

המזרח התיכון בועדת הסנאט

ברנארד לואיס

מזרח

א. יודפת סין והמדינות הערביות
ח. לצרוסייפה קדושת ירושלים באסלאם
מנחם אלון ההלכה והרפואה החדשה
ישעיה ברלין דישראל ומארכס: הצד השווה
ישעיה רבינוביץ על שירתה של בת־מרים
יוסף בר־יוסף מחזה קצר

המכונות: שיר ופירוש - לארס גוסטפסון (תרגום דן פגיס) *
מאמרי אבות החסידות בפי דרשן ליטאי-מ. פייקאז' * על
סכנת הריסוס - י. שכטר * יחודה של יהדות גרמניה -
י. בלוך * תשובה לא. שביד - צבי לם * שירי אנדרד
אלדן - ש. זנדבנק * זכרונות מ. לנדאו - א. פלדמן

חוברת 21 [231]

מולד

סדרה חדשה • בעריכת אפרים ברוידא

אב-אלול תשל"א אוגוסט-ספטמבר 1971 • כרך ד (כ"ז) חוברת 21 (231)

רוסיה ואמריקה בסכסוך המזרח התיכון	195	ברנארד לואיס
סין העממית והסכסוך הסיני-סובייטי וארצות ערב	208	אריה יודפת
קדושת ירושלים במסורת האסלאם	219	חנה לצרוסי-יפה
ההלכה והרפואה החדשה	228	מנחם אָלון
הציונות בסד אידיאולוגיה של אידיאולוגיה	237	צבי לם
ישראל, מארכס וחיפוש הזהות	243	ישעיה ברלין
טיול עם ילד, מהזה קצר	262	יוסף בריינסקי
דרכים בשירת יוכבד בת-מרים	276	ישעיה רבינוביץ
המכונות: שיר ופירוש	294	לארס גוסטפסון
		תרגם דן פגיס
אבות החסידות בחיבור של דרשן ליטאי, תקמ"א	298	מ. פייקאז'
סייג לריסוס הכימי	304	יוסף שכטר

רשימות

הערות על גורל יהדות גרמניה	310	יוחנן בלוך
----------------------------	-----	------------

סופרים וספרים

לבדו בזרם הכבד	314	שמעון זנדבנק
יהדות רומניה בין שתי מלחמות עולם	317	אליהו פלדמן

ספרים שנתקבלו	320	
---------------	-----	--

יוצא אהת לחדשיים על-ידי מפעלי מולד בע"מ (רחוב הלל 14, ירושלים). דמי החתימה לשנה 15 ל"י, בחוץ-לארץ 7 דולרים. שכר המודעות 600 ל"י העמוד. כתבי-יד יש לשלוח אל מערכת מולד, ת"ד 1165, ירושלים בלויית מעטפה כתובה ומבוילת, אחרת לא יוחזרו. בכל עניני החתימה והמודעות יש לפנות אל מנהלת מולד, רחוב פינסקר 2, תל-אביב, ת"ד 4449, טל' 58478. © כל הזכויות שמורות ל"מולד".

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

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

MOLAD Edited by EPHRAIM BROIDO

Vol. IV (XXVII) No. 21 (223) August-September 1971

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) \$ 7.

רוסיה ואמריקה בסכסוך המזרח התיכון

ברנארד לואיס

עתים כפרקליטים, כשישראל והמדינות הערביות משמשות כבעלי דין או קליינטים.

אין טעות גדולה מזו. המעצמות הגדולות אינן יושבות בדין לקיים חוק או לשפוט משפט-צדק, אלא הן מצוות ועומדות להגן על האינטרסים שלהן ולקדםם. כולן יש להן אותה מטרה ביסודו של דבר, אך הן חותרות אליה במידות שונות של תבונה, הגינות, עקשנות וחוסר-ריתוי. עובדה זו ידועה היטב למדינות הקטנות.

המעצמות הגדולות אף הן אינן בגדר פרקליטי-טים. אין דיון, ואם יש דין הוא מועט, והצד שכנגד אינו מסתכן בשלילת זכות ההתדיינות בשל הפרת הכללים. ואשר לקליינט, הריהו לכל היותר קליינט במובן הרומי ולא במובן המודרני של מונח זה.

דימוי אחר בא מבית הספר וגן הילדים ומצייר את יחסי המעצמות כמין יחסים בין נערים גדולים לנערים קטנים או מורים ותלמידים. מיד לגיסוחו של דימוי זה של היחסים הבין-לאומיים ניכר כמה מופרך הוא. לארצות גדולות יש אולי מנהיגים חכמים יותר מאשר לארצות קטנות, אך דבר זה אינו תוצאה הכרחית מגדלן.

העובדה המכרעת היא העימות, ברחבי תבל, לרבות המזרח התיכון, של שתי מעצמות גדולות — שני משטרים, שתי ציויליזאציות — שאפ-שר קרובות הן להעשות שלוש. כל השאר הוא מישני וכפוף, ובכלל זה כל מיני אינטרסים פינאנסיים, מסחריים, סנטימנטאליים וגם כית-תיים.

המצב מחייב איפוא, קודם-כל, הערכת טיבו ומטרותיו של היריב, כולל עיון בבעיות כגון ערכם היחסי של האינטרסים הרוסיים והקומוניזם, וקשת השיטות והכוונות בחלקים שונים של המג-היגות הסובייטית; מציאת דרכים נאותות בדיפ-לומאטיה ובתחומים אחרים להימנעות מסכסוך

יורשה לי לומר תחילה, כמה אני מעריך את הכבוד שהוזמנתי להופיע לפני ועדה זו.

ברצוני לפתוח בכמה הנחות כלליות הנראות לי חשובות לענין שלפנינו. בניגוד לרושם השו-רר, אין סכסוך ערב-ישראל הבעיה העולמית העיקרית במזרח התיכון. זוהי בעיה מקומית ביסודו של דבר, סכסוך בין אינטרסים מקומיים. אילו נעזבו לגנשם, אין ספק כי בעלי הדבר היו מוצאים בסופו של דבר איזה מודוס ויוונדי, ואפי-לו לא היו מוצאים, לא היה בכך משום סכנה לשלום העולם. שום צד אינו מסוגל לפצוע את הצד שכנגד פצעי מות. ללא הסדר, היתה אש המריבה מוסיפה ללחוש, בדומה לקפריסין או קשמיר, עניין מציק אך לא קריטי לבוגעים בדבר, ומיטרד זוט ליתר הארצות.

במזרח התיכון כבמקומות אחרים, לא המריבות בין המדינות הקטנות הן המפיתחות את סכסוכי המדינות הגדולות, אלא להיפך. הבעיה הגדולה והאיום הגדול במזרח התיכון הלא הוא ההתמו-דות בין ארצות-הברית לברית-המועצות, שא-ליהן יתכן אולי לצרף בקרוב את סין. עימות גלובאלי זה הוא המשפיע על סכסוכים מקומיים ומשנה צורתם, סכסוכים שאולי אינם בעלי חשי-בות כשלעצמם, לעשותם קשים ומסוכנים יותר. בדור זה של אמצעי תקשורת המונית, גוהג מקובל הוא לראות ולחשוב בדימויים פשטניים. רבים מאלה כוזבים הם ומסוכנים.

אחד מאלו, רבים נתפסים לו, הוא הציור המראה את המעצמות הגדולות כאילו הן מש-תתפות בהתדיינות משפטית, עתים כשופטים,

פרופ' ברנארד לואיס, החוקר הנודע במדעי האסלאם וארצות ערב, וראש בית-המדורש ללימודי המזרח ואפריקה באוניברסיטה של לונדון, הרצה דברים אלה לפני ועדת המשנה לבטחון לאומי ולמבצעים בין-לאומיים בסנאט של ארצות-הברית ב-17 במארס 1971. רוב השאלות והתשובות הובאו אף הם.

השיטות, התקנים והמטרות של המודיעין ושל הדיפלומאטיה.

לעומת זאת, שיטות המשא-ומתן ואף בחירת מנהלי המשא-ומתן בדין שיתיו הולמים את טב-עו הידוע של הצד השני. שורת ההגיון נותנת שהשיטות, הסגנון, הלשון והצוות למשא-ומתן עם הממשלה השוויצרית, למשל, יהיו שונים שוני רב מאלו היפים למשא-ומתן עם המאפיה, או עם ממשלות זרות שהן בנויות ומנוהלות על-פי עקרונות דומים.

לגבי הסוג הראשון, ויתור הריהו מחווה של רצון טוב, שיש לגמול עליה מתוך אדיבות; לגבי הסוג האחרון, הריהו גילוי חולשה שיש לנצל בלי רחמים. אין לערבב את השניים. הדוגמה הטובה ביותר הידועה לנו הוא המשא-ומתן שלפני ני המלחמה עם גרמניה הנאצית, וקוצר-ידיים הגמור של מנהלי המשא-ומתן מצד המערב לה-בין את טיבם של המשטר הנאצי והאנשים המייצגים אותו. התוצאה המדינית עשתה את המלחמה לבלתי נמנעת, והביאה לידי כך שנילחם אותה בנסיבות הבלתי נוחות ביותר.

לגבי המנהיגים הסובייטיים מן הראוי להימנע מן המישגה היסודי אך השכית, והוא להניח כי הם פועלים כדרך שאנו פועלים, ובגדר אותם דפוסים מדיניים ומוסריים כשלנו. אין הדבר כן. שליטי ברית-המועצות כיום הם אנשים שגדלו ברוסיה של סטאלין, ואין הם מכירים בשום מורטיב זולת אינטרס או פחד, בשום שיטות זולת ערמה או כפיה. הם קיבלו בירושה את המסורות המדיניות של המדינה הצארית, אך ללא הריסונים המוסריים של הכנסייה האורתודוקסית. לגביהם מושגים כגון חוקיות, יושר ומשחק הוגן הם חסרי שחר. אמונים על דוקטרינה מארכסיסטית ופראקטיקה סטאליניסטית, אין בהם לא רגשות חטא או אשמה, ולא רגשות השתתפות וחרטה. בטווח

בכל מקום שאפשר ולהצלחה במקום שאי-אפשר; לאמוד גורמים וסיכויים מקומיים (היינו מזרח-תיכוניים), ולתכן תכניות מדיניות לאור הדברים הנזכרים.

כאן מקום להזכיר עוד דימוי פשטני ומאויש — זה המצייר את מדיניות-החוץ כמין תחרות על פופולאריות, תחרות בין המעצמות כדי לראות מי מהן תוכל להשיג את המספר הגדול של הקרויים בתמימות "ידידים". אין פירושה של ידידות ביחסי ציבור כפירושה בתחום הפרטי והאישי. ידידות-אמת בין אומות אפשר לה להיבנות רק על זיקה של ממש או אינטרסים משותפים — מוטב גם זה וגם זה. מובנה הרגיל של המלה, בתחום המדיניות הבין-לאומית, הוא הסדר כלשהו עם ממשלה, ועל ידידות כגון זו אתה חייב לשאול: כלום היא בגדר האפשר? כלום היא רצויה? אם תשיג אותה, כמה תאריך ימים? מה שווייה של זו לכשתשיג אותה? מטרת המדיניות באזור זה צריכה להיות למצוא את האמצעים היעילים ביותר לעמוד בפני היריב — ולא לאסוף אוטוגרפים.

כאן ברצוני להעיר קצת הערות כלליות הנראות לי בעלות חשיבות לגבי כל משא-ומתן אשר יבוא.

ראשית, הצורך להבחין בין מדיניות ודיפלומאטיה מכאן ובין תבונה והערכה מכאן. חשוב, כמובן, להגיע לידיעתן ובחינת משקלן של כוונות היריב ותכליותיו, אך סבורני כי ריכוז יתר בכך עלול להפריע למטרה החשובה יותר, והקלה הרבה יותר להישג-ידי, והיא להבהיר לצד השני מה הן כוונותיו ותכליותיו שלך. מלאכתו של המנתח המדיני הוא להבין את נפשו ומוחו של היריב. ככל שיצליח יותר במלאכתו, כן תפחת יכלתו לייצג את מעסיקו בכל צורה של משא-ומתן עם היריב. פסיעה קלה היא בין ניהוש תכ-ליתו של הצד שכנגד ובין הליכה לקראת משי-אלותיו — וממילא הפסד שיעור הגון של המיש-חק מראש. שיתופם של אנשים מצוות המודיעין בניהולו הממשי של המשא-ומתן יכול לטמון סכנה מרובה מאוד, גוכח ההבדל הנוקב בין

* כאן רשאים אנו להזכיר עוד דימוי: יש דיפלומאטים הנוהגים כאילו לא יריב אלא בן-זוג לפניהם, כרוקדים מינואט שבו כל תנועה גוררת תגובה נאותה. ואולם הציור הנכון היא זירת הלודרים ולא רצפת אולם הריקודים.

בעיה מלאכותית. המדיניות הסובייטית יפה להג-
דירה כאימפריאלית; אימפריאלית במובן המסור-
רתי, ולא במובן המודרני — ההתפשטות המתמ-
דת, הזהירה, אך שאינה מוותרת, שבוגי אימפריה
לשעבר היו מייחסים לרצון האל, והרוסים —
לחוקי ההיסטוריה שאינם יודעים רחמים. בעיני-
הם הללו מועידים תפקיד מיוחד הן למשטר
הסובייטי והן לעם הוליקורוסי. השליטה האימפר-
יאלית הסובייטית, אם בקולוניות המנוהלות במי-
שרים ואם במדינות הכפופות, שונה מאוד ממה
שקרוי "האימפריאליזם הליבראלי" של בריטניה,
אשר ריפה ידי שליחיו ומשמשיו, נתן שכר למת-
נגדיו, והיה משול לבמאי של תמונתו ומפלתו.
המנהיגים הסובייטיים הרבה פחדים מבעתים אותם,
אך עדיין יש בהם התיאבון, התעוזה, השאננות
ורגש השליחות, שהם חיוניים להלך-הרוח האימ-
פריאלי, אשר במערב באו במקומו השובע, האש-
מה והספק.

הסנאטור ג'קסון דימה את ברית-המועצות, בי-
חסי החוץ שלה, לפורץ העובר במסדרון של
בית-מלון, מנסה את ידיות כל הדלתות ונכנס
כשהוא מוצא דלת שאינה נעולה. אפשר אולי
להוסיף הבחנה בין אזורים הנחשבים לבעלי ערך
חיוני לרוסיה, שם הפורץ יש עמו כלי פריצה
ואף כלי זין כמעט בגלוי וממשיך מלאכתו אפילו
כשהוא מתגלה, ובין אזורים שאין בהם עניין
דחוף, שם הוא פועל יותר כגנב במחתרת. הפורץ
היה משוטט כביכול שנים רבות סביב עיבורו
העצום של הגבול הרוסי האימפריאלי, מגשש
ובודק והולך הלאה כל אימת שהוא נתקל בהת-
נגדות עזה. משנעצרו בהתקדמותם לקראת המזרח
התיכון במלחמת קרים (1853-1856), נעו הרוסים
אל נהר אָמור והמזרח הרחוק ויסדו את ולאדיווס-
טוק בשנת 1860. כיון שנבלמו שוב על ידי חוזה
ברלין (1878), שנתן שוב ריח-נשימה לתורכים,
הגיחו אל אסיה המרכזית והגיעו לגבולות אפגא-
ניסטאן בשנת 1884-1885.

התקופה שלאחר המלחמה מראה מתכונת דומה.
משהוצאה איראן מלבם בשנת 1946, לקטו להם
הרוסים את צ'יכוסלוואקיה ושמו הסגר על ברלין

קצר, הבוז שהם רוחשים לחוק ולדעת הקהל נותן
להם חופש פעולה מבית ומחוץ שאינו בהישג
ידם של מדינאים מערביים; בטווח רחוק, זהו
שורש פורה חולשה וסכנה.

ברית-המועצות הריהי כבית בלא תיבת מבטח,
ואין יודע מתי תבוא התפוצצות. מוגבלים בהכ-
שרתם ובאפקם, אין המנהיגים הסובייטיים מסוג-
לים להבין שום משטר שדרכי פעולתו שונות
מדרכיהם, והריהם דנים הכל לפי מושגיהם. חלי-
לה למדינאי המערב לשגות משגה כיוצא בו.

נעבור למטרות רוסיה ושיטותיה במזרח התי-
כון. שאלה ראשונה היא חשיבותם היחסית של
היעדים הרוסיים והקומוניסטיים. הכל מסכימים
היום כי ברית-המועצות פועלת כמעצמה גדולה
החותרת ליעדים לאומיים ואף אימפריאליים.
הקומוניזם מת ככוח מהפכני ברוסיה וכן באותו
חלק של התנועה הקומוניסטית העולמית שיש
לרוסיה שליטה עליו. ואכן נוהגים עכשיו לכנות
יסודות תומכי מוסקבה בתנועה הקומוניסטית
בשם שמרנים, דבר העלול להטעות.

הקומוניזם עודנו האידיאולוגיה המשמשת הכ-
שר למדינה הסובייטית ולגוש הסובייטי, שמתפ-
קידה להצדיק את שמירת ההיירארכיה בבית
והשליטה בחוץ — בניגוד ל"מעמדות השליטים"
במערב אשר איבדו את הרצון לשניהם. וראוי
להעיר בדרך אגב כי הקומוניזם הוא הטכטיס
המוצלח ביותר שהומצא במאה העשרים להבטיח
שמעמד הפועלים לא ירים ראשו.

הקומוניזם חשיבותו היא גם בזאת שהוא קובע
באופן מחייב ומקיף דפוס להערכה ולתכנון, הן
מבחינה טקטית והן מבחינה אסטרטגית, בחברה
שבה כמעט הכל אמונים על היסטוריה קומוניס-
טית, הגיון קומוניסטי ומידות קומוניסטיות. אפי-
לו אין מנהיגי ברית-המועצות מאמינים עוד
בשום דבר זולת שררה, הגה מחשבתם והתנה-
גותם טבועות עדיין בהותם החינוך הקומוניסטי,
כשם שהמערב עודו טבוע בחותם ערכי המסורת
היהודית-נוצרית.

יש שואלים אם המדיניות הרוסית היא מדיניות
של תקיפה או מדיניות של הגנה. זוהי לדידי

הדוקטרינה של טרומאן, הרחבת נאט"ו לכלול את תורכיה, ויצירת צנטו (ברית המרכז). תורכיה ואיראן היו היעדים העיקריים של הפעולה הסובייטית כלפי המזרח התיכון ב-1945-1946; הן ראש דאגתה של המדיניות הסובייטית במזרח התיכון עד היום.

היעד השני בתקופה שלאחר המלחמה היה להרחיק את ההשפעה המערבית מן הארצות הערביות, שנחשבו אז לבסיס פוטנציאלי להתקפה על ברית-המועצות או הטריטוריות שבשליטתה. מזה הטעם תמכה ברית המועצות ביהודים ולא בערבים בשנת 1947-1948. באותה שעה היתה בריטניה מוחזקת המעצמה המערבית הראשית במזרח התיכון, והתמיכה במדינת ישראל היתה השיטה הטובה ביותר לסילוק הבריטים מארץ-ישראל. כיון שהושגה התוצאה המקווה, בוטלה התמיכה הסובייטית ולימים ניתנה לאחריים.

השלב הבא והנוכחי עיקרו המאמץ הסובייטי לחדור אל הארצות הערביות ולהשתלט עליהן. התכלית הראשית, ואפשר גם עכשיו התכלית העיקרית של ההרפתקה הסובייטית בקרב הערבים, היא ללחוץ לחץ חדש על תורכיה ואיראן, ובכך להשפיע עליהן לחזור ולהתאים, או לפחות לתקן את מדיניות-החוץ שלהן. ההתקפות החזיתיות על תורכיה ואיראן לא עלו יפה, ואין טעם לחזור ולנסות עכשיו כשבריתות מערביות סוככות על שתי הארצות. תחת זאת סיגלו להם הסובייטים טקטיקה של ניתור, וניתן להם לאגף את שכניהם הדרומיים מאחור. מדיניות זו כבר השיגה שיעור-מה של הצלחה. ההתקדמות הסובייטית, יחד עם פקפוקים חוזרים בנוגע לשיקול-דעתה ומהימנותה של ארצות-הברית, הביאה את תורכיה ואיראן כאחד לידי הערכת מצבן מחדש. הן לא פרשו מבריתותיהן, אך מצאו למועיל להסביר פנים לשכנתן מצפון.

