

שני מקרים אצל פסיכותראפיסטית

מולד

יוחנן בלוד עליה כיצד

ד. הורוביץ אסטרטגיה של פיתוח

א. ברוידא, פ. רוזנבליט הדי ששת הימים

א. י. ברור, אב. נ. פולק מוצא ערביי א"י

א. א. אורבך, ישראל רוזנצווייג על גרשם שלום

על מי"ב - עמנואל בן־גוריון, ש. ורסס * האל והרע במלוויל -
צפירה פורת * פגישה עם חוסה פדרו עבדאללה - ד. הרדן
קידוש השם - א. גרינולד * ביוס ואמנות - יוסף שכטר

חוברת 4 (214) שבט־אדר תשכ"ח פב־מארס 1968



הוצאת דביר

ספרים חדשים

לשון מקרא ולשון חכמים

מאת אבא בנדויך

התחכן פשרה בין לשון המקרא ולשון המשנה? בנדויך פורש לפנינו את הבעיה לכל היקפה ההיסטורי. ספר למורה ולתלמיד, לסופר ולמתרגם, לעתונאי ולעורך, לבלשן ולחובב. זכה בפרס ביאליק תשכ"ז.

19-50 ל"י

כתבי

זיגמונד פרויד

בחמישה כרכים

יצאו לאור:

כרך 1.

מבוא לפסיכואנליזה

כרך 2.

מסות נבחרות

כרך 3.

"טוטם וטאבו" ומסות אחרות

כחיר כל כרך 16-50 ל"י

לחותם על כל חמשת הכרכים הנחה ניכרת. פנה לחנות ספרים או להוצאת דביר ת. ד. 149 תל-אביב.

דקלים ותמרים

צרור שירי עם ערביים

בתרגום נתן זך וראשד חוסיין

שירי עם עתיקים וחדשים של ערביי ארץ ישראל, סוריה, לבנון ואחרים. מהם שירי בדווים ופלחים שלידתם תחת כיפת השמים ומהם שירים שהשפעת תרבות העיר החדשה ניכרת בהם.

3-60 ל"י



החותם כעת

על ה'ספריה לעם'

יקבל כבת אחת את כל 12 הכרכים של הסדרה האחרונה

קונסטנטין פאוסטובסקי:

נעורים חסרי מנוח

ספרו של אחד מגדולי הספרות הרוסית

פנחס שדה: על מצבו של האדם

סיפור מחיי צעירים בישראל

מאת סופר מן המקוריים ביותר

ארתור וויסהנדל: איש המים

רומן-מופת הולנדי

יצחק בן-נר: האיש משם

סיפור מרתק מאת סופר הדש

בעל יכולת מפתיעה

גריהם גרין: השחקנים

ספר שזכה להצלחה בלתי רגילה בעולם

מרמין כוכר: גוג ומגוג

סיפור מקורי מאת ההוגה הגדול

יעל דיון: שני בנים למוות

רומן מסעיר-לב מחיי צנחן ישראלי

ניקולאי לסקוב:

לידי מקבת ממחוז מצנסק

סיפורים עזי-ביטוי מאת סופר-המופת הרוסי

ישראל אלירז: קיץ של זהב

רומן מקורי מאת אחד הבולטים

במשמרת הסופרים הצעירה

רנדולף סטו: הסחרחרת שבים

סיפור כובש-לב

מאת הסופר האוסטרלי הנודע

היום גראדה: צמת אטלס (כרך כפול)

ספר שזכה בפרס האקדמיה

למדעי היהדות בארה"ב

החותם עתה ישלם 18 ל"י במקום 26 ל"י

דמו המשלוח הכיתה: 1 ל"י

עם עובד — ספריה לעם —

פירושו ערובה

לבחירה אחרת

לעריכה קפדנית

לצורה נאה

למחיר עממי

החתימה מתקבלת בבית-ההוצאה, תל-אביב מזא"ה 22, ת"ד 470, טל' 611526

הוצאת עם עובד

מולד

סדרה חדשה • בעריכת אפרים ברוידא

שבט-אדר תשכ"ח פברואר-מארס 1968 • כרך א' חוברת 4 (214)

צבת בצבת	399	אפרים ברוידא
אסטרטגיה של פיתוח	402	ד. הורוביץ
הדי המערכה בדעת הציבור	408	פנחס רוזנבליט
עליה כיצד	415	יוחנן בלוך
היסוד היהודי שבערביי ארץ-ישראל	424	א. י. ברור
תשובה למבקר	427	אב. נ. פולק
גיוס	430	צבי לוז
על גרשם שלום	437	א. א. אורבך
קבלה ומהפכה	442	ישראל רוזנצוויג
שני שירים	452	אילנה שמיר
האנוש מאלוה יצדק	453	צפירה פורת
לאחר מאה שנים ושנתים ימים	459	עמנואל בן-גוריון
החסידות בעולמו של ברדיצבסקי	465	שמואל ורסם
קידוש השם: בירוורו של מושג	476	איתמר גרינולד
ביום ואמנות	485	יוסף שכטר
בעית הזהות בהתמודדות עם העבר הנאצי	492	אנה מריה יוקל
אורח מקרוב ומרחוק	510	דוד הרדן
דרכו של ארתור רופין	519	אלכס ביין
סקירות		
בין כמישה לצמיחה	525	ישראל קולת
מתולדות יהודי איטליה	528	שאול אש
ספרים שנתקבלו	531	

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 המובאות 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. 4 (214) February–March 1968

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.

צבת בצבת

בשנים המכריעות 1936-1939, היתה נמנעת מלחמת העולם על מוראותיה ועשרות מיליוני קרבנותיה. ואולם לא מעטים הם בעולם המערבי הסבורים עתה, כבימי משבר מינכן, כי יש לפייס את התוקפן (מה גם שהוא מנוצח!) ולרסן את קרבן התוקפנות (שהרי הוא המנצח!). הם היו רוצים לראות את יארינג עושה מעשה ראנסימאן בסודטים, ועלינו מוטלת החובה, גם למען שלום העולם, לקפח את משאלתם. ואכן העובד דה שהקרבן היה למנצח הפעם משבשת ראייתם של רבים או סתם מרגיזה את חוש ה"סדר" שלהם לגבי חלוקת התפקידים בדראמה (והמקום היאה ליהודים בה). ומן הדין שייעשה הרבה יותר ממה שנעשה עד-כּה להעמיד את דעת העולם על דברים כהווייתם וכשיעורם הנכון. ואף להעלות על דעתו את האסיר-ציאציות הנאותות. אינטרנציונל בלתי-צפוי של אנשי נפט, צוררי ישראל ועוני-אמן למוסקבה, פקין ולשיי-לוש טיטר-נאצר-אינדירה גאנדי, עושה ככל יכולתו לטשטש את התמונה האמתית, ואנו עומדים דלים וצנועים במקום שהצניעות תגונה.

שנית, והתשובה על שאלה זו קשה ומעורפלת עוד יור-תר: הימצאו בעולם הערבי כוחות הנפש להחליץ ממעגל הסרק שהוא מסוגר בו — מעגל של יצרי שנאה והרס בשילובם עם רגשי מפח וגאווה, שאין עמו אלא ודאות של שעבוד חדש? לרבים הומחש אחרי מלחמת ששת הימים מה עמוקה התהום שבינינו ובין הערבים. אחרי רים חשו ביתר חריפות מאשר אי-פעם את ממשותו של סיכוי ההתקרבות והחיים-יחד בחלקי-תבל זה. ולא מעטים, יש לשער, נפקדו בשתי החוויות בערבוביה. כיוצא באלו היו מן הסתם גם רגשותיהם על ערבים רבים, ובעיקר אלה שנפגשו עם היהודים פנים אל פנים בחבלי הארץ שנכבשו במלחמה. ואולם מעבר לדעות המנוגדות ולרגשות המטוכסכים בנפשם של יחידים רבים במחנה הערבי, קיימת העובדה המכרעת כי הערבים כקיבוץ, להבדיל מערבי זה או אחר, עדיין לא השלימו בנפשם עם שיבתנו כעם ריבוני לארץ-ישראל. הם אינם מכירים בזכותנו וריבונותנו על תל-אביב יותר ממה שהם מכירים בזכותנו על חברון. מכאן גם קו אי-המציותיות שבויכוח על עתיד החבלים שנכבשו. אמנם לפני יובל שנים ויותר קידם עתוננו של חוסיין שריף מכה, אבי סבו של חוסיין מלך ירדן. את שובם של היהודים לארץ-ישראל כ"בניה המקוריים" (אל אצלין!), ואף בנו פייצאל הלך בדרך זו בהסכם שלו עם הציונים בימי ועידת השלום בפאריס. ואולם קנאת

דומה כל המתנסה במאורע גדול המרעישו עד היסוד יודע כי אין לדבר בו אלא במלים הפשוטות ביותר. אכן ברגעים מסויימים, והם מעטים, בחיי היחיד כבחי הקיבוץ האנושי אין אתה מכיר כמעט את המלים הפשוטות מן הנשגבות. מלחמת ששת הימים היא מן הרגעים האלה. מרגישים אנו כי היתה כאן פרשת דרכים אשר ממנה אפשר לעלות או לרדת אך אין לשוב ממנה. יש בו במאורע זה כדי להיות למפנה כביר וקובע ברכה בתולדות העולם כבתולדות ישראל. אחריות עצומה מוטלת עלינו, שהרי סיכוי זה תלוי במידה ניכרת בתבונתנו, ברוחב אפקנו, בחוזק עצבינו. ואולם הוא תלוי במידה לא פחותה מזו בעובדות שעודן מכוסות מעינינו, בגורמים שהם חוץ לשליטתנו, אשר אמנם עמידתנו והסברתנו (גם אי-הסברתנו) יש להם חלק בעיצובם.

ראשית כל, היעמוד העולם המערבי במבחן? היבין כי במסוה "מחייית עקבות התוקפנות" הוא מתבקש לחזור ולהשתתף בתרגיל פיוס התוקפנות, שנשתבש החל מחמשה ביוני אשתקד? מאלף הדבר מבחינה פסיכולוגית, מה תדיר נצרכים דוברי הגוש הסוביטי להמשיל את מעשינו למעשי "נאצים" בכעסם על אותו שיבוש. אין זאת כי בתת-הכרתם זהו קנה-המידה לארגון ולהצלחה. והלא מה שקדם למלחמת ששת הימים, בהשראה סוביטית ובביצוע מצרי, היה ערוך במתכונת חיקוי מדוייק למיבצעי האיום והסחיטה של היטלר וגבלס. ומה שבא בעקבות מלחמת ששת הימים הרי זו מהדורה חדשה, היסטורית יותר, של המערכה שלפני מלחמת ששת הימים, אף היא גירסה של האימ-תנות התעמולתית הנאצית כלפי היהודים, הצ'כים, הפולנים, זו שהוליכה בסופו של דבר אל פראג ולידי-צה, אל דאנציג ואושוויץ ואל באבי-יאר. הניאור-אימפריאליזם הסוביטי יש בו צורך פנימי לקרוא לנו "נאצים" דוקא משום שהוא הולך עכשו בדרכו של האימפריאליזם ההיטלריסטי ומפיץ בידועים בתחומו שלו ובכל מקום שהשפעתו מגעת את הרעל הכפול של שנאת ישראל ושימצה כלפי תנועתו הלאומית ומדינתו הלאומית של ישראל. בכך הוא מבקש לבלבל דעתם ולשלהב יצריהם של העמים הכפופים לו במי-שרים; לעודד את היסודות ההרסניים במערכיהם המג-טאליים של הערבים כדי להעמיק זיקתם ל"אח הגדול" ולכוח-המהץ הצפון בו; ולהרבות מבוכה, בהלה ופי-לוג נפש במערב. כיום יודע העולם המערבי שאילו נמצאו לו כוחות הנפש, הרוח והארגון כדי לעמוד בפני האימתנות הנאצית בעלותה לשלטון וביחוד

הרי יהודה ושמרון ורצועת עזה. דומה שהצלחנו -- אם היה צורך בכך -- לשכנע אוכלוסיה זו ב"חכמתנו" ויעילותנו, ואף באנושיותנו (ששוב אינה מתפרשת כרכרוכית ורפיון). אך דומה שהשוב אולי הרבה יותר לבקש דרכים שונות לנטוע ברבדים העמוקים של התודעה הערבית את ראיית שייכותנו לארץ הזאת. אין ערבי שלא יראה בעדיפותנו הטכנית את סוד נצחונותינו, אך כמה ערבים מסוגלים לבקשו גם בויקתנו העמוקה לארץ, בשרשינו ההיסטוריים בה ?

אם מבינים אנו לקושי הנפשי המונע את הערבים מלשבת אל שולחן המשא-ומתן, אין פירוש הדבר שעלינו "להקל" עליהם באורח הרצוי להם. לא רק שיקולים מדיניים ושיקולי בטחון אוסרים זאת, אף התירפיה הנפשית מצווה על ההתמודדות ומוהירה מפני הבריחה, ואולם אין אנו פטורים מהסביר לערביים, לדעת הקהל בעולם ואף לעצמנו, כי אי-נסוגתנו הטוטאלית כפוייה עלינו על-ידי איבתם הטוטאלית והנמשכת של הערבים. גבולות לא היו מעולם ערך מוחלט. לעולם הם פונקציה של יחסי גומלין. קיפאון ביחסים גורר קיפאון בגבולות. לא יקשה להוכיח לכל מי שעניינו לא סגורו על-ידי משפט קדום ומצפוני לא הוסגר להכרעת זולתו, כי אי-השלמתם של הערבים עם עצם קיומנו בארץ היא שורש סירובם למשא-ומתן ופחדם מפני פתיחת תהליכים כלשהם העשויים להביא לידי שלום. אף חובה עלינו לשנן לדעת-הקהל בעולם כי הגסיגה בנסיבות אלו, כשהאימפריאליזם הסוביטי מחזק את ידי הערבים בעמדתם הסרבנית, רק תחזור ותקים במזרח התיכון את המערך המינכני שלפני חמישה ביוני, ותחזור ותעלה באופק את האיום על שלום העולם שמלחמת ששת הימים טרפה אותו.

וגדולה וקשה לא פחות מהשאלות הקודמות וחשור בה יותר לעתידה וגורלה של המדינה היא שאלת היהודים: היעלו לארץ בעשרים השנים הבאות לקיום המדינה להכפיל את ישובה ולהבטיח את עתידה, ועתידו של העם היהודי, או שהיא תיעזב לגורלה, ל"השתלבות" באזור על דרך ההצטמקות והשקיעה ?

בפולין של היום מוצגת "הציננות" כמין מעצמה בין-לאומית מסתורית ואדירת-כוח, אשר כל גלי ההתערורות והמחאה של הנוער והאינטליגנציה כלפי המנגנון הטוטאליטארי, כלפי חסימת המחשבה והבייטוי, כלפי חסימת המשאבים הלאומיים לפרנסת מש-טריהם השוביניסטיים והבוזוניים של הערבים, כולם פרי מזימותיה ומעשה ידיה. (מה איכפת להם לשלייטים היריבים הנאבקים על השלטון גודל העלבון שהם עולבים את בני-עמם על-ידי מחמאת-שווא זו לציננות הכל-יכולה). ובאותה השעה עצמה מוטלת הציננות

האימפריאליזמים של בריטניה וצרפת וכן איבתה ואי-הכשרתה של הפקידות הקולוניאלית הבריטית (גוסף על רפיון-המעשה של המון בית ישראל בגולה) עשו יחד כדי שגילויים אלו יישארו אפיזודות ללא המשך.

חצי מיליון ערבים בקירוב ישבו בארץ בימי הצהרת בלפור, וכיום דומה אין צריך להוכיח שהם וצאצאיהם לא היו צפויים לנישול על ידי תהליך ההתיישבות והפיתוח של היהודים, ואף זהותם התרבותית לא היתה בחשש סכנה. אמנם זכות הגדרתם המדינית של ערבים אלו (כמספר תושביה של עיר בינונית) קופחה על-ידי כך, ואולם הדבר לא נחשב למחיר כבד לשם פתרון בעיה עולמית והגשמת חזון היסטורי -- מה גם שערביי הארץ לא ראו עצמם כאומה (אומה ערבית פלשתינאית היא המצאה לצורך המאבק בשנים האחרונות). לא ארץ-ישראל ולא ירושלים לא העמידו מרכזי גיבוש ממלכתי ולא נודעו כיחידות של זהות תרבותית-לאומית בתולדות הערבים. אכן האומות הערביות (מיום שקיבלו את האיסלאם) לא הכירו את היהודים כאומה ריבונית שוות-זכויות. מכל מקום יהיה מה שיהיה חלקם של האימפריאליזם הזר, הכסנופוביה ילידת-הבית והמנטאליות הפרימיטיבית בעיצוב העמדה הערבית -- כנכרים אנו בעיניהם, פולשים נכרים הנעזרים ביתרונם הטכני להתיישבות, לפיתוח ולמלחה-מה. באחד הימים, ברי להם, עתידים הם להתגבר על פגרונום הטכני, ואז אין הם מסופקים כי ינצחו. הוכרת צדקתם מעוגנת במערך-נפש חסר-בגרות המבטל את המציאות כיון שאיננו מוכן להתמו-דד עמה. מנטאליות פשטנית זו, שאין לפניה אלא צדקה ורשע, שונה לחלוטין מן התפיסה היהודית, הרואה בדרך כלל לפניה התנגשות שתי צדקות, שתי זכויות -- או, ליתר דיוק שתי קטיגוריות של זכות -- שיש לעמוד בה עמידה מציאותית, בין באורח צבאי בין באורח מדיני. היהודים אינם מתעלמים מן הצד הטראגי שברבי, ואף מן הטראגדיה הכרוכה בעקבו של הנצחון, ולפיכך מסוגלים הם להסיק מסקנות מציאותיות או אנושיות בשלב זה או אחר של ההתמו-דות. לעומת זאת, בריחתם של הערבים מפני המציאות בכל שלב ושלב מוסיפה תמיד על מידת הסבל הבלתי נמנעת שבמלחמה עוד תוספת סבל מיותר מעשה ידי עצמה (שהיא וזקפת כמוהן גם אותה בלי-החטיא לחשבון רישעתו של האוייב).

יתרון הבגרות שבעמדתנו -- או, לפחות, הכושר לבגרות זו -- מטיל עלינו משימות קשות ומורכבות. הוא מאפשר לנו לעשות -- ולא מעט כבר נעשה -- לשינוי הדמות המפלצתית שהתקינה לנו התעמולה הערבית על-ידי דרכי שלטון נבונות באוכלוסיה של

ברות והרוח המפעמת אותן? האם נעשה הנוער ער יותר — כלומר, אחראי יותר לנעשה סביבו, לאו דוקא בעתות חירום? ולעצמו של דבר, האם חיי המבוגרים מלאים חדות חיים ויצירה יותר?

והלא העמדת אנשים מאוונים במערכת הנפשי, בעלי כושר שיפוט עצמאי, בעלי חוש לבקורת שקולה, הוא יסודי-היסודות למדינה זו, לכושר התמודדותה עם מכשוליה. אכן אין קשויים ומשברים מחסנים אדם ואומה. אבל אי אפשר להטיל עליהם את המלאכה כולה. המדינה נתונה, בתחומים שונים ומסיבות שונות, בתוך תהליך של הנחלה וחילוף משמרות גובר. אך אין להניח את התהליך כולו שיהא אנוס על פי הטבע. יש להוסיף עליו את מעשה ההנחלה מדעת, בנפש חפצה, מתוך תחושת הכיוון וידיעת התכלית. נוער שאין מטילים עליו אחריות — והמדובר הוא בכל התחומים והדרגים של חיי החברה, ולא דוקא בדרגים הממלכתיים העליונים — סופו נעשה חסר-אחריות. לא משום הפקרות שבנפשו (חווית המלחמה מעידה על ההיפך), אלא משום שאחריות שאינה באה לידי שימוש כאילו לא באה לעולם ואין בה ממש. אחת החוויות הבלתי נשכחות של רבים בימי המלחמה, משער אני, היתה שמיעת דברי המפקדים שתיארו וניתחו את גורות החזית שהיו אחראים להן. הביטחה השקטה, ההצנע והאנושיות, כושר הניתוח ופשטות הניסוח ורמת האחריות, נטעו בך לרגעים הרגשת אושר על דור האנשים שקם בארץ ונתגלה בכל עוון במבחן האכזרי של הקרבות. מדוע אי אפשר, חשב לא אחד בלבו בימים ההם, שנראה גזע אנשים זה מצטרף להנהגה המדינית — נוסף על העסקנות הותיקה ועל העסקנות הצעירה (לעתים על-פי אומ"נותה)? הנהגת המדינה (וזה, כאמור, לא רק בממשלה היא מתגשמת) צריכה לשילוב דורות חדשים מן השדה ומן הסדנה, מחדר-הלימוד ומן המעבדה, למען ההמשך, למען עצם קיומה. המדינה זקוקה לצוותים חדשים — ולצבחות חדשות לעשייה. לידתה של מפלגת העבודה, שבאה כמעט ברגע האחרון, באונס התנאים וברוח נמוכה, תוכל להיות לצבת כבירה אם תצא לדרך לא כמפלגת בחירות ושלטון אלא קודם-כל כהתאחדות אנשים לשם שירות וחינוך, לשם ריכוז המחשבה ותשומת הלב במתן תוכן וצורה לחיי האדם, ולא רק בדרגתו ומשכרתו בלבד; אם תהיה פתוחה וגמישה וסובלנית ולא נוקשה ומונוליטית (המונוליטיות מעלה סדקים ופילוגים כידוע); ועל הכל, אם תשים עצמה דוגמה ואב-בנין לחיים דמוקראטיים בתוכה, ברוח גדולה ונדיבה, כפי גדולתה ויחידותה של השעה.

א פ ר י מ ב ר ו י ד א

חסרת מעש וחסרת אונים, ואין בידה להפיח אפילו שלהבת קטנה של עליה, אפילו כדי חלק קטן מן הריבוי הטבעי של היהודים בעולם.

כי אם נשברה טבעת המצור הצבאי על מדינת ישראל, עדיין המצור הרוחני והגשמי עליה נמשך. קומוניסטים ונאצים, ניאור-נאצים ונייטראליסטים, שוחרי שלום וקידמה על פי אומנותם וסתם שונאי ישראל נוסח ישן, חזית רבת גונים עומדת סביבנו ומחזקת את אויבנו. אך קשה אולי מסכנת ההתנכלות בודון מצד אויבים ומורדי-אמת ביוזמים היא סכנת האדישות והסילוף בשוגג מצד ידידים ומי שאינם עוינים על-פי פקודה. וקשה מכולן היא סכנת האינרציה היהודית, זו שגלי ההתעוררות וההתרגשות היהודית אחרי מלחמת ששת הימים כיסו אותה בקצפם אך סופם התנפצו אליה.

לשם התמודדות עם שאלות הגורל העומדות לפני העם במדינת ישראל דרושה התארגנות רוחנית חדשה של העם. לאו דוקא לשם ייצוג (אם כי הייצוג צריך תיקון רב) אלא לשם עצמה. לשם יזמה מלמטה, בכל רחבי החיים ותחומיהם השונים. או, לכשתרצה, לשם עיצוב דמות חיוו ואתחנות חיוו של העם. לשם מלחמה באדישות היגעה של הקשישים. באפאתיה הסלדנית של הצעירים. אם בצה"ל ניתן לנו לאין ספק המכשיר הגדול ביותר לשם חיבור עצמות העם לגוף אחד, הרי החיים האזרחיים עדיין חסרים כלים שישלימו את המלאכה ויפתו בו רוח חיים. כולנו יודעים מה נוקבת היתה חווית ששת הימים, וחווית מה שקדם להם ומה שבא מיד אחריהם, מבחינת תודעת-עצמו של העם, מבחינת שייכותו אל ארצו ואל עברו, מבחינת זיקתו אל שבטי עמו האחרים. אבל אל נא נפריז, כדרכנו, על מידת פעולתן הקיימת של חוויות כאלו, אם לא יימצא לכוח תנופתן המשך וביטוי בחיי היחיד והחברה. והרי מתן דמות ראויה לחיים בארץ, ולאדם היושב בה, אינו רק פרי שאיפת שיפור חברתית לשמה אלא הוא, לכשתרצה, צורך בטחוננו הלאומי, או, לכשתרצה, ערובת חיוו ואורך ימיו של המפעל כולו. אמנם שכר קיום קיום, והחיים כשלעצמם אינם תובעים צידוק. ואף על פי כן, צידוק זה צורך נפשי הוא לאדם, והתרבות כל עצמה — ותרבות החיים בכ"ל — נראית כביטוי של צורך זה והגשמתו.

חינו גודשים "אירועים" של תרבות, אך האמנם חיי תרבות כאן ואין צריך לומר, האמנם תרבות חיים כאן? הבה נזכור את ה"טענות" כלפי הנוער, יחסו לערכים או צורות בילוי, לפני מלחמת ששת הימים, ואת הפסקתן הגמורה והמבווישת בעקבותיה. ואולם הנש"תנה דבר אחרי המלחמה מבחינת צורות החיים המדו-

אסטרטגיה של פיתוח

הארצות המתפתחות: הווה ועתיד

ד. הורוביץ

ובעית הספקת המזון בעולם עלולה להחמיר הרבה. עוד מוקד של הדינמיקה הוא בתחום ההשקעות. הצמיחה הכלכלית, רמת הייצור לנפש, הם במידה גדולה מאוד פונקציה של השקעות. לפי חישוב שנעשה במחלקת המחקר של בנק ישראל מגיעה עתה השקעת ההון השנתית לנפש ל-213 דולר במדינות המפותחות ול-17 דולר בלבד במדינות המתפתחות, כלומר יחס של 1 כנגד 12.5. יחס זה, אם יתמיד, משמעותו לגבי העתיד קודרת מאוד. ואכן היקף ההשקעות וכיוונן מעידים על הגדלה מהירה של התהום הפעורה בין שני חלקי העולם שיחסם הכמותי בסוף המאה הזאת יהיה 3:1.

ננסה עתה לנתח את מגמות ההתפתחות בשלוש שות מוקדי הדינמיקה שהזכרנו.

ראשית, קצב ריבוי האוכלוסיה במדינות המתפתחות הוא כ-2.5 אחוזים לשנה. אוכלוסית העור-לם כולו תוכפל עד סוף המאה הנוכחית, אולם כ-72 אחוזים למאה ממנה חיים באזורי העולם המתפתחים, וכמחציתה ביבשת אסיה בלבד. הרי-בוי הטבעי המהיר באזורים הבלתי מפותחים גורם ללחץ גובר לאין שיעור על מקורות מוגבלים. מנהיגי העולם הכריזו בדצמבר 1967:

"יש להכיר בבעית האוכלוסיה כיסוד העיקרי בתכנון לאומי לטווח ארוך, ובעובדה כי גידול מהיר מדי באוכלוסיה מסכל את המאמצים להעלות את רמת החיים, לקדם את החינוך, לשפר את הבריאות והמצב הסניטרי, לספק דיור משופר ותחבורה טובה יותר, להרחיב את אפשרויות התרבות, ואמצעי הבידור – ובכמה מדינות אפילו לספק מזון בכמויות מספיקות".

כלומר, בסוף המאה הזאת יכבד למלא את המשימה של הקטנת הפער, והעומס יפול על חלק קטן יותר של האנושות.

לכן, התשובה הראשונה לבעית האסטרטגיה של הפיתוח בארצות המתפתחות היא בתחום הדינמיקה של פיתוח לשם גישור התהום בין שני שלישי האנושות בארצות הבלתי מפותחות והשליש במדינות הנמצאות על רמת תיעוש ופיתוח גבוהה לוקה בגישה סטאטית לעצם הבעיה ופתרונותיה. מדאיגה ביותר היא הדינמיקה של ההתפתחות, שיש לה תוצאות מצטברות בעלות משמעות חמורה ביותר. דינמיקה זו משתקפת בשלוש נקודות מוקד עיקריות: בדימוגרפיה, מזון, והשקעות.

התחזית הדימוגרפית, אם תימשכנה המגמות הקיימות, רואה את הכפלת אוכלוסיית העולם ב-סוף המאה הזאת ותמורה יסודית בהרכבה. אם כיום שני שלישים של האנושות חיים בארצות בלתי מפותחות, הרי בסוף המאה הזאת ישתנה היחס: יותר משלושת רבעי האנושות יחיו בארצות הבלתי מפותחות ורק רבע אחד בארצות המתועשות. המגמה של תוספת תפוקה לאומית גולמית גבוהה בעולם המפותח ופיגור בעולם הבלתי מפותח, תתמיד. וכד בבד עם גידול הפער תרבינה הסכנות הפוליטיות, הכלכליות והתרבותיות הכרוכות בדבר. אם בסוף המאה יהיו שלושה אנשים בארצות בלתי מפותחות לעומת איש אחד בארצות המפותחות, פירוש הדבר, שמצד אחד יתמעט באופן יחסי מספר האנשים השולטים על ציוד ויכולת-ייצור עם טכנולוגיה גבוהה לנפש, ומצד אחר תחול התמעטות יחסית של המשאבים החמריים למספר גדול יותר של אנשים. (אין לשכוח, כי כאן חשובים לא רק היחסים הכמותיים אלא גם הרמה המוחלטת של תצרוכת וביקוש).

מוקד אחר של הדינמיקה השלילית הוא בעית המזון. התחזית מראה שבמחצית השניה של שנות השבעים עוד יתרחבו האזורים שיש בהם מחסור לעומת המצב כיום, ביחוד בכמה מארצות אסיה,

אשר להגדלת התפוקה החקלאית, הרי הטכנו-
 לוגיה האגררו-טכנית החדשה מאפשרת זאת.
 ארגון המזון והחקלאות של האו"ם מוסר על
 קיפאון בייצור המזון בעולם בשנים האחרונות,
 בעוד שצרכי המזון של המדינות המתפתחות עד
 1985 יוכפלו לעומת היום. בדין-וחשבון שלו על
 "מצב המזון והחקלאות ב-1967" קובע הארגון,
 כי "ייצור המזון לנפש במדינות המתפתחות נא-
 מד כקטן ב-4 אחוזים ב-1966 לעומת היקפו בש-
 נת השיא של 1964, והוא הנמוך מכל שנה מאז
 1957". הרמה הנוכחית של ייצור המזון במדינות
 המתפתחות היא נמוכה, ואין בה כדי להבטיח
 רמה נאותה של תזונה. כמחצית אוכלוסית העו-
 לם סובלת מרעב או תת-תזונה. בה בעת סובלים
 האזורים החקלאיים של המדינות המתפתחות מ-
 אבטלה או מתת-תעסוקה, וקיים מאגר עצום של
 כוח עבודה שאינו מנוצל לשם קידום כלכלי.

הדוגמה הבולטת לאפשרויות הגדלה מהירה של
 התפוקה החקלאית היא מדינת ישראל. הייצור
 החקלאי בישראל גדל תוך עשור שנים אחד, בין
 1955 ו-1965, ב-156 אחוזים במונחים ריאליים,
 בעוד שהתעסוקה בחקלאות גדלה באותה עת
 ב-6.5 אחוזים בלבד. ערך הייצור החקלאי למו-
 עסק בחקלאות גדל ביותר מ-140 אחוזים, והוא
 כיום, בממוצע, גדול אצלנו פי עשרה מאשר במ-
 דינות המתפתחות, וגדול אף מזה של צרפת, גר-
 מניה ויאפאן. בקצת מענפי החקלאות, כגון ייצור
 חלב, הושגו בישראל היבולים הגבוהים ביותר
 ליחידת ייצור בעולם. תוצאות אלה הושגו על ידי
 ניצול אמצעי ההון והמדע. השטח המושקע גדל
 תוך עשור אחד ב-74 אחוז, וערך התפוקה החק-
 לאית הכוללת גדל ב-23 אחוזים תוך עשור אחד.
 אם אפשר יהיה להרחיב את הייצור החקלאי של
 המדינות המתפתחות עד 1985 באותו שיעור שג-
 דל הייצור החקלאי של ישראל, שמונה אחוזים
 לשנה, יתכן לסתום את הפער הצפוי בין הביקוש
 למזון והיצעו ולשפר רמת התזונה בעולם כולו.

אולם הגדלת התפוקה החקלאית מעלה בעיה
 אחרת: זו של אבטלה, אבטלה חלקית ואבטלה
 סמויה, בעיקר בישוב החקלאי של הארצות המת-

מוגרפי. אמנם הממשלות השונות, וביחוד ממש-
 לת הודו, עושות מאמצים גדולים לווסת את רי-
 בוי האוכלוסיה ולהאט את קצבו. באופן תיאורטי
 דבר זה אפשרי. אכן בארץ אחת — יאפאן — הצ-
 ליח הדבר כמעט בשלימות. אולם המעצורים ה-
 פסיכולוגיים, התרבותיים והדתיים להחדרת שיטת
 "תכנון המשפחה" בהודו, על חצי מיליון כפריה
 ועל רוב תושבים נבערים, הם עצומים, הוא הדין,
 אמנם במידה פחותה, באמריקה הלטינית. בלי אס-
 טרוטגיה דמוגרפית יתמיד הפער העצום ברמת
 החיים בין העולם המפותח והבלתי מפותח, ואף
 יגדל לאין שיעור. הצמיחה הכלכלית לנפש באר-
 צות הבלתי מפותחות זעומה היא, אף כי התפוקה
 בכל אחת מן הארצות האלה גדלה באופן יחסי
 אפילו קצת יותר מהר מאשר בארצות המפותחות.
 הריבוי הטבעי שם לאל התקדמות זו כמעט לחלו-
 טין, ולפי הקצב הנוכחי הרי הכפלת ההכנסה הל-
 אומית הקיימת — 100 דולר בממוצע לנפש —
 היא משימה לדורות והקטנת הפער משימה למ-
 אות שנים; שכן לעת עתה הולך הפער וגדל מש-
 נה לשנה, בעיקר לרגל היציבות הדמוגרפית באר-
 צות מפותחות המלווה בעליית התפוקה בשעור
 של ארבעה עד חמישה אחוזים לשנה.

הצמיחה הכלכלית היא, כפי שציינו כבר, במי-
 דה מכרעת פונקציה של השקעות. כל עוד ההש-
 קעה לנפש בארצות המפותחות גדולה פי שנים-
 עשר וחצי מאשר בארצות בלתי מפותחות, יגדל,
 על פי התחזית, הפער. בעיה זו מחמירה עם כל
 התקדמות טכנולוגית המגדילה את יחידת ההש-
 קעה המוחלטת לנפש הדרושה לצמיחה הכלכ-
 לית. זאת ועוד אחרת: הרכב ההשקעות בעידן
 הטכנולוגיה המתקדמת בקצב מסחרר מחייב הג-
 דלת הרכיב של חומר אנושי מיומן, בעל רמת
 השכלה גבוהה, החסר כמעט לחלוטין בארצות
 הבלתי מפותחות. צמיחה כלכלית בזמננו אומרת
 יחידת ציוד גדולה יותר לנפש ואחוז גדול יותר
 של בעלי רמה טכנולוגית והתמחות גבוהה.

האסטרוטגיה הכלכלית לתקופה הקרובה היא
 אפוא בשלש זרועות: ויסות דימוגרפי, הגדלת הת-
 פוקה החקלאית לנפש, גיוון המשק ותיעוש מואץ.

יה, בסופו של דבר, מעבר לענפים מכניסים יותר. החלוקה החדשה של תפקידים כלכליים, המתגשמת בעולם בלאו הכי, יש לעודדה ולא לסכלה. מבחינה כלכלית, הפתרון המציאותי לבעיית המדינות המתפתחות הוא התיעוש והגיוון של משיקיהן. אפשר להחיש את תהליך התיעוש על ידי הרחבת היקף השווקים המקומיים, על ידי מימון הגדלת פתע בצריכת שני השלישים הפחות מפותחים של האנושות, תהליך שיניח להם ליהנות מהכדאיות של ייצור בסדרי גודל בהתפתחות הכלכלית. מימון של גידול הצריכה בשלבים הראשונים של תהליך התיעוש תהא לו איפוא חשיבות מרובה לקיום המינימום הדרוש, מבחינה כלכלית וטכנולוגית, לפיתוח תעשיות חדשות. ברי, ביטול הגבלות הסחר הוא תנאי להתפתחות כזו.

מעבר כוח-עבודה במדינות המתפתחות מהחוקאות לתעשייה, שיהיה מלווה בהתרחבות רבת-ממדים בתפוקת החקלאות ומעבר מתעשיות פשוטות לתעשיות בעלות עידון גבוה במדינות התעשייה המפותחות, יהיה צעד גדול קדימה לקראת פתרון בעיותיו הכלכליות של המין האנושי. המפכה התעשיינית השנייה היא חיונית ממש כמו המהפכה החקלאית של הרחבת הייצור והתפוקה. המפתח להגדלת התפוקה החקלאית ולגיוון המשיק על-ידי תיעוש הוא בראש וראשונה בתחום ההשקעות. אין דרך לפעולה באחת משלוש הזרועות: ויסות דמוגרפי, הגדלת התפוקה החקלאית ותיעוש אלא בהפעלתן באופן מקביל ובזמן אחד כדי שיחסי הגומלין של שלושת התהליכים האלה ישתקפו בתנועה מוליקולרית במשק, המשנה באופן מהפכני את המבנה ואת הרמה של התפתחות הכלכלית. כלומר, מדיניות זו מחייבת זרם הון עצום לשם פריצה חד-פעמית, כי אין לחולל את התהליכים האלה על-ידי הסתננות איטית. הזרם צריך להיות עצום, כדי שישמש מנוף להרחבת פתאומית של השוק, המעודדת את הייצור.

הכלכלה התעשיינית המפותחת של המערב התבססה על יצירת הון עקב קיצוץ בלי רתת של רמת החיים של חלקים גדולים מאוכלוסייתו במאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה. פתרון כזה

פתחות. מיליוני איכרים היו נעשים למיותרים בחקלאות של הארצות הבלתי מפותחות על-ידי עלית הפריון החקלאי ופריון הייצור בארצות אלה, כלומר, על ידי מהפכה אגרו-טכנית. עתודה זאת של כוח-אדם מתבזבזת כיום. כל העלאה בתפוקה החקלאית לעובד היתה מגדילה אותה במידה עצומה, לפעמים עד 50% של המועסקים בחקלאות בארצות אלה. הבעיה מחמירה על ידי כך, כי זהו עומס שהמשק אינו יכול לשאתו. הדבר גורם סבל עצום למובטלים ויוצר בעיה של מאזן-תשלומים בארצות אלה. לכן, בד בבד עם הגדלת התפוקה החקלאית יש להפעיל את הזרוע השלישית של המדיניות הכלכלית המכוונת לצמיחה הכלכלית, והיא גיוון המשק ותיעושו.

כיצד לצמצם, על ידי תיעוש, את הפער הקיים בין רמת החיים של שני שלישי האנושות החיים במדינות פחות מפותחות לבין רמת החיים של השליש החי במדינות העשירות? הרחבת הייצור התעשייני תוכל, מצד אחד, לספוג את כוח-העבודה שייפלט מהחקלאות עקב הגידול בפריון החקלאות והיסול האבטלה או התת-תעסוקה באזורים החקלאיים, ומצד אחר, תעודד צמיחה כלכלית מהירה, תביא לשיפור מאזני התשלומים של המדינות המתפתחות ותוסיף על עושר העולם.

ההכנסה מתעשייה לגולגולת היא גבוהה בהרבה מזו הנובעת מחקלאות התלויה בשוק המקומי. מיפנה כזה יצריך שינוי נוקב במדיניות הסחר, שינוי שיבטיח גישה חפשית לשוקי העולם עבור מוצרי התעשייה של המדינות המתפתחות. מדיניות כזו תעודד את החשת המעבר במדינות המפותחות לתעשיות מעודנות, כגון אלקטרוניקה, אנרגיה אטומית וכימיקלים, וכן נכסי השקעה. זוהי המהפכה התעשיינית השנייה. בטווח ארוך, היא תפצה די והותר את המדינות המפותחות על כל צמצום אפשרי שיחול בתפוקת אחרים מענפי התעשייה הקלה שלהן המייצרים מוצרי צריכה פשוטים. תהליך זה יעמיד צרכנים חדשים לנכסי ההשקעה המיוצרים על ידי המדינות המפותחות ביותר ויהיה איפוא לטובת הכלל. המעבר לתעשיות מעודנות במדינות המפותחות יה-

רי ההשקעה. תפוקתן מצטמקת בעתות-נסיגה פי ארבעה או חמשה לעומת שיעורי ההצטמקות של תעשיות אחרות. העברת הון לארצות מתפתחות, בעיקר בתקופות נסיגה, יש בה כדי לשכך את התנודות העזות בין גאות ושפל בעולם המתועש. כיום הגיעה העברת ההון לקפאון ברמה של עשרה מיליארד דולר נטו בקירוב. קפאון זה פי-רושו המעשי נסיגה, אם נביא בחשבון (א) את הגידול המהיר של האוכלוסיה בארצות המתפתחות, שבעטיו מצטמצם סכום ההון המועבר, לנ-פש; (ב) את הירידה הניכרת במחירי המוצרים הראשוניים לעומת התייקרותם של מוצרי השק-עה ומוצרי תעשייה, המבטלת חלק מן הערך הרי-אלי של ההון המועבר. הסכום המוחלט של הון אף הוא עלול להצטמצם עם ריבוי עומס תשלומי החובות.

זרימת ההון מהמדינות המפותחות למדינות ה-מתפתחות עדיין היא סטאטית פחות או יותר. כאן מקום לערער את האשליה כי אפשר לפ-תור את בעיית העולם המתפתח בעזרת השקעות פרטיות. דוח הוועדה לסיוע בתחומי הפיתוח (D.A.C.) קובע בענין זה:

"למרבה הצער מתברר, כי הגידול בהעברות הון נטו ממקורות ציבוריים לצרכי הלוואות קוון כליל, ולמעלה מזה, על-ידי ירידה בהשקעות הפרטיות. הירידה באה חרף מאמציהן המוגברים של ממש-לות בארצות מפותחות שונות לעודד השקעות פרטיות".

ההון הפרטי אינו נמשך להשקעות במדינות אלה בשל רווחיות נמוכה, העדר כוח-אדם מקצו-עי, שירותי מדע מוגבלים, שוקי פנים מצומצמים וסיכון גבוה יותר. סיוע כלכלי, ממשלתי ובין-לאומי, הפך איפוא למכשיר חשוב להעברת הון מן הארצות המפותחות לארצות מתפתחות. אולם בשעה זו פוחת הסיוע והולך, בין אם מודדים אותו לפי צרכי המדינות המתפתחות ובין אם קנה-המי-דה הוא יכולתן של הארצות המפותחות. הבנק העולמי אומד את יכולת הקליטה הכספית של הארצות המתפתחות בצורה פרודוקטיבית ויעילה בסכום של שלושה עד ארבעה מיליארד דולר לש-נה למעלה מן ההיקף הקיים של העברות-הון.

אינו עומד, באותו קנה-מידה, לרשות המדינות המתפתחות — משום רמת מחייתן המינימאלית, שאין לדלות ממנה הרבה לשם השקעה. יתר על כן, הטכנולוגיה המודרנית מדגישה את חשיבות ההון בהשקעה. מלבד זאת, אפילו כיום, כשמונים א-חזו מהון ההשקעה הנוצר במדינות הפחות מפר-תחות מקורם במקורות מקומיים של היסכון וה-צבר הון. ארבע חמישיות מההשקעה במדינות ה-מתפתחות באות ממקורות מקומיים הנסחטים מ-אוכלוסיה החיה ברמת קיום מינימאלית ואף למ-טה ממנה, ואפילו התפתחות זו, הנראית לכאורה חיובית, היא בבחינת אליה וקוץ בה. פירושה הוא צמצום בצריכת המוצרים המקומיים, כיון שבדרך כלל נכסי ההשקעה הם מיובאים. ככל שהדבר נש-מע פרדוקסלי — בעולם הפחות מפותח חיוני הוא לממן את הצריכה הראשונית כמעט בה במידה שחיוני הוא לממן את הפיתוח. הכוח הדוחף ה-עיקרי להרחבת הייצור הוא בראש ובראשונה שוק גדול יותר. בשלב הראשון של הפיתוח, הרי צרי-כה גבוהה יותר מגבירה את הביקוש ומאפשרת הקמת מפעלים רבים שאפשרות קיומם מותנית בקיום הכדאיות של ייצור בסדרי גודל. נסיונן של המדינות המתוארות כמוצלחות מבחינת הפיתוח מראה כי התפתחותן נשענה בראש ובראשונה על ביקוש אפקטיבי ששימש בסיס לייצור נושא פי-רות בכמה ענפי תעשייה. יתר על כן, פרויון היי-צור ויעילותו יגדלו בעקבות העלאת רמת הצרי-כה עם שיפור החינוך והתזונה. רק על ידי פריצה חזיתית הצליחו כמה מדינות להגיע להישגים מר-שימים של פיתוח וקידמה.

בעוד שבמאות השמונה-עשרה והתשע-עש-רה לא היתה במערב אלטרנטיבה להצבר פנימי של הון, הרי זו קיימת בימינו בצורת המכשיר הפשוט ששמו העברת הון. הסבל הכרוך בהצבר-הון ראשוני הומתק במידה ניכרת על ידי העב-רת הון מארצות מפותחות לאזורים חדשים כגון ארצות הברית, קנדה ואוסטרליה. גם כיום המש-אבים קיימים, מלבד זאת יש עודף של כושר יי-צור במערב. הנסיגות המחזוריות במשקים המ-פוחחים פוגעות בעיקר בתעשיות המייצרות מוצ-

של הבנק העולמי על-ידי הנשיא וודס כדוגמאות להצלחה בגידול הכלכלי, מוכיחות שהשקעות הן תנאי עיקרי לפיתוח, אף כי לא התנאי היחיד.

זרימת ההון למדינות מתפתחות, כחלק מן ה- תוצר הלאומי הגולמי, נמצאת, כאמור, בתהליך של ירידה. נטל החובות יחריף תהליך זה של ה- פחתת הסיוע. כבר היום בולע פרעון החובות - קרן וריבית - כמחצית הסיוע הניתן לארצות ה- מתפתחות. ברגע כלשהו בשנות השבעים תגיע שעת האפס, כשפרעון החובות ותשלומי הריבית יהיו שווים לשיעור הסיוע לארצות המתפתחות, אם לא תגבר זרימת ההון.

השקעות תלויות במידה רבה בזרימת הון, וצ- מיחה כלכלית היא פונקציה של השקעה.

בשנות הששים גדלו במידה ניכרת שוקי ההון של המדינות המפותחות. אמנם נכון כי רבים מ- שווקים אלה היו מתוחים בשנים האחרונות. אבל הסיבה לכך נעוצה בעובדה שהביקוש להלוואות ארוכות-מועד גדל אף מהר יותר מן ההיצע. אולם הלחץ בשווקים לא נבע תמיד ממינוע חסכון. כפי שנאמר לאחרונה בדין-וחשבון של הקהילה הכל- כלית האירופית, הלחץ הקיים בשוקי ההון נובע פחות מחסכון בלתי מספיק מאשר מאי-יכולת ל- הגיע לתיאום נכון בין ההיצע והביקוש בשווקים שבסיסם צר מדי.

וכל זאת, כמובן, בתנאי כי זרימת ההון למדי- נות המתפתחות לא תיחשב כמותרות לאחר סיפוק כל שאר הצרכים.

הטענה ההגיונית ביותר, לכאורה, שטוענים נגד הגשמת התכנית של העברת הון מהירה ורבת הי- קף (תכנית הורוביץ), היא זו הנוגעת לשוק הכס- פים המתוח. אולם שוק הכספים לעולם יהיה מתוח, כל עוד עולה עקומת הפעילות הכלכלית. אפשר להפיג את המתח רק בתנאים של נסיגה כלכלית. משק המצוי במצב של דריכה במקום, שהביקוש שלו להון הוא מצומצם, יביא לידי התאמה בין היצע כספים לביקוש בשוקי ההון על רמה גמור- כה יותר, האם רצוי הדבר באמת? קשר גומלין מוחשי בין צמיחה כלכלית מוצצת לבין המתח בשוקי ההון, שנגרם על-ידי ביקוש גובר להון,

אשר ליכלתו של העולם המפותח, הרי הנתונים הבאים, המשקפים את שיעור הסיוע הכלכלי לעו- מת התוצר הלאומי הגלמי בחלק זה של העולם, הם מאירי עיניים: מתוך התוצר הלאומי הגלמי של חלק-העולם המפותח, שהגיע לסכום של 1,565 מיליארד דולר בשנת 1966, הוקדש לפיתוחן של הארצות המתפתחות סכום של 9.7 מיליארד דולר, או פחות משני שלישים של אחוז אחד. יתר על כן, חלק מסויים מסכום זה מורכב מאשראי מסחרי, כגון מימון-יצוא והסדרים קצרי-מועד אחרים. התמעטות הסיוע לאומות המתפתחות ביחס לתו- צר הלאומי הגולמי מעיד על חוסר-הישע, חוסר- התועלת והכשלון בתקופה גורלית זו לאנושות. הנה נתונים מדגימים: בעוד שבשנת 1962 היווה זרם המשאבים הפיננסיים שהוכוונו לעולם המת- פתח 0.76 אחוז מן התוצר הלאומי הגלמי של ה- מדינות המפותחות, הוא ירד ל-0.70 האחוז בשנת 1963, הצטמצם בשנת 1964 ל-0.69 האחוז, ובש- נת 1966 הצטמק ל-0.62 האחוז.

לנוכח נתונים אלה מחמירה הבעייה העומדת לפנינו יותר ויותר. היכן תבקשנה המדינות המת- פתחות את ההון הדרוש להן? האפשרות של הצ- בר הון פנימי מוגבלת בהכרח על-ידי רמת ההכ- נסות הנמוכה לנפש בארצות המתפתחות. יתר על כן, קשה לגזור על אנשים הסובלים חרפת רעב כי ידלו מתוכם כל קורטוב אפשרות להגברת ה- חסכון, בה בשעה שבעולם המפותח גדל התוצר הלאומי הגלמי בכ-60 מיליארד דולר לשנה. כיום נצבר הון פנימי בשיעור של עד ארבע-חמישיות מן ההשקעה הכוללת במדינות המתפתחות, אבל יש להשלימו, במידה גדולה הרבה יותר, בהעברת מקורות מן העולם המפותח; בייחוד משום שה- טכנולוגיה החדשה מצריכה השקעות-הון בסכו- מים גדולים. גם אם ילכו בדרך זו של העברת משאבים גדולים, תהא דרך הפיתוח דרך ארוכה וקשה; אבל, בין שאר הגורמים, הפיתוח הוא קו- דם כל פונקציה של השקעות הון. מרבית האר- צות הללו, כגון איראן, ישראל, קוריאה, מאלזיה, מכסיקו, פאקיסטאן, טאיוואן, תאילנד, תוניסיה, ונזואלה ויוגוסלאויה, שהוגדרו בוועידה האחרונה

מוזרם דרך הארצות הבלתי מפותחות, באמצעות הבנק העולמי או איגוד הפיתוח הבין-לאומי. רק משפט קדום ומושגים נוקשים מונעים את השי- לוב הזה בפתרון שתי הבעיות כאחת, על-ידי אס- טרטיגיה של פיתוח המושתתת על פתרון בעית הנזילות הבין-לאומית.

אם אמנם יצירת הכסף הנוסף נחוצה, מחויבת המציאות ורצויה, כפי שאומרות החלטות ועידת הקרן, הרי אין סיבה לא להזרימו בצינורות האר- צות בלתי מפותחות. מובנת ההתנגדות ליצירת כסף לשם פיתוח, מתוך חשש לאינפלציה, אף כי גם זה תלוי הרבה בממדי יצירת הכסף. אולם כיון שיוצרים כסף נוסף, לא מובן כלל מדוע אין להשתמש בו לפיתוח בשלוש הזרועות של ויסות דמוגרפי, הגדלת התפוקה החקלאית ותיעוש.

דרך זו של פיתוח הריהי בגדר מהפכה כלכלית אמיתית אשר תגדיל את העושר העולמי במידה ש- לא היתה דוגמתה בתולדות האנושות. מאות מיל- יוני אנשים שאינם משתתפים — או משתתפים רק במידה זעומה — בתהליך הייצור העולמי, ה- יו משתלבים בתהליך זה ומגדילים את עושר ה- עולם בממדים כבירים. באופן מקביל היתה עולה התפוקה לנפש והיה גדל מספר המועסקים בעו- לם. התפוקה לנפש — על-ידי ההתקדמות הטכנולו- גית בארצות המפותחות, עם התמחותן בייצור צ- יוד, אמצעי ייצור ותעשיות מעודנות — היתה עולה מעלה מעלה ובקצב מהיר יותר מאשר היום, מ- שום ערכה הגבוה יותר של התוצרת מסוג זה. בו בזמן, היה נוצר שוק עצום בשני שלישים של הא- נושות המתפתחת שבה היו המהפכה התעשינית ועלית תפוקת המזון והחמרים הראשוניים מבי- אים לידי קפיצה עצומה בתוצר הכולל. המהפכה הכלכלית החדשה היתה משחררת כוחות חדשים ומאפשרת במרוצת הימים את הנצחון במלחמה על העוני ויוצרת בסיס לפריחה כלכלית, תרבו- תית ומדעית כבירה.

האלטרנטיבות ברורות: מצד אחד, רעב, אי- יציבות פוליטית ואימת מלחמה גרעינית; ומצד אחר, שימוש באסטרגיה נכונה ונועות של פי- תוח לשם התגברות על העוני ולשם רווחה לכל.

גורם למצב פרדוקסלי, שבו נאמר לנו כי ככל שגדל השגשוג ומואצת העליה בתוצר הלאומי הגלמי של העולם המפותח, כן מצטמצמות האפ- שריות להרחבת זרימת ההון לארצות המתפת- חות, שכן ברווחה, בתעסוקה מלאה ובגידול כל- כלי מהיר כרוכים בגומלין שוקי כספים מתוחים. אני מודה, כי קצרה בינתי מתפוס הגיון מעין זה. כמובן, את הפתרון יש לבקש בהענקת זכויות- עדיפות. יתר על כן, תמיד אפשר לגרום מתיחות- שווקים באמצעות מדיניות כלכלית המגדילה את הביקוש הפנימי הממשי ואת ההשקעות בארצות המפותחות. ביקוש מתרחב והשקעות גדלות הם במידה ניכרת פונקציה של מדיניות.

לא אעמוד כאן על האפשרויות של הסדרים פיננסיים שהיו מגבירים את זרם ההון מהעולם ה- מפותח למתפתח, על ידי השימוש בשיטת המכ- פיל, כלומר, הנעת כמויות הון גדולות על ידי זיק הדלקה קטן (כגון זה הקרוי "תכנית הורו- ביץ"). אולם לאור ההתפתחויות בעולם, וביחוד מה שקרה בימים האחרונים, ברצוני לעמוד על פתרון אחר, מחויב-המציאות, לאור בהלת הזהב וצמצום הנזילות הבין-לאומית.

השבועות האחרונים הוכיחו ביתר שאת את ה- הכרח בהגשמת אותן ההחלטות שנתקבלו באוק- טובר 1967 בוועידת קרן המטבע הבין-לאומית ב- ריו, התובעות יצירת אמצעי תשלום בין-לאומיים חדשים ונזילות חדשה, בדומה למה שיוצר כל בנק מרכזי בתוך מדינה מפותחת. בכל הארצות המפותחות מתייחסות יצירת הכסף והספקתו ל- היקף הפעולות הכלכליות והתפוקה ולא לזהב. ארצות-הברית ניתקה השבוע את הקשר האחרון בין כיסוי הזהב וכמות הכסף. העולם צועד עתה באותו כיוון בזירה הבין-לאומית. וממילא מגי- עים אנו לשאלה: באיזו מידה אפשר וכדאי לפ- תור את בעית הנזילות הבין-לאומית והספקת כסף בין-לאומי בד-בבד עם בעית הקטנת הפער בין העולם המתפתח והמפותח?

אין כל נימוק הגיוני המחייב שהגדלת הנזילות תהא צמודה לארצות שיש להן כבר רזרבות גדו- לות, ולא יהא חלק ניכר של הנזילות החדשה

הדי המערכה בדעת הציבור

יחסינו עם העם הערבי אחרי מלחמת ששת הימים

פנחס רוזנבליט

את התחנות המכריעות בדרכנו עד הלום: שבעים שנה למן הקונגרס הראשון, חמישים שנה להצהרת בלפור, שלושים שנה לתכנית הראשונה של החלוקה, עשרים וחמש שנה למרד גטו ורשה ועשרים שנה להקמת המדינה. אם אמרנו להמחיש את ההישגים ואת המאורעות על-ידי עצרות חג ועל ידי תכניות לימודים בבתי הספר, באו הימים שקדמו למלחמת ששת הימים ואלה שבאו אחריה ונתנו דחיפה חדשה לסיכום התקופה — ולהערכה מחודשת של מעמד המדינה ומשמעותה של הציונות.

ננסה לשרטט קוים אחדים מתוך נצנוצי הערכה חדשה זו, בעקבות חילופי דעות ופירסומים שונים על משמעות המלחמה ותוצאותיה.

ב

שנים רבות היה עיקר תשומת לבו של התנועה הציונית מופנה לארגוןם ולחינוכם של היהודים בגולה ולהשגת ההיתר מן המעצמות הגדולות לשם ישוב הארץ. הבדלי הדעות העיקריים בתוך התנועה נתהוו מתוך ההדגשה השונה של התפקידים הנוכריים. אולם פרט ליוצאים מהכלל לא שמו מנהיגי התנועה לב לעובדה כי הארץ, ככל שהיתה מוזנחת ושוממה ברובה לא היתה ריקה לחלוטין, וישבו בה ערבים זה מאות בשנים. רק המהומות שפרצו בתחילת שנות העשרים ואחר-כך בשנת 1936 עוררו את הדעת בחלקים של המחנה הציוני על בעיית הערבים בארץ. אולם אף במאורעות 1936 עדיין נקראו המתקוממים הערבים בפנינו בשם "כנופיות" או "מרצחים", אף שייצגו בלי ספק תנועה לאומית מתקדמת בקרב חלק ניכר מן האוכלוסיה הערבית. נוח היה לרבים, ואולי דוקא לחלק המתקדם בקרב התנועה הציונית, להתעלם מחומרת הבעיה, או לבקש את

עוד מעט ותנקוף שנה למן ימי החרדה הגדולים שקדמו למלחמת ששת הימים. הרבה דובר ונכתב אצלנו ובעולם על המלחמה ועל מה שקדם לה, על הרקע הפוליטי, על עלילות המלחמה ועל תוצאותיה הממשיות והמשוערות. עם כל רצוננו להמנע מכל הפרזה, יקשה למצוא אֶח למאורע זה הרצוף דראמה אשר שינה מן היסוד בזמן כה קצר את מעמד העם והמדינה, הן מבחינה פנימית והן בהיקף אזורי וגלובאלי. יהודים ולא יהודים אי אפשר היה להם שלא להתרשם מן המפנה החד מסכנת כליה גמורה לנצחון כה שלם. כלום תימה הוא אם מיפנה זה הביא רבים בתוכנו — ולא דוקא מאמינים בלבד — לבקש הסבר איראציוני-נאלי או מטאפיסי למאורעות? גיעורה תחושת ההקבלה ליציאת מצרים, מלחמות יהושע ומלחמות החשמונאים. עם זאת יודעים אנו כי אימי השואה עמדו לעיני רבים; וההחלטה הנחושה כי אושוויץ לא תחזור על אדמת ישראל כפלה תעצור מות נפשם של הנלחמים, כקשישים כצעירים ילידי הארץ.

ככל שרב היה המתח, וככל שגברה תחושת המפנה והנצחון, כן העמיקה התקווה לשלום ולתמורה מכרעת גם ביחסים עם העם השכן. אך לא ארכו הימים, והוברר כי למרות ההישגים הכבירים לא נפסק מצב החירום הקיים רוב שנות המדינה. האפשרות של סיבוב אחר לא בטלה, ורק נחלקו הדעות על התאריך. ככל שהתבוננו סביבנו, הבינונו כי הנצחון היה בלתי נמנע, אלא שנצחון אדיר זה לא היה בכוחו להבטיח את השלום המקווה. ועוד אכזבה גדולה נחלנו. הזעזוע שעבר על יהודי הגולה, שלא היה כדוגמתו לא בימי השואה ולא בימי הקמת המדינה, לא הביא עד כה את העלייה המיוחלת שהיא הכרח קיומנו. שנה זו מלכתחילה כמועדת היתה להזכיר לנו

של המלחמה והופעתו הגלויה של ה' אלהי צב-
 אות; בלעדי אלה לא יתואר, לדידם, מפנה כה
 פתאומי וכה מכריע. לעומת המפקקים אם אמנם
 הגיע זמן הגאולה, נוכח המלחמה והתנכלויות-
 הדמים התדירות, מרבים הללו להסתמך על מק-
 ראות ומדרשים המעידים כי הופעת האל וגאולת
 העם באות אגב מלחמות, מעשים אכזריים והרג
 רב. בסתירה מוזרה להדגשת הצד הניסי סבורים
 הם כי שולטים כאן חוקי ברזל (תרתי משמע)
 שאין להמנע מהם, בהתאם לתקדימים המקראיים
 והצו האלוהי.

רובו המכריע של המזרחי התנגד בתוקף לה-
 צעת החלוקה לפני שלושים שנה מן הטעם שא-
 סור לוותר אף על שעל אדמה — אף שהארץ לא
 היתה ברשותנו. לא כל שכן אסור היום, לפי דעה
 זו, להפקיע מתחום שלטוננו שטחים השייכים לנו
 על פי ההבטחה (שתחומיה מעורפלים ומשתנים
 במקומות שונים במקרא) ומכוח הכיבוש.¹ רבים
 התובעים במאמרים ורשימות שלא להירתע מפני
 איומים של אומות העולם, כי בסופו של דבר יפר
 ה' את עצתם. "כי כבר הגיע הקץ, ואם לא עכ-
 שיו — אימתי?" לפי דעה זו נפדתה הארץ מיד
 עושקיה, והוקמה השכינה המושפלת, ואם חס
 ושלוש נחזיר אפילו שעל אדמה, נשליט שוב את
 סטרא אחרא. ואשר לסיני ולרמת הגולן, הרי
 נתבשרנו לפי מדרשים שונים שירושלים עתידה
 להתפשט עד דמשק, וכי בית המקדש יהיה בנוי
 על הר סיני...

להלכי רוח ודעות אלו מהלכים רבים בציבור
 הדתי-לאומי, שאינו קיצוני בדרך כלל, ויש בהם
 עירבוב משונה לעתים של חזון עתיד ושאיפה
 להגשים את הדת במציאות הסבוכה והפגומה
 בהכרח. גם היהודי הדתי אינו יודע תמיד מראש
 מה עליו לעשות לפי התורה וה"שולחן ערוך",
 אלא עליו להתמודד עם מצב חדש בייחודו. ואמ-
 גם הנביאים והחכמים בדורות שונים היו רחוקים
 מלפאר את המלחמות ואת שפיכת הדמים הכרו-

סיבת התנגדותם של הערבים בשלטון האפנדים
 ובנחשלותם החברתית וההשכלתית של המוני
 הערבים. אם רק יווכחו הללו, חשבנו, לראות
 גודל התועלת שמפיקים הם מהיהודים, ואם יש-
 כילו לפרוק מעליהם את עול הריאקציה ולהש-
 ליט במקומה נציגים עממיים ואנשי רוח מתקד-
 מים, יבוא הכל על מקומו בשלום. כזה היה אורח
 המחשבה של הציונות, בלא להשיג בעובדה זו
 בתולדות העמים, כי כל אימת שהתנגש האינטרס
 הסוציאלי עם האינטרס הלאומי היה היתרון לגו-
 רם הלאומי. גורמים איראציונאליים גוברים על
 שיקולי תועלת כלכלית. ההפכות בארצות ערב,
 שהעלו לשלטון שכבות עממיות יותר במקום המ-
 לכים, הפחות והאפנדים, רק חרפיו לאין ערוך
 את ההתנגשות עם התנועה הלאומית היהודית.

עוד לפני הקמת המדינה, אך בעיקר אחרי
 הקמתה, גברה בקרבנו ההנחה כי את השלום נשיג
 רק בשעה שיווכחו הערבים לדעת כי הננו כוח
 שאין לערערו. והנה ניצחנו את הערבים שלוש
 פעמים — והאחרונה עלתה על כולן — ועדיין
 אין כל עדות של ממש כי אמנם מוכנים הם
 הפעם להתקדם, ולו לאט, לקראת שלום אמיתי
 אתנו.

המבוכה שירדה באחרונה על רבים עקב כשלו-
 נן של שתי דרכי הסברה אלו גרמה, כמדומני,
 לתמורה בעלת משמעות רבה בתפיסת הציונות,
 תמורה החורגת מן התחום הפוליטי. אך המאור-
 עות הגדולים של השנה האחרונה, וגם חוסר היכו-
 לת להתמודד באופן ראציונאלי עם המציאות
 המורכבת, הולידו הלכי מחשבה מיסטיים ומשי-
 חיים בנוסחים חילוניים ודתיים כאחד. כך, למשל,
 בעוד שרוב הנציגים והעסקנים של המפלגות
 הדתיות מקיימים מידה ניכרת של התאפקות, אתה
 מוצא הלכי רוח משיחיים בעיקר בקרב מאות
 הרבנים הקרובים להפועל המזרחי, פעילי הצעי-
 רים במפלגה, מרצי האוניברסיטה בראילון, וב-
 חורי הישיבות הנאמנות למדינה. לדידם הולכת
 ומתגשמת הגאולה השלמה ומתקיים חזון הנבי-
 אים בהתרחשות הגדולה של הימים האלה. בלי
 לפגוע בהישגי צה"ל, מובלט כאן האופי הניסי

¹ "שבילין" — בטאון חבר הרבנים של הפועל המזרחי-
 חי, תשכ"ח, ופרסומים אחרים.

העבר. נוקטים כביכול נוסח דתי וסמלים דתיים, ומתכוונים להישגים מדיניים ורכישות ארציות לחלוטין. המדברים על 'מעמד הר סיני חדש' בע"תוננים אינם באים לבשר לנו את חידוש תוקפם של עשרת הדיברות, אלא להכריז שאין להיסוג עוד לא מהר סיני ולא משום שטח אחר. דברי ביקורת אלה אין כוונתם לברר גופה של בעית החוקת השטחים אלא להצביע על סילוף מושגים דתיים וריקונם מתכנם הערכי. המושגים הדתיים משמשים איפוא גם לחילוניים סמך לתביעות מדיניות שאין להן דבר עם הדת.

ג

הזעזוע הנפשי שעבר על העם וביחוד על הדור הצעיר בימי המערכה ואחריה זימן רבים מן המ-חנה החילוני עם העבר ועם מורשתו הרוחנית של העם היהודי. גם כאן לא חסרה הנימה הדתית. יעיד על זאת מאמר של אליעזר שביד "ימי שיבה"². במאמר זה הדן ב"ממד הדתי של חווית הנצחון והשחרור" יוצא המחבר מההנחה כי בעש-רים שנות המדינה חשו בני הדור הצעיר אי-סיפוק הן מחמת העדר שלום יציב והן משום קטנות המדינה וקישוע גבולותיה, שאין בהם משום פתרון לא לבעיות היהדות ולא לבעיות היהודים. אמנם אין הוא מסביר את הסיבה לכך. עתה, אחרי המלחמה, אפשר להגשים את החזון הציוני במלואו, כי "הארץ השלמה בידינו היא, במלוא מרחבה, במלוא נוכחותה ההיסטורית, ובי-ידנו האפשרות לרצות רצון שלם ולבחור מה שב-רצוננו להיות" ... אילו, חס וחלילה, היתה המל-חמה נגמרת בכשלון, או מסתיימת בנצחון חלקי דוגמת מלחמת השחרור, היתה בודאי התקוממו-תנו נגד ייחודו של עם ישראל חוזרת ומתלקחת ביתר עוז ולא היינו נוטים עוד למצוא בו משמ-עות כלשהי. עתה משנענתה לנו ההיסטוריה בני-דיבות לב וייחודנו נתגלם בנצחון מופלא שהיה בעינינו כמעט כנס, אפשר לנו להשלים עם רע-יון "עם הסגולה" ולומר "הן" מעומק לב נלהב.

כה בהן — אפילו היו הכרחיות — ולא פעם תבעו שלא להתעלם מכוחם ודעתם של מלכי אור-מות העולם. גם במובן ההלכתי היה יתר תוקף להשגת הארץ על פי רשיון מאשר על ידי כיבוש. יש חילוקי דעות עמוקים על מהות הגאולה ובואה, אך בדרך כלל מותנית היא בהשגת שלום בארץ ובעולם, בהקמת חברה מתוקנת, בהתפשטות הכ-רה דתית ובמאמץ מוסרי גדול. מצד אחד מבט-לים בעלי הדעה הנוכרת את תוקף המציאות המדינית מסביבם במוצא פיהם ובאמונתם הל-הטת והערטילאית כאחת — כעין הפנמה של העולם החיצוני והפשטתו מחמירותו; אך מצד אחר מתעלמים הם מפנימיותם וממוסריותם של היהודים ושל בני האדם בכלל כגורם קונסטיטו-טיבי לגאולה. קוטביות זו — הפנמתו של העולם החיצוני וחיצונו של העולם הפנימי — תובן לעומקה רק כביטוי של תפיסה מיסטית המבטלת את המציאות בממשותה ואת הניגודים הקיימים בין חומר ורוח ומתיכה הכל בנוכחות האלוהית בכל זמן ובכל מקום. וכך קמה אחדות מדומה שאינה יכולה לעמוד בפני הניגודים הבלתי נמ-נעים בתוך מציאות יום-יום, בחיי היחיד והמדי-נה. חיצון זה של בעיות מוסריות עלול להביא לידי הסכנה, ששיקולי מצפון יבטלו מפני אידי-אולוגיות קיצוניות בתחום הדתי והלאומי או בשניהם כאחד. בעלי גישה זו שוללים בדרך הטבע את זכותם של הערבים בארץ, ש"גזולה" היא בדידות, ומתיחסים באדישות יחסית לבעית הפליטים.

ברי כפסע בין גישה זו לתפיסה לאומנית חי-לוגית במובהק. אכן בחדשים האחרונים הרבו גם אנשים חילוניים, ביחוד מן העתונאים והסופ-רים והמרצים בבתי מדרש גבוהים, להשעין את תפיסתם הלאומית על המקרא ולהקביל את מל-חמתנו כנגד זו עם שבעת העמים, כמובן ללא כל יסוד. המלחמה שנכתה עלינו, מלחמה על עצם קיומנו, הופכת בידיהם עילה להתפשטות על פני שטחים היקרים לנו מבחינת היסטורית והפ-קעתם מידי זרים. נימוקים דתיים משמשים אצט-לה להאדרת כוחנו וזכותנו וביסוסם על רקע

² פתחים, תשרי תשכ"ח.

את חששותיהם. עוד בנאומו לפני הקונגרס הציור-גי ב-1921 תבע בובר להצהיר שבבואנו לארץ אין אנו מתכוונים להשתלט על הערבים. הוא לא רצה להאמין שאי אפשר יהיה, בסופו של דבר, ליישב את שתי השאיפות. אכן הוא לא העריך נכונה את קיצוניותם של מנהיגי הערבים, שלא היו מוכנים לשום ויתור למען עם אחר, אפילו תצמח מזה תועלת כלכלית לבני עמם. בניגוד לבובר ובני חוגו יודעים אנו שהערבים לא היו מוכנים להתפשר אתנו, גם אילו הסכמנו למדינה דו-לאומית או לגבולות מצומצמים, כי ראו את עצמם כבעלי החוקה היחידים. בובר ראה כאסון את החרפת היחסים בין שני העמים ולא רצה באלומות, כפי שהוסיף במכתבו הנזכר לגאנדי: "אבל אם לא יהיה בידי למנוע באופן אחר שהרע יכלה את הטוב, אני תקוה שאנהג באלומות ואפקיד את עצמי בידי אלהים". ובמקום אחר חוזר הוא על הרעיון הזה, שלבש משנה חיוניות בימים אלה: "ודוקא בהכרעות הציבור אנוסים אנו מדי פעם בפעם לקבל עול על עצמנו למען קיום הציבור. אבל העיקר הוא שבכל שעה של הכרעה נדע להכיר במאמץ האחריות העליונה, בכוח מצפוננו, מה דרוש לשם קיומו של הציבור, ולקבל עליו את זה ולא יותר מזה" (שם, עמ' 128). בגישתו זו נמצא בובר יורש נאמן למורשה היהודית ורוחה, למרות התנגדותו העקרונית לקבל עליו את חוקיה, הרבה יותר מרוב נציגיה הרשמיים.

ד

מבין רבים הנדרשים לסוגיה זו מצד זה או אחר בולט בומן האחרון יהושפט הרכבי בשיטת-יותו ובהיקף חדירתו לחומר הרב שנצטבר בערב-בית על הציונות ועל מדינת ישראל. בספרים קצרים שפירסם זה עתה⁴ עמד על עצמת התנגדותם של הערבים לציונות ולקיומה של מדינת ישראל. התנגדות זו אינה מגיחה מקום לפשרה. לפי תי-

תקפו של רעיון עם הסגולה, לפי דעה זו, תלוי בעיני הדור הצעיר רק בהצלחתנו במלחמה זו. כאן ניתן איפוא "מימד דתי" (לפי כותרת המאמר) למאורע שתכנו היחיד היה עמידה על נפשנו ועל קיומנו כמדינה. המשתמע מכאן שאלמלא הגענו לגבולות שהגענו, או אם נימצא בשעת משא-ומתן על השלום ועל הבטחון נכונים לוותר על חלק מן השטחים שנכבשו על ידנו, נמצא כל רעיון ייחודו של העם היהודי פגום.

נוכח הדעות והלכי המחשבה שרמזתי עליהם אולי ראוי להעלות נשכחות ולהזכיר את עמדתו של מ. בובר, שהיה מן הראשונים לראות בעמד-תנו כלפי העם השכן לא רק את הבעיה החשובה ביותר במדיניות החוץ שלנו, אלא את מבחנם של היהודים ושל היהדות עצמה. עם כל הדגשת זכר-תנו על הארץ אי אפשר לדידו להתעלם מטענות היסוד של הערבים. עוד בתוך מלחמת העצמאות כתב בובר "ועתה הותקפנו. מי התקיף אותנו? בעצם אלה שהרגישו את עצמם מותקפים על ידינו, כלומר על ידי כיבושנו בדרכי השלום. הם המקטרגים עלינו: "לסטים אתם"... ומה עונים אנחנו? זוהי ארצנו מלפני אלפיים שנה, שבה יצרנו גדולות! כלום מצפים אנו שיכירו בכך ללא עיכוב? כלום היינו עושים זאת במקומם? האמת היא שהתחלנו בהתקפה, "בדרכי שלום", כשהחילונו מסתננים אל הארץ, בהתנחלנו בה, משום שהיינו נאלצים לכך, כדי לרכוש מחדש לעמנו חיים עצמאיים, פרודוקטיביים, חיים ראויים לוי"⁵. ובמכתבו הידוע לגנדי הוסיף: "מרגישים אנו בתפקידנו להבין את התביעה הבאה כנגד תביעתנו, לכבדה ולהשתדל ליישב בין שתי התביעות. על התביעה היהודית לא יכולנו ואיננו יכולים לוותר, שהרי תלוי בארץ זו דבר עוד יותר בעלה מחיי עמנו, היינו מפעלו, וזאת אומרת הצו האלהי שניתן לוי". בובר קבע, איפוא, את זכותנו לארץ בכל התנאים, גם אם הערבים לא ישלימו אתנו, אך הכיר בזכותם ודרש להבין

⁴ הרכבי: עמדת ישראל בסכסוך ישראל-ערב, דביר תל-אביב, תשכ"ז; בין ישראל לערב, מערכות, תשכ"ח; כיצד הוסברה העמדה הערבית נגד ישראל בצבא המצרי, צבא הגנה לישראל, תשכ"ח.

⁵ מ. בובר, עם ועולם, הספריה הציונית, ע' 344, ירושלים, תשכ"א.

בלי משים את חלקו להפיכת הסכסוך הערבי-יהודי לאידיאולוגיה על ידי שהוא רואה בו דגם לתורת קונפליקטים בכלל. לדעתו עלינו לעסוק בלימוד מדעי של הסכסוך. ייתכן שלימוד זה יבהיר לנו עוד יותר את שיטות התעמולה והלחימה של הערבים. ואולם דומה שהחומרה המיוחדת של הבעיה הערבית וקשי פתרונה הם ביחודה, בחוסר כל הקבלה לה בתולדות העמים.

סכנה אחרת היא שתיאור מפורט זה של השנאה הערבית התהומית למדינה, לציונות, ובאחרונה גם לעם היהודי, יביא בסופו של דבר לידי שינוי נוקב ביחס היהודים לבעיית הערבים. במיקום למעט את חומרת הבעיה, יביא הדבר לידי הגברת המגמה ה"קשוחה", הרואה באיבת הערבים גזירה שאין מפלט ממנה, עובדה שיש לחיות אתה לדורות ולהסיק ממנה את המסקנות המתאימות. ואולם דוגמת תוניס מוכיחה כי אין להוציא מכלל האפשרות תמורות בפתע או בהדרגה במדינה ערבית זו או אחרת, או בשכבות מסוימות בקרב הערבים. חלילה לנו לשים מבטחנו בהפיכות או בהעלאת שכבות "עממיות" לשלטון. בנסיבות השעה יהיו היורשים קשוחים וקנאים מקודמיהם. ואולם מצד אחר אסור לנו לעשות דברים שיהא בהם משום געילת דלת בפני תמורה אפשרית. והרי לא מן הנמנע כי המגע יום יום עם אוכלוסיה ערבית גדולה סופו שיתן חלקו לשינוי האווירה.

קשה לי להתיחס כמוהו אל קיום ישראל כערך עליון. הדין עם הרכבי שאין קיום זה טעון צידוק, אך סוד הישארות ישראל במשך הדורות, אינו נראה לי בו בעצמו אלא ביעודים שקיבל עליו. אך לשבחיו של הרכבי ייאמר שלמרות התעסקותו המרובה בחומר זה השופע שנאה ותוקפנות, רחוק הוא מלהיות מושפע על ידו. ככל שמסתייג הוא מן הגישה ה"רכה", הליבראלית, כלפי בעיית הערבים אצלנו, משתדל הוא להבין את העמדה הערבית. וכלשונו: "היהודים צריכים להכיר במידת הצדק שיש לערבים לגבי הרגשת העוול"⁵.

⁵ עמדת ישראל בסכסוך, עמ' 61.

אורו לא הגיעה שום דעה הסוטה מהקו הקיצוני לידי ביטוי בערבית. ולא עוד, אלא האיבה למדינה ולציונות התרחבה לידי שנאה לעם היהודי מעיקרו. העלילות הנתעבות ביותר על היהודים במרוצת הדורות, החל בעלילת דם ועד הפרוטוקולים של זקני ציון ועד ספרות התרעלה הנאצית, נקלטו בארצות ערב. ההסתה הממושכת בדרכים שונות מלבה את יצרי ההמונים ומגבירה שנאתם. שנאה זו עלולה להביא לידי כך שמנהיגייהם לא יוכלו לעשות שלום אתנו אפילו כשירצו בכך. יש לחשוש ששנאה זו — כפי שהרכבי מתארה — תשריש בנפש ההמונים, וביחוד בנפש הדור הצעיר, עוד יותר מאשר בעם הגרמני בתקופת הנאצים. ובניגוד לשיקולי רבים נראה כי נצחונותינו וההשפלה העמוקה שגרמו לערבים עוד הגבירו את המשטמה.

אין יסוד לפקפק בנכונותו המהותית של תיאור זה, ובעיני רבים מאתנו, ובתוכם רבים מן הצעירים שיצאו לקרב, נראים גילויים אלה כמדהימים. יש הרוצים לדחוק אותם מגבול תודעתם כדבר לא נעים. שאלה אחרת היא, אם היה ביכולתנו למנוע התפרצות השנאה והתרחבותה. הדין עם הרכבי באמרו שתחום התימרון שלפנינו היה מצומצם, ולכן העדפנו קיום מסוכן על פני ויתור שטמונה בו סכנת חידלון. דברים אלו נאמרו לפני מלחמת ששת הימים, אך גם בדבריו לאחר המלחמה אין הוא מתעלם מהדילמה הקיימת. כל ויתור מצדנו עלול להיות על חשבון התעצמותנו ולהגדיל את הסיכון לבטחון. אולי היה מקום לטעון כי בנסיבות מסוימות עשויה היתה עמדה של "רכה" מצדנו לקרב את הסיכויים להסדר של שלום. אולם הקיצוניות הגוברת של הערבים מנעה מאתנו דילמה זו, אם כי אין הכרח גמור שכך יהיה גם בעתיד.

בדין מתנגד הרכבי לאידיאולוגיות יהודיות שונות, שמנעו בדרך כלל את בעליהן מלהבין את חומרת הבעיה והביאו לידי אשליות בלתי מבוססות בדבר פתרונה, בעוד שבקרב הערבים גרמה יצירת האידיאולוגיה של הסכסוך להרחבתו ולהתפתחו לאין שיעור. אולם הרכבי עצמו תורם

ה

עם תיאורו את שנאת הערבים, נוגע הרכבי בבעיה אחרת, אמנם רק אגב גררה. "כיצד יגיב הנוער שלנו לכשיעמוד על הגילויים של ייחוס כל התועבה לעמו? עומדות לפנינו, בענינים אלה, בעיות חינוכיות רציניות שעל מורי הדור לתת עליהן את דעתם... אולם כיצד נעמוד בפני זאת? כיצד נמנע שלא תכוון השנאה כנגד ערבי ישראל?"⁶. והנה ניתנה תשובה רבת ערך, אף כי מקוטעת, לשאלה זו דוקא על ידי לוחמים צעירים, מבני הקיבוץ, בספר "שיח לוחמים". ספר זה הוא בלי ספק אחת העדויות החשובות ביותר על צביונו ועל יחודו. בשעת סכנת חיים מוחשית נשמרו חיילים צעירים אלו מפני השנאה לערבי כאדם ואף כחייל. לא פעם גילו יחס אנושי כלפיו, אף מתוך סיכון עצמם, בניגוד מפורש ליחסו של הצד שכנגד. בספר זה נבלטת הסלידה מהמלחמה כמלחמה ומפעולות מסויימות הנראות כדרושות במהלכה. יש מן החיילים שהי-סו — אמנם לא בשעת הקרב — לעשות פעולה מסויימת (כמו פינוי משפחה על ילדיה) או העדי-פו לעבור או לבקש העברה למקום אחר, ובלבד שלא יהיו שותפים לה. סמי מכאן תאוות התפש-טות וכיבוש. אמנם אין להניח שכל הנוער שותף להלכי רוח אלה, וספק רב הוא אם רוב הצעירים, ובתוכם אלה שעדיין לא נלחמו, יהיו תמימי דעים אתם. אך אין ספק כי רגשות אלו אופייניים לשכ-בות רחבות בדור הצעיר. דומה שיש מקום לראות בדברים אלו של הלוחמים הצעירים, הנאמרים בלי עיטור ספרותי ולעתים בגמגום, גם אות למו-רשת היהודית החיה כאן, אף כי רוב המדברים התרחקו ממנה מכמה בחינות. (הקלות שבה מו-כנים אחדים מהם לוותר על מקומות כחברון ושומרון למען השלום אף היא מעידה על הת-רחקות).

דוקא יהודי דתי אי אפשר לו שלא לציין בצער כי עמדתם של צעירים חרדים הדבקים במדינה נטולה כמה מן ההיסוסים והלבטים שהזכרנו. הם

הוא דורש בחינת האידיאולוגיה והתכנית הלא-מית של כל צד לא רק לגבי עצמו אלא גם לגבי משמעותו לזולת, והתייחסות אליו כבעל ערך עצמי. פתרון בעית היהודים יצר בעיה ערבית, אפילו לא התכוונה הציונות לכך. "ראייה שלמה של הציונות אינה מצטמצמת בראייתנו מה עשתה הציונות למעננו, אלא אף מה עוללה לזולתנו... אפילו לא התכוונה לכך... האידיאל הציוני עצמו ודאי שהוא נשגב ונעלה; הקוץ שבאלה שאי אפשר היה לממשו אלא תוך פגיעה בזולת". הר-כבי אינו מציע פרוגרמה מפורטת לשלום, אך "עמדה נכונה תביא למעשה הנכון". "אי-הכרתנו בעוול שנעשה לערבים פירושה מבחינת הערבים, העלבתם כאילו הם אבק אדם... השלום לא יבוא מתוך התחסדות והשפלת היריב, אלא דוקא בהצ-גת הבנה לטרוניותו, והרגשה שאין ברירה אלא להשלים עם המציאות של קיום-יחד בשלום ונ-כונות תקיפה להגן עליו".

אגב כך דוחה המחבר את ההצעה לפתור את הבעיה על ידי הגירת ערביי הארץ לארצות השכ-נות מתוך נימוק שיש לערבים מרחב רב בעוד שאין לנו מקום אלא בארץ הזאת. טענה זו מת-עלמת מהזיקה החזקה של חלק גדול מן האוכ-לוסיה הערבית לאדמתה והשתרשותה בה. אמנם אין הקבלה מדוייקת בזכויות שני העמים, כשם שאין הקבלה בגישותיהם. אנו מוכנים ברובנו להתפשר עם הערבים ולחיות אתם, תוך הכרה בזכויותיהם האזרחיות והלאומיות, ואילו הם שו-ללים את עצם קיומנו. אנו חסרי מולדת אלא זו, ועלינו עברה השואה האיומה.

