

ד. פלוסר: משפטו ומותו של ישו

# מזל

ריצ'ארד ניכסון אסיה אחרי וייטנאם  
י. שכטר סטואה, אקולוגיה ותכנון אזורי  
אלעזר גילי עם מי נלחמו החשמונאים  
בנימין פנקוס בוכארין  
גרדה צ'ארלס סופרים יהודים באנגליה

שירי ספרד - לאה גולדברג \* פאריס 1968 - יעקב לורד  
סיפור אמריקני - צבי לוז \* הכניסיני - עדי צמח  
יוסף הירושלמי - פ. נוה \* בקורת המקרא על פרשת דרכים -  
מ. ויינפלד \* שותפות בדאגה לזהות היהודית - ל. פרץ

חוברת 8 (218)

**"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



**הארגז בע"מ**  
**תעשיות מתכת ועץ**



רחוב גבורי-ישראל 94  
ת"א, טלפון: 32251

- \* המחלקה לרהיטי מתכת
- \* "הארגז-צריפין" חרושת עץ ומתכת
- \* מחלקת הרכב
- \* מחלקת מוצרי מתכת

שותף ל-"אמקור" בע"מ  
מוצרי קרור ומזוג-אוויר

**...חסוק לצידה**



**חשדד**  
**השיכון**

**שכון עובדים בע"מ**

רחוב ליאונרדו דה ווינצי 21, תל-אביב

שכון פועלים \* שכון עולים \* שכון ותיקים \* שכון בהתישבות

# מולד

סדרה חדשה • בעריכת אפרים ברוידא

חשון-טבת תשכ"ט אוקטובר-דצמבר 1968 • כרך ב (כ"ה) חוברת 8 (218)

אסיה אחרי וייטנאם	139	ריצ'ארד מ. ניכסון
שיחה על סטואה, אקולוגיה ותכנון אזורי	141	יוסף שכטר
סיסמאות וכלכלה	158	יצחק טריא
שותפות בדאגה לזהות היהודית	164	ל. פרץ
עם מי נלחמו החשמונאים	168	אלעזר גלילי
בוכארין : ימין ושמאל בבולשביזם	181	בנימין פנקוס
פאריס 1968	193	יעקב לורך
שירי ספרד	200	לאה גולדברג
משפטו ומותו של ישו הנוצרי	202	דוד פלוסר
בית מידות	221	צבי לוז
הכניסיני	231	עדי צמח
יוסף הירושלמי : משורר-חצר במאה הי"ג	237	פנינה נוה
לקט שירים	242	יוסף הירושלמי
חקר המקרא על פרשת דרכים	245	מ. ויינפלד

## רשימות

סופרים יהודים באנגליה	255	גרדה צ'ארלס
-----------------------	-----	-------------

## סקירות

חוויה ושיפוט באסתטיקה של פפיטה האזרחי	260	אורה סגל
---------------------------------------	-----	----------

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 ומבוללת, 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. II. (XXV) No. 8 (218) October–December 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.

## אסיה אחרי וייטנאם

ריצ'ארד מ. ניכסון

מוחשית וגלויה לעין כי הקומוניזם אינו בהכרח גתיב העתיד של אסיה. זה היה גורם חיוני במיפנה שחל באינדונסיה, שבה הנטייה לפאטאליזם היא קו-אופי לאומי. היא המציאה שריון שמאחוריו מצאו הכוחות האנטי-קומוניסטיים את האומץ והיכולת לחולל את הפיכת-הנגד ולמלט את ארצם, ברגע האחרון, מן הרשת הסינית. ואינדונזיה, על מאה מיליון נפשותיה וקשת האיים בת 3000 מיל שלה ובה המאגר העשיר ביותר של משאבי טבע של האזור, היא המלקוח הגדול ביותר בדרום-מזרח אסיה.

מלבד זאת הסיחה ווייטנאם את פקין ממטרות פוטנציאליות אחרות כגון הודו, תאילנד ומאלזיה. היא העניקה שהות חיונית לממשלות חלשות או בלתי יציבות או נוטות לצד פקין לביטוח-משנה — שהות שהיתה דרושה להן לעמוד בפני מרידות מבית ולצעוד קדימה בהתפתחותן המדינית, הכלכלית והצבאית. מיאפאן ועד הודו, מנהיגי אסיה יודעים למה אנו נמצאים בוייטנאם ומפציירים בנו, בין בפומבי בין בצנעה, שלא נאסוף ידנו עד לגמר משביע-רצון.

### ב

רבים טוענים שציר אטלנטי הוא דבר טבעי ודרוש, ולעומת זאת, שצדק קיפלינג ושעמי אסיה "שונים" הם כל-כך עד שאסיה אינה אלא עניין אמריקני שולי. יש בכך שוביניזם גזעי ותרבותי שאינו תעודת כבוד לאידיאלים אמריקניים, אף אין בכך הבנה לא לגיחת האינטרסים האמריקניים מערבה ולא לדינמיקה של התפתחות העולם. בשליש האחרון למאה העשרים, אסיה ולא אירופה או אמריקה הלטינית תעמיד את הסכנה הגדולה ביותר של ניכוח העלול להידרדר למלחמת עולם שלישית. עם זאת, העובדה שבימי דור אחד נלחמה ארצות-הברית שלוש מלחמות באסיה יש בה משום עדות סמלית — קודרת אך אמיתית — על העמקת זיקתה של ארצות-הברית

המלחמה בוייטנאם שלטה זמן כה רב בשדה ראייתנו עד שהיא עיקמה את תמונת אסיה בעינינו. ארץ קטנה בשולי היבשת מילאה את אפקנו; אך אין היא ממלגה את המפה. על יתר חלקי אסיה עברה, עתים בדראמטיות עתים ביתר שלווה, תמורה נוקבת, מסעירה ובסך-הכל רבת הבטחה. מפתח אחד לתמורה זו הוא צמיחתו של רגיונאליזם אסייתי; עוד אחד הוא התפתחותן של כמה משקים לאומיים אסייתיים; ועוד אחד הוא הנקיעה הגוברת מכל האיזמים הישנים שכבלו זמן רב לבבות רבים וממשלות רבות כל-כך. בדרך כלל, ממשלות לא-קומוניסטיות באסיה צופות אל פת-רוגות שהם בני-ביצוע ולא דוקא לפתרונות ההולמים מסכת דוקטרינות ודוגמות קבועות מראש.

אף רובן ראות סכנה משותפת, ומקורה פקין. התפתחויות אלו, אם אתה מצרפן יחד, הן פתח רחב למכלול סיכויים למדיניות אמריקנית מעבר לוייטנאם. אכן בצפותנו לעתיד כל נתעלם מהתפקיד החיוני שמילאה וייטנאם באיפשוור התפתחות יות אלו. תחשוב מה שתחשוב על התיאוריה של ה"דומינו", אין כל ספק כי בלעדי ההתחייבות האמריקנית בוייטנאם, היו פניה של אסיה כיום שונים לגמרי.

הנוכחות של ארצות-הברית הביאה עמה ראייה



אנו מביאים בזה את מאמרו של מר ריצ'ארד מ. ניכסון, הנשיא הבא של ארצות-הברית, כפי שנתפרסם בחוברת אוקטובר 1967 של "פוריין אפירס", הרבעון המדיני הנכבד היוצא בארצות-הברית (עורכו הוא המילטון פיש ארמסטרונג ובין יועציו ג'ורג' קאנאן והנרי קיסינג'ר). דומה שפטורים אנו מלהסביר מה חשוב לנו להכיר את דרך מחשבתו ותפיסתו של הנשיא העומד בפתח הבית הלבן. המאמר המאלף, הכתוב בבהירות רבה, יש בו כדי לעורר מחשבה ולהראות לנו כיצד מצטיירת למר ניכסון תמונת העולם האסייתי, המצוי והרצוי, עולם זה שאנו שרויים בו ונא-בקים בתוכו על קיומנו. העובדה שרובי דבריו של המר חבר סובבים על המזרח הרחוק אינה משנה מעיקרי היותו של תפיסת הבטחון והפיתוח, החשובים לידיעתנו.

נה אזורית, ולגשת גישה אזורית לצרכי פיתוח ולהתהוות סדר-עולם חדש. אין כאן שוביניזם מופרז, אך הכרה גוברת כי אסיה יכולה להיעשות משקל-נגד למערב, ונטייה גוברת לבקש פתרונות אסייניים לבעיות אסייניות על-ידי שיתוף-פעולה.

בד בבד עם מכלול גדל זה של הזדהות וגאווה לאומית, תת-אזורית ואזורית, יש גם תחושת סכנה גוברת — גורם המשמש ממריץ לאחרים. הסכנה המשותפת הנשקפת מסין הקומוניסטית הולכת ומעתיקה את מרכז הדאגה של ממשלות אסיה. בתקופה הקולוניאלית והפוסט-קולוניאלית, ניצבו האסייניים בעיקר נגד המערב, הכוח הנכרי המתערב. והנה נטש המערב את תפקידו הקו-לוניאלי ושוב אין הוא מאיים על עצמאותם של עמי אסיה. לעומת זאת, סין מאיימת עליהם ואיו-מה קיים ומפורש, ומובע ונשנה במפגיע. מנהיגי אסיה הבינו את האותות. הם מכירים שהמערב, ובמיוחד ארצות-הברית, אינה מופיעה ככובש אלא כמגן. והם יודעים שזקוקים הם להגנה.

אין פירוש הדבר שהטינות והחשדות הישנים נעלמו ואינם, ושחדשים לא יבואו במקומם. אך פירושו שחל היסט ניכר במאזן הבחנותיהם לגבי מאזן הסכנה, ולהיסט זה משמעות חשובה לעתיד. לקח אחד ממורשת וייטנאם יהא בלי ספק רתיעה עמוקה של ארצות-הברית מפני הסתבכות והתערבות דומה על בסיס דומה. המלחמה הטילה עומס כבד על ארצות הברית, לא רק בבחינה צבאית וכלכלית אלא גם חברתית ומדינית. ריב ומדון קרעו את רקמת החיים האיגלקטואליים של אמריקה, ותיקון הקרע — אחת היא מה תהא תוצאת המלחמה — ודאי ידרוש זמן רב. אם עוד ארץ ידיתה תעמוד נוכח מרידה קומוניסטית הנת-מכת מבחוץ — אם באסיה ואם באפריקה או אף באמריקה הלטינית — ספק רב הוא אם הציבור או הקונגרס האמריקני יתמוך בהתערבות אמרי-קנית חד-צדדית, אפילו לפי בקשת הממשלה ה-פונדקאית. מכאן ההכרח החיוני למדינות שעל דרכן של היאבות הסיניות, למהר ולהקים מסגרת אסיינית משל עצמן למען בטחונן בעתיד. בעשותן כן עליהן לעשות סידורים היפים

למתרחש בצד השני של האוקינוס השקט, שה-תחבורה והתקשורת של ימינו קירבהו אלינו יותר ממה שהיתה אירופה ממש לפני מלחמת העולם השנייה.

ארצות-הברית היא מעצמה של האוקינוס הש-קט. אירופה פרשה משרידיה האימפריאליים, ואו-לם ארצות-הברית, שחופה מגיע מעשה-קשת ממכסיקו ועד מצרי ברינג, היא עוגן אחד לקהילת עמים אדירה של האוקינוס השקט. גם האינטרסים וגם האידיאלים שלנו דוחפים אותנו מערבה מעבר לאוקינוס השקט, לא ככובשים אלא כשותפים, והים קושר אותנו לא רק אל האומות המזרחיות לחוף האוקינוס השקט אלא גם אל אוסטרליה וניו-זילנד המערבית ועם עמי-האיים שבתווך. למן מלחמת העולם השנייה בצבצה ועלתה אסיה חדשה במהירות מפליאה; ואכן אסיה משתנה מהר יותר מכל שאר חלקי תבל. סביב-סביב לשולי סין הולכות אומות ונעשות מערביות בלי שתחדלנה להיות אסייניות.

ההתפתחות המכרעת באסיה תיכף לאחר מלח-מת העולם השנייה היתה הדיקולוניזאציה, בתע-רובת נאציונאליזם עז. ואולם הסיסמאות הל-אומניות מדברות פחות ללב הצעירים של היום משדיברו ללב אבותיהם. כיון שלא הכירו "קו-לוניאליסט" מימיהם, קשה להם להאמין בקולו-ניאליסטים כשעירים לעזאזל על כל פגעי חברו-תיהם. כשאינם מרוצים בתנאים של עמיהם, נו-טים הצעירים להאשים את אלה המחזיקים בהגה השלטון בשעה זו.

בעוד המוקד האנטי-קולוניאלי החריף מחויר, הרי הנאציונאליזם הישן מתפתח למכלול תפיסות וגישות מורכב ורב-רבדים יותר. מכאן שפעת זיהויים מקומיים ושבטיים — ההרריים בוויטנאם, שבטי האן בבורמה, הבדלנות האזורית והלשונית המכרסמת בלי הרף את ארג האחדות של הודו, החתירה של העיליתות המושלות, וביחוד הצעי-רים שבהן, למשהו מקיף יותר, מעין אזוריות אסיינית.

הגיונה המתפתח של מחשבה אזורית אסיינית משתקף בנכונות לדרון בבעיות ובנאמגויות מבחי-

אוטומאטית לבעלות-ברית בכל תגובה שתיראה נחוצה. לשון אחר, החוזה האזורי נעשה מעין חיץ המפריד בין המעצמה הגדולה הרחוקה ובין האיום התכוף. רק אם החיץ נמצא בלתי מספיק, מעורבת המעצמה הגדולה, ואז בצורה העושה את הנצחון ברה"ישג יותר ואת הקיבולת כולה מתקבלת יותר על דעת הרבים.

דבר זה חשוב במיוחד בשעה שהאיום לובש צורה של פעולת גרילה הנתמכת מבחוץ, כפי שמצאנו בוויטנאם, וכפי שאפשר לחולל בכמה וכמה מקומות אחרים שבצלה של סין. וייטנאם הראתה לדעת, מה קשה להבחין בין פעולה כזו ובין מלחמת אזרחים רגילה, ועד היכן פרוצה המעצמה המסייעת להאשמות שהיא מתערבת בענין פנימי. שכנותיה של וייטנאם יודעות שה-מלחמה שם אינה פנימית, אך בעלות-בריתנו שלנו באירופה מתקשות לתפוס את העובדה.

פיצולו של העולם הקומוניסטי נתן חיזוק לטענה הנשמעת לעתים קרובות, כי התקדמות קומוניסטית "על ידי שליח", כפי שראינו מתנסית בוויטנאם, יש לה רק חשיבות שולית בלבד; שעם התרופפות השליטה המרכזית הנוקשה בעולם הקומוניסטי, הרי ההתנגשויות המקומיות בין סיעות קומוניסטיות לבין לא-קומוניסטיות הן עניין מקומי גרידא. ואולם טענה זו מתעלמת מן העובדה שהדנצנטראליזאציה של השליטה גררה היסט מותאם בטקטיקה הקומוניסטית. הקומוניזם הלאומי יש בו איום מסוג שונה מזה של הקומוניזם הבינ-לאומי נוסח ישן, אך בהיותו דק יותר, הרי, מכמה בחינות, סכנתו גדולה יותר.

ארגון סיט"ו (ברית מדינות דרום-מזרח אסיה) היה דבר מועיל ונאות בשעתו, אך מחצבתו היתה מערבית וכוחו בא לו מארצות-הברית ומאירופה. הוא נחלש עד כדי כך ששוב אין הוא אלא התגלמות מוסדית של התחייבות אמריקנית, ומעין שריד של הימים שצרפת ובריטניה היו חברות פעילות בו. אסיה כיום זקוקה להסדרי בטחון משלה, המשקפים את עצמאותה וצרכיה.

עד כה, למרות שיתוף-פעולה הולך וגובר בתחום התרבותי והכלכלי, לא ניאותר מדינות

למלחמות נוסח ישן ולמלחמות נוסח חדש — לאלו המסורתיות שבהן צבא עובר את הגבול, ולאלו הקרויות "מלחמות שחרור לאומי" שבהן הוא נובר וחותר תחת גבולות המדינה.

איני טוען שחלפו לבלי שוב הימים שארצות-הברית מגיבה תגובה צבאית על איום קומוניסטי בחלקי תבל דלי יציבות, ושהיענות חד-צדדית לבקשת עזרה חד-צדדית אינה באה בחשבון. אך על מדינות אחרות להכיר שתפקידה של ארצות-הברית כשוטר עולמי קרוב שיהא מוגבל בעתיד. כדי להבטיח שהיענות אמריקנית תבוא כשתהא דרושה, יש לקבוע הסדר שיספק שני תנאים: א) מאמץ קולקטיבי של האומות באזור לבלום את האיום בכוח עצמן; ואם ייכשל המאמץ, ב) פנייה קולקטיבית לעזרת ארצות-הברית. דבר זה חשוב לא רק מנקודת-מבטן של המדינות השונות, אלא גם מבחינת מניעתה של התנגשות גרעינית.

אומות שאין להן כוח רב יכולות להרשות להן מותרות שבבקורת אחרים; אלו שיש להן, מוטלת עליהן אחריות הכרעה. נוכח אתגר מפורש, ההחלטה שלא להשתמש בכוח צריך שתהא שקולה כמו ההחלטה להשתמש בו. התוצאות אף כאן עלולות להיות מפליגות וללא תקנה.

לשם מניעת מלחמת עולם יש לעשות כל צעד אפשרי להימנע מניכוח ישיר בין המעצמות הגרעיניות. לשם כך מן הצורך לצמצם את המקרים שבהם על המעצמות להחליט אם להפעיל את צבאותיהן ואם לאו. ברירות אלו אין להעבירן מן העולם, אך אפשר למעטן על-ידי פיתוח חוזי הגנה אזוריים שבהם תקבלנה עליהן המדינות לבלום באזורם את התוקפן בכוח עצמן.

אם המענה ההתחלי לייזום התקפה, יהא סוגה מה שיהא — בין עוברת-גבולות ובין חותרת תחתיהם — יבוא מצד מדינות באזור ובנתיבה של ההתקפה, הרי יתכן להשיג אחד משני דברים: או שיצליחו לבלום את התוקפנות בעצמן, ואז תיחסך מארצות-הברית ההתערבות ויחסכו מן העולם תוצאות פעולתה של מעצמה גדולה; או שלא יצליחו, ואז הברירה תוצג לפני ארצות-הברית בצורה מפורשת, על-ידי אומות שתהיינה

בעולם כיום גורמת שאין עוד מקום ליציבות סטאטית; תיתכן רק יציבות דינאמית. מדינה או חברה שאינה מצליחה להדביק את התמורה מעלה עליה סכנת התפרקות. חשוב שנדע זאת, אך חשוב לא פחות שבנסותנו לקיים יציבות דינאמית נזכור שהיציבות חשובה ממש כמו הדינאמיזם.

אם מכלול מטרות מסויים נחשב לרצוי, הרי מבחינתם של אלה הדבקים בעניין השלום וביציבות מהותית בסדרי העולם, מן הרצוי להגיע למטרות אלו באמצעי אולוציוניים ולא ריוולוציוניים. אם נתבונן במתכונת התמורות באסיה הבלתי קומוניסטית נמצא שהמטרות המוצהרות של המהפכנים מושגות למעשה על-ידי תהליך אולוציוני. כאן יש שעת-כושר דראמאטית להב-חין בין העובדה של תוצאה מהפכנית לתהליך של תמורה מהפכנית. אומות אסיה מראות שהתמורה האולוציונית יכולה להיות מסעירה לא פחות מן התמורה המהפכנית.

"העם", במובן הרחב ביותר, נעשה ישות שיש לשרתה תחת לנצלה. בחלקים רבים באסיה, תמורה זו יש בה משום מהפכה שהיקפה אינו נופל מן המהפכה שיצרה את המערב התעשייתי, או מזו שהפכה בעקב מלחמת העולם השנייה את האימפריות לאומות חדשות ונאבקות על קיומן. והרי הבטחת מיפנה זה עמדה במרכז הריטוריקה הקומוניסטית שעמים ואנשי רוח נענו לה.

לא כל ממשלות אסיה הבלתי קומוניסטיות הולמות את האידיאל המערבי של דימוקראטיה פרלמנטרית — כלל וכלל לא. אך על האמריקנים להבין כי משטר פוליטי מתקדם ומפולפל, שקדמו לו מאות שנות התפתחות במערב, אפשר אינו המשטר המשובח לעמים אחרים בעלי מסורות שונות מאוד הנתונים עדיין בשלב קודם של התפתחות. הדבר החשוב הוא שממשלות אלו מתפתחות במוֹדע ובכוונת מכוון לקראת יתר חירות, יתר רווחה, ויתר שיתוף העם במימשל.

העניות שהיתה מקובלת מאות שנים כנורמה שוב אינה מקובלת. כביכול פרק חדש נכתב בכי-בושי המערב; כאן כובשים להם עמי המזרח את הבטחת הטכנולוגיה והארגון של המערב.

אסיה להקים ברית צבאית כלשהי לקדם פני האיום הסיני, אף שכמה וכמה מהן יש להן הסדרים דו-צדדיים עם ארצות-הברית. אך קיימת אבן-פינה נאותה שעליה אפשר לבנות: המועצה של אסיה והאוקינוס השקט (ASPAC). מושבה הראשון בדרג שרים היה בסיאול ביוני 1966, והשני בבאנגקוק ביולי 1967. היא הקפידה להצטמצם בשיתוף-פעולה אזורי בתחום הכלכלי, התרבותי והחברתי, וחבריה הטעימו את הצורך שלא לעשותה, כלשון שר החוץ היאפאני טאקיאו מיקי בבאנגקוק, "גוף לנהל מסעים אנטי-קומוניסטיים". ואולם למרות מגמתו הנוכחית של ארגון זה, הרי ההכרה הגוברת באיום הסיני יש בה כדי לאפשר — אם יוצג הצורך בליכוד אזורי בצורה משכנעת למדי — את פיתוחו כדי ברית המכוונת לתיאום המאמצים הדרושים לקיום בטחוננו של האזור. מועצה זו מתאימה יפה למלא תפקיד זה. חברותיה (דרום קוריאה, יאפאן, טאיוואן, תאילנד, מאלזיה, דרום וייטנאם, הפיליפינים, אוסטרליה וניו-זילאנד, ולאוס כמשקפיה) כולן חשות היטב באיום הסיני. כולן, זולת מאלזיה, יש להן קשרים צבאיים עם ארצות-הברית. יש לה יתרון מפורש בחברותן של אוסטרליה וניו זילאנד, שהן שותפות לסכנה ומסוגלות לחזקה חיזוק של ממש, בלעדי נוכחות מעצמה גדולה המערערת את האיזון.

איני ממעט את הקשיים שעל דרכה של תפיסה מעין זו. ביאפאן, דעת הקהל עדיין מפגרת אחר הערנות הרשמית לצרכים צבאיים. המדינות המכריזות על ניטראליותן בצלה של סין תהססנה להצטרף לברית מעין זו. אך אם נרחיק לראות, נוכל להעלות על דעתנו התרופפות הנייטראליזם שלהן או יצירת איגוד או איגודים משלהן, שיוכלו להתקשר למועצה הנוכרת, שמגמתה צבאית, בקשר של שיתוף-פעולה זה או אחר. אפשר לקוות כי גם הודו תשתכנע לתת תמיכתה, שהרי היא עצמה נתנסתה בתוקפנות סינית גלויה, ועדיין היא מתאוה למלא תפקיד נכבד מעבר לגבולה.

ג.

הבטחון הצבאי צריך להישען, בסופו של דבר, על יציבות כלכלית ומדינית. מהירות התמורה



שמונה אחוזים בשנה למן 1963, אגב גידול של 42 אחוז לשנה ביצוא שלה.

ארצות אלו המתקדמות במהירות שונות הן מאד במסורותיהן החברתיות ובמשטריהן המדיניים, אך יש צד שווה בדרכים שאחוז משקיהם: הישענות מרובה על יזמה פרטית ועל מנגנון המ-חירים של השוק כעילה קובעת להכרעות מסחריות; קצב ההתפשטות המוניטארית מותאם לגידול התפוקה; היענות להשקעות הון פרטי וביורור ממשלתי מהיר של תכניות השקעה; תכניות ממלכתיות רחבות-אופק בתחום החברתי; וריסון-מה בתכנון הממשלתי, כשהממשלה משמשת בתפקיד יועץ ולא כופה. אומות אלו גילו וקיימו את לקח הצלחתה הכלכלית של אמריקה עצמה.

## ד.

כל דיון בעתידה של אסיה בהכרח שיתרכן, בסופו של דבר בתפקידיהם של ארבעה ענקים: הודו, המדינה הבלתי-קומוניסטית רבת-האוכלוסים ביותר בעולם; יפאן, המעצמה התעשיינית והכלכלית הראשית של אסיה; סין, המדינה רבת-האוכלוסים שבעולם ואיזמה התכוף ביותר של אסיה; וארצות-הברית, המעצמה הגדולה ביותר של האוקיינוס השקט. (אף שברית-המועצות תופסת חלק גדול ממפת יבשת אסיה, הרי מוקדה העיקרי הוא מערבה ושטחיה האסיניים העצומים הם נספח לרוסיה האירופית).

הודו היא אתגר ומפתח-נפש — אתגר בשל הבטחתה, מפח-נפש בגלל ביצועה. היא סובלת מעודף אוכלוסים תופח ועולה, מיתרון דגש על תיעוש וחסרוננו על חקלאות, והסתמכות דוקטרינרית מדי על יזמה ממשלתית תחת פרטית. בלב רבים מקנות פסימיות נוקבת לגבי עתידה. אך יש לזכור כי בחמש השנים האחרונות נלחמה הודו שתי מלחמות ולקחה בשתי בצורות קטלניות. הן בחזית האוכלוסית והן בחזית החקלאות, מנהיגיה הנוכחיים של הודו מנסים לפחות לעשות. והגורם החיובי, מבחינת המדיניות של ארצות-הברית הוא שאומה בת חמש מאות מיליון איש מבקשת להחליץ ממצוקותיה בלא להקריב את חירויותיה הבסיסיות; בניסיונות קשות במידה יוצאת מן הכלל,

ההתנגשות התרבותית עלתה במחיר וגרמה למתיחות, אך מתוכה צומחת המודרניזאציה של תרבויות קדומות, פפיצה על פני מאות שנים.

התהליך מוליד אנומאליות של מעבר — כגון האשה ההודית הכורעת בתוך הבוץ, לשה גללי פרות בידיה ומניחה אותם ליבוש בשמש, בעוד טראנזיסטור של רדיו בחיקה משמיע מוסיקה מתחנת שידור בדלהי. זמן רב נדרש להביא חזון עתיד לכפרים נידחים — אך נדרש זמן להפוך חזון זה לדבר שאפשר להאמין בו ואפשר להשיגו. מרחק רב מדי בין המציאות והציפייה מוליד תמיד מצב הרה-נפץ, והעובדה כי מה שידוע למנהיגים כאפשרי אינו ידוע להמון האכרים נותנת שהות לעשות את האפשרי לבר-הישג. אך הדבר החשוב הוא כי המנהיגים אכן יודעים מה אפשרי, ובדרך כלל גמרו אומר להשיגו.

האם יתרחש תהליך זה בקצב מהיר כדי צעד אחד קדימה לפני הציפיות הגוברות, כאן אחת השאלות והאתגרים הגדולים של השנים הבאות. אך יש יסוד לתקוה. האומות המוצלחות באסיה הפליאו לעשות. לקרוא להישגיהם נס כלכלי, הוא אי-דיוק סימאנטי; אף הוא שירות רע. דוקא משום שמקורה ורכיביה של הצלחה זו אינם ניסויים, יש בה תקוה לאלה שעוד לא הגיעו לכך.

הודו היא ענק מתנווד, בורמה משתעשעת בתור-הורבוהו כלכלי, והפיליפינים שנקלעו לניגוד תרבויות ומבקשים זהות משלהם, שרויים באי-בטחה כלכלית וחברתית. אך הפרקים המסעירים ביותר בפרשת ההתפתחות הכלכלית נכתבים בידי העמים האסייניים שקיבלו את מפתחות הקידמה ועשו בהם שימוש. יפאן, הונגקונג, טאיוואן, תאילנד, קוריאה, סינגפור ומאלוזיה הגיעו לגידול כלכלי מתמיד בשיעור שבעה אחוזים לשנה ולמעלה מזה; יפאן הגיעה לממוצע של תשעה אחוזים לשנה למן 1950, ולגידול היצוא ב-16.7 אחוז בממוצע בשנה במשך אותה תקופה. תאילנד נכנסה לתקופה של גידול מהיר בשנת 1958 והשיגה שבעה אחוזים לשנה מאז ועד היום. דרום קוריאה, למרות זלזול-מה ביכולתם של תושביה מצד החייל האמריקני הממוצע, מתקדמת בשיעור

החוקה היאפאנית הנוכחית, הקובעת כי "צבא יבשה, ים ואויר, ושאר פוטנציאל-מלחמה, לא יוקם לעולם". (275,000 איש נושאי נשק ביאפאן כיום קרויים "כוחות הגנה לאומית"). לפני עשרים שנה לא העלה איש על הדעת כי יאפאן תרכוש אפילו יכולת צבאית קונוונציונלית. לפני חמש שנים, היו יאפאנים שחשבו על זאת, אך איש לא דיבר על זאת. כיום רוב ניכר בעם היאפאני עדיין מתנגד לרעיון, אך זה נידון ונשקל בגלוי. הצופה לעתיד יכיר שאין בכך מן הריאליזם להניח שאו-מה המתקדמת לקראת מעמד של אחת המעצמות המנהיגות תהא תלויה לחלוטין לענין בטחונה באומה אחרת, והיו הקשרים הדוקים כאשר יהיו. כל מבנה החברה היאפאנית נשתנה מאז מלחמת העולם השניה. אמנם מצויים שרידי פא-נאטיות, אך המדיניות לפחות מתנהלת במתכונת דמוקרטית. למנוע בחשדנות מיאפאן צבא ואח-ריות על הגנתה יש בו משום קיפוח העם וממשל-תו, שאמנם יש לו שרשים בעבר הקרוב, אך אינו מתיישב עם התפקיד שיאפאן מצווה למלא בסייע להבטחת בטחונה של אסיה הבלתי קומוניסטית. כל מדיניות אמריקנית באסיה בהכרח שתראה עין בעין את המציאות ששמה סין. אין פירוש הדבר, כדעת פשטנים רבים, לאוץ ולהכיר בסין, להכניסה לאומות המאוחדות ולהשפיע עליה שפע הצעות מסחר — כל אלה דברים שיועילו לחוק את ידי שליטיה בדרכם הנוכחית. אך פירושו לה-כיר בסכנה הקיימת והצפויה מסין, ולנקוט אמצע-עים לקדם פני סכנה זו. אף זה פירושו להבחין בקפידה בין מדיניות לטווח ארוך ולטווח קצר, ולתכנן תכניות לטווח קצר כדי לקדם את מטרו-תינו לטווח ארוך.

במבט למרחוק אין אנו יכולים להרשות לעצמנו, להניח את סין לצמיחות מחוץ למחנה, מחוץ ל-משפחת העמים, למען תטפת שם את כיסופיה ושנאותיה ותטיל אימה על שכנותיה. אין מקום על גבי כוכב קטן זה למיליארד מאנשיו המוכש-רים ביותר לחיות בבדידות וזעמת. אך נטעה טעות פאטאלית אם בחתרנו אל מטרה זו לטווח ארוך, ניכשל בלימוד לקח ההיסטוריה לטווח קצר.

האידיאל של תמורה אולוציונית בא במבחן. אם תיכשל הדמוקראטיה רבת האוכלוסים שבעולם, בעוד שסין הקומוניסטית תגבר על צרותיה ותצ-ליח, דבר זה יהיה פורענות בהיקף עולמי. על ארצות הברית לעשות איפוא שני דברים: א) להמשיך סיועה ותמיכתה למשימותיה הכלכליות של הודו; ב) לעשות כמיטב יכולתה להשפיע על ממשלת הודו להתאים את אמצעיה ומוסדותיה באופן שמשימות אלו תוגשמה ביתר מהירות ויעילות, בהסתמך על הלקח שאפשר ללמוד לא רק מארצות הברית אלא גם משכנותיה המצליחות יותר של הודו, ובכללן פאקיסטאן.

יאפאן עשתה דרכה בזהירות ובצנעה לקראת תפקיד של מנהיגות כוללת, מתוך ידיעה חריפה ומתמדת כי זכרונות מרים מימי "תחום הרווחה המשותפת של מזרח אסיה" עולים לבוא ולבעת אותה אם תתקדם בלהיטות יתרה. אך מה שלא היה באפשר לפני עשר — או אף חמש שנים — מתאפשר היום. מחצית האנשים החיים באסיה כיום נולדו מאז מלחמת העולם השניה, והדור החדש אין בו לא רגשות האשמה הישנים ולא הפחדים הישנים שהוליד הכיבוש.

התנופה הטבעית בצמיחת יאפאן, חריצות תו-שביה וקידמת חברתה, סופן שיעלו את יאפאן למעמד בולט יותר של מנהיגות. המכלול התע-שיתי של יאפאן, שהתרחב ב-14 אחוז לשנה למן 1950, כבר ניתן להשוואה עם זה של גרמניה המערבית ובריטניה. המוצר הלאומי הגולמי (25 מיליארד דולר) גדול בהרבה מזה של סין הקו-מוניסטית, שאוכלוסיתה גדולה פי שבעה. יאפאן קרובה להיות הכוח הכלכלי השלישי לחוץ בעו-לם, אחרי ארצות-הברית וברית-המועצות. בד בבד עם עלייתה הכלכלית וודאי תרצה יאפאן למלא תפקיד גדול יותר, מבחינה דיפלומטית וצבאית, בשמירת מאזן הכוחות באסיה. כלשונו של ראש המיניסטרים באחת הארצות השכנות: "היאפאנים הם עם גדול, ושום עם גדול לא יקבל כיעודו לעשות טראנסיסטורים טובים יותר ולהו-רות לעמים נחשלים כיצד לגדל אורז משובח".

תפקיד זה הגדול יותר מחייב בין השאר תיקון

הדרכים אינן רצויות לארצות-הברית או לבעלות-בריתה באסיה. אחרים מציעים שנחזור לברית אנטי-סינית עם המעצמות האירופיות, ואף ברית-המועצות בכלל זה. מלבד הבעיות הגלויות לעין הכרוכות בשיתופה של ברית-המועצות, הרי דרך זו עלולה להשתמע כארגון אירופה נגד אסיה, לבנים נגד לא-לבנים, ולגרום לתגובות פורעניות בעולם הלא-לבן בכללו ובאסיה ביחוד. אם מטרה תנו לטווח ארוך היא למשוך את סין בחזרה אל משפחת העמים, עלינו להימנע מן הרושם שהמעצמות הגדולות או האירופיות עושות יד אחת; דרכנו צריכה להיות דרך הגנה פעילה ולא פגיעה פוטנציאלית, ואסור שידבק בה חשד גזענות.

המשימה של בלימת סין על-ידי ארצות-הברית לבדה לא רק תטיל מעמסה לא-צודקת על ארצנו, אלא אף תגביר את סיכויי המלחמה הגרעינית ותקצץ בהתפתחותן העצמאית של מדינות אסיה. ריסון יאבותיה האסייניות של סין בדין שיעשה בראש וראשונה על-ידי המדינות האסייניות אשר על דרכן של יאבות אלו, בתמיכת עצמתה הסופית של ארצות-הברית. דבר זה הוא נכון מבחינה אסטרטגית ופסיכולוגית וגם מבחינת הדינאמיקה של פיתוח אסיה. רק לכשתהיינה מדינות אסיה הבלתי קומוניסטיות חזקות כל-יך מבחינה כלכלית, מדינית וצבאית, שלא תשמשנה עוד מטרה מפתה לתוקפנות סינית, ישתכנעו מנהיגי פקין שמוטב להם להפנות את מרצם כלפי פנים ולא כלפי חוץ. ואז יגיע הזמן לדו-שיח עם סין.

לטווח קצר פירושו של דבר מדיניות של ריסון תקיף, של אי-מתן פרסים, של לחץ-נגד יוצר המכוון לשכנע את סין כי יוטב לאינטרסים שלה אם תקבל עליה את הכללים היסודיים של נימוסי העמים. לטווח ארוך, פירושו של דבר החזרת סין אל משפחת העמים — כאומה גדולה ומתקדמת, ולא כמרכז הסיימי של מהפכה עולמית.

"בלימה ללא איזולאציוניזם" הוא כשלעצמו צירוף טוב ותפיסה טובה. אבל אין בכך להעמיד אלא על חצי הבעיה. יחד עם זאת אנו צריכים למדיניות חיובית של שכנוע ולחץ, של נטילת-ארס דינאמית, של גיוס כוחות אסיה הן לשם

העולם לא יוכל להיות שרוי בבטחה, עד שלא תשתנה סין. לפיכך מטרתנו, ככל שביכלתנו להשיג פיע על המאורעות, היא זירוז התמורה. הדרך לכך היא לשכנע את סין שהיא מוכרחת להשתנות: שלא תוכל לספק את יאבותיה האימפריאליות, ושהאינטרס הלאומי שלה מחייב פניית עורף להרפתקאות חוץ וריכוז והתרכזות בפתרון בעיותיה מבית.

אם האתגר שהעמידה ברית-המועצות אחרי מלחמת העולם השנייה לא היה דומה בכל פרטיו, הנה היה דומה למדי לעשותו תקדים ולקח רב-ערך. אף מוסקבה נשתנתה בשעה שמצאה כי השינוי הכרחי היה בכך משום שינוי שבמוח, ולא שינוי שבלב. השתלשלות העניינים מבית מילאה תפקיד, אך הגורם העיקרי היה שהמערב היה בידו ליצור תנאים — ביחוד חיזוק הגנתה של אירופה, בדק בית מהיר בכלכלה האירופית והקמת הברית האטלנטית — אשר אלצו את מוסקבה לשקול אם לא מן התבונה הוא להגיע למידה של הסדר עם המערב. עדין רחוקים אנו מתפוגה שלימה, אך היתה התקדמות של ממש.

בעשור הבא עומד המערב לפני שני סיכויים, אשר בצירופם יחד יוכלו לחולל משבר רב: (א) שהסובייטים ישיגו שיוון גרעיני לארצות-הברית; (ב) שסין תהיה, בתוך שלוש עד חמש שנים, בעלת יכולת גרעינית פעילה, עומדת מחוץ לכל הווה על אי-הפצה של הנשק הגרעיני, ובת-חורין, לכשתרצה, להפיץ את כלי-זינה בקרב כוחות "שחרור" בכל מקום שהוא בעולם.

דבר זה מחזק את הדחיפות שבהקמת מחיצות שיפרידו בין המעצמות הגרעיניות הגדולות במקרה "מלחמות שחרור לאומי" הנתמכות על-ידי מוסקבה או פקין אך מבוצעות "על-ידי שליח". דבר זה מחייב כמובן שנעניק לחיזוקה של אסיה הבלתי קומוניסטית עדיפות מעין זו שהענקנו לאירופה המערבית אחר מלחמת העולם השנייה.

יש היועצים למסור לסין "ספירת השפעה" שתקיף חלק גדול מיבשת אסיה ותכלול אף את מדינות האיים שמעבר לה; אחרים טוענים שנעקור את הסכנה על-ידי מלחמה מקדמת. ברי, שתי

המשקים הלאומיים; שותפות שיש בה משום ליכוד הכוחות האסייניים כמשקל-נגד לתכניותיה של סין; שותפות שיהא בה תפקיד גדול יותר ליאפאן, כיאה למעמדה הנכבד כמעצמה כלכלית עולמית; שותפות שבה מנהיגותה של ארצות-הברית מקויימת מתוך התאפקות, מתוך כבוד לשותפינו ומתוך שיקול-דעת כוונה להבטיח את צביונם האסייני של כל המוסדות שיקומו.

בתכנית לעתידה של אסיה אין מקום ללחצים אמריקניים כבדי-יד; יש צורך בעידוד עדין של אותן יזמות אסייניות המסייעות להגשמתה של התכנית. ההבחנה אפשר תיראה שטחית, אך היא חיונית הן לעניין אסיה זו שאנו שואפים אליה ולעניין יעילות האמצעים להשגתה. המתכנת המרכזית ביחסי ארצות-הברית ואסיה בעתיד צריכה להיות תמיכה אמריקנית ליזמות אסייניות. המהפכה התעשיינית הראתה לדעת כי שפע ורווחה להמונים הם בגדר האפשר, ובשעה שארצות-הברית מתקדמת לקראת עולם בתר-תעשייני — עידן המחשבים והקיברנטיקה — עלינו למצוא דרכים של מפלט ממחסור למען אלה החיים בעניות. לא יתכן בטחון, יהיו מה שיהיו מאגרינו הגרעיניים, בעולם של טינה וקנאה ומורת-רוח העוברות על גדותיה. האוקיינוסים אין בהם משום מקלט בטוח לעשירים, משום מחיצה שמאחוריה נוכל להסתיר את השפע שלנו.

המאבק על השפעה בעולם השלישי הוא מרוץ בשלושה מסלולים בין מוסקבה, פקין והמערב. המערב נתן אידיאליזם ודוגמה, אך האידיאליזם היה לעתים קרובות לא-משכנע והדוגמה היתה ללא ניב-שפתים. ואולם יאפאן המתועשת מראה מה אפשר לעשות בתחומי אסיה, ואלו אסיה מתקדמת הקשורה לקהילת עמי האוקיינוס השקט יש בה משום גשר אל דלי-הפיתוח במקומות אחרים. בשליש האחרון של המאה העשרים יהא זה המירוץ הגדול בין האדם ובין התמורה: המירוץ לשלוט בתמורה ולא להשתעבד לה. במירוץ זה אין לנו רשות לחכות עד שיעשו אחרים ואנו רק נגיב. והמירוץ באסיה כבר החל.

שמירת השלום והן לשם הוצאת הרעל מ"מחשבתו של מאו".

הטיפול בסין הקומוניסטית דומה במקצת לטיפול ביסודות-הגיטו האכספלוויביים יותר בארצנו שלנו. בשני המקרים יש לרסן כוח הרסני פוטנציאלי; בשני המקרים יש להטיל את מרות החוק על אלמנט פורץ-חוק; בשני המקרים יש להתחיל בדו-שיח; בשני המקרים צריך לבלום תוקפנות בעוד החינוך נמשך; ואחרון חשוב, בשני המקרים חלילה לנו להסכים כי אלה שהגלו עצמם מן החברה ישארו גולים לעולם. עלינו לפעול מתוך דחיפות מהכרח ומתוך סבלנות מרי-אליזם, כשאנו מתקדמים צעד אחר צעד שקול לקראת המטרה.

ה.

ולבסוף, תפקיד ארצות-הברית.

עייפים ממלחמה, מאוכזבים מבעלי-ברית, מפורחים מאשליות סיוע, מרי-נפש על משברים מבית, רבים האמריקניים המטים אוזן לקול האיזולאציוניזם החדש. ולא רק הם כך; בכל העולם המערבי יש נטיה להתכנס פנימה, לפרוש לבדידות וקרתנות — ויש סכנה בכך. אך לא יתכן לא שלום ולא בטחון בעוד כימי דור, אם לא נכיר במלוא כבדם של הכוחות הפועלים באסיה, שבה חיים יותר ממחצית תושבי העולם ושבה טמון פוטנציאל-הנפץ הגדול ביותר.

מעיי המפולת של שתי מלחמות-עולם חישלנו תפיסה של קהילת עמים אטלנטית, שבמסגרתה נבנתה מחדש אירופה ההרוסה ונבלמה ההסתערות הסובייטית. אם יש עכשו מתחים בתוך קהילה זו, אין הם אלא מוצר-לואי של ההצלחה. אך ההיסטוריה יש לה ריתמוס משלה, ועכשו נעתק מוקד המשבר והתמורה כאחד. בלא שנהפוך עורף לאי-רופה, עלינו להושיט ידנו מערבה אל "המזרח", ולעצב את כוחה של קהילת עמי האוקיינוס השקט. זו צריכה להיות קהילה במלוא המובן. בהכרח שתהא בה שותפות במטרה, בהבנה ובסיוע הדדי, מתוך תיאום ההגנה הצבאית בד בבד עם חיוק

# שיחה על סטואה, אקולוגיה ותכנון אזורי

יוסף שכטר

תפיסה חמרית (לא חמרנית), שהרוח הוא לדעתם מעין אור נע, או מעין אֶתֶר, או מעין אש פעילה הממלאה את העולם כולו, והרי תפיסה כזאת קרובה לנו. לדעת אנשי הסטואה יש כעין נשימה בעולם השואפת להפוך את העולם כולו לאחדות אורגנית. יש מתח, כוח-יוצר, זרע מפרה בעולם<sup>1</sup>. בעית הרע בעולם מעסיקה אותנו כדרך שה-עסיקה את בעלי המחשבות בתקופות ומקומות שונים, ובכללם חכמי הסטואה, וההסברים שנתנו אנשי הדתות והפילוסופים מתקבלים לעתים על דעתנו, אבל הרבה פעמים חוזרת הקושיה למקומה: על מה ולמה כוחו של הרע חזק? ואז מחווירים ההסברים. בבעיית הרע בעולם אנחנו רחוקים מן הסטואה, כי חכמי הסטואה משלימים עם הרע ועם המוות באופן הכרתי. הרע בעולם הוא לדידם רע מדומה ואינו ממשי. דרך אגב, בעניין זה רחוקים אנו גם מדעתם של נביאינו. הנביאים אינם כופרים בממשות הרע, אבל הם חושבים אותו תמיד למוצדק. כל התלאות שמצאו את עמנו היו לדעתם מוצדקות. לא כן אנחנו שהרע נראה לנו ממשי ולרוב בלתי מוצדק.

אָרְגַּסְט פּוֹרְמַן טֵעַן שֶׁהֻטְבַּע שׁוֹאֵף לְתַמּוּרוֹת וְיוֹצֵר מִיִּפְנִים וְשֶׁהִיִּסוּרִים וְהַמְכַאֲבִים הֵם אֲמֻצִים שֶׁל הַטְּבַע, מַעֲצָם מֵהוֹתוֹ שֶׁל הַטְּבַע, וְגוֹרְמִים לְפַעֲלוֹת נִמְרָצוֹת. אֲסוֹנוֹת הַטְּבַע מִמְלֵאִים לְדִידוֹ תַּפְקִידִים בְּעֵלֵי מִשְׁמַעוֹת וַיֵּשׁ לְתַת אֲמוֹן בַּטְּבַע הַיָּחִדֵּעַ לְכוּוֹן מַעֲשֵׂיו וַאֲיֵן בּוֹ מִקְרָה. פּוֹרְמַן גִּיסָה לְהַחֲזִיר לָנוּ אֶת תּוֹדַעַת הַקֶּשֶׁר עִם הָעוֹלָם כּוֹלּוֹ בְּאֹפֶן מַחֲשַׁבְתִּי וְחוּוִייתִי כְּאַחַד. הַתּוֹדַעָה שִׁישׁ לְרֵאוֹת אֶת כָּל הַמִּתְרַחֵשׁ בְּעוֹלָם כְּהַכְרָחִי וְכִנְכוּן עֲשׂוּיָה לְדִידוֹ לְהִפְסִי אֶת דַּעְתָּנוּ כְּשֶׁבָאִים עֲלֵינוּ יִסוּרִים. שׁוֹמָה עֲלֵינוּ לְהַתְעַרֵּוֹת בְּמִתְרַחֵשׁ בְּכֻלּוֹת הַטְּבַע, לְהַגִּיעַ לְתַחוּשַׁת הַשְּׁתֵיִכוֹת לַטְּבַע, וְזוֹ

פְּגַשְׁתִּי אֶת אִישׁ שִׁיחִי כִּשְׁהוּא עוֹסֵק בְּכַתְבֵי הַסְטוּאָה וּבִסְפָרִים עַל הַסְטוּאָה, וְהִבְעַתִּי אֶת הַשְׁתוֹ-מְמוֹתַי עַל כֵּךְ. יַדְעֵתִי שְׁאִין דְּרַכּוֹ לְעִסּוֹק בְּעִנְיָיִם שֶׁל הָעֵבֶר מִתּוֹךְ סְקֵרְנוֹת אֵינְטֵלְקְטוּאֵלִית גְּרִידָא, וְעַל כֵּן שְׁאַלְתִּיו אִם יֵשׁ לְחַכְמֵי הַסְטוּאָה (שְׁחִיו בְּמֵאוֹת הָאַחֲרוֹנוֹת לְפָנֵי הַסְפִּירָה וּבְמֵאוֹת הָרֵאשׁוֹ-נוֹת לְסְפִירָה) מַה לֹּמַר לָנוּ בְּהוּוּה, הוּא עֵנָה בְּחִיּוֹב. בְּפִתַח דְּבָרָיו הוֹזִירֵנִי שֶׁלֹּא אֲצַפֶּה לְתַשׁוּ-בָה שְׁלִימָה עַל שְׁאַלְתִּי הַשְּׁאַלוֹת, לְתוֹכֵן הַחַיִּים, כִּי עֲדִיין לֹא זָכִינוּ לְתַשׁוּבָה שְׁלִימָה. אֲבָל יֵשׁ שְׁבִילִים הַמּוֹלִיכִים לְדֶרֶךְ הַנְּכֻנָה וְגַם הַסְטוּאָה הִיא שְׁבִיל שְׁכָדָאֵי לְלַכֵּת בּוֹ. כְּהוֹגִים רַאֲצִיוֹנָאֵלִיִּים וּמִסִּטֵּיִם רַבִּים בְּעֵבֶר, מִבְּקָשִׁים גַּם אֲנוּ לְתַפּוֹס כְּפִי יִכְלַתְנוּ אֶת הָאֱלוֹהֵי הַמִּתְגַּלָּה בְּתַחֲמוּמִים מְסִיִּי-מִים שֶׁל הַיְקוּם וְשֶׁל נַפְשׁ הָאָדָם כְּדִי לְזַכּוֹת בְּמִתְנֵן תּוֹכֵן לְחִיּוֹנוֹ. בְּעֵשְׂרוֹת הַשָּׁנִים הָאַחֲרוֹנוֹת הִלְכוּ רַבִּים בְּדַרְכֵים שׁוֹנוֹת שֶׁל תִּיקוּן הַחִבְרָה הָאֲנוּשִׁית בְּאֲמֻצֵּוֹת הַסּוֹצִיָאֵלִיזְם. בִּינְתֵים חִלוּ שִׁינּוּיִם גְּדוֹ-לִים בְּמַצְבּוֹ שֶׁל הָאָדָם וַאֲיֵן תְּקוּוּהָ לְהִיבְנוֹת מִן הַמַּאֲרַכְסִיזְם, וְאַנְחָנוּ תְּרִים דְּרַכִּים אַחֲרוֹת. כֵּךְ הִיָּה גַם בְּעוֹלָם הַיּוֹנִי הַעֲתִיק. כִּשְׁפַסְקָה הַתְּקוּוּהָ לְהִבְנוֹת מִן הַפּוֹלִיס גְּבָרוֹ זְרֵמִים רּוֹחֲנִיִּים מְסוּג הַסְטוּאָה. הָאָדָם שׁוֹאֵף לְמַצּוֹא אֶת מְקוֹמוֹ בְּעוֹלָם, וְכִשְׁאִין הַחִבְרָה הַמְּמוּסַדֶּת מְבַטֵּחָה לוֹ מְקוֹם מַחֲסֵה, הוּא פּוֹנֵה אֶל כְּלָלוֹת הַטְּבַע וְאֵל נַפְשׁוֹ פְּגִימָה וּמִ-חַפֵּשׁ אֶת זְהוּתוֹ. כְּאַנְשֵׁי הַסְטוּאָה כֵּךְ שׁוֹאֲפִים גַּם אֲנַחְנוּ לְחוּשׁ בְּנִשְׁמֵיָה אֱלוֹהִית הַמְּמַלֵּאת אֶת הָעוֹ-לָם, בְּרוּחַ הַמְּקִיִּמָת אֶת הָעוֹלָם, הַזּוֹרַעַת זְרַע חַיִּים בּוֹ וְהַמְּתַגְלִית בְּנַפְשׁ הָאָדָם. יֵשׁ דְּמִיּוֹן בֵּין הַבְּעִיּוֹת שֶׁהַעֲסִיקוּ אֶת חַכְמֵי הַסְטוּאָה לְבִין הַבְּעִיּוֹת הַמַּעֲ-סִיקוֹת אֲתָנוּ כִּיּוֹם הַזֶּה, וְגַם פְּתַרְוֹנוּתֵיהֶם נוֹגְעִים לְפָרְקִים לָנוּ וְלִמְחַשְׁבַּתְנוּ. אִישׁ-שִׁיחִי אָמַר בֵּין הֵיתֵר, כִּי אֵיֵן הוּא נוֹטֵה לְקַבֵּל אֶת דַּעַת הַסְטוּאָה שֶׁהַקּוּסְמוֹס עֲצָמוֹ הוּא הָאֱלוֹהִים; מוֹטֵב לֹמַר, שִׁישׁ כִּיּוֹנִים בִּיקוּם הַנְּרָאִים לָנוּ כִּגְלִוִיִּים אֱלוֹהִיִּים. אֲנִישֵׁי הַסְטוּאָה תַּפְסוּ אֶת הָרוּחַ (אֶת הָרוּחָנוּת)

<sup>1</sup> תיאור מסכם של דעות אנשי הסטואה ימצא בפרק על ההלניזם בספרו של רודולף בולטמן: Das Urchristentum, Artemis-Verlag, Zürich,

המרחק. יש בחברה האנושית יחידים וחבורות המעוררים בנו הסתייגות מוצדקת ואי-אפשר להתקרב אליהם. כלום טוב לאדם מבחינה רוחנית לבוא במגע קרוב עם אנשים שגישתם ואורה חיי-הם פסולים? כלום חייבים אנו להתקרב אליהם? שנאת הור אינה טובה, אבל שנאת הנבזה טובה, ולא נוכל לקבל בזה את דעתם של חכמי הסטואה כשם שלא נוכל לקבל על עצמנו לקיים את הצו של התורה "ואהבת לרעך כמוך" באופן כללי ללא יוצא מן הכלל.

אחד מיסודות הסטואה הוא היסוד הקוסמופוליטי. ידוע לנו שיסוד זה מונח בטבעו של האדם כאדם, לולא זה לא היה האדם מסוגל להתגבר על מעצורים בהזדווגותו והיו נוצרים מינים שונים של אדם. אך מאידך גיסא קיימת באדם נטייה חזקה להתבדלות ולשנאת הור. אין זו דרישה מוסרית ערטילאית להגביר את היסוד הקוסמופוליטי על שנאת הור הטבועה בנפש, כי הבעיה הזאת היא בעייה מרכזית בהווה, ובעתיד הקרוב יהיו בעולם כחמישה מיליארד אנשים לבנים, והלבן ייהפך למדריכו של הצבעוני, והרבה יהיה תלוי בגישתו הנפשית של הלבן לצבעוני. האדם הלבן עלול להוציא סכומים ענקיים לטובת "ארצות המתפתחות" ולגרום בזה שיהיה שנוא על האדם הצבעוני אם לא יבין שעל הצבעוני לעבור תהליך קשה של תמורה בעולמו. ההיבדלות של הלבן מן הצבעוני והמלאכותיות שבהתקרבותו עלולות לגרום יותר נזק לצבעוני מאשר התועלת המשקית והטכנית שהוא מביא לו. (תכניות-היעוץ הישראליות באפריקה הן עדות לכך כמה אפשר לעזור אם הגישה היא נכונה). גם הצבעוני יצטרך להתגבר על שנאת הלבן שבקרבו, על הקנאה והמרירות שהצטברו בנפשו, שאם לא כן אין לו תקנה. היסוד הקוסמופוליטי שהדגישו חכמי הסטואה הוא לנו הכרח-חיים בהווה ובעתיד הקרוב. בניגוד לרעיון זה הרי הרעיון של חכמי הסטואה (ושל רבים אחרים), כי כל האנשים הם שווים מטבעם אינו עומד בפני הבקורת. ידוע לכל שהשוויון אינו קיים וגם אינו רצוי לאדם, שיש הבדלים בין אדם לאדם, הבדלים שיסודם בתורשה

תביאנו לענווה. בנקודה זו קרובה מחשבתו של פורמן למחשבת הסטואה. גם חכמי הסטואה אמרו, שבכלל היקום הכל הוא הכרחי ומכוון למטרה, ויש להכיר ולהבין הכל ולהשיג הסכמה פנימית למתרחש ביקום, ואז נפתרת השאלה על מציאות הרע בעולם.

אך יש והיחיד אומר בלבו: גם אם דרושות לטבע פעולות הגורמות לי יסורים יש לי כפרט זכות ולעתים גם חובה להתחמק מלמלא את דרישותיו של הטבע, ויש ואני מוצא אדם שהתחמק — לגמרי או במקצת — מן הדרישות האכזריות והמוכח לרמוז לי רמזים המועילים להתחמק מן הדרישות ההן. — רק אם היסורים נחוצים לי כפרט לשם התעלות כדי שאהיה מוכשר לקבל אַמאנאציות שלא הייתי מוכשר לקבל אותן בלי היסורים, רק אז נראים לי היסורים מוצדקים, אבל כל עוד הלוגוס של הפרט אינו מתיישב עם הלוגוס של כלל הטבע, כל עוד חוקיה של המדינה הפרטית שלי (האורגאניזם שלי) אינם תואמים את החוקים של מדינת הקוסמוס הגדולה, אין לי כל יסוד לבטל את הלוגוס שלי מפני הלוגוס של הטבע. אנהנו נוטים יותר לקבל את טענתו של איוב על העוול שנגרם לו כפרט מאשר את טענתם של חכמי הסטואה האומרים שהחוק הכללי מוכח ומשכנע את הפרט ואין בו עוול. הזהות בין חוק הפרט לבין חוק היקום רחוקה מאתנו. קשה לנו לחיות חיים המאוחדים עם הטבע, כי בעיקר אנו חשים שאנחנו מכוונים תהליכים בטבע, שאנחנו מכריזים את הטבע לקבל את מגמותינו, והיחס בין מדינת האדם כפרט לבין המדינה הכללית של הטבע אינו תקין, וכפי שנראה לנו היחס שאינו תקין נוצר בחלקו באשמת האדם ובחלקו הגדול שלא באשמתו. (באקולוגיה ובתכנון האזורי שעליהם נדבר יש נסיונות הקרובים במידת מה לתפיסת הסטואה והעשויים להתקבל על דעתנו).

חכמי הסטואה מדגישים בצדק שהאדם הוא בעל-חיים המיועד לחיות בחברה, שיש לו לאדם הרגשת השתייכות למשפחתו ולידידיו וכו' והתחייבות כלפיהם, אבל — העיר איש-שיחי — מכאן ועד החובה לאהוב את האדם בכלל רב

קה לנו הקירבה בטחון ולא יפחד לבנו. ואם יש לנו אל שברא אותנו, שהוא אבינו והוא המטפל בנו, כלום אין בעובדה זו כדי לשחרר אותנו מכאב ומפחד? ! אדם מעניין היה אפיקטטוס זה, על כל דבר הוא מודה לאלוהים, ובעיקר הוא מודה לו על כך, שנתן לאדם דעת להבין את פעלו של אלוהים. ומכאן הוא מגיע להאשים את האדם שאינו מכיר בטוב שהעניק לו אלוהים. איש-שיחי העיר, שריבוי ההודיה לאלוהים אינו קרוב לרוחנו, וגם אשמת האדם בכל הרעה הבאה עליו רחוקה מאתנו. חכמי הסטואה חשבו את החטא לטעות, ושרצוי לגאול את האדם מטעותו על-ידי הפנמה. המוטיב של אשמת האדם (ושל האשמתו העצמית) נהפך אחר כך למוטיב יסודי בנצרות. ונשאלת השאלה, אם המוטיב הזה — ששרשו ביהדות, ואולי בעולם שלפני היות היהדות — יהיה מוטיב יסודי ברוחניות של איש העתיד. אין להניח — אמר איש-שיחי — שיסוד הדתיות יהיה בעתיד בזה שישים האדם את עצמו אשם במוצאות אותו. וידוי האדם אינו הבסיס שעליו תיבנה הדתיות הפנימית בעתיד.

ההרגשת-המחשבה היתה: אם אני אדם סובל ואני חושב שמקור אסוני הוא ברוע היחס שביני לבין העולם והחיים, הרי אני הולך בדרך התועים; וכל עוד לא הגעתי למחשבה המכרעת, שלא החיים כמות שהם אשמים ברוע היחס הזה אלא אני בעצמי אשם בדבר, אין אני יכול למצוא מוצא מן התוהו-ובוהו של ההרגשות והמחשבות.<sup>4</sup> הרגשה-מחשבה זו, שהיא עיקר בנצרות, עתידה להיעלם מקרב האדם.

בהרבה דברים — אמר איש-שיחי — דומה התקופה שבה אנו חיים לתקופה ההלניסטית. כמו בתקופה ההלניסטית כך גם עכשיו אין אתנו יודע מי משעבד ומי משחרר, מי אימפריאליסט ומי גואל מאימפריאליזם. בחוגי השמאל מקובל לומר שאמריקה היא אימפריאליסטית, אך גם שם נשאלת לעתים קרובות השאלה אם רוסיה אינה אימפריאליסטית ואם סין אינה עלולה להיות

ובסביבה והבדלים שיסודם במאמצים שהשקיע היחיד בטיפול בעצמו. רעיון השוויון עלול להטעות את האדם. הגרעין המוסרי הנכון שברעיון הזה הוא שיש צורך להגביל את אי-השוויון.

גם הרעיון שיש לאדם בחירה חפשית מטעה, כי יש שעבודים טבעיים, ויש דברים שהם — כפי שהדגישו חכמי הסטואה — מחוץ לתחום בחירתו והכרעתו של האדם, שהם זרים לו בטבע ואינם ברשותו כלל.

חכמי הסטואה עמדו על כך, שעל האדם להש-תחרר מן האפקטים הקושרים אותו ל"דברים הו-רים", כי אדם שהוא עבד לגופו ולשלטונות המושלים בגופו נידון לכאבים ולמצוקה. איש-שיחי עמד על המושג "גוף" ואמר: בשעה שחכמי הסטואה מדברים על גוף אין כוונתם לאורגאניזם של האדם, אלא לסכום הדברים הארציים-חברי-תיים הנוגעים לאדם: משפחה, רכוש, עמדה בחב-רה וכיו"ב. הגוף במובן זה נראה להם ככלא לנשמה, לרוח, ויש להשתחרר ממנו. הרוח הוא לדידם העיקר, הוא הפנים של האדם, והגוף, כלומר כלל הדברים החמריים, הוא נחות-דרגה ובוזי. אבל למושג "גוף" יש גם מובן אחר: האורגאניזם הפסיכו-פיסי של הפרט. גיאורגס גורדייב הציע — להקדיש הרבה לקשב לאברים שלנו כדי להשיג את החרות המירבית של האני הפנימי<sup>2</sup> (שעליה דיב-רו חכמי הסטואה). חכמי הסטואה לא ידעו את הקשב לאורגאניזם. עיקר דאגתם היתה שיהיה רצונו של האדם חפשי מתשוקות, ממעצורים ומכפיות. אם הדברים בעולם הם טובים או רעים, כך אמרו, הכל תלוי בכך כיצד אנחנו מקבלים אותם. על האדם לשוב לעצמו ולהכיר את החו-קיות האלוהית השולטת בטבע, חוקיות שאין לש-נותה ויש לקבלה כמות שהיא. ההשלמה עם החו-קיות השולטת בטבע מביאה לדעתם לשלום פנימי ולשמחה. אפיקטטוס<sup>3</sup> מדבר על יחסו של האדם לאלוהים ואומר: אם אנחנו קרובים קירבת מ-ש-פחה לקיסר ברומא או לאחד הגדולים שם, מעני-

<sup>2</sup> עיין בספרי "שבילים בחינוך הדור", הוצאת אל"ף, תל-אביב תשכ"ג, עמ' 133-145.

<sup>3</sup> מחכמי הסטואה, 50-130 לערך, אחרי הספירה.

<sup>4</sup> עיין בספרי "יהדות וחינוך בזמן הזה", הוצאת דביר תשכ"ו, עמ' 173-176.

נפשו למיתה. ולא שאלת המוות בלבד, אלא גם שאלת סבלו של אדם ושאלת העוול שנעשה לאדם אינן נפתרות בדרך זו, ואף-על-פי-כן יש נחמה פורתא והקלה פורתא בהכרה האקולוגית, כשם שיש נחמה והקלה בהפנמה ובחירות הנקנית על-ידי הפנמה. האקולוגיה היא התורה על יחסי החיים לסביבה הטבעית, והיא ביסודה תפיסת העולם של חכמי הסטואה שלבשה כאן אופי מדעי-אמפירי, ואם ילמדו אותה לצעירים, היא עשויה להקנות את חודה של בעיית הרע והמוות. חשובה היא ההכרה האקולוגית שהסימביוזה (חיים-יחד) במו-בן הרחב של המלה היא המקיימת את העולם ואת הסדר בבריאה, שלא רק "מלחמת הכול בכול" אלא ההכרח בהשתעבדותו של הפרט לכלל כופה על הכל חיים-יחד. חשוב להכיר שהטבע שואף ל-סימביוזה, וכך אפשר להבין את העובדה, שמיקרו-בים וצמחים ובעלי-חיים קיימים יחד ואינם מש-מידים זה את זה. בדרך כלל אנחנו שמים לב לתופעות הרעות שבטבע, לאכזריות ולהשמדה, כי התופעות הללו נוגעות לנו ומכאיבות לנו, ואין אנחנו רואים את הסימביוזה שגם היא קיימת בטבע ושבלעדיה לא ייתכן כל קיום. אם יחונכו בני-אדם על תפיסה אקולוגית, לא יתגבר בלבם הציניזם במידה רבה כל כך.

נושא האקולוגיה הוא הביספירה, ספירת החיים, הספירה של הצמחים ובעלי-החיים (ובתוכם בני-האדם). זוהי ספירה דקה שבאדמה המגיעה בעי-קר עד מקום שרשי האילנות, ובים עד כמאה ושבעים מטר מתחת לפני המים, ובאוויר עד ראשי העצים הגבוהים (כמאה ועשרים מטר), ובספירה זו נמצאים יותר ממיליון ושלוש מאות אלף מיני צמ-חים ובעלי-חיים הקשורים זה בזה והיוצרים חב-רות-חיים השואפות לשילוב ואיזון<sup>5</sup>. דרכי הזרי-מה המתמדת של אנרגיה שמקורה בשמש דרך חברת החי נקראות "שרשרות מזון". חרק מסויים יכול להיזון מצמחים רבים וגם להיות מזונם של צפרים רבות, עכבישים וחרקים אחרים, ולכל

אימפריאליסטית. כמו בתקופה ההלניסטית משת-לטת בתודעתנו הרגשה שאנחנו נתונים בידי של כוח גורלי שאין לנו שליטה עליו. השינויים שחלו בתחומים רבים גרמו, שאין הפרט יכול להבין כראוי את הנעשה בעולם הרחב. היקף הסביבה שבה האדם חי גרם שהעולם נעשה זר לאדם יותר משהיה קודם. כמו בתקופה ההלניס-טית משתלטת התחושה ש"האוטמאטיון", מה שנעשה מאליו, הוא האלוהים (כביטויים של פילוסופים בתקופה ההלניסטית). מה פלא בדבר שהאדם הסטואי בחר ללכת בדרך של השתחררות פנימית מהוויות העולם כדי להיות בלתי תלוי בהן; ששאף להחזיק באני המהותי כדי להיות בהרגשה של חירות. גם עכשיו יש גטייה לחש-תחרר פנימית מן העולם ומן החברה האנושית ולהתעמק בחוקיות של הקוסמוס או ללכת בדרך ההפנמה.

## ב.

כיון שידעתי כי איש-שיחי הקדיש זמן ומרץ להכיר את האקולוגיה וגם בשיחה על הסטואה הזכיר את האקולוגיה כהמשכה של תורת הסטואה, שאלתיו מה פשר הדבר. הוא אמר לי שאמנם אין בכוחה של האקולוגיה לתת תשובה מספקת לשא-לה על מציאות הרע בעולם, שהיא המטרידה את האדם בכל התקופות ובמיוחד בתקופות שחלים בהם שינויים רבים, חיצוניים ופנימיים, הגורמים לאדם סבל רב וחזקה עליו הקושיה על מה ולמה, אבל האקולוגיה עוזרת לנו במידת מה להכיר שהשינויים והסבל אינם לבטלה. אפיקטטוס גיסה לבאר לנו את המוות. הוא אמר, בני-אדם דומים לשבלים המיועדות לקציר, שאם לא ייקצרו ירקיי-בו, ומדבריו יוצא שלטובתם הם מתים. נימוקו אינו משכנע אותנו. יתכן שאילו היתה בשבולת דעת והיתה יודעת שסופה קרב, היתה בוחרת להירקב ולא להיקצר. אנו נזכרים באגדה על משה רבנו שסמוך למותו ביקש מאלהים: הניחני כחיות השדה שהן אוכלות עשבים ושותות מים ורואות את העולם, וגם כשידע, ששמים וארץ, חמה ולבנה, הרים וגבעות וים סופם למות, לא השלים

<sup>5</sup> רוב הדוגמאות המובאות כאן לקוחות מן הספר Ecology שיצא בהוצאת Time-Life 1963.



שהגיע האדם הלבן לערבות צפון אמריקה, יצר הטבע במרוצת מיליוני שנים איוון בין האדם ובין ערב רב של יצורים חיים. עדרים ענקיים של ביוונים אכלו מהעשב המרובה ואף פעם לא שהו במקום אחד תקופה ארוכה למדי בשביל לדלדל את המרעה הטבעי, שנשמר גם הודות לעדרי זאבים שפגעו מדי פעם בביוונים. כלבי הפרריה אכלו מהעשבים ומהורעונים של צמחים שונים והיו לטרף לחיות אחרות. ארנבות, סנאים ובעלי חיים אחרים נשארו במספר מוגבל עקב כמויות המזון המוגבלות. האינדיאנים עצמם, בדרך כלל נוודים, הסתגלו לסדר הטבעי, אך התושבים הלבנים ראו בשטחי המרעה מקור התעשרות על-ידי בקר וצאן, הם השמידו את הביוונים, וחיות-טרף אחרות הורעלו כשם שהורעלו כלבי הפרריה. צפרים שאכלו מהפגרים המורעלים הורעלו אף הן, חרקים ומכרסמים קטנים שהיו עד אז טרף לצפרים התרבו, ומגפות גדולות פשטו לכל עבר. הבקר והצאן הרסו את המרעה הטבעי והמישורים העצומים הפכו למדבר.

דוגמה אקולוגית מפורסמת היא זו של דארון בספרו "מוצא המינים". דארון גילה שרק הדבור בעל הלשון הארוכה מסוגל לאבק בהצלחה את פרחי התלתן האדום. ההתפשטות הגדולה של התלתן באנגליה אופשרה איפוא על-ידי הדבור. חוקר אחר מצא, שסביבה שהיא קרובה לכפר או לעיר יש בה יותר קני דבורים מסביבה שהיא מרוחקת מהם, משום שהעכברים האוכלים את יערות-הדבש ואת זחלי הדבורים נדירים הם בקרבת הכפר או העיר, כי ביישוב האנושי יש הרבה חתולים והחתולים מרחיקים את העכברים, ועל-ידי כך מתרבים הדבורים המפריים את התלתן. מכאן שהחתולים הם הסיבה לעושר בתלתן, ומן התלתן מתפרנסים עדרי הבקר.

האי קראקאטואה על יד יאווה נחרב כולו בשנת 1883 על ידי התפרצות הר-געש, וצפרים עפות ובעלי חיים השוחים בים, והרוח זורמי האוקיינוס העבירו אחר-כך לאי זרעים, דרבנות פרחים ופירות, ושיקמו אותו. ההתפוצצות היתה שווה לזו של פצצת מימן בעוצמה של 10,000 מגטון והאי

הטורפים האלה אויבים משלהם אשר כל אחד מהם עשוי להיות חוליה חיונית בשרשרת ובשמירת איוון החברה. החוליה היא יחידה המחליפה אנרגיה, המשתמשת בחלק מה-אנרגיה המקורית שנתפסה על-ידי הצמחים ומעבירה את היתר לחוליה הבאה. בעולם המסובך של שותפים ושותפויות עושות לפעמים צפרים גדולות של אפריקה, כגון חסידת המרבו ונשרים מסויימים, שותפות עם דבורים ובונות את קניהן מעל לכוורות. הדבורים שומרות את קני הצפרים מפני טפילים שונים וטורפים, אם כי התועלת הצומחת מזה לדבורים אינה ידועה.

האוכלוסיה הגדולה ביותר במערות היא זו של העטלפים השוכנים שם במשך היום והישנים שם את שנת החורף שלהם. העטלפים תלויים בתקרת המערות ומה שהם מפרישים מגופם נערם על קרקע המערות, צואתם עשירה בחמרי הזנה ועל כן צומחים במערות העטלפים: פטריות-עובש וטחלבים, והם גותנים מזון לצפרים, לעשים וססים, לקרציות ולעכבישים. כל החברה תלויה בנוכחותם של העטלפים במערות. העטלפים יוצאים בלילה ומן הטרף שהם מביאים למערות מתפרנסת כל החברה אשר במערות. בקיץ כשהעטלפים נוטשים את המערות לשכון בתוך העצים החלולים, או בחורף כשהעטלפים ישנים, והם אינם מקבלים מזון ואין הצואה נערמת במערות, אין פטריות-העובש מתרבות, והצרצרים ואוכלי-הצמחים האחרים מתים מרעב. בשעה שהעטלפים מפסיקים את יבוא האנרגיה מן העולם המוקרן על-ידי השמש, נפסקים החיים במערות.

התירס, השעועית והדלעת והמלון היוו חברה סימביוטית בצפון אמריקה של האינדיאנים<sup>6</sup>. צמחי התירס גדלו בגבהם והשתמשו באור השמש ובריביות הקרקע, והשעועית נעזרה בתירס כדי לקבל את חלקה באור. שרשי השעועית עודדו חברות של חידקים אוגרי חנקן והם עזרו לגידולם של הדלעת והמלון שכיסו את פני האדמה. לפני

<sup>6</sup> עיין בספר: Carl O. Sauer: Agricultural Origins and Dispersals, The American Geographical Society, New York, 1952.

כיום יש תערובת אקולוגית קשה בעולם, משום שהאדם מחיש העברת צמחים ובעלי חיים למקומות חדשים. המהפכות בצומח ובחי הן עכשיו גדולות, שיווי המשקל בטבע משתנה במהירות והאיוון הטבעי הריהו תהליך איטי. במקומות הישנים נוצרו במשך הזמן ריסונים שהביאו לידי איוון, ובמקומות החדשים שיש בהם תפיסת ידי-אדם במידה רבה — אין איוון אקולוגי מתאים. הטבע זקוק לזמנים ארוכים מאד כדי לקדם ולאון ולהשיג את מטרותיו, והאדם, שגם הוא שליחו של הטבע, יש לו הזכות וגם התפקיד להחיש את התהליכים, אבל הרבה פעמים יש בהחשה שלו משום פגיעה חמורה בחוקיות הטבע. יש מיני העברה המועילים לבריאה ויש אחרים הפוגעים בסדר הבריאה.

## ג

מה שאמר לי איש-שיחי על התכנון הסביבתי (האזורי) הוא מדבריו של ארתור גליקסון המנוח (עיין הרבעון של משרד השכון מספר 3, אוקטובר 1967). יסוד התכנון הסביבתי נעוץ לדעת איש-שיחי בתפיסת העולם של הסטואה. התכנון הסביבתי שהוא תכנון פיסוי, כלכלי וחברתי של הסביבה האנושית מבוסס על נתונים אקולוגיים, והוא בבחינת השלמה לאקולוגיה. גליקסון דחה את הרומאנטיקה של "חזרה אל הטבע" מצד אחד ומתח בקורת על הציביליזאציה הטכנולוגית שוללת הטבע מצד אחר. הוא שאף — כאחרים לפי-ניו — ליצור שיווי-משקל בין ההישגים הטכנולוגיים לבין הטבע, ועמד על משימת האדם לחזק את הטבע ואת החברה האנושית כאחד, לא לנצל באופן חמסני את הטבע וגם לא לסלק את צלם האדם מן הטבע. סביבה אנושית היא החלל הסובב את התנועה, העבודה, המגורים, המנוחה ופעולות-הגומלין האנושיים, והיא כוללת ערים וכפרים, שטחי השפעה של יישוב, נוף כפרי ונוף-בתולה. הסביבה הטבעית מותנית בסביבה האנושית על-ידי החיים האנושיים, והיא מצדה מתנה את פעילות ואת ההתפתחות האנושית. האדם שהוא גורם נמרץ לתמורה בתלל, בו-בעצמו מתחוללת

נשאר סלע חשוף המכוסה שכבה עבה של אפר וולקני. האי המאוכלס הקרוב ביותר היה במרחק עשרים וחמשה מיל וכעבור שלוש שנים חזרו לאי שנחרב אחד-עשר סוגי עשבים וחמשה-עשר סוגי צמחים פורחים. כעבור עוד עשר שנים היה האי מכוסה ירק ועצי קוקוס צמחו לאורך החוף יחד עם קנה סוכר פראי וארבעה מיני אורכידאות. עשרים וחמש שנים אחרי ההתפרצות חזרו 263 סוגים של בעלי חיים לאי, רובם חרקים, אך גם שישה עשר סוגי צפורים, שני סוגים של זוחלים, וארבעה סוגים של שבלולי אדמה. כעבור חמשים שנה היה האי שוב מכוסה יערות ונמצאו בו ארבעים ושבעה סוגים של בעלי שדרה, רובם צפרים ועטלפים, אך גם שני סוגי עכברים, אף כי האיוון השלם של החיים באי עוד לא הושג. האי כבר עשיר בחיים, אבל אין עדיין יציבות ביחסים ההדדיים בין המינים. אין עדיין שיווי-משקל ביולוגי באי, ומשום כך יש בו כדי לשמש מעבדה לאקולוגים.

צמחים ובעלי חיים עברו במשך זמנים ארוכים (ובתקופתנו במשך זמנים קצרים), מארץ לארץ ומיבשת ליבשת, התאקלמו בארצות חדשות וקשרו קשרים עם הצמחים ובעלי החיים שהיו בני המקום מדורות. ומאידך גיסא פועלים גורמים המבדילים בין המינים, המונעים כלאיים ומקיימים באופן כזה את ייחודם של המינים. יש נטייה להתפשטות ולשילוב ויש מחיצות פיסיוולוגיות ופיסיולוגיות באורגאניזמים. מצד אחד התחברו עצי היער עם מינים מסויימים של פטריות שהתיישבו בשרשיהם, והפטריות מגדילות את כושר העצים לקלוט חומרי-הזנה. מצד אחר ידועה הדוגמה של הפרדת בעלי-החיים על ידי צעקות ואפני התנהגות של בעלי החיים, שמינים של בעלי חיים הדומים זה לזה נעצרים על ידי כך ונמנעים מהדווגות. קיימת נטייה להתחבר וקיימת נטייה להתבדל, נטייה להצטלבות ונטייה להתעצמות הייחוד, וכן יש צורך לאורגאניזם בתפיסה של מקום קבוע ומאידך גיסא יש לו צורך בנדידה, ושניהם קיימים בעולם החי כולו, וגם באדם. (על הצרכים באדם נעמוד בסעיף הבא).