יש משמעות לכך שהסובייטים סירבו עדי-כה לתמוך בעיראק בסכסוכה עם איראן בנוגע לשאט-אל-ערב. הם יכולים לעשות כן בכל שעה שיעלה על דעתן, בהימצא הדבר לתועלתן, כשם שהם יכולים לתמוך בדרישות האינדונזיסטיות

בשנת 1948. משהושם להם מחסום באירופה עם התנגדותו של טיטו והקמת נאט"ו בשנת 1949, פנו למזרח הרחוק. לאחר שלום קוריאה בשנת 1953 הגיעה השעה למאמץ חדש במזרח התיכון.

ממרות הסובייטים במזרח התיכון

מה הן ממרות המדיניות הסובייטית במזרח התיכון. את התפתחותן ניתן לראות בשלושה שלבים בסדר היסטורי:

היעד הראשון המסורתי היה ללחוץ על תורכיה ואיראן, ולהבטיח בכך את השער הדרומי אל האימפריה הרוסית. במשך מסעותיהם הארוכים דרומה ומזרחה בחפש גבול עדיף, הגיעו הרוסים לכבוש שטחים עצומים ועמים רבים. משנעשה הדבר, הרי הצורך בגבול יציב נתפרש לא רק כגבול-הגנה טוב בבחינה צבאית; פירושו היה מעתה גם שמירת העמים הכפופים בתוך הגבול האימפריאלי מפני השפעה או הסתה מצד בני עמם או בני דתם שאינם משועבדים מעבר לגבול. הגנת מוסקבה הולכה אל וארשה ופראג, אל סופיה, ובלי הצלחה אל בלגראד. הגנת באקו יכולה להוליך אל בגדאד ובצרה. כשאי אפשר לספח או לכבוש טריטוריה בנקל, יש לקיימה בחולשה ובבידוד, ולמנוע אותה מהעשות למושב או למכשיר למדינה חזקה ועוינת ככות. ועל הכל, יש למנוע אותה מנפול בידי מעצמה גדולה יריבה.

לפיכך היה האינטרס הרוסי במזרח התיכון מרוכז מאות שנים בעיקר בתורכיה ואיראן, בליות תביעה לבסיסים במצרים התורכיים, לסיפוח חלקים במזרח תורכיה והנסיון להקים דמו-קראטיה עממית ואסאלית באזור שכבשו הסובייטים בצפון איראן. באותם הימים נכשל ההתקפה הסובייטית על תורכיה ואיראן. שתי הארצות עמדו איתן, ובעזרת המערב הצליחו לשכנע את הסובייטים להיסוג. במעשיהם הם יצרו הסובייטים בעצמם את המצב שביקשו למנוע, והדגימו, לעיני תורכיה ואיראן מכאן והמערב מכאן, גם את הסכנה גם את התקנה. הגה כי כן, הפעולה הסובייטית חוללה את מהלך המאורעות שהביאו לידי

הערבים והצטרפותם לעזרתם. האינטרסים של הסובייטים נראה איפוא שהם מנוגדים לשלום-אמת באיזור. אך מצב זה הוא בלתי יציב מטבעו וטומן סכנות מרובות, ביחוד לסובייטים.

אחת מהן היא אכזבתם הגוברת של הערבים מן הידידות הסובייטית. חסותה של ברית-המועצות היא בעלת משקל — אך הערבים חשים במשקל יותר מאשר בחסות. הסובייטים יש להם צורך גדול לזכות בנצחון כלשהו על מדינת ישראל כדי לשכנע את הערבים בחשיבות חסותם. לשם כך עליהם לפתות את ארצות-הברית לספק להם נצחון כזה — משימה שאינה כל-כך קשה כפי שהיא צריכה להיות.

סכנה אחרת היא שהמצב יצא מגדר שליטה ויידרדר כדי מלחמה, דבר שיעמיד שוב את הסובייטים בפני ברירה רבת יסורים. בשנת 1967 היו הרוסים בטוחים כי בני-חסותם ינצחו אם ייעזבו לנפשם, והנציג הסובייטי במועצת הבטחון נאבק קשה בתחילה לאחר את שבידת הנשק, כדי לתת לערבים שהות להשלים את נצחונם. בפעם הזאת טעו הרוסים. טעות זו לא תישנה. עכשיו ידוע לשני הצדדים שאם תפרוץ מלחמה תהיה לפני הסובייטים הברירה בין נצחון ישראלי, עם הבאשת ריחה הגמורה של האפוטרופוסות הסובייטיות, ובין התערבות צבאית יעילה של רוסיה, שכדי להיות יעילה תצטרך להיות נרחבת מאוד. בלעדי זאת עלולה רוסיה לנחול מעין פואבלו משלה — בהיקף רב יותר, ובתוצאות שנוקן גדול הרבה יותר.

ההכרעה הסובייטית תלויה במדיניות האמריקנית, וביחוד בהערכת הסובייטים את המדיניות האמריקנית. לשעבר חטאו הרוסים בטעויות הערכה מורות, שהן אולי בנות-מחילה משום שאחרים, לרבות אמריקנים לא-מעטים, טעו גם הם טעויות דומות. כך היה ביחוד בקיץ שעבר. ברוסיה ההתרסה הקלה ביותר כלפי מרות השלטון גוררת לאלתר עוגש הראוי. צופים רוסיים, הרואים בייסורי ארצות הברית, הזוכים לפרסומת מרובה, דומה הניחו שארצות-הברית מתפרקת ופוסקת להיות מעצמה של ממש המסוגלת לנהל

של סוריה כלפי תורכיה. אלו מנופים מועילים כנגד שתי הארצות.

הקלות והמהירות הגלויה לעין שבה הושגו הצלחות הסובייטים בקרב הערבים הפיחו את התיאבון. הריח הנראה ביותר לעין הוא היכולת לסכן את האגף הדרומי של נאט"ו, הן מבחינה צבאית והן בהספקת הנפט. יש סימנים כי הכל-כלה של ברית-המועצות וגרורותיה עלולה להיזקק לנפט של המזרח התיכון, אך לפי שעה הזיקה הכלכלית הישירה לנפט חשובה פחות מן האינטרס האסטרטגי — כלומר הכוח לסכן או לנתק את הספקת הנפט של המזרח התיכון לעולם החופשי. עוד פיתוי הוא האפשרות להרחיב את ההשפעה הסובייטית ממצרים לאורך חופי צפון אפריקה ובכך אל מערב הים התיכון.

העימות עם ארצות-הברית מוסיף להיות הדאגה הסובייטית העיקרית באזור. ואולם בשנים האחרונות העימות עם סין, וההתערבות הסינית הגוברת בדרום ערב, מזרח אפריקה, ובמקומות אחרים, הוסיפו ממד חדש ופרספקטיבה חדשה לאסטרטגיה הסובייטית. המזרח התיכון הוא הגשר היבשתי אל אסיה ואפריקה, החוליה המחברת את הים התיכון עם האוקיינוס ההודי. המוצא הדרומי והמזרחי — הים האדום והמפרץ הפרסי — זוכים במשמעות חדשה.

מטרת הסובייטים היא איפוא לקיים, לגבש ול-הרחיב את עמדותיהם בארצות הערביות. כדי להפיק מלוא התועלת ממצעם, צריכים הם לפתוח תעלת סואץ מחדש, דבר שיחזק מיד חיזוק עצום את עמדתם הימית וממילא המדינית בים האדום ובאוקיינוס ההודי. מצד אחר, פתיחת תעלת סואץ מחדש תנאי מוקדם לה הסדר-שלום ישראלי-מצרי, דבר שיחליש ואולי יחסל את אחיזתם במצרים. זו קצתה של הדילימה הסובייטית במזרח התיכון. אין היא כולה.

האסטרטגיה הסובייטית

האסטרטגיה של המנהיגים הסובייטיים היא איפוא, לכאורה, לקיים מצב של מתיחות עד לסף מלחמה, ולהבטיח בכך את המשך תלותם של

לעשות כן היא תנאי ביולוגי הכרחי לקיומו של כל יצור חי. במזרח התיכון, אולי יותר מאשר במקום אחר, מצפים ממך שתתמוך בידידיך ולא באויביך. ודאי שמוטב להפוך אויבים לידידים מאשר להביסם. דבר זה אפשר להשיג לא על-ידי חיזור אחריהם אלא על-ידי יצירת מצב שבו יחזרו אחריך. אם, כחפץ אחדים, אתה נמצא ידך שאין לבטוח בו ואויב שאין לחשוש מפניו, אם אתה נוהג לקנטר את ידידיך ולחזור אחר אויביך — אל נא תופתע אם, בסופו של דבר, ירבו שונאיך מידידיך.

ד. לנקוט אמצעים נאותים להגן על אינטרסים מערביים חיוניים, למשל במפרץ הפרסי, באוקיינוס ההודי ובים התיכון, ולהבהיר שהדבר ייעשה. ה. עם כל זה, להמשיך את מאמץ השלום. במקרה הטוב ביותר, יתירו הרוסים "הסדר שלום". לשוא תצפה מהם לעזרה בהשגתו. אם יהיה סיכוי הצלחה כלשהו למשא-ומתן, בהכרח יהיה בסופו של דבר, בצורה זו או אחרת, בין בעלי-הדבר בעצמם. פירוש הדבר ממשלת ישראל והמדינות הערביות, ולא ישויות ערטילאיות כגון היהודים, הערבים, הציונות, הפאן-ערביות, או המהפכה. השלום יבוא רק לכשיבינו שני הצדדים כי הדבר בידיהם, ושהמעצמות לא יכפו ולא ימנעו אותו.

ודבר אחרון. לפעמים מוטב שב-ואל-תעשה מפעולה. מגמת רווחת היא, ביחוד בעולם החדש, להניח שהפעולה או האקטיביזם עדיף תמיד מאפס-מעשה הן מבחינה מעשית והן מבחינה מוסרית. זהו לעתים היפוכה של האמת.

במצב של קיפאון, פרץ פעולה קדחתני עלול להביא לידי ההלשת עמדתך לטובת יריבך, שהוא חסר-תנועה ואולי טיפש יותר, אך סבלני יותר.

מעמד הסובייטים והאמריקנים

בניגוד לרושם השורר, משימת המערב קלה יותר ומשימת רוסיה קשה יותר במזרח התיכון, וזה מכמה טעמים. הרי קודם-כל המגרעות שב-עמדת רוסיה. בסיסה הכלכלי והטכנולוגי חלש הרבה יותר, באופן שמאמציה והשקעותיה עולים

מדיניות-חוץ כלשהי במזרח התיכון או במקום אחר. הנחה זו השתקפה בהפרתו, ברוב זלזול והוצפה, של הסכם ההקפאה בין שתי המעצמות מעצם יום התימתן, והשתדלותם הבהולה של דוברים בושינגטון להעלים עין מן הדבר אישרה זאת לכאורה. העוז הבלתי צפוי שהראתה פעולת ארצות הברית במזרח התיכון ובמקומות אחרים הביאה לידי חקרי-לב חדשים.

גם פרשת חטיפת המטוסים בספטמבר 1970 ומה שבא אחריה עורר חרדת הרוסים. דבר זה הזכיר לרוסים מה שכבר ניתן להם לראות בשנת 1967 — צביונה של המדינות הערבית, שאין לחזותה מראש ושאין עליה שליטה. הרוסים אינם מחבבים את הבלתי חזוי והבלתי נשלט, ויש סימנים של מחשבה והערכה מחדשות עקב זאת. הלקח שלמדו בשנת 1967 הוא שמן הצורך להדק את הפיקוח על בני-חסותם הערבים. אין אנו יודעים, מה לקח הם לומדים הפעם. אם הסובייטים יחליטו כי המצב הקיים הוא בלתי יציב ורב-סכנות מדי וכי ארצות-הברית עומדת איתן בא-מת, מן הסתם יסכימו לתיקו כמו בקוריאה, או שאולי יתירו — יתירו, אני אומר, ולא יעודדו — עשיית שלום. אם, לעומת זאת, יחליטו כי התקיי-פות האמריקנית אינה אלא הבהוב בעלמא ותח-לוף מקץ שנה או שנתים, הרי ינקטו קו נוקשה ויתמידו בו כל זמן שייראה להם הדבר בטוח. אם רק יתקבל הדבר בשתיקה, חזקה עליהם שירחקו לכת.

צרכי המדיניות האמריקנית

העתיד תלוי במידה מרובה מאוד במדיניות האמריקנית באזור. דבר זה יכול להכיל את המט-רות הבאות:

- א. להבהיר לרוסים כי התערבות ישירה מצדם כרוכה בסיכונים בלתי משוערים.
- ב. להבהיר את המציאות גם לישראלים גם לערבים באופן שלא יהיה מקום לבהלה מפחד בגידה, ולא לעידוד מתוך סובלנות כלפי אי-פשרנות.
- ג. להבחין בין ידידים לאויבים — היכולת

הוא, מטבע, רופף ונטול יציבות. לפיכך היא מסוגלת פחות לשב-ואל-תעשה ולהמתנה לבאות מאשר המערב. טבעי הדבר שתבקש את עזרת המערב לשנות מצב זה לטובתה. אין כל צורך שתינתן עזרת זו.

אם השלום, אפילו השלום הנוכחי, יימשך, תהיה מן הסתם התפתחות לקראת ייצוב ובסופו של דבר הסדר לסכסוך הערבי-ישראלי. אם רוסיה תחליט שאין המערב רציני, תבואנה סכנות חמורות. אם הדין עם רוסיה בהנתיחה הנחה זו, הרי צפוי עתיד קודר, ולא למזרח התיכון בלבד.

שאלות ותשובות

פנאמור ג'קסון: פרופסור לואיס, ברצוני לברך אותך על הרצאתך המזהירה לפני הועדה. התרשמתי מאד לא רק מגינתו הסכסוך הקיים באזור, אלא ממה שהוא בעל חשיבות מרובה לגבי הנסיון להגיע להחלטות נכונות, מהגיתו ההיסטורי של המטרות האימפריאליות ארוכות הטווח של הסובייטים.

הנני לשאול אותך תחילה לדעתך על הצעת מזכיר-המדינה רוג'רס מ-16 במאוס בנוגע להקמת חיל בין-לאומי בשיתוף ארצות-הברית ובריית-המועצות כדי לערוב להסכם-שלום במזרח התיכון.

פרופ' לואיס: אני מכבד את רוח הרצון הטוב ואף ההקרבה העצמית המפעם הצעה זו, אך לצערי רי איני יכול לומר ביושר-לב כי יש בה תועלת. רואה אני בה כמה חסרונות.

ראשית, היא תתן הכשר לנוכחות צבא רוסי במזרח התיכון, ומן הסתם ללא תקנה. סבורני כי מן הצורך להוציאם ולא לסייע בהתפרותם.

שנית, היא תכניס צבא אמריקני — וגם זה דומני אינו רצוי. זה יהיה צעד קשה ורב-סיכון הן מבחינת שיקולי המדיניות האמריקנית מבית והן נוכח סיבוכים בין-לאומיים אפשריים. היא תביא אנשי צבא אמריקני במצב מסוכן, שבו יהיו צפויים לכל מיני תחבולות וטכסיסים המכוונים לסכסוך ולהציק להם, ולהבטיח בסופו של דבר שיסתלקו והרוסים לבדם ישארו.

לה יותר, ומשיגים בפרופורציה פחות, ממאמצי המערב והשקעותיו. אף תרומותיה המדיניות והתרבותיות הן לוקחות-לב פחות, ולא הצליחו לעורר התלהבות בלב הערבים ובלב אחרים שניתן להם להתבונן בהן מקרוב. התבוננות כזו קשה למנוע מניעה גמורה.

גרורותיה של רוסיה הן המדינות העניות באזור, הן בלתי יציבות וצעדיהן קשים לחיזוי, ועולות בדמים מרובים מאד. זהו חסרון טבוע ונמשך, משום שאפילו מדינות עשירות, כיון שהן נוקטות שיטות מהפכניות ופוגות כלפי רוסיה, נעשות מדינות עניות. המהפכה לא תצטרך לזמן רב כדי להוריד אף את לוב שעשירותה היא אגדית לדרגה אשר מהפכות תכופות הורידו אליה את עיראק המשגשגת לפניו.

רוסיה פועלת איפוא בכמה וכמה מיגבלות. בנות-החסותה נצרכות בתמידות לעזרה צבאית ולתמיכה כלכלית, בעוד שבנות-החסותה של אמריקה הן, בהשוואה, חזקות ובטוחות בעצמן. על הרוסים לשאת איפוא מעמסה כלכלית עצומה, שהיא לפי הערך כבדה יותר בשבילים ומצריכה מאמץ גדול אפילו יותר מאשר מלחמת וייטנאם לארצות-הברית*. מבחינה צבאית כובד ההתערבות, על כל סיכונה, מוטל על רוסיה.

בינתיים, בנוכחותה ובפעולותיה בארצות-הערבים, אוגרת רוסיה מלאי של מורת-רוח ושנאה ממין זה שפקד לשעבר את מעצמות המערב באזור, ושעדיין פוקד את ארצות-הברית במקומות אחרים שבהם היא ממלאת תפקיד מקביל, אם כי לא דומה. המזרח התיכון מתחיל, יותר ויותר, להבין את עובדות האימפריאליזם הרוסי הרוסי ולהעיק מבטים עורגים כלפי המערב. נוכח כל זה, מעמדה של רוסיה במזרח התיכון

* אומדני העזרה הסוביטית למזרח התיכון ולצפון אפריקה הן עד ספטמבר 1970 כלהלן:

סך כולל של ארבעה מיליארד דולר הנחלק כך: איראן 290 מיליון; דרום תימן 10 מיליונים; תימן 65 מיליון; סודאן 60 מיליון; לוב 25 מיליון; עיראק 690 מיליון; סוריה 490 מיליון; אלג'יריה 275 מיליון; ומצרים 2100 מיליון. מספרים אלה אינם כוללים גשק שסופק למן ספטמבר 1970.

מחופרים בחוף דרום ערב, לא היו נצרכים להטריד מוחם בענין פנים תימן, שם יכלו לעזוב את המלוכנים לנפשם. כשבידיהם מוצאי הים האדום מצפון ומדרום, היו מצויידיים היטב להר-חלב השפעתם לאורך החוף הערבי והאפריקני. את משטרי סודאן וסעודיה אפשר היה למגר או לתאם, והים האדום היה נעשה אזור של עליונות סוביטית-מצרית.

תהליך החתירה והטרור שהביא לידי סיום השלטון הבריטי בעדן היה מתחיל או במפרץ, להכין תוצאה דומה.

סגירת תעלת סואץ בשנת 1967 הפסיקה תהליך זה. המצרים נסוגו מתימן, והניחו לתימנים ליישב את עניניהם; הפרי הבשל עדן נשר ארצה והיה מוטל שם זמן-מה באין שם לב.

עתה החלו הרוסים להתעניין באזור. אף שאין ביכולתם להשתמש בתעלה, מוצאים הם למועיל לפעול בים האדום אפילו בדרך הים הארוכה. כשתפתח התעלה, תתחזק עמדתם לאין שיעור. הקושי לגביהם הוא, כמובן, שפתחת התעלה תצריך הסדר שלום, או לפחות צעד רציני לקראתו. אם יבוא הדבר, לא יצטרכו להם המצרים עוד.

הגנרל דיין אמר לאחרונה, לפי הנמסר, כי הוא מעדיף את שארם א-שייך בלא שלום משלום בלא שארם א-שייך.

הרוסים מן הסתם ישאלו את עצמם מה עדיף להם, מצרים בלא שלום או שלום בלא מצרים. משער אני כי תשובתם תהיה, מוטב מצרים בלא שלום. מוטב מצרים בלא התעלה, מאשר תעלה פתוחה בלא שתהיה השליטה בידם.

סנאטור ג'קסון: האם, לדעתך, המשא-ומתן העומד להתחיל בהשתתפות הערבים והישראלים צריך לכלול את הסוביטים, כדי להגיע להסכם על הוצאת הצבא הסוביטי מהאזור — מן המזרח התיכון בכלל, וממצרים בפרט?

פרופ' לואיס: כן, סבורני כי דבר זה יהיה רצוי עד מאד, וכאן יש התאם גמור בין האינטרסים של הערבים, הישראלים והמערב. לא הערבים ולא הישראלים אין להם ענין ממשי בנוכחות הנמשכת

שלישית, ובטוח ארוך זהו הדבר החשוב ביותר, דומני שהדבר יאט תחת להחיש את השגת השלום, כי לדעתי יבוא השלום כשיבינו שני הצדדים כי הדבר בידיהם בלבד. עירוב המעצמות הגדולות מחדש, ביחוד בצורה צבאית זו, יפתח פתח לשה-יות ודחיות נוספות.