וראה זה פלא, עם כל השוני בנקודת המוצא, טיעונו של הרכבי אינו רחוק מעמדתו של בובר, ולעתים אף ניסוחו קרוב אליו מאוד. אמנם התע-לם בובר, כאמור, מחומרת הניגוד, או לפחות שלל את הכרחיותו, ולכן האמין במלוא שיתוף בין שני העמים. הרכבי מודה כי הציונות על-כר-חה פגעה בערבים, ועלינו לדאוג שפגיעה זו במעמדם וברגשותיהם תהיה מינימלית, מבלי ש-יבולע, כמובן, לקיומנו הלאומי ולבטחוננו.

⁶ הרכבי, בין ישראל לערב, עמ' 58.

אות לייחוד זה (שלא נעלם גם מעיני משקיפים נכרים, למרות התעמולה העויינת בחלק מן העתו-נות העולמית הרואה להדגיש את הצללים). מצב חדש זה, על סיכוניו וסיכוייו, יעמידנו בלי ספק לפני בעיות חדשות שיכולנו רק לרמוז עליהן. חובה היא לנטוש דפוסי מחשבה מיושנים והשק-פות שנתרוקנו ממשותן, אם ברצוננו להבין את המתרחש ולחשל את הדור הצעיר לקראת המבח-נים הצפויים לו. כאן אין די בתיאור המציאות הקשה, או בידיעת השנאה הגוברת סביבנו יחד עם התביעה להבין את הצד שכנגד. זהו אַתגר לא קל למתנגד ולכל אורח יהודי במדינתנו. דוקא אחרי החוויות הגדולות של השנה שעברה, דומה שיש צורך מקיף ועמוק (המוגבר על-ידי תחושתו של הדור הצעיר עצמו) בויכוח חדש של הדור עם היהדות על מהותה הרוחנית ועולמה הממשי. המדינה עמדה איתן נוכח ההתנכלות לקיומה, אך הדור הצעיר וגם רבים מן הדור הקשיש ימצאו את הכוח הנפשי לחיות במתח ובסכנה ממושכת רק אם יתקרבו קרבה מוחשית לערכים וליעודים אשר למענם כדאי לחיות בנסיבות כאלה. למרות הטשטוש והסילוף של ערכי המורשה על ידי חלק מן היהדות הדתית, ביחוד בתגובתה על בעיות השעה, יש ויש בערכים אלו כדי לעורר ולהזין את צעירי הדור דוקא במדינה המחודשת ובנסי-בות המיוחדות של תקופנו. תנאי קודם לכך הוא עקירת הבורות והזרות לערכי ישראל השוררות עדיין בחוגים רחבים בדורות הצעירים והקשי-שים. כי רק אז יוכלו הללו להעריכה כערכה ולממש אותה איש איש לפי הכרתו ויכולתו.

שוללים כל זכות של הערבים בארצנו זו ש"נגז-לה" מאתנו, ותובעים להתנהג עמם בחומרה ית-רה, ביחוד במקום שיש חשש לשלום חיילינו. גם בלבם מתעוררים רגשות רחמים, אך לא פעם רואים הם בהם סימן חולשה שיש להתגבר עליה. לפעמים מוסיפים הם את הנימוק כי "עלינו לה-יות עם בריא ונורמאלי", ולא להתלבט ולראות את צדקת שתי העמדות היריבות. מתעורר הרושם כי דעות אלה אינן משקפות רגשות אמיתיים אלא הן נסיון ליצירת "אידיאולוגיה", שיש בה עירוב רחשים מיסטיים על גאולה קרובה עם רגשות דתיים ולאומיים מיליטאנטיים.

ואולם איך אפשר לחנך להומאניות ולשלום בשעה שאין תקווה ממשית לשלום? לשמור את צלם האדם והעם בצל תמיד של מלחמה? זו הבעיה הקשה הצריכה להטריד לבם של מחנכים והוגים. דומה כי בתוך התמורות והלבטים העוב-רים עלינו משתנית גם משמעותה של הצינונות. גם הנצחון המזהיר לא הביא את השלום המקווה, אך גילה שכבות עמוקות ולא משוערות בנפש הדור הצעיר בארץ ובגולה. מתברר שהגשמת הצינונות לא נתנה בטחון למדינה ולתושביה. הג-שמה זו באה לשם נורמאליזציה של העם — כך מקובל היה עלינו. אך גוברת בנוער ובצה"ל ההכרה (ולמרבה האירוניה, בניגוד לדעתם של כמה צעירים דתיים) כי רחוקים אנו מהיות עם נורמאלי. גם בקרב רבים מן הנוער החילוני מש-תרשת הכרת ייחודו של ישראל בכל הדורות וב-ימינו. היחס האנושי הסגולי של רוב החיילים העבריים לאוכלוסיה בשטחים המוחזקים אף הוא

עליה – כיצד ?

יוחנן בלוך

פחד שנפל בשתי המאות האחרונות על שכבות רחבות של החברה המערבית מפני "היהדות ה- מתפשטת". בין כה ובין כה: השואה הרחיקה את המטרד, הפחד פג. הידיעה על רצח ששה מיליון- נים יהודים עוררה זועה, חרטה וצער – אבל גם הרגיעה. האנטישמיות יכלה להיסוג. עזרו בכך עוד הציונות והמדינה. גם המדינה סילקה "מטר- דים", והתישה את האנטישמיות, בהפריכה את טענותיה על כשרונם ההרסני בלבד של היהודים, מורך לבם וכדומה. והדברים ידועים.

התוצאה היא ששארית הגולה לאחר השואה אינה שרויה עוד בפחד האנטישמיות, כשם שאינה נותנת פחדה על סביבתה – לפחות לעת עתה. נתבטל איפוא הלחץ שהיה המניע הראשון לתקו- מת הציונות ושבבלעדיו אין לתאר את מהלך הדב- רים עד הנה. ובוה אולי היה תם ונשלם מפעל הציונות באותו יש וקיים, באותה מדינה של שנים וחצי מליון היהודים, הנזקקת לתמיכה מבחוץ, הנתונה ככלות הכל לחסדי מעצמות והעלולה להיבלע במאורעות מאבקן או להיטמע "במרחב השמי": לולא נתהפכו היוצרות, ובמקום לחץ האנטישמיות על הגולה, שמפניו הצילה המדינה או היתה צריכה להציל, בא לחץ המדינה על שא- רית הגולה, שמפניו אין לגולה מוצא אלא בדרך ההתבוללות המוחלטת או בדרך העליה, במקדם או במאוחר. כלומר, בגלל קיומה של המדינה, אין שום סכוי לשמור על הסטטוס קוו שביחסי המדינה לגולה. המדינה, כל זמן שהיא קיימת, דוחפת את הגולה להתחלשות, אם על-ידי התבו- ללות, ואז תגרוף עמה גם את המדינה אל תהליך החיסול, או על-ידי עליה והשלמת אמת לדרך הציונות.

הגולה התקיימה מראשיתה, למן גלות בבל, בכוח היסוד הדתי שבה. כלומר, היא התקיימה כעדה, כקבוץ אנשים המאוחדים באמונתם והמ- אוגדים בשמירת חוקי התורה ועיקריה. יסוד הא-

העליה מותנית רק בחלקה ביישור הדורי הק- ליטה במדינה. במידה מרובה היא תלויה בהמר- צתה בגולה ובגישה העקרונית המכוונת פעולה זו. יש איפוא לדון ברקע העקרוני קודם שמבררים בעיות של מעשה. לא קל הדבר, כי הרי "רקע עקרוני" זה מקיף את מכלול שאלות היהדות בת זמננו. נוכל להתוות רק ראשי פרקים לצורך ויכוח והמשך הדיון.

הציונות קמה כתגובה פראגמטית ללחץ האנ- טישימי. רבים מראשוני הציונים לא רצו כלל, עד שבא עליהם המשבר הציוני, לחיות כיהודים דו- קא. רק בשעת משבר נוכחו לדעת שאין ברירה, כי ההתבוללות נשללת מרוב היהודים על ידי ה- אנטישמיות ואת הישות העצמאית הכפויה אין לקיים בתנאים הקיימים אלא כקיום לאומי מובהק "גורמלי" לפי מושגי המאה התשע-עשרה וה- עשרים. כולנו יודעים שבכך לא היה די. במהרה השתלבה ההכרה הציונית הראשונית בכיסופי העם, שהם תולדת מורשתו הדתית-היסטורית. התברר שהקיום "הגורמלי" מזדהה במידה מרובה עם תביעות היסוד של היהדות ותקוה המשיחית. אך אמת היא שהיהדות מצאה עוז להגשים הלכה למעשה את הנתבע והמקווה רק בעקבות הלחץ המתמיד שלחצו עליה גורמים מבחוץ. אמנם הל- חץ כשהוא לעצמו לא היה מביא לידי תוצאות של יצירה לולא נוצל בידי הכוחות הטמונים בעם המכוונים למטרתם שלהם.

באה השואה וקמה מדינת ישראל. שתי התרח- שויות אלה הקהו את חוד האנטישמיות והתישו את מרבית כוחה. כי השואה חיסלה את קיבוץ היהודים שבהמוניו הרעבים למקום מחיה ומפלט, בכשרונותיו ובכוחות ההתפשטות שלו, הן בחומר והן ברוח, היה לצנינים בעיני העולם המערבי. אם מרבים היום דברי סרק על "הציונות המתפ- שטת", שפחדה נפל על העולם הערבי, כדאי לזכור שפחד זה הוא כעין גילגול צנוע של אותו

בשעת פיצוץ ליחידות שהיו טמונות ומלוכדות בו קודם והגיתזות עתה לעברים, אם לקיום נפרד ואם להבלעה בשדות-כוח חדשים.

ההתבוללות הקיצונית נכרכה בהתבטלות מפני אומות העולם, כלשונו של אחד העם, מתוך הש-תדלות להעלים את הזהות היהודית ולהמירה בזהות הלאומית הנכריה. אך היתה גם התבוללות אחרת, שמניעי התבטלות וקיום מהות יהודית שימשו בה בערבוביה. זו היתה התבוללות מרד-נית: מורדת במורשה היהודית, אך מורדת גם בעולם הנכרי, שדחה ביהירות את תחנוני היהודים לשויון אמתי וחירות חדשה, כשם שדחה תחנוני אביונים בכלל. היה במרד זה הרבה מתוך תוכה של יהדות, מאמונתה בתיקון עולם ומשאי-פתה המשיחית. יהודים מרדנים אלה עמדו ליד עריסת התנועה הסוציאליסטית, נשאוה והשתלבו בתוכה. אחרים, דומים להם מאד ברוחם, עמדו בחזית האבנגרד הרוחני והאמונתי והיו, במקום שהיו, כשאור שבעיסה, הן לרע והן לטוב. כיום נפגשים אנשים אלה בזרם רחב שולים ובלתי מוג-דר, אך ניכר בכל זאת באופיו המיוחד: זרם של קוסמופוליטיזם הומניסטי, בין שהוא עדין סוציא-ליסטי במובן ההלכתי, בין שכבר התיאש מן התורות למיניהן והלכותיהן. זרם זה משתרע מי-הודי האינטרנציונל הטרוצקיטי עד למארכסיס-טים האוטופיים כדוגמת ארנסט בלוך והרברט מרקוזה ועד לאותם אלפי היהודים הבוחשים ונג-רפים בקלחת "המהפכות הצרופה" ביניהם מחב-רי "שירי המחאה", אמני ה"פופ" ובולעי הסמים בחברות "ההיפיז". יהודיים מאד הם יהודים אלה לפעמים; אך כולם נטשו את היהדות כקיבוץ עם, כגורל, כיעוד.

נשאר המחנה עצמו, שאכלו בקצותיו, ושגם הוא התפצל. הגרעין כאילו נבקע לשני יסודותיו, לדתי וללאומי, אף כי כל אחד נושא בחובו, ואפילו בעל כרחו, את הויקה למשנהו ומסגולות משנהו. חוד המשבר הופנה כלפי המתכונת הד-תית; ואין ספק שדוקא בהתערער האמונה יכולה להשתחרר תנופת ההיגאלות וההתמרדות בגולה שהיא בניין-אב ויסוד לציונות. כך הפכה הציו-

מונה איפשר לגולה קיום אוניברסאלי, ואפילו דחף את היהדות לפיזור אוניברסאלי. תהליך זה נראה בעליל בתנועת הגיור הרחבה, בימי היהדות הפרושית וההלניסטית. ואף-על-פי-כן לא אבד מעולם היסוד הלאומי שבגולה. העדה היתה ככ-לות הכל עדת עם ישראל. אמונת היהדות היתה אמונת עם: עם הנבחר לקיים את התורה באמונת ה', ותורה שירדה לעולם כדי להיות נחלת עם, עם ישראל. עם זה לא נהיה ל"כנסיה". הגרים הצטרפו בכוח גיורם לא רק לעדת מאמינים, כי אם גם לגוי קדוש: לקיבוץ אנשים הקשורים בשלשלת אבות, בעל גורל היסטורי-ארצי משלו. ומה בין עדה כנסיתית לעם שהוא "גוי קדוש"? הוה אומר, הקשר לארץ אבות — ארץ ההבטחה. הגולה התקיימה איפוא ויכלה להתקיים רק כעם ישראל בנכר — כגלות. היסוד הדתי שבה אינו ערטילאי, כי אם כרוך בעצם מהותו ליחסי עם — ארץ. אמונת ישראל בגולה, היתה אמונת-גלות: תפילתה היתה כשוועה ממעמקי גלות, ואת תקותה המשיחית אין לנתק מתקוות העם להיגאל בארצו. אמנם היו זרמים ביהדות שהדגישו הדג-שה יתירה את התפקיד האמונתי של קהל ה' במקום פזורו והחלישו בכך את תשוקת השיבה לארץ ההבטחה. אך גם זרמים אלה כאילו נהרו בתוך נוף שאפקו ארוג מיסורי הגלות ותודעת גאולה סופית, הכרוכה בשיבה לארץ ישראל.

במאתים השנים האחרונות פקד את הגולה ה-משבר החמור ביותר שידעה מעודה. נפגע היסוד הדתי שעליו היתה מושתתת. חלק גדול מאד מן העם, ובתוכו מן המוכשרים והנמרצים שבהם, פרץ את גדרי התורה והאמונה, מצוותיה ודפוסי החיים שנטבעו בכוחה, את המסגרת שנראתה בעיני הפורצים כנחלת העבר וכמחנק בהווה. ואין לזלזל כלל בטענותיהם והרגשותיהם. נטייתם ל-"פריקת עול" חוזקה והושלמה בלחץ הסביבה הלא יהודית, אשר הציעה להם שוויון זכויות בתנאי שווותו על יחודם היהודי. כך צמח סבך הטמיעה שלא כאן המקום לדון בו. נצא ידי חוב-תנו אם נציין רק את עיקרי הכיוונים של התפר-דות היהדות בעטיו של משבר זה, כהתפרד אטום

בתוכו, ודרך חיים זה יתמשך בין הזמנים, יחליף כוח ואף ילבש ביום מן הימים צורה חדשה. כזאת היא הגולה על פיצוליה, שראתה בקום המדינה ובשלוש המלחמות שניהלה זו להגנתה ועצמאותה, עד ששולטת היא היום בכל ארץ-ישראל המערבית ובחצי האי סיני, ובירתה ירושלים בין החומות והוצה להן, ואם תתקיים המדינה ולא תיחרב חלילה, הרי תוסיף לשלוט לפחות במרבית ארץ-ישראל המערבית בגבולות מתקבלים על הדעת. מדינה זו יכולה לקלוט את כל שארית הגולה, וביחוד את היהודים הרוצים להישאר יהודים. ולא עוד אלא שהיא זועקת לעלית המונים, כי בלעדיה אין לה חיים, פשוטו כמשמעו. וכיצד תגיב הגולה על מדינה מתעצמת זו ועל זעקתה ?

אמונת ישראל למן חורבן הבית היא כאמור אמונת עם היושב בגלות. פרוש הדבר, שפזורת עם ישראל מחוץ לארץ-ישראל אינה יכולה להיות לאמונה זו מצב תקין וטבעי, שבו תבוא אל המנוחה ואל הנחלה. אדרבה, הגולה אפילו היא מתקיימת לפי דבר-אל ואפילו ששכינת-אל יצאה עם קהלה לגלות, הרי היא כשבירת כלים ופניה לתיקון. אמור מעתה, השיבה לארץ ישראל איננה רק עתיד אפשרי או מובטח, שאינו נוגע לעצם ההווה, אלא עתיד זה פועם במאווי ההווה, שכולו מודרך לקראת העתיד ובמהלכיו מקדים את העתיד, כהקדם אסיר בחלומותיו את שחרורו. על כן התקווה והתחינה לקראת עתיד השיבה לארץ הן ממשמה הגולה ואמונתה; התפילה ל"מקבץ גדחי עמו ישאל" אינה עיטור דבר של מה בכך, כי אם תפילה לאלהים חיים. "הזוכר חסדי אבות ומביא גואל לבני בניהם למען שמו באהבה". בזאת הגאולה ובכך אהבתו. אבל אם כן הדבר, הרי הגולה אינה יכולה לשמור על קיומה נוכח מציאות המדינה. בזמן שהמדינה קיימת, דרכי השיבה פנויות. והאמונה, שהיא יסוד ומשענת לגלות, ושבלעדיה הגלות חשובה כמתה מלכתחילה, היא היא המצוה לשוב! הגלות התקיימה באמת רק כגלות, כלומר, כמצב המכוון לחיסולו בהיפתח שערי הגאולה, שערי ארץ-ישראל, והנה נפתחו

נות לתנועה לאומית, שמטבע הדברים התפרקה מתכני האמונה המסורתיים, אם כי נדבקה, בעצם היותה יהודית, בצוי יסוד, שעל פי מקורם ותולדותיהם הם כרוכים באמונת ישראל. וצו העליה לארץ-ישראל הוא אחד מהם. לכן יכול היה מחנה דתי להצטרף לתנועה ולהתוות מין דרך גישור בין התמרדות והמשך, שינוי ערכים ודביקות במסורת.

לאומיות ציונית זאת, שרובה אינה דתית, יכלה אף כימי שנים-שלושה דורות לשמש אורח-חיים בגולה. הא כיצד? האם אינו אורח-חיים שאין בו ממש, כהגדרתו באותה הלצה — איזהו ציוני, כל המבקש מחברו כסף כדי שיוכל שלישי לעלות ארצה — האומנם אורח-חיים ציוני הוא זה? אך הדברים, כידוע, לא היו פשוטים כל כך. הארץ לא היתה מוכנה והעם לא היה מוכן. היו תפקידים מרובים וחיוניים בגולה; בלשון הזמן ההוא: בתחיית הלבבות, בהכנת כלים ובעבודה מדינית. גם לא ידעו כיצד יפול הדבר. האם לא מעוט קטן בלבד יוכל להתישב בארץ? האם לא תישמר קטניות בין ארץ-ישראל לגולה? נוצרה בציונות בכללה מין היות בינים, ציונות פוסחת על סעיפי גולה ועליה. ובחיפוייה התקיימה בגולה יהדות, במקצת ציונות ובעיקרה מעורבת בתהליכי כי התבוללות, אשר אבדה אמונתה, אך נשארה בעלת הכרה לאומית-יהודית כלשהי; כדרך המש"כילים שלפי המליצה "לא התכחשו למוצאם היהודי". לאומיות יהודית כזאת התלבשה לעתים גם בלבוש דתי, וכך עושה גם היום. באין לה מסגרת חברתית אחרת היא באה אל בתי הכנסת. ואולי לא מוגזם לומר, שרוב המתכנסים ב"היכלות" ובבתי-הכנסת בגולה הם מסוג היהודים אשר אמונתם רפה אך זהותם לא אבדה — אף דתיותם היא פורקן לזהות, אשר למעשה אין לה מלים ושפתיה דובבות שפה לא ידעו. נזונה היא, ובוזה אין ספק, מקיום יהדות דתית, המוסיפה להאמין במוצא פיה ובקיום מצוותיה, כאילו לא קרה לה כלום ועברה בשלום את תהפוכות העתים. פלא הוא. ואין אתה יודע אם מתאפשר הדבר הודות למין כוח אינרציה מופלא; או שבאמת דחף היעוד

כלאים היא, ואין לה שחר. המתפללים לציון ואינם משתייכים לציון, המתפללים למקבץ גדחי עמו ואינם מקבצים את גלותם, שקר תפילתם, וכל התירוצים לא יועילו. אמונה הלולה זו לא תעמוד כנגד זרם ההתבוללות. אדרבה, אין היא אלא צעד ראשון בתהליך ההתבוללות והחיסול.

ואם כן — תכני האמונה הזאת ומנהגיה אינם יכולים לשמש גם כלבוש או כמסגרת חיצונית להרגשת זהות יהודית כלשהי, כפי שהיה הדבר עד כה. כי אפילו לא האמינו במשיח צמח דוד ובתחית המתים, ובאמת לא קיוונו להשבת העבוֹר־דה לדביר הבית, וממילא קיבלנו את התפילה כסתם מצות אנשים מלומדה ואמרנו בלב ולב: הרי לפחות היתה בה נעימה של כיסופי גאולה. אך אם מתברר שהמתפללים אפילו להביע כיסוֹ־פיהם אינם מתכוונים, וכל תפילתם מן השפה ולחוץ ואפילו שקר — כיצד נוכל לחזור אחריהם או להצטופף בקהלם?

ובאמת מתבטל כל תוכן אפשרי ליהדות בגולה. "ערכי תרבות יהודית" כרוכים תמיד באמונה, בזו האמונה הקשורה לארץ־אבות ושכל דבריה אומרים היום: לעלות! אמנם ב"לאומיים" מדובר כאן, המנסים בדרך־כלל לדלג על התוך האמונתי ולהיאחז בצד החילוני כביכול, בממד ההיסטורי או הספרותי־מוסרי, בין שמדובר בסיפורי חסידים או ב"ספרות התנ"ך". אך דא עקא, שדוקא ממד זה כולו חופף את חיי העם הנאבק על קיומו בנכר, שבו אין לו גאולה, או שהוא כולו ספוג זכר הארץ. אם ירצו לבסס ב"ערכים" אלה את התפוצה, יש לדרשם דרש "רוחני", המכוון ל"תורה מוסרית" או ל"אלוהות" שחסידיה מנותקים מעם וארץ. אך דברים הצריכים לדרש, אינם בסיס לאורח־חיים. ומה גם שדרש זה קרוב על פי מהותו לדרש שבו דורשת הנצרות את התנ"ך. אך לנצרות עמדה עדיפה כאן, כי יש לה מקור אמונה והתגלות, התובע דרש זה או ממין זה — וליהדות אין. אין תימה איפוא שהנוער היהודי המשכיל בארצות־הברית, בעל "זיקה דתית", נמשך אחרי התיאו־לוגיה הפרוטסטנטית בת זמננו. כי זהו משפט היהדות הקונפסיונלית, שהיא מפרשת את נכסי

שערי ארץ־ישראל — וכיצד לא תתחסל הגלות? כי הרי בכך כל ישותה, שאינה אלא פרודור לט־רקלין הגאולה, ועכשיו נפתח פתח לטרקלין! ואם יוסיף העם לשבת בפזוריו על אף פתיחת השערים, הרי שהאמונה איננה עוד; והעם בפזוריו אינו עוד העם בפזוריו. והאנשים האלה הקרויים יהוֹ־דים, יהיו מה שלא יהיו, עם ישראל לא יהיו. זה שאמרנו: או שהגלות תתחסל כעת בדרך השיבה או שהיא תתחסל ממילא בהימחק פני ישראל ממנה.

נוהגים לטעון כנגד זה, שפתיחת שערי ישראל בימינו עדיין אינה התחלת הגאולה. לא לכך קיוו־תה הגלות, שיארוזו מזודות ויעברו בדיקת מכס בנמל חיפה וישלמו מס הכנסה במדינת ישראל. תקוותה למלכות שמים עלי אדמות, שאין לה דבר עם העליה ה"גשמית" בלבד. על כן הגלות היא עדין גלות, נפעמת באמונתה, שחיותה אינה נפג־מת כלל גם אם אין מפליגים לארץ־ישראל כדעת הציונים.

אך הבעיה אינה של אתחלתא דגאולה, כי אם פשוטה יותר. בין שמדינת ישראל היא ראשית הגאולה או שלב קודם לה ובין לאו: ישראל — כ עם, כאותו עם שאבותיו התנחלו בארץ־ישר־אל, כבשוה, נלחמו עליה, שדורות על דורות שבו התאבלו על חורבנה, קיוו אליה, עלו אליה וניסו להחיותה, עד אשר דור חלוציו בימינו באמת קוממה, וכל זה באמונה הבלתי פוסקת למן ימי האבות שזו ארץ ההבטחה — עם זה אינו יכול אלא להתנחל בה כשהיא מוכנה וזועקת אליו, או שהוא חדל להיות עם. לשון אחר: אם פזורי ישראל אינם שבים היום לארץ־ישראל, הרי הם מנתקים את הקשר הטבעי, שהוא באמת "גש־מי", בין עם וארץ, שבלעדיו אין עם בכלל; ובוזה מתכחשים למהותם כפזורי עם ישראל. תהיה אמר־נתם אשר תהיה — אך לא באמונת עם ישראל יחיו, זו האמונה שאין לשערה בלי יסוד העם, הגוי הקדוש, שעמו נכרתה הברית, לתת לו את הארץ אשר נשבע לאבותיו.

ואם אמונתם אינה אמונת עם ישראל, אם כן מה היא? "קונפסיה", מין דת "מונותיאיסטית"?

טית ומתמשכת. הקושי אינו בקצב התהליך כי אם בחוסר הרצון המסכל את כולה. הגולה במעשיה, ולעתים גם בהכרזותיה, מסרבת להיענות לזעקת העליה. מדוע? האם הנחותינו לא נכונות? האם טעינו בחשבנו שעצם הרגשת הזהות היהודית דוחפת את הגולה להתחסל על-ידי עליה? היש בכל זאת עוד יסוד קיום מהותי לגולה, שאינו מתבטל בפני קיומה של המדינה ותביעותיה?

אין. טענותיה של הגולה לגבי תביעות העליה הן עצמן מאשרות זאת. כי למעשה נגלית הצדקה אחת בלבד לגולה, ומסביב לה נתגבבו מילים ותירוצים כושלים, והיא: טוב לנו כאן. ל"טוב" הזה כמה בחינות. האחת משמעה, שהגולה השתלבה יפה באורח החיים של הארץ המארחת, באורח החיים האמריקני או בתרבות צרפת וחברתה. אבל גם הגולה עצמה מבינה, שאין זו הצדקה מן הבחינה היהודית, כי "טוב" זה טוב להתבוללות ואינו אלא ראשית חיסולה של הגולה בדרך ההתבוללות. והבחינה האחרת של ה"טוב" הזה פירושה פשוט בתכלית: בגולה מרויחים יותר והחיים נוחים וקלים יותר מן הבחינה החומרית. מדהים ומאלף עירומה של טענה זו, הנאמרת כמעט ללא כיסוי ופרכוס. והלקח הוא, שאין באמת התנגדות אידיאולוגית לתכנית העליה (חוץ מחוגים דתיים מסוימים, אך לא הם העיקר), וכל אחיזתה של הגולה היא ב"טוב" שבה.

ועל זה ייאמר בדברים ברורים ובוטים. קרל מארכס במסתו "על שאלת היהודים" אמר: "מהו היסוד המוחשי של היהדות? הצריכה המעשית, התועלת האנוכית. מהו הפולחן המוחשי של היהודי? די? רדיפת הבעצ... הממון הוא האל הקנא ליש-ראל אשר על פניו לא יהיו אלהים אחרים... הלאומיות המדומה של היהודי היא לאומיות הסוחר ואיש הכספים בכלל". דבריו של מרכס אינם מקוריים; חוזר הוא על טענת האנטישמים בשנאתו העצמית שלא מדעת, ורק בכשרון ההגדרה הוא עולה עליהם. אבל דא עקא: אם לגולה יסוד קיום ב"טוב", המסוגל לעמוד בפני הצו ההיסטורי-רי-הרוחני, הרי באמת יסוד קיום מהותי הוא;

היהדות לצד אמונה מנותקת מעם וארץ, וממילא אינה אלא חזרה מגומגמת על דרך הנצרות, הטובה ממנה; וסופה להתבטל מפני הנצרות.

גם הציונות זקוקה לתוכן, ל"ערכי תרבות יהודית". ודינה כדין כל זהות יהודית בגולה: אם אין היא נשמעת לצו העליה, היא מתרוקנת מתוכן. גם תפקידיה המעשיים המיוחדים אין להם עוד אחיזה בתפוצה. תפקידי "המדינה בדרך" עברו רובם למדינה עצמה. איני גורס אמנם כדעת בן-גוריון, שהציונות המאורגנת מיותרת היום: דוקא להמרצת העליה נחוצה היא, ועוד ידובר על זה. אך יהיו מה שיהיו תפקידיה — הציונות היום אינה יכולה לשהות בגולה כבתוך ביתה, ואפילו רק "לדור או שניים". היא כולה עראי על סף הבית. דרכי ארגונה דומים מבחינה זו לארגוני סטודנטים, שחבריהם נכנסים אליהם ופועלים בהם על מנת "לגמור"; וסטודנט נצחי סטודנט רע הוא, ולא יצלה לארגון. נמצא שמכל הבחינות אין עוד אחיזה לגולה. בשמרה את זהותה היהודית, עליה להתבטל בפני מדינת ישראל ובתוכה. ואם לא תעשה כן, היא מבטלת את זהותה היהודית ומתבטלת בתוך העמים. על האנטישמים לא נוכל לסמוך עוד — זו האמת על אף הנעימה הציונית שבדבריהם. הם לא יחזירו את האובדים למוצאם, כי החשש מפניהם נתמעט. ההתבוללות היום נוחה וקלה היא. אין צורך אפילו בחיקוי מאומץ של דרכי לאום אחר. גאה הזרם הקוסמופוליטי, שכולם מתקבלים אליו, ללא שינוי צורה ואופי, כי הוא מאחד בערבוביה שבו ולא באחדות שבו. לגולה אין שמץ של סיכוי לעמוד נגדו, מה גם שדינה מעצם הווייתה להתחסל.

ב

עובדה היא שהגולה אינה עולה! ואין סיבת הדבר דוקא ברצון המתגבר להתבולל. הרי גל של גאווה לאומית גואה עתה בגולה ומחזק את הרגשת הזהות היהודית; ואף על פי כן אין הגולה עולה. אמנם לא ציפינו ולא נוכל לצפות בתנאים הקיימים לעליה פתאומית של המוני יהודים הדוחקים ואצים ארצה; מוכנים אנו לחכות להתפתחות א-

השבתאית, שהיא אינה אלא מבשרת התהליך הזה. אך כל הבעיה אינה מורידה כלום מכורח העלייה. הטענה השניה היא שישראל עצמה זקוקה לגור-לה. מדוע? סברה, בעיקר לשם כסף ובמקצת לשם תמיכה מדינית. הגולה כביכול צריכה להוסיף ולהתקיים כדי לסעוד מדינה זו, שאינה מסוגלת לעמוד על רגליה שלה.

כדאי לומר פעם בפה מלא, שאין אמת בטענה זו, וכולה טעות והטעיה. המדינה אינה עומדת על רגליה כי אוכלוסייתה היהודית קטנה מדי. עם של שנים וחצי מליון אינו יכול להתקיים בכוחות עצמו בתנאים שהוא נתון בהם. שום סעד ותמיכה לא יקיימו אותו במספריו אלה לאורך ימים. מה גם שאין בכלל לקיים מדינה כנכה נצחי הצריך ל-תומכים ולנדבנים. הפתרון היחיד הוא בריבוי תושבים ובעליה. אם יהיו במדינה מישה או ששה מליון יהודים תוכל לפתור את בעיותיה. אך לשם כך עליה לקבץ את הגולה, כלומר, לחסלה ולא לשמרה!

אם כך הדבר, מדוע הציונות, שלוחת המדינה, על דובריה וארגוניה, אינה אומרת לגולה שכך הוא? כאן אנו נוגעים בלב הבעיה כולה. אם נעמיד את הגולה בפני אמתו של המצב, אם נחשוף לפניה את הברירה שאין מפלט ממנה, היינו שנוכח המדינה עליה לבחור בין התחסלות על-ידי התבוללות לבין התחסלות על-ידי עליה, ורק קיבוץ גלויות פשוטו כמשמעו יקיים את המדינה ואת עם ישראל לאורך ימים, יהיו הדברים קשים ומדהימים לרבים, ורבים מהם ידברו על הגזמה ועל קיצוניות. אך יהיו רבים מן המהססים ומתגוננים בפני עצמם באמתלות השגורות אשר יודו על האמת; אליהם יצטרפו הפוסחים על הסעיפים; ובחלוף הימים, כשהגיון הדברים יתממש, יצטרפו אליהם כל אותם היהודים אשר יבינו שזהותם היהודית לא טפלה היא, כי אם מעיקר ישותם. אך אם לא נגלה לגולה את הברירה האמיתית, נרגיע אותה בפשרות ועוד נספק לה הצדקות, הרי בעזרתנו תתחפר בנוחותה ולא תזוז מנוחות זו שהגולה נהרסת בה והמדינה אתה. ואם כן — מדוע אין הציונות אומרת את האמת?

ועלינו לשאול האם לא סיגלה "לאומיותנו" אנוכיות ואהבת ממון כסגולות מהותיות? — ולא היא, לא מהותה היא, כי אם מהות הזמן. "הטוב" החמרי כיסוד קיום, המצדיק מעשים ומחדלים, המשמש מטרת חיים ועל פניו אין אלוהים אחרים, הוא יסוד "קוסמופוליטי" מובהק. על כן הגולה, המצטדקת ב"טוב", מצטדקת ברוח הזמן שעברה על הגולה כנגד רוחו של עם קטן זה, שהזמן אינו מבין עוד מדוע ולשם מה יתקיים. ובכך כבר גברה יד ההתבוללות על יצר הקיום היהודי.

קשה לגולה לעמוד בעירומה, והיא בכל זאת מחפשת אמתלות ומתלבטת בנסיגות של רציו-נליזציה, כדרך אדם המתפתה להבל ומצפוננו מיס-רו והוא מצטדק בפניו. אך אין אמתלאות רבות, מספרן חמש שש, כלליות ופרטיות, והן תמיד חזרות ונשנות: האקלים... השפה... המקצוע... הכלכלה... רק שתיים מן הכלליות ראויות לפירוט. האחת אומרת, שיהדות אמת, השומרת מסורת אבות, שערכי הרוח והדת יקרים לה, מושבה בגולה. בארץ נשחקת האמונה, במקומה באה חיי-לוניות וכנעניות, שהיא קץ הציונות ואין צריך לומר קץ היהדות. זו הטענה. אך הצרה היא, שהיהדות בהיותה דוקא יהדות אמת, אינה יכולה לשהות עוד בגולה, שאינה גולה עוד; ושחייתה היא כהכרות ניתוק מיסודה.

אכן, בארץ כאילו נאלצת היהדות ללבוש חומר ולצלול למעמקי חולין. אך יש בחולין אלה גם מן ההיטהרות ומכיסופי משיחיות. לעומתם נשמרת הרוחניות בגולה באמצעי בידוד, שהם מצד עצמם רעועים ומפוקפקים, וביחוד כשהם גודרים רק מעין מקלט פנימי בתוך הגלות השטופה בגשמיות. ודאי שהמעבר מקדושה מבודדת לחיים ארציים כורך משבר וסיכון. אחד מביטויי החמורים היא הכנעניות, שהיא כחלי רע הפוגע בעצב החיים — גם של "הכנענים", אף כי הם בפזיונותם וביהירותם אינם רואים זאת. אולם אין ליהדות ברירה: אם עלייתה ארצה היא כירידה לחולין, הרי הירידה הזאת צורך עליה היא. יש לדון בזה בכובד ראש. אין גם להתעלם מכך, שהתהליך מזכיר ברבות מתכונותיו את המשיחיות הכופרת

אם לא יתגשם בגשמיות מכל הבחינות, בהמונים, במדינה, בצבא ובגבולות. והוא לא ראה שמרכז זה לא יאחד את הגלות ולא יתקנה, כי אם יחסל אותה: יספוג אותה לתוך תוכו, או ידחוף אותה לזרועות ההתבוללות.

והנה תהליך זה מתגשם, אך הציונים עדיין בשלהם: "ישראל והגולה... יחסי גומלין... אנו לעזרת הגולה והגולה לעזרתנו..." וכל זה נאמר, כשהתורה כבר התרוקנה מתוכו. יהדות הגולה הולכת ונהפכת על פי הגיון הדברים ליהדות של העמדת פנים: היא מעמידה פני מאמיני; היא מעמידה פני מקיימי מסורת; היא מעמידה פני ציבור מלוכד ברוח ובאחות. וכל מי שמכיר את הגולה יודע את הריקנות המחרידה המתפשטת מאחורי המסכה. והציונות המתבססת על גולה זו כעל היקף, בהכרח שגם היא תיהפך להעמדת פנים. וכך הוא כבר בשעה זו.

"הפנים לגולה" היתה לסיסמת סרק. המאמצים להגברת כוחה של הגולה דומים ליציקת מים לח" בית שבורה. והמאמץ לא רק מכלה כוחות, אלא גם מסתיר את המצב לאמתו ואת טיבו של התפ"קיד הכרוך בו. לשון אחר: הוא מוליך שולל. ומה על הציונות, המתבטאת לפי דבריה ב"ויקה לישראל" וב"עזרת הגולה לישראל"? בידוע ש"הרבה הרבה רגשי חבה וגאווה כלפי ישראל יש בגולה, אך כיון שהרגשות אינם באים לכלל מעשה-אמת, לידי הגשמה — ואין הגשמה אלא הגשמה ציונית אמיתית, כלומר, עליה — ממילא מורעלים הרגשות האלה קמעה-קמעה מחמת מפח-נפש, נהיים אמביואלבטיים ומעלים טינה והסתייגות, וסופם שיהפכו לשוויון-נפש ויאוש. לעת עתה הם מבקשים להם פורקן בתחליף נוח ובלתי מחייב. ויש תחליף כזה, תחליף מובהק, תחליף לחיבה, תחליף לקרבן, תחליף לרגש ותחליף ללאום, תחליף לכל: הכסף. ציונות החצי-חצי היתה לציונות-תחליף, ציונות-הכסף.

יבואו פיקחים-טיפשים ויאמרו לנו: הרי באמת צריך כסף! ודאי צריך כסף. אך כבר אמרו חכמינו: "גדול העושה צדקה בסתר יותר ממשה רבנו"; על כל פנים לא יעשו מתנם תחליף לדברים שהם

כי היא עצמה פוסחת על הסעיפים ומסתתרת מפני האמת. מקור הדברים ידוע: רובנו נוהגים בידועין או שלא בידועין כתלמידיו של אחד-העם; דביקים בתורת "מרכז" בארץ-ישראל, שהגלות "היקף" לו. אין ההיקף קיים בלי המרכז; אך גם המרכז כהוייתו מצריך את ההיקף, כלומר מחייב את הגלות. "הגלות היא ענין רע ומר מאוד, אבל לחיות אנו צריכים ויכולים גם בגלות, עם כל רעתה ומרירותה. היציאה מן הגלות היתה ותהיה תמיד תקוה לאומית מזהירה לאחרית הימים, אבל זמנו של 'הקץ' הוא 'סוד אלוה' צפון ונעלם, ואין קיומנו הלאומי תלוי בו". הציונות מבית מדרשו של אחד-העם "אינה מודה בקבוצ גלויות ואינה שוללת את הקיום בגלות; אדרבא, בהיותה חושבת את הגלות לחזיון מתמיד, שאין בידענו לבטלו, היא דורשת לתת חיזוק ותוקף לחיינו הלאומיים בגלות...". ברוח זו נתנה הציונות חצי שותפות לגלות, זו שאינה חפצה לעלות ושאינה ציונית, בסוכנות היהודית. ברוח זו העלו בזמננו, זמן קיום מדינת ישראל, את הסיסמה: "הפנים לגולה"! הקימו אירגונים כגון "הקונגרס היהודי", ולו בנים ואחים וכולם מחוברים בו הצורה או אחרת באותה ציונות-חצי-חצי, וכל זה כדי "לתת חיזוק ותוקף לחיינו הלאומיים בגלות". וברוח זו מטיפים לגולה זה עשרות בשנים, שהמדינה זקוקה לה: שתתן כסף ותיוכח לדעת כמה אנו זקוקים לה!

הדברים האמורים מפי אחד העם נכתבו בשנת תרס"ט, כמעט לפני ששים שנה*, והרבה מאד השתנה מאז. באה השואה, אשר איש כאחד העם אשר לא האמין ב"קאטאסטרופות" אך האמין ב"שכל", לא היה מעלה על דעתו; ובעקבות השור-אה "טוב" לגולה, וטוב זה מר מכל מרירותה. היציאה מן הגולה אינה תקוה "לאחרית הימים" אלא ענין לשעה זו, עכשיו! אך העיקר: התברר, שכל התורה אינה מסתברת. בשני דברים טעה אחד העם. הוא לא ראה, ואולי לא יכול לראות בשעתו, שמרכז רוחני-לאומי לא יתקיים בכלל

* "שליחת הגלות", כל כתבי אחד העם, ירושלים תשכ"ה, ע' ת"ג.

בה, אך רישומה אינו ניכר. בועד ההסתדרות הציונית משתתפים בדרך-כלל אנשי ועד הקהילה. אלה אמנם לא-ציונים ומיצגים את יהודי קהלם כלפי חוץ כבני האומה שבתוכה הם יושבים, הנבדלים מן השאר רק באמונת "דת משה"; אך לעומת זה תובעים הם את מקומם בועד ההסתדרות הציונית כמקום של כבוד — ולשם פקוח.

גם "שיתוף פעולה", הם אומרים, יובטח על ידי כך. באמת עושים ומעשים הם בכל כוחם במכירת אגרות-חוב ובפעולות מגבית. אך מאחר שהציונים המחוברים אליהם אינם מעזים לחרוג ממסגרת ה"התרמה", נעשית מלאכתם בידי הקהילה. אין שיתוף פעולה, כי אין לציונים שדה פעולה משל-הם. וכתוצאה מכך משותקת ההסתדרות לגמרי זה שנים.

גם איש מגבית במקום, שעסק קודם בארץ אחרת מטעם קרן היסוד, נשען בעיקר על לשכות בני-ברית מקומיות, שבהן מאורגנים "הגבירים". אנשי בני ברית ברובם לא ציונים והלקם אפילו אנטי-ציונים. התוצאה היא, שאיש המגבית אינו רואה בעין יפה פעולה ציונית "מתגרה". ובהיותו כעין נציג ישראל, הוא בעל סמכות ומצליח למנוע "פריצת גדר". גם ארגון "ויצו" יש במקום, והוא אפילו פעיל מאד. הוא משמש מסגרת חברתית לגבירות הקהילה. תה רב זורם במסיבותיה, והעוגות כדת. הגבירות נפגשות בקביעות ב"בולינג" ובמרחצאות, פותחות "באזורים", מארגנות "בא-ליים" ומתרימות סכומים ניכרים לכל מיני "פרויקטים" בישראל. וכיון שלרובן "טוב" בארץ המצאן, ואין להרגיז אותן, קיים מעין "טאבו" בכל הקשור לתביעת העליה.

ישנה אפילו קבוצת נוער ציונית במקום. לפני שנים בא לעיר שליחה של תנועה קיבוצית ואירגן גרעין נוער. הוא חזר — והנוער נעזב לנפשו ואין מטפל בו מאז. ומה יעשו בו? ומה יאמרו לו? בארץ הזאת רווחת בקרב האינטלקטואלים, וביחוד הסטודנטים, דעה אנטי-ציונית מובהקת, המושפעת מתורות השמאל. ודאי היה על ציבור ציוני לעסוק בזה ולעזור לנוער היהודי, הנתקל בבית הספר ובאוניברסיטה בהלך רוח עוין, ואינו

העיקר! וכך עושים היום: כי הכסף נהפך ברחוב היהודי לכופר-נפש, המכפר כביכול על ריקנות, אזלת יד ואזלת רוח, על העמדת פנים, על ציונות שאינה ציונות ועל יהדות שאינה יהדות — ובאמת אינו מכפר כלום, השקר הוא שקר ופניו לשמד.

המשונה הוא, שבדברי אלה אין משום חידוש. תודעת המצב הולכת ומתפשטת ברבים. המנגנון נגש לפעלו השגרתי במידה גדושה של ציניות. הקהל מקבלו במעט התלהבות ובהרבה שויון נפש, המהול בהרגשת כניעה להכרח ובנקיפת מצפון. כי היהודי הציוני כשהוא לעצמו מוכן בדרך כלל להודות "בינינו", שהמצב הוא ביש. ככלות הכל יונק הוא ממסורת הנובעת מן המרד בגלות, בשא-ננותה וברקבונה, ובקללת סגידתה לכסף. אם כן מדוע אין כל אותם הספקות והדעות ה"פרטיים" נהפכים לדעת הציבור? מדוע אין הציבור הציוני-ני, הנתון כעת ללחץ עצום של מאורעות, בפומבי ובהחלטיות משתחרר מאמתלות הגולה? מדוע הוא מוסיף לפעול כדובר הגולה המכסה את אשר אין לכסות והמברך במקום שיש לקלל?

העקיבות המחשבתית והסקת המסקנות הן, כידוע, מן הדברים הקשים. אך כאן נוסף עוד גורם ארגוני-חברתי, המעכב את תהליך ההבראה הקשה בלאו הכי. אם נגענו קודם ב"לב הבעיה", הרי כאן אנו נוגעים בבסיסה המוחשי, ב"רגליה": הציבור הציוני הדל זה כבר להיות גוף עצמאי, העומד לפני הגולה הבלתי ציונית. הוא מסונף ומסובך בגופים גלותיים-לא-ציוניים במידה מב-הילה, עד שאבד לו חופש התמרון וחופש הדעה. תהליך זה גבר לאחר השואה, כשהציונות הפי-לנטרופית, שטופחה במערב, הפכה ליורש לתנועה השכולה ושליט לה. ומכאן נגררה הציונות לתוך מעגל קסמים: בהיותה "ציונית לולתה" ופוסחת על סעיפי גלות וציון, שיתפה מוסדות גלותיים ושותפה בהם; בגבור שותפות זו גברה הנטייה לפשרה ו"תחליף", שהיזקה שוב את תהליך ההת-מוגות הארגונית-חברתית, וחוזר תלילה.

תלמדנו דוגמת קהילה מסוימת באירופה על הנעשה בכלל. בקהילה כמה אלפי יהודים היא בעלת רשת מוסדות מפותחת. גם ההסתדרות הציונית

לחזית זו אין כל שייכות למפלגות הקיימות, שעל כולן אבד הכלה, וביחוד בתוך ההסתדרות הציונית; אך דרכי חזית זו מסוגלים ליצור בעתיד גושי מפלגה חדשים שיענו על שאלות השעה.

ההצעה השנייה היא שהמדינה תקבל לידיה את הטיפול בעליה. יש לנהוג בזהירות רבה בהצעות ממין זה. בימי משבר — והמשבר הוא כמעט מתמיד אצלנו — על המדינה למצוא חדשים לבקרים מענה לצורך זה או אחר. המדינה או נוקטת באופן מידי לגולה, וראשה אינו פנוי וענינה אינו מרשה להטיף מוסר ו"להרגיזה" בתביעת עליה. כל הנמציא בגולה זמן מועט או מרובה מכיר את השליחים האלה המופיעים לפעמים באישון לילה, מכנסים חוג זה או אחר ותובעים: הב! אם תטפל המדינה גם בעליה, יילחמו שליחיה בהכרח אלה באלה. ועוד דבר: שליחי המדינה, פקידיה ואף שגריריה, הם לעתים בורים גמורים בעניני הגולה ואין להם גם ענין אמיתי בה. מכל הבחינות האלה, מוטב להטיל את עניני העליה על זרוע מבצעת, שהיא עצמאית (הסתדרות ציונית מחדשת?).

הפתרון השלישי אולי קרוב ביותר להגשמה מציאותית: ימרדו ארגונים ציוניים מקומיים נגד ההנהגה, ינתקו את עצמם ממנגנון ה"התרחמה" ומן ההסתדרות בארגוני הגולה ויהפכו לעצמאיים! אם תיווצרנה על-ידי כך שתי הסתדרויות ציוניות במקום, כלומר, אם תהיה "פרישה" — אין בכך אסון, אדרבה. ממילא תהיה ציונית רק אותה קבוצה, המקבלת עליה את צו העליה ותפעל ברוח זו. משימה זו יוכלו לקבל עליהם קבוצות נוער וגם הישראלים, הנמצאים היום בכל מקום, בין ש"ירדו", בין ש"נקלעו", והם כעין גלות שניה.

למעשה נצטרך לפעול בכל שלושת הכיוונים ולא להזניח אחד מהם. אך תנאי מוקדם היא "תחית הלבבות". עברו הזמנים ש"בעיות יהדות" הן קנין בלבדי של תלמידי-חכמים ומרצים באוניברסיטה וה"ציונות" הוא מילת לעג וגנאי. על כולנו ללמוד, ללמוד הרבה. וכשילובן הלקח, נדע לומר לגולה את האמת. וכשנאמר לגולה את האמת — היא תעלה.

יודע מה להשיב. אך הציונים במקום לא עסקו זה שנים אלא בהתרמה. על יהדות פטורים הם מלחשוב — כי הם ציונים. ועל ציונות — מה יש כאן לחשוב?

לפני שבועות מספר בא למקום יושב ראש ההסתדרות הציונית הארצית, יהודי טוב ובעל מרץ, כדי להחיות את הארגון המקומי. איננו יכיר לים, הוא אמר, לסמוך על האחרים, הלא-ציונים. והוא הסביר לנאספים את ההבדל בין ציוני ולא-ציוני בזה הלשון:

הלא-ציוני תורם למען ישראל רק בשעת משבר; אבל הציוני תורם בכל ימות השנה.

ג

מה לעשות?

עד כמה שאני רואה, ייתכנו לפי ההגיון שלושה מיני פתרונות; אך יש לבדוק כל אחד מהם לאור המציאות, שהיא, כרגיל, לא הגיונית. ותואיל והמעשה מסוכן תמיד מן העקרון, נצטרך להסתפק כאן בראשי פרקים.

הפתרון שהוא לכאורה הפשוט ביותר הוא בשינוי תפיסתה ופעולתה של ההנהגה הציונית, באופן שתנחה את התנועה כולה בכיוון החדש הרצוי. היא תורה לנתק את הסתנפות הציבור הציוני לארגוני הגולה הלא-ציוניים כתנאי מוקדם להתחדשותו. אמנם כך ייהפך למיעוט ואמצעיו החמריים יפחתו; אך לעומת זה יחזיר לעצמו את הרושם הדעה והיזמה ויוכל לומר לגולה את אשר יש לומר ולהתקדש באמת לתכלית העליה.

המכשולים בדרך זו ידועים פחות או יותר לכולנו. המנהיגות הנוכחית לא תוכל להשתחרר מנטל העבר, היא ראשה ורובה שקועה בפשרה בין ציונות וגולה, — ומי יסלקנה? לדאבון-לב חוששת גם המדינה לפגוע בה, כי המדינה הסתנפה בה, כשם שזו הסתנפה בגולה, ובין שתיהן ברית דמים — תרתי משמע. אם שינוי קיצוני בהנהגה אינו בגדר ההווה, בכל זאת הכרח הוא ללחוץ עליה ולהציב נגדה חזית אופוזיציונית.

היסוד היהודי שבערביי ארץ-ישראל

א. י. ברור

השלטון לכך, וכשנכבשה הארץ לפני המושלמים הודה בנביא הערבי ובקוראן ובלבד שלא ינשלוהו מאדמתו וממחרשתו, — שבה "כל אשרי ירשתי", לפי אחד משירי החלוצים. לא אחטט בספריהם של ישראל בלקינד, מחלוצי בילו, והדומים לו ובמאמרים בעתונים שלפני ששים ושבעים שנה — ינוחו בשלום במדפי הספריות וינעם להם אבק המולדת — ואספר מזכרונותי אני. בשנת 1922 חיברתי ספר לימוד בגיאוגרפיה של ארץ-ישראל לבתי ספר יסודיים. הואיל ונסיוני בבני גיל זה מועט היה, ביקשתי מורה מבתי ספר כאלה שיש-תתף עמי בהתאמת החומר והסגנון למטרת החי-בור. חברי זה היה קנאי באמונה שהפלחים צאצאי ישראל המה, והפציר בי שאכניס משפט מעין זה: את דתם עזבו האכרים היהודים ואדמתם לא נט-שו. נסיתי להוכיח לו, שאין יסוד היסטורי לסברה זו, וכי, להיפך, "עם הארץ" היהודי נהרג על קידוש השם ממש כמו התנאים עשרה הרוגי מלכות, ובמרידות בשלטון העריצים היה הוא הכוח המוויין העיקרי. מי שמיחס לו המרת הדת לשם תועלת חמרית טועה ומטעה ואף מחלל זכרו. חברי נלחם להשקפתו כאילו היא עיקר דתו. נפרדנו והוא הפך לי לאויב-נוקם, גרם לי צרות ויסורים, ועוד בשנת 1927, כשעמד להופיע ספרי הגדול "הארץ" בהוצאת "דביר" כתב לח. נ. ביאליק, שספר זה שלו הוא, פרי רוחו. ביאליק לא הגיב על כך, אבל כתב לי: אם יש לך אויב השתדל להפכו לאוהב. לעשותו לאוהב יכולתי רק בהסכימי לדעתו.

מר אב. נ. פולק ברשימתו "מוצאם של ערביי הארץ" (מולד, סדרה חדשה, חוב' 3, נובמבר 1967) חולק על הדעה, שכבר נעקרה מלב מש-כילינו, על התנצרות המונית של יהודים בארץ והתאשלמותם עם נוצרים אחרים אחרי כשלש מאות שנה, אבל הוא בא להוכיח, שהיה "מע-בר ישיר מן היהדות לאיסלאם" (עמ')

יסודות אתניים רבים ושונים, מהתקופה הניאו-ליתית ועד ימינו, נתנו חלקם להרכב האוכלוסיה הלא-יהודית שלשונה ערבית בארצנו. על רבגו-ניות זו השפיעו גורמים גיאוגרפיים והיסטוריים. ארץ-ישראל היא רצועה בין הים והמדבר, גשר-מעבר בין אסיה ואפריקה, וביחוד בין ארצות פרת וחידקל מזה והנילוס מזה. בשלום ובמלחמה עברו בה בני עמים ושבטים רבים, מהם שנשארו בה לשיבת קבע. גם מהים, ועוד יותר מהמדבר, פלשו כובשים לארץ. מיום שקמו גלויות ישראל עלו יהודים, ובתוכם מתייהדים וצאצאיהם, כלומר יסוד אתני זר, לרגל ולשבת בארץ. במאה הרבי-עית לספירה החלה הצליינות הנוצרית ואנשי-כהונה נוצרים מבחוץ התישבו בה. כמאתיים שנה התקיימה ממלכת הצלבנים. למושלמים מקודשת ירושלים, וה"חוגגים" פקדוה בדרכם לחיג'אז או בשובם משם, ומהם שנתקעו בארץ, אפילו בימי המאנדאט הבריטי. דמם של תושבי הארץ, וביחוד בערי הקודש וערי החוף, מעורב מכל היסודות הללו, ובידי המדע אין אמצעי בדיקה לעמוד על כמותם ואיכותם של היסודות השונים מעין האמ-צעים שיש לכימאים. מכאן כר נרחב להשערות לחוקרים, מומחים, ואף להדיוטות המושכים בש-ביל חוקר, וכן לתעמלנים ולפובליציסטים.

השוקדים על תולדות עמנו בארץ והכואבים על דלדולה מיהודים, מעונינים בבעיה, כמה מהיסוד היהודי נבלע באוכלוסיה הערבית. בימי שתי העליות הצינוניות הראשונות, ועוד בראשית שנות העשרים, רווחה בקרב משכילים לאומיים הדעה כי הערביים בארץ, וביחוד הפלחים, אחים לנו. ולא רק מכוח הערבות הכלל-אנושית לפי תורתנו או ה"אחוות" לפי הכרות המהפכה הצרפתית הג-דולה, ולא רק מפני שהערבים בכלל הם "ישמע-אלים", וישמעאל בנו של אברהם אבינו הוא, אלא מכוח סברה שהאכר היהודי לא נטש את אדמתו, נחלת אבותיו, אלא נטבל לנצרות, כאשר הכריחו

לא התקוממו יהודי ארץ-ישראל נגד הביזאנטים. השומרונים התקוממו פעמיים — יתכן שהיו מרורי-בים וחזקים מהיהודים. ברדיפת היהודים היו הפורגות. השלטון היה זקוק להם בכמה מענפי המלאכה והמסחר, ביחוד המסחר הבינלאומי. בשנות ההפוגה התאושו היהודים ויכלו לבנות בתי כנסיות יפים. הצטרפות היהודים לפולשים הפרסיים במלחמה בביזנטים וברדיפת הנוצרים בשנות 610-629 הביאה עליהם שואה. הירקליוס קיסר נשבע שלא יפגע ביהודים לרעה בשובו להלחם בפרסים, כדי שהיהודים לא יעזרו לאויביו. ואולם אחרי שנצח התירה לו הכנסייה את שבועתו. איר-מה היתה נקמתו ונקמת האוכלוסייה הנוצרית ביהודים. הטבח עשה רושם על ראשי הכנסייה ולכן קבעו צום בכל שנה כדי לכפר על הפרת שבועת הקיסר. צום הירקליוס התקיים מאות בשנים, גם כשלא היה עוד זכר לביזנטים בארץ ושכנותיה. כשכבשו המוסלמים בשנת 636 את הארץ לא היה עוד משקל מדיני או דימוגרפי ליהודים שבה. מר פולק ממעט את תוצאות הטבח בהעירו שיהודים נמלטו להרים ולמדבר. כמה זמן יכלו לשבת שם בהיות הארץ בידי הנוצרים הנוטריים להם איבה ונקם? את המקור להתאשלמות יהודים רבים בירושלים ובארץ כולה גילה מר סולק בפירוש רב סעדיה גאון לספר דניאל. בפרק י"א ל':... ושב וזעם על ברית קודש ועשה ושב ויבן על עזובי ברית קודש. ובפירוש רס"ג: ושב וזעם — "על ישראל ויטלטלם מארץ-ישראל"; ויבן על עזובי ברית קודש — "הם הישמעאלים שבירושל"ים וחללו אחרי כן המקדש המעוז" (על ידי פולחנם בהר הבית). פולק מביא רק מה שלא הבלטתי כאן. אילו רשם "ויטלטלם מארץ-ישראל", לא היה מקום להשערה שהיו מומרים לאסלאם יהודים בירושלים. לפסוק י"א ל"ו מביא מר פולק: "ויעשה הבורא כלה ונחרצה ברשי-ישראל", והכוונה לפי דעתו, ליהודים שהתאסלמו. ואולם בנוסח שלפני ("מקראות גדולות") כתוב "באויבי-ישראל", ובוזה נפלה ההשערה על יהודים משומדים לאסלאם בארץ-ישראל. ועוד

299 טור ב' פסקה ב'), כלומר לגזרות שמד הביזנטיות לא נכנעו, אבל לדת החדשה נתפתו. הוא אינו מדבר על אכרים יהודים שלא נטשו אדמתם ונטשו דת אבותיהם. היקף השמד מצומצם לפי דעתו יותר מאשר לפי בלקינד וחברי הנזכר, והמומרים היו בעיקר עירוניים, ודוקא בירושלים. חולק אני על הוכחותיו המדעיות, והן נראות לי כרקמת קורי עכביש שלא תעמוד בפני משב קל של הגיון היסטורי. סברות אלו אינן עניין לויכוח מדעי גרידא, ויש להן הדים ושלוחות בזירה הבינלאומית וראוי שהרבים את ריבנו ישימו לב לעובדות היסטוריות שאין לסלפן או להכחישן.

לדעת מר פולק "הצליח הישוב (עד אמצע המאה הרביעית) להתאושש עד כדי למחות במידה מרובה עקבותיהם של שני החורבנות" (מרד חורבן הבית ומרד בר-כוכבא). הוכחתו במחלוקת בין שני אמוראים מאמצע המאה השלישית, רבי יוחנן ורבי (א) לעזר (ירושלמי, דמאי ב', א'). זה סובר שרוב ארץ-ישראל בידי ישראל וזה שרוי בה בידי עכו"ם. יש בכך נפקא מנה לדינא. מר פולק נוטה לדעה האופטימיסטית ושוכח, כי אחרי פולמוס אדריאנוס וגזרת ביטול המצוות ולימוד התורה שרדו ביהודה רק ישובי יהודים מעטים וכי בישובים מעורבים היה רוב של נכרים. אילו היה ישוב יהודי מבוסס באחת הערים, לא היו סנהדרין והתנאים נודדים לגליל. הר שומרון היה "מטלית של כותים", ובשרון היו היהודים מיעוט בערים, וביחוד בקיסרין הבירה. היתה שאלה אם בין יהודה והגליל מפסיקה "ארץ העמים" ותרומה העוברת מהגליל ליהודה נטמאת בטומאת ארץ-העמים. בגליל היה רוב יהודי בהר ובעמק הירדן, ולא בשפלת החוף. לאורך החוף היתה רצועה טמאה. יתכן שהמחלוקת היתה רק על הגליל ולא על ארץ-ישראל כולה, שהקיפה גם את עבר-הירדן, שבו היו אחרי שנת 70 יהודים מעטים פרט לגולן. בשנות 3-351 היה מרד יהודי בגליל עקב הרדיפות של השלטון הנוצרי. את היקף החורבן נוכל לשער לפי קינת הקליר על כ"ד משמרות הכהונה וישוביהן. מאז עד שנת 610

ופלחים רבים דוברי ערבית במערבו. הם היו נוצרים, אבל רק מעטים עמדו בדת אבותיהם שנים שלווה דורות אחרי הכיבוש. הלשון הארמית של רוב תושבי הארץ נדחקה ונשכחה ומקומה תפסה הלשון הערבית.

יתכן שמדידות אנתרופומטריות של שלדי יהודים ומושלמים מן המאות הראשונות לספירה הנוצרית ומראשית התקופה הערבית, ובהקבלה לכך מדידות ובדיקות דם בימינו, יבררו משהו על היסוד היהודי בתערובת של לא-יהודים בארץ. בפרצופי ערביים נמצא פני יהודים אצילות, טיפוס הרצל, בקרב שיכים בידוים במדבר המזרחי, ולא בכפר ובעיר. טיפוס שומרונים קשה למצוא בקרב העירונים והכפריים בהר אפרים — משמע שאחוז השומרונים שנשמעו במושלמים אינו רב, הם גהרגו במדידות נגד הנוצרים כמונו. ויותר מאשר מהאנתרופולוגיה נוכל ללמוד מהשוואת הידיעה הטכנית היהודית בחקלאות ובמלאכה בתקופת התלמוד עם זו של הערבים. נניח שהאכר היהודי בארץ נטש את דתו ולא נטש את אדמתו, אבל מדוע שכח את העיבוד האינטנסיבי ומיני הגידולים הרבים שהיו מצויים בארץ בימי היהודים ואף בימי הכנענים? הובל היה קנין יקר, ולא רק האורגני מהבהמות אלא אף אפר תנורים וכירים — באשלג עדיין לא השתמשו. חז"ל דנו הרבה בבעלות ובמקח וממכר של סחורה זו. הוגו שו לפנייהם סכסוכים בין אכרים אפילו על מה שהניח עדר בדיר בלילה אחד. ולענין הוצאה בשבת: זבל וחול הדק כדי לזבל קלח שלכרוב (המוציא כמות כזו מחלל את השבת, משנה שבת, ה, ה). משמע שזיבלו כל קלח בפני עצמו. וכאשר עלו חלוצי החקלאות היהודית המחודשת לארץ וזיבלו את שדותיהם וכרמיהם היו לצחוק בעיני הפלחים השכנים. בכפריהם הצטברו ערמות זבל מאות שנים: רק אחרי כמה שנים החלו למכרן ליהודים, כי בתחילה נהנו כשלקחו אותן בחינם. האכר היהודי השתמש במשקו בעגלות עוד בימי המלכים. "כאשר תעיק העגלה המלאה לה עמיר", אומר הנביא עמוס (ב, י"ג). העגלה הראשונה בתקופה החדשה עלתה לירושלים בסתיו 1869,

עמוד שעליו נשען בנין הקלפים על יהודים שנטו מעו במושלמים בארץ: דניאל ב' מ"ג. רס"ג מיחס הממלכה הרביעית שחזה דניאל לאימפריה המושלמית. לפי דניאל היא מעורבת מברזל וחרס שאינם מתחברים ונדבקים זה בזה. לדעת רס"ג הכוונה, שעמים שונים יושבים בתוך הישמעאלים וביניהם "זרע ישראל". במסקנתו של מר פולק שתי טעויות: א) מדובר על רחבי החליפות בסוף המאה התשיעית ולא על ארץ ישראל; ב) אין הוכחה שהכוונה ל"זרע ישראל" שהשתמדו ועדיין הם קבוצה נפרדת בעם הערבי. קיצורו של דבר: ההשערה בנויה על אדני בזהו ממש כסברותיהם של בלקינד ולמדנים כמוהו שישבו סמסטר או שנים על ספסל האוניברסיטה בחארקוב.

ערבים ממש, לא רק במובן בני הערבה או המדבר, כבר ישבו במאה התשיעית שלפני הספירה על הספר המזרחי של הגלעד ובימי גלות בבל כבשו הנבטים את הר שער המזרחי ואחר כך חדרו לספר הדרומי של ארץ ישראל המערבית. בפולמוס אספסיאנוס וטיטוס עזרו לרומים, ובאגדת החורבן יש הד לאכזריות הישמעאלים בפליטי חרב היהודים. אחרי חורבן הבית וביחוד אחרי תבוסת בר-כוכבא, החלו לחדור ליהודה גופה ולהאחז בכפרים נטושים של יהודים שנהרגו או נמכרו לעבדים או נמלטו מידי הרומיים. בתלמוד בבלי, מסכת כתובות (קיב ע"א) מסופר שרבי יהושע בן לוי נקלע לגבלא וראה בכרמי הגפן אשכולות גדולות כראש עגל, אמר: "ארץ ארץ, הכניסי פירותיך! למי את מוציאה פירותיך — לערביים הללו שעמדו עלינו בחטאותינו?" לא חשוב אימתי התרקמה אגדה זו — בודאי אחרי דורו של רבי יהושע בן לוי, שחי במחצית הראשונה למאה השלישית: כנראה במחצית השנייה למאה הרביעית — אלא חשוב הרקע: ערבים על אדמת יהודים בעבר הירדן המערבי לפני שנת 400. בעבר הירדן המזרחי היה רוב ערבי כבר במאה השלישית, ובסוף המאה נקראו הגלעד והבשן רשמית "פרובינציה ערבייה", והשם נקלט גם בספרות חז"ל. הכובשים שעלו מחצי האי ערב מצאו ארץ ערבית ברובה ממזרח לירדן ובדוים

ירדה לדרגה פרימיטיבית, למשל עיבוד העורות. עוד לפני יובל שנים פרסו במקום דריסת רבים, עור שהופשט מהבהמה, וזה היה עיבודו, כולו או רובו. נשכחה הבורסקאות של ימי קדם. אילו היה חלקם של צאצאי יהודים באוכלוסייה הערבית גדול, לא היתה נסיגה כזו אפשרית. ארץ-ישראל כמעט לא תרמה דבר לתרבות ולספרות הערבית בתקופת זהרן. יש טוענים שימי שבת הערבים בארץ מרובות משנות ישראל בה והכנענים אבות-אבותיהם. ברם לא לוח השנים קובע זכותו של עם אלא פעולתו בהן. מפרי רוחנו בשנות שבתנו בארץ גיוון כל המין האנושי, וימי הערבים בארץ דלים מאפס מעש ואין להם זכר בהיסטוריה.

לצפת ב-1919, מי יודע כמה דורות בארץ לא זכו לראות את הפלא של "קארוסה" על ארבעת גלגליה. בתחום ארץ-ישראל ההיסטורית קיימים עד היום כפרים שבהם מובאים העמירים מהשדה לגורן על גבי חמורים וגמלים.

בניגוד ללבנון ובקעת השלחין של דמשק היתה החקלאות בארץ-ישראל הערבית בדוית למחצה. בדוים ירשו את אדמת היהודים והארמים זמן רב אחרי שנישטה, ושיטת העיבוד של הבעלים ה-קודמים לא למדו. עצלים היו מלהתאמץ. משטר הקרקעות בארץ, העדר הקנין הפרטי המוחלט בשדות הכפר וחילופי הבעלות על החלקות בכל שלוש-ארבע שנים, מנע התקדמות. גם המלאכה

תשובה למבקר

אב. נ. פולק

שייכות לענין פגיעה לשמה. שהרי השתלמותם של "בלקינד ולמדנים כמוהו" בעניני הארץ הייתה שלא על "ספסל האוניברסיטה", וממילא לא היה אורך ישיבתם עליו לא מעלה ולא מוריד. אולם אם נקבל את דעת ברור כי יש משקל-יתר לדבריו של מי שהאריך שהייתו באוניברסיטה וזכה לתארים הרבה, הרי ראוי היה לו על-פי תורתו להסס הרבה ולהתישב בדעתו תחת להסתער בהעזה מפוקפקת על מאמרי. אי אפשר בהעזה גם לכאן וגם לכאן.

(ג) ברור סבור כי סכנה היא ליהודים כשמתארים אותם לא כמדוכאים ומעונים, אלא כעם שהצליח להתאושש מחורבן וידע לשקם את ארצו. תפיסה "גלותית" זו אינה מוכן לקבל. ברור סבור כי הערבים הם גזע נחות ומתנוון, וממילא אין להעלות על הדעת שמצוי בו יסוד יהודי. זוהי גזענות, ולא רק משום כך בלבד אינה מוכן לקבלה. היום כל מדריך בצה"ל יודע להזהיר את הטירונים מפני הזלזול בערבים. ברור סבור כי הארץ לא התפתחה משום נחיתות תכונותיהם של

(א) ד"ר א. י. ברור אינו יכול להכחיש כי ר' סעדיה גאון מדבר על "הישמעאלים בירושלים" כ-"עוזבי ברית קודש", ולא כגויים. אין בכוחו של ברור אף להכחיש שתלמוד ירושלמי מעמיד את שיקום הארץ והישוב שבזמנו כנגד החורבן שבימי אדריינוס. ממילא אין לטענותיו אחיזה וכל שכנתבתי במקומו עומד.

(ב) ברור מוכן להקל בכבודם של שוכני עפר כגון מייסד ביל"ו "בלקינד ולמדנים כמוהו שיש בו סמסטר או שנים על ספסל האוניברסיטה ב-חארקוב". אין הוא חש כי לא הקל אלא בכבוד עצמו. אין הוא חושש לפגוע בכבודם של אלה שאינם יכולים להשיב; לפגוע בהם על שהקריבו את לימודיהם האקדמיים למען העליה והנחת יסודות הישוב; לפגוע בזכרו של י. בן-צבי (שות-פו של בלקינד לרעיון הנידון, המוזכר במאמרי) בלי לפרש בשמו, כאחד מ"למדנים", בין שהכוונה כי אין מגיע לו שיוכירהו בשמו, ובין שהכוונה כי מי שהגיע לנשיאות מוטב לפגוע בזכרו בלי לפרש בשמו; ולפגוע בזכרם של אנשים ללא

לה בימיו קיבוצים ממוצא שונה (פרסים וכו'), שלא נתמזגו, ודנתי בזיהויים במקומות שונים של העולם המוסלמי. ציינתי כי רס"ג מונה בכללם גם "מזרע ישראל" (וכמובן לא "זרע ישראל" סתם, ובכללו!) הוספתי, כי אין רס"ג מזכיר במפורש את התאסלמות היהודים אלא בארץ-ישראל, אל, משום שכאן בלטה ביותר וגם הכאיבה לו ביותר. מגיב ברור בסילוף דברי, סילוף דברי רס"ג, ובדברים שבחוסר-ידיעה. סילוף דברי כי צד? כאילו כתבתי שכל אותם הקיבוצים ממוצא שונה מתגוררים בארץ-ישראל בלבד ו"בעם הערבי" בלבד. סילוף דברי רס"ג כי צד? כאילו מדבר הוא על עמים שהתגוררו בעולם המוסלמי אך מחוץ לעדתו הממלכתית, העדה האחת המנהילה זכויות האזרח המדיניות (הלא היא העדה המוסלמית שהיתה גם קוראת לעצמה "אומה"). וכן, כאילו כתב רס"ג "זרע ישראל" ולא "מזרע ישראל". כל זאת בשעה שגם ספר דניאל וגם פירושו של רס"ג מדברים על האומה הממלכתית המקיימת את המדינה ועל חולשת המדינה בגלל חוסר האחידות הלאומית באומה. וחוסר-ידיעה כיצד? לפי שאין ברור מכיר את המונח "זרע ישראל", שהוא במקורותינו המונח הקבוע ליהודים מבחינת המוצא, שאפשר אין הם יהודים בדתם, ולא הגיעה לאזניו של ברור תורתו של ר' יצחק אברבנאל כי "זרע ישראל" יעמוד לעד, ולו גם יצא מכלל דת" (הכוונה לאנוסים).

בנסיבות אלה קשה אף לטעון כנגד ברור בשעה שסבור הוא כי די לו לומר "מקראות גדולות" כדי לציין את המהדורה, וכן כשאנו יודעים את הכלל הגדול במחקר: כשהנוסח שמהדורה אחת מעורר בעיות, ואלו באחרת הוא קל ופשוט, חשש שפקד אותו "ניתוח פלאסטי" מידי מהדירים שלא ידעו במה הכתוב מדבר. תמיד קל לאחז כי "יעשה הבורא כלה ונחרצה באויבי ישראל"; ואלו כשמדובר ב"רשעי ישראל" נשמע הדבר חמור מדי ותמוה למהדירים שאינם בטוחים מה טיבם של אותם רשעים (שמה אינם מקפידים כראוי על הפרדת כלי בשר מכלי חלב?). לשעבר לא נדרשו ממהדירי רס"ג לימודי ההיסטוריה.

הערבים שלה ("עצלים היו", וכו'). כמה וכמה סיבות לאי-התפתחותה, ובכללן היותה איזור פרו-בינציאלי בעיבורו של העולם הערבי, והמוכשרים שבה היו נמשכים למרכזים החשובים יותר. אין טעם להעלות שמות בפני מי שההיסטוריה הערבית אינה תחומו. מרוב טענות ש"סברות אלו אינן עניין לויכוח מדעי גרידא", "וראוי שהרבים את ריבונן" יקבלו לא את הדעות של "למדנים" אלא רק את מה שהוא עובדה בעיני ברור, — נשתכח מברור השוני בין מעמדה של הארץ בעולם היהודי והערבי... אין זה מקרה, אלא פרי תקלת הבלבול שאירעה למי שבא בשנת 1968 לנקום בדעה שאחד הדוגלים בה פגע בו, לדברי ברור, בשנת 1922: אחד אשר מנקיבת שמו נרתע ברור גם עכשיו, אך תמורת זאת מוכן הוא לעשות שפטים בדעה המדעית כשלעצמה ובכל אלה הדוגלים בה שלא פגעו בו. חבל לראות אדם בעלבונן.

(ד) ברור מבקש "לתקן" את הערותי לדברי רס"ג, ואינו מצליח לחבר משפט שאינו סילוף: סילוף של דברי שלי, סילוף של דברי רס"ג, סיילוף של מושכלות לגבי מקורותינו בכלל. אם כתבתי כי דברי רס"ג על "הישמעאלים בירושלים" בתור "עוזבי ברית קודש" חלים על הארץ בכלל ולא על ירושלים העיר (שבה לא מצאו הכובשים הערבים ישוב יהודי), הרי ברור טוען כי כתבתי על "התאסלמות יהודים רבים בירושלים ובארץ כולה", ו"שהיו מומרים לאסלאם יהודים בירושלים". וכי אין הוא יודע כי תלמוד ירושלמי נתחבר שלא בירושלים העיר? אם כתב רס"ג הן על יציאת יהודים לגלות והן ש"הישמעאלים בירושלים" הם "עוזבי ברית קודש", — רואה ברור את העדות הראשונה כמבטלת את השניה! וכי מה צריך היה רס"ג לכתוב: שיהיה דים לא יצאו כלל לגולה? והרי אין ברור מציע אפילו פירוש אלטרנאטיבי כלשהו לדברי רס"ג על "הישמעאלים בירושלים", כי באמת אין אפשרות לפירוש כזה: הדברים על היותם "עוזבי ברית קודש" ברורים.

כתבתי כי רס"ג אומר שהעדה המוסלמית הכי-

לפי דעתי "היקף השמר מצומצם יותר מאשר לפי בלקינד", כי "המומרים היו בעיקר עירוניים, ודוקא בירושלים", ולא "אכרים יהודים". וכל זאת פרשנותו על שתי טעויותיו: על שלא קרא (או שכה אחר קריאתו) את הערתי כי "ירושלים" הנזכרת אצל רס"ג אינה העיר אלא ארץ-ישראל; ועל שנעלם ממנו מעיקרא שלא מצאו המוסלמים ישוב יהודי בירושלים.

הסקירות מתולדות הארץ, המנוסחות בצורה פסקנית ההולמת שיעור בבית-ספר ערוכות אף הן כתמציות לא-מדוייקות של חומר מיושן ש-הוכנו כלאחר-יד. "כבשו המושלמים בשנת 636 את הארץ" — הכיבוש התחיל קודם והסתיים אחר-כך. החדירה הערבית לארץ לפני כיבוש זה היא תהליך הרבה יותר מורכב ורב בעיות.

אין בכל דברי ההתנשאות של המקניט זולתו ומבקש שכר כמקופח כדי לשנות כי מה שהיה השערה גרידא בימי בלקינד ובן-צבי נהפך לעובד-דה שיש לה אישור דוקומנטרי, העלולה לשינויים המתחייבים ממצאות חומר של ממש.

(ה) כך היא הרמה גם בהערות אחרות לדברי-כשמציינ אני כי בעת טבח הירקליוס נמלטו יהודים "להרים ולמדבריות", מקשה ברור: "כמה זמן יכלו לשבת שם בהיות הארץ בידי הנוצרים?" אילו היה המדובר בקארפאטים — אפשר שלא הרבה, אבל בתנאי הנוף של ארץ-ישראל לא היו הפליטים צריכים להתרחק הרבה מישוביהם; ו-בפרט שהרדיפה אהריהם אולי לא היתה מאומצת כל-כך. הצבא הביזנטי היה צבא שכירים; הם לא היו באים על שכרם כסדר ובשלמות, כי קופת השלטון התרוששה בימי המלחמה הממושכת ה-קודמת נגד פרס (היא לא שבה לאיתנה גם אחר-כך, בבוא ההתקפה הערבית, והיה זה אחד הגורמים העיקריים להצלחתה); אין לחשוד בקצין ביזנטי ממוצע באותו הזמן והמצב שהיה ממלא את חובתו נגד היהודים גם בראותו לנגד עיניו צורת-מטבע מפורשת.

וחבל גם על רישול וסילוף מתמידים בהבאת הדברים. ולא אתעכב אלא על עוד מקרה אחד שיוחסו לי דברים שלא כתבתי. ברור טוען כאילו

גיוס

צבי לוז

יהיה או לא יהיה. חדשות פורחות, העתונים מלאים כותרות. בכל מקום מדברים כולם ובלי יוצא מן הכלל — ואפילו שר'קה שלי — באפשרויות השונות. שר'קה אומרת: "זה כאילו הולך להיות באמת. אני רק חושבת..."

שר'קה חושבת! וכשהיא משגגת לנו בהודמנויות שונות "אני רק חושבת..." "בוקעות המחשבות משפתיה במין יבבה מצפצפת כבשעה שיש לה מצב־רוח. שתיבב, מה יש? אין דבר. אני עושה כאילו אינני שומע אותה; ושר'קה יוצאת לשפוך את הלב המלא אצל סימקה השכנה. אבל אפילו סימקה המכונה "אלמנה עליוזה" התחילה אומרת מין פומון של מחשבות של רווקה: "אני, יש לי סימנים לחוש מה הולך שם. כי אם לא מתכוונים לא מדברים כל־כך הרבה, לא מכינים כל־כך הרבה, עכשיו זה כבר חם אצלם."

כשהן עומדות שתיהן מעברי הגדר הנמוכה, שר'קה לאה וכבדה ומרושלת, השכנה דקה ועשויה בקוסמטיקה רבה, אני רואה בעין איך שקעתי בין שתיהן ואיך צפתי ועליתי לבדי. אפילו "האלמנה" שלנו איננה עליוזה עוד, סתם סימקה שנשארה לבדה עם כלב בבית שמעבר לגדר החוצצת בין החצרות הסמוכות. אבל לדעתי, זה כבר יותר מדי אם אפילו השכנה שלנו קוראת את כל העתונים ושומעת את כל מהדורות החדשות.

אני צוחק בלבי. עם שר'קה אין טעם להתווכח, אבל במשרד אצל המנהל שלנו חדלנו לעבוד ואנו מדיינים במצב. המנהל שוקל אמצעי חירום. הפקידים מצפים משעה לשעה. קצתם כבר נקראו לגיוס מלא. אני כבר יודע מה זה גיוס. די היה לי בגיוס הכללי. אם מגייסים בחורים אחרים — זה לא נוגע לי.

פעם ניסיתי להסביר: דווקא מפני שהם מדברים כל־כך הרבה, דווקא מפני שכותבים ונואמים, ואפילו אם ראש־הממשלה מתכוון למה שהוא אומר — דווקא משום כך הם אף פעם לא יגיעו למעשים. שום דבר לא יצא מזה. וגמרנו.

משום שהם בטוחים שכן, אני בטוח שלא. עזבתי את העתונים, עזבתי את הראדיו. אין למה להקשיב. כשאני שב מהמשרד אני חופר בגינה שלנו הנוחה, לחדש אותה. בחזה חשוף, במכנסיים קצרים, בסנדלים, לאור השמש החמה של אחר־הצהריים בחודש מאי. לא־פעם מביטה בי סימקה העליוזה מעבר לגדר. תמיד אהבה להביט בי כשהייתי עובד, אבל עכשיו היא עומדת לספר לי חדשות. אני מחייך כמו פלמחניק־לא־איכפתניק. סימקה סימקה, אם באמת את מבוהלת מרוב חדשות, עוד יש מי שיעודד אותך. רק חכי בסבלנות, סימקה. ואל תכרסמי את צפרנייך שמתחת ללכה, סימקה.

התחלתי מרגיש יותר טוב. בערבים היפים של מאי, בלי עתונים ובלי ראדיו ובלי ביקורי שכנים, מצאתי לי מחדש זמן שלי. אני משפץ להנאתי מה שהונחנו במשך השנים. אצלנו תיקנתי את כל הרהיטים הרעועים, את כל כלי החשמל, את הצינור המטפטף בבית הכסא, וגם אצל סימקה עשיתי כמה תיקונים. יש לי תכנית לחופשה השנתית בקיץ — לערוך בדק־בית בידי עצמי ואפילו לצבוע ולסייד. הבית הקטן שלנו, בית רגיל בשכונה חדשה, התחיל מתבלה ונסדק אחר שנים אחדות. בינתיים אני עורך סדר במגרות, מחסל מזכרות ישנות שאין איש מעוניין בהן, מסדר ספרים במדפים ומתכנן מדפים חדשים לחדרי הילדים, כי ל"בר־מצווה" של חיים בכורנו קיבלנו ספרים רבים. אבל על אותו מאורע — הבר־מצווה שהיה אצלנו — אינני אומר להרבות דברים.

שר'קה — כל השנים דיברה על חצר נאה, על בית מסודר וערבים משפחתיים נעימים. עכשיו לא איכפת לה. ראשית כל היא קוראת עתון בוקר. הדירה מוזנחת עד שאני חוזר, כי היא קוראת עתון-צהריים. כל הערב יושבת ליד הראדיו ומעשנת. ארוחת-ערב מכין אני, עורך את השולחן, מדיח את הכלים ושורק לי. התחלתי שורק בשעת העבודה. ואני אוסף לי לרגעים את גוריית הקטנה ומצטנף אתה על הספה, ומדגדג אותה, וצוחק יותר ממנה. זרועותיה כבר שמנמנות ונעימות למגע לחיי. וחיים שותק בחדרו. אחרי הבר-מצווה נעשה קודר יותר; הוא מצמיח לו שפם דק, ודומגי שהוא מסתגר מפני. גם זו לטובה, כל אחד לחוד.

בעבודה בגינה ובכלי הנגרות ובמטבח אני באמת מרגיש הרבה יותר טוב. לא יאומן, בלילה אני רוצה שוב את שר'קה שלי. חבל, שפתיה מעושנות עכשיו מרוב סיגריות. איך מעולם לא שיערתי כוחה של גינה. יכול היה השנה להיות לנו קיץ נפלא, אבל השגעון הכללי הזה — עד כדי כך שאפילו סימקה כשאני בא להתאוורר אצלה היא עצבנית ומהירה וצפרניה חדות על כתפי העירומות.

אינני מצפה לכלום ואינני מאמין שמשוהו עוד יהיה. כאשר מגייסים בסביבה בחורים ואפילו פלמחניקים לשעבר — אני צוחק בלבי. טוב שלא מגייסים אותי. שיעשו אותם צחוק ולא אותי. כשאתה לא מצפה עוד, יש בידך להגיע לידי סיכום. אתה יודע מה יש לך. סוף-סוף, הבית והילדים ושר'קה והשכנה — זה בכל זאת יש לי. ואני מרגיש צעיר. במקלחת אחרי הגינה נעשיתי דק יותר ושוזף. בגילי — הן, עוד הכל בסדר גם עם שר'קה גם עם סימקה. אני מצפצף לי בשפתי על שמועות הראדיו. אני שר לי בקול מלא שירי פלמ"ח.