צעות טובלה, אחסנה ושימוש בורעים, דשנים, מים, יבולים וחמרים, וחל שינוי סביבתי מפליג. על בסיס זה מקנים להרים צורה של פירמידות מדורגות ומעובדות, והופכים עמקים למיכלי-ענק ולמחדשי פוריות. בני אדם מגיעים להזדהות מודעת עם אדמתם. האדם נעשה חלק מעצם התהליך הצמחי שהוא מנהל.

העירוניות היא עוד הסדר מלאכותי. כאן בוצרה מערכת אקולוגית חדשה של פעולת-גומלין חברתית שעובדי-האדמה הם רק שכבה אחת בתוכה. הפרט אינו שייך כאן לנוף מסויים, אלא לארגון חברתי הנפוץ על פני איזור שלם, העשוי לכלול כפרים, יערות, מקורות מים וכו' וכולל לפחות גרעין עירוני מבוצר אחד, שהוא המרכז הסופג את חלק הארי מתוצרת האיזור והוא מושב השלטון. מימד חדש נוסף כאן לסביבת האדם. צמתי-דרכים הם הנקודות העיקריות לפגישה או-רית ובין-אזורית, והמרכזים העירוניים מתנשאים אל-על, ונעשים אובייקטים תלת-ממדיים. אך רק כפסע בין ייצור עודף לבין כליון הקרקע, בין תיפקוד העיר כמכשיר מתאם לבין תיפקודה כטפיל. איש-שיחי אמר: בענין זה יש ללמוד מלואיס מאמפורד ומארתור גליקסון ואחרים הרואים משימה רוחנית של האדם העירוני בזמננו למנוע כליון וטפילות, לדאוג במידת האפשר להשתלבות האקולוגית בנוף ולהחיות בימי הנופש שלו את התחושות של חיים וניידות בטבע הבלתי-מופרע. אך אין לשכוח שעיקר ערכה של ישיבת-קבע הוא בזה, שהאדם יכול לזהות עצמו עם סביבה שהוא שייך אליה על-ידי שהוא מכיר בחובתו לשמרה, ועיקר ערכה של העירוניות הוא בזה שהיא עשויה לשמש פתיחה לאחדות המין האנושי.<sup>7</sup>

אופייניות למצבנו כיום הנה התופעות הידועות: גידול האוכלוסיה, ייצור המוני ממוכן של סחורות, ניידות מוגברת, פגישת תרבויות נבדלות ויחסי גומלין בין קבוצות אנושיות ובעיות אנושיות. לדעת גליקסון כל אלה הן עובדות "נייטראליות", והאיכות והכיוון של הפעולות ה-

תמורה במרוצת הזמן. קהילות אנושיות מסוגלות להגיע כמעט להזדהות עם הסביבה הטבעית, והכרה זו — אומר גליקסון — יכולה לנטוע בנו אמונה בחידוש זיקה הרמונית בין אדם לסביבתו. מאידך גיסא עלולים עודף אוכלוסים או עודף משאבים או המחסור באוכלוסים ובמשאבים, הגירות או מלהמות, לחולל תהליכים המביאים לידי שינויים סביבתיים. תנאים כאלה דוחפים קהילות אנושיות ל"שקף" את עצמן באופן חדש בחי וב-צומח ובנוף של הסביבה, להנהיג דרכים חדשות של שימוש בקרקע ולארגן מחדש את מכורתן. העדר שיווי-משקל סביבתי מעורר למחשבה ופועל, היחס המופרע דוחף את האדם לבקש הגייה לתיקון סביבתי. ההנהייה הושגה בעבר באמצעות אינסטינקטים או מיתוסים ודתות שקבעו הלכות בדבר מצבו ואחריותו של האדם בסביבה. בימינו חייבים אנו לחפש הנחייה כזאת קודם כל במה שאלדו ליאופולד כינה בשם "אתיקה של אדמה" שבה משתקף "מצפון אקולוגי" כשהוא משולב במצפון חברתי, וזוהי ההכרה בהתחייבותו של האדם כלפי ההקשר הביולוגי ובהתחייבותו כלפי האנושות. בסגלנו לעצמנו את תפקיד השליחים האחראיים של האבולוציה הסביבתית, נוכל לקוות להגשמת אנושיותנו.

האדם הוא אורגאניזם הנתון בתהליך של תמורה. ההקשרים הסביבתיים שונים הם במצב של ישיבת-קבע מאשר בניידות הקמאית, ושונים הם בעירוניות מאשר בישיבה כפרית. דרכה של קהילה אנושית לשימוש בקרקע, בחלל ובזמן, נובעת מתבנית של מנוחה ותנועה אנושית בנוף, והתבנית מתקנת את הטבע ומעצבת את הסביבה. הניידות משמשת נקודת-מוצא לכל עיון בויקת אדם וסביבה. במצבם האקולוגי הטבעי אין רוב האזורים מסוגלים לכלכל חיים אנושיים אלא במשך חלק מן השנה בלבד, וקהילות אנושיות (כבעל-חיים אחרים) נודדות והולכות ממחנה למחנה כדי לחדש את מלאי המזון והמים. הניידות מביאה את האדם במגע עם טווח נרחב של תנאים ומצבים. בישיבת קבע יוצר לו האדם נוף מלאכותי. מתחורי הגידול המופרעים משוקמים תמיד באמצע

<sup>7</sup> עיין בספר של לואיס מאמפורד: The City in History.

בר המרד בדפוסים הטכניים העירוניים, אך לדעת איש-שיחי יש לקוות בעיקר לכך, שתגבר באדם השאיפה למה שלמעלה מן האדם, ושאיפה זו תביא תמורה באדם, והתמורה תשפיע על אופן שימושו בהלל ובזמן ובאופני הבנייה.

הטכניקה המודרנית פירושה ניצול המדע וה-משאבים לשם השגת ייתר-ניידות לאדם. הולכת ונוצרת כעין ציויליזאציה נוודית חדשה. הישגיה הגדולים של הטכנולוגיה המודרנית אינם מתבטאים בבניינים סטטיים אלא בכלי-רכב, בכלי-שיט ומטוסים. האוטומאציה משחררת את התע-שיה מכמה תנאים המרתקים אותה למקום, ועל-ידי פיתוח האנרגיה האטומית נעשות תחנות-הכוח ענף גמיש ואפשר לקבען בכל מקום שהוא, שהרי יכולות הן להתקיים בלי משלוחים של דלק. לעינינו מצטיירת והולכת התפתחותה של חרושת הניתנת לטלטול. שבוע עבודה בן שלושה ימים ומחצה, העשוי להיות לכלל בכמה ארצות בעתיד, יהפוך את האוכלוסיה לנוודים-למחצה בכוח, וכ-תוצאה מכך תקום — לדעת גליקסון — תנועת-חזרה של העירוניים אל הנוף, ועלינו לקדם את "תנועת הנופש". איש-שיחי העיר, שרצוי לאדם לשאוף להשתלבות בנוף, כדעת גליקסון ואחרים, אבל האדם הולך על שתיים ולא על ארבע והוא מכוון גם למאונך ולא רק למאוזן, הוא מכוון אל-על וגם לעומק, ואין להזניח את האפשרויות של ההפנמה וההפנייה למעלה. איש-שיחי הטיל ספק באפשרות לעניין את העירוניים הנופשים בתכנון סביבתי. הוא אמר שאין לעצור את התהליך שה-אוכלוסיה של הכפר הולכת ונעשית לעירונית או למעין-עירונית. בעיית השימוש בזמן הפנוי הולכת ומחריפה, ויתכן שמהנכי הנופשים ימלאו כאן תפקיד חשוב, אם יתכוונו להתחדשות פנימית אמיתית, ולא יתכוונו רק להרבות השכלה ודעת ועניין באמנות.

המטרה של התכנון והאדריכלות צריכה להיות — לדעת גליקסון — "גיוון בתוך אחדות" ו"אחדות בתוך גיוון" גם יחד, ולא אוניפורמיות בטולת צורה בנוף. אין ארץ שבה ניטיב ללמוד על עיצוב הנוף על אדמה חדשה מאשר בהולנד. הפולדר

אנושיות הם הם שיקבעו אם, ובאיוז מידה, יגרמו התנאים לשואה סביבתית או להתחדשות "נשימה סביבתית". יש צדדים חיוביים במצב החדש. האידיאל הישן של אחדות המין האנושי מסוגל להיעשות מציאות. גידול האוכלוסיה יוצר הזדמנות לבנות ערים וכפרים שהם טובים יותר. ניידות המונית מאפשרת השתייכות למקום מסויים ועם זאת מגע ישיר עם סביבות אחרות ועם אוכלוסיות אחרות. ליקויים סביבתיים ורעב לחיים "טבעיים" יותר דוחפים את האדם למרד, והתוצאה עלולה להיות חורבן מקיף של אוכלוסיות ותרבות, אבל מאידך גיסא גם חיפוש מגעים מחודשים. לאדרי-כלות יש כיום תפקיד חלוצי של צבירת נסיון ושל הלהבת אנשים לקחת חלק בשינוי הסביבתי וב-שיקום הסביבתי שנעשה הכרחי. הדוגמאות לתכ-ניות אזוריות: "רשות עמק טנסי" והתכנון בהר-לנד ובישראל הן מעניינות ובכולן יש ליקויים, ולעתים ליקויים רציניים, ויש לעמוד עליהם כדי למצוא דרכים לתיקון. גליקסון מציינן צעד ניסויי שנעשה לאחרונה, והוא בניין יחיד, בית-יתומים שנבנה באמסטרדם בידי אלדו ואן אייק. בסיס התכנית הוא, לדברי ואן אייק, "פיוס ניגודים": חיי-פרט וחיי-כלל, חוויות של חלל פנימי וחיצונו, נתיבי-תנועה ופעולת-גומלין, גיוון ואחדות, אור וצל.

שאלה מכרעת בתכנון האזורי היא השאלה: האם יודרך התכנון האזורי על-ידי מגמות של קידמה טכנולוגית ויתכוון ל"פישוט" הסביבה בת-התאם לדפוסים הפונקציונאליים המתחייבים מן האופי של האנרגיה הקיטורית, החשמלית או הא-טומית, או מתוך השימוש המוגבר בנתיבי יבשה, ים ואוויר, או מתוך האוטומאציה וכו', או שמא יודרך על-ידי מטרות סביבתיות ואנושיות נרחבות ונעלות, שמא יהיה עלינו לבחור באותם צדדים של פיתוח טכנולוגי חדש שהם מועילים להשגת מטרות אנושיות מעין אלו. איש-שיחי אמר: הג-סיון שבו עומד (ויעמוד) האדם הוא גדול. הפיתוי של הקידמה הטכנולוגית לפישוט הסביבה הוא רב. בוודאי ייעשו נסיונות רבים שיהיו מכוונים להשגת הרמוניה בחלקי-תכל שונים, ובוודאי יוג-

נוף אזורי יש לשאוף לאחדות-אינטרסים של קהי-  
לות אנושיות וקהילות ביוטיות, ליצור שיווי-  
משקל בין צרכיה של החברה האנושית לבין  
הבריאות הביולוגית של האדמה, כדי להגיע לש-  
כינות יותר טובה. חגורה מיוערת סביב עיר  
הנמצאת בחבל ארץ מיוער, נטיעת עצים לאורך  
ואדיות המנקזים את השטחים הבנויים, נטיעה  
לאורך התעלות שבצדי כבישים, דירוג מדרונים  
וכו', כל אלה משפרים את תנאי האדמה בסביבה  
העירונית, יוצרים מעבר אורגני בין עיר לכפר  
ומשמשים שטחי גופש ומשעולים מוצלים בדרך  
טבעית. משנעשה האדם השליט האקולוגי על הא-  
דמה, אינו יכול עוד לסמוך על הטבע שישמש  
משקל-שכנגד לעוצמת השפעתו על הסביבה, והוא  
חייב לאזן את הגוף ואת המשאבים ולהיות אחראי  
לקיומם. בעייתו של מתכנן הנוף הוא להבטיח  
את קיומו של הנוף כמקור-חיים.

אישי-שיחי אמר: כשם שלמדנו מגורדייב להק-  
שיב לגופנו ולנהל אותו, כך עלינו ללמוד כיצד  
לשלוט בקרקע ולנהלו. חשובה היא הבחינה הביו-  
טית, חשובה השכנות, אך אין לראות חזות-הכול  
בעבודה האנושית ובפנאי האנושי בלבד. יש לד-  
אוג לכך שיהיה לאדם מקום מתאים להתייחדות,  
להתבוננות, להפנמה ולתפילה. ההתייחדות היא  
הכרח בחיים המודרניים. יתכן שמקומות קדושים  
ליחיד חשובים כיום יותר ממקומות קדושים לצי-  
בור. הכיכר העירונית על חנויותיה, מסבאותיה,  
מרפאותיה, שירותיה וכו' היא מרכז לאיזור כולו  
לגבי האוכלוסיה הכפרית המבקרת בו דרך קבע.  
עובדה זו ממלאת תפקיד גדול באינטגרציה  
הכלכלית והחברתית של האזור. אנשי רוח שוק-  
דים ליצור מרכזי השכלה ואמנות ואינם מסתפקים  
במרכזים משקיים בלבד. אבל — הוסיף איש-  
שיחי — חסרים מקומות המוקדשים לנפש האדם,  
להתגברות פנימית בשעות של רפיון ולהתחדשות  
פנימית בשעות של עלייה. ההשכלה והאמנות הם  
תחליפים לכך, אך העיקר חסר.

מלבד הפולדר ההולנדי עמד גליקסון על התכ-  
נון של חבל לכיש אצלנו. ועל התכנון באי  
הפיתוח של חבל לכיש התחיל בשלהי שנת 1954

(Polder, השטח המיובש, אדמה שהושגה מן הים)  
הוא הישג גדול, אך האמצעים הרציונאליים לא  
מנעו חדגוניות. הפולדר הצפון-מזרחי בהולנד  
הוא מפעל של תכנון אזורי מודרני על אדמה  
חדשה, מפעל שתוכנן ומומש באורח מקיף ביותר,  
אבל נוף יציר-אדם זה הוא בעל אופי קשות.  
יתכן ששיקולים כלכליים-טכנולוגיים קצרי-טווח  
גרמו לכך. תוצאות טובות יותר אפשר היה להשיג  
על-ידי נטיעה מגוונת יותר ועל-ידי ריווחי-עצים  
ופחות אוניפורמיות, בכדי לספק לנוסע ענין ועונג  
בשעה שהוא מתבונן בנוף של הפולדר וחש בו.  
גליקסון התרשם מדבריו של סוציולוג פאקיס-  
טאני, כי מטרת התכנון והפיתוח היא ליצור חיים  
הנותנים סיפוק לבני-האדם. איש-שיחי חלק על  
דבריו ואמר, שהמטרה היא ליצור חיים העשויים  
לסייע להתעלותו של האדם, להתחזקותו הפנימית  
בשעות של "נפילת מוחין", ולהתחדשותו בעת  
רצון.

גליקסון מדגיש בצדק, שתכנון-נוף הוא אמצעי  
לשמירת פוריות הקרקע ויציבותה, ושמן ההכרח  
לנטוע זנים מסוימים של עצים ושיתים בשדות  
או בסמוך להם, וליצור חגורות-מגן לשם קיומם  
של החיים המיקרו-ביולוגיים באדמה ולשם שימור  
מחזורי המים בה.

קווי-אופי של גופנו התרבותי הם: חלוקה  
קפדנית לשטחים של ניצול כלכלי מלא, מותאמים  
לייצור ממוכן של מזון וחרושת-עץ מצד אחד,  
ושרידים רומאנטיים של שדות, משוכות, קבוצות-  
עצים ובנייני-משק ישנים הקוסמים לעובר-אורח,  
אך מצביעים לעתים קרובות על התנוונות כפרית,  
מצד אחר. פיסות-אדמה קטנות שנרכשו על-ידי  
אנשי עיר וממשלות ונשמרות לנופשים, ובארצות  
רבות גם שטחים שנשמו מחמת שיטות חקלאיות  
נצלניות ועקב כך נזנחו — כל אלה נעשו לתופ-  
עות טיפוסיות בנוף של ימינו. במקום אלה —  
אומר גליקסון — יש לשאוף לכך להחזיר חיים  
אורגניים מאוזנים לנוף. מדע-הקרקע, האקולוגיה  
והחקלאות האורגנית הראו כי שיחזור נוף הוא  
תנאי לאספקת מזון ומים שהם בעלי-ערך, וגם  
תנאי לאקלימה ולשכינותה של סביבה. בתכנון-

רכילות ומועקה וקשה להתקיים שם. איש-שיחי סיפר לי שהוא גולד וחונך בתחילה בעיירה קטנה וכשעבר אחר-כך לכרך גדול גשם לרווחה. היתה זאת הרגשה של שחרור פנימי מן המועקה של העיירה, שכל אחד ידע את כל הנעשה אצל חברו. הכרך היה לו בבחינת פדות הנפש. אחרי שגר שנים אחדות בכרך הרגיש בצד השלילי של חיי-הכרך, שאין שם קשר בין אדם לאדם וברח מן הכרך לפינות שבכרך שנשתמרו בהן חיי-העיירה ושוב השתלטה עליו המועקה העיירתית. לבסוף הגיע למסקנה שאין תקנה לאדם אלא ביצירתם של איים חברתיים בעל-ערך אמיתי גם בעיר וגם בכפר. ואף-על-פי שעיקר התיקון הוא בהפנמה ובהפנייה למעלה רצוני לומר לך — הוא פנה אלי בידעו שאני מורה בבתי-ספר על-יסודיים — שעל-יכם המורים להקדיש שיעורים לתכנון הסביבתי כשם שעליכם להקדיש שיעורים לאקולוגיה, כי שני המקצועות האלה, שיסודם לדעתי במשנת הסטואה, חשובים בחינוך האדם.

#### ד.

אמרתי לאיש-שיחי שעל-אף ערכם של הסטו-אה והאקולוגיה והתכנון האזורי, הם אינם עשויים לספק את הצרכים הנפשיים של האדם במלואם. האדם זקוק למיתוס שלם שיבאר לו בשלמות את משמעות היקום ואת משמעותו הוא בתוך היקום, ושישתקפו בו המצב העובדתי והמאויים גם יחד. בכל פעם שחלה תמורה בתולדות האדם נוצר ביטוי חדש או מחדש וגם אנהנו מצפים לביטוי כזה. איש-שיחי הודה שהאנושות מצפה להתגלות תו של מיתוס חדש או מחדש ושהחיפוש שלו הם בבחינת הכנה למיתוס שיבוא.<sup>10</sup>

סיפרתי לו שבהיותי צעיר הושפעתי — שלא מדעתי — ממיתוס שנוצר בתקופה ההלניסטית הוא המיתוס של הגנוסיס. אבי ז"ל היה מלמד<sup>10</sup> בינתיים נוצרו מיתוסים מדומים שאין המצב והמא-וויים משתקפים בהם כראוי, והעיקר שאין כיוונום אמיתי במובן המטאפיסי והמורסי והם מוליכים שולל את בני-האדם הנמשכים אחריהם, ואחד התפקידים של אנשי הרוח הוא להבחין בין מיתוס אמת המכוון להתעלות לבין מיתוס מדומה שאינו מעלה את האדם.

כרתים שבו עבד<sup>9</sup>. בכל המקומות חש גליקסון בסכנה האורבת לאדם, שהנוף הכפרי עלול לקפח את תפקידו המסורתי וליהפך לחרושת-מזון נטור-לת-פרצוף, וניסה למנוע זאת. לפי גליקסון על התכנון להיות מכוון לכך, לקיים גופש והחלפת-כוח בכל המסגרות הסביבתיות. הגופש צריך להיות חלק בלתי-נפרד מן התיפקוד של כל שי-מוש בקרקע, ולא רק המטרה של שטחי-אדמה שנודעו במיוחד לכך. איש-שיחי העיר: על הגופש להיות מכוון בכל מקום, גם בעיר, להתחדשות נפשית. בימינו אנו נתקלים תדיר בנטייה לזוהת גופש עם דרכי התנהגות מסויימות בטבע החפשי ובמקומות זרים — מעין רגשנות מתוכננת והת-פעלות מלאכותית מתמדת. בניגוד לכך מדבר גליקסון על מטרה חיובית לגופש, "גופש פעיל". הגופש הפעיל הוא ההתכוננות של העירוני לק-ראת התחדשות גיאוטכנית של אזורו כולו והוא עלול להיות הצעד הראשון — סיור השטח — במלחמה נגד סחף קרקע, נגד הרס הנוף ונגד ירידה בפוריות של הנוף, ולמען הגדלה כמותית ואיכותית של שטחי ייצור-המזון. כפי שכבר אמרנו הסתייג איש-שיחי מתכניתו של גליקסון להפוך את הגופשים לעורכי-ספר. הנסיונות ליצור ערי-גנים וסביבה גשמית לקהילה אנושית גדולה הם בעל-ערך רב, אבל — כבר העירו — הם נוגדים את עצם מהותה של התיישבות עירונית שסימנה אלמוניות ואפשרויות מגוונות לפגישה, תעסוקה, שירותים ותרבות. חופש הברירה אופייני הוא לעיר. העיר נוגדת במהותה את עיצובם של חיי קהילה במסגרת פיסית, ואת הפתרון העיקרי יש לחפש במסגרת עירונית. איש-שיחי חזר והד-גיש, שאין למדוד הכול בקנה-מידה אנושי, כלכלי וחברתי ותרבותי, כי האנושי אינו אלא פתיחה לעל-אנושי שבאדם. אנשי הכרך נוטים לפרקים להעריך את החיים בכפר, ואמנם נכון הדבר, שבמקומות שמספר האנשים הוא קטן, יש יותר קשר בין היחידים והמשפחות, אבל יש גם יותר ונעשה לפי תכנית התיישבות אזורית מקיפה עם קרית-גת במרכז.

<sup>9</sup> בשנת 1964 הוכנה תכנית מקיפה לפיתוח כרתים, שבה השתתפו מהנדסים ישראליים.

בקוסמוס. כששליח (צדיק) גומר את שליחותו עלי אדמות, הוא שב אל מקום מוצאו השמימי וסולל את הדרך לנפשות שעשה להעלותן מבור הכלא של העולם הזה. תפקידם של השליחים (הצדיקים) לברר ולאסוף את הניצוצות. אחרי שייגמר התהליך של הבריור כולו, תבוא גאולת העולם. אז יישארו כוחות החושך (כוחות הטומאה) ללא גניצות של אור (של קדושה) ולא יהיה להם קיום. הרשע יחדל והעולם ייגאל.

מיתוס זה ביאר לי הרבה תופעות בחיים. הוא ביאר לי את הרע בלי להאשים את האדם בכולו (כדרך שעשו הנביאים). הוא איפשר לי לעמוד על טיבם של בני-האדם בסביבתי העוסקים תמיד בדברים חיצוניים (עסק, עמדה בחברה, דירה וכו'). המיתוס הועיל לי לזהותם. מיתוס זה מעניק תפקיד לאדם, ונוטע תקווה בלב לגבי עתידו של האדם, בשעה שירבו השליחים האמיתיים בעולם ויתגברו על האפסיות. המיפנה (הגאולה, הפדות) יבוא מלמעלה, כי אין בכוחו של האדם לחולל את המיפנה, אבל הוא אינו אפשרי בלי מאמץ מצד האדם.

פניתי לאיש-שיחי ושאלתי אם לדעתו מתאים מיתוס מעין זה לבטא את מאוויי האדם בזמננו ואת המיפנה שהוא מצפה לו, ואמר, שלדעתו לא יהיה המיתוס העתיד להיווצר דומה למיתוס הגנוסטי-קבלי. נקודת המוצא של המיתוס המקווה לא תהיה לדעתו בגירוש מגן העדן שבספר בראשית פרק ג', אלא בסדר הבריאה שבבראשית פרק א'. המיתוס לא יתחיל בקאטאסטרופה, ב"שבירת כלים" שבתחילת הבריאה, אלא בעלייתו של האדם, ובקשיים ומעצורים שבעלייה זו. הוא הדגיש שלדעתו אין למוטיב של הקאטאסטרופה עתיד, וכן אין לתחושת החטא עתיד; מוטיבים אלה לא ישלטו בעולמו הפנימי של האדם. יש לצפות למיתוס יותר אופטימי, ש"העולם הגופני" (עולם המוסכמות) לא ישתקף בו כעולם שפל, אלא כתחנת-ביניים בדרך מן הבהמי אל האלוהי, ושהגופני במובן האורגאניזם של האדם יתפוס בו מקום. יתכן שיש ב"סטואה המודרנית" (אקולוגיה ותכנון אזורי) מעין הכנה למיתוס שיבוא.

אותנו הצעירים בכל שבוע אור ליום ששי את פירושו של רבי חיים בן עטר (פירוש "אור החיים") לפרשת השבוע, וממנו למדתי מיתוס קבלי שעשה עלי רושם. כשקראתי אחר-כך ספרים על הלניזם נודע לי שזהו בעצם מיתוס של הגנוסטיקאים שבתקופה ההלניסטית. תוכנו של המיתוס הוא <sup>11</sup>: הנשמה (ובלשון אחרת: העצמות, המהות הפנימית של האדם) הוא חלק או ניצוץ מדמות-אור שמימית ("מ"אדם קדמון") שנפל בימי קדם (בתחילת הבריאה) לתוך כוחות החושך של הדימונים (לתוך כוחות הטומאה, הקליפות, הסטרא אחרא). ניצוצות האור (ניצוצות הקדושה) שנפלו לעולם הדימונים נותנים לדימונים חיים; הם מחיים ומקימים אותם. הדימונים זקוקים לניצוצות אלה, כי בלעדי האור (בלי קדושה) אין כל קיום אפשרי ועולמם חוזר לתוהו-ובוהו. הדימונים מביטים בקנאה לעולם האור, כי שם הקיום הוא ממשי, והם שומרים בקפדנות את הניצוצות שנלכדו בידיהם, שמכוחם הם קיימים. הדימונים (כוחות החושך) מנסים תמיד להרדים את האדם, לשכר אותו, כדי שישכח את מוצאו השמימי. התענינותם מרוכזת בניצוצות הנמצאים באדם המהווים את העצמות הפנימיות, את הנשמה שלו. הם מצליחים ללכוד רבים מבני-האדם, אבל יש אנשים שלא שכחו את מוצאם השמימי והם נשארים ערים לרוחניות. האנשים האלה מרגישים עצמם כזרים (כגרים) בארץ והם נכספים לגאולה. אלוהים מרחם על הניצוצות שנשבו בידי כוחות החושך ושולח מדי פעם לעולם השפל נשמות גדולות (צדיקי הדור) בלבוש גשמי (כדי שכוחות הטומאה לא ירגישו בהם ולא ידעו מי הם), והם מבררים ומעלים את הטוב מתוך הרע. הם מעוררים את הישנים, מזכירים להם את מוצאם השמימי, ומורים להם דרכים לשוב למקורם, (וחוש מיוחד למעוררים, כעין חוש ריח, למצוא את הנשמות שיש בהן קדושה). הם מוסרים להם שמות קדושים כדי שיוכלו לעבור את הספירות מבלי שיעצרו על-ידי הכוחות הדימוניים הנמצאים

<sup>11</sup> במקצת בלשון הגנוסיס ובמקצת בלשון הקבלה והחסידות שלנו.

# סיסמאות וכלכלה

## יצחק טריא

לבטלם אוטומטית. הנחה סמוייה זו תלושה מן המציאות. נהפוך הוא — אפשר לומר כי דוקא המעבר משיעבוד קולוניאלי לעצמאות מדינית מלווה זעזועים, וספק אם יביא במהרה התפתחות כלכלה לאומית שאיזונה טוב יותר, קצב פיתוחה המהיר מובטח יותר וממילא רווחת תושביה ודאית יותר — מאשר בתנאים של טרום-עצמאות.

הטענה המרכזית של "התבונה המקובלת" נגד כלכלות קולוניאליות היא כי כלכלות אלה מעבירות סכומים ענקיים כרווחים קולוניאליים למדינות האם. במונחים כלכליים פירושו הדבר, שסך המקורות הריאליים, סחורות ושירותים המוזרמים לפיתוחה הכלכלי ולקידומה הסוציאלי של הכלכלה הקולוניאלית מארצות חוץ ובעיקר מארץ האם המשעבדת, קטן יותר מן הסכום שמוציא רימה הכלכלה הקולוניאלית כרווחים לכיסי ארץ האם. הדוגמה המובהקת לאי-נכונות טענה זו היא פורטוריקו; עד היום אין היא מדינה עצמאית וגם אינה חלק אינטגרלי מארצות-הברית. למעשה היא מושבה, וכבכל מושבה יש בה מפלגה התובעת עצמאות. אולם בכל בחירות לבתי המחוקקים או למשרת המושל זוכים הללו התומכים בהמשך המצב הקיים, כי הציבור יודע היטב, מי מורח את לחמו בחמאה, ומי מאפשר הגירת כוח-אדם עודף ליבשת, ועוד. לו יכלה פורטוריקו להשיג עצמאות ללא הפסדים כלכליים, ברור שהתמונה הפוליטית היתה שונה.

אבל זוהי דוגמה קיצונית, ולגבי ארצות אחרות לא בנקל אפשר להוכיח את הדבר. שכן בחלק ניכר מהמושבות נעשה בעבר פיתוח כלכלי מסוים וחלה עליהם ברמת החיים, דבר שספק אם התאפשר מהצבר מקומי, וקרוב לדאי שבחלק ניכר מן המושבות, הזרימה נטו היתה לכיוון המושבות, על-ידי השקעות והוצאות מנהליות של השלטון, אם כי חברות מסחריות, בנקים מסוים ימים וחברות להפקת נפט ושאר חומרי-גלם עשו

העולם כרוך אחר סיסמאות. אמצעי התקשורת ההמונית בימינו משתמשים בנטייה הטבעית לסיסמאות על-ידי חזרה בלתי פוסקת המחדירה אותן אל מתחת לסף ההכרה. זוהי דרך נוחה להרביץ דעות ברבים, מפני שאנחנו בחזקת הדיוטות בבעיות רבות הצריכות התמחות. אין רואים את הפרובלמטיקה לפרטיה ולעומקה, משום חוסר פנאי ודעת ומשום שסיסמאות, מחליקות כביכול, את הקשיים, מארגנות את הדברים בסדר ובהגיון המתקבלים על הדעת בקלות. חולשה אנושית אחרת שנאחזים בה מפיעי הסיסמאות היא הנטייה לראות דברים ב"שחור-לבן", בלי סיבוכים; והעיקר — הדבקות בסיסמאות חוסכת מחשבה. דא עקא, שהמציאות אינה מתישבת עם דמותה בסיסמאות; היא מלאה ניגודים וסתירות ומגמות לא אחידות ולא ברורות.

כך הן, למשל, כמה סיסמאות בתחומי הכלכלה המדינית, הטוענות כי עצמאות מדינית היא גשר הברזל שעליו עובר הנתבי המבטיח את העצמאות הכלכלית, ובדרך זו מובטחת רווחתם של העמים המשתחררים מעול אפטרופסות מדינית. אבל מסתבר כי מועט הקשר בין עצמאות מדינית לעצמאות כלכלית, ועוד מועט יותר בין עצמאות מדינית ורווחת הכלל (ואין להביא ראיה מישראל ומאילו מדינות אחרות שהן בבחינת יוצא מן הכלל הבא להוכיח את הכלל שהסיסמה הזאת כוזבת). סיסמה כוזבת זו נפוצה, בין השאר, בגלל מסע תעמולה מדיני-אידיאולוגי עצום, הניזון ממניעים מדיניים מובהקים, ומתנהל בעיקר על-ידי ארצות הגוש המזרחי, אבל גם על-ידי כל הארצות שהשתחררו זה מקרוב, שהרי בלעדיו כל פעלם כאילו לשווא. מסע תעמולה זה אינו מעוגן כלל, ברוב המקרים, בעובדות בדוקות.

ההנחה הסמוייה בסיסמה זו היא כי כלכלה בלתי עצמאית, משועבדת או קולוניאלית, בלשון בוטה, סובלת מחסרונות שעצם שינוי מעמדה יכול



הקולוניאלית משתעבדות המושבות למערך כלכלי גדול יותר, ולכל מושבה מוקצה במערך זה מקום מוגדר על-פי עקרונות כלכליים ושלטוניים. מקום מוגדר זה, לפי הדעות האלו, הוא נחות, והמושבה נקבעת בדרך כלל כמקור לחמרי גלם מינרליים או חקלאיים, וממילא נהיה המקום הזה מכשיר יעיל לניצול קולוניאלי, משק התלוי בענף אחד נוח להיפגע, והתלות בין המושבה למדינה-האם גוברת. (מי שלמד כלכלה יודע שאחד החסרונות של כל התמחות בייצור היא התלות ההדדית הרבה בין החלקים המתמחים, אם כי גם יתרונותיה לא מבוטלים.) ההנחה הסמיויית היא כי במעבר לעצמאות ינותק חבל הטבור הזה הקושר את המשקים, על-ידי תנופה לפיתוח ענפי משנה; למשל: הארץ המגדלת כותנה בשביל ארם-האם, תייצר עתה גם את הבדים.

לזה יש להעיר שתי הערות — מבחינה אמפירית ומבחינה עיונית. מבחינה אמפירית — רוב משקי הארצות שהשתחררו לא נעשו תלויים פחות מאשר לפניים. יתרה מזאת, קצתם נלחמים בכל מאודם לשמור את הקשר למדינה-האם; מדינות החבר הבריטי, למשל, נהגות מיחס מועדף בשוק האנגלי ואינן ששות לוותר עליו לאחר קבלת העצמאות. יתר על כן, מאחר שכורשן לפיתוח תעשייתי מוגבל, הרי ההתפתחות האופינית היתה הנסיון להגדיל במידה ניכרת את תפוקת הענף הכלכלי החשוב והמצוי (כלומר, הענף שפותח על-ידי הקולוניזטור הזר), דבר שגרם למשברים בין לאומיים והפסדי הכנסות, וממילא להמשך התלות המשקית. מבחינה עיונית יש להעיר שלא תמיד נעשתה חלוקת עבודה זה רק מתוך נצלנות קולוניאלית הקובעת חלוקת עבודה מסויימת ללא בסיס כלכלי. קרוב להדאי שלעתים קרובות היא מיוסדת על חלוקת עבודה כלכלית נבונה מתוך הישענות על טכנולוגיות קיימות ותנאים גיאוגרפיים ואקלימיים מתאימים. מכאן שביטול חלוקת העבודה הבין-לאומית איננו מבטיח אוטומטית גאולה לעולם, ולעתים אפילו לא גאולה למדינה הקולוניאלית שנשתחררה. אין בטחון כי מי שקנה בעבר בד אנגלי מכותנה מצרית, יקנה עתה את

"רווחים שמנים" באזורים אלה. לשון אחר — ייתכן שמדינת האם הוציאה מהמשק יותר מן הראוי או מן הרצוי, אך האפשרויות להוציא רווחים כאלה נוצרו לעתים על-ידי זרם גדול של השקעות למושבות. מעטות המושבות שנוצלו בצורה פשטנית כפי שהסיסמאות ה"מתקדמות" מבקשות להוכיח, אולי כמה ממדינות דרום אמריקה, שנוצלו בידי חברות אמריקניות, וכמה מארצות מזרח אירופה לאחר המלחמה, שהרוסים כפו עליהן הסדרי חליפין נצלניים. גאנה, למשל, זכתה לעצמאותה ב-1958 כאשר לרשותה רורבות מטבע-חוץ וזהב של כ-500 מיליון דולר. הבריטים, כמובן, זיכו את גאנה ביתרות "חוף הזהב". היום, עדיין יש לגאנה רשמית רורבות של 100 מיליון דולר — אבל גם חוב חיצוני של כ-600 מיליון דולר, בעוד שב-1958 היה חובה החיצוני כמעט אפס. כנגד זה, כמובן, היה פיתוח בעל תנופה רבה יותר מאשר בזמן האנגלים, אך בחלקו היה זה פיתוח לא מאוזן, שחלקו מפעלי ראויה שערכם הכלכלי מפוקפק. (לא מקרה הוא שבגאנה, לאחר הדחת נקרומה, עוסקים בבדק-בית כלכלי כדי לבור את הבר מן התבן הכלכלי שגיבב נקרומה).

מן הסיסמאות המקובלות מתבקשת המסקנה הברורה, שמעצמאות מדינית צריכה להיות כרוכה בהגברת זרם הון מחוץ-לארץ, שהרי אם רוצים לקיים את רמת המחיה ואולי אף להרימה במקצת אגב פיתוח מזורו, מן ההכרח לגייס מקורות חוץ. כלומר, המאמץ צריך להיעשות בלי השקעות נרחבות מהצבר מקומי. שהרי פיתוח פירושו מכונות, ציוד עבודה וכו', והללו אם הם באים ממקורות פנים, יביאו לידי הורדת רמת המחיה, שכן יבואו על חשבון הצריכה. כל המסתכל סביבו בעולם המתפתח לא ימצא כי אכן כך הם פני הדברים במציאות. הון מועט מדי זורם מן החוץ, וממילא ההצבר המקומי קטן מדי, רמת המחיה שוקעת או קופאת, ומערכת הייצור ספק אם מתרחבת כלל.

הנחה שניה, קריטית, במסכת ההבחנות בין כלכלות קולוניאליות לעצמאיות היא שבכלכלה

להקמת תעשיות, ובמשמע — שיעבוד נצחי של המשק למבנה הקיים.

יש בהערה זו הגיון מסויים. אולם בראותנו אילו תעשיות כושלות מקימות ארצות מתפתחות לא-חר שהשתחררו ותחת איזה מחסה-מכס מתחבאות תעשיות אלה, לא בנקל נוכל להחליט מה טוב יותר, אלא אם כן עצמאות פירושה אוטרכיה ברמת חיים נמוכה הרבה מלשעבר. (מפעלי פל-דה ראוותניים ומפעלי הרכבה כושלים הקימו לא רק בישראל).

כנגד הסיסמאות היפות בדבר ניתוק הכבלים עומדת המציאות העגומה של הכלכלות המתפתחות לא-חר שקיבלו המדינות עצמאות פוליטית. הניתוק מארץ האם נעשה אך לעתים רחוקות בתחום הכלכלי, ולכן כושר התמרון הכלכלי של-הן נמוך. חוסר אפשרות ודעת לגייס משאבים מקומיים, לאומנות קולנית הדוחה את משקיעי החוץ, שהסיוע הבינ-ממשלתי איננו שקול כנגדה, והוא המתקבל לעתים קרובות בתנאים פוליטיים שהאדמיניסטרציות הקולוניאליות לא היו מוכנות לקבלו, ונמצא שערך העצמאות הפוליטית מבחינה כלכלית בטל בששים.

מאחר שהכושר האדמיניסטרטיבי בזמן הראשון לאחר השחרור נשען על הרבה רצון טוב, מעט דעת ומידה ניכרת של שחיתות, הרי רמת הניהול האדמיניסטרטיבי של המשק יורדת ירידה תלולה לעומת התקופה הקולוניאלית. ירידה זו המורה יותר ככל שהקרע עם המדינות הקולוניאליות הוא פתאומי יותר, או מלווה התנגשויות פוליטיות ואף מזויינות. וכדי לספק כמיהות מובנות (אם כי בלתי מוצדקות מבחינה כלכלית) של גילויי עצמאות, מבוזבו חלק ניכר מן הסיוע החיצוני ומן ההצבר הפנימי על מפעלי ראווה חסרי שחר וחסרי ערך כלכלי מידי — בתי-מלון ללא תיירות ממשית, ארמונות מפוארים לנשיאים, כש-האומה יושבת בבקתות חימר, איצטדיונים ללא ספורטאים, שירותים עירוניים מודרניים כביכול בעיר הבירה שאינם נשענים על כושר ארגון או ביצוע של ממש, בניגוד משוועת לשימוש הגיוני במעט היכולת המצויה; לעתים גם צבא

הבד במצריים, הן בשל רמתו, הן בשל מחירו והן בשל המוניטין שלו.

כל מי שעקב אפילו ברפרוף אחר מאמצייהן הבלתי פוסקים של מדינות אפריקה ומושבות צרפת לשעבר להוסיף להיות סמוכות על שולחנה של צרפת ועל ידיה גם על שולחן השוק המשותף, באמצעות "הסכם יאונדה", יבין את הקושי בטי-עון זה. להיפך, אחד הגורמים, אם כי לא הגורם העיקרי בין הגורמים הכלכליים שמנעו בש-עתו את צירוף בריטניה לשוק המשותף היה אי-רצונן של מדינות השוק להעניק למושבותיה לשעבר באפריקה אותו יחס מועדף שהוצרכו מאונס להעניק למושבות צרפת. וראוי לציין שה-מדובר הוא גם בויתור מדעת על מידה מסויימת של עצמאות. הבנק המרכזי של מדינות אפריקה המרכזית, למשל, הדוברות צרפתית, שוכן עד היום כבוד ברחוב קלבר בפריס, ולמעשה אינו אלא מחלקה של "בנק די פראנס", והיטב יודעים מנהיגי מדינות אלה מדוע לא כדאי להעבירו אי-לשם ביבשת.

טענה אחרת, פחות כבדה, המובאת לעתים קרובות, היא כי המדינה המשעבדת מחזיקה את המושבה כשוק אכסקלוסיבי לעצמה. אולי היה דבר זה נכון לגבי מוצרי ראווה מסויימים בימי השפע של השלטון הבריטי בהודו. הבריטים במושבותיהם נקטו בדרך כלל מדיניות של שוק פתוח, ולו חלקית, מתוך הנחה כי עצם פיתוח השוק יהיה טוב גם ליצרני בריטניה — ויזכחו הונג-קונג, סינגפור, בורמה ושאר מושבות שבהן היה מקום לפיתוח שוק צרכני מלכתחילה, ואפילו פלשתינה (א"י). ואולם הטוענים כי המושבות התרוששו משמיטים את הבסיס לטענת השוק האכסקלוסיבי שבפיהם. שהרי אם ירושש השלטון הקולוניאלי את האוכלוסיה, ידלדל ממילא את הפוטנציאל השוקי. ואם החשש הוא שהשלטון הקולוניאלי מאפשר יבוא מועדף וזול למושבה, הרי נהנים מכך התושבים, אם יש להם הכנסות כלשהן. לטענה שניה זו משיבים שאם אמנם כן הוא, פירוש הדבר, כמו בארץ-ישראל המנדטורית, יבוא חופשי וזול מכל העולם, קשיים עצומים

לצורך הענין אפשר לחלק את עשרים שנות עצמאותה של ישראל לשלוש תקופות: עד ראשית שנות החמישים, עד ראשית שנות הששים, והתקופה החדשה שקוויה הראשונים מסתמנים עתה.

ישראל, למרות הקרע החריף עם השלטון הקולוניאלי, ומלחמת העצמאות לאחריו, סבלה אך מעט ממארות המעבר האופייניות להרבה ארצות משתחררות. בתקופה הראשונה, בראשית שנות החמישים, שהוגדרה כ"תקופת הכלכלה ההירור-אית", נסתיימה מלחמה (מלחמת השחרור), הגיעו כ-60% מכלל העולים לישראל, הוקמה אדמיניסטרציה וניסו לעשות הכל מתוך אמונה תמימה ב"כלכלה הירואית". לא ייפלא שנתגלו כל סימני המחלה המתגלים בכל מקום: חוסר כשרון אדמיניסטרטיבי, מינהל בלתי תקין (אם כי לא מושחת), פער גדול בין הציפיות של האוכלוסיה לאחר העצמאות המדינית ובין המציאות הכלכלית, ירידה ברמת החיים, נטייה למפעלי ראוות, קיצוב, שוק-שחור, ואכזבה עמוקה ראשונה מיכולתנו בתחומי המשק והחברה. לזה ניתוספו סיסמאות רבות כגון "סוציאליזם בימינו", שלא שינו כלום במערב החברתי הישראלי, אך סייעו בידי דמוגים בפוליטיקה הפנימית ולהרתעת משקיעים רבים מבחוץ בראשית שנות המדינה, משקיעים שרצו אולי לעזור למדינת היהודים הצעירה, אך בשום פנים לא רצו לבצר בה את הסוציאליזם — לא בימינו ולא באחרית הימים.

ברבות הימים בגרנו. ישראל, שלא כארצות רבות, מאלג'יריה ועד אינדונזיה, בניכות הרציני הראשון שלה עם המציאות הכלכלית האכזרית, בשלהי 1951, התנערה מחלומותיה הורודים, התלושים מן המציאות, ומאכזבותיה האפורות ומורטות העצבים, והחלה לטפל בבעיות המשקיות בשיטה המקובלת — מן המסד אל הטפחות. וראה זה "פלא": בעוד שבתקופה ההירואית סמכו על נסים שלא נתגשמו, הרי בתקופת הבינוי שבאה לאחר-מכן, שעמדה בסימן יום-הקטנות, ואף בתקופה של מתיחות בטחונית קשה ומלחמה אחת (מערכת סיני), אירע מה שאפשר לכנות "הנס

ראווני מצוייד בנשק יקר העולה הון תועפות ללא כל תפקיד צבאי (אם כי לעתים תפקיד פוליטי לא רצוי). כך מבוזזים משאבים כלכליים ומרעים את התנאים לעומת התקופה הטרומ-קולוניאלית, לפחות לזמן הקרוב. רשימת האיגודים (קונסורציה) הצצים כפטריות, בדרך כלל בחסות הבנק העולמי, כדי "לבחון תכניות פיתוח ובעיות חוב חיצוני". היא רשימה מוסמכת של דוגמאות לעצמאות פוליטית עם מפולת כלכלית שלמה או חלקית. תחילה היה אחד להודו. כיום כבר מצויים כיוצא בו לאינדונזיה, גאנה, ציילון ועוד — מבלי להזכיר אותן מדינות שאין לרפאן אפילו בתרופות כאלו, כגון האיטי של דובלייה, גינאה של סקו-טורה, ואף אלג'יריה, שחצי כוח-העבודה שלה מובטל, ואילולא תמיכת צרפת, המעצמה הקולוניאלית לשעבר, היה מצבה אף גרוע יותר.

להסיר טעות: אין כוונתנו לשבח את הקולוניאליזם ולבטל ערך העצמאות הפוליטית. כוונתנו רק להפשיט מעט את הסיסמאות הנדושות ממחלצותיהן. מרוב חיזור אחרי סיסמאות שמאלניות מדומות ונהייה לעבר העולם "השלישי", נוטים רבים וטובים להתעלם מן המציאות. על רקע זה לא ייפלא כי ישראל מוצגת כ"אור לגויים" בתחום הפיתוח, אף כי גם היא איננה דוגמה מושלמת של פיתוח לאחר מתן עצמאות. אולם אין ספק שבניגוד להרבה ארצות מתפתחות הביאה העצמאות הפוליטית בישראל התקדמות כלכלית מהירה. ואף כי יש המהרהרים אחר כמה מן הדברים שנעשו, הרי אין אזרח ישראלי מיושב בדעתו שיפקפק כי אכן הושג הרבה מאד. יתר על כן, אם כי גם במדינת ישראל ניכרו כל מחלות הילדות והכשלונות הבאים עם שיכרון העצמאות, ומאמונה תמימה בכל-יכלתם של תנאי עצמאות — והאכזבה המרה כאשר הציפיות הללו לא התאמתו — הרי בסופו של דבר יכולנו לקשיים, והראצ-יונאלי גבר על המיסטי ועל הסיסמאות הנבובות. נעיין עתה במקצת מן יחודה של ישראל, שלא נתפסה לסיסמאות הנדושות אלא הלכה בדרכה שלה, ונתמזל מזלה וסכומים ניכרים של סיוע עמדו לרשותה וכוח-אדם שרמתו גבוהה יחסית.

נים לפתרון הבעיה היו בכיוון של מכסות ייצור, סובסידיות, וכו'. מגמה זו שונתה בהדרגה בראשית שנות הששים, כאשר מנהיגיה וראשיה של החקלאות הבינו כי פירושה של מדיניותם הוא צמצום רב של כוח-העבודה החקלאי, שכן גידול הפריזון ידביק את הצריכה במהירות. לפיכך פנו בכושר הסתגלות רב אל יצוא חקלאי מוגבר, מואץ ומודרני. בדרך זו השתלבו במאמץ הכללי של המשק ליצוא, וגם היטיבו עם החקלאות. התוצאה היתה שהיצוא החקלאי התחיל להתגוון, מפרחים ועד אבוקדו, התרכו בענפים שיש להם יתרון לגבינו (וצמצום ענפים חסרי יתרון כגון יצוא הביצים). התוצאה בלי ספק תהיה מהפכה בחקלאות, מעבר לחקלאות המכוונת יותר ויותר לצרכי השווקים הבינ-לאומיים, וברור שעד סוף עשור זה גראה ברכה רבה במעשי ידינו.

בתעשייה התחולל תהליך דומה. התיעוש התחיל מאוחר יותר ועל בסיס פסי ומקצועי צר יותר. מאמצע שנות החמישים נעשה בקצב מזורז, מתוך תודעה תעשיינית גוברת בקרב משרדי הממשלה ובחלק מהציבור, אם כי לא תמיד מתוך מחשבה תעשיינית לזמן ארוך. בדרך הטבע, וכדרך ארצות מתפתחות, התרכזו בתעשיות קלות ופשוטות או "יהודיות". השיקול הכלכלי לא היה המכריע ועל כל פנים לא אמת-המידה היחידה. בולמוס העשייה היה הקריטריון החשוב, ולעתים, בשנים הראשונות, יותר משהיר לנו תעשיינים, היו לנו "עשיינים", שלא פעם הכשילו את המשק והממ"שלה. ואף-על-פי-כן היתה התוצאה חיובית. קמו תעשיות רבות, קצתן לשעתן בלבד, שהקנו הרגלי תיעוש, פיתחו הלך-מחשבה של חברה תעשיינית וגישה מינהלית מודרנית הכרוכה בתיעוש נרחב, שמשכה כוח-אדם מתאים ואף קבעה יעדים לבתי-הספר הטכניים הגבוהים והבינוניים עם פרנסה מובטחת והתמחות למסיימיהם. תנופה ראשונה זו לא פתרה את בעיית התיעוש בארץ. כפי שאמר לא מכבר מנהל בכיר באחד הקונסרנים הבנק-איים: "החקלאות הישראלית היא של המאה העשרים, התעשייה של המאה התשע-עשרה...". התעשיות קצתן סובלות מחסרונות קלאסיים:

הכלכלי הישראלי". באה צמיחה כלכלית מהירה, התרחבות והתגוונות הבסיס הכלכלי, ועלייה מהירה, אולי מהירה מדי, של רמת-החיים.

"נס" כזה איננו אופייני או מיוחד לישראל או ליהודים, וכמוהו התרחש בכמה וכמה ארצות — יאפאן, גרמניה המערבית, איטליה, פורמוזה, במידת-מה ביוגוסלאוויה, ועוד. ה"נס" הוא תולדה של גישה פראגמטית לבעיות כלכלה ושילוב מוצלח של תנאי צמיחה הכרחיים בתוך שפע יחסי, כלומר, כמות מספקת של הון, כוח-עבודה מאומן יחסית, ושימוש נבון בשני אלה בתקופה של כמה שנים רצופות עד שההשקעות מניבות פירות.

בעיותיה האופייניות של ישראל בסוף שנות החמישים וראשית שנות הששים בעצם אינן כלל בעיות של ארץ מתפתחת אלא של מדינה מערבית מפותחת. טול, למשל, את החקלאות: בסוף שנות החמישים הגיעה החקלאות לנקודת רוויה בייצור ולמשבר. בתקופה ההירואית והעלייה ההמונית סבלנו מקיצוב, ומחסור במצרכים אלמנטריים. בהגיון שקשה למתוח עליו בקורת הושם באותה עת הדגש במאמץ כביר ליצירת מזונות פשוטים והכרחיים — ירקות, פירות, מוצרי חלב ולול וכו', וזה הצליח למעלה מן המשוער. הואיל והחקלאות בארץ-ישראל וגם בישראל היא הסקטור היצרני המתקדם ביותר, הותיק ביותר, ובעל כושר טכנולוגי רב וכוח-הסתגלות מיוחד במינו, ובהיותו גם קבוצת לחץ בלתי מבוטלת, השיג את הכ-לים למיצוי כושרו זה (מכונות, מים וכיו"ב). וזאת לזכור, כושר טכנולוגי זה אינו רק נחלתם של ותיקי החקלאות, אלא הוקנה גם לחקלאיה החדשים של ישראל, מהם אנשים הבאים הן ממקצועות לא-חקלאיים והן מאזורים נחשלים בעולם מבחינה חקלאית. לו רצה העולם ללמוד משהו מנסיון ישראל, הרי כאן כר נרחב — אולם ספק אם בארצות מתפתחות רבות יש הדחף הדרוש ללימוד כזה.

התוצאה של זינוק מוצלח זה היתה, כאמור, שבסוף שנות החמישים סבלה החקלאות מעודף כושר הייצור וממשברים קשים. הנסיונות הראשו-

ישראל, שמתכונתה החברתית היא כזו של הדמוקרטיה המערביות, סבלה זמן רב מאי יציבות המחירים והמטבע. הדבר הזה הוא תולדה של איגוד מקצועי חזק וקופות ציבוריות שאינן מתרסנות בנקל. אולם תהליכים אלה לא הצליחו בסופו של דבר לפגוע בבינוי המשק הישראלי והעברתו מפסים פרימיטיביים למדי בתקופה שלפני העצמאות לפסים מודרניים יותר כיום.

ביסודו של דבר כמעט לא סבל המשק ממחלות הארצות המתפתחות. הארץ לא לקתה בלאומנות החולנית המבקשת עצמאות בכל התחומים, לא בחוסר כשרון ללמוד משגיאות של עצמו ושל אחרים ולא בחוסר האפשרות להשתחרר ממוסכמות ומסיסמאות.

בסקרנו את שנות המדינה שהן שנות הדיקולורניזציה בעולם, רשאים אנו להתברך שאין אנו ככל הגויים שהשתחררו, שרק מעטים הספיקו או הצליחו לעשות מה שעשינו, ולא מפני שהאימפריאליזם אהד אותנו יותר, ולא מפני שהתנאים הבסיסיים של פלשתינה המנדטורית היו שונים באורח מהותי, מתנאי ארצות אחרות ששוחררו מעול הבריטים או הקולוניאליסטים האחרים; אלא מפני שאנחנו, העם היושב בציון, היינו שונים, ובמקרה זה נוכל לומר בפה מלא כי אנו, במובן הצר, "אור לגויים". אבל, כמובן, זהו אור שבמקרים רבים אינו זרוע לגויים הזקוקים לו, מאותן סיבות אוביקטיביות וסוביקטיביות שמנינו קודם.

א. הן יכולות לשרת באופן כדאי רק את השוק המקומי ולפעמים אף לא זאת אם אין להן הגנה במידה לא סבירה. ב. "כולם חכמים", כלומר, כל הארצות המתפתחות, אם כי בפיגור-מה ואולי בפחות כשרון, מגסות לחזור על השגיאה הישראלית ולהקים אותן תעשיות — טכסטיל, צמיגים, חמרי בנייה פשוטים, וכדומה. כלומר, השווקים הפוטנציאליים שלנו בחוץ-לארץ, ככל שהיו, הולכים ונסתמים.

מסקנה מן האמור לעיל כבר הוסקה, מדעת או שלא מדעת, וישראל עושה עתה מאמץ עז להשתלב במהפכה התעשיינית השנייה ולהצטרף לתקופה שהגיעו אליה המתקנות במדינות המערב. צירוף יעיל של כמות הון גדולה שלרשותנו עם יכולת טכנולוגית והשכלה גבוהה. התמחות בענפים מסובכים הנשענים על מדע, ביקוש עולמי גואה, יכולה להביאנו גם כאן לים פתוח יותר. כוונתי לתחומים שהכל דשים בהם: אלקטרוניקה, אופטיקה, כימיה עדינה, פרמצבטיקה, מכשירי רפואה, כלי טיס, אופנה וכו'. תהליך זה נמצא עתה בעיצומו, אם כי עדיין לא חדר לכל המוחות ולא תמיד הוא ניתן לביצוע על-ידי הדור הקשיש של המנהלים והטכנאים (ואין צריך לומר המדיינאים), וקרוב לודאי שתהליך זה יהיה סמוך עוד כמה שנים על שולחן המדינה. הממשלה שנכוחתה ברותחין נזהרת בצדק בצוננין ואיננה דוחקת את הקץ.

# שותפות בדאגה לזהות היהודית

הצורך בזיקה חדשה בין מדינת ישראל ליהדות העולם

## ל. פרץ

יהודי ארצות-הברית לא רק להיות פעילים בחיים הפוליטיים של ארצם, אלא הם יכולים יחד עם זה גם להבליט את יהדותם בפומבי. מצבם בהווה יכול להיחשב למצב הטוב ביותר שהיה אי-פעם בתולדות התפוצות. ואף-על-פי-כן אין להתעלם מן העובדה היסודית והיא, שהיהודים הם שם מיי-עוט קטן ושהרוב הבלתי-יהודי הוא הקובע את גורלו של המיעוט. היהודים הגיעו למצבם הטוב שם על יסוד התפיסה ששררה ושורת בקרב הרוב הבלתי-יהודי. לא היהודים הם שקבעו את גורל עצמם, אלא הבלתי-יהודים קבעו וקובעים את גורל היהודים. אם מצבם הטוב לא השכיח מלבם כליל את ההיסטוריה היהודית, הרי תהלי-כים דומים שהיו בהיסטוריה צריכים להביא אותם לחשבון-הנפש. גורלם של יהודי ספרד בימי הביניים וגורלם של יהודי גרמניה בעבר הקרוב הם דוגמאות לכך. לפני מאתיים שנה העניקו התנועות הליברליות ששררו ברוב הבלתי-יהודי אמצעי-פאציה ועמדה כלכלית וסוציאלית חזקה ליהודי גרמניה, אבל כעבור תקופה של מאתיים שנה החליט הרוב לבטל את זכויות היהודים למפרע (עד דור שלישי) וגורלם של היהודים נחתך: מוות או הגירה. גם המצב הטוב שבו נמצאים יהודי ארצות-הברית תלוי ברצונו של הרוב הבלתי-יהודי, ובהשתנות רצון זה בעתות-משבר (או לכשתת-הווה גם שם אחדות אתנית מגובשת יותר) עלול גם מצבם להשתנות. המעין בהיסטוריה היהודית בשימת-לב ילמד ממנה על עתיד בניו ובני-בניו.

## ב

אבל לא רק יחסה של יהדות העולם למדינת ישראל טעון בדיקה אלא יחסה של מדינת ישראל (כיחסה של התנועה הציונית לפני קום המדינה) ליהדות העולם אף הוא טעון בדיקה. ושמה ראוי לזכור כאן מה שקרה בוועידה הציונית בלונדון

זה שנים אנו שומעים מפי שליחים ממדינת ישראל שמאמציהם בארצות-הברית אינם מועילים. דומה ששני הצדדים, גם הישראלים וגם יהודי ארצות-הברית אינם רואים את המצב נכון-חה. אנחנו בישראל חושבים בצדק, שהקמת המדינה, שתבעה מאתנו קרבנות והביאה אותנו בסכנות רבות, הוא המאורע החיובי הגדול בתולדות עמנו, וקשה לנו להבין למה אין רובם של אחינו בוחרים לחיות במדינת ישראל, תחת לחתור להתבססותם בתפוצות מבחינה מוסרית ואתנית. היהודים בתפוצות הגולה חיים כיום בדרגה גבוהה לפי הערך, מבחינה כלכלית וגם תרבותית. והלא בעינינו ראינו כי במצב הדומה למצבנו עכשיו, אחרי הצהרת בלפור ואחרי קבלת המאנדאט על-ידי בריטניה, ציפינו לעלייה המונית וזו לא באה. במקום לבוא לארץ-ישראל היגרו מאות אלפים לארצות-הברית ורק מעטים עלו לארץ-ישראל. רק בלחץ גזירות כלכליות או פוליטיות, כששערי אמריקה סגורים, עלו המונים לארץ-ישראל. מתגוררות אלו ומתוך הנסיונות של עשרות השנים שאחרי-כן (העלייה הפולנית, הגרמנית, התימנית, הצינית, העיראקית וכו') אנו למדים שיש שני סוגים של עלייה: עלייה קטנה של "משוגעים לדבר" ועלייה גדולה מאונס. וכיון שיהודי ארצות-הברית אינם שייכים בדרך כלל לסוג של עולים מאונס, ברור הדבר שאין לצפות יותר מאשר לעלייה מן הסוג הראשון.

ועוד: יהודי העולם, ובמיוחד יהודי ארצות-הברית, שרויים בהערכה בלתי-ריאלית של היסודות שעליהם קיומם עומד. באירופה הישנה, היו רוב המדינות שחיו בהן היהודים יחידות אתניות, בעוד שבקבוצות הלאומיות השונות בארצות-הברית אינן נחשבות (כיום) לדיסונגסים, אלא להשלמות של הכוליות הלאומית. על כן יכולים

הרוחנית של בני-האדם. מדעי הטבע והתעשייה המפותחת, ויותר מן הכול שלטונה של המחשבה האמפירית עשו את האדם ואת נסיונו בטבע לשופטים עליונים בעולם וגרמו למשבר גדול, והתוצאה היא שבמקום תמונות-עולם רוחניות קיומיות נוצרו תמונות-עולם מכניות ונטולות תור-קף. התגבר הפחד הקמאי הנטוע באדם והאדם איבד את הכוח לחדש תמונות-עולם שהן בעלות ערך מבחינה קיומית. השיבה למחשבה קיומית תהיה קשה לכל העמים, אך יתכן שתהיה קשה במיוחד ליהדות, משום שמצד אחד אין להמון העם של דתות אחרות קשר ישיר לבעיות רוחניות כמו להמון של בני עמנו, ומצד אחר האחראים לרוחניות של העמים חשים יותר במצב המשברי הקיים בזמן הזה מאשר האחראים לרוחניות שלנו. אנשי הדתות האחרות אינם מזולזלים במנהגים פולחניים, אבל הם יודעים שהעיקר הוא הצד הרוחני-קיומי והם התחילו להתעניין באפשרויות של התחדשות ובדרכי התחדשות. ביהדות המצב הוא רע יותר. כי אף-על-פי שההמון היהודי קרוב יותר בלבם לרוחני-קיומי ואף-על-פי שנמצאות בספרותנו העתיקה ובעיקר בתנ"ך תשובות קיומיות לא מעטות והן הביאו בשורה וברכה לעמים רבים, הנה זה מאות בשנים נתרכזו החיים היהודיים בעיקר במצוות מעשיות ובמנהגים דתיים, וזוהי מגרעת גדולה בסיטואציה הרוחנית הקיימת בזמן הזה. הזהות היהודית מצטמצמת לרוב בכשרות, במשפט האישות, בתפילות קבועות, במילה, במקווה וכו'. גם המועדים כשבת ויום הכפורים עיקרם בקיום המצוות ולא בחווייה הרוחנית ובערך הקיומי. והרי יש כאן שתי אפ-שרויות: או שמקיימים את המצוות בשלימות או שאין מקיימים אותן בשלימות ואז אין להן מש-מעו. ומכאן הסיטואציה הקשה שנוצרה אצלנו, שמיעוט קטן מעמנו מקיים את המצוות והשייכים למיעוט חושבים שרק הם בעלי הזהות היהודית (והנחלת הזהות לדור הבא מוטלת בספק), והרוב הגדול פרק מעליו את עולן של המצוות המעשיות ולא נשארו בידו אלא שרידים סנטימנטאליים מהן, והוא אינו יודע מה פירוש הדבר להיות יהודי.

בשנת 1920. המאורע הגדול של הצהרת בלפור והמאמצים שנעשו להשגת המאנדאט על ארץ-ישראל הביאו להסכם בין ויצמן, נציגה של ההסתדרות הציונית, לבין לואי בראנדייס, נציגה של יהדות אמריקה, לשם פעולה מאורגנת ומלוכדת לבניין הארץ. אבל הריב עם בראנדייס וכל הכ-רוך בו שיבש לא מעט את מערכת היחסים ועמם את אפשרויותיה של ההסתדרות הציונית לשתף את יהדות העולם בהכרעותיה ובאחריות להכ-רעותיה בעניין ארץ-ישראל. לכאורה קשה היום יותר לשתף את יהדות-העולם באחריות זו, מאשר אז, לפני קרוב לחמשים שנה, משום שמדינת יש-ראל היא עכשיו מדינה ריבונית — ואף יהדות ארצות-הברית היא גורם חזק בעל תודעה עצמית. ואף-על-פי-כן ברי לי כי אפשר למצוא נוסחה הולמת שתאפשר את השיתוף האירגוני של יה-דות-העולם במדינת ישראל. על מדינת-ישראל לקבל את הנציגות של יהדות-העולם המאורגנת כשותף שווה-זכויות. הרי גם מדינות העולם הכי-רו פעם בהסתדרות הציונית העולמית כבעלת זכויות, למשל בעניין המאנדאט על ארץ-ישראל. האירגון של יהודי העולם מצדו צריך להכיר שמדינת ישראל הוא עניין של יהודי העולם לפי שבלעדיה אין עתיד ליהודים. האיחוד האירגוני בין שני השותפים יגביר את כוחו של עמנו ויזרז את העלייה מארצות החופש של המערב, ושני השותפים יגשו בכוחות משותפים לבעייה המרכ-זית של עמנו והיא להפש דרכים לחידושה של הזהות היהודית בזמן הזה.

אין עתיד למדינת ישראל ואין עתיד ליהדות-העולם אם לא יגשו לפתור את הבעייה הרוחנית של הזהות היהודית. היהדות כולה עלולה להיעלם מן העולם אם לא ימצא ביטוי רוחני חדש להווייה היהודית, ביטוי שיהיה בו תוקף לדורות. המצב הרוחני של היהדות אינו טוב יותר מן המצב הרוחני של קיבוצים אנושיים אחרים. כל התרבו-יות ההיסטוריות וכל הדתות נאבקות כיום הזה בבעיית קיומן הרוחני. לא המלחמות האיומות ונדודי העמים הן שגרמו לחורבן הגדול, אלא יותר מאלו גרמה לכך העובדה שנודעוזה העמדה

תפיסת-עולם המתקבלת על הדעת. יש יהודים המעוניינים ברוחניות והם פונים עורף ליהדות משום שאינם מוצאים בה אחיזה והם מגסים למצוא עניין בנצרות או בבודהיזם. לאלה יש להעיר, שאמנם לימוד הדתות האלה יש בו ללא ספק ערך והוא עשוי להעשיר את האדם, אבל החשוב להצטרף לאחת הדתות האלה ולקבלה בשלימות, הרי הכרעתו זו אינה מוצלחת. כי בכל הדתות תופסים המנהגים מקום חשוב, ועל האדם להתחנך בתוך העולם שבו קיימים המנהגים כדי לתפוס את ערכם החיובי. המנהגים האלה זרים הם לאדם הבא מבחוץ וכשינסה להחזיק בהם בנאמנות עוד תגבר זרותו. מלבד זה אסור למחפש לשכוח שכל הדתות וכל התרבויות ההיסטוריות נתונות כיום במצב של משבר הדומה למצב שבו נמצאת היהדות, והרציניים שבין אנשי הדתות שואפים להתחדשות כדי לקיים את משמעותן של הדתות. בנצרות לכל צורתיה התעוררו ספקות קשים לגבי נושאים מרכזיים כגון אמונת השילוש, אלוהותו של ישו וההריון הטהור, ואין הדבר מתקבל על הדעת כי מי שלא גדל בנצרות ישתתף ממשיח בויכוחים על הנושאים האלה שהם זרים לו, והרי דוקא בויכוחים אלה יש משום מתן ביטוי לצרכים אנושיים בעלי ערך רב.

רבים הם האנשים בעולם המבקשים למצוא את היסודות הקיומיים בדת ובתרבות שלהם והמגסים להבחין בין המהותי לבין הטפל שבמורשתם. לעור מתם רבים הם עדיין אלה שאינם יודעים להבחין בין המהותי לבין הטפל. דוגמה פשוטה: יש אנשים המסיקים מן העובדה שלפי תורת משה השמש היא הסובבת סביב הארץ ולא להיפך, שאין היא תורת אמת. השם לב לעיקר שבתורה יודע, כי העובדה שכדור הארץ הוא הסובב מסביב לשמש אין לה משמעות רבה בשביל האדם ולעור מת זאת השאלה אם השמש וכדור הארץ נבראו על-ידי אלוהים היא בעלת חשיבות גדולה בגלל התוצאות הנובעות ממנה הנוגעות מאוד לאדם. כל הדתות מחפשות כיום תשובה לשאלות מרכזיות מסוג זה. המצוקה הקיומית היא כללית והמתרת הדת אין לה כל משמעות. החיפוש אחרי

הרבנות תובעת לעצמה לכאורה זכות הנהגה רוחנית, אך אין היא עוסקת בשאלות רוחניות אלא בשאלות הכרוכות במצוות המעשיות ובעניינים הנוגעים לכוחה והשפעתה במדינה. לא יצאו מן הרבנות אתגרים רוחניים, ועל-אחת-כמה-וכמה שלא הגיעה להיות מורה דרך ברוחניות, משום שאין לה עניין רב בתפיסות-עולם. אין לצפות מן הרבנות שתתרום לחידושם הפנימי של החיים הדתיים בארץ ובחוץ-לארץ.

יש עדיין ביהדות החרדית והחסידית חוגים שבהם קיימים חיים דתיים אמיתיים. אבל בחוגים אלה חיים האנשים את חייהם ואינם מגסים להשפיע על הרבנות השלטת ועל העם בכללו. מטבעה של היהדות שבמרכזה עומדות המצוות המעשיות שהיא מתאבנת ונעשית קשה ובלגנית, ככל שיטה הבנויה על מוסכמות. הרבנות שומרת את חומות המוסכם והיא חוששת מפני כל רוחניות אמיתית העלולה להביא לפעילות ולשינויים. אנשים רוחניים שפנו לספירה היהודית, מצונזן עד ראטנאו ועד האינטליגנציה היהודית של היום, לא מצאו שם אלא מצוות ומנהגים בלבד, ועל-כן פנו לתנועות רוחניות שהיו קיימות בעמים אחרים. לא נכון לזקוף את ההתבוללות היהודית המודרנית בעיקר לחשבון כוח-המשיכה הכלכלי והמקצועי בעולם הבלתי-יהודי, כי היו תנועות רוחניות שמשכו ומושכות גם כיום את הטובים בעמנו לקחת חבל בהן, וכיון שהעילית היהודית לא מצאה עניין ביהדות, נעשה העם היהודי נטול הנהגה רוחנית. מזמן שהטובים שבקרבתנו אינם מעוניינים ביהדות, אין אתנו יודע מה זה יהודי, כי לא חלה כל התחדשות ביהדות. ובעניין זה אין הבדל בין היהודי באמריקה לבין החייל בישראל. כי אמנם מעשינו והישגינו בארץ-ישראל גדולים הם, ואומץ-הלב והגבורה והנאמנות וההתמדה של אנשינו הביאו את העמים לידי כך שהם מתחילים להבין ולהעריך אותנו, אבל האמת ניתנת להיאמר שלא התקדמנו בכיוון הרוחני הממשי.

השאלה היא איפוא אם יש לנו סיכויים לרכוש את העילית הרוחנית של עמנו בעולם ובישראל, עילית זו שלגביה אין המצוות המעשיות בגדר



ניים של המקרא על-ידי "התורה שבעל-פה" של הפרושים. הודות להעזה של הפרושים לקלוט אלמנטים חשובים מתוך החיים הרוחניים העשירים של הזמן הוא הצליחו להחיות את היסודות העצמיים של היהדות.

מה שקרה אז והבטיח את קיומה של התווייה היהודית לדורות היה בגדר מהפכה, ולא נעשה באמצעים של כוח ושלטון אלא באמצעים רוחניים ובליבראליות רבה. בתלמוד — שהוא המשכה של תורת הפרושים — אנו מוצאים הרבה חילוקי דעות בבעיות רבות, וזו עדות לכוח רוחני ולליבראליות רבה. אמנם היצירה הגדולה הזאת של התלמוד איבדה את כוחה, משום שחלו בינתיים שינויים רוחניים עצומים בעולם ואי-אפשר להחזיק כיום בתלמוד, ככל שהוא נכס רוחני גדול.

מלבד היהדות החרדית יש עוד חוג החושב את עצמו למרכוז של העם היהודי, זהו החוג של אנשי "הישוב", היינו הישוב היהודי החדש שהתקם בארץ-ישראל מסוף המאה התשע-עשרה עד אמצע המאה העשרים. אבל הם מתעלמים מן העובדה, שהישוב לא יצר הרבה בתחום הרוחני לדורות. הספרות העברית החדשה היא בחלקה החשוב בעיקר מצבת זכרון לחיי היהודים בגלות אירופה והיא מפירות-פירותיה של התרבות המערבית ואין בה משום חידוש רוחני בעל ערך קיומי. הפיכת השפה העברית לשפה חיה היא בודאי מפעל גדול, אבל היא רק אמצעי לאחדות לאומית ויסוד לתרבות. חידושה של השפה ויצירתה של הספרות אינם נוגעים לתווייה הרוחנית הקיומית. הסיכוי לחידושה של התווייה היהודית בשעה זו הוא באנשי-רוח הנמצאים בארץ-ישראל וביהדות-העולם שכל מעיניהם במצוקה הרוחנית של הזמן, במבקשי-הדרך הרציניים שיחד עם האנשים שכמותם השייכים לדתות אחרות יחתרו לחידוש רעיוני ותווייתי של הדתות. יש להניח כי המשכילים בעמנו יכירו בצורך הדחוף בזהות יהודית מתודשת, בערכם הגדול של החיפושים להתחדשות ובצורך שיתוף הפעולה בין האנשים שבארץ ובחוץ-לארץ בתחום החיוני הזה.

התשובות לשאלות הכלליות ייעשה על-ידי אנשים השייכים לדתות השונות. החרדים, ובודאי גם אחרים הדואגים לקיומה של היהדות, עלולים לטעון שהמדגישים את המשותף לכל הדתות והתרבויות מתקרבים בזה להתבוללות. אבל אין הדבר כך. סכנת ההתבוללות נעוצה בכך, שאין האנשים מגלים רצון לחשוב על הווייתם הרוחנית, ועל כן אינם מרגישים מה מתרחש בעולמם ובהם, הם מקבלים בעינים עצומות את דרכי הרוב, ואין הבדל בדבר לאן הן מוליכות ולעתים הן מוליכות גם לתוך דת אחרת. לעומת זאת פעולה רוחנית של אנשים השייכים למסורות דתיות ותרבויות שונות עשויה להגדיל את אוצרם הרוחני של המשתתפים. החדש פועל כקאטאליזאטור המאיץ תהליכים בלי שיחול שינוי במהות הרוחנית העצמית. קליטת רעיונות חדשים מפעיל ומפריה את הרוחניות העצמית. התכלאה-ההפריה היא הכרחית בתחום הרוחני כבתחום הפיסי והיא מאפשרת את המשכם של החיים. נכון הוא שיש גם סיכון בחדש, אבל כל חיים של ממש הם סיכון. גם הנסיון של התשכלה שלנו היה נסיון של התחדשות, של הרכבת היסוד היהודי עם רוח הזמן החדש. לצערנו היה היסוד היהודי מצומצם ורוח הזמן של תקופת התשכלה היה גטול יחס לשאלות העיקריות של התווייה האנושית. רוח הזמן לא היה אלא בקורתי בלבד. משום כך היה נסיון ההשכלה נסיון-נפל.

לפני כאלפיים שנה העז עמנו העזה רוחנית גדולה. בזמן ההוא היו הצדוקים שולטים בכל המוסדות הדתיים בארצנו, והם התנגדו לכל שינוי בצורות החיים ולכל אידיאה חדשה שהציע הזמן לעם היהודי. הצדוקים התנגדו להישארות הנפש משום שהאידיאה הזאת באה ממקור זר. יש להניח שהיהדות היתה הולכת לאיבוד לולא נמצאו בעם חוגים שיצאו ממעמד נמוך מבחינה סוציאלית, אלו חוגי הפרושים שיצרו או צורה חדשה של הווייה יהודית, של דתיות יהודית. הפרושים העמידו במרכזם של החיים הרוחניים את לימוד התורה ואת התפילה, וכך חודשו היסודות הרוח-

# עם מי נלחמו החשמונאים

ממרידה למאבק על הארץ ודמותה

אלעזר גלילי

כמאה שנה נמשכה מלחמת החשמונאים — מלחמת מגן תחילה ומלחמת תנופה אחר-כך — עם כוחות אדירים מהם. המרידות והמלחמות לשם קיומם הלאומי של היהודים נמשכו כימי דור (166–129 לפסה"נ). יהודה המכבי, יונתן, שמעון ויוחנן הורקנוס נלחמו לעקירת שררה סלבקית-סורית מבחוץ ומבפנים, לביטול התערבות זרה בעניני הכלל היהודי, להרחבתו וגיבושו של בסיס-סו הארצי והישובי, לעצמאות מדינית. יותר מחמישים שנה (129–76 לפסה"נ) פעלו ונאבקו יוחנן, אריסטובולוס הראשון ואלכסנדר ינאי לחיזוק המדינה, להתפשטות ולמעמד מכריע בארץ-ישראל. אל הגיאוגרפיה וההיסטוריה, להשגת רציפות טריטוריאלית וכיבוש הדרכים אל העולם החיצון — דרך חוף-הים ודרך שיירות המסחר שבפאת עבר-הירדן מורחה.

תחילה נאבקו החשמונאים, פעם בחרב ופעם בדרכי הסתגלות מדינית, בראש-וראשונה עם הממלכה הסלבקית — קיסרות שאמנם החלה לשקוע אך עוד כוחה הגדול שבקדמת-אריה<sup>1</sup> — וכן עם בני-חסותה ועושי-דברה, הערים והישובים היוניים או המיוונים בתוך ארץ-ישראל. הניכוח הדראמאטי בין מעצמה גדולה לבין עדת איכרים ועירוניים נידחת הוטבע לצמיתות בזכרון ההיסטורי. לא כן תפקידם וטיבם של השכנים-היריבים ההלניסטיים. ואולם התערבויותיהם של מלכים סלבקיים בתקופת יהודה העצמאית, למן תגובתם על מסעי-הכיבוש של הורקנוס בשומרון, ככל שהיתה חמורה לפעמים, נשארו בגדר אפיוזות. לא הם היו היריב העיקרי והמתמיד לחשמונאים, ואף לא מלכויותיהם של "הטורענים"

שתי הנחות-מסקנות מבקשים אנו להעמיד במאמר זה:

(א) החשמונאים מרדו ונלחמו לא ביריב אחד, במלכות הסלבקית, כי אם בשניים; היריב השני, השכנים ההלניסטיים, היו בתקופת מלחמת-היהודים של מדינת-היהודים המחדשת ליריב העיקרי מן הבחינה המדינית, לעתים קרובות גם הצבאית.