סנאטור ג'קסון: מה שיעור חשיבותה של פתיחת תעלת סואץ בהקדם לברית המועצות, ומה זיקתו של דבר זה לאינטרסים הרחבים שלה באי-זור, כולל האוקינוס ההודי? —

פרופ' לואיס: סבורני כי פתיחת התעלה מחדש הוא יעד רם-דרגה למדיניות הסוביטית באזור, והסיבה לכך ברורה למדי. גלויים סימני האינטרס הרוסי הגובר באוקינוס ההודי. ברגע זה, האוקינוס ההודי הוא הנקודה הרחוקה ביותר מברית המועצות בדרך הים. כשתפתח התעלה, יוכל להיות מן הקרובות ביותר.

כשניתן להשיט אניות בחופש בין הים התיכון והים האדום והאוקינוס ההודי תתגבר העצמה הימית הסוביטית בכל האזורים הללו לאין שיעור. ועלינו לזכור, כשמדובר בעצמה ימית, כי מה שאנו שוקלים אינו האפשרות הרחוקה של התלקחות כללית, אלא השימוש המדיני בעצמה ימית זו במין דיפלומאטיה ויקטוריאנית של ספינות-תותח שנוקטת ברית-המועצות כיום.

גיטיב להבין זאת אם נחזיר מבטינו למצב במזרח התיכון ערב מלחמת 1967.

בקיץ 1967 המצב היה זה שבקצהו הדרומי של הים האדום היו המצרים, בלויית יועצים סוביטיים, מבוססים היטב בתימן, אם כי היו נתונים בעיצומה של מלחמת אזרחים שם. השלטון הבריטי בעדן היה קרב לקצו, והרוסים אף הם היו משוכנעים היטב בחוף המזרחי של אפריקה, ברפובליקה הסומאלית. אין ספק רב בנוגע למהלך המאורעות העתידיים אילולא נסגרה התעלה ואילולא נאלצו המצרים להיסוג מחצי-האי ערב.

עם סיום השלטון הבריטי בעדן היו המצרים עם ידידיהם הרוסים יכולים להתקדם לאורך החוף ולקנות שליטה, ישירה או עקיפה, במושבה וארץ-החסות הבריטית לשעבר.

היה האיש היחיד שהיה גדול למדי, חזק למדי, מכובד למדי לעשות שלום ולהביא את עמו לידי הסכמה לכך. אך האמת היא שהוא לא עשה שלום. אפשר היה גדול למדי לעשות שלום, אך הוא לא עשה שלום.

סבורני כי לא היה בכוחו לעשות שלום. הוא היה שבוי מדי בעברו, בצלמו. מה שאירע לאחר מותו מראה כי בעלי ההספדים טעו, ופרישתו מה-זירה קירבה את השלום יותר משהרחיקה אותו. דומני כי שתי טעויות כרוכות בדעה הקודמת. אחת היא שנאצר רצה לעשות שלום. איני סבור שרצה. השניה היא שהמצרים לא רצו בשלום. סבורני שרצו. לא זו השאלה אם נאצר היה חזק למדי לשכנע את המצרים כי ירשו לו לעשות שלום. להיפך. השאלה היא אם היה נאצר חזק למדי לעמוד בפני משאלת המצרים לעשות שלום. משאלה זו באה לידי ביטוי בשעה זו.

סנאטור ברוק : רצוני לומר כי אני מעריך את גילויי-הדעת המעניין ביותר ששמעתי בנושא זה מיום שאני עוסק בפוליטיקה, ואני מודה לך. אני מסכים לדברייך עד שכמעט קשה לי להעלות כמה שאלות, אך הנה משהו שעולה על דעתי. לרגל דברייך על הכרת הרוסים בצורך לפיקוח הדוק יותר אחרי 1967. התוכל להתחקות על הצלחתה של משאלה זו לאור תקרית חטיפת המטוס 1970, ואחריה הדירת הסורים לירדן? תמהני אם השיגו פיקוח הדוק יותר, מה התחזית שלך בענין זה?

פרופ' לואיס : יש לרוסים פיקוח הדוק יותר ממה שהיה להם לפני 1967. דבר זה ברור, אך ודאי שאינו הדוק למדי. היו להם הצלחות וכשלו-נות. למשל, הם הצליחו לאחר מותו של נאצר למנוע יורש שלא נראה להם. אך הם לא הצליחו להעלות יורש הרצוי להם. הנשיא סאדאת וקבור-צתו הם בגדר פשרה.

סנאטור ברוק : האיזן זה נכון כי הצלחת הפיקוח הסובייטי היא יותר במצרים מאשר בסוריה בשלב זה — למשל, לגבי האפשרות להשפיע על החל-טות מדיניות כגון הפלישה הסורית לירדן?

של הרוסים באזור, והמערב ודאי שאין לו. אחד היתרונות של המערב באזור הוא שהאינטרסים המערביים עולים בקנה אחד עם האינטרסים של ארצות המזרח התיכון.

לטובת האינטרסים הללו הוא כי שתי המעצ-מות הגדולות תהיינה בחוץ, ולא בפנים. ארצות-הברית, במידת הידוע לי, אין לה כל רצון לשלוט באיות חלק של המזרח התיכון ולהציב בו חייליה. לברית-המועצות יש רצונות כאלו, ודבר זה נגלה יותר ויותר, אף לערבים רבים. המנהיגים הרוסים נוטים להאמין לתעמולתם, והם משוכנ-עים בתמים ככוונות האימפריאליסטיות והמלחמ-תיות של ארצות-הברית. בדרך כלל מזל הוא שהם לוקים בדמיונות-שוא כאלו — אין לדעת כמה היו מרחיקים ללכת אילו ידעו את האמת. נסיגה רוסית ממצרים כרוכים בה כמה יתרונות. היא תקל בהרבה על הסדר-שלום, שהרי הישרא-ליים יהיו מודאגים פחות מסיני מצרי מאשר מסיני רוסי. כשהרוסים על טיליהם מוצבים בגבול הישן, הרי זו סכנת-מות.

מצרים בלא רוסיה יקל עליה להשיג תנאים טובים יותר מישראל מאשר מצרים עם רוסיה. מצד אחר, המצרים, לפי השמועה, לא יתנגדו לראות בפרידת בעלי-החסותם, וכלילת הצעה כזו בתכנית-שלום עלולה לעשות אותה מפתה הרבה יותר. אך לעומת זאת, עדיין המצרים סבורים כמובן שהם זקוקים לרוסים שיגנו עליהם מפני ישראל, והסדר-שלום יצטרך להבטיח לשני הצד-דים כי אין הם נתונים לסכנת התקפה מן הצד האחר. סברה שדבר זה אינו בגדר הנמנע. אך כמובן אין זה מן האינטרס של ברית-המוע-צות להוציא את צבאה מן האזור, ועל כן חוששני שלא תסכים לכך.

סנאטור סטניס : מה לדעתך תהא השפעת מותו של הנשיא נאצר? האם מוקדם מדי לומר זאת? מה הערכתך?

פרופ' לואיס : קצת תוצאות כבר ניתן לנו לראות. כשמת נאצר, אמרו הרבה מכותבי ההספ-דים כי זו מכה קשה לתקוות השלום, שכן נאצר

פרופ' לואיס : כפי שאמרתי, אני משוכנע כי יש במצרים רצון אמיתי לשלום. אין בי כל ספק בענין זה. הוא היה קיים לפני מות נאצר, והוא נעשה גלוי יותר אחרי מותו.

הדימוי המקובל על רוסים המנסים לדבר על לב המצרים שיהיו שלווים, לרסן את המצרים הששים אל קרב, הוא בעיני היפוכה של האמת.

השאלה אינה אם הרוסים יפתו את המצרים לעשות שלום. השאלה היא אם הרוסים ירשו למצרים לעשות שלום.

הרושם שלי הוא שהמצרים רוצים לעשות שלום, ותוהים אם הרוסים ירשו להם. עד-כזה לא הרשו להם הרוסים. איני יודע אם הצעדים האחרונים של הנשיא סאדאת הם נסיון כן להשיג שלום או רק נסיון לפייס את מחנה השלום במצרים. אפשר כך ואפשר כך. ויתכן גם כך וגם כך. גם זה אפשרי.

יש צדדים בצעדי השלום של סאדאת שאינם מעודדים ביותר — למשל, הנסיון לנהל מה שצריך בודאי להיות דיפלומאטיה חשאית על-ידי מסיבות-עתונאים וראיונות, ולהשיג הישגים תעמולתיים על חשבון משא-ומתן רציני.

מצד אחר, יש לו בעית האגשים שמאחוריו, שעליו להביא בחשבון. אני מחזיק באופטימיות זהירה לגבי סיכויי השלום. מה שעשה הנשיא סאדאת עד-כזה עשה מן הסתם בהרשאת הרוסים. מדוע עשו כן, ועד היכן ירשו לו ללכת, זאת איני מוכן לומר. אך יש גורמים אחדים ששינו את המצב, ומקרבים את אפשרות השלום.

אחד מהם הזכרתי והוא החלפת נאצר במנהיג שאינו שבוי על-ידי עברו וצלמו, ויש לו איפוא חופש התימרון שלא היה עוד לנאצר.

גורם אחר הוא התזווה בדעת הקהל המצרית מזהות ערבית לזהות מצרית. זהו נושא ההולך ונשנה בתולדות מצרים במאת השנים האחרונות. נוהג הגדרת עצמו במונחי לאומיות, אֶתְנִית או טריטוריאלית, הוא מערבי. אין הוא יליד המזרח התיכון. עצם רעיון האומה, כישות מדינית טבעית, הוא רעיון מערבי. הוא הוכנס למזרח התיכון

פרופ' לואיס : כן. הפיקוח אכן נראה שהוא הדוק יותר במצרים מאשר בסוריה, ולו רק משום שמצרים היא ארץ בעלת מניחה נאות, מה שאין כן סוריה. מצרים יש לה ממשל יעיל ופקידות בת-הכי ומינהל מרוכז.

סנאטור ג'קסון : זה במקצת בשל השלטון הבריטי הממושך ?

פרופ' לואיס : המצרים יש להם כמובן מסורת ביורוקראטית מימי הפרעונים. זה אחד הטעמים שמשטר נאצר החזיק מעמד זמן רב כל-כך, בעוד שמשטרים ערבים אחרים הולכים ובאים.

הוא נשען על תשתית אדמיניסטרטיבית מוצקה למדי, זה כוחו וזו חולשתו. מכאן יציבות גדולה יותר, ופיקוח קל יותר. סוריה ועיראק אין בהן יציבות זו, ואין לדעת מה יקרה שם.

אך, לעניות דעתי, מעמד הרוסים בכל הארצות הללו רופף מיסודו, שכן אין הם יכולים לעשות מה שעשו בצ'כוסלובאקיה ולהעביר כמה מאות אלפי צבא מעבר לגבול. אין להם גבול משותף עם העולם הערבי... אלא אם כן ישימו ידם על תורכיה או איראן, ודבר זה אינו נראה לעין. עליהם ללכת בים ובאוויר, ודבר זה כרוך בקשיים. באופן שאפשר לממשלות ערביות להחליק אם יש בהן העוז, כפי שעשו האלבנים בשנת 1961.

האלבנים פשוט אמרו לרוסים ללכת, והם הלכו. מה יכלו הרוסים לעשות בנסיבות אלו ? אכן יכלו להשאר בכוח צבאי. אך אין זה סביר. הדבר היה מזיק להם מאד מבחינה מדינית, ואף היה מסוכן מאד מבחינה צבאית גרידא...

הדבר השני שהוא קרוב יותר הוא כי יפעלו בדרך חתירה — על ידי מיגור ממשלה מצרית והחלפתה באחרת הרצויה להם. אך משער אני כי כל ממשלה מצרית יודעת זאת ותנקוט אמצעים כנגד זה. אל המנגנון של בטחון המדינה במצרים, אומרים, לא תדרו הרוסים. — — —

סנאטור ציילס : הייתי רוצה לשמוע דעתך אם צעדו של סדאת [לקראת שיהות שלום — המ'] זכה בעידוד הרוסים, או שהללו קיבלו את הדין, האם הדבר נבע מהם, או ממנו ?

התבוסה גוררת תמיד האשמות לכאן ולכאן. היו ערבים שאמרו כי מצרים משתמשת בערביות למטרות מצריות והיו מצרים שאמרו כי מצרים שופכת דמה למען הערביות בלא שהערבים עצמם ינקפו אצבע בענין זה. אבל כשעיר-הבירה היא בהישג האויב, אין הפתעה שמצרים התחילו חוש-בים על מצרים במקום ארצות ערביות רחוקות. ברי שזהות מצרית תקל בהרבה על השגת הסדר עם ישראל, משום שמצרים באמת אינה מעורבת. סבורני כי בעית סיני אינה בעיה שאי אפשר להתגבר עליה. הדבר הוא בגדר יכלתם של דיפלומאטים.

סנאטור ג'קסון: מבחינה אֶתנית תושבי סיני אינם מצרים.

פרופ' לואיס: כמעט שאין תושבים בסיני. **סנאטור ג'קסון:** אלה המצויים שם הם בידואים. **פרופ' לואיס:** כן.

סנאטור פטיוונס: כיצד אתה רואה את בעית הפליטים במשך תקופת המשא-ומתן, כשאתה אומר כי עלינו להניח לאנשים אלה לשאת ולתת ביניהם לבין עצמם? הם לא הצליחו לפתור את בעית הפליטים. היוכלו לפתור בעיה זו, וגם את בעית השלום?

פרופ' לואיס: סבורני שאם יהיה שלום, תהיה בעית הפליטים קלה לפתרון באופן יחסי. איני מסכים שבעית הפליטים מפריעה לשלום. לדעתי, ההיפך. חוסר השלום הוא המפריע את פתרון בעית הפליטים.

ככלות הכול, בהכירנו בטרגדיה האנושית האיומה של פליטי ארץ-ישראל, הרי ממדי בעיה זו קטנים הם בהשוואה לבעיות הפליטים באירופה המרכזית והמזרחית לאחר המלחמה, או המיליונים הרבים של פליטים בהודו ובפאקיסטאן לאחר החלוקה. כשיש רצון, אפשר לפתור בעיות פליטים, כפי שנפתרו כל הבעיות הללו.

בעית הפליטים הערביים אינה נפתרת משום שאין שלום, ולא היה דיון בו. אך איני סבור שבעית הפליטים היא שמנעה את הויכוח. ודאי שעכרה את האווירה, ודבר זה היה גורם מתמיד.

במאה התשע-עשרה, ומעולם לא נקלט קליטה גמורה.

הזיהוי המסורתי היה דתי, היינו מוסלמי או בן עדה דתית אחרת, ובתוך העדה המוסלמית הגדולה היה הזיהוי מדיני. כלומר, אדם הוא אזרח מדינה מסוימת, דבר שבפועל היה כרוך תמיד בשושלת מסוימת. המצרים לא קראו לעצמם ערבים, ונקטו לשון "מצרים" רק כציון מקומי גרידא, שאין לו משמעות מדינית.

במאה התשע-עשרה הוכנס רעיון הלאומיות המדינית והאומה הטריטוריאלית והאֶתנית, והתקדם הרבה. מצד אחד, מצרים היא ארץ מוגדרת ברור מאד על-ידי ההיסטוריה והגיאוגרפיה, ארץ שזהותה היא בת אלפי שנים; מצד אחר, מצרים מדברת ערבית ובבחינתה זו קשורה בארצות אחרות המדברות ערבית. היו תקופות שהמצרים היו אומרים, "אנו ערבים, ואנו חלק מהאומה הערבית הגדולה" — וכמובן, אם מצרים היא ערבית, הריהי לא רק ערבית, אלא היא מנהיגת הערבים.

זה היה הקו שעליו נתחייב נאצר במובהק. זה היה הקו היחיד שניתן לביטוי פומבי בימי נאצר. אך היו גם אחרים במצרים אשר אמרו, "כן, אנו מדברים ערבית, אך אין אנו משום כך ערבים. האמריקנים מדברים אנגלית אך האמריקנים אינם אנגלים". יש עוד קריטריונים, כגון אלה שעמדו על זהות מצרית מובהקת, הבאה על ביטויה בצורה של הלשון הערבית, אך לא על זהות ערבית. אפשר להתחקות על שלבים שונים בהיסטוריה החדשה של מצרים, פעם גוברת הזהות הערבית, ופעם הזהות המצרית.

לאחר מות נאצר, או אפילו לפני מותו, היו סימנים, ביחוד לאחר 1967, של תחית התודעה המצרית. הדבר פרץ בגלוי לאחר מותו. כיום אתה מוצא, במאמרי עיתונים ובנאומים, ביטוי גלוי להלך-רוח של אכזבה מהערביות, אף פסילה כל-שהי של היחס הקודם עם המדינות הערביות, שרואים אותן כמכניסות את מצרים בצרות גדולות, ללא תועלת לה.

פרופ' לואיס: כן, סבורני שכך הוא. הישראלים בדרך הטבע חוששים הרבה יותר מפני הרוסים מאשר מפני המצרים. כל עוד יוצבו בצד השני של הגבול המותה טילים רוסים ומומחים רוסיים, ידאיג הדבר את הישראלים כמובן הרבה יותר מאשר במקרה אחר.

נראה עתה כי המכשולים התיצוניים העיקריים לשלום הם, ראשית, ההפרעה הסוביטית, ושנית, לרוע המזל, הפקפוק האמריקני בצד התקוות הערביות והחששות הישראליות שהללו מולידים. פעולת פקפוק זה על הישראלים הוא לשכנע את הישראלים כי עליהם להיות מוכנים למצב שבו יצטרכו להתגונן מפני אויביהם בלעדי עזרה או תמיכה אמריקנית; פעולתו על כמה מן הערבים היא לעודד את התקוה, שאם רק יאריכו רוחם, יוכלו לכופ פתרון משלהם על ישראל, בעזרת הרוסים וללא התערבות האמריקנים.

מר פרל: דבר זה מטרים את השאלה שהנני לשאול בנוגע לדעתך על השפעת הפקפוק האמריקני, ביחוד תגובת ארצות-הברית על ההפרה הסוביטית-מצרית של ההקפאה ושבתת-הגשק באוגוסט אשתקד, ולחצה האחרון של ממשלתנו על ישראל להתחייב מראש על נסיגה גמורה מחצי-האי סיני קודם לפתרון המוסכם במשא-ומתן ישרי.

פרופ' לואיס: יש שתי נקודות. סבורני כי הפקפוק במצבים כאלו הוא תמיד דבר רע. הוא מעודד את אויבך ומבעית את ידידך, ועל כן הוא מגדיל את מספר הראשונים על חשבון האחרונים.

דבר זה נוגע לא רק לסכסוך הערבי-ישראלי. יש לכם ידידים אחרים באזור שגם הם מובעתים על-ידי מה שהם רואים כחוסר הבחנה וחוסר תקיפות. אלו שני דברים שונים אך קשורים.

הנקודה השניה היא כי תמיד טעות היא לכבול את ידיך מראש כשאתה נכנס למשא-ומתן. הפתיחה בהכרות ויתורים אינה נראית לי כנוהג יפה למשא-ומתן — ביחוד עם הסוביטים. זהו, כמובן, דבר שונה לחלוטין ממה שצריכה להיות בעיני מהותו של הסדר סופי.

אם יהיה שלום-אמת, תהיה בעית הפליטים קלה יותר לפתרון מבעית הגבולות.

מר פרל (מצוות עובדי המחקר): פרופ' לואיס, מה ביכולתנו לעשות לחזק את יכלתם של המצרים לשים קץ לגוכחות הצבאית של הרוסים, אם האינטרס שלנו מחייב זאת?

פרופ' לואיס: זוהי באמת שאלה קשה מאד. קושי אחד, שמעלימים עין מחשיבותו, הוא הצורך הפסיכולוגי העמוק של הערבים באויב רבי-כוח יותר מישראל. השפלה ללא-גשוא היא התבוסה מידי מדינה יהודית זעירה; התבוסה מידי ארצות-הברית האדירה, זה דבר נסלח, ואפילו מכובד. זה היה שורש האגדה על השתתפות האמריקנים במלחמת 1967, ושורש ההיסטריה האנטי-אמריקנית אחר-כך. עוד קושי, הכרוך בקודם, הוא שכל מחווה של רצון טוב יכולה להתפרש בנקל כגילוי חולשה או צביעות, ולהיפסל בהתאם לכך. צעד גלוי לעין מדי מסוג זה יכול להביס את תכליתו, במובן זה שהוא עלול לחזק את מעמד הרוסים ולא להחלישו. אפשר שיוכיח למצרים או למנהיגות המצרית כי הם בחרו בבעל-החסות הנכון.