"אבי תן לשמוע!" צווחה שר'קה מהמבואה דרך המסדרון עד המטבח. מהדורת חדשות מיוחדת לשעה עשר. הילדים כבר ישנים ואני גמתי הכל. ריח גשב בחלון הפתוח, ריח האדמה חפרתי. יצאתי החוצה, תריסיה של סימקה היו מוגפים וחשוכים. איך ידעה שאינני צריך להתאוורר. סימקה בכלל איננה מתאימה לי למצב-הרוח החדש. רוצים דבר יסודי, פשוט יותר. נשמתי אור קריר. מאי עדיין קצת אביב, אביב כזה מאוחר. צריך להוציא את שר'קה החוצה כי עשבי הבר לאורך הגדר גותנים ריח של טל. בואי שר'קה, את הרי לא ידעת וגם אני לא ידעתי למה זה היה ככה. ולמה חדלתי ולא חפרתי באדמה, והלוא אוהב אני לחפור באדמה הזאת האדומה, אדמה שהיתה פרדסים ונעשתה שכונה, אוהב לעבוד בידים ולהיות קל ולחייך מבפנים כי כבר לא איכפת כל-כך, ובגוף שנתחדש לשוב ולרצות בנשים.

באתי לקחת אותה. ראשה היה כפוף כבד לפני הראדיו בהול המעושן. כיביתי את האור. לא זעה, מה איכפת לה אני. השתקתי את הראדיו. סילקה זרועי ביד קרה. "אגואיסט!" גשפה עלי עשן. "לא מעניין אותך כלום! אבל זה ראש-הממשלה..."

באור המועט של החלון הפתוח היו פניה עצובות ושקועות בהגות אפלה. רחמי גאו בי. אחזתי בה. היא לא יודעת איזה כוח חדש יש בי. בלי דברים פרמתי את חלוקה. היא לא התנגדה, כאילו לא איכפת לה. בתוך הסלון המהודר של שר'קה, על ספת האורחים היפה על-יד הראדיו שהושתק, הדלקתי אותה. לאט לאט, כמו עפר הגינה הסביל העונה לדבר בעתו, התחילה מתעוררת. סוף סוף נענתה. פתאום בערה כמו נערה פלמחית. נפלא שר'קה! לא עזבתי אותה. אביב בחוף והיא עוד לא זקנה.

אחר-כך עמדנו בחלון בריח האדמה החפורה וריח הטל, בחשיכה. הרגשתי רענן כל-כך. גופה הכבד והמלא מדי היה טוב לי בחשכה. ושמחתי לקראת הלילה שיבוא. היא שתקה בסמוך בנשימות עמוקות. אם הפעם לא דיברה דברים — אולי התחילה להבין. עודה שותקת, יושבת והלבינה על הספה. ישבתי אצלה, עירום. זה היה סוף סוף כמו שיחה אבל בשתיקה. חשים שרוצים לשבת כך.

וזה הכל. בדיוק אז באו מהרחוב השומם בשערים סגורים ותריסים מוגפים, קריאות שקטות ותכופות: "אברהם גורפינקל!" "אברהם גורפינקל!"

שר'קה גרעדה. אני צחקתי. הרי שיניתי שמי לאבי גור וזה צועק "אברהם גורפינקל!" "רואים שחושך אצלנו, אז שיסתלקו!" לחשתי לשר'קה. ושר'קה לא קלטה, פניה האפילו יותר באותה הגות חדשה שלה. הפעמון שלנו נתן את צלצול הגונג העדין, זה הצלצול שהיה משמח את שר'קה, כי "כך רצתה תמיד", אמרה. איך נאנחה כמו אידיש-מאמע כשניגשה בחושך, להתעטף בחלוק על גופה שנתעורר לחיות. אור לא העלתה. במבוא, באור המועט של פנס-הרחוב, צץ איזה איש אורחי, שקיצר והלך לו. חיכיתי קצר-רוח. חיכיתי לה עירום ושׁווף ורזה ושורק בשפתי כמו נער. העלתה אור בבית הכסא ועמדה שם בדלת פתוחה, שותקת. זה היה מזור במקצת. ניגשתי כמו שהייתי.

"בשבילך אבי", יצא משפתיה באותו צפצוף מייבב. היא החזיקה פיסת נייר.

מה פתאום בשבילי!

לא, אותי עזבו!

אל תעשו לי טעות עוד פעם!

"שוב אתם הולכים." אתם' אמרה. לא יבבה עוד.

"זו טעות, שר'קה, בין כך לא יהיה כלום, אפילו שמגיסיים גיוס כללי... " רציתי הפעם להסביר לה את כל המצב, והיא:

"כולם הולכים בשכונה" אמרה בשקט בלי צער ובלי גאווה שגם אני. אמרה!

איך כל השנים האלה כשבאו צווי קריאה לכל השכנים, לצעירים יותר ולצעירים פחות, ובשבילי לא בא שום צו — שר'קה לא היה איכפת לה בכלל. עכשיו אחזתי בכתפה: "נראה בבוקר. עד אז בואי למיטה".

"כתוב בצו שלך שצריך... למהר. כולם כבר הלכו". עמדה, זה הכל.

"את רוצה מהר להפטר ממני", צחקתי. זה הצחיק אותי.

לא נעלבה. לא הרגישה. ישבה כאילו מרוב עייפות, כבדה, מלאה מחשבות משלה. עד שקמה להכין לי מזוודה.

"לא הרבה", אמרתי "בין כך מחר-מחרתיים אשוב".

לבשתי את חליפת המשרד שפשטתי בשובי היום, נעלתי בעלי-עיר קלות. שר'קה מלמלה "קריר בחוץ" והתעטפה במעיל-הבית. הצצתי לחדר הילדים. וזה הכל. בחוץ היה לילה של סוף מאי. חלקת הגינה השחירה מטל, וריח, כמו גשם ראשון, הזכיר נעורים בגליל. נשקתי לשפתיה המעושנות. אחזתי ונשקתי חזק. דיברתי רמות איך אחזור בצהריים רעב כפלמחניק. שתכניי ארוחה גדולה, שר'קה! קולי נשמע ותריס נפתח בבית הסמוך. "מה קרה? מה... אבי?" הבקיעה האלמנה שלנו מן האפלולית. הכרתי את כתונת הלילה המשונצת שלה, זו מצבע-הפנינים הפתוחה על החזה לעומק גיא-האהבה. "להתראות מחר" צחקתי לה. שרה עמדה בשער וסימקה נשקפה בחלון ואני הלכתי לי במורד הרחוב.

בתחנה הכרתי אחדים עם מזוודות וחבילות. בשעה כזו מוטב להצטרף, לא להתחיל בשאלות, לא להתלהב ולא להיות לצחוק. האוטובוס בא מלא, אבל הרחובות היו מוגפים בשעה זו והבתים רובם אפלים. ברושים בחצרות עמדו בנענועים דוממים וראשיהם שמעל פנסי הרחוב, בגובה האפל הפתוח, הזכירו מאליהם טחנות-רוח יפות מהילדות. זה מעניין, הילד שהייתי פעם היה מדמיין לו הרבה טחנות-רוח כמו בציורים של הולנד — טחנות חרוטיות וגבוהות מתנוססים על כרי-דשא ונחלים, והעיקר שם מכוסה ומגצץ מרחוק באופק-הים הרמוז מבין כנפי-טחנה: סירות

פורשות-מפרש מפליגות ברוח נוחה למגמה לא-ידועה. אם לא ראיתי ארץ כזו מעודי, איך זה שאני מתגעגע על מה שלא ידעתי ?

לאורך הכביש המתינו בחורים. בלבי צחקתי צחוק גדול. זהו הגיוס הכללי! בלילה, במהירות, ביעילות. כמה ציפינו לרגע כזה, וכשבא סוף סוף, אינך יודע מה לומר. וכן, אולי זו שוב איזו טעות ?

לא יאומן, לפני צריפין חנתה שיירה אמיתית, מכונסת חשוכה לצדי הכביש בצל איקליפטים, ממתנת. ניסיתי לספור משאיות-צבא, גורריות-חיים, מכוניות-פיקוד, אלוט — והתבלבלתי. "תראו שיירה!" יצא קולי. איש לא שמ לב והחלטתי, אם משחקים גם אני משחק; אני שותק ועושה מה שאומרים לי, לא נותן עצות, לא משתוקק לפגוש ידידים. ולא יצחקו עלי עוד.

ש"ג בשער כיוון אותנו בתנועת-יד לסככה שהפכה משרד רישום. בלי דברים רבים רשמו אותי. הלכתי למקום ששלחו אותי. פקיד עייף באשנב לקח את צו הקריאה שלי וזימום: "חכה, ידברו אתך". חיכיתי עומד, כי לא היה על מה לשבת. היה אחר חצות ועוד באו המונים. באו מרעננה ובאו מהרצליה וממגדיאל, באו מאפקה המשעממת שבעתיים; באו מהקיבוצים כל החברה, באו מהמושבים הגדולים והקטנים. בכביש-המחנה המואפל התגודדו בחיכים מתוחים. מרוב הדיבורים והטרניזיסטורים אתה נזכר בשר'קה וסימקה. אבל צחקתי עם אנשים זרים לי. התחלתי להיכנס למשחק. מי מקיף אותי בלילה כאן? אם ישכחו עלי ככלל השנים, אזכיר להם את נוכחותי, אם כי — אולי זו טעות ...

"סרן אברהם גורפינקל! בבקשה, תיכנס הנה!"

היה במשרד סרן צעיר מאד, שפמו הלבנבן כמעט לא צימח, והוא דיבר קצרות וחדות כאילו הכל ברור לי ממילא. באותו נוסח דיברנו בפלמ"ח אבל גם חייכנו; והסרן שלי לא חיך אלא נתן לי תיק של מפות וניירות והצביע כלאחר יד על מפת קיר, ושאל אם הכל ברור. זה היה ברור עד לצחוק. הוא אמר לי לחזור לפניו על הפקודה:

הקשב, הערכת מצב: כשיחדרו למרחב סיני והראשים יפרצו לעומק, יהיו הקווים ארוכים וחשופים (הסגנון הצבאי מצא חן בעיני וגלגלתי בו במומחיות); אז יהיה מי שהיה מ"פ ותיק בפלמ"ח, בפיקוד על צומת של שבילים המסומנים כאן במפה בעיגול, הנה ממש על הגבול (כלאהר יד הורית על מפת-הקיר). בפיקודי חוליית מודיעין וקשר חוליית לוחמים. תפקידנו להבטיח את הצומת הקטן, שאין איש מסכן אותו, ולהחיש סיוע במודיעין, באוריינטאציה ובקשר ליחידות דרג ב' היורדות לאורך הקווים החשופים. זה הכל, האם יש לי שאלות ?

היו לי הרבה שאלות אבל לא שאלתי. בקיצור נמרץ גמר השפמפם. בו במקום בא קצין מודיעין, דיבר מעלי באותו נוסח, מסר לי תיק שני ושאל אם יש לי שאלות. עוד זה מדבר, נזדקר רב-סמל והפקדני על שתי בריות: אורח ממגדיאל עם תיק משלו (למודיעין ולקשר גם יחד, הבהיר הרב-סמל) ובחור ותיק מרעננה בתור כוח לוחם ומבטיח. לא היו לי שאלות. מיד גם נשלחנו לאפסנאות. נכנסתי למדים חדשים ואת החליפה תחבתי למוזודה של שר'קה. בתור מפקד הפקדתי תיק אחד בידי רעננה וכך היה תיק לאיש מאתנו. אבל מגע התת-מקלע נעם לידי. לפתי אותו לפיתה איתנה אל המותן וחשתי דם זורם בעורקי. דרכתי ושחררתי והבריח צילצל כמו פעמוני זכרונות. התאפקתי מלהתרגש כמו נערה. צחקתי. בנשק ביד הולכיכנו למאסף השיירה. עבר סגן צעיר:

"סרן גורפינקל?" — "אני!" — "האם הכל ברור, בקרוב נוז, השעה קרובה לאפס."

המושג שעת-אפס מצא חן בעיני. כשישבנו בקומנדקר לאור איילת-השחר הרהרתי ב"שעה" שהיא "אפס". הרהרתי בזה כשקמה בשיירה תנועה עצומה, כמו זרם חשמל מכה ממכונית למכונית,

גם כשהרתיעו קרונות וניתרו כמו קפיץ, אמרתי לי: זה האפס, לא-כלום עכשיו, מתחילים כאילו זמן חדש.

רוח קרה בפנים. ניכר שהשחר קרב. ראיתי את שני אנשי מביטים בי. הבטתי בהם. ומה כל הראשים הכהים בכובעים או בפרע, הזקורים מעל המכוניות נכחם לתוך האפלולית שהיא תעלומה, שותקים. מין שתיקת קרביים, שגם בשעה שמדברים, כאילו מדברים מבלי להפר את השתיקה שבקרביים. אני זוכר שתיקה כזאת בפעולות הפלמ"ח.

נוסעים בקצב שווה, בכבישים ריקים, בין פרדסים אפלים ושדות מבהירים — הרחק מהבתים ומהמשרדים, הרחק מהשכונות והשכנים והילדים והנשים — אל גופים הזוכרים שעות-אפס כאילו עמד הכל באפס ומאו לא זו. רק שאז היינו צעירים ויפים יותר. אתנו יש גם צעירים ויפים. ואתנו פלמחניקים ותיקים. הו ארץ, זה מתחיל יפה יותר משציפינו. לא יודעים מה לחשוב. לא חשבתי. ראיתי. שיירה הולכת אפופת תעלומה ועמוד השחר קם.

השמש זרחה עלינו בחניה. חניות כאלו אני אוהב. מרוב עייפות צחקתי. אילו סימקה רואה אותי דולה ריבה מקופסה בפכסם יבש — היתה מפיקה ממני לקח רב לגבי דורנו בכלל; ושר'קה היתה מרחמת עלינו בקול דק וממציאה איזה סכין או לפחות כפית. לפי כל הסימנים כאן פאתי הנגב. בלי צחוק! — אמרתי בלבי בהחלטה גמורה לשתוק ולהיות כמו כולם — זה כנראה בכל-זאת המסע הכללי...

המשטר היה ברזל. נוסעים וחונים לפי שעות. פעם שכחתי ואמרתי: "ויסעו ויחגו", וטוב שלא שמו לב אלי. בגילי פאתוס זה כבר לא כל-כך נורא. כי אנחנו יוצאים להרים — שרתי בלבי בניגון ישן משלי — לגבולות הדולקים, לנגב הזה, בשיירה ארוכה, שיירת מכוניות כבודות עמוסות בחורים צוחקים, שרים, שזופים... בעצם, אין פה צוחקים ואין שרים. שותקים שתיקת-קרביים. אין דבר. אם רציתי לשיר מלוא קולי, הסתפקתי בשריקת שפתיים. עד שהחול סתם את שפתי. בלבי שרתי דברים. כי יש מחויב-המציאות והוא בא סוף-סוף אפילו אם לא מאמינים. הנה בא הגיוס לשיירות, למרחבים, לדרכים. אותבים אנחנו את הארץ הזאת, זאת האמת! ורוצים לנסוע בה ולפעול ולצאת ולאגוף בתנועת-מלקחיים גדולה את לב הארץ שבתווד, כמו בין זרועות חומדות את הארץ הצעירה-תמיד, היפה כמו נערה פלמחית, כשהיתה פלמחית. אהבנו אותן, את הארץ, את השיירות, את הבנות...

אמת, מצב-הרוח היה מצויין אבל עדיין חשדתי במשהו. יחזרו או יעשו איזה טריק של תמרון. כשפגענו במקום והמכוניות הוחנו בתבנית חי"ת רחבה במישור האבק, ראינו שחונים ממש ברצינות. בהעלם אחד פרשו רשתות הסוואה ועמדו לאכול. עמדו כפשוטו. אכלתי מלוא פי בידים מהירות. בין כה וכה התפורו בשטחים. אספתי את אנשי אלי והרשינו לעצמנו תנומה קצרה תחת אחד השיחים.

וכך התחילה החניה הגדולה. הוצאתי את המזוודה של שר'קה ועשיתי לי בית קטן במגבת פרושה על שיח לצל, ובחליפת המשרד לרפד תחת הראש. רעננה ומגדיאל ראו ועשו כמוני. אוהב אני אירת מסע, לישון לילה מחוץ לאוהל-הסיירים, בבגדים, לבדי, לבדי מול הנוף תחת הכוכבים; ושחר עולה והמשימה עוד לפנינו, ללכת בצעד חזק השוקע באבק החם, בתת-מקלע, עם החברים שבאו, כל החברים שבאו בגיוס הכללי. ככל שהבחורים הלכו והתעצבנו, הלכתי והתאוששתי. החברה הצעירים והיפים היו מתגודדים כעכברים מסוממים אצל המכוניות והתותחים והאלחוט, מקשיבים לקול-ישראל ומתפוצצים, מקללים את הכל ובייחוד את ראש-הממשלה, יושבים וקופצים כאילו מתחת בוער להם ומדברים בלי סוף ומדברים, — ואני הייתי יושב תחתי בצל השיח, אחוז פליאה. כשהייתי רואה את הבחורים בוקן ובלוי זקן מדלגים על הגבעות שהן הגבול, ועולים

לתצפית וקופאים שם בנטייה קדימה כניתרים לרוץ, הייתי יודע את הדבר מלבי: ארץ שמתגלים לה מרחקים חדשים אוהבים אותה יותר. ובשביל זה בעצם עושים גיוס כללי, חושפים מרחקים של ארץ. הנה לעיני ממש נפתח האופק כגילוי לב...

מיום ליום גברה בי האמונה. כי ככל שממתינים יותר — זה יותר באמת. עד כדי כך שהתחלתי אפילו — להפתעי הגדולה — זוכר פסוקים יפים שנשכחו מימי בית-הספר, פסוקים על המדבר וארץ לא זרועה ודור המדבר ומתי מדבר. זה בא לי מעצמו. להתווכח בעניינים עדיין פחדתי אך לא חסר לי כלום. רק קצת חסרה לי שר'קה, וגם סימקה.

אהבתי את המקום. "נוה-מדבר שלנו" קראתי למקום, — נוה-מדבר חדש בלי שבעים התמרים. השבנו: הנייה עראית; ונמשכה הישיבה, בחברות טובה עם רעננה ומגדיאל, בתחומי אוהל-הסיירים הקטן שניתן לשלשנו ואיכסנו בו רק נשק קשר ומודיעין; בשיגרה נעימה של ארוחות והמתנות תחת הבוהק הנורא של קיץ חדש, או בחשיכה גמורה, מדברית, כשהמחנה המאופל מלא דמויות מתנוודדות ואשי-סיגרייות וקולות מהוסים, מתוחים בהרגשת הדברים שעומדים להתרחש באמת. עדיין לא הסכמתי לשקוע בחדשות המתחדשות ממהדורה למהדורה, כי למה לקלקל בידיים מה שבא יפה כל-כך?

דוגמה אישית הייתי לאנשי וכך נבדלנו, אנו הוותיקים, בפנינתנו תחת השיחים, מצטופפים בצל ורואים עולמנו בחיינו. לא פעם נצטרף אלינו איזה בחור בזקן נחמד או בלי זקן, ישב רגע, הקשיב, וקפץ כאילו מלאה הארץ נמלים. באותם הימים גם שמענו מה נשמע במגדיאל, כל מה שעושים בחצרות ובבתים בימים ובלילות. בעצם, ככה בדיוק אצלנו בשכונה. מילא, אדם ממגדיאל אוהב את מגדיאל ומספר במגדיאל. בין כה לכה גם נודעה לנו הפוליטיקה המקומית של רעננה: בי בוחר במי שנבחר לאיזה ועד. "הכל כאשר לכל", אמר רעננה בסיגנון משלו. טוב ויפה. המדבר והדממה, הגיוס הכללי והמרחקים, פותחים כנראה פרספקטיבה לסקירה רחבה. משום כך יצאו לאור גם מעשי השכונה שלנו הבנויה בתים סמוכים כל-כך. סוף סוף — למה לא?

שחר צונן אחד נייערו אותנו מחלום מתוק. ניבטנו אל כוכבים אחרונים. אי-משם נפל עלינו הסגן שלנו, וככל שהיה צעיר לא הסתיר כמה היה נרגש וידיו רעדו, ומיהר מבלי להשגיח אם מקשיבים בכלל:

"מתחילים!" צעק בלחשיה, "עכשו-עכשו מתחילים! להתארגן מהר! מי לא מבין?"

אפשר לסמוך על הפלמ"ח: הגשק והתיקים ומכשיר-הקשר והמוזודות ואנחנו — ועל הקומנדקר. מרחוק התגלגלו הדים אפלים.

האבק לא נראה באפלולית אבל נשמנו אותו במין צמאון. במין שמחה. בקדחתנות שקטה. המכוניות שעקרו הזכירו לי איזו שייכות רחוקה, ואולי לא שייכות אלא דמיון פורח למתי המדבר המתעוררים של ביאליק, שהיינו מדקלמים במסיבות חנוכה. הנפילים נערכו לשיירה והאבק ספג את גרמיהם הגדולים. בינתיים היה בוקר. וכשהיה בוקר עבר נוה-המדבר להיסטוריה. והקומנדקר חרק בחול. שכחתי שוב ואמרתי: "ויסעו ויחנו", ולא שמעו אותי. כי הילכו באבק בין החברה שמועות גדולות. שמועות הדביקו שמועות. עכשיו! אמרתי, עכשיו להקשיב! מודיעים הודעה רשמית (הפסקתי לנשום); כוחותינו הדפו את הפולשים, חדרו עמוק לגבולות האויב. נשמתי מלוא החזה. ראיתי בלבי קווים ארוכים, חשופים, דרוסים שיירות, ובחורים קמים לשמור בצמתים. נסענו בקו הארוך. זוהי בעצם שעת האפס. הנה לנו שוב שעה שהיא אפס, אמרתי בקול ואיש לא השגיח. שעה נבדלת ועגולה ומוחשת לשמע-אוזן בהדים מתפוצצים ועונים ומבשרים.

נעצרו בתוך האבק. לפקודה קצרה קפצנו עם נשקנו והתיקים. אותו סגן חביב טילטל אחרינו מיכל וארגו. "תהיו מוכנים", סינן מתוך האבק "מי לא מבין?"

מוכנים! ראש השיירה היה רחוק ועטוף שיבה וזנבה כישכש אצלנו באבק. בכל המכוניות הפשילו את היריעות וראשים ביצבצו נטויים במין קשב עמוק. הבטנו עד שנעלמו בגבעות השחומות ורק עמוד האבק סימן את הקו הארוך החשוב המופקד בידינו. נשארנו עומדים על סימני המכוניות שעברו. למעשה לא גילינו שום צומת ברור. בקושי או בדמיון נראו שבילים מחוקים באים מאישהו והולכים לאישהו, מוקפים מדבר בצבעי עור-האדם. אבל הכל היה ברור. הכל כתוב בפקודת המיבצע. בקרוב יעבור פטרול ראשון שלנו; ועוד מעט נפתח את הקשר ואנחנו בתוך העניין, קשורים. כשהאבק שוקע עלינו שבה הדממה כשהיתה, אבל מרחוק נשמעו הדים מתגלגלים כשאגת לביא במדבר.

נשיפה חדה עטה בצמאון נורא שהקפיץ אותנו שוב על רגלינו. להקת אוירונים שלנו שאפה מערבה. רגע היה דבר לענות בו והשקפנו אחריהם. ופתאום צעקתי אל האוירונים. אנשי השתוממו עלי אבל מה איכפת לי. צעקתי מתוך צחוק נורא הקרוב לבכי, צחוק של פלמחניק שהתחיל מזדקן בלי-מישים. בדממה שנפלה כפיסות נייר אחר הקריעה, אמרתי בקול ללא-שום-איש: "זה הפעם בודדאי באמת. איך להבין את זה — הנה ככה זה כשבא הבאמת. סוף סוף בכל זאת פעם באמת!"

רעננה ומגדיאל, היו להם הרהורים משלהם. מגדיאל נטל ובדק את מכשיר-הקשר ונוהר וסוכך עליו בתיק המודיעין; ורעננה משך והריץ את בריח המקלעון והציבו הכן על גב תלולית, עטוף מפני האבק בשקיק נייר-אריזה שהיה צרור לו במזוודתו. בינתיים ישבנו יחד ואבטחנו את הצומת. אחר-כך התחיל להיות חם. שתינו מים. אחר-כך פתח מגדיאל את המכשיר. שמענו ב"קול ישראל" שידור לאומה. למה התחיל להיות עצוב לי. המדבר הפיק נהמת אריות ונשיפת פתנים, ונשרים חלפו באוויר המרוקע. ככה זה: תמיד כשבאים הדברים שמקווים — זה בכל-זאת עצוב משום-מה. נטלתי עצמי תחת השיחים כישמעאל דודנו בזמנו. אמרתי להצטמצם כאן ולא לחשב חשבונות. לא לחשוב ולא לשקוע בעצבות. כששכבתי בצל הזעום באויר החם ניסיתי לראות שיירות דרג ב' יורדות בקווים הארוכים אלינו. יעברו וינפנפו לנו ידיים מאובקות, הולכים לתוך ההדים. וניסיתי בכלל לא להרהר. רק להיות פה כמו שהנני, ודי.

איך אפשר לא להרהר? מאליהן קפצו מחשבות אחרות. על נוריתי היפהפיה ועל שר'קה. נוגי-נוני נתמצמצו שפתי כלקראת לחי תפוחה. ושר'קה — בכל זאת! צריך לקנות לה איזו מתנה לאיזה יום הולדת, אבל עם שר'קה אסור כבר לדבר על ימי-הולדת. החלטתי לכתוב לה מכאן מכתב געגועים, כולל ד"ש חם לסימקה. איך באה אז סימקה ועזרה לשר'קה בהכנות לבר-מצווה של חיים שלנו, כאילו היא מין דודה. וחיים היה רציני מאוד, כמעט קודר, ושיגן את הפרק שלו בניגון בכייני. אבל הוא התעקש שנעלה לתורה בבית-כנסת. למה הייתי נרגש כל-כך עד שבעלותי שכחתי על הבימה את הברכה שלמדתי בעל-פה. לי לא היה בר-מצווה. חיים הביט בי והגבאי לחש ועזר לי. זה היה משונה יותר מגיוס כללי. למה הצטערתי שם כל-כך באמצע העליה לתורה? ולמה עכשיו עצוב עד כאב-לב? מה חסר לנו בשכונה החדשה ובמגדיאל וברעננה ובכל הארץ, שאנחנו רוצים ומצפים לו מיום ליום? אם בא גיוס כללי — למה לא מרגישים שאותו הדבר שלשמו כדאי היה לצפות כל השנים, בא סוף סוף וניתן בממש? למה, — אמרתי בליבי ברצינות מדאיגה, אמרתי כאן במדבר העתיק, בעצם הגיוס הכללי הזה שהיה מיוחל זה ימים רבים — למה רוצים מה שבאמת אין לדעת היכן הוא? אם ככה, אמרתי, למה אין לנו בארץ טחנות-רוח?

על גרשם שלום

א. א. אורבך

היה להתעלם מבעיית 'קמת ותורה' ונטיה מובהקת נודעה לו לענייני הגות ומחשבה, הרי בחר לו כתחום מחקרו את ההלניזם היהודי שהביא אותו במגע ישיר עם העולם היווני-רומי וזרמי הפילוסופיה שלו, או שבחר בחקר הפילוסופיה היהודית בימי הביניים, אשר יצירותיה הגדולות שנכתבו ערבית יכלו להיחשב כחלק של הפילוסופיה הכללית באותה תקופה, ואם בחיבורים עבריים דובר הרי נפתח שוב פתח לחקירת זיקתם לסכולסטיקה ונציגייה הנוצרים הגדולים. חוקרי נושאים אלה יכלו לדמות בנפשם, שהציבו את רגלם בתוך תוכו של עולם הרוח הכללי ובה בשעה מוסיפים הם לשרת את ענין עדתם.

אמנם הפילולוג הקלאסי הגדול ואדם בעל שאר-רוח משיעור-קומתו של יעקב ברנייס סבר קצת אחרת. חוקר זה, שבראש מעייניו היתה הספרות היוונית-רומית, אך לא הניח ספר עברי שלא למדו ולא קראו ולא מילא גליונותיו הערות וצינוני מקורות צינים את מחקרו המזהיר "על השיר של פוקי-לידס (Über das Phokylideische Gedicht) במלים אלו: "וכך משקפת ההיסטוריה של תוצר זה של הספרות היהודית ההלניסטית את הגורל שנועד לכלל היצירה ההלניסטית ולכל יצירה הדומה לה, הגורל של חוסר-יכולת להשפיע השפעה מתמדת על חיי הרוח של העמים, המתחוללים מסביב לניגודים עצומים והדוחים כל נסיון לשטח את הקונקרטי על ידי אבסטרקציה". לא גיליתי אם שם מישוהו לב לדברי ברנייס אלה, אבל ברור שגרשום שלום נמשך מראשיתו לעמידה על אותם ניגודים עצומים שמסביבם התחוללו חיי הרוח של עמו. ובבואו להעריך כיובל שנים אחרי שהתחיל בחקירותיו את המיסטיקה היהודית במע-רב אירופה במאה הי"ב והי"ג (Miscellanea IV Mediaevalia 1966) כתב בדומה לברנייס: "המיסטיקה היהודית עמדה במבחן עצמה במידה אחרת לגמרי מאשר הפילוסופיה הראציונאלית

שנת לידתו של גרשום שלום היא שנת הקונגרס הציוני הראשון וכל חייו ויצירתו דבוקים ואחוזים בתנועת התחייה שלנו. מעיקרה לא היתה דבקות זו אצלו ענין של מליצות ושל ספרות בעלמא, אלא דבר של מעשה והגשמה. גם התלהבותו לאי-דיאל הציוני וגם הספקות שכרסמו בו והביקורת כלפי דרכה של התנועה שועבדו לריאליזם מפוכח. בנערותו פנה ללימוד השפה העברית ומקורות ספרותה ולפני ארבעים וחמש שנים עלה לארץ.

איך הגיע שלום לבחירת תחום מחקרו? בודאי שלא מבית אביו ולא דרך חינוכו הגיע לכך — הגם שהעובדה כי משפחתו היתה בעלת בית דפוס לא היתה חסרת השפעה על אהבתו הנלהבת לספרים. גרשום שלום והספר, דרכו באיסוף ספרים וברכישתם פרשה מיוחדת היא, ומי שלא ראה את צערו של שלום, כשהוא הולך סר וזעף משגור דע על חיסול בית המסחר של במברגר את והרמן בירושלים, לא ידע טעמה של אהבת ספר מהו. בהרצאתו לכבוד יובלה של חברת "מקיצי נרד" מים" לפני חמש שנים סיפר שלום, ש עוד בשנת תרע"ג, היינו בהיותו בן חמש עשרה, והוא, כדב-ריו, רק התחיל לגמגם בעברית, קנה לו ספרים עתיקים ובתוכם שני ספרים שהוציאה החברה, הפסיקתא דרב כהנא והקובץ "ענייני שבתאי צבי". שלום הוסיף "לא הבינתי לא את זה ולא את זה, אבל מקווה הייתי שיבוא יום ואמצא דרכי בין הקצוות". תקוותו זו נתקיימה בידו ואף למעלה מהשיעור ומעבר לתחומם של שני הספרים.

ברם איך הגיע לכך? הדרך לא היתה פשוטה וקלה. צעיר יהודי, גם אם היה ציוני, לא ראה את דרכו בחיים ואת מקצועו כחוקר היהדות. קתדרה-אות באוניברסיטאות למקצוע זה טרם יהיו בארץ. נסיונותיהם של צונץ ושטיינשניידר לא היו מעור-דיים. לא נשאר להם לאנשי חכמת ישראל באשכנז בימים ההם אלא מקצוע הרבנות ומקצוע הוראת הדת בבתי הספר. אבל גם כשנמצא צעיר שמוכן

ברט אייזלר, שרצה בכל כוחו להוכיח שקובץ הכתבים האלכימיים הקלאסי Geber אינו אלא תרגום של ספר עברי. שלום קובע שכל דברי אייזלר אינם אלא ein schlechtbegründetes Aperçu, השקפה שטחית ובלתי מבוססת, כי בטי-עונו חסרות שתי חוליות כדי לעשות את ההיפותיזה זה שלו למתקבלת על הדעת. ועלינו לדעת שאייזלר לא היה רק ידען גדול וחוקר בעל שאר-רוח אלא גם המו"ל הראשון של שלום, שכן התרגום הגרמני והפירוש של "ספר הבהיר" — חיבורו הראשון הגדול של שלום בחקר הקבלה — הופיע בסדרת "מקורות ומחקרים בתולדות המיסטיקה היהודית, יוצאים לאור על-ידי רוברט אייזלר מ-טעם חברת יוהאן אלברט וידמאנשטטר" (גרמנית). ובהמשך הויכוח כתב אייזלר על ג. שלום: mein kenntnisreicher und geschätzter bish-er einziger Mitarbeiter (מסייעי העשיר בדעת והמכובד, והיחיד עד-כה). אבל שלום לא נמשך אחריו ולא נגרר אחרי קונסטרוקציות מרקיעות שמקורן באינטואיציה. בודאי שכבר בימים ההם היו פניו של ג. שלום לפענוח פרודוקטיבי של כתב הסתרים של העבר, לגלות ולתאר את הכוחות האמיתיים של עולמנו, אבל הוא גדר עצמו בגדרים ובסייגים ונעשה לספציאליסט, שיעבד עצמו לבדיקת כתבי יד ודפוסים של ספרים שלא זכו לתשומת-לב כלל או במידה שזכו לה נמצאו בלתי ראויים לה, להסברת תכנם ורעיונותיהם, לקביעת מחבריהם וזמן חיבורם — כל אלה היו עסקו של שלום במאות מחקרים, מאמרים ורשימות. לשוא נחפש בהם עד לאמצע שנות השלושים הצהרות פרוגרמטיות, ואפילו שם מעניין ומושיך לא נמצא. "בילאר מלך השדים", "לחקר קב"ל ת' ר' יצחק בן יעקב הכהן", "ר' משה מבורגוש תלמידו של ר' יצחק", "הציטט הראשון מן המדרש הנעלם", "ספר גירושין מהו"? "זיופים על שם ר' נחשון גאון", "ציטטים בזוהר", "דפוס בלתי ידוע של פירוש שיר השירים המיוחס ל-רמב"ן" — אלה ודומיהם הם שמות המאמרים, שבהם מילא שלום את כרכי ה"מונאטששריפט", "קרית ספר", "תרכיץ" ו"ציון", לא שמות מוש-

בסערותיה של ההיסטוריה היהודית... בה במידה שהפילוסופיה איבדה את השפעתה בסערות אלו, סברו המיסטיקנים שבתפישת עולמם הסמלית יכולים הם לקשור את הקיום הריאלי של היהודים עם תהומותיה של הטראנסצנדנציה האלוהית". ברם נחזור לראשונות. בימים שלמד גרשום שלום באוניברסיטאות של ברלין, ינה ומינכן — תחילה מתמטיקה ואחר כך פילולוגיה שמית — השתתף בשיעורי גמרא של רבנים, ביניהם הרב ד"ר בלייכרודה בברלין והרב ד"ר אהרענטרוי במינכן, והתחבר לכל מי שממנו יכול ללמוד יהדות — ויושבים אתנו שנים מאלה הלא הם נשיאנו, בימים ההם זלמן רובשוב, וש"י עגנון. אבל בתחומה של הקבלה לא היה לו מלמד ומודיע דבר. וגם אצל אותו רב וחוקר יחיד בדורו שעסק בחקר המיסטיקה והקבלה לא מצא עידוד רב. מבלי לפרש בשמו, אבל במתן סימנים מובהקים עד שלא קשה לעמוד על זהותו, סיפר שלום על ביקורו בביתו. כשהתבונן בספרייתו העשירה ב-ספרי דפוס ובכתבי יד בתחום הקבלה אמר לו שלום בהתלהבות נעורים: "כמה נפלא שכבודו קרא וחקר את כל המקורות האלה!" על כך השיב הזקן: "מה? העלי גם לקרוא את הפטפוט הזה?" למרות עידוד מסוג זה ולמרות כל אזהרותיהם של בעלי הסוד בכל הדורות, שאת תורתם אין ללמוד אלא מפי רב, החליט גרשום שלום בלית ברירה לגשת לחקירתה וללימודה של הקבלה בכוחות עצמו והוא זכה להיות "מבין מדעתו", כי מתחילתו לא התכוון להיות מיסטיקן, מקובל או חסיד, אלא לחקור את התופעות ואת תולדותיהן ולקבוע להם את המקום המגיע להם בתולדות האומה. אם מחד גיסא היה עליו להאבק עם הביטול והלעג מצד נציגיהם של מקצועות מכובדים ב"חכמת ישראל", הרי מאידך גיסא היה עליו להשמר ולהזהר מפני התלהבותם של דילטאנטים ושרלטנים. לפיכך הטיל שלום על עצמו את כל התומרה וההקפדה שהן באפשר בחקירתם של פרטים ופרטי פרטים יבשים ולעתים לכאורה בלתי חשובים. עוד בשנת 1925 כתב ג. שלום במאמרו שב"מונטששריפט", "אלכימיה וקבלה", נגד רוב-

שה קו מנחה בדיוני הפרקים הבאים הרי היא תוצאה של עיון מתמיד במקורות עצמם. לא נמנעתי מלשנות דעות שהבאתי במחקרים קודמים לגבי פרטים, כשהעיון הנוסף הביאני להשקפה אחרת ולהערכה שונה של המקורות או של התהליכים ההיסטוריים המשתקפים בהם".

קורות התנועה שלאחר ההמרה ולאחר מותו של שבתי צבי לא זכו עדיין לסיכום דומה שהוא תוצאה של עיון מחודש ומתמיד במקורות עצמם. לפיכך מן הדין לעמוד הן על ההבדלים שבענין ושהבדגשים בין המסה המבריקה לבין הספר והן על המשך השפעתה של המסה על כמה וכמה מעניניו של הספר, שבו אפשר לתלות לא מעט מהביקורת כנגד הפלגות והערכות בלתי מאוזנות שבו (ר' י. תשבי, על משנתו של גרשם שלום בחקר השבתאות, תרביץ כח, תשי"ט עמ' 102 ואילך). ואפרש במקצת את דברי. קשה היה לשער על פי המסה את הסיכום הבא שבספר:

"הפאראדוקס שבמשיח בוגד עולה בהרבה על ה"פאראדוקס שבמשיח תלוי. ניתן לומר שלפאראדוקס השבתאי אין שום ערך קונסטרוקטיבי. אלה שקיבלו את התורה כי המשיח הבוגד בדתו ממלא שליחות הגאולה עצמה — שמו במרכז מחשבותיהם פאראדוקס הרסני ביסודו, שיש בו מן האופי הניי-היליסטי מעיקרו, יאמרו מה שיאמרו לשם הצדקתו. זהו צעד מכריע שבעקבותיו בעצם הכל אפשר. אם אפשר למצוא גאולה בבגידה, אם המעשה הנבזה ביותר בעיני היהודי הנאמן לאלהיו יכול ליהפך בידי המאמינים לראש פיגה בבניינם, הרי מכאן ואילך נתבטלו כל הגבולות. אין עוד לומר: עד כאן אפשר להגיע בפאראדוקסים, מכאן ואילך — כל תעבור. אם הבוגד בשליחותו ממלא אותה והוא הוא הגואל האמיתי, הרי כל המעשים הדומים לבגידה זו אפשר למצוא להם הצדקה. מערכת הערכים נהרסת מניה וביה. הפרש עצום יש בין מעשה זה לבין מיתתו של המשיח הנוצרי. המרתו של שבתי צבי, שכל ספרי השבתאים מלבישים אותה זוהר טראגי, יש בה כדי להחריב ערכים, אבל אין בה כדי לבנות ערכים אחרים. דמות המ"שיח של השבתאים, המשיח המפקיר את עצמו ללא התנגדות לידי שלטון הקליפה, והשוקע בעצמו במ"ט שערי טומאה ועדיין הוא חולם על מעשה גאולה בתוכה — דמות זו מובילה בדרך ישרה לתפיסות גיהיליסטיות של ערכים דתיים".

כים ומפתים. יוצא מן הכלל אולי המאמר "האם חיבר ר' משה די ליאון את ספר הזוהר"? אך צא וראה מעשה שטן, דוקא ממסקנותיו במאמר זה עתיד היה שלום לחזור בו. בכתיבת מחקריו אלה הטיל על עצמו שלום מגבלות גם מבחינת הסגנון, כי מי יחוש בהם שעסק לנו עם סופר בעל יכולת רבה. והרי שלום הוכיח את כושר כתיבתו עוד בגיל צעיר הן בכתיבה והן בתרגום וזקנתו לא ביישה את ילדותו. ושוב עדים לכך מאמריו-מסותיו, שהופיעו בשנתיים האחרונות על הסימביוזה היהודית גרמנית, על יהדותו של בובר ועל יצירת עגנון, או אותה רשימה קצרה על ד"ר מונלס ב"הארץ", אשר כמו באלומת אש האירה את מחשכי השואה ואת מצוקתו הרוחנית של אדם בעל שאר-רוח שעבר דרכה. כושר כתיבה זה נכבש על ידו והוא כאילו במכוון רצה להוכיח שידוע הוא לא רק להיות ענייני עד כדי התאכזרות ולעסוק בפרטים כצונץ ושטיינשניידר אלא גם להתנאות בסגנונם, שאותו עתיד היה לתאר במלים קולעות. בכתיבת מחקרים אלה ישב שלום על האבניים וסיתת והקציע וטח אבני הבניין שבהן הקים לימים את ספריו הגדולים על זרמי המיסטיקה בישראל ועל ראשית הקבלה והתפתחותה.

יוצאת מן הכלל לכאורה מסתו "מצוה הבאה בעבירה", שהופיעה בשנת תרצ"ז וענינה תנועת השבתאות כפי שהתפתחה אחרי ההמרה ואחרי מות שבתי צבי וגם דברים על תוצאותיה והשלכותיה. אין לכפור שבעצם קריאת השם יצא שלום מגדרו. "מצוה הבאה בעבירה" שם מושך הוא. אמנם הקורא בהערות ולא רק בפנים יגלה שגם מסה זו נכתבה אחרי יגיעה רבה, אבל גם אין להתעלם מהעובדה, שרק אחרי שפירסמו שלום עצמו ותלמידיו יותר מעשרים עבודות על פרשיות שונות בחקר השבתאות ורק כעבור עשרים שנה מכתבת המסה הנוכרת, פירסם ג. שלום את שני הכרכים של "שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו". בהקדמתו ציין שלום:

"כתבתי את הספר מתוך השקפה מסויימת על הדיאלקטיקה שבהיסטוריה היהודית ובכוחות הפועלים בה, אבל יותר משהשקפה זו נקבעה מראש בשמ-

מפני שימוש לרעה בתופעות היסטוריות ובמקור-רותיהן לשם הצדקה ולימוד זכות על עמדות שב-הוה, זיווג הגורם בסופו לשכתוב ההיסטוריה.

על השימוש הפראזיאולוגי הנפוץ ב"רעיון המ-שיחי" בימינו, הקשה שלום במחקריו. השאלה, שרמז לה בהקדמה לספרו על שבתי צבי, למחירו של הרעיון המשיחי, פותחה על ידו ביתר הרחבה במאמרו "להבנת האידיאה המשיחית ביהדות", מאמר שהוא מועט המחזיק את המרובה באוסף המאמרים 1963 Judaica (הופיע לראשונה בקובץ Eranos לשנת 1959) והמוקדש לניתוח האספק-טים השונים של הרעיון המשיחי ביהדות ההיסטור-רית על הכוחות השמרנים הרסטורטיביים והאו-טופיים שפעלו בה. באותה וירטואוזיות של מחש-בה הודרת ושל כוח ביטוי מדוייק ותמציתי מתאר שלום גם את המשיחיות בעלת האופי האפוקליפ-טי-אוטופי וגם את זו בעלת האופי "הרסטוראטי-בי" שניציגה המובהק הוא הרמב"ם, את המאבק שבין שתי המגמות וכן את ההשפעה ההדדית ש-ביניהן ומגיע להסבר התגברותם של היסודות האוטופיים דוקא אצל נציגי הראציונליזם המודר-ני כמו הרמן כהן, כי הם לא חששו ליסוד האנאר-כי שבאוטופיה מתוך שהאפוקליפטיקה נחשבה בעיניהם כמחוסלת. לאחר תיאור ממצה ועמוק מגיע ג. שלום למחיר ששילם עם ישראל בעד הרעיון המשיחי שהעניק לעולם. "גדולתה של האידיאה המשיחית תאמה את החולשה העצומה של ההיסטוריה שלא היתה מוכנה בגלותה להאבק על הבימה ההיסטורית. החיים בתוך ציפיה היה בהם משהו גדול אבל גם משהו בלתי ריאלי". ומ-שנתגלתה הנכונות להתמסרות למציאות מסתמ-נות שוב השאלות וההתיינות. המאמר הזה, שב-כותרתו מופיע במפורש ענינה של "אידיאה ביה-דות" מגלה את ג. שלום לא רק כ"ספציאליסט", אלא כחוקרן של תופעות רוח בישראל לאורכה של ההיסטוריה היהודית, אבל אין זה המחקר הי-חיד מסוג זה. מתכוון אני לשורת מאמרים, שעדיין לא זכינו לראותם בעברית, אבל שכונסו כבר בשלושה כרכים בלשון הרצאתם, ואנו מקוים שג. שלום ילבישם בקרוב לבוש עברי, ומעשה זה כש-

משפטים רבי עצמה וכבדי תוכן אלה, שמשמ-עותם חורגת מעבר לענין הנדון והתנועה הנדונה, כתב שלום אחרי שהקדיש כשבע מאות עמוד להסברת מהותה של התנועה ומקורותיה, אפיים של גבוריה הראשיים, הרקע לפעולתם, להתעור-רות הגדולה שגרמו לה, למתח המשיחי בכל בית ישראל, אשר הביא למחנה המאמינים, רבנים וחכ-מים גדולים ושלמים. ברור שמשקלם רב לאין שעור מכל דברי הקטרוג שהשמיעו אחרים.

אשר לחשש שהובע, כי פנייתו של שלום אל המסתורין עלולה לקרב אותו למיסטיקה של ניו-היליזם ולדימונולוגיה ושחקריו משמשים מגמות אקטואליות ואפילו מסוכנות השיב שלום בעקיפין במאמרו על כת "הדונמה" (Die Kryptojüd. Sekte der Dönme in der Türkei, Numen 1960) בתולדותיה של כת זו כבתולדות ענף קי-צוני של השבתאות מוצא שלום כלל גדול בהכרה ההיסטורית של הדתות, והוא שכל משיחיות רדי-קלית ואקטיבית מגלה בהכרח מגמות אנטינומיס-טיות והשקפות מוסר ליברטיני. זהו ההגיון הפני-מי של תנועות מעין אלו בכל מקום מבלי שיהיה קשר היסטורי כלשהו בין התופעות. מכיון שהד-ברים נאמרו בפני קונגרס לתולדות הדתות הרי אין הם צריכים להסבר מיוחד, הגם שראש קבוצת הקרקש, השריד האחרון של הכת, משוכנע היה, כפי שהוסיף שלום, כי החוקרים בישראל העוס-קים בחקר התנועה השבתאית אינם בעצמם אלא שבתאים נסתרים. בסיפור זה טמונה תשובה אי-רונית לא רק למבקרים, אלא גם לחסידים הלוי-חצים על ג. שלום להמציא להם מתכון של יה-דות התואמת במידה זו או אחרת את מדותיהם. כפי שאמר שלום בעצמו (Kabbala and historical Criticism) אין הוא נוטה להפריז בערכו של המכשיר הנקרא "בקורת היסטורית" ואין הוא רו-אה בה מפתח בלבדי לכל החתום והסתום. האיני-טואיציה והקונטמפלאציה ביכלתם לתדור יותר עמוק, אבל מכשיר זה של בקורת היסטורית אין לזלזל בו, כי הוא שומר עלינו מפני אשליות, או-נאה עצמית והפלגות שבדמיון, שאפשר יש בהן מן הנוחות והנועם, וכן — רשאים אנו להוסיף —

חירתו עלתה יפה. נראה שחש מתחלה שתורפה של חכמת ישראל משם ונוחה היא להיכבש משם, ואמנם לא רק את הקטע המוזנח והמבוטל ביצר, אלא רבות מחומותיה שגראו לכאורה מבוצרות ערער ואף הכניס תיקונים לעולם התווה שבה. הזכרתי את הקשר, ששלום הדגישו, בין מחקר אוצרות העבר לבין יצירת הספרות בדורותינו. ברצוני להקביל הקבלה בין יצירתו של נציגה הגדול של ספרותנו החדשה, ש"י עגנון, שבדמותו, אמר בשעתו ג. שלום, מתגלמת רציפות הדורות בימינו, לבין מפעלו המדעי של ג. שלום. כשם שיצירת עגנון, שעניינה הוא העולם היהודי מב-פנים, מרכזת היא בוצ'אץ' וגבוריה יהודים מכל הסוגים ומכל המינים, אבל בה ובהם מתגלמות בעיותיו של היהודי החי, בעיותיה של האומה כולה ובו בזמן משבריו ופחדיו של האדם המודרני במידה ובשיעור שהוכרו כיצירות כלל-אנושיות, כך מחקריו של ג. שלום בין אם הם עוסקים בתו-רותיהם של חוגי המרכבה, של המקובלים או של החסידים, זכו להשמע ולהקלט בכל מקום בעולם שדנים בו בתולדות הדתות ובתופעות הרוח.

בודאי שחלק רב לכשרונותיו הגדולים של שלום בכל אלה, אבל דומני שאכוון לדעתו אם אומר עליו מה שסיפר ר' חיים ויטאל על האר"י. כש-שאלוהו למה השיג הוא יותר מר' משה קורדובי-רו — וכידוע סודות האר"י הם סודות עולם התי-קון ושל הרמ"ק הם סודות עולם התווה — לא השיב האר"י, שהיו לו גילויים מיוחדים אלא "שטרח יותר משאר אנשי דורו". שלום טרח הר-בה. וברכתנו שיאריך ימים ושנים ויזכה להוסיף ולתקן — ומי כמוהו יודע להעריך לא רק מלאכת התיקון של אחרים אלא בעיקר של עצמו — מתוך חזונו היצירה כדברי המשורר, אשר אני מביאם בתרגומו של גרשום שלום:

זאת היא תנופת הרחת שבה יחזיק
את החיטה הזורה
הנף יניפנה הלאה מעל הגורן
הרחת תפול לרגליו אבל
על מקומו יבוא הבר.
ואין רע הוא, כי יאבד
דבר-מה וכי יעלה
מן הדיבור בתווה הקול החי.

לעצמו בודאי יהא בו משום יצירה חדשה. מאמ-רים אלה גושאים שמות הרומזים לכאורה רק לתחום מחקרו המיוחד; אבל בין אם המדובר ב"התפתחותה של הקונצפציה הקבלית של השכי-נה", או ב"מובנה של תורה במיסטיקה היהודית", או ב"מסורת וחיידוש בריטוס של המקובלים", או ב"בריאה יש מאין ותורת הצמצום", הרי בהם ובמאמרים בעלי שמות דומים פורץ ג. שלום מעבר לנושא המיסטיקה ודן בבעיות-יסוד של אמונת ישראל בתקופה המקראית, בתקופת התנאים וה-אמוראים וביהדות הרבנית הראצינאלית. תופעות שאחרים עמדו עליהן זכו למצוא אצלו ניסוח מחדש, המוציא אותן מקרן זוית שבה היו שרו-יות ומעמיד אותן במקום הראוי במרכז רוח האדם והגותו הדתית. אבל רבות השאלות, שלא עלה על דעתם של אנשי מקצוע לשאול אותן אם מחמת קוצר השגה ואם מחמת חוסר אומץ לב. לא בלי נימת אירוניה מהולה בחמלה רומז שלום לחסרו-נות אלה. והוא לא רק שאל את השאלות, אלא בד בבד אתן חשף גם לא מעט מהסוד שבגלוי.

במחקריו הפיח ג. שלום רוח חיים בכמה וכמה מקצועות של תורה וחכמה והלואי שיימצאו חוק-רים שיגשו לחקירתן של הבעיות שניסחן או רמו להן. במאמריו אלה המחיש ג. שלום את המושג "רציפות הדורות" הלכה למעשה. בהרצאתו ליו-ב-לה של חברת "מקיצי גרדמים" הגדיר שלום את רציפות הדורות כ"שותפות הפעולה בין ירושת הדורות העולה מתוך גניזתה ומתוך חייה הגנוזים לחיים של השפעה והשראה על קוראיה ובין יצירת הספרות היוצרת בדורנו". רציפות זו אינה באה בשכר טשטוש הבלדי השקפה והתשת כוחם של ניגודים ומתיחויות. לפיכך דוחה שלום באדיבות אבל במוחלט את הנסיגנות של המסייעים כביכול על ידו והבאים לגלות רעיונות של מחברים מאו-חרים במקורות קדומים. דבריהם אולי עירוני דב-רים הם, אבל אשר למקורות, הרי מה שאמר זה לא אמר זה. ג. שלום מוסיף לתבוע הוכחות.

כשאנו חוזרים כעת — לאתר סקירה זו על מפעלו של ג. שלום — לשאלה מה ראה לבחור בחקר המיסטיקה והקבלה, הרי עלינו להודות שב-

קבלה ומהפכה

על דרכו של ג. שלום

ישראל רוזנצוויג

והיה צד יהודי מובהק בתולדות ההתנגשויות הללו. תוך כדי התחוללותן נתגלה פן דיאלקטי מיוחד בגלגולי הרוח היהודית. כאן נחשף, עד־מה דק היה החוט שעליו היתה תלויה ההויה היהודית על עברי פי תהום בין מציאות של תלישות לתשוקת השתרשות, בין אימת כליה לתקות התחדשות. שהרי אותן שנים היו גם שנות השיא של ה"סימביוזה" היהודית־הגרמנית. שותפות זו אי אפשר לומר שלא נשא גם פרי ברכה. אלא שלפתע פתאום החלו צפים ועולים אותותיהן של תהפוכות דיאלקטיות מיוחדות במינן, שהוליכו מהרגשת שותפות מלאה לתחושה הנוקבת של נכר גמור. שותפות־החיים התנפצה באכזריות בתוך משבר־הערכים הכללי. מתוך המפולת החלו מסתמנים מתארים של בעיה אנושית עולמית — בעיית האדם המנוכר בחברתו. זכותו של ג. שלום היא, שעוד בימים ההם, כאשר עוד לא ידעו לכ־נות בשם בעיה זו, הבחין, כי היהודי הוא הנציג הקלאסי של תופעת הנכר. בעיצומה של סימביוזה זו דיבר על "העזובה והשממה היהודית בגרמניה שהמלה התבוללות נותנת רק מושג מוג־בל ומצומצם ממנה".²

חביבות על ג. שלום המלים פאראדוקס ומשבר. ביהדות גרמניה ובתחום תרבותה יכול היה לראות בעליל את צמיחתו של משבר המוליד פאראדוקס־סים היסטוריים כחוקיות דיאלקטית בלתי־נמנעת. מחוץ־חקרו המיועד כאילו ביצבץ ועלה לפניו מאליו כחוף, שאליו השיטו הגלים העזים של המשבר את שברי התקות הנושנות. שנים לא רבות לאחר שעלה לארץ נודמן לו לגלות טפח

אין חולקים על כך, שגרשם שלום טבע חותמו בחקר ההיסטוריה היהודית על ידי שגאל את הקבלה, שהיתה מקצוע דחוי בחכמת ישראל, ועשאה ענף מוכר ומכובד במדעי היהדות. הערכת מפעלו המדעי ודאי תשמש חומר לדורות־חוקרים רבים. תלמידים הרבה העמיד ובעלי־דבב מרובים הקים עליו. הוא נעשה צומת לויכוחים רבים ושונים, ששלוחותיהם רחוקות מן העניין המדעי הצרופ של מקצועו. המדע הדחוי נהפך לתחום שרבים נדרשים לו. מסקנות מחקריו חורגות מן הרשות המצומצמת שקבע להן לכאורה. הן שואפות אל ההכללות הגדולות. טמפראמנט של סופר־אמן נותן אותותיו במחקריו. מסותיו ההיסטוריות הן בבחינת מופת לכתיבה שיש בה מן הדיוק המדעי ומן המתח הדראמאטי כאחד. קשר סמוי נטווה כאן בין עולם הסוד ועולם הנגלה — כביכול בא להעיד עליו, שבהיותו מפליג לעבר ולמרוחק, מעוגן הוא ראשו ורובו בכאן ובעכשיו. נראה שיש איזה קשר גורלי בין החוקר ובין מושא חקירתו.

זיווג גורלי זה מניין בא ? ניתנה רשות להניח, שעל זיווג זה כבר הוכרו בבית־מטעו שלו, הלא היא גרמניה של שלושת העשורים הראשונים למאה העשרים. לא נפרזו ודאי הרבה אם נאמר כי גרמניה נטלה תשעה קבים מאותה תסיסה רוחנית וחברתית שהסעירה את אירופה כולה בעשורים הללו. מבין שלושת העשורים האמורים — שנות העשרים לאחר מלחמת־העולם הראשונה היו מן התוססות ביותר. התנגשות־ערכים גדולה התחוללה אז בעולם וגרמניה טבורה. בני אותו עשור הרבו לדבר על הנסיון המועזע של זוועות המלחמה שנתנסו בה. דל ומיצער נראה הנסיון ההוא לעומת הנסיון של בן־הדור שלאחר מלחמת־העולם השנייה. אך אותם ימים הם שפתחו שרשרת התנגשויות, שלא שכחו עד היום.

¹ ג. שלום בסימפוזיון שנערך ב־4 באוגוסט 1966 בב־ריסל מטעם הקונגרס היהודי העולמי. נדפס בקור בץ Deutsche und Juden הוצ' זורקאמפ, עמ' 36.
² ג. שלום, פראנץ רוזנצוויג וספרו "כוכב הגאולה", דברי אזכרה באוניברסיטה העברית בירושלים, תר"ץ.

"הקבלה בצורותיה הדיאלקטיות האחרונות" — אמר שלום. כנשמתה של דיאלקטיקה זו ראה את תולדות גילגולו של המאבק בין גלות לגאולה, בין נכר לחירות האדם. גילגול-נשמה זה הוא הנושא הראשי של מחקרי ג. שלום והוא גם שורש נשמתו, שורש הנפש היהודית שבו.

באיזו פינה שבנפש החוקרים היהודים בגרמניה חיתה אנאלוגיה בין יהדות ספרד ובין גלותם. בשנת תרצ"ד פירסם ג. שלום את תוצאות מחקריו בדבר הקשר שבין שואת גירוש ספרד וצמיחת הקבלה בצפת במאה הט"ו: "גילגולי הנשמות אינם אלא מדרגות שונות של גלות הנשמה... תורת הגילגול של מקובלי צפת נהפכה לדראמה של הנשמות... הקיום בלא מולדת... געשה למו-שג הגבול של כל חורבן מוסרי ונפשי".⁵ דראמה נפשית זו של המקובל היחיד בהפכת למן מחציית המאה השש-עשרה לנסיון להטיל אותה כחוויה חברתית גדולה על כל כנסת ישראל. גילגול הנשמות כדראמה של יחיד מתגלגל בצורת-הופעה חברתית. האנרגיה הרוחנית המצטברת ביחידים בשעת דבקות אלוהית מתגלגלת באנרגיה חברתית מהפכנית, המחוללת תמורות בחברה ובמדינה.

הדת, ככוח חברתי, נידונה בהרחבה בכתבי היסטוריונים ופילוסופים בסוף המאה התשע-עשרה וראשית המאה העשרים. גיאורג ילינק העלה במחקר קטן (1895), כי המקור המשפטי למונח "זכויות האדם", שהופיע במהפכה הצרפתית, אינו במחשבה הפוליטית החילונית, כי אם במחשבה הדתית. וילהלם דילטיי הטעים את השפעת הרפורמאציה על שינוי השקפת העולם באירופה, מאכס ובר וורנר זומבארט הפנו את תשומת הלב להשפעת הדת על תמורות בכלכלה. אך ארנסט טראלטש פתח לפני הסוציולוגיה של הדת את שערי ההבנה לתנועות המיסטיות בנצרות ככוח מהפכני חברתי והעלה את הרציפות הרעיונית למן התנועות המיסטיות במאות השש-עשרה וה-

מחוויותיו שהועידו לו את הקבלה כמחוויה-חקר. בהספדו על פראנץ רוזנצווייג, בעל "כוכב הגאולה" לה, סיפר (1930):

"אנקת האני הדרוס הדריכה מגוחתם של הפילוסופים האצילים... אחדות המחשבה ובה גם אחדות ההוויה, הכוליות של הפילוסופיה, נשברו. ובצאת האני ממבצר הכוליות, יצא גם האל משם, ובין שברי הקוסמוס הפאנלוגי, בין 'שבירת הכולים' מחפשת הפילוסופיה דרכה... האל שגורש מעל האדם... לא רצה עוד לשבת בשמים דוקא... וצימצם עצמו במיסתרים ולא נגלה. האמנם לא נגלה? ואולי בצימצומו זה האחרון התגלותו? אולי הסתלקות האלהים עד לנקודת האין, צורך גבוה היה, ורק לעולם שנתרוקן יגלה מלכותו...?"³

בלשון הקבלה מפרש החוקר הצעיר את דבריו של רוזנצווייג כתיאור הסיטואציה של האדם בימיו וכביטוי ל"מחשבת הדור שעבר את מדורי הגיה" גם של מלחמת העולם הראשונה. "האני הדרוס", שהוגלה מהרגשת השלימות, מוצא לו ביטוי סמלי באלהי המקובלים: האלוה היהודי, הגולה הקוסמית, המצפה במסתרים לגאולה. שם, בנסיון היהודי התיאולוגי — סבור החוקר — חבוי סודו של היחיד המנוכר: "הקבלה בצורותיה הדיאלקטיות האחרונות והו התחום התיאולוגי האחרון, שמצאו בו חיי היהודי תשובה חיה", "המסתורין זהו התחום הלאומי ביותר", הוא "כוח". המסקנה היא, כי התשובה החיה הזאת כוחה יפה גם בעולם החילוני של הציונות המתגשמת, שהיא "הקשר שנתגלה מחדש בין היחיד ובין עולמו שהוא עמו". אך השאלה שנשאלה בתורת הסוד חיה גם היא עד היום, "השאלה הישנה, שאין עם ישראל בן חורין להיפטר ולהתעלם ממנה, השאלה: לאן פנינו מועדות, והתשובה הישנה בצדה: לכוכב הגאולה".⁴ הסיטואציה של האדם בימיו לא היתה אלא הסיטואציה הקיצונית של היהודי בימיו והקבלה היתה האספקלריה המאירה שבה השתקפו שניהם בלוש הסמל הנאצל של אל מנוכר בעולם מרוקן מערכי-יסוד של חיים, שנתערבו בו ללא היכר הקדושה והטומאה, והוא צמא לגאולה.

⁵ ג. שלום, "לאחר גירוש ספרד", דבר, מוסף לשבתות ומועדים, ט' תמוז תרצ"ד.

³ שם, עמ' 9-10.

⁴ שם, עמ' 12, 13, 14.

דורות אחדים עד שחוויות-האימה של הגירוש איפשרו את המעבר הדיאלקטי משאיפות יחיד לשאיפות לאומיות ואנושיות כלליות. עד להופע-תו של האר"י היו מנסרות בחללה של הקבלה שאלות היחיד. בתורתו של האר"י נערכו הקולות הבודדים, ששינו את איכותן של הבעיות, למשנה סדורה חדשה. המושגים גלות וגאולה, טומאה, קדושה ותיקון קיבלו משמעות חדשה. המונח גלות נהפך למונח המציין פגם בבריאה כולה. למונח תיקון נאצל כוח של תכסיס, היכול להחריב את עולם הטומאה, את סדרי הרע בהיסטוריה ולהביא את הגאולה. חורבן וגאולה התחילו להיות אחדות-ניגודים מיסטית. אפשר לדחוק את הקץ ודחיקת הקץ יכולה ליעשות "על ידי אירגון פעולה מיסטית, הלובשת... צורה חברתית וכמ-עט פוליטית"⁶.

ב

אין ערוך לחשיבות מיפעלו של ג. שלום על שום עצם הסיסטמטיזציה של המחשבה הקבלית, על שום תירגומה לשפת הסמלים הפילוסופיים והסוציולוגיים המובנים לדורנו. פיענוח הסמלים הקבליים תבע לא בלבד חדירה עמוקה לדרך המחשבה המיסטית, כי אם גם אינטואיציה של משורר הקרוב לעולם הסמלים. עולם הקבלה הלוריאנית הוא כולו עולמה של המחשבה הדיאלקטית, שבו השלילה והחיוב, האיון וההיון, מתגלגלים זה בזה תליפות. הסיטואציה של האדם היהודי המנוכר בגלותו מקבלת כאן ממדים קוסמיים של יחסים בין האין-סוף הקוסמי ובין העולם האנושי הסופי. הן עולם הטבע והן עולם הנסיון האנושי הם גיא-חיון של גלות נשמת האנושות בכללה. הגלות היהודית אינה יכולה לבוא על תיקונה בלי גאולת האנושות כולה, ויותר מזה — בלי גאולת היקום כולו מן הפגמים שחלו בו בשעת בריאתו. העולם פגום מלידה. שלושת הסמלים הגדולים של הקבלה (שבירה, צמצום, תיקון) מבטאים את הרעיון, כי בשל רצונו לברוא את העולם האנושי נצטמצמה כביכול "אישיותו" של

שבע-עשרה ועד עקרונות זכויות האדם והסובלנות הדתית של המאה השמונה-עשרה⁶.

היכן נתעלם כוח מהפכני זה ביהדות במאות הסוערות הן? שאלה זו היא שתבעה תשובה מחוקר-הקבלה: "במשך חמישים השנה האחרונות הרבו החוקרים באירופה בבירור הקשרים האמיצים הקיימים בין הכיתות והזרמים הנוצריים הללו ובין תולדות רעיון הסובלנות ותנועת ההשכלה במאות הי"ז והי"ח. בהיסטוריה היהודית לא שמו לב לכוחות היסטוריים אלה"⁷.

כוחות אלה מצא ג. שלום בקבלה בצורתה הלוריאנית, כפי שנתגבשה בצפת. המשימה היתה לחשוף את דרך-הרוח במהלכה מן העולם הדתי אל העולם החילוני, החברתי והמדיני, בהיסטוריה היהודית כתהליך מבפנים ולא כיליד-חוץ, כתהליך שמקורו הדינאמי הוא בקבלה כאידיאולוגיה חברתית, שהיתה החלק המהותי של המחשבה הדתית של הימים ההם. מכאן ואילך נהפכת בעיית גלגולה של תודעת היחיד בתודעה המונית ומתודעה המונית לכוח מניע חברתי, לפעילות משיית — לבעיה המרכזית בחקר הקבלה אצל ג. שלום. יהא זה גועז ומסוכן מאוד אם ננסה לסכם בשורות אחדות את תוצאות עבודתו רבת השנים של חוקר-הקבלה. אך אם נרשה לעצמנו מחמת קוצר המצע לצייר לפנינו מעין סכימה של התקופה למן גירוש ספרד עד למאה השמונה-עשרה, אולי נתקרב לדעותיו של החוקר, אם נציין את תוויה כך:

למן גירוש ספרד חל מיפנה גדול בקבלה. הבשלת התוצאות של כל משבר צריכה שהות. עברו

⁶ Georg Jellinek, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, Leipzig 1895; Wilhelm Dilthey, Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert, Gesammelte Schriften II, Stuttgart, 1940; Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (1906); Werner Sombart, Die Juden und das Wirtschaftsleben, Leipzig, 1911; Ernst Tröeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1912.

⁷ ג. שלום, "מצוה הבאה בעברה", כנסת ב', תרצ"ו, עמ' 356.

⁸ "לאחר גירוש ספרד", כנ"ל.

מעטה גפתחה הדרך לפני החוקר לעקוב אחר התגלמותה של אידיאולוגיה חברתית מיסטית בסי-טואציה היסטורית מסוימת במעשה היסטורי. בשנת תרצ"ז כבר יכול ג. שלום לתאר בקיום כלליים את ההשתלשלות, שבעקבותיה נתגלגלה הדראמה של הנשמות בדראמה חברתית כמעט פוליטית. שוב תבעה ההבשלה זמן. עברו כמה דורות למן התפשטותה של קבלת האר"י עד שהמיתוס הל-אומי נהפך, מתוך זימונם של תנאים היסטוריים עם אישים מסוימים, לכוח חברתי מניע. ההתפור-צצות הדיאלקטית התחוללה בתנועת שבתי צבי, שניזונה מן הקבלה הלוריאנית. ומכאן ואילך חלו התפוצצויות כאלו בוו אחר זו, בהפסקים מסוימים, אך "השבתאות תנועה אחת ורצופה היא, שאפילו לאחר המרת כמה מחסידיה נשארה אחת, לדעת מאמיניה, ומובנת רק כתנועה דתית בקרב היהדות דוקא עם כל הפאראדוכסים שבמשפט זה". ועוד: "יש התפתחות דיאלקטית ברורה, המוליכה מהא-מונה בשבתי צבי לביהיליזם הדתי של השבתאות והפראנקאות, לתורה המזעזעת את נפש היהדות, ש'ביטולה של תורה הוא קיומה' ומניהיליזם כעמ-דה דתית המיוסדת על מקורות הדת עצמה אל עולמה של ההשכלה"¹⁰. לעיני הקורא בתולדות ישראל נתגלתה בבת-ראש תמונה חדשה של ההיסטוריה היהודית. מהפכות התחוללו גם בעם היהודי מכוחם של גורמי-פנים. הגורם הפעיל היה גנוז ומחמת הנסיבות המיוחדות של חיי הגלות לא מצא לו פורקן. ואולם אך גתהוו התנאים המת-אימים, פרצו כל הכוחות, שמהם יתד ומהם פינה להשכלה, להתבוללות, ובעקיפין גם לתנועה הל-אומית. פריצת חומות הגטו, שנגרמה על ידי גורמי חוץ, כבר מצאה מפנים לחומות כוחות שנענו למהפכה. כל התהליך הזה עבר תהפוכות דיאלק-טיות ובו ממלא האנטינומיזם והניהיליזם תפקיד לגיטימי היסטורי ממש כמו הכוחות הבונים וה-משמרים. זו היתה דרך חשיבה דיאלקטית חדשה בהיסטוריה היהודית, דרך שהקשתה לא מעט על קליטת רעיונותיו של ג. שלום ההיסטוריון במח-שבה ההיסטורית היהודית.

¹⁰ "מצוה הבאה בעברה", עמ' 351.

הבורא בכבודו ובעצמו, כדי להאציל מתוכה את הרוח האנושית. תוך כדי כך נשברו כלי היצירה האלהית והקדושה נתערבבה בטומאה, ואין לדעת היכן הטוב והיכן הרע. משבר הערכים הגדול, שהתחולל בתקופה ההיא בעולם האנושי, מתואר כמאבקה של נשמת האנושות לתיקונה, לגאולה מגלותה אצל כוחות הרע הדימוניים שנשתלטו עליה. מלחמת הרוח האנושית לתיקונה היא גם מלחמתה לתיקון העולם והיקום. מלחמה קשה היא, משום שההרס והחורבן משמשים תמיד בער-בוביה עם התיקון והבניין. ועזועים פוקדים את היקום ועולמות נבנים ונחרבים בזה אחר זה. השניות של טוב ורע וכפל-פרצופיהם מקיפים את כל ההוויה, והאנושות נגאלת ומוגלית חליפות. שלבי ההיסטוריה היהודית, כפי שהיא מסופרת במקרא, אינם מספרים אלא סיפור ארוך החוזר על אותה השתלשלות עצמה: החמצה מתמדת של הסיכויים לתיקון ולגאולה. אך בעולמו של האדם, האדם עצמו הוא הקובע. השאיפה המלאה לתיקון מצדו היא הקובעת את אפשרות גאולתו שלו ושל אלהים מן הגלות. אם ייעשה התיקון, יבוא המשיח. "אך בואו לא יהא אלא אקט סמלי, ההותם על מיסמך שאנו עצמנו כתבנו אותו". הוא יבוא כמס-קנה הגיונית ממצב שאנו עצמנו גרמנו לו⁹

מאבקו הפנימי של העם היהודי לתיקונו הוא המאבק לתיקון עולם הטבע ועולם הנסיון האנושי בכללו. סמל החיים היהודיים, כפי שהיו אז במ-ציאות, נהפך באופן זה לסמל של המקרה הקיצוני של האנושי בכלל. שלום רואה בקבלה הלוריאנית את תמצית רוח היהדות. כאן האדם היהודי נעשה אחראי לחירותה של האנושות. על ידי החדרת הקבלה להמונים היא נהפכה לחלק אינטגרלי של התודעה החברתית היהודית וכל יחיד יהודי נעשה נציג של הכוליות בשלימותה. זוהי תרומתו של שלום להבנת הפסיכולוגיה של היהודי. וזו גם הוכחה, כיצד תודעת יחיד גאוני, כגון האר"י, נהפכת לתודעה חברתית ומתודעה חברתית לחלק מתודעתו של כל "אני".

⁹ G. Scholem, "Zur Kabbala und ihrer Sym- bolik נדפס ב-"Kabbala und Mythos".

ג

להעריץ כמשיח אלהי יעקב את מי שעזב את אלהיו והמיר¹².

המהפכה העקרה בגטו, שההיסטוריה חיסרה אותה אך מעט מן המהפכה הפוליטית, נהפכת לעיני החוקר לאנטינומיזם אופוזיציוני במחתרת ובהמשך הדברים — לעקרות ניהיליסטית. בצורת שונות מוסיפה התנועה להתקיים ובמרכז התורות התיאולוגיות הפוקרות שלה היא מציבה את תורת המרתו של המשיח כהכרח טראגי וכחלק בלתי-נמנע של מילוי שליחותו. השליחות של מאמיניו היא מעתה להתערב בין האומות כדי לגאול את ניצוצות-הקדושה שנוצצו בקרב אומות-העולם. לשם כך יש לפעמים לרדת לתוך הטומאה, כדי לקיים את המשימה החדשה של הגאולה.

תולדותיהם של ספיחי השבתאות בדונמה שב-תורכיה ובפראנקיום שבפודוליה הפולנית הן תולדות הכיסופים המשיחיים בגילגולי צורותיהם הניהיליסטיות. מבין שני הספיחים הללו הפראנקיום הוא, לדעת שלום, דוגמה למופת לדיאלקטיקה של התפתחות היסטורית. דווקא בתוך היהדות, שהיא דת מאורגנת בחומרה רבה ושומרת בקפדנות על עיקריה ואין כמוה מרוחקת מן הניהיליזם — דווקא בדת זו גולדה הכת, שבה השתולל הניהיליזם בגילוייו הפראיים ביותר. אולי יותר מאשר בכל כיתה דומה בנצרות, כגון כיתתו של דוד יוריס בדורו של לותר או של הכליסטים הרוסים בימי פטר הגדול, ביטא הפראנקיום את הניהיליזם שלו במפורש. ואולם אורח-מחשבה ניהיליסטי זה פילס לפני קבוצות יהודיות חשובות דרך אל הזמן החדש, להשכלה ולהשתתפות במהפכות. על יסוד מסמכים שלא כולם נתפרסמו עדיין מתחקה ג. שלום על שלשלת היוחסין של צאצאי כיתות ה-דונמה והפראנקיום המשתתפים במהפכות פוליטיות — הללו בתנועת התורכים הצעירים והללו בתנועת ההשכלה, הרפורמה והמהפכה הצרפתית. במיוחד אפשר להוכיח את רציפותה של התנועה השבתאית ואת התמוססותה בתנועה כלל-

שני כרכים גדולים הקדיש החוקר לתולדותיו של שבתי צבי ולתולדות תנועתו בחייו ובחי נביאו נתן העזתי. צעד אחר צעד, כמעט מתוך עיקוב יום-יום, מתחקה שלום על תהליך לידתה והתפתחותה של התנועה. ככל שידו של ההיסטוריון הגיעה אז, תיאר את השתלשלותו של התהליך, שלמרבה התמהון נמצא שלא היה גלוי לעינינו במלואו עד שנגעה בו ידו. מסמכים רבים שנתגלו לאחר כתיבת הספר שינו בפרטים שונים את תיאור מהלך המאורעות, אך משמעותה ההיסטורית של פרשת משיחות-השקר עמדה בעינה. בשנת ת"ם מת בסופיה (סקופליה) שבמקדוניה נביאו של שבתי צבי, האידיאולוג הגדול של השבתאות, התועמלן והמארגן המוכשר של התנועה. על מצבת קברו צוינה שנת מותו בפסוק: "תם עונך בת ציון". "במלים אלה" — מסיים ג. שלום את ספרו — "מקופלת בשורת חייהם הנסערים של שבתי צבי ונתן העזתי, משיח אלהי יעקב ונביאו, הם ביקשו לפתוח את שערי הגאולה והסעירו את כל בית ישראל... את הדרך למעשים לא מצאו, ובמסיבות הוייתם ושעתם גם לא יכלו למצוא. אבל הפיכת הלבבות שצמחה מזרע בשורתם, נתנה את אותותיה בתולדות ישראל בכל הדורות הבאים, ומשבר התנועה שנגשאה את דגלם הוא מגקודות המפנה שהכריעו בגורלנו"¹¹.

ההתקוממות בגטו על הגטו נכשלה, משום שמהותו של הגטו דבקה בה. הכוחות הדינאמיים, משלא מצאו את הרקע המתאים, נהפכו לסיכוי שהוחמץ. שוב נתערבבו ניצוצות הקדושה בקליפות הטומאה ומה שהיה תחילה שליחות-מצווה לגאולת ישראל נהפך לעוון בת ציון. מי היה שבתי צבי, "שחקן נוכל" או "שליח כושל" — שאלה זו כבר לא היתה ברורה גם בדור שלאחר שבתי צבי. האמת ההיסטורית הסתתרה מאחרי אגדה בעלת שני פנים. מכאן ניתנה רשות להשתלטות של פאראדוקס על תודעת "המאמינים": להוסיף

¹¹ ג. שלום, שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו, כרך ב', עמ' 795.

¹² שם, עמ' 796.

היליזם מוסרי. אך ניצוץ הגאולה, משניצת, אינו דועך כדי כיבוי-אורות גמור. הוא עתיד להתלקח בנשוב הרוח. הנורמים השוללניים חוזרים להיות כוחות בונים, אך הם שוברים את המסגרת שבה נולדו ומצטרפים לזרם הכלל-אנושי של געגועי הגאולה. המחיר הוא אבדן הזהות הלאומית ומיסוד חדש בפולחן האישיות (עם סכנת היספחות של רעיונות מיליטאריסטיים) — מחיר שאיפת הגאולה בצירוף געגועים משיחיים.

גלגולי הרוח היהודית, כפי שהתחוללו בקבלה היהודית, יוצאים ללמד על גלגולים כיצא באלה בשאר אידיאולוגיות. הם נותנים להיסטוריה הי-ודית תוקף של כלל היסטורי עולמי, דווקא משום שנתרחשו בחלל הריק של אי-אפשרות התגשמותה של האפשרות ופעלו מכוח סמליותם בלבד, סמליותו של נס התיקון. הם אוצלים להיס-טוריה היהודית את ממד הנצח. ההיסטוריה חורגת עמם מתחום נסיונה של אומה אחת ונעשית מעין דגם בעל משמעות כל-עולמית, שכן היא האישור לנצח קיומה של האפשרות.

מן הצד הלאומי — נפתח כאן פתח רחב להבנת הפסיכולוגיה היהודית. הקבלה היא "עולם מלא של נסיון אישי ואנושי עמוק, המשתלב לתוך הנסיון ההיסטורי של כל האומה". כדי להבין נסיון זה, יש לדון בהיסטוריה היהודית כב"שלש-לת חיה אחת", שחוליותיה הן "כל הכוחות שהחיו וקיימו את עם ישראל כגוף חי בכל גלגולי ההיסטוריה שלו". הסימן של חיוב או שלילה, האות של בניין או הרס, החרותיים בחוליה זו או זו, אינם מזכים את ההיסטוריון לבור לו את הרצוי לו. אין ההיסטוריון זכאי להפקיע שום חוליה מחוקת זיקתה לשלשלת כולה. היהדות אינה אידיאה. אבל אם מתגלמת בה אידיאה, "הרי אידיאה אוטופית היא... שעדיין לא גילתה את כל מה שגלום ומקופל בה ואין למצותה בהגדרות היסטוריות ותיאולוגיות המתייחסות אל העבר"¹⁴.

זו דרך הליכתו של ג. שלום בסוגייתו כחוקר הקבלה, שבה הוא מהפך באלפיים שנות מיס-

אנושית אירופית בקהילות היהודים במרכז אי-רופה. הדיאלקטיקה של האידיאולוגיה המשיחית נראית כאן בעליל, כאשר רעיונות של הרס ואבדן מתגלגלים ברעיונות המהפכה הצרפתית מצד אחד ובתנועת הרפורמה ביהדות מצד אחר. כאשר נסתאב רעיון המשיחיות, נשאר הרעיון המפוכח של הקידמה במקום רעיון הגאולה, ומערכת-הער-כים החדשה של ההשכלה ירשה את מקומה של חזות השברון הכללי והשואה. הפראנקיסטים היו הצורה הקיצונית ביותר, שבה נתגלה המשבר החברתי והרוחני ביהדות הישנה. מעניין הוא פראנק גם מבחינה זו, שבדעותיו הופיעו בפעם הראשונה ביהדות רעיונות מיליטאריסטיים. מיוזג זה של אנארכיה מוסרית ומשמעת צבאית הוא סיום בעל משמעות רבה בגלגוליהם של רעיונות משיחיים. ויש גם בדעותיו של פראנק גרעיני שותפות עם התורות הסן-סימוניסטיות של אנ-פאנטן¹³.

ד

בנקודה זו מתעכב ההיסטוריון. הוא אינו רוצה להסיק מסקנות מרחיקות-לכת. אף על פי כן מש-איר ג. שלום תלויה בחלל האוויר את השאלה: מה מחירים של געגועי המשיחיות? והמסקנות כאילו למדות מעניינן: סופה של הסתעפות אחת בתולדות האידיאולוגיה הדתית כאידיאולוגיה חברתית מלמד על רציפות חוקית מסוימת: החו-יה המיסטית של תוצאות שואת גירוש ספרד, כפי שנולדה במוחו של חולם-הגאולה הגדול, האר"י, נהפכה לחוויה חברתית של צפייה לנס, לאפשרות, לאוטופיה. המתח של הציפיה התפוצץ, בנסיבות היסטוריות מסוימות במעשה-של-כאילו. משלא הוגשמה האוטופיה, היא נשארה מהבהבת זמן רב במסחרים ונהפכה למעין אנטי-אוטופיה. מתוך חוסר-יכולת למעשים נהפכה לכוח מחתרתי שוללני, לתנועה של אנטינומיזם דתי הגובל בני-

¹³ G. Scholem, "Metamorphose des häretischen Mesianismus der Sabbatianer in religiösen Nihilismus im 18. Jahrhundert." Zeugnisse, Theodor Adorno zum 60. Geburtstag, Frankfurt a/M, 1963 p. 31

¹⁴ ג. שלום, "אבן מאסו הבונים", מולד 163, 1962, עמ' 135 ואילך.

הצדיק החסידי. אף על פי כן לא היתה זו אידיאור-לוגיה חברתית התובעת מעשה-גאולה חברתי, לא היתה זו שאיפה מעשית להפיכת תנאי החיים במציאות ולא בתעלתה למתח גאולה משיחית. במרוצת הזמן גם היסוד הדינאמי העמום, שעוד הבהב בחסידות, שותק גם הוא. הערצת הצדיק, המתווך בין עולם-הרוח ובין עולם-המציאות, נה-פך לפולחן-אישי ממוסד. כוחה של הדת כשאור חברתי נתפוגג לחלוטין. ההוכחות שמביא לכך ג. שלום במאמריו השונים על החסידות נראות מבר-ססות דיין¹⁵. אף על פי שיש מתלמידיו החולקים עליו בעניין הנידון וטורחים הרבה להוכיח, כי החסידות היתה המשכה של התנועה המשיחית וכי הדחף המשיחי לא נותק בה, נראה כי עד-כה לא הצליחו לערער את הנחותיו של רבם¹⁶.

ה

ביהדות מזרח-אירופה לא הוכחה איפוא הדרך של הדיאלקטיקה המהפכנית במיסטיקה עד סופה. אך האופי היהודי, כפי שגילהו ג. שלום כגרעין הקבלה וכמהות המנטאליות היהודית, היה גם נחלתו של היהודי במזרח-אירופה, אם כי צורת הופעתו היתה שונה. נראה איפוא שיש לחפש את גורמי ההתפתחות ביהדות זו גם בתחומים אחרים. ואם ביהדות זו פעלו גורמים שונים, מן הדין שנחפש עוד גורמים גם בתפוצות האחרות. המשמעות שמייחס ג. שלום למושג "הברתי", עד כמה שניתן לי להבין, מחייב אותו כפעם בפעם, ביושר האינטלקטואלי האופייני לו, לסכם ולהזור ולסכם את מסקנותיו ולנסח אותן בדייקנות יותר ויותר על פי הנתונים המתגלים אגב הקירותיו. באחד ממחקריו האחרונים הוא חוזר לנושא עיקרי זה ומנסח ניסוח בהיר יותר את מסקנותיו בדבר היחס שבין אידיאולוגיה חברתית ובין החברה¹⁷. עצם הפאראדוקס שבמיסטיקה הוא בכך — חוזר ומטעים הוא — שזו, כתופעה אנטי-חברתית במ-

טיקה למן גמגומי בעלי המרכבה, דרך הזהר, הקבלה הלוריאנית, השבתאות וספיחיה עד לח-סידות.