(ב) למלחמה זו עם יושבי השכנים שבארץ היו אמנם גורמים ותכליות משקיים, מדיניים, ושל "בטחון שוטף"; אך ביסודה היתה זו מלחמה שבאה להכריע איזה משני היריבים יוסיף להתקיים בארץ כעם — הווה אומר, מלחמת קיום לאומי.

בכל אחת משתי הנחות-מסקנות אלו יש חלקים שאינם מתישבים בנקל עם כמה מן ההערכות המקובלות, בהישענן על ראייה לא כל-כך מקובלת של צדדים במבנה המדינה ההלניסטית או בכוחה הצבאי. לפיכך ראוי לסקור תחלה צדדים אחדים של המציאות השלטונית, המדינית, הצבאית ואף הלאומית, במרחב ההלניסטי בכלל והארץ-ישראלית בפרט, כפי שהם נראים לנו.

לצורך מאמר זה ויתרנו כמעט לגמרי על צד חשוב מאד: הרקע הצבאי המובהק למלחמת-היהודים בכוח הסלבקי, כלומר בצבא ששרשו (ביחוד בקרב גיסות-המתנחלים שבו) בקרקע, בחברה ההלניסטית ובמבנה הממלכה היו כנראה עמוקים הרבה ממה שמקובל לחשוב, והיו לו כושר וגמישות טקטיים ניכרים במלחמה גדולה ו"זעירה" כאחד. רקע זה קבע את אופי מלחמות החשמונאים בארבעים שנותיהן הראשונות, עד לתמוטת העצמה הסלבקית; ובתקופה ההיא היה מסגרת גם להופעתם הלוחמת של שכניה ההלניסטיים של יהודה, שבהם עיקר עניננו כאן.

<sup>1</sup> השוה דידורוס סיקולוס, ספר ל"א, פרק 15; וכן ל"א, 17.

שותם וכושרם של דורות החשמונאים, ולהישגם המפתיע.

#### כחם של ישובים הלניסטיים

מה היה — בעיני בני-הדור — משקלם הסגולי של ישובים שמוצאם או צביונם מקדוני-יוני? מכלול הישובים והריכוזים בפאות ארץ-ישראל וגם במרכזה שמקובל לצייןם כ"הלניסטיים", קם בעיקרו בפרוס המאה השלישית לפני הספירה. במרוצת מאתים השנים הבאות, ועד הימים שהגיה עה תנופת הנגד היהודית לשיאה, נשתנה כמובן צביונו לא מעט. מטעמים שונים, ובתוכם קודם-כל דלותה של עדות היסטורית ברורה, ניתן לגו רק להבחין בקוי התמורות העיקריים ובמצבי היסוד שגרמו להן.

מן הפרספקטיבה ההיסטורית שלנו רואים אנו את הישובים ההלניסטיים שמסביב למרכז-הקיום היהודי בארץ-ישראל בימים ההם כפריפריה שלו. אך ברי שבני הזמן, מהלך המישה-ששה דורות מתחילת קיומם של ישובים אלו ועד לראשית התמוטטותו של המשטר הסלבקי בארץ, ראו אותם כעיקר, ואלו את גופי האוכלוסיה היהודיים, ואת הלא-הלניים בכלל, שאינם נסחפים בתהליך ההתייונות, כגופים אמורפיים בתחום הציבורי-המדיני ואף המינהלי; כנתונים שעיקר תועלתם כמשלמי מס ומספקי מצרכים ושירותי חובה שונים, כגופים שאינם קובעי היסטוריה ומעצבים מציאות מדינית. ואכן מנקודת ראותם צדקו לא-מעט; שכן ראו בגיורה זו ה"יונית" מקדונית" את ריכוזי-הכוח הקובע שבמרחב: חגורה רצופה של ישובים במזרח-הירדן ובמבנה אות-יזרעאל, בסביבת שומרון, ערי החוף על ביצוריהן ומעגניהן, וכן מרכזי הממשל וה-צבא. בפנים הארץ היו מרכזים אלה בעיקר שומרון במערב-הירדן ופילאדלפיה (רבת-עמון) במזרחו. אך טעות היא לחשוב כי בימי המשטר התלמי והסלבקי שלטו בארץ רק בעזרת שנים-שלושה חילות-מצב ופקידי-הממשל החוסים בצ-לם. הארץ היתה מצודת-תוף של מצרים הלגידית, ואחר-כך נעשתה מחוז-ספר בממלכת הסלבקים. כלומר, שבידי ישובים יוניים או בעלי מעמד

לירושה הלא-הלניים (הנבטים, היטורים) המת-חרות ביהודה. המאבק העיקרי היה בין שני אורג-ניומים חברתיים-תרבותיים, דתיים, ושמא לאו-מיים, היושבים בארץ זה בצד זה, מי משניהם יקנה לארץ-ישראל את דמותה? במערכה זו זכה בסופו של דבר הצד היהודי (עד שבאה מבחוך המעצמה האדירה רומי ושינתה את פני הדברים). כיום קשה לנו להעלות על הדעת כי הכרעה זו, על-פי טיב תוצאותיה הרחגניות, החברתיות וה-היסטוריות לעיצוב ההויה הלאומית היהודית מאו ועד היום, יכלה לנפול אחרת. אך האם כה דאית היתה הכרעה זו?

הרוצה ללמוד ממצב היסטורי אחד על דומהו, (אף שלעולם אין הקבלה מלאה ביניהם), מסתכן לא-מעט; שהרי מהותם החברתית והתרבותית של קיבוצים שנתגבשו כעמים או כעדות היא תמיד בת תקופתה וילידת מצביה. ואף על פי כן אי אפשר שלא לתת את הדעת על מצבים טעוני בעיות ומשמעויות, מצבים סמליים כמעט, בעבר ההיסטורי של העם והארץ. אך כגודל הפיתוי לכרוך מצבים אלו בסיסמאות אקטואליות, גודל הציווי להעמידם על דיוקם.

המאבק החשמונאי-סלבקי, הוא והמשכיו נת-גבשו בתודעתנו בתמונות מקובלות, בעלות זיקה ברורה לגרסאותיהם של היסטוריונים וחוקרים. האם תמונות אלו בדוקות כל צרכן?

בשלושה עניינים עיקריים רווחות השגות הנר-אות לנו מוטעות במידה זו או אחרת: (א) מבנהו החילי והטקטי של הצבא הסלבקי וכושרו בשדות-הקרב; (ב) הרכבו החברתי של צבא זה ודמות גיסותיו; (ג) טיבה של האחיוה היונית או ה"מת-יונת" בארץ ובשכנותה, ומשקלה כיריב. שלושה אלה אחוזים ודבוקים זה בזה הרבה יותר מן הנראה ממבט ראשון. כאן נעמוד בעיקר על טיבה של האחיוה היונית בארץ; אף שגקל להוכיח כמה קשור הוא בשני הראשונים. מקובל עלינו למ-עט יכלתו של היריב במלחמות החשמונאים, ובכ-לל זה של הצבא הסלבקי, ועומק שרשיו. ממילא מתמעטת בעינינו חומרת יריבותו, והתוצאה היא הערכה בלתי מספקת להעזתם, קשי-ערפם, גמי-

העיקרי פילאדלפיה (רבת-עמון) שבדרום<sup>2</sup>. רק או שילח כוח ניכר מערבה (כנראה דרך מעברות דמיה, ואולי יריחו), להשתלט על בירת המחוז שומרון, ובהשאירו חיל-מצב חזק גם ברבת עמון חור הוא ועיקר צבאו אל עכו, ל"מגורי-חורף"<sup>א</sup>. מבחינת תנוחתם האסטרטגית-הגיאוגרפית (ל-הבדיל מן הטקטית-המקומית) של אותם ישובי עבר-הירדן שהיו ערי-מבצר, לא היתה להן חשיבות מכרעת לגבי השליטה על ארץ-ישראל בכל-ליתה; ולכאורה לא היה לאנטיוכוס כל צורך להקדים את ההשתלטות על החבל ההוא למשימות דוחקות יותר. אם-כן איזה שיקול הניעו לכך? לפני יותר מתריסר שנים העיר לנו פרופ' א. שליט כי נתיב-המסע הזה, הנראה כה נפתל ועקיף, אינו תמוה כלל; שכן גורם זה ששמו הישועים היוונים — שקצתם אפשר היו גם ישוים — מתרץ יפה את הקושיה, על שום מה ראה אנטיוכוס שם, ממזרח לירדן, את המפתח לשליטה בארץ. ומכאן פתח להבנת צד חשוב במעמד חלק מהישוב ההלניסטי בארץ ובגבולותיה.

#### מפת הארץ כעיני שליטים הלניסטיים

תפקידה המרכזי של שומרון מתבהר גם ממהלך המבצעים וגם מטיב חלוקת האחריות הפיקודית על ידי אנטיוכוס בארץ לאחר כיבושה. במשטר הכיבוש הסלבקי מקבילה שומרון במערב הארץ, לרבת-עמון (פילאדלפיה) שבמזרח-הירדן; סידור סלבקי זה ודאי משקף גם את מבנהו של מנגנון-השליטה הקודם, התלמי, ומערך כוחותיו שלו בפנים הארץ. אך ברור כי גם בשומרון לא היה די בנוכחות מינהל, מפקדה וחיל-מצב; כתלמיים כסלבקים שאפו להשעין את מרכזי

<sup>2</sup> לא כאן המקום לעמוד על ההשתלבות המאלפת של הגורם הערבי במסעו במזרח-הירדן, ובמצב הבטחוני-מדיני שם בכללו.

<sup>א</sup> הקטע, פוליוס, ט"ו, 39, ג"ד, מובא ב"קדמוניות היהודים", י"ב, 136. בטקסט כפי שנש"תמר אצל יוספוס נקטים שמותיהן של אבל וגדרה אחרי שמה של שומרון — בניגוד לסדר הגיאוגרפי. ואולם דעת מפרשים היא כי פוליוס הוזכיר כאן את שתי הערים לאחר שציין תחילה את שני המחוזות (כך F.W. Walbank, "A Historical Commentary on Polybios". Oxford, 1967, p. 546)

"יוני" — ורק לימים גם בידי גורמים אחרים — נתונה היתה, בימי מאבק בין שליטים או מועמי-דים-לשלוט לגידיים או סלבקים, במידת מה ההכרעה: למי יתנו ידם. השלטון, כל זמן שלא נתערער, מהוייב היה איפוא להישען לא-מעט גם על כוחם ועל תמיכתם הציבורית. מצבים דומים היו גם בחלקים אחרים של העולם ההלניסטי. אך הדוגמה המובהקת והמאלפת, דומה מצויה לנו בתוך המרחב הארץ-ישראלי עצמו. לכאורה רקעה היה צבאי מובהק; אך אין ספק שהיתה לה משמעות רחבה יותר.

#### הדגמה היסטורית

נתיב התנועה של צבא אנטיוכוס השלישי (לימים "הגדול") במסעו לכיבוש הארץ בשנת 218 לפסה"ג ("מלחמת סוריה הרביעית"), מעורר תמיהה. צבא-השדה העיקרי של הכוחות התלמיים שהועדו להתזקק ב"חילת-סוריה" נוכח התקפת אנטיוכוס הוכרע במערכה בחוף, מצפון לצידון, והסתגר במבצר ימי זה. הדרך האופראטיבית לתוך הארץ היתה פתוחה. ("מובלעת" צור ועכו נמסרה לידי אנטיוכוס שנה אחת קודם על ידי מצביא מתמרד). לכאורה צפויה היתה השתלטות מהירה של הצבא הסלבקי על ערי-החוף (בקו דואר-עזה), או על "חוט השדרה" הגבעי המרכזי של הארץ (דרך עמק-יזרעאל, או במעלה בית חורון, אל שומרון וירושלים). בכך היה אנטיוכוס מקדם פני כל המאמצים — שאכן באו — לשלוח תגבורות ממצרים. אולם תחת זאת פנה אנטיוכוס מן החוף הצפוני שמאלה, עבר את הגליל ההררי (אולי בנתיב קדש-חצור), כבש את פילוטריה (כנראה בית-ירח) ובית שאן, ואחר-כך הכניע את כוחות-ההחזקה התלמיים שבמצודת תבור ובסביבה. עכשיו, כשגבו בטוח, פנה אל עבר-הירדן. בפעולות מצור והדברה מהירות השתלט תחילה על חלקו התיכון (פלה, היא פחל, עפרון ועוד), ואחר-כך על הערים הבצורות שמצפון, לעבר הירמוך (גדרה, אבל), והשלים את פעלו שם במצור לא-קל על המעוז התלמי

גם בערים אלה היה חיל-מיליציה של אזרחים — לשם התגוננות במצור, לאבטחת שדות בפני נוו-דים, ל"יישוב" סכסוכי-שכנים — שהיה יוצא בשעת הצורך אף לקרב ערוך נוכח סכנה מקומית או אזורית, או כשנתבעו הערים (וביחוד בזמנים מאוחרים יותר) להצטרף לצבא-השדה המלכותי, כשנדרש מאמץ צבאי מוגבר של כלל-הממלכה.

לא תמיד קל לקבוע עם איזה סוג — "מושבה צבאית" או "פוליס" — נמנה ישוב זה או אחר בארץ. באזור החוף היו ערים שעברו פיניקי או פלשתי-כנעני, בעלות אוטונומיה מסוימת, שבהן תקעו יתד גרעינים יוניים. הסתגלותן של אלו לאורח החיים והממשל היוני היתה מהירה וגמי-שה להפליא, אף שמעמד מוכר של "פוליס", במלוא הזכויות, לא ניתן להן במהרה; וקצתן היו עדיין בגדר עיירות, שצביון המוניציפאלי-מדיני נוסח-יון לקוי עדיין, ואף ביצוריהן מן הסתם קלושים וכוח-הגנתן פרימיטיבי. ישובי-חוף אופ-יניים, דומה כי עיקר כוחם היה בים. לא כן הישובים היוניים שבעמקי הארץ פנימה ובעבר הירדן מזרח. קצתם לפי הרושם היו ערים שעי-סוקן יותר בחקלאות ופחות במסחר; מהן שהיו בעלות "ערך גבול" מיוחד — לא רק בשל קרבת התחום הסלבקי, אלא אף לנוכח שכנות מדברית ובדואית-למחצה. מכאן חוסן ביצוריהן של גדרה ורבת-עמון (פילאדלפיה).

נראה כי אחדים מישובי חבל זה, אפילו הגיעו לימים, במאה השנייה או הראשונה לפסה"ג, למד-רגת "פוליס", עדיין לא התרחקו במאה השלישית הרבה ממקורם כישובי-חיילים, שלפי מסורות שונות אף היה בהם חלק למקדונים (נוהגים למנות עמם את דיון, פחל, גרש, שומרון); וגם אם היו חלק בלבד במערכת נקודות-הישוב הה-לניסטיות שבמזרח-הירדן, הרי עצם שילובם בה ודאי הקנה משהו מצביונם למכלול הישובי הזה בכללו, שממילא היה בו מתכונת הספר. דומה איפוא כי נצטרפו בחבל זה שני סימניו של ישוב הלניסטי שבאסיה: (א) ה"סריסות" (החניתות הארוכות) והליכוד הטקטי של יחידות הפלנגה שמקורן העיקרי בישובים הצבאיים; (ב) בצרונו

השליטה שלהם על עיר בעלת מבנה יוני, או קבוצת ישובים שצביונם צבאי. משענת זו היתה למרכז השלטוני בשומרון לא רק בחיל-המצב, שבימים כתיקנם לא היה גדול, אלא אף ב"ישוב של חיילים מקדוניים", שנתקיים שם עוד משלהי המאה הרביעית. אפשר כי בימי אנטיוכוס השלישי כבר נפגמה משהו טהרת מוצאו המקדוני; אך אפילו כעבור עוד מאה שנים, כאשר צר יונתן הורקנוס שנה תמימה על שומרון, עדיין היתה, כנראה, שכבה זו של צאצאי חיילים-מתנחלים גורם של תוקף-עמידה; ובשלהי המאה השלישית ודאי עוד לא נס לחה של המושבה המקדונית-הצבאית.<sup>3</sup>

על מעמד סגולי של שומרון בין ערי פנים-הארץ, כבסיס לשלטון או כמקום מועד להתנג-דות, תעיד גם "הריסתה"<sup>4</sup> בידי תלמי הא' ב-312 לפסה"ג, באחת מנסיגותיו מן הארץ, וגם לכידתה (ושוב "הריסתה") בידי דמטריוס פול-י-אורקטס ב-296. כלומר, היה תקדים למהלכו זה של אנטיוכוס; אלא שהוא בא עתה מן המזרח, לאחר שהשתלט תחילה על פאה נידחת לכאורה ש לארץ-ישראל, בגלעד ובארץ עמון. את הסיבה לכך יש לבקש, כאמור, לא בגיאוגרפיה ולא בביצורים כי אם במשקלם הצבאי והמדיני של גופי אוכלוסיה.

אנשי הישובים הצבאיים שבממלכת הססבקים שירתו בעיקר בשני החילות ה"ראשיים", הפלנגה וחיל-הפרשים; ויש בכתבי היסטוריונים יוניים עדויות כי בצבא-המלך שירתו אנשיו של ישוב, או חבל, בצותא, כיחידה אחת. לעומת זה אזרחי ה"פוליס" נוסח יון, שהיתה להן זיקה לממלכה, לא היו חייבים בשירות בצבא-המלך; אולם שורת ההגיון מחייבת, ושורה של עובדות מאשרת, כי

<sup>3</sup> אפשר כי עדות על המשך-קיומה ככוח לוחם מצויה גם בחש' א', ג', י' בענין "חיל-שומרון".

<sup>4</sup> הכונה, כמובן, בראש-וראשונה להריסת חומותיה וביצוריה, ולא דוקא לחורבנה כישוב ולעקירת תושביה. וזאת לזכור: בצד ערי-הנמל-המבצר שב-חוף, שומרון היא היחידה בפנים הארץ ברשימת הערים ש"נהרסו" בתוקף שיקולו האסטרטגי של תלמי הא', לקראת האפשרות שיוצרך לכבוש את הארץ מחדש.

### ההתנחלות הצבאית בארץ לפוגיה

מה היה טיבם המדויק של ישובים צבאיים ב"אזור ההלניסטי" של ארץ-ישראל שמצא אנ-טיוכוס? צורת יישובם של חיילים על הקרקע שונה היתה במצרים התלמיית מאשר באסיה הסלבקית. במצרים התלמיית פוורים היו החיילים המתנחלים בכפרים שונים, ולא העמידו גוף כפרי נפרד, מלוכד ובעל סמכויות משלו. מהו איפוא כוחן של הנחות אלו לגבי חבל של התישבות הל-ניסטית הנמצא במרחב-שליטה תלמי?

מקובל לחשוב כי רוב הישובים בארץ הנראים כבעלי רקע צבאי או חיילי, מקורם אינו מן התקופה התלמיית בתולדות-הארץ כי אם מלפניה. שמות המקומות והמסורות המצביעים על "מוצא מקדוני" יכלו להתיחס כמעט רק על פרק-הזמן מכיבוש אלכסנדר, דרך פרק שלטונו הקצר של פרדיקאס ועד שליטתו של אנטיגונוס. זהו פרק-הזמן העיקרי המשוער של ההתנחלות ותיקי-הצבא המקדוניים (ועמם בלי ספק גם הרבה שכירים ממוצא אחר). ישוביהם ודאי שלא עוצבו מלכת-חילה כבסיס-החילול לצבא-הממלכה — כמנהג הסלבקים שבאו אחריהם; אך הם נבדלו כליל מן ה"דגם התלמי", יליד תנאיה, צרכיה וגם מסורו-תיה השונים לחלוטין של ארץ-היאור ושל אותה "מדינת-על" הלניסטית שהוקמה בה. ספק רב הוא אם ישובים כאלה, בעלי הגרעין המקדוני, הוקמו מלכתחילה במתכונת מובהקת של "פוליס" יוני. אבל, להבדיל ממצרים, היו הישובים האלה גופים בעלי עצמות משלהם, גם מבית וגם כלפי-חוץ.

צביונם זה של ישובי-ההתנחלות אלה, מן התקו-פה שנגדירה כ"אנטיגונית", עשאים בסיס טבעי לחיולי חירום בזמנים שנוקק צבא-הממלכה לתג-בורת "מן המוכן". כך כבר אירע, במלחמות הדי-אדוכים, לישובי ותיקי החיילים המקדוניים, התראקיים וכו', שהושבו ברחבי מספוטמיה ואי-ראן עוד בידי אלכסנדר ויורשיו. בבוא הכיבוש הסלבקי של הארץ, נקל היה לישובים כאלה להשתלב במערכת הישובים הצבאיים של ממלכת אנטיוכוס, שהיו נושאי צבאה ומגלמי כוחה. לכאורה סתר קיום ישובים בעלי דפוסי מוני-

של הערים מוקפות-החומה, על חילות-המצב המלכותיים והמיליציות האזרחיות המקומיות. ממילא לצירוף זה גם משמעות מדינית מובהקת. אף לפחות בעינים יוניות, העמידו ישובים אלה את הגרענים היחידים-כמעט במרחב כולו של מינ-הל עצמי מגובש והתארגנות ציבורית-מדינית; והיה להם מן הסתם חלק כלשהו אף באותו שריד או גלגול של "דמוקרטיה צבאית" מקדונית מסורתית שיש סבורים כי נשתמר עדיין במלכויות-המזרח ההלניסטיות (וביחוד במצבים "מגויסים" לעת משבר, או עם חילופי המלך); כל אלו גורמים, אשר מלך, או נציבו-מצביאו, אי-אפשר שלא יביאם בחשבון. במציאות של "פגישת מזרח ומערב" בתוך חבלי הקיסרות הסלבקית, נראו ישובים אלה כמרכזים עיקריים של כוח לוחם וציבורי-מדיני. משטר הלניסטי, המתגלם בשוש-לת זו או אחרת, יכול לשלוט רק בסיועם מרצון או בחוזק-יד, ולפעמים בשילוב אונס ורצון כאחד. אין פלא איפוא אם ראה אנטיוכוס ברצו-עת-ישובים זו את המפתח לשליטה בחילת-סוריה; לא משיקולי גיאוגרפיה ואסטרטגיה גרידא, כי אם בשל משקלם הסגולי של ציבורים מאורגנים של פוטנציאל צבאי מן המוכן.

חיוזק להערכה זו של מניעי אנטיוכוס השלישי בקבעו את נתיב-מסעו בארץ בשנת 218, נמצא לנו כעבור כעשרים שנה, ב"מלחמת-סוריה החמי-שית"; בזמן שלאחר תהפוכות שונות במהלכה, נאלץ אותו אנטיוכוס עצמו (כנראה בשנים 220-199, ואולי עד 198) לכבוש מחדש את ארץ-ישראל. רב הפרוץ בידיעותינו על מסע-מלחמה זה שבו השתלט בית-סלבקוס סופית על הארץ. אך ברורה לחלוטין אותה פיסקה של פוליביוס ששמר לנו יוספוס, המספרת כי "לאחר שכבש אנטיוכוס את בתנייאה (היא בשן), אבילה, גדרה ושומרון, קיבל את כניעת היהודים השוכנים מסביב למקדש-ירושלים". מסתמן איפוא, בעקבות נצחוננו ליד פאניאון, היא באניאס (כנראה ב-200 או 199), שוב אותו נתיב שבו צעד אנטי-וכוס גם בנוסונו הראשון להשתלט על הארץ. אם מקרה הוא, דומה כי יש שיטה במקריית כזו.

הירדן, ובראשן כנראה פילאדלפיה, לבין שבטי הערבים שבסביבה.

גילוי אחר, "סביל", של כוחן הוא העמידה במצור. אפילו עמידה זו מוצלחת היא, הרי תיאור רה במקורות מקופח. בצרונה הפיסי של העיר, יכלתה הצבאית ותוקף עמידתם של תושביה מתערבבים זה בזה, וזהדבר המוצג לפנינו הוא כתופעה חברתית-נפשית או כ"מתנת האלים" (בצורת חוסן ביצוריה של העיר), ולא דוקא כוח בעל משקל צבאי משלו. גילוי "פעיל" של כוח הערים, היינו השתתפות חילותיהן בצבאות השדה של המלכים, לא צויין כרגיל במיוחד. אפילו חלקן ניכר ביותר (כפי שהיה בלי ספק בצבא אנטיוכוס השביעי, במסע-המזרח הגדול שלו לארץ בבל ומדי ב-129-130), מתברר לנו הדבר רק באקראי ובעקיפין (על פי רמזים בכתבי דידורוס ופוסידוניוס). המבקש לעמוד על היקף יכלתן הצבאית של הערים, חייב אפוא להתחקות על מצבים שבהם הגיעה זו לידי גילוי "עצמאי" יותר.

רק בשתי פרשיות שהתרחשו בשני פרקי-זמן ואזורים שונים בעולם ההלניסטי נוכל לבחון כך יכולת זו בהתמודדות-כוח פעילות. זו בשלהי המאה השלישית (בשנת 218), בחבל-הלוחמים המסורתי, המיוון חלקית, של פסידיה, ובפאמפיל-יה הסמוכה; וזו באמצע המאה השנייה, בזירת ארץ-ישראל, שהיא מענייננו כאן.

הסיפורים על גילויי יכולת כאלה של אזורי ישוב הלניסטיים שבארץ נמסרו לנו בצורה ברורה יותר דוקא לגבי מערבה של ארץ ישראל (כלומר, בעיקר — ערי-החוף); ואולם יתכן כי במהותה היתה נכבדה יותר העלילה הסתומה יותר שהתרחשה על פני עשרות שנים במזרחה של הארץ.

ידועה ההתנגשות בין חילות ערי-החוף, בפני קודו הכללי של מושל-אסטרטג סלבקי, לבין גייסות יונתן ושמעון החשמונאים (ב-147 או ב-146 לפסה"נ), במישור שבין יפו ליבנה ואש-דוד. אפשר יש כאן ראשיתה של תקופה שניה בהיאבקות, תקופה שבה נאלצו הישובים ההלניס-

ציפאליים-אוטונומיים את מגמות המשטר התל-מיי במצרים. אך בית-לאגוס נהג "אחת במצרים ואחת בחילת-סוריה". אמנם בתחום הכלכלי-הפיסקאלי הקפיד להנהיג גם שם מינהל מדוקדק, ו"שיטור משקי" בדומה למצרים. אך לגבי גופי ישוב קיימים נהג בגמישות יחסית. לתמיכתם בעתות מבחן ודאי שהיה זקוק. כל זה מקרב את ההשערה כי גם בשלטון התלמי נשאו אף מוש-בות צבאיות מן הטיפוס ה"אנטיגוני" בחובות צבאיות מסוימות, אולי לעת חירום בלבד.

מכל מקום ברור שבצד ההתישבות הצבאית ה"מקדונית" משלהי המאה הרביעית וראשיתה של השלישית היתה גם התנחלות-חיילים תלמיית מפורשת. כך ידוע, למשל, על יחידת פרשים שבמרותו של טוביה, איש בירתה-שבעמון (או צור), מאמצע המאה השלישית לפסה"נ. קטע-תעודה מקרי מגלה את קיומם של פרשים (ואולי אף רגלים) אלה, בשירותו של "תקיף" בעל-אחוזות מבית-טוביה היהודי. חיילים מחזיקי נח-לות ("קלרוכים", לפי ציון-מעמד הנהוג אז גם במצרים התלמיית) נראה כי לא נעדרו בקרבם גם בני מוצא יהודי. לא נמצאו עוד עדויות על קיומן בחילת-סוריה או של עוד נקודות-התנחלות מדגם תלמי מובהק זה, מלבד זו שבאזור-הספר בארץ-עמון. אופיו הכללי של המשטר התלמי בחבל הסורי-פניקי, וגם הדים עמומים בתעודות המצויות, מעוררים רושם כי לא היתה לגמרי יחידה-במינה.

#### ערים יוניות ומיונות — כוחן וחולשתן

דומה כי מיעוט ההערכה למשקלן של הערים בתולדות העולם ההלניסטי, לא רק ככוח ציבורי ומדיני, אלא קודם-כל כגורם "בטחוני" בעתות מבחן, סיבתו לא רק בטיב חלקן הן במאבקי-הכוח, אלא גם באופן תיאורו במקורותינו. אחת מצורות גילוי כוחן של ערי ממלכה הלניסטית — "השכנת סדר" בסביבה — כמעט שאינה נזכרת אצל ההיסטוריונים היוניים לגבי מרחבי אסיה; אחד הציונים המעטים לכך הוא מה שרמו פוליב-יוס על המאורעות ב-218 לפסה"נ בין ערי מזרח

בות עברם החיילי של ותיקי אלכסנדר או אנטי-גונוס או מסורת צבא-אזרחים נוסח ערי-הפוליס של יון. אמנם גדול כוחו של החיקוי, ודפוסי ארגון אזרחי-מיליציוני לא נעדרו מן הסתם גם בערי החוף. אלא שהחוסן והרוח שונים היו. ואולי יש בכך מקצת הסבר גם לאיחור הזכרתם במקורות של חילות הערים האלה, היצאים לשדה להתמודד עם צבא יהודי, וגם להעדר ידיעה על נסיונות לחזור על מעשה כזה.

מכל מקום נראה שייחוד כוחן של ערי החוף היה בעמידה במצור (בימי ינאי החזיקה עזה מעמד כשנה עד שנלכדה). אכן התנאים לעמידה כזו נוחים היו יותר לערי-חוף (כיבושה המהיר של יפו בימי יונתן ושמעון, אולי פעמיים או שלוש, הוא כחידה).

שונים מאוד היו אפוא האוירה וגורמי העמידה והכוח ביישובי הספר היבשתיים, העומדים על הקרקע והחנית, ובערי-הסחר, שעיקר פרנסתן על הים והמסחר, והפוטנציאל היבשתי שלהן מוגבל היה. ואולם בדברי ימי ההתמודדות בין היהודים לשכניהם ההלניסטיים על צביונה וגורלה הלאומי של הארץ, אסור למעט בחשיבות ערי הנמל. ות- מזה הוא, משום מה פוסחת ההיסטוריוגרפיה כליל על מצבים שבהם בא לידי גילוי הפוטנציאל הימי (שממילא היה גם מדיני) של ערים שבחופי ארץ- ישראל ופניקיה, אף שנזכרו בספרות העתיקה מצבים כאלה מן התקופה החשמונאית המאוחרת. קשה לתאר תיאור היסטורי רצוף ובהיר את המאבק בין היהודים ובין היישובים ההלניסטיים שבפנים הארץ. הציונים בשני ספרי החשמונאים מקוטעים ומשובשים, קצתם טבועים בחותם הדמ- יון וקצתם לוקים בסתירות. אך עולה מהם רושם מובהק של התנגחות חזרת בין כוחות השרויים בשכנות מרה וגורלית. כל עוד היה ממש בשליטה הסלבקית בחילת-סוריה, למרות קן המרידה הי- הודי, וצבא-הממלכה הופיע מפעם בפעם לצד אסטרטיות עירוניות, קשה לעתים קרובות לקבוע, אם המדובר הוא בפעולתם של כוחות מקומיים, או בהתערבותם של גייסות מלכותיים? ערפל אופף גם את דמויות המצביאים: אותו טימו-

טיים להישען יותר ויותר על כוחם הם, ולבסוף עליו בלבד. מה שנמסר לנו בספר חשמונאים א' וב"קדמוניות" על מסיבותיה הטקטיות של ההתנג- שות, מרחקי המסע, מהלכי הקרב וקצבם, וגודל הכוחות שהופעלו משני הצדדים, כמעט שין בו מן ההפרזה המצויה ברוב תיאורי מלחמות החש- מונאים. אכן "עשרת אלפים איש שעם יונתן, ותגבורת שהביא שמעון", ותנגדם כנראה כשמונה אלפים רגלי ושלוש אלפים פרשים בצד הסל- בקי — יחסי-כוחות אלה אינם סותרים את האפ- שרויות הדימוגרפיות והצבאיות בשני הצדדים (אולי חוץ ממספר הפרשים). אפשר כי היה בכוח- שדה סלבקי זה גם חלק לצבא המלכותי: קצת מפרטי התיאורים מעוררים רושם של "מקצועיות" מסוימת בחיל-הפרשים שבצד הסלבקי, אף שית- כן כי היה גם לגייסות הערים נסיון-לחימה "טרי", אם השתתפו במלחמת האזרחים, שלוש-ארבע שנים קודם, זו שהביאה לידי מותו של דמטריוס- הראשון בקרב. אכן, ותיקי הכוחות היהודיים ודאי היו עתה מלומדי-מלחמה יותר מאזרחי ערי-החוף. והתוצאה תוכיח.

אפשר, כמובן, שגייסות מערי החוף כבר השתת- פו במסעי מלחמה קודמים נגד יהודה; וכי העדר העדות לכך הוא מקרה. אף על פי כן, בעדות היחידה במקורותינו על עשרים השנה שקדמו לקרב יבנה מופיעים אנשי ערי החוף כבאים למחנה הסלבקי בעיקר לשם רכישת שבויים יהו- דיים לסחר עבדים מעבר לים; ואולי יש בכך מן האופייני.

שילוב "יונים ובני מזרח" מצוי היה מן הסתם בכל היישובים ההלניסטיים שב"מרחב הסלבקי". אך בערי הנמל היה טיבו שונה מפנים הארץ. בסיסה הפיניקי או הפלשתי של האוכלוסיה לא נעקר שם מיסודו, וגם היונים שנאחו בהן ברבות הימים היו בעיקר סוחרים ואנשי פקידות, ואולי אומנים, ולא דוקא חיילים וחקלאים. ולא עוד, יחידים ומשפחות באו — ואין זכר כאן לשתילת קבוצות שלמות בעלות מוצא וצביון אחיד, כפי שנעשה במקומות אחרים, מאסיה-הקטנה וצפון- סוריה ועד לאיראן. ממילא, לא הוטבעו כאן עק-



ולעשותה מרכז ממשלם, מכאן; ותנופתה הגוברת של המדינה היהודית נוכח כולם. אחת היא, אם הוסיפו ישובים אלה לקיים מבית את המשטר המוניציפאלי-הרפובליקני של ה"פוליס" או בדו-מה לו, או שקמו בהם "טירנים"-נסיכים (כפי שאירע בפילאדלפיה, גרש ועוד) — החזית הראשית של כולם היתה מופנית כלפי מדינת היהודים. כי, להבדיל מן הכניעה, חיצונית בעיקרה, לאפיי-גון-מלוכה סלבקי, או ל"ידיד-הלנים" כמלך הנב-טים חרתת (שבסיסמה זו שלט זמן מה על דמשק), היתה המלחמה ביהודים מלחמת-קיום בעיניהם. עיר-חוף ותחנה לסחרים כאשקלון אפשר שיכלה לקוות, במחיר נייטרליות ידידותית<sup>5</sup>, ליחסי שלום עם השכן היהודי החזק. לא כן בודאי ישובי פנים הארץ, שעיקר פרנסתם על מרחבי קרקעותיהם ועיקר חרדתם מפני הפוטנציאל הדמוגרפי הגואה של היהודים.

יחסי הכוחות הניאו לרוב את גושי הישוב ההלניסטים מהיות התוקפים, אך על עוון החלטתם תעיד התגוננותם המרה מפני מסעי הורקנוס וינאי. ערים חסרות מוצא אל הים עמדו בכל זאת במצורי הסגר של שנה בקירוב. כך היה בשומרון, בחמת גדר, ואף בעיירה-מצודה כרגב, שהאריכה בהתגדות לינאי אשר צר עליה בסוף חייו. תוקפם של אנשי שומרון אפשר ניוון גם מתקוות לכוח-חילוץ שהובטח פעמיים על ידי מלך סלבקי — ופעמיים נכשל בפני שני בניו של הורקנוס. אך במזרח הירדן נאלצו לבסוף הערים ליחל בעיקר לעזרת ערים שכנות (כך היה במצבי המצור על גרש ועל רגב, שקיוו אולי ביחוד לעזרת ה"שוש-לת" של זנון ותיאודורוס, שליטי פילאדלפיה, בשל פעלו הקודם של זנון נגד ינאי), או לעזרת הנב-טים; ובצפון — אולי גם לעזרת היטוריים, דבר שאפשר כי היה לו תקדים עוד מימי המלחמות התלמיות-סלבקיות. במצבים אלה היה אולי גם בעובדה שישוב מסוים צמח מן ההתישבות הצבאית משום סימן להתנהגותו בשעת מבחן. ואפשר שיש לראות בה את אחד הגורמים לעמידתה של שומרון; או לסירובם של אנשי פלה-פחל להתגייר ולבחירתם לגלות מעל אדמתם. דלות ידיע-

תאוס, הנזכר הרבה בחשמ' א' ו-ב', האם היה סטרטגוס מטעם המלך הסלבקי, או מפקדן של אסטרטיות מקומיות מישובי מזרח-הירדן, שעשו יד אחת נגד היהודים?

אולם הדבר הבולט לעינינו הוא תמונת חבל רצוף במזרח וצפון-מזרח של הארץ<sup>5</sup>, שחוף מקבוצות היהודים שבאחת (או אחדות) מפניותיו, הריהו חבל ישוב עזיין, ואנשיו, עריו ועיירותיו הם יריבים ליהודים, והם נלחמים בהם בדרכים שונות ומשתנות: בהתקפת שכניהם היהודיים, במניעת מעבר, בהסתגרות לשם עמידה במצור, בהצטרפות אל כוחות המלך, או בהתחברות לקראת התמודדות בשדה. כך נמשכים הדברים דורות אחדים.

האם נבעה יריבות ממושכת ומרה זו ממקור "גזעני" גרידא? הנחה זו נראית פשטנית מדי. אמנם ההלניזציה של עבר-הירדן גברה כנראה בתקופה הסלבקית לעומת ימי השלטון התלמי, אך היא לא הפכה את הישוב ל"יוני" ועשוי מקשה אחת. אף בערים ועיירות עצמן לא היו התושבים על טהרת היונות. ובאזורי הכפר שרדו בלי ספק רבדים שלמים של אוכלוסיה "קדם-הלניסטית", שנתיוונה רק בצמרתה. סוגיה בפני עצמה הם אזורים שבטיים מובהקים, בפאה המדברית-למחצה שבמזרח ובדרום, ובסמוך למרחב-השליטה הנבטי. שבטים אלה יש שהיו מסתכסכים עם הישובים ההלניסטיים ויש שהיו לבעלי בריתם. אך הגופים המאורגנים, נושאי ההיאבקות, היו בראש ובראשונה אמנם לא יונים טהורי-מוצא אך בעלי צביון הלניסטי, והם שהתמידו בהתנגדותם לשכן היהודי ולכל נטיה שלו להתפשטות.

וכבימי השלטון הסלבקי בעיצומו כן בימי שקיעתו. עיירות רבות כבר הגיעו למעמד של פוליס, או שנטלוהו לעצמן ונקלעו למצבי עצמאות-למחצה רבת-סכנות, האופיינית לשלהי המאה השנייה ולראשית המאה הראשונה לפסה"ג: טרע-נים-למלכות סלבקיים אחרונים מכאן; ראשי שבטים שכנים, הזוממים להשתלט על עיר "יונית"

<sup>5</sup> ענין האדומים הוא פרשה לעצמה ולא ידון כאן.

לניסטית של ערים ועיירות אלו דפוסי חברה ותרבות מזרחיים-מקוריים (הדת — היא סוגיה לעצמה).

התמורות לא באו אלא בהדרגה, עם ההיאבקות הנמשכת ומתחדשת עם היריב היהודי, ולא מעט גם עקב היאבקות זו. תהליך מקביל חל, כידוע, גם בתוך החברה היהודית, שגם בה הופיעו כמה מסימני העולם ההלניסטי. אך התקרבות זו של שני היריבים בצורות וסימני תרבות לא הרחיקה לכת, כי המערכה בין שני האורגניזמים, השונים ביסודם, נטושה היתה על השאלה המכרעת, מי מן השניים יתקיים בשטח-המריבה הארץ-ישראלי.

מה היה טיבו של הישוב ההלניסטי השכן, וכיצד השפיע זה על אופי התמודדותו עם היהודים? ההיסטוריונים, בבואם להעריך את טיבו של הישוב ההלניסטי בחבלי ארץ-ישראל נהגים לש-אול למידת "יונותו" בכלל וכן לרמתם החברתית, התרבותית והאנושית, ולמשקלם ההיסטורי הסגולי של היונים (או המיוונים) שבו. ודומה כי מן הראוי להוסיף ולשאול גם לגורם הזמן, כלומר לציונה המשתנה של התקופה בתולדותיהם של העולם והחברה ההלניסטיים.

טבעית הצגת שאלות אלו על-ידי ההיסטוריונים, שהרי היונים היו גם ה"שמרים" המתסיסים בעולם ההלניסטי החדש וגם ה"מלט" הלאומי — או שמא ה"אידיאולוגי" — המלכדו. הרושם הכללי מהחקירה ההיסטורית הוא כי במכלול החברה ההלניסטית לא היו היוונים האמתיים, או צאצאיהם הישירים אפילו מיעוט גדול, וכי שרשי יניקתה התרבותית של החברה ההלניסטית במזרח (חוץ מן העילית שב"עיר האורות" של הדורות ההם, אלכסנדריה) דלים היו, ובצרוגה החברתי והרוחני ממילא רופף. מכאן נובעות גם ההערכות ליכולת העמידה של חברה זו בהתמודדה עם עמי המזרח. אך מימד הזמן מה הוא אומר? הכל מסכימים כי גם שלהי המאה הרביעית וגם רוב המאה השלישית היו לא רק זמני כיבוש והרס אלא אף תקופות של התפרצות יכולת-ארגון, יזמה כלכלית, חיפושים מדעיים וטכניים. ואם בטיפוס-האדם ההלניסטי נסתמן יותר ויותר ה"אדם הכלכלי",

תנו על מוצא ה"גרעונים" שנשתלו בשעתו בישורים השונים מונעת מלהסיק מסקנות. מה שאינו מוטל בספק הוא כי ההתנגדות בכללה היתה תקיפה ומלוכדת למדי, ובדרום עבר-הירדן נמשכה כעשרים שנה או יותר נוכח תנופת התקפותיו החוזרות של ינאי.

כאן ידועים לנו אף מן המאה הראשונה מקרים של יציאה לשדה ויזמת התקפה, כבאותה תקלה קשה שנגרמה לאלכסנדר ינאי על-ידי זנון, שליט פילאדלפיה (אולי בשיתוף גייסות שכירים). אכן, טיבה של ההתנגדות בכללה אינו מעיד לא על תלישות ולא על רפיון-רוח. כי, כאמור, הכניעה ליהודים לא היתה דומה בעיני שכניהם ההלניסטיים לכניעה לאומות אחרות. בשעה שנכנעה פוליס הלניסטית במסופוטמיה, למשל, לפני מלכות פרתייה, לא נגרע הרבה מענייניה וממעמדה. בארץ-ישראל נראה היה כי יש להתנגדותה תקוה רבה יותר מאשר נוכח עצמת הפרתים; וכניעתה היתה אפופה סיכויים חמורים יותר.

מזלם של היהודים בשלב הראשון למאבקם היה שהכוח הסלבקי הממלכתי נסדק "בזמן הנכון", ומבחנה של יהודה בא בשעה שכבר הבשילו האפשרויות לעמוד בו. בשלב השני, חלו מרבית ההתמודדויות עם ישוב-השכנים ההלניסטי בימים שהלה כבר היה מבודד, בעיקר מבחינת כוח פעיל שיעמוד לימינו.

#### התמורות ביריב

אם מאז החלה שקיעת המשטר הסלבקי הלכה והתרופפה המשענת הצבאית הממלכתית לישובי האזור ההלניסטי, ודאי לא מעטות היו התמורות בתוך הישוב ההלניסטי עצמו. סימניהן העיקריים מן הסתם התמוגגות גוברת של היסודות היוניים ביסודות מילידי המקום; התפרקות משטר מוניציפאלי-רפובליקני באחדות מהערים והופעת "טירניות"; טשטוש הזיקה הצבאית המסורתית בישובים ששרשם בהתנחלות-חיילים; מערך-יחסים משתנה עם שבטים שמיים שכנים. עם זאת דומה כי בארץ-ישראל, בחלקיו של אזור-הישוב ההלניסטי שעדיין לא נכבשו בידי היהודים, נתרחשו התמורות מבלי שיתבלטו בחזית-הבנין הה-

מיהם הקדומים, בני־אירופה—דעותיהם השקולות אך לעתים גם דעותיהם הקדומות. שרשיה של הגדרה זו (לא כשמה, אך לפי תכנה) עוד בעולם ההלניסטי עצמו. ליוזוס הרומאי העניק ביד רחבה ציונים כאלה כמעט למזרח ההלניסטי כולו; ואילו פוליביוס איש־אכאיה, שאף הוא סיפק לנו הגדרות קלאסיות בתחום זה, התרכזו במיוחד ביוונים של מצרים ובתושבי אלכסנדריה. בולטת אצלו ה"ה־אשמה" במטיסיות (מוצא גזעי ותרבותי מעורב). במפורש או במרומז, נשקפת השגה אחרונה זו גם מניחותי חוקרים בני־דורנו.

ה"מטיסיות" בחיי עם וחברה ודאי שמעמידה בעיות חמורות — וראיה לכך החברות האיבריות־אינדיאניות באמריקה הלאטינית. אך לא תמיד היא מלווה בקללת העקרות. לעתים מוסיפה חברה כזו לקיים, ואף לפתח, את הישגי "הוריה" אם ברות ואם בחומר. ומבחינת הכושר הארגוני והטכנולוגי היתה לממלכות ההלניסטיות החדשות לפחות מידה של יתרון על הסביבה האסינית המסורתית. אפילו בשלהי התקופה, במלחמות ש־נלחם ברומי מלך אולי שמינית־הלניסטי כמיתרי־דאטס, הלא מהנדסיו ומצביאיו שרובם יוניים (ודאי אף הם לשליש ולרביע), דומה כי לעתים לא נפלו הרבה מן המהנדסים והמצביאים של ימי הדיאדוכים הראשונים. האומנם לא נותר בצאצ־איהם ה"מעורבים" של הדורות הסלבקיים הרא־שונים יתרון־מה בתחומים אלו? שאלות אלו, אין תשובות ודאיות בצדן. אך דומה שיש בהן כדי לקרבנו אל ראייה מאוזנת יותר של יריבם ההיסטורי של הדורות החשמונאיים.

#### מניע כלכלי בעיקרו ותו לא?

שתי פנים להיאבקות היהודית־ההלניסטית, ושונות בבואותיהן בתודעתנו ההיסטורית. לעומת בהירות תוכנו של המאבק היהודי במשטר הסלבקי (בתחילה על חופש פנימי, ואחר־כך על עצמאות), רב הסתום בענין מהותה של ההתמודדות עם השכנים ההלניסטיים. נבחר־נא אחת מן השאלות העולות לפנינו, שממנה תוצאות הרבה בספרו ה"יהודים והיוונים בתקופה ההלניסטית"

הנה במבנה החברה המסתעף נתאזן הדבר במי־דת־מה על ידי גשוג מרכזים של מחשבה וסק־רנות מדעית וטכנית. אמנם המאה השניה לפסה"ג, שבה הבשילה ופרצה ההתמודדות היהודית־הלניסטית במרחב הארץ־ישראלי, כבר נראית בעי־קרה תקופה של קפיאה על השמרים, במקביל ל"אבדן האמון בכוחו העצמי של האדם ההלניסטי" (כהגדרתו של החוקר האמריקני בראדפורד ולס<sup>6</sup>) ולכוח הכרעתה הגובר של רומי. עם זאת עדיין לא אולה מורשתה של תקופת הסער והפרץ, וההשתרשות וההתגבשות שלאחריה, בתולדות ההלניזם במזרח. בלעדי משקען אין להבין אופים של אחדים ממבחני הכוח של המזרח ההלניסטי אף במאה השניה — ואפילו בראשונה.

מתחייבת מממד־זמנים זה, בין השאר, יחסיותם של מושגים הכרוכים באותה תקופה כולה, וה־משפטים שאפשר להוציאם. כמעט כל המטבעות הללו — שני צדדים להם; בין למידת ה"יונות", ובין בשאלת ה"רמה". היחסיות של התופעות, היא המתייבת ראייה מאוזנת. האמנם עיצבנוה? אין לשקוע כאן בניחותים סיסטמטיים. אך שמא אפשר להקשות על הגדרות "סיסטמיות" רווחות? אחת ההגדרות שתלו באותה חברה הלניסטית, שעמה התנגש דור החשמונאים, היא "הליבאנטי־ניות" של אדם וחברה הלניסטיים. רישומן של עקרונות־מיצירה, תלישות רוחנית, חקיינות תרבו־תית־חיצונית וסתגלנות נפשית מתעורר בלי־משים לשמע הגדרה זו. יש בה הרבה מן האמת, ועל כן ודאי השפיעה על עיצוב מחשבתנו על התקופה התיא. אך האם זוהי האמת כולה? ההגד־רה "ליבאנטיניות" יש בה גירוי מחשבתי; ודאי גירוי מועיל, ולפעמים אולי אפילו מפרה. אך האמנם היא ממצה דיה? האמנם בקרב אויביהם ובני־יריבם של החשמונאים כולם־כולם, נעדרו כליל שרשים עצמיים, החסרו לגמרי "אתוס" משלהם?

לא מן הנמנע הוא כי לפעמים הולכים בסוגיה זו היסטוריוני זמננו בעקבות דעותיהם של קוד־

<sup>6</sup> בקובץ "The Idea of History in the Ancient Near East", Yale University Press, 1955.

אין פירוש הדבר כי לא היה צד כלכלי להתמודדות היהודית עם ישובים הלניסטיים — אף עם אלה שבפנים הארץ. מן הסתם נשתקף כאן בעיקר הגורם הדימוגרפי. הישוב היהודי היה חקלאי ברו-בו, ועל אף האבדות הרבות בשנות המרד ובמלחמות, נראה שריבוי היה גדול, ואולי החל אף "גולש" מתחמומו. לפי הרכבו החברתי-המשקי, ובתנאיה הכלכליים של ארץ-ישראל, לא היתה כמעט אפשרות להתפשטות כלכלית זולת זו החקלאית (ומפת הישוב היהודי בסמוך למסע פומפיוס מראה כי אמנם חלה בינתיים התפשטות כזו, אפילו כלל השטח המורחב ישובי גרים). אך האמנם היה אף בגורם כלכלי-דימוגרפי כה נכבד לשמש המניע בה"א הידיעה במלחמת חמישים השנה להתפשטות — למן ההשתלטות על מרישה ועד לכידת רגב (בערך 128-78 לפסה"נ)? ומה תפקיד היה לו לגבי המקומות שנתגיררו? ואם לא "ענין כלכלי בעיקר" היה כאן, על מה היתה ההתמודדות ומה היו מניעיה? לצורך התשובה יש לחזור אל השאלה: עם מי התמודדו או היהודים?

האמנם ראו היהודים לפנייהם רק פירוורים ושרידיים מן הממלכה הסלבקית לשעבר, וניסו לאספם כ"אסוף ביצים עזובות", בין מתוך מניעים כלכליים, או למען הכבוד והגדולה הלאומית, או אף משיקולי בטחון מעשיים שנתעוררו במקרה זה או אחר? או שמא ראו נוכח פניהם עם אחר, השוכן באותה ארץ, בעל פוטנציאל גדול למדי, המסוגל לקבל בתנאים מסויימים עזרה רבה, ואף מכרעת, מגורמים הלניסטיים שמחוץ לארץ-ישראל?

ודאי אפשר לערער מנימוקים גזעיים, מדיניים, אולי גם תרבותיים, ועל הכל בשמו של המושג "לאום", על מידת התאמתן של הגדרות כגון "מלחמת שני עמים", "מלחמת קיום לאומי" וכיוצא בהן לגבי הצד ההלניסטי שבהיאבקות זו. ואולם דומה שהגדרות ה"לאום" שנוסחו בעת החדשה כוחן יפה גם לגבי ה"עם ההלניסטי" שבארץ-ישראל, אם כי צביונו כיחידה לאומית-גיאוגרפית נפרדת, מותחמת בגבולותיה, היה מ-

(מהדורת תשכ"ג, עמ' 189) הגדיר פרופ' א' צ'ריקובר המנוח את ההיאבקות שבין החשמונאים לסלבקים כענין מדיני, ואת מלחמת היהודים בערים היוניות כענין כלכלי בעיקרו. האמנם ממצה ההגדרה השניה את ענינה לפחות באותה מידה כמו הראשונה? האם דייקה בצדה הכלכלי? וב-איזו מידה מיצתה את המהות ההיסטורית של אותה היאבקות?

דומה כי בכורתו של הענין הכלכלי בלטה במציאות בעיקר לגבי ערי-החוף, וגם שם רק באופן חלקי. המושג "כלכלי" ניתן להתפרש בדרכים שונות. חשיבותה של עזה, למשל, היתה בעיקר בשליטה על המוצא היס-תיכוני של דרך הבשמים והתבלין הנבטית. אפשר היה בכך ענין לקופה המלכותית, אך קשה לראות מה יכלה להיות תרומתה למשקה הלאומי של יהודה.

ערך כלכלי שאינו מוטל בספק כנמל יצוא ויבוא היה כנראה ליפו (אולי גם ליבנה הסמוכה). אש-קלון לא נכבשה כלל, כי אם היתה לכל היותר "נמל חפשי". נמלה הגדול והמשגשג של מגדל-שרשון נבנה רק כשני דורות לאחר כיבושי החשמונאים, כאשר כבר היתה לקיסריה. עכו לא נכבשה. מכמה בחינות היתה אולי חשובה מיפו, אולם לפי מצבה הגיאוגרפית, ואופיו הכפרי בעיקרו של הגליל היהודי אז, ספק אם בסחר-הים טמון היה עיקר ערכה ליהודים. ואם דוקא בעכו המרוחקת החל ינאי את נסיונות-ההתפשטות שלו, ודאי השפיע כאן גורם אחר: זכר המצבים החוזרים שבהם שימשה פטולימאים-עכו בסיס ושער למבצעי שליטים סלבקיים נגד השטח היהודי הסורר. לכידת עכו היתה מנתקת עתה את נתיב-החוף היבשתי נוכח כל נסיון עויין מצפון, וגם חוסמת את האזור היפה לנחיתה מן הים. הכלל, ההחזקה בה היתה נותנת לינאי יד חפשית במרחב הארץ-ישראלי.

הנימוק הכלכלי הבולט שצויין לגבי יפו אינו חל על ישובי פנים הארץ. ועילה כגון ההשתלטות על הנתיב האלטרנטיבי של הנבטים, בדרך סלע-אדום-דמשק, נראית דחוקה מבחינה גיאוגרפית ומשקית כאחת.

את עצם אפשרותה של פעולה תוקפנית גדולה מצד שכניו ההלניסטיים.

היתה זו מלחמת עמים מעיקר מהותה. היו בה צדדים משקיים, נפשיים, דתיים, תרבותיים, שגיל-מו והבליטו את השוני — שוני שבמציאות ושוני שבתודעה. משנתגבשו גורמי השוני ולבשו צביון אנטאגוניסטי, גברו על הצדדים השוים שבאיג-טרסים של שני הישובים ועל גטיה אפשרית לקיום זה בצד זה, מתוך סובלנות, ולו לפחות מתוך אדישות הדדית. יכלו ישוב יהודי וישוב הלניסטי שכנים להתפרנס בעיקר על עבודת האדמה, לש-מור על דרכי הסחר שתשארנה פתוחות, ולהישמר יחד מפני פגיעתם של נוודי מדבר; אך לא מצבים משוערים אלה הכריעו את הכף ביחסים, אלא גורמי השוני. ולא רק משום שעבודת-האילים היתה תועבה ליהודי, או משום שהפולחן הישרא-לי היה זר וחשוד בעיני איש החברה ההלניסטית. העיקר היה אי הבטחון ההדדי. הישובים ההלניס-טיים חרדו לקיומם לנוכח הכוח היהודי הגדל. ויהודה העצמאית, הסגורה בחבל גבעי צר, שהש-תרע בתחילה, לפי מושגינו כיום, "מגוש עציון וכמעט עד רמאללה", חששה פן יתחדש מצב שבו תותקף שוב בידי ישוב או שלטון הלניסטי, לכשתצמח מתוכם הנהגה מרכזית שתגמור אומר להדביר או להחניק את יהודה.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> פני סכנה כזו למדינה היהודית קידמו אולי בעוד מועד מסעיו הראשונים של אלכסנדר ינאי למורח הירדן, שבהם נכבשו כמה ישובים חשובים; יתכן כי חזה את האפשרות שמלך הנבטים ייוושו וישגי ליכודה של ברית ערים יוניות בעבר-הירדן, בהנהג-תו ובתמיכתו המדינית והצבאית, מעין הקדמה (מסר) כנת יוחר ליהודה) לשלטונו קצר הימים של חרתת השלישי בדמשק, כ"מלך ידיד-ההלנים", כעבור כחריסר שנים. בברית "אורגנית" הלניסטית-נבטית מעין-זו, ודאי טמונה היתה הסכנה העיקרית למדינה היהודית אז. אמנם גם אריסטובולוס הראשון נהג כנראה בסגנון דומה במסע ההשתלטות שלו בצפון-מזרחו של המרחב הארץ-ישראלי. אך ביחסיו של מלך נבטי עם ישובי-פוליס יוניים שלטו בכל-זאת מושגים וקני-מידה שונים מאלה שהיו בגדר האפשר לממשלה יהודית. נבצר ממנה לגקוט מדיניות "פילהלנית" מובהקת, ולנסות בשילוב גופים יהודיים והלניסטיים, כדמותם וכצלמם, תחת גג ממלכתי אחד. לכך לא הגיעה המדינה היהודית קודם לגולה התרודיאני. ובגלגול זה כבר התרחש הדבר

טושטש למדי לנוכח שכנותם של ציבורים הל-ניסטיים דומים בארצות סמוכות.<sup>7</sup>

הישוב ההלניסטי בחבליה המזרחיים (ובמידת-מה גם התיכוניים) של ארץ ישראל היה בעל זיקה לקרקע, רציפות גיאוגרפית, לשון משותפת, ועל כל פנים לשון מאחדת בתחומי החיים הצי-בוריים, הכלכלה, המינהל והמשפט, ואף חינוך הבנים. ככל שלא יכול לטעון לטהרת מוצאו הלאומי, היה לו "מיתוס" של עבר היסטורי משו-תף ביון ובדרות-הכובשים של אלכסנדר והדיא-דוכים (מעין מיתוס האניה "מייפלוואר" האנגלית-הפוריטנית השפעתו על גרמנים מפנסילבניה, סקוטים-אירים מצפון-קרוילינה ושבדים ממינסו-טה). מיתוס זה של עבר משותף יכול למצוא השלמתו בתחושה ריאליסטית חריפה למדי של דאגת-מחר משותפת, אשר טיפחה, יותר מכל, את הרגשת השותפות לעתיד.

ואולם הכוחות הצנטריפוגאליים, האופייניים כל כך לשלב ההתפרקות בעולם ההלניסטי, אשר במקביל לו קמה העצמאות היהודית, נמצאו כידוע חזקים מכל מחשבת ליכוד, שיכלה אולי לקנן בתוך "אומה" הלניסטית זו שבחלק של ארץ-ישראל, מתוך בקשת תמורה כלשהו לחישובי הממלכה והממשל הסלבטיים (נסיון ממשי יחיד להקים מדינה של האזור ההלניסטי דומה נעשה בידי זנון, שליט פילדאדלפיה, אשר הוא ובנו הספיקו ללכד לזמן-מה לפחות את דרומו של עבר הירדן ההלניסטי).

#### על מה היתה ההתמודדות?

רפיון זה של גורמים מלכדים בישוב ההלניסטי, שהיה כעין חזרה בעיר-אנפין על תופעה דומה אשר עשתה שמות ביון הקלאסית ואחר-כך בעו-לם ההלניסטי בכללו, אין בו כדי לשנות ממהותה של ההיאבקות היהודית-ההלניסטית. אך הוא הק-נה עוד יתרון לצד היהודי, בסייעו לדחות ולמעט

<sup>7</sup> הקבלת-מה מעניגת בנקודה זו מצויה בעצית מעמ"דו וטיבו של ה"עם הערבי הפלשתינאי" מצד ייחודו כלאום בפני עצמו ביחס לישובים הערביים הגדולים שבארצות קדמת-אסיה הסמוכות.

רצופה לחימת שדה ומצור, התנפלות ומארב, עם כוחותיהן (המשתנים באופים ובעוצמתם) של הערים והעיירות ההלניסטיות — למן ההשתלטות על מרישה ושומרון, עד המצור על עכו ועזה ועד הדברת גדור וגרש. מלחמה זו בת עשרות שנים חישה כוח יהודי בעל בטחון עצמי, אך גם השרישה בו תחושת גדול הסכנות וכיוונה מבטו אל מקורן: הכפרים והעיירות הרחוקים של המת-נחלים-החיילים שבמרחבי ממלכת הסלבקים; חילות-המצב השכירים-בעיקרם של מבצרים ומ-צודות-עיר מלכותיים; חגורת הישובים ההלניסטיים השכנים.

במהותה של המלחמה, אף בדורות החשמונאים השני והשלישי, עת עברה יהודה ל"התקפה כל-לית" גלויה, נשמר זכרם ולקחם של כל שלביה אלה, והמשקע ההיסטורי והנפשי שלהם: ציפית חרדה, מתי יעלה על יהודה שוב צבא-שדה סלבקי גדול, שגרעינו הם אלפי החקלאים-החיי-לים של הפלגה המאיימת; הכוננות לקראת פגי-עותיהם המסוכנות של גייסות שכירים מקצועיים ומיומנים; ההרגל לשלוח מבט בולש אל התחום ההלניסטי הסמוך — לדעת מאין תפתח הרעה, מהו הבסיס שממנו תונחת המכה, שתוגבר אולי בעזרה כבדת-משקל מבחוץ. בהכרח הגורל היתה זו מלחמה עם ביריבו, מלחמה בטחונית-מדינית על פי מניעיה העיקריים, תוכנה היסודי ומרבית גילויה.

בהכרח, אחד היה הקו שנקטו עוד יונתן ושמעון בשעתם, בתוך המסגרת הפורמאלית של ממלכת הסלבקים; ואחר כך, וביתר שאת, הורקנוס, ארי-טובלוס וינאי העצמאיים: תחילה להשיג רציפות טריטוריאלית של שליטה בחבל-ההר התיכון של הארץ, ואחר-כך להקים סביבו "סייג" רחב, בעמק החוף מכאן ובעבר הירדן מכאן, של שטחי שליטה יהודית ובחלקם אף אזורי התישבות, שיקיפו את גרעין המדינה וירחיקו ממנו גבול-אויב. לגבי יפו, ואולי עוד מקום בחוף, נצטרף בלי ספק שיקול כלכלי חיוני. באזורי ההתישבות החדשה פעל גם גורם משקי-דמוגרפי. אך לא בכך נתמצתה מהות המלחמה. דגשיה — שלושה. היתה זו מלחמה שב-שיאי שלבה הראשון עמדו התמודדויות עם צבא-המתנחלים הסלבקי הגדול אשר הופיע בזירת ארץ-ישראל מזמן לזמן כגרעינו של כוח-ממלכה אדיר; פעם בפעם נתגוונה המלחמה במאבקים עם חילות-משלוח מעורבים שחלק ניכר מהם היו גייסות-שכירים, יריבים מסוכנים במלחמת התכ-סיס וההלם; אך מימי המכבי ועד ינאי היתה גם

---

בנסיבות שהיו שונות בתכלית, במסגרת הסתגלות כוללת לשלטון-על זר, רומאי, כשלא נותר עוד מרחב מדיני לנסות שילובים כאלה כמכשיר להכור-נה יהודית עצמאית של גורל הארץ כולה — בנסי-בות, שספק אם היה בהן עוד מקום, לגבי המדינה היהודית כפי שנתקיימה אז, בבעלותו-על-תנאי של הורדוס, למושגי "מדיניות לאומית" לאמתה.

# בוכאריין: ימין ושמאל בבולשביזם

שמונים שנה להולדתו ושלושים להרצחו

בנימין פינקוס

בעיירה נידחת זו, בחיק הטבע ובהשפעת אביו, נמשך לקריאה, לציור ולאיסוף פרפרים. אהבתו לטבע ולהיטותו אחר איסוף הפרפרים נתקיימו כל ימיו. בוכאריין קרא בעת ההיא הרבה, אך בלי סדר והבחנה, בעיקר ספרות פופולארית במדעי הטבע, ומן המשוררים שינן ולמד על-פה את היינריך היינה וקוזמה פרוטקוב. יחסו לדת היה יחס של גלוג מצעירותו, ונעשה שלילי יותר ויותר ברבות הימים. הוא מצטיין בלימודיו ומרחיב אפקים, וכ- רבים מן הצעירים הוא נתון זמן-מה תחת השפעתו של פיסארב אשר הטיף להשכלה, להוספת דעת ולאהבת הטבע. השקפתו שהתפקיד הראשי בניירה ההיסטורית נפל על העילית החושבת מחשבה בקורתית קסמה, כמובן, לנוער לומד. אך במהרה, כשהחל בוכאריין מתעניין גם בספרות הבלתי-ליגאלית והשתתף בחוגים רעיוניים שפעלו בין כתלי הגמנסיה, נמשך בחזקה אל התורה המארכ-סיסטית, שנראתה לו, בניגוד לתורותיהם של הליברלים והנארודניקים, בעלת מבנה הרמוני והגיון פנימי מכריע. כפעיל בארגון נוער סוציאליסטי משתתף בוכאריין במהפכת 1905 ועבור שנה הוא מצטרף לבולשביקים ופועל כתועמלן בשורותיהם. בשנת 1906 הוא מארגן עם חבריו ללימודים איליא אַרנבורג שביתה גדולה בבית-החרושת סלדקוב. בסתיו 1907 נרשם לאוניברסיטת מוסקבה (בחוץ לכלכלה) ואף-על-פי שלא יכול ללמוד בצורה סדירה בשל פעילותו המפלגתית הענפה (הוא נבחר ב-1908 לועד המוסקבאי של המפלגה), השפיעו לימודים אלה הרבה על עיצובו האינטלקטואלי. היותו בולשביק אורתודוכסי במי-שור הפוליטי-ארגוני (כלומר תומך בקו הפוליטי של לנין) לא הפריעה אותו, כפי שהוא מודה בעצ-מו, מלקבל השפעה מאנשי האסכולה האמפי-ריוקריטית וביחוד זו של בוגדאנוב. בשנות 1909-1910 נעצר בוכאריין כמה פעמים על-ידי המשטרה

מכל המנהיגים החשובים של המפלגה הקומוניסטית הסובייטית בוכאריין הוא מן הפחות ידועים. לנין וסטאלין, משום מעמדם המיוחד, וטרזקי, הזדות לתלמיד נלהב וברוך-כשרון, זכו לביוגרפיות ומחקרים לרוב, ואילו בוכאריין, שהיה מן המנהיגים הבולטים ביותר של ברית-המועצות והתנועה הקומוניסטית הבין-לאומית ותרם תרומה מכרעת לפיתוחה של התי-אוריה המארכסיסטית, מקומו כמעט נפקד בחקר הקומוניזם. אם מבינים אנו מפני מה נעשתה ונעשית גם היום מלאכת ההשכחה המכוונת של תורת בוכאריין בברית-המועצות, הנה תמוה מאוד חוסר-הענין שגילו זמן רב חוקרים ופרשנים מערביים, ובכללם אלה שנתנו דעתם לבעיות הקומוניזם<sup>1</sup>. בשנת השמונים להולדתו ושנת הש-לושים למותו הטראגי, ראוי להעלות זכרו ולסכם עיקר משנתו.

בוכאריין נולד במוסקבה ב-27 בספטמבר 1888<sup>2</sup>. אביו ואמו היו מורים בבית-ספר יסודי והשתדלו להקנות לילדיהם את החינוך המקובל בקרב האינ-טליגנציה הרוסית בימים ההם. בוכאריין ידע קרוא וכתוב מגיל ארבע וחצי. משפחתו עברה אז אל עיירה בפרך בסרביה ושם ישב עד גיל תשע.

<sup>1</sup> החל משנות החמישים נכתבו עבודות-גמר ועבודות-דוקטור על צדדים שונים במשנת בוכאריין. המחקרים הבודדים שראו אור הם:

P. Knirsch, Die oekonomischen Anschauungen Bucharins, Berlin 1959; S. Heitman, Between Lenin and Stalin, in "Revisionism", London 1962; S. Heitman, N. I. Bukharin, in Problems of Communism", Vol. XVI, No. 6 1967

<sup>2</sup> הפרטים הביוגרפיים במאמרים שאובים ממקורות אלו: האבטוביוגרפיה של בוכאריין ב"אנציקלופדי-צ'סקי סלוואר, עסקני ברה"מ חלק א', מוסקבה, ע"ע 52-56; הערך "בוכאריין" מאת מאראצקי, ב"בולשאיא סוואטסקאיה אנציקלופדיה", מוסקבה 1927, כרך ח'; הערך "בוכאריין" מאת וולפסון ב"ליטראטורנאיה אנציקלופדיה", כרך א', מוסקבה, 1929.

ווע שהוא — בגלל המלחמות — מנת-חלקן של המושבות, מביאים לידי משברים וערעור יציבותו של המשטר הקאפיטליסטי.

כך מאבד הקאפיטליזם את "שיווי-המשקל הפנימי" שלו ונפגע בחוליתו החלשה ביותר. אבל, לדעת בוכארין, יתכן כי פגיעה זו תחול דוקא במדינה קאפיטליסטית מפותחת.

מה היו היחסים בין בוכארין ולנין וכיצד השפיעו על זה על זה? בוכארין אמנם ראה עצמו כתלמידו הנאמן של לנין, אבל עוד מראשית 1915 היה לאחד מבני פלוגתה החריפים ביותר שלו. שלא כתלמידים אחרים של לנין, שרק לעתים רחוקות העזו לקום על רבם, לא היסס בוכארין בפלוגות רעיוניות ופוליטיות לא מעטות, שחשיבותן העיר-נית והמעשית מרובה, להגן על התיזות הנכונות בעיניו. לנין אף הוא רחש לבוכארין כבוד וחיבה, על אף חילוקי הדעות שהיו ביניהם. במבוא לספר "הכלכלה העולמית והאימפריאליזם" שנכתב בד-צמבר 1915 מציין לנין את תרומתו החשובה של בוכארין לפיתוח המארכסיזם בנושא הדורש ניתוח והבנה מעמיקים. בשולי החיבור התיאורטי המקורי ביותר שכתב בוכארין ב-1920, "כלכלת תקופת המעבר", מביע לנין, למרות כמה הסתייגויות, דעה דומה. ואולם לנין העריך את בוכארין לא רק בתחום התיאורטי, כפי שאנו למדים מעדותו של טרוצקי. באחת הפגישות, מיד לאחר פרוץ המה-פכה, פנה אליו לנין ושאלו: "אם גיהרג שנינו בידי הגוארדיה הלבנה הסבור אתה שסווארדלוב ובוכארין יוכלו להמשיך?" \* ב"צוואה" המפורסמת של לנין, שראתה אור בברית המועצות רק ב-1956, ניתן הסיכום המדויק ביותר ליחסו של לנין לבוכארין. הוא רואה בו את "התיאורטיקן" הגדול ורב הערך ביותר, האהוד על המפלגה כולה; אך מוסיף: "התיאוריות שלו אינן יכולות להיחשב למארכסיסטיות אלא בהסתייגות המרובה ביותר, כי יש בו משהו מן האסכולאסטי (הוא מעולם לא למד, ואני סבור, מעולם לא הבין עד

ולבסוף נשפט והוגלה לאונגה ומשם הצליח להימלט ב-1911. המאורע המכריע בחייו של בוכארין הוא בלי ספק פגישתו עם לנין בקראקוב ב-1912. לנין התרשם מאישיותו וכשרונותיו הרבגוניים של בוכארין והזמינו מיד להשתתף בבטאוני המפלגה, "פראבדה" ו"פרוסוואצ'אניצ'".

את השנים שעשה בוכארין בווינה (1912-1914) הקדיש לקניית דעת, ביחוד בכלכלה. הוא שומע שעורים מפי ויור ובאָהם-באָארק ומכין את מאמריו הראשונים בביקורת האסכולה הכלכלית הוינאית של התועלת השולית, שנציגה הבולט ביותר היה באָהם-באָארק. בראשית 1913 נפגש בוכארין בווינה עם סטאלין וסייע לו להכין את חיבורו "המארכסיזם והשאלה הלאומית" <sup>3</sup>. מפגישה מקרית זו צמח אולי שיתוף-הפעולה ההדוק ביניהם לע-תיד לבוא. בפרוץ מלחמת העולם הראשונה גורש בוכארין לשווייץ. אז נפתח דף חדש בחייו.

#### בוכארין התיאורטיקן של הקומניזם השמאלי

עיקר התענינותו של בוכארין בשנות שהותו בשווייץ הוקדש לבעיית האימפריאליזם. הוא אוסף חומר סטאטיסטי וכלכלי רב בספריות ציריך ולו-זאן לכתובת חיבורו המקיף הראשון, "הכלכלה העולמית והאימפריאליזם", שהופיע בצורה מקורצת בכתב-העת "קומוניסט" בראשית 1915. כשנה לפני פרסום חיבורו של לנין "האימפריאליזם — שלב עליון של הקאפיטליזם", פיתח בוכארין תיאוריה דומה שאפשר לסכמה בשתי הנקודות הבאות:

(א) האימפריאליזם מוליך בהכרח למלחמות לשם התפשטות קולוניאלית. עקב תחרות מלחמתית זו נוצרים בעולם שני גושים: מספר מצומצם של מעצמות-על מזה, והמושבות והמושבות-למחצה כפריפריה שלהם מזה.

(ב) הקרבן העצום שניהול המלחמות תובע מן הפועלים, השמדת כוחות הייצור והעוני המ-

<sup>3</sup> הדעות חלוקות לגבי תרומתו של בוכארין לחיבורו של סטאלין — בין סיוע בחיפוש החומר הגרמני לבין שיתוף-פעולה בחיבור עצמו. עיין דויטשר, B. D. Wolfe, Three ; (ע' 110) 1953, Penguin Books 1966, who made a Revolution, p. 467.

<sup>4</sup> L. Trotsky, Ma vie, Paris 1953, p. 392. [ל. טרוצקי, חיי, תרגום א. שלונסקי, הוצ' מצפה תר"ץ].



מר ודרש מבוכארין לשנות את כותרתו, להוציא את כל החלק הדין בבעיית המדינה ולהשאיר את החלק הכלכלי בלבד.<sup>7</sup> בסוף אותה שנה פירסם בוכארין מאמר אחר הדין באותו נושא, בצורה מקוצרת.<sup>8</sup> שני מאמרים אלה הם בעלי חשיבות גדולה להבנת השקפתו של בוכארין, וכל מה שהוא עתיד לכתוב באותו נושא הוא בבחינת פיתוח והעמקה של היסודות שהונחו בהם. ואלו הן שלוש הנקודות העיקריות במאמרים האלה:

1. המדינה — הגדרתה, התהוותה התפתחותה המדינה היא הארגון הכללי ביותר של המעמד דות השליטים, שתפקידה לשמור ולהרחיב את ניצול המעמדות המדוכאים. אין לראות במדינה תופעת קבע המשקפת קיום כלשהו של חוק נצחי ובלתי־משתנה, אלא תצורה חברתית חולפת. בה־יותר קטגוריה היסטורית היא מופיעה בשלב התפתחות מסוים וסופה להיעלם בשלב אחר. הדיאלקטיקה של התפתחות המדינה היא איפוא כך: בשלב ראשון המדינה היא הארגון היחיד של המעמד השליטי; אחר־כך, בתקופת הקאפיטליזם, מתחילים להתפתח על ידה ארגונים אחרים ההולכים ורבים, עד שבשלב השלישי היא סופגת לתוכה ארגונים אלה ונהפכת מחדש לארגון האחד והיחיד של המעמד השליטי. כך נוצרת המפלצת המודרנית, הליתון, האטאטיזם.

2. ההבדלים בין הסוציאליסטים והאנארכיסטים אין לחפש את ההבדלים בין הסוציאליסטים והאנארכיסטים בכך שהראשונים הם תומכי המדינה והאחרונים הם מתנגדיה, שהרי בענין זה, שהחברה הקומוניסטית תהיה מחוץ לכל ארגון מדינתי, יש תמימות־דעים כללית. ההבדל הוא איפוא לגבי נקודה אחרת: בעוד שהסוציאליסטים דמוקרטיה המפכנית מצדדת בצורת ייצור המבוססת על העקרונות הצנטראליסטי, כלומר, המתקדם ביותר מבחינה תיאורטית, שואפים האנארכיסטים למשק העומד על העקרון הלא־ריכוזי. ולבסוף עומד בוכארין על אחת הנקודות החשובות ביותר, שהיא שעוררה את ההתקפות החריפות והבלתי־מרוסנות ביותר נגדו בשנות השלושים.

תום את הדיאלקטיקה.<sup>9</sup> לאמיתו של דבר, כפי שעוד נראה, היה יחסו של לנין לבוכארין חלוק. שלא הרי בוכארין המקבל את טענותיו, רעיונותיו והנחיותיו של לנין בלי ערעור, כהרי בוכארין הדוחה אותם והנלחם נגדם בכל תוקף. תיאור המאבקים הפוליטיים והרעיוניים ביניהם ממחיש את היחס הזה.

ההתנגשות הראשונה בין בוכארין ולנין אירעה בוועידה שנערכה בפברואר 1915 בברן. בוכארין, שהתחיל להתבלט באותה עת כדוברם הראשי של החוגים הסוציאליסטים השמאליים, חלק בכמה נקודות על התיזות שהציע לנין לוועידה, וביחוד בבעיה הלאומית. טענתו המרכזית של בוכארין היתה שההטפה להגדרה העצמית מעמידה בסכנה את הסולידאריות העולמית של הפרולטאריון בה־סיחה דעתו מתפקידו העיקרי — מיגור הרכושנות, ובעודדה אשליות שהפועלים מסוגלים להשיג שחרורם תחת שלטון הקאפיטליזם. יתר על כן, בוכארין ראה בהצעתו של לנין לתת זכות הגדרה עצמית לכל הלאומים, ויתור מיותר ללאומנות, שהרי המהפכה הסוציאליסטית תפתור ממילא גם את הבעיה הלאומית.<sup>10</sup>

חשוב הרבה יותר הוא הויכוח בין בוכארין ולנין על בעיות המדינה. באמצע 1916 כתב בוכארין מאמר מקיף שנועד לסכם את גישתו לבעיות המדינה בכלל והמדינה האימפריאליסטית בפרט. הוא שלח מאמר זה לכתב־העת התיאורטי של הבולשביקים "סוציאליסטי־דמוקראטי", שעורכיו היו לנין וזינובייב. לנין התנגד בתוקף לפירסום המא־

<sup>9</sup> לנין, סוצ'יניציאניא, כרך 45, ע' 345.

<sup>10</sup> בעיה זו נדונה ביתר הרחבה במאמרי "הבעיה הלאומית בברנה" מ: הלכה ומעשה, "מולד" 1967, חוב' ג' ע"ע 312-323.