הרבה דברים שיהיה בידי ארצות-הברית לעשות לעזרת המצרים, שאמנם יהיו לעזר להם בפועל, ייזקפו בכל זאת לזכותה של ברית-המועצות כדברים שהושגו בלחץ סוביטי על ארצות-הברית, ולא ייזקפו לזכות ארצות-הברית. דבר זה ירע את המצב ולא ישפרו.

בשעה זו דומה כי הדבר היחיד שאפשר לעשות הוא לנסות ולהביא שלום על-ידי משא-ומתן בין הצדדים, אשר קיצוץ הנוכחות הצבאית הרוסית — או, מוטב חיסולה — יהיה חלק ממנו.

ברי לי כי הצעה זו תקח לבם של הרבה מצרים שאינם רוצים בנוכחות הרוסית, ושישמחו על סיומה, בתנאי שיוכלו להשיג זאת, ואף יחוו כי הוסרה הסכנה שלדעתם הרוסים מגינים עליהם מפניה.

מר פרל: הסדר כזה גם יאפשר לישראלים להסכים לתנאים שיהיו רצויים יותר מבחינה מצרית, לא כן?

לחדש את מלחמת ההתשה נגד ישראל. היש אמת בצלמו זה של הצבא המצרי?

פרופ' לואיס: לא כך היה הרושם שלי. כפי שאמרת, הציור שטופח על המצרים כששים אל קרב והרוסים כמרתיעים אותם הוא היפוכה של האמת.

אין לדעתי שום קבוצה נחשבת של מצרים הרוצה במלחמה כיום. יש מצרים הרוצים באמת בשלום, ויש מצרים הרוצים בשלום שיאפשר להם לעשות מלחמה בתנאים גוחים יותר כעבור זמן. זהו תמיד סיכון שיש לקבלו.

סנטור ג'קסון: פרופ' לואיס, מובטחני שאדבר בשם כל חברי ועדת המשנה באמרי שנתרשמנו רושם עמוק לא רק מדבריה המוכנים אלא גם מתשובותיה לשאלות. הם יהיו לעזר לי, ובודאי לכל חברי. עדותך הוסיפה ממד חדש של מחשבה ודאגה והבנה לגבי המזרח התיכון. אנו אסירי תודה לך על הופעתך המעולה כיום.

מר פרל: הזכרת קודם כי הסובייטים זקוקים לנצחון גדול, מדיני או צבאי, כדי להראות שהי-שענות הערבים עליהם היתה הדרך הנכונה.

האם לדעתך הלחץ האמריקני על ישראל לחזור אל הגבולות שלפני יוני—דבר שהישראלים אמרו כי אינם מוכנים לעשות—יגחיל בסופו של דבר לרוסים אותו סוג של נצחון מדיני שהתכוונת לו?

פרופ' לואיס: הרבה תלוי, כמובן, בנסיבות שבהן יתרחש הדבר; אך כפי המצב כיום, סבורני כי הדבר יוצג על-ידי הרוסים לפני הערבים כהצ-לחה למדיניות הסובייטית וקרוב לודאי שגם ית-קבל כך.

מר פרל: ב'ושינגטון פוסט' הבוקר, בטור של מרקיו ציילדס, נזכר דוח על אי-רצון בצבא המצרי. נרמז כי הקצינים הצעירים קצרה רוחם

סין העממית והסכסוך הסיני-סובייטי וארצות ערב

אריה יודפת

יש להם בשפע משל עצמם ואינם זקוקים במיוחד לרעיונות היו"ר מאו. במדה שהקימו להם הסינים מעמד כלשהו באזור, הרי בא הדבר בעיקר משי-איפתה של סין לדרגת מעצמה שנוכחותה ניכרת בכל מקום (ובמיוחד באזור אפרו-אסיאני הנלחם במערב), הדוחקת את יריביה ומנסה לבוא במקו-מם. לערבים היה ענין ביחסים עם סין העממית כדי למנוע הזדהות יתרה עם מעצמה זו או אחרת, ולהוכיח בזאת לעצמם ולאחרים את מלוא עצמאותם, לנצל את היריבות בין סין, ארצות-הברית וברית-המועצות כדי להפיק יתרונות מדי-ניים, צבאיים וכלכליים מכל אחת מהן, בהיקף העולה לאין שיעור על כוחם הממשי. מטרות אלו הושגו באופן חלקי בלבד. סין לא יכלה להתחרות בברית-המועצות במתן הסיוע הדרוש למדינות האזור, אך עצם קיומם של האפשרות והאיום לפ-נות לסינים העלו את מחירה של האהדה הערבית בזירה הבין-לאומית.

היחסים בין מצרים לסין העממית

היחסים בין מצרים לסין היו במישך תקופות ארוכות מוגבלים מאד ועמדו בעיקר על ביקו-רים מקריים בעלי אופי בלתי רשמי או רשמי למחצה ועל יחסי מסחר מצומצמים.

המשא-ומתן על הסכם סחר בין שתי הארצות החל עוד בראשית 1954. באותה שעה היתה מצ-רים עסוקה במשא-ומתן עם בריטניה על פינוי כוחות הצבא הבריטיים מאזור התעלה ונתמכה בזאת על-ידי ארצות-הברית. האמריקנים סברו אז כי פתרון שאלה זו יביא להצטרפותה של מצ-רים לחוזה-ההגנה מזרח-תיכוני והפצירו בבריטים להחיש את ההסכם עם המצרים אף בתנאים של האחרונים. בשיחותיהם עם הסינים נתכוונו המצ-רים לרמוז לאמריקה על האפשרות לקשור יחסים עם סין, אשר האמריקנים ביקשו אז לבדדה בכל מחיר. מצד אחר השתדלו המצרים שלא ל-

מטרת נסיונה של סין העממית לחדור למזרח התיכון דומה לזו של כל מעצמה אחרת: להיות נוכחת בו, לנחול השפעה וידידים, להרחיק ירי-בים. שני שיקולים עיקריים מנחים את מדיניותה: (א) האינטרס הלאומי של השגת בטחון, ידי-דים ובעלי-ברית, מניעת התלכדות עוינת, החזרת שטחים שהיו שייכים לה בעבר, וכן מה שמנהי-גותה רואה כרכישת מעמד מכובד בעולם.

(ב) אמונה משיחית ביעודה של סין להביא לידי מהפכה עולמית, שתשחרר בראש וראשונה את מדינות ה"עולם השלישי", או את "הכפר ה-עולמי", שהוא לדברי לין פיאן, שר ההגנה ויו-ר שו המיועד של מאו, הניגוד ל"עיר העולמית" (של המדינות המפותחות), מכבלי האימפריאליזם וה-קולוניאליזם לגוניהם, ותקים משטר סוציאליסטי על-פי מארכס ולנין לפי פירושו של היושב-ראש מאו טסה-טון. מטרות אלו לא תמיד הן עולות בקנה אחד, וכשיש ניגודים ביניהן דין עדיפות לראשונה. בסכסוך הקודם בין הודו לפאקיסטאן תמכה סין באחרונה, אף שהמשטר והמדיניות של הודו היו קרובים יותר לשלה.

קשרים מצומצמים בין סין וארצות ערב היו קיימים גם בימי שלטון הקואומוניסטאן, ומצב זה נמשך גם לאחר הקמת הריפובליקה העממית הסי-נית בשנת 1949. קשרי מדינות ערב עם סין, במי-דה שהיו, נתקיימו עם סין הלאומנית, כהמשך ל-מה שהיה, כביטוי להתנגדות הערבים לקומוניזם ועקב השפעת מעצמות מערביות על מדיניותן. גם בשנים הבאות, משהכירו מדינות ערביות אחרות בסין העממית וקשרו עמה יחסים דיפלומא-טיים, היו הללו מצומצמים מאד משום חוסר ענין הן מצד הסינים והן מצד הערבים. לאחרונים אין הרבה מה להציע לסין. נפט יש לסינים בשפע. דרכי המעבר במזרח התיכון אינן דרושות להם ביותר. לערבים יכולים האמריקנים או הרוסים לתת הרבה יותר מהסינים, וסיסמאות קיצוניות

במערב עוד נהגו לדבר בימים אלו על "גוש סיני-סובייטי העשוי מקשה אחת", בעל עמדות ומדיניות זהים. אך נאצר חש בניגודים בין הרור-סים לסינים, שניסה לנצלם. הוא גם ראה עד-מהרה, שברית-המועצות אשר תמכה בחלק מדרי-שותיו ובצעדיו נגד המערב, היתה מוכנה לבוא לידי הסכם עם המערב מאחורי גבו ולוותר על העמדות שרכשה זה עתה במצרים בתנאי שהמ-ערב יוותר על האינטרסים שלו בארצות "ברית בגדאד", עיראק, איראן ותורכיה. הרוסים אף היה מוכנים להפסיק את הספקת הנשק למצרים אם מעצמות המערב תנהגנה כך לגבי בעלות-בריתן באזור. הצעות ברוח זו הוגשו על-ידי חרושצ'וב ובולגאנין בעת ביקורם בבריטניה ב-אפריל 1956.

האפשרות של אַמבארגו על הספקת נשק לא-זור הסבה דאגה רבה למצרים והיתה אחד הגור-מים להכרתה בסין העממית. סין לא היתה חברה באו"ם, לא היו לה יחסים דיפלומטיים עם רוב מדינות המערב, וכל החלטה של האו"ם, או הסכם בין הסובייטים לבריטניה או לאמריקה על הגבלת הספקת הנשק למזרח התיכון לא היו מחייבים אותה.

ב-30 במאי 1956 באה הודעה מצרית-סינית על הקמת יחסים דיפלומטיים בין שתי המדינות. מצרים היתה המדינה הערבית והאפריקנית הרא-שונה שהעניקה הכרה כזו לסין העממית.

בימי מלחמת סיני-סואץ הציעו הסינים למצ-רים סיוע, מענקים ומתנדבים, דבר שהיה לו יותר אופי הפגנתי יותר מאשר מעשי. הסינים הציעו אז לשלוח למצרים מאתיים ושמוגים אלף מתנד-בים, שספק אם היו יכולים להעבירם גם אילו היו המצרים מוכנים לקבלם. מצרים קיבלה אז סיוע מארצות-הברית, גרמניה המערבית וברית-המו-עצות, ועמן לא יכלה סין להתחרות התחרות של ממש.

הקומוניסטים המצרים נרדפו על-ידי המשטר הנאצרי, גם לאחר שהחלה התמיכה בו מצד ברית-המועצות. כך נהגו המצרים גם בקומוניסטים הסו-רים לאחר איחוד מצרים-סוריה והקמת הריפובלי-

הבליט את קשריהם עם הסינים מתוך חשש נזק למשא-ומתן המתנהל עם הבריטים. כשביקר ביו-ני 1954 שר-החוץ הסיני צ'ו אַן-לאי בקאהיר, ב-דרכו מג'נבה להודו, ניתן לביקורו פירסום מועט ולא נערכה לו כל קבלת-פנים רשמית.

שלב חדש ביחסי מצרים-סין החל בימי ועידת באנדונג של עמי אסיה ואפריקה באפריל 1955. השיחות בין המצרים והרוסים, שכעבור חדשים מספר הביאו לידי עיסקת הנשק הצ'כית-מצרית, כבר הגיעו לשלב מתקדם, אך עדיין נתקלו בהת-נגדותם של רבים בתוך ברית-המועצות.¹ גמאל עבד אנ-נאצר נפגש בבאנדונג עם צ'ו אַן-לאי. דין-וחשבון שכתב הלה אל מאו ושהועבר גם ל-מנהיגות הסובייטית סייע לשכנע את הרוסים, כי נאצר "מייצג נטיה לאומית חדשה במזרח התי-כון... מאמין במדיניות אי-ההזדהות שהוא מטיף לה, והוא מאמין בה כאסטרטגיה לטווח ארוך ולא כתמרון... ההתנגשות היא בלתי נמנעת בין הל-אומיות החדשה, או הלאומיות הערבית... והאימ-פריאליזם... ונצחונם של הכוחות הלאומיים בק-רב זה יהיה לטובתו של המחנה הסוציאליסטי".² בקיץ 1955 הגיעה למצרים משלחת מסחרית סינית שקנתה בה כמויות גדולות של כותנה. ב-25 באוגוסט נחתם הסכם-סחר בין שתי המדינות שבעקבותיו באו נציגויות מסחריות, גרעיני נצי-גויות דיפלומטיות שהוקמו במאי 1956.

הסכם הסחר בא כחודש ימים לפני הודעתו של עבד אנ-נאצר ב-27 בספטמבר 1955 על חתימת עיסקת הנשק עם צ'כיה (ולמעשה עם ברית-המו-עצות). מטרת שני צעדים אלו היתה מדינית-הפ-גנתית לא פחות מאשר כלכלית או צבאית—להצ-היר על עצמאותו המלאה כלפי מעצמות המערב.

¹ הרקע לעיסקת הנשק הסובייטית-מצרית משנת 1955 נידון בהרחבה בספרו של אורי רענן: Uri Ra'an, *The USSR Arms the Third World; Case Studies in Soviet Foreign Policy*, The M.I.T. Press, Cambridge, Mass., 1969. ראה ביקורתי על הספר ב"מזרח החדש", כרך 20 (תשל"ל 1970), חוב' 3 (79), ע' 301-303.

² חסינין הייכל "אל אהרם" (קהיר), 25 בדצמ-בר 1958.

ביקורו בקע"ם בשנת 1965 להבטיח את תמיכת מצרים להוציא את ברית-המועצות מהועידה האפרו-אסיאנית השניה שעמדה להתכנס באלג'יר לא הצליחו.

התחרות המעצמות על חסדיה של מצרים הייתה אז בעיצומה. ב-22 ביוני 1965 הודיעה ארצות-הברית על משלוח 266,000 טון של חטה למצרים. כעבור שלושה ימים הורתה ברית-המועצות להעביר למצרים 300,000 טון חטה שקנתה באוסטרליה ובקנדה לצרכי עצמה. סין לא פיגרה אחריה והחליטה לשלוח למצרים 250,000 טון חטה, שגם היא היתה זקוקה להם ביותר.

בראשית 1966 גערך במצרים משפט נגד קבוצה קומוניסטית פרו-סינית שביקשה למגר את המשטר הקיים בארץ זו. נתברר אז שקבוצה זו קיבלה כספים מסין ועמדה בקשר עם נציגותה בקהיר, דבר שהביא לקרע מסוים בין שתי המדינות.

בשנים 1966-1969 באה ירידת משקלה של סין במדיניות הבין-לאומית בשל "המהפכה התרבותית".

בימי המתחות בין ישראל ומדינות ערב במאי 1967 ובימי מלחמת ששת הימים ביוני 1967 תמכו הסינים תמיכה מלאה בצד הערבי. הסכסוך הערבי-ישראלי לא ענין אותם ביותר, ומדינת ישראל המותקפת על-ידיהם בחריפות, תפסה מקום מועט בשיקוליהם. להם היה הדבר רק תואנה להפנות את הערבים נגד "האימפריאליזם" ובמיוחד נגד ארצות-הברית ונגד הקרויה בפייהם, "השותף שלה", ברית-המועצות. לפי "יומון העם" מ-3 ביוני 1967 "האימפריאליסטים של ארצות-הברית תומכים בישראל במלוא הרצינות, בעוד הכנופיה הסובייטית הרביזיוניסטית השלטת תומכת בארצות ערב במלים בלבד... הרביזיוניסטים הסובייטיים בוגדים בעם הערבי... הם מעמידים פנים ומופיעים כידידיהם". ריכוזי ספינות המלחמה האמריקניות והסובייטיות בים התיכון תוארו כחלק מ"שיתוף הפעולה בין ארצות-הברית לבין רית-המועצות להשתלטות על העולם כולו".

הודעת ממשלת סין מ-6 ביוני הביעה "תמיכה תקיפה במלחמתם של עמי ערב נגד האימפריא-

קה הערבית המאוחדת ב-28 בפברואר 1958. המחאות הסובייטיות בפרשה זו גררו כעין ויכוח אידיאולוגי, אשר בעקבותיו לא באו שינויים ביחסים המעשיים ובסיוע הסובייטי למצרים. לעומת זה הגבירו הסינים הזדהותם עם הקומוניסטים הנרדפים. בחגיגות העשור למהפכה הסינית (28.9.59) במעמד של מאו, צ'או אן-לאי ואישים בכירים אחרים, התקיף המזכיר הכללי של המפלגה הקומוניסטית הסורית, ח'אלד בכדאש, את נשיא מצרים ומשטרו. בכדאש כינה את גאצ'ר "רודן" ו"ריאקציונר", קרא לפירוק האיחוד המצרי-ריסורי ולהקמת איחוד סורי-עיראקי. הנאום שודר שנית כעבור יומיים ברדיו פקין. קע"ם ראתה בו התערבות בעניניה הפנימיים ומחתה נמרצות. משרד החוץ שלה ראה בכך הפרה של "רוח באג'דוג' וקרא למדינות שהשתתפו בוועידה זו להחזיר את נציגיהן מפקין. הסינים הביעו "צער רב", אך אמרו כי בכדאש הוזמן על-ידי המפלגה הקומוניסטית של סין ולא על-ידי ממשלתה...

תמיכת הסינים במפלגה הקומוניסטית העיראקית ובאגפה הקיצוני במיוחד השפיעה גם היא על יחסי מצרים-סין. רבים קראו אז להצטרפותה של עיראק לקע"ם, אך התנגד לכך שליט עיראק הגנרל קאסם, ותמכה בו המפלגה הקומוניסטית, או המפלגה החזקה בעיראק. הקומוניסטים העיראקיים דרשו אז חלק בשלטון וחופש-פעולה מלא. ברית-המועצות יעצה להם למתן את דרישותיהם ולעומת זאת עודדו אותם הסינים להגדיל את השפעתם בכל האמצעים, כולל מרידות ורצח יריביהם. על יחסי שתי המדינות השפיע אז גם הסכסוך שהיה בשנת 1962 בין סין להודו, שבו תמכו המצרים בצד ההודי. השיפור ביחסים בא רק בראשית שנות הששים. באפריל 1963 ביקר עלי צברי בסין, ובדצמבר באותה שנה ביקר צ'ו אן-לאי במצרים במסגרת ביקורו במדינות שונות באפריקה. ביקורו של ח'רושצ'וב במצרים במאי 1964 בא בין היתר כתגובה על חדירת ההשפעה הסינית.