כהיסטוריון הוא מתחקה על תהפוכות גלגוליה של האנרגיה הרוחנית שנצטברה בקבלה באנרגיה חברתית. אך תוך כדי כך שרוי באתכס-יאי ג. שלום ההיסטוריוסף. לפעמים הוא משמש בשלושת גילוייו אלה בערבוביה. בעצם הרושם מכל עבודותיו הענפות הזרועות על פני כתבי-עת שונים (שקשה לעקוב אחריהן משום שפעתן ופיזורן בשפות שונות) הוא — כי עיקר ענייננו אינו אלא התממשותה של האידיאולוגיה במציאות החברתית. משום כך תמוה הדבר, אם לעצמו של עניין אנו עומדים, על פי שלום, נוכח התפוצצות אדירה זו של מתח משיחי (שהתחוללה, אגב, לא בלבד בעולמה של היהדות, כי אם גם בנצרות), על משמעות אחת של המושג "חברתי", מושג, שהוא מצעם מהותו בעל משמעויות רבות. ההעמדה על משמעות אחת פירושה העמדה על גורם אחד. פירוש זה נעשה מוקשה במיוחד, כש-אתה בא לדון בהשתלשלות ההיסטורית של יהדות מזרח-אירופה. המיסטיקה היהודית עגנה שם בח-סידות. החסידות היא גם סוף-פסוק בהתפתחותה של הקבלה. אך החסידות היא כת דתית לא-מהפ-כנית, כי אם שמרנית. כוחות-ההרס שבה נבלמו על ידי הנייטראליזאציה של הרעיון המשיחי. ה-פראנקיזם בפולין ניתק עצמו מהעם. אם ביהדות תורכיה וביהדות מרכז-אירופה עדיין יש בידו של שלום להתחקות על השבילים התת-קרקעיים של המעבר מן המיסטיקה אל ההשכלה וההתבוללות ואל התנועות המהפכניות האירופיות, נראה כי ביהדות מזרח-אירופה אין הדבר כן. הדיאלקטיקה הפנימית של המיסטיקה היהודית ביהדות מזרח-אירופה אמנם לא נפסקה עם ירידת הפראנקיזם למחתרת, אך יסוד האיון, שאינו חסר גם בחסידות, נוטרל בה. עם זאת ניתק בה הקשר בין גאולת היחיד לגאולת הכלל. המחשבה הקבלית הזרה למה שהיתה בראשיתה — לתודעת יחיד על הצו-רך בגאולת היחיד. אלא שהחסידות הצליחה לה-פוך תודעת יחיד זו לתודעת המונים באמצעות

¹⁵ ר' הפרק על החסידות בפסרו Major Trends in Jewish Mysticism וכן המאמר נגד תפיסות בובר ב"אמות", שנה א', חוב' 1.

¹⁶ ר' מאמרו של י. תשבי, ציון, א-ב, תרצ"ו.

לסמלים מסורתיים, עצם מגעו עם החברה מבוסס על אוצר משותף זה של ציורים דתיים. כוח השפעתו מותנה איפוא מראש על ידי גורמים חברתיים, שהם מצדם עשויים להשפיע על היקף היכולת של הגשמת דעותיו בחברה. בניגוד לגישה הפסיכו-לוגיסטית למיסטיקה, מעיר ג. שלום כי תודעת המיסטיקן (או כפי שג. שלום קורא לכך — הדחף הפסיכולוגי שלו) היא מעיקרה תופעה חברתית. ואילו הפן השני הוא הפן המהפכני. על אף כל הגורמים השמרניים קיים ועומד במיסטיקה היסוד של אי-תלות ותודעה של יחיד עומד ברשות עצמו כלפי מקורות ההשראה ואז הקונפליקט החברתי הוא בלתי-נמנע. כשחוזר המיסטיקן ממצב של התפשטות הגשמיות אל עולם הצורות והדיבור, שוב אין בכוחו להסתגל לכל מה שהוא מוצא בחיי המציאות. הוא מתחיל לפרש את כל המצוות והחוקים בחינת סמל בלבד. הוא מופיע כמבקר המסורת ובמקרים קיצוניים — כלוחם בה.

איך יפול דבר, איזה פן של המיסטיקה יבוא לכלל גילוי, דבר זה תלוי בצורת הזימון בין הטמפראמנט של המיסטיקן ובין התנאים ההיסטוריים. אין הדבר תלוי אלא בתנאים ההיסטוריים, אם כוח-הנפץ האצור ברעיונות-האיון שבמיסטיקה יבוא במגע עם זיקים העלולים להתלקח בהמונים, הננחים אחר מיסטיקן בעל כושר-מנהיגות. הדרך לניהיליזם נפתחת, כאשר המטרה היא הריסת כל הצורות הנגלות של הדת. אלה המקרים הקיצוניים, כפי שנתגלמו בכמה כיתות גנוסטיות או בכיתה הנוצרית שמייסדה ומנהיגה היה דוד יוריס מהולאנד או בפראנקיזם היהודי. יש שכוחות חברתיים מהפכניים, שלכתחילה אין להם דבר עם המיסטיקה, נזקקים לסיסמאות שאולות מתורות מיסטיות, כגון במקרה תומאס מינצר. וכן אפשר שצורה מיסטית קיצונית לא יהיה בה כלל יסוד מהפכני ותגלוש לאדישות כלפי המיסוד הדתי ותכונן לה אידיאל של "כנסיה סמויה מן העין", כדבר שקרה בכיתות נוצריות.

ואולם כללו של דבר הוא, שהמקרים הקיצוניים

הותה, עשויה להיות בעלת השפעה ותפקיד חברתיים. מעיקרה היא תופעה אֶזוטרית, חוויה הנולדת בתודעת יחיד במצבים של מתח מסוים כלפי התופעות המסורתיות של הדת, אם בפולחן ואם בתיאור-לוגיה. הדת המסורתית קשורה בסדרי החברה המסורתית, הן שתיהן קשורות זו בזו באמצעות הסימנים החיצוניים של הדרת-המסורת. המיסטיקן שוב אינו מרוצה מסוג הנסיון הדתי שירש והוא מחפש לו נסיון משלו. מתוך כך מתחייב, שמרכז חוויותיו גע בכיוון הפוך ממרכזי החברה ונשקפת לו תמיד הסכנה שדעותיו ישאו עליהן את כל אותות תהליך הניכור.

ואולם למעשה אין הסכנה מחוייבת-המציאות תמיד. הרצון להביע את עצמו הוא חלק בלתי נפרד מן החוויה המיסטית גופה. כאשר המיסטיקן חוזר לעולם המציאות לאחר התפשטות הגשמיות והתמזגותו עם האלוהי, הוא נדחף להביע בלשון-אדם את הבלתי ניתן להבעה בכלל. ואז עולם הציורים והלשון שהניח מאחוריו ברגע של עליית נשמה, חוזר ופולש לעולמו החדש וטובע חותמו על כל מה שקשור בעולמו המיסטי. והואיל והמיסטיקה היא תופעה המופיעה מתוך זיקה לדת המאורגנת והממוסדת, על כן, אפילו היא פורשת מדת זו ועם זאת מן החברה המיוסדת עליה, עדיין היא תלויה במסגרת המסורתית. עם זאת, בלשון המיסטיקנים שמור מקום נכבד ל"בחינת האין" כציון לנקודת-המוצא של המחשבה המיסטית. נקודת-מוצא זו עשויה לעתים להוליך את המיסטיקן לשלילה קיצונית של המציאות הקיימת בחברה המסורתית.

למיסטיקה יש איפוא שני פנים הנוגדים ומשלימים זה את זה. הפן האחד פשרני והשני מהפכני. יש התפרצויות מיסטיות בעלות השפעה חברתית שאופיין שמרני בהחלט. צורת-התופעה כזאת מצויה, בגוני-גונים של שיעור השמרנות, בחברות דתיות שונות, כגון חברות הקשורות לנצרות ולאסלאם. הישועים והפרנציסקנים בנצרות והסופים באסלאם הם דוגמאות קלאסיות לכך. פועלת כאן הדיאלקטיקה שראינו: משום שהמיסטיקן הרגיל עצמו

G. Scholem, "Mysticism and Society" *Diogenes*, 58, 1967.

לקח לא להיסטוריה היהודית בלבד. אבל מתי ואיך פועל הקשר עם התנאים ההיסטוריים — עניין זה, הסתום מרובה בו מן המפורש. גם אם נניח לזיכרון, מה הסיבה ומה המסובב לגבי היחס בין התנאים ההיסטוריים לבין האידיאולוגיה, מכל מקום גם עצם ההדדיות משמשת גורם, וצורת הזימון ביניהם, מועדו והתנאים הקובעים את הצורה והמועד אינם חסרי-ערך.

ו

זכותו הגדולה של ג. שלום היא, שצימצם עצמו בתחום אידיאולוגי אחד ומצא באמצעותו מנגנון פעולה מושלם. במתודה הדיאלקטית שלו הגיע לאמנות-ניתוח ולמכשירי ניתוח, שבזכותם ניתן לנו להתחקות על שלבי תמורותיה של אידיאולוגיה במשך אלפי שנים. בכך סלל דרך-חקר חדשה, העשויה לשמש כל חקר אידיאולוגיה. הוא איפשר לנו להבין את הפגישות הגדולות בין שואות ובין תוצאותיהן האידיאולוגיות. ההתעמקות בשואת ספרד נתנה לו את הדחף לתחושת השואה של היהדות במאה העשרים. ואולם אפילו יש צדדים דומים בין שואת ספרד ואימיה לשואה שפקדה את היהדות בימינו, אין הזימונים בין תנאים היסטוריים ובין אידיאולוגיות מתמצים בהתנגשויות הגדולות בלבד. ההיסטוריה פועלת במסגרת יום יום, שעה שעה. והאידיאולוגיה הדתית בצורתה המיסטית אינה היחידה המחוללת תמורות בחביון הזמן, גם אם גסכים, שהשפעתה גדולה היתה לאין שיעור ממה שדימינו קודם שפתח לפנינו ג. שלום טרקלין עלום זה. אם מציין שלום את ההפסקות הגדולות בין המאורעות היסטוריים ובין האידיאולוגיות שצמחו מהם וכן את ההפסקות בין התהוות האידיאולוגיות ובין מבחנן במציאות (בנות מאתיים שנה כמעט), הן יש חשיבות לדעת מה אירע בין זימון לזימון. ואם נשכיל לדעת זאת, אולי גם נבין ונדע, מי חיפש את מי, האידיאולוגיה את התנאים או התנאים את האידיאולוגיה, מה הסיבה ומה המסובב.

נראה שג. שלום תוהה עצמו על פתרון הקשרים הסבוכים הללו. שהרי כך הוא אומר באחד ממאמריו האחרונים:

הללו אינם המקרים הטיפוסיים. כוחן המהפכני של אידיאולוגיות מיסטיות מתגלה במיוחד רק כאשר המיסטיקה מתחברת אל המשיחיות. בכמה מקרים כאלה קשה אפילו לקבוע, איזה משני היסודות משפיע השפעה חברתית עזה יותר. ב"תולדות הנצרות והיהדות, למשל, מיווגם של שני היסודות הללו השפיע השפעה עמוקה — אחת היא מה היה שיעור החווק שבו נתקשרו שני היסודות. כאשר המשיחיות שיתפה עצמה במישחק-הכוחות, הסיכויים להתנגשות היו מירביים. הצורות הקלאסיות של הקבלה ביהדות נמנות עם הטיפוס השמרני של המיסטיקה. ומה שנאמר על תנונת ההיסטורית של צורות-המיסטיקה בכללן חל גם על הקבלה היהודית עד לצורת-הופעתה האחרונה בחסידות. נמצא שעל פי ג. שלום המיסטיקה כגורם היסטורי ביהדות פועלת מבחינה חברתית כמו שסתום-בטיחות, המווסת את עורף האנרגיה המהפכנית המצטבר בתולדות עמנו. פעמים הוא משמש באופן מהפכני עד כדי סטיה גמורה מן היהדות ופעמים באופן משמר עד כדי מיסוד חדש. מתי הוא פועל כך ומתי אחרת — דבר זה תלוי בניכוח שבין התנאים ההיסטוריים לבין הטמפרא-מנט של המיסטיקן, כפי שכבר למדנו. מכאן נפתחות כמה וכמה שאלות.

אם צורת הזימון בין התנאים ההיסטוריים ובין המיסטיקן היא המכריעה, הרי אין די בהסברת המנגנון האידיאולוגי אלא חשוב גם מנגנון התנאים ההיסטוריים. את המיסטיקה ואת דרך פעולתה כגורם חברתי הגדיר ג. שלום הגדרה ממצה ככל האפשר. לעומת זאת לא ברור כל צרכו המוגשג "תנאים היסטוריים", שמחמת הרוחב והעומק של היקפו הוא טעון בירור והסבר. חל כאן אי-תיאום מסוים בין חוקר הדיאלקטיקה של אידיאולוגיה ובין ההיסטוריון החוקר את הדיאלקטיקה של התפתחות החברה תוך שימושה באידיאולוגיה חברתית. בתורת פרשן הדיאלקטיקה של האידיאולוגיה בנה החוקר דגם למופת לתהליך לידתם, גידולם והסתאבותם של רעיונות אסכאטולוגיים ואוטופיים ותחיתיהם בצורות-הופעה שונות ומשונות. מבחינה זו יש בתיאור התהליך משום

אם נכליל כאן את המונחים ונפרש את ה"קדו-
שה" כצורה המסורתית של האידיאולוגיה החבר-
תית ואת ה"חולין" כמכיל את כל מה שאנו מכנים
"תנאים היסטוריים" (כלכליים, פוליטיים, חבר-
תיים וכו'), אפשר לדון מכאן, כי ג. שלום נוטה
לחפש "דרך כפולה של חולין וקדושה", שבה
משמש "החולין" "הסוואה של קדושה". אם אין
זה פירוש חפשי מדי, יש לפנינו נסיון של מערך
חדש ביחסים שבין אידיאולוגיה ותנאים היסטו-
ריים.

אך תהיינה השאלות אשר תהיינה, יותר משיש
לנו לשאול, יש לנו ללמוד ממפעל מחקרי זה
שניסינו לעמוד עליו כאן. נקווה שיקל לנו להבינו,
אם ימצא גואל לכל המחקרים הרבים שפירסם
ג. שלום בשפע רב כזה בכתבי-עת ובמאספים
עבריים ולועזיים ויכנסם ויפרסמם בעברית. יהיו
אלה נכסים שאין ערוך להם גם למדע העברי גם
לספרות העברית.

"עובדה יסודית היא, שהיסוד היוצר היונק מהכרה
שרשית בדור זה, הושקע בצורות בניין של חולין.
בניין זה או שיקום זה של חיי האומה היה קשה,
או עדיין הוא קשה, ודורש עצמת הכוונה או עצמת
ביצוע, שספק הוא אם יונח בו מקום לביטוי פרו-
דוקטיבי של צורות מסורתיות. עצמה זו כוללת
הרבה ממה שבמסיבות אחרות היה משתקע בתוך
עולמה של המיסטיקה הדתית המוכרת מניה וביה
כמיסטיקה... וכאן הבעיה הגדולה. מי יודע גבו-
לות הקדושה היכן הם? ... אנחנו קשה לנו היום
לעשות את עצמנו שופטים לאפשרות של חולין,
שהוא הסוואה של קדושה, שעדיין לא הוכרה בתו-
רת שכזאת... או שמא אפשרית דרך כפולה של
חולין וקדושה, שבהשתלשלות שלנו אנו הולכים
לקראתה? אולי תגלה הקדושה הזאת לפני ולפ-
נים מעצם החולין הזה, והמיסטיקה אולי אינה
מוכרת בצורתיה החדשות במושגי המסורת? אפ-
שר שמיסטיקה זו לא תהא תואמת את מושגי
המסורת השמרנית של המיסטיקאים, אלא תהיה
בעלת משמעות חילונית. עניין זה אינו מצוץ מן
האצבע. יש ויש כאלה, שראו בחולין של חיינו
ובבניינה של האומה את השתקפות המשמעות
המיסטית של סוד העולם"¹⁸.

¹⁸ ג. שלום, "הירהורים על אפשרות של מיסטיקה
יהודית בימינו", אמות ז, 1963.

שני שירים

אילנה שמיר

ראיתי אותם

ראיתי אותם חוזרים
דוממים,
הפה אינו מגלה – אף העינים דובבות,
הולכים בעולם לא להם
סהרורים.

הם פגשו את המלאך

פנים אל פנים,
נאבקו עמו עשרת מונים, והוא
נזע בכף ירכם – וילדם
נפל החבר.

הם יושבים בבית

ללא מעש.
העתון והספר נשמטים מידיהם,
בעינים בוחות מביטים בעד הקיר
בחלל הריק.

בצאתם לרחוב פניהם מועדות

לבית החולים,
שם מתנזלים לעיניהם עקבות המלאך:
רגל קטועה, עין סתומה – חזקה
לא נשמעת.

לפנות ערב יתאזרו עז לבוא

לבית אבל.
לא הלה לבם בקרב כשם שייכם
בהקישם בדלת שהוא לא יחזר
לפתחה.

הם יושבים בחדר כאלו אשמו

נכלמים.
עיני התמונה עוקבות אחריהם
כפני המלאך שראו – ונערים היו לגברים
שתומי עין.

ידענו כי הקיץ יחלף

ידענו

כי תקיץ יחלף

ובבוא הסתו
לפתע ירד עלינו היורה
והאדמה תספג את הגשם
כשם שספגה בקיץ זה
את הדם.
ולא רותה.

אכן ביום גלבש בגדים חמים

ובלילה נתכסה בשמיכות,
נדליק את התנור.

ובארון בגדים – המעיל החדש –
שאיש לא ילבשם.

סערוות ישתוללו בחלוננו,

ירעידו את התריסים –

ועדין לא נמרו לבנות

את קברי תקיץ שחלף,

וכבר כורים קברים חדשים.

הסערה כוספת עצים

על הקברים אי-שם בהר,

וגשם-נעף מכה על שריון היבש

של הדם הקרוש בלב האדמה.

נתלים מתפרצים

קולחים – חומים, מלכלכים –

במדרון החשוף של ההר, בבקעה,

גבלעים אי-שם בים

או בבצות.

ומי מחר לא יחזר לביתו?

בא השלג האלם

ובן לילה הטמין הקברים,

הכריע העצים: גזעיהם וענפיהם

פוזרים כגיפות אחרי הקרב.

במקום שלא נטעו בו עצים

לא נותרו פגרי עץ אחרי השלג.

ומי שהיו לו בנים

ונותר שם קבר אחרי תקיץ שחלף,

לא יגמר לבנותו

לעולם.

האנוש מאלוה יצדק

בעיית האל והרע ביצירת הרמאן מלוויל

צפירה פורת

דורסא, דידרו, וולטר, חזון שלדעת חזונו, ולד-
עת מלוויל, לא יוכל להתגשם כל עוד בוטח הא-
דם בעזרה מן השמים, שאף על פי שתתמהמה
בוא תבוא, ובלבד שישב האדם ויחכה בסבלנות,
ברוח נמוכה ובהצדקת הדין על כל הבא עליו,
גם הטוב וגם הרע; יחכה, כמו בילי באד, בברכה
על שפתיו.

בימי מלוויל, ממצצית המאה התשע-עשרה ו-
אילך, לא מהלכה של ההיסטוריה דווקא הוא ש-
ערער את האמונה באל טוב ואוהב, היכול ורוצה
להושיע את ברואיו; לא מהלך ההיסטוריה הוא
שהחריף את שאלת האל והרע, אלא מהלך הטבע.
מהלך הטבע, כפי שתיאר אותו דארוין, לא עורר
ספקות בקיומו של אל כל-יכול. בטבע עדיין מת-
גלים סדר וחוקיות המספרים כבוד אל; אולם
תכונתו של הסדר האלוהי הזה היא שעוררה ספ-
קות לגבי תכונותיו המוסריות של האל: כיצד
אפשר ליישב תהליך שבו שולט חוק הג'ונגל, תה-
ליך שבו כל דאלים גבר, תהליך שבו הרצח מקו-
דש כאמצעי של קיום וקידום — כיצד אפשר ליי-
שב תהליך אכזרי זה עם דמותו המקובלת של אב
רחום וחנון, ארך אפיים ורב חסד? כשם שבימינו
שואלים בקט, קאמי, מקליש, פרוסט ואחרים, כי-
צד אפשר ליישב את דמותו המוסרית של האב
שבשמים עם ההיסטוריה העקובה מדם עלי אד-
מות, כך שאל משוררה של אנגליה הויקטוריאנית,
אלפרד טניסון, את השאלה שהציקה לבני דורו
של מלוויל: כיצד מיישבים את דמתו של האב
האוהב, ואת האמונה באהבתו כחוק העליון של
הבריאה, עם "טבע ששיניו וטפריו מגואלים ב-
דם"?

כשהתחקה מלוויל על גלגוליה של בעיית האל
והרע, ראה שגם במאה השמונה-עשרה שליטתו
של הרע בטבע היא הדבר שעורר שאלות לגבי

בספרות האמריקנית של המאה התשע-עשרה
אין לך סופר ראוי לשמו שלא הקדיש לפחות יצי-
רה אחת להתמודדות עם בעיית האל והרע. אולם
אין כהרמאן מלוויל שראה בעיסוק בבעיית הרע
שליחות ממש, והקדיש לה ארבעים שנות יצירה,
שבעה רומנים, אפוס פילוסופי, עשרות שירים
וסיפורים קצרים. סופר שראשית יצירתו החשו-
בה עמדה בסימן השאלה: "למה לברוא זרע אשר
יחטא ויסבול אך למען יאבד?" ויצירתו האחרו-
נה מוקדשת ל"מסתורין של העוון". כל מי שעס-
קו ביצירותיו של מלוויל מודים שכל ימיו היה
מתלבט בשאלה הזאת — שאלת האל והרע. השא-
לה השנויה במחלוקת מרה היא, מה היתה גישתו
של מלוויל עצמו לבעיה, ומה הפתרון שהוא מ-
ציע. דומה כי הקושי להבין את גישתו המיוחדת
של מלוויל מקורו בכך שעד כה לא נעשה נסיון
של ממש להגדיר את בעיית האל והרע בכללותה,
על כל היקפה ההיסטורי והאנאליטי, לפחות כהש-
תקפה במקורות שמלוויל ודאי הכירים יפה, מתוך
קריאה רחבה ומכוננת של משוגע-לדבר.

הדיון בענינו המיוחד של מלוויל בבעיית האל
והרע בדין שיהא מעוגן בזיקה מקיפה להתלב-
טות בבעיה זו שימיה כימי האדם הסובל והחו-
שב. האדם הסובל והחושב לא חיכה לאשוויץ
ולהירושימה כדי להתלבט בשאלה: אם האל הוא
טוב, הרע מניין? ומלוויל ראה במהלכה של ה-
היסטוריה בכלל, ובתולדות התרבות הנוצרית
בפרט, חזיונות כה מובהקים של שפיות-דמים,
עוול חברתי ואפס-מטרה מוסרי עד שנתערר בו
ספק גם ביכולתו וגם ברצונו של האב שבשמים,
לקיים את הבטחתו ולשלוח שנית את בנו המושיע
והגואל. ומלוויל, שנתעררה אמונתו באל המו-
שיע, ביקש לו מפלט בחזון האדם המושיע את
עצמו, חזון גביאיה של המהפכה הצרפתית קונ-

טון, שמטרתו, כידוע, היא "להצדיק בעיני אדם דרכי האל". כדי לנקות את האל מאחריות לחטא הקדמון, עומד מילטון בתוקף על חירות האדם, ושולל מן האל את יכולת הגזירה הקדומה. אולם כפי שהראה בן דורו של מילטון, ומורו ורבו של מלוויל, הספקן הגדול פייר בייל, כדי לנקות את האל מן האחריות לצמיחת החטא, לא די לשלול ממנו את יכולת הגזירה הקדומה, אלא יש לשלול ממנו גם כל יכולת אחרת למנוע את החטא הקדמון, לרבות יכולת הצפייה וההשגחה.

מילטון לא היה המאמין הראשון שראה הכרח לעצמו להוכיח את צדקת האל על-ידי דמות תי-אולוגית מסויימת של האל, שאפשר לפרשה כמעמידה אל לא-מוסרי. עוד במאה השנייה, כפי שידע מלוויל יפה, נאלצו אבות-הכנסיה להגן על אלוהי אברהם-יצחק-יעקב-ומשה, מפני האשמו-תיהם (או דיבותיהם בלשון אבות-הכנסיה) של הגנוסטיקנים למיניהם, שטענו כי אלוהי היהודים, אל קנא ונוקם, הפוקד עוון אבות אף על בנים ו-שילשים וריבעים, אינו האב החנון והרחום של הברית החדשה, אלא אל נחות, אל אחר, אולי אפילו אל-שטן, כפי שטענו הכיתות הגנוסטיות הקיצוניות ביותר, העופיטים והקיניטים. ועוד קודם לכן, בספר איוב, ספק הקודש הא-הוב על מלוויל ביותר, נאלץ האל עצמו להצדיק את דרכיו.

ב

אבל עיקר הקושי אינו טמון ברוחב ראייתו ההיסטורית של מלוויל המקיפה את גלגוליה של השאלה למקור הרע — מספר איוב ועד כתבי גטה, קרלייל, אמרסון ושופנהואר במאה התשע-עשרה. אילו סיגל מלוויל לצרכיו רק את השאלות שנשאלו והבקורת שנמתחה מימי איוב ועד ימיו, נקל היה להראות שכוננתו היתה לנתץ את כל פסלי האל הטוב שהוקמו במשך מאות שנים, ולנתצם בכשילים שעיצבו מנצצי הפסלים שקדמו לו. אלא זה הקושי, שמלוויל נוהג לסגל גם את התשובות שניתנו לשאלה "אם האל הוא טוב, הרע מניין?" מלוויל אינו נותן את רשות הדיבור לתביעה בל-

צדקת האל, טובו וחסדו. היו מי שקראו לראשית המאה השמונה-עשרה תור-הזהב של התיאודיקי-אות, כלומר של תורות שביקשו להוכיח את צדקת האל ולנקות אותו מן האחריות לצמיחת הרע בהוכחות שיניחו דעתם של בני תור ההשכלה, שלא הסתפקו עוד באורה של ההתגלות, ותבעו אור הטבע, אור התבונה. מפייהם של לייבניץ, קינג, פופ ואחרים למדו המשכילים כי הכל נעשה ונערך בתבונה ולטובה בידי האל, אל שאין טוב ממנו, בעולם שאין טוב ממנו. עד שבא הרעש בליסבון, שבו נספו צדיקים עם רשעים יחד, ואז יכול וולטאר ב"שיר על האסון בליסבון" וברומן הסאטירי "קאנדיד" לשאול בלעג מר, איך משב-צים בתמונתו של הטוב בעולמות את הרע שבא-סונות! ודוד יום, בספרו "דיאלוגים על הדת הטב-עית" יכול לטעון: אם השמים מספרים כבוד אל ומעשה ידיו מגיד הרקיע, נמצא שממעשה ידיו ומצבינה האכזרי של בריאתו יש ללמוד על כוונותיו הודוניות, על אי-המוסריות של הבורא.

במאות השש-עשרה והשבע-עשרה נשאלה או-תה השאלה: אם האל הוא טוב, הרע מניין? לא מפני מהלך ההיסטוריה העקובה מדם, ולא מפני הליכות הטבע ששינוי וטפריו מגואלים בדם. המ-אורע — או האסון — שעורר בלב האדם המאמין ספקות חמורים לגבי צדקת האל, טובו וחסדו, היה מאורע תיאולוגי. כוונתי להכרות לוטר וקאל-וין כי האל הוא בעל כוח "גזירה קדומה" (פרדס-טינאציה): האל הוא כל-יכול עד שהכל בידי שמים, לרבות יראת שמים; הכל צפוי וקבוע מ-ראש, והרשות אינה נתונה, ורובם המכריע של בני-האדם נגזר עליהם מששת ימי בראשית לש-רת את השטן בעולם הזה, ולהיצלות לנצח באש גיהנום בעולם הבא. מאורע תיאולוגי זה הסעיר את הרוחות במחנה הנוצרי: אם אמנם האל גוזר הכל מראש, טענו יריביו של קאלוין, הרי האל הוא מחולל החטא ומקורו, והאדם הוא חף מפשע, ואין צידוק לעונש הכבד מנשוא שהוטל עליו.

השאלה: אם האל צודק וטוב, החטא הקדמון מניין? היא השאלה המרכזית באפוס הגדול של המאה השבע-עשרה "גן העדן האבוד" של מיל-

משתקף בכתבי מלוויל, אף הרקע האנאליטי כך. ברומן "מובי דיק" למשל, רשאים אנו לומר כי הדמויות המרכזיות מייצגות את ארבע הגישות שמנינו. את הגישה הנוצרית מייצגים האב מא-פל וסטארבאק, הרואים במרי האדם — כגון המרי של יונה או אחאב — את מקור הרע, ובציות לאל את הדרך לגאולה. את הגישה הגנוסטית מייצג אחאב, הרואה באל את מקור הרע ובמרי את הדרך לישועה. הגישה הספקנית (לכאורה דתית-נוצרית, אך לאמיתו של דבר אתיאיסטית) מיוצגת על-ידי ישמעאל, הטוען שנבצר מתבוננתו ה"מוגבלת" להשיג את דרכיו הזודוניות של האל, ו"שליחו"-סמלו האכזרי, הלוחיתן הלבן. הגישה הא-תיאיסטית המפורשת מיוצגת על ידי סטאב, הנוג האלים בלגלוג מבודח, שהרי על-פי מעשיהם הטובים — או הרעים — חשובים הם כאינם קיימים.

ג

אחד הקשיים העיקריים על דרכם של מפרשי "מובי דיק" הוא הקושי לקבוע מי מן הנפשות המרכזיות מביעה את דעתו של מלוויל. בשל הקושי הזה נחלקו מבקרי מובי-דיק לשני מחנות מתנגדים: מכאן בני אסכולת צידוק-הדין הטוענים כי מלוויל מדבר מגרונם של האב מאפל, וה"ספקן הנוצרי ישמעאל; ומכאן אנשי אסכולת המרי האומרים כי מלוויל מדבר מפיו של אחאב הכופר. לדעתי אי אפשר להכריע לכאן או לכאן בלא שתיעשה — במידה מדוקדקת יותר משנעשה ה"בר עד כה — בדיקת האמצעים הספרותיים שנוקק להם מלוויל לשם הבעת כל גישה מארבע הגישות. לשון אחר, כדי לעמוד על השקפתו של מלוויל עצמו לא די לבדוק את הרקע ההיסטורי-האנאליטי שממנו שאב מלוויל את טיעונו הלוגי-הפילוסופי, אלא יש לבחון בקפידה את הרקע ה"אמנותי"-הספרותי שממנו נטל מלוויל את כל-אומנותו.

הבדיקה באמנות של מלוויל אינה מצריכה חריגה ממסגרת המקורות ההיסטוריים האנאליטיים. מלוויל עצמו ידע כי הסופרים שמהם למד את ארבע הגישות הפילוסופיות לבעיית האל והרע, הם-

בד, אלא הוא מטה אוזן גם לסניגוריה, ולא קשה למצוא אצלו הדים ברורים לנסינות השונים ש"ניסו פאולוס, אוגוטינוס, דנטה, קאלוין, מיל-טון, גטה, קרלייל, אמרסון ואחרים להצדיק את דרכי האל.

אם נניח לגלגוליה של בעיית האל והרע ברקע ההיסטורי הרחב שלה ונעבור לרקע האנאליטי שלה, נוכל לומר שהיו ידועות לו למלוויל ארבע גישות — או ארבעה אבות-גישה — לפתרון בעיית האל והרע:

הגישה הראשונה היא הגישה הנוצרית, המניחה מראש את שלמותו המוסרית של האל, ותולה את מקור הרע באדם. מקור הרע במרי של האדם; במרידתו באל הטוב — מרידה מבחירתו ומרצונו. ביעור הרע יבוא מתוך ציות וכניעה לאבינו שבשמים.

הגישה השנייה היא הגישה הדואליסטית, הכוללת את התשובות של המאניכאים ושל הגנוסטיקאים למיניהם. גישה זו, שמצא מלוויל בעיקר ב"מילון הבקורתי וההיסטורי" של פייר בייל ובשירת ביירון ושלי, מעמידה על אי-מוסריותו של הבורא, ותולה בו את מקור הרע. הרע מקורו באל רע; הגאולה מן הרע תבוא על-ידי מרי נגד האל הרע.

הגישה השלישית היא הגישה הספקנית האומרת: בעיית הרע, ככל בעיה מיטאפיזית, היא למעלה מן השכל האנושי. גישה זו כלולה בה גם הספקנות של מונטיין והספקנות האתיאיסטית של בייל ושל יום, הטוענת שאי-אפשר להוכיח את צדקת האל באמצעים תבוניים, וגם הספקנות הנוצרית, כגון זו של פאסקאל, הטוענת שאי-אפשר להרשיע את האל באמצעים תבוניים.

הגישה הרביעית היא הגישה האתיאיסטית המיוצגת בעיני מלוויל על-ידי לוקיאנוס במאה השנייה ועל ידי וולטר במאה השמונה-עשרה. היא אתיאיסטים טוענים: אם אי-אפשר להשתמש במושג האל לצורך פתרון של בעיות המציקות לאדם, ובעיית הרע ביחוד, הרי האל מיותר; או שאי-נו קיים — או שהוא חשוב כאינו קיים.

כשם שהרקע ההיסטורי של בעיית מקור הרע

מעוטה האמיתית של התורה, ולגלותה לנוצרים בלבד. אותה כוונת ההסוואה מייחסים השליחים לישו. מרקוס מספר כי בשעה שנשאל ישו מדוע ידבר במשלים, השיב:

לכם ניתן לדעת רזי מלכות האלוהים; ואלה אשר בחוץ רק משלים ישמעו בכל; למען ראה יראו ולא ידעו, ושמע ישמעו ולא יבינו... (מר' קוס ד' יא"ב).

אין צורך לומר כי ההנחה שהתורה אין פשוטה כמשמעה, שיש הפרש בין כתבה ובין רוחה, הנחתיסוד זו של התפיסה האליגוריסטית, פותחת פתח לתלי תלים של פירושים, הכל לפי המפרש, המגלה פנים בתורה כמבוקשו בה. בעזרת ההבנה שמבחינים פאולוס ואוגוסטינוס בין הכתב והרוח יכולים הם "לגלות" מתחת לצעיפי סיפור גן-העדן, את האליגוריה המכילה בצורה ציורית תמציתית את תשובת הנצרות לבעיית הרע — את האלגוריה של שני אדם, האומרת כי כשם שמריו וסורו של אדם הראשון הביאו עלינו את קללת החטא והמוות, כך ציטו וכניעתו של אדם השני, ישו, יגאלונו מן החטא ומן המוות.

הגישה הגנוסטית נזקקת אף היא לאותם צעיפי האליגוריה והאליגוריואציה שנעזרו בהם יריביה הנוצרים האורתודוכסים. אולם כפי שהבחינו יפה אבות-הכנסיה, כוונת מעשי ההסוואה הגנוסטית היתה — בלשוננו של אירניאוס — להפוך פני מלך לפני כלב. אם האלגוריה הנוצרית באה להרבות אהבה ולהצדיק את דרכי האל, הנה האלגוריה הגנוסטית בכלל, והאלגוריה העופיטית בפרט, מרבה שנאה ומרשיעה את דרכי האל. לקורא בן זמננו ודאי ידועה יותר הגירסה החדשה של אמנות הסווייה זו, שאפשר לקרוא לה אמנות "ההיפוך הדימוני" בלשוננו של נורתורפ פריי. כשם שהצטעפו העופיטים בצעיפי ספר בראשית כדי לגנות את הבורא אשר אסר על האדם לאכול מפריו הטוב של עץ-הדעת, וכדי לרומם את הנחש הגואל שפיתה את האדם ואשתו למרוד בבורא, כך נזקקים בלייק, בירון ושלי לצעיפיהם של משה, הומרוס ומילטון כדי להרשיע את העריץ הכללי-יכול שבשמים וכדי להצדיק את האנשים —

הם שהעמידוהו גם על ארבע צורות ספרותיות, שכל אחת מהן משמשת בבואה לגישה עיונית אחת. הצד השווה שבכל ארבע הצורות האמנותיות האלו, והסימן המובהק שלהן, הוא מה שאפשר לקרוא: "הכתיבה המוסווית". כתיבה זו מגלה את כוונותיה ומשמעיה לחלק מקוראיה בלבד, ומכסה אותם משאר קוראיה.

לא כאן המקום לדבר בהרחבה על מניעה, דרכיה ופעולתה של הכתיבה המוסווית. גדולה זכותו של פרופ' ליאו שטראוס שעמד ראשון על היחס שבין "הרדיפה ואמנות הכתיבה", וזכותו של פרופ' לורנס תומפסון, שהבחין ובחן ראשון את שימושי הכתיבה המוסווית בכתבי מלוויל. כללו של דבר, תמיד דרך כתיבה זו מבקשת לשכנע או להסוות הסווייה דפנסיבית — או גם זה וגם זה, כלומר מטרתה היא או דידיאקטית או דפנסיבית, או שתיהן כאחת. הקורא במכתביו של מלוויל מסתבר לו ששתי כוונות אלו הניעו אותו לעיין ולהיעזר במה שהוא קורא: "האמנות של אמירת האמת... בהסתרה". מקצת מטרתו האחת היתה דפנסיבית: אילו יצא למלחמה גלויה בתשובה הנוצרית לשאלת "הרע מניין?" היה מתחייב בפרנסתו: איש לא היה מוציא את ספריו, ואפילו נדפסו, לא היה איש קונה אותם. ומקצת מטרתו היתה דידיאקטית: קוראיו של מלוויל היו שותפים לאמונתה האופטימיסטית של המאה ה-17 תשע-עשרה. כדי לפקוח את עיניהם לראות את המציאות אשר תהרוס את אשליותיהם, הוצרך מלוויל להמתיק את גולת הרעל ביתר על "כפית סוכר בלבד".

מה הן ארבע הצורות של המתקת הרעל, או ההסוואה, הגילוי מתוך כיסוי, שנזקקות להן ארבע הגישות העיוניות לבעיית האל והרע?

הגישה הנוצרית נעזרת בצעיפי האלגוריה, במובן הרחב של המלה, כלומר אמירת דבר אחד באמצעות דבר אחר; בדרך כלל, אמירת דבר מושגי על-ידי משהו חזותי או ציורי. כוונת ה-הסתר מפורשת בדברי פאולוס, באגרת השניה אל הקורינתים, שם הוא טוען כי משה במתכוון הליט את פניו כדי להסתיר מן היהודים את מש-

נוסטידימוני ארוג מצירוף היפוכיהם ועיקומיהם של הערכים הנוצריים המקובלים הכרוכים בארבעת הסיפורים האלגוריים האלה. תחת להשתמש בסיפורים האלה, כדרך הנוצרים, להוקיע את המרי ולהטיף לציות ולכניעה, נזקק להם מלוויל כדי להלעיג על הציות ולרומם את המרי, את ההתרסה כלפי עוול קוסמי. בצעיף השלישי, הוא צעיף המבוכה החסודה, עוזר ישמעאל כדי לכסות ולגלות את בקרתו המורדת. למשל, מיסוריו הגופניים והנפשיים של הנער פיפ, שדעתו נטרפה עליו בגלל אסון שקרה לו בלב ים, למד ישמעאל על אדישותו של האל, אך מיד הוא חש לו מפלט במחסה הסוד שאין להשיגו, כשהוא קורא: "הנה כן, טירוף האדם הוא תבונת האל". וכך באה ספקנות שבחסידות להליט ספקנות שבכפירה. אולי מן הראוי לציין שצעיף שלישי זה הוא אף צידו-קם של בעלי אסכולת צידוק-הדין, שלרבים מהם נוח היה להתעלם מן הטענות המכריעות כנגד התשובה הנוצרית, ולומר: אמנם מוחו של ישמעאל-מלוויל מורד בפתרון המצדיק את האל על ידי הרשעת האדם; אך לבו שומר אמונים.

על הצעיף האירוני-האתאיסטי מרמז אפילו עצם שמו של ישמעאל. פייר בייל, במאמרו על הגר וישמעאל, לומד מן הכתובים "בן הגר מצחק" ו"פרא אדם, ידו בכל ויד כל בו", בדרך הפארודיה על האלגוריה האוגוסטינית, כי ישמעאל הוא הארכיטיפוס של הליצינים בעניני דת.

ד

אם נעיין היטב בארבעה צעיפי המלים שבהם מעוטפות תשובות "מובי דיק" לבעיית "הרע מניין", נמצא כי הן מכסות ומגלות רק שלוש תשובות קונוונציונאליות לבעיה: התשובה הנוצרית בולטת בהעדרה. המבקרים מ"אסכולת צידוק-הדין" נאחזים בצעיף הנוצרי-לכאורה שאורג מלוויל מן הסיפור על יונה והדג, ומוצאים מתחתיו את פירושם הנוצרי ל"מובי דיק". אולם בדיקת הטרגדיה של אחאב והלווייתן, שבונה מלוויל לכאורה על פי הסיפור התנכי, מגלה קלסתר-פנים אנטי-נוצרי מתחת לצעיף הנוצרי. לפי הפי-

או הטיטנים — שהיו קרבנותיה של כלי-יכולת אלימה זו והמורדים בה.

בעלי הגישה השלישית לבעיית האל והרע, הספקנים, להבדיל משתי הגישות הקודמות, טענו שאי-אפשר לאדם כלל להסיר את הלוט המכסה את הפשר הגנוז של ההתגלות: נסתרות דרכי האל ודבריו סתומים. כדאי לציין שהכרזת מבוכה אינה תמיד "צעיף" או "מסווה". לעתים קרובות היא גילוי כן לאמונה עמוקה של המאמין שאינו יכול לחדור אל סודות האלוהות, ואף-על-פי כן, ואולי דוקא משום כך, הריחו מאמין אמונה שלמה ועיוורת, בהקריבו את שכלו לאמונתו. אולם בידי הספקנים החביבים ביותר על מלוויל, פייר בייל ודוד יום, משמשת הכרזת קוצר-המשיג מגן ושר-יון כנגד האשמת כפירה. בייל, למשל, מרשה לעצמו לטעון בפה מלא שהתבונה אי אפשר לה שלא לראות את האל כאבי אבות הרע, ואז הוא גמלט על נפשו אל "מחסה הסוד שאין להשיגו" וטוען, שקוצר ההשגה, חולשת השכל, הוא סימנה של האמונה השלמה ביותר, האמונה העיוורת ש-אינה שואלת להוכחות תבונות.

הלוט הספרותי שנוקקת לו הגישה האתאיסטי-טית לבעיית "הרע מניין" אפשר היה לכנותו "אירוניה" אלמלא רוחב השימוש הרווח במונח זה בימינו, המטשטש את מובנו הקלאסי. בספרי הרטוריקה מוגדרת האירוניה כאמירת דבר אחר, והתכוונות לדבר אחר; בדרך כלל, כעמדת המת-יימר לשבח ואומר לגנות. האירוניה, כשהיא באה לנגח — על דרך הכיסוי — את התשובה הנוצרית לבעיית הרע, הריהי נזקקת הרבה לפארודיה, כלומר שהיא מחקה לעתים קרובות את אחד המקורות המקודשים, לכאורה כדי לפארו, אך לאמיתו של דבר, כדי לשים אותו ללעג בערמה. הקושי הצורני בפירושו של "מובי דיק", למשל, נעוץ בכך שמלוויל מכסה ומגלה את תשובותיו שלו לבעיית הרע על ידי שימוש בכל ארבע הצורות הקונוונציונאליות של כתיבה מוסווית. צעיף האלגוריה הנוצרית ארוג בעיקר מסיפורי המקרא על אחאב, יונה ואיוב, ומסיפורו של מילטון על חטאם של השטן ושל אדם הראשון. הצעיף הג-

לליצן הקוסמי המשתמש בכל יכולתו כדי לענות אנשים חסרי-ישע, שיסוריהם משעשעים אותו כמין תעלול-בדיחה אדיר.

קשה יותר לקבוע מתוך בדיקה אמנותו של מלוויל, מהי תשובתו החיובית של מלוויל לשאלת "הרע מניין", שהרי צעיפיו אינם אלא צורות קונוונציונאליות לניתוח פסילים במוסווה, ולא להעמדת אלים חדשים. אולי מותר לומר כי תשובתו של מלוויל נרמזת בנקודת המוצא למסע ניתוח הפסילים. נדמה לי כי מלוויל אינו רב עם האלוהים לשם ריב עם האלוהים. כוונתו העמוקה של מלוויל דומה היתה להצדיק את האדם, לנקותו מן הדיבות המטאפיסיות שטפלו עליו הנצרות בכלל, והקאלוניזם בפרט, להסיר מעל האדם את האשמה שהוא רע ומושחת מיסודו ולהוכיח – בלשונו של בילי באד – את הדר-המלכות הטבוע בו.

אבל כיון שלא היה אפשר לטהר את האדם מן האחריות לרע בלי להרשיע את האל, משתלבת כוונתו החיובית של מלוויל בהכרח במגמה שלילית. מדוע בולטת יותר המגמה השלילית מן החיובית? משום שבדורו של מלוויל המגמה החיובית, הקנאה לכבודו של האדם, לשחררו משעבוד, לזכויותיו הטבעיות, היתה כרוכה בתודעת הבריות עם המהפכה הצרפתית, וזו היתה כרוכה עם האתיאיזם. הנה כי כן נפסל כל דוגל באדם ונחשב לכופר באל; ומלוויל בא להוכיח, בשליליות, חות עצמו, שאם אין ברירה אלא זו: אדם או אל – הרי אנוש מאלוה יצדק.

רוש הנוצרי ששם מלוויל בפי האב מאפל, מוצי-דקים הם יסוריו של יונה במעי הדג; עונש הם על מרי בזדון, מרי מתוך רצון חפשי. לפי פירוש מלוויל, שהוא שם בפי ישמעאל לגבי הטרגדיה של אחאב, הרי היסורים שמביא הלוויתן הלבן על אחאב אינם עונש על מרי מרצון, ולכן אינם מוצדקים; שהרי אחאב אינו בעל רצון חפשי כלל; חירותו אינה אלא גורל מתחפש; כפי שהוא עצמו מגלה מאוחר מדי, נגור עליו למרוד "ביליון שנים קודם שנולד".

מבדיקת אמנותו של מלוויל מסתמגת לפחות מסקנה אחת ודאית: הפתרון הנוצרי לבעיית האל והרע ברי שאינו מתקבל על דעתו של מלוויל. ברי שאין מלוויל מסכים לתשובה המטילה על אדם הראשון את האחריות לצמיחת הרע ועל "אדם השני" את האחריות לגאולה. מדוע מסקנה זו נובעת בבהירות מגיתוח אמנותו של מלוויל? רק בראיה שטחית יש דמיון בין הסיפור על אחאב והלוויתן ובין הסיפור על יונה והדג. דוק ותמצא כי סיפור המעשה הוא סיפור מחדש לא לפי הקונ-וונציה הנוצרית, אלא לפי שתי קונוונציות אנטי-נוצריות: הגנוסטית והאתאיסטית. בעזרת הי-פוך-ערכים גנוסטי מצדיק מלוויל את קרבנו של הלוויתן ומרשיע את בוראו של הלוויתן הלבן הזדוני, הסופה צדיק ורשע, המעניש על מעשים שהוא עצמו גור בגזירה קדומה, מששת ימי ברא-שית. בעזרת פארודיה אתאיסטית, מלגלג מלוויל על האדם הנוצרי הנכנע כיונה, המקבל עליו את דין הכליה. בפרק אחרי פרק לועג מלוויל-ישמעאל

לאחר מאה שנים ושנתיים ימים

על יצירת ברדיצ'בסקי השלימה

עמנואל בן-גריון

מרה גם במהדורות הבאות של הכתבים עד היום, נקודת אחיזה לקוראים ולחוקרים גם יחד. אך כבר מפעלו השלישי, כבעל-אגדה, הוצג במלואו לפני הקורא רק עשרים שנה אחרי מותו, עם השלמת המהדורה הראשונה של אוסף מעשיות ישראל שיצא לאור בשם "ממקור ישראל" (ואם תרצה לדייק — הושלם מפעל זה רק אשתקד עם הופעת המהדורה השנייה, המתוקנת, של האוסף הזה). והנה, בגלל סיבות פנימיות יותר מאשר בגלל סיבות שהזמן גרמן, החלה הופעת כתביו שבחקר קדמוניות ישראל — "מקרא ומחקר" ועוד — רק כארבעים שנה אחרי מותו ועדיין לא הושלמה הופעתם. גם אם נשאר אפוא את איסוף אגרותיו ופירסום מבחרן והוצאת קטעים משלי-מים מתוך יומנו כמשימות לימי יובל שיבואו — הרי לגבי השארות-נפשו שבאגדה ושכמחקר עדיין הסופר חי, וחלים עליו אותם חוקי חיים ותמורותיהם, הקיימים לגבי היוצר בישראל את-מול, היום, ומחר.

עברו מאה ועוד שנה-שנתיים מיום הולדתו, ואילו תקופות, של הכלל ושל הפרט, אפילו שלו כפרט, מקופלות בתחום-זמן ענקי זה! כאשר גולד עוד היה מאפו בחיים, במות סמולנסקין היה בן-עשרים, הוא עצמו האריך רק ארבע שנות חיים אחרי "סבא" מגדלי. והוא היה בין אבות-חלוציו של הסיפור העברי, אך בו בזמן היה בודד ביצירה שאיננה בת-זמנה כלל. אפשר למדוד את ימי חייו, הקצרים בימים והארוכים בתכולה, גם לפי תנועות והשבונות-עולם שחלפו עברו בישראל ועל ישראל. בעצם ימי נעוריו נפגש עם ההש-כלה — ונועד להיות, דוקא כמתנגד ומערער, מן המעצבים את דמות תחיית ישראל, תחילה החלר-צית ואחר-כך הלאומית. אך תהייתו על חיי-דת עמו, כל ימי חלדו, אינה משתבצת במפ-

המשורר הגרמני אוסקר לאַרקה, ממקורבי מי"ב בארץ אשכנז, היה מחסידיו של הקומפוזיטור האוסטרי אנטון ברוקנר — אולי גדול החסידים של המלחין הזה, אשר יש אומרים כי עד היום לא זכה להערכה שהוא ראוי לה. בשנת 1924 מלאו מאה שנה להולדת ברוקנר, וחוגגים רשמיים וש-אינם רשמיים התכוננו לקראת חג היובל של האלמוני הגדול שייערך ברוב עם ופאר — פאר ריק וכוזב כמובן. זעם לרקה והקדים, שנה לפני אותו תאריך, והדפיס מאמר מלחמתי ומפוכח גם יחד, שכותרתו "ברוקנר בן התשעים ותשע". את המאמר ואת לקחו אני זוכר מאז, ומדי פעם, בפרוס ימי יובל לגדולי רוח, אשר איש אינו זוכרם מן הסתם בימים שבין יובל ויובל, אני חוזר ובוחר את המציאות המיוחדת לאור האמת האכזרית המשתקפת באותה כותרת: אין נביא בזמנו, וגו' — רה נגזרה גם על בן-האלמוות שישתכח מן הלב. אף בהגיע מי"ב לאותו גיל של מאה פחות אחת, חזרה ונתעוררה בי אותה הרגשה, והריני חוזר ונותן לה ביטוי לאחר שמלאו למי"ב מאה שנה ועוד אחת.

ואולם אין הדברים דומים, אם כי אמיתם במקור-מה עומדת.

קודם-כל, לא היו עצרות-זכרון בשנת המאה למי"ב (להוציא אחת). שמו הועלה בכתבי העת, זעיר שם גם בהרצאות, וכמה מסיפוריו הומלצו כרצויים להיכלל בתכנית לימודי הספרות בבתי הספר. אך השוני הממשי שבין פרשת ה"אחרי מות" של מי"ב לבין מקבילותיה אצלנו ואצלם הוא בכך, כי עד עצם היום הזה לא נתגלה עדיין, אף ליחידים, מפעלו הרחבני במלוא היקפו ועל צדדיו השונים. אמנם שנתיים לפני מותו ניגש לעריכת כל כתביו, שבסיפור ובמאמר בעיקר, וקבע ליצירתו המכונסת אותה צורה סופית שגש-

מי שלא ראה את לילינבלום ביום השבת אחר הצהריים בביתו, בשעה שהוא נח מעבודתו — אין לו מושג מעצב עברי המסתתר תחת מסכה של מנוחת הרוח.

כאשר קראתי את השורות האלה בפעם הראשונה ביוזעם ובהבנה, ראיתי לא לבד את לילינבלום; ראיתי גם את עברו הרחוק של הכותב עצמו, אשר לבו יבכה בקרבו תמיד, על דאבדו.

ב

דבר רגיל הוא שבני-גיל ואחים-לתקופה יטעו בבן-זמנם שאין להכניסו לאחת התבניות המוכנות; אך טעויות כאלה אינן שליליות עוד, כשגלמד לעמוד על טיבן. למי"ב בעל "שינוי ערכין" הדביקו את התואר "ניצשיאני", אך התמידו בכך למעלה מכל שיעור ומשך של טעות רגילה — בלי לשים לב לכך שניצשה עצמו אינו, לאורך הזמן, אלא תופעה חולפת (בניגוד לשופנהואר אשר מי"ב אמנם קיבל ממנו). עד עצם היום הזה יש הרואים בבעל "צפונות ואגדות" בעל-תשובה, אשר שב כביכול מדרך האפיקורסות של שנותיו הקודמות; והאמת הרי מבטלת את שתי ההנחות גם יחד, כלומר גם את ההנחה שהיה אפיקורס. ודאי, התפתחות היתה, אשר למראית העין יש בה כאילו גם מעין הפיכת הקערה על פיה. מקום שקוף ביותר בכתביו בנדון הוא עימות שתי עמדותיו אל החסידות — כאשר קרא לנוסח הסופי של "משנת חסידים" שלו בשם "להערצת החסידות", ואילו לביטוי גישתו האחרונה, המסתייגת, בשם "לביקורת החסידות". אך למעשה אין כאן שינוי גישה אלא — נפילת חומות ומחיצות. שירת היהדות ומאור האגדה נתגלו לו תחילה בחסידות. אך עתיד היה לחפור ולגלות את המיתוס אשר לאורו הועמו אורות מאוחרים, ואל המיתוס הזה, הקדום אפילו מן התנ"ך, הגיע אך בנפול החומות והמחיצות אחת אחת בפני עינו אשר גם ראתה את הנולד, ואשר במבט בלתי משוחד, גם חדרה לחיק עבר רחוק מכל רחוק.

כאשר נקרא היום אגרותיו של פרישמאן אל ברדיצ'בסקי הצעיר — ופרישמאן, לפי שנותיו,

עלם של בני דורו, בחיפושיהם אחרי דרך משלהם לעצמם, מן המדבר הארצי והרוחני אל הישוב ואל התיקון.

יש המנסים למצוא בעלילות סיפורי הזכרון שלו יסודות אבטוביאוגרפיים ועל-ידי כך ל"שחזר", למיצער, את נוף ילדותו ונעוריו. אחד מציוני-ריו הראשונים, "פת לחם", משמש כאן נקודת אחיזה. אך כבר באותה תקופה ראשונה של כתיבתו הבשלה קדם אצלו הסמל לכל נתונים "ארציים" שהם; על אחת כמה וכמה בדמות הנערה-הגיבור של הסיפורים-התאומים "היציאה" ו"הבריחה" — שכן ה"אני" המדבר בהם ומעלה זכרונות נעורים, אינו אלא ה"אני" הדתי והלאומי של אבלי-ציון ונכספי-לציון שלמן שחר ימי השבת הזוהר שגלה מעל שולחן אביו מימי הגלות הראשונה. דוקא בבואתו הנפשית של מי שעתיד היה להגדיר עצמו כבודד במערבו (ואשר אז עדיין לא גילה לעצמו את ברכת הבדידות הזאת), משתקפת מתוך פרקי "גודד" או "עוזב" שבכמה מסיפוריו הרגשיים וההגותיים של מי"ב שבמחזור "מחוץ לתחום"; אך אם נעלה, למשל, דמותו של גבור הרומן הראשון שלו, דמות מיכאל ב"מחניים", ונשמע מפיו על חשבונותיו עם היהדות, הרי שוב לפנינו — לא דוקא הוא, הסופר, אשר מבשרו חזה כל זאת, אלא בן-דמו; ובכוחו זה, ולא בשל יסודות ביאוגרפיים כביכול, הוא אבטיפוס — אפילו של הסופר עצמו.

את מי"ב עצמו נרגיש, כאשר ידבר על זולתו, על קרובים-רחוקים. כך במסתו על שלמה מימון, כאשר הוא מביא בלשונו של מימון את סיפור התאכזרות הגבאים כלפיו שגירשו אותו עוד לפני כניסתו למחוז-הפצו שברוח — וישא קולו ויבך... כיוצא בכך בסוף מסתו על לילינבלום, בדברים-כדרבונות שמן הראוי להביא אותם שוב ושוב:

והאיש הזה, אשר עמד בראש שתי המחנות, מחנה השלילה ומחנה החיוב, מצא את לחמו ואת לחם ביתו משכר עבודתו ב"חברה קדישא". מבוקר ועד ערב דבר היה לו עם המתים; ובערב ישב וכתב מכתבים על דבר תחיית ישראל...

את עגנון דחה בראשיתו. אך את יל"ג העריך בלא הסתייגות, וחש קירבה אל קונסטנטין אבא שפי"א, המומר הטראגי והמשורר אמיץ הביטוי של תוגת-עצמו ("לשוא במי ירדן את בשרי טבל-תי..."). מאז הושלמה הוצאת כתביו, נאספו דבריו על בני גילו ובני זמנו ב"דור וסופריו" וב"דברי ביקורת", והם ניתנים להתבוננות ולהש-וואה; אך מי שממשיך וקורא מעבר למתוזרים האלה נתקל עוד בספר אחד, ספר בפני עצמו, בשם "חוקים וספרים", שברובו נתפרסם בפעם הראשונה בכתבים המקובצים — שלמי תודה לא-חיים רחוקים ודברי ויכוח עמם בשדה הספר. מי"ב חי את חי הרוח שלו, יותר ויותר, לא עוד עם גדחי זמנו אלא עם גדחי העבר. ואם אנו רוצים, למען הסדר, לקבוע את המועד שבו לבשה התמור-רה הזאת גם את ביטויה המוחשי, אזי ייראה לנו שינוי שמו הגלוי לשם-קדומים כסימון נקודת המיפנה. מיכה יוסף רצה להיזכר בשמו של יוסף אחר, הוא המכונה במסורת ישראל בשם יוסף בן גוריון, ואינו אלא יוסף בן מתתיהו שכתב יוונית. מי שעמד (בעצם, מי עמד?) על שינוי השם, המופיע בפעם הראשונה בשער המהדורה הרא-שונה של "מאוצר האגדה" (במהדורה אחרונה — "צפונות ואגדות"), ראה כאן שם אגדי לבעל-אגדה; אך מאז פורסם "ישו בן חנן" אולי חש מי שחש, כי הכוונה היתה אל יוסיפוס עצמו, אשר בתוך ספר המלחמות שלו גילה מי"ב את תגליתו המהפכנית ביותר.

ג

על מי"ב נכתב לא מעט (והמדובר כאן בדברים חשובים שנכתבו, או גם נאמרו עליו). ראשון היה כאן פ' לחובר, שהיה גם מן המעטים שבאו עם מי"ב במגע אישי רצוף; והדברים המרוכזים שכ-תב ב"תולדות הספרות" שלו, לא כל שכן המסה שהחל לפרסם עליו, בהמשכים, סמוך למותו, תרמו הרבה לכך שהדמות לא תסולף וכי תוכר ביחודה המקורי. מבין בני זמננו היה ברנר האחד שעמד והעמיד על שורש נפשו של מי"ב, מתוך קירבת נפש, נפש קרועה; אי לזאת היתה הערצתו של

גדול היה ממי"ב אך במעט — כמעט ופוגעת גי-שת הוותיק אל הצעיר, כעין ביטול סלחני; ופרישמאן המשיך בכך, הייתי אומר: מתוך שיג-רה, בשעה שכבר היטיב לעמוד על טיבו האמיתי של יוצר בכיר. יותר משמינית-שבשמינית של יחס זה אל צעיר ממנו, כעין "בן סורר ומורה", משתקף גם מתוך אגרות אחד העם, אשר בנידון זה גם לא "ריכך" את אגרותיו שפרסמן אחרי מות בר-פלוגתא שלו. מי"ב, מצדו, העריך את שניהם, גם ובפרט את אחד העם אשר במשנתו נלחם, הערכה מוחלטת וללא סייג, כסופרים גדולים. כאן המקום להזכיר מתוך כאב מהול בגאות, דבר עמדת שניים זה מול זה — ביאליק ומי"ב. הצד ה"ביאליקאי" של הפרשה גלוי למדי, אם כי עדות האגרות והשיחות, במידה שנרשמו, אינה חד-משמעית (לא תמיד גילה הלב לפה, והפה — ליד הרושמת); לעדים הגנוזים הייתי מצרף את לשון ההקדשה שכתב ביאליק למי"ב כשנתן בידיו את ספר שיריו: לנזיר אחיו¹. ומי"ב לא מנע עצמו מביקורת, ודבריו המסתייגים על "אריה בעל גוף", על "מגילת האש" ועל "ספר האגדה" יוכיחו. אגב כך: גישתו הסאטירית-עוקצנית של מי"ב אל יוסף קלוזנר נבעה במישרין מהערצתו את אחד העם ואת ביאליק: כאב לו ש"השילוח" עבר לידיים של בעל קומה נמוכה, לפי הערכתו, לעומת הגדולים האלה.

המקורבים אל מי"ב היו מעטים — ואתם התכ-תב על פי הרוב בהיותו בעצמו מרוחק ממקומו-תיהם שהיו מרכזי היהדות בשנים ההן. עד לימי מלחמת העולם הראשונה — שבעטיה נותק כליל, באופן גשמי ורוחני, מכל מרכזי העברית, שהיו לארץ-אויב לאשכנז הארץ שבה ישב — עדיין היה עוקב אחר גילויי זמנו בשירה ובפרוזה עברית, אם גם במידה פוחתת והולכת. שופמן הצעיר משך את תשומת לבו, בגנסין לא מצא את אשר מצאו בו מעריציו, אם כי הציב לזכרו ציון נוקב²;

¹ גם על משקל יוסף, שהיה שמו הפרטי הראשי של מי"ב.

² "מן החיים אל המתים", כל מאמרי מי"ב, עמ' קצו-קצו.

במסכת רוויית זכרונות, יותר מן היתר גם לתפיי-
 שת דמות הנסתר שבמ"ב (והיימאן דוקא, מי
 שלא שמע עברית, לא הכיר אלא שמינית שבש-
 מינית של היוצר). נשמר לנו גם זכרון אישי מאת
 מי שראהו מקרוב אך לא הרהיב עוז לגשת אליו
 — הפרק שרשם ש"ז שזר כעבור שנים ב"אור
 אישים" ("פגישה אילמת עם מי"ב"). אחרון אחר-
 רון נזכיר את ש"א הורדצקי, שבזכרונותיו העלה
 את הדמות בעיקר כפי שהיא משתקפת מתוך
 האגרות אליו. פרשה מועזת עולה בזכרונותיהם
 של לחובר, של היימאן ושל הורדצקי, בשלוש
 נוסחאות: כאשר מי"ב, שומר-סוד מאין כמוהו,
 לרבות העצב האישי ביותר, לא יכול להבליג
 והעלה, בפני כל אחד לחוד ובנסיבות שונות, את
 פרשת אביו שנרצח על ידי כנופיות פטלורה. הנה
 כי גם מי"ב שלבו גשבר בקרב, פשוטו כמשמעו,
 נמנה עם קרבנות אותה שואה ראשונה, שואת
 אוקריינה, אשר לה גם נתן ביטוי נוקב, בפרקי
 "קינים והגה והי" (אולי יבוא יום ויראו בקטעים
 אלה תשובה אחת מוקדמת מפי קרבנותיה-שבע-
 תיד של השואה הגדולה).

הורדצקי, כאמור, מביא כעדות מסייעת לזכ-
 רונותיו את מי"ב-שמכלי-ראשון, שדיבר אליו
 מתוך מכתביו הרבים. עדות בלתי אמצעית לא
 פחות, אם לא יותר, ממציאים לנו חילופי האגרות
 ברנר-ברדיצ'בסקי שהופיעו כספר בפני עצמו.
 לכשיפורסמו חילופי האגרות עם ביאליק ועם
 אחד העם (עד כה עומדים לרשות הקורא פירסו-
 מים "חד-צדדיים" מתוך החומר הזה), יתוסף, בלא
 ספק, יותר מ"גון" להבנת אותו קו-גבול שבין
 הסופר כאיש לבין הסופר כסופר. ועוד יגיע תור
 פירסומם של מכתבים נבחרים אל לחובר מתקו-
 פתו האחרונה, אל אהרנפרייז מן התקופה הרא-
 שונה, אל חברים ללימודים, כגון צבי מלטר ודויד
 נימרק (כל החומר הזה כבר גאסוף ורוכז) ואל
 ידידים מלומדים שהתכתב אתם עד יומו האחרון,
 כגון ש"א פוננסקי ורב צעיר. אך האם הקורא
 הנאמן — והראוי לכך שייפתחו לפניו מ"ט השע-
 רים כולם — יחזור וילמד מה שלא למד מפי הכת-
 בים גופם? כלום אין הכתבים בעצמם — ודוגמת

לחובר, אם תרצה לומר, אוביקטיבית יותר, ועם
 כל הקירבה שמרה דיסטאנס. על המספר מי"ב
 יש לנו המסה של פיכמן (כהקדמה לכל סיפורי
 מי"ב), העשויה להשלים את דברי לחובר בתור
 חומר הסברתי מנקודת-ראותו של משורר-אמן,
 והמסה של רחל כצנלסון (שזר), שצמחה, כמו
 דברי ברנר בשעתם, מתוך הוראת יצירתו. מה
 שלחובר עשה לאורך שני העשורים הראשונים
 אחרי מות מי"ב, עשה — בעיקר בהוראה, ורק
 באופן חלקי, עד כה, במאמרים יחודיים — שמעון
 הלקין למען בני הדור השני. עם הלקין גם מת-
 חילה החקירה המדעית-האקדמית של מי"ב, ש-
 התפשטה מהאוניברסיטה העברית אל יתר המוס-
 דות האקדמיים של מדינת ישראל.

מבין המסות היחידות שנגעו לדעתי בנקודה
 מכרעת במי"ב וביצירתו אזכיר את מאמרו של
 צבי וויסלבסקי ("ביחידים ברשות הרבים"); מבין
 דברים קולעים שנאמרו על אודות אספקטים שו-
 נים בדמותו של הסופר — את ההזכרות התדירות
 בחיבוריו השונים של ש"י פנואלי. ישנה גם מונר-
 גרפיה, רחבת היריעה, על מי"ב, אשר מחברה,
 הסופר-האמן ישורון קשת, לא לבד שהשקיע בה
 עמל רב, אלא גם ניסה לאמת בחינותיו על-ידי
 גישה ביקורתית של מידת-דין. כמה הערכות —
 שוב במיוחד על סי"ב המספר — יצאו גם אצלו
 להפליא; אך בעבודה כולה "התנקמה" העובדה
 שציינתיה בפתח דברי: עדיין מי"ב לא נתגלה
 כלל אלא בחלקו; ועוד מוקדם לכתוב, מה גם
 לשחזר, אפילו את סיפור חייו.

סקרנות שמתוך חיבה ויראת-כבוד באה על
 שכרה במידה לא מבוטלת בפרקי זכרונות אישיים
 על מי"ב, המשקפים, ביחד, בנאמנות, את בבוא-
 תו של "הבודד במערבו". שוב פיכמן ("ב"סופרים
 בחייהם") ולחובר ("ימי ברדיצ'בסקי האחרונים")
 מאשרים בזכרונות אלה שהערכתם את יצירתו
 בספריהם היא ספרותית ואישית כאחת. הזכרת
 שמו בזכרונות "רב צעיר" (חיים טשרנוביץ) עו-
 מדת בעצם בסימן החברות, מתוך קירבה אישית
 ולא דוקא רעיונית. אחד מידידיו הקרובים ביותר,
 הסופר הגרמני-היהודי מוריץ היימאן, התקרב,

מצא לנכון לדלג על ספר בראשית כולו, להוציא, כביכול, מן התורה; לקיצוניותו (המסקנות!) התאים הנוהג להתחיל לימודי התורה של התינוקות בישראל בספר "ויקרא" דוקא. האגדה המכונסת, ובפרט זו המחודשת ב"צפונות ואגדות", היא חזרה והתורה לבראשית.

מחקרי המקרא של מי"ב, ההולכים ומתפרסמים, כאמור, באיחור של יותר מימי דור לאחר פטירתו, באים לחשוף — הייתי אומר: בדרך הפוכה מדרכו של ר' יצחק הנזכר — את המיתוס המסתתר בסיפורי ההיסטוריה שבכתבי הקודש. גם מאחורי "חוק ומשפט" קיימת עלילה נעלמת, עלילה רבה, אשר עם גילוייה יתוסף יותר מ"בית" אחד לשירת העם... העימות "סיני וגריזים" או גם "שכם וירושלים" אינו רק מה שמגדירים כהנחה, כמסקנה, כתגלית מדעית, אלא — גילוי שירה נסתרה. מי"ב לא חתר אלא לאמת הפנימית, לשורש המכוסה מסורות מסורות של דברי ימי ישראל ואמורתו בימי קדם, ודרכו דרך הביקורת; ממש כשם שבכתבי הפולמוס שלו בעניני עם וארץ לא רצה לחנך אלא לקרוא לראיה נכונה, בלתי משוחדת ובלתי מסולפת. ואולם כשם שביקורת-הציונות שלו השפיעה בשעתו — ושלא מדעתו — על העלילה החלוצית הראשונה ועזרה בסופו של דבר לבנות קיבוצים ומושבים בארץ-ישראל, כך יכולה וראויה ביקורת-המסורת שלו להשפיע על חידוש תודעת קדושתם של מקומות ממלכת אפרים העתיקים, בפרוס עידן חדש למדינת ישראל.

ה

נייחד את הדיבור על מי"ב החוקר. כזה הוא מתגלה לנו כבר בכתביו הגלויים והגודעים. לדוגמה אזכיר את רשימתו "מותו של גואל"³. המדובר בר בודיד אל רואי איש עמדיה, אחד ממשחיי "שקר". מי"ב חוזר תחילה על הסיפור, כפי שנמסר על-ידי ר' בנימין מטודילא ואשר משם נתגלגל, באותה רוח עוינת לאיש-החזון, אל הכרוניקות העבריות ואל מחברי ספרי גזירות ודמעות⁴. אל

ה"קנים" תוכיה — אוצרים בתוכם אותם הסודות השמורים ליחידי סגולה ומתגלים (או עשויים להתגלות) ברבים רק כשיבוא זמנם?

ד

על בעל-האגדה כמעט ולא נכתב דבר — להוציא רשימה, חשובה בשל כותבה, מאת מרדכי שניר (קושניר); אפס מתוכה בלבד לא יעמוד הקורא מן הסתם על ההבדל שבין "צפונות ואגדות" ובין "ממקור ישראל". ואמנם שני האספים שהשאיר מי"ב אחריו כאילו התחרו ביניהם. לכאורה אין פשוט מן ההבחנה. "ממקור ישראל", בדומה ל"ספר האגדה" של ביאליק ורבינצקי, הוא אוסף של טכסטים אשר גילויים, צירופם, תיקונם והסדרתם הם עיקר פעלו של המאסף; ואילו "צפונות ואגדות", בדומה ל"שיחות מני קדם" לזאב יעבץ, הוא מבחר יצירות-עם שבעיבודו של המאסף, והספר מצטרף אפוא אל כתביו של הסופר אשר, אגב-לא-אגב, ראה בספרו זה את גולת הכותרת של יצירתו. שני דברים משותפים לשתי האסופות: מכאן הפסיחה על השיגרת, ה"בעל-בית", הזמני והמוגבל, ומה גם על התפל, המעורבים הן במדרשים והן במעשיות של חז"ל ושבעקבות חז"ל; ומכאן אי-הרתיעה מפני הנידח, ה"יוצא-דופן", ומה גם מפני הגנוז והשמור ליד-עי"ן. ממילא אוצרים בקרבם שני האספים לא מעט מן הנשכח ושניהם כאחד עוד עתידיים — לכשיגלה אותם העם — להשיב לעם מאבידתו לעת-עתה (והמועד המוגדר בכך, הוא ממושך עד מאד!) אין, או כמעט שאין, לעם היהודים אותה "תודעה אגדית", שהיא מסימני ההיכר של תרבות עם על אדמתו; ואין תימה אפוא שנער יכתבם, את אותם אנשי רוח ולב, שידעו להעריך מפעלו של יחיד שגילה לאומתו מנבכי נפשה.

אגדת ישראל מהי? גלגולו של אותו רוח יוצר שהגיע לשיאו בספרות המקרא והשאררתו לעת-מצוא — עד אשר יבקע-יעלה מחדש בספרות החדשה. הניגוד המוסכם בין הלכה לאגדה הוא ניגוד מהותי. מורה-הוראה אחד בשם ר' יצחק, הנזכר במשפט הפתיחה לפירוש רש"י על התורה,

³ כל מאמרי מי"ב, מהדורת תשי"ב, עמ' שכה.

⁴ ממקור ישראל, מהדורת תשכ"ו, סימן ק"ס.

של יוסיפוס בשנים האחרונות שלפני חורבן הבית השני, הגיד מראש — וזאת בימי שלווה מדומה — את הסוף המר, והוא גם מת, כפי שמסתבר, בסקי-לה בגלל בשורתו הרעה, אינו אלא ישו הנוצרי: אבטיפוס שמסביבו, לאחר שנתאמתה נבואתו הקשה, נתרקמה אגדה. למה — תתקבל הנחתו של מ"ב — לא חשו לפניו כל קוראי יוסיפוס במשך הדורות בזהות הזאת? יען-כי עבדים היו לכרונו-לוגיה האגדית ולהזכרות הפסבדו-היסטוריות, המפורשות לכאורה, שבאוונגליום. אמנם בהיותם ראצינאליסטים הטילו ספק בסיפור כי ישו הנוצרי קם מן המתים ועלה השמימה; אך קיבלו, בלא ביקורת, כי ראשיתו היתה בימי אוגוסטוס קיסר וכי משפטו נערך בימי כהונת הנציב פילטוס דוקא. ובאמת אין אלה אלא סימנים אגדיים מוב-הקים, שאילו היה מדובר בדמויות היסטוריות אחרות, שעל אודותן יש בידינו מקורות עובדתיים מלבד המקורות האגדיים, היה כל אחד, ומה גם חוקר, מבחין בהם.

במאמרי זה לא התכוונתי אלא לטעון, כי דמותו של מ"ב עדיין אינה שלימה, להקיפה ולהציגה כמו שהיא. אפילו כבעל-אגדה עדיין לא חדר לתודעת הדור הזה, השני לאחר מותו, ומה גם כחוקר קדמוניות, בעל הספרים "סיני וגריום", "יהודה וישראל" ו"ישו בן חנן", אשר אליהם עוד עתידים להצטרף "שואל ופאול", "שבכתב ושבטל פה" ו"מוקדם ומאוחר".

לאחר השלמת המעשה — ורמזתי על כך — תתאפשר, לדעתי, ראיית האחדות שבייחודו; אך אותה דמות העתידה להצטייר מתוך כתביו כולם — של הסופר והמספר כשל בעל-האגדה והחר-קר — לא תהיה מן הסתם כאותה דמות אשר דרשי מאמריו וסיפוריו בלבד העלוה ודנים עליה. היו שהישווהו ל"אחר". אך הוא היה אחר. ללא מרכאות.

רואי נרצה בשנתו על ידי שארו, ומקורותינו הנזכרים אך מהללים את מעשה הרצח. מ"ב מסיים רשימתו הנזכרת במלים אלה:

חותן הגואל, אבי האשה אשר נתן לו, קם על שארו ובשרו וימיתו חרש. ידו נגאלה בדם ועשרת אלפים שקלי זהב שם בכיסו חלף זדון לבבו. ולא נודעוה ארץ בבל על חזון דמים זה, ואף לא אחד מסופרי הזכרונות אשר לנו הרשיע את קין הלז, ולא הציבו לו מצבת קלון!

הביקורת של מ"ב — ביקורת על גישה היסטור-רית חד-צדדית, שתוצאתה קטלנית בהיות המקור העויין המקור היחידי שנשארו לנו לפליטה מזכרו של הגיבור — עיקרה בכך שהיא משחזרת, למע-שה, את המקור האחר, האבוד, שהציג את הגיבור כראוי, כגיבור טראגי, כמי שראה את הנולד ולא מצא הולכים בעקבותיו. אם ניוקק למונת מן המילון של ימינו: זהו מעשה של טיהור-שם — כחלוף יותר משמונה מאות שנה...

כאשר חוקר מ"ב את התנ"ך, הספרים הנוצרי-נים, את הברית החדשה, גם את ספרי יוסף בן מתתיהו, הרי לפניו טכסטים שהם ברובם מקור יחיד למסופר בהם. ומסתבר שהשפעת המסור-רות, הדתיות בעיקר, של ספרי קודש ושל ספרים מקודשים, על תפיסתנו משחר הילדות — ובאותו גיל הזדמנו לראשונה עם הטכסטים האלה — היא כל כך מכריעה, שאין להשתחרר מן הצביון האגדי והמגמתי שלהן. גם החוקר האוביקטיבי ביותר לא יכיר על גקלה מבעד לצעיף האגדה אותה מציאות המסתתרת מאחוריו, ומה גם שמדרכה של אגדה ללבוש לעתים גם בגד היסטורי, כביכול. ההנחה המדעית החשובה ביותר אשר הביע והשאיר אח-ריו מ"ב (ואם תתקבל גם ברבים, עשויה להיות גם בעלת חשיבות מכרעת לגבי רוויזיה של הסכ-סוך ההיסטורי שבין היהדות לבין הנצרות) היא, שהאכר ההדיוט ישוע בן חנן, שהופיע לפי סיפורו

החסידות בעולמו של ברדיצ'בסקי

שמואל ורסס

של מי"ב הצעיר³. כביכול השלימו מבקרים וחוקרים עם דין הגניזה וההשמטה שגזר מי"ב עצמו על כתביו אלה שהם סוף-סוף עדות נאמנה על דמותו הרוחנית והתפתחותה. מה פלא אם על-ידי כך נתקפחו כמה זויות-ראייה וניטשטשו שבילים סמויים מדרכו הנפתלת של מי"ב בעולם החסידות — מאפולוגטיקה נלהבת ולא-בררנית ביותר ועד סתירה וביקורת נוקבת.

כמה פנים לגישתו של מי"ב לחסידות. הרי הרצון להבנה מחקרית-הגותית במהותה, והרי הרי-אייה האישית המובהקת מתוך הרהורי לבו הגלוי-יים והכמוסים; הרי הרצון לשחזר ולעצב מחדש את עולם האגדה מיסודה של החסידות, והרי הרי-צון להלביש לבוש סיפורי את ההווה החסידית בדורות אחרונים, כשהדברים ניוונים מרשמי-ילדות ומהסתכלות אישית. ריבוי פנים זה אין בו מוקדם ומאוחר; המסה העיונית והמאמר, האגדה והסיפור מצויים בכל תקופה ותקופה שבה נזקק לחסידות, אלא שהללו פושטים צורה ולובשים צורה לאור החליפות והתמורות שנתנסה בהן במועדים שונים. והדברים שבהתגלות הלב שאמר מי"ב עצמו בערוב יומו: "אשר היה אצלי לודאי גמור נעשה למחר לספק גמור, הברי היה לשמא והאורות לצללים"⁴ — כוחם יפה בודאי גם לעניין זה.

ב

המעין בדברי מי"ב בראשית צעדיו בספרות העברית יבחין בהם לפרקים עקבות השראה שקיבל מחיבוריו של דוד כהנא, מי שנתן דעתו לקבלה, שבתאות וחסידות עוד בשנות השבעים למאה הי"ט בדפי "השחר" של פרץ סמולנסקי —

יצאו לו למיכה יוסף ברדיצ'בסקי מוניטין כאחד ממגלי המאור שבחסידות בימי ההתעוררות ה"ניאו-רומאנטית" בספרותנו החדשה בשלהי המאה הי"ט. ציור זה בנוגע לסופר עברי שמכורתה היא מזיבוז, מקום מושבו ופעולתו של הבעש"ט עצמו, וכמי שזכה לשלשלת יחסין מפוארת של אבות החסידות, נתקבל ונשתגר וכמעט שאין עוררין עליו. הרבה גרמו הדברים שהובאו בסוגיה זו בספרו רבי-ההשפעה של פ. לחובר, "תולדות הספרות העברית החדשה"¹, שבו מוסברת זיקתו של מי"ב לאור "ספר חסידים" שלו משנת 1900 בלבד. נוכח אחיזה טכסטואלית מצומצמת זו מצטייר מי"ב רק כסניגור נלהב לחסידות, הרואה בה התגלמות השירה והמעלה על גס את "הדביקות, ההתלהבות וההתקדשות" שמצא בתנועה זו.

פליאה היא כיצד נתעלם לחובר, ואף רוב מפרשי שיו האחרים, מאותו חזיון נפתל של תמורות ותיות של מי"ב על כבשונה של החסידות². הרי כמי שעקב הרבה אחר יצירתו בעצם התהוותה, ואף עזר למי"ב בהתקנת כל כתביו בערוב יומו, ידע לחובר היטב שכמה וכמה דברים על החסידות נגנזו ולא נמצאו ראויים לבוא באותה מהדורת-סיכום שנבדקה על-ידי המחבר עצמו, ואפילו או-תם דברים ביקורתיים על הקבלה והחסידות שאמנם כונסו לאותה מהדורה לא הובאו כלל בחשבון על ידי לחובר בתיאור זיקתו של מי"ב לחסידות.

אף אותן הערות מעטות בספרות המאוחרת יותר שענין לה במי"ב אין בהן כדי להקנות לנו תמונת הדברים כהווייתם וכהשתלשלותם בסוגיה זו. לא שולבו כאן כמעט אותם מאמרים ורצנויות שיש להם נגיעה בחסידות, כפי שנתפרסמו מפרי עטו

³ בחלקם הגדול הובאו ברשימה הביבליוגרפית שני ערכי בידי ג. שלום באחד מביכורי-חיבוריו מרובי החשיבות, *Bibliographia Kabbalistica, Leipzig*, 1927, pp. 19–20.

⁴ בהקדמתו לכל כתביו משנת 1920. ועיין עתה מאמרי מי"ב, תל-אביב, תשי"ב, עמ' שעו.

¹ ועיין, שם, חלק ג', ספר ב', עמ' 99–102.
² תשומת-לב לתמורות הללו ניכרת במידה מסוימת בספרו של ישורון קשת, מ. י. ברדיצ'בסקי, חייו ופעלו, ירושלים, תשי"ח, עמ' 246–247; 264–265.

הפנימיים והעמוקים אשר עד היום לא שלטה בהם עין".

הוא עצמו השתדל לקיים את תביעתו לביקורת ומחקר למעשה. עם פירסום מאמריו הראשונים בעתונות העברית כבר ניסה כוחו בכתיבת חיבור מקיף "ר' ישראל בעל שם טוב, שיטתו, זמנו וספריו". הוא אף ניהל משא-ומתן בדבר הדפסתו עם ש. פ. רבינוביץ (שפ"ר) ופנה לעזרת יל"ג, אלא שלא נסתייע הדבר והחיבור-נעורים זה הלך כנראה לאיבוד.⁹

בין השיטין של דברי מי"ב על ר' נחמן מברסלב כבר ניכרים היטב עקבותיה של התרוצצות בין דברים היוצאים מן הלב ובין הנסיון לראייה עניינית, כי לדבריו "לא להלל או לחלל יצא, אך לח-קור את הקורות חקירה לשמה". אמנם שקוד הוא ללקט מכתבי ר' נחמן דברים בגנות המחקר והפילוסופיה ובשבחה של אמונת צדיקים, אך עם זאת לא נתפס לדברי תוכחה משכיליים ומגדיר את משנתו של ר' נחמן בזה הלשון: — "ובהשקפות הדתיות דעות חפשיות ודעות רזיות משמשות בערבוביה". משתדל הוא לקבוע חיץ בין הסתייגותו האישית מעמדתו העוינת של ר' נחמן כלפי המחקר והפילוסופיה ובין שאיפתו אל תיאור "עצם הדבר, רוחו ונטייתו". מי"ב אף רואה להטעים את עמדתו השקולה כלפי חזיון זה. — "אני, כותב הטורים האלה, לא הרהרתי אף רגע קל לדון ולהורות בדבר, אם טוב ואם רע".