<sup>7</sup> במכתב לזינובייב מסביר לנין שמאמרו של בוכארין אינו כשר להתפרסם כצורתו, כי חלקו הדין במדינה אינו בשל ואינו שווה הרבה. עיין: לנין, סוצ'יניציאניא כרך 49, ע"ע 287-288. מאמרו של בוכארין "המדינה האימפריאליסטית", פורסם רך ב־1925 בקובץ "רא־וולוציא פראווא" מס' 1, ע"ע 325 בלית הערה חשובה של בוכארין המסבירה מה היו חילוקי הדעות בינו ובין לנין.

<sup>8</sup> Nota bene, Der imperialistische Raubstaat, in Jugend Internationale 1916, no. 6

נובי מיר" (עולם חדש), שטרופקי נצטרף אליו מיד עם הגיעו. אם כי נתרקמה ידידות בינו ובין טרופקי, עמדו בעינם חילוקי הדעות הפוליטיים ביניהם. לנין, כפי שמשתקף במכתביו השונים, תמך בבוכארין נגד טרופקי ואף ניסה להרחיקם זה מזה. אפשר להסכים עם טרופקי בטענתו, שמ"י עבודתו המשותפת עם בוכארין רחש לו הלה חיבה והתקשרותו אליו היתה אמיצה, עד שבאה אל קצה כעבור שבע שנים, כשהתייצב בוכארין בראש מתקפיו.<sup>10</sup>

כיון שנודע על פרוץ מהפכת פברואר חזר בו-כארין מיד דרך יאפאן לרוסיה. הוא נבחר לוועד הפועל של סניף מוסקבה של המפלגה, ערך את בטאוניה המרכזיים "סוציאל-דמוקראט" ו"ספאר-טאק", ובוועדה הששית של המפלגה (יולי-אוגוסט 1917) נבחר לוועד המרכזי. לאחר מהפכת אוקטובר בר מילא בוכארין תפקיד חשוב בתחום האידיאולוגי-התעמולתי: הוא עורכו של העתון "פראב-דה", מחבר הכרוזים המהפכניים, מנסח החלטות המפלגה למיניהן, משתתף בויכוחים עם מנהיגי המפלגות האחרות ובעיקר מנסה להעמיק ולבסס השקפותיו על המהפכה, המדינה והדרכים שיוליכו לנצחון הסוציאליזם. בחינת מאמריו וספריו מאו-תה תקופה תוכיח לנו שהוא הוסיף ללכת בדרך שבחר בשנים 1915-1917. מתגלה לנו בוכארין האידיאליסט והדוקטרינר הקיצוני, המהפכן בעל התחושה הרומנטית, המאמין בכוחם של המלה וה-אדם, המוצא עידוד בלהט המהפכני הספונטאני של ההמונים. לעומת לנין המהיר להסתגל לתנאים החדשים, בעל החוש הריאליסטי המפותח, הטכ-ססן הגאוני, היודע להיסוג ברגע הנכון, שהתי-אוריה — ותהא זו התיאוריה המארכסיסטית שהיא למעלה מכל טעות בעיניו אינה כובלת אותו במ-הלכיו הפוליטיים, נשאר בוכארין המארכסיסט הדוגמאטי המחפש תשובה לבעיות השעה בכתבי מוריו.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> טרופקי, כנ"ל, ע' 318.

<sup>11</sup> אפיוודה מעניינת הוזרעת אור על תכונתו זו של בוכארין מספר ניקולאייבסקי. כשהגיע בוכארין בראשית 1936 לפאריס כחבר המשלחת שבראשה עמד אדוראטסקי, ראש מכון מארכס-אנגלס-לנין,

3. יחסם של הסוציאל-דמוקרטים למדינה הסוציאל-דמוקרטית, שהיא המחנכת את מעמד הפועלים, חייבת היום יותר מאי-פעם להבליט את התנגדותה העקרונית למדינה, כי המלחמה הנוכחית הוכיחה עד כמה חדרו שרשי האטאטיזם ללבם של הפועלים. המדינה, מדגיש בוכארין, היא אויבו-בנפש של הפרולטריון הסוציאליסטי. ברם, מוסיף הוא, יהיה עליו להשתמש בה לאחר המה-פכה הסוציאליסטית עד לנצחון סופי על הבורג-נות, עד להקמת החברה חסרת המעמדות. לנין, שעד כה כמעט לא נתן דעתו לבעיות הסבוכות של המדינה, קרא בעיון רב את מאמריו של בוכארין והושפע מהם במידה ניכרת. אין ספק שדוקא מאמרים אלה היו אחת הדחיפות העיקריות להתענינותו והתעמקותו של לנין בתיאוריה ה-מארכסיסטית של המדינה, ועקב זאת כתב באוגוסט-ספטמבר 1917 את ספרו החשוב ביותר בתחום זה, "המדינה והמהפכה". ביקרתו של לנין על בוכארין מתרכזת בעיקר בשתי נקודות. רא-שית כל, בוכארין שכח לציין שההבדל המרכזי בין הסוציאליסטים והאנארכיסטים הוא בכך שה-ראשונים תומכים בניצול המדינה הקיימת למאבק נגד הבורגנות, וממילא בניצולה של המדינה הפ-רולטארית בעתיד, ואילו האנארכיסטים שואפים לחסל את המדינה, "לפוצצה" ללא שהות. שנית, יש בדברי בוכארין, לדעת לנין, אי-בהירות בענין כה חשוב כיחסם של הפועלים כלפי המדינה. בו-כארין היה צריך להדגיש היטב כי יש הבדל מהותי בין המדינה הקאפיטאליסטית לבין המדינה הפרולטארית. ולבסוף מודיע לנין שהוא מקוה עוד לחזור ולדון בנושא חשוב זה במאמר מיוחד.<sup>9</sup> בזמן שהתנהל ויכוח זה שהה בוכארין בשוודיה, שם היה פעיל מאוד בחוג הסוציאליסטים הצעירים בראשות חלגונד. לאחר מאסרו גורש לנורבגיה ומשם הגיע באוקטובר 1916 לארצות-הברית. בחדשים ששהה שם היה פעיל מאוד בחוגים הסוציאליסטיים, שהקימו לימים את המפלגה הקו-מוניסטית האמריקנית. בניו-יורק ערך עתון יומי

<sup>9</sup> לנין, הערותיו "אינטרנציונל הנוער" בקובץ "סבור-ניק סוציאלדמוקראט" 1916, מס' 2, ע"ע 77-78.

הציע בין השאר להכניס במצע סעיף הון בגרועת המדינה, כי לדעתו תפקיד המצע להתוות את קור הפעולה של המפלגה לקראת המטרות שהיא שואפת להגיע אליהן. תשובתו של לנין אופיינית לאישיותו ולדרך מחשבתו הפראגמטית, ומבלי שיהיה זה ההבדל המהותי בין שני האישים. "ברגע זה, השיב לנין, אנו תומכים בהחלט במדינה. מתי היא תוכל לגווע? תהיה לנו עוד שהות לכנס יותר משתי ועידות עד שנוכל להכריז: תראו איך גוועת מדינתנו. לפי שעה הדבר הוא בטרם עת ובכחינת אונס הפרספקטיבה ההיסטורית"<sup>12</sup>.

בחיבורים התיאורטיים החשובים שכותב בוכארין בשנים 1917-1922 (כלכלת תקופת המעבר [1920]; אלף-בית של הקומוניזם [1919]), שכתב עם פראוברז'נסקי; התיאוריה של המטריאליזם ההיסטורי [1921], ועוד) הוא מפתח ומעמיק, מתוך נתינת הדעת לתמורות שחלו ברוסיה וב-אירופה, את התיזות שהעמיד בשנים שלפני פרוץ המהפכה, ואלו הן מסקנותיו בקיצור נמרץ: הדיקטטורה של הפרולטאריזם דרושה אך ורק לתקופה מסוימת, כדי לדכא עד הסוף את התנגדותה הצפורה של הבורגנות (בוכארין מתעלם לחלוטין מהנקודה החשובה של היחס למתנגדים פוליטיים מקרב מעמד הפועלים עצמו ואפילו מצד מפלגות סוציאליסטיות, אם כי לזכותו ייאמר שהוא עשה הרבה מאחורי הקלעים להצלת הסוציאליזם-רבולוציונירים השמאליים שנידונו למוות ב-1922), עד שתכלה כל תקוותה להחזיר לעצמה את השלטון. ואולם על דיקטטורה זו למלא גם תפקידים חיוניים: תפקידה הראשון במעלה הוא לא רק הקמת ארגון חדש אלא גם ליצור בעזרת חינוך סוציאליסטי טיפוס חברתי חדש שהוא תנאי בליעבור ליצירת החברה הקומוניסטית. ולכן מותח בוכארין ביקורת על לנין על שאינו מגשים את תכניתו, ובמקום למסור את היזמה והשלטון לידי הפועלים עצמם — "לתת לכל טבחת למשול" — מעמידים על כל פועל קומיסרים.

כמארכס, אנגלס ולנין, סבור בוכארין כי המדינה תיעלם עם היעלמותם של המעמדות החב-

ההתנגשות הראשונה וגם החריפה ביותר בין בוכארין ללנין לאחר המהפכה אירעה בזמן הוויכוח הסוער שפרץ בהנהגת המפלגה על חתימת חוזה שלום נפרד עם מעצמות המרכז. בוכארין בראש קבוצת בולשביקים דגולים, מהם חברי הוועד המרכזי, מהם בעלי עמדה מיוחדת במפלגה (כמו א. קולונטאי וא. ארמאנד), תקף בחריפות בלתי-רגילה את הסכם השלום שהציעו הגרמנים ואשר לנין היה מוכן לאשרו. הוא ראה בהסכם הזה בגידה ברעיון האינטרנאציונאליסטי של הסוציאליזם. כחודש וחצי נמשך מאבק חריף ומר בין שתי הגישות המנוגדות (הצעת הביניים של טרוצקי, לא שלום ולא מלחמה, הורדה מן הפרק בגלל אי-מעשיותה). בהצבעה שנערכה ב-17 בפברואר 1918 הצביעו בוכארין, טרוצקי, לומוב, יפה, אוריזקי וקרטינסקי נגד חידוש השיחות, ובעדו הצביעו רק לנין, סטאלין, סווארדלוב וסוקולני-קוב. אך לנין לא אמר נואש. בכוח השכנוע הבלתי-יתרגיל שלו, באימים להתפטר ואולי לא פחות בגלל חולשת עמדתם של מתנגדיו ורתיעתם מפני הליכה עד הסוף נגד מנהיגותו, הצליח בהצבעה המכרעת לגייס רוב להצעת-ההחלטה שלו. מיד, עוד באותה הישיבה, הגיב בוכארין בהתפטרות מחברותו בועד המרכזי ומעריכת "פראבדה", אך חזר אל שתי הכהונות כעבור חודשים מספר. בעקבות מאבק זה הקימו בוכארין ותומכיו סיעה בתוך המפלגה הקרויה "הקומוניסטים השמאליים". ב-טאונגה "קומוניסט" נמתחת בקורת חריפה על מדיניותו של לנין. בועידה השביעית של המפלגה הנערכת מיד לאחר חתימת חוזה השלום בברסט-ליטובסק נפתחת חזית שנייה. הפעם נסב הויכוח על המצע החדש של המפלגה שהוטל על ועדה מיוחדת בראשות לנין ובוכארין להכינו. בוכארין

כדי לרכוש את ארכיון הסוציאליזמוקרטים הגרמנים, נתקל בכתבי-יד של מארכס הנוגע ל"קפיטל", שבו מנתח מארכס את התמורות המורכבות בחברה האנושית. הוא שקע בקריאתו שעות מספר וכשסיים בדק אם אין עוד חומר. כשלא מצא, חזר וקרא את הקטע ולבסוף נאנח. "הוי, קארלושה (קרל בסיו-מת-חיבה), מדוע לא גמרת, ידע אני שהדבר לא היה בא לך בנקל, אך כמה היית עוזר לנו!"

B. Nicolaevski. Power and the Soviet Elite, N.Y. Praeger 1965, p. 20

<sup>12</sup> לנין, סוצ'יניאני, כרך 36, ע"ע 65-66.

ציין בשולי הדברים האלה: "האין זה להיפך, קודם כל 'אחר-כך', אחר כך יבוא 'ההמשך' ולב-סוף ראשית כל"<sup>14</sup>. הבדל זה בין גישות בוכארין ולנין לעניין סדר היעלמותם של תפקידי המדינה נוצל בידי סטאלין ודוברו הראשי במשפטי מוסק-בה ושינסקי, כדי להוכיח את "בגידתו" של בוכארין, במדינה הסובייטית. לאמיתו של דבר, למרות הבדל זה, נמצאו בוכארין ולנין תמימי דעים בשאלה המרכזית ובעלת החשיבות המעשית ביותר: תהליך גיעת המדינה צריך שיתחיל מיד לאחר נצחון המהפכה הסוציאליסטית, ולא, כפי שטען סטאלין, רק בתקופת המעבר מן הסוציאלי-זם לקומוניזם.

ההתנגשות האחרונה בין בוכארין ולנין אירעה בזמן הויכוח הארוך והנסער שהתנהל מעל דפי העתונות והבמות המפלגתיות בשנות 1920-1921, ואשר הגיע לשיאו בועידה העשירית (מארס 1921). הבעיה השנויה במחלוקת היתה מה צריך להיות מקומם של האיגודים המקצועיים במדינה ואילו תפקידים עליהם למלא. נתגבשו בעיקר ארבע עמדות:

(א) העמדה הקיצונית של טרוצקי ותומכיו, שב-אה לשלול מהאיגודים המקצועיים את האוטונומיה שעריון היתה בידיהם, לשלבם בתוך המגנון הממשלתי ולנהלם במסגרת צבאית מובהקת (מיי-ליטאריזציה של העבודה כביטוי של טרוצקי);

(ב) עמדה לא פחות קיצונית, אבל הפוכה, של האופוזיציה של הפועלים בהנהגת שלאפניקוב, קולונטאי ולוטובינוב, שביקשה למסור את ניהול הכלכלה לידי האיגודים וועדי בתי החרושת והועידה הכל-ארצית של היצרנים, שמתפקידם יהיה לקבוע את המדיניות הכלכלית ולפקח על הגשמי-תה; (ג) עמדת לנין ותומכיו ("מצע העשרה" שמ-נסחיו העיקריים היו לנין, זינובייב ורוזוואטק), שראתה באיגודים בית-ספר לקומוניזם אך יחד עם זה לא שללה את תפקידם המובהק בהגנת האינטרסים של הפועלים אפילו מפני המדינה הסוציאליסטית; (ד) עמדתו של בוכארין, שבה

רתיים, אבל הוא העלה שאלות הרבה יותר מוגדרות וקונקרטיות שיש להן חשיבות תיאורטית ומעשית בעת ובעונה אחת: איזו צורה תלבש מלחמת המעמדות בתקופת המעבר, מה צריכה להיות מדיניות המפלגה כלפיה, איך יתפתחו תפקידיה השונים של המדינה ואילו מהם יגועו תחלה, אילו גורמים כלכליים ופוליטיים, פנימיים וחיצוניים, ישפיעו על תהליך גיעת המדינה ומה יהיה ארכו של תהליך זה. בניגוד לתיאוריה שע-תיד ליצור סטאלין גרס בוכארין שמלחמת המע-מדות תלבש צורה חריפה רק בשלב ראשון של תקופת המעבר, כשעדיין צריך לעקור את התנג-דותה ש להבורגנות, אבל כשתיפסק התנגדות זו תיחלש גם מלחמת-המעמדות. בוכארין חזה שב-שלב הראשון יתחילו להימחק קמעה-קמעה ההב-דלים המעמדיים, המעמדות עצמם יתחילו להיעלם אף הם בתהליך של הדיפורמציה המעמדית, שמנופה העיקרי היא הדיקטטורה הפרולטארית, וכאשר לא יהיו עוד מעמדות חברתיים לא יהיה צורך עוד להשתמש באמצעי דיכוי ולא תהיה עוד כפייה בחברה האנושית. להבדיל ממארכסיסטים רבים, אין בוכארין משתמש מתשובה ברורה על שאלת הארגון של החברה הקומוניסטית העתידה, בנימוק הבלתי משכנע שרק "המדע" יוכל להשיב על כך. הוא מתאר בפרוטרוט כיצד תנוהל אותה חברה שלא יהיו בה לא בתי-סוהר ולא משטרה, לא משרדי ממשלה ולא חוקים, ולאלה שקשה להם להאמין שאמנם אפשרי דבר זה מסביר בוכארין, שכשם שהנגנים נשמעים לשרביטו של המנצח כך יצייתו בני-האדם ללוחות הסטאטיסטיים, שהרי מילדותם יתרגלו לעבודה משותפת. הדרך המולי-כה לחברה הקומוניסטית האינטגרלית עוברת, לדעת בוכארין, על פני גויות תפקידי המדינה. ראשית כל, קובע בוכארין, ייעלמו הצבא והצי שהם כלי הכפייה החיצוניים המוחצים ביותר, להלן יבוא תורם של מוסדות הכפייה הפנימיים, ואחר-כך ייבטל האופי הכפיפותי של העבודה וכו...<sup>15</sup> לנין שקרא בעיון את ספרו של בוכארין

<sup>14</sup> "לנינסקי ספורניק", כרך 11, מוסקבה, 1931, ע' 400.

<sup>15</sup> ג. בוכארין, אקונומיקה פאראכונדובו פאריודא, מוסקבה, גוסאיזדאט, 1920, ע' 147.

המלחים והפועלים בקרונשטאדט, שפרצה בימי הועידה העשירית ודוכאה ביד חזקה, זיעזעה רבים ממנהיגי המפלגה, אך על בוכארין הרגיש והאי-דיאליסט היתה השפעתה מעמיקה הרבה יותר, כי התקוממות הכוחות המתקדמים ביותר נגד מדינה סוציאליסטית היתה בעיניו סימן למחלה בגופה הצעיר של המדינה הסובייטית, שלמען ריפוייה דרושה אבחנה מוסמכת ומעמיקה; (ב) משפט מג' היגי הסוציאל-רבולוציונרים השמאליים שנערך ב־1922, ושבוכארין היה מעורב בו במישרין (הוא הגן בגלוי על הקבוצה השניה — הסוציאל-רבולוציונרים שהצטרפו לבלשביקים, ומאחורי הקלעים גם על אנשי הקבוצה הראשונה, כלומר, אלה שקיימו את מסגרתם המפלגתית העצמאית אף-על-פי שהוצאו חוץ לחוק) — משפט זה גרם לו מבוכה ונקיפת מצפון, וביחוד שדוקא עליו, בה-יותו נציג הבולשביקים בוועידה של שלושת האינטרנאציונאליים בברלין, הוטל התפקיד להסביר כיצד יתכן שבמשטר המתיימר להיות סוציאליסטי מוצאים להורג מהפכנים וסוציאליסטים ותיקים שניצלו לא פעם מן הגרדום הצארי; (ג) חוסר הדמוקרטיה בתוך המפלגה, הרמת ראשה המאיים של הביורוקרטיה שקיווה המשטר הסוציאליסטי לחסל אחת לתמיד והסכנה שיווצר מעמד שליט חדש שלעומתו יהיו הפועלים מעמד כפוף ומנוצל (וחשוב לציין שבוכארין היה בין הראשונים שלא רק ראו סכנה זו אלא אף ניסו לנתחה ניתוח סוציולוגי נוקב<sup>17</sup>); (ד) בחינת המצב הבין-לאומי הוכיחה לבוכארין שהמשטר הקאפיטאליסטי לא התמוטט, כפי שקיוו הקומוניסטים, אלא הצליח להתבצר, ואילו הגל המהפכני שהציף חלקים גדולי של אירופה שכן, ועל כן תיאלץ רוסיה המפגרת לבנות את כלכלתה בכוחות עצמה. כאן גם מגיע בוכארין למסקנה בדבר הצורך והאפשרות לבנות את הסוציאליזם בארץ אחת, וזאת כשנה לפני שניסח סטאלין תורה זו; (ה) לנין, בזמן מחלתו הממושכת שממנה לא קם עוד, שוחח עם בוכארין וביטל את היסוסיו האחרונים.

<sup>17</sup> ראה למשל ג. בוכארין, "פרולטארסקיא ראוולוציא אי קולטורא", פטרוגראד 1923, ע' 44.

תמכו כמה כלכלנים חשובים (כגון פראאוברא-זאנסקי ולאריין), אשר ניסתה למצוא סינתזה בין העמדות המנוגדות. בוכארין טען כי כשם שקיים תהליך של "הלאמת האיגודים המקצועיים" בידי המדינה כך קיים גם תהליך הפוך של "סינדיקא-טיזציה" של המדינה — תהליך שביא לידי היעל-מותן של שתי הקטגוריות כאחת ובמקומן תצמח קטגוריה חדשה לחלוטין, החברה הקומוניסטית המאורגנת<sup>15</sup>. הויכוח הסתיים בנצחונן המלא של לנין, כאשר נתקבלה הצעתו בוועידה העשירית. אך בוועידה זו, שהיא בלי ספק אחת המכריעות והגורליות בתולדות ברית-המועצות, נתקבלה גם החלטה אחרת שעתידיה היתה לחולל מפנה במדיניות הכלכלית הסובייטית ובדעותיו של בוכארין בעת ובעונה אחת — הכוונה לסיום הקומוניזם המלחמתי והתחלת המדיניות הכלכלית החדשה (נג'פ).

#### המפנה בהשקפתו של בוכארין

כדי להבין את הגלגול, הנראה משונה במבט ראשון, מבוכארין התיאורטיקן הראשי של מדיניות הקומוניזם המלחמתי ושל הקומוניזם השמאלי בכלל, לבוכארין סניגורן של הדעות שגיבש לנין באותה שעה והתוגה המרכזי של הקומוניזם הימני, צריך להתחקות על הגורמים שהשפיעו על מפנה זה, אך תחילה יש להשיב על שאלה לא פחות חשובה: האומנם בא המפנה בן-לילה (כפי שגורס, לדעתנו לא בצדק, ליאונרד שפירא)?<sup>16</sup> נראה לנו מן העיון בכתביו של בוכארין בין השנים 1921-1924 שלא היתה כאן החלטה פתאום מית, אלא תהליך שנמשך כשנתיים לפחות ונסתיים רק ב־1923 לאחר שפירסם לנין את שני מאמריו האחרונים, "הקואופראציה" ו"מוטב פחות אבל יותר טוב", שהיתה להם השפעה גדולה על השקפתו של בוכארין. חמישה גורמים פעלו לשינוי בעמדתו של בוכארין, ואלו הם: (א) התמרדות

<sup>15</sup> "פארטיא אי פרופסויוזי", בעריכת ג. זינובייב, פטרבורג 1921, ע"ע 371-377.

<sup>16</sup> בוכארין, כותב ל. שפירא, שינה את השקפתו כמעט בו-במקום. ראה ל. שפירא, המפלגה הקומוניסטית הסובייטית, תל אביב 1961 (ע"ע 183-184).

כפי שעשה זאת גיוז לגבי הבורגנות מאה שנה לפני כן, "התעשרו!". סיסמה זו, שהיתה בלי ספק משגה טאקטי (סטאלין, שתמך בעמדתו של בוכא-ריץ בשאלה זו, הבין מיד את חולשתה וניער חצנו ממנה), נוצלה בידי זינובייב ותומכיו להתקפה מוחצת על בוכאריין. גם אלמנתו של לנין, קרופס-קאיה, בהשראתו הישירה של זינובייב, כתבה מאמר חריף נגד בוכאריין וביקשה לפרסמו ב-'פראוודה'. סטאלין לא העז להתנגד לפרסום המאמר והציע לבוכאריין לכתוב מאמר תשובה, ולבסוף, כפשרה, החליט רוב הוועד המרכזי לגנוז את שני-הם;

(ב) הסקטור הפרטי בכללותו ינושל בהדרגה ובדרך טבעית על-ידי הסקטור הממלכתי, בזכות יתרון יעילותו והישגיו של האחרון. לדעת בוכאריין זהו תהליך של צמיחת הסקטור הפרטי בדרך אָוולוציונית לתוך הסוציאליזם, ולכן גם מלחמת המעמדות תלך ותיחלש בהדרגה;

(ג) ההתקדמות לסוציאליזם, ובעיקר התיעוש, ייעשו לאט — ב"צעדי צב", כלשונו של בוכאריין; (ד) יש להשתית את מדיניות המפלגה והממלכה על ברית בין הפועלים והאיכרים וביחוד האיכרים העניים והבינוניים.

הקאריירה הפוליטית של בוכאריין מגיעה לשיא אה בשנים 1925-1928: הוא חבר הלשכה הפוליטית (מ-1924), התיאורטיקן הרשמי של המפלגה, עורך העתון "פראבדה", חבר האקדמיה למדעים, מרצה ראשי ברוב הכינוסים המפלגתיים והמדיניים, בעל השפעה מכרעת (בעזרת תלמידיו "הפרופסורים הצעירים", כגון מארצקי, סלפקוב, אוסטרוב ואייכנוואלד) על כל המערכת המסועפת של התעמולה, ובי-23 באוקטובר 1926 הוא מתמנה במקומו של זינובייב לראשות הקומאינטרן וכך לעמדה של השפעה על עיצוב מדיניות-החוץ ה-סובייטית. השלטון הרב שהתרכז בידיו, הרגשותו שיוכל לנהל את מדיניותו החדשה בעזרת סטאלין, שאותו אין הוא מעריך הרבה ואינו רואה בו מועד-מד רציני לתפיסת השלטון, ואולי לא פחות מזה שנאתו העזה לאלה שהתקיפוהו בלי הרף ובפול-מוסנות קיצונית ואף "דרשו דמו", כביטוי

שנת 1923 היא לדעתנו בעלת חשיבות גדולה מבחינת התמורה שחלה בגישתו של בוכאריין לכמה שאלות. באותה שנה בוועידה הי"ב של המפלגה, יצא הוא המתנגד בחריפות לכל ויתור לתביעות הלאומים, יחידי להגנת הקומוניסטים הגרוזיים שהותקפו קשה על-ידי כל יתר מנהיגי המפלגה, ובגלל זה זכה לתואר הלגלני "גרוזי של כבוד"<sup>18</sup>. באותה שנה חל גם הקרע הסופי בין בוכאריין לבין טרוצקי, לאחר שפירסם האחרון את "הקורס החדש" שלו, שלדעת בוכאריין היה מנוגד למדיניות הכלכלית החדשה. קרע אחר בא מיד לאחר הוועידה הי"ב, והפעם בין בוכאריין לזינובייב. בוכאריין הוזמן יחד עם וורושילוב, פרונוזה וכמה מתומכיו זינובייב לפגישה סודית בקיסלובחדסק (בקאוקאז), ושם נדונו הדרכים לשינוי פני המפלגה, ובעיקר הצורך להגביל את שלטונו של סטאלין. מסיבות שונות לא הסכים בוכאריין לשתף פעולה עם זינובייב וסיעתו, ול-עומת זה חלה התקרבות בינו לבין סטאלין, שדעותיו היו קרובות לאלה של בוכאריין. דעותיו החדשות של בוכאריין, שנתגבשו ב-1923, באות לידי ביטוי פומבי בנאומיו הרבים בכינוסים המפלגתיים שפורסמו אחר-כך בקבצים ("שלושה נאומים", "אטקה" ועוד) ובחיבורו החשוב ביותר מאותה תקופה, "הדרך לסוציאליזם וגוש הפועלים-האיכרים" (1925).

בוכאריין התיאורטיקן של הקומוניזם הימני בוכאריין אינו רואה עוד בנא"פ נסיגה זמנית שנכפתה על המפלגה בנסיבות מיוחדות, אלא התפתחות רגילה המתאימה לכל הארצות הבלתי-מפותחות לאחר המהפכה הסוציאליסטית. זוהי לדעתו הדרך האָוולוציונית לסוציאליזם, הדרך האפשרית היחידה במדינה הצריכה לפתח את משקה ללא סיוע מחוץ. וכך אפשר לסכם את הנקודות העיקריות של השקפת בוכאריין:

(א) יש לעשות הכל כדי לעודד את סקטור האיכרים במשק, ולשם כך בוכאריין קורא לאיכרים,

E. H. Carr, *The Interregnum 1923-1924*, <sup>18</sup> London, 1954, p. 284

כיו למוטט את האופוזיציה השמאלית, יפנה עתה את נשקו נגד שותפיו מימין.

**בוכארין בראש האופוזיציה הימנית**

נראה שכבר בראשית 1928 החליט סטאלין לקבל בשינויים קלים את תכניתם של התיאורטי-קנים מן האופוזיציה השמאלית ולעבור למדיניות של תיעוש מזורז וקולקטיביזציה כפויה. הגורמים שהשפיעו עליו ללכת בכיוון זה היו אובייקטיבים וסובייקטיביים כאחד. מצד אחד הורגשו בסוף שנות העשרים קשיים כלכליים וחברתיים שהיו עלולים להתפתח למשבר, ועל כן היה צורך להחליט בדחיפות האם להמשיך ולבנות את הסוציאליזם בדרכים ואמצעים שהציע בוכארין, או להסכים שצדקו מבקריו משמאל אשר טענו שמדיניותו מסכנת את עצם קיומו של הסוציאליזם. מצד אחר ראה סטאלין בקבלת הקו החדש שעת-כושר לחסל את האופוזיציה (באותו זמן רק פוטנציאלית) הימנית, שכוחה והשפעתה הלכו וגברו. הצעד הראשון שעושה סטאלין לחיזוק עמדתו היה החזרת זינובייב ותומכיו חברי האופוזיציה השמאלית לשורות המפלגה ביוני 1928. ב-4 ביולי באותה שנה נפתח מושב של הוועד המרכזי ופורץ שם ויכוח חריף בין בוכארין וסטאלין. כאשר נודע לבוכארין על החזית המשותפת העומדת לקום בין סטאלין והאופוזיציה השמאלית הוא מתחיל לתפוס פתאום את הסכנה החמורה הנשקפת לו אם יצליח סטאלין לממש תכנית זו ולהשתלט על ידי כך על המפלגה כולה. באין ברירה הוא מחליט לפנות בעצמו למנהיגי האופוזיציה השמאלית, כפי שפנו זינובייב וקאמנייב כמה שנים לפני כן אל טרוצקי, לאחר שנלחמו בו עד חרמה וגרמו למפלגתו. ב-11 ביולי מתקיימת בתיווכו של סוקולניקוב פגישה סודית בין בוכארין וקאמנייב. וכך מתאר בוריס סובארין את הפגישה: "האידיאולוג הרשמי של המפלגה כולו חרדה, שפתותיו רועדות מרוב התרגשות, הוא מפחד לשמור עמו כל חומר כתוב — שאיש לא ידע על פגישתנו, הוא מפציר בקאמנייב. 'אל תטלפן אלי — מאזינים. הגפ"או עוקב אחרי ממש כשם שהוא פוקח עין עליך. אנו סבורים שהקו המדיני שם סטאלין הוא סם-

הדראמאטי של סטאלין,<sup>19</sup> — בגלל כל אלה נעשה בוכארין אויבה בנפש של האופוזיציה המאוחדת (טרוצקי, זינובייב, קאמנייב). הוא מתקיף אותה בסגנונו השנון ובלעג קטלני, מזכיר לה את חולשותיה הדוקטרינריות, מוכיחה על שגיאותיה הפוליטיות ועל חטאיה הרבים נגד המפלגה ולנין. סטאלין נהנה בלי ספק ממלחמתו של בוכארין באופוזיציה השמאלית ועודדו בקריאות ביניים מלאות התפעלות: "טוב מאוד חבר בוכארין", "מצויין", "אין הוא מדבר, הוא חותך ממש בסכין". בוכארין כנראה עדיין אינו תופס — כמו על פי איוו חוקיות בעיוורון הכללי של האופוזיציות השונות בקרב המפלגה הקומוניסטית — שהוא מקרב את קצו שלו במו ידיו. הבקורת שהטיח לאחר המהפכה נגד לנין על חוסר הדמוקרטיה בתוך המפלגה נשכחת לחלוטין. מתפתחות אצל בוכארין כמה תכונות שליליות, שהן אמנם, כפי שלמדנו מן ההיסטוריה, מסימניהם של אינטלקטואלים בעלי דעות קיצוניות המשמשים בשלטון דיקטאטורי; יהירות, אמונה בלתי מעוררת בנכונות מדיניותם, חוסר סובלנות לדעות הזולת, קיצוניות מופרות, ועל הכל ראצינאליוזאציה של שיטות הטירוור. ולכן לא מקרה הוא כלל שבוכארין הוא שביטא בצורה הבוטה ביותר דעות שרווחו במפלגה. "אצלנו", כתב, "יכולות להתקיים גם מפלגות אחרות. אבל הרי העקרון הבסיסי שמבדילנו מן המערב, המצב האחד שאפשר להעלות על הדעת הוא מפלגה אחת בשלטון — כל היתר בבתי הסוהר"<sup>20</sup>. ולא ראה בוכארין שדברים אלה כוחם יפה לא רק למפלגות אחרות אלא גם ל"סיעות אחרות" בתוך המפלגה השלטת עצמה. סטאלין, שהצליח בעזרתו המכרעת של בוכארין ותומ-

<sup>19</sup> XIV סיגוד וסאסויוזנוי קומוניסטיצ'אסקוי פארטי, דוח סטנוגרפי, גוסאיודאט 1926, ע' 505 סטאלין אמר בנאומו בוועדה היי"ד הם (זינובייב וסיעתו) דורשים את דמו של החבר בוכארין, דעו לכם שלא נתן את דמו... אנו תומכים בבוכארין בהווה ונתמוך בו בעתיד". מעניין לציין שהמלים "ונת" מוך בו בעתיד" הושמטו מכתבי סטאלין (ראה כתביו, כרך ז', ע' 382).

<sup>20</sup> "טרוד" (13.11.1927) מובא בספר K. Papaio-annou, Les marxistes, 1965, p. 385

לשיפור המצב הוא בפניה למקור המעמיק של הדיקטטורה הפרולטארית, כלומר לפועלים המת-קדמים. השתתפותם הפעילה של ההמונים בשלטון תהיה הערובה נגד הביורוקראטיזציה של הקאד-רים. המדינה הפרולטרית יכולה להיות שלב ביניים למדינה-קומונה, ורק זו תוכל לשמש בסיס שעליו יוקם הקומוניזם. מכאן ואילך בוכארין מאבד את כל עמדותיו במהירות רבה. ב-3 ביולי 1929 הוא מוחלף על ידי מולוטוב בקומאינטרו, מאבד את תפקידו כעורך "פראבדה", ובנובמבר הוא מוצא מן הפוליטבירו. למן אפריל 1929 נפתחת מערכה של הוקעת האופוזיציה הימנית ובוכארין בפרט שלא היתה כדוגמתה עד כה: נערכים כינוסים מדעיים בכל תחומי המדע הסובייטי; הפילוסופים ובראשם דבורין יוצאים נגד הפילוסופיה המכניס-טית; ההיסטוריונים ובראשם מינץ ופקורובסקי מבקרים את המתודה המכניסטית בחקר ההיסטור-רי; הכלכלנים מצאו פתאום שתורת "שיווי ה-משקל של הסקטורים" וה"קפיטאליזם המאורגן" הן אנטי-מארכסיסטיות; והמשפטנים, בעקבות נאומיהם הפרוגרמטיים של סטאלין וכגנוביץ, מזכירים לבוכארין את השקפותיו האנרכיסטיות והאנרכו-סינדיקאליסטיות, את טעויותיו הרבות בויכוח עם לנין, את גישתו המוטעית לתקופת המעבר, ובעיקר את התיאוריה המסוכנת שלו בד-בר גזיעת פונקציות המדינה. במועצה השש-עשרה ב-1930 מתוודה האופוזיציה הימנית ומבקרת את שגיאותיה. אבל בוכארין — וחשוב להדגיש זאת בגלל טעות רווחת — אינו משתתף בוועדה בתירוץ של מחלה. תורו יגיע רק כעבור שנתיים, במועצה השבע-עשרה של המפלגה. אבל גם אז אין הוא מתכחש כליל להשקפותיו הקודמות, ובמאמר תיאורטי רבי-רושם שפורסם אמנם בכ-תב-עת טכני<sup>28</sup>, מצליח בוכארין בצורה מוסווית להגן על עמדתו הישנה ואינו מקדיש לסטאלין, במאמר המשתרע על כמאה עמודים, אלא שורות אחדות בסוף המאמר.

מות למהפכה. הקו הזה מוליך אותנו לתהום. הפלוגתה שלנו עם סטאלין היא הרבה יותר חמורה מזו שיש לנו אתכם. זה כמה שבועות אינני מדבר עוד עם סטאלין. הוא תכנן, חסר-עקרונות, הכל כסוף אצלו לתאות השלטון. בכל רגע הוא מוכן לשנות את התיאוריה שלו כדי להיפטר ממישהו. זהו בר-פלוגתה מסוגו של גינגיס-חאן. הוא יחנוק אותנו, לוחש בוכארין על אזנו של קאמאנייב. 'מה לעשות, מה לעשות', חוזר הוא בלי הרף<sup>21</sup>. אך לפגישה זו אין תוצאות של ממש. האופוזיציה השמאלית מפוזרת, מוכה, נפחדת, ללא כל כוח ממשי במפלגה ובמימשל. סטאלין שמקבל דוח מפורט על מהלכיו של בוכארין מחליט לפעול במהירות וכדרכו באמצעים הבוטים ביותר. מרא-שית ספטמבר מתחילה העותונות לרמוז על הסכ-נה הימנית. המאבק החריף ביותר מתנהל בסניף המוסקבאי שבראשו עומד אוגלנוב, מתומכיו הק-רובים של בוכארין. ב-19 באוקטובר 1928 נואם סטאלין נגד הסכנה הימנית בסניף זה ובנובמבר, במושב הועד המרכזי, הוא יוצא בהתקפה מוחצת נגד האופוזיציה הימנית. בוכארין, שנמצא בעת ההיא בקוקו, ממחר לשוב למוסקבה, אך "יד סמויה" שמה לו מכשולים לאין ספור בדרכו (הא-וירון אינו מגיע במועד ואחר-כך מתקלקל בדרך, משלחות פועלים מעונינות פתאום לשמוע דברים מפי בוכארין כאשר הוא נעצר בדרך, ולבסוף הוא אף מקבל פקודה שהוברקה אליו מן הלשכה הפו-ליטית, שעליו לשוב ולרפא את לבו החולה), וכא-שר הוא מגיע לבסוף אל מוסקבה הוא מוצא את הסניף המוסקבאי מובס ואוגלנוב מוכן לחתום על ביקורת עצמית. בתקופה שמגיע המאבק לשיא מצליח בוכארין לפרסם ב"פראבדה" שני מאמרים חשובים<sup>22</sup> שבהם הוא מסכם את האגני מאמין שלו. ברית המועצות, אומר בוכארין, היא מדינה ריכו-זית מדי; עודנה רחוקה מאוד, לדאבוננו הרב, מן המדינה-הקומונה. שורש כל הרע הוא בזיהוי המפלגה עם המדינה. הפתרון האפשרי היחיד

<sup>21</sup> B. Souvarine, Staline, Paris 1935, pp. 445-446  
<sup>22</sup> המאמר הראשון "הערות של כלכלן" פורסם ב-30 בספטמבר 1928 והשני "הצוואה הפוליטית של לנין" ב-24 בינואר 1929.

<sup>28</sup> עיין בוכארין, "תורת מארכס וערכה ההיסטורית בתוך "סוציאליסטיצ'אקסאיא רֶאָקוֹנסטרוקצִיא אי נאאוקא", מוסקבה 1933 מס' 3:6.



תיאורטיקן של התנועה הקומוניסטית הבין-לאומית, אך חולשותיו האישיות ואי-יכולתו להיות מנהיג ובעל כושר החלטה והכרעה היו בעוכרי הסיעה הימנית.

בשנים 1930-1937 ממלא בוכארין כמה תפקידיים פחות-ערך במישל הסובייטי. הוא ממונה תקופה קצרה על מחלקת המחקר של הקומיסריון לתעשייה כבדה שבראשו עומד אויג'ניקידזה, בפברואר 1934 הוא מתמנה לעורך ראשי של העתון "איזבסטיה", ובשנה שלאחר-כך הוא חבר בוועדה המכינה את החוקה החדשה. וצחוק הגורל הוא שהחוקה אשר אדריכלה הראשי היה בוכארין תיכנס להיסטוריה בשם "הקונסטיטוציה הסטאלינית". במאמרים שהוא מפרסם עוסק בוכארין בעיקר במדיניות חוץ ובבעיות תרבות. התקפותיו המוחצות ביותר מופנות נגד הפאשיזם, שבו הוא רואה סכנה חמורה לאנושות כולה. בוכארין, כמו-כן, לא יכול לצאת בהתקפה חזיתית נגד מדיניות הטירוור של סטאלין, שהוא סולד ממנה, אך הוא מותח ביקורת עקיפה ומוסווית על תופעות שונות במשטר הסובייטי. אף-על-פי שמראשית 1935 (לאחר רצח קירוב) מתחדשות פה ושם ההתקפות על בוכארין בעתונות הסובייטית, עדיין הוא מוסיף להאמין שאפשר יהיה אפילו בהנהגתו של סטאלין להגיע לדמוקרטיזאציה של המשטר ולהפסקת הטירוור. אמונתו זו ואהבתו לרוסיה מונעים אותו מלברוח מברית-המועצות בימי שהותו בפאריס בפברואר 1936, כשהפצירו בו תומכיו להישאר שם ולהקים אופוזיציה למדיניותו של סטאלין. בוכארין מוצא מן הוועד המרכזי בפברואר 1937 (לפי סברה אחרת שעדיין לא אושרה נערך מושב מיוחד של הוועד המרכזי כבר בסתיו 1936) ונאסר מיד לאחר-כך. בין 2 ל-13 במאוס 1938 מתקיים האחרון בסדרת משפטי הראווה שהחלו ב-1936, והדמות המרכזית בין הנאשמים היא בלי ספק בוכארין. בוכארין, הנחשב בחוגי הצמרת הסובייטית ל"רד" ול"חלש אופייני", מגלה במצבו הנואש והטראגי אומץ-לב וכבוד עצמי למופת שעוררו התפעלות והערצה. הוא בין הנאשמים היחידים שאינם מוכנים להודות בכל האשמות המשונות

מדוע נכשל בוכארין והובסה האופוזיציה הימנית במהירות כה מדהימה אף על פי שהחזיקה בעמדות-מפתח בשלטון הסובייטי (ריקוב היה ראש הממשלה, טומסקי ראש האיגודים המקצועיים, בוכארין ראש הקומאינטרו, בוכארין עורך "פראבדה", סלפקוב עורך "בולשביק", בוכארין ניסטים אחרים ישבו ברוב מערכות העתונים, וגם יחס הכוחות בפוליטיבירו לא היה לרעתם, כי קלינין וזורושילוב נטו לתמוך בהם)? היו שראו את מפתחה של האופוזיציה הימנית בהשקפותיה המוטעות שעמדו כביכול בסתירה לתהליך ההיסטוריה של המשטר הסוציאליסטי; אחרים מצאו את הגורם בכשלון מדיניות החוץ של בוכארין (ובעיקר בסין). אין אנו גורסים דעות אלה. מובן שבנסיבות היסטוריות מסוימות פועלים גורמים וסיבות שלא קל לזהותם, ובייחוד שעדיין לא נעשה מחקר רציני לגבי השנים הגורליות ההן בתולדות ברית-המועצות. ממה שלוש סיבות המסבירות את מפתחה של האופוזיציה הימנית:

(א) שליטתו של סטאלין על המנגנון המפלגתי בעזרת אנשי שלומו שהצליח לשתול בעמדות-מפתח, כושרו המאניפולאטורי הבלתי-רגיל, ועל הכל אי-רתיעתו מפני הצעדים הדראסטיים ביותר, או בלשונו של בוכארין: חוסר המעצורים המצפוניים והדוקטרינריים שלו.

(ב) משבר האמון בקאדרים וירידת הגורם האידיאולוגי בחיי המפלגה הקומוניסטית, ולעומת זה עליית חשיבותו של ה"אפארטצ'יק", צימצמו את השפעתם של חוגי האינטליגנציה שבוכארין היה דוברם הראשי. ואילו האיכרים, שהיו צריכים בדרך הטבע לתמוך באופוזיציה הימנית, היו למרות כוחם המספרי המכריע מחוסרי כל השפעה על קביעת המדיניות הסובייטית.

(ג) ולבסוף, גורם שהוא לדעתנו לא פחות חשוב מקודמיו: אישיותו של בוכארין. כי זאת לדעת: בוכארין, כפי שכתב יפה פרנץ בורקנאו, היה "אדם בעל מידות מוסריות געלות אך לא היה מדינאי"<sup>24</sup>. בוכארין כפי שניסינו להראות, היה

F. Borkenau, *World Communism, A History* <sup>24</sup> of the Communist International, Michigan 1962, p. 164

### האקטואליות של תורת בוכארין

הריהאביליטאציה של בוכארין רחוקה אולי היום יותר משנראה בראשית שנות הששים (לאחר הכרות פוספאלוב, ראש מכון מארכס-אנגלס-לנין, בסוף 1962, שהאשמה בדבר ריגול וטרוריות בוטלה וביחוד לאחר שקיבל חרושצ'וב לראיון את אלמנת בוכארין). הבוכאריזם מוסיף להיות תורה פסולה ומושג גנאי שמטיחים זה בזה המת-נגדים במחנה הסוציאליסטי. ואף על פי כן לא בטלה השפעת בוכארין. הקומוניזם השמאלי, שבוכארין היה התיאורטיקן הראשי שלו, ואשר הטיף לסוציאליזם שווינוי ואידיאליסטי, לשינוי האדם מיסודו, לביטול טוטאלי של שרידי העבר ולמהפכה תרבותית מעמיקה, לדרך מהירה ואל-מה בבניית הקומוניזם, למלחמת גרילה כאמצעי לתפיסת השלטון ולהרחבת המלחמה המהפכנית — כל אלה מצאו את התגלמותם המושלמת בסין ובקובה. הקומוניזם הימני, תורה שפיתח בוכארין והשלים במחצית השניה של שנות העשרים, המ-בוסס על בניית הסוציאליזם בדרך אולוציונית מודרגת, של דמוקרטיזאציה ודי-בירוקרטיזאציה במוסדות השלטון בשיתוף פעיל של ההמונים בניהול המדינה, בדצנטרליזאציה מירבית ובהעברת תפקידי המדינה למוסדות חברתיים אבטונו-מיים, ובניהול מדיניות חוץ מתונה יחסית, נתקבל כמעט במלואו ביוגוסלאוויה לאחר הוצאתה מז הקומאינפורם בשנת 1948.

ביותר שטפלו עליהם (כך הוא מכחיש עד הסוף שהיה מרגל יאפאני וגרמני, שהכין תכנית לרצוח את לנין, סטאלין וסווארדלוב). אין הוא מתנהג כנאשם שבור ורצוצן, אלא יותר כמרצה השקפותיו, בשנינות, בלגלוג ובאירוניה דקה הוא מכביד על התובע הכללי ושינסקי, שאינו מעונין, כמובן, להתווכח על ענינים פילוסופיים והיסטוריים. בו-כארין מכריו בגלוי שהמשפטים הנערכים במוסקבה ושיטת הוידוים הם המשך ישיר למשפטים הידו-עים לשמחה מימי הביניים. אך הגנתן המזהירה על מפעל חייו לא יכלה להצילו במשפט שבו נחרץ גורלו מראש. תיאוריות וסברות רבות פור-סמו למן 1936 על הסיבות שהניעו מהפכנים ותיקים ומחושלים לווידוים כוזבים, משפילים ובוזיים. בוכארין, בנאום הסניגוריה האחרון שלו, מתיחס בלגלוג לאנשי המדע בחוץ-לארץ שביקשו את הסיבה בנפש הסלאוית הנכספת להשפלה עצמית שכה הפליא לתאר דוסטויבסקי, או בשי-מוש בסמים והיפנוזות. גם ההסבר של "השירות האחרון" למהפכה, למרות היותו מתקבל על ה-דעת, אינו יפה כאשר מדובר בבוכארין. נראה לנו שהקרוב ביותר לאמת הוא מרלו-פונטי, שכתב: "בוכארין שילם מחיר יקר כדי להישמע, כדי לא להיחשב למוג-לב. הוא מילא את תפקידו האחרון באותה נאמנות לאידיאל כפי שעשה כל חייו"<sup>25</sup>.

M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*,<sup>25</sup> Paris 1947, p. XII

# פאריס 1968

רשמי ביקור

י. לורך

מאורע נכבד, מרתק סטודנטים כשם שהוא מרתק צרפתים סתם. המכנה המשותף של כל הצרפתים מצוי, אל נכון, לא הרחק משם.

אשתקד הייתי אולי היחיד שאסף את כל הספ-רות המהפכנית, את כל הכרוזים של סתיו 1967, שהופצו על ידי אגודות הסטודנטים, ובעיקר על-ידי איגוד הסטודנטים הארצי (UNEF) שהוא עד היום דוברם העיקרי של הסטודנטים. כן אספתי חומר שהוכן על-ידי ארגון המורים של המוסדות להשכלה גבוהה (SNE-Sup). ארגון זה — להב-דיל אלף הבדלות מארגונים מקבילים בישראל — עשה תקופה ארוכה עבודה רבה של מחשבה מדוקדקת בעיבוד תכניות לשינוי מערכת החינוך הגבוה בצרפת. בבולטינים שלו יש מידע ורעיונות למכביר, ורמתו גבוהה. המזכיר הכללי של הארגון, אלן גייסמאר, נחשב לא במקרה לאחד מדבריה של "מהפכת מאי 1968", כלשון הספרים, או "המאורעות" בלשון העתונות והבריות ברחוב.

על מה רגשו הרוחות אשתקד? הסטודנטים נלחמו בלהט למען מטרות שנראו אנוכיות ביסודן. הם דרשו תנאי חיים משופרים. אך עיקר קפצם יצא על דיקן הפקולטה למדעים, הפרופ' מ. זמנסקי, שאמר להגביל את מספר התלמידים המתקב-לים ללימודים בפאריס, ולהפיר את הכלל המקודש, שבלעדיו אין להבין את כל הנעשה כאן, שכל בעל תעודת בגרות זכאי להתקבל ללימודים בכל מקום שירצה. את המועמדים המיותרים התכוונו לש-לוח לאוניברסיטאות שבערי השדה, הקרובות וה-רחוקות. שוחחתי בשעתו ארוכות עם הפרופ' זמנסקי על בעיה זו ועל שאלת ההתפתחות הד-מוגרפית בצרפת בכלל, כפי שהיא משתקפת בתחומי החיים השונים, ובעיקר באוניברסיטאות. זמנסקי, איש גוף, רוה ונמרץ, הדגיש בכוח שכנוע רב את הצורך בדצנטרליזאציה לגובה

עברה שנה מיום שבאתי לעבוד כמה חודשים במעבדות הפקולטה למדעים בפריס, הצומחת בלי הרף במקום שנעקרו מחסני היין העצומים על שפת הסינה. שוב מתאספים ברובע הלטיני רבבות הסטודנטים, מהפכנים ושאינם מהפכנים, שכן אלה הם ימי ה-*rentrée*, ימי "שיבת הסתיו" הפריס-אית, מאורע המטביע חותמו בכל שנה על חיי התרבות והמסחר, וביחוד על תנועת הרכב, הנס-תמת בן-לילה, למן אחד בספטמבר, ב"פקקים" לא-נסבלים.

לעם הסטודנטים אין השנה הזאת דומה לקודמ-תה. אשתקד נרשמו לשנת ההכנה ללימודי הרפ-וא (CPEM) כשבעת אלפים תלמידים, ציבור ענקי השונה באפיו מציבור התלמידים בארצנו לא רק במספרו, כי אם גם בהרכב הגילים המגוון ובריבוי הנשים. הצד הדומה בין ישראל וצרפת הוא בכך שחלקם של בני הפועלים באוכלוסיה זו זעום מאוד.

בעת ההרשמה, הכרוכה במילוי טפסים ארוכים מאוד ובהמתנה בתורים שונים ומשונים, נעשית גם התארגנות הסטודנטים, שהיא כאן עניין של בחירה חפשית. שתי התועמלניות, שתיהן יהודיות, שקראו לתלמידים החדשים להצטרף לאגודת הסטודנטים לא פסחו על העיקר, כלומר, על היתרונות שמעניקה החברות בהסתדרות הסטודנ-טים, כגון הנחות שונות, וביחוד מה שמכונה כאן *polycopies* — חוברות משוכפלות. ה"פוליקופיה", שהם סחורה חשובה בשוק הספרים המשומשים, הם לחם-חוקם של התלמידים לפחות בשנת הלי-מודים הראשונה. הרפואנים לעתיד אינם הסטודנ-טים היחידים שאינם פותחים ספר כל השנה, פרט אולי לספר האחרון מסדרת הסיפורים המצוירים בנוסח "קומיק סטריפ" על אסטריקס איש גליה, היא ארץ הצרפתים. ספר כזה, שהופעתו היא תמיד

בעוון גזילה; פוקה נידון לגלות מצרפת הוא ערער וביקש שיקלו בענשו, ובקושי הסכים המלך לחון אותו. צו הגירוש הומר במאסר עולם (פוקה נאסר ב־1964, ומת בכלאו ב־1680).

נאמנותם של הפאריסאים לפאריס, אינה פחותה מזה. בשער בניין מועצת-העיר (Hotel de Ville) של פאריס. (תייר מישראל: "האם זה מלון טוב?") ימצא המסייר לוח אבן ועליו חרותה ההנמקה להענקת אות כבוד לעיר פאריס על עמידתה האיתנה בימי הכיבוש הנאצי. בראש הנימוקים נאמר: "על היותה נאמנה לעצמה...". ישובים אחרים צוינו לשבח על נאמנותם לצרפת. פאריס די לה שתשמור אמונים לעצמה.

בעיני הסטודנטים של פריס נראה איפוא הכורח לעבור לאוניברסיטה מרוחקת כעונש חמור וכ- התנכלות. אבל בעיני נראה תמוה סירובם העק- שני של הסטודנטים ל"התפור" במדינתם. ואולם אי-אפשר שלא להסכים לביקורת החמורה שהוש- מעה נגד שיטות ההוראה, נגד מיעוט מדריכים ומעבדות וביחוד נגד משטר "הפטרונים הגדולים", הלא הם הפרופסורים. כי מערכת החינוך הגבוה בצרפת, שהיא חלק של הפירמידה העצומה וכב- דת-המשקל של החינוך הלאומי במדינה, בנוייה מהרבה פירמידות קטנות, שבראש כל אחת מהן עומד פרופסור מן המניין, הנהנה מחופש פעולה ונוהג בשרירות-לב מופלגת. כך, למשל, אין מני- עה שייקרא אוסף של המחלקה על שמו שלו, והבנין שבו משוכנת מחלקה זו או אחרת של בית- חולים או אוניברסיטה נושא לעתים קרובות את שם הפרופסור, חרות לרוחב השער באותיות ענ- קיות. במעשיו הוא חייב דין וחשבון רק לשר- החינוך, שהוא לפחות נציגו של נשיא המדינה ושמא אף נציגו של הקב"ה עלי אדמות. בלי אי- שור ממשד השר אין להנהיג שינוי קל שבקלים לא בתכניות בנייה ולא בתכניות לימודים, לא בשעות עבודה ולא במינויים. סבולים מזה גם הפרופסורים עצמם, ולא לחינם חייב פרופסור מן הפרובינציה, החפץ ביקרה של מחלקתו, לנסוע לפאריס אחת לחודש, ומוטב אחת לשבוע, כדי להסדיר את העניינים.

המצב האבסורדי שהתהווה עקם השתלטותה של פריס על החיים האקדמיים במדינה כולה.

אכן מה שנראה ברור ומובן לישראלים — אפילו הם יושבים בירושלים — נראה כעוול וכאסון שאין דוגמתו לבני פאריס. נכון, האוניברסיטאות אשר ממשלת צרפת שוקדת להקים בערים שהיא רואה אותן כמרכזים עירוניים משניים, אינן בעלות רמה מזהירה, וקשה מאוד התחרותן עם האוניברסיט- אות של פאריס\*. אך בסופו של דבר מחייב האינטרס הממלכתי לשבור את מעגל הקסמים שבוכותו שומרת פאריס על ההגמוניה שלה בתחום ההשכלה הגבוהה. ומי שראה למשל את האוני- ברסיטה החדשה שקמה במונפליה, עיר יפה הנה- נית מקרבת הים התיכון ומאקלימו הנוח, לא יטיל ספק בכך שפיזור ההשכלה הגבוהה הוא עקרון נכון המתגשם באיטיות אך בשקידה זה כמה שנים.

מונפליה היא עיר אוניברסיטאית למן ימי הביניים. האוניברסיטה החדשה שלה בנויה בטעם רב, בניגוד מוחלט לכיעור המדכא של הבנינים החדשים של הפקולטה למדעים בפאריס. לא בושה היא עוד למרצה מפאריס לחשוב ברצינות על "הגירה", ולצאת ממצוקת החיים באותו כרך עצום אל אוניברסיטה חדשה, ולקשור יחסים חד- שים עם בני אדם. אף על פי כן רק מתי מעט מוכנים לצאת את פאריס. כי מה שצרפת היא לצרפתים, פאריס היא לפאריסאים.

צא ולמד מה גדולה נאמנותם של הצרפתים לצרפת. וו-לי-ויקונט, ארמון כפרי מרהיב-עין המוקף גינה ענקית שאינה נופלת מזו של ורסי, נבנה על-ידי הממונה על האוצר של לואי האר- בעה-עשר, ניקולאס פוקה שמו, מכספי הציבור שלא גועדו דוקא לתכלית זו. לאחר מסיבה מנקרת-עינים לכבוד המלך בארמון זה (ההיס- טוריונים אומרים שהסיבה האמיתית היתה דוקא התענינותו היתירה של שר האוצר באחת מאהו- בות המלך), פקד המלך להעמיד את פוקה לדין

\* הפקולטה למדעים בפאריס היא היום בעצם אוניבר- סיטה עצמאית, המקבילה לטורבונה — היא הפקול- טה למדעי הרוח — ולא כפופה לה.

נלחם כבר אז נגד ה"איוולת" הזאת של קליטת כל הבוגרים ובעד ברירה קפדנית מקרב כל בעלי תעודת הבגרות.

ועוד פרט נכבד בתמונת הרקע של הנעשה בפאריס: במסעדות הסטודנטים אפשר להשיג ארוחת צהרים או ארוחת ערב מלאה עם לחם צר-פתי חנם ב-1.30 פרנק (פחות מל"י אחת); במסעדה הזולה ביותר עליו לשלם תמורת שתי ארוחות פי ארבעה לפחות, ואפילו יכין את הארוחות בביתו, יהיו הוצאותיו גבוהות הרבה. הוסף את ההקלות הנהוגות בשיכון, והרי לך מצב שגם מי ששונא לימודים, ולבו רק לארוחת-החיים של סטודנט, כדאי לו להיות סטודנט. הוא שאמר הרקטור זמנסקי: "איני גורס הפיכת האוניברסיטאות למוסדות למבוטלים".

מה נשתנה איפוא, מן השנה שעברה עד היום, מן הסתיו שלפני "המהפכה" עד הסתיו שלאחריו? ראשית, כמובן, הועלו מחירי הארוחות במסעדות הסטודנטים ל-1.50 פרנק תחילה, ובראשית ספטמבר ל-1.65 פרנק. בראשית ספטמבר הועלו גם תעריפי הנסיעות ותעריפי הטלפון והדואר — מחיר העלאות השכר הנרחבות שאושרו בעקבות מהפכת מאי. אך בכל הנוגע לחיים בפאריס הת-מורות הכלכליות הן פחות בולטות לעין.

הנה אתה מגיע אל רחבת אודיאון. (מנהלו י"אן לואי בארו, פוטר לאחרונה עקב אי-ציות לממש-לה). במכוונות ליטוש חשמליות מנקים את הקירות מכתבות וכרזות, שכוסו בשעתו זמנית בגליונות של נייר לבן. וברחוב עצמו, אחת מסוללות הציוד הכבד משל מע"צ הצרפתית, העוסקות בזיפות הכבישים והכיכרות בכל הרובע הלטיני. העבודה נעשתה במרץ רב לקראת שובם של הסטודנטים. כך תוקנו הנזקים שנגרמו במהפכת מאי, שבה נעקרו עשרות דונמים של אבני ריצוף מהכבישים ברחבי השכונה וכוסו הכבישים שריצופם לא נעקר, כי אבני ריצוף — אבנים בצורת קובייה שצלעה כעשרה ס"מ — היו נשק עיקרי בידי המתמרדים, וחומר בניין חשוב להקמת מתרסים. עכשיו נמכרות האבנים האלו כמזכרות בחנו-יות שונות (אבן בנפח דמ"ס משקלה כ-2.5 ק"ג)

אך מן השלטון המוחלט המצוי בידי כל פרופי-סור בתחום הפירמידה הקטנה שלו סובלים רק בעלי הדרגות היותר נמוכות. כי חוקר צעיר אינו חפשי כאן לבחור את נושא מחקרו, אלא אם כן ניאות הפרופסור שלו להעניק לו חופש כזה, וגם תקציבי החוקר הצעיר אינם שמורים לו אלא ברצונו הטוב של הפרופסור (אני מתעלם כאן ממערכת המחקר המקבילה המנותלת בתוך האוניברסיטאות על ידי המרכז הלאומי למחקר מדעי — CNRS). למותר לציין, שאין החוקר הצעיר יכול לעלות לדרגת פרופסור עד אשר יתפנה מקום בצמרת המחלקה.

מצב עניינים זה, והקסם הקורן ממרתק מן האוניברסיטאות האמריקניות, גרם שארגון המו-רים של המוסדות להשכלה גבוהה נטל עליו עבודת הכנה יסודית ולוחם זה שנים, בעזרת כמה פרופסורים נכבדים, לשנות את המצב. גליון נ"ו במבר 1965 של "נובל אובסרוואטר", שהיה מוקדש ל"המהפכה באוניברסיטה", היטיב להב-ליט את המגרעות הבסיסיות של המצב. ל. שוארץ, מרצה למתמטיקה בפקולטה למדעים, סיפר שם כיצד ניגש אליו המדריך בגמר עבודת הסיום שלו, ואמר לו: "שמע נא, ידידי, אתה הכנת עבודה מצוינת באמת. אך הנושא שלך אינו מעסיק את המחלקה הזאת, ואין מלמדים אותו כאן. עליך לבקש לך תעסוקה במקום אחר". ואמנם כך עשה. רק כעבור עשרים שנה, משהדביקה תכנית הלי-מודים את הנוף המשתנה של המדע, חזר להורות. מיודענו ריימונד ארון, מי שנראה היום כאחד המ-תונים במאבק על דמות האוניברסיטה, כתב שם על הנושא המרכזי במערכת ההשכלה הגבוהה בצרפת: חופש הכניסה לכל נושאי תעודת-הבג-רות. אמנם ישנם "בתי-הספר הגדולים" כגון "אָפּוּל פּוּלִיטֶכְנִיק", שהכניסה אליהם מותנית בקונקורס אכזרי (ובצרפת פירושו גם פרוטקציה חסרת-מעצורים). ואולם כל מערכת האוניברסי-טאות פתוחה לפני כל בעל תעודת בגרות. "תעודת הבגרות, וכמוה תעודת הבוגר והמוסמך, אינן בצרפת אישור להישג שהושג, כי אם תעודת כני-סה לשלב הבא במערכת החינוך, ותו לא". ארון

של האוקיינוס האטלנטי והים התיכון, שופים ומלאי מרץ.

על שער "אקסיון" הבטאון הרשמי של ועדי הפעולה של הסטודנטים ושל בתי הספר התיכוניים, התנוססו שלוש מלים בלבד *General Nous Voila* (הגנרל, הנה חזרנו מן הים!) ומתחתן דגל שחור ודגל אדום (עתון זה נמכר בששים אלף טפסים). מה היו המניעים למריים של הנבחנים, זאת ידעו רק מתי מספר. מתברר שעקב הליקויים הרציניים מאוד בסדרי הלימוד אשתקד, שמקורם ב"מהפכה" ובכל הכרוך בה, ביקשו לדחות את מועדי הבחינות. אבל בעיקר היתה כאן הפרת ההבטחה שניתנה לוועדת פעולה של התלמידים, שסדרי הבחינות ייקבעו בהשתתפות הסטודנטים ברוח הריפורמה של החינוך הגבוה, העומדת על הפרק בתקופה זו. פעילי הסטודנטים נפגעו מהפרת הבטחה זו, והחליטו ששוב לא ינהגו בהם ביד רמה, וכך התאספו באמפיתיאטראות של-הם — אולמות גדולים ואפורים נטולי חדווה, ומהם אף נטולי אור — כדי להראות את כוחם. באולם אחד שביקרתי רשם מישהו על הלוח את כל התשובות לבחינה בכימיה, והמשגיחים לא התערבו. בסקציות אחרות השתמשו בחוברות-השכ"פול בעת המבחנים, או שהתישבו יחד זה ליד זה והפרו את סדר הישיבה ברווחים הנהוג, כדי להגיש עבודה קיבוצית. במקרה אחד סירב הפרופסור להפיץ את השאלונים עד שלא ישבו התלמידים במקומותיהם, ואולם כעבור שלוש שעות של בטי"ל נכנע והפיץ את השאלונים. והיו אף מורים מאוהדי המתמרדים שהפיצו את השאלונים לפני הבחינה.

כיון שמטרת המבחנים האלה היא קודם כל לצמצם את מספר המועמדים המתקבלים ללימודי הרפואה עצמם — שנה א' לפי המניין הצרפתי — ברור שמטרה זו לא הוגשמה. אך הממשלה לא ראתה בהשתוללות זו ענין פנימי של האוניברסיטה. הם שאפו בכל מאודם להראות למדינה שהכל מתנהל כשורה, ש"שיבת הסתיו" מתנהלת ללא הפרת הסדר, שהשלטון יציב. הם קראו למשטרה. בזאת הלך שר החינוך החדש, אדגר פור,

בצד אלבומים גדושים מודעות-רחוב של המורדים, סספרי הגות ואוספי צילומים: עד סוף 1968 יוצאו לאור כמאתים ספר העוסקים ב"מהפכה", כמות שאינה נופלת בהרבה מן הספרות הדגה באותה מהפכה צרפתית שנערכה בעיקר מעברו האחר של הנהר.

התנועה בכבישים המכוסים זפת שקטה יותר, ואולי חשבו על הרגעת הרוחות גם בדרך זו. בינתיים מחזיקים בשכונה כוחות משטרה נכבדים — לא כולם במדים. ריכוז אחד של האוטובוסים והטנדרים המכוערים, בגוון כחול כהה מאוד, מצוי דרך-קבע ברחבת הפנתיאון. להיכל זה הועברו בשנת 1793 עצמותיו של איש-השכל העשוי לבלי חת, רנה דקרט, לפי החלטה הגיגית של מועצת העם המהפכנית שראתה בהגיון הצרוף יורש לאוטוקראט שממנו נפטרו באותה שנה עצמה בעזרת "תגלית מהפכנית לטובת האנושות", כפי שכינה אותה ממציאה, הד"ר גיליוטין עדין הנפש. צחוק הגורל הוא שדוקא בנין גישא זה משמש ריכוז משטרת נכבד בשכונה שאין כמוה בעולם לריכוז הוצאות ספרים, ספריות וסטודנטים. יושבים שם השוטרים במכוניותיהם כעצירים לכל דבר, על ספסלי עץ עלובים, מאחורי שמשות ורשתות ברזל, כעין אלה שהותקנו על אוטובוסים יהודיים במאורעות שנות השלושים בארץ. בעלי היזמה שבהם משחקים בקלפים, אך רובם משועממים, ולצדם תיק אישי המכיל מסכת-גזקסדת-מגן מקושרת ברצועת מתכת נוצצת, ואל נכון גם מנת-ברזל לשעת צרה. נוף זה של המשטרה הצרפתית, יחד עם היחס העויין המסורתי אל השוטרים, ודאי סייע לא מעט למתיחות שציינה את ההתנגשות בין המשטרה והסטודנטים. אילו היו מכוניותיהם ומדיהם בצבעי אדום לבן, למשל, ייתכן שהמהומות לא היו פורצות כלל.

אכן ההסתכמות היתירה על כוח המשטרה הוא ביטוי אחד לשינויים שחלו בהלך-הרוח. ראיתי את פלוגות השוטרים בפעולתם, בעת הבחינות שנערכו באמצע אוגוסט השנה לתלמידי רפואה, אותם אלפי תלמידים שבהרשמתם נכחתי אשתקד. התלמידים באו ברוח מרי, ישר מחופי הרחצה

שקראה אחרי אחד מאנשי "קומנדו השוטרים המתווכחים": "האם אתה חוזר אחרי הצהרים, מסייה?"

שנת הלימודים הנוכחית מעמידה בעיות מיוחדות משלה: ראשית כל יחולו שינויים מסוימים בלוח הזמנים, עקב אי-הסדרים של אשתקד. אך חשוב מכך, שהשנה עמדו בבחינות הבגרות 65.8% מן הנבחנים, לעומת 40.9% אשתקד. ברור שתמורה זאת אינה משקפת קפיצה רבתי ברמת בתי-הספר התיכוניים בצרפת. מוטב לראות בזה כוונה לצנן את הלהט המהפכני של תלמידי ה"התיכון", שלקחו חלק לא מבוטל במאורעות מאי. שהרעידה את העולם; ומי יודע, היתה גורל אותה מדינה שונה לו הקלו על תלמידים נכשלים?

אם כה ואם כה, לאוכלוסיית הסטודנטים של צרפת, שמנתה אשתקד 500,000 נפש, צפויה תוספת של 80,000 איש, מהם 15,000 בפאריס גופה. להמונים אלה אין די אולמות להרצאות, ואין די מורים. איגוד הפרופסורים לביוכימיה פרסם לאחרונה מכתב ב"לה-מונד" ובו התלונן שכנגד ששים אלף התלמידים הלומדים ביוכימיה, ברמה זו או אחרת, ישנם בכל צרפת ששים פרופסורים לביוכימיה! נודמן לי לשוחח ארוכות עם פרופ-סורית לכימיה חברת הארגון, שבחנה השנה חמש מאות סטודנטים, ואת כל המקרים המפוקפקים — 250 איש — בחנה גם בעל-פה. מתוך אהדה לרוח המהפכה הזמינה את נציגי הסטודנטים להיות נוכחים בכל הבחינות הללו, וקבעה את הציונים בהתייעצות עמהם. אכן ביטוי נשגב ל"פארטיסי-פאסיון" (שיתוף), אותה סיסמה המהדהדת בצרפת היום, ואשר דה-גול נהנה לפרוט עליה במסיבת העתונאים האחרונה שלו. "בשנה הבאה", כך נשבעה בת-שיחי, "לא אחזור על המעשה הזה". כרבים אחרים שאהדו את המהפכה והקדישו לה הרבה מזמנם ומרצם, היא עתה גיבורה עייפה. לא יכולתי לצפות מן הפרופסורית הנכבדה שת-כיר את המצב בחברות משקיות ומוסדות אדמי-ניסטרטיביים אצלנו, שם יושבים בהנהלה נציגי העובדים ששקעו ראשם ורובם באינטרסים של

בעקבות קודמו, שהוקרב על-ידי נשיא צרפת על מזבח המהפכה. ראשית כל חסמו את כל מבואות השכונה, ולאורך חומות המגן הגבוהות של הפ-קולטה הוקמה גדר-מגן נמוכה מוקפת שוטרים לכל ארכה. מאות שוטרים רוכזו בקרבת מקום, מלבד מספר לא מבוטל של אנשי זרוע שנשכרו על-ידי דיקן הפקולטה כדי לשמש כוח-שמירה. ביחוד בלטה הופעתם של עשרות שוטרים בלבוש אזרחי — כולם מצוחצחים, כהולכים לכנסיה, ומ-עיל גשם על זרועם. בצד המוני הסטודנטים והסטודנטיות פרוצי הבלורית והמרשלים או המ-הודרים במיטב הטעם, שעניניהם ערניות ופיותיות הם אינם פוסקים מדיבור, נראו השוטרים הללו כבני עם אחר ממש, בני עולם אחר, אספקלריה נאמנה להבדלים הסוציאליים הקיימים בצרפת (ואינם חסרים, כידוע, גם אצלנו).

השוטרים בדקו את תעודותיהם של כל הנכנסים לשטח ואלמלא מכתב מאת הפרופסור שאי-רח אותי הייתי נשאר בחוץ (איבדתי את הפס-פורט שלי ולכן התקשיתי להודות, ובאחד הימים אמנם נשארתי בחוץ). בכל הפקולטה לטבע, המשתרעת על שטח של קילומטר רבוע, נשאר שער יחיד, שמור על-ידי שוטרים מבחוץ ומבפנים. צלם טלוויזיה בלגי הוכה וצידוד נפגע קשה; צלמים אחרים מצאו על תמונות שצילמו רק גב של שוטר, שבא לפגל את הצילום, וכששאלתי לעת ערב את אחד הקצינים, במכונית-מפקדה שחורה, האם למחרתו תהיה כאן שוב משטרה, השיב "אם יהיו בחינות, בודאי שתהיה משטרה". פה ושם התכנסו קבוצות סטודנטים והתווכחו עם שוטרים בלבוש אזרחי — הדבר הזכיר את הסטודנטים ה-צ'כים שניסו לערער את עמדת הפולשים הסוב-ייטיים. וכאן, אליבא דאמת, נתמלא לבי קנאה, כי למרות השאלות הבערות שבהן נגעו, שמרו כל העת על רוח תרבותית, וגם השוטרים — כצרפתים בכללם — היטיבו להביע את מחשבתם, אפילו אינה מעמיקה. לעתים קרובות נכנס איש לדברי רעהו, נוהג שאינו נחשב לבלתי אדיב בצרפת; בכל זאת אין איש צועק וכמעט ואין מי שיוצא מכליו. וזכורה לי אותה סטודנטית חייגנית

המדינה באוניברסיטאות, שהרי האוניברסיטאות "שייכות" למדינה: למדינה, לעם ולאיש המבטא את רצונו — לא ל"לקוחות", בין מורים מהפכניים ובין תלמידים.

את פרטי הביצוע השאיר די גול לאדגר פור, הנהנה מן המלאכה ונפגש עם כל שמוכן להיפגש אתו, וחביב כל כך על כולם. וייאמר לזכותו שכל המתנגדים לתכניתו מקרב מפלגת הרוב באו, כי בצרפת, כמו בישראל של הקואליציה הרחבה, האופוזיציונרים המסוכנים כולם יושבים בפנים. אלה טענו שתוך כמה שנים ייהפכו כל האוניברסיטאות של צרפת לקנים של השמאל הקיצוני. בינתיים סמך השמאל כולו את ידיו על הרפורמה שהציע פור, אם כי לא הספתק בהצעותיו.

מעתה ישותפו סטודנטים רשמית בניהול מוסדות ההשכלה הגבוהה, מספר משרות ההוראה כבר הוגדל ב-2,500. תקציב האוניברסיטאות הוגדל, ועוד אוניברסיטאות ייבנו במהרה כדי למנוע ריכוז יתר של תלמידים במוסדות המרכזיים של פריס. נקבע גם הסדר למסירת אולמות לכנסים פוליטיים וכדומה. עם זאת שמר פור אמונים לעקרון הדלת הפתוחה, וכל בעל תעודת בגרות יוכל להירשם לכל מקצוע שיחפוץ בו. אינני מאמין שמדיניות זאת תעמוד במבחן לאורך ימים.

כל התקנות הללו והכרוכות בהן לא היו מותקנות אלמלא הפעילות המהפכנית של מורים ותלמידים במאי שעבר. אותה פעילות לא הביאה לעולם רעיונות חדשים, שכן הוגי הדעות היו פעילים זמן ניכר קודם לכן. אך היא סייעה לגבש רעיונות ולהפיץ אותם ברבים. הצלחתו של די גול לקבל שוב את הרסע לידיו, ואפילו ביתר תוקף, אינה צריכה ליצור כאן טעות אופטית מפתה מאוד. ההישגים העיקריים של המהפכה הם איפוא חוסר-סבלנות גובר והתעוררות כללית למדי ורבת-רושם, מלווה בבטחון עצמי מוגבר. לא לחינם החל בעל-הבית, באחת הפינות הציוריות של פאריס, להחליף את בית-הכסא בקו-מה החמישית בבית-מדרגות ציורי שכולו עץ: עד השנה היה שם לוח-מתכת עם חור גדול במר-כזו, ללא מים. למן 1968 למנין אדונם יתחלקו

ההנהלה. מעין הנסיעה באוטובוס: אתה עומד בתור בחוץ — אתה זועק שיש לקלוט עוד נוסעים; אתה בפנים — וכבר מצטרף קולך לדורשים לנוע מיד. במלים אחרות: "כל הקומיסרים בוגדים!". אחת משלל הקריקטורות המחוכמות בבטאון המ-רי הקיצוני ביותר בצרפת היום (L'ENRAGE) מציג את השיתוף כך: פועל נושא משא בזעת אפיו, ולצדו קפיטליסט מזיע הנושא את הונו על גבו, למען שגשוג המפעל. אותה פרשה מוצגת במחזה האקטואלי המצליח ביותר בפאריס עכשיו (והעוסק רבות ונדושות בבעיה היהודית): "מה תעשה בנובמבר?": מה היה אילו הנהיגו הנאצים את ה"שיתוף" במחנות ההשמדה והיו מזמינים את נציגי העובדים והקרובות להשתתף בהנהלת המוסד?

בינתיים עושה ה"שיתוף" את צעדיו הראשוניים. במחלקה לבוטניקה באחת האוניברסיטאות המתקדמות הורכבו עוד ביוני שתי ועדות-שיתוף, האחת להוראה ואחת למחקר. בוועדה להוראה 7 פרופסורים, 6 אסיסטנטים, 14 סטודנטים ו-4 טכנאים. גם עובדת-הנקיון משתתפת שם באחת הוועדות. משמע שככל שהועדה מהולה יותר, כן ייטב לשלטון, שיישאר בידי אלה שנהנו ממנו בעבר. מה גם שאפשר לסמוך על הסטודנטים שלא ישתתפו בישיבות באורח מסודר, ובמקרה הטוב, עד שיבינו את העניינים כהלכה לא יהיו עוד סטודנטים.

כללו של דבר, במקום שיש חיץ דרושה הבנה, כי הבנה מרככת מחיצות. ושיתוף אינו תחליף להבנה (ויזכחו סכין ומזלג, או לכשתרצה, גבר ואשה).