מעשה פנתה מצרים יותר ויותר לעבר ברית-המועצות ופחות לעבר סין. נסיונותיו של צ'ו עם

שאי כשקיבלה ישראל את הפיקוח על מצרי טי-ראן, היתה ספינה סובייטית הראשונה שעברה דרכם למפרץ עקבה. הכנופיה הרביוניסטית ה-סובייטית היא רמאי מתועב המתמחה בהעמדת פנים, בוגד גדול בעם הערבי".⁶

לימים הוסבר במאמר פרשני כי "הכנופיה ה-רביוניסטית הסובייטית... בשעה הקשה כשאר-צות ערב הופתעו מהתקפת הפתע של ארצות-הברית וישראל, התנהגה בבוגדנות גלויה, הביטה בלי לנקוף אצבע. אחר, כדי לתת לתוקפן חופש-פעולה, הם הודיעו עד-מהרה לאימפריאליזם הא-מריקני באמצעות 'הקו האדום' על כוונותיהם הא-מיתיות. לאחר שארצות-הברית וישראל השלימו את תכניתם של תוקפנות מזוינת, קשרה הכנופיה הרביוניסטית הסובייטית קשר עם ארצות-הברית ובריטניה כדי להטיל 'הפסקת אש' על ארצות ערב באמצעות האו"ם לשם ייצוב העובדות המוגמרות שנוצרו על-ידי התוקפנים".⁷

הרוסים טענו כי ההודעה הסינית על שבע מאות מיליון סינים המוכנים לתמוך בערבים "היא איוו-לת גמורה ואין לקבלה ברצינות מטעמים גיאוג-רפיים, תחבורתיים וצבאיים". לולא כן, "למה לא שלחה אותם פקין לאינדונזיה או לוייטנאם שהן קרובות הרבה יותר? ... 'הקריאה להשתמש בנ-שק גרעיני במזרח התיכון היא הרפתקנות נפש-עת... בלתי רצינית ובלתי אחראית... עקב זאת היה נשאר מעט מאד לא רק מהמזרח התיכון ומ-האומות הערביות אלא גם ממרכזים חשובים אחרים של הציויליזציה המודרנית", נאמר בתגובה רוסית זו.⁸

פגישתם של קוסיגין ראש הממשלה הסובייטית והנשיא ג'ונסון בסוף יוני 1967 בגלאסבורו גררה שוב התקפה סינית על "הבגידה הגדולה" בעמי ערב.⁹ "ראש הכנופיה הרביוניסטית הסובייטית אלכסיי קוסיגין נסע לגלאסבורו במצח נחושה כדי

ליזם של ארצות-הברית וישראל". שדרים מביעי אמונה כי הערבים, "כמו העם ההירואי של וייטנאם", יילחמו עד נצחונם השלם נשלחו בידי ראש הממשלה צ'ו אן-לאי לנשיא מצרים נאצר, נשיא סוריה אתאסי וראש ארגון השחרור הפלשתינאי אחמד שוקיירי.³ "יומון העם" מ-6 ביוני קרא לישראל "כלב-המירוץ של האימפרי-אליזם". לדבריו, ישראל, ארצות-הברית, ועמם "הכנופיה הרביוניסטית הסובייטית השלטת" חברו יחד בנסיון-נפל להכניע את ארצות ערב על-ידי מלחמה".⁴

תיאורי המלחמה בפי הסינים היו רצופים גוו-מאות שאף העתונות הערבית לא הרקיעה אליהן. כך, למשל, הסורים "הפילו 54 מטוסים ישראליים ב-5 ביוני בלבד". כעבור יומיים "השמידו הכו-חות הסוריים גדוד חיל-רגלים של האויב, שתי פלוגות מרגמות, בסיס טילים אנטי-טנקיים והרסו סדרת עמדות אסטרטגיות וגשרים של האויב".⁵ וכל זה היה בדוי מראשו ועד סופו. במאמר מער-כת ב-11 ביוני קרא "יומון העם" לערבים לקבל את דבריו של "המנהיג הגדול של העם הסיני היושב-ראש מאו שאמר: 'הלחמו, הכשלו, הלח-מו שנית, הכשלו שנית, הלחמו שנית... עד הנ-צחון'. 'התוקפנות המזוינת הישראלית', נאמר שם; "היתה מטבעה התקפה מטורפת וקשר משר-תף של ארצות-הברית וברית-המועצות. זה היה גם תמרון אמריקני-סובייטי משותף להפיל את ארצות ערב בפח... הכנופיה הרביוניסטית ה-סובייטית נתנה מצד אחד 'ערבות' שישראל לא תתקוף, ומצד אחר עבדה שכס-אחד עם ארצות-הברית, הסיתה את ישראל להתקפת פתע על אר-צות ערב, ולמחרת היום נכנסה לעיסקה מאחורי הקלעים עם ארצות הברית ובישלה את מה שק-רוי החלטת "הפסקת האש" של מועצת הבטחון, בגידה חסרת בושח בעמי ערב. היא פירסמה ב-פומבי הצהרות ואגרות בזו אחר זו בגנותה של ישראל בעוד היא מתנה אהבים עם ישראל בח-

⁶ שם, 16 ביוני 1967, עמ' 12-11.

⁷ הונג צ'י, מס' 13, 1967, מתוך: שם, 8 בספטמבר 1967, עמ' 24.

⁸ רדיו מוסקבה "שלום וקידמה", 14 ביוני 1967.

⁹ רא גמין ריבאו (יומון העם, פקין), 3 ביולי 1967.

³ Peking Review, 9 ביוני 1967, ע' 8-10.

⁴ שם, שם, עמ' 11-10, 39.

⁵ שם, שם, 23 ביוני 1967, עמ' 55-56.

לשעבר נהגה מצרים לתמרן בין הגושים והמ-
עצמות ולהפיק תועלת לעצמה. חופש-תמרון זה
אבד לה עקב תלותה הגוברת בסוביטים. הסינים
מצפים ליום שתבוא אכזבה מצרית או רוסית מן
הקשרים ביניהם. למצרים נוח להשאיר פתח לקש-
רים עם סין כדי להראות כי יש להם אלטרנאטי-
בה, הגם שיודעים הם כי תוחלתם לא תמהר לע-
שות פרי.

סוריה

סוריה הכירה בסין העממית ביוני 1956, כחודש
לאחר הכרת מצרים. על איחוד סוריה-מצרים בש-
נים 1958-1961 לא הביטה סין בעין יפה, אף מח-
תה על רדיפת הקומוניסטים של סוריה. לאחר הפ-
רדתה מקע"ם נקשרו יחסי מסחר בין שתי המדי-
נות, שהוגברו בימי שלטון הבעת, שהמלל המהפ-
כני שלה היה דומה לזה של הסינים ושהיתה קרו-
יה בפי הרוסים פאשיסטית. סין נתנה אז לסוריה
מלוות בתנאים נוחים וקנתה כמות גדולה של
כותנה סורית. היצוא הסיני עלה מ-1.3 מיליון
לי"ש ב-1962 ל-4.9 מיליון ב-1967. ירידת מה
באה בעקבות "המהפכה התרבותית" הסינית והת-
קרבותה של סוריה לברית-המועצות. ב-1969 חלה
שוב עליה עד שבעה מיליון לי"ש¹⁴.

פנייתו של המשטר בסוריה שמאלה משנת 1966
ואילך הגבירה בה את השימוש בסיסמאות מהפ-
כניות שנתקבלו בעין יפה בסין. בין היתר אימצו
להם הסורים את התיאוריה הסינית של "מלחמה
עממית" נגד ישראל. דבר זה בא על ביטוי בת-
מיכה ב"אל-פתח" ובביצוע מעשי חבלה בתחום
מדינת ישראל.

תבוסת סוריה במלחמת ששת הימים גררה
תלות גוברת של סוריה בברית-המועצות: מדי-
נית, צבאית וכלכלית. ממילא חלה הצטננות ביח-
סים עם סין, הגיעו פחות משלחות סיניות, או
שהגיעו בדרג נמוך יותר, הסינים ביטלו השתת-
פותם ביריד הבינ-לאומי בדמשק, וירד הסחר בין
שתי המדינות.

¹⁴ ש, ש, ש.

לבקש פרס על שירותיו מלינדון ג'ונסון שהעניק
ולבגוד בגידה גלובאלית בקנה-מידה גדול עוד
יותר¹⁰.

הסינים מבקשים "לנתק את הערבים מידידי-
הם", ואינם עושים דבר, בעוד ברית-המועצות נו-
תנת לערבים "את כל הסיוע הדרוש להם", כתב
"פראוודא"¹¹. מיד לאחר המלחמה הציעה סין,
כהפגנת תמיכה במצרים, לספק לה 150,000 טון
חיטה וכן עשרה מיליון דולר במטבע קשה ללא
תנאים כלשהם¹². הדבר לא יצא לפועל. מצרים
נעשתה תלויה לגמרי בברית-המועצות, והדבר ג-
רם להתקררות כלשהי ביחסיה עם סין. על יחסים
אלו השפיע גם החשד של מעורבות סינית בהפג-
נות הסטודנטים נגד המשטר בקהיר ובאלכסנדריה
בנובמבר 1968.

ביחסי המסחר בין סין למצרים חלו עליות וירי-
דות. היצוא הסיני למצרים עלה מ-6.4 מיליון
לי"ש ב-1962 עד 14.4 מיליון לי"ש ב-1966,
השנה שבה היתה מצרים הקונה הגדולה ביותר
באזור של מוצרים סיניים. מאז חלה ירידה ביצוא
זה. ב-1969 קנתה מצרים מסין ב-5.4 מיליון
לי"ש וירדה למקום השביעי באזור. במארס
1970 נחתם פרוטוקול על הגדלת הסחר ל-16
מיליון לי"ש והוצבה מטרה להגיע עד 30 מיל-
יון. מצרים קונה תה, בשר קפוא, כימיקלים ומוצ-
רי תעשייה ומוכרת כותנה, פוספטים ונפט גלמי¹³.
בשיחות שנערכו לרגל הסכם זה דובר גם על הי-
דוק הקשרים הטכניים בין שתי המדינות. יש לה-
נחה שהרוסים שמו לב לכך, הואיל והדבר עלול
להביא לידי גילוי סודות טכניים סוביטיים לסינים.
באיוז מידה מחשיבים הסינים את מצרים, כמ-
דינה בעלת מעמד מרכזי בעולם הערבי ובאפריקה,
ניכר מן העובדה שבימי "המהפכה התרבותית"
נתבקשו רוב השגרירים הסיניים, ובתוכם כל ה-
שגרירים במזרח התיכון, לחזור לארצם, להוציא
את השגריר במצרים שנשאר בה עד יולי 1969.

¹⁰ ראה מס' 7.

¹¹ פראוודא (מוסקבה), 11 ביולי 1967.

¹² אל אהרם, 12 ביוני 1967.

¹³ *Middle East Economic Digest* (לונדון), 30 ב-
אוקטובר 1970, עמ' 1261-1962.

לאחר שהסורים הוזהרו על-ידי הרוסים שהדבר יחשוף אותם לפעולות-גמול ישראליות, ושהם לא יקבלו עזרה רוסית לשם תגובה על כך, נרתעו מכל העניין.

כמויות נשק קטנות אלו לא סיפקו את הסורים, וביוולי 1969 יצאה משלחת סורית רמת דרג למוסקבה. בזמן הביקור הציעו הסינים תכנית לפיתוח התעשייה, הילופי מומחים וסיוע כלכלי מוגבר.¹⁷ הצעות אלו השפיעו כנראה על הרוסים להגדיל את סיועם לסוריה. לרוסים יש יותר מה להציע לסוריה וביכלתם לגרום לה קשיים רבים באם יפסיקו את הסיוע. לסורים אין איפוא ברירה אלא לחזור ולפנות לרוסים. הם ממשיכים בסיסמאות המקובלות על הסינים, והעתונות הסינית נוהגת להביא מהן ולשבחן. הרוסים מתעלמים מכך בידעם כי בשלב זה אלו דיבורים בעלמא.

עיראק

המהפכת 14 ביולי 1958 בעיראק נתקבלה בסיון העממית כמהפכה "אמיתית", שדם רב נשפך בה, ככתוב במשנת מאו. המהפכה שמה קץ להשפעת המערב, אף הביאה חופש פעולה לקומוניסטים, בניגוד לרדיפתם בקע"ם. הסינים התנגדו לכלילת עיראק בריפובליקה ערבית בראשות מצרים, וע"תונותם התקיפה את המצרים על שבמקום "להאב" בק נגד האימפריאליזם" יצאו נגד מדינה אשר "זה עתה השתחררה".

בניגוד לעמדת הסובייטים שיעצו לקומוניסטים העיראקיים לשתף פעולה עם הגנרל קאסם, מצאו הסינים את התנאים בעיראק בשלים לתפיסת השלטון בידי הקומוניסטים בכוח. עמדה זו השפיעה לצמצם את היחסים בין שתי המדינות ולעשותם רשמיים יותר. לאחר נפילת קאסם בשנת 1963 שינו הסינים מדיניות זו ותמכו במשטר הבעת' שרדף את הקומוניסטים ונלחם בכורדים, דבר שדחה את רוב אוהדיה מבין הקומוניסטים העיראקיים לעבר מוסקבה. שתי המדינות אמנם חתמו על הסכמים לסחר ולתרבות, היו ביקורים

אך למרות הסיוע הסובייטי הרב שהגיע אליה הוסיפה מדיניות החוץ של סוריה להיות דומה יו-תר לזו שהומלצה על-ידי סין. סוריה התנגדה ל"פתרון מדיני" של המשבר במזרח התיכון וקר-אה ל"פתרון צבאי". היא סירבה לשתף פעולה עם גונאר יארינג ודחתה את החלטת מועצת הבטחון מ-2 בנובמבר 1967, שנתמכה על-ידי ברית-המו-עצות. מצב החירום נתן למשטר הסורי הבלתי אהוד כעין תמיכה עממית והסיסמה של מלחמה בישראל איפשרה לו ללכד סביבו גם חוגים שהת-נגדו לו.

ברית-המועצות נתנה לסורים נשק וסיוע אחר, אך היא ניצלה זאת כדי להגביר את תלותם בה וללחוץ עליהם לקבל עמדות סוביטיות בבעיות האזור. לשם ריסון הסורים סיפקו להם הרוסים נשק, חלפים ותחמושת בכמויות שעשו אותם תלויים לגמרי בברית-המועצות. הם סירבו לספק סוגים מסויימים של נשק-התקפה בנימוק שהסו-רים עוד לא הספיקו לקלוט את הנשק שכבר קיבלו.

משלחת סורית לפקין ובראשה ראש המטה ה-כללי ניסתה לברר אם תוכל להשיג שם את הנשק שהיא מעוניינת בו. היא נתקבלה ברוב ידידות, והרמטכ"ל הסיני שיבח את מדיניותה של סוריה "בדרך המאבק המזוין" והאשים את ברית המו-עצות בנסיון להשתלט על ארצות ערב.¹⁵ הסורים לא הסתפקו במחמאות ובקשו כמות גדולה של מטוסי קרב מודרניים, טנקים כבדים, טילים, ואם אפשר גם צוללות.

תשובת הסינים היתה חמקנית. הם יוכלו לספק נשק כבד רק עם הגברת ייצורם. בשלב זה חסרים גם להם דברים אלו. בינתיים הם מוכנים לשלוח נשק קל לחיל-רגלים ולארגוני מחבלים. ואמנם בקיץ 1969 הגיע לסוריה, "כמתנה", נשק סיני בשווי עשרה עד חמשה-עשר מיליון דולר.¹⁶ הסינים גם הבטיחו לשלוח לסוריה טילי קרקע-קרקע וכן מומחים להקמת בסיסים בשבילים, אך

¹⁵ Peking Review, 23 במאי 1969, עמ' 10-9.

¹⁶ אל-ציאד (בירות), 10 ביולי 1969.

¹⁷ אל-ראי אל-עאם (כווית), 9 ביולי 1969.

בצפון והעניקו מלווה למטרה זו. הם גם הקימו בית-ספר מקצועי בצנעא שהושלם בשנת 1969. מבחינה מדינית אין ההשפעה הסינית רבה. כשהתקייף נציג סיני, עם פתיחת בית-הספר המקצועי הנזכר, את חידוש יחסי תימן עם גרמניה המערבית, ענה לו הנשיא קאדי עבדול רחמאן אל-איריאני, כי תימן בחרה בדרך ידידות עם כל המדינות, ממזרח וממערב כאחד, היא תרחיק "סיסמאות כוזבות", ומלחמת האזרחים בה נגמרה ולא תשוב עוד.²⁰

דרום תימן

עצמאותה של דרום ערב שקראה לעצמה "ה-ריפובליקה העממית של דרום תימן" (רד"ת) הוכרזה רשמית ב-30 בנובמבר 1967. (במלאת שלוש שנים לתאריך זה, הוסב שם המדינה חגיגית ל-"הריפובליקה העממית-דימוקרטית של תימן"). מפלגת השלטון בה, "חזית השחרור הלאומית", מורכבת מסייעות אחדות, שאחת מהן, שמאלנית קיצונית ופרו-סינית, הצליחה להשתלט על מוסדות השלטון המקומי באלו אזורים, כגון בחצר-מות. הם הכניסו שם תיקונים חברתיים-כלכליים בנוסח סין, הקימו "מועצות עממיות", החרימו קרקעות וחילקו אותן בין אריסים חסרי-קרקע, הלאימו מוסדות פיננסיים ומסחריים, והקימו "משמרות עממיים" לפי מתכונת "המשמרות האדומים" הסיניים. השמאל הקיצוני ניסה להשתלט על המדינה כולה אך לא הצליח בכך. ההתחרות עמו עשתה את כל המשטר שמאלי יותר ומתיימר לקיים יחסים "מאוזנים" עם ברית-המועצות וסין. הנציגות הדיפלומטית של סין בעדן נעשתה הגדולה ביותר באזור ופעולתה חרגה מתחומי מדינה זו.

סיוע החוץ הנרחב ביותר ניתן על-ידי ברית-המועצות, אך יש גם סיוע סיני. לרד"ת הגיעו רופאים ואחיות סיניים, ומשלחת סינית ערכה בראשית 1970 סקר כלכלי וטכני של המדינה. באוגוסט 1970 ביקר נשיא רד"ת בסין והוסכם ש-

הדדיים וחילופי משלחות וברכות לרגל חגים ויובלות וכיו"ב, אך עם זה פנתה עיראק יותר לברית-המועצות, שממנה קבלה סיוע צבאי, כלכלי וטכני. היצוא הסיני לעיראק הגיע בשנת 1969 ל-8.3 מיליון ל"ש ובכך תפסה את המקום השני באזור לאחר כוויית¹⁸. ללמדך שגם הסינים מבדילים בין "קרבה אידיאולוגית" לבין יחסי מסחר.

באמצעות עיראק הגיע נשק סיני לארגונים הפלשתינאים. אחד המשלוחים הגיע לנמל עיראקי במאי 1968, וברית-המועצות לחצה למנוע פריקת נשק זה. היה משא-ומתן ממושך על כך ולבסוף הבטיחו העיראקים שהדבר לא יישנה¹⁹. מפלגת הבעת' השלטת בעיראק מפריחה סיסמאות "מהפכה כניו"ת" קיצונית, המזכירות את אלו של סין, מתנגדת ל"פתרון מדיני" בארץ-ישראל, תומכת בפלשתינאים וכיו"ב. בפועל נוהגת עיראק ביתר זהירות. היא נמנעה מהתערב במלחמת האזרחים בירדן בספטמבר 1970 למרות נוכחותה הצבאית שם, והיא שועה לעצות ממוסקבה יותר מאשר לעצות מפקין.

תימן

ראשית דריסת רגל לסינים בחצי-האי ערב הייתה בתימן, כשקיבלה זו את המלווה הסיני הראשון בשנת 1949. ב-1958 ביקר הנסיך מוחמד אל-באדר בפקין וחתם בה על הסכם של ידידות ומסחר ושיותף-פעולה טכני ותרבותי. הסינים התחייבו על מלווה לסלילת כביש הקמת מפעלי תעשייה וכן על משלוח טכנאים.

סין הכירה במשטר הריפובליקני שהוקם ב-1962. הנשיא הראשון עבדאללה אל-סלאל ביקר בפקין ביוני 1964 וחתם בה על הסכמים לשיותף-פעולה. טכנאים סיניים באו לעזור במפעלי פיתוח, מהם שהוחל בהם עוד בימי המשטר המלוכני. הם סללו את הכביש הראשון המחבר את עיר-הבירה צנעא עם חודידה, הנמל בחוף הים האדום שהוקם בסיוע סובייטי. הם מוסיפים לסלול כביש מצנעא לסעדה ליד גבול ערב הסעודית

¹⁸ ראה מס' 13.

¹⁹ א ל - ר ס א ל ה (כוויית), 3 במאי 1969.

²⁰ א ל - ז מ נ (בירות), 11 באוגוסט 1969.

מכונות וציוד). ביוני 1970 התחייבה סין לספק לסודאן מלווה בסך של 34.8 מיליון דולר בלי רי- בית לשם הקמת מפעלי תעשייה, שפרעונו יהיה במשך שש-עשרה שנה במוצרי חקלאות. באוגוסט 1970 ביקר נשיא סודאן בסין ודן על הידוק הקשרים. התחייבותיה של סודאן לברית-המועצות ו- למצרים הגבילו במידה ניכרת קשרים אלו. וא- לם החמרת היחסים בין סודאן לברית-המועצות בעקבות דיכוי ההפיכה הקומוניסטית ביולי 1971 והשפטים בקומוניסטים פתחו להם סיכוי חדש.

הארגונים הפלשתינאים

סין העממית היא המעצמה היחידה, חוץ מן המדינות שבאזור גופו, המתנגדת (עד-כה) לכל פתרון מדיני לסכסוך במזרח התיכון, תומכת ב- עקיבות בארגונים הפלשתינאים ומדברת על "וייטנאם שניה" באזור.

הסיוע הסובייטי לערבים ניתן בעיקר למדינות הערביות ולממשלותיהן. הרוסים מדגישים כי יישוב הסכסוך באזור יבוא רק בהסכם בין מדי- נותיו. עם כל אהדתם, אין בהם אמון לארגוני מחתרת שאינם פועלים לפי עצתם והעלולים לג- רור אותם למצבים לא-רצויים. לעומת זאת הד- גישו הסינים בתעמולתם (לא תמיד במדיניותם) את גורם המהפכה באזור, שהוא לדעתם בשל ל- כך. דבר זה הרתיע מהם שליטים כנאצר או בר- מדיין, שגם הם דיברו על מהפכה אך ראו עצמם כנושאי דגלה.