אותן הצהרות גרגשות בדבר טהרת האובייקטיביות המחקרית לא נתקיימו למעשה. ניצוצות של הבחנה היסטורית קולעת ואמרות פובליציסטיות שהזמן גרמן משמשים כאן בערבוביה בעיונו של מי"ב בחסידות. הרצנייה המפורטת שהקדיש לחייבורו של א. ז. רבינוביץ (או"ר), שענינו קורות חסידות חב"ד¹⁰, משמשת לו עילה להסתייגות עוקצנית מן הקו האפולוגטי התמים של המחבר, אך גם שעת-כושר לתהות על פשר הזיקה שבין השכלה לחסידות. משתדל הוא לבטל מעיקרה את

הלא הם חיבוריו "אבן גנף", "אבן התועים", "אבן אפל". מי"ב נתיידד עם חוקר זה בימי שבתו באור-דיסה בראשית שנות התשעים, כפי עדותו.⁵ הוא אף מסתייע בגלוי במסקנותיו של כהנא משבא לחרוץ משפט כי "תקופת הקבלה היא תקופה היו-תר שחורה בדברי ימינו, תקופה ריאקצית, ושל חזרה אחרונית(!)".⁶ אך אותם ביטויים של סלידה ראצינאליסטית מפני זרמי המסתורין ביהדות אין בהם כדי ללמד על עמדתו המהותית של מי"ב הצעיר, אף אם זיקתו לראשי המדברים בספרות ההשכלה היתה עזה ומושרשת מכמה בחינות. ב-אותם חיבורי הנעורים דוקא, הלוקים לפרקים ב-חוסר עקיבות רעיונית ובניסוח מחוספס ורגשני, טמונים גם כמה גרעינים פורים להצמחת חקר המסתורין והחסידות בדור שלאחריו.

עוד בראשית דרכו ראה מי"ב לדובב ולעודד את ההתעניינות המחקרית בקבלה ובחסידות. כבר בשנת 1888 בא להתוות קיום עקרוניים לחקר ספרות ישראל לזרמיה, שאין לזהותה עם ספרות ההשכלה בלבד.⁷ בכלל תביעתו זו, אשר במימושה תיוושע ספרותנו ותהיה לנחלת הרבים, מעלה הוא גם את הסיסמה "להרבות חקר בתולדות ובקורת החסידות". במאמרו "נחקרה" מופיע מי"ב כאחד ממבשריו של רעיון שנמצאו לו גואלים בדורנו: "גם ספריהם של הצדיקים והחסידים המה אברים מספרותנו, וספרות כללית מוכרחה לבקר גם אחריהם".

משבא מי"ב להקדיש בשנת 1887 פרק מיוחד לר' נחמן מברסלב בסידרה שלו "לתולדות גדולי ישראל"⁸, ראה זאת גם כשעת כושר כדי להשמיע את טענתו על מיעוט ההתעניינות בטיפוח ההיסטוריוגרפיה של החסידות. כן בא למסור מודעה כי "חיבה יתירה נודעת מאתנו לאותם הפרקים

⁵ ועיין אוצר הספרות, תרמ"ט, שנה ג', עמ' 111-112.

⁶ עיין הקבלה והחסידות; אוצר הספרות, תרנ"ב, שנה ד', עמ' 519-525.

⁷ ועיין נחקרה, המגיד, 1888, שנה לב', גל. 32, עמ' 251.

⁸ ועיין האסיף, שנה ד', (מדור הבקורת), עמ' 65-73. והשווה: יצ"ל-ח, מלואים לתולדות הר"ן מברסלב, המגיד, שנה ל"ג (1889), גל. 50 (מגיד משנה, גל. 50).

⁹ ועיין ש. ורסס, קרית-ספר, תשי"ט, כרך לד, עמ' 156. וכן אוצר הספרות, 1889, שנה ג', עמ' 57 בהערה.

¹⁰ ועיין אוצר הספרות, 1889, שנה ג', עמ' 52-57.

להוכיח הישגים שבהיסח הדעת מצד החסידות בהשרשת סיסמאות של תנועת ההשכלה. מרובות הן זכויותיה בטיפוח היסודות השכליים ביהדות "ובסתר הביאה בהם גם דעות חפשיות". דרכה של החסידות אף הצליחה יותר במשימה זו מפאת קרבתה לרוח העם. "הדעות הללו שעליהן לחמו משכילינו בדם ואש ותמרות עשן, והעם עמד מרחוק ויעפר בעפר לעומתם, באו ע"י החסידות בשלום לגבול ישראל, ונכנסו בחשאי".

כשם שהצביע על זכויותיה ההיסטוריות של החסידות בתקופתה הקדומה, לא גרע מי"ב מל-התרע"ע על עיוותיה בדורות אחרונים.¹³ אף בשולי דברים על קיומה הפרובלמטי והמעורער של הספרות העברית החדשה מעיר הוא בשמץ אירו-ניה "משכילית" על חיוניותה של החסידות בזמן הזה, "אם כי מציאותה עולה בדמים מרובים וכל רבי מרבה לו עבדים ושפחות, כסף וזהב סוסים ומרכבות. אם הדבר הזה בעצמו הוא לנו לאות ולמופת כי יש לה רשות להתקיים".

ג.

במקביל להרהורים ברוח הזמן וברוח השיקול ההיסטורי על מהותה של החסידות התחיל מי"ב מעצב על פי דרכו את הווייתה הלגנדארית. על גסיונותיו הללו עשויים ללמד בין השאר ציוריו "זכרונות מאת יוסי זעירא", משנת תרנ"ב.¹⁴ הרבה יש כאן מן הרשמים מתקופת הילדות והג-עורים, כן מעורבים כאן סממנים ספרותיים בדויים. וכך מעיד על עצמו אותו מחבר בדוי, יוסי זעירא: — זוכר אנכי את מורי ומדריכי, ובראשם את מורי שמואל הקטן, שהיה מלומד בנסים, היה מרעיש בכל פעם את לבבי במעשיות וספורים מחיי הצד-קים שיצק מים על ידם".

כבר באותה סידרה זוטה של אגדות משנת תרנ"ב ניכרות הסגולות המיוחדות לנוסח מי"ב בעיצובן של אגדות חסידים. בצד הנטיה לתיאורים סגנוניים של צדיקים, מתוך התפעמות הלב של

הנחתו של או"ר שהובעה באותו חיבור, כי תנועת החסידות באה לעולם לשם שלילת ההשכלה ולשם סילוק השפעתה, ולא עוד אלא מוצא הוא סמיכות פרשיות בין השכלה לחסידות. אשר לחסידי חב"ד הרי סבור מי"ב, ש"על-ידי עסיקתם בדברי חקירה ועיון, עלולים (הם) ביותר לצאת להשכלה". אך יתירה מזו: מי"ב טורח כאן, לפי יכולתו, לגלות את המתח הפאראדוקסי בין הויה להשכלה. משר-טט הוא שלבים שבפעולת הדמיון המוליד את ההזייה, שהדביקות בה גוררת עמה דעות כוזבות המרבות מנהגים זרים — עד שברבות הימים אמנם מתעוררת התנגדותו של השכל. והיא שמביאה לידי מלחמה פנימית בלב המאמין, "וממנה הדרך לחקירה ודרישה, לחרות, הקלת המעשים, חופש והרחבת הדעת".

צביונה המרדני של החסידות וקירבתה הדיא-לקטית להשכלה הוגדרו באותן השנים גם בגירסה אחרת במאמרו הנשכח והנגנז, "עולמו של ישר-אל"¹¹. במפורש מעלה כאן מי"ב על גס את משמעותה המהפכנית של החסידות הבעש"טית בחידוש פני היהדות, זו של "דקדוקים וגורות לגזרות". הבעש"ט ותלמידיו הם הם שהפיהו רוח חיים בעצמות היבשות, "והיהדות המצומצמת וה-מוגבלת התפשטה ע"י החסידות וחזרה מעט למצ-בה הטבעי"¹². ניכר שמי"ב משתדל לאמץ את החסידות בראשיתה לתנועת ההתעוררות הלאומית בישראל בשלהי המאה הי"ט; הוא אף מגדירה במינוח הפובליציסטי של דורה. הרי "מעשיהם היו לפי הנטיה הטבעית והלאומית אשר התעוררה ודרשה חיים וכוח הלאומי; כוח חזק ואמיץ אשר שמו אסורים על ידו, התפרץ לקרוא לו אנשים כבירי כוח להצילו ולהחיותו, והם עשו עפ"י ההכ-רח מבלי דעת מה הם עושים".

זיקתו המורכבת של מי"ב להשכלה ולחסידות מצטיירת אף היא במאמר זה. אף כאן משתדל הוא

¹¹ המליץ, תרנ"א, גל. 226; 271.

¹² ציור מעין זה, בשינוי גירסה, כבר מצוי בתאורו של דוד כהנא המוקדש להשפעת החסידות: — "וכמעט בא רוח חיים בעצמותיהם היבשות מרוב ענויים וסיגופים וצומות אין קץ". אבן אפל, "השחר", 1874, שנה ה', עמ' 708.

¹³ ועיין ירובעל (מי"ב), רשות היחיד בעד הרבים, אוצר הספרות, שנה ד', עמ' 27.

¹⁴ ועיין אוצר הספרות, שנה ד', עמ' 556-559. הקטע המובא להלן הושמט עם הדפסתו השניה של הסיפור ב"ספר חסידים".

נוכה סערה בלתי-צפויה זו, שסיכנה את המשך קיומו של הקובץ "ספר שעשועים", ראה העורך צורך דחוף לפרסם גילוי-דעת, כדי להרגיע את הרוחות.²⁰ דבריו של מ"ב, הודיע ברבים, נכתבו "בנמוס מוסרי וביראת כבוד" כלפי אבות החסי- דות. מתוך לימוד זכות על כוונותיו הרצויות של המחבר, הגיע העורך לכלל הערכת צביונו בזו הלשון: — "הן מכירים אתם את האיש הזה למת- רגש ביותר, שאיננו יכול לשלוט בהגיונותיו, לסד- רם ולצרפם כראוי. לכן הפכים גוראים אנו מוצאים בכל מאמריו, כי הוא מוסרם לדפוס כפי שהוא שופכם על הנייר".

בעקבות אותה תקרית הבהיר מ"ב עצמו את עמדתו במכתבו הגלוי ששיגר בימים ההם אל העורך.²¹ עתה — בשנת 1897 — מנער הוא חצנו מן ההשקפה המשכילית, המתחילה מניין התקופה החדשה בתולדות ישראל במשה מנדלסון. לעומת אותם בעלי "הדעת" של הדור לשעבר, הרי "אנח- נו", 'בעלי הלב', מתחילים את מועד התחיה הנפ- שית שלנו מימי הענק הנפשי, הריב"ש, שהיה ברוחו הגדול לאור ישראל". אף כאן חוזר מ"ב על קצת מניסוחיו משנת תרנ"א אודות אותו חזיון רב התנופה של החסידות, ש"פעל בעמקי נפשנו הלאומית והפיח רוח חיים בעצמותינו היבשות". אגב התנערות מוצהרת ממורשתה העויינת של תנועת ההשכלה מכריז עתה מ"ב על רצונם העז של הצעירים להכיר את החסידות, לרדת לעומקה ולתארה. "הנה אנחנו מוזגים לקוראינו את כוסות החסידות כדי להטעימה מיינה המשומר". עם זאת הוא מגלה טפח מלבטי העיצוב הספרותי של חזיון זה.

דברים מפורשים יותר ברוח זו נאמרו על-ידי מ"ב במאמרו הנודע "נשמת חסידים" שהוא כפ- תיחה ל"ספר חסידים" (שונה אחר-כך ל"משנת חסידים", ונתפרסם לראשונה בכתב-העת "ממורח וממערב", ספר רביעי, מיסודו של ראובן בריינין).

המספר עצמו, כבר מצויים כאן סימנים לראייה פנימית יותר של הוייתם, החושפת יסוריהם ולב- טיהם. כך נהג למשל בסיפור "מיתתו של צדיק", שענינו מעשיו של ר' רפאל מברשאד (היא העיירה שבה ישב מ"ב באותם ימים), הממאן לשקר, ולו גם כדי להציל נפש מישראל. תיאור לבטים אלה, שהושמט בחלקו עם כינוסו של סיפור-אגדה זה ב"ספר חסידים", נמסר על פי דרכו של מ"ב בנו- סח זה: — "לבבו הולם ורותח, לבבו בוער ומתעור- רר, וכמעט יתפוצץ לרסיסים. המחאה העזה והע- מוקה נגד הדבר אשר עליו לעשות, המחאה הזאת עושה שמות בכל לבו".¹⁵

עם זאת מרובה בצירוי הדיוקנאות הללו של מנהיגי החסידות לדורותיה היסוד של התפעלות מופרות, עד שלעתים נתפרשו הדברים כאירוניה מוסווית. כך אירע לה ליצירתו "ארבעה אבות", שענינה ציור דיוקנאותיהם האגדיים של ישראל מריונין ור' רפאל מברשאד.¹⁶ דברי השבח והקי- לוסין לצדיקים נתפסו על-ידי חסידים בגאליציה כלעג נסתר וכפגיעה בכבודן של דמויות נערצות. אמנם הסופר והעורך שמעון מנחם לזר, קידם בברכה את הקובץ הספרותי "ספר שעשועים" שבו נדפסו ציורים אלו, והביע הנאתו שסוף סוף מצא בספרותנו "כבמראה מלוטש את החיים הטבעיים, הפשוטים, התמימים, הנעימים והטהורים של הר- ביים מועלים עלי ספר".¹⁷ ואולם לא יצאו ימים מרובים וחסיד גאליציה עמדו לשרוף את "ספרי שעשועים" אלה, ואף לרדוף את עורכם הצעיר אי צי פ ר נ ה ו פ ף ¹⁸. מ"ב עצמו מעיד באותם ימים על התגובות הנזעמות: — "ולפי שמודיעים אותי לא נמנעו המהדרים מן המהדרים לקלל אותי בבתי כנסיות ובתי מדרש".¹⁹

¹⁵ שם, עמ' 559. והשווה גם ספר חסידים, ווארשה, 1900, עמ' 60-63.

¹⁶ ועיין ספרי שעשועים, קראקא—בוציץ, 1897, גל. 3. כונס גם ל"ספר חסידים".

¹⁷ ועיין משפט ספר, ס' שעשועים (ג), המגיד (תח- דש), שנה ו', קראקא 1897, גל. 18-19, עמ' 147.

¹⁸ ועיין י. קלוזנר, ספרותנו היפה בשנת תר"ס, ספר השנה, 1901, שנה ב', עמ' 254 בהערה.

¹⁹ ועיין המגיד, 1897, שנה ו', גל. 33.

²⁰ ועיין גילוי דעת, שם, גל. 25.

²¹ ועיין ד"ר מ. י. ברדיצ'בסקי, ע"ד החסידות (כעין מכתב אל העורך), המגיד, 1897, שנה ו', גל. 33 עמ' 264.

הריב"ש ומספרות חב"ד. הסיסמאות הערטילאיות על "חירות האדם", "חיים חדשים במעטה עתיק", "עבריות ואנושיות", "שירת נפש", הובאו עתה בקשר עם חזונו המשגיבה של מי"ב את החסידות בקדמותה.

אף אם השמיע מי"ב לפרקים את הצהרותיו על היחס החדש לחסידות גם בשמם של "הצעירים", הרי ספק הוא אם הסופרים הצעירים, בני חוגו ובני בריתו בשלהי המאה הי"ט, קיבלו תפיסה זו; בפולמוסיהם בדבר יהדות ואנושיות ובדבר הצורך בשינוי ערכים נפקד מקומה של החסידות. ואילו דבריו של מ. ז. פיארג ברג באותם ימים בשבחה של האגדה בחסידות נאמרו ברמז ובאקראי, ואף מתוך עמדה רוחנית שונה מזו של מי"ב. אשר ליוסף קלוזנר, אשר נהג בדרך כלל להסתייג ממי"ב המספר וההוגה, הרי טען בשולי "ספר החסידים" שמי"ב תולה בחסידות מה שאין בה, היינו רעיונות השאובים משיטות קאנט ושו-פנהאר²².

אף י. ח. ברנר, מוקירו ומידעו של מי"ב, הוסיף לקטרג עליו קשות בשל נהייתו אחר החסידות, שהיתה כצנינים בעיניו, עוד בשנת 1913. אמנם הבחין בסתירה מהותית שבין "ספר חסידים" לבין מאמריו האחרים שפירסם באותו פרק-זמן. עם זאת התעלם ברנר לחלוטין, בדבריו הללו שהרצה אותם בירושלים, מן התמורה המהותית שחלה בינתיים בטיב זיקתו של מי"ב אל החסידות²³. אמנם היתה בספרות העברית החדשה רוח אחרת ביחס לחסידות, אך פירושו האישי של מי"ב לא היה לנחלת הרבים. אף אם נשתזרו בו דברים ברוח הזמן. דומה שאף אלה המעטים אשר הטו לו אוזן בימים ההם, ואף שיבחוהו על פירושו זה, לא ירדו לסוף דעתו וכוונתו.

לעומת זאת נמצא לו בתחום זה מורה-דרך ובן-ברית לזמן מה בדמותו של י. ל. פרץ, הרחוק

לעומת נסיונותיו הראשונים לעיין בחסידות עיון מחקרי, מובלטת עתה בעיקר זוית-הראייה האי-שית של המחבר, והיא לו כנקודת מוצא מרכזית בהבנת חזונו החסידות. מרובות הן עתה ההפלגות האוטוביוגרפיות; נזכר הוא בימים שציוה עליו אביו להטות אוזן לשיחותיהם של זקני חסידים ולסיפוריהם. מתרפק הוא על תקופת התום, כאשר "לא היה לי מושג מהקרעים שבחיים ובעולם". עתה מצטרפת לחיית-נעורים זו זוית-הראייה הח-דשה של מי שכבר הזה מבשרו "טלטולים רוחניים וגלגולים נפשיים — אחרי כל העבודות הזרות וה-מצויות שעבדתי בלבי ובמוחי באהלי שם ועבר". חזונו החסידות הוא עתה בעיניו של מי"ב כ"אור הנוצץ מן החרכים", כעוגן הצלה לאתר טלטולים ומשברים רוחניים לרוב.

באספקלריה אישית "אינטימית" זו משתדל עתה מי"ב להסביר את נהייתו אחר החסידות, שכן נוהג הוא, כדבריו, לבכר את "הקבלה העיונית והשירית על כל הסתכלות מחשבתית והגיונית". על כן רואה הוא ב"געגועי נפש" את תקופת הח-סידות בקדמותה הטומנת בקרבה חיים שיריים. קוסם לו הרבה מעמדו של "האדם בעולם החסי-דות", שהוא חוץ למקומו ולזמנו. שלא כדרכו במאמרים הראשונים, מסיח עתה מי"ב את הדעת מגנסיונותיו לתהות על משמעותה ההיסטורית של תנועה זו. עתה להוט הוא להעלות על נס את התמורות שחוללה החסידות ברשות היחיד. — "באשר אני רואה בה מועד שבו כל האדם יולד מחדש, והיה יהיה לבריה חדשה ברוחו ומהלכו". מי"ב מוצא בחסידות ובמאמיניה "חירות פני-מית", "שירה רוממה", "רוח תום וילדות". הרבה דברים נרגשים הוא אומר על הקשר שבין האדם מישראל ובין הטבע שנתחדש בחסידות לאחר "שנפסק באשמת הפלפול והחינוך, ההלכות והא-ויר השכלי הרע". הוא מבליט את זיקתו של ה-בעש"ט לטבע, הדורש לקונו בשעת התבודדותו ביער, כשהוא שומע שיח אילנות עתיקי-יומין.

המאמר "גשמת חסידים" מטיב ללמדנו עד-מה תלה מי"ב את כיסופיו ומשאלות לבו באילן הח-סידות. אף הגדרותיו מתובלות בהבאות מ"צוואת

²² ועיין ספר השנה, שנה ב', 1901, עמ' 251-256. לפר-שת עמדתו של קלוזנר לחסידות באספקלריה של ברדיצ'בסקי, השווה גם מי"ב, גמושות, וארשה תר"ס, עמ' 68.

²³ ועיין כל כתבי ברנר, מהדורת שטיבל — "דבר", כרך ז' עמ' 214-215.

שמ"ב עסק אותם ימים בהכנת ילקוט בשלושה חלקים, ובהם גופי תורתם של הבעש"ט, ר' יעקב יוסף בעל ה"תולדות" והמגיד ר' דב ממזריץ, בצירוף הערות וביאורים. טכסטים אלה נועדו לשמש כמסד להגשמת חלומו מאז; "לכתוב תולדות אותה תקופה". היקפו המלא של מפעל זה צריך היה להגיע ליי"ב כרכים, ומי"ב השתדל לשתף בו את ש. א. הורודצקי ואת ש. דובנוב גם יחד.

אולם כבר בשנת 1908 מספר מי"ב לידיו על עיכובים ומעצורים; מצויים בדבריו רמזים ברו"רים המעידים על שינוי דעתו על החסידות ועל קשיים מיתודיים שנתקל בהם בהגשמת התכנית האמורה. ספקות אלו מפורשים ביהוד באחת מאגרותיו משנת 1910. תוהה הוא על אחדות המגמה והשיטה של מפעלו ומודה בגילוי-לב: — "ילקוטי זה אינו מדעי גמור, באשר יערב כל המקורים ולא יעבד את כל אחד ואחד ביהוד. ולאידך הוא גם אינו ספרותי גמור, כלומר ספרי אני, אך לקוטי, וגם בזה לבי מהסס, לעשות שינוי מהמטבע אשר טבעתי לי בעברית"²⁶.

מתיחות זו שבין המגמה הספרותית לבין המגמה המחקרית, שנסתמנה עוד בראשית עיונו של מי"ב בספרות החסידות, הגיעה כאן לעיצומה. אך התמורה העקרונית שחלה אצלו באותן שנים היתה למכשול בהגשמת תכנית האנתולוגיה. משעה שנתחור לו למי"ב שאין עוד ביכלתו לקיים מידה זו של קירבת-הלב ושל הודחות שברעיון ובחוויה עם נכסי הרוח של החסידות, נבצר ממנו לטפל במקורותיה הספרותיים כמות שהם. אותה התפכחות הותירה לפליטה אגדות חסידים מועטות, אשר מי"ב מסוגל היה לעצב אותן בצלם דמותו הרוחנית וכמתכונת משאלותיו.

בחיבוריו שפירסם מי"ב בנושא זה לאחר שנת 1910, נשמעים בכלל הרהוריו על משנת החסידות דברי בקורת נמרצים על ספר "שבחי הבעש"ט" ועל סיפורי מעשיות של ר' נחמן. במאמרו העקרוני

²⁶ ועיין שם, עמ' 468. כמה פרטים נוספים בקשר לתכנית האנתולוגיה, עיין י. קשת, מ. י. ברדיצ'בסקי, חייו ופעלו, עמ' 281-282.

ממי"ב מכמה וכמה טעמים. עיקר ענינו בחסידות בא לו לפרץ בשל דביקותו בעממיות ובעטין של נטיותיו הספרותיות-אסתטיות. פרץ לא גילה אותו ענין היסטורי-עיוני שגילה עמיתו הצעיר בקבלה ובחסידות. עם זאת ראה בו מי"ב תנא דמסייע להבנת רוחה של החסידות. במאמרו "נשמת חסידיים" מביא הוא בשמץ תמימות דברים כפשוטם מפיו של הרבי ב"משנת חסידים" של פרץ (לפי פירסומם הראשון ב"החץ" משנת תרנ"ד), משל הובאו באמת ממקורות החסידות.

התרשמותו העזה מסיפורי חסידים של פרץ ניכרת מתוך דברים שכתב מי"ב לאחר הופעתם במקובץ בעברית. ואם כי הרבה להסתייג מהם ברשימתו השניה שהקדיש להם בערוב יומו, הרי בשנת 1901 עדיין הוא מכריז ברוב התפעלות עם קריאתם: — "לשירה כואת פללתי כל הימים, כלתה נפשי — — — כל נדנוד, כל אות, כל הבירה, הרי היא במקומה, הכל בלי חסר ויתיר."²⁴

ד

ב"ספר חסידים", שנתפרסם בווארשה בשנת 1900, הובאו המדורים, "אגדות, פרצופים וחזיונות", ואילו דברים ראשונים, בעלי מגמה מחקרית-תולדתית לא הובאו בו. אך מי"ב לא הסתפק באותו קובץ, בעל הצביון האישי-אימפרסיוניסטי. באותן השנים שמר אמונים לסיסמאות הנעורים בדבר הבנתה המחקרית של החסידות. לשם כך אף נתכוון לגבש את משנתה של החסידות מתוך מקורותיה על-ידי מפעל אנתולוגי רב-מידות, אלא שלא נסתייע הדבר.

לאור חליפת המכתבים בינו לבין ידידו ש. א. הורודצקי, אפשר לעמוד הן על היקפה וטיבה של תכנית זו ומגיעיה והן על הגורמים לגניזתה²⁵. מתוך אגרותיו משנת 1906 למדים אנו

²⁴ ועיין דברי זמר, ספר השנה, ווארשה, תרס"ב, שנה ג', עמ' 264-267. רשימה זו לא כונסה על ידו לכל כתביו. והשווה לעומתה רשימתו השניה ב"כל כתביו", במדור ספר. מאמרים, מהדורת "דביר", תש"ך, עמ' רנז-רנח וכן: א. ר. מלאכי, פרץ און בערדיטשעווסקי, יידישע קולטור, 1945, גל. 3.
²⁵ ועיין ש. א. הורודצקי, לצורתו הרוחנית של בן גריון, התקופה, תרפ"ב, ספר י"ג, עמ' 467-469.

מן הסיפורים הללו; ואילו בשנת 1910 קצה נפשו בפגמיהם הספרותיים והוא גם ממעט להחשיב את רוחם. "השפה בהם נשחתה ונלעגה ואין בה מתום — והסיפורים חסרים כל סדר ומשטר — אין עליה וירידה של חזון". נחמה פורתא מצא בגירסתם הגרמנית מעטו של מרטין בובר; הרבה מפליג הוא בשבחיו של בובר על עיבוד זה שלו. למקרא נוסח מלוטש ומנופה זה, הרי "כמו בעולם חדש אנו מרגישים את עצמנו — תום של שירה ומין יופי מיוחד ישב את לבבנו — פשטות והד טהור מלוה אותן". אך אף בזה שינה מ"ב בערוב יומו את דעתו; הוא השמיט את הפיסקה בשבחיה של מהדורת בובר, וקבע במקומה דברי הסתייגות כל-פי המעריצים והמפרשים שקמו לר' נחמן, בצירוף הערה: — "כונתי למרטין בובר, שטעיתי בו"²⁸.

במרי אכזבתו הגיע מ"ב אף לכלל ספק בדבר מקוריותם העיונית של ספרי החסידות. מתקשה הוא להעלות מתוכם שיטה סדורה, רואה הוא כאן ערבוב ענינים, עד שנראה לו "שקשה להפריש מה חידש המחבר החסידי ומה לקח מעצמו"²⁹. אשר לעיונו המחודש ב"כתר שם טוב" וב"צוואת הריב"ש", הרי המחיש לו הדבר מה רב המרחק בין עולמו הרוחני ובין מוסר החסידות, עד שבא וזעק על פי דרכו: — "כי עיפיים אנו מכל ה"תורות" והמעשים, היהודים, הכוונות, הצירופים וההשגות, ואנו חפצים לעמוד פעם ערומים מול הטבע"³⁰.

איריה של תוגה שבאכזבה אופפת גם את התי-אור שפירסם בגרמנית עוד בשנת 1906 על אודות שרידיה הפולחניים המוחשיים של החסידות הקדו-מה, בעירו בזיבוב; הלא הם קברו, בית-מדרשו ובארו של הבעש"ט. — "ואולם עתה הולך המעיין

"לתורת ההרחב והצמצום"²⁷ הועלו עתה טענות קשות כלפי "שבחי הבעש"ט" הן מפאת המגמה והן מפאת צביונו הספרותי. מ"ב מצביע על חוסר האחדות בניסוח, על ערבוב מוקדם ומאוחר, הזרות שלא לצורך וקישוע שרירותי ובלתי-מוצדק של סיפורים, וכן העדפת הטפל מן העיקר וטשטוש התחומים שבין קודש לחול. הדברים באו לכאורה לנגח את "המלקט" של הסיפורים על חוסר-אוונו הספרותי וצמצום השגתו האינטלקטואלית, אך באמת פגיעתם קשה במיתוס המקובל של החסידות ומחולליה. אמנם נוהג כאן מ"ב להבחין הבחנה פורה בין "אורג האגדה" ובין "האגדה כשהיא לעצמה", בין "מלקט השבחים" ובין נושאם הדגול, אך אגב הבאת דברים הרבה בשם אומרם, בתוספת פירוש אירוני, נפגם הרבה מן האוירה האגדית המסורתית, שאינה מוצאת עוד מסילות ללבו של המעריץ הנלהב משכבר.

עתה אין מ"ב מוצא עוד ב"שבחי הבעש"ט" "שום חום לב ולא שום התרגשות ויראה עילאה לנושא הסיפורים והמעשיות". קובל הוא על העדר "התכונה אשר באדם ופרצוף נשמתו". אין הוא רואה בסיפורים הללו "לא מעשים כבירים ולא ציורי הרמת הרוח וסממני-הרוח". אכזבה רודפת אכזבה עם כל סיפור וסיפור "ולבבנו לא גרעש ולא נקבל כל רושם למראה דבר אחד מרומם". דומה בא ללמוד מ"ב ולהקיש שלא במידה מספר "שבחי הבעש"ט" על משנת החסידות ורוחה. עתה, משנתרופפה זיקתו לספר זה, שהוא כציר טענותיו, עומד הוא מהורהר נוכח אשליה רוחנית שנתפס לה בשעתו: — "אמרנו, הנה חירות דתית גמורה לפנינו — והנה אמונה דתית לפנינו, דחוקה ואסורה בכבלי-עם — ואנו סוגרים את ה"שבחים" אשר אמרנו הנה יהיו לנו הם לעינים, בעלבון נפש ובדכיון נפש".

אף העיון בסיפורי מעשיות של ר' נחמן מברס-לב לא היה בו כדי לפצותו על אכזבה זו. עוד בחיבור הנעורים המוקדם לר' נחמן התעלם לגמרי

²⁸ ועיין פרי ספר, ווארשה, תרע"א. עמ' 32-33. והשווה גם מאמר זה בגירסתו המאוחרת, במהדורת "מאמרי מ"ב, עמ' רצח. בובר עצמו מודה למ"ב — "dem Erforscher der chassidischen Seele, für seine mannigfachen Anregungen," בהקדמתו למהדורה הנזכרת של סיפורי ר' נחמן.

²⁹ ועיין הערותיו המסתייגות בשולי ספרו של הלל צייטלין, "החסידות לשיטותיה ולורמיה", מאמרי מ"ב, עמ' רנד.

³⁰ שם, עמ' רצד-רצה.

²⁷ נתפרסם לראשונה ב"העתיד", ברלין, 1913, חוב' ה', עמ' 151-171.

אישי מובהק נשמע מן השרטוט של פטירת האם של הבעש"ט בילדותו, כשנמסרת הרגשתו לאחר שנסתם הגולל.

במקביל כמעט לאותו מסלול אישי-אינטימי שחיפש בעולמה של האגדה החסידית, ביקש מי"ב לקיים את צביונה העממי-יראי בסיפוריו שהתחיל לפרסם באידיש בראשית המאה ושכונסו לימים בסידרה "כתבים יהודיים של קרוב רחוק"⁸⁸. מי"ב בחר לו כאן בעמדה של מספר-חסיד מאמין, המ- שוחח בניחותא עם קהל קוראיו ומעניק להם מרשמיו אגב מסירת סיפור-המעשה. כך, למשל, מתאר הוא את הלך-רוחו של החסיד הנוקק בשעת מצוקה אישית לעצתו של החוזה ר' יצחק מלובלין, וכולו אפוף אימה ויראת-כבוד נוכח הפגישה עם הצדיק. עצתו של הצדיק סופה מתקיימת בשלמו- תה. אך זעיר שם נפרץ מעגל השלמות העממית- החסידית, והסופר בן הזמן החדש רומז את רמזיו בין השיטין מתוך גרונו של המספר התמים, ירא- השמים.

המדור של אגדות חסידים בתוך "צפונות ואג- דות", כבר נתגבש מעיקרו בימים שנוצר חיץ בין המחבר לחסידות בלבושיה המסורתיים. עם זאת מעיד מי"ב על עצמו בהקדמתו לכרך א' משנת 1913 (תרע"ד), שאגדות חסידים שימשו לו נקו- דת-הפלגה לתקופות קדומות יותר של האגדה היהודית. ואילו בהקדמתו לכרך ב' של אותו קובץ מציין הוא, שלא הרפה מן האגדה החסידית גם עתה, "אם גם שבתי ברבות הימים להתבונן ולח- שוב אחרת על דרכה ומהלכה, וגם על דבר מהותה וערכה לנו".

בגילוי-לב למופת מיטיב מי"ב להצביע בהקד- מתיו הללו על קיומה של אותה מתיחות במפעלו בכינוס האגדה היהודית — בין הרצון העז "להק-

ודל, מימיו הולכים להיחרב, סמל לירידתה של החסידות"⁸¹.

ה.

אם באנו לשרטט את התנודות בהתייחסותו של מי"ב אל ספרי היסוד של האגדה החסידית, שהיו מלוות תביעות מהרהורי לבו, הרי אין לקפח עם זאת את זכותו הודאית בטיפוחה ובשתילתה בת- חומי הספרות העברית החדשה. הדברים אמורים הן באגדות שהובאו ב"ספר חסידים" משנת 1900, והן באלה שנכללו בילקוטו "מאוצר האגדה" מש- נת 1913, או כשמו "צפונות ואגדות" כיום.

ב"ספר חסידים" ביקש מי"ב לאמץ לו אגדות השאובות מ"שבחי הבעש"ט" ולעשותן לילדי רו- חו, הן בלבוש הסגנוני האישי ששיווה להן והן על-ידי תוספת מוטיבים שלא היו במקור או שבאו בו ברמז בלבד. גירסה חדשה זו מיסודו של מי"ב, דומה מעיקרה היתה מעבר לעולם האגדה כפשוטה ומעבר לשרשיהם ההיסטוריים של שבחי הבעש"ט שבמקור. יש כאן נטיה להכללה יתירה של אנשים ומעשים ולניתוקם מקרקע ההוי היהודי. לעומת "מלקט השבחים" הנוקק למלים פשוטות, ולו גם מגומגמות ומחוספסות, לשם ציור מעשים המדב- רים בעדם, הרי גישתו של מי"ב למסופר בעולם לגנדארי זה לוקה בגודש התפעלות. אך עם זאת כבר ניכרים ב"ספר חסידים", זעיר שם, סימניו הסגוליים של מי"ב הסופר וההוגה בבגרותו, שענ- ינם הוא עצמו ובניו-דורו. הרי בת-המלך, הנעזבת על-ידי אביו של הבעש"ט, שרויה בהלך-נפש, המתואר כך: — "ותחרד ותלפת, וכמו שואת פחד נורא באה עליה להלמה — פניה מפיקות תמהון ולבה קרוע ומורתח. נפשה קשורה בנפשו, ולפתע תהום גדול רובץ ביניהם"⁸².

אף תיאור פטירתו של אבי הבעש"ט יש בו הרחבה מכוונת של החווייה של הנוף, של האדם בטבע. כן מודגשת כאן הפרידה המשמעותית בין שני דורות, "שני עולמות, השיבה והבתרות". הד

⁸¹ לפי התרגום העברי של ש. הרברג. נתפרסם ב- "מאמרי מי"ב", עמ' שעה-שעט.

⁸² ועיין: ספר חסידים, עמ' 24.

⁸³ "יידישע כתבים פון א ווייטען קרוב". ועיין שם, במדור "חסידישע מעשיות", ובכללן: דער עונש אדער די נייע חולדה ובור; דאס פייפעלע. יידישע כתבים . . . , ח"א, ברלין, תרפ"ד. ובתרגום העברי של מ. ז. וולפובסקי ב"כתבים יהודיים מאת קרוב רחוק", תל-אביב, תשכ"ד, עמ' 29-61. ההבאות מ- "צפונות ואגדות" הן על פי מהדורת "עם עובד". תל-אביב, תשט"ז.

הם "תוגת חיים" ומצוקה שבנפש. בדברי הפתיחה הקצרים שהוא מקדים לפרקים לאגדות, מנסח מי"ב חוקים ומשפטים הקובעים הוית-אנוש בעו"לם מאז ומעולם, בכל אתר ואתר. הרי "רב הצער ורב היגון בעולם". (שם, בבכי ובדומיה), ו"הנה עקת החטא לא תסור זה דור דור". (שם, כזנבות סוסים). המאבק בין טוב ורע אינו מצטייר עוד בעיניו כהתמודדות גלויה ומוגדרת של זה לעומת זה; הרי קיים כאן לדידו ערבוב רשיות. מתחקה הוא על אותם מקרים כאשר "לפעמים יבוא הרע במחיצת הטוב ויבקש לו שם אוהל". (שם, "מעולם הטומאה"). הוא מעלה מעולם האגדה החסידית דמויות של מוכי גורל, ורבה תנופתו בתאורים של סבל האדם ומצוקתו בגופו ובנפשו. על התמורות במאמצי מי"ב לעצב מחדש את אגדת החסידים, יעיד טיפולו בסיפור "החליל", שמקורו בקצים "קהל חסידים החדש" ו"אמונת צדיקים". סיפור מעשה נודע זה נבער המבקייע שערי שמים בניגנתו בחליל בעצם יום-הכיפורים, שזכה לעיבודים ולניסוחים שונים בספרותנו, מצוי אצל מי"ב בשתי גירסאות. תחילה, כנראה, כתבו אידיש בשם "דאס פייפעלע", בתקופת קירבתו המוצהרת לעולם החסידות.⁸⁴ כאן הלך מי"ב בדרכי ההרחבה התיאורית, מפיו של מספר-חסיד. לעומת המיצוי והקיצור שבמקור נוהג הוא כאן מנהג השהייה סיפורית בגילוי פשר דבר מפי הבעש"ט בפני תלמידיו. הוא אף מטה אוזן להרהורי האב החרד למעשי בנו היוצא-דופן. (בכלל הרהוריו — שמא יכבה הבן את הנר ביום הכיפורים...).

שונה הוא מעיקרו מעמדו של סיפור זה, "החליל", בגירסתו העברית ב"צפונות אגדות". התיאור נתכוון וחזר לריכוזו. עתה קיים מספר נעלם, שנכחתו מורגשת בעיקר בשל הפירוש ההגותי בשולי סיפור המעשים, וניטל מן הסיפור הרבה מן הצביון של הוי יהודי. באותה חרדה לקראת יום-הדין של עדת המתפללים בימי הבעש"ט רואה

שיב אל חרדת לבנו" ובין הכורח להאזין לאגדה כמות שהיא, על פי חוקיותה העצמית. מודה הוא שלעתיים קרובות "לא ילדי העם חיפשתי, כי אם ילדי-רוחי אני". ולא עוד אלא מצביע הוא בעצמו על העובדה, שלא עלה בידו להביא את שתי המגמות הללו לכלל מזיגה או איזון; פעם משועבד הוא למקור ונוהג למסור את הדבר "כהיותו וכצורתו", ופעם "יטה (את האגדה) לפי חפצו ולפי הרגשתו הוא".

הבחנות עקרוניות אלה כוחן יפה גם לגבי דרכי טיפולו של מי"ב באגדות חסידים. עתה, ב"צפונות ואגדות", ניכר ריסונה של אותה השתפכות נפש, הסגנון מאופק והניסוחים מופנמים יותר. אך יש מגמות יסוד שגשמרו. אף אם אומר מי"ב דברים שבהסתייגות כלפי "שבחי הבעש"ט", מהותם, סידורם ועריכתם באותה שנה, הרי החזיק בספר זה והוסיף לשאוב ממנו סיפורי עלילה ותיאורי אנשים ומעשים הקרובים לרוחו. גם עתה התמיד בנטייתו להכללה, בטשטוש שמות אנשים ומקומות, וביקש לשוות להתרחשויות בעולם האגדה החסידית משמעות אוניברסאלית, מעבר לתחום היהודי. בסיפורו "הקרוב" זמן המעשה הוא — "בשנת כך וכך", הגיבור הוא "איש אחד בעל עיון", ואלו המקום הוא "בעיר אחת ידועה בספר אחד". אף שאר הדמויות בסיפור זה סומנו על פי שיטה זו: "רב אחד מבני החסידים", או "אחד מהתלמידים הצעירים".

כשהוא בא להציץ בנפש הדמויות הלגנדאריות בחסידות, מסתייע הוא הרבה בביטויים וצירופים הזכורים מסיפוריו ומדברי הגותו, המזדקרים עתה מבעד לרקמה הקדומה שרקם מחדש. בימי הבעש"ט ותלמידיו מעלה הוא מעמדים נפשיים של כיבוש התשוקה. (עיון, למשל, "צפונות ואגדות" שכר לימוד). הביטוי "עקה" הוא שגור כאן בתיאורי מצבים של מצוקה שבנפש ולבטים שבחוסר-נפש בהוויית אנוש. הרי לפנינו "עקת נפש" (שם, כזנבות סוסים), "עקת החטא" (שם) ו"עקת הגחש" (שם, בבכי ודומיה). בניגוד לאוירת ההתאושרות וההיחלצות מן המיצר, שבה שרויים הדברים במקורם, הרי בנוסחו של מי"ב אפופים

⁸⁴ ועיין שם, עמ' 95-100. ובתרגום עברי, שם, המשרו-קית, עמ' 55-58.

מחסידי סברן, אשר "כצללים המה הולכים עלי אדמות"³⁵. יותר משמעלה כאן המספר מהודה והדרה של החסידות, מגלה הוא את חוסר-אונה; לגיבור הסיפור לא עמדה דבקתו בחסידות ביום עברה, "ולא יכלו להסיר ממנו את העקה כי רבה". והמספר רואה לסיים באמירה פסקנית, כי "גברה יד האשה על התורה והמצוות וגם על חסידות סברן".

חוסר-אונה של החסידות לפתור את בעיות האדם הנתון לגורלו משתקף גם בסיפורים אחרים. בציור "בבטן אמם"³⁶ שאובים הדברים מחייהם של חסידים צעירים הנוהגים לנסוע אל הרבי, אך בעיקר מסופר כאן על זיווג שהופר ועל חוסר שליטתו של הרבי במתרחש. הוא הדין בסיפור הקצר "אל הרבי"³⁷. עניני הזיווג הגורלי נוקבים הם. כאן נשמעים בצליל אירוני דברי האב החסיד המסיח לפני תומו: — "אין לנו תחבולה אחרת, בתי, כי אם לנסוע אל הרבי והוא יורה לנו את הדרך בעצתו".

בסיפור "ארבעה דורות"³⁸ ניתנת דמותו של חסיד ותיק, אשר "בלבו כמו סער נושב תמיד", ואלו "הרבי מסברן היה אומר עליו כי נתגלגלה בו נשמת חוטא ופושע". התמודדות זו עם מוטיב כיבוש היצר והתשוקה במעגל המציאות החסידית צפה ועולה אף ברומן האחרון של מי"ב, "מרשים", שלא זכה לסיימו³⁹. אותו רבי צעיר לימים שבא לעיר לאדינה, אשר חסידי חולקים לו כבוד, הוא באמת סגפן המשתדל לשוא לכבוש את יצרו. מי"ב אף מעתיק את רבם זה של חסידים אל הויה מיתית קדומה. בפגשו במרים, הרי אותו צדיק "נוכר בריבה שהיתה בימי שמחואי, ויאמר בנפשו: ישימו גם לי בין כוכבים קני". סוגד הוא לסהר וחזון הריבה בלבנו. בערב ראש-חודש הוא מסתגף ומתוודה, — "עובד את ה' ביחידות ומתמ-כר לאלילת קדם". עקבותיה של החסידות בצב-

מי"ב "התנגשות עולמות ותגרת הדורות". אף הנער הכפרי עטור עתה הילה הגותית-פיוטית; נאמר לנו, ש"בחצר-אלהים של הטבע, בהיותו רועה-צאן, היה תוקע בחלילו שירי-מרחב". ההסבר בנוסח האידי שלפיו לא יכול האב להשמיט את החליל מידי בנו הסורר מחמת מוקצה ביום הכיפורים, נמסר עתה בעברית בשינוי דגש ובשמץ הסתייגות לעימת המקור החסידי. — "כי מוקצה הוא החליל, לפי דעת התורה והחכמים". (הטעמת המעתיק). ההפוגה והרווחה שבאה עתה לאחר המעשה הנועז היא בנוסח זה יקומית: "משא כבוד הורם מעל הבריאה — ולא יכול השטן לעמוד עוד".

1.

החותם ההגותי-פיוטי טבוע עמוק יותר בסיפורי חסידים השאובים מן העבר הקרוב, מן הזכרונות האישיים ומן ההסתכלות בהוי היהודי. דרכי העי-צוב וראיית ההווייה האנושית והיהודית הם עתה נהירים וברורים יותר, בשעה שמי"ב הוא בן-חורין מן ההתמודדות עם מסגרות של קבע באגדה התי-סידית הקמאית. אולם אף כאן אין להתעלם, מבחינה עקרונית, משלבים שונים בעיצוב המציאות היהודית. אותו סיפור "ההפסקה", שעלה יפה והוציא למי"ב מוניטין כמספר החסידות, ובמידה מרובה אולי בזכות פירסומו במלואו בספרו של לחובר, אין בו כדי למצות את דמות החסידות באספקלריה הסיפורית של מי"ב. סיפור זה, המ-תאר תיאור סכימאטי את ההתפרצות האקסטטאטית האוחזת בחסידי העיירה דלת המעש והחזון עם ביקורו של הרבי, והדועכת עם פרישתו, עדיין שרוי מבחינה עקרונית וגם כרונולוגית, בעידן אותה מסה פיוטית "ריקודין" שב"ספר חסידים". רוח אחרת מרחפת לעומת זאת על פני סיפוריו המאוחרים מן ההוי החסידי. היטב ניכרים בהם אותות התוגה והתהייה שבכלל יצירתו. הסכנות האורבות לאדם היהודי, הנאבק עם מאוייו הכמו-סים ועם גורלו הקודר, מזדקרות אף בעולמו של החסיד, ואמונת החסידים קצרה ידה מלהושיע. בסיפור "מן המיצר" נותן הוא את דעתו לאחד

³⁵ כל סיפורי מי"ב, מהדורת "עם עובד", עמ' קפט.

³⁶ שם, עמ' קא-קב.

³⁷ שם, עמ' קכת.

³⁸ שם, עמ' קעה-קכ.

³⁹ שם, עמ' רפג.

בכלל הנסיבות לעיצוב אמנותי של הנושא החסידי כבש את לבו של מי"ב בשנותיו האחרונות מחזהו של ש. אנסקי, "בין שני עולמות או הדי-בוק", שנתפרסם ב"התקופה", בשנת 1918, בתרגומו של ח. נ. ביאליק. נאמן עליו ההיתוך הפיזי של דברי מקובלים וחסידים והווייתם שהוא מוצא כאן. בכנות העלה יצירה זו על גס — "כוח שירי חזק יצר את אלה" — לעומת "ספר החסידים" "ההזייתי" של עצמו ולעומת "סיפורי החסידים האוריים" של סופרים אחרים.⁴²

היחס אל החסידות בגלגוליו ותמורותיו הוא אחד המפתחות לעולמו הרוחני של מי"ב. הימנור-ניו הנרגשים וקיטרוגיו רוויי-התוגה כאחד מעידים עדות נאמנה מה מושרש היה בעולם החסידות, שהתרפק עליו ברוב ערגה בצעירותו וניסה לשוא להיחלץ ממנו בבגרותו.

יונה האותנטי דומה ניטשטשו והלכו בנוסח הסיפורי האחרון.

למרות התרחקותו הרעיונית מעולם החסידות הוסיף מי"ב להתחקות בערנות על הספרות המוקדשת לה, אם בתחום העיון ואם בתחום הסיפור והציור. הוא הקדיש רשימות לחיבוריהם של הלל צייטלין, אברהם כהנא וש. א. הורודצקי, הסתייג מסיפורי החסידים של פרץ — המטביע לדעתו שלא במידה את חותם אישיותו הפיזית על שיחן ושיגן של דמויותיו והמחריש על-ידי כך את קולן העצמי⁴⁰ — והגיב בהערכה מסוייגת על סיפורי החסידים של יהודה שטינברג, שידע אמנם "לתאר את תאי הנפש לאדם באשר הוא אדם ואינו עוד חסיד", אלא מצא בדרך כתיבתם מן הקלות שב-שיגרה, שיגרת "אמן במלאכתו, ואך במלאכתו בלבד... " ⁴¹.

⁴⁰ מאמרי... עמ' רנו.

⁴¹ שם, עמ' רנט.

⁴² שם, עמ' רנו.

קידוש השם: בירורו של מושג

איתמר גרינולד

למורי פרופ' ג. שלום במלאות לו שבעים

"קדוש (שמות י"ט ו') — קדושים ומקודשים, פרוֹ- שים מאומות העולם ומשקוציהם" (מכילתא דרבי ישמעאל, מהדורת האראוויטץ-רבין, עמ' 209). תכלית המצוות היא להבדיל בין ישראל לאומות העולם, והיבדלות זו היא הקדושה. הקדושה היא הרעיון המנחה בעם ישראל את קיומן של המצוות.

האל עצמו קדוש הוא ("והייתם קדושים כי קדוש אני" — ויקרא י"א מ"ה) ושמו קדוש ("רם ונשא שכן עד וקדוש שמו" — ישעיהו נ"ז ט"ו). רבים ניסו להגדיר את טיבה של קדושת האל, אולם נראה שהדרך הנכונה להגדיר קדושה זו היא דרך עקיפין — להגדיר את מצבו הנפשי-הרגשי של האדם העומד לפני הקדושה. רודולף אוטו ניסה לנתח בספרו "דאס הייליגצ" ("רעיון הקדושה") את מצבו הנפשי המורכב של האדם העומד לפני האל הקדוש. דבריו של אוטו נחשבים היום כניתוח קלסי של החוויה הדתית ואין צורך לפרטם כאן. אך אפשר אולי להעמיד את רגשו-תיו המורכבים של האדם כלפי הקדושה גם על שני המושגים המקובלים במקורותינו — היראה והאהבה. רגשותיו של אדם כלפי אלוהיו מורכבים משני יסודות מנוגדים: מתחושת המרחק שבין הנשגב ובין הפשוט — היראה; ומתשוקתו של הפשוט להתקרב אל הנשגב — האהבה.

המושג "קידוש השם" אינו מקראי. (המלים "יקדישו שמי" שבישעיהו כ"ט כ"ג פירושן, יכב-דו ויעריצו את האל. עיין בתרגום הארמי וכן בפרק ג' של מאמר זה. השווה גם יחזקאל ל"ו כ"ג). המטבע "קידוש השם" נטבע כנראה על משקל "חילול השם", מושג המצוי הרבה בתנ"ך. הדוגמאות המצויות בתנ"ך למושג "חילול השם" מראות, שהכוונה לחילול השם הקדוש ("ולחלל את שם קדשי" — ויקרא כ' ג'; "ולא יחללו את שם קדשי" — שם כ"ב ב, ועוד). שמו הקדוש של

המושג "קידוש-השם" מציין את מותם מרצון של אנשים הממאנים לעבור על מצוות דתם ובוחרים למות מלחיות חיים של התכחשות לעקרונות היסודיים שהם מאמינים בהם ומצווים עליהם מבחינת ההלכה היהודית נחשב המות על קידוש-השם למצווה מן התורה. אבל המובן הזה הוא רק אחד ממובניו של המושג במקורותינו הקדומים. עיון בספרותה של תקופת המשנה והתלמוד מראה, שהיו לו עוד מובנים, והמשמע היחוד "מרטיריון" הוא מאוחר למדי. בדיקתן של כל המשמעות האלו אינה באה לספק סקרנות פילולוגית או סמאנטית גרידא, אלא יש בה כדי לתרום גם להבנת עצם המושג "קידוש השם" במובן האחרון.

המושג "קידוש-השם" בכל אחד ממובניו קשור בלי ספק ברעיון ה"הקדושה" כפי שאנו מוצאים אותו במקרא. רעיון הקדושה במקרא קשור ברעיון הבחירה של עם ישראל, ובברית שנכרתה בין האל ובין העם. ברית זו היא המעמידה את העם במדרגה של "עם סגולה" (דברים ז' ו'; י"ד ב') ו"עם קדוש" (דברים ז' ו'; י"ד ב'; כ"ח ט'), או "גוי קדוש" (שמות י"ט ו'). קדושת העם היא בקיום מצוות. לפי התפיסה המקראית אין הקדושה באה אלא מתוך קיום המצוות. פניית האל לעם בלשון "קדושים תהיו" (ויקרא י"ט ב') או "והייתם קדושים" (ויקרא י"א מ"ד-מ"ה) אינה אלא זירון לקיים מצוות, ותכליתן של אלו היא השגת הקדושה. קדושה זאת מוגדרת תמיד בדברי חכמים כפרישות, כהיבדלות. יש כאן שוני של מהות, ולא בדלגות גרידא. ונאמר בספרא, או תורת כהנים (מהדורת וויס, דף פ"ו, עמודה ג'): "קדושים תהיו (ויקרא י"ט ב') — פרושים היו". פרישות זו מתבארת בדרך כלל בפרישות מאומות העולם:

ואחרים מתו כדי לא "לחלל את יום השבת" (שם, ב' ל"ד). בדברי תנאים נמצא על פי רוב את הביטויים "תן נפשך על המצוות" (דברי בן עזאי בתוספתא ברכות, פרק ו' ז'); "נותנין נפשם על המצוות" (רבי נתן, בן הדור הרביעי של התנאים, במכילתא דרבי ישמעאל, עמ' 227); "כל מצוה שמסרו ישראל נפשם עליה בשעת השמד" (רבי שמעון בן גמליאל, בספרי, פרשת ראה, מהדורת איש-שלום, אות עו), ועוד, הצירוף "קידוש השם" במובן מרטריון הוא נדיר למדי בתקופת התנאים. בדרך כלל מציין הביטוי "קידוש השם" בפיהם של תנאים עניינים אחרים, שונים ומגוונים.

הראשון שלפי הידוע לנו נקט לשון "קידוש השם" במובן מות-קדושים היה רבי ישמעאל, בן דורו של רבי עקיבא. דבריו מובאים בספרא, פרשת אחרי מות, פרק י"ג, י"ד (מהדורת וויס פ"ו, עמודה ב'). לפסוק בויקרא י"ח ה' — "ושמרתם את חקתי ואת משפטי אשר יעשה אתם האדם וחי בהם אני ה'". וכך נאמר שם:

"וחי בהם" — ולא שימות בהם. היה ר' ישמעאל אומר: מגין אתה אומר, שאם אמרו לו לאדם בינו לבין עצמו עבוד עבודת אלילים ואל תהרג, יעבוד ואל יהרג, תלמוד לומר "וחי בהם" — לא שימות בהם. יכול אפילו אמרו לו ברבים ישמע להם, תלמוד לומר "ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי" (ויקרא כ"ב ל"ב) — אם מקדישים אחם את שמי, אף אני אקדש את שמי על ידיכם. שכשם שעשו חנניה מישאל ועזריה שהיו כל אורי מות העולם בזמן ההוא שטוחין לפני הצלם והן עומדים דומים לתמרים. עליהם מפורש בקבלה "זאת קומתך דמתה לתמר וגו' אמרתי אעלה בתמר אחזה בסנסניו" (שיר השירים ז' ח'—ט'). היום אני מתעלה בהם לעיני אומות העולם מכחישי התורה. היום אני נפרע להם משונאיהן, היום אני מחיה להן את המתים. "אני ד' — אני דיין ליפרע ונאמן לשלם שכר. (בכמה מקומות הג' התי את הגירסה המובאת אצל וויס על פי כתב יד ווטיקאן, אסמאני מספר 66, המובא במהדורתו של פינקלשטיין, עמ' שע"ד).

דבריו של רבי ישמעאל מובאים גם בסנהדרין ע"ד, ע"א. אבל שם מובאים הדברים עד המלה "ונקדשתי". גירסת הספרא היא בוודאי עיקר,

האל הוא השם המורה על קדושתו, וחילול שמו הוא חילול קדושתו. בחייה הדתיים של האומה אין קדושתו של האל נתפסת כקטגוריה מיטאפי-סית אלא כהתגלמות האלוהות בחיי יום של המאמין. קדושתו של האל אינה רק אחד האספק-טים של האלוהות, אלא היא תמציתה של ההווה האלוהית, ולכן מתפרש כל חילול הקדושה כפגיה עה באלוהות עצמה. "חילול השם" פירושו חילול האלוהית. לכן מתפרש כל חילול הקדושה כפגיה תוקף הקדושה השורה בתוך עם ישראל ושעם ישראל שרוי בה. ולעומתו "קידוש השם" הוא כל מעשה הבא להוסיף על הקדושה הזאת ולאשש אותה.

ציותו של אדם לצו האל הוא בבחינת קידוש-השם, וביחוד כשהדברים אמורים באדם חשוב, שבמעשיו יש משום דוגמה ומופת לרבים. דוגמה טיפוסית לעניין זה היא חטאם של משה ואהרון במי מריבה (במדבר כ' א—י"ג). משה ואהרון נצטוו לדבר אל הסלע כדי להוציא ממנו מים, ואילו משה ואהרון היו כו בסלע פעמיים. תגובתו של האל על כך היתה: "יען לא האמנתם בי להקדישני לעיני בני ישראל, לכן לא תביאו את הקהל הזה אל הארץ אשר נתתי להם". משה ואהרון היו מקדשים את האל, אילו קיימו את דבריו ללא שינוי. אדם המקיים את מצוות אל-היו כהלכתן מקדש את נותן המצווה — זוהי השקפת-היסוד המובעת בפרשה. אולם גם המלים "לעיני בני ישראל" נודעת להן חשיבות מיוחדת, שכן עקרון הפומביות הוא חיוני לענין קידוש השם. להלן נראה, שעקרון הפומביות הוא אחד העניינים שעליהם נסבו הדיונים ההלכתיים על חובת האדם לקדש את השם, כלומר, למות ולא לעבור על מצוות התורה.

המושג "קידוש השם" כמציין מרטריון בלבד הוא, כאמור, מאוחר למדי. הכינוי המקובל לגבי מות-קדושים הן בספרי המכבים והן בספרות התנאים הוא מיתה על קיום המצוות. בספר מכבים א' נמצא שאנשים מסרו את עצמם למיתה "כדי לא לחלל ברית קדש" (מכבים א', א' ס"ג), כלומר כדי לא לבטל את מצוות המילה;

יש לתת את הדעת גם לכמה מקומות שזוכר בהם "קידוש השם", ולכאורה במובן מות-קדו-שים, בתקופת התנאים. נביא כאן את דברי רבי נחמיה, בן הדור השלישי של התנאים, על הכתוב "וירק את חניכיו" (בראשית י"ד י"ד): — "[אברהם] הוריק פנים כנגדו, אמר: אצא ואפול על קידוש השם של הקב"ה (בראשית רבא, פרשה מ"ב, מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 416). דברי רבי נחמיה אינם מתכוונים למרטיריון, שכן אברהם יצא למלחמה, ואילו המרטירים לא עמדו על נפשם. אמנם קשה לדעת אם מאמרו של רבי נחמיה בבראשית רבא הוא אותנטי, ואפילו כן, אין השימוש במושג "קידוש השם" שבדבריו ברור כל צרכו. על כל פנים אינו מתכוון למרטיריון.

גם דבריו של תודוס איש רומי, שחנניה, מיש-אל ועזריה כאילו "מסרו עצמן על קדושת השם לכבשן האש" (פסחים נ"ג, ע"ב) עדיין צריכים עיון. מאמר זה מקביל במידה רבה למאמרו של רבי ישמעאל בספרא, המביא אף הוא את המעשה בחנניה, מישאל ועזריה, אך המלים "על קדושת השם" בדבריו של תודוס אינו, כנראה, גירסה נכונה. רבי יהושע בן קרח מביא אותם הדברים ממש, אך בהשמטת המלים "על קדושת השם": "חנניה, מישאל ועזריה שמסרו עצמן לתוך כבשן האש" (סנהדרין ק"י, ע"ב). (עיון גם הערותיו של ש"ז רבינוביץ ב"דקדוקי סופ-רים" לפסחים נ"ג ע"ב, אותיות מ-נ). המלים "על קדושת השם" החוזרות ונשנות לגבי חנניה מישאל ועזריה בפיסקה המובאת בשם תודוס איש רומי חסרות בדפוסים קדומים ובמקבילות המבי-אות את דבריו של תודוס. בירושלמי ברכות פרק ט', ראש הלכה א', נאמר במפורש שקידוש השם במקרה של חנניה, מישאל ועזריה היה בנס הצל-תם. ה' קידש את שמו שלו על-ידי הנס שבו ניצלו השלושה, ומכאן גם לשון הנפעל שבירושלמי: אדם שנקדש בו שם שמים, כגון חנניה, מישאל ועזריה. (והשווה ספרי, האזינו, אות ש"ו).

יש להעדיף את גירסתו של רבי יהושע בן קרח על זו של תודוס איש רומי גם מטעם אחר. מצאנו אמנם שכבר מאמצע המאה השנייה לסה"נ

ובסנהדרין הובאו הדברים בקיצור לשם הדיון ההלכתי המובא שם, דיון שעוד נעסוק בו בהמשך דברינו. "קידוש השם" לדעתו של רבי ישמעאל הוא נכונותו של אדם למות בשעה שתובעים ממנו לעבוד עבודת אלילים בפרהסייה. הדוגמה של חנניה, מישאל ועזריה באה ללמדנו, שלא רק מותם של אנשים הוא קידוש השם אלא אפילו נכונותם למות יש בה משום קידוש השם.

הכתוב (ויקרא כ"ב ל"ב) "ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי בתוך בני ישראל", שימש ענין למדרש גם במקום אחר בספרא. ואם בשמו של רבי ישמעאל נאמר שם: "אם מקדישים אתם את שמי, אף אני אקדש את שמי על ידיכם", הנה באותו מדרש אחר המובא בספרא (וויס צ"ט, עמודה ד') נאמר: "ונקדשתי" — מסור את עצמך וקדש שמי". ראינו שבדבריו של רבי ישמעאל עצם הנכונות למות יש בה משום "קידוש השם", ואילו המאמר כאן נוקט לשון "מסור את עצמך", שמצאנוהו מציין בדברי תנאים את המרטיריון. והמדרש האנונימי הזה מוסיף עוד: "וקדש שמי". במסירת עצמו למיתה מקדש אדם את שם האל. מאמר זה מיוסד כנראה על דברי רבי ישמעאל וכורך שני מושגים המציינים מרטיריון. ועוד מאמר דומה אנו מוצאים בספרא: "על תניי הוצאתי אתכם מארץ מצרים, על תניי שת מ-סרו עצמכם לקדש את שמי (וויס צ"ט, ד').

דוגמה אחרת לשימוש במושג "קידוש השם" במובן מרטיריון בסוף תקופת התנאים ותחילת תקופת האמוראים בארץ ישראל, מצויה בדבריו של רבי חייא בר אבא, כנראה בתחילת המאה השלישית:

אמר רבי חייא בר אבא: אם יאמר לך אדם תן נפשך על קידוש השם, אמור, אני נותנה ובלבד שיתיון את ראשי מיד; ולא כדורו של שמד שהיו נותנין כדוריות של אש תחת בשיחיהם (=בתי-שחייהם) וקלומיות (=קצוות חדים) של קנה תחת צפרגיהם. (פסיקתא דרב כהנא, ויהי בשלח, י"ד, מהדורת מנדלבוים, עמ' 189-190. ועיין שם הדב-רים המובאים לפני כן. דבריו של רבי חייא בר אבא מובאים בשנויים גם במדרש רבה לשיר השירים פרק ב', פסוק ז').

דוש השם". רבי יהושע בן קרחה, שלפי מסורת אחת היה בנו של רבי עקיבא (בכורות נח, ע"א), אומר במפורש על המרטיריון של רבי עקיבא וחבריו: רבי עקיבא וחבריו שמסרו עצמן לשחיטה על דברי תורה (סנהדרין ק"י, ע"ב). "מוסרים עצמם לשחיטה" נאמר כאן, "מתים על קידוש השם" לא נאמר כאן. אילו היה רבי יהושע בן קרחה מצוי אצל המושג "קידוש השם" במובנו המרטירולוגי, אין ספק שהיה נזקק לו לגבי מותו של רבי עקיבא. רבי יהושע בן קרחה הוא שהביא כזכור, את דבריו של תודוס איש רומי בלי המלים "על קדושת השם".

גם בפי רבי עקיבא עצמו נתייחדו המושגים "קידוש השם" ו"קדושת השם" לעניינים שאינם קשורים במרטיריון. "קדושת השם" היא בפיו כינוי לברכה השלישית של תפילת העמידה (מש-גה ראש השנה פרק ד', משנה ה'), ו"קידוש השם" הוא שיקול עקרוני ביחסי ישראל עם הגויים. וכך, למשל, אוסר רבי עקיבא (בבא קמא ק"ג, ע"א) להטות לכף זכות את דינו של ישראל הבא לדיני ישראל עם כנעני אנס, משום "קידוש השם": "דתניא: ישראל וכנעני אנס (בגרסאות אחרות: נכרי; כושי) שבאו לדין. אם אתה יכול לזכהו בדיני ישראל זכהו ואומר לו, כך דיניו; בדיני כנענים (גרסה אחרת: אומות העו-לם) זכהו ואומר לו, כך דינכם; ואם לאו באין עליו בעקיפין (רש"י: "בחכמה, עד שפוטרין את הישראל") – דברי רבי ישמעאל. רבי עקיבא אומר: אין באין עליו בעקיפין מפני קידוש השם". לדעת רבי עקיבא יש אמנם לעשות הכל כדי לזכות את היהודי, אבל אין להשתמש ב"חכמה" כדי לחייב בסיועה את הגוי. העקרון המנחה את דברי רבי עקיבא בעניין ההוא "קידוש השם", או הרצון למנוע "חילול השם" (עיין דברי רבי פנחס בן יאיר, המובאים בהמשך הגמרא שם ע"ב), כלומר, שלא יתבזו דת ישראל ודיניה בקרב אומות העולם. שיקול עקרוני זה, היה לימים לגורם מכונן בכלל היחסים של עם ישראל עם אומות העולם בגלות. והשווה דברי הרמב"ם

בערך החלו לציין בצירוף קידוש השם מות-קדושים, מות אשר בדברי התנאים צויין בעיקר בביטויים כגון נתן נפשו ומסר נפשו. במאמרים שמצאנו בשם רבי ישמעאל, רבי חייא בר אבא ושני המאמרים האנונימיים בספרא, נעשה בעצם שימוש בלשון "קידוש השם" שהוא יוצא דופן במקצת באותה תקופה. ברוב המקרים שנוקטים תנאים לשון "קידוש השם" מובנו שונה לגמרי מן המרטיריון. גם המאמר בירושלמי הוא אנונימי ויתכן שהוא מתקופה מאוחרת יותר, שבה כבר השתמשו ב"קידוש השם" רק לציון מרטיריון. מכל מקום "קידוש השם" הוא המות שחנניה מיש-אל ועזריה עלולים היו למות בו. הם אמנם לא מתו ולכן לא היו מרטירים ממש, אולם נכונותם למות היתה לסמל מות-קדושים. ובדומה לכך קו-בע רבי אחא, בדור הרביעי של אמוראי ארץ-ישראל, שנכונותו של אברהם להכנס לכבשן האש, באגדה המפורסמת, היה בה משום קידוש השם. (ראה בראשית רבא פרשה מא, מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 401, 412).

אין ללמוד מכל זה, שבתקופת התנאים מעטים היו האנשים שקידשו את השם במותם. ידועים לנו מתקופה זו מקרים רבים שחכמי ישראל מתו על קידוש השם. יש בידינו עדויות רבות (כינסן גדליה אלון בספרו "תולדות היהודים בארץ ישראל" אל בתקופת המשנה והתלמוד) שהיהודים בא-רץ ישראל היו נתונים לרדיפות דתיות בלתי פוסקות כמעט למן השנים שקדמו לחורבן בית שני. אמנם אין בידינו עדויות מפורשות על אנשים שמסרו נפשם על קיום המצוות מחורבן הבית ועד גזירות אדריאנוס שקדמו למרד בר-כוכבא. אולם משתיקת המקורות אין ללמוד שלא היו מקדשי-שם, בתקופה ההיא, אלא רק ששמו-תייהם לא נודעו לנו.

מונחיה של המרטירולוגיה היהודית החלו להי-ווצר במחצית הראשונה של המאה השנייה. המו-שג "קידוש השם" כבר היה ידוע באותה תקופה, אולם הוא שמש בצד מושגים אחרים שכיחים ממנו. הללו שמתו עקב גזירות הדת של אדריאנוס והבאים אחריו לא נאמר עליהם שמתו על "קי-

בפרשת מותם של שני בני אהרן, נדב ואביהוא בשעת חנוכת המשכן במדבר נמצא שימוש אחר ב"קידוש השם". כידוע אין התורה מפרשת את טיבו של החטא שעליו נענשו השניים במיתה. בצד הנסיון לברר את טיבו של החטא, נמצא במדרשים קדומים דברים ברורים על משמעותו של העונש. בין השאר נאמר גם שהעונש הוא בבחינת התקדשות האל בעיני העם. ואת פירושה של התקדשות זו נוכל למצוא בדברי אחד מאמרי-ראי ארץ ישראל הראשונים, ר' חייא בר אבא בשמו של ר' יוחנן:

מאי דכתיב "נורא אלהים ממקדשיך" (תהלים, ס"ח ל"ו) — אל תיקרי ממקדשיך, אלא מ-מ-קודשיך: בשעה שעושה הקב"ה דין בקדו-שיו מתיירא ומתעלה ומתהלל. (זבחים קט"ו, ע"ב).

בילקוט שמעוני, פרשת שמיני, רמז תקכ"ה, הגרסה היא: ומתיירא ומתעלה ומתקלס. דברי ר' יוחנן מתכוונים לומר, שעלידי הדין שעושה הקב"ה בצדיקים (ואולי במלה "מקוד-שים" מתכוון הוא לכהנים) כלומר, עלידי העונש שהוא מטיל עליהם בגלל חטאם, הריהו "מתיירא ומתעלה ומתהלל", שכן מזה לומד העם שאין משוא פנים לצדיק שחטא.

רעיון זה, שהאל מתקדש בעיני העם על ידי שהוא עושה דין בצדיקים שחטאו, וביתר צמצום בשני בני אהרן שחטאו, נזכר לראשונה במגילת מלחמת בני אור בבני חושך (מהדורת ידיו, 1957, עמ' 354). במקום שמדובר על הגופלים מקרב אנשי הכת במלחמה שלאחרית הימים בין בני הכת, שהם בני אור, לבין שאר ישראל והעמים, שהם בני חושך, אומר המחבר:

ואתמה זכורו משפט (נדב ואבי) הוא בני אהרון אשר התקדש אל במשפטם לעיני (כול העם).

מותם של שני בני אהרן מתפרש כאן כהקד-שותו של האל: על ידי מותם כאילו התקדש האל מחדש; כלומר שמר על קדושתו הראשונית ועל קדושת עמו וסילק את החוטאים מקרב העם. רעיון זה חוזר בצורה נועזת יותר בספרא לפר-שת שמיני (מהדורת וייס דף מ"ה, עמודה ד').

במשנה תורה, הלכות גולה ואבדה, פרק י"א, ג': "אבדת עובד עכו"ם מותרת... ואם החזירה לק-דש את השם, כדי שיפארו את ישראל וידעו שהם בעלי אמונה, הרי זה משובח".

ב

נברר עתה את גווניו האחרים של המושג "קיי-דוש השם" בתקופת התנאים. נביא תחילה דברי תנאים לשתי פרשיות בתורה, קריעת ים סוף ומותם של שני בני אהרן, בשעת חנוכת המשכן במדבר; פרשיות אלו קשורות לדעת מפרשיהן ודורשיהן ב"קידוש השם", אבל לא במובן מות-קדושים. הפרשה הראשונה היא קריעת ים סוף. ר' טרפון, בן דורו של ר' עקיבא, אומר על קפיצתו של נחשון בן עמינדב לתוך ים סוף, לפני קריעת הים, שהיה בה משום "קידוש השם". נחשון בן עמינדב משבט יהודה היה, ובזכותו זכה שבט יהודה שבית המלכות יצא ממנו:

כבר היה ר' טרפון וזקנים יושבין בצלו של שובך של יבנה... אמרו לו, רבי, למדנו באי זו זכות זכה יהודה למלכות? — אמר להם: כשעמדו שב-טים על הים, זה אומר איני יורד תחלה וזה אומר איני יורד תחלה... מתוך שהיו נוטלין עצה אלו ואלו, קפץ נחשון בן עמינדב ושבטו אחריו לתוך גלי הים, לפיכך זכה למלכות. שנאמר: "בצאת ישראל ממצרים בית יעקב מעם לועז היתה יהודה לקדשו" (תהלים קי"ד א-ב) לכך "ישראל ממשלותיו". אמר להם הקב"ה: מי שקדש שמי על הים יבוא וימשול על ישראל. והודו לו הזקנים לרבי טרפון. (מכילתא דרבי ישמעאל, עמ' 106-107. והשווה גם הנוסח המובא בתוספתא ברכות פרק ד', י"ח; וכן דבריו של ליברמן בבי-אור הארוך עמ' 69-70).

מעשה גבורה זה של נחשון מתפרש בפיו של רבי טרפון כקידוש השם.

רבי טרפון בן הדור השני של התנאים, לא היה נוקט לשון "קידוש השם" לענין זה אילו היה מובנו הבלבדי מרטריון. יתרה מזו, בתוספתא ברכות שהזכרנו מובא העניין מפיו של ר' עקיבא. וכבר ראינו כיצד משתמש רבי עקיבא במושג קידוש השם. (בסוטה ל"ז, ע"מ מובא העניין בשמו של רבי יהודה).

כלומר, הקב"ה מקדש את המשכן במותו של אדם. כאילו רצה המדרש לומר, שמלבד קרבנות המילואים לחנוכתו וקידושו של המשכן היה צורך גם בקרבן אדם. לפי זה מתפרש מותם של שני בני אהרן לאו דווקא כעונש, אלא כבחירה של האל בשני אנשים גדולים, כדי לקדש בהם את המשכן. לפיכך נוקט המדרש האחרון "והיה מפיי" סו" החסרות בכל המדרשים האחרים על אותו ההקדשה בקרבן אדם זרה היא לרוח היהדות. מפרשת העקדה, מן האיסור להעביר בנים באש למולך, ומן המצווה על פדיון הבן הבכור בכסף, ברור שקרבן אדם אינו רצוי לאלוהי ישראל. אבל מן המדרש הקיצוני הזה מסתבר, שהיו חכמי מים שבעיניהם קרבן-הקדשה הבא מן האדם אינו פסול למעשה. העמדה הרשמית ביהדות לא יכלה להשלים עם רעיון כה נועז, אבל אין זה המקרה היחיד בדברי חכמים שממנו מבצבצים רעיונות שאינם עולים בקנה אחד עם הקו הרשמי. מותם של שני בני אהרן אינו המעשה היחיד שבו מפרשים חכמים את מותו של אדם כקרבן — הקדשה. מותו של מקושש העצים (במדבד ט"ו ל"ב-לו) מתפרש אף הוא, לפחות לפי דעה אחת, בדרך דומה. מקושש העצים, שנת-פס בקלקלתו בשבת, קידש במותו את השבת. מכילתא דרבי ישמעאל (עמ' 231) מביאה את דבריו של רבי יצחק לפסוק "על כן ברח ה' את יום השבת ויקדש הו" (שמות כ' כ"א): בירכו במו, וקידשו במקושש.

אף-על-פי שאפשר לפרש את דברי רבי יצחק כמכוונים לומר, שעל-ידי עצם העונש נשמרה קדושת האל בקרב העדה, שהרי הומת אדם מישראל שחטא, קשה להתעלם מכך שבדברי ר' יצחק חסר המוטיב של העונש. הקידוש במקושש מקביל כאן לברכה במו. דברי ר' יצחק מקבילים לאמתו של דבר לדברים שאמר משה לאהרן בדרך פיוס. המוות מייחד איפוא בקדושה את המשכן או את השבת.

ג

התחקינו על מובניו השונים של המושג "קידוש השם" ועל הרעיונות השונים שהתגבשו בו. המו-

על הפסוק "ויאמר משה אל אהרן: הוא אשר דבר ה' לאמר בקרובי אקדש" (ויקרא י' ג') אומר המדרש:

זה דיבור נאמר בסיני למשה ולא ידעו עד שבא מעשה לידו. וכיון שבא מעשה לידו, אמר לו משה: אהרן אחי, לא מתו בניך אלא על קדושת שמו של הקדוש ברוד הוא, שנאמר, "ונעדתי שמה לבני ישראל ונקדש בכבדי" (שמות כ"ט מ"ג). כיון שידע אהרן, שבניו ידועי (כ"י וטיקן 66: קדש) המקום, שתק וקיבל שכר על שתיתקו.

וכיוצא בזה במסכת זבחים קט"ו, ע"ב, מתוך הרחבה של החלק האחרון של המדרש:

"ונעדתי שמה לבני ישראל ונקדש בכבודי" — אל תקרי בכבודי אלא במכובדי". דבר זה אמר הקב"ה למשה ולא ידעו עד שמתו בני אהרן. כיון שמתו בני אהרן, אמר לו: אהרן אחי, לא מתו בניך אלא להקדיש שמו של הקדוש ברוד הוא וכי'.

תחילתם של הדברים במסכת זבחים מזכירה במקצת את דבריו של ר' חייא בר אבא בשם רבי יוחנן, שהבאנום למעלה ("אל תיקרי ממקדשיך, אלא ממקודשיך") ואכן ניתנים דברים אלה שב-גמרא ובספרא להתפרש ברוח דבריו של ר' יוחנן: האל התקדש, או קידש את שמו, במשמע "מתירא ומתעלה ומתהלל", במותם של שני בני אהרן. עד כאן אפשר לומר, שגם דברי הספרא וגם דברי הגמרא מתיישבים עם רוח הדברים שבמגילת מלחמת בני אור ובני חושך. כלומר התקדשות האל, או התקדשות שמו, פירושה שמירה על קדושת האל ושמו בקרב העם.

אולם הדרשה הכפולה — בכבודי-במכובדי, ממקדשיך-ממקודשיך — מכניסה לעניין צד חדש ונועז המתפרש במקום אחר בספרא (מ"ה, ע"א):

היה אהרן עומד ותוהא, אומר: אוי לי, כך עבירה בידי וביד בני שכך הגיעתני. נכנס משה אצלו והיה מפייסו, אמר לו: אהרן אחי, מסיני נאמר לי, עתיד אני לקדש את הבית הזה, באדם גדול אני מקדשו. הייתי סבור, או בי או בכ הבית מתקדש, עכשיו נמצאו בניך גדולים ממני וממך, שבהם הבית נתקדש. (לעניין כולו השווה ויקרא רבה פרשה י"ב, מהדורת מרגליות עמ' רנ"ו-רנ"ז).

מקילים. יתכן שהיה באותה החלטה בעליית בית נתזה משום פולמוס עם דעתו המקילה של רבי ישמעאל, הסובר כפי הנראה שרק על מצווה אחת יהרג ואל יעבור. (עיין לעיל בדרשת הספרא על הפסוק "וחי בהם"). "בעלית בית נת- זה" — עליות הבית של כמה אנשים ידועות לנו כמקום של דיונים הלכתיים, שלא נערכו בבית המדרש אלא במעין שלוחה של בית המדרש. אין אנו יודעים, מי הוא אותו נתזה שהוצבה לו יד בהלכה זו. על לוד יודעים אנו גם ממקומות אחרים, שהיתה מרכז חשוב של החכמים בצד המרכז ביבנה. לוד נשארה מרכז יהודי חשוב גם לאחר שעברו החכמים והנשיא אל הגליל אחרי מלחמת ביתר. לכן גם קשה לקבוע זמנו של ועד חכמים זה. מבחינה פורמאלית לפחות אין סיבה שלא לאחר את קביעת ההלכה עד תחילת המאה השלישית, ולראות את שמעון בן יהוצדק כמוסר הלכה של ימיו. (אך עיין בדבריו של אפטוביצר ב"הצופה לחכמת ישראל" שנה עשירית, עמ' 35). דווקא משום שלוד נשארה מרכז יהודי זמן רב מוצאים אנו התנגשויות בין יהודים לרומאים גם במאה השלישית. מפורסם המעשה ברבי יהושע בן לוי (עשה בלוד ב- מחצית הראשונה של המאה השלישית) שהיה עליו להחליט האם יסגיר יהודי לרומאים או לא (ירו- שלמי תרומות פ"ח, ה"ד; בראשית רבא, פרשה צד, עמ' 1184-1185).

"כל עבירות וכו'" — כל אימת שמ- עמיד גוי לפני יהודי ברירה, לעבור על אחת ממצוות התורה שבכתב או למות, יעבור ואל יהרג, חוץ מכל אחת משלוש המצוות: עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים, שעליהן נאמר שייהרג ולא יעבור. תביעה כזאת של גוי לישר- אל יכולה להיות התגרות גרידא, יכולה היא לה- יות התגרות על רקע דתי, ויכולה היא להיות גם מבחן שבו תיבחן נאמנותו לכניעתו של היהודי למשעבדו. "ואל יהרג" — לא נאמר יקדש את השם; האם מותר ללמוד מזה על קדמותה של הלכה זו?

בהמשך דברי הגמרא מובאת דעתו של רבי ישמעאל, כפי שהיא מובאת גם בספרא:

שג "קידוש השם" ציין רעיונות שונים, ולא פעם שכנו רעיונות שונים זה בצד זה תחת קורת גג אחת.

הגיבוש ההלכתי של "קידוש השם" במובן מרטיריון, כמצווה שיש בה סייגים וגדרים, הוא דוגמה מובהקת לגיבושן של דעות על עניין שמלכתחילה היה בו משום גילוי רגשות דתיים ספונטאניים. בגופן של הדעות נוכל לגלות הבדלי גישה לעצם תופעת המרטיריון. אין החכמים מאשרים ללא סייג את נכונותו של אדם למסור נפשו על מצוות התורה. חיי אדם היו יקרים לחכמי ישראל והם השתדלו ככל האפשר להגביל את חובתו של אדם לקפחם אפילו בשעה של סכנה לקיום התורה ומצוותיה.

שיקול עקרוני בכל אחת מן הדעות ההלכתיות שהובעו בעניין קידוש השם הוא, האם כפה הגוי את היהודי לעבור על התורה ביחיד או ברבים, בצנעה או בפרהסייה. כל הדעות מקילות בצנעה ומחמירות בפרהסייה. הדעות נחלקות בקביעת המצוות שעליהן חייב יהודי לקדש את השם. בתקופה מאוחרת נוסף עוד שיקול: האם מדובר בשעת השמד או לא.

הגיבוש ההלכתי של "קידוש השם" כמצווה שיש בה סייגים וגדרים נמצא בתלמוד בבלי מס- כת סנהדרין דף ע"ד (עמודים א-ב). נוסח מקביל אך מקוצר נמצא בשני מקומות בתלמוד ירושלמי (שביעית פרק ד', הלכה ב'; סנהדרין פרק ג, הלכה ה'). נביא כאן בעיקר את דברי התלמוד הבבלי. רבי יוחנן, בן הדור השני של אמוראי ארץ ישראל, אומר שם דברים משמו של רבי שמ- עון בן יהוצדק, בן הדור הראשון של אמוראי ארץ-ישראל. שמו של רבי יוחנן קשור ברוב ההלכות שעניינן קידוש השם. וכך נאמר שם:

נמנו וגמרו בעליית בית נתזה בלוד: כל עבירות שבתורה אם אומרו לאדם עבור ואל תהרג, יעבור ואל יהרג, חוץ מעבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכות דמים.

הלשון "נמנו וגמרו" פירושו שהיתה הצבעה בקרב החכמים וההחלטה שנתקבלה היא על דעת הרוב. אין אנו יודעים בוודאות אם הד- עות שלא נתקבלו היו של מחמירים או של

רוך לתוספתא שבת פט"ו, עמ' 263) הכוונה אולי לכך, שעל ידי הכפיפה להתרת שרוך הנעל יש-תחוה היהודי לעבודה זרה. אין רב דימי מפרט ואומר האם דבריו אמורים גם בצנעה, אבל רבין מחמיר ואומר לגבי מצוה קלה:

אפילו שלא בשעת גזרת מלכות לא אמרו אלא בצנעה, אבל בפרהסיא אפילו מצווה קלה יהרג ואל יעבור.

לפנינו איפוא ארבע דעות שונות, כל אחת מחמירה מקודמתה ומרחיבה את מסגרתם של המצוות והתנאים המחייבים אדם למסור נפשו על קידוש השם. אולי היתה זו המציאות ההיסטורית היא שכפתה על חכמים עמדה נוקשה יותר: ריבויין של גזירות הדת וההתנגשויות התדירות עם השלטון הזר.

ד

המלים "קידוש השם" מצויות גם כנוסחאות ליטורגיות, בעיקר בשמונה עשרה. כבר ראינו ש-רבי עקיבא קורא לברכה השלישית של תפילת שמונה עשרה בשם "קדושת השם". ברכת "קדושת השם" בנוסח התפילה המקובל היום היא "אתה קדוש ושמך קדוש". בקדושה הנאמרת לפי נוסח אשכנז בתפילת שמונה עשרה נאמר: "נקדש את שמך בעולם כשם שמקדישים אותו בשמי מרום וכו'". מקורה של הנוסחה הזאת הוא ב-שעיה ו' ג' — קדוש, קדוש, קדוש, ה' וכו'.