מי שמכיר את צרפת מבין שהשינוי העתיד לבוא, ואשר מהפכת מאי זירזה את בואו, יבוא כולו מלמעלה. הדיצנטראליזציה של צרפת, שאותה בישר די גול למיניסטרס ולעתונאים ולעם שהשתתפו יחד במסיבת העתונאים האחרונה, תיעשה מתוך צנטראליזם קיצוני המקפיא כבר עתה את דמם של כמה מאוהדיה. ממש כך תוגשם הרפורמה באוניברסיטה מגובה, ואמנם לא השאיר די גול ספק בכוונתו לשמור על ההגמוניה של



נורא", הפטיר הגנרל. "הנה אתה קונה לך ביצת צב ומדגיר אותה; ואחר-כך אתה מטפל בוולד. משנה לשנה אתה מתרגל אל הצב ומתקשר אליו. והנה ביום בהיר אחד, הוא מת!" — בינתיים פוטר רו משרותי הרדיו עובדים רבים שאמרו יותר מדי; מפעלי תעשייה מנצלים את ההפוגה להיפטר מפעילים; ובנדיט כהן קיבל תעודת גמר בלי שנדרש להיבחן. חנותו של מספרו, הגדושה על-גים ספרים וכרזות מכל התנועות המהפכניות עולה על גדותיה מרוב קוראים עד חצות הלילה. ספרו החדש של בנדיט כהן, "השמאלנות, התרופה למחלת הזיקנה של הקומוניזם", תופס שם מקור נכבד בצד כתביו הישנים-כבר של רג' דברה ילד טיפוחיו של מספרו. אבל מחוץ לאותה החנות, על המדרכה של בולבר סן מישל, המשטרה רודפת באותה שעה אחר נערות המודות פרו-עות בלורית המנסות להרויח כמה פרנקים מציו-רי-מדרכות, ומתחנת המשטרה מצלצלים אל בתי-הן בגרמניה או בסקנדינאויה, אם אין ההורים מחפשים אותן. בקיצור, אין נותנים להן מנוח. על שפת הסינה נאבקים עכברושים ענקיים עם הגלים שמרימות סירות של תיירים בסיוור לילי על הנהר הגדול, ונמלטים על נפשם. סדר צריך להיות.

דיירי הקומות החמישית והששית במושב מכובד, עשוי חרסינה, וזו הפעם הראשונה יוכלו לשטוף אותו במים זורמים. אבל את גופם יצטרכו לרחוץ בכפפת-רחצה, שהיא סמלה האמיתי של צרפת, והשימוש בה מסורת הוא גם בקרב המאושרים שיש להם מקלחת או אמבטיה בדירתם. כי בכפפת פלאים זאת אפשר להתרחץ גם בעליית גג, ליד כיור יחיד המשמש לכל הצרכים. ואחת לשבוע הולכים אז, כיתר הפרולטרים חסרי ההכרה, לאחד ממאתיים וכמה המוסדות המכונים "אמבט ומקלחת", ובמחיר שלוש-ארבע לירות מתקלחים שם במים זורמים במשך עשרים דקות (בעבור שלוש-שים דקות יש לשלם תוספת של חצי לירה). תמורת פרנק אחד אתה שוכר מגבת, ותמורת חצי פרנק — כפפת-רחצה. ולמען שלוות נפשך אתה משלשל שלוש-סנטים לידי האשה המנקה אחריו ופותחת את החלון אל העתיד.

כדברי די גול, באסיפת העיתונאים האחרונה: היסטוריה של עם היא הרבה עבר, מעט הווה, והרבה עתיד. מספרים עליו שבעת סיוור בגן הזואולוגי של פאריס התבונן ארוכות בצב ענקי שהתחמם בשמש. "לאיזה גיל יכול צב כזה להגיע?" שאל את מלווהו. "מאתיים וחמשים, עד שלוש מאות שנה", היתה התשובה. "הלא זה

# שירי ספרד

לאה גולדברג

א. עוברת-אורח

עוברת ארח

אחת מני רבים,

יורשת אלמונית

של נגידי-השיר -

שלהבת מות-מוקד

שורפת את עיני

ואני תיירת

רגלי נוגעות

באבן ארץ נכריה,

ואני מדפדפת בלוח שמות שונים:

אבן-גיבירול

ונונגרה

וגרסיה לורקה.

ג. בדרך לגרנדה

עורכים בהרים

אלמים כהרים

וארץ-הרים

שחור

על הרקס.

אדמה חמה

ושמים קרים.

עורכים ההרים בצל צפרים

שחורות.

צפרים שחורות

אילנות שחורים.

ואור על הרקס.

ד. בפאר ובעוני

בפאר ובעני ובשיר צוענים -

וחומות אדמות ובתים לבנים

והרים נמונים בשמים.

וכלי הנחשת כדם בוער.

זורמת נחשת כדם בוער,

ומגן דוד

מרמס רגלים.

נחשת זורמת כדם בוער,

נטלשים שעריד ואין שוער.

היושבת בעפר ובאבן

עטורת גנים,

מכנפת בת-שחוק, ועומת-פנים,

גרנדה.

ב. חג כל-הקדושים בטולדו

הולכים עורים ודופקים

במקלות לבנים על האבן.

ילדות פושטות יד

בבגדי חג נקיים -

ורד ותכלת.

מגדלים בשמים

וחיי האדם בארץ.

ואני גם פה גם שם,

חולת עני,

חולת יפי.

ה. אני דוברת אליך

אני דוברת אליך היום בלשוני,

גרנדה יפת השם,

כאלו עודך מבינה את ניבי העברי,

הלא תזכרי –

את בניך החורגים

את מקצב צעדך בלשוני –

הלא תזכרי?

עברך מפרפר ונחזק בשירי

ומי את לי ומי לך אני?

אנכי רק ראיתי פה בעברי

פרפר לכן גדול על פני שער אלהמברה.

זורם דם הנחשת ושואג כארי

דם אבותי במזמור עברי

חזכרות אבניך פרש גברי –

אבל מי את לי ומי לך אני?

אנכי רק ראיתי פה בעברי

פרפר לכן גדול

על פני שער אלהמברה.

# משפטו ומותו של ישו הנוצרי

דוד פלוסר

מבני דורו היהודים, אפילו אינו בטוח כי היה ישו קיים כל-עיקר! ברם, כך הוא טוען, עובדה זו אינה חשובה כלל; אין לו עניין בהיסטוריותו של ישו; תפקידו רק לנתח את המקורות באיזמל הסבירות ההגיונית והסברה המשפטית, כדי לקבוע מה אפשר היה שיקרה ומה אי אפשר היה שיקרה בשום פנים.

השיטה שבה חוקרים טכסט מסויים צריכה — גם לגבי משפטן — להיקבע בראש ובראשונה על ידי אופי הטכסט עצמו: אינה דומה בדיקת אגדת-עם, שאינה באה לספר עובדות, לבדיקת תעודה דיפלומאטית, ואינן דומות זו וזו לבדיקת פסק-דין. שום חוקר רציני לא יבקש רקע עובדתי מא-חורי מעשיות עממיות כגון סיפור הכיפה האדום-מה, אולם החוקר את סיפורי צדיקים כגון שבחי הבעש"ט לא יוכל להתעלם מן השאלה, מה הוא היחס בין המציאות והאגדה. שאלה זו בודאי קשה למשפטן להימלט ממנה, מפני שמטבע הדברים הוא עוסק בענינים הקשורים במציאות. ברם למרות כוונותיו המוצהרות, כאילו אין לו צורך לבדוק את החומר מבחינת "היסטוריותו", עוסק חיים כהן על-כרחו ברקע ההיסטורי של המשפט, והוא אף נאלץ להתמודד עם בעיית נאמנותם של המקורות. הצהרתו שאכן ה"היסטוריות" של המ-אורעות אינה חשובה לגבינו פוטרת אותו לכאורה מן הביקורת הספרותית וההיסטורית הצרופה. אך שאלה תמורה היא אם גישה מעין זו אל האבנגל-יונים מאפשרת להגיע לתוצאות מניחות את הדעת פחות או יותר. לשון אחר: על החוקר העוסק באבנגליונים להכריע אם לפנינו אגדות גרידא, ובאיו מידה משתקפת בסיפורים הללו מציאות היסטורית. דובר זה מחזיר אותנו אל השאלה, מה טיבם הספרותי של האבנגליונים ומה הוא הקשר הספרותי שביניהם.

ספרו של חיים כהן אינו בשום פנים ספר אפולגיטי, אולם דבר זה צריך פירושו. בשעה

דברים אלה, הנכתבים בעקבות ספרו של השו-פט חיים ה. כהן\*, אין כוונתם לנתח את הספר המעניין. המבקש להכיר את דרכו של חיים כהן עם המקורות הנוצריים על משפטו של ישו, יקרא את הספר עצמו. כאן תידון בעיקר שאלת השיטה המדעית של חקר המקורות על המשפט המפורסם הזה, ויש מקום לכך למרות שפע החיבורים בנו-שא זה, משום שהללו מתעלמים בדרך-כלל משי-אלה יסודית אחת והיא טיב המקורות הנוצריים הקדומים על ישו, הלא הם ספרי הבשורה או האבנגליונים. לכאורה אין ספק שהרוצה להבין את העובדות המסתרות מאחורי סיפורי האבנ-גליונים עליו לסקור את אופיים, את יחסם ההדדי ואת דרך התהוותם. וככל שברור כי האבנגליונים אינם המקורות הנאמנים ביותר, גובר הצורך בניתוחם הספרותי ובבדיקתם הפילולוגית המאפ-שרים לנו להתקרב אל האמת. והנה תמוה הדבר, שעבודה זו עדיין לא נעשתה במלואה. גרמו לכך לא רק דעות קדומות של החוקרים שרובם נוצרים או יהודים, אלא גם העובדה שרוב החוקרים שעס-קו במשפטו של ישו הם בראש ובראשונה תיאור-לוגים, חוקרי דת, היסטוריונים, או — כבמקרהו של השופט חיים כהן — משפטנים. כל אלה אינם מכירים את הערך האוטונומי של הפילולוגיה ושל הביקורת הספרותית. בבדיקת מקורות צריך המחקר הספרותי להיות קודם לכל מחקר מיוחד והוא השער האחד המוליך לעובדות ההיסטוריות. תחלה עליך לדעת כיצד מטפלים במקורות, ואחר-כך תטפל במציאות המשתקפת בהם.

שונה לחלוטין דרכו של חיים כהן. הוא משפטן מובהק, ומבחינה זו הוא ניגש אל מקורותיו על משפטו של ישו. הוא אינו בטוח שמן המקורות נשקף אפילו גרעין זעיר של מציאות, וכרבים

\* משפטו ומותו של ישו הנוצרי מאת חיים ה. כהן. הוצאת דביר, תל-אביב תשכ"ח.

לכל, וגם למחברי האבנגליונים, שמייסד כת דתית זו, ישו הנוצרי, הוצא להורג כמורד בידי נציב רומי. אם ביקשה הנצרות להתקיים ואף להתפתח תחת שלטון רומי, מן ההכרח היה לפטור את פילאטוס מאשמת צליבתו של ישו.

פילאטוס ידוע משאר המקורות כאיש אכזר. אך האומנם נתקרב אל האמת אם נהפוך את מגמת המקורות ונטען שהנציב הרומי ברשעותו לא ביקש אלא להרוג את ישו. פילאטוס כזה יהיה, לדעתי, יצור בלתי-מציאותי. יש לציין בסיפוי שחיים כהן לא הלך בדרך זו לשם הסברת מניעי פעולתו של פילאטוס. לדעתו נהג פילאטוס במשפט על פי החוק הרומי — ובעצם אי אפשר היה לו לנהוג אחרת: ברור שחובתו היתה לדון למיתה אדם המתכוון להיות "מלך היהודים" ואף מודה בכך לפני השופט. הרי הודיית הגאשם היא העובדה המכרעת לפי המשפט הרומי.

נעיין בכתוב באבנגליונים על המשפט. בשלום-שת האבנגליונים הראשונים מסופר (עיין מרקוס ט"ו, ב'ה') שפילאטוס שאל את ישו: "האתה מלך היהודים?" וישו ענה: "אתה אמרת" — ויותר לא אמר כלום. חיים כהן טוען שבתשובתו הודה ישו במפורש כי הוא "מלך היהודים", אף על פי שתשובה זו היא אולי דו-משמעית. הצירוף "אתה אמרת" אינו רגיל באותו הזמן, ואם חיים כהן מסתמך על דברי קלוזנר, הנה חברי חוקרי התלמוד אישרו לי כי החומר שהביא קלוזנר כדי להוכיח שהביטוי הזה הוא לשון הסכמה חלש הוא מאד. בהבנת תשובתו הקצרה של ישו נחלקים מחברי האבנגליונים: מדברי מתי (כ"ו-כ"ה) אפ-שר לתלמוד שהוא רואה בכך לשון הסכמה. יוחנן, לעומת זה, סובר שיש כאן תשובה שלילית (י"ח, ל"ג-ל"ז). על שאלתו של פילאטוס "האתה הוא מלך היהודים?" משיבים: "המלבד תדבר זאת או אחרים הגידו לך עלי? ... מלכותי איננה מן העולם הזה... אתה אמרת כי מלך אנכי — לזה נולדתי ולזה באתי בעולם להעיד לאמת...". הרי שישו אומר, וחוזר ואומר: ההנחה שאני מלך הי-הודים היא הנחתך שלך, ואולי אחרים אמרו לך כך; אתה אומר שאני מלך היהודים, אך תכלית

שיהודי קורא את האבנגליונים חזקה עליו שיחוש יותר מן הנוצרי, ששמע סיפורים אלה מילדותו, את המתיחות המגמתית כלפי היהודים, או יהו-דים מסויימים, הבולטת בכתבים הללו, ומגמה זו בולטת ביותר בתיאורי משפטו של ישו. מגמת-יות זו, המחריפה והולכת במרוצת ההתפתחות הספרותית של הסיפורים הנוצריים על אודות ישו, ידועה גם לרוב החוקרים הנוצריים הרציניים. בעניין משפטו של ישו קיימים במקורות הללו שלושה סילופים יסודיים: (א) פילאטוס מתואר כאיש טוב ומיטיב, שביקש להציל את ישו ורק על כרחו הוציאו להורג. (ב) היהודים, או חלק מהם, מתוארים כשונאי ישו הרוצים במותו, אם כי מבחינה עובדתית לא ברור מן התיאורים למה הם בעצם כל כך רוצים במותו. (ג) מכאן שהמשפט איננו דומה בשום פנים למשפט לפי החוק היהודי.

כאמור, עובדות אלה ידועות לרוב החוקרים הרציניים, לא רק לקורא היהודי. ברור שהסילופים הללו מביאים לידי ציור שלילי של היהודים, ואם קורא או חוקר יהודי מסיק מקריאת האבנגליונים את המסקנה הנכונה הזאת, הוא עלול ללכת במחשבותיו או במחקרו בכיוון הפוך ממגמת החיבורים הנוצריים הללו. יש גם הצדקה מדעית מסויימת לדרך מחשבה זו: לפעמים אמנם יקרה במקורות כגון אלה, שמתוך גישה מגמתית חזקה באים לפרסם ברבים דווקא את ההיפך הגמור מן האמת העובדתית המרה, המזיקה ביותר לתועמ-לנים. ברם, אפילו במקרה הקיצוני הזה אין היחס בין השקר שבתעמולה לבין אמת העובדות כה פשוט: בדרך-כלל צריכה להיות איזו אסמכתא במציאות, המשמשת מבחינה טכנית כאמצעי לת-הפוכה זו.

לדוגמה תשמע לנו דמותו של פילאטוס בברית החדשה. שם מופיע הפקיד הרומי העליון ביהודה כאיש טוב, הרוצה ויהי מה להציל את ישו מידי היהודים, ורק לבסוף הוא נכנע ללחצם החזק. ברור שסילוף זה היה כמעט הכרחי, שהרי הנצרות ביקשה להימנע מלהיראות כתנועה מרדנית כלפי רומי — וקל היה לטעון טענה זו, כי ידוע היה

תו המשיחית. את פרטי התיאור תמצא בספרו של כהן.

נביא איפוא את תשובתו של ישו על שאלת הכהן הגדול אם הוא המשיח. לפי האבנגליונים עיקר תשובתו — או כל תשובתו — היתה: "מע" תה תראו את בן־האדם יושב לימין הגבורה". "בן־האדם" הוא כינוי יהודי למושיע של אחרית הימים. נראה לי שהמשיב כך על השאלה אם הוא המשיח השיב בחיוב, וכך הבינו הנמצאים באותו מעמד. ואף על פי כן אין התשובה עצמה מצטיינת בבהירות הכהן הגדול אם הוא המשיח. לפי האבנגליונים. שהאמינו כמובן שישו הוא המשיח, להפוך את תשובתו של ישו לחיובית וברורה יותר משהיתה באמת. לשם כך מקדים מרקוס (י"ד ס"ב) לפני התשובה כלל את המלים "אני הוא". כלומר ישו מסכים בדבריו במפורש שהוא המשיח בן האלהים או, כלשונו של מרקוס "בן־המבורך". ומתי (כ"ו ס"ד) מקדים את הצירוף "אתה אמרת", שהכרנהו ממעמדו של ישו לפני פילאטוס ואשר מתי תופסו כתשובה חיובית. אצל לוקס (כ"ב ס"ז-ע') התשרי בה היא מורכבת יותר וכוללת גם את "אני הוא" של מרקוס וגם את "אתה אמרת" של מתי. לפי סיפורו שאלו הנוכחים את ישו, "האתה הוא המשיח", והוא ענה ואמר: "כי אגיד לכם לא תאמינו, וגם אשאל לא תשיבו דבר: אבל מעתה יהיה בן־האדם יושב לימין גבורת האלהים. ויאמרו כולם, 'הכי אתה הוא בן־האלהים?' ויאמר אליהם: 'אתם אמרתם אני הוא'".

אין ספק שהתיאור אצל לוקס מוכיח את כשרוֹנו הספרותי המצויין. הוא הרגיש כי השאלה, האם ישו הוא בן־האלהים, אצל מתי ומרקוס, מזורה מאד בפני השואלים היהודים, ולפיכך אצלו הם שואלים, האם הוא המשיח. ישו נוקט בתשובתו, אם אפשר לומר כן, שיטה סוקרטית: הוא מכריז שבן־האדם יושב מעתה לימין הגבורה. היהודים למדים מדבריו שהוא רואה את עצמו כבן־אלהים וישו יכול לסכם ולומר: "אתם אמרתם (כלומר, אתם מודים) כי אני הוא (כלומר, בן־האלהים)".

לוקס אכן בונה את המעמד בפקחות רבה, אבל אצלו, כמו אצל מתי ומרקוס, מדבר ישו בתשובתו

בואי הוא "להעיד לאמת", כי מלכותי אינה מן העולם הזה.

חיים כהן בונה את שיחזור המעשים בימי משיח פטו של ישו דווקא על הודאתו של ישו כי הוא המלך המשיח, שהרי הודאה מפורשת זו היתה לדעת החוקר הסיבה להוצאת ישו להורג. ברם, לפי המקורות כללה הודאה זו רק שתי המלים "אתה אמרת", וממקורות חז"ל אין לנו עדות ברורה כי משמען הסכמה, ושני האבנגליונים חלוקים, כאמור, בפירושו. ואף חיים כהן עצמו מודה שתשובתו זו של ישו לפילאטוס היתה דו־משמעית במתכוון! ועוד יש מקום לשאול: אילו היה ישו משיב על שאלתו של פילאטוס ואומר: "אמת הדבר, אני מלך היהודים!" — כלום היה פילאטוס גאלץ, מבלי לבדוק את הסכנה שבאיש, להוציא אותו להורג? אמנם איני משפטן, אך מתקשה אני להעלות על דעתי מערכת חוק שבה הודאת הנאשם, שאינה מתקבלת על הדעת, מחייבת את השופט להוציא מיד את פסק דינו. אך אולי שאלה זו מיותרת. נחזור ונראה מה קרה לפי המקורות הנוצריים. פילאטוס שאל את ישו: "האתה הוא מלך היהודים?" וישו ענה: "אתה אמרת", ותו לא. על פי איזה חוק תהפוך תשובה פרובלמטית זו להודאה ברורה?

בעיית תשובתו של ישו לפילאטוס מסתבכת עוד יותר אם נסיף ונבדוק מה אמר ישו קודם לכהן הגדול כשנשאל אם הוא המשיח. לפי שיטתו של חיים כהן היתה כוונת השאלה כאן לשכנע את ישו ש"ישתף פעולה" עם אנשי הסנהדרין, שביקשו להצילו מידי הגוי על־ידי שלא יודה לפני פילאטוס שהוא המשיח. לשם כך ערכו אנשי הסנהדרין, לדעת חיים כהן, כעין "חזרה כללית" לקראת העתיד להתרחש לפני הנציב הרומי. אולם ישו סירב ל"שתף פעולה" והודה ברור שאכן הוא רואה עצמו כמשיח. וכך נתברר בלי צל של ספק, שלא ינהג אחרת גם לפני פילאטוס וממילא יביא על עצמו את מותו. עיקשות זו של ישו גרמה, לדעת חיים כהן, להתפרצות זעם גדולה מצד היהודים, מפני שלא הצליחו להדריך את ישו שישתוק לפני פילאטוס ולא יאמר כלום על תודעת

ישו חשב את עצמו למשיח, אך היא מוכיחה שאכן היו בין תלמידי ישו שראו במורם את משיח ישראל. יש חוקרים החושבים שישו ראה עצמו תמיד רק כנביא של אחרית הימים, שאחד מתפקידיו העיקריים הוא לבשר את בואו הקרוב של הגואל. לדעתי, כאמור, הזדהה ישו לבסוף עם הגואל, אך וודאי שאין לערער על העובדה שקיימת בעיית "סוד המשיחיות" שלו. ראינו שלפי המסורת הנוצרית, המשתקפת בשלושת האבנגלים יונים הראשונים, ענה ישו על שאלת פילאטוס אם הוא מלך היהודים "אתה אמרת", ועל סמך מה שאמרנו אין פלא שתשובה זו אינה ברורה, וכבר נתפרשה על ידי מחברי האבנגליונים עצמם הן לשלילה והן לחיוב. קיים איפוא "הסוד המשיחי" של ישו; למה יודה איפוא ישו ברור במשיחיותו דווקא לפני פילאטוס, כשלא עשה זאת אף פעם קודם לכן, ובייחוד כשפילאטוס לא שאל אם הוא המשיח, אלא אם הוא "מלך היהודים", כלומר, אם יש לו לישו שאיפות מדיניות מכל מקום המלים "אתה אמרת" דומה שאין בהן משום הודאה ברורה לפי החוק הרומי, שבגללה היה פילאטוס מוכרח לדון את ישו למיתה.

אולי ישאל השואל: איך אפשר שהאבנגליונים, שאינם תעודה היסטורית נאמנה אלא עדות לאמונה נוצרית, שמרו בנאמנות כה רבה על שיטתו של ישו לדבר על הגואל לא כמדבר בעדו, אלא כמדבר באחר? שאלה זו יוצאת מדעה קדומה, הרווחת גם בקרב החוקרים הנוצריים, ושהחוקרים היהודיים מקבלים אותה בדרך כלל בלב שלם, שאכן האבנגליונים נכתבו כדי להיות בשורה אידיאולוגית צרופה של האמונה הנוצרית. המחזיקים בדעה זו רואים ב"האמונה הנוצרית" את דת הכנסיה הנוצרית שהיא במידה רבה פרי מפעלו הכביר של פאולוס. אמנם נכון הדבר, שהבנגליון הרביעי, של יוחנן, הוא חיבור כנסייתי תיאולוגי, שהתיאולוגיה שלו אינה מושפעת מן האמונות והדעות של פאולוס. אך דווקא האבנגליון של יוחנן מראה איך נראה חיבור על ישו שעיקרו בשורה נוצרית ולא סיפור על ישו, ועל כן הכירו החוקרים שחיבור זה איננו נאמן כלל ואין הם

לכהן הגדול לא על עצמו, בלשון מדבר בעדו, אלא, בגוף שלישי, על "בן-האדם" שיישב לימין הגבורה. ואין פלא בדבר, שהרי כך דיבר ישו על המשיח תמיד — לא בגוף ראשון, אלא בגוף שלישי. עד כדי כך, שבאבנגליונים מצויות מימרות שבהן מבדיל ישו ברור בין ה"אני" שלו לבין המשיח העתיד לבוא. ואין הוא קורא למושיע זה "משיח", אלא תמיד "בן-האדם", הוא "בר-אנש" הידוע מספר דניאל ומחזיקורים יהודיים אחרים של ימי בית שני. שיגרתו של ישו לדבר על המשיח כאילו הוא אינו זהה עמו, היתה ידועה כל-כך לנוצרים הראשונים, עד שיצרו ויחסו לישו מימרות שלא אמר מעולם, באותה מתכונת של גוף שלישי וכינוי "בן-האדם", והללו אף מצאו מקומן באבנגליונים. הדברים האלה ידועים יפה לחוקרי הברית החדשה בני-זמננו, והם נאלצים לשאול את עצמם: האם שיגרתו של ישו לדבר על "בן-האדם" בגוף שלישי תמיד ולפעמים במימרות שברור מהן שהגואל העתיד לבוא אינו זהה עם ה"אני" המדבר, האם זו אשגרה סגנונית אישית של ישו, או שמא הבדיל ישו בין עצמו לבין הגואל העתיד לבוא. לשון אחר: האם חשב ישו שהוא עצמו עתיד להתגלות כמשיח, או שמא חשב וציפה שאחריו יבוא גואל אחר, "בן-האדם", שאינו זהה עמו? לא כאן המקום להרחיב את הדיבור בשאלה נוקבת זו. לדעתי אמנם היה זמן שחשב ישו כי אינו המושיע העתיד לבוא, אך לבסוף הגיע למסקנה שהוא עצמו עתיד להתגלות כמשיח. אני תולה דעתי זו בעיקר בתשובתו של ישו על שאלת הכהן הגדול — כמובן, אם רואים את המעמד הזה כבעל ערך היסטורי מובהק. אם שתגובתו על השאלה האם הוא המשיח, אמר שכן האדם ישב לימין הגבורה, הרי לא השיב בשלילה מוחלטת והנוכחים פירשו, כנראה בצדק, את תשובתו כהודאה.

מכל מקום, אם קיים הפרש בין האמונה הנוצרית בישו המשיח לבין תודעתו האישית של ישו, הרי נודעת לדבר חשיבות גדולה לגבי משפטו של ישו. הכתובת על הצלב "מלך היהודים" אמנם אינה מוכיחה בודאות שאכן פילטוס שוכנע כי

נים והקבלתם אפשר להתקרב אל הרבדים הקדור-מים של המסורת על ישו. דוגמה לשיטה של טיפול במקורות כבר הובאה כאן בענין צורותיה השונות של תשובת ישו לכהן הגדול. מכל מקום אסור להביא את הסוגיות המקבילות של האבנגל-יונים זו בצד זו כאילו אלו סיפורים עצמאיים, מבלי להתמודד עם העובדה שיש תלות ספרותית בין אותן הסוגיות בשלושת האבנגליונים. כן אסור לחלוטין לראות בכל הסתירות שבין האבנגל-יונים הוכחה לאי-נאמנותה של המסורת שבאבנגליונים, שהרי אין אבנגליון אחד "אשם" בשינויים שנעשו באבנגליון אחר, ובמקרים רבים אפשר דווקא על סמך הסתירות הללו לחדור בסבירות מרובה, מתחת לנוסח הקיים, אל הרבדים הקרובים יותר למצב ההיסטורי העובדתי.

כיום מכירים חוקרים נוצריים רבים בחשיבות הביקורת הספרותית של האבנגליונים, שיש לה דין קדימה לכל עיסוק באישיותו ההיסטורית של ישו ובתולדות חייו. אולם רובם תיאולוגים ולא חוקרי ספרות ופילולוגים או היסטוריונים, וכמעט שאינם מכירים את היהדות ואין להם גישה חפשית למקורותיה, ולפיכך אין הם יכולים להשתמש נכונה בשיטות הביקורת הספרותית שהם בטוחים בחשיבותה. חוקרים אלה יוצאים משלוש הנחות מוטעות: א) שלמן ראשית המסורת הנוצרית נאספו וסוגנו הסיפורים על ישו מתוך הבשורה על תחייתו של ישו, כלומר, שהחומר על ישו למן שלבי ליקוטו הראשונים ועד לעריכת האבנגליונים שבידנו לא נועד מעיקרו להודיע תולדות חייו או תורתיו של ישו, אלא כדי לבשר ברבים את הבשורה הנוצרית המרכזית — שישו המשיח ובן האלהים קם לתחיה; ב) הצורות הספרותיות של הסיפורים היחידים והמימרות השונות השפיעו השפעה מרובה על עיצוב תוכנם. מלבד זה יש חציצה גדולה בין חייו של ישו, פעולותיו ומימרותיו, לבין מקומן בחיים בכנסיה הקדומה של הצורות הספרותיות שנוצרו מתוך הצרכים הרוחניים והמעשיים של הכנסיה ועיצבו, כאמור, את צורת הסוגיות באבנגליונים; ג) בזמן האחרון גוברת בקרב החוקרים הדעה שמחברי האבנגליו-

מרכים להזיק בו לגבי ישו ההיסטורי אם אין עדות מקבילה בשלושת האבנגליונים הראשונים, הנאמנים יותר. אמת, גם שנים משלושת מחברי האבנגליונים הראשונים, מרקוס ולוקס, חיו זמן-מה במחיצתו של פאולוס, אך החומר ה"פאוליני" מצוי שם, אם אפשר לומר כן, רק על פני השטח: מונחים כנסיתיים מופיעים בשלושת האבנגליונים הראשונים ביחוד בתוך הסגנון של העריכה האחרונה.

הבא לדון בשלושת האבנגליונים כמקורות יראה שהם אמנם שונים זה מזה בפרטים, אך יש ביניהם קירבה כה גדולה עד שברור כי הם תלויים זה בזה. התיאוריה הכללית, הנכונה כנראה, היא שהאבנגליון של מרקוס הוא הקדום ביותר, אמנם לא בצורתו הנוכחית. מרקוס קדום זה עיקר תוכנו הוא תולדות חייו ומעשיו המופלאים של ישו. הסיפור עדיין לא כלל את אגדת הלידה של ישו, אלא פתח בטבילתו בירדן ונסתיים בקבורתו וב-סיפור על קברו הריק. אבנגליון זה של מרקוס, בצורתו המקורית, שימש בסיס לשני האבנגליונים האחרים, של מתי ושל לוקס. שני האבנגליונים הללו השתמשו מלבד זה גם במקור אחר שתכנו לא היה תולדות חייו של ישו, אלא שיחותיו עם התלמידים, ונראה שמקור זה היה יותר נאמן ממרקוס בצורתו המקורית. זכותו של רוברט לינדזי<sup>2</sup>, ראש העדה הבאפטסיסטית היושב בתוכנו, שקבע כי המעבד שיצר את האבנגליון הנוכחי של מרקוס נזקק בשעת עיבודו של החיבור המקורי גם לאבנגליון של לוקס, ואלו מתי נזקק לא רק למרקוס המקורי ולמקור ה"שיחות" אלא גם למרקוס המונח לפנינו. מי שאינו נותן דעתו על בעיית הזיקה ההדדית בין שלושת האבנגליונים הראשונים, אינו רשאי, לדעתי, לדבר לא על העובדות ההיסטוריות בחיי ישו ולא על תורתו, שהרי הוא דוחה שלא מדעת את הכלים לחדור אל מתחת לצורה המאוחדת של המקורות. והן רק על ידי ביקורת ספרותית של שלושת האבנגליו-

<sup>2</sup> Robert Lindsey, A Modified Two-document Theory, *Novum Testamentum*, 6, 1963, pp. 239-263.



המעשה המסופר, ואילו ב'שיחה' מצוי הלקח העי-קרי בדבריו של הצדיק, בפתגם או אימרה חריפה שיצאה מפיו בסיטואציה מסויימת, כאשר הסיטואציה (שיש בה לעתים יסוד סיפורי) אינה אלא מעטפת לעיקר, שהוא מאמרו של הצדיק המובא כלשונו... (בתחילה) הבדילו החסידים היטב בין הסיפורים לבין ה'שיחות'. ערבוב התחומים חל בתקופה מאוחרת יותר, במחציתה השניה של המאה הי"ט, ומכאן ואילך רוב קבצי הסיפור החסידי כוללים ללא הבחנה 'סיפורים' ו'שיחות'". הרי לפנינו הקבלה מאלפת למסקנות הבטוחות שהגיעו אליהן חוקרי האבנגליונים. לדעתם קיי-מים שני מקורות מרכזיים של האבנגליונים: מרקוס (או ליתר דיוק, מרקוס המקורי), שעיקרו סיפורים על חייו ונפלאותיו של ישו; וה'שיחות' של ישו, שבא למסור את מימרותיו, ומתי ולוקס צירפו אחר כך את "שבחי ישו" אלה עם מקור השיחות, כל אחד לפי דרכו.

איך אפשר להסביר שאפילו באבנגליונים שלפ-נינו תופסת הבשורה הפאולינית על "כריסטוס" של הכנסיה מקום מועט כל-כך? כדי ליישב עוב-דה מוזרה זו, עלינו לשים לבנו אל עובדה אחרת, מוזרה עוד יותר: בשאר כתבי הברית החדשה, שרובה "פאולינית", אין כמעט זכר לחייו של ישו — חוץ ממעשה הצליבה — וכמעט שאין מר-באות שם מימרותיו! ברור איפוא שההפרש בין הבשורה ה"פאולינית" על כריסטוס שבשאר כתבי הברית החדשה לבין שלושת האבנגליונים הרא-שונים, הכוללים בעיקר את "שבחי" ישו ואת "שיחותיו", אינו מקרי בלבד. לפנינו פירות יציר-תם של שני חוגים נפרדים, שהיתה ביניהם כידוע מתיחות ואף איבה: החוג ה"פאוליני" מכאן, וה-סידי ישו היהודיים שבירושלים ובגליל מכאן. אין פירוש הדבר שלכל הנוצרים היהודים של ארץ ישראל היתה הבשורה התיאולוגית על מקומו של ישו המשיח בתולדות הישועה זרה לגמרי. נראה שהיו בארץ ישראל יהודים נוצריים שפיתחו לפי דרכם את ה"כריסטולוגיה" הנוצרית, ששימשה אחר כך בסיס לכריסטולוגיה ה"פאולינית". עם זה ברור שאפילו אותם החוגים בקהילות הנוצריות

נים שלפנינו לא ביקשו לכתוב ביוגרפיה של ישו, אלא כל אחד מהם היה תיאולוג כנסייתי בעל השקפת עולם תיאולוגית ואידיאולוגית עמוקה ומוגדרת, ומתוך גישה זו כתב את ספרו כדי שיש-מש כעין מניפסט להשקפתו.

שלוש ההנחות הללו הן מוטעות, בלתי מדעיות, אף על פי שהמחזיקים בהן אולי משוכנעים שיש בידם שיטה בקרתית צרופה. כל שלוש ההנחות מסקנתן היא שהחומר שבאבנגליונים אינו נאמן, משום שלוקט ועובד לא כדי לספר על ישו ההיס-טורי אלא כדי לבשר ברבים את האמונה ב"כריס-טוס" הנוצרי. ואולם כל קורא לא נוצרי, שקריאתו באבנגליונים אינה טבועה ברושם לימדו הדתי ודרשות שבכנסיות, רואה מיד שאכן קיים הפרש בין האמונה הנוצרית הרגילה לבין רוב החומר שבשלושת האבנגליונים הראשונים — ושרק הא-בנגליון הרביעי, של יוחנן, נכתב כדי לבשר את הבשורה הנוצרית הכנסייתית. לקורא הלא נוצרי ברור שכל עיקרם של שלושת האבנגליונים הרא-שונים הוא לספר על איש פלאות, על רפואותיו ונפלאותיו, כגון גירוש השדים וכדומה, על חייו ומותו של צדיק זה, ולמסור את מימרותיו. הדוג-מאטיקה הנוצרית אינה מודגשת באבנגליונים הללו, ועם זאת ברי שאין כאן תולדות חיים הכתובות בשיטת ההיסטוריון. מבחינת הסוג ה-ספרותי דומים הם לסיפורי מעשיהם של הקדושים הנוצרים בימי הביניים, או אולי נוח להבנת הקורא העברי לומר שהם מעין הסוג הספרותי היהודי שדוגמתו הראשונה הוא "שבחי האר"י" והמשכו אחר כך בספרות החסידים. כמו כאן כן גם באבנגליונים אחת המטרות היא לשבח את הצדיק המופלא. הנה אנו קוראים על התפתחות הספרות הביאוגראפית החסידיית בספר מענין ש-פורסם זה לא כבר:<sup>3</sup> "השינוי העיקרי שנתחולל בסיפור החסידי... הוא עירבוב התחומים שבין 'סיפורים' ל'שיחות'. בסיפור החסידי נובע הלקח המצוי בסיפור מתוך העלילה שבו, מהתפתחות

<sup>3</sup> הנובלה החסידיית. ליקט והוסיף מבוא יוסף דן. ספריית "דורות", מוסד ביאליק, ירושלים, תשכ"ו.

ישו הראשונים. בזה עדיין אין כדי לפסוק בדבר הנאמנות ההיסטורית של החומר, משום שסוג ספרותי זה, כאמור, איננו פרי עטם של היסטוריונים, אלא נוצר בקרב חסידי צדיקים וקדושים. אבל אם יש כאן סילופים, מקורם בדרך כלל איננו בדוגמאטיקה של הכנסיה הנוצרית, כי רוב החומר על ישו שבשלושת האבנגליונים לא בא מן החוגים שמהם צמחה הכנסיה הנוצרית. לא כאן המקום לעסוק בסיפורים על ישו שמחוץ לסיפור משפטו ומותו. די לומר שזכר מעשי נפלאותיו של ישו נשמר, כנהוג בכל הסוג הספרותי הזה, בקרב חוגים המעוניינים ביכולת הבלתי-ראציונאלית של הגיבור, וממילא מסרו הללו לא רק את העובדות הידועות להם אלא גם את פרי דמיונם. דבר זה בולט כשאתה מקביל את הסיפורים הללו כגירסתם באבנגליונים השונים: בשלבים המאוחרים גובר יותר ויותר היסוד העל-טבעי. רוב סיפורי ה"נסים" של ישו מספרים ברפואות ובגירוי רוח שדים, ואין יסוד לפקפק בדבר, שישו היה מרפא חולים בדרך "לא מקובלת". האווירה שבה פעל היתה דומה לזו שבה חיו המספרים הראשונים, ואלה בודאי הפליגו בסיפוריהם. המהימנים ביותר הם בודאי סיפורי הריפוי הקשורים קשר אורגאני בהתנהגותו ומימתו של ישו שהיא אופיינית להשקפת-עולמו. לשם הבהרת הדברים נזכור את בקשת הגשמים של חוני המעגל. המעשה זה נזכר לא רק בספרות התלמודית אלא גם אצל יוסף בן מתתיהו. אולם לא בשל כך דוקא נוטים החוקרים לראות יסוד של אמת במעשהו העל-טבעי של חוני. האמון במעשהו של חוני נעוץ בהתנהגותו המיוחדת של איש-הפלאות הזה בשעת תפילתו, אף כי איננו יכולים "לשחזר" את המעמד עצמו ולהפריד בין גוזמה לעובדה היסטורית. על קרקע מוצק יותר אנו עומדים כשאנו עוברים מ"נפלאות" ישו ל"שיחות" שלו. מכל מקום, אפילו יש יסוד להניח שגרעינה של חטיבה כלשהי באבנגליונים אינו היסטורי, עדיין יש לנתח זה ניתוח של ביקורת ספרותית, הן בדרך הקבלת האבנגליונים השונים והן על ידי ניתוח פנימי, כדי להגיע אל מצב קדום ומקורי יותר של אותה

היהודיות שבארץ-ישראל אשר הרהרו במשמעה הדתי של ביאת ישו המשיח, גם הם היו מעוניינים בישו ההיסטורי, תורותיו וחזיון יותר מן הכנסיות הנוצריות ה"פאוליניות" שבחוץ לארץ, שרוב חבריהן היו גויים אשר ישו האיש והמורה היהודי היה זר להם לחלוטין; הגויים הנוצריים הללו נמשכו לנצרות ביחוד בגלל מעשה הישועה שעשה אלהים בשלחו לעולם את בנו כדי שעל ידי מותו יכופרו עוונות המאמינים. רק במרוצת הזמן נתעורר עניינם של אותם הגויים בישו המורה ובעל המוסר. הראשון מהם היודע ומביא את האבנגליונים שלנו הוא יוסטינוס, במחצית השנייה של המאה השנייה לספירה.

אם גם היו בין חסידי ישו בארץ ישראל מי שפיתחו בדרך המיוחדת להם את האמונה בישו המשיח והגואל, הנה מתולדות היהודים הנוצריים מתברר שרבים מהם — אולי רובם — לא היה להם ענין רב בכריסטולוגיה; אנשים יהודיים אלה לא האמינו בסיפורים המופלאים על לידתו של ישו מרוח הקודש, ולא הודיעו חשיבות יתירה לסיפורי תחייתו. אפילו אלה מהם שהאמינו כי ישו היה משיח ישראל, ראו בו בעיקר נביא ומורה יהודי שיש לקיים מה שדרש מתלמידיו. ברור שדווקא בחוגים יהודיים-נוצריים אלה היתה התענינות מרובה בחזיון ובתורותיו של ישו, ובתוכם התגבשו "שבחי ישו" וה"שיחות" שלו, שנעשו לימים עיקר תכנם של שלושת האבנגליונים הראשונים. חומר זה שלוקט בחוגים הללו כבר היה מגובש כל-כך עד שהטיל מרותו על שלושת מחברי האבנגליונים שלנו. הם לא יכלו עוד לשנות באופן עקרוני את אופי החומר; הם רק סיגנו אותו, והוסיפו תוספות שונות, לפי ההשקפות הכנסייתיות שרווחו בימיהם. הרוב המכריע של החומר הכנסייתי נמצא אפוא, לדעתי, על פני שטח האבנגליונים שבידנו והוא נתוסף על המסורת הקדומה רק בשלבים המאוחרים של עריכת החומר.

אם כן, הרוב המכריע של החומר על ישו שהגיע אלינו בשלושת האבנגליונים הראשונים הוא ספרות — שבתחילה נמסרה בעל פה — של חסידי

מתי (כ"א יב) ו"תיקן" את הסיפור שבמרקוס, ולא אמר כי ישו "החל" לגרש את התגרים, אלא — "ויגרש משם את כל המוכרים והקונים במקדש". ואצל יוחנן (ב י"ד—ט"ז) כבר מצא ישו במקדש "מוכרי בקר וצאן ובני יונה ואת מחליפי כסף יושבים שם, ויקח חבלים ויעבתם לשוט ויגרש כולם מן המקדש ואת הצאן ואת הבקר ויפור את מעות השולחנים ויהפוך שולחנותיהם". אין ספק כי נסיונו של ישו לשכנע את המוכרים במקדש — כנראה בלי הצלחה — היה בו משום פגיעה בסדרי בית-המקדש. ואולם הסיפור כצורה תו הדראמאטית במרקוס ובעקבותיו במתי ויוחנן אינו מתקבל על הדעת. איך יכול ישו לחדור לתוך המקדש ולעשות כל מה שעשה מבלי שיעכבו בידו? דבר זה מנסה ליישב הסופר היהודי יואל קרמיכל<sup>5</sup> כך: ישו ציפה למלכות השמים וכשלא באה זו מעצמה, החליט לפעול. יחד עם לוחמי חירות שלו כבש את בית המקדש ויגרש משם בין השאר את הסוחרים. פעולה זו הצליחה רק לזמן-מה, וישו הוצא להורג על ידי הרומיים בגלל מעשה זה כראש המרד. הדעה שישו היה ראש קבוצת קנאים המורדים ברומי אינה חדשה והיא קונה לה חסידים יותר ויותר. היא נשענת על העובדה ההיסטורית הבלתי-מעוררת שישו הוצא להורג על ידי פילאטוס כ"מלך היהודים", אך אינה מביאה בחשבון עובדה חשובה אחרת, והיא תורתו המיוחדת של ישו עצמו, אשר הטיף לאהבת האוייב והתנגד להתקוממות כנגד הרשע<sup>6</sup>. דעה זו שישו היה לוחם למען חירות עמו מוצאת לה מהלכים בתקופתנו הפשטנית, אם משום שב-ימינו קשה יותר מבעבר להבין השקפות-עולם כגון אלה של ישו, או משום הערצת לוחמי חירות למיניהם: כיום קל מאד להציג את ישו כמין צ'ה גוארה או כראש מחתרת אנטי-רומית (כדרך שעשה, למשל, יגאל מוסינזון בסיפורו על יהודה איש קריות). הלומד מן החומר לא תתקבל

חטיבה. ואם בסוגיות שגרענים אולי בלתי היסטורי כך<sup>4</sup>, בסוגיות המלמדות על חייו, מעשיו ומימרותיו של ישו על אחת כמה וכמה. נחזור אל משפטו של ישו. ברור שחסידי ישו היו מעוניינים לשמור את זכרון ימיו האחרונים של מורם, ועל-ידי ניתוח המקורות ובדיקת ההבדלים שבין האבנגליונים נוכל להגיע למסורות קדומות יותר. לא תמיד גרמה מגמתיות כנסייתית לעיבור דים ולהרחבות; לפעמים אין הסיבה לכך אלא הרצון לדראמאטיזציה של העובדות ההיסטוריות. דוגמה לכך היא פרשת גירושם של התגרים מבית המקדש בידי ישו. הצורה המקורית ביותר לפרשה זו נשמרה אצל לוקס ("ט מה—מו). שם מסופר רק זה שישו נכנס לבית המקדש והתחיל להוציא את המוכרים באמרו להם: "כתוב בתי בית תפי" לה ואתם עשיתם אותו למערת פריצים". נראה שמקור הסיפור הוא ב"שיתות" ישו. עיקרו הוא ערעורו של ישו על המנהג לעסוק במסחר בתחום המקדש. במימרתו מעמיד ישו פסוק מישעיה המ-ציין את הרצון כנגד צירוף מירמיה המציין את המצוי. מענין שרק מרקוס ("יא י"ז) משלים את המובאה על בית המקדש מישעיה (נו ז) "כי ביתי בית תפילה ייקרא לכל העמים" — אולי כדי להדגיש את הצד האוניברסאלי של הנצרות. מר-קוס הרחיב את מקורו והפך את המסופר שם לסיפור דראמאטי ממש. אחת הסיבות לכך היא שהמילה היוונית שבה מתרגמים בברית החדשה את המלה העברית "להוציא", מובנה העיקרי ביוונית הוא "להשליך החוצה" "לגרש". אם לפי הסיפור הקדום התחיל ישו להוציא את המוכרים על ידי שדיבר על לבם, אבל לא סופר שם מה הצליח לפעול, הנה מרקוס ("א ט"ו—י"ז) כבר יודע לספר שישו נכנס למקדש — "ויחל לגרש משם את המוכרים ואת הקונים ויהפך את שולחנות השולחנים ואת מושבות מוכרי היונים". בא

<sup>4</sup> אגב, אי-האמון כלפי המקורות משום שהמסופר בהם אינו מתקבל על הדעת, אינו מוצדק תמיד. אילו קראנו בעוד אלפיים שנה על אופן כיבושה של שכם במלחמת ששת הימים, ספק אם היינו מאמינים; אני עצמי, למשל, הייתי מתקשה מאד להאמין ששם ראש עיריית שכם היה אז כנען דוקא.

<sup>5</sup> Joel Carmichael, *The Death of Jesus*, New York 1965.

<sup>6</sup> קרמיכל אמנם מבחין בקושי הזה ועל כן הוא סבור שישו החליף במשך הזמן את תורת האהבה באקטיביזם של לוחם.

הוא גופו של ישו המת והקם לתחיה — כך נאמר בפירוש ביוחנן ב' כ"א—כ"ב ("והוא דיבר על היכל גותו" וגו'). כן נאמר בכל שלוש צורותיה של המימרה כי ישו יקים את בית המקדש בשלש-שה ימים, שהרי הנוצרים מאמינים שישו קם לתחיה ביום השלישי. אבל מכבר טענו חוקרים בצדק שבצורתה המקורית היתה המימרה נבואתו של ישו על חורבן הבית והקמתו מחדש בידי הקדוש ברוך הוא בכבודו ובעצמו. סימנים של נבואות דומות אמנם מצויים בספרות הקץ והגאון-לה מימי בית שני, ובאחרונה גם במגילות מדבר יהודה. מתקבל על הדעת איפוא שהמימרה היא אותנטית, וכי ישו אמר אותה, כפי שמעיד יוחנן, בשעה שהחל להוציא את הסוחרים מן המקדש. בשעה שקרא לבית המקדש "מעתה פריצים", או בשעה שאמר, כדבר יוחנן, "ואל תעשו את בית אבי לבית מסחר", אולי ניבא על חורבנו ועל הקמת מקדש אחר במקומו שיהיה ראוי להיקרא "בית תפילה".

נבואה זו על חורבן הבית אינה יחידה בדברי ישו. מסתבר שישו בא לירושלים לפני צליבתו לא לשם עליה לרגל בפסח בלבד, אלא בעיקר כדי להופיע שם כנביא החורבן. את נבואתו הראשונה של חורבן הבית אמר ישו בשעה שהכריז על רצונו ללכת מן הגליל לירושלים (לוקס י"ג ל"א—ל"ה). כשבא אחר-כך לירושלים והטיף בתחום המקדש, שאלוהו "הכהנים הגדולים והסופרים והזקנים" מי נתן לו רשות לכך, וישו ענה להם מה שענה (מרקוס י"א כ"ו—ל"ג). לפי המקור הקדום סירף להם ישו דווקא אז את משל הכרם, שבו עבדו פועלי אוון, ועתיד בעל הכרם לבוא ולאבד את הרשעים הללו ולתת את הכרם לאחרים (מרקוס י"ב א—י"ב). אז יבקשו לתפוש את ישו אבל פחדו מפני העם, כי הבינו שעליהם אמר את המשל: הכרם הוא ישראל, והפועלים שה' ישמיד אותם הם ההנהגה השנואה על העם. מן ההקשר ומכל פרשת שהותו של ישו בירושלים, מסתבר שהקבוצה השנואה הזאת היתה אותם הכהנים וחבריהם ששלטו בבית המקדש והם כנראה "הכהנים הגדולים והסופרים והזקנים"

על דעתו סברה זו שישו היה קנאי מורד במלכות. ראינו איך נוצר באופן ספרותי, בדרך הדראמא-טיזאציה, הסיפור על גירוש המוכרים מבית המקדש, וקשה למצוא בסיפור זה אסמכתא לדעתו של קרמיכיל שישו אמנם כבש לזמן-מה את בית המקדש מידי הרומיים. גוזמה גוררת גוזמה, ואם בסיפורו של לוקס יש יסוד מתקבל על הדעת, הרי אם תאמין בשאר הסיפורים שנשתלשלו ממנו סופך לומר שישו באמת כבש את המקדש. מכך אתה נמנע אם אתה עומד בדרך ביקורת ספרותית על התפתחות הסיפור בתוך המקורות הכתובים מלוקס למרקוס ומשם למתי וליוחנן.

אף על פי שיוחנן התרחק מרחק רב מאד מן הסיפור המקורי שנשמר בלוקס, דווקא הוא מסר לנו פרט היסטורי חשוב מאד, החסר בשלושת האבנגליונים הראשונים. רק אצלו (ב' י"ט) מסוּר-פר כי בשעת המעשה עם המוכרים במקדש הש-מיע ישו את הכרזתו המפורסמת על חורבן הבית ובנייתו מחדש. בשלושת האבנגליונים הראשונים אין מימרה זו מופיעה בסיפור מעשה המוכרים, אך היא נזכרת במרקוס (י"ד ג"ח) ובמתי (כ"ו ס"א) מפני העדים שהעידו ב"משפט ישו" לפני הסנהדרין<sup>7</sup>. אמנם נכון שלפי מרקוס העדים שה-עידו כי ישו אמר דברים אלו הם עדי שקר, אך מתי משימענו כי אחרי שורת עדי שקר באו שני עדים שאמרו כי אכן אמר ישו את הדברים. מסת-בר כי מתי התכוון לומר שעדות זו היתה עדות אמת, ועל כל פנים אינו אומר כי עדות שקר היא. יוחנן סבור שאכן באמת דיבר ישו על חורבן הבית ובנייתו מחדש; רק מרקוס לבדו שולל את מהימ-נותם של דברים אלה. מכאן שקשה לפרנס את דעתו של חיים כהן שהסנהדרין ניסתה, לשם הצלת ישו, להכריז על כל העדים שהם עדי שקר. מימרה זו של ישו נתיימה בשלוש צורות (אצל מתי, מרקוס ויוחנן) וכולן מושפעות מן הפירוש הנוצרי, שהבית אשר ייהרס ויחזור וייבנה

<sup>7</sup> כל הסיפור על שמיעת העדים לפני הסנהדרין חסר בלוקס, אך האשמה דומה מצויה ב"מעשי השליחים", ספר שאף הוא נתחבר בידי לוקס — בפי עדי השקר נגד סטפנוס (מעשי השליחים ו' י"ד, וכן עיין שם ו' מ"ח).

המקורות שהמוסרים אותו לפילאטוס האשימוהו שהכריז בפומבי על חורבן הבית, אולם דבר זה מתקבל יפה על הדעת, שהרי בשעת שנחקר ישו על ידי הכהן הגדול, היתה השאלה הראשונה האם אמר את הדברים על חורבן הבית. השאלה השניה היתה, כידוע, אם הוא המשיח. אפילו נניח, על סמך פעילותו של ישו בירושלים ובבית המקדש, כי נבואות החורבן שלו אמנם עוררו חששות בקרב ראשי כהני בית המקדש, מכל מקום מבחינתם נוח היה להם יותר לבסס לפני פילאטוס את ההאשמה על טעות המשיחיות. ייתכן איפוא שנבואות החורבן לא הוזכרו כלל לפני פילטוס, או שמא פסחו המקורות על האשמה זו, מפני שלא היתה לה חשיבות מבחינה נוצרית, בעוד שעניין משיחיותו של ישו הוא עיקר חשוב באמונה הנוצרית. ואולם מסיפורי האבנגליונים עצמם, נראה לי שבידי ראשי הכהנים עצמם נבואות החורבן הן שהיו הסיבה העיקרית למסירת ישו לפילאטוס.

סברה זו, שהכהן הגדול ומקורביו הצדוקים השנואים על העם הם אשר פעלו נגד ישו, המעורר את העם נגדם וקורא לבית המקדש "מערת פריצים", סברה זו מתאשרת אם אתה מעיין במקורות עיון ביקורתי. אפילו באבנגליונים שבידינו בולט התפקיד שהיה לכהן הגדול ולאחיו הכהנים במסירת ישו לרומיים, וכבר אמרנו שבשלושת האבנגליונים הראשונים אין הפרושים נזכרים במפורש כצד ב"משפט". ייתכן מאד כי בשלב קדום יותר של המקורות היה תפקידם של הכהן הגדול ומקורביו בולט עוד יותר, אבל גם דברי המקורות שבידינו ומהלך הסיפור דים להעמידנו על המצב. בשעת בגידתו פנת יהודה, אחד השליחים, אל הכהנים הגדולים דוקא (מרקוס י"ד י"א), וכן מסופר שכאשר נתפס ישו, קיצץ אחד מתלמידיו בחרבו את אוזן עבדו של הכהן הגדול דוקא. יוחנן יודע לספר רק על הכהן הגדול וחתנו, ואינו מזכיר ישיבת סנהדרין באותו ענין. לוקס עדיין אינו יודע שאותה ישיבת הסנהדרין פסקה כל פסקידין שהוא — דבר זה הוא לפי כל הנראה המצאתו של מרקוס, שנתקבלה על דעתו של מתי. מצב זה מתישב לכאורה עם

ששאלו את ישו מי נתן לו רשות ללמד במקדש; הסופרים הם אולי סופרי בית המקדש והוקנים זקני הכהונה. ידוע לכל שמשפחות הכהנים הגדולים הצדוקיים ששלטו בבית המקדש, מחמת ייחוסן, היו שנואות על העם, ולא כן הפרושים, שהעם אהבם. אנב, בספרו החשוב "על משפט ישו" קבע וינטר<sup>8</sup> כי בשלושת האבנגליונים הראשונים אין הפרושים נזכרים במפורש כצד פעיל במשפטו של ישו.

בהודמנות אחרת אמר ישו שמבית המקדש "לא תישאר אבן על אבן" (מרקוס י"ג ב'). אין אולי צורך לומר שישו היה רחוק מלהתנגד לעבודה שבבית המקדש, ואף לא ראה אותו טמא כמו האסיים, שהרי הוא עצמו הקריב בו קרבן פסח. ממשל הכהן ומהתנגדותו למסחר בחצרות הבית יש להסיק שנבואות החורבן שלו נבעו בעיקר מהתנגדותו לכת הצדוקים השולטת במקדש. ברור שבאווירה הכללית העויינת לקבוצה זו ובגלל רבבות העולים שבאו לירושלים לכבוד חג הפסח, נחשב המתנבא על חורבן הבית ברבים למסוכן בעיני ראשי הכהנים הצדוקים שבמקדש. לכל ענין משפטו של ישו בידנו הקבלה מאלפת ביותר אצל יוסף בן מתתיהו (מלחמות ו', סוף פרק ה'): "ארבע שנים לפני המלחמה" קם בחג הסוכות בחצר בית המקדש איש ושמו ישוע בן חנניה, והתחיל מתנבא על חורבן ירושלים והבית. "ראשי העם" מסרו אותו לידי אלבינוס, נציב רומי, אך זה שיחררו (לאחר שציוה להלקותו בלי להוציא מפיו דבר של טעם) כי חשב אותו למשוגע. מכאן שהיו אז בישראל אנשים שראו נבואות חורבן בפומבי כדבר המסכן את הסדר הציבורי. אם נמסר ישוע בן חנניה לבסוף, בגלל נבואות החורבן שלו, לנציב רומי, יש לשער שהיתה לתוכן הנבואות נגיעה לסמכות רומי, שהרי הרומים שמרו בכל מקומות מלכותם בהקפדה יתירה על הפולחנות המקומיים, ונבואות כאלו יכלו להיחשב בעיניהם כפגיעה בפולחן ובמקומות הקדושים. בפרשת ישו עצמו איננו שומעים מפי

<sup>8</sup> Paul Winter, On the trial of Jesus, Berlin 1961.

ובהמשך הסיפור נזכרים "הכהנים הגדולים וכל הסנהדרין" (מרקוס י"ד נ"ה), ואין ספק שזהו צירוף מזור מאד, כי הכהנים הגדולים לא היו גוף נפרד, אלא חברי הסנהדרין. המלה סנהדרין מעורר-פלת עוד יותר במרקוס ט"ו א', שם מסופר כי "הכהנים הגדולים עם הזקנים והסופרים וכל הסנהדרין" מסרו למחרת בבוקר את ישו לפילאטוס. מתי (כ"ז א') הרגיש כנראה שצירוף כזה קשה להלמו ופסח על המלים "וכל הסנהדרין" — או שמא היה בידיו נוסח טוב יותר והמלים "וכל הסנהדרין" נתוספו כאן על דעת מרקוס לבדו? אם כן, מצד הביקורת הספרותית הזכרת הסנהדרין בפרשת "משפטו" של ישו איננה משכנעת והיא כנראה מכלל התוספות המאוחרות על החומר הקדום יותר. בתיאורי שלושת האבנגליונים אין הרבה עובדות שיש בהן כדי לפרנס את ההנחה שאכן נתקיימה אז ישיבת הסנהדרין; ואין לשכוח שאצל לוקס לא נזכר שום פסק דין של אותה ישיבה, ואצל יוחנן לא נזכרה הישיבה כלל. אפשר איפוא להניח כמעט בודאות שבלילה גת-אספו בביתו של הכהן הגדול לא חברי הסנהדרין אלא ועד בית-המקדש, אותו הועד שניסה למנוע מישו את הרשות ללמד במקדש. בודאי מקורבי הכהן הגדול הם שאספו כפי יכולתם את העובדות על אודות ישו, הן בענין נבואות החורבן שלו והן בענין משיחיותו, ולמחרת נתכנסו שוב ומסרו או-תו לפילאטוס. גם בהמשך הסיפור (מרקוס ט"ו י"א), בשעת המשא ומתן לפני פילאטוס, נזכרים הכהנים הגדולים שהסיתו את ההמון לבקש את שחרורו של בר-אבא דווקא, דבר שגרם בעקיפין, כפי שעוד נראה, לצליבתו של ישו.

לא כך דעתו של חיים כהן. לדעתו אמנם קויי-מה באותו לילה ישיבת הסנהדרין, אך דבר זה נעשה לטובת ישו כדי להצילו מידי פילאטוס; אנשי הסנהדרין, שלא היו חביבים על העם, ביקשו להתחבב מחדש על-ידי הצלת ישו, גיבורו הפופר-לארי של העם. על כן פסלו כל עדות אפשרית נגד ישו כעדות שקר (כבר ראינו שהעדים המעיי-דים על דברי ישו בדבר חורבן הבית הם עדי שקר רק לפי מרקוס ולא לפי מתי). כיון שהצליחו

הנחתו היסודית של חיים כהן, שישבת הסנהדרין לא נועדה לדון את ישו למיתה, אלא להיפך, היא באה להצילו מידי הרומיים. חיים כהן מחלק את החוקרים לכתות-כתות, שאחת מהן, לדבריו, שוללת את קיום ישיבת הסנהדרין לפני מות ישו. אני מודה שאני משתייך ל"כת" זו. זו לא נוסדה מתוך שרירות-לב כתתית, אלא מתוך שיקול-דעת פשוט: בתיאורי שלושת האבנגליונים הראשונים אין בעצם שום עובדה המתאימה לידוע לנו על ישיבת הסנהדרין באותם הימים. אבל גם העיון בשלשת המאורעות המתוארים באבנגליונים, והביקורת הספרותית של הסוגיה הנידונה, דומה שהם מחזקים דעה זו. האנשים שנתאספו אז בביתו של הכהן הגדול נקראים במקורות "הכהנים הגדולים" והסופריאם והזקנים". כך נקראים גם במקור-מות אחרים באבנגליונים אלה שגרמו למסירת ישו לידי פילאטוס, אך לא נאמר עליהם שהם הסנהדרין. וחשוב יותר, שכך נקראים עוד קודם גם אלה שבאו למנוע את ישו מללמד בבית-המקדש. ברור שהללו היו לא מאנשי הסנהדרין הגדולה בכבודם ובעצמם, אלא מהנהלת בית-המקדש. הסופרים אולי היו סופרי בית-המקדש והזקנים זקני הכהונה. מכל מקום אין הדבר מובן מאליו, ש"הכהנים הגדולים והסופרים והזקנים" הם הסנהדרין ולא שמענו שכך היו מכנים אותה או שכך היה הסיווג בתוכה. וחשוב מכל: אם תבדוק את המסופר על האנשים שבאו לבית הכהן הגדול באותו לילה, תראה שהמלה "סנהדרין" צורפה לחומר בשלבים האחרונים של עריכתו: אצל לוקס מסופר שישו הובא בלילה אל בית הכהן הגדול (כ"ב נ"ד), ובבוקר "נקהלו זקני העם והכהנים הגדולים והסופרים ויעלוהו אל הסנהדרין שלהם ויאמרו, האתה הוא המשיח, אמור לנו" (כ"ב, ס"ו). לא אעמוד כאן על שאר הפרטים, אך ברור ש"סנהדרין" הוא כאן המקום ולא המוסד עצמו. נראה שלוקס רצה ליישב את הקשיים שהיו במקורו, שהיה דומה למרקוס ולמתי, שלפיהם התנהל המשא והמתן עם ישו בלילה, ובבוקר הוא נמסר לרומיים. בלילה נאספו "הכהנים הגדולים והזקנים והסופרים" (מרקוס י"ד נ"ג),

ופעולתו הצבאית נכשלה, הוצא להורג בידי הרומים. אף אלמלא היה בנוסח של לוקס משום פתרון הבעיה, אסור היה לתלות בסיפור על גירוש התגרים משא כה כבד, הסותר את שאר הידיעות על תורתו של ישו. אם אתה מוצא באבנגליונים סיפור מוזר, שאינו מתקבל על הדעת מבחינה היסטורית, אינך צריך להיתלות דוקא בו. סיפור כזה, אם אינך מוצא לו פתרון ואף אינך מסוגל לגלות מגמה שמתוכה הומצא, מוטב שתודה כי אינך יודע למה נוצר, ובוודאי שאין לך להסתמך על הזרות שבו כנקודה ארכימדית לפתרון כל תעלומת ישו הנוצרי.

עוד יותר מוזרות הן נקודות המוצא של "הגיי-לויים המרעישים" שבספרו של שונפילד<sup>9</sup>. הנוצרים מאמינים כידוע שישו היה המשיח, וכן עובדה היסטורית היא שאותו ישו הוצא להורג בידי פילאטוס. ברור שאין ביהדות — לא בספרות הרבנית, ולא בספרות החיצונית ולא במגילות — האמונה שהמשיח יוצא להורג (האמונה במשיח בן יוסף שימות בקרב היא ענין אחר). הנוצרים שמשיחם הוצא להורג היו צריכים לחפש לכך אסמכתא במקרא. אותו פרק מפורסם, ישעיה נ"ג קיבל את פירושו הנוצרי רק בשכבה מאוחרת יותר של הברית החדשה. המסורת הנוצרית ניסתה להוכיח על-ידי פסוקים שהמשיח היה צריך למות, והנוצרים מאמינים שישו קם לתחיה וקברו נשאר ריק. במרקוס נזכר הקבר הריק, אך עדיין לא סופר במפורש על ישו הקם לתחיה והנגלה לתלמידיו. מתי מדבר על הופעה אחת של ישו הקם לתחיה; לוקס ויוחנן מרבים בסיפורי ההופעות הללו אך אין התאמה בסיפורים אלה בין לוקס ויוחנן. לנוצרים רבים ברור כל-כך שהיתה בישראל ראל האמונה שהמשיח מוכרח למות כקרוב-כפרה, עד שלפעמים קשה להם להאמין לחכמי ישראל הטוענים שאין הדבר כך. כבר בברית החדשה אומר ישו, במקומות לא אותנטיים, שהוא כמשיח צריך למות "לפי הכתובים". אולם ידיעתו זו של ישו באבנגליונים אינה זהה בשום פנים עם

במלאכה זו, ביקשו להבטיח כי ישו ישתוק ולא יודה במשיחיותו לפני פילאטוס. לשם כך שאל אותו הכהן הגדול אם הוא המשיח, אך ישו ענה בחיוב, וכך עלו בתווה כל נסיונות הסנהדרין להציל את ישו, ומכאן רוגזם של הכהן הגדול ואנשי הסנהדרין כלפי ישו הסרבן.

לעומת סברה זו ניסינו אנחנו לראות את סיפורי המשפט בויקתם למעשיו של ישו קודם למאסרו. נתברר שישו באמת פעל בירושלים, על-ידי נבואות החורבן ודברי הביקורת על בית המקדש, נגד האינטרסים של הכהונה הגדולה הצדוקית, וזו היתה פעילה בענין ישו. גם ראינו שתשובתו של ישו לשאלת הכהן הגדול, אם הוא המשיח, אינה תשובה חד-משמעית, ושעל כל פנים המלים "אתה אמרת" אין בהן משום הודאה שבגללה נאלץ פילאטוס על פי החוק הרומי להוציא את ישו להורג מיד. סברתו של חיים כהן שכל המעשים באותו הלילה לא נעשו לשם מסירת ישו לרומיים אלא לשם הצלתו היא ממין ה"גילויים המרעישים" השכיחים בדיונים על מות ישו, ואף היא אינה מתקבלת על הדעת מבחינה מתודית ומבחינת המציאות ההיסטורית גם יחד. חיים כהן ודאי לא התכוון בספרו לפתרון סנסאציוני של החידה, אך משום מה ניגש אל העובדות שבמקורות באותה שיטה הנקוטה בידי המבקשים להעמיד סיפור מרעיש על ישו, ועל כרחו העלה בידו מסקנות "מרעישות".

כבר הזכרנו את ספרו של קרמייכל. הוא הלך בעקבות החושבים את ישו למורד קנאי נגד רומי. דעה זו נשענת בעיקר על העובדה שישו הוצא להורג כ"מלך היהודים" וכן על מימרות מסויימות של ישו הניתנות להתפרש גם פירוש אחר. דעה זו מתעלמת מכלל תורתו של ישו, שלימד בין השאר כי אין להתקומם נגד הרשע. קרמייכל נתלה בפרט המוכיח, כביכול, את ההנחה שישו היה מורד במלכות. מן הסיפור על גירוש התגרים בתחום המקדש הוא דולה אמת היסטורית שאין לה זכר בברית החדשה: ישו אפשר היה לו לגרש את הסוחרים רק אילו תפס את בית המקדש בכוח הורוע והחזיק בו לפחות זמן-מה, וכיון שעשה כן

<sup>9</sup> Hugh J. Schonfield, *The Passover Plot*, London 1965.

ההשערה הזאת אצל אחרים לבין שימושה אצל שונפילד. הוא החליט משום מה שישו אמנם היה מת מדומה, אך אחר־כך מת באמת; הסיפור על מותו המדומה של ישו משמש לו לשונפילד רק לפתרון שתי קושיות: ראשית, דבר זה שחב־ריו של ישו הוציאו אותו מן הקבר כדי להחיותו, מסביר מפני מה התחילו אותם התלמידים שלא היו שותפים לקשר, להאמין שהקבר ריק משום שישו קם לתחיה. שנית, שונפילד משער כי ישו, משנתעורר לזמן־מה מתרדמתו, הספיק למסור הודעה לתלמידיו שהוא יבוא אליהם; את הידיעה הזאת הפיץ השליח בקרב המאמינים, אף כי בינ־תיים ידע שישו מת באמת. המאמינים היו כה מבובלים, עד שזיהו את השליח הפעלתני עם ישו הקם לתחיה.

שונפילד מקבל איפוא מקודמיו את הרעיון שישו היה רק מת מדומה, אך בניגוד לדעתם הוא סבור שישו מת לבסוף מן הצליבה. אחרים סבורים שישו אמנם התעורר אחרי הצליבה. את המשך חייו של ישו לאחר הצליבה מסביר רוברט גריי־בס, למשל, בכך שהוא יצא את הארץ והגיע להודו. יש עוד הבדל בין שונפילד לבין קודמיו. הללו, אם אינני טועה, סבורים שישו היה מת מדומה רק במקרה, מפני שהורד מן הצלב מוקדם מדי, ואילו אצל שונפילד הכל, המיתה והתחיה גם יחד, הוא פרי תכנון קפדני של ישו עצמו. מכל מקום, כל המפרשים הללו מקבלים את הסיפורים על ישו הקם מן המתים כעובדה היסטורית, ומנסים להס־ביר אותם הסבר "הגיוני". בעיני יש בפירושים משונים כאלה טעם לפגם הרבה יותר מאשר בא־מונה התמימה של ראשוני הנוצרים, אך יש לדעת ש"חכמות" כאלה הומצאו בכל התקופות, למן ראשית הנצרות. על פירוש משונה כזה כבר נמסר באבנגליון של מתי (כ"ח י"ג—ט"ו): היהודים מסבירים "עד היום" את הקבר הריק של ישו בכך שתלמידיו של ישו גנבו משם את גופתו. השערה זו מצאה אחר־כך את ביטוייה ב"תולדות ישו", הספר היהודי העוסק על דרך הפולמוס בישו הנוצרי. מעניין ש"עלילת־היהודים" בדבר גניבת גופו של ישו כגירסה באבנגליון של מתי נתקבלה

רצונו למות כדי להראות שהוא באמת המשיח. צעד נוסף זה נעשה על־ידי כמה חוקרים בתקופה החדשה, והדגול בהם הוא אלברט שוייצר<sup>10</sup>; כאשר ראה ישו שלא באה מלכות שמים, גמר בנפשו למות כמשיח כדי להביאה על ידי מותו, אולם מותו לא היה אלא כשלוגו השני. שונפילד, כיהודי וכחוקר, דין היה שידע כי אין ביהדות אמונה במשיח שיוצא להורג, ושאמונה זו נוצרה בנצרות לאחר המעשה. ומוזר שדווקא הוא יוצא מהנחה מוטעית זו וטוען שישו, על סמך האמונה שהמשיח ייהרג, לא רק רצה במותו, אלא תיכנן וביים אותו בצורה גאונית, ברוח קונספיראטיבית מובהקת, והכל על סמך דברי המקרא שהנוצ־רים — ולא היהודים — השתמשו בהם כבר בברית החדשה כדי להוכיח את החידוש שבמשיח המוצא להורג! אולם שונפילד הולך עוד צעד הלאה: לדעתו תכנן ישו בקפדנות גם את תחייתו; הוא הצליח לסבב שצליבתו תתקיים ביום ששי אחר הצהריים, כדי שיוירידוהו מן הצלב לפנות ערב בעודנו כחיים<sup>11</sup> לשם כך סידר ישו מלכתחילה שיתנו לו על הצלב סם הרדמה כדי שייראה מת, וכן בחר לו איש נאמן הנקרא בברית החדשה יוסף הרמתי, שעתיד היה להוריד את המת המדו־מה מן הצלב. חבל מאד שמזימתו של ישו לא הצ־ליחה! ישו כבר נרדם בגלל הסם, ויוסף רץ אל פילאטוס כדי לקבל רשות להוריד את גופו. אלא שחייל רומי תקע רומח בגופי של ישו. הנוצרים מספרים שישו קם לתחיה וקברו היה ריק. ואמנם, מסביר שונפילד, הוא הוצא מן הקבר כדי שית־אושש מתרדמתו, אך הוא מת מן הפצע שפצע אותו החייל הרומי.

שיחזורו של שונפילד מתבסס על ההנחה שישו לא מת על הצלב אלא נקבר בעודנו חי. השערה זו אינה "תגליתו" של שונפילד, והוא אף מזכיר (עמ' 163) כמה מקודמיו. אבל יש הבדלים בין

<sup>10</sup> Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-*  
*Jesu-Forschung*, Tübingen 1951.

<sup>11</sup> נראה שהיהודים הורידו את הצלובים בדרך כלל בערב, ולא דווקא ערב השבת; מפני השבת המתקרבת בוודאי הוחשה הורדת ישו וחבריו מן הצלב.



על משפטו של ישו, ואילו המגמה להאשים את היהודים בצורה זו או אחרת במותו של ישו נתגבשה בשלב מאוחר לערך: מגמה זו, המופנית נגד כלל ישראל שלא קיבלו את האמונה בישו המשיח, סימניה הראשונים כבר מצויים כנראה בחומר הסיפורי על ה"משפט" לפני כתיבת האבנגליונים, אך באה על ביטוייה המובהק רק באבנגליונים כפי שהגיעו לידינו. מסקנה זו של ביקורת ספרותית נכונה מאפשרת לנו, מתוך השוואת האבנגליונים, לשחזר את תפקידם של "היהודים" במשפטו של ישו ביתר ודאות מאשר את תפקידו של פילאטוס במשפט. דבר זה אינו ידוע בדרך-כלל. לפיכך החוקרים, וביחוד היהודים, אינם משערים כי אפשר, פחות או יותר, להסיר את רוב העיבוד המגמתי פשוט מתוך השוואת האבנגליונים שבידנו ולברר אילו היו המוסדות המשפטיים היהודיים שהיו מעורבים במות ישו. מתוך אי-ידיעת הכלל הזה נוהגים החוקרים להחשיד את כל המסופר על תפקידם הפעיל של מוסדות יהודיים כלשהם ב"משפט" של ישו. במחקריהם לא נודע כמעט תפקיד לאיוה יהודי שהוא וכל ה"אשמה" נופלת על שכמו של פילאטוס הרומי. עם החוקרים האלה נמנה במידת-מה וינטר, ויותר מכן חיים כהן.

כבר אמרנו שחיים כהן על כרחו נתפס ל"גילוי מרעיש" בפירושו דיוני הסנהדרין. רשאי חיים כהן להניח שבאמת היתה ישיבת הסנהדרין באותו לילה. קשה יותר להניח שהתשובה הסתומה של ישו לפני פילאטוס "אתה אמרת" אילצה את הנציב הרומי להוציא את ישו להורג מיד. ואולם אם אתה מפריד את המסקנה הזאת מן ההקשר של כלל העובדות שנשתמרו באבנגליונים, ואתה מקיים את ההנחה בדבר ישיבת הסנהדרין הגדולה אבל אינך מקיים — בצדק — את הידיעה הנמצאת במרקוס ובמתי, שאכן פסקה הסנהדרין דין מוות לישו, עליך להסביר למה בעצם ישבה באותו הלילה הסנהדרין הגדולה. מלבד זה הן לא היתה לפרושים, שהיו חלק נכבד מאד מן הסנהדרין, סיבה סבירה לרצות במותו של ישו בידי הרומים. נזכור שקשיים כאלה מצויים רק אם נקרא את

גם על דעתו של הדיאיסט הגרמני הרמן סמואל רימרוס (1768-1694). תלמידיו של ישו התרגלו בימי רבם לחיים של נוחות ולא רצו לוותר אחרי מותו על "חיים מתוקים" אלה, ועל כן גנבו את גופתו והפיצו את השמועה שישו קם מקברו ובוזה הבטיחו לעצמם מחייה על חשבון אחרים. ואולם אף על פי שדווקא רעיון זה אינו מעיד על עומק מחשבתו של רימרוס בנקודה זו, הנה בשאר דיוניו בישו ובשורתו יש בהם משום ציון-דרך בחקר אישיותו של ישו. רימרוס היה הראשון שלא רק ראה את ישו כיהודי לכל דבר<sup>12</sup>, אלא גם טען שבשורתו של ישו יש להבינה כחלק מן האמונה המשיחית היהודית באותם הימים. קטעים מתוך חיבורו הגדול של רימרוס פורסמו אחרי מותו על-ידי גוטהולד אפרים לסינג. מפירסומו של לסינג למד אלברט שויצר את דעותיו של רימרוס. על סמך הדעות הללו פיתח שויצר את השקפתו על ישו. יש לציין עוד את ספרו של פאול וינטר, שכבר הזכרנו, הראוי לשבח מיוחד על שום כמה הישגים מדעיים בנייתוח המקורות. אולם כמו חיים כהן גם וינטר מחשיב פחות מדי את נאמנות המקורות. שני המחברים אינם רואים כחטיבה אחת את כל מסכת הסיפור המשתקף במקורות ומוצאים מגמתיות במקומות שאולי העיבוד הוא מגמתי אך העובדות הן היסטוריות. שני המחברים, הרואים סתירות בין האבנגליונים, למדים מכך על אי-נאמנותם של המקורות הן בעניין הגידון והן בכלל גישתם ואינם מביאים בחשבון שבמקרים רבים הסתירות יכלו להיווצר מפני שמקור אחד אותנטי יותר והאחרים מעובדים יותר. כאן יש להוסיף הערה הנוגעת לשני החוקרים האלה. בעניין המגמתיות הגוברת של המקורות במהלך התהוותם, הרי מתוך ביקורת ספרותית אחראית אתה מגלה שהמגמה לעבור ככל האפשר בשתיקה על תפקידו המכריע של פילאטוס במותו של ישו ניכרת בשלבים קדומים מאד של המסורת

<sup>12</sup> בענין זה קדם לו הדיאיסט האנגלי יון טולאנד John Toland, Nazarenus, London 1718. בספרו זה הוא אחד הספרים הטובים ביותר על ראשית הנצרות.