לעומת הרוסים שהכירו בקיומה של מדינת ישראל וסייעו בימיה הראשונים לחיזוקה הצהירו הסינים על תמיכתם ב"פלשתינאים". כשהוקם "ארגון השחרור הפלשתינאי" (אש"ף) בהנהגת אחמד שוקיירי בינואר 1964 נמצא להם גוף שיכ- לו לתמוך בו ואף לייחס לו הליכה בדרכו של מאו, דרך "מלחמת שחרור עממית". משלחת אש"ף בראשותו של שוקיירי ביקרה בסין במארס 1965. הודעה משותפת על ביקור זה דיברה על סיוע סיני, "מדיני ואחר". הוסכם שאש"ף יקים נציגות בפקין "לחזיון שיתוף-הפעולה ההדדי". הביקור נוצל על-ידי הסינים כהזדמנות להתקיף

הסינים יוציאו לפועל סידרת תכניות פיתוח ב- שווי ארבעים מיליון דולר בקירוב, בהן הקמת מספנה, סלילת כביש באורך שבע מאות מיל, הק- מת מפעל טכסטיל ובית אריגה וחפירת ארבעים בארות ארטזיות. ראשוני המומחים והמהנדסים להגשמת התכניות הללו הגיעו לעדן בראשית דצמבר 1970.

הסיוע הסובייטי והסיני ומציאות סיעות פרו- סובייטיות ופרו-סיניות בתוך מפלגת השלטון השפיעו על התחרות הסובייטית-סינית בארץ זו. בשלב זה ידה של ברית-המועצות על העליונה.

מוסקאט ועומאן

השפעתה של סין העממית בנסיכות מוסקאט ו- עומאן הסגורה והמסוגרת בפני השפעות היציגיות כלשהן, ששליטה מנהל את המדינה בעזרת יוע- צים בריטיים, וקציני צבא ושכירים בריטים ואח- רים, מוגבלת לארגוני מחתרת, בעיקר ל"חזית ה- שחרור של ד'ופאר" הפועלת למן 1965. זו שינתה את שמה בספטמבר 1968 ל"חזית הלאומית ל- שחרור המפרץ הערבי". ציודה הצבאי ומדריכיה באים בעיקר מסין. האחרונים נטעו כאן את תו- רת מאו. הסיוע רובו הוא בלתי ישיר, בעיקר באמצעות רד"ת, שתפקידה בזה מוכיר את צפון וייטנאם ביחס לוייטקונג.

סודאן

מעמדה הגיאוגרפי של סודאן, בחוף הים האדום ובלב אפריקה, עורר תשומת-לבם של הסינים במ- יוחד. גבולותיה עם אַתיופיה, אוגאנדה וקונגו (קינשסה), וסכסוכיה הטריטוריאליים עמו, יש בהם כדי לעשות את הנוכחות הסינית בארץ זו בסיס לחזירה מעמיקה על-ידי סיוע לתנועות, קבוצות, משטרים או מנהיגים אפריקניים אשר סין הפצה ביקרם.

היצוא הסיני לסודאן הגיע ב-1968 עד 7.2 מיליון ל"ש, ובפרוטוקול מ-1970 דובר על הג- דלתו ל-16 מיליון (היבוא הסיני של 8 מיליון ל"ש היה אמור לכלול בעיקר כותנה וזרעי שומ- שום, וסודאן היתה אמורה לקבל תה, שימורים,

ביקר קודם במוסקבה באופן בלתי רשמי כאורח של "הועד הסובייטי לסולידריות אפרו-אסיא-נית". ערפאת לא הצליח לשכנע את הרוסים לשנות את מדיניותם באזור, לוותר על "הפתרון המדיני" ולהעניק לארגונו מלוא הכרה ותמיכה. בפקין, לעומת זאת, ניתן לביקורו אופי רשמי, והעתירו עליו שבחים. "לא סוד הוא כי ראשית הסיוע לפתח באה מסין", הצהיר ערפאת בפקין. לדבריו של אחד מראשי "פתח" כעבור חדשים מספר קיבלו הארגונים הפלשתינאים "נשק מודרני ויעיל מסין"²¹. לפי מקור מערבי הגיע אז נשק סיני ללסקיה בסוריה, בצרה בעיראק ועדן בדרום תימן. "באופן כללי היה נשק זה מוגבל לרובים, רימונים, מרגמות, חמרי נפץ, תותחים אנטי-טנקיים ונשק אוטומטי עד מכונות ירייה בינוניות"²². "קבוצה גדולה" של סינים הגיעה לדמשק לדון על הספקת נשק לפלשתינאים, בעיקר רובים אוטומטיים שהיו מיועדים ל"חזית העממית הדימוקרטיה לשחרור פלשתיין"²³. מדריכים סיניים הגיעו לעמאן לשם אימון חברי החזית הדימוקרטיה²⁴. לאחר מלחמת האזרחים של ספטמבר 1970 בירדן הגיעו לבגדאד לטקיה משלוחי נשק ותחמושת רבים בשביל הארגונים הפלשתינאים שבירדן שנשארו לאחר הקרבות כמעט ללא תחמושת. אוריינטאציה פרו-סינית יש ל"חזית העממית לשחרור פלשתיין" ול"חזית העממית הדימוקרטיה לשחרור פלשתיין" בראשותם של ג'ורג' חבש וגאיף חוואתמה. הללו רואים עצמם כמארכ-סיסטים-לניניסטים וכנאבקים לא רק עם ישראל אלא גם עם המדינות המערביות והמשטרים הערביים הקיימים. מנהיגיהם מתחו בקורת על עמדת רוסיה בתמיכתה ב"פתרון מדיני" ושיבחו את התיאוריות הסיניות על מלחמה עממית ושיטותיהם במלחמת גרילה.

פירסומים סיניים הרבו לספר על פעולות הארגונים הפלשתינאים — אות לשימוש בתורת מאו

את ארצות-הברית ולהתחרות בברית-המועצות על השפעה בעולם הערבי. אך הם לא התחייבו לשום דבר העלול להשפיע על יחסיהם עם מדינות ערב.

ביוני 1965 הודיע שוקיירי כי ארגונו קיבל סיוע צבאי ללא כל תנאים מסין, וכי אישיות צבאית פלשתינאית ערבית נמצאת בפקין לשם ארגון שיתוף פעולה צבאי. בפקין אף נפתח משרד אש"ף, שניתנה לו כעין הכרה דיפלומטית כמייצג את "העם הפלשתינאי". נציג אש"ף היה מוזמן לקבלות-פנים רשמיות ומכריז בהן סיסמאות המקובלות על הסינים, מודה לסין על עזרתה ומתקיף את ארצות-הברית. אש"ף קיבל מסין כמויות נשק קל ועשרות מחבריו התאמנו שם במלחמת גרילה אגב שינון משנתו של מאו טסה-טון. ראש אש"ף העלו פעם בפעם על נס את סין, את מנהיגה ותורתו והשתדלו לסגל דרכי מאבק שלמדו בסין לתנאי המזרח התיכון.

נשק קל סיני וגם אימון בו ניתנו לאש"ף גם לאחר מלחמת ששת הימים. שיעורם לא היה מרו-בה. הרוסים לחצו על המדינות הערביות המקורבות להן לשים קץ לזה. המדינות השמרניות מפיקות הנפט (שמהן הגיעה לארגונים הפלשתינאים מרבית הכנסתם), חששו עוד יותר מחדירה סינית העלולה לסכן את משטריהן.

מדיניותה של סין במזרח התיכון אינה משרתת אלא את ישראל, טענה התעמולה הרוסית, שאף הפיצה שמועות על יחסי מסחר בין ישראל וסין. שהרי ישראל היא המעוניינת לחבל ביחסים שבין ארצות-הברית והערבים. הסינים הם חסרי אחריות בבקשם לגרור את הערבים למלחמה שאינם מוכנים לה שתסתיים בתבוסתם ובהרס מדינותיהם. הסינים לעומת זאת טענו כי רוסיה בוגדת בערבים, עושה עיסוקת עם ארצות-הברית מאחורי גבם, חותרת לקראת "מינכן מזרח-תיכון-נית" ולחלוקת המזרח התיכון לאזורי השפעה סובייטים ואמריקניים ולחיסול "תנועת ההתנגדות הפלשתינאית".

במארס 1970 ביקרו בפקין ראש הועד הפועל של אש"ף ומנהיג "אל-פתח" יאסר עראפת, ש-

²¹ עמאן אל-מסה, 24 באוגוסט 1970.

²² *Sunday Times* (לונדון), 23 באוגוסט 1970.

²³ *Daily Telegraph* (לונדון), 26 באוגוסט 1970.

²⁴ *Sunday Telegraph*, 30 באוגוסט 1970.

קשרים שהיו ביניהם לבין השגרירות הסינית ב- קאהיר נתגלו והזיקו ליחסים בין שתי המדינות. קיומם הביא אפוא לסין יותר נזק מאשר תועלת. בסוריה הביא הפילוג במפלגה הקומוניסטית ב- ראשית שנת 1968 להקמת "מפלגה מארכסיסטית-לניניסטית ערבית" שצביונה פרו-סיני. המפלגה הפרו-סובייטית השלימה, אחר לחץ סובייטי רב, עם קיומו של משטר הבעת'. הפרו-סינים הוסיפו ל- התנגד למשטר זה, שהיה קרוי בפיהם פאשיסטי ו"מדינת משטרה". הם קיבלו, לעומת זאת, את העמדה הקיצונית של המשטר ביחס לישראל ואת סיסמאותיו על "מאבק מזוין" אשר נדחו על- ידי ברית-המועצות והקומוניסטים הסורים. מספר רם של אוהדי סין אלו לא היה רב ונתמעט עוד יותר לאחר שנאסרו רבים מחבריהם.

בעיראק הוקמה לאחר מלחמת ששת הימים סי- עה קומוניסטית פרו-סינית המכונה "מפלגת הפו- עלים המהפכנית הסוציאליסטית". היא קוראת למהפכת פלחים (להבדיל מן הקומוניסטים הפרו- סובייטיים המדגישים את הפרולטריון העירוני) ולמאבק מזוין. רבים מחבריה נאסרו על-ידי השל- טונות ועונו קשה. מספרם והשפעתם אינם גדו- לים.

בלבנון, המדינה הערבית היחידה שבה המפ- לגה הקומוניסטית פועלת באורח חוקי, קיימת למן אוגוסט 1964 "מפלגה מהפכנית סוציאליס- טית" פרו-סינית. חבריה באו בעיקר מהמפלגה הקומוניסטית הרשמית, מתוך מחאה על הסתג- לותה המיכנית לעמדות סוביטיות משתנות ועל מדיניותה של ברית-המועצות באזור. מספר הב- ריה מועט. נכשל נסיונה להוציא עתון פרו-סיני (לבנון היא הארץ הערבית היחידה שיש בה עתו- נות חפשיה), אך היא הצליחה להקים בית-הוצאה לתרגום ולפירסום של כתבי מאו וספרים אחרים המסבירים את עמדת סין בבעיות מדיניות, כל- כליות ואחרות.

בירדן לא הוקמה מפלגה קומוניסטית פרו-סי- נית, ובעלי נטיות כאלו הצטרפו לארגונים הפ- לשתינאים הפרו-סיניים כמו "החזית העממית לשחרור פלשתיין".

על "מאבק מזוין" בכל מקום בעולם. היקף פעו- לותיהם, גם לאחר כל הניפוח והכיזוב בהודעות- הם, אי אפשר היה שיעשה רושם רב על קוראים סיניים הרגילים בממדי ארצם. העתונות והשידו- רים הסיניים עשו אפוא ככל יכלתם להגזים עוד יותר בגבורות הפלשתינאים, הלומדים כמובן את משנתו של מאו.

עם כל התמיכה הסינית בארגונים הפלשתינאים קיים הבדל יסודי בין מגמות התומכים והנתמכים. מטרת ארגונים אלו היא חיסול מדינת ישראל וה- קמת מדינה פלשתינאית. לסינים כל זה הוא דבר משני, שאין הם מוצאים ענין בו אלא כשהוא משמש להם להתקיף את המערב וארצות-הברית ואת "הרביזיוניסטים הסובייטיים".

הארגונים הפלשתינאים, החוששים מפני הסדר- שלום שלאחריו ידלדלו מקורות תמיכתם במדי- נות ערב וברוסיה, רואים בסינים את תקותם היחידה. גם עכשיו פוטר אותם הנשק הסיני מת- לות בברית-המועצות ובמדינות ערב (שבאמצעו- תן הם מקבלים את הנשק הסובייטי), ובכך ניתן להם חופש תימרון מסויים כלפי מדינות ערב בעניינים שבהם העמדות שונות.

מפלגות קומוניסטיות ערביות

כניסתה של ברית-המועצות למזרח התיכון נב- נתה בעיקר על מערכת יחסים עם משטרים קיי- מים, תוך התעלמות מיחסם של הללו לקומוניס- טים המקומיים. נסיונות דומים נעשו גם על-ידי הסינים, אשר בתעמולתם הדגישו אמנם יותר את תפקידן של קבוצות המהפכניות מקומיות ושל ה- מפלגות הקומוניסטיות במיוחד. למפלגות אלו הי- תה בדרך כלל אוריינטאציה פרו-סובייטית, אך היו גם קבוצות שהתפלגו מהן ונטו יותר לצד סין. רשמית לא היתה במצרים מפלגה קומוניסטית למן שנת 1965, כשהחליטו הקומוניסטים המקו- מיים על פירוק מפלגתם והצטרפותם כיהידים ל- מפלגת השלטון, "האיחוד הסוציאליסטי הערבי". לא כל הקומוניסטים המצרים קיבלו זאת וקצתם המשיכו פעולתם במחתרת כשפניהם לעבר סין. מספרם לא היה רב והיקף פעולתם מצומצם. ה-

רבים איפוא. דבר זה ניתן להעשות על-ידי קבור-צות מהפכניות קטנות הזקוקות לכמויות קטנות של נשק זעיר ולא ימונים במלחמת גרילה למספר קטן של חבריהן. בהתחזקן, שוב אין בכוח הסינים לעזור להן.

מכאן, ככל שהתעמולה הסינית בקרב הערבים מצליחה יותר, נזקקים הללו יותר לעזרה שביד ברית-המועצות לתת להם אך לא ביד הסינים: נשק רב ומודרני, סיוע כלכלי וטכני, תמיכה והגנה מדינית. הסינים מנסים לפצות את חוסר-אונם זה בתעמולה מוגברת, סיסמאות קיצוניות יותר, וביקורים הדדיים מרובים וכיו"ב.

עם זאת ניתן הסיוע הסיני, אפילו הוא מועט בהיקפו, בתנאים נוחים, וחלק ניכר ממנו בצורת מענק ישרי. מלוות רבים הם ללא רבית, עם "ת-קופת חסד" ארוכה לפני תחילת הפרעון, המתמשך אף הוא שנים רבות. הסינים גם מדגישים כי סיועם פטור מסייגים ותנאים, שלא כמקרה הרוסים או המערב (דבר שהרוסים טוענים כל-פי המערב), וכי מומחיהם, בניגוד למומחים הרוסים, משתדלים לחיות ברמת חיים דומה לזו הקיימת בארצות שהם נשלחים אליהן, — דבר שאיננו קשה להם במיוחד, אם נזכור את רמת ה-חיים הקיימת בסין עצמה.

על אף כל האמור, אין מדיניותה של סין, נטו-לת השפעה מסוימת על ההתפתחויות באזור. ה-התחרות עמה מביאה את ברית-המועצות לנקוט עמדות קיצוניות יותר ומחזקת תקוות — או אש-ליות — בקרב הקיצונים שבקרב הערבים, דבר המגביר את המתחיות באזור.

בשום ארץ ערבית לא הוקמה מפלגה קומו-ניסטית פרו-סינית רבת חברים ובעלת השפעה. הארגונים והקבוצות הקיימים הם מעוטי חברים והשפעה, ואין ביכולתם לעזור לסין העממית הרבה במאמציה לחדור לאזור.

סיכום

סין העממית אינה מעורבת ישירות במזרח ה-תיכון, וכל אשר יקרה בו לא ישפיע עליה עצמה. בניגוד לברית-המועצות או ארצות-הברית אין לה אינטרסים באזור, שהיא חייבת להביאם בחשבון. אין לה מה להפסיד אך יש לה מה להרוויח, או לפחות לגרום הפסדים ליריביה. מצב זה מאפשר לסינים לנקוט עמדות קיצוניות, להכריז על "מאבק מזוין עד הנצחון", לדבר על נכונות לסבול אבידות רבות (לא להם אלא לערבים) הדרושות לדבריהם לשם השגת נצחון ערבי מלא. אם תפרוץ מלחמה באזור לא יפסידו בגללה ה-סינים דבר. נצחון ערבי, אפילו חלקי, ויהי מה המחיר, רק יוכיח כי אכן צדקו הסינים. תבוסה ערבית, נפילת משטרים, אבידות רבות והרס רב בשטחים ערבים, לא יביאו נזק לסין, שאין לה אינטרסים באזור, אך עשויים להכשיר עליתם של כוחות קיצוניים יותר, שאפשר יהיו נוטים יותר לקבל עצה מפי הסינים.

בתנאים הקיימים יכלתם של הסינים לסייע בחיזוקן הצבאי או בפיתוחן הכלכלי של מדינות ערב היא מוגבלת וכל פנייה של ארץ ערבית לעבר סין פירושה ממילא בידוד וקץ הסיוע ה-סובייטי או המערבי. הסיכויים לפנייה כזו אינם

קדושת ירושלים במסורת האסלאם

חזה לצרוס-יפה

21. נאמר כאן במפורש "אדמת הקודש" כמו בזכריה ב', י"ד).

פסוקים אחרים בקוראן מעידים, לפחות בעקי-
פין (כגון סורה ב', קל"ו ואילך), שכיוון התפילה
הקדום (קיבלה) של מוחמד ובני עדתו היה כלפי
ירושלים, בוודאי גם זאת בהשפעת מנהגי היהו-
דים והנוצרים בחצי האי ערב באותה תקופה.
מוסרי מסורות מפי מוחמד, היסטוריוגרפים ומ-
פרשי קוראן מספרים על כך במפורט, ויש המסבי-
רים זאת כנוהג על-פי צו אלוהי מפורש כדי לכ-
בוש את לב יהודי ערב לבשורתו הדתית של
מוחמד. לפיכך אחד מכינוייה של ירושלים באס-
לאם עד היום הוא "אולא אלקבלתין" — הראשון
בשני כינוי התפילה (והשני הוא זה השולט באס-
לאם — הכיוון למכה). הכיוון למכה נקבע זמן קצר
אחרי בואו של מוחמד ממכה לאלמדינה — כנר-
אה, בעקבות ניתוק הקשרים אשר היו בין
מוחמד ליהודים בראשונה. באותה תקופה ומאו-
תו טעם הועתק גם הצום באסלאם מצום העשור
בחודש הראשון, מערב עד ערב, כדוגמת יום
הכיפורים שלנו, לצום חודש ימים בחודש רמדאן
מעלות השמש ועד שקיעתה. אך הקשרים בין
היהדות והאסלאם נתקיימו גם לאחר הניתוק. כך,
למשל, צום העשור בחודש הראשון נשאר צום
רשות באסלאם (אלא בשל ביטול העיבור יכול הוא
לחול בתקופות שונות), ורעיונות היסוד של הצום
נשארו זהים לרעיונות יום כיפור — בקשת מחי-
לה, תשובה, גזירת הדין על הבריות הורדת הקור-
אן כשני הלוחות, וכיו"ב. אפילו בפרטי הניסוח
של צום זה בקוראן ("ואכלתם ושתייתם עד אם
תכירו בין החוט הלבן לחוט השחור באשמורת
הבוקר" — סורה 7, 187) ניכרת השפעתה המפור-
רשת של המשנה: "מאימתי קורין את שמע בשח-
רית? משיכיר בין תכלת ללבן" (ברכות א', ב).
ואם בדין יסודי כצום כך, ברעיון כללי כקדו-
שת ירושלים על אחת כמה. גם לאחר שינוי כיוון

אחת הבעיות השנויות במחלוקת קשה ביותר
בינינו לבין הערבים היא בעיית ירושלים.
ארצות ערב עומדות בתוקף על קדושתה של עיר
זו באסלאם, ומיליוני מוסלמים לא-ערבים תומ-
כים בטענה זו בלהט. יש טעם אפוא לחזור
ולברר לעצמנו את מקורה של טענה זו וממדיה
האמיתיים. מדוע מייחס האסלאם, שצמיחתו הר-
חק מכאן, בחצי האי ערב, קדושה דוקא לירו-
שלים? האם כל חכמי האסלאם היו תמיד תמימי
דעים בנוגע לקדושתה? מה הגורמים שהביאו
לטיפוח רעיון זה במסורת האסלאם? תשובותי
תהיינה בהכרח חלקיות, הן משום שבך המסורות
והבעיות הכרוכות בשאלה זו והן משום ריבוי
החומר הנוגע לה במקורות הערביים ובספרות
המחקר כאחד.