הצירוף הלשוני הזה מצוי גם בספרות ההיכלות, הספרות המיסטית היהודית של תקופת התלמוד, וגם שם כוונתו לעניין השבח והקילוס שנותנים המלאכים ובני אדם לאל. כך מוצאים אנו בטכסט בשם "מעשה מרכבה" (פורסם על-ידי פרופ' ג. שלום בספרו האנגלי על הגנוסיס היהודית, ניו-יורק 1965, עמ' 103-117) צירופים שונים של המלים: "טהורים מאמריך על מקדיי שי שמך" (עמ' 104 § 4); "ואני אקדש שמך הגדול והגבור והנורא" (עמ' 106 § 5); "ושמו הגדול מתקדש שם" (עמ' 108 § 10); "שומע מקדישי שמך" (עמ' 108 § 11) ועוד. בכל המקרים האלה אין הכוונה למוטו-קדושים אלא לטקס של אמירת השבח והקדושה.

מנין שאם אמרו לו לאדם עבוד עבודת כוכבים ו-אל תהרג, מנין שיעבוד ואל יהרג? — תלמוד לומר "וחי בהם" ולא שימות בהם. יכול אפילו בפרהסיא? — תלמוד לומר "ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי".

מסתבר שרבי ישמעאל מקל יותר מן החכמים שנמנו וגמרו בעלית בית נתזה. לדעתו מותר ליהודי לעבוד עבודה זרה ובלבד שישאר בחיים. במה דברים אמורים, ביחידות, אבל בפרהסיא — מחמיר רבי ישמעאל: עבודה זרה בפרהסיא היא חילול השם, ויש להמנע מכך על-ידי קידוש השם, כלומר על ידי מוות. לדעת ר' יעקב בשם רבי יוחנן, המובאת בהמשך דברי הגמרא, "אין פרהסיא פחותה מעשרה בני אדם". ההבחנה בין עבירה בצנעה ובין עבירה בפרהסיא אינה מצויה משום מה בהחלטת החכמים שנמנו וגמרו בלוד. בהמשך דברי הגמרא שם מובאות עוד שתי דעות, אחת של רב דימי ואחת של רבין, ושתייהן בשם רבי יוחנן המביא את דבריו של רבי שמעון בן יהוצדק. שתי דעות אלה מחמירות יותר מדעתם של חכמי לוד, וקל וחמר מדעתו של רבי ישמעאל. ורבין אף מחמיר מרב דימי. ואלו דברי רב דימי:

לא שנו אלא שלא בשעת גזרת המלכות. אבל בשעת גזרת המלכות אפילו מצווה קלה יהרג ואל יעבור.

גזרת המלכות היא גזירת דת. מן הראוי להעיר כאן, שהמלים "גזרת מלכות" הן תיקון הצנזור הנוצרי בדפוס באזל של התלמוד (מסכת סנהדרין רין נדפסה בבזל בשנת ש"מ"א, 1581). מלכתחילה לה היה כתוב "בשעת השמד". תיקוניו של הצנזור בדפוס באזל השפיעו הרבה גם על יתר הדפוסים של התלמוד. בעוד שרבי שמעון בן יהוצדק מדבר על "כל עבירות שבתורה", הרי רב דימי מדבר על "מצוה קלה". "מצוה קלה" מתפרשת לפי דברי רבא בר יצחק בשם רב, בהוראה של הגוי ליהודי "לשוני ערקתא דמסאנא". לפי רש"י הכוונה היא לשנות ממנהג יהודי מקובל לקשירת הנעל. ולפי תוספות מסתבר שהכוונה כנראה לשנות מצבע השרוך. לפי גירסאות אחרות (הביאן פרופסור שאול ליברמן בבאורו הא-

המבקשים את השם חייבים לברך על קדוש השם הנכבד והנורא. כיון דהיא מצות עשה מדאורייתא דכתיב: ונקדשתי בתוך בני ישראל. (פסקי הלכות (בולוניה, רצ"ח) דף ח עמ' א"ב).

נראה שנוסח הברכה שהיה נקוט בידו היה: "ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם אשר קדשנו במצוותיו וצונו על קדוש השם הנכבד והנורא".

מן הראוי להוסיף כאן שבעל "שני לוחות הב-רית" גורס שם כי גם בנכונותו של היהודי למות על קידוש השם יש משום קידוש השם; ולכן אפילו אם חזר בו הגוי מכוונתו להרוג את היהודי די והיהודי כבר ברך את ברכתו, לא היתה זו ברכה לבטלה. מכל מקום גורס ר' ישעיה הורוויץ כי את הברכה יש לברך רק בשעה שקידוש השם הוא בפרהסיה.

סקירתנו באה להראות, שמלכתחילה היה ה-מושג קידוש השם רב-משמעי ושימש בעניינים שונים, ולא דווקא במובן המקובל היום כמציי-נות-קדושים. ניסינו להתחקות על גוני המש-מעות של המושג במקורות התלמודיים והמדר-שיים.

הנה כי כן, גם בתקופה מאוחרת למדי, בתקופת האמוראים וגם אחר-כך בשעה שנערכה ספרות ההיכלות ונקבעו נוסחאות התפילה, אפשר היה להשתמש במושג "קידוש השם" גם במשמעות שאינה מרטירולוגית. רק בזמן מאוחר מאד, כנר-אה בימי הבינים המאוחרים, גתייחד "קידוש ה-שם" למרטיריון ומכאן ואילך קשה היה להש-תמש בו במשמעות אחרת.

ב"היכלות זותרתי", שהוא מן הטכסטס הק-דומים של ספרות ההיכלות, מצוי הצירוף "קדו-שת השם" בדברים המיוחסים לרבי עקיבא, אבל במשמעות תיאורגית:

זהו השם שנגלה לר' עקיבא כשהיה מסתכל במע-שה מרכבה, וירד רבי עקיבא ולימד אותו לתל-מידיו, אמר להם: בניי, הזהרו בשם הזה, כי שם גדול הוא, שם קדוש הוא, שם טהור הוא, שכל מי שמשתמש בו באימה, בקדושה בטהרה, בענוה – ירבה זרע ויצליח בכל דרכיו ויאריכו ימיו. ברוך אתה ה' אשר קדשנו במצוותיו וצונו על קדושת השם. (נדפס ב"מרכבה שלמה" (ירושלים, תר-פ"א) בעריכת ש. מוסאיוב, דף ו עמודים א"ב)

עניינו של קטע זה בשם המגי של האל, שהיו-רד למרכבה צריך להשתמש בו בזהירות גדולה בשעה שמבקש להשיג משהו. "קדושת השם" כאן היא הזהירות ויחס הקדושה שיש להראות כלפי שמו המגי של האל.

הברכה על קדושת השם הנזכרת בפיסקה זו מתוך "היכלות זותרתי" מעניינת גם מבחינה אחרת. היו שגרסו כי בשעה שאדם יוצא להיהרג על קדוש-השם עליו לברך ברכה. וכך כותב ר' ישעיה בן אברהם הלוי הורוויץ בספרו "שני לוחות הברית" (אמשטרדם, ת"ט) דף סא, ע"א:

אז קודם שיהרגוהו יברך בשמחה: ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם אשר קדשנו במצוותיו וצונו לקדש שמו ברבים. כדין הרבה מצוות עשה שמבר-כי על קיומן.

עוד במאה הארבע-עשרה גרס ר' מגחם מ-ריקנטי:

ביוס ואמנות

יוסף שכטר

מזון והמוציא מתוכו שיירי-מזון. יש לפוליפוס זרועות או כפי-מישוש, לעתים קרובות הן עשר במספר, והזרועות אינן אלא ניצנים צעירים וגם הן שקי-קיבה כפוליפוס הראשון. הזרועות הם ילדים שנשארו יושבים וניזונים משק-הקיבה של האם, וכבר קיבלו על עצמם פעולות מיוחדות שהם צריכים לעשותן. אם נשברת זרוע אחת, היא נעשית חישי-מהר לבעל-חיים עצמאי. הפוליפוס הראשון עם זרועותיו הוא לפחות בחינת משפחה, אבל ההתפתחות נמשכת הלאה בכיוון למדינה. המבנה של הפוליפוס לא היה משוכלל, כי בשעה שבלע מים היה זו קדימה, ובשעה שפלט מים היה דוחה את עצמו לאחור. פעם המציא הטבע המצאה: הוא חילק את הגוף של הפוליפוס לשני יים ויצר פוליפוס עם שני שקי-קיבה שהאחד רק בולע ומקבל לתוכו והשני רק פולט ומוציא מתוכו, באופן שהבליעה והפליטה אינן מכוונות זו נגד זו. הופיעה התולעת.

התולעת אשר במים במידה שהיא נושאת את פרייה בתוכה, היא שמה את ילדיה בין שני החלקים העיקריים של גופה ואינה שמה אותם בראשה ולא בפי הטבעת, והאברים שהיו נתלשים ונופלים החוצה נעשים מעורים בגופה. כיון שה- צאצאים מן השלב הראשון ומן השלב השני ומשלבים יותר מאוחרים נשארים מאוחדים באותו הגוף ואין זה מונע את הברייה מפרייה ורבייה, נעשית הברייה ממשפחה למדינה. בריות שעשויות להיות גדולות נעשו יותר קטנות במדי-נה הכללית. יש בריות שאילו היו בחוץ היו נראות מבעד למיקרוסקופ ובהיכנסן לתוך מבנה מדיני גדול יותר הן נעלמות לגמרי ואינן נתפסות גם על-ידי מכשירינו המשוכללים ביותר. הבריות הנראות לעין מאבדות את התבנית החיצונית המוכרת לנו בדרכן לספציאליזאציה מתקדמת. אנו מבחינים בטבע — דבר זה נוגע גם לצמח וגם לחי — בין שתי לידות, בין לידה לצד פנים

הדברים הבאים רובם ככולם הם תמצית הר-צאה שכתב אָרנסט פורמן בשביל תערוכה של צילומי צמחים שהתקיימה באחד המוזיאונים ב-גרמניה סמוך לשנת 1930*.

האורגאניזם כמדינה

צמחים ובעלי-חיים נמצאים שנים לאין-ספור על פני האדמה, ומתוך המאובנים אנו למדים, שצורות-חיים אלה יש היסטוריה ארוכה מאד, והצורות הן לפי מהותן — מדינות.

פורמן מביא דוגמה: יצור פשוט מאד, מראשי-תם של החיים האורגאניים, הפוליפוס (הידרה). בעל-חיים זה אינו אלא שקי-קיבה המקבל לתוכו

* על ארנסט פורמן עיין בהערה למאמרי "הכוהן, מהותו ודמותו", "מולד" חשוון-כסלו תשכ"ו, מס' 207-205.

מחקרי-התבוננותיו של פורמן היו מכוונים לחדש אופן-מחשבה ותפיסת-עולם ששררו לדעתו בתרבו-יות קמאיות ובדתות קדומות. תרבויות ודתות אלה כללו לדעתו ידיעה ביולוגית רבה, בינה רבה בתר-פעות-הטבע, מעין אותה ידיעה שהאקולוגיה מנסה כיום להשיג בהיקף רחב. פורמן התחיל לפתח את תפיסת-העולם שלו בשנת 1907 לערך, ומאז עד מותו — בשנת 1956 — חשב וכתב הרבה בענין. תמונת-העולם הפיסיקאלית המקובלת בזמננו לא היה בה כדי להשביע את רצונו של פורמן משום שיש בה מרחק בין המחשבה ובין יסודות הקיום, בין המחקר והחיים, בין הדת והחיים ובין האמנות והחיים.

לדעת פורמן אין אילן-יוחסין המיוחד לצמחים ואילן-יוחסין אחר המיוחד לבעלי-החיים, אלא יש אילן-יוחסין אחד המשותף לצמחים ולבעלי-החיים. הצמחים מתפתחים על יסוד ההתפתחות של בעלי-החיים, ובעלי-החיים מתפתחים על יסוד ההתפתחות של הצמחים. החמרים נמצאים בהומוס שאליו שבים בעלי-החיים וממנו ניזונים הצמחים. גם האדם תלוי בצמחים ובעלי-החיים שקדמו לו, ויש השפעה רבה לטיב התזונה על תכונותיו של האדם. בלי קיום של מחזור חמרים בין הצומח והחי, אין לצמחי-מאכל ולצמחי-מרפא ערך של מזון מלא לאדם. הנני מודה למר ש. פ. גוטפלד מקרית-ביאליק על שהעמיד לרשותי את כתבי-היד של ההרצאה ועל שעזר לי בעצתו בחיבור המאמר הזה.

האדם קולט בלי הרף את תכונות-החיים של הב-
ריות העומדות לרשותו והעשויות להיקלט בתוכו.
החומר, העפר-הטיט, שממנו יצר אלוהים את
האדם היה תוצאה של העולמות והבריות שחיו
קודם לכן. העפר-הטיט נושא בקרבו את הזכרונות
היוצאים מחיים קודמים, ומשמעות זו של העפר-
הטיט היתה ידועה ליוצרי הדתות. הפלא באדם
הוא בזה שחומר הקטן בחיצוניותו, שגובהו כמטר
ושמונים, יכול לכלול בפנימיותו עולם ומלואו.
האדם אינו רק כתר הבריאה, אלא הוא גם הסכום
של כל הבריות שקדמו לו.

אנחנו חורשים חזרעים בשדות, אבל היבול
אינו בא אלא פעם אחת בשנה, זאת אומרת: רק
אחרי עבודת-חיים שלימה יכולות מדינות-צמחים
קטנות אלו להשיג את האציל ביותר שניתן להן
להשיג מבחינת הווייתן. אם הדבר אינו עולה
בידן מחמת בצורת או משום רטיבות או מסיבות
אחרות, אז תקופת-חיים זו היא אבודה בשבילן.
בני-האדם אינם נבדלים בענין זה באופן מהותי
מעשב השדה. אנחנו יכולים להיות כבירים אם
חיינו הפנימיים נבנים בשלימות, פריינו יכול
להיות עצום אם מדינת-האורגניזם שלנו מגיעה
למלאות, ויש בתוכנו אנשים שהם נושאים פירות
טובים באופן מסודר ושווה מדי שנה בשנה, (ויש
כאלה שהם נושאים פירות טובים אבל הפירות
הם זרים לאנשי סביבתם, ואף נדמה להם שהם
מורעלים ומרעילים), ויש שאינם נושאים פירות
בשלים אלא פעם אחת בחייהם.

יש נקודות חשובות שבהן אנחנו נבדלים מכל
הצמחים ובעלי-החיים: המדינה הפנימית של ה-
אורגניזם שלנו גדלה ויכולה לגדול בלי הפסקה
עד סוף חיינו, והפירות של שנות החיים שלנו
אינם דומים זה לזה, ויש והצמיחה שלנו מכוונת
דרך עשר או דרך חמישים שנות-יבול לפרי אחד
שהוא העיקר והוא המטרה.

השרך מושפע רק מעט ממקומו, הוא משליך
תמיד אותם הדרבנים, עץ האגוז נושא תמיד אותם
האגוזים, הנפש ותוכן-המחשבה נשארים בעיקרם
שוים באלף דורות של עכברים (אם-כי אפשר
ללמד בעלי-חיים כאלה ולהקנות להם תכונות),

שהיא לידה לשם שיכלול פנימי, לבין לידה שמ-
טרתה היא ההמלטה לחוץ. בדרך כלל אין אנו
חשים מה גדול הוא מספר האינדיבידואים הברא-
שיתיים הכלולים בחיה, בצמח או באדם. אנחנו
מדברים על אדם פלוני וחושבים שהוא יחידה
ועל אדם אלמוני וחושבים שאף הוא יחידה, אבל
גודל המדינה של האחד נבדל הבדל עצום מגודל
המדינה של האחר, כי גודלה של כל מדינה הוא
תוצאה ממספר הלידות שהיו מכוונות בה כלפי
פנים ומאירגון. כל עלה ועלה בצמחים הפשו-
טים: השבטבט, השרך והאשנה (הטחלב) מורכב
מיחידות קטנות רבות הדומות זו לזו. צמח כזה
דומה יותר לחוטר-אלמוגים מאשר למדינה, ואף-
על-פי-כן כבר יוחדו בו יחידות מסוימות למבנה
הגבועול ויחידות אחרות למשימות אחרות. כל
צמח שאנחנו מכירים הוא כבר בבחינת מדינה,
אלא שיש מדינות קטנות שהן עדיין כיחידות
סובייקטיביות ויש מדינות שהן בעלות אירגון
שלם ובהן חלוקת תפקידים מלאה.

ובענין זה אין הבדל מהותי בין החיה לבין
הצמח. צמח כגון החמניה מקביל באופן מפליא
למדינת-דבורים. בתוך הכותרת של הפרח מרוכז
האורגניזם של הלידה, בו נוצרים התאים תא
אחר תא ונעשים לברייה חדשה. בקרקע הפרח
של החמנית סובבת כביכול כעין מלכת-דבורים
ופוקדת תא אחר תא עד שמלאכת הלידה נגמרת.

האדם

האדם הוא כתר הבריאה — כך נמסר לנו מדו-
רות. משפט זה נעשה נדוש ואינו עשוי להשפיע
עלינו, אבל יש בו משהו נכון ויש לתת לו תוכן.
מתוך הסתכלות בטבע אנו למדים, שכל ערך-חיים
(תכונה) שיצרה איזו ברייה שהיא, קטנה או גדו-
לה, אינו כלה ואובד, כי הבריות הבאות אחריה
מקבלות את כללות המורשה ומורישות אותה
לצאצאיהן*. תכונות וצורות שהתחילו להתפתח
ולא באו לגילוי באורגניזמים מופיעות אחרי
זמן, לפעמים אחרי זמן רב, כשהן כבר מפותחות.

* עיין להלן בסעיף האחרון.

הקונצפציה. אף-על-פי שהקונצפציה והמפעל סמוכים זה לזה, ואף נכנסים זה לתוך זה, בכל זאת ברור שכשרון-המעשה אינו יוצר את האפשרות של הקונצפציה. כשרון-המעשה תלוי בקונצפציה ואין הקונצפציה תלויה בכשרון-המעשה, וכשם שגם אם חלשה, אם חולה, ואפילו אם בעלת-מום יכולה להביא זרע-אדם מושלם להתפתחות מלאה בגופה, כך יכולה הקונצפציה ליצור לעצמה אמצעים לביטוי באופן שאינו מובן לנו.

מבחינים בין סוגים שונים של הצטלבות: יש הצטלבות שהתקיימה, כאמור, כבר אצל ההורים של האמן; ויש הצטלבות המתחוללת בתוך החיים של האמן בעקבות פגישות מכריעות; ויש הצטלבות עם הגעגועים של כלל האנשים שמסביב לאמן. היבול העשיר והגדול הוא מן ההצטלבות של ההורים, והוא בא מן העבר, אולי מן העבר הרחוק; בהצטלבות של הפגישות בהווה נוצרים מפעלי-אמנות מתוך תשוקה לאהובה או מתוך תשוקה למורה; ובסוג השלישי של הצטלבות בא רוח הזמן לכלל ביטוי. טיבו של הגאון הוא קבוע ועומד בעיקר מצד אבותיו. הוא הולך בדרכו וכמעט שאינו ניתן להשפעה. הירושה שמקבל הגאון בלידתו מאבותיו הוא קניין שממנו יכולים להתפרנס בני-אדם לאלפים ולרבבות. להורים שעדיין היו משותקים קודם לכן ובכל זאת כבר חשו שהם מוכנים לפעולה, נולד יורש היודע לכלכל את רכושם והמסוגל לתארו ולעבדו ולהפוך אותו למפעל. אבל האדם היוצר לרוב מתוך הצטלבויות עם האנשים שבסביבתו הוא תופעה מסוג אחר. שומה עליו לדעת, שהעושר הפנימי שלו אינו בלתי-מוגבל, הוא לא יוכל ליצור בלי הרף מתוך האני שלו אם לא ירצה לחקות את עצמו תמיד, עליו ליצור בתוכו יכולת לרגררציה, להתחדשות.

יש אמן שניחן בכשרון לקלוט את קריאות "הצילו" של הזמן. הקריאות הן כקריאות SOS שמשמיעות האניות בסערה, ופשוטן כמשמען: Save our Souls — הצילו את נפשותינו, כי געגועי-הזמן אינם מכוונים לסיפוק אלא להצלת

אבל האדם יכול לחולל שינויים מרחיקי-לכת בחייו. האפשרות לחיות את השינויים הפנימיים ולהצמיח צמיחה פנימית בקנה-מידה כה גדול הוא הפלא של חייו. זוהי נקודה שאין להתעלם ממנה בחשבנו על חייו של האמן היוצר.

ההצטלבות וההתעברות *

גרעין הפלא באדם הוא ההצטלבות. הלידות החשובות בלידות המרובות שלנו אינן מביאות ליציאתם של הולדות מתוך האורגניזם שלנו אלא לכניסתם פנימה עד שהם נבלעים בתוכנו. הפרייה ורבייה שלנו לצד פנים מביאה לידי גידול בלתי-פרודוקטיבי, ומשום כך חשובים הם היחסים ההדדיים שבין בני-האדם המבוססים על הצטלבות הנקראת הצטלבות רוחנית ולאמיתו של דבר היא ענין של האורגניזם. ההצטלבות של מדינות שנבנו והתקיימו באופן נפרד זו מזו עשויה להיות פורה באופן יוצא מגדר הרגיל. הפגישות שלנו עם אנשים ותרבויות הן מכריעות לגבי כל חייו. אמנם יש תקופות — כתקופה שקדמה לתקופתנו — שבהן נשפך על האנשים באופן פראי מכל מה שיצרו זמנים רחוקים ועמים זרים, ובתקופה כזאת מוכרחה הצמיחה העצמית להידחות לזמן מה, אבל הפגישות הן מקור חיים, והמתבונן בחייהם של אמנים ומשוררים יווכח שהווייתם מקבלת את ערכה ואת תמורתה מן הפגישות הגדולות שלהם. ההצטלבויות המכריעות הן אלו החלות כבר בשעת לידתם של האמנים והמשוררים. הקוטבויות בחיים של הוריהם לא הגיעה לכלל איוון; הגיגוד בין ההורים היה כה גדול שהיה מוכרח לבוא למזיגה בילד כדי לאפשר מגע בעל כוח פעולה וצמיחה משותפת. הרוצה להבין את האמנות ואת האמן מוכרח להתקרב לביולוגיה במובן הרחב ביותר של המילה; הביולוגיה תהיה המקור שממנו יצטרך האדם לשאוב את בינתו באמנות.

העיקר במפעל האמנותי הוא הקונצפציה, ההתעברות. המפעל האמנותי אינו אלא העתק של

* את המונח "התעברות" במובן הרוחני שאלתי מן הקבלה.

צא באמצע, בין התקופות הקמאיות לבין ההווה: מלחמות ומפעלי-תרבות, דתות וטכניקות, אינם סיכומים גדולים העשויים לעזור לנו, כי כדי להתחיל ליצור אנחנו זקוקים לגדול ביותר. עקרון חשוב של העבר הרחוק הוא עקרון הזהות, והוא עקרון המפתח לפיענוח מסורות קדומות. האנשים הקמאיים הכירו, למשל, שהאם אינה קיימת רק באדם ובחיה ובצמח, ואינה רק הים שממנו נולד השמש, אלא הם ראו את האם גם באבנים ובבלוטות. הם ראו את האם באותו מצב גלמי של החרקים שממנו יצא בעל-החיים האחרון שבסידרה. הם חיפשו הווייה גדולה שהיא למעלה מן התופעות. בדרך-מחשבה זו הגיעו גם לאפשרות לשנות את עצמם. נתאר לעצמנו, אילו היה איש הודו חי באותם הזמנים הרחוקים, והיה מרגיש שמשוהו בקרבו אינו זורם, היה חושב על הזורם בכלל, על עקרון המים של העולם. הוא היה מוציא במחשבתו מתוך עצמו והיה מוסר אותו — אם תרצה לומר כך — לתבנית של אגל הנמצאת לפניו לשם מדיטאציה, ואחרי שהיה מכיר את הזורם במילואו עד שהיה תופס את העולם כולו כזורם, היה מקבל את יסוד המים בחזרה מן האלוהות, ואותו יסוד היה חודר בעוז לתוך האורגאניזם שלו עד שהיה פותר את שאלתו, שאלת המחסור בנרימתו. זהו אורח-חיים של מג, אבל בעצם אין זה אלא שימוש בעקרון הביולוגי של הזהות. אין אנחנו רוצים להחזיק כיום בשימוש הקמאי בעקרון, אבל רצוננו להחזיק בציור שקדם לשימוש והונח ביסודו*.

פראנות. לדעתו של פורמן אין צורך להיות דתי במובן השיגורתי וגם אין צורך להיות אנטי-דתי, אלא יש לקשר את ההווה הרוחני שלנו המכוון לעתיד עם העבר הקמאי של האנושות. פורמן התעניין במיוחד במסורות הטמונות בשפות של השבטים הפרימיטיביים. הלכסיקון הלשוני של עם או של שבט וקובץ-האגדות שלו הם — לדעתו — המקורות העיקריים של המחקר, והאבנים והחרסים עם הכתובות אין להם אלא ערך משני, כי בשעה שמתחילים להקים מצבות-זכרון לאידיאות, אז כבר עברו פורמן עמד על כך, שלפני היות הניסוח התיאולוגי של האלוהות היה קיים ניסוח ביולוגי, ובעתיד ישוב האדם לניסוח הביולוגי.

הנפש. כשאנו שואלים את האנשים למה הם נכספים, מה הם מבקשים לעצמם, הם מראים לנו במה היו בוחרים לעצמם: בית, כלי-בית, תמונות וכו', אך אינם מדברים על עיקר הכיסופים, על קריאות "הצילו". את הקריאות הללו קולט האמן. הקוראים עצמם אינם מעיזים לבטא את געגועיהם, וגם אינם חשים בהם אלא מרחוק. כל אדיבות זולה כלפי רוח הזמן אינה באה בחשבון בשביל האמן, משום שעליו ללכת בדרכו הוא.

עקרון הזהות

האמנות היא ברובה הגדול, ובכל הזמנים, אמנות דתית. נשאלת השאלה: כיצד נמיד שיד כיום באמנות, הרי המיתוס והפולחן אינם מושכים את לבנו? אנחנו הרחוקים מן הדת כיצד נוכל לזכות באמנות?

כדי לנסות לענות על השאלה הזאת עלינו לדעת, שהדתות הידועות לנו אינן אלא שאריות חלשות מתקופות גדולות של התבוננות, מחקר ויצירה. אם מקדישים לדבר מרץ ועמל רב אפשר להגיע ולהכיר במה עסק האדם בימי קדם. מתברר שהוא עסק בביולוגיה*, שהיתה לו תפיסת-עולם שאפשר להגדירה כתפיסה מלאה של הביוס. ובאותה נקודה שבה הפסיקו עמי-הקדם — אולי לפני שלושת אלפים שנה או יותר — לחקור ולש-אול, שם עלינו להתחיל כיום הזה**.

* המושג "ביולוגיה" מקיף וכולל אצל פורמן את כל החומר שבעולם, כי כל החומר הוא לדעתו תוצאה של תהליכי חיים. גם החומר הנח עכשיו בצורת דומם עלול לחזור לפעילות היה מחודשת אם התנאים יתאימו לכך.

** משמעות מפעלו של פורמן היתה, כאמור, סלילת דרך בלתי-אמצעית מן העבר הרחוק אל העתיד. הוא חתר לתפוס את העבר הרוחני של האנושות בכללותו; לא הסתמך רק על הנתונים ההיסטוריים שתאריכיהם מוכחים ועל הממצאים של החפירות, אלא שאף להגיע למפעל הגדול שקדם לכל אלה, מתוך הרגשה שהאדם זקוק לעבר גדול כדי לעמוד על רגליו בהווה. לדעתו התרכז האדם שחי בתקופות ההיסטוריות הקלאסיות בדברים משניים, ועל כן שכח את אשר יצר בתקופות הפריחה הקמאיות. העיקר בתקופות הקמאיות לא היה בנוי על טעויות ואמונות טפלות כמו שמקובל לחשוב, אלא על התבוננות נכונה בטבע. וגם היום עלינו לחפש דרכים להתבוננות כזאת כדי להגיע לדת ללא-

ליחה לייצר צבעים, רעלים צמחיים ותרופות מן החמרים של הפחם המקבילים לאלה המיוצרים מבעל־חיים. הפליאה היא רק פליאה למחצה, כי התוצרים האלה היו תמיד כלולים ומובלעים בתוך המסה של הפחם עד שבאה הכימיה והצליחה להבדילם ולהוציאם לאור. התחיה של הפחם היא דוגמה לנושא שיתכן והאמנות של מחר או של מחרתיים תתפוס אותו*.

אנו יודעים — כשם שידעו זאת בני־האדם בכל הזמנים — שאחרינו יבואו אנשים שישתמשו בנו ובהישגינו כסולמות לעלייתם, ואף־על־פי־כן אנו רשאים לחפש דרכים כדי לתפוס ולתאר את המשמעות של הביסוס בשלימותה, ובשעה שתתחיל האמנות להרגיש זעזוע גדול — אולי הזעזוע הגדול ביותר של כל הזמנים — לא תיבנה מרי־טואל מצומצם אלא מתפיסת־טבע שלימה.

המדע יצר הרבה בשנים האחרונות, אבל הוא לא איפשר לאנשים מבחוץ לקחת חבל במדע באופן שיביא אותנו כולנו לתנועה, ויש לנו הר־שם שמה שנוצר במדע לא הגיע עדיין לתודעתו של המדע עצמו. המדע לא הביא לתפיסת־טבע גדולה, ודווקא תפיסת־טבע כזאת נחוצה לנו כדי שתמלא את מקומה של הדת בחיינו. בכל אופן ברור לנו, שאמנות בלי תוכן־חיים מלא אינה אפשרית, והמשימה היא לעזור לבנות תפיסת־עולם שהיא תפיסת־טבע גדולה, והדומה ביסודה לתפיסת־העולם הקמאית**.

* פורמן עומד על כך, שבשעה שאנחנו משתמשים בשמן־אדמה כדי לנסוע במכונית שלנו, עלינו לדעת כי דגים מתקופות קדומות הם המאפשרים לנו את הנסיעה; אלה כוחות־חיים שנקברו לפני זמן רב, שאנו משתמשים בהם עכשיו מחדש כדי לאפשר לעצמנו תנועה, ויש ערך לתודעה שהערכים (התכונות) של ההווייה אינם כלים ואובדים, אלא מתחדשים ונכנסים שוב לפעולה.

** פורמן מתקרב כאן להשקפה של הדתות על היש־רות הנפש, אלא שעל ה"אני" להיכלל ולהיבלע בתוך פרוגרסיה אין־סופית, כי ההישארות והמשך החיים נתפסים כחלקים בתהליך תמידי, כהיזכרות אורגנית ולא כהישארות אישית. יחד עם זה מטילה השקפה זאת משימה על האדם ליצור במידת האפשר ערכים נפשיים בשלים כדי למסור אותם לבאים אחריו שירכזו אותם וישתמשו בהם, ובאופן זה יתקיים אחרי היעלמו.

מדברים על האנימיזם של הפרימיטיבים. מלה זו פירושה: מתן נפש, וזה ביטוי חשוב ביחסנו ליקום, אבל משתמשים בו לגנאי, משום שאנחנו מכירים את האנימיזם מתקופות הירידה של העמים, אבל אין לשכוח שמתן־הנפש היה בתחילתו תוצאה של מחקר רציני ושל גישה נכונה לעולם ולחיים. בן השבט מאורי שהיה צריך לעץ בשביל הסירה שלו היה מדבר אל העץ ואומר לו לשם מה עליו לשוט בסירה. הוא דיבר על העץ כדבר איש אל אהיו, מתוך ידיעה שאהיו נוצר באופן הדומה לאופן שבו נוצר הוא עצמו. מתוך תפיסת־עולם כזאת ומתוך אורח־חיים כזה נוצר האמן הקמאי ונוצרה האמנות הקמאית. וכן בעתיד. מתוך בינה במהותו של היקום ומתוך חידושו של עקרון הזהות יוצרו סמלים שישאו את אורם בקרבם. יתכן שטרם נספיק לתפוס את הסמלים החדשים וכבר יכנסו באופן בלתי־אמצעי לתוך האמנות שתיווצר, משום שחיינו הם יותר מודעים, יותר חפשיים ויותר מהירים מאשר החיים בעבר, ויתכן שיעבור זמן רב עד שיכנסו הסמלים החדשים לתוך האמנות. בכל אופן יש לנו ההרגשה שבלי מתן משמעות לחיים לא נוכל ללכת הלאה.

הישארות הערכים

(הישארות התכונות)

העובדה היתה ידועה בתקופות קדומות, שעל־אף התמורות המרובות שהאורגאניזמים נתונים בהם, הם מחזיקים בערכים הפונקציונאליים, בתכונות שרכשו לעצמם. כל ערך שנוצר בטבע נשאר קיים. אין דבר אבד בעולם. הדברים שנוצרו בזמן מן הזמנים, עצים, תולעים או חרקים, נשארים קיימים וממשיכים בדרכם, כי כל הבריות שבעולם משתמשות במה שיצרו אבותיהן, וכל תכונה שהושגה במשך ההתפתחות נכנסת שוב לפעולה בשעה שהיא חוזרת להווייה. כוחות־ההרס הגדולים: האש, המים, הקור והלחץ הגיי־אולוגי אינם יכולים לחסל תכונה שהושגה פעם על־ידי איזו ברייה שהיא. בעצם אין אבדון ואין מוות עלי אדמות, וחשוב שהחוק של הישארות הערך (התכונה) ייעשה מודע לנו, שיהפך לחלק מתודעתנו. התעשייה הפליאה אותנו בשעה שהצ-

שהוא יודע מה הוא רוצה ולאן פניו מועדות. תודעה זו עשויה לדעת פורמן לעזור לנו במתן משמעות לכול.

גוף ונפש

הטבע לא היה נותן שיהרסו את הגופים הרבים שנוצרו בבינה יתירה ובהקפדה רבה לולא היתה לחיי הנפש משמעות יותר גדולה שבבילו מאשר המספר הגדול של הגופים, לולא יצר את הגופים ככלי-קיבול לנפשות הפועלות בקרבם. די לנו שנתאר לעצמנו את הגופים ואת הנפשות כערכים חמריים גסים וכערכים חמריים דקים שבכוחם של הדקים לתת חיים לגסים וכבר אנחנו תופסים במידת-מה את טיבה של הנפש. הגוף והנפש קשורים זה בזה ובכל גירוי ודחף הם עוברים מזה לזה, הגופני נעשה נפשי והנפשי נעשה גופני. העוצמה ליצור כוחות נפשיים שונה היא בכל אדם. אדם גדול, אשר לו היכולת לתת חיות לאנשים אחרים, מוכרח לרכוש לעצמו כוחות חדשים, אבל גם כל השתתפות עמוקה של אדם פשוט בחייהם ובגורלם של אנשים אחרים וכל תיאור רציני של דמויות ודימויים דורשים כוחות יצירה, ומשום כך על האנשים הפועלים בתחומים אלה ליצור בקרבם כמות גדולה של כוחות-נפש חדשים. ולא רק הכמות של כוחות-הנפש קובעת, אלא הכמות והאיכות כאחת וכן מידת ההתאמה של הכוחות לאנשים הזקוקים להם קובעות הן ביצירה. נפש אינו דבר הקיים ונשאר בעינו ללא שינוי, אלא כשם שבגופנו נופלים תמיד גידים ושרירים ויש ליצור חדשים במקומם, כך הוא הדבר גם בכוחות-הנפש. הנפש היא איכות שניתן להעלותה ולהחליפה, והפרודוקטיביות היא המכ- ריעה בחיים. את כוחות הנפש שאנחנו צורכים יש ליצור מחדש, ועד שההתחדשות מתרחשת — אנחנו עייפים. וכשם שאין אנחנו בטולי-כוח לחלוטין אחרי ריצה אחת, כך הדבר גם בנפשיות שאין אנחנו מוציאים כוחות נפשיים למעלה מא- קונומיה מסוימת. אם אין גורם היוצא מן הגדר הרגיל, אם אין נסיבות מיוחדות לכך, אין אנחנו נוגעים במלאי הנפשי שלנו. לפיכך טבעי הוא

הרעיון העיקרי בכתביו הרבים של פורמן הוא שיש לחדש את תפיסת עולמנו על יסוד של ביו- לוגיה במובן הרחב ביותר של המלה. פורמן ניסה לבאר את כל המתרחש בעולם ביאור ביולוגי ולקרוע חלונות לבלתי-ידוע במידה שאפשר לה- גיע אליו ולעקוב אחריו. גם השינויים שהאדם מחולל בטבע נעשים לדעתו בפקודת הטבע. הט- בע מנצל את האדם כדי להחיות את הטמון בו, את הנידון להיות שקוע באדמה שאינו יכול לקום בעצמו ולצאת לאור. הטבע רוצה להחיות "מתים" ועל כן הוא שולח את האדם להקימם לתחיה. גם המעצורים שייכים לדעתו למהותו של הטבע והם חשובים כדי להביא את הכול לפעולה נמרצת, לעיכול, לעיבוד, לתמורה ולהתחדשות. הדחף להעלאה עצמית הוא קו חשוב בהתפתחות. ההור- ייה דורשת מבריותיה להגיע לעידון בלתי פוסק וגם היסורים הם אמצעים של הטבע. יש בטבע התנגדויות ואויבים קשים לעידון וההישגים מוש- גים במאבק קשה. אם מביאים בחשבון את הכא- בים של היצורים כגורמים לתמורות ולהתחדשות, מתקרבים בזה לאלכימיה הישנה (ואין להתייחס רק בשלילה לאלכימיה, כי היתה בה גם דעת של ממש).

מיליוני יצורים צריכים לפעול יחד כדי שית- הווה יצור בעל ערכים גבוהים, ולא נכון הוא לחשוב שהכמות העצומה של העודפים הופכת כולה שוב לחמרי-גלם כימיים. לא הכול מת, כלומר נח, נשאר שקוע ללא פעולה, כל דבר מקרין, אלא שבמצב של "מוות" אין להקרנה עוצמה. צורות החיים מוכרחות להתפתח קודם כל בהמון. רק כמויות גדולות בעלות רמה מסוימת מאפשרות בניינים חדשים. אילן מפיץ רבבות זר- עים ורק אחדים מהם נקלטים, אבל הרבים שאינם נקלטים הם הכרחיים, כי בלי המהות שבהם לא תיתכן צמיחה והתפתחות. הביולוגי-פרימיטיבי מתהווה ומתחדש תמיד על פני האדמה, ועל יד הצמחים ובעלי-החיים הנמוכים מתהווים ומת- ר- בים בלי הרף גם יצורים בני דרגות גבוהות. גם הקאטאסטרופות שבטבע הן בעלות משמעות ו- עורות ביצירתם של ערכים. יש לתת אמון בטבע

רבות, ובהתפוררו הוא מחזיר את הנפשות לבני-האדם או ללידות העתידות לבוא. את הבלתי-אפשרי לא ישיג, אבל את האפשרי עליו לתת שיתרחש ושלא יהיה מוגבל. אין להפסיק את התהליך הנפשי, כי אין לך דבר שהוא קבוע מראש. יש שדות-ראייה מצומצמים ויש שדות-ראייה רחבים שבהם מביאים הרואים דברים רבים לידי התאמה, וכשם שמרחיבים את הנשימה ואת הגשיפה וגם את הראייה, כך ניתנת גם הצרות הנפשית להרחבה. מי שאינו הולך עד הגבול, נעשית נשימתו צרה, וגם היקף הראייה של עיניו נעשה צר. כל תורה דתית וכל מפעל אמנותי גדול שואפים להרחיב את הנשימה ואת שדה-הראייה של האדם ומעוררים אותו שיקשיב לקולות הגבוהים ושידע להכיר איזה מן הערכים שבפנימיותו הוא גבוה ואיזה מהם הוא נמוך. זהו העיקר בדתות ובמפעלי האמנות.

הערותיו של פורמן הן ביולוגיות ריאליסטיות ועל כן יש להן חשיבות בשביל בן דורנו הנוטה לריאליזם. אין בהן מן האידיאליזם המופשט וגם לא מן המאטריאליזם המכני הגס ומשום כך יש בהן שביל להתעלות. עקרונות הריכוז, העידון וה-התחדשות הם לפי פורמן עקרונות היקום כולו, ויש בהתבודדות זו נקודת-מוצא לתורת האדם.

הדבר, שבשעת מותנו נשארים בנו עדיין כוחות שלא השתמשנו בהם והם שואפים למעמד חדש. כל עוד אנחנו קיימים בחומר, בגוף, יש בגוף חיות נפשית לפי מצבו והוא אינו מפקיר את הנפשי שבו, כי גורל אחד לגוף ולנפש, אבל עם רדת החומר יורדת גם הנפש והיא שואפת לעלות מחדש, והמטען של הכוחות הנפשיים מנסה לעבור לנושא אחר.

כל אדם שאנו באים אתו במגע, אנחנו נותנים לו כוחות נפשיים, אבל הנתינה היא בדרגות שונות ולפי אקונומיה שונה. אם החבר-השותף שלנו מוכשר לכך, אנחנו עשויים להעביר אליו כוחות נפשיים חשובים ולהביא אותו לפעילות, אך הפעילות שאנחנו עוררנו אותה עשויה להיות מופנית נגדנו או נגד אחרים, וכן היא עשויה להיות מכוונת לאיזו פעולה שאינה בתחומנו. הנפש יוצרת יום-יום מחדש, ויש להוציא ערכים כדי לקבל תמורתם ערכים אחרים. העוז שרכש האדם לעצמו הוא הקובע את ערכה של הנפש. אם כל מה שרכש האדם לעצמו הותך ונעשה בקרבו ליחידה שלימה, נוצר זרע חדש, וחשוב הוא שיתקיים הזרע, ושהגוף בעל הנפש הזאת יושלך בקרב אנשים חיים ושנשמים חיים יקבלו אותו. יש אדם שיש בו עוז רב והוא יכול לאחד בקרבו נפשות

בעית הזהות בהתמודדות עם העבר הנאצי

שני מקרים מנסיונה של פסיכותראפיסטית

אנה מריה יוקל

שני הפאציינטים התירו לי לפרסם את המקרים שלהם.

יהודה

את המדען היהודי הצעיר "יהודה", שע-תיד היה להיות פאציינט שלי — פגשתי בשנת 1959 במסגרת חברתית והתרשמתי מרוחו הצלול-לה והממושמעת ומהתנהגותו חסרת-היומרה. אפ-שר היה להגדיר אותו כטיפוס של אירופי מו-דרני צעיר, בוגר אחת האוניברסיטאות המפורס-מות באירופה. צעיר זה, שאו היה בן עשרים ושלוש, כבר עשה חיל בלימודיו (השיג תארים בציונים הגבוהים ביותר בשני מקצועות שונים) וסקד על עבודת-הדוקטור שלו במקצוע שלישי. מוריו חזו לו גדולות ונראים היו הדברים כאילו צפויה לו קריירה בין-לאומית. דבר זה ראוי היה לציון מיוחד כיון שמחמת התנאים היוצאים-דופן של ילדותו לא הגיע לבית-ספר אלא בן שמונה. על גלגולי חייו שמעתי לפני שהכרתיו: אביו שהיה חי עם משפחתו בהיחבא משעת כיבושה של פולין בידי הנאצים, נעצר כחבר של תנועת-המ-רי היהודית ונשלח למחנה-השמדה. ולאחר שכל שאר קרוביו או שעברו "סלקציה" או שהוגלו, הצליחה האם להסתתר עם בנה היחיד במערה מתחת לרפת בעיר יחד עם עוד כמה יהודים. אי-כר פולני ששילמו לו על כך בטבין-ותקילין, סי-פק להם מזמן לזמן ומזון לשמן למאור. במשך שנה וחצי — עד שהנאצים גורשו מן הארץ — לא ראה הילד את השמש ולא יצא את המערה. בש-עת פגישתנו הראשונה — החברתית — נגע הב-חור בזכרונות אלה אך אמר לי בחיוך שהוא זוכר אך בקושי מה שקרה באותו עבר רחוק וש-בשום אופן אין דברים אלה מכבידים עליי.

מקץ שנה הוא נאלץ להפסיק את לימודיו כיון שנבצר ממנו להתרכז והוא שקע באפאתיה. בה-

בשנים 1950-1965 חייתי ועבדתי במערב-גר-מניה כאחת הפסיכותראפיסטים היהודיים המע-טים בגרמניה. מתוך החומר הרב שהצטבר בפרק-טיקה הפרטית שלי ובעבודתי בבית-חולים בול-טים שני מקרים שיש בהם כדי לקרוע חלון לה-בנה מעמיקה באחד הפרקים האפלים שבתולדות האנושות, רדיפת-היהודים הנאצית. הראשון הוא מקרה של יהודי שבימי ה"רייך השלישי" היה מילדי הגרדפים, ואילו השני הוא מקרה של גר-מני, בנו של אוברשטורמבאנפירר ס"ס, היינו מ-ילדי הרודפים. שני צעירים אלה (הגרמני קשיש בשבע שנים מן היהודי) נפגעו קשות, 15 עד 17 שנים לאחר סוף המלחמה, על-ידי סימפטומים שנתגלו כתוצאות מושהות מהשפעת האידאוא-לוגיה הנאצית בילדותם. וראה זה פלא: ההרס המחריד במעמקי נפשם של השניים (שהיה בל-תי-מודע להם עד אז) היה דומה, להודיעך שבש-ני עברי המתרס גם יחד היתה לאידאולוגיה הנא-צית תוצאה אובייקטיבית של רציחת-נפשות.

שני הפאציינטים שלי, הן היהודי והן הגרמני, לא גרו בברלין; שניהם היו צריכים לעשות מא-מצים מיוחדים כדי לקבל טיפול. לכן אפשר היה לקיים אותם רק בתקופות בנות שבועות או חד-שים אחדים כל-אחת, שביניהן חלו הפסקות ארוכות. מצב זה וכן נסיבות אחרות שיוסברו לה-ן חייבו אותי לנהל את הטיפול בקצב אינטנ-סיבי ביותר, משמע: בשיבות בנות שעתיים (עתים אף למעלה מזה) בכל יום, לרבות שבתות וימי ראשון, מתוך גישה פינאנולוגית-אנתרו-פולוגית בעיקר. שיטה זאת שהיתה כפויה עלי — משמעותה אינה כמותית בלבד.

לגבי שני הטיפולים הללו אצטמצם בתיאור עובדות ומאורעות הכרוכים בנושאי המרכזי, וא-דלג במידה רבה על תהליכים ועל בעיות הידור-עים לכל המצוי אצל התיראפויטיקה.

היתה בעיניו, אם תמצא לומר, האמצעי האחרון. אביו בחוץ-לארץ עודד אותו נמרצות בעמדה זו, ואילו רופאו עמד עכשיו על כך שהטיפול הוא חיוני. יהודה קיבל את התיראפיסטית בשל הק- וים ה"נבונים והביקורתיים" שהוא מצא בה ובו- כותם של אלה היה מוכן למחול על הקפריסות הפסיכולוגיות שלה. ועוד הוא מברר אתה כמה מבעיותיו האישיות הדוחקות (שנראו לו כמקור צרותיו) והנה עטו עליו חלומות בתכיפה מוזרה, לאות שהחל התהליך האנאליטי. התיראפיסטית לא חדרה אתו אל תוכנם של חלומות אלה שהיו עמו- סים סמלים מסוכנים כדי לא לגרות אותו להת- פרצות הבלתי-מודע שלו שהביאה אותו רק לפ- ני זמן קצר לעברי פי טרוף, אך היא עמדה בכל תוקף על הצורך שעם שובו אל מקום מושבו הר- גיל יקיים שם טיפול סדיר.

בישיבות הקודמות הוא סיפר אגב-אורחא על ילדותו בגיטו ובמערה; אף-על-פי שבשעת פלי- שת הנאצים לפולין הוא היה ילד כבן שלוש- ארבע הוא תפס כנראה איכשהו את המתרחש, ת- פס שהוא בסכנה מתמדת שיירו, שיעצרו, שיהרגו אותו ושירצחו אותו בגו. לימים, כשהוא היה בן חמש עד שבע, הוא התנהג יפה מאוד, היה "ילד טוב", עזר לאמו במערה, אפילו גיחם אותה והב- טיח לה שאבא יחזור (ולמרבה הפלא, כך היה). בגיל רך הוא לימד עצמו לקרוא בשפות שונות וכיון שכמה ספרים היו מצויים לו שם, הוא קרא מן הבא ביד במערה: קצת מהיינה, ספר-לימוד לפילוסופיה יוונית, הברית החדשה; אך אף פעם לא שוחח עם איש על מה שקרא ולאיש לא גילה את המחשבות שהעסיקו את מוחו הילדותי שווד- אי היה מפותח למעלה מגילו. כן הוא לא דיבר מעולם על משחקיו האיומים. הואיל ובמערה לא היו צעצועים, הוא שיחק בלי אומר בעלים היב- שים שהיו זרועים על הארץ משחק הגליית יהודים — מציאות שהוא הכיר אותה מנסיו- נו. הוא היה המפקד הנאצי והעלים היו היהודים חסרי-הישע. אך הוא מיאן להזיק נסיונות-יל- דות אלה אל המצוקה שבה הוא נמצא עתה. פתאום, אחרי שבוע של רגיעה, נגלו שוב סי-

יותו קרוב להתמוטטות ביקר בברלין. הרופא שא- ליו פנה הורה על טיפול של שינה וגם פיקח על טיפול זה, אולם העלה חרס ואף הביא לידי הרעה חמורה, וסכסוכים אישיים ומשפחתיים מתחו את המצב עוד יותר. הנסיון לדכא באמצעים כימיים תכנים שביקשו להתקומם, ריכזו את הלחץ הנפשי עד לדרגה מסוכנת. עתה נזכר הבחור בפגישתנו אשתקד ופנה אלי במצב כמעט-פסיכוטי.

בעוד שמקודם הוא לא דיבר גלויות על עצמו בכלל, קלח ממנו עתה זרם מחריד של דיבור — שעתיים-שלוש בבת אחת, כמעט בלא הפסקה. במשך כמה ימים רצופים רק ישבתי והאזנתי בשקט להתפרצות זו כשאני מבטלת תורים אחרים על ימין ועל שמאל; שכן קיויתי שאוכל למנוע אסון אם אעמוד יחד אתו בפני תהו-ובוהו נפשי זה.

זה זמן רב היה סובל מפחדים מגיים, מאידי- אות כפויות ופעולות כפויות, ודמיונות על אמ- צאות מיכניות שהוא הפעיל אותן או שהן הפעיי- לו אותו. דמיונות אלה סבבו על מיכלים משוריי- נים, פגזים, צוללות, טילים, מחילות של חלליות- לבנה שנשרפו; מלוויו היחידים היו רובוטים בע- לי כוח-חיים שהוכוונו באופן מיכני אם כי מל- אים היו חיות מוזרה. ואין לך בכל דמיונותיו כל זכר ליצורי-אנוש אלא הוא בלבד, כשהוא פו- על ונפעל. כתוצאה מכך הוא התרחק כמעט לגמ- רי מידידיו אשר היחסים אתם היו תמים מפוק- פקים במקצת. — למותר להסביר מה משמעותו של דבר זה.

במרכוס של כל האימים הסתומים האלה עמד חלום חור-ונשנה: לנוכח רקיע בהיר מאוד ובל- תי-מעונן ניצב זקוף עצם כביר ומרחף שאינו מן העולם הזה. לא יותר מכך, אבל חלום זה מהלך עליו פחד-אלוהים.

מקץ ימים מספר שכך זרם הבעתה ונראה היה שנעצרה סכנת ההתמוטטות. הוא חש שרווח לו ושקל לחזור ללימודיו; אולם הוא השהה את נסיעתו אם כי לא ראה עצמו כאדם המקבל טי- פול. לרוחו הפילוסופית נצטיירה הפסיכולוגיה תמיד כדבר איראציונלי עד כדי גיחוך, ואנאליזה

על-ידי הגן, לא דם ממש של אדם אלא אותו נוֹ-
 זל שחמחם וחנקני: היה זה דם של תולעים —
 של הרגולים שבהיותו ילד (לאחר השחרור) הוא
 היה סוחט אותו באיזה להט של פעולה כפויה-
 כמעט. בא איפוא החלום להגיד: אם כי אני
 סובל ייסורי-מוות בדמות של אנוש, הרי אני
 אלא תולעת מורעלת בגן. בסיפור "אחרון הצ'
 דיקים" לשוארץ-בארט יש סצינה שבה הנער ה-
 יהודי מתון-המוגז ואוהב-הטבע, לאחר שילדים
 גרמניים התעללו בו קשות, נתפס לאורגיה מטו-
 רפת של הריגת פרפרים; בכך הוא מתגבם בב-
 ריאה שהתירה לעלוב באחד מבניה — מעשה-
 פורקן לייאוש. רצח התולעים שביצע הפאציניסט
 שלי לאחר המלחמה, כפי שנתגלה עתה, לא נוד-
 עה לו משמעות מרפאת מעין זו. לאחר שקיבל
 בלי טענות ומענות את היותו תולעת, המשיך
 עתה באופן מכני את מעשיהם של הנאצים: הוא
 עסק בהשמדה עצמית. שכן הדיוקן-
 העצמי שלו היה זה של תולעת. ומ-
 כאן שאפילו בחלום שבו אנו דנים, שהוא היקי-
 צה הראשונה של סבל ורגש אנושיים והניסיון
 הראשון לנסח את שעד כאן היה גטול-מבע, נא-
 לץ הבלתי-מודע לשאול לו דיוקן אנושי מתוך
 זכרונות ספרותיים (התברר שבמקרה זה הוא
 שאב מרומן להמינגווי), כיון ששום דיו-
 קן-עצמי אנושי שעשוי היה לייצ-
 גו לא היה בנמצא.

מה שנתגלה באותה ישיבה לעינינו ולאזנינו
 הבהות הוא, לדעתי, הדבר הנורא מכל מה שה-
 נאציזם יכול היה לעולל לאדם, גרוע עוד מכל
 רצח, הטלת-מום, עינוי והשפלה. כל אלה לא
 היה בידם להכחיד מן הקרבן את תודעת היותו
 יצור-אנוש; לכל היותר עלולים היו לשתק את
 הדיוקן-העצמי האנושי שלו לשעה, שכן דיוקן
 זה, משפותח, שוב אינו יכול להימחות לעולם.
 ואילו את הילד הזה אירע דבר לא-יאומן: מאין
 דיוקן-עצמי כיצור-אנוש — שלא יכול להתגבש
 מכיון שהמהלומה פגעה בו בטרם הספיקה היותו
 האנושית להתפתח — נשתל בו דיוקן-עצמי אפ-
 ריורי של תולעת.

מנים של משבר ממשמש-שובא. שוב באו פחדים
 סתומים ועצבנות הולכת-וגוברת. ואז חלם את
 החלום הזה:

הנני קצין איטלקי; נפצעתי על-ידי כך
 שנשמתי אל קרבי חומר מרעיל האוכל את
 ריאותי. אני נאבק על נשימה ונתקף הת-
 קף עז של שיעול. התקף זה קורע את חזי,
 עד שחומר נוזלי קולח ממנו. אני נוגע בחו-
 מר זה; ציפיתי שהוא דם אך אין הוא דם
 אלא משהו שחמחם וחנקני. אני מקיא,
 אך מה שאני מקיא הנו שוב נוזל זה. אני
 סובל סבל נורא. אני יודע שאני הולך ל-
 מות. אני נכסף לאבד את תודעתי כדי שיו-
 שם קץ לסבלי. — אמי נוכחת אך אינה
 מרגישה שאני פצוע פצועי-מוות. היא סבו-
 רה שאני משתעל סתם ואומרת שההתקף
 בא לי מפני ששרתי. — ושם החומר שגרם
 לי את פצועי-המוות הוא: קו לוקוינ-
 טה.

פענוחה של תיבה זו, שנראתה כיצירתו של
 החלום¹, הוליד אל המשמעות המחרידה של
 החלום ובכך אל התוכן הורס-החיים שהיה רובץ
 בקרקע נשמתו. — מובנן של ההברות השונות
 שמהן מורכבת התיבה "קולוקויגטה" נתחוויר ל-
 פאציניסט כהרף-עין, כל חלקיה בבת-אחת, בשעה
 שסיפר את חלומו (היה בהן חלק לכמה שפות):
 מיון מדעי של חרקים, שם של חומר מדביר-חר-
 קים ושל רעל ששימש בהשמדת היהודים בגזים.

הנאציזם-אל-סוציאליזם הכריז בשעתו על היהו-
 דים כתולעים פשוטו-כמשמעו — "מזיקים,
 שקצים ורמשים" — ויצא להדביר אותם ממש כ-
 הדבר תולעים. עתה נתחוויר במלוא האכזריות
 שבדבר, על-שום מה נזל מחוזהו של הקצין האי-
 טלקי (שהיה אך תחליף לפאציניסט עצמו) שגקרע

¹ כעבור שש שנים מצאה התיראפיסטית במקרה את
 המקום שבו נודמנה כנראה התיבה לפאציניסט בהיו-
 תו ילד קטן: בתרגום המקרא שלו מתרגם לותר
 "פקועות-שדה" שבמל"ב ד' לט בלשון "קולוקויג-
 טן".

הדק של שפיות מאונסת המגשר על התהום שבין התקדמות אנושית לבין קיום תולעתי².

וכיצד אפשר היה לשתף אדם באימים אטום-מים אלה שאינם ניתנים לניסוח? הם נשתלו בו בעודו באיבו והם גדלו עם גידולו של האדם, הר-עילו כל תא שבו וסיכלו כל יחס אנושי פרט לאינטלקטואלי או למיני-גרידא. כאשר הוא עמד על משמעותו של החלום ובכך נתגלה מצבו לא-שורו, נפסק גם היחס אל האם שלכאורה היה בו מן החמימות ומן החסות, ונתחוויר שכל-עצמו לא היה אלא אשלייה (ראה החלום!).

הפאצינט שלי, כך אמר החלום, נפצע פצע אנוש מן הרעל שהוא שאף אל קרבו (שמבחינה נפשית הפך אותו לתולעת שיש להשמידה) ומפצע זה הוא צריך למות. — חלום כזה איננו בבחינת מטאפורה ספרותית. כל אחד מעמיתי שנתקל אי-פעם במצב דומה יבין את תדהמתי ויידע אי-זה כוח החלטה דרוש, כדי לנסות לעצור תהליך קטלני זה ויבין את התקוה שהחלטיות שקטה זו תסלול את דרכה איכשהו אל מקום התורפה בפסיכה של החולה אשר שם מוקד הטראומה ה-ממאירה — ותצליח להתקבל שם.

הפאצינט שלי הגיב בחלום שבו הופיעה התי-ראפיסטית (היהודיה!) שלו כ"אשה גרמנית שי-הודים מביטים עליה מגבוה (סיטואציה הדומה לזו ששררה מיד אחרי המלחמה: נזכור נא את האיבה הגלויה שרחש או האב ה"יהודי מאוד" אל התיראפיסטית). אבל אשה זאת, על-אף מום הגרמניות שדבק בה, קנתה לה שם טוב משום שהעבירה שנים-עשר ילדים גבול מסוכן. — כ-שהוא מזיל דמעות הוא מתחנן אליה בחלומי: "אנא, אל תעזיביני! אינני מאוהב בך" (הבדל הגיל שביניהם הוא כדי דור שלם), "אבל אני זקוק לך כאילו — אהבתי אותך". א-ני רואה בכך ניסוח מרשים מאוד של טראנספיר-כאמיתו, טראנספיר שבמקרה זה הציל את חייו. נראה לי שמשמעות הדבר שהוא הרגיש בהחלט-

עד כמה שידיעתנו מגעת, אין לך כל צורה אחרת של לחץ או של השקפה שהיתה נהוגה עד כה בידי בשר-ודם שעלה בידה להשיג תוצ-אה זו (המדובר הוא, כמובן, במצב של אנושות שהוא מפותח מבחינה פסיכולוגית ולא, דרך משל, בחברה קיבוצית פרימיטיבית שבה לא נתגלמו עדיין תודעה אינדיבידואלית וזהות אנושית קבו-עה). אפילו נבקש מקבילות במשפטי מכשפות או כופרים, או, בזמננו, בתופעות של האשמה עצמית במשפטים פוליטיים, או בשטיפת-מות המאבדת את זהותם של בני-אדם ומביאה אותם לידי הס-תגלות למושגי הרשות המאשימה, עדיין אין המ-של דומה לנמשל. שכן במקרים הנזכרים היה לדעתי אבדן-האני והדיוקן-העצמי חלק מתהליך בלתי-מודע של הקרבה-עצמית בתורת יחיד, — נסיגה אל המישור הקולקטיבי, כדי להימלט ממצב של גלמוד, של ב-י-דוד שלם, של היות-מוגלה, שהאדם אינו יכול לעמוד בו עוד. שמע מינה: עם שהוא מקבל על עצמו את התפקיד של הרשע-שברש-עים, שב היחיד ומשתייך לחברה; כאשר הוא מודה קבל-עם (כדרישת הרשות המאשימה) שהוא שטן, מכשף, מטורף, בוגד, סוכן — ובעשו-תו עצמו על-ידי כך למכשיר הקאתארסיס לפח-דים ולדחפים הבלתי-מודעים של האחרים, שב הפרט המבודד להיות, אם כי על-דרך השלילה, מעורה בכל ל, ובאופן פרוורסי הוא הולך למוות בהיותו נתון שוב בצרור הלבבות.

ואולם אפילו נחמה זו היתה מן הפאצינט שלי והלאה. בכך שהוא תולעת אינו נעשה חלק של הכלל המוציא אותו להורג; בשום מבע של הבלתי-מודע שלו אין אתה מוצא עקבות כל-שהם של עמידת פנים-אל-פנים נוכח איזה קטי-גור שיכול היה למלא אחריו, לא אוהב ולא אויב. אין לו בעלמו אלא הוא-עצמו — התולעת.

כיצד יכול יצור-אנוש להתקיים מתוך ההנחה הבלתי-מודעת שהוא תולעת? כל אהבה, כל זי-קה אנושית, אינה יכולה להגיע עד לאדם הנושא בחובו דיוקן כזה. אדרבה, כל הישג בתחום הא-נושי אך יעמיק את התהום ואך ימתח את החוט

² קאפקא מתחקה בסיפורו "התמורה" בכוח-חזון פיר-טי רב על תהליך ההתפרקות הבלתי-הגמנעת של קיום כזה.

מגדל, משמע שיהיה לנו מזון תמיד. (ית-
כן שהצלתי אותם מאנייה שנטרפה). הם
נראים כמו פשפשי-יער ויושבים על שיח.
האם יגדלו די מהר? אנו מדברים על הסכ-
נות שנמלטנו מהן. אני אומר לו: או תך
הם רצו להרוג בתור פולני וחייל, אבל
או תי בתור פולני, חייל ויהודי — וזה
גרוע מכך בהרבה!

המוטיב של תולעים (פשפשי-יער) ושל שריון
(סרטנים) עדיין מצוי, אבל עכשיו נצטרף לו שו-
תף אנושי שנמצא לו לאחר שצעק אליו: עכשיו
יתכן דו-שיח, תמה הבדידות הנוראה. להלן יע-
מוד הקורא על מוצאה הנפשי של הדמות ששמה
קץ לבדידות במדבר-הקרח הפנימי; עם הופעתו
של שותף זה לדו-שיח החל שלב החיפוש אחר
זהותו המודעת, פיתוחו של אני.

בינתיים היתה פעילות ערה גם במישור המודע:
ההתמודדות בין הפסיכולוגיה ה"איראציונלית"
לבין ההיגיון ה"פילוסופי", ההתקוממות נגד הט-
ענה כי לשרידים "ילדותיים" יש השפעה על ה-
האישיות המבוגרת. אף-על-פי שלחלום הבא יש
קשר-עקיפין בלבד עם העניין שבו אני מבקשת
להתרכז במאמר זה, אינני רוצה לדלג עליו מ-
שום שהוא פילס לרוחו הצלול להפליא של הפא-
ציינט שלי דרך לריכוז מלא בתהליך הפנימי.
הוא נשמע כחלום מספר-הלימוד:

אני קורא סרט קומי. הסרט הוא צבעוני.
התמונות מתפתחות לסצינה שאני עוקב
אחריה. כל הגיבורים בה הם יפים ונבו-
נים; הם מורים באוניברסיטאות. אחד
מהם הוא היפה והנבון שבכולם. מקום
העלילה הוא סיביריה. הם מחפשים לט-
אות-ענק קדם-היסטוריות; אומרים שאח-
זות מהן שארו עד היום הזה. הגיבור
הראשי אינו מאמין בכך; הוא אומר:
אפילו ראיתי אותן במו עיני, לא הייתי
מאמין בהן. פתאום שרץ-ענק אחד מסת-
ער ומתקיף את הגיבור כדי לטרוף אותו.
כולם קופצים הצדה אחוזי-אימה וקור-
אים לו: קאניבל. וכבר מזדקר שרץ שני

תי האילמת לעשות את אשר נראה כמעט כבלתי-
אפשרי, כדי לנסות להציל פאציינט זה וקיבל או-
תה בדרך הנכונה למעלה מכל משוער, על-אף
הדו-ערכיות שנבעה מהשפעת אביו.

כמה ימים לאחר מכן ראה הפאציינט במצב
של נים-ולא-נים איזו תופעה היפנאגונית שהב-
הירה בבת-אחת את משמעותו של אותו "עצם
מרחף שאינו מן העולם-הזה" ואת הפלצות שהוא
עורר. בהופעה זו נעשה העצם לצלב עצום וזוהר
ברקיע. ועתה נזכר הפאציינט: בימים ההם הת-
הלכה שמועה בקרב האיכרים הפולניים שצלב
פלאי הופיע בשמים, והופעה זו נתקבלה כהב-
טחה מן השמיים שהעם ייגאל מן הכיבוש האכ-
זרי; אבל בשביל הילד היהודי הקטן היתה מש-
מעות הצלב הנוצרי הזה רק שהוא נאשם כ"אחד
מן היהודים שרצחו את ישו". מה שבישר לאחיו-
לסבל הפולניים בשורת-תקוה, היה לנער היהו-
די הקטן שבגיטו ובמערה כפסק-דין נוסף. בשבי-
לו לא נותר כל מוצא, הכול מגור מסביב.

עם הפענוח המכאיב של הלום-התולעת בעלמו
רוב המחשבות והמעשים הכפויים; עתה באה
הפיכת העצם המרחף אל הצלב המקורי ושחררה
אותו מן התחום המגי. עתה הוא נתקרב אל
הממלכה האנושית של סבל-אנוש. והנה
הלום המסמן בבירור את כניסתו של שלב זה:

אני נער. קבוצת חיילים גרמניים הביאו
אותי אל מדבר מושלג כדי לירות אותי למ-
וות. מסיבה שאינני זוכר, לא קרה הדבר.
אני נשאר, אולי בלי הכרה, לבדי, רובץ
בשלג עד שאני מתעורר (בשינה). יש קצת
פסולת שהם השאירו אחריהם ואולי גם
קצת אוכל. יש כאן עוד מישהו, ילד באו-
תו מצב, שהם השאירו כאן; הוא יחידי,
פשוט מפני שהוא היצור האנושי היחיד
במדבר. אנחנו צריכים להסתכל זה בזה
שעה ארוכה מפני החשיכה, וקשה לנו
למצוא זה את זה. לבסוף אני צועק
וכך אנו מצליחים להיפגש. אני אחלק אתו
את הכל. ידידי שואל כמה זמן יספיק לנו
האוכל, אני מראה לו את הסרטנים שאני

אנו. כפי שציינתי קודם, לא אתעכב כאן על בע-
יות גברוטיות "נורמליות" כפי שהן מתעוררות,
כמובן, בכל אנאליזה ובחיי כל אדם ומכבידות על
הבעיות בין ברב ובין במעט, אלא נתרכז בחוט-
השני: הדרך מקיום-התולעת החד-תאי אל קיום
אנושי. למרבה התמיהה נמצא שבנידון זה היה
לעזר רב עניין משחק-הילדים המחריד, "הגליית-
יהודים", עם העלים היבשים! שכן בו – ובו
בל בד – היה נמצא יסוד כלשהו של צד שני
(המפקד) שיכול היה להתפתח לכדי שותף
לסיטואציה. המפקד היה קודמו של הי-
לד הפולני שבחלום – אותו "עומת" היוצר את
המתח הנפשי החיוני, Gefälle בלשון יונג, שלא
היה קיים קודם לכן. "שותף" זה שצורתו היתה
בראשונה צורת צעיר גס, בלונדי, עיון, זוהה על-
ידי הפאצינט ברתחת מאבק חיים-ומוות שלו
כהאנטישמיות של שואה-עצמית ה-
משתוללת בקרבו; משמע: אנטישמיות
ששוב לא הופיעה כדבר מבחוץ אלא כמשו
הבוקע מתוך המרכז שלו-עצמו.

לא על-נקלה הוא הכיר דמות זו וקיבלה כמ-
שהו שבתוכו; לא רבים, לדעת, היו מתייצבים
כך מדעת להתמודדות זאת, התמודדות ש-
הגיעה תדיר עד קצה גבול הסבלנות (לרבות סב-
לנותה של התיראפיסטית). ההסכמה להעלות אל
התודעה את שלילת קיומו העצמי – ועוד בדמות
האויב העז והאינטימי-ביותר, כפי שהציגוהו ה-
חלומות כפעם-בפעם – מבלי לערוק מן המערכה
הזאת או להתכחש לדמות זו ולהצהיר עליה
כפינומן מעולם-החוץ – לראותה עין בעין בהח-
לטיות נחושה – הסכמה זו היא שסללה את ה-
דרך אל הבראת נפשו.

יהודה היה בן למשפחה פולנית-יהודית בת
תרבות ואינטלקטואלית; ואף-על-פי שאנשים א-
לה היו ליבראליים ואגנוסטיים במובהק, הם הבי-
טו, ביסודו-של-דבר, על הגויים מגבוה, דבר ש-
היה רווח בקרב יהודי פולין. זאת היתה אורת
הבית לפנים וכך עדיין היתה בימים ש"היות-
יהודי" שוב לא היה אלא רגש חזק אך בלתי-
מוגדר שעיקרו תגובה על סביבה אנטישמית, מת-

הרץ אחרי הראשון ומיד בא גם שלישי-
שלישי זה הוא פטירודאקטיל, היינו שרץ
מעופף. אולם הראשון מנחה וכולם רצים
בזה אחר זה אל תוך אגם ובו הם טוב-
עים. – עתה אני רואה את סיבירה כו-
לה – ואפילו את כל יבשת אסיה, בכעין
מפה תלת-ממדית: אחר-כך יש כאן אי
שאליו אני מגיע בסירה. אי ירוק הוא זה,
הקרח נעלם כליל; האי מתרומם מן הים.
אני שומע משם סימן של מורס: בור –
ני – או! בור – ני – או! האי נקרא בור-
ניאו.

הסרט הקומי מצויר כמובן את יחסו המקורי אל
טיפולו, שהיה לו בהשפעת משפחתו. החיות ה-
מזדקרות המטביעות את עצמן נקשרו באסוציאצ-
יה אל החזירים אחווי-השדים מן הברית-החדשה;
על נקלה אנו מכירים בצורתן את הדחפים האר-
כאיים העצומים והמסוכנים המאיימים על הדיו-
קן-העצמי המחוכם. – אך האי הירוק בורניאו –
מה עניינו בכאן? הפאצינט הופתע מאוד שלא
הצלחתי לתפוס מיד את משמעותו. כמובן, פירו-
שו היה: בורן-ניאו, היינו לידה חדשה.³ אכן
בסופו של דבר, לא פחות מ"לידה חדשה" היה
דרוש כדי לשקם נפש זו המעורערת עד היסוד.
ואמנם בשלב מאוחר הרבה יותר אירע, במובן
הרוחני, משהו מעין זה (ראה חלום 4).

ברם קודם לכן בא התהליך המייגע והממושך
של המעקב אחר סימני סיטואציית גינוביפה עם
האם במערה (Genovefa היא גיבורה של סיפור-
עם גרמני, נסיכה הנחשבת כמכשפה, אם כי היא
חפה מפשע, והחיה בהיחבא במערה ביער עם בנה
הקטן הנהפך לצבי); דבר זה העסיק אותנו במר-
בית שלושים הישיבות הבאות: תהליך זה הלך
בד-בבד עם אותה התפתחות הנוגעת לבעייתנו

³ מושגים ותמונות "מיסטיים" למראית-עין, המופיעים
בחלומות ובשאר מבעים של הבלתי-מודע, אינם
מוגבלים כלל לאנשים שדרכם בכגון-דא. לעתים
קרובות הם מסמנים תכנים ותהליכים פנימיים בע-
לי חשיבות יתרה שאינם ניתנים להבעה בצורה
אחרת. מי שמתעלם מהם או שמוזלזל בהם כ"פר-
שנות ותו לא", מעוות פינמנים פסיכולוגיים.

(כשלושה חודשים), הוא קיים קשר עם התיאור-פיסטית שלו באמצעות מכתבים ובשעת מחסו-מים נפשיים או משברים, כלומר במקרים דחופים ביותר, היה מטלפן לה. כדי להיות בלתי תלוי מבחינה כספית באביו, החליט לעבוד, החלטה שלא היה מעלה על דעתו כמה חדשים קודם; בעבודה היה עליו להסתגל למגע יום-יומי עם אנשים ולקבל משרה בדרגה נמוכה למדי, נוכח השכלתו האקדמית הגבוהה.

כי בעיית-האב התעוררה במלוא עוצמתה, דבר זה כמובן היה צפוי מראש: הרי היה על הפא-ציינט לעבור את כל דרך ההתבגרות שהחמיץ בשעתו. היה בכך משום הישג ניכר שהוא הש-כיל להפריד את בעיית-האב הפנימית מעל האב שהתערב בענייניו בפועל ממש; בכך ניתן לו לא רק להגיע לאט-לאט לידי יחס מאוזן אל אביו הממשי, אלא גם להניח את היסוד לגישה לבעיית "האב" במישור הרוחני. — במשך השנה לאחר תקופת הטיפול הראשונה עמד יהודה על הדחף שדחף אותו לזיקה אל בת-הענקים, הנוצ-ריה האדוקה (והתברר ששתי תכונות אלה הן שהיוו את הקשר בלתי-המודע) והצליח לאט לנ-תק את היחס שלפנתע נתרקן מכל משמעות. יש לציין שהוא עשה זאת, בהתאם לגידול רגשו ה-אנושי, ברוח של הבנה יוצאת מן הכלל, וקמעה-קמעה הביא בחשבון גם את מצבה של הנערה ועזר לה להתגבר על ניתוק הקשר. כשבא בשנת 1962 לברלין לתקופת-טיפול שנייה, היה עלינו לעבוד בעיקר על בעיית-האב. בשלהי התקופה נשקפה ההתפתחות העתידה לבוא: שהוא יראה את האב, מבלי למעט את דמותו, כאותו אדם שהנו באמת, על כל מגבלותיו, ויקיים מצדו יחס בלתי-ממותח בין שני מבוגרים, אחד צעיר ואחד קשיש. לאחר שחזר יהודה מתקופת-הטיפול השניה שלו, פגש בחורה שנמצאה מתאימה לו. במהרה התפתח יחס זה לשותפות תקינה, לנישואים והעמדת בנים. בינתיים הוא הסתלק מטענתו כאילו הפסקת עבודתו על התיזה שלו היא זמנית בלבד: הגישה הסוציולוגית-המדינית ה"נאורה" שמתוכה הוא ניגש מקודם אל התיזה שלו, שוב לא היה בה

חילה עוינת (פולנית) ואחר-כך צמאת-דם (גרמ-נית). בן שש-עשרה עשה יהודה, עם קבוצת-נוער אירופית, זמן-מה בקיבוץ; ואולם עתה הביט על התרגשות-הנעורים של אותם הימים בסלחנות טובת-לב. מובן שכיהודי היה גאה במדינת ישראל אל באופן עקרוני, אך לא היה בכוחו לראות בה וביהדות בלתי אם אומה קטנה ומסוכסכת מבפנים בעלת עבר טראגי ומושגי-חיים מיושנים שלא יכירם מקומם בעולם המודרני הראציונא-לי. דעותיו על האנטישמיות היו מיוסדות על הנחות סוציולוגיות-מדיניות בעיקרן (בעיית ה-מיעוטים, מבנה חברתי, שעיר-לעזאזל פוליטי). אולם כל המושגים הקבועים בנידון זה שהיו לו כמושכל-ראשון, כל המבנה הספקני-האינטלק-טואלי — עתה שקע הכל ונמצא בעיני יהודה יבש וחסר-חיים; שכן כל אותם מושגים היו מנו-תקים מכל מה שהיה בהם פעם מן המשמעות ומן השרשים ולכן הם השאירוהו חסר-מגן מפני התקפה. זה אשר נתחוויר עתה תודות לאתגר שבא מן האחר, הבלונדי, הגס והעוין שבמהלך התפתחות זו התגלה כנושאה של אותה חיוניות ואותה זיקה-לחיים שהיתה חסרה ליהודה; וכן הוא-הוא שקרא אותה להבנה-עצמית, הערכה-עצמית, תודעה-עצמית חדשה, עמוקה-יותר; מ-של למה הדבר דומה? לקרב הגדול הניטש בין גילגמש לבין אנקידו שבו תחלת פגישתם ושכסו-פו הם יוצאים שניהם כאנשים אחרים. ראשית הודהו כיהודי — שכנראה היא צורד-של-עיקר לגביו — מיוצגת בחלום (חלום 4) שבא מקץ ת-קופה של שנה כמעט שהיתה מלאה מאורעות פנימיים ותמורות גדולות גם בחייו החיצוניים.

כשבא אלי הפאציינט שלי לראשונה, הוא היה כלפי חוץ האירופי הצעיר והמבריק אך לאמיתו של דבר קטין בעל ראש עצום ועתיק-יומין כפי שצייר אחד מחלומותיו את דיוקן-עצמו; לא היה לו מושג כלשהו כיצד לחיות, כיצד לעצב את חייו ולדאוג לעצמו, כיצד להשתכר אפילו כדי פרוטה וכיצד להשתלב בחבורה. הוא היה חי עם בחורה קיפחת, נוצריה בלב-ונפש. כש-יצא מברלין אחרי תקופת-הטיפול הראשונה שלו

גזר־העץ אפשר שמוצאו מן הסנה הבורע) והמ־חזקים את משמעותו המוזרה שבמרכזה עומד הצורך החיוני לשוב ולהשתרש במסד הנפשי שאבות דורו לא ידעו לספק משום שהם־עצמם לא היה להם חלק בו. קוצר־ידם של האבות לס־פק את החוליה הרחוקה המקשרת — זו משמעות הדילוג על דור בתהליך ההשתרשות הגואלת ש־מכוחה אפשר לחיות. — באיזו מידה מפתיעה התפתח יחסו של יהודה עם אביו הממשי, אפשר לשער על־פי העובדה שבחלום מסתתר האב מאחורי דמות "האח הקשיש" שאמנם אין לו חלק בהתפתחות רבת־המשמע ובכל זאת פורש האומן לפניו בידידות את בעיית הדור החסר.

נראה שיש ליהודה סיכוי לזכות לבריאות מל־אה של הנפש; מכל מקום הוא נמצא בדרך לכך, ונותרו רק אי־אלו בעיות צדדיות שיש עוד לטפל בהן באופן אנאליטי. — במקרה שהוא יחזור אל עבודתו התיאורטית הטהורה, אפשר שנוכל עוד לצפות ממנו להישגים ראויים לציון, אך לא־דווקא מבריקים; אך יתכן שהוא יסתפק בנסיגת־השיא של חיים נטולי מאורעות חיצוניים רוע־שים. יש לקוות שיהודה — וכל בני דורו עמו — לא יגיעו אל הסיטואציה הטראגית שיראו בהם עוד "דור מדולג" אחד.

בפרק הבא נדון באבות שהיו לבניהם ל"דור מדולג" לא מחמת הצד הטראגי של ההיסטוריה, אלא מחמת אשמתם האישית החמורה. בו נציג נקודות אחדות מן המקרה של "פולקר" שהוא המקביל הגרמני של יהודה.

פולקר

אם האידיאולוגיה הנאציונאליסטיסטית, המ־יוסדת על האנטישמיות, לא זו בלבד הביאה לידי רצח אלא היתה גם (מבחינה פסיכולוגית) עוינת־חיים ורומסת־נפש — האם היא גררה גם תוצ־אות מושהות, הניתנות לתצפית מדעית, בנפשם של בני הרודפים לשעבר כשם שעשתה בנפשם של בני הרודפים?

בניגוד לרבים מעמיתיה הגרמניים שטענו (בלי ספק מתוך כנות סובייקטיבית) שלא מצאו שום רמז בלתי־מודע ל"דיוקן היהודי" שיעסיק את

כדי לספק אותו, לאחר שהוא נאבק עם הבעייה כעניין של חיים ומוות. ניסיון זה היה צריך להניב מושגים חדשים לגמרי. הוא התחיל מגשש לקראת מורשה רוחנית שלפי שעה לא היתה ידועה לו ושהיתה מרוחקת מאוד מרו־חו המודעת. אך הנושא הופיע בחלום שהוא שלח לי בלוויית מכתב שבו הודיע לי על תכניתו להת־חתן בקרוב ולקבל משרה אחראית בתכנית־מח־קר מדעית־מעשית שלפי תכנה וצורתה אין לה שום צד שוה עם עיסוקיו הקודמים.

וזה החלום:

מקום העלילה: ארץ־ישראל. מסתבר ש־היא ישראל העתיקה שכן ההמון לבוש בבגדים של ימי־קדם. יש כאן אסיפה גדו־לה של העם; הם עורכים טקס שבועה ב־זרקם גזר־עץ בוער על הארץ; אני מביט כלפי מטה ורואה להפתעתי שהארץ כמ־עט שלא נחרכה; דנים בגילדות מסוימות שיש להן הזכות לעבוד את האלוהים. נר־אה לי שהתקנה היא בלתי־דמוקרטית מ־אוד לפי שהיא פוסלת את אלה שאינם שייכים לגילדות. יש אומנים ושוליות. לשוליות אותן הזכויות כמו לחברי הגיל־דות כפי שניכר מלבושם שצבעו כצבע לבוש אדונייהם. יש כאן בעייה: הבדלי הגיל בין האומנים לבין השוליות. חסר בי־ניהם דור אחד. אני רואה אומן עם שוליתו בעגלה פתוחה; האומן משוחח עם אחיו הקשיש של השוליה. האח הקשיש הזה גילו הוא בין ארבעים לחמישים שנים ואילו השוליה הוא צעיר, כמעט נער. האח הגדול משוחח עם האומן על אחיו הצעיר וגם על בעיית הפסיחה על דור אחד.

בשעה שחיו החיצוניים של הפאצינט שלי נעשו חיי מבוגר, הוא הקים במעמקיו קשרים עם שרשים רוחניים — ואולי מוטב שנאמר: חיי־התפתחו משום שבבלתי־המודע ש־לו הוא קשר קשרים. יש בחלום זה כמה וכמה פרטים ספונטאניים הראויים לציון (כגון האש שאינה חורכת שבה מאששים את השבועה—

היה לו גירעון של עשרה קילו במשקלו. ואת מתח-העצבים שלו הסבירו — וכן הסביר הפאצי-יינט עצמו — בבעיית חיי הנישואים שלו. אולם הדבר המפתיע בנישואים אלה היה שנתברר שהפאצינט דבק בהם בכל עוצמת רצונו, כשחיי עם הנערה הנחמדה, היפה והצופה הליכות-הבית מ-שמיים לו כמסווה של חיים מסודרים על פני התוהו-ובוהו שבקרבו. את חיי האינטנסיביים ורביי-התהפוכות היה חי בנפרד מכך. לפולקר הייתה הצלחה יתרה בנשים. הוא נהנה מתענוגות-המין הנאה עזה, ואולם העובדה שהוא נכנס לפרשות-אהבים בו-אחר-יו — ועתים אף אחדות בעת ובעונה אחת — גם הדהימה אותו עמוקות והוא חש אותה כפורענות נוראה. תדהמה זו לא נבעה מנימוקי "מוסר" אלא הוא לא יכול היה להבין מה כפה עליו חיים אלה, ואף לא, מה משך נשים בכוח שאין לעמוד בפניו אליו — לא טיפוס של דון-ז'ואן אלא, אם תמצא לומר, המקביל הזכרי ללוריליי (סירונית ללא נשמה המושכת אליה בכוח סופגני את המין האחר). לדידו לא היו נשים, כמובן, יצורים אנושיים: כשהוא נשאל אם אי-פעם היה לו יחס של אמון עם אחת הנשים האלה, הוא חייך כאילו מפתיעים אותו בדבריי-בדיחות. ומשום מה פנה אלי, לתירפסיסטית-אשה? משום שרופאו, שהוא העריך אותו במאוד, עמד על כך. אמרתי לו כי אין כל צורך שיקבל את טיפולו מידי דווקא והצעתי לו לקשר אותו אל אחד מעמיתי הגברים. פולקר סירב. לא הסכמתי לאלתר, אלא ביקשתי ממנו לטלפן אלי שנית. למחרת צלצל ואישר את החלטתו. — התעכבתי על פרטים אלה משום שבמהלך הטיפול נגלתה משמעותם העמוקה.

ההתחלה היתה קשה. פולקר — נתתי לו לשבת מולי זמן רב מפני שהיה צורך שיתרגל לעמידת פנים-אל-פנים — ניסה לספר את תולדות חייו, אך חיש-מהר נתחוויר לו שלאמיתו של דבר אינו יודע אותן אלא רק למקוטעין. מה שלהלן אינו משקף איפוא את דרך סיפורו אלא דברים כפי שנודעו קמעה-קמעה. וגם כאן אתרכו בסיטואצ-יות-מפתח ובעיות מסוימות בלבד.