עדות? הלא באזנינו שמענוה מפיו! אם תשווה את נוסח לוקס עם זה של מרקוס (ומתי), תמצא שהאשמת ישו כמגדף שם שמים וקריעת בגדיו של הכהן הגדול הן תוספות מפרי דמיונו של מרקוס. מובן איפוא שדוקא שתי התוספות הללו של מרקוס מעמידות קשיים, ובצדק טוען חיים כהן (עמ' 80) ש"לא היה לא במלים שהשתמש בהן ישו ולא ביזמרה המשיחית שבאה בהן לביטוי, כל דבר המגלה עבירה לפי הדין היהודי". אם כן, מרקוס בדה מלבו את ענין הגידוף, וכיוון שידע כי נוהגים לקרוע לשמע דברי גידוף, המציא את קריעת בגדיו של הכהן הגדול, דבר שאף הוא חסר בנוסח של לוקאס. תחת לראות בכך המצאה בלתי מוצלחת של מרקוס, מנסה חיים כהן לפרש תוספת זו לפי דרכו: מאחר שלא עלה בידי הסנהדרין להביא את ישו לידי שיתוף-פעולה למען הצלתו ולידי שתיקה בדבר משיחיותו, קרע הכהן הגדול את בגדיו מרוב צער: "ויש... סימוכין לכך שגם רבים מיתר הנוכחים, אם כי לא קרעו בגדיהם, נתנו ביטוי לצערם על ידי שתקפו את ישו בידים... נניח שלאחר דברי ישו על משיחיותו, ונוכח פני המשמעות הטראגית של דברים אלה, אמנם נמצאו מאנשי הסנהדרין אשר לא שלטו ברוחם ותקפו את ישו והיכוהו; ייתכן ובחברה "מתורבתת" מאד ושלוחה מאד היו מביעים את שאט נפשם בשתיקה של בון, או היו מוצאים את המלים הקולעות לבטא מרירות לבם; בזמנים הנרעשים והגרגשים ההם בירושלים הכבושה, ועוד אחרי לילה מתוח והומה שכוה, אין להתפלל או להתרעם על כך אם לא תמיד שלטו על רוחם ולא תמיד הצליחו לרסן את עצמם מלהגיב אף בצורה תוקפנית" (עמ' 84).

אם כן, לדעתו של חיים כהן ספג ישו מכות משום שהסנהדרין "התיאשה מכל תקוה להציל את ישו מדינם של הרומיים והתאכזבה על כשלונו מאמציה בליל שימורים ארוך ויגע" (עמ' 84). חיים כהן מסתמך במיוחד על המקור הבלתי נאמן — על יוחנן ("ח כ"ב—כ"ג"), אך אם תקרא את הנאמר שם ודאי שלא תמצא דמיון רב בין דברי יוחנן לבין דברי חיים כהן. מה קרה באמת?

האבנגליונים ללא ביקורת ספרותית, שהרי ישיבת הסנהדרין באותו לילה אינה נזכרת כלל באבנגליון של יוחנן, ושם מופיעים רק ראשי הכהנים, ובאבנגליונים הסינאופטיים המילה "סנהדרין" כמעט תלויה באויר. בנקודות המוצא של חיים כהן מצויה, איפוא, אותה חולשה המביאה כמעט בהכרח לידי "גילויים מרעישים". הוא מסתמך על ידיעות משניות ולא דאיות המעמידות ממילא קשיים הגיוניים, ואת הקשיים המשניים הללו אפשר לך ליישב רק אם אתה מפקיע מכלל מערכת הסיפורים שבאבנגליונים את הידיעות שאינן היסטוריות אלא הומצאו במהלך המסורת הסיפורית.

כדי להתגבר על הקשיים הללו, הנראים לנו מיותרים, אמנם מקבל חיים כהן את רוב הידיעות המשניות הללו, אך הופך את תוכנו מן הקצה אל הקצה. אם אנו קוראים שישבת הסנהדרין כוונתה היתה למסור את ישו לרומים או אפילו לדון אותו למיתה, הרי לדעת חיים כהן לא באה הישיבה אלא כדי להצילו מידי הרומים. אם אנו קוראים במרקוס בלבד, כי עדי שקר היו העדים שהעידו לפני הסנהדרין על אימרתו של ישו בדבר חורבן הבית, הרי לדעת חיים כהן אולי היו הללו עדי אמת, אך אנשי הסנהדרין, מתוך מאמץ עליון להציל את ישו, פסלו את עדותם כעדות-שקר. אם אנו קוראים שהכהן הגדול או הסנהדרין שאלו את ישו האם הוא המשיח כדי להאשימו אחר-כך לפני פילאטוס שהוא מורד במלכות, הרי לדעת חיים כהן נשאלה שאלה זו כדי להניע את ישו שיתכחש למשיחיותו ולא יענה לפילאטוס דבר שיביא לידי הוצאתו להורג. כל זאת עשו אנשי הסנהדרין משום שישו היה אהוב על העם, והם, שלא היו חביבים על העם, ביקשו לקנות בכך את לב העם.

לאחר שהשיב ישו לכהן הגדול מה שהשיב בדבר משיחיותו, מסופר במרקוס (י"ד ס"ג—ס"ד) שהכהן הגדול קרע את בגדיו באמרו כי תשובתו של ישו אינה אלא "גידוף", ומתי (כ"ו ס"ה) קיבל את המסופר ממרקוס. לפי לוקס (כ"ב ע"א) אומרים הנוכחים רק זאת: "מה לנו עוד לבקש

בליל המעצר בביתו של הכהן הגדול, לעגו לו משרתיו באכזריות ושמנו ללעג את הנביא הגלילי. כל זה מתקבל יפה על הדעת ביחוד אם נזכור שאף בשנת 62 לספירה נמסר נביא-חורבן אחר לידי נציב רומי.

אין איפוא יסוד — זולת אפולוגיטיקה מיו-תרת — לפקפק שהכהן הגדול ופמלייתו היו מעוני-ינים בסילוקו של ישו. מצד אחר אין גם שום סיבה להניח שפילאטוס התיחס לישו דוקא באה-דה יתירה, מה-גם שנודע כאכזר. עם זאת אין שום הכרח להניח שפילאטוס ראה בישו סכנה למלכות רומי. כפי שאמרנו, ביקורת ספרותית של האבנגליונים מראה שתפקידו של פילאטוס ב-”משפטו” של ישו טושטש בלי ספק קודם, משגב-רו בסיפורים על ישו המגמות נגד כלל ישראל. מכאן שקל יותר לשחזר את פרשת מעצרו של ישו ומסירתו לנציב רומי מלדעת מה אירע באמת בין מסירתו של ישו לפילאטוס לבין צליבתו. אבל יש ענין אחד המאפשר לנו לשער כיצד נהג פילאטוס כאשר הובא ישו לפניו, והוא ענין בר-אבא. והנה דוקא באמיתות מעשה זה מפקפקים משום-מה גם פאול וינטר וגם חיים כהן. שניהם מטילים ספק בנאמנות הידיעה שמלכות רומי נה-גה לשחרר לכבוד חג הפסח אחד מאסיריה היהוד-דיים. אילו נשתמרה הידיעה על חנינה זו רק בברית החדשה, גם אז לא היה קל לדחותה, כי קשה להסביר למה היו ממציימים דוקא נוהג זה. והנה גם במקורות התלמודיים אנו מוצאים כי השלטון הרומי, וכנראה השלטון היהודי לפניו, נוהג כך<sup>14</sup>. מן האבנגליונים אנו למדים שבין האסירים היה איש ושמר בר-אבא (או בר-רבא) שהיה מן המורדים נגד רומי. כשתבע ההמון מפילאטוס שחרורו של אסיר לכבוד חג הפסח, קרא אליהם פילאטוס: ”התחפצו כי אפטור לכם את מלך היהודים?” (מרקוס טו ט) ואולם ראשי הכהנים הסיתו את ההמון לבקש חנינה לבר-אבא דוקא, וכששאל אותם פילאטוס מה לעשות ב”מלך היהודים”, צעקו לו: ”הצלב אותו”. לפי

המעשה אירע בלילה שהוחזק ישו בביתו של הכהן הגדול. מרקוס (ובעקבותיו מתי) אינו אומר מי היו המתעללים בישו, אך לוקס (כ”ב ס”ג—ס”ה) שומר גם בענין זה את הנוסח המקורי: ”והאנשים אשר אחזו את ישו התעללו בו ויכהו. ויחפו את ראשו ויכהו על פניו וישאלוהו לאמר: הנבא, מי הוא ההולם אותך?” המקרה ברור: משרתי הכהן הגדול הצדוקי, שכמו אדונם לא האמינו לא בתח-יית המתים ולא במלאך ולא ברוח הקודש (עיין מעשי השליחים כ”ג ח’) לעגו באכזריות לנביא הגלילי האסור.

אמת פשוטה זו אין לה כמובן מקום בשיחזורו של חיים כהן, שהרי לדעתו כל הנאספים או בבי-תו של הכהן הגדול לא רצו אלא להציל את ישו מידי הרומיים; על כן הוא נאלץ להוציא את המסופר מידי פשוטו ולפסוח על הפרטים החשו-בים והנאמנים<sup>15</sup> ולשוות למה שנשאר מן המע-שה מובן חדש: חברי הסנהדרין לא משלו ברוחם והכו את האיש שביקשו להצילו. ואולם המעיין בכובד-ראש בשלשלת המאורעות הטבועה ביסוד סיפורי האבנגליונים, ייווכח לדעת שמעשה ההת-עללות בישו, כפי שהוא מסופר במקורות, מש-תלב יפה במאורעות שקדמו לו. כשבא ישו לירושלים, התקיף בדברים את בית-המקדש המושחת והתנבא על חורבנו. בכך קנה את אהבת העם ששנא את הכהונה הצדוקית שבבית-המקדש. ברור שדבר זה לא היה לפי רוחם של ראשי הכה-נים וישו נתפס והובא לפני הכהן הגדול, ושם ניסו לברר אם אמנם התנבא על חורבן הבית, ושם גם נשאל האם הוא המשיח, כי טענה משי-חית היתה ענין רציני לגבי השלטון הרומי, ולמח-רת בבוקר נמסר ישו לנציב הרומי. אולם קודם,

<sup>14</sup> כל שלושת האבנגליונים הראשונים מוסרים כי המתעללים בישו ביקשו שינבא להם. מרקוס גרם לערפול הסיפור ודילג על העובדה שהאנשים עטפו תחילה את ראשו של ישו, וכן קיצר את בקשתם. לעומת זה הוסיף מרקוס (ובעקבותיו מתי) שהאנ-שים הללו ירקו בישו, וזה פרט שהוא העתיק ממעשה הלעג שלעגו אחר-כך לישו החיילים הרומיים. מרקוס (ובעקבותיו מתי) טישטש את זהותם של המתעללים בישו, אולי כדי לעורר את הרושם שא-לה היו אנשי הסנהדרין או המקורבים להם.

<sup>15</sup> עיין שמואל ספראי, העליה לרגל בימי הבית השני, תל-אביב, 1965 עמ' 159-160, 173 (הערות 6-285).

כי היסוסיו של נציב רומי אמנם נגרמו על-ידי המשא-ומתן בדבר חנינת בר-אבא. פרשה זו הריהי עוד דוגמה — לאו דוקא אופיינית ביותר — לדרך שבה יש לגשת לחקר חייו של ישו בכלל ולהבהרת "משפטו" בפרט. יש להשתמש בשתי שיטות, שבחירתן אינה שרירותית, אלא הן הנכונות מבחינה מדעית ומתאימות לחומר. השיטה הראשונה היא ביקורת ספרותית-פילולוגית כפי שפותחה בחקר הטכסטס היווניים והרומיים וש-נוקטים בה בהצלחה בטכסטס של ימי הביניים. בעזרת שיטה זו יש לחקור מחדש את היחסים שבין האבנגליונים השונים ולהסיק ממחקר זה מסקנות לגבי כלל החומר ולגבי הפרטים. אפילו אם לא נדע את כל הפרטים על היחס ההדדי של המקורות, ואפילו לא יהיו מסקנותינו בדבר מוצא אה של סוגיה מסויימת ממקור זה או אחר מדוייקות, עדיין חשובה עבודה ביקורתית זו והיא מקרבת אותנו אל שלב קדום ומקורי יותר של הסיפור. פרופ' חירם פרי ז"ל<sup>15</sup> ערך בעזרת תלמידיו מחקר על שיטת קביעתו של אילן-יוחסין בין כתבי-יד שונים של המקורות, ונתברר שאפילו אותם התלמידים שמסקנותיהם לא היו מדוייקות הגיעו על ידי מחקרם לנוסח טוב באופן יחסי. שורת הגיון נותנת, שהפרדת החומר הקדום יותר מן העיבודים המאוחרים היא הפעולה הראשונה שיש לעשותה לפני כל בדיקה אחרת, אך ברור גם כן שתוצאות הבדיקה הזאת, צריך שיתאימו לתוצאות השיטה השנייה שנקרא לה "השיטה ההיסטורית". עיקרה שלשיטה זו היא שהחוקר, כשהוא עוסק בפרטי חייו ותורותיו של ישו, צריך לראות את כל העובדות, הודאיות פחות או יותר, על האיש. כשאנו דנים ב"משפטו" של ישו אסור להפריד בין פרשה זו לבין שאר תולדות חייו של ישו, ובשעה שעוסקים בסוף חייו של ישו אסור לשכוח את השקפת עולמו ואת בשורתו הכללית. כך, למשל, אם אתה מכיר מן האבנגליונים את השקפת עולמו של ישו, יקשה עליך

Hiram Peri, Une méthode expérimentale de<sup>15</sup> critique des textes, VIII Congresso Internazionale di Studi Romani, Firenze 1956, Atti, Vol. II, Firenze 1960, pp. 719-747

יוחנן (י"ט ו') יצאה קריאה זו מפי הכהנים הגדולים ומשרתיהם. סיפור זה נשמר בנוסח הטוב ביותר אצל מרקוס (ט"ו ו'—י"ד). רק שם מציע פילאטוס להמון סתם את שחרור ישו "מלך היהודים", ואילו ההמון דורש את שחרורו של בר-אבא דוקא. אצל מתי מעמיד פילאטוס לפני ההמון את הברירה: ישו או בר-אבא. אצל לוקס, מתי ויוחנן צועק ההמון שאינו רוצה בשחרורו של ישו אלא בשחרורו של בר-אבא. ברור ששינויים אלה נתכוונו להביא את הקורא לידי הדעה שההמון היהודי לא רק רצה בשיחרורו של בר-אבא, אלא אף, כביכול, במותו של ישו. כל האבנגליונים, כל אחד לפי דרכו, מדגישים ושונים את קריאת ההמון לצלוב את ישו.

אם נתעלם מן השינויים המגמתיים הללו, הרי הסיפור עצמו, אף שאינו נקי מחספוסים, מתקבל על הדעת פחות או יותר. נראה לי שאלמלא היה קיים נוהג החנינה לפני חג הפסח ואילמלא היה בין האסירים גם אחד מחשובי הקנאים, לא היה פילאטוס מהסס להוציא את ישו להורג. אולם ה"עובדות מראות שהוא, ולא ההמון היהודי, הועמד לפני הברירה לשחרר את "מלך היהודים" ישו או את בר-אבא, מחשובי הקנאים; ברי שאם הוא חונן את ישו יוכל לצלוב את בר-אבא יחד עם שני האסירים האחרים, הם שני הליסטים (הקנאים), שיש לשער כי היו חבריו של בר-אבא, ובאמת נצלבו לבסוף יחד עם ישו. מובן איפוא למה הציע פילאטוס לחון את ישו, וכן מובן מדוע ראשי הכהנים, שמסרו קודם את ישו לפילאטוס, עוררו את ההמון לדרוש את שחרורו של בר-אבא דוקא. ההמון נשמע להם הפעם, כי אפילו נניח שאהבתם לישו היתה עזה, הדעת נותנת שבר-אבא הקנאי החשוב היה קרוב ללבם יותר, כאן יש להעיר שאמנם גם לפי לוקס (כ"ג ד, י"ד) אומר פילאטוס שאינו מוצא בישו כל אשמה, אך להלן (פסוקים ט"ו וכ"ב) אינו אומר אלא שישו לא עשה דבר שחל עליו עונש-מוות והריהו מציע: "אייסרנו ואפטרנו".

למרות כל הקשיים שמקורם בטשטוש תפקידו של פילאטוס בצליבתו של ישו, אין סיבה לפקפק

פרשה היסטורית אם מגתקים קצת פרטים מהקשרם ומשווים להם משמעות חדשה.

אין פירוש הדבר שבמקרה כגון זה, בהעדר מקורות ישירים, אינך עלול לטעות בפירוש המקורות ההיסטוריים הסיפוריים. דוגמה מובהקת לקורשי הרב לראות מה באמת מסתתר אפילו מאחורי דברי היסטוריונים נאמנים, יש במקרה האסיים, שלפני גילוי המגילות הכרנו אותם לא מתוך דבריהם שלהם, אלא מתוך סיפורים עליהם, וכיחוד מדברי יוסף בן מתתיהו. התיאור המגמתי במקורות ההיסטוריים העתיקים גרם שהאסיים נצטיירו לנו כעין חסידי טולסטוי פאציפיסטיים ואוהבי הבריות; והנה מגילות מדבר יהודה, שהן לדעתם הנכונה של רוב החוקרים, ספרות של האסיים עצמם, גילו את טיבם האמיתי של האסיים: הפאציפיזם שלהם היה פאציפיזם על-תנאי, והם קיוו שבאחרית הימים ינצחו במלחמת בני אור עם בני חושך. אהבת הבריות אמנם היתה מצויה בקרבם, אבל רק כלפי בני העדה; כלפי העולם החיצוני עליהם לשמור "שנאת עולם ברוח הסתר". נכון כי בשעה שאנו קוראים לאחור תגלית המגילות את דברי יוסף בן מתתיהו, יכולים אנו למצוא בהם גם רמזים לתורות הללו. אולם ברי שבלעדי המגילות לא היינו מסוגלים להבין מה מסתתר מאחורי התיאורים המגמתיים של האסיים במקורות ההיסטוריים. אבל אין בזה כדי להצדיק את השיטה להוציא את המקורות מידי פשוטם. להיפך, עתה נתברר כי אלה שחשבו שדברי יוסף בן מתתיהו על האסיים אינם נאמנים, טעו טעות מרה. כן נתברר שאותם חוקרים רבים, שכל אחד מהם השתמש רק בקצת פרטים מתיאור רי האסיים ונתן להם פירוש רומאנטי משלו, חטאו חטא חמור לאמת. מגילות מדבר יהודה הראו שהאסיים לא היו חבורה של בודהיסטים יהודיים, לא פילוסופים חסידי פיתאגוראס, לא עובדי אלהי השמש, לא דת מיסתורין יוונית-מזרחית ולא "בונים חופשיים" של התקופה העתיקה. כך נתבדו כל ההשערות הללו, וכמעט כל פרט ופרט בתיאורי האסיים של יוסף בן מתתיהו מוצא במגילות מדבר יהודה הסבר שלא היינו מעלים בלעדיהן.

לראות את צליבתו של ישו כתוצאה מפעולותיו המרדניות נגד רומי; להיפך, אם אתה מכיר במידת האפשר את אפיו של ישו, יקל עליך להבין את התנהגותו הסבילה בשעה שהוא עומד לפני פילאטוס. אם אתה מכיר, על סמך ניתוח של כל המצוי באבנגליונים, את בעית התודעה המשיחית של ישו, שלפי כל הנראה היתה גם בעייתו האישית, לא תוכל להניח באותה הפשטות, כפי שעשה חיים כהן, שישו רצה בכל עת לפרסם את טענתו המשיחית, בשעה שבאמת מעולם לא דיבר על עצמו באופן ברור כמשיח. ולבסוף: אם אתה יודע, כמה קשה היה על ישו שלא להימלט מן המוות המאיים, לא יסתבר לך שישו תיכנן את מותו כדי לעשות, כביכול, מעשה ישועה למען אחרים, כפי שסוברים אלברט שוויצר ושונפילד.

לפי שיטה היסטורית נכונה ברור, שכדי להבין את נסיבת מותו של ישו חייב אתה להתבונן בכל שלשלת המאורעות שביסוד הסיפורים על ביקורו האחרון של ישו בירושלים. אכן בשעת מעשה עליך להתעלם מן השינויים המגמתיים שבאבנגליונים — וזאת תשיג על-ידי השיטה הביקורתית הרגילה — ועליך לשאול: מה בעצם קרה? אם תלך בדרך זו, יתברר לך דבר שבדרך-כלל אינו ידוע: מסכת העובדות המסתתרת מאחורי הסיפורים הללו היא הומוגנית וסבירה. ההתנגשות החמורה של ישו עם הנהגת בית-המקדש גרמה למסירתו לידי הרומים; בשל פרשת בר-אבא היסס פילאטוס להוציא את ישו להורג, אך לבסוף חנן את בר-אבא וציוה לצלוב את ישו.

וכלום צריך לחזור ולהדגיש שאסור להוציא מכלל סיפורי האבנגליונים פרט אחד או שנים הנוגעים למשפט ישו ולהחדיע לו חשיבות יתירה מתוך התעלמות ממהלך המאורעות האחרים? חטא זה חוטאים כל אלה שחזירו על "משפטו" של ישו ספרים הכוללים "גילויים מרעישים". כלל זה חל על כל הפירסומים לא רק בענין ישו הנוצרי — המחדשים, כביכול, דברים שהקורא לא היה מעלה על דעתו כלל כשהוא קורא את המקורות כפשוטם. אפשר לגלות פנים שלא כהלכה בכל

היית יכול להאשים את כל הצרפתים במותה של ז'אן דארק, ואין סוף לדברי הבל כיוצא כאלה. אף על פי כן נעשה ענין מותו של ישו בצדק ענין רגיש ביותר בלב רבים מאתנו, והדבר מובן היטב. ואם מאשימים אותך באשמה כה גוראה כמו רצה האלהים, בודאי שתנסה להתגונן, גם כלפי חוץ וגם כלפי פנים, בגלל הנטל הרגשי הכביר הכרוך בענין. משום כך מסקנותיו של חיים כהן, אף שלא נתכוון לכתוב ספר אפולוגטי, יש בהן כדי לגרום סיפוק רב לאלה מן היהודים הנגשים למשפטו של ישו בגישה רגשית. הרי ספרים אחרים רק "ניקו" את היהודים מן האשמה במותו של ישו, והנה בא ספרו של חיים כהן להוכיח שהיהודים לא זו בלבד שהם חפשים מפשע זה, אלא שהמוסדות המוסמכים של היהודים, הסנהדרין הגדולה, הכהן הגדול ופמלייתו, אף עשו מאמץ כביר להצילו! אין ספק שמסקנות כאלה תזכינה להד חיובי ביותר בקרב אלה מבני עמנו, שלגביהם הם האשמה במות ישו היא בגדר בעיה וקושי, מהגם כשספר זה נכתב בידי איש-משפט יהודי מובהק ודגול.

אמת נכון, מאמרי זה נכתב בעיקר כדי למסור לפני הקורא העברי דיון-וחשבון על הבעיות בחקר האבנגליונים בכלל ובחקר מותו של ישו בפרט, והבעיות המדעיות הטהורות עומדות במרכז מאמר זה. ואולם אין ברצוני להתכחש לצד הרגשי המאמר מופנה גם לאותם קוראים שמצאו קורת-רוח בעיקר משנתעורר בהם הרושם שסוף-סוף הוכרע ענין אשמת היהודים במותו של ישו לטובתנו. בעצם נראה לי שאין כאן את מי להאשים ואין מה לתקן. ישו מת מיתה אכזרית, וכל אלה שהיו קשורים בפרשת מותו, יהודים ורומים כאחד, אינם עוד. מה שנשאר ומה שמפריע הם משפטים קדומים מכאן ופצעי נפש מכאן. ועל דברי רים אלו דומני אי-אפשר להתגבר על-ידי חזרה על אותן פרשיות ואמללות של האשמה והתגוננות, אלא על ידי שנראה תמיד את עצמנו כמו שהננו ואת אישי העבר בכל גדולתם וחולשתם.

בענין ישו הנוצרי מצבנו מכמה בחינות טוב יותר מאשר בענין האסיים לפני גילוי המגילות, שכן באבנגליונים נשמרו — אמנם לפעמים בעיבוד — דברים אותנטיים מפי ישו עצמו. אשר ל"משפטו" של ישו, אף על פי שהרבה עובדות חשובות אינן ידועות, אסור לנו למלא את החסר על ידי הוצאת העניין מידי פשוטו על סמך אסמכתאות כוזבות. התוצאות של גישות כאלה הן אמנם לפעמים משעשעות, ולפעמים יש בהן פגמה בטעם, אך אם לא נסמוך על הנס, ברור שגם בענין משפטו של ישו ראוי ללכת בדרך הביקורת הספרותית ולהתחשב בשעת שחזור המאורעות בכל העובדות המונחות ביסוד הסיפורים שבשלושת האבנגליונים הראשונים.

לא הייתי עוסק כאן במותו של ישו, אילו יכולתי לכתוב על מה שמענין אותי באמת ומה שהוא לדעתי עיקר הענין באבנגליונים בשבילנו. זה בודאי אינו "משפטו" של ישו, אלא אישיותו ותורתו ומקומו בתוך יהדות זמנו. לרוב צערי לא זה הדבר המענין ביותר את הקוראים. לא אנחנו היהודים אלא הנוצרים גרמו להעלאת בעיית אשמה במותו של ישו, החל מן האבנגליונים עצמם. אחת הסיבות העיקריות להאשמת היהודים במותו של ישו היתה מאז ועד היום העובדה שהיהודים, אשר ישו היה אחד מהם, לא קיבלו את הדת הנוצרית שהאמונה בישו עומדת במרכזה. עד היום הזה האשמה זו, בצורות מצורות שונות, קיימת בקרב הנוצרים, ואין צריך לעמוד כאן על הסבל האיום שגרמה לנו האשמת-שווא זו במרוצת הדורות. לפיכך כל-כך קשה לחוקר היהודי, ביחוד כשהוא חי בסביבה נוצרית, לדון דיון שקט ועניני בפרשת מותו של ישו. האשמה זו היתה מופרכת מעיקרה אפילו היו היהודים בני זמנו באמת דוחים אותו ואפילו היתה הסנהדרין הגדולה באמת דנה אותו למוות. שום אדם אינו טוען שהיונים הקדמונים, ואין צריך לומר היוונים בני זמננו, אשמים במותו של סוקרטס, מפני שהוא נידון למוות על ידי ערכאות אתונה. באותו אופן

# בית מידות

## צבי לוז

שוב סרה אלינו הערב, וכשנכנסה חייכה. כמדומני, זיוה מעולם לא הזמינה אותה. אבל זיוה לא תאמר דבר. וזו לא תאריך לשבת — זאת אני יודע. ואז אוכל לשוב אל ספרי ועבודתי. אך בינתיים יפה לי יותר לשתות את הקפה שלי בין זיוה ובין הנערה. פטפוטיה אינם משנים כלום. אינני מקשיב. אני נינוח, שומע ברגע זה את הרעש השווה, השכוח, המטפס עשר קומות עד חלונותינו. כמו רוח. כמו הרוח הסתווית המזרחית בעמק שלנו. זיוה רומזת לי. אינני נרמז. הקפה השחור בנוסח ישראלי מעורר. איש לפי דרכו עושה משהו. זיוה מתנערת משתיקתה, מרוקנת מאפרות ופותחת את החלון לאוורור. אני נתלה ברעש שגבר ומביט בנערה. הבטה כזו אין בה כל רע. והנערה קמה ממש ברגע שצפיתי.

להיכן תצא ותלך בצאתה מכאן. ערב אחד, במקרה בלבד, דימיטי לראותה עם מישהו, יורדים בתחנת התחתית ברציף למורד-העיר. אינני חושש שיחשדוני שעקבתי אחריה, הלא יצאתי אז עם זיוה אשתי לבלות לילה באורות בני-יורק. בכל אשר היינו באותו לילה ארוך לא נראתה נערה שיכלה להידמות לה. את זיוה לא שאלתי אם הבחינה במישהו כשעלינו מתחנת הרכבת התחתית. סוף השנה. חבילותינו ארוזות. עלי לעבוד בלילות ולגמור מה שהזנחתי עת ארוכה. אורות הכרך מנצנצים מרחוק. זה הדבר, לילות כפשוטם, לילות שהם לילה, אין בני-יורק. הערב המתארך עד שחר בדמדומים מוארים, גוזל את המנוחה. שאלה טיפשית: האם עוד מבקשים בני-יורק דממות, חשיכות, לחשים, או צרצרים באפילה. משום-מה גם קשורה השאלה בנערה שיצאה, וזה טיפשי שבעתיים אחרי שנודע לנו מה שנודע לנו ואנחנו נוהגים כאילו לא נודע דבר. זיוה, מה שהיא יודעת, היא יודעת בשתיקה. נערה סרה אלינו, עכשיו עמדה ויצאה. ובכן, שלום! כשאני יושב אל שולחני, כבר השיגה המעלית את אולם הכניסה. במבוא מחייך נערה-הבית חיוך של הבנה.

פעם בכניסה נתקלנו בנערה זהובה. עמוסה קופסות קרטון ומלתחה התלבטה בדלת-המעלית. הדלת נסגרה על פניה. זיוה אחזה בדלת ואני תמכתי במלתחה. בסמיכות כזו היה קשה שלא לנעוץ עין בשמלתה הירוקה, נדיבת המחשוף. הגב היה מנומש בהרות-זהב. מפינת התא שילחה אלינו חיוך מתוק; קוצות מגולגלות נטפו לה על לחייה בפשטות מעושה.

ביציאתה בקומה שמתחתנו סייעה זיוה בקופסות ואני נשאתי את המלתחה. מעומק המסדרון ביצבץ לא-צפוי נערה-הבית הכושי. ניצב ולא נע, משגיח. בקידות-ראש החליקה הנערה עם צרורותיה. הכושי הסיר כובע-שרד ובירך גם אותנו לשלום. היינו מיודעים לו בגלל המעשה שהיה במעלית.

חמש-עשרה קומות היו לבית, ושתי בנותינו התחילו מפליגות רצוא ושוב מאולם המבוא עד דלתנו, והלאה עד סוף דרכה של המעלית. היינו זרים, חששנו מפני מראה-עינים, אך הנערה-הכושי חייך להן דרך עידוד וגילה להן את סוד הכפתורים. בהשגחתו כבשו את המעלית והיו עולות ויורדות עם הדיירים בין הקומות.

מאנשי-הבית לא ידענו איש חוץ מן הנערה והכושי. הדיירים שחזרו מנאות-שדה הסתגרו אחר דלתותיהם. המסדרונות היו שקטים כאולמות ריקים. אולי העונה גרמה. למטה ברחוב לא הורגש

כלום, אבל בגובה חלונותינו, מעל הרבה גגות ואנטנות, עמד אויר תשרי הלבן, לא ענן ולא ערפל, רק אוויר מרוכך מלבין.

במבוא הבית עיכב אותנו הנער הכושי. כנראה היה מצפה לנו שכן נוהר והציץ לאולם הריק; ובחגיגות מנומסת שבין חנופה לשררה, בלחישת הברות מארכות-מזומרות, הרעיף באזנינו:

"בהחלט אסור להרשות לילדות קטנות דברים עם הנערה, שמה מיימי. יכול אני לומר לכם רק זאת: מיימי לא מתאימה למשפחה טובה". ליכסן עין לזיווה וראה שאינה מתפעלת. "לבדה בדירה יקרה אבל לא לבד — כלל לא. זה לא נאה, אתם יודעים, הדיירים בבית הזה הם משפחות טובות. יש לנו נסיון, ומשפחה טובה אנחנו מכירים במבט ראשון", החליק ברווח שביני לאשתי. והניח לנו להביט בו. כושי גדול לא צעיר אך בוודאי לא זקן, שעדיין קוראים לו נער. עיניו גדולות ומבטן רחב. נמנע מזיווה ופנה אלי: "הדיירים אצלנו, אתה יודע, לא יתערבו אם אין זה מעניינם. הם חושבים, שזה רק ענייני שלי. כשרואים גברים זרים מבקרים בבית, ויש גבירות וילדים בבית, אמנם לא אומרים כלום, לא מתערבים, רק הגבירות שיוצאות ב"בוקר טוב" כאילו באות לרמוז עלי, כאילו עלי כל האשמה. עכשיו, מה יעשה שמש זקן?" בצערו נחשפו חניכיו הורודים, כגיחוך לאיד.

"אסור לדבר עם זרים בחוץ או במעלית", שיננה זיוה לילדות. והוסיפה אזהרה: "אסור לקבל כלום משום איש. פה אמריקה, לא ישראל".

כרגיל, היינו פוגשים בנערה ומחליפים חיוכים. "מוזרה למדי", כך אמרה זיוה. אני לא ראיתי בה דבר מוזר, אולי משהו ילדותי. ונוי אינו גנאי לשום ילדה בעולם. אולי היינו מפקפקים בדברי הכושי אילולא השכנות, אותן גבירות אמריקניות המתגוררות בבית-מידות, החולפות בפנים זקופות, לא רואות נערה. גם היא אינה רואה שכנות; בטיפוף קל, חצוף, תעבור. אשתי שמה לב לזה והעירה את אזני. לא מצאתי להעיר את אזנה מה רואים האדונים השכנים כשהנערה חולפת על פניהם. כל אחד רואה מהרהורי לבו.

מכל דיירי הבית יחידות היו בנותינו שלא היה להן אלא מה שראו עיניהן במעלית. נערה מחייכת אליהן ומבטיה כחולים כציורי הנסיכות בספרונים המצויירים. כשהן לבדן בתא, בוודאי היא מצייצת להן באנגלית לא מובנת. הן מנסות אליה עברית, מצחקקות, מתפעלות מהקומה הדקה, מהשיער בגון העץ הממורט, מגודל העיניים הקרועות בפור עד גביניהן הגבוהים. לא ידענו הרבה על אותה ידידות סגורה בתא-המעלית.

בוקר אחד במעלית נצטופפה אלי הנערה במעיל גשם אלגנטי, בבושם טרי ובפנים מחייכות כאילו לא יצאה אלא לקראתי. גילי או התיק שבידי שיתקו מחשבות-שטות. במבוא נשתהתה, הכושי לא נראה. אחר גבי קצבו עקביים ולא הדביקו אותי אלא מעבר לקרן הרחוב, לבדי. דברי נימוסין, שאלה לשלום הילדות הנוסעות במעלית. "בבקשה אדון, אם מותר לשאול, אתם מאיוראל, לא-כן?" השמתי לי פנים מופתעות.

"ידעתי מהפנים שלכם", נהנתה מעצמה, אך נעם לי קולה וצחוקה.

שאנחנו מאיוראל — גילה לה הכושי. ובגיחוך מכוסה (תמים?) סיפרה כי הכושי חבר טוב שלה אף שלפעמים הוא חושף שיניו הלבנות ומשחק בגינונים. וגם הילדות המתוקות שבמעלית, הן חברות שלה, הן צוחקות אתה. פלטה מה שעלה על לשונה. על איוראל שמעה כי ארץ טובה היא, ולכן יש אנשים שעוקרים לשם. למה זה אנחנו עקרנו משם לכאן?



מחיתי בתוקף מופרנו. "לא, לא! באנו לשנה אחת. אני מורה באוניברסיטה". מעמדי לא עשה עליה רושם, אלא, רצתה לדעת, האם נכון שהארץ שלנו באמת טובה כל-כך.

היא לא הקשיבה. כל הדרך לתחנת-התחתית נתחייכתי מאלי, פיטפטי כמוה בסיגנונה הקל. זרים אינם סחים סתם ברחוב באמריקה, הרי שאנו ידידים. נתנה לי יד דקה, עצבנית, וחלפה לה רהוטות. גופה הפליא לעשות בלכתה. השפלתי עיני מצער סתום. הכביש היה מנומר בעלי שלכת מצבע האדמה. רשרוש העלים בקע כקול האדמה שמתחת לכביש. יש קול לאדמה, אני יודע. מה שנאתי לרדת לתחתית, לנסוע במנהרה ולבוא לאותה האוניברסיטה הגדולה. ברחובות העומדים בשלכת לא הייתי זר כל-כך.

רוב היום באוניברסיטה עובר עלי במדור לעברית וליהדות. זהו אולם גדוש אצטבאות, אפרורי משהו, אוויר צרוד כמו יום מעונן. שולחנותיו מרובים מדי. קצת סטודנטים לבושי חליפות, אחדים חבושי כיפות, וכן כוהנים במלבושם השחור וצוארונם הלבן, וריות גדול ביניהם. לעתים ישאלוני בלחישה גרויה לפירוש המלים. עיניהם נעוצות בפי ושפתותיהם נעות אחרי במין דבקות מופרזה. אכן, העברית היא כאן כמין לחש השבעה. פלא על פלא, כמרים כפופים על דף גמרא.

בינתיים הנחתי את רשימותי. אני מתבטל כאורח, מעיין להנאתי במנדלי, ברנר וגנסין, וכמובן ביאליק. בלי-משים נסחפתי בקריאה נלהבת, כמו הילד שהייתי לפנים. טעם דק, לא מחוור כל-צרכו, שלא טעמתי עד כאן, אני טועם בקריאה החדשה.

אברך אחד מבוגר, בכובע וזקן ומעיל ארוך, נטפל אלי לאחרונה. בכל פעם הוא מפסיקני בעניין כלשהו כאילו כל כוונתו לדרוש קרבתי. כובש לו מקום מעבר לשולחן מנגדי, והנה לפתע הוא מעל ספרי, גחון אל פני, מצח גבוה מחורר כיריעת בד וזקן חום משני צדדיו, ולחש עברי אל תוך אפי "תרשני בטובך, אדוני". וכשהוא חש לבסוף בשתיקתי הוא מפטיר בחיוך לא-נעלב "רצונו של אדם כבודו, אדוני... אשתוק גם אני".

ופתאום השעה מאוחרת ואני נזכר וקופץ ממקומי. בעצם אינני אמור ללכת לשום מקום. בחוץ מהומה של בין-ערביים. אמריקנים במעילים ואדרות וכובעים אפורים יורדים בסך אל תחנות התחתית. ואני, ההולך, חש כביכול את האנגלית הבוקעת מגולגלותיהם וממלאה את החלל שברחוב, ומחשבתי העברית צפה כבועה באוויר הגדול. עז מנצנץ הערב. שעתו של כרך היא ערב. אפילו ברוח הנופלת מכרכובי הגגות מלמעלה, אפילו בתוך הדלף, והשלג.

ערב אחד בשובי מצאתי את מיימי אצל אשתי. היו קרובות זו לזו על הספה, והיו נרגשות; ואני הייתי מיותר. "שב, שב" — הזמינוני שתיהן. כאורח. זיוה נשענה דרוכה, קשובה, והנערה, בהסבה על המסעד לא חדלה מלהגות בהתפעלות:

"הם מאיזראל ואמרת לי שאפשר להיכנס בלי גינונים. גם הילדות שלהם צוחקות. ורציתי לראות אותן. מישהו, אולי הכושי, סיפר לי על איזראל. זוהי ארץ טובה, אמר. הנה אצל איזראלים אפשר לספר ולצחוק, לא כמו באמריקה שלנו. הגידו לי בבקשה, איפה היא בעצם איזראל?"

אלא שלא המתינה לתשובה והתחילה מספרת בדיירי הבית. זיוה רמזה לי בעיניה ולא נרמזתי. ספל הקפה שימש מסתור ומעליו הסתכלתי בפני הנערה. קולה לא נפגם מדיבורה המחוספס:

כל דיירי הבית הזה אנשים רעים הם, רק הכושי טוב ומעמיד פני רע. הו, היא יכולה לספר לנו כל הערב וכל הלילה, אך כבר מאוחר בשבילה. בפעם הבאה. לילה טוב, יקרים. לילה טוב, מתוקים. לילה טוב.

היא עמדה והציצה אל חדר-הילדות. הן חייכו אליה מאושרות, אילמות. ליווינו אותה כאורח נכבד עד מעבר לדלת.

לא יצא זמן רב, וחזרה. שעותיה לא היו קבועות: סרה בצהריים, בערב, בכל שעה, כאורחת רצויה שאינה חוששת להטריח. שוהה קצרות ומשאירה מתנות קטנות לילדות. בחוץ, כשנראתה לבדה, היתה עומדת לדבר עם זיוה לעיני כל. זיוה מצאה בה חן, אלא שלא דיברה בזאת. לעומת זה התחילה זיוה בהרהורים על דרכי אמריקה. אילמלא המעלית — היא אומרת — מי בכלל היה יודע שיש שכנים בבית הזה.

פעם עמדה מיימי והזמינה אותנו אצלה, בהיסוס, שכן הדירה איננה מסודרת כל-צורכה. והסמיקה. הסומק יפה היה לה, כאדמומית לתפוח. "אבל אין-דבר, יקרים, תיכנסו אצלי בשעה מתאימה. תיכנסו, בבקשה, בשעה מתאימה".

לא נודעו לנו פרטי כל המעשים. נודע, במאוחר, שמיימי התחילה משתבחת בישראלים ובישראל לפני כל מוקיריה ומיודעיה, ובייחוד לפני הנער הכושי. שכנים התחילו מרגנים אחרינו; זיוה התחילה נוהגת בה חביבות מסוייגת. ועוד דבר נודע לנו. כשחוזרות בנותינו מבית-הספר מעכבת אותן מיימי ברחבת-התנויות שלפני מבוא הבית, באוויר הקר של ראשית חורף; אגב מציצת ממתקים הן מצייצות להן כל השלוש יחדיו.

"לא טוב, אדון", השיח לי דאגתו "הנער" הכושי. "זה לא טוב, אדון, שמיימי מנשקת לילדות על הפנים. מיימי מנשקת הרבה גברים על הפנים", ולשונו הורודה נתהפכה בשרית ולחה בין שפתיו השחורות. "אבל תיכנס אתה אצל מיימי, אדון. תיכנס בשעה מתאימה ולא תצטער. מעיד אני מן הנסיון, ואיני אומר זאת אלא כידיד הדרוש טובתך. אדם הוא רק אדם, שחור או לבן". מסמוך מאוד זרח עלי באותה עוויה ילדותית שבין גברים לגברים. מראי ציגן את דעתו. בנימוס מופלג אחז את הדלת לפני.

לאשתי לא סיפרתי, מאליה עמדה על מה שעמדה. הרחיקה את הבנות מהרחוב. אין משוטטים בין הקומות במעלית! אין אוכלים ממתקים בכלל! כשחוזרים, לעלות הביתה מיד! — הבנות מצאו במבטי אישור לדברי האם.

אבל מיימי אינה חשה במה שאינה רוצה לחוש. זיוה אינה נועלת דלת בפני בני-אדם. באה הנערה, נראה שגם זיוה שמחה עליה.

"איפה את עובדת מיימי?" שאלה זיוה. פניה לא זעו.

"אני... סטודנטית. הייתי... למדתי בקולג'... לא כל-כך הרבה", ונצטחקה לזכרון הדברים. "משפחתי במערב התיכון שלחה אותי ללמוד. מה שלומדים לא אהבתי במיוחד".

"אז מה, בכל-זאת?" שאלת-תם של זיוה. זיוה ירבה כמו מטרונה, וזה הרגיו אותי.

"כשיהיה לי כסף, אני חושבת, אני אסע. אולי אטוס, כמו תיירת. כי באמריקה שלנו", הגתה בנימה פילוסופית "האנשים כבר אין בהם ידידות. הם מחייכים אליך תמיד, אבל אין ידידות. תיירים מכבדים בכל מקום. אתם יודעים, קודם כל אסע לאיזראל". לא הגבנו. היא קרצה לנו מתוך אימון מוזר. "אבל בינתיים, למה לא תיכנסו אצלי? בבקשה, תיכנסו, בשעה מתאימה".

אך מעולם לא הועידה לנו שעה מתאימה. פעם נכנסו הבנות אצלה על-דעתן, מיד החזירה אותן במין חשש מופרז. אבל כבדרך-אגב נצטרפנו לחבורה אחת ומן-הצד, עמנו, בובי הכושי. כשעוברת מיימי, מיד בובי זוקף אזניו השחורות ככלב שמירה. עתה התחיל מאותת לי בכף ידו. הוא מצפה למשהו ממני. בשעת-כושר הוא עומד ופוחח אתי בדברים המסורים ללבו של כושי:

עשרים שנה היה נער המעלית, דברים נאים יש בפיו על מלאכתו. כששוקעת המעלית בתנועת-אניה סולדים הקרביים וריק מבפנים. "זהו מוסר-השכל אמריקני", אומר בובי "להזכיר לבני-אדם

את הירידה מטה". לשובב־נפשו היה מכנה לתא־המעלית בהברה אידישאית "חברה קדישא"; באור הצהוב שבפתח האוטומאטי מזמר היה חרישית בוקר וערב:

רבתי, נכנסים לארון המתים  
ועולים ויורדים, ויורדים ועולים  
ויוצאים רבתי לארצות החיים  
ושבים, רבתי, לארון המתים.

רק עם בובי ידידנו הייתי משוחח על מיימי. תמה היה עלי — מתוך אהדה לתוגת־לב־גבר. ראה את מיימי, היה אומר לי, באור פשוט יותר. הוא, ככושי, רואה את הנשים רק כנשים. מהו עיקר חינוך — שמתחת לשטח המפורכס מבצבץ הטבע הראשון, שהוא אחד אצל לבנים ושחורים. לילה אחד צעקו במדרגות. אחר הלמו בדלתנו. במסדרון רעדה הנערה בכותנתה. אורח מתפרע אצלה, ובובי איננו הלילה. בבקשה לא לקרוא למשטרה, שלא יבואו שוטרים, לא שוטרים — צפצפה כתינוקת מבוהלת.

באגרופים קפוצים, דרוך לקרב, השתי צעיר יותר. אבל האורח שלה — בחור אמריקני דק ומגודל־שיער, התנודד והואיל להסתלק בלי צעקות. זיוה עמדה בדלת, חלוק הלילה אסוף על חזה באגרוף. "את מתוקה מא'אם" גימגם הבחור לתוך פניה, "מתי לבוא אצלך, מא'אם?" ליויתי אותו למעלית. "אל תשוב", הצרדתי קולי. במראה שבדופן המעלית נראיתי לרגע במעיל הבית שעל הפיג'מה שלי.

"אתה נפלא", המתה עלי מיימי המיה מדגדת, "יותר טוב מבובי אתה, באמת!" דאגתי שתיכנס לדירתה. "חבל שאינך לבד", לחשה לי בגילוי־לב מפעים, "אם תרצה להישאר אצלי, אני אוהבת לתת תודה". למחר סופר בסוד לכל יודעיה, איך הישראלי שתק והכל היה בסדר. בובי פגע בי במסדרון בפנים חמורות. גשמתתי מדברים.

"אני חושבת שעלינו לעקור לבית אחר", אמרה זיוה. אך היא לא נתכוונה לכך באמת, ובובי הוא ידידנו הטוב, ככל שחמורות פניו. באו ערבי חורף ארוכים. מיימי שבה לבקרני, נחפזת כדרכה, פניה סמוקים מן הצינה, שוהה רגע לספר בדבר של מה־בכך, וצוחקת לילדות ב"לילה טוב".

גשמים אפורים ושלגים. אווירה של גלות, של הספרות העברית החדשה. יש שאני, המרבה לשבת, יוצא בלי סיבה ומפליג בשדירות המפורסמות. הולך מצד זה וחוזר מהצד האחר כמי שמבקש לקנות דבר שלעולם לא יקנה. בפארק הלבן פגשתי אדם מהלך, כפותיו בכיסי אדרתו, פניו קפואות ויפות. גנסינ! פסעתי אחריו. הוא התרחק בין שלדי העצים. כך שיוויתי אותו תמיד. משחק זה מצא חן בעיני. אמרתי לחפש גם את ברנר ופניתי ל"איסט סייד". היו שם הרבה יהודים בעלי זקנים ועינים חמורות. לבסוף מצאתי רוקח, זקנקן ומשקפיי־מצבט ועניבת־פרפר, צופה מבעד לזוג־גית חנותו בשטח הקר. "מנדלי!" אמרתי כלפיו. מנדלי גיחך בשפתיו. החסרת משוגעים ניו־יורק. באוניברסיטה קניתי לי חבר, זה האברך המזוקן במעיל הארוך ובכיפה. בתחילה נטפל אלי, ודחיתיו. העברית זרה, חיתוך־דיבור מצוחצח ומעוגל, בהברה האנגלית. כשהורגלתי בו, מצאתיו יודע לשון ויודע ספר, ולהוט לדבר עברית.

מנהג יש בידו, סיפר לי. נמצא לו מי שמחזיק ספר עברי — מיד יקשור עמו שיחה עברית; ברכבת או בחנות, בפארק או בספרייה, לא איכפת לו. ילדות היא, גסות היא, או עזות־פנים, אין הוא מכחיש. יצר הוא.

בראשונה, סיפר, היה תמה עלי. נראיתי לו כמי שאינו בן-ברית, והנה שוקד אני על כתבים עבריים ומעלעל בספריי-קודש בגילוי-ראש. כשפנה אלי בדברים בפעם הראשונה השיבותי אנגלית, תריס בפני טרחנות. אבל כשמעני מבאר עברית לסטודנטים נדחק ואחו בכתפי, דיבר לתוך פני. כך היה הרגלו, לאחוז באדם בשעת דיבורו. שמו היה יצחק קריגר וקראתי לו דרך צחוק רבי יצחק.

על כרחי נתיידדנו. הייתי מפקיר לו שעה או שתיים עד שאצא לשוטט. יחסו אלי היה מסויג, מעין קירבה מעורבת בחשש. פניו בהירות, גרומות, ועיניו חומות וקשות. שפתיו מלאות ומאדימות וממתיקות חיוכים מבעד לשפם ווקן חומים. ידיו מאופרות תמיד מן הספרים. קולו היה כבוש ונעים. גם כשהיה זועם, זעמו ברוך. את כובעו העגול היה מניח על השולחן, ליד ספריו.

כיון שנתיידדנו, הרביתי לשמעו, ולעתים — שלא בטובתי. דבריו היו מרובים ותמיד בנימוס מופלג. מדבריו למדתי שביתו בעיירה נידחת שבמערב-התיכון, ולניו-יורק בא ללמוד בישיבה. כבדרך אגב נרשם לאוניברסיטה, אלא שהאוניברסיטה מזולזלת בעיניו, הבלים, ביטול תורה. לכשיקבל סמיכה ותואר אקדמי ישוב מערבה, לשמש ברבנות באחת הקהילות שם. כי התורה ואמריקה — היה אומר — הן תרתי דסתרי. אמריקה עומדת על המעשה לשם "תכלית" והתורה עומדת על המעשה לשמו, מכאן שלעולם אין היהודי אמריקני גמור, שורת ההגיון מחייבת. לפיכך, כשאדם גומר בלבו לשמש ברבנות, גורמות הנסיבות עיכובים גדולים. אין לך דבר בעולם שאין כנגדו גורמים מעכבים. אלא לפי שעה הניח את אשתו במערב התיכון והריהו מתגורר בכרוקלין שהיא היא ירושלים-דאמריקה.

בצהריים, כשהייתי יוצא לשוטט, יש שהיה נלווה אלי.

עברנו את הכיכר. היתה שמש חדשה של אשליית-אביב, בין השלגים.

רבי יצחק נדחק אל שיחי המשוכה ונחפו ועבר. ידעתי למה ובכל-זאת שאלתי. פניו הסמיקו. סטודנטיות בחצאיות-מיני חילצו איברים יפים לאור השמש. פרצתי בצחוק פרוע של צבר. גזיות קטנות — הסב עיניו בלחישת בהולה — להוטות אחר אברך שכמותו. בזקנו ובכובעו ובמעילו טועים בו כאחד המופקרים. נערות הנטפלות בחיוכים, בחיבה... עצם נוכחותן קשה עליו. אחר שתק, סר ממני וחזר אל הספריה.

יש ימים שרוחו רוממה. נצמד אל האצטבאות הוא מעיין במעומד, מפיק סביבו רחש מזור המרגיז את עצבי. "ארכיטיפוס", הייתי אומר לעצמי, דורו של ביאליק הצעיר. כך ראיתיו, באור שאול, אורה של הספרות העברית שקראתי.

כשהפציר בי, ישבנו יחד ללמוד גמרא. חבשתי כיפה מעוכה שהושיט לי. ניסיתי להתנועע כמותו. לרגעים ניסיתי להיות הוא. דבר אחד חרה לי, זה דיבורו על מדינת ישראל. האדם הישראלי כתופעה, כסוג חדש של יהודי, תמוה בעיניו וכמעט מופרך מעיקרו. הייתי מטיח דברים כלפיו, עובדות ידועות, על ראשוני החלוצים, שכבשו את עצמם ואת העמק, ואנו נולדנו בו. הדברים לא נגעו אל לבו. צרב בי עלבון.

"עד אחרית הימים", אמר בשלווה גמורה "לא אעלה לארץ הקודש".

שלוותו הרגזתני שבעתיים. מחלתי לו על כל הטובות.

"בבוא היום", הפטיר באותה שלווה, "אטבול ואקריב קרבן חטאת".

"מה?"

"כדי לכפר".

לא עצרתי בי, אין שליטה כנגד הלעג. "חבל, בארץ הבהמות ביוקר רב".

ביד שלוחה השתיקני, שלא אנבל פי. פניו סמוקים, לשונו סדורה ונקיה. קרבנות כהלכתם ייקרבו

על המזבח, דם ייזרק, יבתרו וישרפו ויקטירו, כדרך שמתפללים בכל עת תמיד על החזרת העבודה. ידו חתכה באוויר וצמא חילחל בשפתיו המלאות שמתחת לזקן.

"שתוק! על חטאיך שלך תכפר בלי בהמות". פתאום שנאתיו. רציתי להעליבו. צחקתי לו בפניו. צחקתי ולא היה צחוק בצחוקי. הוא לא נעלב. אני נעלבתי. פניו התומות בוקנו, לא הוציא מלת גנאי מפיו. עמד על רגליו, לעיני הסטודנטים הסקרנים, עיקש ונואש, גבוה יותר משנראה בדרך כלל. מסומר הייתי למקומי. הוא ניצחני. עד מוות חרה לי.

בכיכר המושלגת הפריחה הרוח פקעים כפריחת הסביון בעמק. הרחובות היו דמומים ובני-אדם דשדשו בשלג. אין שלג בעמק, אך השלג לא היה זר לנו, בתוך הזכרונות היה שלג. האויר הצנון קירר דעתי. בתוך מעילי הסגור, לאט-לאט, מבוסס בשלג בכבודות, הייתי כאחד מאבותי. בלתי הקפואות כאילו צמח זקן.

מידה יפה אני מוצא ברבי יצחק: אין הוא גוקם ונוטר. אני מטיח דברים מרים כנגדו — כנגד מקומות תורפה שבו. הופך אני בספרים קדושים ומלקט טענות לשלח בו חיצים מורעלים. והוא מבוצר כנגדי, בלתי חדיר, מגיד אמיתו ומכחיש שקרי. בלהט הפולמוס הוא תופש ידי ומלפפה בחמימות בשתי כפותיו. אני שוכח מה רציתי לומר, פוטרו בלגלוג סתמי. והוא נלוח אלי לשוטט בעיר, כאילו לא היה דבר.

החלטתי לעבור את העיר ברגלי. ראשית האביב, שעות היום חמות, אנו מזיעים בבגדי החורף הכבדים. מורד העיר המזרחית. אור מפוייח בגובה הגגות השחורים כעשן עומד. סינים וכושים אפילו אינם משתוממים על שני הבחורים המשונים, העוברים ברחובותיהם המזוהמים וקוראים שלטים שכהו באותיות מרובעות. אבל עלי למהר, להספיק. האברך מנפנף בכובעו על פניו המרוככות מזיעה. הרגליים כואבות. מרוב מראות אין רואים עוד. מהו שחוששים להחמיץ. כל רגע, בכל מקום, הכרך, כל עיקרו שמצפים לו תמיד בחרדה קלה, נעלם מעבר לפינות עיוורות, מסתתר צפוי להתגלות, אם נסיף לחפשו, בהתגלות מפתיעה, אחרת, שונה מן הרחובות הללו, כמו המראות האחרים בהרים מול העמק, בשעת שקיעה.

אני אץ למרכז העיר. האברך נושם ונורשף אחרי. אך הן אפשר לעמוד ולהביט. אני עומד ומביט. מהו שאני רוצה — זאת רוצה האברך לדעת. מה אני רוצה — זאת רוצה גם אני לדעת.

בערב שוב מצאתי את מיימי עם זיוה. הילדות כבר שכבו. ההסקה לוחטת מדי לעונה זו. זיוה שותקת ועצבנותה ניכרת באצבעותיה, בסיגריותיה.

"מה יש?" שאלתי עברית. "לא כלום", הפטירה כלאחר-ידי. "זו מבקשת להישאר פה. מישהו עומד לבקרה והיא מפתח, והיא תשב עד שיסתלק".

ערב ארוך. זה כבר אין אנו משגיחים בפטפוטיה המבעבעים מדי רגע. זיוה מפקת עד שנראות הסתימות שבשיניה.

"בבקשה, שמעו בבקשה", הטרידה בחיך מודאג, וגוללה מעשה במכר שלה, סטודנט. כשפרשה מן הקולג' פגשה בו במסעדה שעבדה בה. כאן חדלתי להקשיב. אבל בתוך המעשה נחרגשה על-לא-דבר, דחתה את הקפה וביקשה ברנדי. אין משקאות בדירתנו. הו לא, בבקשה, היא מוכרחה עכשיו, ולדירתה אי אפשר לגשת, אחיה שם. חששנו שתפרץ ביבבת. זיוה רמזה לי, וכתמיד לא נרמותי. עמדה בשתיקה פוגעת והביאה את בקבוק היין המתוק השמור עמנו לשבתות. מיימי הריחה ועיקמה חוטמה, עקימת נאה כל-כך! מכוס של תה שתתה יין ישראלי.

או, יקרים! נתעודדה בצחוק מעיק. שמעו! זה משהו לאיזרואלים! איך ברחוב היה קר והיא הכניסה ידה לשרוולו ודיגדה אותו. הוא היה קצת ביישן, עדין, והיא רק רצתה שהיה שמת; ומה שעשתה, מה עשתה, אי... אי... נתנה יבבה דקה.

"מה עכשיו?" זעה זיווה בכעס. קירבה למיימי עוד מן היין. בגמיעות גדולות שתתה ונראה שנרגעה, אלא שנתקע בדעתה לספר ולא הניחה עד ששמענו איך בבית הזה, המלא משפחות טובות, נפל עליה אז צחוק נורא. ולא הניחה לבחור לגשת. נתכסתה בחלוק והדליקה אור וגם צחקה וגם בכתה כי "אני הרי יודעת, בודאי שיודעת, הוא בגופו יהודי והוא מתבייש, וזה המצחיק, שיהודים מתביישים בעירום, ואני צוחקת כשמתביישים... והוא היה בחור טוב, עצוב קצת. אי... אי..."

פני זיווה נחמצו. מיימי נבהלה ונשתתקה. השעות פתחה פתח למראות אחרים. נאחותי במבטי בזיווה, כתפיה מושפלות ועיניה מוצלות. האם היא בושה בי.  
"די!" אמרה עברית וקמה.

מיימי ניגבה פניה וביקשה להישאר על הספה. היא יכולה לישון בישיבה. היא מפחדת מאחיה הטוב. היא תבכה ועיניה יתנפחו.  
זיווה שתקה.

מיימי התחננה, שלפחות ילוו אותה לדירתה, לראות שאין איש. במסדרון הבהלנו את הכושי. בטעות קפץ לעומתנו, ונרתע. מיימי אחזה בזרועי בצפרניים חדות. באחת נפתחה דלת.

"תגיד לו שמאוחר. תגיד לו שיילך", ניסתה להסתתר אחר גבי. הצל שבפתח שתק כאחד מאורחי-הלילה שלה. מיימי ברחה במדרגות אל זיווה. הכושי רץ אחריה. באפלולית, פנים מול פני, כאחים טובים, שוב, האברך ואני.

"ייכנס אדוני, ייכנס, יישב נא", נטל אותי בזרועי והושבני. טוב שלא הזכיר את אחותו. הניח לזמן לעבור, זקנו נח על חזהו בשלווה עתיקה. אחר-כך עמד והציע לי לשותות משהו. סירבתי. האומנם נדרש לו להתנצל לפני. בלילות בדרך-כלל הוא לומד, התחיל מספר. הלימוד מגרש תנומה. שינה יתירה, כידוע, בלוי הזמן לריק היא. כשמעינים בלילה מתגדלות המחשבות ומתעוררות, הקושיות מתבהרות, זמן הסכנה חולף ושבה המנוחה הנכונה...

שטות נפלה מפי: "אדם כמוך, למה הוא פורש מאשתו לעונה ארוכה, להיות שרוי בחטא, אם אינני טועה". מודה אני, שטות כזו אינה נקיה מזדון. עכשיו — חשבתי — ראוי לי להסתלק. די לו ודי לי. מה הוא צריך לי במקום הזה בשעה הזו? עמדתי ללכת. הוא אחז בידי כהרגלו באחיזה רכה, עזה, ובנעימה שווה, מתונה, פתח ממקום אחר והיה מדבר, ועיניו לטושות משום המנורה האחת שניצבה על השולחן שבינינו:

בייחוד בלילות הסכנה גוברת. ספקות מנקרים, הרהורים רעים חוזרים מאליהם. בשעות כאלה אובד הבטחון — ליחש בלהט רך; בשעות כאלה קמים ממעמקים ונודרים פרישות, ולהרחיק ללכת, ולגלות למקום תורה ולהתחזק שם, כי כשלעצמך מה אתה, כי אין כוח להיות תמים כפשטם של הדברים, ובלי מידת הבטחון מה עושים? אז כופים על הנפש קגאות קשה כברזל, ובכך אדם יודע ומודיע, לפחות לעצמו, שהוא חזק באמונתו...

עייף, בלא-איכפת, שוב לא שמעתי אלא את קולו הרך. שקוע לאחור, מחוץ למעגל האור, התרווחתי בנוחות מופרזה. ריח הדירה היה קרוב ומוכר, ריח תמרוקיה וריח בשרה של הנערה וריח סיגריותיה. אחר הבינותי שהוא מדבר בי:

אדם ישראלי כמוני, מצוי ממילא בדרך הקצרה. ברצונו הוא בא לאמריקה, ברצונו הוא חוזר אל הארץ. הרצון קל הוא. ואולי אדם שכמותו נשאר תמיד. ממתין תמיד. בתור הוראת שעה תמיד.

זו דרך ארוכה, אך יש לה תכלית. אפילו שטופים בחטאי העולם הזה, עדיין מצפים יום יום לבוא מועד, להיטהר על אדמה טהורה ולהקריב קרבן טהור לכפר על כל חטאינו...  
 "לילה טוב", נתאמצתי ועמדתי ודחיתי את ידו השלוחה לזרועי.

עיניו החומות כאדמה קיבצו תוגה שקטה, חפה מטעם זר, וטעמה אולי פשוט מעיקרו: אולי הדירה הזאת, הכרך הזה, עצם הממש הזה, שלעולם אינו מה שרוצים שיהיה. עייף הייתי מלחשוב מה עוד.

הוא נשאר במקומו, לבדו, בדירה הריקה, באור המעומעם לזרוע אשליות, ממתין לאחתו שתבוא.

סוף הדברים מהיר מתחילתם. זיוה אורות את הפצינו באותם ארגזים שהובאו בהם. דיירי הבית החולפים על פנינו, כשם שלא השגיחו בבוואנו אינם משגיחים בצאתנו. גם מימי מדירה עצמה מלבקר אצלנו. מאמינים אנו כי אין בלבה עלינו; הלוא באולם-הכניסה היא מחווה לנו ראשה בשמחה רבה. אלא שהאביב חולף והיא חשה לצאת, זקופה על עקביה, אל השדרות הפורחות.

בובי לבדו שומר אמונים. מרגשי ידידות לנו בא לסייע, נטל וטלטל את החבילות הארוות לקומת המרתף. תקעתי שטר לכפו, הצהובה מבפנים ושחורה מבחוץ. הוא חיך עלי בחניכיו הורודים חיך בלי-קול, הדומה לגיחוך לאיד. באמריקה, אמר לי, עולים ויורדים, יורדים ועולים, וכדי לעלות ולרדת נחוץ הוא, הנער. טפחתי על כתפו. ידיד טוב, בובי. ועדיין מבטיו חוקרים את פני.

חדלתי לשבת בספריה ולשוטט בעיר. אך האברך ידידי ביקשני ומצאני עובר בפארק. הרי זו פרידה, אמרתי בלבי; כך היא פרידה לעולם. ראיתי בו שנרגש היה, ידיו גלגלו בכובעו.  
 "בכל-זאת, תבוא אלינו לקיים מצוות התלויות בארץ", הזמנתי, בהרחבה, כבעל-הבית.  
 צחוק מריר עטף את שפתיו המבצבצות מבין זקנו ושפמו. עד הרגע האחרון לא הניח מקיטרוגו:

"הארץ, היינו המדינה שלכם, אין המצוות תלויות בה". המתיק בפיו לשון מדוקדקת, ונתלהב והלך. "בארץ הקודש, בעוונותינו, אין קודש. אין ממתנים עוד, אין מיחלים" (דברים ששמעתי מפיו פעמים לאין-ספור, אך בפרידה סלחתי לו). "רק בגולה, בציפיה אין-קץ, בגעגועים, בתפילה, עדיין שומרים את קדושת הארץ, הקדושה הראשונה, הקדושה כנתינתה. כי גם אם יתמהמה — מצפים".

זכרתי בפרידה דבר שאמר לי בימים הראשונים: הוא, האברך, אינו שואל לנפשו דבר. רק שבתו בבית-השם כל הימים. אז יתפלל תפילה חדשה. עד כה חוטא הוא בלשונו, תפילתו נעצרת על שפתיו, השמיים שמי בצורת, הסתר-פנים. כי בשרו הסוגר על לבו, כבשר כל היהודים שבמערב התיכון, בריא מאוד...

אבל אנחנו שבים הביתה. כבר האניה עוגנת בנמל. בערב, בלי אמתלה, יצאתי. חזרתי ומדדתי את הרחוב שלנו. למטה מן הגגות שט חיורון הערב, צנח במנהרה אל תחת-התחתית. אולי רק דימיתי לראות נערה יורדת. לאן אמרתי לנסוע עכשיו? היה חם במנהרה ודחוס, כובד האדמה מלמעלה, כובד כל האדמה מתחת. אור צהוב, הכול צהובי-פנים, סגורים בתליפותיהם, צופים סתמית לעומק הניקבה השחורה. אף אני חיפשתי ברציף. ונרתעתי. זעקת-ברזל מבטן האדמה. הבל חרוך נושב. באחת מלאה הניקבה עיניים. צרימת הבלימה נקטעת בצלצול-מתכת קצר, רגוע, כפעמון של שעות. מפינת הקרון המצופף היבהב לעיני ראש-זהב. נשפך כמו דבש מרוח ומגטף. הדמיון מנחש את השאר.

בתוך בריות נואשות לצאת. מה עייף הייתי במעלה המדרגות. מנגד, באור-לילך מול כותל מזוגג, כבתמונת ילדים על רקע יער כחול — נשענת בצידוד קל על עקב ורגל שניה רפויה ורכה, הנערה הוהובת. איני קורא לה מיימי, רק הנערה הוהובת. המתינה שאגש. השמתי לי פנים ועברתי.

"אדון, בבקשה, אדון!"

למה עכשיו בנימוסין. לשוני נתהפכה, וטוב שדיברה היא :

"הילדות אומרות, נוסעים הביתה", התחילה בהיסוס מוזר, "זה טוב, אני אומרת, הם נוסעים —

אולי אסע גם אני. יש שם באיזראל מקום גם לנערה, לא-כן?"

מה היה לי לומר. גם מליצות שכחתי. היא אולי לא ציפתה שאומר דבר. הביטה לתוך עיני. מקרוב נשמתי את ריחה.

"שלום. ולהתראות", זה מה שאמרת. חשתי אותה אחר גבי בערב המנצנץ, בצל הקירות הגבוהים.

אבל אנחנו שבים הביתה. אם נזכור, מה נזכור? אפילו גורדי-השחקים לא גבוהים כפי שציפינו. בתמונות הצבעונין היו מרהיבים יותר. מעכשיו נתחיל לבנות את הזכרונות. "סוף-סוף", אומרת זיוה.



## תשעים וחמש שנה להולדת ביאליק

### הכניסיני

עדי צמח

"הכניסיני" אינו שוטף, אינו קל ואינו מתנגן. הוא שיר קטוע מאוד ועצור מאוד. מבחינה זו אין השיר אופייני לביאליק כלל. שלא כבשיר הביא-ליקי הרגיל, אין לפנינו כאן תמונה שלמה ההולכת ומתפתחת במהלך השיר בצורה פלאסטית וסיפור-רית. לפנינו קטעים וקטעי קטעים, התחלות שאין להן סיום וסיומים בלא תחילתם, מעין גמגום שבהתחבטות האופייני כל-כך לדור המשוררים שאחרי ביאליק — לדוד פוגל, למשל (שביאליק עצמו פסל אותו, כידוע).

פתיחת השיר סתמית, ללא כל תיאור מכין של זו שהמשורר מבקש לחסות תחת כנפה וזיהויה נשאר פתוח לכמה פירושים לכל אורך השיר. להלן שומעים אנו על תפילות נידחות שאיננו יודעים מה הן ומה טיבן. המשך השיר בהבטחתו של המשורר לגלות את סוד יסוריו, אבל תחת זאת שומעים אנו מובאה מדברי אחרים ("אומרים...") ושאלה ("היכן נעורי?") — והסוד לא נתפרש. משהו מסוד היסורים נרמז, כמובן, אבל הדבר אינו מתלבן ואינו מתואר-כמו באורח הקלאסי הפלאסטי של ביאליק. להלן באה ההבטחה על "עוד רז אחד" שיתגלה ואף הוא קטוע וסתום ("נפשי נשרפה בלהבה") המעמיד ספק תמונה, ספק דימוי אינטלקטואלי שאינו מתחבר אל המיטאפורות יוצרות הסיטואציה שלפנינו. בהמשך הבית שוב לפנינו מובאה ושאלה, ושתיהן קטועות ואינן מלוות בשום ציור או דימוי. תמור-נות הכוכבים והחלום המופיעות אחר כך מנותקות הן ממה שקדמן, ובמקום ההסבר המיוחל לכל ששמענו חוזר השיר כבגמגום נואש אחרון על הבית הראשון של השיר, כמנסה לומר משהו ואינו מצליח אלא לחזור על אותם דברים בלתי מובנים. הרי ש"הכניסיני" אינו שיר קל ומתנגן כלל וכלל. הוא שיר מחוספס וקרוע מאוד. סבור

הכניסיני תחת כנפך,  
והי לי אם ואחות,  
ויהי חיקך מקלט ראשי,  
קן תפילתי הנדחות.

ובעת רחמים, בין-השמשות  
שחי ואגל לך סוד יסורי;  
אומרים, יש בעולם נעורים —  
היכן נעורי?

עוד רז אחד לך אתנדה:  
פשי נשרפה בלהבה;  
אומרים, אהבה יש בעולם —  
מה-זאת אהבה?

הכוכבים רמו אותי,  
היה חלום — אך גם-הוא עבר;  
עתה אין לי כלום בעולם —  
אין לי דבר.

הכניסיני תחת כנפך,  
והי לי אם ואחות,  
ויהי חיקך מקלט ראשי,  
קן תפילתי הנדחות.

השיר שלפנינו הוא משירי ביאליק הידועים, ואפשר הידוע שבהם. אולם דומה כי פופולאריות זו לא היתה דווקא לטובת השיר: "הכניסיני" הושר הרבה, דוקלם הרבה, הובא במובאות הרבה, אבל נחקר רק מעט. רבים התייחסו אליו כשיר-עם, או שיר קל ומתנגן, נטול מורכבות אמנותית אמיתית. ביטויי המפתח שבו, כגון "היכן נעורי?" "מה זאת אהבה?" סייעו לגישה זו שראתה ב"הכניסיני" אה ל"לא ביום ולא בלילה", ל"בהב-טחות שוא אל תאמן" וכיו"ב, לאמור, כפזמון נעים אך לא חשוב ביותר. לאמיתו של דבר אפשר כמעט לומר כי היפוכם של הדברים נכון.

את שירנו, אלא שב"לבדי" כיוונו מהופך הוא. ב"לבדי" מבקש הדובר (המשורר) לפרוץ ולצאת מתחת לכנף השבורה של השכינה, כנף הרועדת על ראשו ומעכבת יציאתו. בשירנו, לעומת זאת, מבקש המשורר לחזור ולהתכנס תחת אותה כנף. נושא היציאה מן המחסה תחת כנפי השכינה, מבית המדרש ועולמו, והחזרה המיואשת לעולם זה אחרי האכזבה בעולם שבחוץ, נושא מרכזי הוא ביצירת ביאליק כולה המעמיד שירים כ"על סף בית המדרש", "מול ארון הספרים", "המתמיד", ואחרים. קל לראות איפוא כי גם שירנו, המתבסס על "לבדי" במידה כה רבה, מעמיד אף הוא תמונה יסודית הדומה מאוד לזו המצטיירת מתוך עיון באותם שירים. (על הזיקה הפנימית והקשר המשמעותי שבין "לבדי" ו-"הכניסיני" כבר עמד א. ל. שטראוס בספרו "בדרכי הספרות", עמ' 116). הקורא, בהסתמכו על אחדותו הבסיסית של עולם ציוריו ודימויו של ביאליק ואחידותה של שפת המראות הבני-אליקאית אינו יכול להמנע מן הרושם כי הכנף שמתחתיה נמלט הגוזל ב"לבדי" היא היא הכנף שאליה מבקש הוא לחזור בשיר "הכניסיני" לא-חר כשלוננו בעולם שבחוץ — הלא היא כנף השכינה.

ראינו כי הציורוף "הכניסיני תחת כנפך", כשהוא מופנה אל האובה, הוא משאלה על מילוי משאלות ארוטיות, וכשהוא מופנה אל אם, הוא בקשה לחזור לעולם ילדות שאבד. "הכניסיני תחת כנפך", כשהוא מופנה לשכינה, יש בו בקשת מות, בחינת אדם המחזיר נשמתו לבוראו. בדיון על השיר "לבדי" במקום אחר עמדתי על העובדה כי הביטוי "תחת כנפך", כשהוא מופנה אל השכינה, כרוך במות ("המצא מנוחה נכונה תחת כנפי השכינה במעלות קדושים וטהורים..."). שלוש המשאלות הללו, לאהבה, לחזרה לילדות ולמות, מעמידות את רוב בניינה של שירת ביאליק — ושלשתן מצויות כאן בשורות הראשונות של שירנו. שורות אלו פותחות לפנינו שלוש דרכים, שלוש אפשרויות של אינטרפרטציה, וכדי שנוכל להעריך את השיר במלואו שומה עלינו

אני — ובדברי הבאים אבקש להוכיח — כי הוא גם שיר עמוק, שיר יפה וקשה. ראשית, מי זאת אשר הדובר בשירנו (למען הקיצור נקרא לו "המשורר") פונה אליה? היא מתגלה לנו כמדומה בשלוש פנים שונות. תחילה, בקראנו את השורה הראשונה, נראה לנו כי לפנינו נו אוהב הפונה אל אהובתו. המילה "הכניסיני" נשמעת לנו כהד לצלילי שיר השירים: "פתחי לי, אהותי רעיתי יונתי" (שה"ש ד', 2) המפצירים באהובה להכניס את האוהב אל חדרה. בהקשר כזה יש לביטוי "תחת כנפך" משמעות ארוטית ברורה, במיוחד אם נזכור כי "כנף" בעברית הוא "בגד" (ראה, למשל, זכריה ח', 3). פנייה בקשה זו מחזקת אף היא האפשרות לראות את זו שהדברים מופנים אליה כאשה הנאהבת אהבה ארוטית, מה גם ש"פרוש כנף על..." משמעו גם "בוא בברית הנישואים" (ראה רות ג', 3 או יחזקאל ט"ז, 8). אולם בעברנו לשורה השנייה מיטשטשת תמונת האהובה (אף כי איננה נעלמת כליל). "אחות" ו"יונה" מוסיפים להדהד אף בשורה זו, אולם כאן גלווים הם לא עוד ל"רעיה" כי אם ל"אם" — "היי לי אם ואחות". ובהקשר זה אף "אחות" מאבד את משמעותו השיר-השירימית ונעשה ביטוי לקירבה שהיא נטולת ארוטיות מוב-הקת. תמונת "הכניסיני תחת כנפך" מופיעה אף היא מעתה באור חדש, לא ככניסת האוהב תחת בגדה של האהובה אלא כהצטנפותו של ילד מפור-חד בשמלת אמו. זוהי חזרת הגוזל תחת כנף הציפור-האם מתוך בקשה לחזור אל הוויית ילדות שאבדה ממנו, ככל הידוע לנו מיצירות ביאליק האחרות. הפן השני בדמות זו הוא איפוא הציפור-האם, שהיא שונה, אם כי לא מופרדת לחלוטין, מדמות הציפור-האהובה (פייגלה?). אולם דמות האם מעלה בשירנו דמות שלישית, שאף היא שונה, אם כי אינה מופרדת, משתי קודמותיה. זוהי דמות השכינה. דמות האם מוזהה עם דמות השכינה ביצירות אחדות של ביאליק (ראה, למשל, "ביום סתיו"), אך בשירנו עולה היא מתוך הקבלת השיר לשירו של ביאליק "לבדי". "לבדי" בנוי על ציור מרכזי דומה ביותר לציור הבונה

זה, כאומר — מכה נפש אני! (השווה "לבדי" ו"מול ארון הספרים") אך בנקודה זו אין המשורר רר מקבל על עצמו את האשמה במלואה אלא רואה בה חטא שבשגגה, חטא שאינו חייב עליו מיתה. (כך התפיסה גם ב"מול ארון הספרים": הרוח הטילה את האפרוח החוצה מקנו שלא ברצונו). הביטוי השלישי, "תפילותי הנדחות", משמעו, תפילותי הגולות, התועות. אבל משהגענו אל דין עיר המקלט, שוב אין אנו פטורים כאן מן האסוציאציה של דין עיר הנדחת שבאותה קבוצת פרקים שבתורה (דברים י"ג, 19-13). דין עיר הנדחת, עירם של האנשים שנדחו מאלוהים (השווה עזיבת השכינה כאן). כידוע דינם של הנדחים למות ושל עירם להיות לתל עולם. מתחושת החטא שבשגגה עברנו איפוא לתחושת חטא המות שאין לו כפרה. נמצא איפוא כי הבית הראשון בשירנו, המהדהד כולו בבקשת רחמים, מתמלא כהרה כי הרחמים לא יבואו. עוד נראה להלן כי איננו טרפרטאציה שלישית זו, תחושת המוות עם ההתכנסות בחיק, מחוזקת גם על ידי השימוש במילה "ראשי" במקום זה, שהרי "ראשי" קשור במקרא בשני הנושאים האחרונים, החזרה אל האם והמוות: "ויאמר אל אביו ראשי ראשי ויאמר אל הנער שאהו אל אמו. וישאהו ויביאהו אל אמו וישב על ברכיה עד הצהריים וימות". (מל"ב ד', 19-20).