מקור קדושתה של ירושלים באסלאם

מקור קדושתה של ירושלים באסלאם הוא
ביהדות ובנצרות כאחד. החוקרים נחלקו בשאלה,
השפעתה של איזו דת על מוחמד היתה חזקה
יותר, ומי היו רבותיו המובהקים, ויש הנוטים
לראות במוריו יהודים או נוצרים לא-אורתודוכ-
סים, בני כיתות סוטות. אך אין חולק שמוחמד
קיבל מהם רעיונות-יסוד כגון ייחוד האל, הברית
הכרותה בין אדם לקונו, אחריותו המוסרית של
אדם למעשיו, יום הדין, שכר ועונש, וכיוצא באלו
לרוב. אם כך הרי אין כל קושי להניח שקיבל
מאותו מקור גם את רעיון קדושת ירושלים. אמנם
בקוראן נראה שאין ירושלים נזכרת (אף שרוב
המפרשים המוסלמים וגם חלק מהחוקרים נוטים
לראות בפסוק הראשון בסורה י"ז רמז לירושלים).
ואולם קדושת ארץ-ישראל וההבטחה האלוהית
לבני ישראל לרשתה מפורשת בדברי משה לבני
עמו בסיפור המרגלים: הוי בני עמי — הכנסו
לארץ הקודש אשר הבטיח לכם אללה (סורה 5,

שכן ראיתי כיצד חלצת את נעליך (טרם עלותך להר הבית). אולם אנו לא צווינו על (הקדשת) הסלע (בהר הבית) כי אם צווינו (לפנות בתפילה לתנו) אל הכעבה (שבמכה)". לפיכך ציווה עומר שמקום התפילה ייקבע דרומית לסלע באופן שהמתפללים יפנו אליו גבם בפנותם למכה.

אין ספק כי טיהור מקום המקדש מאשפתות היה בעיני הספרות היהודית אחד הגורמים החשובים (בצד היחס הסובלני למדי של האסלאם ליהדות בכלל) לראיית הכובש הערבי כמביא גאולה מעולה של ביוזנטיון. כך, למשל, אומר מחבר "נסתרות דרבי שמעון בר יוחאי", אפוא קליפסה שחבורה סמוך לתקופת הכיבוש הערבי: "והמלך השני [עומר] שיעמוד מישמעאל יכבוש את כל המלכויות, ויבוא לירושלים וישתחוה שם (לאלוהי ישראל) ויעשה מלחמה עם האדומים [ביוזנטיון], ויברחו מפניו, ולכד המלוכה בחזקה. הוא יהיה אוהב ישראל ויגדור פרצותיהם ופרצות ההיכל, וחוצב הר המוריה ועושה אותו מישור כולו, (וקורא לישראל לבנות) בניין בהיכל.

בימיו תישע יהודה ועליו יצמח צמח בן־דוד"².

הקמת המסגדים בהר הבית

רק כששים שנה לאחר כיבוש ירושלים בידי הערבים, היינו בסוף המאה השביעית, הוקם הבניין הנפלא "כיפת הסלע", שהוא הבניין האסלאמי הקדום ביותר ששרד, על אף כל השינויים והשיפוצים שחלו בו במרוצת הדורות. הוא הוקם על-ידי החליף האומיי עבד אל-מלכ בשנת 691, ובבניין מצויה כתובת המעידה על כך. אך החליף העבאסי אל-מאמון (מת בשנת 831), שקינא בעבד אל-מלכ על מפעלו זה, מחק בכתובת זו את שמו של עבד אל-מלכ ושם במקומו את השם

התפילה, הוסיפה הילה של קדושה לעטר עיר זו הרחוקה מערש האסלאם, הילה שטופחה במיוחד בחוגים חסידיים מוסלמים, שהיו קרובים לרעיונות יהודיים ונוצריים.

כיבוש ירושלים על-ידי הערבים

המאורעות ההיסטוריים הגדולים שאירעו לאחר מות מוחמד בשנת 632 סייעו לחזק את קדושת ירושלים ונתנו משמעות מעשית לה. זמן קצר אחרי מות הנביא פרצו המוסלמים בסערה מתוך חצי האי ערב עד שהגיע שלטונם מגברלטר במערב ועד הודו וסין במזרח. ירושלים הרחוקה והזרה נעשתה קרובה עם כיבושה על-ידי הערבים כבר בשנת 638, בימי החליף השני עומר בן אלח'טאב.

המסורות על פרטי כיבוש זה לוטות בערפל ואפילו שנת הכיבוש מוטלת בספק. המקורות הנוצריים-ביוזנטיים כמקורות המוסלמים הערביים מספרים דברים סותרים רבים על הכיבוש, דברים שמקורם כנראה במגמות פרו-נוצריות ואנטי-נוצריות. אך בתוך מיכלול סיפורים זה חוזרות כמה הנחות-יסוד הנוגעות לענייננו. בתקופת הכיבוש היה הר הבית מכוסה אשפה, והחליף עומר ציווה להסיר את האשפה, והקים בו מבנה ראשוני לתפילה — דבר שגרם לכך שעד ימינו מכנים, שלא כדיון, את בניין כיפת הסלע כ"מסגד עומר". אחת המסורות המולמיות על פרשה זו, המובאת אצל ההיסטוריון הנודע אלטברי (מת בשנת 923) מוסיפה כי יהודי שהמיר דתו לאסלאם ושמו כעב אלאחבאר (כלומר כעב החכם, כלשון "חבר" בתלמוד) יעץ לחליף עומר להקים את בית התפילה צפונה מן הסלע, היא אבן השתיה, אך החליף סירב, כי ראה בכך כוונה יהודית כמוסה להביא כל מתפלל מוסלמי המכוון כלפי מכה להשתחוות גם לפני אבן השתיה. לפי אלטברי¹ אף אמר החליף עומר לכעב במפורש: "באללה יא כעב, בלבבך עדיין יהודי אתה,

¹ ספר תולדות הנביאים והמלכים, בהוצאת De Goeje חלק א', כרך ה', ע' 2408.
² ראה יהודה אבן שמואל, מדרשי גאולה (ירושלים תשי"ד) ע' 189, ועיין שם המבוא והספר כולו ע' 102-198.

¹ עיין בספרו הגדול: "תאריח אלרסל ואלמלוכ",

נסיון נועז זה ליצור מוסד מקביל ומתחרה לכע-בה, ועל-כן מטילים היום חוקרים רבים (ובראשם מורי ורבי ש.ד. גויטיין) ספק רב באמיתות הספור³. לפי גויטיין לא היו הסיבות שהביאו את עבד אל-מלכ להקמת "כפת הסלע" פוליטיות דוקא, אלא סיבות דתיות מובהקות, ומשגי סוגים: (א.) התגברות הילת הקדושה שהקיפה את א"י בכלל ואת ירושלים בפרט באסלאם ובמיוחד בחוגים חסידיים (שהיו מושפעים אולי במיוחד מחוגים נזיריים נוצריים) שהרבו בעלייה לרגל לארץ-ישראל, ראו בשהייה בה מעשה מצווה וטענו שכל פירותיה "חלאל", היינו כשרים למהדרין ונקיים מ"ספק חמסין וגזלות"⁴; (ב) הנסיון להתחרות בכנסיות הנוצריות המפוארות, שנראו כעין השפלה לאסלאם הכובש, ואף לעלות עליהן בתפארת הבניין. עדות מסייעת להנחה זו אפשר למצוא בפסוקים המקשטים את כיפת הסלע מבפנים ובהם דברי פולמוס אנטי נוצריים. (הפסוק על ה"אסרא" המשמש בסיס לקדושת ירושלים באסלאם, מתוך סורה י"ז, ראה להלן, איננו מצוי בכיפת הסלע!) ואכן עבד אל-מלכ הצליח במאמציו ומקדש כיפת הסלע שהקים, כנראה בעזרת מומחים מביונטיון ומארצות אחרות שמחוץ לתחומי האסלאם, היה לתפארת לאסלאם⁵.

לא ברור אם עבד אל-מלכ עצמו או (כמתקבל

אלמאמון — אלא שלא טרח לשנות גם את שנת הבנייה! הדעות חלוקות על נסיבות הקמתו של בניין זה. זמן רב שררה במחקר הדעה, שהחזיק בה גדול חוקרי האסלאם, גולדציהר, כי עבד אל-מלכ נתכוון בכך ליצירת מקום עלייה לרגל שיהיה מקביל ומתחרה לכעבה במכה, שהיתה אז בידי מורד מסוכן בשם עבדאללה בן אלזוביר — בין שהחליף עבד אל-מלכ לא רצה שנתנינו יעלו לרגל לאיזור המרד, ובין שעבדאללה בן אלזוביר הוא שאסר על נתני האומיים, שבהם מרד, לבוא למכה ולקיים שם דיני העליה לרגל. מסופר כי עבד אל-מלכ לא הסתפק בהקמת מקדש "כפת הסלע" המפואר, אלא אף גייס לצרכיו מוסרי מסורות (חדית') מפי הנביא כביכול, ובמיוחד את אבן שהאב אלזוהרי (שהיה עוד נער רך בשנים ועל-כן לא יכול כלל להיענות לבקשת החליף האומיי), שיפצו אימרת-חדות מפי הנביא, כביכול, בשבח התפילה בירושלים, במיוחד על הר הבית ובכיפת הסלע. המפורסמת שבהן היא מפי אבו הורירה, שרבים מטילים ספק במהימנותו כמוסר מסורות, אך גם מפי אחרים, וזה לשונה: "אין לעלות לרגל (כל-שונו: אין לקשור את האוכפים) אלא לשלושה מסגדים: מסגדי זה (באל-מדינה) והמסגד הקדוש (במכה) והמסגד בירושלים". מסורת זו ורבות כיצא בה נפוצו בספרות ימי הביניים המוסלמית בעשרות נוסחאות ואף היום מרבים להביא מהן, ובגללן נקראים ירושלים והר הבית גם בשם: "ת'אלת' אלמסג'ד" — השלישי במסגדים. יש מספרים שבאותם ימים ניסה עבד אל-מלכ גם לטפח פולחן בהר הבית במקביל לפולחן הכעבה, כגון "טואף", הקפת הסלע מימין לשמאל (להיפך מן הנהוג בהקפת הכעבה), ועוד מנהגים, שנחשבו לחידושים אסורים בדת ("בדעה").

אך נראה שכל המסורות הללו אינם אלא פרי המצאתו המגמתית (האנטי-אומיית) של היסטוריון שיעי בן המאה התשיעית לספירה ושמו אלי-עקובי, שבעקבותיו הלכו כמה הסטוריוגרפים מוסלמים ואף בינוניים. אולם רוב ההסטוריוגרפים מוסלמים הנודעים אינם מוסרים כלל על

³ עיין ש.ד. גויטיין "קדושתה של א"י בחסידות ה-מוסלמית" ידיעות החברה לחקירת א"י ועתיקותיה, י"ב, תש"ו ע' 120-126. המאמר הופיע בתרגום אנגלי ובהרחבה רבה בקובץ מחקרים מאת ש.ד. גויטיין בשם S. D. Goitein, Studies in Islamic History and Institutions, Leiden 1966. עיין גם — W. Caskel, Der Felsendom u. die Wahlfahrt, Koeln 1963. S. D. Goitein, The Historical Background of the Erection of the Dome of the Rock, Jaos 70, 1950, pp.104-108

⁴ סיפורים רבים מן הספרות החסידית והעממית המוסלמית על נושא זה מביא השופט הירושלמי, מוג'יר אלדין אלחנבל, בן המאה הט"ו, בספרו על תולדות ירושלים וחברון. ראה גם במאמריו הנ"ל של ש.ד. גויטיין.

⁵ עיין O. Grabar, The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem, Ars Orientalis III 1959, pp. 33-62. בתיאור היסודות האמנותיים של כיפת הסלע עסקו חוקרים רבים ובראשם ק. קרוול ומרגריט ון-ברשם.

מוחמד בדרך כלל לתקופת ילדותו הקדומה, כש-
היה כבן שלוש.⁶

אם אמנם מתאר פסוק זה חוויה אפוקליפטית של מוחמד אפשר שבמקורו נתפרש הביטוי "אלמסג'ד אל־אקצא", המסגד הקיצון, כבית תפילה שמימי כביכול (ובוודאי שלא היתה הכוונה למסגד שהוקם בירושלים רק בתקופת האומיים, ושנקרא בשם זה על שום הזיהוי שנשתגר בספרות החדית' ובפירושי הקוראן בין ביטוי זה לירושלים). בלא הצלחה ניסה המזרחן אלפרד גויום למצוא מקום מתאים לביטוי זה בסביבות מכה (ג'ער־אנה), ויש הוקרים הסוברים כי עוד במקורו רומז הפסוק הקוראני על ירושלים ועל א"י, שתורה ארה בקוראן גם במקומות אחרים בדומה לנאמר כאן "אשר ברכנו את סביבתו" (ראה סורה כ"א פסוק ע"א). על-כן שיער יוסף הורוביץ, שהכוונה היא לבית-תפילה שמימי ולירושלים כאחד — "לירושלים של מעלה". לדעתו יש להבין כך את דברי מפרשי הקוראן הראשונים, שמסכימים בדרך כלל ש"אלמסג'ד אל־אקצא" פירושו "בית אלמק-דס", היינו ירושלים, אלא שכוונתם היתה, לדעתו, לירושלים של מעלה.⁷ ברבות הימים נתערב-בו המושגים, וה"מסגד הקיצון" שבירושלים של מעלה הובן כמצוי בירושלים של מטה, זו שבא"י, ועל-כן נקרא המסגד שהוקם על-ידי האומיים בהר הבית בשם זה.

הרי לנו תוספת עדות לעובדה הידועה, שלא תמיד יש לעובדות ולמשמעות המקורית של פסוק או

יותר על הדעת) אלוליד בנו אחריו הוא שהקים את הבניין השני בהר הבית הידוע בשם "אל-מסג'ד אל־אקצא", שנבנה כנראה על יסודותיה של כנסייה קדומה. אבל אין ספק ששני הבניינים היו לצמד בלתי נפרד (אף שיש מסורות על תחרות ביניהם כפי שסופר על מסגדי מכה ומדינה). בנין כיפת הסלע בא כביכול לשמור ולפאר את הסלע הקדוש שביסודו, ובו יכול המאמין, כמובן, להתפלל גם תפילה יחיד, ואלו הבניין השני משמש מסגד, מקום תפילה, במיוחד לתפילה בצייבור ביום ששי (ועל-כן הוא נקרא "גיאמ-ע"), המלווה את הראשון.

"אסרא" ו"מעראג"

הקמתם של כיפת הסלע ומסגד אל-אקצא, וב-עיקר שמו של המסגד השני, מעידים שבינתיים התפתחה באסלאם מסורת נוספת על קדושת ירושלים, אשר שלא נתגבשה עדיין, אך היא שתהיה למפורסמת במסורות על קדושת ירושלים באסלאם. מסורת זאת קושרת את קדושת העיר בפסוק הראשון של סורה י"ז ("סורת אל־אסרא" או "סורת בני אסראיל") וזה לשונו: "השבח לאללה אשר הסיע את עבדו-בלילה ("אסרא") מן המסגד הקדוש (שבמכה) למסגד הרחוק ביותר ("אלמסג'ד אל־אקצא"), אשר ברכנו את סביבתו, כדי להראות לו (אות) מאותותינו כי (אללה) הוא השומע והרואה".

פסוק זה, כפסוקים אחרים בקוראן, אפשר רומז במקורו על חווית ההקדשה של הנביא מוחמד — מעין החזיונות האפוקליפטיים שהיו שכחים בספרות היהודית והנוצרית במאות הראשונות לספירה. בעקבות כמה מקורות קדומים יש קושרים לחוויה זו גם סיפור הקדשה אחר של מוחמד, שאינו מצוי בקוראן, אם-כי הפרשנות המאוחרת קושרת אותו לפסוק הראשון של סורה צ"ד. הוא הוא הסיפור הידוע על הבקעת חותו של מוחמד וטיהור לבבו בשלג על-ידי שני מלאכים, אך סיפור זה הופרד מסיפור ה"אסרא" וה"מעראג" והועתק בספרי הביוגרפיות של

⁶ ראה למשל, B. Schrieke, Die Himmelfahrt Muhammads, Der Islam, VI, 1916, pp. 1-30 ספרות המחקר על נושא זה ענפה ביותר. לענין התפתחות ספרות האגדה והפלא סביב אישיותו של מוחמד עיין במיוחד בספרו של Tor Andrae, Die Person Muhammads in Lehre u. Glauben seiner Gemeinde (Stockholm 1917)

⁷ עיין באנציקלופדיה האסלאמית ערכים "אסרא" ו"מעראג". הערך האחרון נכתב במהדורה הראשונה של האנציקלופדיה על-ידי יוסף הורוביץ, שפירסם עוד מאמרים על נושא זה בספרות המקצועית. מתוך הספרות המקצועית הרחבה על נושא זה ראויים לציון מיוחד מחקריו של גיא וידנגרן משנות החמישים, המנסים לבדוק את סיפורי ה"מעראג" על רקע רחב יותר של חקר משווה של דתות.

מספר מוחמד מה שראה ברקיעים, שם פגש מל-אכים שונים ורבים מגביאי האסלאם כגון יוחנן המטביל, ישו, אברהם (עמו אף התפלל), דוד ושלמה, יוסף ואחרים. לאחר שראה גם את המת-ענים בייסורי עונשיהם, הגיע לכסא הכבוד, אשר ממנו הוסרו למענו אלפי מסכות האש המקיפות אותו. אז זכה לדבר פנים אל פנים עם אלה ו- לשמוע מפיו את יסודות בשורת האסלאם. באמי-רת "נשמע ונעשה" חוזר מוחמד ממרומים כשהוא מקבל על עצמו לקיים עם מאמיניו גם מצוות עשה של חמישים תפילות ביום. רק בהשפעת משה הוא מבקש פעמים אחדות מאללה הקלה בענין זה עד שנקבעות חמש תפילות-חובה ביום. לאחר שגבריאיל מראה למוחמד גם את גן-העדן לפרטיו מחזיר הוא אותו למיטתו במכה בשלום ואף מבטיחו שגם אם לא יאמינו במסעו המופלא הזה כל שומעיו — יאמין אבו בכר באמיתות ספורו. ו- כך היה. על-כן זכה אבו-בכר, החליף הראשון באסלאם לאחר מות מוחמד, בכינוי "אלצדיק", כלומר המאמין בדברי הנביא שהם אמת.