הבלתי-מודע הגרמני גם עתה (הכוונה כאן לפרק-הזמן 1954-1964), מורה נסיוני שלי על דבר אחר. העיוורון כלפי בעייה זו — שמקורו בסירוב ל-התמודד בעצמם אל-נכון עם הבעייה ובב-קשת מקלט בפילושמיות קלה, כפי שהיא רווחת בגרמניה בעשור האחרון — לא פסח גם על הפסי-כולוגים ועל הפסיכו-אנאליטיקנים הגרמניים. הזכרת "היהודי" במבעים בלתי-מודעים רבים היא שכיחה, אם כי לאו דווקא שלילית תמיד — ולעתים קרובות היא באה אפילו כדיוקן "גואל". ברם אף אחד מן הפאצינטים שלי שבהם מצאתי תופעות כאלה קודם לכן, לא היה בן למשפחה שהודהתה בפועל ממש עם המשטר הנאצי.

והנה פנה אלי איש בתחילת שנות השלושים שלו, תרבותי, בלונדי מאד, עיניו כחולות ככחול הפלדה. הוא היה שקט ואינטליגנטי, איש מצליח ויאתני (אמביציוזי) מאוד, עם כי בטעם טוב, איש היודע — דבר לא-רגיל בגרמני — למעט ב-חשיבות עצמו. בפגישתנו הראשונה הביע את הלך-הרוח הטיפוסי לדור הגרמני הצעיר בעל האופק האירופי והספקני: הוא גינה את העבר הנאצי, אך לא פחות מכן מאורעות שבזמננו בצד השני, המזרחי. של גרמניה, ונעדר היה ביטחון של ממש במציאות הנרקמת ברפובליקה הפדרא-לית, זו של "הפלא הכלכלי", זו החומרית גרידא, בלא רעיון מדיני, מוסרי או רוחני של אמת. מה הביא אותו אלי?

זה זמן-מה הוא סובל ממצבים של מתח רב ובלתי מוסבר, שהתגברו באחרונה ללא-נשוא, ובישרו התמוטטות בלתי-נמנעת. ואלה באו בד-בבד או לסירוגין עם אפאתיה מוחלטת כלפי אשתו וילדו, שנתבטאו בבית באיזה שקט של קיפאון שלא היה בכוחו לשברו — אם כי מצבים אלה לא גרעו מלהט העבודה הנמרץ שלו בסגנון הזאב הבודד; שכן הוא עשה חיל רב במקצועו, היינו בארגון קשרי-תרבות בין-לאומיים. עד כאן ניסו רופאיו לעזור לו בגלולות ובשלחם אותו לבתי-הבראה, כי ראו את מצבו כתוצאה של צהבת שפקדה אותו זה פעמיים במשך שלוש השנים האחרונות ושל ליקוי בכבד שלו הכרוך בכך.

שנגדעו מתחתיו, ובלי לתמוה מה אירע לו לקימו הקודם.

אף-על-פי שביודעין הוא היה מוכן ומזומן לשיתוף-פעולה בטיפול, הגיע לעתים קרובות המגע בחדשים הראשונים לידי חידלון כמעט. חלומות לא היו לו (הוא אמר שמימי לא חלם הרבה). קיפאון זה גרם לו לעתים לשאול את עצמי, שמא באמת אין בו במקרה זה יותר מן המצוי על פני השטח. אולם בעל-כרחי חשתי מאחורי החזית המושלמת של אדם המעורב בהוריות העולם משהו רב-עוצמה, אולם, בלתי-ניתן לניסוח שהזכיר לי מניה-וביה את יהודה. ואז חלם בעל-לא-חלומות זה את חלומי הראשון במשך ימי טיפולו:

אני נמצא במשתנה לגברים. יש בה מר-צפות שחורות. אני מטיל מימי ושם לב מתוך חרדה עצומה שהשתן שלי הוא שחור לגמרי. אני יודע מה פירוש הדבר: הכבד שלי הרוס ואני הולך למות. אין לי כל תקווה.

הנה הוא, אותו מוטיב-עצמו כמו בחלומי הראשון של יהודה: פרוגנוזה של מוות בלתי-נמנע מכפנים. תודה לאל, לא נתקלתי במוטיב גורלי זה אלא בשני מקרים אלה בלבד. בחלומי של יהודה היו אלה הריאות שנפגעו פגיעה אנושה (עקרון הנשימה, הפן הרוחני, שכן דעתו היתה שרויה בסכנת פסיכוזה) — ואילו כאן המדובר בכבד, שהוא עקרון חיי-הגוף.

חוקרי הפסיכוסומטיקה בימינו ערכו מחקר על ההקבלה בין אבר נפגע לבין הבעייה המונחת ביסוד הפגיעה; אולם כבר אלפי שנים קודם לכן הוכר הכבד לא רק כאחד משני האברים הפנימיים שאי-אפשר להחליפם אלא נחשב גם כגילומם של החיים. החלום אמר שאבר חיים המרכזי של הפאצינט שלי הולך ונשחח. כמו בחלומי של יהודה הייתי בטוחה גם הפעם שלא מטאפורה ספרותית יש כאן אלא שחיי של פולקר נתונים בסכנה ממש.

אמת, פולקר סבל מצהבת ויש להכיר בחששות רציניים למצב הכבד שלו ככוח-דחף העומד מא-

האיש זכר שהיתה לו ילדות מאושרת ושאוירת הבית היתה הרמונית — אולם רק שעה קלה לאחזר מכך הוא תמה על עצמו כיצד היה יכול לשמור אשלייה מזורה זו זמן ממושך כל-כך. אביו היה איש-אינטליגנציה וכמו אמו היה חבר של המפלגה הנאציונל-סוציאליסטית עוד לפני 1933, ונשאר נאצי קנאי עד לתבוסת הרייך השלישי. הפאצינט היה בנו היחיד, ומלבדו היו בנות אחדות. דרגתו של אביו כאובר-שטורמפירר ס"ס היתה דרגה של ייצוג לאות-הוקרה על מפעלו האידיאולוגי. פולקר נשלח, והאידיאל המשפחתי של קצין-ס"ס לנגד עיניו, אל פנימייה לבני גדו-לי-המפלגה שנועדו להיות מנהיגים וקציני-ס"ס. את האם הוא זכר מתוך בחילה כאשה נוקשה, דורשת ומענישה, אם כי, בהתאם למסורת הנאצית שהיתה גברית-מובהקת, הביט עליה האב קצת מגבוה. בכלל נטה האב, גם כלפי שאר בני-המשפחה, ליחס של סארקאזם.

בן ארבע-עשרה, כשקרבה המלחמה לקצה, יצא פולקר את הפנימייה. בן חמש-עשרה התנדב, כבנים אחרים להגן בקובע-פלדה ובמכונת-ירייה על רחובות ברלין נגד הצבא הסובייטי. נוכח התמוטטות הנאציון חשבה המשפחה על התאבדות אבל נמנעה מכך, ובניה התפזרו. הצעיר, פולקר, נקלע לגרמניה המערבית, שם ביקש לו כל מיני פרנסות. לאחר שנים אחדות של רעב ומחסור (לא היו לו בעצם כל זכרונות מפורטים עליהן) הגיע פולקר לחוגי אמנות מופשטת, בעלי רמה תרבותית גבוהה, שלפי עצם טבעם היו מנוגדים לנאציון. עתה שתה קאספאר-האוזר זה של-אחר-המלחמה בצמא פילוסופיה ואמנות וגילה כישרון אסתטי מפתיע. ולכשצף ועלה מאי-קיום רוחני הכיר עצמו רק כאדם הדוחה מלכתחילה (כמו סביבתו החדשה) נאציון, אכזריות ואנטי-שמיות — וכן הוא נהפך לאירופי צעיר מבלי להיות מודע כלל את מעברו מקיום לקיום. בעקבות התדהמה על שבאופן בלתי-מובן ובלתי-צפוי התנדף עולם הנאציון כלא היה, הופיעה אישיות חדשה, ללא ידיעת הקרע, אותו קרע שאיפשר לו, למרות תבונתו, לחיות בלא השרשים

חירום. לפיכך הצעתי (הפאצינט היה שוכב עתה על הספה), שמא יעלה על דעתו או יצטייר לעיניו ציור, ציור שאפשר יהיה בו כדי לספר מהו הדבר שהנחית עליו מהלומת-מוות זו.

היתה הפסקה. ואחר-כך דיבר הפאצינט :
 אין כאן כלום. רק אדמה חרוכה. מכל העברים, עד לאופק. אין עצים. הכל שדה חרוך. הנה משהו שוכב על הארץ . . . איש . . . גופו קטוע בצורה איומה . . . עמוד השדרה שלו שבור . . . אינני יכול להביט בו . . . זה איום . . . דבר כזה צריך להרוג !!!

הפסקה. שאלה מצדי :
 וכי אין אפשרות לטפל בו ולרפא אותו ?
 תשובה (מהר) :
 לא, זה יותר מדי נורא, נתעב . . . משו-קץ . . . את זה אי-אפשר לרפא . . . את זה צריך להרוג . . .

שאלה :
 וכי לא יכול אדם לדאוג למשהו דווקא משום שהוא חלש ופצוע מאוד ?
 תשובה, מהר :
 אי-אפשר. אינו מסוגל לחיות, לא-טוב, לא שוה כלום ! (הפסקה) : עכשיו יש כאן איש אחר, יש לו אקדח ; עכשיו . . . עכשיו הוא יורה בנכה הנורא בראשו, שוב, שוב. עכשיו אינו זז עוד. הוא מת באמת. האיש הולך לו.

הפסקה ארוכה ; אחר-כך עכשיו הוא בא בחזרה, כל הדרך, הוא טוען את המת על שכמו, איננו רוצה, אבל הוא מוכרח, אינני יודע מדוע. עכשיו הוא מת-חיל להסתלק — לעבר האופק. איננו יכול להיפטר מן המת. הוא לא ייפטר לעולם, זה נורא, איך הוא הולך על-פני האדמה החרוכה. הוא לגמרי לבד.

הפסקה. שאלה :
 האם אתה יכול לראות את פניו ?

הפסקה ; אחר-כך :
 פני הם (נפעם) : שני הפנים הם שלי !

חורי חלומי. ברם האם זה באמת היה הכול ? האם אפשר היה להסתפק בהסבר זה ? או שמא התקיפה בעייתו הבלתי-מודעת והמחניקה, מאין יכולת לשבור את המחסום ולהגיע לידי תודעה, את הא-בר, את הכבד, בצהבת על-מנת לבצע את איום המוות ? שמא הבעייה גרמה, אם תמצא לומר, פסיכוזה אורגנית במקום פסיכוזה נפשית ? ואפ-שר עכשיו, בחלום שהיה את ההודעה הראשונה על מישור נפשי, היא נזקקה לדמות ה"כבד" בהשאלה בלבד ?

החלום הוציא את הפאצינט שלי מתוך הסתיי-גותו התמימה, אף-על-פי שלא גיליתי לו את דאגתי הנסתרת שהניעה אותי לעשות הכל כדי להציל את הפאצינט הגרמני הזה פולקר מסכנת-נפשות, כפי שעשיתי בשעתו הכל למען הפאצי-ינט היהודי שלי יהודה.

התשובה על השאלה באה למחרת היום בצורה של ציור. וכאן עלי להעיר הערה טכנית : במשך טיפולו היו לפולקר חלומות וסדרות-חלומות, אמנם לא במספר רב אבל חלומות שהתוו קיום ברורים באופן יוצא מן הכלל, כשאחדים מהם באים מן הנדבך העמוק ביותר של הפסיכה. אך יחד עם זה היה פולקר אחד מן המעטים המסוגלים לדימוי יוצר ; פירושו : בשכבו על הספה, במלוא הכרתו ובמלאו סבילותו, היה מסוגל להע-לות ציורים ממעמקי הבלתי-מודע שלו. תופעות-רקע אלה — החומר הבסיסי שממנו נרקמים הח-לומות — דינמיקה מוגדרת להן משלהן ואינן ניי-תנות להשפעות, ממש כמו חלומות. הניסיון הגר-כש במעקב אחרי הנדבכים העמוקים של הנפש חשיבות עצומה לו : בעת ובעונה אחת אתה צופה בו ונתון בתוכו. מכל מקום, הנמכה זו של הרמה המנטאלית, כשתכנים אוטונומיים עוברים את סף ההכרה, היא אותו הדבר המתרחש בשעת טירוף-הדעת (כפי שתיאר יונג) — אלא שכאן היא מת-ארעת תחת פיקוח. צריך להשתמש בה בזהירות רבה.

אחרי חלום האיום עם השתן השחור לא בא חלום חדש — מסתבר משום מעצור חדש שנוצר על-ידי אימת המוות. כאן היינו איפוא במצב-

בחינות גם-יחד הוא היה יצור בלתי-נסבל לאח-רים: בתור ח'לש ובתור רוצח. וכן הוא נהפך לאותה ח'יית טרף כפי שהבלתי-מודע שלו צייר אותו לאחר-מכן, ובכך הוא צייר את הסירוס הפסיכולוגי האיום שהאידי-אולוגיה הנאצית המיטה על בנו של הרו-דף — המקביל לדיוקן העצמי של תולעת אצל יהודה, בנו של הנרדף.

אך בטרם הופיעה ח'יית הטרף שתפסה את מקומו של הדיוקן העצמי, עוד צריך היה לעבור דרך ארוכה; לאחר שהוא העז להיזכר בפעם הראשונה בבית-ספר ה"ס" (תודות לזיקתו אל התיראפיסטית), בא חלום פאתיטי — אם נסתכל בנסיבות — שבו ניסה הפאציינט להציל ולצרף את דיוקן-ה"ס" האידיאלי מימי ילדותו אל ההשפעה הגואלת של מגעו עם התירפיסטית היהודית שלו — אם כי החלום כבר הראה את כישלון ניסיונו:

חלום 2

אנחנו (הנאצים) כבשנו את פאריס. אני, יחד עם איש אחר שאנני מכיר אותו, צועד לאורך שדרות אליזיי. (הפאציינט לא היה שם, כמובן, מעולם, שכן בשעה שפאריס האומללה נפלה, הוא היה בן עשר — אבל הוא יודע שהתיראפיסטית שלו היתה פלי-טה). אני וחברי לבושים מדים שחורים מבריקים — אני גבוה יותר וחזק יותר מ-מה שהנני באמת, וגאה מאוד. השמש זור-חת. פתאום אני פוגש אותך (את התיר-פיסטית). את עלובה, ענייה, נראית זק-נה — פליטה בפאריס. הפגישה אתך היא גולת-הכותרת של אַשרי. אני מסתער לק-ראתך בזרועות פתוחות, אבל את נרתעת לאחור, כי המדים שלי מפחידים אותך. אני נבהל, איני יכול להבין את פחדך, לבי יוצא אליך. אני רואה את חדרך העלוב, חדר פליטה, ומייגע את מוחי, במה אוכל לשמח אותך. אני מקשט את הדרך כולו בפרחים; אך דבר זה אינו מועיל — את נשארת בהסתייגותך.

כאן עלי להקדים את המאוחר ולספר לקורא דברים שהפאציינט העלה אותם בזכרונו רק בש-לב מאוחר יותר: כיון שגודל ברוח תורות נאציות, ביקש בילדותו להתאים לדיוקן גיבור-ה"ס" ש-הוא היה עתיד להיות: במדים שחורים, קשה כפל-דה, ללא רחמים, בלתי-נגיע ובלתי-מנוצח. בפנימייה התברר שאינו מסוגל ואינו מוכן להס-תגל לסגנון השורר שם, להיות מעורב עם המון הבנים השריריים והפראיים, מאומן להכות את החלש ממנו, אם ימצא שחלש הוא — להילחם, להכניע ולהעניש בלי-רחם את כל מי שהוא שונה ממנו באיזה אופן שהוא. עתה הוא נזכר מתוך בושח וחרדה עצומה איך הוא-עצמו הוכה פעם מכות-רצח בתורת עונש על-ידי הכנופייה המאו-חדת של חבריו לחדר. אז הוא נוכח לדעת שהם והמדריכים הם נתעבים ורצחניים ובכל-זאת הם מייצגים את האידיאל של אביו, של השקפת-העולם הכול-יכולה של הנצינולסוציאליזם, את האידיאל שלו — ומתוך כך הוא ניסה בפנימיותו ליהפך לחד-מין-חברייא ולהזדהות אתם. חלום שהופיע באותו זמן הראה את כל ממדי העיוות הזו: היה שם בבית-הספר של ס"ס נער אחד, שמו אדולף מרייה, שאף הוא, כמו הפאציינט, לא רצה להתבולל או להתערב עם האחרים, מתוך אותה הרגשה עצמה, אך הואיל והוא היה בטוח מאוד בעצמו וידע בתוקף לעמוד על שלו והביט בבוז על המון בעלי-השרירים, לא נגע בו איש לרעה. דמות זוהרת זו מתוך ימי האופל שלו הופיעה עתה בחלום שצייר את בית-ספר ה"ס" ואת הפאציינט כילד עם ילדים. הם עגו עוגה סביב אדולף מרייה, שלאמיתו-של-דבר היה בלתי-נגיע, והרגו אותו ופולקו היה אחד מן האספסוף; משמע שהוא הרג את הדיוקן האציל, את החלק האנושי ההגון שבקרבו. קין הורג את הבל, או בביטוי של הפאציינט: שובר את מפרקתו. וכן הוא נעשה כפליים בלתי-ראוי לחיות — אחת התורות הגודעות לשמ-צה של הנאציזם: לאחר שהוא הוציא את עצמו להורג, שוב לא היה יכול להיפטר לעולם מן הבר-מנן המאשים אותו, מאות-קין שעליו; משתי

לכאורה ניתק המגע אתי ומחשבותיו דללו. הפעם לא עזרתי לו לשבור את השתיקה המענה והממו- שכת שחלה.

ואז באה הסערה: לפתע פרצו מתוכו ציורים, מילים, עלבונות: סיסמאות נאציות פראיות, תמו- נות אנטישמיות פראיות הציפו את מוחו, ישר מן ה"שטירמר", תמונות מ"ליל-הבדולח", הכל מלא שנאה, אימה ופלצות מן היהודים שמעולם לא ידע כמותו, והתרגשויות שמן הנמנע הוא כי הוא רחש אותן אישית בשעתו, שאז עדיין היה יותר מדי צעיר. בעלות עליו נחשול זה ניסה הפאצינט, כל-עוד נפשו בו, לזכור את קלסתר- פני כאילו יש בכך משום השבעה; אך לנגד עיניו נהפכו פני לקריקטורה נתעבת של "שטירמר", לקריקטורה של יהודי זקן ומזוקן המונה כסף, כספו של הפאצינט, הוא השכר שהוא שילם לי, כשהוא צוחק על טיפשותו ועל אמונו. כאן אביו נכנס לתוך המערכה ויצא לקרב אתי; נכנס למערכה עברו הנאצי — אותו חלק שנגדע ממנו על-ידי הפיצול. אלה היו השרשים שהוא עצמו גדע אותם; הדבר הנורא שקרה עתה היה חיבר- רם-מחדש.

הפאצינט קם. ומתיישב על הספה. מראהו היה זוועתי. הוא היה חיוור כבר-מגן, עם חיוורון- הכבד האופייני מתחת לעורו ועם עיניים חלולות. הסערה שבתודעתו כבר חלפה ועברה; היא הניחה אותו — ואותי עמו — כמעט מאובן מרוב פלצות נוכח המורשה הגרמנית שהיתה חבויה בו שלא- מדעת.

מובן שהוא עצמו לא חשב להמתיק או להכ- חיש את מה שאירע זה-עתה: הרי הוא עצמו לא ידע זאת עד היום שהוא יותר ממני. הוא קיבל את הדבר כפסק-דין אובייקטיבי: כך הנני! רק מכוח אמונו כלפי התיראפיסטית שלו היהודית — אמון עמוק בפעם הראשונה בחייו — נפתחה בלבו תהום הארס. אלא שההתפרצות לא הניחה מקום רב לספק שאלמלא חל בשנת 1945 מפנה בתול- דות העולם, עתיד היה הפאצינט שלי להיות אחד מאותם טיפוסים של אנשי-ס"ס קרירים, מואסים בעצמם, מעודנים מאוד ולכן אכזריים

ובכך תמה באמת פרשת "אישה-הס"ס הנחמד"; ובמלוא עוצמתו עלה הצד השני, המחריד, של המטבע. תחילה הוא מסתיר עדיין את אופיו הא- מיטי, את שנאתו ואת תוקפנותו, תחת המסוה של מאבק אידיאליסטי עם שטן אי-האנושיות, האכזריות, התוקפנות, האופל, שבצד השני. בח- לום שלאחר זה של אישה-הס"ס האוהב פתח הפאצינט, מטורף מרוב כעס, אש ללא הבחנה כלפי פרצופו חסר-ההבעה של "פופו". פופו ("משטרת-העם") היא משטרת מזרח-גרמניה שאינה יודעת רחם ומטילה אימתה על הכול; היא שומרת על החומה המבתרת את ברלין ויורה למוות כל פליט המנסה להימלט.

ראוי לזכור שברלין שבימינו היא במציאותה הסמל של רוח מפולגת: עיר שיושב בה עם אחד ויחיד אבל גזורה בתווד כבסכין. אין כאן המקום להתעמק בבעיית מערב-מזרח של גרמניה. דיינו אם נאמר שחוץ מן העובדות החמורות כשהן לעצמן התפתחה כאן שנאה עמוקה וארסית בין שני החלקים. בחוגים רחבים שוב קיימת הסכנה הגרמנית הגורלית שרואים את התגלמות הרע בצד השני ומוכנים להרוג אותו ללא הרהור וללא הבחנה. הצד המזרחי הורג, כאמור, פשוטו-כמש- מעו, ואילו הצד המערבי רק במובן האידיאולו- גי — אבל רגש תוקפני עז קיים משני העברים כאחד.

הפאצינט שלי ירה בחלום-הטירוף שלו לתוך פנים ללא-ארשת, המייצגים למראית-עין את הצד המזרחי האכזרי. אך על מה הוא ירה לאמיתו של דבר? מי היה הוא במצב זה של שצף-קצף, אם אך נתעלם מן התואנה של "נשיאת נשק נגד תוקפנות ואי-אנושיות", שהרי סוף-סוף הוא עצמו התנהג בחלומו בתוקפנות ובאי-אנושיות מובהקת? מה היא הארשת האמיתית של הפנים ללא ארשת של תוכם הוא ירה?

הפאצינט חש מבוכה; הוא היה עייף ודבר לא עלה על דעתו. הוא הביע רצונו להפסיק את הטיפול לזמן-מה, אבל קיים נאמנה את המועדה השניה שנקבעה לו במתכוון לאותו יום עצמו.

אני שואלת: "להיפגע — על-ידי מה?"
 הפאציניסט: "על-ידי מה שאַת רואה."
 כעבור כמה ימים היתה לו עוד ציור פעיל:
 יש חיה כבירה בתוך מערה עגולה ואפלה
 שיש קצת אור בפתחה. החיה מבודדת ל-
 גמרי — מבחוץ ישנם החיים. לעתים היא
 רובצת ליד הפתח ולוכדת לה אשה שתל-
 טף אותה. אחר-כך היא הורגת אותה. פח-
 דה של האשה הוא עינוגה של החיה —
 רק זה יכול לתת לה הרגשה שהיא חיה;
 אבל עליה להרוג אותן בזו אחר זו: שאי-
 לו היתה האשה נשארת אתה, היתה לה
 כמו ראי: החיה היתה רואה את עצמה.
 המפלצת אינה יכולה לזחול חוץ למאור-
 תה, כי בחוץ היא תעורר פחד, שאט-נפש
 ושנאה והיו הורגים אותה — או שכל אחד
 היה בורח ממנה והיא היתה נשארת לב-
 דה בתוך השממה. לכן אינה יכולה לצאת:
 היא כלואה במקומה, בהיותה אסיר וסו-
 הר גם-יחד.

שאלה: ומה אילו היתה מביטה אל הראי?

תשובה:

חס ושלום! היא היתה מאימת מראה-
 פניה!

אחר-כך יש שוב אשה מחוסנת שפולקר אינו
 יכול לראות את פניה, מין אלה, הנושאת ראי
 בידה. מתחלה נוהמת המפלצת עליה גהימה גור-
 את, אחר-כך היא מעיזה להביט בגניבה אל הראי:
 היא רואה שם דמיות נוראה, אבל במפח-נפש
 היא רואה שאין בארשת-פניה לא טירוף ולא
 שנאה אלא רק עצב תהומי.

בציוריו המזורים ועמוסי סכיופרניה מתוך
 דימוי-פעיל ובחלומותיו זרע פולקר, מתוך גבכי
 הבלתי-מודע, קצת אור על הקושיה שעדיין לא
 ידע איש לתרצה: כיצד אפשר היה שבאומה
 בעלת תרבות גבוהה — ואפילו בשכבת האינט-
 ליגנציה שבה — ידורו רגישות מעודנת, כישרון
 ומערכות ערכים בכפיפה אחת עם אכזריות כזו,
 ולו רק מתוך סובלנות סלחנית כלפיה ולא בהפ-
 צתה בפועל-ממש; הוא גם האיר במשהו את

ביותר; לא רוצה גס-רוח סתם אלא אולי כעין
 היידריך, אדם שרציחת האני הרגיש שלו עשה
 אותו לרודף.

פרץ התקף חזק של הכבד; ועתה הופיע הדיוקן
 המחריד של הית-הטרף בסדרה של תמונות פעי-
 לות.

אני מתרוצץ על-פני שדה. אני רע לגמרי;
 אני הופך לחיה; ראשי הוא כבר משל
 חיה, חרטומי מחודד. אני רץ לתוך היער.
 זה יער נורא — רק רצח יש בו. גם אני אר-
 צח כל מה שיזדמן לי ביער. אני בודד לגמ-
 רי וסביבי היער הרע והרצחני שאני חלק
 ממנו. כל חי שיבוא בו ייהרג.

שאלה:

האם אני יכולה להיכנס

תשובה (מהר):

כן, את יכולה. (הפסקה) עכשיו את נכני-
 סת. אבל לך לא יוכל לקרות כלום. אַת
 איך-שהוא מחוסנת, כאילו יש שריון סבי-
 בך, משהו שקורן ממך. הסכנה אף אינה
 מודעת לך, אַת עומדת לרגלי העץ ומביטה
 אלי למעלה לתוך העץ. ועכשיו אַת הופכת
 פניך וחוזרת דרך היער. אני מלווה אותך
 בהיחבא מעל ראשי העצים, עד לקצה הי-
 ער. כעת את נעצרת ומביטה למעלה. אני
 מתחיל לרדת מן העץ וכעת אני על הארץ,
 קטן מאוד. היית יכולה לרמוס אותי ברג-
 לך. אבלאין לך כוונה כזאת. עכשיו אני
 שטוח לגמרי, נמצא על הארץ. את מהלכת
 ואני יוצא בעקבותיך מן היער. אינך מבי-
 טה מסביב — אבל אני בעקבותיך.

לאחר זמן-מה מזדקף הפאציניסט כשהוא מזוע-
 זע עדיין מאוד מן הרושם העל-מציאותי של ציור-
 רו, מדליק סיגריה, אבל עכשיו שיחתו נורמלית:
 "לא היה לך שום מושג מה התרחש באמת
 ביער! אני קצת הצטערתי למענך, כי שם
 בפנים את לא כל כך רצויה — אף-על-פי
 שאת מחוסנת. אבל השריון אינו מגן על
 עיניך. הן יכולות להיפגע."

חף הרצחני הבוקע מן המחלה בדרך התנגדותה ונסיגתה, כן במישור החברתי בלעו הגרמנים את הפיתיון האנטישמי שהנאציזם הגיש להם מתוך חישוב מדיני, ומתוך שחרור מיגאלומאני מעול הזיקה, מעשרת הדיברות, אחוז בכוח הבלתי-מוגבל של חייט-הטרף אשר לפניו נחבאים כל חיים וכל יצור חי, נחבאים או נמלטים על נפשם אם אינם נהרגים — עד שלבסוף נשאר המפלצת מוכת-תימהון, חרוכה ובודדת בתוך השממה שהיא עשתה כמו ידיה — לאחר שהרגה את מה שעלול היה להצילה.

פולקר, בשעה שחזר-וחי רגע מכריע זה, עמד על משמעותו והתגבר עליו כשרק יצר אחד עוד פועל בו, יצר שהוא יותר מאימת המוות: הדחף לא לתת לכוחות חבוים למשול בו נגד הכרתו.

מצבו של פולקר בכללו נעשה משביע-רצון למדי: הוא הוסיף עשרה קילו במשקל, דבר שהשתדל להשיג זה שנים, מיבחני הכבד שנערכו על-ידי רופאו מפקידה לפקידה גילו ייצוב נמשך. ניכרו שינויים באישיותו: מאדם קר ואמביציוני, אם כי יעיל מאוד, שתמיד היה מספר אחד או מספר שניים בתחומו, נעשה עתה אדם בעל שקט נפשי אינטנסיבי הסופג לתוכו עולם פנימי מפתיע הנפתח לפניו. אם כי מילא את תפקידיו בשיגרה שבביטחון, רפתה התעניינותו בעיסוקו הסוער-תמיד ושוב לא נמשך בכוח-קסם אל הרפתקאות פראיות. הוא עמד על מגבלות חיי גישואיו אך החזיק בהם ברוח ידידות מסויגת אך הומאנית והשאיר את הדלת פתוחה לאפשרויות העמקתם בעתיד הקרוב או הרחוק; בנו הקטן נעשה גורם רב-משמעות בלב. הוא התחיל לפתח בריתות-ידידות אינטנסיביות עם גברים — ניסיון רוחני שהיה חדש ופורה. מאויים אנושיים ואמנותיים נתנו אותותיהם אם כי נענה להם מתוך היסוס, שכן חש את הסכנה שבבקשת-מפלט ובדחיקת הקץ.

כן היה המצב כשהופסק טיפולו לפרק-זמן מתוכנן של חמשה חודשים — כיון שהתיראפיס-טית שלו יצאה לנסיעה ממושכת למדינת ישראל, ואף הפאציינט יצא למסעות לרגל עסקיו. בינתיים

הבעייה, מדוע היצר הרצחני של הגרמנים נטפל ליהודים דווקא. תיאוריות סוציולוגיות והיסטוריות מעולם לא היה בידן להסביר עד-תום את החזיון המיוחד-במינו המכונה הסימביוזה הגרמנית-היהודית — עובדה מסתורית שאי-אפשר להתכחש לה, בין אם נרצה ובין אם לא נרצה.

חיה אילמת ועצובה זו שהראתה שהיא עלולה בכוח ליהפך להיות-טרף, רומזת אל משהו גולמי, מבודד, בלתי-מעוצב, בלתי-ניתן-לניסוח, משהו בלתי-נגאל בתשתית הנפש הגרמנית (בין שנראה בכך "קראופי טבוע מלידה" או התפתחות עקב תנאים היסטוריים; לשאלה זו לא נידרש כאן); יש כאן גורם שהיהודים — ואולי היהודים בלבד — היו מסוגלים להבין, לבוא במגע אתו וכמו בתהליך קאטאליטי לדובבו, להוציאו לאור, באופן שהוא היה יכול להתפתח ולהיות לכוח-יצירה במובן העילאי. הכיצד? ועל-שום מה הי-הודים דווקא?

בקרב אומות העולם עוררו הגרמנים כל מיני תגובות: הערצה, פחד, סלידה, לגלוג, הערכה — אך איש לא אהב אותם — חוץ מן היהודים; היהודים אהבו אותם והבינו שאופל אטום זה עשוי להיות בית-זרע לגדולות ואף נמשכו אליו משיכה עזה, והגרמנים היו זקוקים למגע גואל ומעצב זה, למגע שהיה בו כדי להחיות איש את אפשרויות רעהו, כשהם עושים זה את זה ממשיים יותר ומוציאים עצמם לפועל. הרי לך קונסטלאציה מוזרה היוצרת יחס מיוחד במינו של משיכה הדדית וצורך הדדי. ולא נידרש כאן לשאלה מהו הגורם שמשך את היהודים, שהם מצדם בכל ההיסטוריה הארוכה של גלותם לא נכנסו מעולם לסימביוזה אינטימית כזאת עם כל עם אחר. מכל מקום ראוי לזכור את הצד של הצלת-חיים שהיה בחיה הבלונדית של יהודה ולתת לר-גע את דעתנו על העובדה שהלשון היהודית הבינ-לאומית, אידיש, היא ממוצא גרמני.

אבל, כשם שבסכיוזופרניה על הרוב אותו אדם המצליח לפרוץ את מחסום ההתנכרות, ההתבו-דות הרגשית ואפס-היחס, הוא-הוא המטרה לדי-

ול להיות פטור מהנחיל אותה לבנו שלו. בגבורה אמיתית נלחם פולקר עם הבעייה הבלתי-פרסונלית, התמודד עמה כדי להיות כיצור אנושי — ממש כשם שהיה על יהודה להיאבק עם ההשפלה העצמית. השנאה העצמית הבלתי-מודעת הקיבו-צית שהוא מצא בקרבו. כמו לגבי יהודה חלה כאן התרחשות שאין להחזירה לאחור, חלה תמורה. וכאן לפנינו הדוגמה האחת הגדולה של אותו דבר שהכל דשים בו, של גרמני הנפתל עם עברו ויכול לו, שזכיתי להיות לו לעדה; ויורשה לי להוסיף: להיות לעדה ביראת-כבוד עמוקה ובהע-רצה עמוקה. רק עתה אני יודעת מה משמעו האמיתי של הדבר. ומשמעו הוא: גפתולים לחיים ולמוות.

להפתעתי לא הביאה הקאתארסיס לא רווחה ולא פתרון. בחלומותיו מצא פולקר עצמו גידון לעמוד עם אבותיו: מרצונו החפשי הוא הצטרף בחלמו לזה או זה מביניהם בבית-הסוהר ששם הם היו אסורים בצדק על פשע חלומי כלשהו.

שבועים לפני שיצאתי מברלין לצמיתות, העיר פולקר בשקט על תופעה מוזרה זו ובכך ביטא שלא-מדעת את הסתירה שבה חי כל הדור הגרמני שלו שחונך חינוך נאצי (בני 35 עד 45 היום): "איני יכול עוד לשוב לאחור אך איני יכול גם לזוז קדימה. אני גרמני, חוליה בשלשלת, ככל שהיתה שלשלת זו הרת-שואה. אך כיצד אוכל לנתק עצמי משרשי? אני גידון להישאר מה שהנני. הנני בן. אין לי אבות אחרים, אף-על-פי שהם הנחילו לי רעל."

בכך הוא אומר את האמת ובכך נסתתמו כל הטענות. שכן תשובות מחוכמות אינן פותרות שאלות-חיים. התכחשות האדם למוצאו יוצרת רק עריקים; אדם יכול להיות רק מתוך שייכות אל עצמו וקשרו. לכן השתתקתי כי לא ידעתי תשו-בות זולת תשובות מחוכמות.

יש ובשעה שבעייה רובצת על אדם והוא מודה בענווה על אולת-ידו, יעלה בלבו פתרון שאין מקורו במוח המחוכם; אני למדתי להיענות להש-ראות מעין אלה. פתאום נתתי דעתי שמוטיב מתוך הקונצרט הבראנדנבורגי השלישי לבאך

הוחלפו מכתבים אחדים שבהם מסר הפאציינט לתיראפיסטית על חלומות ומאורעות חשובים. חזרתי מישראל לאחר שהחלטתי להשתקע בה; הקציתי ארבעה עד חמישה חדשים כדי לחסל את עבודתי בברלין, לרבות הטיפול בפולקר. מובן שרוחו נעכרה בשמעו כי הטיפול אצלי עומד להסתיים. ציפיתי לאותן התפתחויות המתארעות לעתים בפאציינט נוכח הגבלת-זמן כזו.

ברם לא קרה מאומה. עבודת-השיגרה שלנו נתעכבה בשל תחושת המפח שעברה על פולקר, כי אם המעשה במרטין לותר סוספר לו סייצו להתגבר עליה. כששאלו את לותר מה היה עושה אילו נודע לו שהעולם ייחרב למחר, השיב: "היי-תי משקה את עץ התפוח שנטעתי אתמול". המ-שכנו איפוא עקב בצד אגודל כאילו שום גבול לא הוצב לפנינו.

לאט לאט הוא הגיע פולקר להבנת האמת לא-שורה; הוא עמד עליה בשעה שקרא "שיחות עם היטלר" לראושינג. גם הוא מצא בקרבו את תשוקת הרצח והעינוי, את התשוקה לנהוג בבני-אדם כמו בגלמי שחמט ולהיזן אוכלוסיות שלמות ממקום למקום — כל אותם היצרים הבלתי-אנו-שיים שפעלו אצל הנאצים. הוא הפקיר עצמו בלי-רחם ליצרים אלה כשהוא מלא גועל, הפתעה ותדהמה — יצרי דורות של לאומנים — ונוכח לדעת שאין אלה קוי-אופי אישיים שלו אלא המורשה הנוראה של דורות-דורות של אבות, דו-דים, סבים שחיו עם כל זה ולבסוף הוציאו לפרועל מה שרדום היה בנבכי-הנפש הבלתי-פרסונאליים של האירופי התרבותי הצעיר פולקר, שלא-מדע-תו, כנגד רצונו, כמו בארבראוסה הנחבא במעבה ההר. שום "הרגשת אשמה", שום האשמה-עצמית, אין בידן לשנות קיום אלה שבנבכים. עם שגילה אותם פולקר בדרך זו, הוא נוכח לדעת, שאינם לא קניינו האישי ולא אשמתו האישית, אלא שחיוון קיבוצי הוא שנתפס לו אז ועכשיו הוא בא להת-מודד אתו אישית וביודעים. עתה, ועתה בלבד היה הוא אחראי ומסוגל לבתור. ובכך סיכוי לפתור את בעייתם האפלה של אבר-תיו ולשבור את השלשלת הנוראה של המורשה —

בתמונה. הפאצינט מטייל עם הזקן ומר-
אה לו שניים-שלושה נופים; אין הם מדב-
רים אף מילה. — בהקיץ הוא מזהה את
הנופים כמקומות אשר בהם התרחשו
מאורעות-חלום חשובים במשך הטיפול.

יצאתי מן הארץ מתוך הרגשה שהטיפול השיג,
ביסודו-של-דבר, את מטרתו; הושגה תמורה
עמוקה וחיונית באישיותו של הפאצינט.

הרגשה זו אושרה על-ידי השנתים שעברו מאז.

הערות-סיום

בתחלת שני הטיפולים שעליהם מסרתי כאן,
אי-אפשר היה כמובן לחזות מראש מה עמד
לפנינו, שכאן נזכה לעבודה עם שני יצורי-אנוש
נפגעים שאישיותם עמדה להם לשתף עצמם במע-
קב אחר כמה מן התהליכים האפלים ביותר של
דורנו, מעקב שנתן להציץ אל נבכים עמוקים
יותר משאפשר היה לקוות אי-פעם. הקצב הנמרץ
והבלתי-מקובל של ישיבות ממושכות יום-יום
במשך כמה שבועות או חדשים, שתוכנן יקויים
מאין-ברירה, עמד לנו להגיע למעמקים ולתכנים
שבלעדי זאת לא היינו מגיעים אליהם; הווה
אומר, שפעולתו היתה לא רק כגורם כמותי
אלא גם איכותי. שוב ושוב חשתי הערצה
לשני הפאצינטים שלי שלא התחמקו ולא התכח-
שו אלא התייצבו באומץ ובהחלטיות למאבקם על
חיים ומוות.

ברם אין לכחד שגם בשביל התיראפיסטית לא
היתה המערכה קלה תמיד; לעתים שאלתי את
עצמי מאין אזור כוח להוסיף ולהקשיב, כוח
שהועמד במבחן עליון, ומאין אקח את הזכות
לנסות ולעזור בשעה שהגעתי לפי הרגשתי לקצה
גבול סבלנותי ורגשות בחילה, רוגז ועגמת-נפש
הציפו גם אותי. לא ניסיתי אף פעם לגרש מעל
פני רגשות אלה להתמודד אתם. אך כל הטענות
נסתתמו בפני תשובה אחת: מישו היה
צריך לדעת את הדבר עד-תום. ולא-
חר שלפי מיטב ידיעתי עוד לא עשה זאת איש
זולתי ונותר רק פרק-זמן קצר שבו אפשר יהיה
לבוא עד חקר הדבר, הרי אם אין אני, מי? ואם
לא עכשיו, אימתי?

נשמע מזמן לזמן ברקע תודעתי; ופתאום עלה על
דעתי שזוהי מורשה שנשללה מפולקר. אמרתי לו:
"אבותיך אינם גרמניה כולה, כפי שאתה חושב
וכפי שהם רצו שתחשוב. קודם להם ובניגוד להם
היו גרמנים אחרים, שרירים-וקיימים לא פחות
מהם; אתה הוא חוליה גם בשלשלת היוצאת מא-
לה, אם תוכל להישמר מן הראשונים וללכת אחרי
האחרונים".

שמת את התקליט על הפטיפון; שנינו ישבנו
והקשבנו בדומייה עמוקה לקונצרט הברנדנבורגי
השלישי.

בשעה זו עשה הקונצרט הברנדנבורגי למען
פולקר מה שעשה החלום על ירושלים למען יהו-
דה: הוא חולל בו תמורה על-ידי חיבורו הרוחני
המחודש עם עבר שרירי-וקיים. שניהם, כגרמני
כיהודי, "יכלו" לעבר ההרסני שנכנס באמצע.
עכשיו ניתן לו לפולקר להרפות מן המסורת הי-
חידה שעד כאן היתה בהישג ידו ושבה נאחו
בלא יודעים אחיזה נואשת, ושוב לא היה נידון
להחזיק למען חיינו בשרשים המורעלים שהם היו
הדבר היחיד מן הזוהר הגרמנית שלו שהוא הכיר
קודם.

מיד אחרי זה באה תמונה פעילה שהקימה את
הגשר בין שתי החטיבות המפורדות. עתה צף-
ועלה הזכרון על פרק-הזמן בין שנתו החמש-
עשרה לשנתו התשע-עשרה.

לסיום דוח זה אני מוסרת את שני החלומות:
(1) הפאצינט חולם שהוא נרדם על הס-
פה בחדר-הייעוץ; התיראפיסטית מעירה
אותו (כשהיא יושבת כדרכה על כיסא קצת
מאחוריו) בקחתה אתיד ימינו בשמאלה —
מחווה אצילה מאוד. עכשיו (כך נמשך
חלומי) הוא חוזר ונרדם, והתיראפיסטית
מעירה אותו שנית: זאת הפעם היא נוג-
עת בעדינות במצחו.

שנית: זאת הפעם היא נוגעת בעדינות במצחו.
ובלילה שלפני ישיבתנו האחרונה הוא חלם:
(2) הפאצינט נמצא אצל איש זקן לא-
ידוע, אך עדין-נפש, אשראליו העבירה או-
תו התיראפיסטית — ששוב אינה מופיעה

עד שיימצא פתרון. אני משוכנעת שהזיקה המוּוֹ-
רה והממושכת בין גרמנים ליהודים עדיין לא
באה אל קצה, בין שנרצה בכך ובין שלא נרצה;
אלא שכמובן יש בו עתה גוונים חדשים לאור
המצב השונה בתכלית שנוצר על-ידי תקומת
מדינת ישראל והתמורה בטיפוס וברקע שחלה
עם מיזוג הקבוצות שנוולדו בארץ.

לבסוף עלי להוסיף משהו על מצבי כתיראפיס-
טית, שהיה אולי ללא תקדים; בשני המקרים גם
יחד הייתי בעת ובעונה אחת (א) תיראפיסטית;
(ב) האמצעי והמכשיר האפשרי לביצוע התמורה;
(ג) אדם בשר-ודם לעצמו, שנפגע על-ידי העוב-
דות שהעלתה האנאליזה. מדעת ומרצון הסגתי
במקום שראיתי צורך את הגבולות המוחזקים
כחיוניים לגישה תיראפיסטית; נתתי משל עצמי,
לא בשארתי מפוצלת לשלושת הפנים שמניתי ולא
ביקשתי מבטחים מאחורי אחד מהם. דבר זה לא
למדתי מרבותי ומהכשרתי המקצועית בפסיכו-
לוגיה שנתנה לי הרבה, אלא למדתי ממרטין
בובר שפתח מימד חדש של זיקה. באחד מסי-
פוריו החסידיים הוא מספר על ר' משה ליב שאמר
שלעתים אדם חייב אפילו להיות אפיקורס כדי
לעזור. שאם בא אדם לבקש את עזרתך אין לך
רשות להשיב לו בלשון של חסידות: "בטח בא-
לוהים והוא יעזור לך מצרתך... " אלא אז עליך
לנהוג כאילו אין אלוהים בשמים כי אם אין
בעולם אלא אדם אחד בלבד שיכול לעזור — אתה.
וכן זכיתי, לבד מגילויים היסטוריים פסיכולו-
גיים, לנסיון-חיים מלהיב ששינה את שני הצדדים,
את הפאציניסטים ואת התיראפיסטית; גיליתי מהו
האוצר של תום חדש הרדום בנפשות הטרופות
ביותר — אם אך נותר בהן ניצוץ שאפשר להדלי-
קו מחדש.

כפי שתואר, מסקנתי המפתיעה היתה שבניהם
של שני הצדדים, בנו של הקרבן ובנו של מקריבו
— שניהם היו מורעלים בשורש גשמתם באותו
רעל: באידיאולוגיה הנאצית; שני חיים אלה,
אחרי תקופת שתילה והבשלה של חמש-עשרה עד
שבע-עשרה שנה, היו נתונים בסכנת התמוטטות.
נמצא שעל שניהם היה למצוא קשרים בני-קיימא
עם העבר שישגשרו על התהום של תורה רומסת-
חיים שהיתה המושלת בכיפה בימי ילדותם, מעבר
מזה ומזה של המתרס; ומן הסתם היא הנותנת
ששניהם היו צריכים להעמיק-חקר, עוד הלאה
מ"אבותיהם" שייצגו לגביהם את האוריינטאציה
הרוחנית.

הטיפול בפולקר וביהודה מראה מה משמעותם
האמיתית של הנפתולים עם העבר הנאצי; לפיכך
אני דומני כי חשיבותם היא לא אינדיבידואלית
בלבד. אולם בעוד שהיהודים זכו בהתמודדם ב-
בעייה הגדולה הזאת מן הסיוע הנפשי של גורם
חדש לחלוטין, ממשותה החיה של מדינת-ישראל,
וכן מן המסורת היהודית שהיא עדיין בת-משמ-
עות (וכל זה נוסף על העובדה שהם "רק" הנר-
דפים ולא האשמים), הרי נפתוליהם של הגרמנים
עם העבר הם כמובן שונים במהותם. נראים הדב-
רים שמורשה בלתי-מעוכלת עודנה כמוסה עם
הגרמני בגלגולים שקשה להתחקות עליהם — על
אפם של מאמצים מודעים ואופטימיזם מודע. את
הפילוסופיות הראוותנית אין הצד היהודי צריך
לקבל כאמת-מידה להערכת התמורה שחלה בנפש
הגרמנית ואין הצד הגרמני צריך לקבל כצורה של
תגובה על האסון המוסרי שירד על האומה. אולם
צריך שיובן כמה קשה הוא לגרמני למצוא את
הגישה הנכונה. היחס בין הרצח לבין הנרצח הוא
מן היחסים האינטימיים ביותר ודרכו להתמהמה

אורח מקרוב ומרחוק

דוד הרדן

והנה עומד הוא שוב לפני, בפתח דירתי בירו- שלים זו שחברה לה יחדיו. נפלנו זה בזרועות זה וכך עמדנו חבוקים שעה ארוכה. אחר-כך הבאתי כוסות ויין לבן ושתינו לכבוד המאורע. לחיים ולחיים ושוב לחיים — הדגשנו וחזרנו והדגשנו בהתרגשות רבה.

דיברנו ספרדית, כמובן. אמנם כבר החיליתי ללמוד ערבית מדוברת באחד החוגים שצצו כפטי- ריות בעירנו, אך עדיין לא הייתי מסוגל לומר בה אלא מלים מעטות. ואלו הוא — אמר לי בחיוכו הדק — לא הספיק עדיין להתאושש מן המפנה ההד, וכלשונו: "כבר קיבלתי מכם בשלמות — שלטון, סדר, עבודה, מסים, רק לשונכם מגומגמת בפי ומבלבלת את מוחי". פרצנו בצחוק וצחקנו שעה ארוכה, כוס המשקה בידנו.

ילדי כבר ישנו ואשתי לא היתה בבית. שמחתי שיכולנו לשבת לבדנו, כבאותם הימים. שאלתי, כמובן, איך מצאני — הלא נדדתי הרבה וגם את שמי החלפתי. הוא חיך: האיני זוכר שכתב לי מכתבים לאותו קיבוץ שלי? עיין במפה, ונסע להפתיעני בביתי. שם נודע לו דבר יציאתי ושינוי שמי ומקומי החדש. מיד כשהוסרו המחיצות תר אחרי ומצא להפתעתו שיושב אני סמוך לביתו שבאותו כפר במבואי ירושלים. "חמש דקות נסי- עה מפרידות ביני לבינך ולא ידענו!" סיים חברי את סיפורו וראיתי בעיניו הנוצצות, הגלויות, שלא חל כל שינוי ברגשותיו כלפי. לבי נקפני. כלום טרחתי אני בגללו? זכרתי מכתבו שכתב לי לפני הפלגתו ובו הודיעני כי ירש אחוזת אבותיו בסבי- בות ירושלים גם הביע תקוותו כי יבוא יום ויוסרו המחסומים, ונחזור לשבת יחד בעולם משותף. ועוד זכרתי כי ביום שפרצו הקרבות, ואני רץ תחת אותם פגזים, חלפו מחשבות רבות במוחי, ועבר גם הוא בזכרוני. אך הוא לא שאלני דבר. שעה ארוכה ישבנו וסיפרנו. לי שני ילדים ולו שלושה. אני נשאתי בת ישראל, והוא — נערה

באותו ערב בא לביתי חוסה פדרו עבדאללה. כאן בירושלים ואחר שנים כה רבות. עמד על הסף ומיד הכרתיו. חיך לעומתי וזיהיתי את שן- הזהב שהתקין לו ד"ר ישראל נמירובסקי בארץ מוצאנו אורוגואי. אף שפמו הדק והקצר לא הש- תנה, ורק צבעו הכסוף מעט בקצותיו העיד על השנים שחלפו. גופו שמן קמעה, כגופי, גוף של בן ארבעים. שנינו היינו רוים וגופו תמיר משלי באותם הימים, ואלו עכשיו לא ניכר ההבדל ביני- נו. עמד זקוף נכחי, לבוש חליפה כהה. מסורק בקפידה ופאותיו ארוכות במקצת. והרי גם בכך לא השתנה. צעיר נאה היה ונאה הוא גם עתה. הבנות היו כרוכות אחריו, ודודנית שלי בתוכן. זכור לי כמה טרחתי כשנאלצתי להסביר לו מדוע רצוי שימשוך ידו מבת ישראל ומה רבה היתה מבוכתי בגין אותה פרשה.

התגוררנו בשכונת הנמל והיינו יוצאי-דופן יחידים בין כל האיטלקים והספרדים שבאותה שכונה. אולי גם בשל כך התיידדנו. אמנם מעמדנו בקהל הילדים היה איתן, אך היו דברים שקירבונו משום שהיו משותפים רק לנו, מהם רציניים ומהם מצחיקים במקצת.

שמו הפרטי היה חוסה פדרו, כאמור, והרי זה שם ספרדי גמור, שהיה מקובל ושכיח בשכונה. אלא ששם משפחתו עבדאללה, כשמי ושם משפח- תי יעקב הגדל, נבדל היטב מקהל השמות, "פרננ- דז", "רודריגז", "וארלה", "מרטינו", אשר סבי- בנו. שנינו באנו לאותה ארץ בגיל רך, אלא שבי- עניין זה היה לו יתרון עלי. הוא נולד בספרד, ש- אליה נקלע אביו קודם שנתגלגל לאורוגואי, ואלו אני באתי לשם מארץ זרה לחלוטין. עם זאת נוה- גים היינו להתלוצץ על "מוצאנו המשותף", שה- רי הוא נולד בגאליסיה ואני בגאליסיה. ואם תוסיף לכך שאבותי הרחוקים כאבותיו הקרובים מוצאם מאותה ארץ פלשטינה האגדית, הרי אין לך קיר- בה גדולה מקרבתנו.

הריכוז וגלי העצמות ושלדי יהודים שעדיין היו מהלכים. הוא הבין לנפשי ועודדני ללכת בדרכי ונמנה עם ראשוני המצטרפים לאיגוד של גויים באורים שדגלו במדינה ליהודים. הוא ליווני לנמל, אותי המפליג להלחם בערבים מתנפלים. ובשעת הפרידה אמר לי: לו הייתי במקומך, הייתי הולך בדרכך...

והנה יושב הוא נכחי, כאן בירושלים השלמה, יושב ושותק לאחר שסיפר לי סיפורו. עתה מוצא אני דמיון רב בינו לבין אביו. מהורהר הוא לוגם לגימה ארוכה ועיניו נתונות ביין הלבן, הערב לחכנו משחר נעורינו. עיניו עיפות ומבטו עגמומי. ומה טיבם של הקמטים שבמצחו? או שמא מוטב שנוסיף ונשתוק ונלגום את ייננו כתמול שלשום וניפרד בשלום? לא יכולתי לשאת שתיקתו, ושי-אלתיו: ובכן, חוסה פדרו עבדאללה, מה הדבר? והוא פתח ואמר:

יושב אני לעתים ברמאללה העיר בחברת ידי-דים ולוגם יין לבן כבאותם הימים. עם אנשים חביבים יושב אני, שהיו אף הם שנים רבות באותן ארצות רחוקות, בצ'ילה הגבוהה ובונסואלה החמה ואף באורוגוואי שלנו היפה, ופעמים אף סחים אנו בלשון הספרדית השגורה בפינו והקרובה ללבנו. יש שאני מפליג בשבחה של ארץ ילדותנו המ-שותפת: אקלימה הממוג ונופה ההרמוני ללא מעלות ומורדות, ומזגם השליו של אדם ובהמה. ספרדים ואיטלקים, יהודים וכושים, צרפתים ופול-נים, כולם יושבים יחד ונהנים מזיו שמש מתונה והולכים ונעשים עם אחד. שטחים ריקים המצפים לאנשים ואף-הכרכים אינם צפופים. לא מלחמות ולא שנאות-מורשה. אין שם לא רוח-קדים ולא שמש-מדבר, ואף אלהי המזרח הלוהטים נתקררה שם דעתם ונצטנן מזגם באויר החפשי והצח והם דרים בכפיפה אחת, שבעים ושוקטים. ואילו אנו כאן — הייתי אומר לידידי — כלום חסר כאן מר-חב? כלום כה צרים השמיים? כלום אי אפשר בלי להצר צעדי הזולת? כך טענתי תמיד בשעה שנתתי דעתי לאותם פליטים עלובים ולאותם גבור-לות שרירותיים שהפרידו בינך לביני. אך הנה הגיעו הדברים לידי כך, שעלי לדאוג עכשיו גם

ממוצא לבנוני, אחר סיום חוק לימודיו. התמחה ברפואת ילדים והריהו עוסק במקצועו באזור מגוריו ובמחנה הפליטים. משתדל להקל על סב-לות הבריות העלובות — העיר כבדרך אגב ונתן בי עיניו. בן לו ושתי בנות. הבכור גולד וחי שנים אחדות בארץ מוצאנו הרחוקה. בן עשרים הוא, ונתחנך כאן, כמובן. תלמיד מצטיין היה ואולי עוד יוסיף ללמוד — הוסיף חרש ונתעגמו עיניו. אך מיד התאושש ומנה לפני מעלותיה של רעיתו הנאה והמשכלת, שעלי להכירה בהזדמנות הרא-שונה. נו — העיר בחיוכו הרחב — אתה יהודיה, ואני ערביה... בעצם וככלות הכל הלכנו בדרכים מקבילות. נפרדו דרכינו ונפתח מעגלנו וסגרנו איש מעגלו סביב עצמו...

אותו קול עמוק. אותו שטף דיבור ואותו היגוי ספרדי טהור האופייני ליוצאי ספרד. אהבתי להא-זין לו באותם הימים. דמיון פורה היה לו. גם שלח ידו בסיפור, בשיר, במאמר. שעות רבות היינו יושבים בבית הקפה הבוהמי במרכז העיר, כוס יין לבן ביד והוא קורא באזני. יפים היו אותם הימים בארץ השלווה הזכורה לטוב, כשהיינו חוצבים להבות נגד כל הדברים הפגומים בעולם וחוזרים על אמרות-הכנף של סופרינו ורבנינו ומנהיגינו שיצאו חוצץ נגד כל עוולה. והוא, חוסה פדרו עבדאללה, היה תלמידם המובהק. היה משהו אבירי בדמותו התמירה, בסגנון דבריו וברוחב-לבו שגילה כלפי חבריו וביחוד כלפי. נזכרתי אותה הפגנה נגד עתון של נאצים בעיצומה של המלחמה הגדולה. השוטרים באו על סוסייהם לפזר אלפי צעירים מרדנים, והצעירים זרקו אבנים. הרימותי אף אני אבן גדולה ואך ביקשתי להטילה ברגלו של סוס משתולל, בא סוס אחר ועליו שוטר והאָלה שבידו החלה יורדת ישר על גבי. והנה קרב אלי חוסה פדרו במרוצה והדף אותי וספג את המכה במקומי. ועוד זכרתי אותו יום ששי כשח-זרנו יחד וקול צעקותיה של אמי החריד את הש-כונה. חוסה פדרו רץ בעקבותי ועמד ליד פתח ביתי והקשיב לבשורת מותם של כל בני משפחת אמי, שם בעיירה הקטנה בגליציה הרחוקה. ובבית הקולנוע ראינו שנינו יחד את תמונות מחנות-

נעוריו ולארץ הולדתו. התהלך קודר כמי שחרב עולמו, וניסה למשכני לצדו. לפתע החל מספר לי זכרונות שמעולם לא העלה על שפתי, דברים שהיו כה זרים לרוחי ורחוקים מתודעתי. בית אביו בירושלים העיר וימי ילדותו ונעוריו בסימטאות העתיקות. והמסגד המוזהב והמסגד המוכסף וה- כנסיות המפוארות בין החומות ומחוץ לחומות. הכל רוחש ונושם ומדבר ערבית. עולם כולו שלו, ורק שכונה עלובה וכותל ישן של קומץ יהודים בשולי עולם אבותיו. וכיצד יתכן — היה פורץ בצעקה — שיעזו הללו, מייעוט כה קטן, לבקש להם שליטה על רוב כה מורש? וכלום אינך מבין — היה טוען לעומתי — שידידך יעקב יש לו חלק באותה מזימה? והצדק וההגיון היכן? כיצד לא תבין כי בשעה זו ממש אפשר ידידך יורה בבני-דודך או על בית סבך? ואני התווכחתי עמו. מה בעצם מבקשים היהודים — טענתי לעומת-תו — רק מקלט מבקשים הם, וכל העולם הכיר בצדקת הדבר. ואם ניתנה להם מדינה, הרי ניתנה גם לבני עמך. יוותר כל אחד מעט, והכל יחיו בשלום ובאחוה. אך אבי בשלן: טוב, יבואו יהודים נרדפים ומצאו שם מקלט, אך מדוע תינתן למיעוט כה קטן מדינה על אדמת זולתם? כלום אשמים הערבים בסבלות היהודים? ומה יהיה אם יפליגו לשם כל יהודי אורוגוואי, כמעשה יעקב ידידך? או כל היהודים הפוזרים בעולם? כלום לא קראת כי זו כוונתם? ואיפה יתיישבו אם לא על נחלות אבותינו ובני עמנו היושבים שם זה דורות רבים? ואני אטמתי אזני וצחקתי לאבי הרגזן והמגזים, הטוען כי אתה, יעקב ידידך, זומם מזימות לנשל בני-אדם מאדמתם ולהשתלט על ארצם... והנה אותה טענה עצמה שומע אני עתה מפני בני בכורי. הוא מטיח בפני האשמות ומגייס כנגדי את סיפורי עברי. כלום לא הייתי אני גאָה כמותו? כלום לא נכספתי גם אני לחופש ולשאר דברים גדולים ונשגבים? מבין אני ללב בני, אך מבין אני גם עוד דברים רבים, ובאחת איתן אני בדעתי. אומר אני לבני: כלום להרוג נשים וילדים ייחשב למלחמה צודקת?

ושוב נשתתק. ברי לי שעלי לומר לו דבר מה,

לעצמי, ולבני, ולבני-ביתי, ולידידי בני-עמי... גופו ששמן לא נשען על משענת הכורסה, אלא נטה קמעה לקראתי. עיניו לא הביטו בי אלא היו נעוצות במשקה השקוף, וזכרתי באותו מגיד-עתידות פרסי שהיה בא לשכונתנו עם ה"לונה-פארק" והיה נועץ עיניו בכדור הבדולח ומספר לוקנים ולזקנות ולנשים מעוברות ולנערים סקרניים כמותנו, מה היה בעברנו ומה צפון בעתידנו. גם לי וגם לעבדאללה חברי ניבא פעם אותו נביא, כי נפליג למרחקים ונתנסה בהרפתקאות רבות ומופלאות. ויצאנו מאהלו ספקניים ולועגים לפט-פוטיו של הלה, ועם זאת שמחים ועליונים. אולי יזכנו הגורל ונתנסה בהרפתקאות המזומנות לנו יחדיו? דומה כיום חברי לאותו אשף — אמרתי בלבי. גופו ששמן מזכיר לי משום-מה את הקוסם הגרן והעגלגל, שהיה נראה לנו אז כאורח מ"אלף לילה ולילה" שקרם עור וגידים ועוד מעט יקום וייעלם מעינינו...

אך ידיתי לא קם ולא נעלם. אך שניות אחדות שתק, והנה שוב נשא אלי עיניו החומות והגלויות, ומיד פג כל דמיון בינו לבין אשפים מ"אלף לילה ולילה". כמו לא חלפו השנים: מבטו של אותו נער נבון בעל הנפש האצילה שקשרתי עמו קשרי ידידות ואמונה. אלא שאותה תוגה צפה עתה בעיניו של הנער וקמטים עמוקים חורשים את המצח הרחב.

ובכן — המשיך — כך הם הדברים, אך לא זה העיקר. העיקר הוא בני הבכור בן העשרים, שנולד לי שם אך נתחנך כאן. נער גאה ורגיש הוא בני, כמוני באותם הימים. הזוכר אתה, ידדי? בעטנו בדרכם של זקנים — של אביך ושל אבי. צחוק הגורל. סטית מאביך היהודי וחפצת להיות רק אדם ונאלצת להתנער מאשליות ולהיות אף אתה יהודי. ואילו אני — רבתי עם אבי בגללך. איש תמים וטוב היה. לא נולד בספרד אך נלחם ברודן ונתגלגל לאורוגוואי והוסיף לחלום על תיקונו של העולם. גם אותך אהב כבנו. וכמוני כאב כאבם של רבים על סבלות היהודים. ואולם אך פרצו הקרבות בין יהודים לערבים, מיד נעלמו געגועיו לספרד והתחיל דואג לשלום בני משפחתו וידידי

ואהרוג ואשמיד נחשים ארסיים. אלא שאתרע מזלי ובטרם אחזתי נשקי נתקע ברגלי אחד מאו-תם רסיסים ששוגרו אלי מסביבות ביתך, לא הר-חק מכאן. אך מה אעשה, ידידי, אין לי תקנה, כנראה ושכחתי את נדרי. נכנסתי דרך שערים פתוחים וחיפשתי עינים שתבטנה אלי כפי שאני מבקש להביט בהן. וכיון שמצאתי חיוכים נתפ-תיתי להאמין שהנה עוד מעט וישתנה אף המבט. כן, ידידי, קצר מאוד זכרוני, ביחד בענינים כטינה ושנאה ונקמה. על-כן הלכתי לחנות מכולת של איש מבני עמך באחת הסימטאות שבעיר העתיקה, וקניתי אצלו מצרכים, פעם ופעמיים ושלוש. וה-באתי אליו את בתי המפטפטת ערבית. ונעשינו ידידים ואמרנו זה לזה שלום, ומה חבל שאין שלום, אף על פי ששנינו מבקשים שלום, ורק שלום. אלא שיום אחד הלכתי לקולנוע וראיתי בין השאר סרט תעודתי מאלף מאוד שבו תולים אלפי אנשים בובות של יהודים על עמודים ועל בנינים רמים, שם בארץ היאור הגדולה הנראית לרבים מידידינו המשותפים — בארץ אורוגוואי החולמת — כארץ של קידמה סוציאליסטית. ולהלן נגלו באותו סרט סימטאות אלו שנפתחו לאחרונה, והן גדושות אדם וקולות מתנגשים באבני הכתלים ועולים בזעקה אדירה, ושיגיים חורקות ועיניים לטושות, צמאות לדמי ולדם בני-ביתי. ומה רואות עיני, ידידי, מה רואות עיני! אותו הנווני חביב הלוטש מבטים חביבים אלי ואל בתי ולוחץ ידי בחמימות כה רבה ודורש שלום וטוב לכל הנברא בצלם — צועד שם על בד הקולנוע בראש כל הצועדים! מאז לא משכונני עוד רגלי לעיר העתי-קה ושוב נדרתי לחנוק בלבי כל פרץ תמימות חדש...

— אין ביכולתי להשיב לדבריך הקשים — אמר לי בקולו החרישי — אך עשה-נא עמי חסד וכבדני בביקורך בביתי. למעלה מן הדברים ה-חולפים סבורני שעדיין קרובים אנו יותר משאנו רחוקים.

ב

ביקרנו בבית חוסה פדרו עבדאללה במוצאי השבת. ידידי קיבלנו בפתח ביתו ולידו עמדה

אך מה יכול אני לומר? האספר לו שביום ההפגזה חדר אחד מרבבות רסיסי הפגזים ברגלו של ידידי-נעוריו היושב נכחו בנחת ומטה אונגו לסיפור לב-טיו עם בנו בכורו? אך קולו של אורחי בא לעזרתי:

— צריך אני לעזרתך, אמר.

— לעזרתי? — תמהתי — ובמה אוכל לעזור? — תוכל — השיב. יש תקווה בלבי שתצליח להשפיע על בני. כי אני שוב אין דברים בפני כל מה שיכולתי לומר אמרתי, ולא הזיווהו הדב-רים ממקומו. מרובה הסיבוך במוחי ומנין לי הבט-חון לערער בטחונו? ואילו אתה — לא יקשה ממך להבהיר לו הכל בשפה נכונה. כי פקוחות עיניך לראות גם מעבר לעניני השעה, ותמצא מסילה ללבו. כי כל מה שתמצא בו ממני קיבל וכל מה שקיבלתי אני הוין גם אותך. הרבה סיפרתי לבני על ידידי היהודי, וכבר סח לי בכורי באחד הימים האחרונים: את ידידך היהודי מכבד אני אף שהוא אויבי, כי הוא האמין וגם קיים. ואלו אתה...

לא יכולתי לשתוק עוד.

— טעות בידך, ידידי. לא אותו הצעיר שהכרת באותם הימים יושב למולך, ולא הצעיר שהכרתי אני יושב כאן למולי. אמנם היין הלבן ערב לחכנו גם היום כאז, וטוב לשבת יחד ולזכור ימים רחו-קים שהיו כה יפים. אך סוערים היו הימים שבאו עלינו מאז, וקשים מכולם אלה שבזכותם אני יושב במחיצתך ואתה במחיצתי. תמים הייתי, ויחד גדלנו בעולמם של תמימים ונאורים. אך באותו יום שבקעו מקולים צרחיים ממכוניות בהולות וקראוני להתנער מאשליות וליטול נשקי בידי, ועל הקולות הבהולים עלו קולות אחרים, שפרצו מסביבות ביתך ועשו קשת קצרה מעל ראשך וירדו קרוב-קרוב לראשי — — — כעת ישנים יל-די בשלווה, אך באותו יום, עבדאללה יקירי, לא ידעתי היכן ילדי ולא מצאתי את אשתי ופגזים נפלו על ביתי ועל בתי-ספר בעיר, ואני רץ לעבר אותו מחנה שבו ממתין לי נשקי ברחובות שנת-רוקנו מאדם מול לועי תותחים הפולטים עשן ומבקשים להשמיד אותי ואת ילדי. ונשבעתני באו-תם רגעים, שלא אהיה עוד תמים, כי אם אדרוס

בחדר האוכל כבר ציפו לנו בעלת הבית ואשתי. השולחן מלא וכולו ערוך על טהרת הסגנון המעורב רב של ארץ מוצאנו המשותף. נתחי צלי האש וראוילי שקועים ברוטב אדמדם ועטופים גבינה מרוסקת, ויין אדום ויין לבן, וקערה גדושה ירקות. אך אמרתי לשבת במקום שהורה לי חברי, נפ-תחה הדלת ובפתח הופיעה דמותו של עלם תמיר. לרגע נשכח מלבי היכן אני. עשרים שנות חיים כמו נגולו אחורנית. כנדהם עמדתי והתבוננתי בפנים המוכרות ובעינים החומות-הגלויות ובבלור-רית הגאָה והיפה של בבואת-ידידי משכבר הימים. ומיד חזרה ונקשרה בו נפשי ודחף עז נתעורר בי לחבק את ידיד-נעורי, החבר לשעשועי ילדותי, השותף לחלומותי.

הוא הושיט ידו לעברי: פבלו איברהים עבדא ללה, והוסיף בלשון ספרדית הרוטה למדי ובקולו העמוק של אביו את נוסחת הנימוסין, "פארה סר-ויר אַ אוסטד", כלומר, עבדך הנאמן. תלה עיניו הגלויות בעיני ואמר: זה זמן רב חפצתי להכיר את אדוני שעליו סיפר לי אבי סיפורים כה רבים. פבלו איברהים עבדאללה ישב ביני לבין אביו. דבריו האחרונים הרגישו את לבי. הוזה הבחור שעליו סיפר לי אביו? כולו נבון ומתון ואצילי בהליכותיו. אך אין מקום לטעות. אכן ידע ידידי להפילני בפח. עיניו, משועשעות קמעה, סקרו או-ת, והבנתי את פשר מבטו: רואה אתה? האינן הוא ראוי למלוא האמון, האינן לבו לב נער טוב וטהור?

נבון הייתי, ונעצתי עיני בצלחת. אחר-כך הזמנתי את משפחת מאָרחי לראות בסרט שחשבת כי יעניין אותם, ורק קיוויתי כי הוא יהיה מלווה באותו סרט תעודתי שכבר הזכרתי. תי. הבן תלה עיניו באביו, ובעלת-הבית הנאה חייכה לעומתי חיוכה האדיב ואמרה: נשמח לב-לות את הערב בחברתכם הנעימה.

ג

בפתח בית-הקולנוע ביקשו השומרים מאשתי ואשתי ידידי לפתוח את ארנקיהן לשם בדיקה שגרתית. פולתי לעבר פבלו איברהים וראיתי שעניניו נטולות-מבע. האור כבה, ושוב זעק על הבד אספ-

רעייתו. אשה נאה, זקופת קומה, שמלת-ערב שעינה ירקרק הדוקה לגופה החטוב. בחיך נלבב קיבלה פני אשתי, ובלשונו הספרדית פנתה לעו-מתי: "סוף-סוף זוכה אני לראות ידיד זה שעליו מרבה לספר בעלי". בית גדול והדור, בנוי אבנים צבעוניות שלא פגמו בטעם הטוב. קשתות מזר-חיות וקוים חדישים. אותו מיזוג נאה שכה הפתי-עני לטובה כשראיתי ספק כפר פרוור עירוני זה בפעם הראשונה.

עברנו בטרקלין מארך, ורוד, ונכנסנו אל הדר-האורחים המרווח, כולו מכוסה שטיחים פר-סיים וכונניות של ספרים מסביב. לא כבשתי יצרי ומיד נמצאתי בודק את האוצר שלנגד עיני. קל-סיקנים ספרדיים ואנגליים, וביניהם גם קאמי וקפאק וגויס. והנה על אצטבה צדדית בקצה הכוננית: מארכס וטרוצקי ועוד רבים מבני מינם, ולהפתעתי הגדולה, בינם לבין ספרי הרפואה, גם "מדינת היהודים" בלשון הספרדית. ידידי עקב אחרי בעינים מחייכות, כנהנה מהבעתי המופתעת. הוא צעד לקראתי ונתן כוס יין לבן בידי:

רואה אתה שלא הסתפקתי בפירושיך והלכתי ישר אל המעיין. כיצד אומרים אצלנו: יש להכיר את האוייב בשטחו, לא כן? וצחק צחוקו הנלבב, שהיה בו עירוב של טוב-לב ופקחות, עיניו נראו לי עתה שלוות ובוטחות. ובכן, יעקב ידידי — פנה אלי כשישבנו בנחת על כורסאות מרופדות — הרביתי להרהר בדברייך ונראה לי שעדיין לא הבנת את מצבי בסבך זה ששמו יהודים וערבים. יושב אני כאן אך זר ונכרי אני, כי לא נשתנה עולמי. מתבונן אני בשכני, בני-עמו של אבי, שהם גם בני-עמי, ואיני מוצא קירבה יתרה בינם לביני. וזו אמת לאמיתה: אתה ורבים מבני עמך מובנים לי יותר, עולמכם ומחשבותיכם ומעשיכם שקופים בעיני וברורים, הגם שלא את כולם יכול אני להצדיק. נוח היה מצבי כל עוד התבוננתי ממקומי ויכולתי להבחין דברים רבים שאולי לא הבחנת אתה, ידידי. כי אתה היית צד. אך הנה חדרה הסערה אל ביתי ושוב איני בן-חורין... אך הבה נשכח, ולו לרגע קט, את כל הצרות, ונשב לסעוד יחד, כבאותם הימים.

אותו קיבוץ שבו שהיתי שנים רבות בין שתי המלחמות. אמנם בגר ובחלומות אינו מאמין עוד — ובתוכם חלומות השויון של ימי נעוריינו. אך בנו בכורו, המאמין, נתעוררה סקרנותו. אולי יהיה בכוחה של אותה יצירה נעלה לפעול על רוחו? ועוד דבר נודע לי על בנו-בכורו. אוהב הצעיר נערה נאה, וכדרך הטבע עזה השפעת אהבתו על דרכו ועל מחשבתו. תחילתו של סיפור אהבה זה באותם ביקורים שערך חברי הרופא במחנה הפליטים הסמוך לביתו. נתלווה אליו בנו לעתים קרובות, וראה בעיניו טבעם של חיים עלובים. שם הקשיב לדברי אנשים פשוטים, שסיפרו על בתים נטושים, על נישול וגירוש. אמנם יודע אני — העיר יידי — להבדיל בין אמת לחצי-אמת, בין עובדה לגזומה. אך גם לי נודעו דברים רבים שלא ידעתי קודם. והבנתי, יעקב יקירי, כי באותה שעה עצמה שסירבתם להיות הקרבן, נולדו קרבנות אחרים. אך בני לא ראה אלא אותה תוצאה בלבד, ולא שעה אל דברי. כי מה לו, טען, ולאותה פשרנות רופסת של אחד שכמותי, שרכש לו מעמד מכובד ובית סמוך לביתו של מלך, והריהו מתעלם ממכאובי הסובלים. כך דיבר אלי בני, שאהב את בת הפליטים ובא אל ביתם ושיתף עצמו בצרתם ובזכרונות שממרו בלבם. מבקש אני להבהיר לבני, כי זו דרכו של אדם, שנוטה הוא להיאחז בזכר דברים המצדיקים אותו ולדחוק הצדה זכרונות מכבידים ומאשימים. כאמור, לא שעה בני לדברי. למרבה המזל, מעכבים בעדו תבונתו הטבעית ונפשו האצילית, ולא נענה עד כה להפצרות אחי כלתו ללכת בדרך ההופכת את הצודקים למרצחי נשים וילדים. כך טען בפירושו בני באזניו וכך טוען גם אביו, פלח לשעבר, איש טוב ותמים שאינו מבקש אלא לשוב לביתו ולהלקת אדמתו, שממנה עקר, או בעקר. רק בזה הוא הוגה, ובלבו כבר צר המקום להכיל געגועים כה עזים ותקוות כה רבות ואכזבות כה קשות. והנה קם הבן, והחל לשוטט בלילות, ושוב מרחפים על ביתו עננים משרי נוראות חדשות... ובאלה הימים, רק באלה הימים האחרונים, החל בני בכורי, שנרתע מדרכו של אחי כלתו, ללמד עליו זכות.

סוף מוסת שתלה בובות של יהודים על עמודים גבוהים בארץ היאור. לידי ישב חברי, אך לא יכולתי לראות את עיניו. רתוקות היו למראה שלפניו. ולידו — בנו בכורו. תאב הייתי לדעת מה מתרחש בלבו נוכח המראה הפראי והמחריד שלא נתן מגוח לנפשי. קצרה רוחי בציפיה להופעתה של העיר העתיקה. והנה היא באה, הנה סימטאור-תיה הקרובות. חורקות השיניים, נשלפות סכינים, צורחים הגרונות ותובעים דמי ודמם של בני-בית. ופתע קפאתי על מקומי. כהרף-עין חלפה התמונה, אך הכתה בי כברק. בין מאות הצעירים ש-עמדו על מדרכות צפופות ונופפו כרזות ודגלים ב-עינים מזרות שנאה, נזדקרה דמותו התמירה של העלם הנאה והאצילי היושב לידי. חברי חוסה פד-רו עבדאללה הסב ראשו לעומתי. עיניו פגשו את עיני: שוב אותן עינים עגמומיות שנתלו בי בשעת וידויו. הבטתי בבנו בכורו והלה הפנה ראשו לעומתי ותלה בי עיניים שלוות, גלויות וגאות. ושוב נבוכתי.

מה פשר מבוכתי, תהיתי. הלא סיפר לי אביו שאין בנו הבכור מסתפק בדעות ומשאלות-לב ותובע מעשים בצדן? ומה הפלא שעניו כה שלוות וגאות? האם באותו יום שנפתחו השערים ושוטטתי בסימטאות העתיקות, וראיתי פני צעירים וזקנים מחייכים כנגדי — לא שאלתי את עצמי: האפשר להאמין לחיוכים? ואילו היית אתה במקומם — ההיית מחייך לכובשים? מה רבה תשוקת ההשלייה העצמית של יהודים, של חזקים הבוחלים בכוחם, הצמאים לחיוכי אויביהם המנוצחים ומבקשי נפשם. מנין אותה תשוקה ואותה מבוכה? שוב אותה תמימות מעורבת בהרגשת אשמה. קרבנות התמיד, קרבן העבר הרחוק, ובעבר הקרוב, וכמעט קרבן גם הפעם — אין זאת כי אם רואים אנו את עצמנו מיועדים להיות קרבנות לעולם ועד. איך לא נחוש תחושה מוזרה כשחדלנו להיות הקרבן, ולו לרגע קט, ועומדים אנו נוכח קרבן אחר, שעניו מושפלות או מתרפסות או עינים גאות של קרבן סרבני?

ד

יידי ביקש לראות את אחד הקיבוצים — מוטב

ה

יצאנו מביתה של משפחת עבדאללה השכם ביום השבת, אני וידידי ובנו. יום תמים לפנינו. עברנו על פני נוה-הקיץ של המלך הקטן. ידידי חוסה פדרו ישב לידי ורוחו טובה עליו, ובנו ישב מאחורינו, שוחה לעברנו ומקשיב לדברי אביו מולידו ולדברי יידו היהודי. הוא שתק. בשעה שמדברים מבוגרים יפה השתיקה לנער. אכן ידע חברי להקנות לבנו נימוסים. אמנם זכרתי כי אביו ואני לא שתקנו בגילו. ונעשתה לי שתיקתו כבדה.

אמר לי חוסה פדרו עבדאללה:

— לבוא מאויר חפשי כאוירה של אורוגואי הרחוקה ולחיות בצלו של מלך... תחילה היה הדבר מענין ואפילו רומאנטי במקצת. אך נוכחתי לדעת שאמנם כרוכה מלכות בשעבוד והשפלה. אמנם בונה המלך כבישים ומקים בנינים ומפאר חומות ונוטע סביבן גינות, וכתמיד מתקפחים אותם מסכנים הקרויים פלחים ופליטים. גרוע מזה המצב שם, מעבר לגבול. נזכר אני באותם רודנים העולים ויורדים בארצות השכנות לאורוגואי הפשית. אלו ואלו תוקעים שיניהם בגבם של המונים מורעבים, המריעים לרודנים בכל הזמנים. וכאן חולקים עלי לא מעטים, וביחוד הצעירים. לא-כן, בני? — סיכם חברי דבריו ופנה אל בנו השותק, שניענע בראשו והוסיף לשתוק.

כיוון שקרבנו לחומה, נזכרתי שהיה בדעתי להשיב לטענה שהעלה באזני בלית חיוכו הפק-חי, בשעה שעלה על מכונית הקטנה. אמר לי אז ידידי: "צר לי שאין ביכלתי להציע לך את מכונית הגדולה, עליה השלום. צר לי עליה, שנאלצתי להובילה למנוחתה בבית הקברות של גרוטאות. מסוגר הייתי בחדרי, ודגל לבן על גג ביתי, ומכונית עמדה לה שלווה בסמוך למדרכה, וחלפו הטנקים רועשים ופולטים כדורים לכאן ולכאן, ובדהירתם לא היתה להם מן הסתם שהות להבחין היכן ועל מה הם דורכים. נדהמתי באותה שעה, אך למרבה המזל אין דין מכונית כדין אדם, ומכונית דרוסה אפשר להחליפה..."

באותה שעה לא השבתי לדברי ידידי, ורק

השבתי בחיוך על חיוכו. אך הנה הגיעה השעה להשיב לו, ואמרתי באזניו:

קיבלתי מאבי עליו השלום שעל הר הזיתים נקבר אחד מבני משפחתנו. כידוע לך חוללו שם מאות מצבות של יהודים, ולא דוקא בסערת מלחמה. אמנם למרבה המזל אין דין מצבה כדין אדם, ומצבה שנעקרה אפשר להחליפה, אך לצערי הרב חיפשתי וחיפשתי ואת מקום קבורתו של קרובי לא מצאתי...

שתק הנוסע לידי ושתקתי גם אני ושעה קלה חלפה בדממה. אך הנה עלה מאחור קולו הצעיר והעמוק של הבן. "אילו היו ערבים כובשים את הערים והכפרים שבהם נתיישבו יהודים במקומם של ערבים, ודאי לא היו מוצאים בתי קברות ומסגדים שהיו שם קודם. ועל פרשת בית קברות ערבי ביפו ועל התאבדות הצעיר שמחה ונכלא — קראנו בעתונים..."

חלפנו על פני שערי החומה. כבר החלו להפתח חנויות וכבר ירדו דמויות במדרגות וסחורתם בידים. ובשמיים מעל ריחף לו ענן לבנבן כרוך ככפיה מסביב לחומה.

עלינו בכביש שנפתח ונסלל מחדש; אך נשא-רו מאחורינו שערו של אותו קיסר והחור הגדול הפעור בכותל הכנסייה, כבר קבלה את פנינו דממת השבת. עדיין נמו הבתים ובתוכם היהודים. שמיים כחולים, ריקים מענן, נשתקפו ברחובות ריקים מאדם. מוזר הדבר. אך לפני ימים מועטים עליתי על הר הזיתים. ועתה — היכן התחור-מים? עיני הרואות כיצד מתחברים עליות ומור-דות ועד כמה כרוכים רחובות ובתים אלו באלו.

עלינו וירדנו, וצללנו אל שער הגיא. רבצו המורדות התלולים משני הצדדים ונצטמצם הכביש ומכונית הקטנה צמצמה עצמה על מסלולה הצר. אן הפסיק חברי את שתיקתו הכבדה ונתח-דש המגע שנותק. אמר ידידי חוסה פדרו עבד-אללה:

— עד מתי תרצבנה גרוטאות שרופות בצדי הדרכים? מתי יחדלו בני-אדם להצר צעדי זול-תם? כה רבים ההרים, כה ריקות הגבעות ושלוות,

עדיף מראה עינים מכל הספרים. אילו הייתי במקומך, היתה גאוותי כגאוותך.
 תליתי עיני בעיני הבן, שנעשו עגמומיות, מ-
 הורהרות, כעיניו של אדם שהגיעתו בשורה קשה
 בעיצומה של שמחה. והוא ענה בקול הרישי
 לשאלתי הדמומה:
 גן-עדן כזה שואף גם אני לבנות, גן-עדן עלי
 אדמות. אך אם הוקם, מדוע צריך היה להקימו
 דווקא על אדמה גזולה?

ז

מוזרות דרכי אנוש, ואין חידוש בכך, כמובן.
 רחוקים נפגשו וקרובים נפרדו. שונים עושים יד
 אחת ודומים כעומדים זה לעומת זה כאדם נוכח
 בבואתו. יעווה זה את פניו, מיד יעווה שכנגדו.
 יטיל האחד אבן, מיד יטיילנה משנהו. אך יהרוס
 האחד את זולתו, מיד יהרוס את עצמו.
 לא עברו ימים רבים, ואף שלא שכחתי את
 חברי, דחק מהלך המאורעות הבהול את רישומה
 של אותה פגישה. מופלאות דרכי הגורל, רצונך,
 לא ארע אלא דבר של שיגרה. כלום אין ידעים
 אני ואתה כי צפויה סכנה גם לי גם לך גם לבני-
 ביתך, בעירך לשעבר ובעירך של היום, על פני
 דרכים מוכרות ועל דרכים זרות שנתחברו להן,
 ואין אתה מקפיד ואין אתה מבחין, כי הכל חשוף
 והכל צפוי. ואם יורד הצפוי כחתף על ראש
 הזולת, אפשר נזכר גם אתה ואפשר אינך נזכר.
 ואם תזכור — תשכח, כי כך דרכו של אדם שהכל
 צפוי בחייו מני אז. אך יש וירד הצפוי על ראשך
 שלך, או בסמוך מאוד לראשך, ואז נזכר אתה,
 כמובן, זכרון של ממש.