משקלו ה"רשמי" של שירנו הוא הטרוכי. אולם כמדומה שאין זה משקלו הריאלי, שהרי הקורא את השיר כמדומה לא יקראנו כך —

הכניסיני תחת כנפך  
והיי לי אם ואחות  
ויהי חיקך מקלט ראשי  
קן תפלותי הנדחות

אלא כך —

הכניסיני תחת כנפך  
והיי לי אם ואחות  
ויהי חיקך מקלט ראשי  
קן תפלותי הנדחות.

נמצא כי יחידת המשקל השלטת בשירנו אינה הטרוכי אלא יחידה אחרת, מעוטת הרמות ומרובת

ללכת בכולן. השיר "הכניסיני" יונק את עיקר כוחו מהקבלתן הפוליפונית של שלוש הדמויות שלפנינו, שכל אחת מהן מדגישה את האחרות הן בדרך השילוב והן בדרך הניגוד.

נתן נא דעתנו למשל על השורות השלישית והרביעית שבבית הראשון: "ויהי חיקך מקלט ראשי / קן תפילותי הנדחות". השורה השלישית מדגישה את קוי האהובה והאם ומבליעה את דמות השכינה, שהרי המשורר מבקש כאן לתת ראשו בחיקה של זו שתכניסוהו תחת כנפה. השורה הרביעית, לעומת זאת, מעלה מחדש וביתר כוח את נושא השכינה, שהרי שומה עליה להיות מקלט לתפילות העורכות גלות (נדחות) ולקבץ נידחות אלו לקן אחד. בשורה השלישית, כפי שראינו, בולט הצד האנתרופומורפי: "חיקך", "ראשי". בשורה הרביעית, על כן, חוזר ועולה ביתר כוח הציוור של הציפור בעלת הכנפיים: "קן".

שתי שורות אלו מעניינות מאוד גם מבחינה אחרת. קורא השירה הקשוב לכל משמעויותיה של שורה שירית שלפניו אינו יכול שלא לשים לב לקשר ההדוק שבין השדות הסמאנטיים של ביטויי המפתח בשורות אלו. צורת הסמיכות של "קן" באה פעם אחת ויחידה במקרא, בדברים כ"ב, 6, בדין הידוע בשם דין קן ציפור. דין זה מצווה לא לקחת את האם על גזוליה, אלא את הגוזלים בלבד. אם האם ניח, ואת הבנים יקח ממנה. האין כאן תוספת הבהרה ועושר לשירנו, מעין נימה תתאית המספרת על לקיחת הגוזל, הפרדתו בזרוע מאמו, יציאתו למרחקים וגעגועיו לחזור אל תחת כנפה? והנה, משראינו את שייכותם של הדינים שבספר דברים לשדהו הסימאנטי ולהבנת מלוא משמעויות של "קן", נראה כי השדות הסימאנטיים של שני ביטויים אחרים בשורות אלו, "מקלט" ו"נדחות", גובלים אף הם בשדהו הסימאנטי של "קן", עד ששלושתם מתאחדים ליחידת משמעויות אחת. "מקלט" כרוך בדין עיר המקלט למכה נפש בשגגה (במדבר ל"ה). אם "קן תפילותי" העלה את תחושת הריחוק והניתוק, מעלה "מקלט ראשי" את תחושת החטא והאשמה על ניתוק

וכו' הכרחית היא לתפיסת מהותו של שירנו זה כולו, שאם לא כן נימצא (כפי שעשו אחרים) מכ- בירים דברי הבל על ביאליק, בחור הישיבה האומ- לל, אשר (בניגוד לטשרניחובסקי, למשל) לא ידע אפילו מה זאת אהבה! הביטוי "בעולם" החוזר שלוש פעמים בשירנו פותח לנו את הפתח הדרוש להבנת דמותו של הדובר בשיר. בלא הבנתה של דמות זו אין אנו יכולים להבין כיצד ועל פי איזו חוקיות נבנה השיר, ממש כשם שאין אנו יכולים להבין את השיר בלא הבנת טיבה של זו אשר השיר מופנה אליה. מוטיבים אחרים בשיר משתר- גים מסביב למוטיב זה ומהווים חזרות ווריאציות שונות עליו. אם נבדוק את השאלה "מה זאת אהבה" נמצא כי "מה זאת" היא שאלתו של ה- תם שבהגדה, זה הבוהה בעולם, שאינו יודע דר- כו, המרומה: "הכוכבים רימו אותי!" אני התם, השוטה, המאמין לכל נצנוץ חלום, גפתיתי והלכ- תי אחרי הזוהר המנצנץ מעם חיק האם, מתחת לכנף, ועתה "אין לי כלום בעולם". הווה אומר: יש בעולם, ויש בעולם, אבל לי — אין כלום בעולם, אפילו לא החלום. (תמונת הכוכבים הרמ- אים מצטרפת כאן לתמונה הביאליקית של הכו- כבים הקורצים ורומזים בעיניהם כסרסורים של פז ומפילים ברשתם את התם ההולך אחריהם בהאמינו שאפשר לחזור לעולם הזוהר הקדמוני. וראה לעניין זה, בין השאר, את תחילת "אחד אחד ובאין רואה").

על משחק המלים אהבה — להבה שבבית הש- לישי כבר העיר שטראוס בספרו הנזכר וציין כי יש כאן מעין דימוי על ידי הצליל הקושר את הא- הבה בלהבה. אולם חייבים אנו לשים לב כי אין המדובר כאן בלהבה סתם, אלא ב"להבה" במפיק בה"א, הווה אומר — הלהב של גפשי עצמה. גפשי לא נשרפה בלהבה חיצונית, אלא נשרפה באש של עצמה, באותו יסוד שבה אשר — בשפת המר- אות של ביאליק — הוא העורג, המיחל והמקיים אותה. לכאורה איפוא מתדמה כאן האהבה ללהבה, אך כי ברובד אחר של ההבנה יתכן גם ההיפך. "אומרים, אהבה יש בעולם" בא כאן כניגוד ל"גפ- שי נשרפה בלהבה": אילו ידעתי מה זאת אהבה,

השפלות, המעמידה אטמוספירה של גניחה ואנחה, שטטוש הקול והבלעתו בלחשיה.

מומנט זה של הלחשיה קובע ביחוד את הבית השני, כשהוא מופיע גם ברמה העלילתית של ה- שיר (שחי ואגל לך סוד יסורי — מכאן שהסוד נלחש מפה לאוזן) וגם ברמתו הצלילית: "בין השמשות שחי ואגל לך סוד יסורי". אף הגניחה והאנחה הנשברת מופיעות בבית זה בצורה מוח- שית ביותר עם שבירתה של השורה הרביעית ב- אמצעה. השאלה "היכן נעורי" נקטעת כאילו באמ- צע, ואין בה כדי ארבעת הטרוכיים הנדרשים על ידי המשקל. לפנינו איפוא בית של 4-4-4-2, ויש בו איפוא מתחושת הנפילה, השפלת הקול עד שהוא נקטע ונבלע בדומיה. אפקט זה של ריסוק וגמגום מתחוק עוד יותר בשל אופייה הצלילי של שורה אחרונה זו, ש"הנון" מובלעת בה עד שיהא יוצרת מילה קטועה ומגומגמת אחת: Heixanurai?

בנקודה זו עלינו להקדים את המאוחר ולהעיר על שימוש של ביאליק בביטוי "יש בעולם" ה- חוזר בשירנו, בווריאציות מסוימות, שלוש פע- מים. בבית השני "יש בעולם נעורים", בבית השלישי, בווריאציה קלה, "אהבה יש בעו- לם", ובבית הרביעי, בווריאציה חפשית יותר, "אין לי כלום בעולם". אין ספק כי ביטוי זה, שהמשורר חוזר ומדגישו שלוש פעמים, מש- מעות יתירה נודעת לו בבנין שירנו. אך מהי? כמדומה שחייבים אנו, כמו במקומות רבים אחרים אצל ביאליק, להזדקק לקולוקאציות המקובלות של מילת-המפתח שבשיר. ולביטוי "בעולם", או "ש- בעולם", יש קולוקאציה ידועה אחת — "שוטה". שוטה שבעולם! תם! נושך המשורר בבשר עצמו וזועק. רק על סמך הבנתו של מוטיב זה בשירנו, מוטיב השוטה, התם, זה שאין מלים בפיו, יכולים אנו להבין את סגנון הדיבור הפשוט-הבסיסי ש- בשירנו, את גמגומו הנדהם של הדובר, את התמי- מות המופלגת שבניסוח השאלות (היכן נעורי, מה זאת אהבה) והקביעות הכבדות, הפשטניות והמ- גומגמות (סוד יסורי, אין לי דבר). הבנת טיבה של הפרסונה הדראמאטית, השואלת "מה זאת אהבה"

הפרדה זו בין הרבדים היא כמובן נקייה מדי, והרבה מכוחו של השיר בא בזכות זה שאין אנו יודעים תמיד מה לפנינו וכיצד יש לקרוא את השורה, או הביטוי, שלפנינו. כך למשל השורה "שחי ואגל לך סוד יסורי" נשענת על עירבוב דמותה של האהובה בדמות האם. המשורר מעמי-דנו על טשטוש זה בכך שהביטוי "אגל" מתחבר בצורה מפתיעה עם הביטוי "כנפך" שבפתיחת השיר ויוצר איפוא הבהוב רמז של רתיעה מגילוי-עריות אגב ערבוב הזהויות של האהובה והאם, רמז זה נטול מאותו אזור בחוקי ספר דברים שנמ-צא ממין ענינו להבנתו המלאה של השיר: דין האיש המגלה כנף אביו בבואו אל אמו או אשת אביו (דברים כ"ג, 1).

הבית הרביעי פותח בטענה "הכוכבים רימו או-תי" ומזכיר איזה חלום שהיה. אף שרשאים אנו לנחש, כפי שעשינו קודם, כי הכוכבים רימוהו בכך שעוררו בו אותו חלום, וכי טיבו של חלום זה הוא בערגה לאהבה, כלומר לאי הזוהר האדמו-נים של "עם דמדומי החמה", וכי חלום זה עבר מ-שום שהאהבה החושנית אצל ביאליק בדרך כלל מוליכה רק אל האכזבה והמוות, חייבים אנו לזכור כי אף אחד מן הפירושים הללו אינו בגדר קריאה פשוטה של השיר עצמו, כי בשיר גופו לא נאמר במה רימוהו הכוכבים, מה היה החלום שא-בד, ומה עוד אבד לו למשורר שהרי הוא אומר כי גם החלום אבד. האמנם החיים הם שאבדו? אפשר; פירושים אלו כשרים הם, ואף — אולי מו-תר לומר — "נכונים". אבל חובה לזכור כי אין הם אלא אפשרות אחת. כוחו של השיר, כאמור, ב-כך שבגלל טבע גיבורו אין הוא יכול לומר דברים מפורשים והוא מגמגם ומבליע דברים מתוך בושה. החלום שאבד, למשל, זוכה רק להארה עקיפה אחת, שוב בדרך שיווי הצליל בשתי השו-רות השכנות במלים חלום — כלום. נמצאת למד: החלום הוא שאבד, והוא נראה לי עכשיו כמחוסר ערך מעיקרו. היה חלום — אין לי כלום. (או-תה שיטה נקט, כנכור, המשורר בבית הקודם, בהקבילו את "אהבה" כנגד "להבה"?) המלים הקטנות, הקצרות, המגומגמות אך —

אפשר לא היתה נפשי נשרפת (וראה את שירת המשטמה והכליון ב"מגילת האש"). שוב לפנינו יותר מרובד קריאה אחד, והקורא ההולך שולל אחר הציור השגור של "אש האהבה" אינו קולט את בנות-הקול הדקות העולות מתוך מרקמו ה-פנימי של השיר.

כך אף עולות לפנינו, ברבדים השונים, דמויו-תיה השונות של גיבורת השיר: ברובד אחד, הרי-הי הנאהבת השומעת וידי על נפש אוהבה הנש-רפת באהבתו אליה, כשהאוהב תוהה על טיב רג-שותיו כלפיה. ברובד אחר של פירוש נשמעת כאן קושיה של ילד, של איש תם, או של נער החוזר על דברי הבוגרים ממנו, אלה היודעים מה פלאים "יש בעולם", והריהו שואל, כילד, פלאים אלה מה הם. וברובד שלישי, והוא אולי העמוק שבהם, לפ-נינו שכיב מרע, האומר וידי, לפי שידע הוא כי חטא, וכבר שילם מחיר חטאו — נפשו נשרפה בלהב עצמה. לא עלה בידו דבר, והאהבה (או ה-אור, או היצר, או החירות, או החיים) שבגללה עזב את האם בשעה שהיה נכסף אל האור שבחוק, אהבה זו נעשתה למשהו תפל וחסר-ערך, מופרך וחסר-משמעות, לגבי הגבר הבוגר, ההולך למות וידע כי טעה בבחירתו המכרעת. ברובד-פירוש זה ייקרא "אומרים" מתוך גלגול ציני, בסארקאזם כמעט, והביטוי "מה זאת אהבה" ייקרא לא מתוך תמיהה או כמיהה אלא מתוך עקימת שפתיים של ביטול. האיש יודע יפה כי רומה, וחיוו עלו בתו-הו. בהארה זו, דומה הסיטואציה היסודית כאן לזו שהצמיחה את "עם דמדומי החמה". באותו שיר עומדים שני אנשים עייפים ומיואשים המעלים את זכרון כשלונם, כשלון נסיונם להציב את האהבה במרכז חייהם. תשוקה זו הופכת לגיהנום את חי האדם בשל הכמיהה הבלתי פוסקת אל איי הזהב האדמונים, הרחוקים והמופלאים, שכן בבואו אל מחוז חפצו מתברר לו כי רומה. התשוקה המתג-שמת מביאה עמה, ברוב יצירותיו של ביאליק, אך הרגשת נכר ובדידות עמוקה פי שבעה. (על "עם דמדומי החמה" ראה בספרי "הלביא המסת-תר" עמ' 53-50 וראה גם "רק קו שמש אחד", "מגילת האש", וכו').

שטות של הבית הרביעי. המשורר אינו יכול לדבר ולהסביר עוד. כל אפשרויות האינטרפרטציה נשארות פתוחות — ובהכרח — ותחת כל אלה, בי לא יכולת לדבר ולהסביר, חוזר הוא על התפילה — הבקשה שבתחילת שירו, "הכניסיני תחת כנפך". הכל נאמר, ומה שלא נאמר איני יכול לאמרו. הבקשה לחזור אל עולם הילדות המאושרה הנרמזת בבית השני של השיר ("היכן נעורי?"), הבקשה לפרוץ מתוך עולם הילדות אל עולם אחר, מתוך חיפוש חוויות חדשות ("מה זאת אהבה?"), הנרמזות בבית השלישי של השיר, והבקשה שלא להיות, לידום ולקפוא ("אין לי דבר"), הנרמזות בבית הרביעי של השיר, מתקפלות כולן ומתרכזות בבקשה האחת החוזרת בבית הראשון ובבית החמישי, האחרון שבשיר: "הכניסיני תחת כנפך / והיי לי אם ואחות / ויהי חיקך מקלט ראשי / קן תפילתי הנידחות".

גם — הוא — עבר" אפקטיביות הן מאד במקום זה בשיר, בהעלותן לנגד עינינו דמותו של איש מגודל, תם, שנכשל ונבוך מכדי לספר על כשלוננו, הפולט חצאי הברות כדי לומר הכל בקיצור ובצניעות ככל יכולתו, ואין הדבר עולה בידו. תן דעתך על מלה כגון "גם" בשורה זו, האומרת ואינה אומרת משהו על עוד כשלונות שהמשורר עצור השפתיים נמנע מלפרטם, או על המלה הקצרה "עבר". אין הוא אומר כי החלום "אבד", "נתבדה", "הכזיב", או כל כגון זה. אין אנו שומרים אלא "עבר" — כמו מחלה, כמו כאב, או כמו החיים עצמם. הקביעה היא עובדתית, קצרה, יבשה כמעט: החלום עבר. וכן הביטוי הסתמי, היבש, העובדתי "היה חלום". דוקא לא "חלמתי חלום" או "השתעשעתי בחלומות". על אף הרושם השטחי הראשון, סמי מכאן רגשנות או רחמים על עצמו. מכאן ואילך נקטעות אף המלים הקצרות והפ-

# יוסף הירושלמי: משורר-חצר במאה הי"ג

בלוית לקט שירים

פנינה נוה

הספר, שזכה להערכה רבה ונחשב לאוצר בלום שראוי ללמוד ממנו וליטול ממנו דברי-שנינה היפים לנסיבות ומצבים שונים. וקרוב הוא שהק-דישו לנגיד יהודי מצרים, הוא דויד בן אברהם בן הרמב"ם (בערך 1222-1300), שעמד כארבעים שנה בראש קהילות ישראל במצרים. ולא דבר קטן הוא שעלם צעיר זכה לתשומת לבו, שבכך קנה לו מעמד והכרה, לבד מהיותו בן, תלמיד ואור-לי גם עוזר לגדול הפרשנים העברים בארצות ה-דוברות ערבית. מאז חיבר בקביעות דברי שיר לצרכי הפרט והכלל, שהרי זה היה תפקידו של משורר, שאומן לכל דבר היה, על הגאווה המקצו-עית והחובה המקצועית הכרוכות בכך. כבן ביתו של דויד נאמן היה לתפקיד זה גם כשהוכרח הלה עקב מחלוקת עם יריבים שהלשינו עליו לפני סולטן מצרים הממלוכי לבקש לו מחסה בממלכת האבירים הנוצרים שבארץ-ישראל, וישב בה כמה שנים עד שחזר לנגידותו בשנת 1289. כשישבו דויד ובני משפחתו בערי ארץ ישראל, שיגרו אליו תנחום ובנו יוסף איגרות תחנונים, שיוורשו גם הם לשוב למולדתם, ולא ייאלצו להוסיף לש-בת "בכור הברזל, במצרים", ואפשר שיוסף אמנם חזר לארץ לזמן-מה. הוא שוטט גם במקומות אחר-רים, כנראה גם בארץ ערב, שבה היה שרוי במצו-קה רבה משום שלא היה מקורב לאנשי המקום. בימי נדודיו כתב שיר מלא חרטה אל אביו אשר השאיר במרחקים. מכל מקום, כשחזרו דויד ופמ-לייתו לקאהיר, היה יוסף שם והקביל פניהם בשי-רי ברכה ואף באיגרת ארוכה שבה תיאר את המ-צב בקהילות. (איגרת זו היתה הדבר הראשון של יוסף הירושלמי שראה אור הדפוס, בשנת 1894 בכרך של חברת מקיצי נרדמים, על-ידי חיים בראדי. המלביה"ד תמה על שמצא במוזיאון הברי-טי בלונדון כתב-יד של משורר לא-נדוע, בנו של

ממרכוי התרבות העברית בימי-הביניים ידו-עה לנו מצרים בעיקר כמקום פעילותו של הרמ-ב"ם, ולכן נוטים אנו להתעלם מן הצדדים האחר-רים של היצירה העברית — בעברית ולא בער-בית — שנתפתחה שם. גם סופרים ומשוררים פע-לו בה, ובתוכם יוצרים חשובים מן האסכולה הספרדית. הן לא מקרה הוא, שדווקא במצרים נתגלו ברשותם של יחידים ובגניזות של בתי-כנסת אותם כתבי יד יקרים של משוררי ישראל ונמכרו במאה הקודמת לספריות הגדולות, ביחוד ברוסיה ובאנגליה, ולאספנים. אלא שמטבע הדב-רים הוא, שתשומת הלב הוקדשה תחילה לאריות שבחבורה, וכתביהם הגנוזים בארונות המוזיאור-נים והספריות זכו לגאולה, ולו גאולה שאינה של-מה. הללו ששמותיהם לא היו ידועים לחוקרים בני ארצות המערב הוסיפו להיות נשכחים, ורק פעם בפעם נזכרו באיזה ספר מקצועי. גדול משוררי הקראים, משה דרעי, למשל, אינו אלא שם גרידא אפילו לחוקרי הספרות, וכמוהו יוסף הירושלמי: אף-על-פי שזכה וכמה משיריו נדפ-סו, ידוע שמו אך למתי-מספר. מאמר זה והשי-רים המעטים המצורפים אליו באים לתקן מעוות זה, ולו במקצת (כתביו יצאו במהדורה מדעית בעתיד הקרוב).

יוסף הירושלמי נולד בשנת 1262 (הכ"ב), וסברה שירושלים אמנם היתה עיר-מולדתו. ודאי הוא שהיה בנו של תנחום הירושלמי, שאין ספק כי נולד בעיר הקודש ולא נטל הניכתו מאבותיו. אין אנו יודעים באיזו שנה ירדו תנחום ואשתו ובנו יוסף, ועמם אולי עוד בנים שהיו לו, למצ-רים, אך ודאי לא מאוחר משנת 1277 (הל"ז), שבה הקדיש העלם בן החמש-עשרה לאחד מראשי הק-הל באותה ארץ את ספר-הצימודים הגדול שלו, ספר ערוגות הבשמים. אין הוא מפרש למי הוקדש

וכאילו לא די במכת-גורל אחת, מתה עליו אמו כחמישה שבועות אחרי אביו, בחודש אב. נראה שיתמותו עוררה בלבו של בן העשרים-ושש חשש חמור למחסור, לפי שפנה אז לאחד מידידי אביו וביקש ממנו תמיכה. יתכן שהאיש תמך במשפחת המלומד המכובדת מכבר, ויוסף ביקש להבטיח לעצמו הכנסה זו גם להבא.

מה היה גורלו של יוסף אחרי מותו של דויד הנגיד, מה השירים שכתב ומה עלה בגורלם — כל אלה הן מן הסתומות לפי-שעה. כמובן, אפשר שפנה להוראה, או שחיבר עוד ספרים. עם אלה נמנה בוודאי הפירוש הערבי לספר ערוגות הבש-מים, העוסק בדקדוקי פירושן של מלים מקראיות, ובכך יש בו עניין מסויים לחוקרי הפרשנות. בסופו של כתב-יד אחד מן השניים ששרדו מפיי-רוש זה צויין התאריך (לפי מניין לשטרות) 1330, בלא שום רמז שהמחבר אינו עוד בחיים. אולי יש להסיק מכאן, שאמנם היה בחיים ואולי כתיבת ידו היא.

שני הספרים הנזכרים הכילו יותר משמונה-מאות שירים, רובם מכתמים ומיעוטם שירים ארוכים פחות או יותר. לא הכל הגיעו לידינו, אך ניתן לחשב את הכמות על-פי נתונים ביקרתיים (פרט למספר הפיוטים, שאולי היה גדול הרבה יותר). על אלה נוספו חיבורים בפרוזה מחורזת. כמו בעד אשנבים ססגוניים אנו מציצים כאן לתוך עולמם של יהודי מצרים במאה השלוש-עשרה. המלים "אויבים", "צרים", "משנאים" נשנות כאן, והכוונה ליהודים. באותה שעה עוד לא היה לחץ השלטון, המביא לידי ליכוד, ויש שהסכסוכים בתוך קהילות קאהיר, העתיקה והחדשה, ואלכסנדריה, אילצו אדם מכובד לחמוק מפני צריו ומשנ-איו. לפעמים די היה ללכת אל תחום השלטון הצלבני בעיר המצרית דמיאטה; לפעמים היה הכרח להפליג עד ארץ ישראל או איי הים. אך בעיקרו של דבר אנו מוצאים בשירים עולם כמנ-הגו נוהג: אדם נושא אשה, וכל העיר צוהלת; פלוני מביא את בנו ליום-הלימודים הראשון; הנגיד לקה במחלה — ומשוררנו שולח לו סיפור מחורז רצוף איחולי החלמה; נכבד פלוני מבקש

תנחום הירושלמי; ובראדי היה מוכן להוסיף ול-הדפיס מתוך אותו כתב-יד, אלא שלא נמצא כנר-אה אדם או מוסד שימציא את הכסף הדרוש (להדפסה). ומעשה האיגרת כך היה, שהמשורר חלה ולא היה בידו למלא חובתו ולהגיש תשו-רותיו לחוזרים, והללו באו לבקרו ועוררו התפע-לותו ותודתו. כעבור זמן-מה נשא אחד מבני הנגיד אשה — ושוב מקדיש המשורר שירים לשמ-חה זו, כדרכו. כי השירה נחשבה ליווי מובן-מאליו למאורעות החיים, מן העריסה ועד הקבר. מי שידו השיגה, הזמין שירים לשמחות משפחתו, ומי שתמך במשורר בקביעות, זכה לתשורות כא-לה לעתים מזומנות. באותו עולם של תרבות חצרנית נתנו כבוד למשכיל שידע לכתוב איגרות מחורזות וחרוזים שקולים, מה גם למי שהוא בקי במכמני הלשון ובסוגי המשקלים ובצורות השיר, קודש וחול. יוסף הירושלמי שלח ידו בכל אלה. אפשר שלא כל שיריו ודברי הפרוזה המחור-זת שלו כונסו בשני הכרכים של כתב-היד, "ערוגות הבשמים" וה"דיואן", שהגיעו לידינו. ה-ספר הראשון נכתב בהיותו בן חמש-עשרה, וכי-נוס הדיואן חל — לפי עדות פנימית — אחרי שיבת דויד הנגיד למצרים, ב-1289, ולפני מותו, ב-1300. השירים לפטרוניים אחרים, מלבד דויד, אפשר נתחברו בימים שהלה היה במרחקים ויוסף במצרים, והוא נאלץ לבקש הסותם ותמיכתם של אחרים.

בשנת 1291 אירעו שלושה מאורעות שהחרידו את יוסף: בחודש מאי של השנה ההיא החריבו הצבאות המוסלמים את אחרון המבצרים של ממ-לכת הצלבנים בארץ ישראל, עכו, ועם הנוצרים, שרק מעטים מהם הצליחו להימלט, נרצחו בידי הכובשים גם אנשי הקהילה היהודית שבעיר, על נשיהם וטפם. שמע הרציחות הגיע בוודאי עד מה-רה למצרים, וכפי הנראה השפיע דבר זה לרעה על מצב בריאותו של האב, תנחום, והוא מת כע-בור זמן קצר, בחודש תמוז. באחת הקינות שכתב עליו יוסף הוא אומר שהאב לא אבה לחיות עוד כיוון שלא היו עוד חכמי עכו בעולם. (הוא גם מקונן על נשי עכו, שנהגו לדבר בלשון הקודש.)



ולא הורגל בשכמותו בשעה שעוצבו מושגי-הנוף שלו בילדותו. כיוצא בזה גני זמנו בסגנון הערבי-פרסי — שבילים, ערוגות מטופחות, תעלות-הש-קיה, שיחים ובהם ציפריי-זמר, — שהם ממנעמי החיים, מה גם בחברה נעימה. נערות ודאי שלא נמצאו במחיצת גברים, וממילא מישתה הרעים, משתה הגן, שבו מיטיבים המסובים לבם ביין, בשירה ונגינות, הוא הנושא העיקרי. כאן יש מש-קל נכבד להתפעלות מיפי האדם, וביחוד הנער היפה, הוא המווג את היין והוא המנגן, הוא הנחשק והוא דוחה את המסובים בגאוה. מוטיב זה, "שי-רת העפרים", הוא מנכסי צאן ברזל בשירה הים-תיכונית, כעדות הדוגמאות המרובות שהגיעו אלינו משירי היוונים, הרומים, הערבים והעברים. מוטיבים אלו — נוף, מסיבות, נעריי-חמד — הם מן המחזורים הקבועים בשירת ימי-הביניים. הם נחלקים לעתים קרובות לעשרה ראשים, לפי ה-נושאים: (א) שבח הפטרון; (ב) מסיבות ריעים ויפי זמרים ונגנים; (ג) גינות לציפריי-שיר; (ד) האהבה וחוליה; (ה) צרות הזיקנה; (ו) בגידת הריעים; (ז) צער הריחוק; (ח) מאיסת העולם הזה, יראת האלהים והציפיה למוות; (ט) הס-תפקות במועט ואמונה; (י) חכמה ושירה. במס-גרת מוטיבים אלו נכללים עיקרי החיים הרצויים למשוררים, אגב נזיפה והטפת מוסר בשעת הצו-רך. כדרכה של כל אמנות הנשמעת לחוגים קבו-עים, כל פריט ופריט כאן הוא מעין ואריאציה בתוך מסגרת הנושאים הנתונים.

ביצירתו של יוסף מופיע סדר המוטיבים הנו-כרים שלוש פעמים במלואו: בשני סיפורים מחו-רוים, ובספר ערוגות הבשמים. הסיפור האחד ענ-יינו מעשה במשורר נודד הפוגש חברת ריעים ה-מיטיבים לבם ביין, והוא מציע להם עיסקה של חליפין: בעבור יין ישיר לכל אחד מעשרת המסו-רים מכתמים על אחד מעשרת העניינים הנזכרים (מספר המכתמים היה כנראה חמישים, ומהם נש-תמרו רק כשלושים). יצירה קטנה זו נקראת "מק-אמת המכתמים". השניה, "מקאמת הצימודים", מדגימה את אמנותו של יוסף בחיבורם של שירים מסוג "צימודים", היינו שלחרוזים משמשות מלים

ללמוד כיצד לכתוב חרוזים — שולח לו המשורר את ספרו (ודאי תמורת טובת-הנאה). ואין צריך לומר שכל פטרון זוכה לעתים בשיר של שבח, רצוף עידוד להוסיף ולתמוך במחבר. זה היה ממנהגי הזמן, וכמוהו תמצא למן שירת פרס ועד הטרוכדורים והמינונגרים באירופה.

לפעמים היה טורח הרבה בשכלול המשלוח הספרותי: אחד מפטרוניו זוכה בסיפור מחורז, בצירוף שיר-פתיחה, ועוד שיר של בתי דלת-וסו-גר ואף שיר-אזור מוקדש לו בהודמנות זו, והכל מלווה איגרת. כיוון שהכתיבה מקצוע היתה, ושי-רי ידידות ושבח היו מאבירי המקצוע הקבועים, לא חיכה המשורר תמיד לביקוש, אלא הכין מלאי מסחורתו, בדומה לפסלים הרומיים שהיו מכינים פסלים, שלא היו חסרים דבר זולת דיוקן פניו של המזמין. אף בשיריו של יוסף אנו מוצאים, במקום שמו של בעל השמחה או בעל התהילה, כתוב לפי-שעה: "השר פלוני", או "הרב פלוני". מתפקידיהם של משוררי ישראל היה לספק שי-רים חדשים לבתי-כנסיות. גם יוסף כתב שירים כאלה, אולם רק ששה-עשר שירי-קודש משלו שרדו (ואפשר שאחרים טמונים בסידורים ומחזו-רים ובתכלאלים תימניים). רובם כתובים בצורת שירי-אזור ושירי-פזמון או מחרוזות מבוססות על פסוקי מקרא. בצד סליחות וקניות לתשעה באב ושירים של "ושמחת בחגך" אתה מוצא כאן שירים על דרך שיר השירים, ונושאם אהבת כנסת ישראל לקב"ה, דודה שרחק ממנה. שירים אלה של אהבת כלולות בקודש יסודם באותה מורשת אליגורית-מיסטית שהבשילה סמוך לזמנו של משוררנו הן את חיבורי האסכולה הספרדית בקבלה והן את המיסטיקה הקאתולית.

משוררנו לא ראה ניגוד בין פיוטים ושירים של מוסר ורגש דתי ובין שירים על תענוגות החיים, וכולם נאספו יחד בספריו. התפעלות מן הנוף אשר סביבו בוקעת גם מבעד למטאפורות שהן ממוסכמות השירה העברית בנוסח ערב. מר-אה היאור הגדול מפעם אותו תמיד מחדש, הן כשהוא לעצמו והן כשהוא משמש לו משל לרוי-חב-ידו של נדיב — ביחוד שהיה בן ארץ-ישראל

שימוש לפי הצורך. דבר זה מסתבר משיר שנת-חבר באותה הזדמנות — כעדות הכותרת הערבית שבה מובא שם הספר בתרגום לערבית: חדאיק אל אטיאב. יש לשער כי לא היתה זו הפעם היחידה שנתבקש לשלוח את ה"ערוגות". על אופיו הלימודי של החיבור מעיד הפירוש בערבית שחיבר לו כדי להסביר לקוראיו לפי פסוקי מקרא את כפלי המשמע שבצימודיו. על-פי פירוש זה יש בידגו לעמוד על היקפה של היצירה, ולפחות לקבוע מה היו הצימודים של המכתמים שאבדו.

שאר כתביו של יוסף המוכרים לנו עד-כזה מכונסים בדיואן, ולפי סוגיהם נכללו באחד משבע עת שעריו. בדיקתם של מאות הדפים בששה כתבי-יד מעלה תמונה ברורה של תכני השערים וסדרם הנכון (פרט לתוכן שני השערים הראשונים). זוהי מן ההפתעות המזדמנות לחוקר כתבי-יד. בתחילה סבורים היו, שחלק מן השערים אבדו וממילא נעלם מאתנו עניינם. וזה סדרם: מקאמות; פיוטים; איגרות; שירי-שבח; שירי-חשק ושירי-יין; קינות; שונות.

כבר עמדנו על שתיים משמונה המקאמות. כנראה הושמו כולן בפיו של אותו מספר, אחיטוב בן חכמוני, ששמו הוא כעין מצבת זכרון שמקים יוסף לאבי המקאמה העברית, יהודה אלחריוז, בעל ספר תחכמוני. אחדות מהן הן סיפור-מסגרת רצוף על דרכו של אחיטוב מספרד מולדתו לארץ-ישראל. בדרכו הוא רואה ושומע את כל הדברים המעמידים את תוכן המקאמות. אחת מהן היא תרגום מקאמה ערבית. יתכן כי שער זה הכיל עוד סיפורים שאבדו. שהרי כל מה שנשתמר — במקרה נשתמר, ורוב החומר נפגם על-ידי מזיקים ורטיבות, ואי אפשר לקבוע כמה יצירות כינס יוסף בדיואן זה\*.

גם לגבי הפיוטים אין להכריע מה היה היקף השער כולו; אחד-עשר הפיוטים של השער ששר-

כפולות-משמע (עלמה, על-מה). אף כי הוא עושה באלה להפליא (לא רק כופל משמע, אלא גם משלש ומרבע), יש למכתמי הצימודים אופי של שירה עממית. המעשה המסופר כאן אינו במשורר רך נודד יחיד, אלא בשניים. אחד מהם הוא נער מוכשר הבא מירושלים (!) אל ביתו של נדיב במצרים ומביא באמתחתו שיר ארוך ומחוכם במבנהו. הנדיב מבקש לקנות ממנו את השיר, אך הצעיר דורש מחיר רב בכגדים ותכשיטים. הנדיב מסכים לתת לו כהנה וכהנה אם יצליח בהתמודדות על חיבור שירי-צימודים עם משורר אחר שבא מספרד ושמו אחיטוב בן חכמוני. הסיפור כולו ניתן בפיו אחיטוב, המספר לשומעיו על שלבי ההתמודדות. זו מתנהלת בעל-פה, ולבוסף רוש-מים המתחרים את שיריהם בחוברת ומקבלים את פרסיהם. (מספר המכתמים של שני המתחרים היה כשמונים, ורק קצתם שרדו).

מקאמה זו אפשר שהיתה יצירת-נעורים המת-ארת איך הגיע יוסף למעמדו בחצר הנגיד. אלא שהספר שהקדיש לו מקיף הרבה יותר מאשר אותה יצירה קטנה וחנינית: מספר מכתמי-הצימודים אשר בספר "ערוגות הבשמים" היה כשש מאות (רובם הגיעו לדינו). הוא כתב אפוא מכתמים מרובים על כל אחד מעשרת הנושאים (כמאה וחמשים בשבח הנגיד; כשבעים על הנושאים ב, ד, י; כשלושים על הנושאים ג, ו). כל חלק הוא "ערוגה", ובה מכתמים (או חרוזים) כמספר הגימטריה העולה משמו של צמח מן הבשמים — לבונה, קנה, הדס וכיוצא בהם. מבנה מחוכם זה הוא תביעת-יסוד בספרי מכתמים, ואכן מזכיר המחבר הצעיר בהתפעלות את ספר הענק למשה אבן עזרא. במובן מסויים מתמודד הוא עם ספר מפורסם זה, שכן נמנע הוא מצימודים בעלי ערך דקדוקי גרידא, החביבים על משה אבן עזרא, וגם מן השימוש בצימודים המופיעים בספר הענק, פרט למקרים שיש לו להוסיף משמע שאינו מצוי שם. לכן אין מן הצדק בכך שהוקרים אחדים ראו בספרו של יוסף חיקוי לספר הענק.

ידוע לנו שיוסף נתבקש לפחות פעם אחת לשלוח את ספרו זה לאחד הנדיבים, לשם לימוד או

\* מתמיהות הן ארבע מקאמות שניטלו מאוסף אחר והוכנסו לדיואן (אולי על-ידי בעליהן). כתבי-יד כאן שונה). גיבוריהן מכונים איתן: וחובב. ואם גם אלה חוברו בידי יוסף, הרי אבד ספר שלם שלו.

תה (מוטיב רווח בשירה זו) ואם משום שילוב הנאות מן הטבע, היופי והיין. יש שירי-יין בצורת חידות ויש שיר ארוך שתוכנו משפט בין הכד וה- כוס. בשני שירי-אזור נוהג יוסף כגדולים שלפ- ניו, ביחוד יהודה הלוי ומשה אבן עזרא, ובונה שירו על חרוז בערבית שתוכנו אהבת נערים. בשער הקינות תשע קינות: שלוש על מות יצחק בן דויד הנגיד, שתיים לתשעה באב, שתיים על מות תנחום ואחת לשני הוריו.

השער האחרון מכיל עשרים וששה פריטים קצרים: חידות על שמות ומכתמים אחרים, מהם בשני עיבודים, אחד עברי ואחד ערבי; כמה דברי סאטירה, כגון "לגונב ספר ממני" או "על הפרעו- שים"; שתי תפילות שחיבר בשעה שחלה בגיל שלושים. את הדיואן הוא מסיים בחידה על היין, לאות תודה למי שזיכה אותו בתשורת יין.

אף סקירה קצרה זו מעמידה אותנו על רב- צדדיות שירתו של יוסף; ואף-כי חלק ניכר משי- ריו אינן להם כיום אלא ערך היסטורי בלבד, הנה יש בהם שירים העשויים להנות אוהב-שירה גם כיום\*.

מתוך מאות השירים של יוסף הירושלמי נביא כאן לקט קטן, שידגים נושאייהם וצורותיהם.

\* ידיעות על יוסף הירושלמי ימצא הקורא בספרו האנגלי של יעקב מאן על יהודי מצרים. כ"ג מכת- מי-יין משלו כלולים בספרו של א. מ. הרמן "ענבי חן" (מחברות לספרות תש"ג).  
דוגמאות ליצירותיו כלל ת. שירמן ב"שירים חד- שים מן הגניזה" (האקדמיה הלאומית הישראלית למ- דעים, תשכ"ו).

דו מסומנים במספרים כח-לח. חמישה שירי-קו- דש נוספים נכללו בשערים אחרים.

האיגרות בפרוזה מחורות הן כפי הנראה אוסף שלם של עשר יחידות, המתייחסות לאישים הנז- כרים בדיואן. יש להניח שהמחבר כתב עוד הר- בה איגרות, שלא הכניסן לדיואן. אחת האיגרות היא מאת תנחום. מן ההערות הערביות יש ללמוד כי הנוהג היה שהמשורר שולח מקאמה או יצירה אחרת לנדבן, ומצדף לה שיר או שירים של הק- דשה או שבח, עם איגרת.

השער הרביעי, שירי שבת, הוא הגדול שבכו- לם. יש בו חמשים וחמשה שירים. מהם חמשה- עשר שירי אזור, אחד שיר-פזמון, והשאר — שי- רי בתים של דלת וסוגר. כנהוג יש בשירי השבח פתיחה קצרה או ארוכה, שתוכנה תיאור-טבע או דברי אהבה. המשורר מן האסכולה הספרדית היה לו להשכיל ולמצוא מעבר מתקבל על הדעת מפ- תיחה זו אל דברי השבח לפטרון או לידיד. אח- דות מפתחותיו של יוסף הן שירים ארוכים למדי. (יש לזכור כי לא מעט מן היפים בשיריהם של גדולי משוררי ספרד הם במקורם "פתיחות" כא- לה, אשר הוצגו על-ידי העורכים לפני קהל הקור- אים של זמננו בנפרד.) כרבע שירי השבח מוק- דשים לדויד ולבני ביתו, והשאר לנדיבים וידידים אחרים.

עושר צורני מציין גם את שירי החשק והיין, שמספרם עשרים ושנים. שבעה מהם שירי אזור. הם כונסו בשער אחד משום הקשר שקושר המשור- רר לעתים קרובות את שני הנושאים: אם משום שאכזבה באהבה מביאה לידי הזמנת חברים למש-

# לקט משירי יוסף הירושלמי

הגן בלילה  
צלי פרחים רקמו ארץ  
בפרוש לבנה אור עלי אבל,  
ועלי נהריו גלגלה להט  
חרב-לפחדה נס יגון אבל.

\*

התישן, והגשם עלי ארצות דר  
יפור, עדי טרף יצמח לחיותם.  
וציצים וסיסים פתחו פה לשבח  
לצורם עלי טוב שגמלם לחיותם.

\*

מצעף שים צלי שיחים  
כי חיל עצבך בהם תתיר  
עת יד רוח-שחר תגניף  
אותם, וצורר מורם תתיר.

## האכזבה

שחתי לעפרת היפי: -עד מה  
אוהיל? השיבתני: -עוזב הבקך!  
אם תחשוק יופי בנות סהר,  
לכב כמו שמיר וצור הב-לקך!

תלונה על העופר  
ידיד לבי פני סהר דמותו  
חיו אורו כמו אור צהרים  
אשר הבעיר בלבי אש, בלחי  
לשג בו ולאש מחנים,  
ונגב את לבבי באהבים  
ושם דמעי סביבו נהרים.  
ודין מבעיר לשלם הבערה,  
והנגב ישלם פי שנים.

לידיד, בדוגו  
צכי, משליך בים תפה לצודד  
דיגי הים והרבות דאגתם -  
הלא די לך בצודך הקלכות

המשורר וקוראיו  
נגידי עם פני גבר יחלו  
בחלותו פני קסת לתרט,  
ולצרוף את זהב אומר כמו כור  
ישו לבו, והוד שכלו כחרט.

\*

עת אבחרה בשיר לרומם איש,  
לו על שתקים אתנה כס. אך  
אם אהסוף ידי בעוז עליו,  
אותו בצור חרב-לשוני אך.  
ובצוארי רעי ענק כבוד  
אשים, וכל צרי בשוט בח אך.

\*

אל יתהלל איש ביופי  
ובאון, כי לא עשה אותם,  
אך יתהלל ממפעלו  
שבו יהיה חסר או תם.

\*

אם הזמן יציק לך, יחל  
אל יוצרך עד כי אותך יחגון:  
כי איך יהי עוזבך, והוא טרף  
לדג בממקמי תהום יחגון.

תמימי דרך  
לחך עפר ושטה דמע,  
ודבש מיד איש אל תסעד  
ובטח כל עת תמוט רגלך  
על אל, ידו כל דל תסעד.

\*

יום תציק לך תבל, עד כף  
על כף מרוב חוסר תספוק,  
מאל בלבד צרךך בקש  
כי לך מתת ידו תספוק.

יין אהבים עם יין הענבים כונן,  
מר ומתוק: זה בן רך זה איש נקון,  
זה לבבות בוחן, זה לבבות בוחן,  
חברם כוס נחמד מעשה ספיר צח,  
הרפאים יגביר, גם רפאים ירצח.  
הבכוס...

ועלי חוף נהר אהלך, דוד, תתקע  
לחזות זיו סהר איך במימיו יבקע  
ועלי גו נזהר תך ברגלך ורקע  
ואמור: זה מחמד לב ולעגון פח,  
איך לקול המזהיר תט, ורוח מור פח?  
הבכוס...

סחקו ציצי גן עת אשר בכתה עב  
והרס תוף הגן או, ולא צללי עב  
בידי האגן צח-אדמדם, דק-עב  
בו צרי מגלעד לאשר לא התח  
לו, ורופא כל ציר לי בתוכו הונח.  
הבכוס...

פתחה בת שחר פה בגיל ותען:  
קום ואל תתאחר, דוד, בשמחה! יען  
שור, צבי חן נבחר על כלי שיר יען.  
ושמח על ורד, טל שחרים פתח  
ובספל אדיר חלקה מהר קח.  
הבכוס...

בקשה לשיחרור ממס  
שמע נדיבותך, נדיב הדור,  
הוביש בגדלו משברי היאור,  
ובמהלך אלמים פצחו  
רצה ועורים יחזו בק אור,  
ושמך ומד ברך כנופת צוף  
לחיד, ולאף זכרך כמור.

על פן יבקש עבדך מתת-  
היד אשר כל דל נדך תעזור,  
כי מפני המס פכר נמס  
לבי, ודמיתי ליורדי בור.  
חושא נאלגי, ומשכורתיך  
תהיה שלימה מפני נאור!

וגלך ממתי חשקך שנתם  
בעינים אשר יורו בחצים  
ובם צרים ומהם מתלתם.

התשוקה לעופר  
לא ראמה עין צבי מדבר,  
גיפות בני לביא בידו בן -  
עד ראמה ילד צעיר שנים  
גאה עלי חושקיו ואותם בן.

\*

שערו גלחו כלות ביזפיו  
לבל ירום בעין חושקיו ויקר.  
כמו סהר בליל היה, ופשט  
מעיל אופל אזי יהיה לבוקר.

\*

מני שעה, מזהיר! הכי ידי  
ארים לאל, לב כל אנוש בוחן:  
אם אט לעולם מחשוק עלם  
עו מארי, אך מצבי בו חן.

התנצלות

אל תחשבו בואי לבית מרחץ  
עם רחוקכם עונג ולא עדנה,

כי אם להעלים מי בכי גלו  
סוד אהבה נפש ולב ענה.

התענוגות

צרי לבי ברוך עופר ורוך כוס  
עלי קול תור ועל פגור חמר.  
שניהם מדבש מתקו לחכי -  
ואם זה באמת מתוק, חה מר.

שיר איזור למשתה

ולחנו "הבכוס הלבנה"

הפומון:

הבכוס תאחז יד אש, בכרד לוקח  
או בתוך הפסיר שם בצלאל אקדח?

סליחה

זֶה אֲשֶׁר יִזְרִיחַ אֹר שְׁשׁוּנֵי.

שם כשמן... ..

הפזמון

וְאֵי רַעֲיָתוֹ מְנַעֲרִים,  
נִעְמֵי תְּבַרְתּוֹ לִי נִצְוִרִים  
וְעִבּוֹת אֶהְבֵּתוֹ בִּי קְשׁוּרִים.  
מִהָלָלוֹ יִמְתַּק אֶל גְּרוּנִי,  
יוֹם וְלַיִל יִשְׁיחַ בּוֹ לְשׁוּנֵי.  
שם כשמן... ..

סוֹב דְּמָה לָךְ, דוּדִי, לְצַבָּאִים.  
אֶכְתָּבָה לָךְ יְדִי, רַב פְּלָאִים  
כִּי בְּלִבִּי גוּדִי שָׁם חֲלָאִים.  
עוֹד רְצוּנָה תְּדַבֵּק אֶל רְצוּנֵי  
אָז, וְלִי יִנְיחַ עַל מְכוּנֵי.  
שם כשמן... ..

פִּאֲתִי מִשְׁכָּנְךָ עוֹד תְּכוֹנֵן  
וּבְתוֹךְ אֲרַמּוּנְךָ אֲז אֶקְנֵן  
וְעַלִּי שׁוֹלְחָנְךָ לָךְ אֲרַנֵּן.  
יִשְׁעֶךָ מִשְׁחַק יַעֲטֵנִי  
הוֹד, וְיַד מְשִׁיחַ תַּעֲזֹרְנִי.  
שם כשמן... ..

י אל כנסת ישראל

יִזְנֶה, עֲדֵי עֲדִינְךָ וְקוּמִי אוּרִי  
כִּי זְרַחָה שְׁמִשְׁךָ וַנִּגַּה אוּרִי,  
אֶפְלָה הַסִּירוּתִי, אֲבַל אוֹתְךָ הָעִי-  
רוּתִי וּמִיִּשַׁע אֲשׁוֹ לָךְ אוּרִי,  
יַעֲלֵת צָבִי. מְבוֹר שְׁבִי רוּחַ, הַצָּבִי,  
רוּצִי שְׁבִי עַל אוֹיְבֶיךָ וְשָׂרִי.  
אֵל תֵּאמְרִי: "אֲרַךְ זְמַן עוֹנֵי וְאִין  
עוֹנֵי, זְנַחְנֵי לְעוֹלָה צוּרִי."  
הַתְּנַעֲרִי, כִּי בָּא לְנֵי הַנְּנִי  
לְשִׁתּוֹת עֶסְסִי אֲז וְלֶאֱרוֹת אוּרִי.

יְה, בְּעַרְבוֹת עֲדִי גְבוּהִים  
וּבְתוֹךְ קְרָבוֹת אוּרִי נְגוּהִים:  
נָא עַל לְבָבוֹת לְשִׁמְךָ כְּמַהִים  
גִּשְׁם נְדָבוֹת תַּנְיָף, אֱלֹהִים.

וּפְנֵה לְכַרְמְךָ כִּי צָר לְחֻכּוֹ  
חֻכּוֹר לְעִמְךָ יוֹם, צִיר תְּמַכּוֹ  
בְּדָבָר נְאוּמְךָ, וּבְמַהֲלָכּוֹ  
רְאוּ הַלִּיכוּתֶיךָ, אֱלֹהִים.  
יְה, בַּעֲרֻבוֹת... ..

סִלַּח לְקוּרְאֵי שְׁמֶךָ, פְּרוּשׁ כֶּף  
יִגְבַּר בְּעוֹז אֵי מְתוֹךְ וַיִּתֵּן  
חֲרָבְךָ, וְהִרְאָה יִשְׁעֶךָ לְעַם, נִפְי-  
שָׁם תַּעֲרוֹג אֱלִיָּה, אֱלֹהִים.  
יְה, בַּעֲרֻבוֹת... ..

פְּצִעוּ וְקָרְעוּ לִבֵּי יְגוּנֵי.  
הוֹשַׁע, וְיִסְעוּ וּמֵאוֹר שְׁשׁוּנֵי  
יִזְרַח וַיִּדְעוּ אוּרֵי וְשׁוּטֵי  
אָז, כִּי הוּא הָאֱלֹהִים.  
יְה, בַּעֲרֻבוֹת... ..

פיוט לשבועות על דרך שיר השירים

במשקל "ראיתם ברק" לר' יהודה הלוי

הפזמון

שֵׁם כְּשִׁמּוֹן יוּרֵק, שֵׁם אֲדוּנֵי,  
נַעֲמוּ יְבָרִיחַ עֲצָבוֹנֵי.  
יִקְדוּ לְכַבוֹדוֹ הַמְּאֹרוֹת,  
יִשְׁאַלּוּ טוֹב יְדוֹ הַנְּהַרּוֹת,  
כִּי לְעוֹצֵם הוֹדוֹ אִין סְפוּרוֹת:  
זֶה יְדִידִי עֶסֶק רְעִיּוֹנֵי,

# חקר המקרא על פרשת דרכים

מ. ויינפלד

ביים די לה בקביעתה שלא יתכן כי כל אלה ניתנו מפי מחוקק אחד בזמן אחד כיון שיש סתירות בולטות בין קובצי החוקים האלה. דבר המעיד על מוצא שונה וזמן שונה בכל אחד מהם.

המסורת מקבלת את ספרי המקרא כספרים אחידים וכיצירות הומוגניות. הבקורת חושפת לעומת זאת רבדים ספרותיים שונים ביצירה זו או אחרת ומעמידה אותנו על כך שאין היצירה יחידה ספרותית אורגנית כי אם תרכובת של תעודות או מקורות שונים. הפרכת אחידות היצירה אינה גוררת אחריה בהכרח הפרכת אחידות מחברה כי הלא יתכן שמחבר אחד חיבר את יצירתו על ידי הרכבת יסודות שונים. ואמנם אסטרוק שהעלה לראשונה את התיאוריה על מקורות שונים בס' בראשית טען כי משה השתמש בתעודות שונות ומהן הרכיב את החומר.

בהשקפה המסורתית נתגבשו דרכי פירוש קבועים התואמים את המסורת ובכך הסתלפה לא פעם כוונתו האמיתית של הכתוב. הבקורת שואלת את עצמה על פירוש הכתוב מבלי להגרר אחרי המסורת. כך למשל הכתוב: "ויהיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך" (שם' י"ג 9) מתפרש במסורת היהודית כקשירה מוחשית של תפילין על הזרוע ועל הראש, אך כבר הרשב"ם ראה שיש להבין זאת על דרך הסמל<sup>2</sup>, וכפסוק זה כן פסוקים אחרים הנראים לנו ברורים על סמך תורה שבעל פה אך באמת פירושם שונה.

המסורת מקבלת את עדות הכתובים כעדות אמיתית ונכונה. הבקורת מפקפקת בעדות זאת ושואלת אם אין עדות זו פרי השלכה מתקופה מאוחרת על תקופה קדומה יותר, או פרי מגמה דתית או ספרותית.

כבר אמרו כי יסוד המחשבה המדעית הוא הספק ואכן יסודה של בקורת המקרא<sup>1</sup> נעוץ בהטלת ספק במסורת. הטלת ספק תרתי משמע: ספק לגבי נכונות נוסח המקרא שבידינו וספק בנוגע לדרך התהוותם וחיבורם של ספרי המקרא לסוגיהם. בהתאם לכך מסתעפת בקורת המקרא לשניים: הבקורת "הנמוכה" שענינה הנוסח גופו, והבקורת "הגבוהה" העוסקת בחקר ספרותי היסטורי של המקרא. הביקורת הנמוכה שואלת למהימנות הנוסח שבידינו, ואילו הבקורת הגבוהה תוהה על מחבר היצירה, זמן חיבורה, אחידותה הספרותית, כוונת הכתוב ומשמעותו, וחשוב ביותר, על מהימנות המסופר. נביא קצת דוגמאות להמחשת הענין. המסורת אומרת כי משה כתב את חמשת חומשי תורה, דוד כתב ספר תהילים, ושלמה כתב את משלי, קהלת ושיר השירים. הבקורת מפקפקת במסורת זו ומנסה לזהות בדרך משלה את מחברי היצירות הללו. התשובות אמנם אינן אחידות, אך הדבר המאחד את כל החוקרים הוא הנסיון לברר את זהות המחבר באמצעות מתודה מדעית חפשית בלא זיקה לדעות קדומות. לכאורה אפשר שהחוקר יגיע למסקנה כי משה חיבר את התורה או חלקים ממנה או ששלמה כתב קובצי משלים ודוד חיבר מזמורים, אך כל זאת לאחר שקלא וטריא וניתוח מדעי גרידא.

לפי המסורת ניתנו חוקי ספר הברית (שמות כ"א-כ"ג) והחוקים של תורת הכהנים (וביחוד חוקי ספר הקדושה) בהר סיני (שמות כ"ד). ויקרא כ"ו 46, כ"ז 34) ואילו חוקת משנה תורה ניתנה בערבות מואב וכולם מפי משה נאמרו. הבקורת תוהה על שלושת קבצי חוקים אלה ושואלת שמא גובשו בזמנים אחרים, במקומות אחרים ובנסיבות שונות. גם אם לא תגיע לפתרונות אלטרנטיבי-

<sup>2</sup> ראה דבריו לשם' יג' 9 "לאות על ירך, לפי עומק פשוטו; יהיה לך לזכרון תמיד כאילו כתוב על ירך כעין 'שימני כחותם על לבך'; בין עיניך, כעין תכשיט ורביד זהב שרגילין ליתן על המצח לנוי."

<sup>1</sup> בקורת המקרא פירושה ניתוח בקרתי-מדעי של המקרא ולא כפי שנוטים רבים לפרש את המושג—מחוסר ידיעה או בודון—בקורת מתוך רצון להמעטת דמותו של המקרא.

יש לנו ברוב ספרי הנבואה חלקים ביאוגרפיים שמן הסתם נכתבו בידי תלמידי הנביא. אף זו: הבקורת העמידה אותנו על האפשרות שצורפו וספחו לדברי הנביאים נאומים, נבואות ונחמות מתקופות מאוחרות יותר שאינם שייכים לנביא שאליו יוחסו, והדוגמה הבולטת ביותר: הפרקים בישעיהו מפרק מ' ואילך שכידוע אינם משל ישעיהו בן אמוץ, שפעל בימי חזקיהו, כי אם משל נביא אלמוני שפעל בימי שיבת ציון.

הבקורת לימדה אותנו אפוא לראות במקרא לא סדרת ספרים כי אם סדרת טכסטים ותעודות. לפי גי שאנו באים לדון בפרשה מסוימת, בחוקה, בני בואה, בהיסטוריוגרפיה או בחכמה, עלינו לברר את היקפו של הטכסט הנדון ואת טיבו הספרותי ואחר כך לנסות לזהות את רקעו ההיסטורי והחברתי ואם אפשר גם את מחברו, מבלי שתכלולנו העובדה שהטכסט מופיע כאילו יצא מפי משה, ישעיהו או ירמיהו. ואם אמרנו כי יצירה נבואית ששם הנביא נקרא עליה, איננו רשאים לראותה כספר, הרי יצירות היסטוריוגרפיות כספרי נביאים ראשונים ששם מחבריהן לא נזכר ולא ונרמז במקרא מכל שכן. היתכן לראות יצירה אחידה בספר מלכים, למשל, שנצטרפו בו רשומות ממלכתיות עם סיפורי נביאים, רשימות אדמיניסטרטיביות עם תיאורי בנינים במקדש וכיו"ב. לכל היותר אפשר לדבר כאן על עורך ומלקט אך לא על מחבר אחד.

בדיון מדעי אין אפוא חשיבות לספר שבו מופיע טכסט זה או אחר כי אם לתעודה עצמה, אופייה וזהותה. התנועה הפרוטסטנטית שהצמיחה את מדע המקרא אמנם נולדה במזל התחקות על אותנטיות של תעודות. היא ביטאה מחאתה כלפי תיאולוגיה הבנויה על תעודות מזויפות ועל פירוש מסולף של תעודות ואמנם היא שהחדירה את מושגיה גם לתחום מדע המקרא. בעקבותיה בא המחקר הביקורת-היסטורי, הבא לנתח תעודות ולבקרן דרך חירות ללא תלות במסורת. כללו של דבר, הבקורת מטילה אמנם ספק במסורת, אך אינה באה לשלול אותה. החקירה אפשר תראה שהמסורת צודקת ואפשר לא.

המסורת שעמה נאבקה הבקורת שתי פנים לה. יש מסורת המופיעה במקרא עצמו ויש מסורת שנשתרשה בעם אך במקרא עצמו אין לה זכר. הרי כתוב מפורש: "ויכתוב משה את התורה הזאת" (דב' ל"א 9) "התורה הזאת" — האם הכוונה "מבראשית עד לעיני כל ישראל"? בדיקה יסודית מעלה שהמונח "התורה הזאת" כוונתו לתורה שפורש משה לפני בני ישראל בערבות מואב, ואף חז"ל והמתרגמים הקדומים הבינו כך את המושג "משנה התורה הזאת", כלומר ספר דברים, ומכאן הכינוי משנה תורה שנתיחד לספר דברים. אך המסורת היהודית והנוצרית שלא יכלה להשלים עם אלמוניותם של שאר ספרי התורה הרחיבה את המושג "ספר התורה הזאת" על כל ספרי התורה והפכה את משה למחבר כל החומש. כך נוצרה הדוקטרינה של "תורה מן השמים" במונח "חמשת חומשי תורה", שבאמת אינה גלומה במקרא עצמו. כתיבת משנה תורה על ידי משה היא אפוא מסורת המופיעה במקרא עצמו, מסורת שיש להתמודד עמה, ואילו כתיבת כל החומש בידי משה היא מסורת עממית שאין צורך בהתמודדות מרובה כדי להפריכה.

חשיבות רבה נודעת לבקורת לא רק בעצם הטלת ספק במסורת כי אם בערעור תודעת הספר לגבי יצירות מקראיות. המסורת נטתה לראות ביצירות מקראיות ספרים במלוא מובן המלה, כלומר כל ספר מכ"ד הספרים חובר על ידי מחבר אחד בתקופה מסוימת וכדרך כל ספר טבוע הוא כולו בחותמו של המחבר. הבקורת מעלה ספק באחידות היצירה, אחידות זמנה ואחידות מחברה, ובכך ערערה את תודעת הספר. גם אם מופיעה בראש הספר הכותרת "דברי ירמיהו" עלינו לשאול שמא לא כל החומר הכלול בספר מפי ירמיהו יצא ומתחת ידו. ואמנם ידוע כי חלק גדול מספר ירמיהו נכתב בסגנון ביאוגרפי, כלומר, מסופר בו על ירמיהו בגוף שלישי ואף נרמז לנו מי כתב ביאוגרפיה זו של ירמיהו (ברוך בן נריה). ואמנם

<sup>3</sup> לענין זה ראה לאחרונה דברים נכוחים בפירושו של א. א. שפייר לבראשית, (Anchor Bible (1964).



גדולה יותר — שיש להתיחס בזהירות רבה למסורת המקראית ההיסטורית. חובה עלינו להמשיך בדרך של הטלת ספק, שאלה ותהייה, שהן מיסודות המחקר, אך חלילה לנו להסיק מסקנות פוזיות גם במקום שהתוצאה נראית כודאית.

במשך מאתיים שנות קיומו של המחקר המדעי המקראי נתגבשו מוסכמות שנעשו נכסי צאן ברזל של המחקר. הגילויים האחרונים מחייבים לבדוק אותן מחדש. במקרים רבים עלינו להודות שהמסורת צדקה, ולא הבקורת.<sup>6</sup> התגליות לימדונו כי הגזמנו בפקוקים הן לגבי זמן חיבורן של היצירות המקראיות והן לגבי מהימנותן ואחידותן. על כל פנים במקום שאין ראיות מכריעות לאיחור יצירה, לאי־מהימנותה או לחוסר אחידותה רשאים אנו לקבל את הנחותיה של המסורת.

מה טיבו של המפנה שחל בבקורת לגבי זמן חיבורן של היצירות המקראיות, מהימנותן ההיסטורית ואחידותן הספרותית?

אבן־הבחון בבית מדרשו של ולהוזן לגבי קביעת המוקדם והמאוחר ביצירה המקראית היתה ההשתלשלות מאמונה הנתאיסטית לאמונה מונותאיסטית, כלומר מאמונה באל לאומי לאמונה באל אוניברסלי. מתחושה מוסרית קהה לתחושה מוסרית צרופה ומעודנת, מקשר עם האל על בסיס טבעי לקשר על בסיס משפטי, מתפיסה קולקטיב־ביסטית לתפיסה אינדיבידואליסטית, מעבודת אלוהים הקשורה בטבע לעבודת אלוהים המנותקת מהווי הטבע, וכיוצא באלו. המסקנה המתבקשת מתיאוריה אוולוציוניסטית זו היא:

1. ספרות התורה שבה שולט העקרון המונותאי־איסטי והמוסרי הצרוף אינה קודמת לתקופת הנבואה הקלסית. האלמנט הקדום שבתורה הוא הדק־לוג הפולחני שבשם "כ"ג 10-19 ולד' 17-26, ולא הדקלוג המוסרי שבשם "כ' ובדב' ה'.
2. הברית עם האל המושתתת על חוקים כתנאי הברית היא ספקולציה משפטית מאוחרת מסוף ימי הבית הראשון.

ברם הספק, התהייה והשאלה משמשים אך נקודות־מוצא לחוקר ואילו עבודתו הממשית היא פתרון השאלה וישוב התהייה. ברור שעבודה זו נעשית תוך הסתייעות בכלים ובמכשירי עזר שונים כבלשנות, היסטוריה, ארכיאולוגיה, גיאוגרפיה, אנתרופולוגיה, תולדות המשפט וכיו"ב. אך גם החוקר המדעי הגזק לכלים כשרים אין בידו ערו־בה שתוצאות מחקרו נכונות. סוף סוף הכלים והאמצעים מוגבלים ועל החוקר להשלים את מחקרו על ידי השערות משלו. מכאן חילוקי הדעות במדע המקרא. השאלה ברורה, אך הפתרונות שונים. יש מהם שהועלו בכשרון שכלי חריף וזכו להתקבל על דעת רבים, אך גם הם נתערערו, כפי שאירע לשיטתו של ולהוזן שהיתה מושלת בכיפה זמן רב. ואולם גם כשמתערער הפתרון המוסכם, עדיין אין הכרעה — עד שמתגלות עובדות חדשות וטופחות על פניה של תיאוריה זו או אחרת. הבעיות שניבעו בתאוריות הבקורתיות באו בעקבות התגליות האפיגרפיות והארכיאולוגיות בחמשים השנה האחרונות. תגליות אלה הגדילו במידה רצינית את האמצעים והכלים לחקר המקרא וחיללו מהפכה בכל תחומי הבקורת — לא רק בבקורת הספרותית־היסטורית כי אם גם בבקורת הנימוכה, זו העוסקת בלשונו ובנוסחו של המקרא. בעקבות התגליות האפיגרפיות מיטיבים אנו להכיר את השפות השמיות שמהן יש ללמוד הרבה על לשון המקרא, וכך נופלים תלי תלים של הערות תיקוני נוסח. כך למשל הכתוב בהושע ו' 6: "על כן חצבתי בנבאים הרגתים באמרי פי." תוקן על ידי רבים "חצבתי באבנים הוריתים באמרי פי"<sup>4</sup> (והכוונה ללוחות הברית), כיון שלא מצאנו חצב במובן הרג. אך שפת כנען כפי שמצאנו באוגרית לימדה אותנו שמחץ והרג נרדף לחצב ואין צורך לתקן.<sup>5</sup>

כשם שהתגליות בשדה הלשון והתרבות של העמים השכנים מחייבות אותנו לזהירות בתיקון ני נוסח, כך הן מלמדות אותנו — ואולי במידה

<sup>4</sup> עיין למשל Biblia Hebraica 3 כתוב זה (הצעת פרוקש).

<sup>5</sup> וראה מ.ד. קאסוטו, האלה ענת, תשי"ג עמ' 77.

<sup>6</sup> אם כי לא בדרכו הולגארית של ורנר קלר ("התנ"ך כהיסטוריה").

ממלכות הניאור-אשוריות והניאור-בבליות כאחד. דוקא בראשית האלף השני שומעים אנו על מוש-בות מסחריות מפותחות, על רפורמות כלכליות לטובת העם (mišarum)<sup>7</sup>; פירסום קובצי חוקים, כתיבת מילונים ויצירה ספרותית על כל גווניה. באמצע האלף השני (בתקופה הכשית) מתחילה כבר הקאנוניזציה, ואלו אשורבניפל, הפועל כאלף שנה לאחר מכן, מכנס בספרייתו כתבים עתיקים אך אינו מצטיין כיוצר יצירה חדשה. תקופת הי-יצירה חלפה זה-כבר.

גם בישראל אין לדבר על אֶוּלוּציה. האבות פע-לו בתקופה של פריחה תרבותית גדולה ואין לראותה כתקופה פרימיטיבית. התפיסה האֶוּלוּ-ציוניסטית על התפתחות מנוודות לחקלאות, מינ-קות לבגרות, לא פחות משהיא מושפעת מתורות ההתפתחות של דארון והגל מושפעת מן ההשק-פות הרומאנטיות של המאה הקודמת כלומר מה-רצון לדמות צמיחת עם כצמיחת אדם מילדות ל-בגרות.<sup>8</sup>

שלשלת הדעות הקדומות שליוותה את חקר ה-מקרא במשך מאה שנה הולכת ומתפרקת. כך ל-משל טענו: 1. לא יתכן שחבורת נוודים תוכל במלחמה לערים בצורות בכנען. 2. לא ייתכנו מוסדות פולחן מפותחים כי אם בסוף ההתפתחות. 3. הגיונות חכמה פסימיסטיים יתכנו רק בתקופת דקאדנציה.

עתה יודעים אנו כי אין מקום לאֶפְסִיוֹמוֹת מסוג זה, וכי גידולו של עם ישראל לא נחרש בד-רך פשטנית זו כפי שניסו לתארו.

מהימנות: כשם שהתעודות מן המזרח הקדמון לימדונו כי אין הצדקה לאיחור סוגי ספרות מסוי-מים למדנו מתעודות המזרח הקדמון שאין הצדקה

3. ליריקה דתית אישית לא תיתכן לפני ירמי-הו, ואילו ספרות חכמה והגיונות בתחום הגמול האינדיבידואלי הן יצירות מתקופת הבית השני. 4. חוקה כוהנית מורכבת שאין לה זיקה לחייו האגראריים של העם אין לה מקום לפני שיבת ציון ולפני יסוד ההיאָרוקרטיה של תקופת הבית השני.

התגליות האֶפִּיגראפיות של המזרח הקדמון לימ-דו אותנו כי אין יסוד לתיאוריות אלו. נתברר לנו כי כל אותם הסוגים הספרותיים שהוחזקו מאוח-רים היו קיימים בעמי הסביבה עוד לפני שנולד עם ישראל ועל כן אין הצדקה לאיחורם בישראל. תחושה מוסרית מפותחת היתה מצויה בבבל וב-מצרים עוד באלף השלישי לפנה"ס, טכסטים רי-טואליים הדומים מאוד לאלו שבספרות הכוהנית שבתורה ושאין להם קשר לטבע ולהווי הארצי אף הם מצויים במסופוטאמיה ובמצרים מאות שנים לפני התהוות עם ישראל, כתבי חכמה די-דאקטיים, תלונות על הגמול וכן מזמורים מצויים למכביר מהאלף השני לפנה"ס. אפשר כמובן לט-עון שתרבות המעצמות הגדולות הללו הקדימה לגמול זמן רב לפני תרבות ישראל—טענה נכונה וכשרה לעצמה—אך העובדה שבימי משה מצויים קובצי חוקים כתובים, ובימי דוד ושלמה מצויים בסביבה כתבי חכמה ומזמורים שוב אינה מרשה לנו לדבר בודאות על איחורם של סוגים ספרותיים אלה בישראל. קובצי החוקים כמות שהם לפנינו בתורה וכן קובצי המשלים שבספר משלי וקובצי המזמורים שבספר תהלים הם ודאי פרי התפת-חות דתית-ספרותית ממושכת, אך עצם מציאותם של החוק, המשל והמזמור בישראל ודאי קדומה היא.

יתרה מזו, האפקים שנפתחו לפנינו עם התגליות האחרונות הראונו לדעת כי אין לדבר בתרבות ה-מזרח הקדמון על התפתחות מן הנמוך אל הגבוה כעקרון מנחה. עדים אנו במזרח הקדמון לקפי-צות היסטוריות ולא להתפתחות הדרגית מתמדת. התרבות הבבלית שפרחה בתחילת האלף השני לפנה"ס נחשבת כקלאסית מבחינת הישגיה המש-פטיים, הכלכליים והמדעיים ולרמתה לא הגיעו ה-

<sup>7</sup> לענין זה ראה לאחרונה: F. R. Kraus, Ein Edict des Königs Ammi-Šaduqa von Babylon, 1958, pp. 182 ff.

<sup>8</sup> רעיון ה'aetas puerilis, שמקורו בפרשנות הקלוו-ניסטית, קיבל את פיתוחו הראציונלי אצל לטינג והדרר ומכאן ואילך מדברים על das kindliche Zeitalter. ראה לענין זה: H. J. Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Ge-genwart, 1956 p. 114 f.

ה' בכ"ם" — סימן שיש כאן רבדים שונים. אין צריך לומר שהכפלות וחזרות שימשו אבני בוחן לחשיפת שכבות, והוא הדין בפרשיות הטרוגניות שבהן בודדו את היסודות השונים וייחסו אותם למקורות שונים.

התגליות לימדונו כי תופעות מסוג זה היו מקור בלות בספרות המזרח הקדמון ואינן מעידות אפוא בהכרח על מחברים שונים ומקורות שונים. כך, למשל, בחוזה החתי מדבר המלך על עצמו בגוף ראשון ועובר באמצע התעודה לגוף שלישי. הוא אומר: "אנכי המלך הגדול מלך חת... אם לא תשמעו למלך הגדול מלך חת". בתעודות אחרות, כגון החוזה של אסרחדון עם הואסאלים ובחוזה הארמי מספירה, יש מעבר מן הפנייה לזולת ביחיד לפנייה ברבים<sup>10</sup>, וכאן ברור שתעודה מונוליטית בידינו ולא פסיפס של מקורות. והוא הדין במעבר מסגנון ספרותי אחד למשנהו. גם כאן אין שינוי סגנון מעיד על מחבר אחר, שכן מתעודות המזרח הקדמון למדנו כי הסופרים נהגו לעבור מסגנון ספרותי אחד למשנהו לפי צורך הענין.

ואין פירוש הדבר, כמובן, שכל התאוריות על המקורות והרבדים בספרות המקרא בטלות ומבוטלות. שהרי ביסודן נימוקים ענייניים רבים, ולא סגנוניים בלבד. כונתנו אך לומר שהשינוי הסגנוני גרידא אינו יכול לשמש אבן-בוחן לקביעת מקורות שונים, כפי שנהגו לעשות בתחילת המאה. מכאן אנו למדים שאי אפשר ללמוד על המקרא מתוך המקרא בלבד, כפי שעשה ולהזוין שלמד מן ההיסטוריוגרפיה על התורה ולהיפך, אלא יש ללמוד גם מן הסביבה ששמשה בלי ספק גורם פורה בהתפתחותו של עם ישראל ובעיקר ביצירתו הספרותית. ואכן חוץ מן הסיפור המרתק ותוכחת הנבואה הקלסית מוצאים אנו בתרבויות האזור מכל הסוגים הספרותיים שבמקרא: סיפורי ברי-

לשולל את מהימנותם של תיאורים רבים בספרות המקראית כפי שנהגו לעשות עד כה. סיפורי האבות שנחשבו לאגדות חסרות רקע ריאלי נמצאו משקפים מציאות משפטית-חברתית מאמצע האלף השני לפנה"ס. גם אם נתקיימו תנאי חיים אלו עד ימי המלוכה, הלא העובדה שתנאים כאלה היו קיימים באזור אלו מאות שנים לפני המלוכה, אינה מרשה לנו לכפור באותנטיות של סיפורי האבות. עדות חשובה לאותנטיות הם השמות בסיפורי האבות, האופייניים למחצית הראשונה של האלף השני ואינם שכיחים עוד בתקופות השופטים והמלוכה<sup>9</sup>. אין כמובן להתפס לקיצוניות ולומר שכל המסופר על האבות יש לקבלו כעדות היסטורית, שכן סיפורי האבות הם ספרות בעלת ערך אמנותי (ולא היסטוריוגרפי, כגון זו המצויה בספרי נביאים ראשונים), ועל כן צריכים הם להימדד בקנה מידה ספרותי ולא היסטורי-ריאליסטי. עם זאת הרי אלו סיפורים שמאחורי-הם עומדת מציאות ריאלית.

הרשימות הגיניאלוגיות השונות הפזורות בספרות המקרא, וביחוד אלה השייכות לתורת כוהנים ולספר דברי הימים, הולכות ומתבררות כאותנטיות, אם כי לא דוקא מתקופת משה. ספר דברי הימים שנחשב כ"זיוף" של תקופת המלוכה זוכה לריאהבליטאציה, אם כי אין לקבלו כמהימן לכל דבר. הולך ומתחזר לנו שהקדמונים האירו מאורעות מסוימים באורם, אף הציגו אותם באורח מגמתי, אך לא בדרך עובדת ומאורעות מלבם.

גם לגבי חשיפת מקורות ורבדים חל מפנה בעקבות התגליות האפוגרפיות. בתחילת המאה נהגו לקבוע רבדים לפי השימוש בגופים. אם מוצאים אנו פסוק המדבר בלשון יחיד ליד פסוק המדבר בלשון רבים סימן ששני מקורות לפנינו. אם מוצאים אנו בפרשה מסוימת מעבר מדיבור בגוף ראשון לדיבור בגוף שלישי — חזיון נפרץ בדיבור אלוהי שפעם מדבר בגוף ראשון ופעם בגוף שלישי כגון: "ונתתי מטר ארצכם... וחרה אף

<sup>9</sup> עיין: ש. ייבין, עיונים בתקופת האבות, בית מקרא, אדר תשכ"ג, עמ' 15-17.

<sup>10</sup> בחוזה אסרחדון (D. J. Wiseman, The vassal treaties of Esarhaddon Iraq 20 (1958) ש' 426-427 נאמר: "ימלא את השדה בפגריכט, יאכיל את בשרך לתנים ולנשר". ובחוזה הארמי מספירה: A. Dupont-Sommer, Les inscriptions araméennes de Sîrê 1958, I B, 23-38: "שקרתם לכל אלוהי הבית... שקרת בעדות (=ברית) אלה".

ולא היה מותנה בתנאים מיוחדים. אלוהי ישראל זקוק לעם ישראל כשם שהעם זקוק לו ואי אפשר לזה בלי זה. רק בסוף ימי הבית הראשון, בעקבות התודעה התורנית המוגברת, נוצר הרעיון על הקשר בין האל לעמו המיוסד על ברית בעלת אופי משפטי.

המתונים שבחוקרים מודים עתה בקדמותו של מושג הברית אך טוענים שהברית המושתתת על החוקה היא בכל זאת מאוחרת. הברית במובנה המקורי, אומר אחד מהם, אינה חוזה והסכם דו-צדדי, כי משמעותה היא מתן חסות לחלש ורק בתקופה מאוחרת ניתן לה מובן של חוזה משפטי טי<sup>12</sup>. נראה כי תפיסות אלו הונעו על-ידי שני גורמים: (א) משפט קדום הטבוע בתיאולוגיה הנוצרית שהחוקה והתורה כתנאי הברית שבין ישראל לאלוהיו הן פרי מחשבה יהודית מאוחרת מיסודם של עזרא ונחמיה ואינן שורשיות בדת המקראית הקדומה. (ב) גישה אולוציוניסטית, הרואה את המומנט הפורמאלי כמאוחר.

ההנחה על איחורו של מושג הברית שבין ישראל אל לאלהיו נתבדתה אף היא לאור התגליות החדשות. עד 1954 לא נתעורר איש לבדוק את מושגי הברית בעולם הסובב את ישראל, אף שטפסים של חוזים ובריתות בארצות הסובבות פורסמו החל משנת 1923<sup>13</sup> ואף נכתבה מונוגרפיה על החוזים החתיים המדיניים בשנת 1931<sup>14</sup>. בשנת 1954 נייסה מנדנהאל<sup>15</sup> לראשונה להשוות את החוזים החתיים לברית שבמקרא. הוא מצא שהברית המקראית יש בה יסודות דומים לאלה שבברית החתית והם: (א) הפתיחה ובה הצגת-עצמו בתחילת הברית כגון אנכי ה'... או כה אמר ה'... (ב) המ-

אה, חוק ומשפט, היסטוריוגרפיה, מזמורים וכתבי חכמה דיאקטיים וספקולטיביים.