כך נאלצתי להזכר באותו יום שגורו כדורים
 רצחניים על אוטובוס גדוש ילדים מטיילים, ובי-
 ניהם גם בני. קרבנות לא היו, אך יכלו להיות.
 רק פצועים קל, רק כתמים מעטים של דם-ילדים
 מעורב בשברי-שמשות.
 לא חלף זמן רב, רק יומיים-שלושה, וכותרת
 בישרה כי הצפוי אמנם בא, ונתפס אחד המעור-
 בים בדבר. ולא הוספתי לקרוא באותיות הקטנות,
 כי מתחת לכותרת הגדולה היתה גם תמונה, והי-

ובתווך שביל לכל. מדוע כה קשה היה לחלוק
 יחד את השלווה, בני היקר? מדוע כה קשה כעת
 הדבר, ידידי היהודי? כמובן, כמובן, סתם פשרן
 אנוכי, לא כן בני? תמים אני, לא כן, ידידי?
 והיכן ההיסטוריה? והיכן הכבוד? והיכן הזכרו-
 נות? נוסף ונעשה היסטוריה, נוסף כבוד על
 כבוד. נוסף ונערום זכרונות על גבי זכרונות
 בשם כל הזכרונות, ויעלו השמימה להבות לדורי
 דורות. יתמלאו הדרכים כולם גרוטאות שרופות
 ועל כולן נקים מצבות, למען יהיה מה לעקור
 בטרם נקים מצבות חדשות. ונשיר שירים, ונכתוב
 סיפורים, ונוסיף פרקים לספרי הקודש שלכם
 ושלנו לזכר עולם.

ו

במבואות הקיבוץ נצמד אלי פבלו איברהים
 עבדאללה ונגרר אחרי ונתלו אנזיו בכל מוצא-
 פי. בלוריתו השחורה התנופפה ברוח, ועיניו הפ-
 קוחות לרווחה התרוצצו לכאן ולכאן. שפתיו נת-
 הדקו ומצחו נתקמט במאמץ לקלוט ולהגיב על
 גירויים עזים שרחשו בקרבו.
 הולכתי לחצר מגורים והראיתי לו בתים פשו-
 טים מבחוץ ונאים מבפנים. הכנסתיו לבתי ילדים
 והצגתי לפניו ילדים עליונים, גלויי מבט. העמדתיו
 בפתח חדר האוכל וראה ישיבת חברים בצוותא.
 הוריתי על גינות ודשאים, מכונות ושרות ירוקים
 ויצירת בני-אדם עובדים בשויון ובאחוזה. אמרתי
 לו: חלומות מתגשמים, שלי ושל אביך וגם שלך,
 משותפים לכל החולמים בכל העמים ובכל הדו-
 רות.
 העליתי על מגדל השמירה הישן ורמזתי בידי
 על חולות המדבר מסביב ועל השממה שהוברחה.
 ואז פסעתי לעבר אביו, שנגרר אחרינו שותק
 ומרוכז, והוספתי: הרי, קרוב לכאן, רצועת עזה,
 ושם המוני פליטים שנונחו על ידי אחיהם, וכל
 השנים חרדה בלילות, חדירות וגניבות. ובבית
 הקברות כאן קבורים ידידי שבאו לבנות ולקיים
 חלומות שלי ושליך, והושיטו ידם לשלום לעבר
 שכנים ונתקלה היד בסכין מרצחים.
 אמר האב:

מעשי הבן, אך כלום יגרשנו מביתו בשעה שדול-קים אחריו לתפשו או להמיתו? ביקש האב לשד-לו שיימלט, שירחיק אסון מבני-הבית. אך הבן הנפחד התחנן לפני אביו שלא יגרשנו. והנה באו רודפיו, ודפקו בשער, וקפץ הבן מבעד לחלון וחשכה בלעתו. לא הצליחו הרודפים לתפשו, ונפ-לה האשמה על מחביאיו בני משפחתו. כך נסגר הבית, ונלקחו האב והאם ונחקרו חקירה ארוכה על הבן שסרה. וניתן הפסק: "ייהרס ביתם של נותני מקלט לאותו קל-דעת!" גורלו המר של אותו פלח לשעבר. הנה שוב הוא בא להחריב עולמו על לא עוול בכפו. כלום תמך האב במעשי הבן? כלום אפשר היה לו לנעול בפניו את דלת ביתו? הן בנו הוא, בשר מבשרו. ועל שום מה צריכים להיענש אותו זקן ואותה זקנה והבת כלתו?! כך חשב בני הרגיש, ועלתה חמתו על החיילים שקרבו לבית ועמדו להחריבו. כך עלה דמו לראשו, ונטל רובה, ועמד גלוי וחשוף בדר-כס, וירה לעברם. למזלנו ולמזלם, אין בני בקי באותה מלאכה. לא פגע באיש, ומיד נתפס ונכלא. הנה כי כן, לא אשר יגורתי בא. כי סבוכים הדב-רים ומבין אני ללבו של בני. כי לא הלך בדרך מרצחים. הו, אילו נשארתי שם, באותה ארץ שלווה! אז לא היה נתקע במערבולת זו של שנאה. מלחמה ושוב מלחמה. נקמה ודם ללא תכלית ויצרים הלוהטים ושורפים נפשו הצעירה. ואותו לב רגיש שאני עצמי הורשתי לבכורי. אילו יכולתי להוריש גם תבונה לבני, זכרונות שלי ונסיון שלי וחכמת חיי... התבין עכשיו, ידידי היקר, מה גדול הכאב בלבי?

שאלתו של חברי לשעבר לא הפתיעתני. לקח-תי ידו בידי והולכתיו אל חדר הילדים. עמדתי ליד מיטת בני ולחשתי באזני אורחי:

רואה אתה, חוסה פדרו ידידי, בלורית זו חבו-שה בעקבות אותן יריות על האוטובוס. יקר לך בנד, ויקר לי בני. כלום אבין? שואל אתה. רק חלום אחד בלבי: שיוכל ילד יהודי לישון סוף-סוף בשלווה. אשאל איפוא גם אותך: האוכל להבין?

תה זו תמונתו של פבלו איברהים עבדאללה, בנו בכורו של ידידי לשעבר חוסה פדרו עבדאללה.

ח

הוא בא אלי באותו ערב עצמו. לא ציפיתי לבואו אך ידעתי שיבוא. בעצב עמדו עיניו הכהות בפתח ביתי, ונאחזו בעיני ולא הרפו. ביקשתי ממנו להיכנס, והזמנתיו לשבת בכורסתי, והגשתי לו כוס יין לבן.

— הראית את תמונתו? — שאלני.

נעניתי בראשי, ועדיין לא הרפו עיניו, שציפו למוצא-פי. שוב לא יכולתי לשאת מבטו ואמרתי: — אשר יגורת בא.

והוא פתח בקולו החרישי:

— טעות בידך, יעקב ידידי, לא אשר יגורתי בא, הגם שהתוצאה היא אותה תוצאה. לא הלך בני בדרכם של פזיזים. לא ארב בדרכים ולא ירה על ילדים. לא הכל כה פשוט, לא כל הדברים כתובים בעתונים, ואין אתה יודע גלגולם של מעשים. ירדו של בני, אחי כלתו, לא הצליח להוליך את בני בדרכו. באותו ערב עצמו ישב בני בבית לידי, בשעה שירו אחי כלתו ובני-חבורתו על ילדים רכים. ואך למחרת נודע לו הד-בר, כפי שנודע גם לי גם לך. אך הבדל יש כאן. לך מן העיתון נודע, ואילו בני נתקע בלבה של אותה פרשה. למחרת היום, כשבא אל אותו מחנה שבו מצוי בית כלתו, כבר ריחף האסון בחלל כולו. הוא ראה את השוטרים עומדים בפתח הבית. חרדה תקפתו ונודע לו הסיפור מפני השכנים. שלילה חזר ירדו אחי כלתו אל ביתו. שדלקו אחריו חיילים יהודים, והוציאוהו משם, ועמו את בני-משפחתו. חלפו השעות והמתין בני בבית השכנים. דאגה כרסמה בלבו. והנה שב האב ושבה האם ושבה גם כלתו ושמע מפיהם את הסיפור כולו. הבן רק חשב על עצמו וביקש מהאב שיח-ביאו. לא נמלט אי-לשם, כשאר בני-חבורתו, וה-ביא את האסון אל ביתו. ומה יעשה אב רחמן? מה היית עושה אתה במקומו? הוא פסל את

דרכו של ארתור רופין

אמנות האפשרי באסטרטגיה היישובית

אלכס ביין

מעין זו. רופין אמנם עדיין היה גם אז האישיות האחראית, המכוונת, אך הרבה מרץ וזמן היה צריך להקדיש לתיאום בין פעולות של אחרים, וישיבות ממושכות בהנהלה הציונית ובמוסדות ציבוריים אחרים, שבהם היה קשור לרגל תפקידו, תפסו מקום רב — לדעתו רב מדי — בעבודתו. תמיד היתה לו התנגדות פנימית לצורה זו של עבודה, ומדי פעם בפעם ניסה להשתחרר ממנה. לעומת תקופות מאוחרות אלה, עמדה לנגד עיניו תמיד באור בהיר התקופה הראשונה, כשרק קומץ אנשים עבדו אתו. זה היה הזמן שהיה בידו להפ-עיל את כל תכונותיו וכוחותיו, והוא הרגיש את השמחה של יצירת יש כמעט מאין.

הקורא בימינו קשה לו לתאר לעצמו את מצב הדברים ב-1908, כשהתחיל רופין בפעולתו בא-רץ. ההסתדרות הציונית היתה שרויה במשבר, ובמשבר היה שרוי גם הישוב היהודי בארץ. כסף כמעט לא עמד לרשות ההסתדרות הציונית: ההכנסות השנתיות של הקרן הקיימת לישראל, הקרן היחידה של התנועה הציונית באותם הימים, היו בשנת 1908 13,700 ל"ש, ועד 1913 עלו ל-40,000 ל"ש. ומועט היה הכסף גם בידי המוסדות החדשים (שקצתם נוסדו ביזמתו של רופין), כגון חברת הכשרת הישוב, אותה חברה לקניית קרקעות, שזכויות גדולות לה לא רק בעצם הקניה אלא גם בכל הקשור בראשית ההתיישבות של ההסתדרות הציונית. לקרן הקיימת לישראל היו שטח-קרקע אחדים, מנותקים זה מזה, ולא ידעו מה לעשות בהם. לעומת זאת היה ברור, שאם ההסתדרות הציונית תתחיל עתה לעסוק בפעולות ההתיישבות, אסור לה להמשיך בדרכים שהלכו בהן חובבי-ציון, הברון רוטשילד ויק"א. לכל אלה לא היתה תכנית ההתיישבות ברורה; הם ביקשו להושיב על הקרקע מתישבים בדרך הבטוחה ביותר, ומע-

עבודתו של רופין בארץ אפשר לחלקה לכמה תקופות. בראשונה, בשנים 1908-1914, הניח את היסודות להתיישבות הציונית; בשניה, מ-1914 עד סוף מלחמת-העולם, נאבק על קיום הישוב; בתקופה השלישית, מ-1920 — השנה שהורשה לשוב לארץ — עד 1933, עסק בהרחבה שיטתית של ההתיישבות בכפר ובעיר ובכלכלת הארץ, תוך משברים פוליטיים, כלכליים ואישיים; בתקופה האחרונה, מ-1933 עד 1942, בזמן שנחשב למומחה מוכר למשק הארץ ולסוציולוגיה של היהודים, מילא תפקיד מרכזי בקליטת העלייה החמישית וב-פתרון הבעיות שגרמו לה ושהיא עצמה גרמה.

יקצר המצע לתאר כאן בהרחבה את פעולתו של רופין בארץ ולמענה. לצורך זה יש לספר את תולדות ההתיישבות בארץ ולציין בכל שלב ושלב, בכל פעולה ופעולה, את מקומו ואת חלקו של רופין בהם. חומר רב על כך כלול בספרים הרבים, שנכתבו על תולדות ההתיישבות בכלל ועל בעיותיה, שטחיה וישוביה בפרט. רופין עצמו סיכם בצורה אוטוביוגרפית בעיקר את התקופה הראשונה והשנייה¹. ולא במקרה הרחיב את הדיבור דוקא על התקופות הראשונות בארץ ולא על ההמשך אחרי מלחמת-העולם הראשונה; גם בעל-פה, בהרצאות ובשיחות, היה חוזר תמיד על סיפורים מאותם ימי-בראשית. שכן זו היתה תקופת היצירה המובהקת שלו. ההתיישבות הציונית אחרי 1920 נוהלה באמת מידה גדלה בידי אנשים אחרים, על-ידי משרדים מתרחבים, עם דיורסיפיקציה וספי-ציאליזאציה של העבודה וכל הכרוך בהתפתחות

¹ ר' ארתור רופין, "פרקי חיי", חלק ב', תל-אביב תש"ז; מהדורה שניה, תשכ"ח. ועיין בספריו: "ההתיישבות החקלאית של ההסתדרות הציונית בארץ-ישראל", ירושלים, הוצאת שוקן, תרצ"ז. וכן תיאור תי פעולתו בספרי "תולדות ההתיישבות הציונית מתקופת הרצל עד ימינו", תשי"ד.

על המתישבים, של לימוד מנסיונם ומדרך-ראייה-תם, ושל הכוונה ותיאום במקום החלטה מגבוה, נתגבשה אצלו, לאחר היסוסים בראשונה, לשיטת-יסוד, והביאה לידי שיתוף-פעולה בין המיישב והמתישב, כשני גורמים שווים במעלה.

ביסוד הצלחתו היתה ההכרה העמוקה, שהגורם החשוב ביותר בכל פעולת התישבות הוא המתישב ולא המיישב. אי-הכרת אמת פשוטה זו היא שהכ-שילה את קודמיו; תפיסת אמת זו היא סוד הצלח-תו של רופין. שהרי הגורם המכריע בכל התישבות, ובהתישבות בארץ-ישראל בפרט, הוא בני-האדם הרוצים להתישב, על כל המיוחד להם לפי מוצאם, אפיים, השכלתם והכשרתם, ואופן תפיסתם את עברם ויעודם. המיישבים יכולים להשתמש כראוי באותם בני-אדם או להכביד עליהם את דרכם. אבל בראש ובראשונה מכריעים לגבי העבודה תמיד בני-האדם העולים על הקרקע. זכותו הגדול-לה ביותר של רופין במפעל-ההתישבות שלנו היא בכך, שמתוך תכונותיו, לימודיו והוויותיו, ידע להבין לרוחם של צעירי העליה השניה, ומאו-חר יותר לרוחם של סוגי-העולים השונים, שבאו אחרי מלחמת-העולם הראשונה. הוא יצר את התנאים לפעולתם ולא דיכא את התלהבותם ורצו-נם העז להגשים את משאת-נפשם, גם אם היה הדבר כרוך בקשיים לאין סוף. בזה נבדלה פעולתו של רופין מפעולת כל קודמיו. על פתק שרשם ב-1937 סיכם את פעולתו במלים אלה: "אם יש לי זכות כלשהי, הרי היא בכך, ששמרתי על הת-להבות של הנוער העולה והפכתיה מנוף להתיש-בות". ואת נאומו בקונגרס הציוני הי"ד, ב-1925, סיים במלים אלה: "בשנים הבאות אפשר יהיה לדון על עבודתי בארץ-ישראל. הייתי יכול לומר, שמטרתה הראשית של עבודתי היתה לשמור בק-רב האנשים שעמהם עבדתי את אש התלהבות, שאותה הביאו עמהם לארץ-ישראל. שאיפתי העי-קרית היתה להפיח את אש התלהבות ולהיות השמש הממונה על גר-התמיד".

מתפיסת-יסוד זו נבעה עמדתו לכל בעיות-ההתישבות. רופין עצמו לא יצר שום צורת-התישבות חדשה, אך לכמה מהן שיוה דמות

בר למטרה קרובה זו לא נתנו דעתם הרבה על יעד רחוק יותר. ואילו ההסתדרות הציונית מחויבת היתה, מתוך השקפתה על שאלת-היהודים ובהת-אם לתכנית באול והחלטות הקונגרסים מאז, לע-סוק בהתישבות מנקודת-מבט רחבה יותר ובתכנון שיטתי יותר, שיהיה מכוון אל מטרתה הסופית ומרוד בה. אכן, ברור היה גם זאת, שבאמצעים הזעומים שעמדו לרשותה לא יהיה אפשר לפעול גדולות מיד. אולם על הנחות סותרות אלה נבנה התפקיד הקשה והמיוחד: שמטרת הציונות תהיה נר לרגלי האחראים למעשה ההתישבות, גם אם יהיו נאלצים בתחילה לעסוק בעבודות קטנות-הי-קף. היה צורך, תוך כדי פעולות אלה, לבחון את הדרכים ואת השיטות לימים שיהיו תנאי-יסוד בטוחים יותר ואמצעים גדולים יותר, לכונן לק-ראת אותו עתיד — שהוא קרוב, כפי שקיוו — עמודים מוצקים שעליהם יקום הבנין.

גדולתו של רופין היתה, שהבין ברוח זו את תפקידו וקיים אותו באומץ ובהתמדה, על אף התנגדות וקטרוג מכל צד. כשם שאין לתאר את התקופה הראשונה של ההתישבות היהודית בארץ בלי הברון רוטשילד, שבצדק קראו לו בשם "אבי הישוב", כך אין לתאר את תקופת ההתישבות בהנהגת ההסתדרות הציונית, החל משנת 1908, בלי רופין. הוא שהטביע עליה את חותם אישיותו כלי-כך, שאפשר לכנותו ללא כל גוזמה בשם "אבי ההתישבות הציונית".

וזאת לאו דוקא מפני שהוא בא, ותכניות ברו-רות בידו; להיפך! כל אלה שבאו לארץ ותכ-ניות-התישבות מוכנות בידם, הוכרעו על-ידי תנאי-הארץ, ובסופו של דבר נכשלו. רופין הכיר את כל התכניות האלה ותכניות רבות אחרות, ואף נטה בתחילה לתכנית זו או אחרת. אך במהרה נתפכח מהן, כשחש את התנגדותם של אלה שהיו צריכים להגשימן. הוא האזין לדבריהם של המו-עמדים להתישבות, בחן את הצעותיהם, וכשלא היו אלה ברורות די צרכן, שיוה להן את הצורה שבה היו ניתנות להתגשם. הוא העז לנסות וללכת בדרכים חדשות, אפילו היה הדבר כרוך בסיכונים מסוימים. שיטה זו של ויתור על כפיית תכניות

במבט ראשון כחוסר שיטה: יושבו שטחיי-קרקע מדולדלים ופותחו בידי אנשים שרובם לא היתה להם הכשרה מתאימה לכך; הושקעו יזמה ומרץ ומסירות, שבדרך אחרת לא היה אפשר לעורר ולשמור אותם, וכיום משמשים צורות ההתישבות, שיטות-העיבוד ודרכי-הארגון של ההתישבות היהודית בארץ דוגמה ומופת לעמים וארצות.

רופין עוד זכה, שלא רק ידידיו ותומכיו הכירו בנכונות שיטתו², אלא גם רבים ממקטרגיו. ואחד ממבקריו החריפים ביותר, הארי סאקר מאנגליה, סיכם זמן קצר אחרי מותו של רופין את פעולתו ההתישבותית בזה הלשון: "היה זה פעם מחובתי, בעת לחץ כספי חמור, לעיין במאזן התישבותנו ביתר דקדוק משעשה רופין. אולם חזונו היה מקיף יותר ותפיסתו את משימתנו הלאומית מציאותית יותר. חוקי בנינה של אומה שונים מן הכללים שהם לעיני רואה-חשבון; מה שעלול להיראות לרואה-החשבון כבוזבוז או כמעשה בלתי-משקי, בונה-המדינה עשוי לראותו כחכמה צרופה. רופין הוכיח שני דברים בעלי חשיבות יסודית: כי שום הישג בר-קיימא לא יושג בלי חדות-היצירה החפ-שית, הבוקעת מאליה, של המתישב היהודי; וכי כל עוד תלונו חדות-יצירה זו, לא יבצר מאתנו בארץ דבר"³.

להצלחתו גם גרם שידע לעבוד עם אחרים. הוא לא היה אגרונום, לא מומחה לרכישת-קרקעות בארץ, לא מלומד ומנוסה בבנין-ערים. אבל הוא ידע מכל אחד משטחי-הפעולה די הצורך להבין ולשפוט. היה לו כוח-תפיסה מהיר, חוש-בחינה וכושר-הכרעה, ואם הכריע הגן על ההכרעה ועל מבצעה. הוא סמך על עוזריו ומומחיותם המק-צועית ונתן להם חופש רב לפעולה ולאחריות. כל אחד מהם ידע יותר ממנו בשטח המיוחד שלו;

מעשית וסלל להן נתיב אל המציאות. עקרונית לא העדיף צורה אחת על חברתה: התישבות פרטית או התישבות קיבוצית; מושבה, מושב-עובדים, מושב פרטי, מושב-שיתופי או קבוצה וקיבוץ; קרקע לאומית או קרקע פרטית; התישבות חקל-אית או התישבות עירונית — עקרונית חייב את הכל ולמעשה גם תמך בכל. הכריעו לגביו לכאן או לכאן התנאים החמריים והאנושיים. הוא לא חלם על יצירת הקבוצה, אך כשקמו בני-אדם שכל משאת-נפשם היתה מכוונת לעבודה עצמית בצוו-תא ללא מנהלים וללא הבדלי רווח והנאה, נתן להם להגשים את חלומם, הדריך אותם, שמר אותם ככל האפשר מצעדים פזיזים, עמד לצדם נגד כל המקטרגים וסייע באופן מכריע להתפתחות צורה חדשה זו בהתישבותנו: הקבוצה והקיבוץ. את הפקפוק שמר בלבו. הוא לא חלם אז חלומות על תיקון העולם, ונראה שרק מאוחר יותר תפס את מלוא משמעותה של צורת-התישבות חדשה זו. "לא חשבתי בשעתו על דברים כאלה", אמר לי בשיחה ב-1942, שבעות מעטים לפני מותו. "או-לם אם יצמח מזה דבר-מה חדש, אם יתוקן על-ידי כך אי-השוויון בין האנשים, מה טוב יהיה!"

ובדומה לכך התיחס לצורות-ההתישבות האחרות: למושב-העובדים בשנות העשרים, להתיש-בות המעמד הבינוני בימי העליה הרביעית ולהת-ישבות העולים מגרמניה בזמן העליה החמישית ולגיוונן החדש של צורות-ההתישבות הקיימות בהשפעת היסודות החדשים האלה.

מתגנדי מתחו בקורת דוקא על ליבראליות זו של רופין כלפי אנשים וזרמים, ופירשה ככניעה ללחצן של תנועות ההתישבות השונות, וביחוד של תנועת הפועלים. במקום להנהיג שיטות מקו-בלות בכל העולם, עושה הוא, כך טענו, "אכספריי-מנטים סוציאליים", שאין להם קשר מהותי עם מטרת הציונות ושהם גורמים לבזבוז הכספים המ-עטים העומדים לרשות המפעל. אין ספק שנעשו שגיאות לא מעטות, ורופין היה הראשון להודות בהן; אך ביסודו של דבר צדק רופין. שכן מה שלא היה אפשר להשיג בשום שיטת גיהול כלכ-לי-אגרונומי משוכלל, הושג בשיטה זו, שנראתה

² בסיפוק רשם רופין ב-27 במרס 1926 ביומנו (פרקי חיי, 115): "מנוח מדגניה קבע נכונה, כי זכותי העי-קרית היא בכך, שבניגוד ל'אדמיניסטרטורים' בעבר לא התימרתי כלפי הפועלים, שאני מיטיב לדעת מהם, ולא תקפתי את מאמציהם לגבש צורות-חיים חדשות, אלא זימנתי להם את האפשרות להתפתחות טבעית".

³ הארי סאקר, ארתור רופין (יוני 1943), בתוך "מסות ציוניות", תל-אביב — עם עובד, 1961, עמ' 67-68.

ייסוד מדינת ישראל כחמש שנים אחרי מותו, נוצרו התנאים בארץ ונתעורר הרצון בתפוצות להגשים תכניות נרחבות בכיוון שחזה ושאף אליו. אבל כבר הוא קבע את הכלל, שכל תכנית צריכה להיבחן במבחן מדעי; הקמת "המכון לחקר הכל-כלה" ליד הסוכנות היהודית בשנת 1936, שהוא עמד בראשו, היתה ביטוי מובהק לקור-מחשבה זה. מלכתחילה היו תכניותיו של רופין מכוונות לא להתישבות חקלאית בלבד אלא להתישבות בכלל, בכפר ובעיר, כאמצעי להשגת המטרה הציונית. יעוד זה הועיד לעבודת ההסתדרות הציונית בארץ עוד בתזכיר הראשון, שחיבר כסיכום מסע-המחקר שלו בשנת 1907. גם בספריו הדימוגראפיים וה-סוציולוגיים העריך את ההישגים לפי מטרה זו, וככל שהתרחב המפעל במשך השנים, כן מיעט רופין לעסוק בפרטים (ועל-כל-פנים השתדל לעשות כן) ונעשה יותר ויותר למומחה, המקובל על הכל בארץ, בציונות ובעולם, בכל הנוגע לארץ-ישראל מבחינה כלכלית-משקית. "אדריכל הבנין" כינה אותו זאב ז'בוטינסקי⁴, "אדריכל המעשה", קרא לו יצחק וילקנסקי (אלעזרי וולקני)⁵, האג-רונום והסופר, שהכיר אותו יפה-יפה משיתוף-פעולה וידידות של עשרות שנים. ורופין עצמו העריך בגאווה את מעמדו והישגיו בתחום הכלכלה של הארץ כשווים לאלה של חיים ויצמן בתחום המדיניות הציונית⁶.

תפיסה זו של תפקידו קבעה גם את עמדתו של רופין לגבי בעיות המדיניות הציונית. מטבעו לא היה מדינאי; חסר היה רצון לשלוט, שאיפה לשר-רה ולהפעלתה, שהם מתכונות המדינאי מלידה⁷, ומטבעו שגא את הדרך העקלקלה של תכנים, שנראית קשורה בחיים מדיניים. אמנם חבר-

אך הוא עלה עליהם בראיה הכללית, בתבונה, בחכמת-החיים, ברוחב-התפיסה האנושי, בהיעדר דוקטריניות, — בשלמות אישיותו, שהאצילה בטחון על כל מי שבא במגע אתו.

הוא לא אהב קפיצות-דרך: לא הכל אפשר לעשות בכל זמן, כשהציעו האגרונום ז. סוסקין ודויד טרייטש (1920/21) התישבות אינטנסיבית ביותר לאלתר, תמך בעמדתם של האגרונומים יצחק וילקנסקי ועקיבא איטינגר, כי צריך להתחיל בהתישבות אֶכְסְטֶנְסִיבִית יותר ולפתח את המשקים בדרך לאינטנסיפיקציה גוברת והולכת. הוא הגן על המשק המעורב נגד אלה שראו, בתקופת הע-ליה הרביעית והחמישית, את כל התשועה במטעי-הדרים. אך גם ההגנה היתה שקולה. גם מה שדר-שו המתנגדים יש לו מקום בתכנון הכללי של המשק, צריך רק לקבוע מה המקום, ולהימנע מהפרזות ומן האמונה שיש רק דרך אחת ויחידה. הוא שם לבו גם לפרטים, ידע את ערך החשבון, ולפעמים אף גילה אצל עצמו, בחיים הפרטיים כבציבוריים, נטיה יתירה לחישובים ולקימוצים. אך הוא גם ידע שלא די בחשבון ואסור שחשבון יהיה מטרה בפני עצמה. הרי המפעל, ההתישבות של התנועה הציונית, נבנה תוך משברים מתמידים ומחסור מתמיד בכסף למימון הפעולות. חברות ציבוריות (כגון חברת הכשרת-הישוב, שהיתה אז המכשיר המרכזי לקניית קרקעות גם לקרן הקיימת וגם לאנשים פרטיים) עמדו מפעם לפעם לפני פשיטת-רגל, וענפי-פעולה ראשיים הצטמקו מחו-סר מימון מתאים. רופין, האחראי להתישבות, היה צריך אז להיות גם הדואג להשגת האמצעים הכס-פיים. הוא ניהל משא-ומתן, גסע פעמים אחדות לארצות-הברית, נאם נאומי הסברה ושכנוע ותיכ-נן תכניות להעמיד את עבודת-ההתישבות על יסודות מוצקים יותר. מטרתו של רופין היתה, שכל ענף שעבר את שלב הניסוי יועמד על בסיס כלכלי-משקי, על-ידי חברות-מימון מיוחדות, על-ידי מתן אשראי בתנאים נוחים. רק מעט מזה הושג בימי חייו של רופין, על אף תזכיריו הרבים, שכללו תכניות ושינויי תכניות לאין ספור ובהם ביקש להתאים את הדרישות למציאות. רק עם

⁴ מובא במאמר על רופין מאת ר' בנימין, "מאזנים" תש"ג, עמ' 321.

⁵ כך הכתיר את המבוא הביוגרפי לקובץ מאמריו של רופין "שלושים שנות בנין ארץ-ישראל" (תרצ"ו).

⁶ כך משתמע מדבריו אל חיים ויצמן בשיחת הביורר אתו, שרשם ביומנו ב-21 בספטמבר 1937.

⁷ כך למדנו ממחקריו של ההיסטוריון הגרמני פרידריך מיינקה. ראה ספרו Die Idee der Staatsraison, München, 1924.

בעמק חפר ובעמק זבולון, עד לעמק בית-שאן ועמק החולה. גם רכישות שטחי-קרקע גדולים ורצופים בחיפה (הכרמל, הדר-הכרמל וכו'), בתל-אביב (הרכישות הגדולות הראשונות) וירושלים (הר-הצופים, אדמות האפטריארך היוני: רחוב המלך ג'ורג', רחביה וכו'), שביצע בדרכים שונות, לפעמים על-ידי חברות-קרקעות שנוסדו במיוחד לכך, היתה להן מטרה ישובית ומדינית כאחד.

גבולות המדינה היהודית בהצעת החלוקה של ועדת פיל בשנת 1937, ויותר מאוחר של ועדת או"ם ב-1947, נקבעו למעשה בערך לפי אותם הקיום ששירטט רופין בראשית פעולתו בארץ וחזר ושירטט אותם בכמה שלבים מאוחרים יותר של עבודתו. טבעי היה איפוא הדבר, שרופין נקרא על-ידי ההנהלה הציונית להגן על מדיניות ההתיישבות של ההסתדרות הציונית בוועדות-החקירה השונות, שהוקמו אחרי התקוממות הערבים מ-1929 ואילך. התזכירים שהכין לוועדות האלה ותזכירי-הבקורת בממצאי הוועדות, ראשיהן ומומחיהן (כגון סיר ג'ון הופ סימפסון), ערוכים בבהירות ובהבנה מעמיקה של הבעיות המעשיות והפוליטיות גם יחד.⁸

"בשביל הציונים באירופה הציונות היא מעין דת", רשם רופין ביומנו בינואר 1916, "ואילו בשבילי היא מעשה". "מעשה" זה התחיל בפעולות מצומצמות בארץ, אך משמעות המלה התרחבה עם התרחבות העבודה, עד שלבסוף הקיפה כל חיי העם בארץ ובתפוצות: לא ייתכן ישוב הארץ, לפי אמת-מידה המתאימה לצרכים, בלי ארגון העם, ולא יהיה קיום לעם בלי הארץ. השואה שבאה על יהודי גרמניה עם עלייתו של היטלר והתפשטה על יבשת אירופה כולה, הוכיחה זאת בעליל. גם בפרק טראגי זה של יהדות אירופה עמד רופין במרכז, כאחראי לקליטת העליה מגרמניה ומרכז-אירופה. הוא ניהל עבודה זו כדרכו: בתכנון וגמישות

געורים הבחין בו עוד ב-1898 כשרון דיפלומטי לניהול משא-ומתן; הוא ידע לעמוד על עמדתו בלא לפגוע ברגשותיהם של בעלי דעות אחרות, ולהאיר את תפיסתו באור המשתנה לפי אופן תפיסתם של שומעיו. אך דרך המדיניות של ההסתדרות הציונית, בזמן שהוא הצטרף אליה, נראתה לו יותר מדי ערטילאית, ללא קשר עם טבע הדברים; הוא חסר הבנה לגבי מאמציו של הרצל להשיג להסתדרות הציונית דריסת רגל במדיניות העולמית, הכרה לעם ישראל כאומה הזכאית לשוב לארצה, ועוד פחות היו לרוחו מאמציהם של ממשיכי קו זה אחרי מותו של הרצל. כל זה נראה היה לו מוקדם מדי, קודם זמנו. חשוב היה לו בראש ובראשונה להבטיח את קיומו המעשי של העם היהודי באשר הוא, ואת קיומם המעשי-המשקי של היהודים בארץ, ביחוד על-ידי ישובם על הקרקע. הוא, שלמד משפטים, עניין אותו הצד המשפטי-הפורמלי פחות מן הצד הכלכלי-הממשי. הוא האמין כי יצירת עובדות קודמת לכל מאמץ מדיני, ובלי בסיס זה אין למדיניות שום סיכוי של הצלחה. אכן, תפיסה זו היתה מנוגדת רק למר-אית-עין להשקפתם של אלה, אשר הטעימו את הנחיצות ליצור בראש ובראשונה את התנאים המדיניים, כי רק אלה יאפשרו עבודה שיטתית בישוב הארץ. אולם הסיכויים ליצירת תנאים כאלה נראו אז רחוקים מן המציאות — הם נוצרו רק על-ידי מלחמת-העולם הראשונה.

אך מעולם לא העלים רופין עין מן הצורך להשיג בסופו של דבר מסגרת מדינית בטוחה. מראשית פעולתו ביקש לכוון את תכנית-ההתיישבות של ההסתדרות הציונית לכך שיווצר שטח-התיישבות רצוף, שאפשר יהיה לימים לתבוע לו מעמד של אוטונומיה. לתפיסה זו חזר מדי פעם בפעם. לכן תמך בכל לבו במאמציו של יהושע חנקין ואחרים לרכוש שטחי-קרקע גדולים ורצופים, הגן על רכישות אלה בכל כוח-השכנוע שלו וטרח להשיג תנאי-שלום שהמוסדות הציוניים (בעיקר חברת הכשרת-הישוב והקרן הקיימת לישראל) יוכלו לעמוד בהם. בדרך זו ניהל את הרכישות הגדולות הראשונות בעמק יזרעאל,

⁸ בתור דוגמאות ראה בקובץ מאמריו "שלושים שנות בנין בארץ-ישראל" (תרצ"ז) את התזכיר (שנכתב בשנת 1931) "הדין-וחשבון של סיר הופ-סימפסון", (עמ' 186-205), ואת המאמר "תכנית-הפיתוח לארץ-ישראל", שנכתב ב-1933.

הוא האיש המיצג והמסמל את התקופה השניה בציונות, כשם שהרצל היה היוצר של התקופה הראשונה והדמות המרכזית בה, וייצמן בתקופה השלישית ובן-גוריון ברביעית.

רופין סלל את הדרך מן הציונות המדינית, שהיתה לגבי רבים יותר דקלאראטיבית משהיתה ממשית, אל ציונות ריאליה, שבה מעשה ומדיניות היו רק צדדים ושמות למפעל אחד: בנין הארץ והעם. "מעטים מאוד הם בני הדור הזה שבקרבו במלוא עולם", כתב עליו זלמן שזר¹¹, "אשר יוכי לו להתברך כי מפעל חייהם היה כה נחוץ, כה פורה וכה עשיר עתידות כמפעל חייו המבורכים של ארתור רופין, חלוץ הציונות הגרמנית של שלהי שנות השלוה, שהיה לאדריכל בנין של החברה העברית בארץ בראשית התהוותה".

רק בן ששים ושש היה ארתור רופין כשניתק פתיל חייו. הוא לא זכה לראות בהתרחבות מפעלו וביסוסו עם יסוד מדינת ישראל, וגם לא את ההתפתחויות הגדולות במדע ובטכניקה, שבאו בעקבות מלחמת-העולם השניה ושכל-כך השתרו קק, מתוך סקרנות תמימה ומדעית כאחד, להיות עד-ראיה להן¹². אבל עם זה הרגיש תמיד שהיו לו חיים מלאים, בעשיה ובהנאה, שמעטים מתבררים כים בהם; הוא חי את חייו עד תומם.

ראשית חייו בחיק המשפחה וקרוב לטבע, וכך גם סופם. באמצע דצמבר 1942 עדיין נתאספו כל בני משפחתו הענפה, שהיתה באותו זמן כולה בארץ, לפגישה משפחתית, והוא לא ידע שאחרונה היא לו. שבועים אחרי-כן, באחד בינואר 1943, בעבדו בגן-ביתו, שכה אהב וטיפח, כרע-נפל ומת.

שהובאו לפניו. ראה מ. מאיר: Eine Handschrift, und ihre Deutung "ידיעות חדשות", 5 בינואר 1943.

¹¹ בשנת תשט"ו; נדפס בקובץ "אור אישים", כרך א' (מהדורה שניה), ירושלים תשכ"ד, עמ' 107.

¹² ראה הרשימה הטיפוסית ביומנו מ-1 באוקטובר 1939, פרקי חיי, ג, 191: "נורא הדבר בעיני, שאני צועד לקראת הויקנה והמוות, והלא בתוך עשרות השנים הקרובות צפונות בדאי כל-יך הרבה חוויות מעניינות. מה מאוד חפץ הייתי לשמור את עצמי בקרה ולחיות את מותר חיי לא בבת-אחת אלא תקופות-תקופות, בדורות שונים!"

כאחד, מתוך הבנה לאנשים, שרבים מהם באו לארץ ללא הכנה מחשבתית-נפשית, ובלי שמץ של יחירות או של תוכחה על דרך "הלא תמיד אמרנו לכם!" בפשטות, ביחס אנושי ומתוך רצון לעזור קיבל את אלה שפנו אליו, בני משפחתו וקרובים, ידידים ומכרים, ואנשים רבים מאוד שלא הכירו אותו לפני-כן. הפשטות הזאת היתה תכונתו הברורה לטת ביותר. מטבעו היה איש פשוט, ופשוטה ויש-רה היתה דרך ראייתו וחשיבתו — כך ראה את עצמו וראה אחרים, ללא תסבוכות ותסביכים פסיכולוגיים. הוא לא חשד באנשים, ועמד בתמימות מול חשדות של הזולת, לא הבין אותם ולא ידע להתגונן בפניהם אלא על-ידי אותה פשטות של אמת. בפשטות מעודדת זאת עזר לרבים, בלא שניסה לחדור עמוק לנפשם.

מתוך גישה זו אל עצמו ואל הזולת נבע גם כושר ההחלטה שלו. רחוק היה מלהיות כמין המלט, הרואה את הבעיתיות והרב-צדדיות של כל דבר עד לסיבוך וסתירה, שמשתקים בו את כושר ההכרעה והפעולה. וורה היתה לו גם הרגשת פחד מכל הצורות — מפני אנשים וסכנות והכרעות⁹. אומץ זה, האמונה בעצמו ובשליחותו, הראיה ה-אופטימית וההגיון הישר שלו — בתכונות אלה התגבר על כל הקשיים והניח יסודות מוצקים למפעלו המדעי והמעשי כאחד¹⁰.

יש אישים, לפעמים אישיות אחת, שהם סמל וביטוי של תקופה שלמה. אין שום ספק, שרופין

⁹ ב-8 ביוני 1934 יכול לרשום ביומנו: "למולי חסר במוחי המדור 'פחד'".

¹⁰ והנה תיאור אופיו של רופין לפי ניתוח גרפולוגי שנעשה שנתים לפני מותו: "מתוך כתב-היד, היפה להפליא והעושה רושם אסתטי, ניתן להכיר אדם ההוגה רעיונות גדולים והמגשים אותם במרץ, אבל גם באידיאליזם נעלה... יש לו דרך שקטה להתגבר על מכשולים. יש לו הכרה עצמית חזקה, ומשום כך בטחון חזק בפעולה ובראיית המטרה שקבע לעצמו. הוא זקוק לחופש תנועה ואינו סובל צמצום שאיפת-הפעולה שלו. אך הוא שומר אכזבות בלבו ומתגבר עליהן בכוח עצמו. הוא רגיש וטוב-לב, ועם זה זהיר ומסתיג בקשריו עם אנשים. הוא מוסיף גה מוצלחת לא-שכיחה של כושר-דמיון עם כוח-יצירה, המחשב צעדיו בפכחות. ראוי במיוחד לציין, שכתב-ידו נשאר ללא כל שינוי עשרות שנים". גרפולוגית לא היה ידוע, מי כתב את התעודות

סקירות

בין כמישה לצמיחה

ישראל קולת

ד"ר ישראל קלויזנר, התנועה לציון
ברוסיה ב-ג: מקאטוביץ עד בא-
זל תרמ"ה-תרנ"ז. הספריה הציונית ירושלים,
תשכ"ה.

המעריך את ספרו של ד"ר ישראל קלויזנר "מקא-
טוביץ עד באול" חייב להכיר תודה למחבר על החומר
הרב שנאסף בשני הכרכים, שהם המשך ספרו הקודם
"בהתעורר עם". בשני כרכים אלה, התופסים כתשע
מאות עמוד, תואר מהלך התפתחותה של תנועת חיבת-
ציון למן שנת 1884/5 ועד התכנסות הקונגרס הראשון
בבאול ב-1897. לגבי התקופה הנדונה בכרך הראשון
של הטריולוגיה לא היה קלויזנר הראשון לכותבי תול-
דות התנועה — קדמו לו ש"ל ציטרון וב' דינבורג
(דינור) ואף התעודות המכונסות הנוגעות לתקופה זו
מרבובות יותר (באוספו של דרויאנוב). שונים פני הד-
ברים בתקופה שבה דנים הספרים שלפנינו: כאן היה
הוא כמעט הראשון בתאור קורות התנועה ברוסיה
ובארצות אחרות מזה ובארץ ישראל מזה. בארץ לא-
נחקרת זו אסף קלויזנר ביד חרוצים עדויות שהיו
מפוררות בעתונות ובארכיונים, העמיד עובדות ותא-
ריכים על דיוקם וסידרם במקומם באופן שספריו הם
אוצר בלום של עדויות ועובדות. בזה כוחו של הספר.
חולשתו היא במה שהמחבר הולך בעקבות המקורות
עקב בצד אגודל, מביאם כלשונם כמעט; ההרצאה
היא כרונולוגית עד כדי איבוד הקשר הענייני; חסרה
ראיה בפרספקטיבה ואמת-מידה להבחנה בין עיקר
לטפל. רק מבוא קצר נותן מקצת תמונה כוללת.

ספריו של ד"ר קלויזנר עוסקים בנושאים אחדים.
נדונה בהם התנועה של חובבי-ציון שהתגבשה — גם
אם לא מוצתה — בועד האודיסאי; מתוארת התפתחות
הישוב היהודי בארץ, ביחוד ביישובים החקלאיים;
מסוּר יחסו של הישוב הישן אל הישוב החדש בתקופה
שהם גפרדים זה מזה; מובאים פרטים חשובים על
פעולת האדמיניסטרציה של הבארון. הנושאים קשו-
רים אך אינם חופפים, וניתוק כל נושא מהקשרו יש
שעושה אותו לבלתי מובן. תנועת חיבת-ציון הגיעה
לכלל גילוי וביטוי לא רק במעשיה בארץ אלא גם
במקום צמיחתה בקרב יהודי רוסיה. נוכח הקשיים

שנתקלה בהם יש לדון על כוחה לא רק לפי מה
שנתגשם בפועל בארץ-ישראל.

כספר זה היא ניתנה במנותק מתולדות היהדות הרו-
סית בכללה, וכך אין בידינו לעמוד על שיעור כוחה
לא בימי גיאות ולא בימי שפל בקרב יהדות זו. בדומה
לכך תלושים מעשי ההתישבות בארץ מכלל תולדותיה
ותולדות הישוב היהודי בה — באופן שהפרטים נשא-
רים בשני המקרים נטולי מסגרת.

תנועת חיבת-ציון נודעה כתנועה של יום קטנות
שפינתה מקומה לחזון הגדולות של הרצל. רושם זה
מוטעה לא מעט. כשלון השלב הראשון של ההתישבות
היהודית החדשה בשנים 3-1882 לא היה כשלונה של
התנועה. שלב זה קדם לתנועה והתהווה באופן ספונ-
טאני למדי מתוך אגודות להתנחלות. התנועה סבלה מן
הכשלון הזה יותר מאשר היא גרמה לו. לעומת זאת
התפרץ כוחה האדיר של חיבת-ציון בגל העליה של
השנים 1-1890, גל שלא היה שני לו בעוצמה עד לאחר
מלחמת העולם הראשונה. התנפצותו של גל זה לא
נגרמה בעיקר על ידי חולשה פנימית אלא על-ידי
מדיניותה של הממשלה העותומאנית. כנגד הכשלון
הכמותי של העליה ושל רכישת הקרקעות עומד ההישג
האיכותי בדמות שתי המושבות רחובות וחדרה. כשרון-
המעשה של רחובות וכורשר-הסבל של חדרה מעידים
על סגולת האנשים שנצטרפו לתנועת חיבת-ציון. אכן
מוצאי המאה מצאו את המפעל הארץ-ישראלי כולו
בקלוגו כאשר רוטשליד הסיר ידיו ממנו והאמצעים
המעטים של חובבי-ציון לא היה בכוחם להעמידו על
רגליו. אך ההתאוששות אחרי 1900 צריכה להיוקף
לזכות העידוד — ובמידת מה לזכות התמיכה החמ-
רית — של חובבי-ציון; "עסקני הישוב" שלפני מלח-
מת העולם הראשונה וראשוני סופריו ומוריו בא"י
מקירבם יצאו ומקרב "בני משה" שהיו קשורים בהם.

כשלונה הפנימי של התנועה בולט אולי על רקע
היהדות הרוסית והאירופית והמשך התנועה הלאומית
יותר מאשר על רקע כשלונותיו של המפעל הארץ-
ישראלי. אפשר לומר שהקשיים בארץ חזרו והשפיעו
השפעה הרסנית על התנועה בגולה. כמה פעמים נאל-
צה התנועה לשנות את הגדרת מטרתיה. אין המדובר
רק בשינויים שנעשו לשם הכשר בעיני השלטון הרוסי
או העותומאני ואף לא בשינויים שנעשו לשם קליטת
חוגים יהודיים רחבים יותר אלא בשינויים שנעשו
לצורך פנימי. משאיפה לשים קץ להגירה היהודית
("הגדוד"), לכוון אותה לארץ-ישראל ולהקים בה ישוב

ב.

השגותיה ונסיונותיה הפוליטיים של תנועת חובבי ציון היו קטנים וחובבניים. פנייתו של ויסוצקי אל מקורבי השולטן ואפילו ההסתייעות בשגריר האמריקני לא חרגו מגדר אפיוודות רפות שלא יכלו לרכך אף מעט מן הקשיים המשפטיים שנתקלו בהם העולים והמתיישבים הראשונים — מה גם לשנות את המדיניות העותומנית שהתגבשה במהירות ובהחלטיות נגד ההתיישבות היהודית. הבארון היטיב לאין ערוך לייצג את האינטרס ההתיישבותי לפני השלטונות התורכיים המקומיים והמרכזיים ולמרבח הצער עדיין אין ידיעותינו בענין זה מספיקות.

חובבי ציון לעומת זאת זכו להישג מסויים בתוך רוסיה על ידי ההכרה בחברה לתמיכת עובדי אדמה ובעלי מלאכה באפריל 1890 — אולם יחסה של רוסיה הצארית אל ההתעוררות היהודית עלתה לארץ ישראל עניין סתום הוא, ונוכח עדויות סותרות אין בידינו לקבוע אם היה כאן קו אחדי ומה היה טיבו. קוצרייט של חובבי ציון להקים מרכז מחוץ לרוסיה מגע השגת סיועו הפוליטי של ממשלות אחרות.

התנועה יכלה להסתמך איפוא רק על מפעלי רכישת קרקע והתיישבות. דא עקא, האגודות הראשונות של עולי רומניה ורוסיה בשנת 1882 באו מהרה עד משר כלכלי, דבר שהטיל בספק את המשך העליה ורכישת הקרקעות. אנשי חובבי ציון נאלצו להחליט על הקפאת ההתיישבות עד לביסוסן של המושבות הקיימות. התנועה נטלה על עצמה את התמיכה בפתח תקוה, גדרה הבילוית ויסוד המעלה שלא נתמכו על ידי הבארון. התמיכה היתה בהענקת כספים לרכישת בהמות או זרעים אך גם בדרך של תמיכה חדשית לקיום. בשנים אלה הוחל איפוא בשיטה שביקרוה קשות בעשור הבא וראו בה את מקור כשלונה המוסרי של התנועה.

אולם עם כל זאת לא חדלו החיפושם להרחבת המפעל. זלמן דוד לבונטין הגה את רעיון "בית מסחר יהודה" — מעין חברה מרכזית למפעלים כלכליים אשר תעסוק ביצוא ויבוא, בתי-חרושת, בנק חקלאי וכד'. פינסקר וויסוצקי חשבו על תעשיות המבוססות על עיבוד חמרי גלם חקלאיים כמו סבון, שמן, יין, עורות, או המיועדות לצרכי בנין כגון רעפים. מנשה מאירוביץ הציע לגייס הון יהודי על ידי נטיעת חלוקת גפנים בשביל יהודים בחוץ-לארץ. כל אלה מעידים על רצון לבסס את הפעולה על יסודות כלכליים ולהרחיב חובה. בשנים אלה המטרה היא בעיקר להעלות את רמתו הכלכלית של הישוב הקיים ולהמציא מקורות מחיה לעולים. עדיין אין כאן חרדה מפני התחרות גורמים אחרים בכלכלת הארץ — אשר תבוא לידי

בטוח מפרעות ובעל זכויות, נעשתה תומכת במושבות מספר בארץ. הרעיון של מרכז מדיני גז מהר ואף המחשבה על "מרכז ישובי" הגון נתרחה. מן הרעיון על למרכז קליטה גדול הגיעה התנועה לרעיון על ניגוד בין עליה המונית לבין בנין ישובי מבוסס.

התנועה נאלצה לפרש מחדש את תכליתה. היו שהצילו את המטרה על ידי דחיית ההגשמה לטווח ארוך והנחה שבתהליך של מאות שנים אכן יוקם מרכז מעין זה. אחרים הדגישו את שינוי דמותו החברתית ו"המורסרית" של היהודי על ידי העמדת אכר שבו יתגלם הטיפוס היהודי החיובי. אם בתחילה ביקשה "חבת ציון" לרשת את הפעולה הציבורית היהודית בגולה שפנתה להקניית השכלה, הוראת מקצועות ועידוד הפרודוקטיביות, הנה נאלצה עד מהרה להכיר שאין שום יחס בין גודל השאלה שהציגה לבין זעירות הפתרון שהיה בכוחה להציע. לא "המתבוללים" קראו תגר עליה אלא דווקא מטפחי החיים היהודיים בגולה ואף מבקשי צביונם הלאומי. ככל שהלכה ועצמה התנועה הציבורית היהודית בתחום המושב כן הלכה חבת ציון ונדחקה הצדה. לנוכח תהליכי העיור והתיישבות, ההגירה והריבוד המעמדי החדש על תנועותיו החברתיות נראתה תנועת חבת ציון מסוגרת בהשגות צרות. רכישת שטחי קרקע וישוב מספר קטן של חקלאים נראו חסרי כל התאם לשאלות החברה היהודית. אכן דבר זה לא מנע ממנה כוח הפרייה רוחנית.

על רקע זה צמחה תורת אחד העם שהיתה בעלת השפעה על חוגי נוער חדשים, והנצה השירה העברית ששיאיה היו ביאליק וטשרניחובסקי. כאן ינקו השראתם אנשי הפרקציה הדימוקרטית שברובם רצו בהמשך היהדות כזהות ותרבות.

הדור הבא בציונות הרוסית רחק מאנשי חבת ציון. בשעה שהועד האודסאי המשיך במעשיו הקטנים אך החשובים — נחלשה השפעתו ברוסיה עצמה. הדור אשר גדל בציונות ההרצליאנית לא ידע עברית, ועל כל פנים לא כתב בה עוד, ונתפס לציונות מכוח העתקת מושגים אוניברסליים על זכויות האדם וכוונת מדיני לתחום היהודי המסויים. דור זה שהתרכז סביב ה"ראזוויט" והיה בעל השפעה מרובה בהסתדרות ציונית רוסיה העיד על חילופי המשמרות. דור ה"ראזוויט" הגיע לפסגת כוחו בשנת 1917, בתקופה שבין שתי המהפכות. ליכותו יזקף צביונה הציוני של היהדות הרוסית שהיה בין המניעים להצהרת בלפור. אם הטרדי גדיה של הגל הקודם היתה התנפצותו אל תנאי הארץ והמדיניות העותומנית, הנה גל זה נכלא על ידי המהפכה הבולשביסטית.

הנדונה. חבל שקלויזנר אינו מנסה לאפיין את הצירור פים האנושיים שהעמידו את הגוף המנומר של תנועת חיבת-ציון — מוהליברר בביאליסטוק מכאן, שפ"ר ויאסינובסקי בוורשה מכאן ופינסקר באודיסה בתוך. היה גם קשר בין הארגונים המקומיים לבין הכיוונים השונים בתנועה. לשון דיונם ופילוגיהם של הכיוונים השונים היתה שונה מזו שלנו. שפ"ר דיבר על יל"ג כ"ציוני אך לא לאומי" משום שביקש לעשות את "הרציון" משכן לציויליזציה אירופית. לעומת זאת חלק קשה על מוהליברר שראה בשפ"ר אדם שאינו משלומי אמוני ישראל.

תנועת חיבת-ציון נתייחדה באופיה העממי מן האירי גונים האחרים שקמו בעם היהודי במחצית המאה התשע-עשרה. היא לא נשענה כ"אליאנס" או כ"חברת מפיצי השכלה" על נכבדים בעלי מעמד ציבורי וכלכלי רם אלא העמיקה לחדור לשכבות החברה היהודית. אם כי באידיאולוגיה שלה נאלצה להתבסס מסוף שנות השמונים וראשית שנות התשעים רק על "בעל הבית" ולזנוח את "עמך", את הפרולטריון היהודי שהחל מתהווה באותו זמן והיה נושא ההגירה הגדולה, היא הניחה רישומים גם בשכבות הדלות יותר. אופיה החבי רתי והלוקאלי של התנועה הכביד על ריכוז פעולותיה ומוכר החשש של המקומות מפני השתלטותה של או-דיסה בימים שלאחר אישור החברה. ארגון חובבי-ציון העצמאי בנטייתו, נאלץ לקבל את דיון שיטות הפיקוח של פקידות הבארון על המושבות ולהשלים עמן. בשעה שהמתישבים התקוממו על הפגיעה בעצמאותם תמכה הנהגת התנועה דווקא בבארון. (על מעשי המרידה במושבות מובאים פרטים מאירי עינים רבים אצל קלויזנר.) התפקיד העליון של יצירת ישוב חקלאי הצדיק לדעתם כפיפות חברתית קיצונית — ובאותם הימים גם נולדה הסברה כי חקלאות תיתכן רק מתוך משמעת חמורה. כשם שחיבת-ציון כפפה רעיונות כמו קידום ההשכלה או הצדק הסוציאלי לענין "ישוב ארץ-ישראל" כפפה גם את עקרון עצמאות המתישבים. "בני משה" היו מחאה לא רק על שיטות הפעולה הבטלניות אלא גם על האופי הלוקאלי-אינטרסנטי של הארגון ועל השלמה עם ההכנעה החברתית והעדפת ה"תנועה" על ה"מטרה". התקופה הנדונה היא תקופת עלייתו של אחד-העם להיות מורה לדורו. אמנם הדיון בו על רקע דורו מבחינה ציבורית מוכיח מה חלקית היתה השפעתו גם בתנועת חיבת-ציון ומה רבו מתנגדי דיו. ארגון בני משה — ארגון-עילית שני לאחר ה"בילויים" — נכשל. אולם הוא מעין חוליה מבשרת את האירגונים החלוציים שבאו אחריו, שקיבלו וביקרו את דוגמת בני משה. תורת אחד-העם על הויקה הלא-דתית בין היהודים ליהדות מקובלת בעיקריה על החיי

ביטוי בשנות התשעים וראשית המאה, הן בגלל התמורות החיצוניות והן בגלל העמקת ההיכרות עם הארץ. אולם טיבו של השוק הארץ-ישראלי מכאן וגודל ההשקעות ומצב הבטחונות המשפטיים מכאן מנעו זאת.

תנועת חיבת-ציון הכניסה יסוד של יזמה ופעולה לא רק ביחס ליישוב העולים אלא גם ביחס ליישוב הקיים בארץ. הישוב הקיים בארץ היה חלוק ביחסו לעליה ופעולת אירגונו צריכה היתה להבטיח את כושרו החברתי לגדול. כשביקר ויסוצקי בארץ בשנת 1885 כבר הכיר בצורך לקרב את בני העדות השונות. לא פחות מכן דאג למחית היהודים הנמצאים בארץ — ביחוד לבעלי המלאכה שהשוק הארץ-ישראלי לא המציא להם מחיה. הוא חשב — כפי שחשבו אחרים — לפזר אותם על פני ערים שלא ישבו בהן יהודים. על החדירה הכללית למשק, ולא רק להתישבות החק-לאית המליצו רבים מן החרדים להתפתחות הישוב — כשם שניסו לאחוז בה יומים מקרב בני הארץ. כוונתה של השיטה הכוללת היתה להעלות את ערכה הסגולי והיחסי של העדה היהודית בארץ שאוכלוסייתה מעורבת על-ידי הפעלתה במסחר הגדול, במשק הכספים ובשרותים נהוצים. לעומת זאת נטו העולים להקמת ישובים יהודיים נפרדים ובלתי-תלויים בכלכלה הכול-ארצית.

ג.

הצטמצמות הפעולה הארץ-ישראלית ומיעוט שייכותה של זו לשאלות שהציגה התנועה הלאומית לא נש-ארו נטולי השפעה חוזרת על התנועה מבית. הפלג הדתי, שבשבילו לא היתה חיבת-ציון מעיקרה תגובה על הפרעות, הלך והתחזק. רעיון ישוב ארץ-ישראל קדם לפרעות ונמשך אחריהן — הוא לא בא להבטיח אמנ-סיפאציה ובטחון פסיי אלא את המשך הדבקות בדת ואת חיווקה. היתה זו מעין תנועת תחיה דתית ביהדות המסורתית, תחיה שארץ-ישראל היתה במרכזה. הפרעות לא היו לה אלא שוט שמכווחו חזרו גם רחוקים ומתרחקים לרעיון זה של ישוב ארץ-ישראל — שמטרתו לא היתה "מקלט בטוח" אלא יהדות שלמה. חוגי צעירים מסוג של ביל"ו דומה שלא הרבו עוד להסתפח לתנועות, ארץ-ישראל קלויזנר מביא פרטים על אגודות סטודנטים גם בסוף שנות השמונים.

חשיבות יתרה לספרו של קלויזנר על שום החומר הרב על האגודות המקומיות. אפשר לומר שבתאים המקומיים היה מקור עצמתה של התנועה, בעוד שהארץ גון המרכזי — שעליו מדברים בדרך כלל — גילה יותר את פילוגיה וסכסוכיה. בסניפים נוסחו הרעיונות ונטבעו הנאמנויות החדשות, בהם צמחו היוזמות לעליה ונאספו הכספים, שנועדו ברובם לתמיכה בעולי העיר

הגירה העסיקו אותם בראש וראשונה אלא הטשטוש מרצון של העצמיות, ארץ-ישראל היתה אות ונס של עצמיות לצעירים אלה שנטשו את המסורת המחייבת אך היו גאים בזהותם היהודית. האמצעי להצהרת קיומם כיהודים היה ליהפך לתנועה מדינית. הם קיבלו את מחאת אחד-העם נגד העבדות בתוך חירות במע"ב רב — אולם מובנה של החירות היה במידה רבה המובן ששיווה לה הרצל. הם ראו את המרכז היהודי כמרכז מדיני ותרבותי ולא רק בדמות "איש עובד אדמתו" ושבע לחם.

בוינה נוצרה קבוצת הסטודנטים "קדימה" והוצא העתון "זלבסט-אמאנציפאציון". גם לצעירים אלה הייתה התחיבות בארץ ישראל לא מנוס מפרעות אלא מחאה נגד ההתבוללות. ממדיה הקטנים לא הדאיגו אותם כיון שמלכתחילה היה לה מובן של מופת הודעות בלבד. הנה כי כן, תנועת חובבי-ציון שהגיעה כאילו למבוי סתום שימשה באופן ישיר ודיאלקטי את צמיחת התנועה הציונית של הרצל.

החלק האחרון בספרו של קלויזנר עוסק בספרות ובעתונות של התנועה. הוא בעל ערך ביבליוגרפי רב וכל מי שיבקש לעמוד על עולמה הרוחני של התנועה — שרק מתוכו ניתן להבין את השתלשלות תולדותיה — ימצא בו עזר רב.

מתולדות יהודי איטליה

שאל אש

ספר זכרון לאריה ליאונה קארפי / קובץ מחקרים לתולדות היהודים באיטליה. בעריכתם של איתאל מילאנו, דניאל קארפי, אלכסנדר רופא. מוסד שלמה מאיר, מכון למדעי היהדות, מילאנו ירושלים תשכ"ז. 160 עמ' (עברית) 319 עמ' (איטלקית).

"הציבור הכייעתיק [באירופה] והכי-עשר ביח-סיים" — כך כינה ישעיהו זנה המנוח את היהדות האייטלקית במסתו המבריקה על יהדות זו. מאז כתב דבריו לפני ארבעים וקצת שנים הורחב והועמק החקר בקורות יהודי איטליה במידה רבה, וזנה עצמו תרם תרומות חשובות בשדה-מחקר זה. הקובץ שלפנינו יש בו גם הוא להוסיף תוספת חשובה לידיעותינו. אפשר אין בדורנו בין הקיבוצים היהודיים בתפוצות כגולת איטליה לקשרים עם ארץ-ישראל, לתדירותם ולרבגוניותם. ספר הזיכרון שלפנינו מחזק רושם זה,

נוך העברי עד ימינו למרות כל מבקריה. תומס מאסא-ריק בספרו על רוחה של רוסיה מצא במחשבתו של אחד-העם הקבלה למחשבה הסלאוופילית הרוסית — אך דומה שבמחשבה היהודית הוא דווקא מבטא את הזיקה לאורח המחשבה המערבי המבסס את "יהדות השכל" ואינו נזקק למופתים מכוחם של גילויי הארה ואמיתות שבדבקות וברגש.

ד.

בחלקו השני של ספרו של קלויזנר ניתן לנו לראות שונה תיאור מפורט של שנת המפנה והאכזבה בתולדות חיבת-ציון, שנת 1890/91.

כשלוש גל העליה ורכישת הקרקע ב-1891 המית את התנועה ההמונית והראה בבירור שלא מחיבת-ציון יוושעו היהודים במצוקתם; אישור הועד האודסאי על ידי השלטון הרוסי גרם לריכוז מסויים של הפעולות שהיה לתועלת מעשית אך הביא עמו הפסד בערנות הציבורית וגרם לנסיון לייסד מרכז מקביל למרכז באודיסה, הוא "המרכז הרוחני" שעליו מספר קלויזנר. הפעולות בארץ נצטמצמו כדי נסיונות לפתרון חלקי של שאלות ציבוריות כגון בעיית הפועלים. מינהל הבארון היה גדול לאין ערוך בכוחו ובהשפעתו.

בשדה הארגון הציבורי של הישוב לא עלה בידי הועד הפועל לקיים את האחדות בין החרדים ל"משכני-לים", ומחלוקת שנת השמיטה תרמ"ט לא נרפאה כליל בביקורו של מוהליבר בארץ בתר"ן (1890). המחלוקת בין אנשי "בני משה" ליחיאל מיכל פינס על מוסדות החינוך ביפו נעשתה גורלית לגבי ההתפלגות בין הישוב החדש לישוב הישן. מסוף המאה נעשית המחיצה בין חרדים לחפשיים כמעט בלתי חדירה. האחדות רבת הסבכים שהחזיקה מעמד באירופה לא יכלה להתקיים בארץ. התקופה האחרונה שבה עוסק קלויזנר עומדת איפוא בסימן הדעיכה של התנועה ברוסיה והפיכתה לקרן סיוע למושבות בארץ-ישראל. באותה שעה מתבלט מה זעיר, איטי וגדוש בעיות היה הישוב הארץ ישראלי.

אולם דווקא באותה עת אין ההתעוררות הציונית שוכנת. בפניות רבות, לא קשורות זו בזו, מניצה תנועה ספונטאנית הנושאת בצורה זו או אחרת עיניה לרעיון הציוני. בערי מערב אירופה נתלקטו סטודנטים יהודים שפנו לשם לאחר שנמנעו מן היהודים ללמוד בבתי-הספר הגבוהים ברוסיה. הם לא היו עוד קטני השגה כרבים מאנשי חיבת-ציון — ודווקא פגישתם עם העולם החיצוני, האירופי והיהודי, עוררה או גיבשה בהם תחושה ותודעה ציונית. הם דחו את דרכה ואורת חייה של יהדות גרמניה — לא רדיפות וצרכי בלבד.

איהם ודולה מהם ידיעות בתחומי החיים השונים, כגון מלאכה ומסחר, עסקי-כספים, סידרי הקהילה, דיני-אישות והחיים הדתיים. יצירתם העממית של יהודי אשכנז באיטליה, שהדפיסוה בלשון דיבורם ביידיש, מתוארת בידי פרופ' חנא שמואל ק. אף הוא גילה בספריית המוזיאון הבריטי אחד הספרים האלה, שנע-לם עד עכשיו מעיני החוקרים, הלא-הוא "מעשים בחסידים בלשון אשכנז" (כפי שכינהו יהודי איטלקי בן-הדור, שנמצא הספר הזה בספרייתו). ויפה עשה שנתן לפנינו תצלום שלם של "מעשים" אלה, שנדפסו בוויניציאה בשנת שי"ב—1552.

יהודי ספרד ופורטוגאל, שהוסיפו נופך משלהם לנוף היהדות האיטלקית אחרי הגירוש הגדול, מיוצגים בכמה מאמרים חשובים. מן המאמרים העבריים יש להזכיר כאן את מחקרו של פרופ' חיים בינארט. בזכות כמה צורות של תעודות שנשמרו בארכיון של סימ-אנקאס שבספרד עלה בידו להאיר באור חדש את נסיונו של עמנואל פיליברטו, דוכס סאבויה, למשוך יהודים לארצו בשנת 1572. לומדים אנחנו פרק בדיפלו-מאטיה הבין-לאומית בתקופה ההיא, ובייחוד בדיפ-לומאטיה הספרדית בימי פיליפ השני, שהדוכס הנזכר היה בן-דודו. גם מתוך התעודות האלה עולה ברור עד-כמה היתה הדיפלומאטיה הזאת מכוונת על-ידי המדיניות הדתית של ספרד. במאבק זה בין המלך הא-דיר לדוכס הקטן מובן הוא שידו של המלך היתה על העליונה, ופיליברטו (שלא היתה לו זאת הפעם הראשונה לגרש יהודים, כעדות בעל "עמק הבכא") נאלץ להסכים לגירוש היהודים. אלא מתוך התעודות נראה, שמקצתם הצליחו להישאר בתחום סאבויה, בוודאי בתמורה כספית ניכרת.

לדיוקו של דבר יש למנות גם את ר' יוסף הכהן, מחבר "עמק הבכא", עם חבורה זו של יהודי ספרד, כי משפחתו באה משם לאוויגניו, שבה נולד ארבע שנים אחר גירוש ספרד. בעודו ילד נתישבה המשפחה בג'נובה. גם ריפובליקה זו השתתפה במשחק של גירוש יהודים והחזרתם וחזור חלילה, דוגמת סאבויה ומדינות אחרות. ג'אנג'אקומו מ1510 מצא בארכיוני ג'נובה תעודות המלמדות על קורות יוסף הכהן בשעת גירושים. תעודות אלה מאשרות מה שכתב יוסף על עצמו ב"עמק הבכא", ומוסיפות דברים שהשמיט אותם משום-מה. מכל-מקום למדים מהם, שהצליח במקצועו כרופא, עד כדי כך ששלטונות הרפובליקה היו מוכנים לנהוג בו — גם בקצת יהודים אחרים — לפנים משורת דינם.

וסוף סוף נמנים עם יוצאי ספרד ופורטוגאל גם בני קהילת ליוורנו, שעל סידרי השיפוט שלהם במאות השבע-עשרה והשמונה-עשרה דן איתאל מילאנו,

הן בחלקים רבים של תכנון באישיותו של מי ש-הווקדש הספר לזכרו. אריה ליאוניה קארפי (1887-1964) היה במשך עשרות בשנים ממנהיגי הצינונות האיטלקית בגונה הרביזיוניסטי. בוודאי לא נטעה בראותנו בחור-יות שנתנסה בהם במלחמת-העולם הראשונה אחד משרשי דרכו הפוליטית אחר-כך. קארפי, בן למשפחה יהודית ותיקה באיטליה, מקהילת צ'ינטו, ספג במש-פחתו גם רוח איטלקית לאומית מובהקת וגם גאווה יהודית — צירוף שהיה משותף לכמה וכמה ממנהיגי יהדות איטליה ועסקניה בין שתי מלחמות-העולם. כמו-הם שמר אמונים עד סוף ימיו לשני הרכיבים שבהור-יותו, וכן היה אחר עליותו ארצה, שנים מספר אחר ייסוד מדינת ישראל, לאחד מראשי הפעילים באגודת "דנטה אליגיירי" בישראל ונשיא סניפה בירושלים.

המורשה היהודית והאיטלקית חברו גם בספר הוי-כרון שלפנינו, ואף בצורתו החיצונה: מלבד החלק האישי — ובו הערכות על א"ל קארפי, ומכתבים אליו מאת ז'בוטינסקי מן השנים 1928 עד 1938 — באו בספר שלושה-עשר מאמרים באיטלקית, וכמעט כולם קשו-רים אל נושא הספר בצורה זו או זו. מאמרים אלה דנים בנושאים שונים בתולדות יהודי איטליה לתקו-פותיה השונות, משלהי העת העתיקה (יוסף רופא דן בכתובת עברית על לוחית-נחושת, שנמצאה לפני שלושים וחמש שנים במינטורנו, ומציע פענוח המע-מיד על היותה קמיע) ועד לדורנו (דניאל קאר-פי מפרסם — בתוספת מבוא — חילופי מכתבים בין אביו לחיים אנצו סירני משנת 1944). ולא זו בלבד, אלא נושאי המאמרים גם משקפים את הזרמים השונים שזרמו לתוך יהדות איטליה עד שהיתה לנהר רב-גוני אחד. יהדות איטליה ה"אוטונומית" מיוצגת על-ידי אחדים מאישיה: הרי החכם ר' צדקיהו בן בנימין מן הענויים (המאה ה"ג), בן אחיו של בעל "שבלי הל-קט"; פרופ' בן-ציון דינור מדפיס תחינה שלו ומ-איר את הרקע ההיסטורי של דבריו. והרי הפרשן והמדקדק בנימין בן יהודה בוזכו (Bozecco), בן המאה ה"ג — הי"ד, שד"ר יוסף ב' סרמוניטה רואה בו את מתרגמו של "מהלך שבילי הדעת" של ר' משה קמחי, לניב היהודי-איטלקי, בשם "ספר פיתרון המילות מקצת משקלי הפעולות". הוא מפרסם מתוך כ"י ואתיקאן חיבור זה בתעתיק מדויק וקובע את מקומה של העגה המשמשת בו בהקשר הניבים האיטלקיים בני-הזמן.

חטיבת יהודי אשכנז ואוסטריה, שהיגרו לאיטליה הצפונית בשלהי ימי-הביניים, מיוצגת על-ידי אחד מגדוליה, ר' מאיר קאצנלבוגן מפאדווה, שד"ר שמ-עון שווארצפוקס דן בערך תשובותיו בתור מקור היסטורי. המחבר מנתח את התשובות לפי נוש-

רוב). אך ציונותו דחפה להגשמה, ובעצם הכנותיו לעלייה שלו ושל משפחתו — נפטר בדמי ימיו. בנו משרטט את אישיותו הנמרצת ורבת-החן על-פי מכת-בים (שלו ושאליו) ועל-פי זכרונות שליטת מאנשים שהכירוהו.

הפעילות הציונית באיטליה, אף שלא הטביעה את חותמה על כלל הציבור היהודי, נודע לה משקל ניכר מראשיתה. על ראשית זו מספר דנטה לאטס המנוח, שהיה מורם של כמה דורות ציוניים ביהדות איטליה; על הגוון המיוחד בצמרת הציונית, המכוון לתחייה מקיפה, הסובבת על ציר דתי, כותב א' פאצ'י; פיצ'י בצורת זכרונות על שיחה עם חיים ווייצמן; על ראשית התקדרות שמי המדיניות הרשמית כלפי היהודים — בימי המשטר הפאשיסטי — למדים אנו מתזכירו החשאי של ד"ר נכון, ששיגר ב-1937 אל הנהלה הציונית. אמנם כבר נדפס תזכיר זה בעברית, אך יש עניין בהדפסתו באיטלקית, בתוספת הערות מאירות עיניים מאת מחברו.

לא נמנו כאן כל המאמרים, אף שכל אחד מוסיף גופך משלו לדמותה של יהדות איטליה או לדמותו של האיש שהוקדש הספר לזכרו. הדברים נאים — ונאה הוא גם הכלי, שניתנו בו; ואף דבר זה, הידור הצורה מתוך תחושה אסתטית מפותחת, מסגולותיה של יהדות איטליה הוא, כמדומה. יש לברך את כל אלה שעמלו בספר זה עד שהוציאוהו לאור העולם.

אחד ההיסטוריונים המובהקים של יהדות איטליה. נושא מאמרו הן "הסכמות" של קהילה זו בענייני שיפוט, שנוסחו בשנת 1655 בפורטוגאלית, ובשנת 1677 חזרו ונתנסחו בספרדית. לפיהן ניתנה סמכות השיפוט בידי חברי ה"מעמד", כלומר הפרנסים, והללו דנים בין בעלי-דין יהודים לפי ה"דין" או "קרוב לדין" או "כפי ראות עיניהם". סמכות שיפוטית זו, אף שגרמה לחיכוכים עם הרבנים-הדיינים, נתקיימה בידי הפרנסים עד לסיפוח מדינת טוסקאנה לקיסרות צרפת בשנת 1808.

בדורות האחרונים חזרו ונוספו אשכנזים במספר ניכר ליהדות האיטלקית — והפעם בעיקר מאירופה המזרחית. על אחד מאלה, הד"ר צבי הרש (ג'ורג'ו) רופאר, כותב בנו, אלכסנדר רופאר (רופאר). ג'ורג'ו רופאר היה מילידי בסרביה ובא לאיטליה לשם לימודיו, כמורה כצעירים יהודים רבים מאירופה המזרחית, אחרי מלחמת-העולם הראשונה. אלא הוא בנה את ביתו שם וייסד משפחה, אף נטל חלק פעיל בחיי-הציבור, ביחוד בתנועה הציונית. הוא נסתפח על התנועה הרביזיוניסטית, ובעודו צעיר לימים כבר תפס בה עמדת מפתח: מלבד היותו "נציב בית-ר" היה גם הרוח החיה בבית-הספר הימי שהוקם בשנות השלושים בצ'יוויטאוואקיה. (קורות בית-ספר זה, שהכ-שיר דור ראשון לימאים עבריים, נכתבו בידי א"ל קארפי המנוח, ויש לקוות שכתב-היד יראה אור בק-

בשולי החוברת

עם חתימת החוברת באה הידיעה הרעה על מותו בתאונת דרכים של שאול אש. תלמיד-חכם נקידעת ומקורי במחשבתו היה שאול אש, עליו השלום. ראשיתו בחקר המקרא והמשכו בתולדות ישראל בומננו, וביחוד בחקר השואה, הסתלקו בעצם כוחו היא אבידה קשה לענף החקר הנובט בכוח ליהדות זמננו שבאוניברסיטה העברית ומכה למאמצים להעמיק את ההבנה בקשרי הרוח והגורל של היהודים בדור זה.

מאמרו של פרופ' א. א. אורבך הוא מתוך דברים שנאמרו במסיבה בבית הנשיא לכבוד יום הולדתו השבעים של ג. שלום.

צפירה פורת היא מרצה בחוג לספרות אנגלית ואמריקנית באוניברסיטה של תל-אביב ובאוניברסיטה העברית בירושלים. מאמרה בחוברת זו עיקרו דברים שנאמרו במעמד קבלת תואר דוקטור באוניברסיטה העברית בירושלים על חיבורה "בעיית האל והרע ביצירת מלוויל".

דבריו של ד"ר אלכס ביין הם חלק ממאמר מקיף על ארתור רופין המסיים את "פרקי חיי", חלק ג', שיראה אור בקרוב ב"עם עובד", ובו מבחר יומניו של רופין מן השנים 1920-1942.

דברי ד. הורוביץ, נגיד בנק ישראל, נישאו כהרצאת פתיחה בסמפוזיון על ארצות מתפתחות ב-24 במאוס באולם וייז שבאוניברסיטה העברית בירושלים.

מרת אנה מריה יוקל היא פסיכותרפיסטית ותיקה שעשתה שנים באוסטריה, באנגליה ובגרמניה והיושבת עתה בירושלים. היא פירסמה כמה וכמה מחקרים במקצועה וכתבה גם ספרים לנוער ולילדים.

החוברת הבאה תהא כפולה ותופיע בחודש הבא, לתקופת השנה לראשית הסדרה החדשה של מולד. היא תכיל בין היתר סיפור חדש מאת ש"י עגנון ותהא מוקדשת בחלק ניכר לבעיות יסוד של חיינו בפרוס השנה העשרים ואחת למדינת ישראל.

ספרים שנתקבלו

עם עובד :

יומן פאריס. המערכה הדיפלומטית בצרפת 1953-1956 מאת יעקב צור. תשכ"ח 316 עמ'.

מיכאל שלי מאת עמוס עוז. ספריה לעם. תשכ"ח 198 עמ'.

נמלים מאת יצחק אורפז. תשכ"ח 104 עמ'.

יומו האחרון של דני מאת מתי מגד. תשכ"ח 168 עמ'.

סיפורי העיר העתיקה מאת עזרא המנחם. תשכ"ח 221 עמ'.

יהודי תימן תולדותיהם וארחות חייהם מאת משה צדוק, תשכ"ז 272 עמ'.

הפכה ומלחמה בתימן מאת יעל ורד. תשכ"ז, 245 עמ'.

שיחות ערב מספרות המופת הערבית. ליקט ותר גם יהודה רצהבי. תשכ"ז 240 עמ'.

פגישות עם מנהיגים ערביים מאת דוד בן-גוריון. תשכ"ז 269 עמ'.

הכפר הישראלי בעידן הטכנולוגי מאת רענן וייץ. תשכ"ז 307 עמ'.

עולם המדע מבחר משדרים ב"קול ישראל" בע"ריכת יוסף טרגין. 206 עמ'.

בין הערמוז והלילך מאת ישורון קשת. (תשכ"ז) 164 עמ'.

על מוצבו של האדם רומן מאת פנחס שדה. ספריה לעם. תשכ"ז, תל-אביב. 246 עמ'.

ליידי מקבת של מחוז מצנסק מאת ניקולאי לסקוב. תורגם מרוסית בידי צבי ארד. ספריה לעם. תשכ"ח, תל-אביב. 210 עמ'.

גוג ומנוג מגילת הימים מאת מ. בובר. ספריה לעם (הדפסה שניה). תשכ"ח, תל-אביב. 232 עמ'.

השחקנים רומן מאת גרהם גרין. תורגם מאנגלית בידי אמציה פורת. ספריה לעם. תשכ"ז, תל-אביב. נעוריהם חפרי מנוח מאת קונסטנטין פאוסטובסקי. תורגם מרוסית בידי יצחק צור. ספריה לעם. תשכ"ז, תל-אביב. 256 עמ'.

איש המים מאת ארתור ון סחנדל. תורגם מהולנדית בידי שמואל שניצר. ספריה לעם. תשכ"ז, תל-אביב. 173 עמ'.

הוצאת שוקן:

איפיגניה בטורים. טורקטמו טסו מאת יוהן וולפג פון גתה (צ"ל גטה). תרגם (בלוית הערות ובאורים) יעקב כהן. (מבוא מאת ברוך קורצווייל). תשכ"ח 260 עמ'.

שפה מיתוס, אמונות עיונים במחשבה היהודית בעת החדשה מאת משה שוורץ, ירושלים ותל-אביב, תשכ"ז 396 עמ'.

בארץ רדופת העבר גרמניה החדשה. מאת עמוס אילון. ירושלים ותל-אביב תשכ"ז 303 עמ'.

בעל כורח ורגשות בשליחות המדינה (יחסי ישראל-גרמניה 1951 עד 1966). מאת פ. אליעזר שנער. ירושלים ותל-אביב תשכ"ז 187 עמ'.

בעונה קצרה שירים מאת אורי ברנשטיין. ירושלים ותל-אביב (1967). 78 עמ'.

הספריה הציונית, ההסתדרות הציונית :

חיי מריבה מאת מאכס ברוד. תרגם מגרמנית י. סלעי. עריכה לשונית ש. מלצר. דברי מבוא חיים יחיל. הספריה הציונית עלייד הנהלת ההסתדרות הציונית. ירושלים תשכ"ז 314 עמ'.

ילקוט הרעיון הציוני מבחר פרקי-הגות יסודיים מדבריהם של ראשונים וגירסת אחרונים עליהם. סדרו צבי ברמאיר. ההסתדרות הציונית המחלקה לענייני הנוער והחלוץ ירושלים תשכ"ז 383 עמ'.

ואנכי לא ידעתי מאת מוריס סמואל. תרגום ג. אריוך. הספריה הציונית ירושלים. הוצאת דביר תל-אביב תשכ"ח. 225 עמ'.

הוצאת עקד :

קולות בצבעי מים שירים מאת שלמה לאופר. 48 עמ'.

"ההיילים בוכים בלילה" שירים על מלחמות ושלוש. 60 עמ'.

הנאהבים רואים את עצמם מחרוזת שירי אהבה בני זמננו מספרות העולם בעריכת איתמר ועוז-קסט תשכ"ז 78 עמ'.

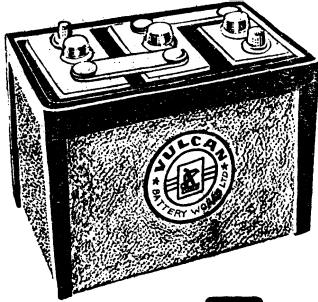
אדרת הגפן שירים מאת מנחם בראון. תשכ"ח. 40 עמ'.

עם שיר מאת רבקה גורפיין. (1967) 100 עמ'. עופרת שבירה שירים מאת יעקב בסר. פוטומונטז'ים מאת גד אלמן תשכ"ח 50 עמ'.

ספרי תרשיש :

הרי ירושלים וכל היסורים. שירים מאת מלאכי בית-אריה, רישומים מאת מרים בת-יוסף. נפש לחגי. תשכ"ז. 48 עמ'.

לאורך
זמן
עם
מצבר
וולקו



סולקור
ממיימים סולפוד

ארכה
תעשית ניר רגיש להעתקות
האחים כאהן 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
- נוזל לתקון שעוניות
- סרטי כתיבה
- צבע להכפלה
- שעוניות להכפלה

מחלקה מיוחדת לניר רציף למכונות י.ב.מ.

בית החרושת:

דרך השלום מס' 10, נחלת יצחק, טלפון 32177

המפיץ הראשי:

מכשירי כתיבה, רחוב לבונטין 26, טלפון 612165, תל-אביב

"ניר" בע"מ

מוסד כספי להתישבות העובדת

ההון הנפרע עם רזרבות — 1.418.000 ל"י

אגרות חוב במחזור — 508.000 "

שדרות רוטשילד 28א'

טלפון 4423/24 ת. ד. 1294

"תנובה"

מאגדת 500 ישובים חקלאיים ומאות רבות של משקים בודדים בכל אזורי הארץ לשם תעשית התוצרת החקלאית ושיווקה.

"תנובה"

משווקת למעלה מ-70% מכל תוצרת המשק המעורב של החקלאות העברית בארץ ישראל.

"סמל תנובה" ערובה לטיב תוצרתה



המשביר המרכזי

החברה הקואופרטיבית להספקה בע"מ

וחברות העוזר שלו

המשביר לצרכן בע"מ
חברת "מעבר" בע"מ
מכוני תערוכת של המשביר בע"מ
"הזרע" בע"מ
המשביר המרכזי, לונדון

המשביר המרכזי — כספים והשקעות בע"מ
המשביר המרכזי — יבוא וייצוא בע"מ
המשביר המרכזי — יבוא מספוא בע"מ
המשביר המרכזי — יבולים בע"מ
המשביר המרכזי לתעשייה בע"מ

חברת פלטרייד, לונדון

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

על ידי:

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

"המשביר לצרכן" לקמעונות: בכל סניפיו בארץ.

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 30 טלפון 52070
חיפה רח' חסן שוקרי 8 טלפון 62595