אמנם עוד בסוף המאה הקודמת עמדו כמה מחוקרי המקרא על נקודות מגע אלו. ואולם מגמת-פניהם היתה במידה ניכרת, להוריד את ישראל מגדולתה, ועל כן ביקשו והדגישו רק את הצדדים הדומים שבין סיפורי הבריאה וסיפור המבול, ה"חוקים והמשפטים לבין סיפורי בבל וחוקיה, והתעלמו מן השוני המהותי בצביון הסיפורים ורוחם ובתפיסת החוק. כך, למשל, החוקה בבבל היא חוקת מלך ולכן היא דנה גם בחובות האזרחים כלפיו, ואלו חוקת ישראל היא חוקה אלוהית שהמלך כפוף לה ככל אזרח ישראלי אחר, ואף יותר ממנו, ולכן אין מוצאים בה חובות הישראלי כלפי המלך. ספרות החכמה הנכרית מעמדית היא במהותה ומדברת בעיקר אל בני החצר<sup>11</sup>, ואלו החכמה הישראלית מדברת אל כל אדם בישראל החל מעובד-אדמה ועד מלך. המזמורים הבבליים רצופים נוסחאות מגיות ריטואליות, ואלו המזמור הישראלי הוא שיר תהילה לאל ללא נוסחאות ולוית טקסים מוחשיים.

כשלוש שיטה זו, של אנאלוגיות, שאפשר לקרוא לה שיטת "ביבל-בבל" (על שם ספרו של פרידריך דליצש), היה ברור כליכך עד שרוב חוקרי ה"מקרא התרחקו ממדע המזרח הקדום וחוקרי המזרח הקדום התרחקו מן המקרא, ואין גשר ביניהם. בדיקה מחודשת ויסודית של היצירה המקראית נוכח יצירותיהם של עמי המזרח הקדום עשויה ללמדנו לא מעט על ערכה הסגולי של היצירה המקראית.

עד כאן עסקנו בצד העקרוני של הנושא. ננסה עתה להמחיש את המפנה בבקורת המקרא על-ידי הצגת בעיה שנעשתה נקודת מוקד חדשה בחקר המקרא. הלא היא בעית הברית שבין ישראל לאלוהיו, הטבועה ביסודה של ספרות התורה והנבואה. ולהוון בא לאחר את רעיון הברית. הקשר בין האל לעמו היה מלכתחילה קשר טבעי ואורגני

<sup>11</sup> ראה למשל במבוא למשלי אמנאמאפה המצריים Pritchard Ancient near-eastern texts 2, p. (421).

<sup>12</sup> J. Begrich, Berit, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 60 (1944), pp. 1-11.  
<sup>13</sup> E. F. Weidner, Politische Dokumente aus Kleinasien 1923; J. Friedrich, Die Staatsverträge des Hatti-Reiches in hethitischer Sprache I 1926, II 1930.  
<sup>14</sup> V. Korošec, Hethitische Staatsverträge, Ein Beitrag zu ihrer juristischen Wertung 1931.  
<sup>15</sup> G. E. Mendenhall, Covenant Forms in Israelite Tradition, Biblical Archaeologist 17 (1954), pp. 50-76.

אם כי ידוע לנו עתה שהחוזים החתיים אינם יחידים במינם ובדורם וכי היתה זו מסורת שמ"קורה במסופוטמיה והיו לה מהלכים גם במדינות פרובינציאליות בסוריה שלא היו קשורות קשר מדיני ישיר לחת.

וגם אם נסכים עם פון ראד שטקס הברית הוצג בפועל הרי יש להבינו על רקע קיום טקסי ברית במזרח הקדום. השאלה הנוקבת היא מה ראו בני ישראל להעתיק דפוסים פוליטיים לספירה דתית. בשום עם, זולת ישראל, לא שמענו על כריתת ברית של עם עם אלוהיו<sup>18</sup>. מדוע דימה ישראל את הקשר שבינו לבין אלוהיו בדמות ברית והס"כ ככתוב.

נראה לי שיש שתי תשובות לדבר :

א. דת ישראל היא היחידה בדתות העולם העתיק המושתתת על אמונה באל יחיד, אל קנא, שאינו סובל שותפים ומתחרים, כלומר שאיננו סור"כל נאמנות פלוראליסטית מצד עובדיו, מה שאין כן בדתות פוליתאיסטיות ששם חייב היה המאמין לשמור אמונים לאלים רבים. נאמנות אכסקלוסי"בית זו הנתבעת מן הישראלי דומה מבחינת מהותה לנאמנות הואסאל לריבונו שאף היא אכסקלו"סיבית. השליט דורש מן הואסאל הכפוף לו "אה"בה בכל לב", אהבה שאינה ניתנת לחלוקה<sup>19</sup>. ו"אמנם בדומה לתביעות האל במקרא תובע הריבון מן הואסאל: לא ללכת אחרי אחרים, לא לפנות לאחרים, לא לעבוד אחרים, לא לשים עליהם מלך

<sup>18</sup> יוצאת דופן בעינינו זה היא ברית אורוכגינה (Uru-kagina) מושל לגש (2100 לפנה"ס) הכורת ברית עם האל גינגירסו על הרפורמות הכלכליות שלו. אף שאין זו ברית בין אל לעם על קובץ חוקים כמו במקרא יש לה — ללא ספק — משמעות לגבי הבנת הברית במקרא שאף בה המנהיג הוא המקיים את הטקס. יתכן וברית משה עם העם בסיני אומנם נעוצה בתקנות מסוג זה, אך רעיון הברית בין העם לאל על מערכת חוקים מחייבת, שבהגשמתה מותנה קיום האומה, אין לו אף במזרח הקדום. לענין הרפורמה של אורוכגינה ראה: ש. נ. קרמר, ההיסטוריוגרפיה השומרית, ארץ ישראל, מחקרים בידיעת הארץ ו"עתיקותיה, ספר ג', תשי"ד, עמ' 56-57.

<sup>19</sup> לענין "אהבה" במונח לויאליות פוליטית, ראה W. L. Moran, The ancient Near-eastern background of the Love of God in Deuteronomy, Catholic Biblical Quarterly 25 (1963), p. 7 ff.

בוא ההיסטורי שבו מתוארים החסדים בעבר שע"שה הרבון עם הכפוף לו; (ג) תנאי הברית; (ד) הפניה לעדי הברית (השמים והארץ) וכיו"ב; (ה) הברכה והקללה; (ו) חובת הפקדת טופס הברית במקדש וקריאתו לעתים מזומנות.

לאמתו של דבר, עוד לפני שנתגלה דמיון פור"מאלי זה בין הברית שבמקרא לבריתות האחרות, שם לב פון ראד<sup>16</sup>, למבנה הברית המקראית וב"יחוד למבנהו של ספר דברים, המגלם את ספר ברית ערבות מואב, ותהה על פשר האלמנטים ה"שונים המקופלים בו: מבוא היסטורי, א"י"א; חוקים, י"ב — כ"ו, 15; התחייבות, כ"ו 16-19; ברכה וקללה, כ"ו — כ"ח. הוא טען שמן הסתם משקף המבנה הזה מהלך של טקס פומבי שבו נה"גו לקרוא חוקים לפני העם המתכנס, בחג ומועד<sup>17</sup>. לפני הקריאה סיפרו (לדעתו — הלויים) את חסדי ה' עם ישראל ובסיומה השמיעו ברכה וקללה. ל"דעתו שרד לנו בספר דברים וביהושע כ"ד זכר למקום שבו נערך טקס זה — בשכם בין הר גרי"זים והר עיבל. גם ברית סיני משקפת לדעתו טקס דומה, כי גם היא בנויה לפי דפוס דומה: פרק י"ט — מבוא היסטורי; כ"ג — חוקים; כ"ג 20-33, — ברכה וקללה; כ"ד — טקס הברית וההתחייבות.

אם לא נקבל הנחה זו, אומר פון ראד, יקשה עלינו להבין מנין לקח הסופר המקראי את היסודות השונים שמהם מורכבת הברית. אולם פון ראד כתב את הדברים בשנת 1938, כשעדיין לא הגיעו לחוקרי המקרא הידיעות על הבריתות בתרבויות האזור. נוכח ידיעתנו כיום על הבריתות במזרח הקדום אין עוד צורך להסתמך על השערות גרי"דא. סברה, מאז ומעולם דימו בני ישראל את הק"שר שבינם לבין אלוהיהם על רקע של ברית בין ריבון לואסאל. אפשר שהיו מושפעים בדימוי זה, כדעת מנדנהאל, מן הבריתות החתיות שהיו רו"חות דוקא בעת ההיא (מאות י"ד — י"ג לפנה"ס).

<sup>16</sup> G. von Rad, Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch 1938.

<sup>17</sup> על טקס המונח ביסוד עשרת הדברות והחוקים ה"ישראלים עמד כבר לפניו S. Mowinkel בספרו Le Décalogue בשנת 1927.

החנינה, הגלומה בנוסחת המידות הידועה: "ה' ה' אל רחום וחנון" (שמ' ל"ד 6).

הנה כי כן, הברית אינה ספקולציה משפטית מאוחרת, כטענת ולהוזן ואחרים, כי מלווה היא את ישראל מראשיתו, ואכן עיצבה זו את הפסיכולוגיה הדתית של עם ישראל. להבדיל ממסופוטמיה, ששם מלך בשר ודם הוא נותן תוקף לחוק בישראל המלך האלוהים הוא הנותן חוק ובקיום חוק זה מותנה הקשר בינו לבין עמו. מסורת סיני, המבדי-אה לידי ביטוי מלא את הקשר הזה, נתפסת על-ידי פון ראד כמאוחרת כיון שאין היא מופיעה בפירוט "חסדי ה'" עם ישראל בדברים כ"ו וביהושע כ"ד, פרשיות שהן לדעתו מן הקדומות ביותר. אך דעה זו נעוצה באי הבנה. הלא מסורת סיני מתארת את תנאי החוזה, ואלו חסדי ה' עם ישראל הם רק ההנמקה והמניע לשמירת החוזה, מעין מבוא היס-טורי. אין אפוא מקום לערבב את שני האלמנטים הללו ולטשטש את הגבולות שבין הסיבה למסובב. בתיאור חסדי ה' עם ישראל אין מקום להזכיר את ברית סיני שהיא חובה ולא זכות.<sup>23</sup>

מצאנו אפוא שמבנה הברית בתורה הוא כמבנה ברית פוליטית ואסאלית ולא זו בלבד, אלא כשם שמבנה הברית הפוליטית ידע התפתחות מסוימת אף הברית הדתית כן. מושג הברית שבין האל לעמו נשתנה בעקבות השינויים שחלו בניסוח החוזים במזרח הקדום. במחצית הראשונה של הא-לף השני לפנה"ס וכן באלף השלישי הבריתות היו מקבלות את תוקפן לאו דוקא על-ידי שבועה כי אם בטקסים מוחשיים הקשורים בזבח ובסעודה. בתעודות מארי שומעיים אנו בשעת כריתת ברית על שחיטת עיר<sup>24</sup>, בתעודות אללה' מדובר בערי פת כבש<sup>25</sup>, באסטילת אַאגאטום מלגש שומעיים

אחר, לאהוב אותו כנפשם, לדבוק בו, לירוא או-תו, להשבע בשמו, לשמוע בקולו ולהיות תמים אתו. כן מזהיר הריבון את הואסאל מפני נסיונות הסתה והדחה, ובדומה לדב' י"ג מזהיר הוא מפני נביאים מסיתים, מפני בני משפחה קרובים ומפני ערים שלמות שבמקרה זה יש "להכותם לפי חרב" כמו בעיר הנדחת.<sup>20</sup>

ב. דת ישראל היא היחידה שדימתה את אלו-היה למלכה. "לא אני אמשול... ולא בני... ה' הוא ימשול בכם" (שופטים ח' 23), אומר גדעון. ואמנם נראית לנו דעתו של בובר<sup>21</sup> כי זו סיסמה קדומה התופסת מקום חשוב בתיאולוגיה הישרא-לית העתיקה. אם אמנם האל הוא מלך הלא יש לקיים אתו קשרים כיאה למלך. ההתקשרות אי-פוא היא כדרך ההתקשרות עם מלך באמצעות הס-כס כתוב ומחייב.

ואכן לוחות הברית הם תנאי ההסכם הכתוב שבין ה' לישראל. נדמה לי שרק מתוך השואה עם חוזים משפטיים כתובים אפשר להבין את מעשה שבירת הלוחות בידי משה. הפרת ההתחייבות וב-מקרה דגן עבודת העגל גורמת לביטול החוזה ועל כן יש להשמיד את כתב ההתחייבות. אם החוזה כתוב על לוח אבן שוברים אותו ואם הוא כתוב במגילה קורעים אותה. ואמנם המונח "שבר לוח" (tuppan hepü) הוא מונח בבלי ידוע לביטול חוזה.

עתה מבינים אנו את פשר חזרתו של הדקאלוג הפולחני בשמות לד' 19-26 (המכונה ספר הברית הקטן). הלוחות הקודמים בוטלו וכתבים חוזה חדש שבו נרשמים שוב התנאים. על חנינה לוא-סאל ואפשרות של חידוש ברית לאחר הפרתה שמענו אמנם דברים מפורשים בחוזים החתיים<sup>22</sup>, והלא במעמדו השני של משה בהר סיני עם פסי-לת הלוחות החדשים תופסת מקום עיקרי בקשת

<sup>23</sup> לענין זה ראה לאחרונה H. B. Huffmon, The Exodus, Sinai and the Credo, Catholic Bibl. Quarterly 27 (1965) pp. 101-113. רק בתקופת בית שני נתפסה ברית סיני כחסד שעשה ה' עם ישראל (נחמ' ט' 14-13).

<sup>24</sup> Archives Royales de Mari II, 37:6, 11  
<sup>25</sup> D. J. Wiseman, Abban and Alalah, Journal of Cuneiform Studies 12 (1958), 11.40-41  
<sup>26</sup> F. Thureau-Dangin, Sumerische Akkadische Königsinschriften 1907, pp. 10 ff

<sup>20</sup> ראה בחוזה ספירה III, 12-13: והן קריה הא נכה תכוה בחרב = ואם עיר (= היא המורדת) הכה תכוה בחרב.

<sup>21</sup> ראה ספרו "מלכות שמים", ירושלים תשכ"ה.  
<sup>22</sup> עיין למשל J. Friedrich, Staatsverträge, Vertrag 4, § 3 f

מענה הגבעות קולך, שמעו הרים את ריב ה' וה' אתנים מוסדי ארץ כי ריב לה' עם עמו ועם ישראל אל יתוכח. עמי מה עשיתי לך... כי העליתך מארץ מצרים וגו'... אנו מוצאים כאן את עדי הברית: הרים ואיתני הטבע המופיעים גם בברייתות הפוליטיות של העת ההיא. גם עמוס מנסח את תוכחתו בצורת ריב על הפרת ברית. הוא מונה את חסדי ה' עם ישראל בעבר (המבוא ההיסטורי), ואת ההתכחשות לחסדים אלה (ב' 9-12) וכל זה משמש לו בסיס להשמעת התוכחה והפורענות (ב' 13-16). לאחר מניין המכות (ד' 6-11) שהביא האל על ישראל ליסרם אומר הוא: "הכון לקראת אלוהיך" (פס' 12) שאינו אלא פניה להתכונן למשפט אלוהי.<sup>30</sup>

לאור החוזים והבריתות בתרבויות הגובלות בישראל מובנים לנו גם דימויי הפורענות של הנביאים הישראליים, שכיוצא בהם מוצאים אנו בחוזים המדיניים מהעת ההיא. דימויי הפורענות שבחוזים אלה פותחים במלה "כאשר" (Ki Šq באכדית ו"איך זי" בארמית)<sup>31</sup> כמו בנבואה המקראית<sup>32</sup> וכמו בנבואה שבמקרא כך גם בחוזים הללו שאובים הדימויים מעולם החי, הצומח והדומם כאחד.<sup>33</sup> הדמיון בולט לא רק בצורה כי אם גם בתוכן. כך למשל האיום: "והכה ה'... כאשר ינוד הקנה במים" (מ"א י"ד, 15) מצוי כלשונו בחוזה אסרחדון מלך אשור עם הוסאלים שלו.<sup>34</sup>

נבואות איום רבות שומעים אנו מפני הנביאים בלויית המחשה דראמטית של הפורענות על ידי פעולות סמליות. ואמנם גם איומיהם של המלכים, כורתת הברית עם הכפופים להם, מומחשים על

אנו על חוזה מלווה בסעודה<sup>26</sup>. ואמנם הבריתות הקודמות שבסיפורי האבות ובברית סיני שבשמות כ"ד מלוות טקסים פולחניים וסעודות משותפות. הטקס או הסעודה הם המעניקים תוקף לברית: "הנה דם הברית אשר כרת ה' עמכם על כל הדברים האלה (שם' כ"ד 8). דם הברית הוא אפוא הנותן תוקף להתחייבות. לא כן בטקסי ברית מאוחרים יותר, כאן השבועה והאגלה הכתובות על גבי ספר הן הנותנות תוקף לברית.

בברית ערבות מואב שבספר דברים אשר נוסחה בתקופת חזקיהו-יאשיהו אין שומעים על זבח וסעודה כי אם על "האגלה הכתובה בספר הזה". ואמנם בחוזים המדיניים אשר מן האלף הראשון נסוג המומנט הפולחני ובמקומו בא המומנט הדראמטי שהוא מעין המחזה ותו לא. בחוזה של אשור נירארי V עם מתעאל מבית אגוסי<sup>27</sup> נאמר בפירוש שהאגיל המועלה עתה עם כריתת הברית לא נועד לזבח כי אם להמחשת העונש למפר הברית: "כשם שראשו גערף ולא ישוב לעדרו עוד כן יערף ראש מתעאל אם יפר הברית ולא ישוב לארצו עוד". והוא הדין בירמיהו ל"ד בברית על שחרור עבדים: גם כאן שימש העגל להמחשת האיום ולא לקרבן ונתתי את האנשים העוברים את בריתי כעגל<sup>28</sup> אשר כרתו לשנים והיתה נבלתם למאכל לעוף השמים ולבהמת הארץ".

הריב של האל עם עמו, המוצג בדברי הנביאים אים השונים, מקבל אף הוא משמעות חדשה לאור הידוע לנו על בריתות במזרח הקדום. לפני צאת המלך להפרע ולהנקם ממפר הברית הוא משמיע דברי ריב, כלומר מעלה טענותיו כלפי יריבו על הפרת הברית, ודוגמה לכך מצאנו בריב של תכלת ניגורת ה' עם המלך הבבלי<sup>29</sup>. ואכן גם הנביאים מציגים כביכול את ריבו של ה' עם ישראל בן בריתו: כך פותח מיכה את תוכחתו בפרק ו' "שם-עו נא את אשר ה' אמר קום ריב את ההרים ותש-

<sup>30</sup> לענין זה ראה לאחרונה, W. Brueggemann, *Vetus Test.* 15 (1965), pp. 1-15.

<sup>31</sup> D. J. Wiseman, *The vassal treaties of Esarhaddon*, 11, 530 f Dupont-Sommer, *Sfire* I A, 35 pp.

<sup>32</sup> השה: "כאשר תעיק העגלה המלאה לה עמיר" (עמוס ב' 13); "כאשר יציל הרעה מפי הארי... כן ינצלו..." (שם ג' 12); "כאשר ינוס האיש מפני הארי..." (שם ה' 19) ועוד.

<sup>33</sup> ראה: Wiseman, *op. cit.* p. 26.  
<sup>34</sup> *ibid.*, 1.630

<sup>27</sup> E. Weidner, *Archiv für Orientforschung* 8 27 ff. (1932) p. 24 ff.

<sup>28</sup> כך יש לקרוא במקום העגל. ראה לכתוב *Biblia Hebraica* 3 (הצעת W. Rudolph)

<sup>29</sup> ראה: W. G. Lambert, *Archiv für Orientforschung* 18, p. 38 ff.

גם הנבואות על הגויים זכו להארה חדשה בעקבות גילוי התעודות המדיניות-משפטיות במזרח הקדום. האיורים בנבואות על הגויים מנוסחים בנוסח האיורים שהיו רשומים בחוזים המדיניים שבסביבה. דוגמה מאלפת ביותר לענין זה מובאת על ידי החוקר הילרס<sup>36</sup> מתוך הנבואה על אדום בישיעה ל"ד 16. לאחר שהוא מונה קללות מסוג הקללות שבחוזים המדיניים (פס' 9-15) אומר הנביא: "דרשו מעל ספר ה' וקראו אחת מהנה לא נעדרה". ספר ה' לדעת הילרס, אינו אלא טופס הברית שבין יהודה לאדום שבו היו רשומות הקללות שיביא ה' על אדום באם תפר זו את הברית, והנביא מתכוון לומר כאן שכל הקללות הכתובות בטופס הברית יחולו על ראש אדום.

סוגיות נכבדות בתורה ובנבואה מתפרשות אפוא אל נכון מתוך עיון בתעודות המשפטיות-מדיניות שהיו רווחות בסביבה, וזוהי רק דוגמה אחת מרבבות בתחום הזיקה שבין ספרות המקרא לספרות המזרח הקדום. על כל פנים יש בה בדוגמה זו כדי ללמדנו שחוקרי מקרא לא יוכלו להתקדם בחקירותיהם אם לא יקדישו תשומת לב מרובה לתעודות המזרח הקדום ההולכות ומתגלות לנגד עינינו חדשים לבקרים.

ידי פעולות סמליות: "כאשר תישבר קשת וחצים אלו כן ישברו (האלים) את קשת מתעאל וקשת שריו... וכאשר ייגזר עגל זה כן ייגזר מתעאל וייגזרו שריו, וכאשר יערה זה כן יערו נשי מת-עאל ונשי שריו"<sup>35</sup>. משל שבירת הקשת שמצאנו כאן מצוי בהושע (א' 5) ובירמיהו (מ"ט 35), ובתקופת ירמיהו מוצאים אנו המחשה דומה בשבירת עול שעל צואר הנביא (ירמ' כ"ח, 11). המחשת איום העירום מצוי אצל ישעיהו: "כאשר הלך עבדי ישעיהו ערום ויחף... כן ינהג מלך אשור את שבי מצרים... ערום ויחף" (ישע' כ, ד). פעורלות דראמאטיות אלה של הנביאים נעשו אמנם על רקע התקשרויות מדיניות — של ירמיהו בשעה שמתרקמת ברית כנגד בבל ושל ישעיהו בשעה שזוממים לכרות ברית עם מצרים נגד אשור — והן באות להמחיש את האיורים שליוו בדרך כלל את טקס כריתת הברית.

כמו בטקסי ברית במזרח הקדמון כן גם בנבואה הומחשו אפוא האיורים אם בדרך דראמאטית ואם בדרך דימוי ספרותי. ואכן האומים הנבואיים כמו האיורים שבחוזים המדיניים באים להמחיש ולתאר את הרעה שתבוא עקב הפרת הברית של העם עם מלכו שהוא אלהיו.

D. R. Hillers, *Treaty-Curses and the Old Testament Prophets* 1964, p. 44 ff <sup>36</sup>

Sfire I A, 38-41 <sup>35</sup>



## רשימות

### סופרים יהודים באנגליה

גרדה צ'ארלס

ריק, שכדאי לנסות ולמלא אותו, ולו במקצת. עלי לחזור ולהזהיר שדפוס החשיבה שלי אינם עיוניים, וייתכן מאוד שייראו קלי-ערך. אני מבקשת לתאר קצת מסופרינו הידועים ביותר כסתם בני-אדם, וקצת מיצירותיהם הנודעות ביותר פשוט מצד השאלה במה עניינן... כלומר, מר, חיי יום-יום רגילים.

אבל אקדים תחילה דברים אחדים על הזירה הספרותית-האנגלית-היהודית שהבודק אותה מקרוב מתברר לו שהיא מגוונת להפתיע ואין לדבר עליה דרך הכללה.

הרי, למשל, הרומאניסטים. הלון שבחבורה זו, אם אפשר לומר כן, הם הסופרים שטבעו רש-מם ראשונים בזמננו ונתקראו במקובץ "הרומא-ניסטים של גולדרס גרין". אלו הם הסופרים שפיר-סמו ספרים על חיי היהודים מפרברי המעמד הבינוני. זוהי בעצם קבוצה קטנה של שלושה סופרים: ברייאן גלאנויל, פרדריק רפאל, ואני. כלומר, מר, שני אנשים צעירים, מוכשרים ומשכילים, ואשה אחת, לא בעלת השכלה ולא-כל-כך צעירה. הנה כי כן, אפילו על אסכולת "גולדרס גרין" לא קל לדבר דרך הכללה.

יש לזכור גם סוגים אחרים של מיון לקבוצות. לפני שנים מספר היה עלי לכתוב מאמרים אחדים על כלל הסופרים היהודים באנגליה, ואז נוכחתי לדעת שבדרך כלל אפשר לשייכם לשתי קבוצות ברורות, שקראתי להן על פי מיון גס אך נוח "מזרח" ו"מערב". בקבוצה הראשונה מניתי סופרים ממעמד העמלים פחות או יותר, שבית-גידולם הוא "איסט אנד" (רבעי המזרח העניים של לונדון), כגון ארנולד ואסקר, הארולד פינטר, ברנארד קופס, ודומיהם, ובשניה מניתי את בני "ואסט אנד" (רבעי המערב האמידים של לונדון). שתינו-

לפני זמן-מה נערכה בתל-אביב פגישה של סופרים יהודיים אנגלים וישראלים ועניינה: "הי-סודות האוניברסאליים והיהודיים ביצירתנו". אבל כשקראתי את הדוח המפורט בכתב נראה לי שמן המלה החשובה באמת בשם היומרי במקצת כמעט התעלמו שם לחלוטין. הנה נועדו יחד אנשים, תושבי אנגליה, תושבי ישראל, יהיו מי שיהיו, וכולם נקבצו משום שהם סופרים, ואיש מהם, ככל הידוע לי, לא הזכיר את יצירתו. ועדיין אני יודעת למשל, אילו דמויות נחשבות יצר רומאניסט ישראלי, או באיזו הבנה מיוחדת בטבע האדם נתברך מי מהם. וכן, דומני, ספק אם יכלו הישראלים ללמוד משהו על טיבם של הסופרים היהודים-האנגלים — אם ביצירתם ואם כשהם לעצמם. ידוע לי כי ששה מהם השתתפו באותו דיון וכי הויכוח הסוער גאה וגלש אל העתונות. אבל יש הרבה סופרים יהודים בלשון האנגלית, מהם חשובים מאוד, שלא באו לשם ושלא דנו בהם, אם כסופרים ואם כבני-אדם. כנראה משום שהכל היו רעבים לפירור של חוויה אנושית, לתיאור טיבם של החיים שלנו, טיבם של טבעינו ולא דוקא של התיאוריות שלנו — כנראה משום כך נתעורר ויכוח כה סוער על סיפורו האישי לחלוטין של עמנואל ליטונוב על ילדותו וקרקע גידולו. ככלות הכל, ענינו של הסופר אינו לספק חומר לדיון אקדמי, אלא לספר לנו משהו על החיים עצמם. כשאני לעצמי נוח לי יותר תמיד לדעת האם האדם משכים או מאחר לקום בבוקר, האם הוא מתנהג באדיבות או בקוצר-רוח עם אנשים משעממים, האם הוא אוהב את אשתו או לא... כל פרט מסוג זה עדיף בעיני מדעות מופשטות על, נגיד, "החילוניות לעומת המסורת". נראה לי איפוא שהיה בכל אותו רב-שיח חלל

אן גלאנויל נכנס ישר לעתונאות, ככתב ספורט, והוא עדיין אחד מראשי המומחים בתחום הזה, והוא משוגע לכדורגל. זהו צעיר יפה-תואר, גבה-קומה ותוסס, ובאישיותו, כך נדמה לי, הרבה מן ההידור. אין הוא דתי, ואין הוא משתדל כלל להצניע את יהדותו. הוא מומס מובהק ומתבל שיחתו בהרבה אידיש. ב-1958 נעשה "אבי" "הגל החדש" של הרומניסטים היהודים-האנגלים, כשפירסם את ראשון הרומנים של "גולדרס גריין" — "פושטי הרגל".

"פושטי הרגל" הוא תיאור מבריק, נאמן, שאינו חוסך שבטו, של משפחה עשירה ומצליחה מן המעמד הבינוני. הם אינם שומרי-מצוות ואינם לא-יהודיים. ההורים שוררים בבית, הבנים חל-שים ומבולבלים. על פני הכל מרחף ערכו של הכסף.

אף שאני חיה בקרב הקהילה היהודית-אנגלית ושרשי עמוקים בה, לא היה הרומן הזה לצנינים בעיני. אבל הקהילה הגיבה עליו בקצף גדול, קצף שעדיין לא שכך כליל. ואמנם התמונה שצייר גלאנויל אינה נעימה ביותר. הוא הצליח הרבה יותר בתוך עמו ברומן "היהודי" הבא שלו, "היה-לום", שנעימתו מתונה הרבה יותר, אך הנעשה אין להשיב. יהודי אנגליה נאלצו לעשות דבר שלא ערב להם כלל, כלומר, להתבונן בעצמם, ולו רק לשעה, כדרך שזר העומד חוץ למחנה היה רואה אותם. זו היתה הפתעה לא נעימה, והם עדיין לא סלחו לגלאנויל על כך. אפשר שהיו סולחים לו אילו היה פחות פיקח ויותר רגש. אבל נעימת הספר קרירה, והניתוח חד מאוד. והיה עוד דבר, משהו מן הבן הנצחי הנוהג לגלוג בהוריו, אשר הקהילה, שהיא ככל הקהילות בגולה נוחה להיפ-גע, נבערת וחסרת בטחון לעומקה, לא יכלה לעכל. ולא משום שהכותב התקשה לסלוח לאנשי עסקים על שום שהם אנשי עסקים. זאת אולי היו סולחים לו. אלא משום שעירער את דמותם בעיני עצמם כאנשים בעלי מידות טובות, נדיבים, נחמדים — על הכל נחמדים. והריסה זו היא דבר שיהודים, הרגישים כל-כך תמיד לגורם האישיות, לא יכלו לקבלו.

כס והשכלתם טובים יותר, כגון פיטר שאפר, פרדריק רפאל, ברייאן גלאנויל.

חלוקה זו נמצאה נוחה ומועילה לי בשעתה, ובדעתי להזקק לה גם כאן, אף כי יש כמובן כמה יוצאים מן הכלל. אני עצמי, למשל, מקומי באמצע, בין שתי הקבוצות האלו, לפי שאינני לא "מזרח" ולא "מערב", לא ממעמד העמלים ולא מן המעמד הבינוני העליון, אלא מן המעמד הבינוני התחתון, קרתנית מלאנקאשיר — שאינו דוקא, עלי להודות, בית-אולפנא הטוב ביותר לסו-פר. ויש עוד יוצאים מן הכלל, כגון וולף מאנקר-ביץ, שאמנם מוצאו ממזרח לונדון, אבל זכה להש-כלה "מערבית", כוונתי שהוא למד בקמברידג'. אלכסנדר בארון אף הוא אינו דוקא בן מעמד-הפועלים מאיסט אַנד, אך גם לא בן ואסט אַנד. ברניס רובנס ודני אבסי הם בני המעמד הבינוני מערי השדה, שניהם אנשי ויילס.

הדגשתי במקצת את עניין המעמד כי על כרח-נו הוא חשוב. אין פירוש הדבר שהחברה היהודית מן המעמד העליון העמידה את המעמד העליון של הכשרונות. מסקנה אחת שהעליתי היא שמצד ההישגים כשהם לעצמם סופרי איסט אַנד הם בדרך-כלל מחוננים יותר מסופרי ואסט אַנד. ומשונה הדבר שדבר זה אין כוחו יפה לגבי הרומן, שהוא כמדומה בגדר שמורת-יצירה של סופרי ואסט אַנד, על-כל פנים לפי שעה (אולי משום שהרומן הוא אמנות של המעמד הבינוני). היפוך-כו של דבר בתיאטרון. משום-מה לא הצמיח עד-כה מעמד-העמלים האנגלי-יהודי, שלא כמע-מד-העמלים הגויי, שום רומאניסט ראוי לשמו. מן הרומניסטים היהודים-האנגלים שהם אנשי מערב לונדון פחות-או-יותר, השניים שהזכרתי, שגם היו ראשונים למה שנקרא "הגל החדש" שגאה ובא לפני כתשע שנים, הם עדיין הטובים ביותר שיש לנו: ברייאן גלאנויל ופרדריק רפאל. שני הסופרים האלה הם אנשים צעירים מאוד, שניהם נשואים, לברייאן יש ארבעה ילדים, לפרדריק שניים. לשניהם השכלה יקרה של בית-ספר תיכוני פרטי, אבל רק פרדריק רפאל המשיך לימודיו באוניברסיטה, גם הוא בקמברידג'. בריי-

מין, ובו חזרה ונתגלתה סגולת החמימות, ההת-מרמרות וסערת-המעמקים. עם זה יש בספר קו שאיני מוצאת טוב מלכותו "ביעות". נראה לי כי מבעתת את רפאל שואת היהודים במאה העשרים. "לינדמן" הוא סיפור על פליט מגרמניה המנסה לבנות לו חיים באנגליה, ומנסה להבהיר את חוויותיו ונסיונו לאנשים נבונים לעתים אך תוהים תמיד מסביבו. ביחוד מפליאה — בעיקר משום שהמחבר עודנו צעיר מאד — הבנתו ביסוד אי-ההבנה המתמדת בחיים, הסיבוכים הגדולים ורבי-המשמעות, הטעויות בשיפוט המשפיעות בלי הרף על יחסנו זה לזה. יש ב"לינדמן" פגמים, ביחוד עודף של טכניקה, אבל הרבה מן הספר הוא במ-דרגה ראשונה. גם ברומן החדש של רפאל, "תז-מורת ומתחילים", יש ענין יהודי לא מועט אך עדיין לא קראתי אותו.

אני מהססת למנות את דן יעקבסון עם הרר-מניסטים היהודים-האנגלים, כיון שגולד ונתחנך בדרום-אפריקה. אך ככלות הכל הוא יושב בברי-טניה שנים ורוב יצירותיו נכתבו שם. חלק מספרו האחרון, "המתחילים", מקום התרחשותו ארץ-ישראל; באיזו מידה של נאמנות הוא מתאר את הרקע הארץ-ישראלי איני יודעת. ביצירתו הרבה ישרות-אומן — כשם שזו מצויה גם בו בעצמו, איש צנוע וצנוע. בסתר לבם אולי קיוו הסופרים היהודים בבריטניה כי ספר זה אולי יהיה בו משום התמודדות עם הסופרים היהודים-האמריקנים בע-לי שיעור-הקומה. אכן זהו רומן רב-רושם בכמה מחלקיו. יעקבסון מסוגל לתאר תיאור מושלם כמעט כל דבר — המון מתפרע, נסיעה בדרך כפרית בלילה, עפעף של ילד. "המתחילים", ככל ספריו, כתוב ביושר ובתום-לב, ויש בו גם היקף רב וכוח עצום — וזה חידוש ביצירתו. ואף-על-פי-כן עלי להודות כי התאכזבתי. נדמה לי שהרר-מן אינו מוצלח כל-כך פשוט משום שהנפשות שבו אינן נחרתות בלב. מכל סיפור-המעשה על משפחה יהודית-ליטאית שהתישבה בדרום אפרי-קה, על ידידה וקרוביה, על הגיבור ומסעותיו — מכל היריעה הרחבה הזאת כולה אינני זוכרת כמעט אף נפש אחת, ואין לי עניין אפילו בנפש

לדעתי מה שיש לטעון כנגד יצירתו של גלאנויל אינו כלפי מה שהוא אומר על היהודים, אלא כלפי חסרון כל שיפוט חיובי, מוסרי, בכיוון כלשהו. הנפשות מוצגות על פי השיטה של זמנו, כלומר, כמות שהן, ולא כפי שבכוחן להיות. הדבר אמור גם ברומן שהוא בעיני הטוב ביותר שכתב עד כה. רומן זה, ששמו "בית שני", כתוב בגוף ראשון (מיבצע רב ומפליא כשהוא לעצמו), מפי שחקנית יהודית בתיאטרון של לונדון. הספר, אף שהוא מלאכת-מחשבת כרומן — איני מכירה עוד סופר-גבר שהראה הבנה כה רבה לבעיות החמו-רות שעומדת לפניהן האשה בחברה המסובכת של ימינו — עדיין חסר כוח מוסרי. הנפשות מוצגות ברוב-כשרון מבחינת אושר ואי-אושר, אבל אפילו צל-צלן של המלים טוב ורע לא יחמוק לתוך דפי הספר.

זמן רב נראה לי בריאן גלאנויל לא רק המ-פורסם אלא גם המשובח שבאלה מבינינו המנסים לתאר את הזירה היהודית-האנגלית, אבל היום מצויים גם אחרים שיש להם טענת בכורה. פרדריק רפאל הוא אולי פחות ידוע מגלאנויל כרומניסט. זה זמן רב הוא מחשובי המבקרים הספרותיים ב-"סאנדיי טיימס", ובזמן האחרון נכנס בהצלחה עצומה לעולם הסרטים. (הוא חיבר את התסריט ל-"דארלינג") גם הוא, כמו בריאן גלאנויל, הוא צ-עיר טוב-מראה וגבה-קומה, בעל בלורית שחורה, וגם הוא כמוהו איש-שיחה טוב. (היש איזו משמ-עות לעובדה ששני הרומניסטים היהודים-האנגלים הבולטים הם צעירים קלי הליכות וטובי מראה, ואילו הרומניסטים היהודים-האמריקנים הבולטים, בלו ומלמוד, הם שקטים יותר, קשישים בהרבה, ומכונסים הרבה יותר מן הבחינה החברתית? לכאורה צריך היה להיות להיפך).

מכל מקום על כשרונו של רפאל יש לומר קודם-כל שהוא אינו שוה-רמה. הרומן "היהודי" הראשון שלו, "גבולות האהבה", לא היה כלל תמונה נאמנה של "גולדרס גרין". הוא מתרוצץ סחור-סחור לנושא שלו בלא לחדור לעומקו. ספריו הבאים, על נושאים לא-יהודיים, היו מעו-טי-חשיבות, עד שבשנת 1963 יצא ספרו "לינד-

אם נבקש משהו מאותו אומץ-לב בכתיבה היהודית-האנגלית נמצא אותו אולי בדרמה ולא ברומן. ביחוד, לדעתי, ביצירתו של ארנולד ואסקאר. כרבים-רבים לפניו שם וסקר דגש בכי-סופי אדם ובאזלת-ידו. אבל ייחודה וחשיבותה של יצירתו הם באזורי החיים שבהם הוא מוצא את הבעיות המעסיקות אותו. עד כה היה המחזה מחיי מעמד העובדים, שמקום התרחשותו היה בדרך-כלל בלאנקשיר או באירלנד, בנוי תמיד על נושא העוני. העוני היה, אם אפשר לומר כן, הסבל היחיד שהורשה להם. עד שבא ואסקאר והראה לנו דבר חדש לחלוטין: את המאבק להתרומם לא רק מאשפתות העוני אלא ממיני מחסורים אחרים ואף חשובים יותר. הוא עוסק בבעיה אחרת, ודחו-יה עדי-כה, מלחמתם של פשוטי עם, להיחלץ מ-מצב איום זה של אדם, של חסרון-ביטוי, ולהגיע למדרגה שיוכלו להביע עצמם.

אחת הבעיות הגדולות העומדות לפני הבריטים בחיי יום-יום שלהם אינה רק הקושי לבור את מחשבותיהם מתוך המון הרעיונות המוסכמים המקיפים אותם, אלא, גם אם יודעים הם מה מחשבותיהם עדיין עליהם להתגבר על קשיים חמורים לומר את הדברים. אפילו ירצו להיות גלוי-י-לב כאמריקנים, עדיין לא יהיו יודעים כיצד לה-יות. וככל שמוצאם המעמדי נמוך יותר, פחות יהיו יודעים. את הצורך הזועק הזה של השכבות הנמוכות ראה ואסקאר והעז לבטאו. איני יודעת בתיאטרון בן-זמננו מעמד נוגע ללב יותר מזה שבסוף מחזהו "שרשים", בשעה שהגיבורה, נע-רה כפרית נבערה, מגלה פתאום שהיא מסוגלת להביע את מחשבותיה ורגשותיה במלים.

מחזאי יהודי אחר, הזורע אור על מצב זה של חסרון-ביטוי, הוא הרולד פינטר. ההבדל ביניהם כאנשים הוא שאמנם שניהם גדלו באיסט אנד ושניהם בשנות השלושים הראשונות לחייהם, אבל ארנולד וסקר פתוח ונענה יותר למשוחח עמו. שניהם מהדרים בלבושם, איש איש לפי נוסח משלו, אך פינטר מופשט ומעורפל במנהגו, אין בו מחמימותו של וסקר ואינו מהיר כמוהו לג-לות את צפונותיו. ההבדל ביצירה בין שני המחז-

אחת. על כל פנים, לא כפי שאני זוכרת את הרצוג של שאול בלו.

שלושת הרומניסטים שמנתי, על כל חסרונו-תיהם, הם הטובים ביותר שיש לנו לפי שעה. שניים להם במעלה ובמוניטין הם הסופרים כמו אלכסנדר בארון, אדם קטן-קומה, מוצק ושקט, מן הסופרים שחזרו ממלחמת-העולם השנייה ובפיהם דבר לומר. בשלהי שנות הארבעים הוא קנה לו שם גדול בספרי המלחמה שלו. אבל אף-על-פי שמאז פירסם כמה רומנים, קצתם בעלי ענין יהודי, לא חזר לרמתו הראשונה. אחת הסכנות הגדולות לסופר בכל ארץ בעלת תעשיית-תקשורת גדולה היא בפיתויים המושכים סופרים טובים לסטות מן הספרות ולעסוק בענינים אחרים מקורבים לה. ומקרהו של אלכסנדר בארון יוכיח. הוא כתב סר-סרטים ומחזות טלוויזיה מעולים, ועודו עוסק בכך. מפני מה אין הסופרים היהודים באנגליה מת-קרבים כלל לרמתם של האמריקנים? אינני סבורה שיש לתלות את הדבר בגורם הסטאטיסטי, בגודל מספרם של יהודי ארצות-הברית, אף אינני סבורה ששורש הדבר בקהל-קוראים גדול יותר בכוח. נראה לי שכוחם החבוי הגדול של בלו וחבריו הוא בכך שהחברה האמריקנית בכללה אינה בושה כל כך לגלות רגשות כמונו בבריטניה. כולנו מעוצ-בים בידי החברה שבה אנו חיים. דרך הבריטים שנוטים הם לכסות ולא דוקא לגלות רגשות שבעומק. האמריקנים לעומת זה, נוהגים גילוי-לב גמור לגבי עצמם. יש שהם אף מפריזים בכך. ואף-על-פי-כן, לדידי, מוטב עודף בגילוי רגשות והתלבטות אישיים מחסרונו. הרומניסטים האמרי-קנים אינם מתביישים להתעניין אפילו בדת, דבר שהיה מפיל פחד על רוב הרומניסטים היהודים באנגליה. ולכן, בסופו של חשבון, ההבדל העיקרי בינינו הוא, לדעתי, לא בכשרון אלא באומץ-הלב. הם מוכנים יותר מאתנו להסתכן ולהיחשב למיו-שנים, אינם חוששים כל-כך לעבור את גדר הצי-ניות המקובלת, ומוכנים הם להמליץ על מטבעות שחוקים כמו "צדק", "טוב" ו"מטרה מוסרית", ועל כל פנים לבחון ולהגדיר אותם. ועל הכל, אין הם קצרי-רוח כל כך לגבי עברם.

התרכזתי ברומאניסטים ובמחזאים, והתעלמתי מן המשוררים, הביוגראפים והמבקרים, כמה מהם, ביחוד מן המבקרים, טובים לא פחות ואולי אף יותר מכל שיכולה להעמיד כל קהילה יהודית בימינו. יש לנו שני סופרי בלשים ממדרגה ראשו-נה, ג'וסלין די יווי וליוגל דוידסון, וכן כמה ביוגרפים ואוטוביוגרפים מצויינים. קבוצה אחת שלא דיברתי עליה כלל הם המשוררים. איני בת-בית בשירה — ולכן איני רואה עצמי מוסמכת לדבר על המשוררים היהודים-אנגלים. אך להוי ידוע שהם רבים, והם כותבים הרבה שירה.

מדוע ואיך קרה הדבר שבאה תחיה יהודית-אנגלית מופלאה זו בספרות? והלא היו קהילות יהודיות מבוססות בבריטניה, עשירות, משכילות ושוות-זכויות, כדי להעמיד שיפעת סופרים זה כחצי תריסר דורות. לא כאן המקום לנסות ולבקש תשובה לכך. התשובה שאין עליה עוררים עוד לא נמצאה.

כל הסופרים שהזכרתי ורבים שלא הזכרתי ער-כס רב והם נחשבים מאד בחוגי התרבות שבתברה האנגלית. נראה לי שעצם הדבר שכמ-עט כולם הם בעלי יסוד יהודי חזק, ותחושתם ורגישותם היהודית בולטת במערכת הגנפשי, הוא מן הסתם סיבת חשיבותם והצלחתם. בין אם הם מודים בכך ובין אם לאו, היהודי שבהם הוא שעשאם מה שהם.

אים הוא בכך שפינטר מסתפק (אם זו המלה הנכונה) בהצגת המצב של קוצר-ביטוי על כל מפח-הנפש והעלבון הכרוכים בו, בעוד שוסקר הוא אופטימי יותר ומאמין באפשרות לשנותו. בעיני פינטר נשארים כשלונות המגע בין אנשים כשלונות. נראתה לי שהוא מציג את המצב הט-אגני הזה ביתר עמקות, ואף באופן מפחיד יותר מוסקר. הוא, בצדק לדעתי, אינו מנסה לקשור אותו בפוליטיקה, אינו מבקש תרופה על-ידי שהוא מנסה לשנות את המבנה החברתי, כפי שעושה וסקר. ארנולד אומר לנו שחיי האדם ניתנים לתיקון. יש בו האופטימיות היהודית. אנו יכולים להיות טובים יותר, מאושרים יותר, חכמים יותר, וחיינו עשירים יותר. וסקר, האופטימיסט היהודי, כאילו אומר: "עלינו לעשות משהו". פינטר, הפסימיסט היהודי, אומר: "כך אנחנו".

יש עוד מחזאים יהודיים בלונדון, אף כי רק אחד מהם, ברנארד קופס, מלבד וסקר, העלה יהודים על הבמה. והרי פיטר שאפר, שמחזהו הראשון, אף כי אינו על יהודים בניכר — שמו "תרגיל בחמש אצבעות", וזהה מיד כיצירה מובהקת של אסכולת "גולדרס גרין". המחזה והמחזאים כמובן אינם מוגבלים לבמה. יהודים רבים עוסקים במחזאות לטלוויזיה ובאולפני הסר-טים. אם יצמח כשרון מקורי ראוי לשמו בהמון צפוף זה קשה לדעת.

## סקירות

# חוויה ושיפוט באסתטיקה של פפיטה האזרחי

אורה סגל

בתגובה על העיסוק הרגשי-אימפרסיוניסטי בטיבה של ההשראה; ראיית היצירה האמנותית כ"מוצר" — ש נעשתה סימן מובהק למחזה המודרני מפיראנדלו ועד ברכט ועד ז'אן ז'נה; התרכזותו של המבקר ביצירה המוגמרת בלבד, כשהוא נמנע עקרונית מניתוח רגשי שות היוצר לשם הבהרתה; וכן העמדה המכונה בפי המחברת "סובלנות אסתטית"<sup>3</sup>, היינו שאין לבטל מלכתחילה את ערכה האסתטי של יצירה, אשר רק מפאת זרותה אינה מעוררת בנו לפי שעה חוויה אסתטית.

בפרק הששי של ספרה, שבו דנה המחברת במשמעות הדיכוטומיה בין תוכן לצורה, היא טוענת, שלגבי האמן היוצר כל דבר הוא בבחינת חומר, פרט לכוח יצירתו עצמו<sup>4</sup>. כיוצא בזה ניתן לומר, שכל המוטיבים המודרניים שהזכרנו הם כ"חומר" לתודעתה הפילוסופית של המחברת.

קאנט, שהמחברת מודה בויקתה העמוקה אליו, ראה במתח בין הקוטב הראציונאלי לקוטב החווייתי את האפוריה האימאננטית לתחום האסתטי, או בלשונו: האנטינומיה של הטעם היא שמצד אחד אין משפט הטעם, בניגוד למשפט ההכרתי, נשען על מושגים, ומצד אחר אנו תובעים שבדומה למשפט העיוני יהא בעל כלליות והכרחיות. אולם בעוד שעניינו של קאנט הרואה באסתטיקה בראש וראשונה תחום שלישי שיש בו כדי לגשר בין תחומי ההכרה והמוסר, הוא מבחינת השיטה, הרי עניינה של המחברת הוא בראש וראשונה בניתוח האפורייה של התחום האסתטי. משום כך היא מחדדת הרבה יותר את המתח בין הקטבים בהעמיקה הן את אופיה החווייתי-אינטואיטיבי של ההתנסות האסתטית והן את אופיו הראציונאלי של השיפוט האסתטי.

נפתח בדיון בקוטב החווייתי. החווייה האסתטית נידונה בספרה של פפיטה האזרחי דיון נמרץ ומפורט הרבה יותר מאשר ב"ביקורת כוח השיפוט" לקאנט. מצויים אצלה, כמוכן, מוטיבים קאנטיים מרכזיים

פפיטה האזרחי היתה, בלשונו של נילולאי הארט-מאן, פילוסופית "אפורטית" ולא "שיטתית"<sup>1</sup> כלומר, עניינה היתה בראש ובראשונה בחקר טיבו של תחום דיונה, על האפוריות המיוחדות לו, ולא בהרמוניזציה שיטתית של תחומי דיונה השונים. סגנון התפלספותה האפורטי דומה בולט במיוחד בספרה על האסתטיקה, "הפעילות המתבוננת"<sup>2</sup>. בו חוברו יחסה העמוק והבלתי-אמצעי אל כל תחומי האמנות עם זיקתה לפילוסופיה האנאליטית הדוגלת בניתוחים מפורטים של קטעי-מציאות ונרתעת מהכללות סינאופטיות.

בניתוחיה דנה המחברת בבעיות אסתטיות, בלא לזרז תר על גון כלשהו בבעיה אסתטית זו או אחרת, ואפילו היא נראית טפלה לטיעון הפילוסופי המרכזי. דיונה אינם אפוא בגדר יישום הנחות פילוסופיות כלליות לתחום האסתטי, אלא, להיפך, מסקנותיה השיטתיות צומחות מתוך דיונה הפרוטים בבעיות אסתטיות קונקרטיות.

המחברת בונה טיעונה מתוך בקורת תורות אסתטיות ומתדיינת עם תפיסות ומושגים שונים על מהות היצירה האמנותית המשקפים את ההרגשה המודרנית: החשש מפני הסנטימנטליזציה של תהליך היצירה, הבלטת חשיבותה של הטכניקה האמנותית המחברת בונה טיעונה מתוך בקורת תורות אסתטיות ומתדיינת עם תפיסות ומושגים שונים על מהות היצירה האמנותית המשקפים את ההרגשה המודרנית: החשש מפני הסנטימנטליזציה של תהליך היצירה, הבלטת חשיבותה של הטכניקה האמנותית

<sup>1</sup> N. Hartmann, *Diesseits von Idealismus und Realismus*, *Kant Studien* Bd XXIX, Berlin, 1924, pp. 160–307. "הפילוסוף ה"א" הוא לדעת ניקולאי הארטמאן בכך שעיקר עניינו של הפולוף ה"אפורטי" הוא בניתוחה של בעייה (או "אפורייה") נפרדת בעוד שעיקר עניינו של הפילוסוף ה"שיטתי" בשיי לובה של הבעייה במערכת שיטתית כוללת בעלת עקבות פנימית. ניקולאי הארטמאן אף מציין ששתי הנטיית הללו כאחת מצויות בעצמה שונה ברוב הפילוסופים ולפיכך זוהי הבחנה יחסית ולא מוחלטת. בעוד שניקולאי הארטמאן הגדיר את קאנט כפילוסוף "אפורטי" לצורך דיונו באידיאליזם וריאליזם ליוזם, רואה אני את קאנט כפילוסוף "שיטתי" לצורך דיוני בתחום האסתטי.

<sup>2</sup> פפיטה האזרחי, הפעילות המתבוננת, עיונים באסתטיקה, הוצאת מאגנס, תשכ"ה.

<sup>3</sup> על הסובלנות האסתטית, ראה המסה "על מתכונות היפה", שם, עמ' 187.

<sup>4</sup> שם, עמ' 121.

התרחשותה של חווייה אסתטית אצל אדם כלשהו או אפילו אצל כל בני האדם. כיצד יש לפרש איפוא את דרישתה זו? דומה אין כאן גילוי של נטייה אינטלקטואליסטית כללית, אלא ביטוי לדרישה האוסרת לטשטש את קשיי האפורייה המרכזית של התחום האסתטי על-ידי החלשת עוצמתו של אחד משני קטביו. ועוד משקפת דרישה זו את הצורך למסור דינ-וחשבון נאות על טיבן של התופעות הקונקרטיות המתרחשות בתחום ההערכה האסתטית — למשל, פעי-ותו הקונקרטית של המבקר המבסס את המשפטים האסתטיים שהוא חורץ על נימוקים ענייניים מסוגים שונים; וזוהי פעילות שאינה ניתנת לביסוס פילוסופי במסגרת תורת השיפוט האסתטי של קאנט. אבל אם נבסס את השיפוט האסתטי על הנמקה רציונלית-עני-נית, כיצד יישמר ייחודו של היסוד החווייתי? כלום לא תיעשה ההיענות האסתטית לתגובה הכרחית על השיפוט האסתטי? דומה, יש לראות בהגדרה שמגדי-רה המתברת את היצירה האמנותית כ"פתרונה של בעיה" משום נסיון מקורי להתגבר על המתח בין שני קטבי התחום האסתטי בלי לבטל אף אחד מן הקטבים. ראוי איפוא לראות כיצד משתקף בהגדרה זו של היצירה האמנותית המתח בין יסוד החווייה ליסוד השיפוט וכיצד יש בה משום ניסיון להבהיר את היחס ביניהם: אם כי, בסקירה ראשונה, נראית הגדרה זו של היצירה האמנותית כאינטלקטואליסטית מדי, סבר-רה המחברת שבמסגרתה אפשר למסור דינ-וחשבון אדקוואטי לא רק על היסוד הראציונאלי אלא אף על היסוד החווייתי של התחום. הנתונים שמהם "בע-יית האמן" מורכבת מרובים וסובכים הם ביותר וכול-לים לא רק את חינוכו, עברו, חווייתו ונסיגו, אלא גם את יצירותיו הקודמות ואת סגנונו המיוחד לו. נמצא איפוא שלא ייתכנו שתי בעיות אסתטיות זהות. זה הבסיס ל"עקרון זהות הבלתי-נבדלים" בתחום האסתטי, וכמו בתורת לייבניץ כך גם אצל פפיטה האזרחי אין האינדיבידואליות נקנית במחיר ויתור על הראציונאליות, אלא היא מבוססת על הרכבן השונה של היחידות האינדיבידואליות. הווה אומר, הגדרתה הראציונאליסטית כביכול של היצירה האמנותית כ-פתרונה של בעיה, במשמעות המיוחדת שנותנת בה המחברת, אינה מבטלת את יחודה וחד-פעמיותה. אשר לאספקט השיפוטי, בולטים יתרונותיה של הג-דרה זו. היא מצדיקה את זיהויה של ראציונאליות המשפט האסתטי עם ההנמקה העניינית, שהרי ראיית היצירה האמנותית כפתרונה של בעיה, נזקקת לשיקו-לים ביקורתיים ענייניים כדי לקבוע האם יצלח הפתרון המסויים, מתוך שימוש כשר בקטגוריות-מחשבה אנא-ליטיות כגון חומר יצירה, אמצעים ותכלית, וכיוצא

כגון ההצבעה על הפקת נחת ללא חפץ עניין, על יחידותו של האובייקט האסתטי ועל ההרמוניה של כשרינו הכרתיים בשעת ההתבוננות בו, וכן הדגשת אופיה ההתבוננותי של החווייה האסתטית, הדגשה המאפשרת למחברת להבחין ולהבדיל בין חווייה זו לבין המיסטיפיקאציה והסנטימנטאליזאציה שלה הנר-בעות מביטול אותו המרחק בין הצופה לאובייקט האסתטי. אולם מלבד מוטיבים קאנטיים אלה, מייח-סת המחברת חשיבות רבה לעוצמת הריכוז, לאותה תשומת-לב צרופה וטהורה, המאפיינת את ההתנסות האסתטית וההופכת את האובייקט האסתטי לבעל חיוניות מיוחדת במינה בפרק הזמן של התרחשותה. כללו של דבר, אין חשיבותה של החווייה האסתטית נופלת מזו של השיפוט האסתטי. ואמנם מקדישה המחברת פרק שלם<sup>6</sup> לניתוח רכיביה של החווייה, להבחנתה מכל חווייה אחרת אשר אליה עלולה לגלוש בלי משים, ולביקורת הנסיונות להעמידה על אחד מרגשות-הלוואי שהיא עלולה לעורר.

לגבי קוטב השיפוט אין המחברת מסתפקת, כאמור, בראציונאליות הרפלקטיבית אשר קאנט העניק לו. קאנט היה סבור, כי בחרצונו משפט אסתטי רשאים אנו להניח ואף לדרוש שבכל הצופים תתרחש אותה הרמונייה של כשרים ואותה הפקת נחת ללא חפץ עניין, או, בגירסה אחרת, אותה חווייה אסתטית; קאנט ייחס איפוא למשפט האסתטי כלליות והכר-חיות, אולם תיאר אותן כסובייקטיביות-רפלקטיביות בלבד, כלומר חלות אך ורק על הסובייקטים המתנסים בחווייה האסתטית ולא מוטלות על האובייקטים האס-טיטיים עצמם. הוא ראה בכלליות ובהכרחיות הרפלק-טיביות של המשפט האסתטי שלב-ביניים בין חוסר כל כלליות והכרחיות של משפט ההנאה לבין הכלליות וההכרחיות האובייקטיביות של המשפט העיוני, והיה סבור איפוא, כי בכך באה הראציונאליות של התחום האסתטי על מיצויה, וכי אין ביכולתנו לנמק טעמו של משפט אסתטי על-ידי הצבעה על תכונותיו של האובייקט האסתטי, שהרי כל נסיון להנמקה יביא לידי קיפוח יחודו — *differentia specifica* — של התחום האסתטי והעמדתו על הצד העיוני. המחברת, לעומת זאת, אינה מסתפקת בראציונאליות הרפלקטי-בית של השיפוט האסתטי בלי להתעלם מסכנת ביטולו של היסוד החווייתי הטמונה בדרישתה. סבורה היא כי המשפט האסתטי צריך להסתמך על נימוקים עניי-ניים הנוגעים לטיבו של האובייקט האסתטי, נימוקים שהינם בלתי תלויים בעובדה שאובייקט זה זימן את

<sup>6</sup> שם, פרק שני: מהותה של החווייה האסתטית, עמ'

ולהצביע על עמדתם השונה כלפי היצירה האמנותית. אין ספק שצידוקה של הבחנה זו בה בעצמה, כי היא משחררת אותנו מהרגשת אי-הנחת שמעוררות בנו התורות הגורסות שהצופה אינו אלא אמן ממדרגה שניה אשר חווייתו האסתטית אינה אלא השתקפות עמומה של חוויית האמן, ואלו המבקר אינו אלא צופה שנתברך בכושר ביטוי אימפרסיוניסטי וכל תפקידו לתאר את התרשמותו מן היצירה האמנותית כצופה. בנסיון זה לטשטש את ההבחנה בין עמדותיהם השונות של האמן, הצופה והמבקר לגבי היצירה האמנותית, רואה המחברת מלכתחילה אחת מן הסיבות העיקריות למעמדה המעורר של האסתטיקה כדיסציפלינה פרוסופית. ודווקא מתוך דיון בבעיה קונקרטיה זו היא מסיקה כמה מסקנות עקרוניות על טיבו של התחום האסתטי. האפורייה המרכזית של התחום האסתטי משתקפת, בעצם, בהבחנתה של המחברת בין יחסם של האמן, הצופה והמבקר אל היצירה האמנותית, ואפשר לראות בניתוח הקוטב החווייתי אכספליקאציה של עמדת הצופה; בניתוח הקוטב השיפוטי אכספליקאציה של עמדת האמן, ובעיית הגישור בין שני הקטבים משתקפת בעמדתו של המבקר.

על-פי הגדרת המחברת, עניינו של האמן הוא בפתרון בעיה מעשית ספציפית, או בלשונה ב"עשיית משהו ממהו" תוך מאבק מתמיד עם החומר. יהיו מניעיו מה שיהיו, כאמון עניינו אך ורק בטובת היצירה (*bonum operis*)<sup>6</sup> לפנינו איפוא פיתוח פילוסופי מיוחד של התפיסה המודרנית המבליטה את חשיבות ה"טכניקה" של האמן, אבל אצל פפיטה האזרחי אין הדברים אמורים ביישום אוטומטי של טכניקה נתונה, אלא במציאת פתרון חד-פעמי לבעיה חד-פעמית. נמצא, שתורת השיפוט האסתטי צומחת במובן מסויים מתוך תורת תהליך-היצירה, שהרי אם תהליך היצירה כל עצמו תהליך של מציאת פתרון לבעיה, משמע שהשיפוט האסתטי צריך לתת דין-וחשבון על מידת צלחתו או אי-צלחתו של פתרון זה.

מכאן מסתבר גם הקשר בין קוטב החווייה לבין עמדת הצופה כלפי היצירה האמנותית. אם לגבי האמן היה הכל, חוץ מכוונת-יצירתו עצמו, בבחינת חומר, הרי לגבי הצופה (האידיאלי) המתבונן במוצר המוגמר, הכל הוא בבחינת צורה. הצופה מתנסה איפוא במה שכינה קרוצ'ה "אינטואיציה מפורשת" (*intuizione espressa*), או בלשון הביקורת הספרותית האנגלית "צורה משמעית" (*significant form*). לפיכך אפשר לומר שניתוח טיבו של הקוטב החווייתי של התחום האסתטי צומח מתוך האכספליקציה של התנסות הצו-

באלו. לשון אחר, המחברת אינה מוכנה לזהות את ראציונאליות המשפט האסתטי אך ורק עם הכלליות וההכרחיות הסובייקטיביות שלו נוסח קאנט, אלא היא סבורה כי בניתוקה של הקביעה הערכית מהנמקתה העניינית נשמט ממנה בסיסה הראציונאלי.

אשר לאספקט החווייתי: המחברת רואה את החווייה האסתטית כתפיסה בלתי-אמצעית של צליחות פתרון הבעיה החד-פעמית שעמד לפניו האן. תפיסה זו לובשת צורה של שיפוט אסתטי "א' הוא יפה" או "א' אינו יפה" שמושאו הוא יחידה אורגאנית שאינה בת-פיצול. מסתבר איפוא שצליחות פתרונו של האמן היא מושא הן של החווייה האסתטית והן של השיפוט האסתטי, אם כי בעוד שהחווייה היא בלתי אמצעית הרי השיפוט הוא דיסקורסיבי, ובעוד המוצר האמנותי נתפס בחווייה האסתטית כ"יחידה אורגאנית שאינה בת-פיצול, הריהו מתפרק ומתפצל במסגרת ההנמקות לשיפוט האסתטי אודותיו.

הגדרה זו ליצירה האמנותית כפתרונו של בעיה ספציפית ומעשית יש בה משום נסיון להתגבר על קשייהן של תודות שונות על תהליך היצירה המבליט טות אך ורק את האספקט המסתורי הלא-מתפרש (*ineffable*) של ההשראה המשמשת בהן כיחוד אסתטי (*differentia specifica*). המחברת ניסתה להבליט את היסודות המודעים והמכוונים שבתהליך היצירה ואת אספקט ה"טכני" שבה במובנו המקורי של המושג. ואולם העמדה זו של השיפוט האסתטי על ההנמקה העניינית המצביעה על תכונותיו של האובייקט האסתטי, כלום אינה מבטלת את ייחודו ועצמאותו של קוטבו החווייתי של תחום הדיון? מעיון נוסף בתיזה זו יתברר שאין זו דעת המחברת. לדעתה יתכן מצב דברים שבו יבין הצופה את הטעמים לקביעת צליחות פתרונו של האמן, ואף יתכן שהוא עצמו הוא אשר ניסח טעמים אלו, ואף על פי כן לא יזכה להתנסות בחוויית ההיענות האסתטית לצליחות הפתרון שעליה עמד היטב באופן אינטלקטואלי.

בסיכומי של דבר אפשר לומר: החווייה אינה במי-שור השיקולים עצמם, ולכן אין קיים מעבר הכרחי מן הנימוקים בדבר צלחות הפתרון אל ההיענות החווייתית לו, כפי שקיים מעבר הכרחי מן הנימוקים אל מסקנתם. היסוד החווייתי של התחום המתגבש בחווייה האסתטית אי-אפשר איפוא להעמידו ללא שיור על היסוד הראציונאלי המתגבש בשיפוט האסתטי, ונמצא כי המתח בין שני קטבי התחום האסתטי נשמר בהגדרתה של היצירה האמנותית כפתרונו של בעיה. את המתח הזה שבין שני קטבי התחום האסתטי ממחישה פפיטה האזרחי גם על-ידי דרישתה להקפיד בהבחנת יחודם של האמן, של הצופה ושל המבקר

<sup>6</sup> שם, "אמנות, דת... עמ' 321.



ובכך ניתן למבקר מעמד נכבד של מתווך בין היצירה לצופה. כידוע, גם בתורת אפלטון, שהשפיעה השפעה עמוקה על הפילוסופיה של המחברת, וגם ברוב התורות המיסטיות, נתפס השלב הדיסקורסיבי-אנאליטי כתנאי הכרחי לשלב האינטואיטיבי העליון. כך משמשת הדיאלקטיקה בתורת אפלטון כשלב הכרחי בדרך להכרה האינטואיטיבית העליונה של אידיאות ה"טוב" הנתפסת כ"חור" בזמן<sup>8</sup>, ואילו בתורות המיסטיות מורכבת ה-*scala mystica* האסקטית משלבים מכורזים המאפשרים את התרחשותה של החווייה המיסטית. השלב האנאליטי נתפס איפוא ככל המקרים האלה לא כאנטיתזה מוחלטת לאינטואיציה, אלא כתנאי הכרחי להתרחשותה. אף על פי כן אין המחברת רואה תנאי זה כמספיק להתרחשותה של היענות אסתטית נאותה. אין לפנינו הסבר טיבו של המעבר מן השלב האנאליטי אל שלב החווייה, שכן חווייה זו עשויה להתרחש בעקבות הניתוח, אולם ייתכן גם ייתכן שלא תתרחש, ובסופו של דבר רואה המחברת בהתאמה בין החווייה האסתטית לשיפוט האסתטי, כלומר, בהתרחשותה של החווייה האסתטית האדוקואטית, "מקרה מוצלח", ועם שהיא מנסה לקרב את שני היסודות זה לזה, אין היא מבטלת את המומנט הטמיר של ההתאמה ביניהם.

עד כאן נדון אופיה האפורטי של הפילוסופיה האסתטית של פפטיה האורחי; אולם כאמור הוא מתגלה גם בבדיקת זיקתו של תחום זה לתחומים אחרים. המחברת סבורה שאין קיים מעבר מן התחום האסתטי אל תחומים אחרים, ואף-על-פי שיש בחווייה האסתטית משום התנסות אינטנסיבית ביותר, הריהי חסרה כל משמעות מוסרית, מטאפיזית או גאולתית. אולם כדרכה אין המחברת שוללת בפשיטות את הפירושים המטאפיזיים והמוסריים של החווייה האסתטית, והיא דנה בטעמיהם אגב ניתוחה הפנומנולוגי של חווייה זו. כך, למשל, טוענת המחברת שאופיה ההתבוננותי של החווייה ומידת הריכוז העצומה הכרוכה בה עשויים להעניק לאדם הרגשת שלטון על העולם<sup>9</sup>. כל אלה הם בבחינת אשליות, אם כי אשליות "טבעיות", הנובעות מאופיה המיוחד של החווייה האסתטית, וראוי לראותן כאשליות ולא לטשטש את ההבדל בין החווייה האסתטית כשהיא לעצמה לבין רגשי-הלוואי שהיא מעוררת. בראייתה המפוכחת מדגישת המחברת שנגזר על האדם לשוב ולשאת בנטל בעיותיו המוסריות והמעשיות, שגשתהו מלבו באותו רגע קצר של ההתנסות האינטנסיבית בחווייה האסתטית.

<sup>8</sup> ראה פפטיה האורחי, על היש מושלם, עיונים באפלטון ובקודמיו, עמ' 328.  
<sup>9</sup> הפעילות המתבוננת, עיונים באסתטיקה, עמ' 57-61.

פה במוצר האמנותי המוגמר, המתגלה לו כאחדות של חומר וצורה שאינה בת-פירוק.

עמדתו של המבקר היא פרובלמטית יותר ובה מתמקד המתח בין החווייה לשיפוט; נעזי ונאמר: בעיית הגישור בין שני קטביו של התחום האסתטי מופיעה באופקו של המבקר כבעיה אקסיסטנציאלית. כיצד? כצופה מתנסה המבקר בחווייה האסתטית הבלתי אמצעית של היענות ליצירה כ"צורה משמעותית", כאחדות של חומר וצורה, או בלשונו של קאנט, כ"תכליתיות ללא תכלית". אבל המבקר אינו צופה בלבד, ותפקידו לא רק לתאר את התרשמותו מן היצירה אלא אף לנתח כדי לנמק בעזרת ניתוח זה את שיפוטו האסתטי. לפיכך עליו להבחין, לפצל, לערוך השוואות, מתוך שימוש בהבחנות בין חומר לצורה, ונמצא שהוא מפרק את אחדותה האורגאנית של היצירה. לכן מבקר שהוא בעל כושר ניתוח ובעל רגישות אסתטית כאחד, אין לו מנוס מן השאלה, מהי ההצדקה לפעולתו האנאליטית? כלום אין ניתוחו "ממית" את היצירה ומבטל את אופיה האחדותי כפי שהוא נתפס בחווייה האסתטית? זוהי איפוא הדילמה של המבקר: ממה נפשך, אם יסתפק בתיאור החווייה האסתטית כ"צורה משמעותית" יצא ידי חובת האספקט החווייתי-אינטואיטיבי של התחום תוך ויתור על האספקט הראציונאלי שלו; ואם לא יסתפק בתיאור חווייתי אלא ינתח את היצירה, "יציל" את האספקט הראציונאלי של התחום במחיר ביטולו של האספקט החווייתי-אינטואיטיבי.

מהי עמדתה של המחברת בענין זה? כאמור הגדידה פפטיה האורחי את החווייה האסתטית כהיענות בלתי אמצעית לצלחות פתרונה של בעית האמן. והנה, במקרים רבים נמצאת הבעיה סבוכה והיצירה רחבת-יריעה (כגון: "אגממנון" לאייסקילוס או "הקומדיה האלוהית" לדנטה)<sup>7</sup>. אם לא הצלחנו לעמוד יפה על טיבה של הבעיה, לכל מלוא היקפה, ייבצר מאתנו להיענות לצלחות פתרונה. רק משעה שהמבקר מעמיק דנו על טיבה של הבעיה נוכל (אם כי אין הכרח שדבר זה אמנם יתרחש) להתנסות בהיענות אסתטית אדוקואטית לפתרונה המוצלח. מכאן שניתוחו של המבקר לא זו בלבד שאינם מבטלים את החווייה האסתטית, כפי שיש טוענים, אלא ניתוחים אלה הם תנאי הכרחי להתרחשותה. בלשונו של המחברת: לאחר המיתה תחת אימול הניתוח קמה היצירה לתחיה כפולה ומכופלת. המבקר מתגלה איפוא לא רק כמי שבא להצדיק בדיעבד את טעמה של חווייה שכבר התרחשה, אלא דווקא כמי שמסייע לעצם התרחשותה

<sup>7</sup> הדוגמאות משל המחברת, שם, עמ' 177.

ביסוס מוסרי של התמכרות האמן ליעודו האמנותי בלבד, אלא בתורת מוסר קאנטיאני, שעיקרה ההכרה בכבוד לוולת.

נמצאנו למדים שאין מעבר מן התחום האסתטי לתחום המוסרי. אף-על-פי-כן אפשר להפיק מניתוחיה של המחברת מה שניתן אולי לכנות הצווים המופריים של התחום האסתטי: הצורך במדרגה גבוהה של בקיאות בהוויות העולם המאפשרות התנסות בחווייה אסתטית אותנטית; המאמץ המתמיד להתגבר גם על התשוקה לאיחוד מיסטי עם היצירה האמנותית וגם על הנטייה לסנטימנטליזאציה שלה; הכושר לפתח יחס של הפקת נחת ללא חפץ עניין; ההימנעות מן ההזדהות האמפאית עם היצירה, כאותן ציפורים אשר ניקרו את הענבים בציורו של אפלטון; שמירת המרחק בינינו לבין האובייקט האסתטי — כל אלה הם של-בים בתהליך של אסקזיס אינטלקטואלי הקודם להתנסות בחווייה האסתטית האדוקואטית, שהיא לדעת המחברת סופה של הדרך ולא תחילתה.

תיטית. החווייה האסתטית עצמה לא תוכל לפתור, מאחר שאין היא מוליכה אל מעבר לעצמה.

אצל פפיטה האורחי אין ה"יפה" איפוא בעל מש-מעוטרטאנס-אסתטי; ובמקום הנה נפרדות דרכיה מדרכי מוריה אפלטון וקאנט. היפה אינו שלב בדרך אל הטוב, נוסח אפלטון, ואף אינו שלב מתווך, בין הטבע למוסר, נוסח קאנט, עניין הנידון אצל המחברת דיון קונקרטי גם מזווית-הראייה של הצופה וגם מזווית-הראייה של האמן. לגבי הצופה יש לומר שאין בכוחו של החינוך האסתטי לטפח ולעדן את החוש המוסרי אלא את החוש האסתטי בלבד; ולגבי האמן יש לומר, שאמן טוב אינו בהכרח אדם טוב. הדילמה של האמן, שהוא יצור אנושי מוגבל, היא שמסירותו לאמנות והתרכותו בהגשמת יעודו כאמן עלולות להביאו לידי חטא ביחסו לוולת, כפי שנובע מן העובדה שהמחברת אינה דוגלת בתורת מוסר של הגשמה עצמית (או כפי שהיא מכנה אותה בספרה "מחיר המוסריות" — 'עמדה מכסימליסטית')<sup>10</sup>, המאפשרת

<sup>10</sup> ראה Pepita Haezrahi, *The Price of Morality* pp. 255-259.

## בשולי החוברת

גרדה צ'ארלס היא מספרת אנגלית מחוננת שפירסמה כמה רומנים.

אורה סגל מלמדת פילוסופיה באוניברסיטה העברית בירושלים.

ל. פרץ הוא רופא על-פי מקצועו, היושב בחיפה.

מאמרו של אל"מ אלעזר גלילי הוא חלק מעבודה גדולה יותר. האספקט של ההתמודדות הצבאית עם חילות הסלבים נידון במאמר שנדפס ב"מערכות".

סיום החוברת בידי המערכת 20 בדצמבר. גל השפעת ותקלות טכניות בדפוס גרמו איחור הופעתה.

ההסתדרות הכללית של העובדים בארץ ישראל  
קרן הגימלאות המרכזית של עובדי ההסתדרות בע"מ

תל-אביב, ת.ד. 16193 רחוב בארי 14. טלפון 24531

קרן הגימלאות המרכזית של עובדי ההסתדרות בע"מ ופעולותיה  
קרן הפנסיה הציבורית הראשונה בארץ (נוסדה בשנת 1954)  
מאגדת בתוכה עובדי ההסתדרות ומוסדות ציבוריים

הקרן משלמת:

קיצבה חודשית קבועה לפורשים מן העבודה לעת זיקנה לכל ימי חייהם מינימום 35% ומכסימום 70% מן "המשכורת החודשית הכוללת"; וכן גם קיצבה לשאירים אחרי מות ברה-הקיצבה; קיצבה חודשית קבועה לאלמנות, ליתומים, להורים ולבני משפחה של חברי הקרן התלויים בפרנסתו של החבר במקרה של מותו לפני הגיעו לגיל הפרישה (עד 85% מן "המשכורת החודשית הכוללת"); גם אלמנה עובדת זכאית לפנסיה.

מלבד הקיצבה החודשית דלעיל משלמת הקרן מענק חד-פעמי של דמי ביטוח חיים לשאירים, או ליורשים של החבר אשר מת לפני גיל הפרישה מן העבודה בסכום השווה למשכורת של 12 חודשים, ומינימום — 4,000 ל"י;

קיצבה חודשית במיכסה של 50%—70% מ"המשכורת החודשית הכוללת", מלאה או חלקית, לנכים כל זמן שאינם מסוגלים לעבודה (בגיל הפרישה מן העבודה זכאים לקיצבת זיקנה) וקיצבאות לשאירים אחרי מותם.

תשלום חד-פעמי עם הפסקת החברות בקרן לפני גיל הפרישה (פיטורים או התפטרות).

נוסף לכך זכאים חברי הקרן להלוואות, בתנאים נוחים, לשיכון ולמטרות קונסטרוקטיביות אחרות; וכן עוזרת הקרן לחבריה ברכישת דירות בחברות שיכון ציבוריות.

הון הקרן בסוף שנת 1968 מגיע כדי 370 מיליון ל"י. למעלה מ-80% מההון הם ב"השקעה מוכרת" בהתאם לתקנות האוצר ובאותו שיעור מגיע גם אחוז ההשקעות בהצמדה.

מספר בני הקיצבה לסוף שנת 1968 מגיע ל-4,357 וס"ה הנפשות המתקיימות על הפנסיה מתקרב ל-7,000. סכום הפנסיות ששולמו בשנת 1968 מגיע ל-21.6 מיליון ל"י.

יתרת ההלוואות שבידי החברים מסתכמת בסוף שנת 1968 ב-46.5 מיליון ל"י.

# אדדיכלי המחר

היום הם משחקים  
עדיין — מחר יהיו  
שותפים בפועל בבנין  
הארץ. רבות ילמדו,  
ילמדו וידעו, אך  
שם חומר היסוד לבניה,  
אשר בו ישתמשו מחר,  
ידוע להם כבר היום —  
שם אותו מכיר כל ילד  
בישראל:  
מלט „נשר“



מפעלי מלט פורטלנד ישראליים  
**„נשר“ בע"מ**



תל-אביב-יפו  
Tel-Aviv-Yafo  
שולחם — P.P.

107

השולח: "מולד" תל-אביב, רחוב פינסקר 2, ת.ד. 4449

נדפס במדינת ישראל, בדפוס ג'רוסלם פוסט, ירושלים