אכן הראשונים לא אבו לקבל סיפור זה כלל. אפילו לאחר שעמד מוחמד בבחינת מהימנות ו- תיאר את מראה ירושלים כפי שראה אותה במ-סעו, רק מעטים היו מוכנים לקבל סיפור זה ולא כפשוטו אלא בצורת חלום שבו הראה המלאך גבריאיל למוחמד את ירושלים הרחוקה. בדורות הבאים עוד החזיקו תיאולוגים שכלתניים בתפי-סה זו, אך ללא הצלחה. אחד מעיקרי האמונה באסלאם מאז ועד היום הוא שמוחמד עלה בגופו השמימה, ושעלייה זו אירעה בהר הבית, מעל הסלע; "אלמעראג' חק" (סיפור המעראג' הוא אמת לאמיתה). בדורות אחרונים העזו רק מעטים לכפור באמיתות הסיפור, שפירנס את האסלאם במוטיבים של נס ופלא. היו שביקשו לבאר על דרך האליגוריה המיסטית, כמשל לעלייתו הרוח-נית של מוחמד; והיו שניסו אפילו ללגלג עליו בפרהסיה, כגון המשורר העיוור אבו אלעלא אל-מערי, בן המאה הי"א, שהיה קרוב לכפירה ב-תחומים שונים. ואולם הסיפור השתרש בלב ה-מוסלמים (ואף השפיע מחוץ לאסלאם, כגון על

מונה חשיבות מכרעת בתולדות הדת. בתורה ש-בעל'פה באסלאם, בפרשנות הקוראן, בביוגרא-פיות של הנביא ואפילו בנוסח עיקרי האמונה האסלאמיים, נתגבשה עד-מהרה האמונה כי הפ-סוק הראשון בסורה י"ז רומז לירושלים של מטה וקושר אותה למאורע מסויים בחיי הנביא שאירע זמן קצר לפני הגירתו ממכה למדינה. פרטי פר-שה זו סופרו בהרחבה מדור לדור, אם כי הושמו תמיד בפי בני דורו של הנביא, כשהראשונים ממעטים מתוך זהירות והאחרונים מוסיפים פר-טים מפרי דמיונם ומספקים על ידי כך את הצטר-כות ההמונים לסיפורי פלאות שנתרחשו לנביא המחוקק. בסיפור זה נתמזגו פרשיות שונות — של מסע לילי ("אסרא") והעליה לשמים ("מע-ראג'"), ונוספו לו מוטיבים אגדיים מן המצויים בדתות שונות, כגון המוטיבים של בהמת פלא וביקור בעולמות עליונים.

וזה עיקר הסיפור: באחד הלילות בא המלאך גבריאיל לבית אם האני, אשת מוחמד, במכה וה-עיר את מוחמד. הוא ציווה עליו ללבוש את בגדיו ולרכב עמו על בהמת הפלא "אלבוראק" (אולי מ-לשון ברקא, ברק — בהמה צחורה כחמורו של משיח!). בהמה זו שונה היתה מכל הבהמות, "יו-תר מחמור ופחות מפרד", ראשה ראש אדם וגו-פה גוף של סוס, עיניה ככוכבים מאירים, רעמתה כמעשה מקשה של אבני חן וכו'. (בדורות מאוחרים הוסיפו לתיאורה גם זנב כשל טווס וכנ-פים כשל נשר, ובמיניאטורות פרסיות רבות כך צוירה דמותה). לאחר מסע פלאות קצר הגיע מוח-מד על בהמתו בעקבות המלאך גבריאיל לירוש-לים. לפי מסורות מאוחרות קשר את בהמתו ה-מופלאה בטבעת המיועדת לבהמות הנביאים ש-היתה תקועה בכותל המערבי. על-כן נקרא הכותל עד היום בערבית "אלבוראק". מסורות אחרות מ-ספרות שהבהמה המופלאה השתתפה אף היא ב-סיור השמימי ורק הקדומות שבמסורות אינן נוג-עות בנקודה זו כלל. על גבי הסלע, אבן השתייה, מצא מוחמד סולם מופלא ("מעראג'") עשוי זהב וכסף ואבנים טובות ובו עלה עד אשר הטיסו גב-ריאל עמו אל הרקיעים העליונים. מכאן ואילך

הדין (ועל כן מבקשים מוסלמים רבים להקבר בקרבת מקום ויש מסורות שאפילו מוחמד ביקש זאת). ואף זו: איזור הר הבית יהיה חלק מגן העדן לעתיד לבוא; כאן טבור העולם וכאן מת-חת לסלע, מתאספות כל הנשמות אחר מיתתן.⁸ בעולם האמונה והאגדה העממית באסלאם ניי-כרת מעתה בימה חדשה. מראשיתו ניסה האסלאם לשוות למכה מעמד עליון, בדומה לירושלים ביי-הדות, ולשם כך העתיק לחצי האי ערב, ובמיוחד למכה, מכלול סיפורים מן התורה והאגדה היהודית וזמן המקורות הנוצריים (ביחוד סיפורים על אברהם, הגר וישמעאל, וכן מקום העקידה, באר לחי רואי וכו'). מסורות על ירושלים כמרכז העור-לם, כמקום בריאתו של אדם הראשון, נאמרו גם על הכעבה. גם הכעבה מצויה כנגד מקדש של מעלה ("אלבית אלמעמור"), ויש אומרים שאב-ניה נחצבו מהר הזיתים, ועוד. והנה אנו מוצאים תהליך הפוך, וירושלים מסתייעת לחיזוק קדוש-תה בדימויים הלקוחים מקדושת הכעבה, ממכה וממוחמד. נעשה אפילו נסיון לקשור אותן זו לזו ככלה (הכעבה) הבאה אל חתנה (הסלע) לפני יום הדין הגדול והגורא... הנה כי כן שתי הע-רים קשורות עתה באסלאם בתולדות הנביא המ-ייסד, באסכאטולוגיה ובקוסמולוגיה כאחד.⁹

אכן אין להתעלם גם מן היסודות האליליים הנ-עוצים בהערצת סלע-ענק זה המצוי בכפת הס-לע, שהוא לפי מסורתנו אבן השתייה, המקום שעמדו עליו הארון והלוחות, האבן שעליה חלם יעקב, האבן "שממנה השתת העולם" וכו'. הער-צה זו מקורה בפולחן-אבנים קדום, ועל כך מעיד

דאנטה), ועמו נקבעה קדושת ירושלים באסלאם, כשהוא משמש לה ביסוס היסטורי ותיאולוגי כא-חד. ביום הכ"ז לחודש רג'ב, הוא החודש השביעי בלוח השנה המוסלמית, אף נקבע חג שבו נער-כת תפילה מיוחדת לזכר המאורע. יום זה נקבע, כנראה שלא במודע, משום שדבקה בו קדושה אלילית מימות ה"ג'אהליה", תקופת הבערות שקדמה להופעת מוחמד בחצי האי-ערב. (במסו-רות קדומות על ה"מעראג" אנו מוצאים תאריכים שונים לגמרי למאורע זה).

ירושלים ומכה: מוטיבים עממיים ואליליים

עתה נפתחו מסלולים חדשים ורחבים להערצת ירושלים באסלאם ונוסף רובד חדש, בעיקרו אלי-לי, ליסוד המונותאיסטי הראשון של קדושתה. כך, למשל, תפס הסלע הגדול, אבן השתייה לפי מסורתנו, מקום מרכזי יותר ויותר באמונה על קדושת ירושלים, ועל-כן נבנתה עליו גם כיפת הסלע. תחילה קשרו אותו בסיפור ה"מעראג" בלבד, שהרי מכאן עלה מוחמד למרום, כישו בשעתו (ובוודאי השפיעו הסיפורים הנוצריים על סיפורי ה"מעראג" באסלאם). לימים התחילו מר-אים בסלע עקבות כף רגלו של מוחמד, ואחר-כך גם סימן אוכפן, ואפילו את המקום שבו לחץ ה-מלאך גבריאל בידו על האבן וריקעה לפני מוח-מד. (בניגוד למסורות קדומות על עלייתו של מוחמד ממקום סמוך לכפת הסלע ולא מן הסלע עצמו.)

האגדות העממיות על הסלע וקדושתו באסלאם נתגלגלו עתה, בהשפעת המסורות היהודיות וה-נוצריות, אל אברהם והעקידה (ומראים גם את כף רגלו של זה בהר הבית), אל מלכי צדק מלך שלם, אל יעקב (הסולם), אל דוד ושלמה ועוד ועוד. התחילו מראים בהר הבית גם את מקום תפילתם של מרים אם ישו, את עריסתו של ישו וכסאו, את מקום עלייתו לשמים וכו'. לפי המסורת האסלאמית, זהו גם מקום תפילתם של המלאכים, ואחד מן המקומות המשוערים לנחיתתה של תיבת נוח אחר המבול. בהשפעת היהדות נפו-צה המסורת, שכאן מקום תחיית המתים ויום

⁸ חומר רב מסוג זה נאסף בספרם של R. Kriss— H. Kriss, *Heinrich, Volksglaube im Bereich des Islam I*, Wiesbaden 1960 p. 137 ff. ראה גם ח.ז. הירשברג — מקומה של ירושלים בעור-לם המוסלמי, בתוך: ירושלים, מחקרי ארץ-ישראל, בעריכת מ. איש שלום, מ. בניהו, ע. שוחט, כרך ב', ירושלים, תשכ"ט, ע' ג"ה-ס'.

⁹ על צמיחת אגדות אלה ורבות אחרות הקשורות לא רק בכיפת הסלע אלא במקומות שונים בהר הבית וסביבו ראה גם H. Busse, *The Sanctity of Jerusalem in Islam — Judaism XVII*, 1968, pp. 441-468 העוסק בקצרה גם בתולדות העיר וביחסה למכה ואל מדינה.

באלמדינה מאלף תפילות בכל מקום אחר פרט למכה¹⁰. מרובים הסיפורים על אנשים שנדרו להתפלל בירושלים או לעלות לרגל אליה, והנביא או אשתו מימונה או עומר בן אלחטאב, העתיד להיות החליף השני באסלאם, מניאים אנשים אלה מלקיים את נדריהם ומייעצים להם להתפלל במקום זאת במכה או במדינה. עומר אף היכה בשוט, לפי המסופר, שני אנשים שחזרו מירושלים, באמרו: "האין לכם כעבה לעלות לרגל אליה...". ואולם מסורות אלה לא נכללו בקובצי התורה שבעל-פה המקובלים כמהימנים באסלאם. בהם מופיעה ירושלים כמקום השלישי בקדושתו, ואף למעלה מזה. על כך מעידות אמרות כגון אלו: "טובה תפילה באלמדינה מאלף תפילות בכל מקום אחר פרט ל(תפילה במסגד) אלאקצא", או "חמש תפילות בירושלים מטהרות את המת-פלל מחטאיו (וישוב להיות טהור) כביום היוולדו". אמרות רבות מדברות בשבח קיום המצוות בירושלים ובאיסור (ויש אומרים, באי-האפשרות) לחטוא בה. (חומר רב מסוג זה נאסף בספרו של מוג'יר אלדין אלחנבלי הנזכר בהערה 4).

עם כל זאת, כשבא המשפטן המוסלמי אלמ-אורדי, בן המאה הי"א, בספרו הידוע "דיני השל-ון (אלאחכאם אלסלטאניה)", לחלק את הארצות שבהן שולט האסלאם ("דאר אלאסלאם" בניגוד ל"דאר אלהרב") לשלושה סוגים, מצויה מכה ב-מקום הראשון, אלמדינה במקום שני אך מיוחד (אלחג'אז), ואלו ירושלים אינה נזכרת כלל ב-הקשר זה, בהיותה מובלעת כחלק טבעי בשאר ארצות האסלאם ("בלאד אלאסלאם"), ללא סייגים וחוקים מיוחדים. (במכה, למשל, ובמידה פחותה גם באלמדינה, אסור לשפוך דם, לצוד ציד, לכרות עצים וכו', ואסור ללא מוסלם להמצא שם)¹¹.

¹⁰ אמרות אלה ועוד רבות חוברו במיוחד כנגד ה"חדית' הג'ל, המעמיד את ירושלים במקום השלישי ליד מכה ואלמדינה או אחרת, ועיין על כך — M. S. Kister — "You shall only set out for three Mosques", A study of an Early Tradition, Museon 1969, pp. 173-196

¹¹ ראוי להעיר כאן שמשפטן לבנוני ידוע בן ימינו

גם זיהוי המקום עם גורן ארונה היבוסי, עובד האלילים. כבר העיר במאה הקודמת ארנסט רנאן, כי האנושות מתפללת תמיד באותם מקומות, ורק ההסברים לקדושתם של המקומות משתנים בכל דור ובכל דת. לזאת אפשר להוסיף כי האנושות מתפללת תמיד גם באותם מועדים, ורק ההסבר למועד התפילה משתנה. (כחג ה"מעראג'" החל ב-כ"ז בחודש רג'ב, שהיה יום אלילי מקודש במכה). והרי זה כוחן של דתות מונותאיסטיות כיהדות וכאסלאם, שידעו לקלוט יסודות אליליים אלה ול-עבדם ברוח מונותאיסטית מובהקת. אך המון ה-עם, שלא יכול לעמוד בדרישותיה של דת מונותאיסטית צרופה כמו היהדות או האסלאם, המשיך עתה את פולחן האבנים, המעינות, העצים והקב-רים הקדושים, בלבוש מונותאיסטי על-ידי קי-שור הפאטישים למאורעות מחיי הנביא המייסד ושאר קדושים. וכרוך בכך גם פולחן הרליקויה לסוגיה, כגון השערות מזקנו של מוחמד, השמורות בארון קטן בצד הדרומי-מערבי של הסלע (זמן-מה הראו שם אפילו את קרני האיל מעקידת יצחק בצד אוצרות קדומים של מלכי פרס ועוד).

ההתנגדות לקדושת ירושלים

הזכרתי שהיתה גם התנגדות לקדושת ירושלים באסלאם, מראשיתו ועד ימינו, אך התנגדות זו מעולם לא היתה חזקה, ואף שיסודותיה היו דתיים טהורים לא יכלה לעמוד בפני זרמים אדירים של השפעות יהודיות ונוצריות, ושל הערצה עממית ושל סיפורי נפלאות מחיי הנביא. מתנגדי ירושלים חשו ואף אמרו במפורש שקדושתה של ירושלים היא כנטע זר באסלאם ואינה אלא "חיקוי מעשיהם של יהודים" ("משאבתהן לליהוד"), ושיש בה משום ערעור מעמדן הייחודי של מכה ומדינה באסלאם, ובמיוחד כמובן של מכה.

התנגדות זו באה על ביטויה בעשרות מסורות קדומות מפי הנביא כביכול, שתכליתן לטשטש או לצמצם את קדושתה של ירושלים באסלאם כגון: "יש לעלות לרגל אל שני מסגדים בלבד, אל מכה ואל מדינה" או "טובה תפילה

גיש את אופיה המוסלמי של העיר¹³. אף על פי כן עוד הוחזרה בשנת 1229 ירושלים (ומר-צון!), יחד עם חלקים מהגליל, לידי הצלבנים, אם כי ללא שליטה בהר הבית¹⁴.

מעמד ירושלים באסלאם היום

חזיון דומה אנו רואים גם בימינו, שהרי האס-לאם לא הבדיל מעולם בין דת למדינה, ומאורעות פוליטיים היו תמיד בעלי משמעות דתית למאמי-ניו כשם שערכים דתיים מתגבשים בו באידיאו-לוגיה של תנועות מדיניות.

ירושלים, אשר עם כל קדושתה המוצהרת ב-אסלאם, היתה חרבה ועזובה במאה התשע-עשרה, חזרה לעורר תשומת לבם של חכמי הדת והפול-יטיקאים הערבים משנות העשרים ואילך, נוכח מעמדה המיוחד (והכותל המערבי בכלל זה) בעיני המתישבים היהודים. הוקמו ועדות שונות להגנת הכותל מפני היהודים, המבקשים לגולו תוך שינוי ה"סטאטוס קוו" בו — והמפ-תי האג'אמיני אלחוסייני, התבלט בפעילותו בענין זה. הוא הפיץ ברחבי העולם הערבי תמונה של כיפת הסלע ודגל עם מגן דוד מתנוסס עליו (כנראה היתה זו תמונה שהפיצה ישיבת "תורת חיים" בסוף המאה הי"ט לצורך איסוף כספים בגולה). זו היתה לדידו ראייה על כוונות היהודים לחזור ולהשתלט על הר הבית ולהקים בו מחדש את בית המקדש¹⁵.

בשנים האחרונות לפני מלחמת יוני 1967 נש-מעו שוב בארצות ערב דעות, כי שכנות ישראל

גם בראשית המאה הי"ד קם הוגה גדול לאס-לאם בשם תקי אלדין בן תימיה (מת בשנת 1328), שיצא במפורש, אך בלי הצלחה, נגד קדו-שת ירושלים באסלאם, אגב נסיונו הכללי לטהר את האסלאם מספחים זרים שעיוותו דמותו ה-קדומה בטהרתה. ירושלים כבר היתה אז לחלק בלתי נפרד ממסורת האסלאם, ולא מעט תרמו לכך גם הסכנות שארבו לה ולכל א"י ("אלשאם") במרוצת הדורות. בתחילה היתה ארץ-ישראל ב-תונה לאיום מתמיד מצד ביוזנטיון השכנה, ולי-מים באו מסעי הצלב והגשימו את האיום הנוצרי למעשה. הכיבוש הצלבני (1099) והפיכת כיפת הסלע לכנסיה נוצרית גרם, אמנם כעבור זמן גי-כר, לחכמי הדת המוסלמים שיעוררו למלחמת מצווה כדי לכבוש את ירושלים חזרה מידי הכופ-רים¹². אגב כך טופחה הספרות בשבחה של ירושלים ("פצ'איל אלקדס"), שהיתה אמנם מצו-יה גם קודם לכן כחלק מן הספרות בשבחן של ערים שונות. לאחר כיבושה של ירושלים מחדש, על-ידי המוסלמים בהנהגת צלאח אלדין (1187), ובמיוחד מן המאה י"ג ואילך, באה בנייה מרובה בסביבות הר הבית ובעיר בכלל, כנראה כדי להד-

הסתמך על אלמאורדי בהרצאתו לפני האקדמיה הבין-לאומית למשפט בהאג בשנת 1966. אף שסטה מדברי אלמאורדי בפרטים רבים וגם שבישם לא פעם — הלך בעקבותיו בעניין ירושלים ולא הוכי-רה בין המקומות הקדושים לאסלאם. ראה S. Mahmassani, *The Principles of International Law in the Light of Islamic Doctrine*, RADI, Academy of International Law, T 117, Leiden 1967, pp. 250-251.

תודה נתונה לפרופ' ג. פינברג שהסב תשומת לבי לפרט זה. עיין גם — N. Feinberg, *The Arab-Israel Conflict in International Law, A critical Analysis of the Colloquium of Arab Jurists in Algiers*, Jerusalem, 1970, p. 110

¹² עיין ע. סיון — אידיאולוגיה של ג'האד בתקופת מסעי הצלב בתוך "מלחמת קודש ומארטרולוגיה בתולדות ישראל ובתולדות העמים" קובץ הרצאות שהושמעו בכינוס האחד-עשר לעיון בהיסטוריה, ירושלים תשכ"ח, ע' 107-119. ראה גם — E. Sivan, *Le Caractère Sacré de Jerusalem dans L'Islam, aux XIIe-XIIIe Siècle*, Studia Islamica 28, 1967, p. 149-182

¹³ ראה — א. אשתור, ירושלים בימי הביניים המאוחרים בתוך: ירושלים, מחקרי ארץ-ישראל, כרך ה', ירושלים תשט"ו, ע' ע"א-קט"ו, וכן: ספר ערבי על שבחי ירושלים, תרביץ, תשכ"א, ע' 209-214. על ירושלים עד תקופת מסעי הצלב עיין במאמרו של ש.ד. גויטיין — ירושלים בתקופה הרבית (638-1039) בתוך: ירושלים, מחקרי ארץ-ישראל, כרך ד', ירושלים תשי"ג, ע' פ"ב-ק"ג.
¹⁴ עיין. למשל. ע. סיון "המזרח התיכון בתקופת מסעי הצלב" בתוך: ח. לצרוסייפה (עורכת) "פרקים בתולדות הערבים והאסלאם" (מהדורה ג') ע' 254.
¹⁵ ראה י. פורת — צמיחת התנועה הלאומית הערבית הפלסטינית 1918-1929, ירושלים 1971.

הפוליטיות, ואפילו בכוח מקרים גרידא (והדליקה במסגד אלאקצה תוכיה). כאמור, אין כל הבחנה בין התחום המדיני לתחום הדתי בתפיסת האסלאם.

לפיכך נראה שעלינו להשלים עם העובד-דה, כי כשם שירושלים קדושה לנו ומאותה סיבה דוקא — היא קדושה גם למוסלמים. באופן עקרוני, אם-כי לא למעשה, מודים גם כיום המוסלמים שירושלים קדושה לא רק להם אלא גם בעיני מיליוני מאמינים מבני כל שלוש הדתות המונותאיסטיות. על-ידי יעדו דבריו של פרשן קוראן מודרני, הסופר סיד קוטב, הוגה קיצוני בדיעותיו הדתיות, איש "האחים ה-מוסלמים" שהוצא להורג במצרים בשנת 1966. ב-פירושו לפסוק הראשון בסורה י"ז הוא כותב את הדברים הבאים: "והמסע (של הנביא) ממכה לירושלים קושר את (שלוש) אמונות היחוד ה-גדולות זו לזו למן אברהם וישמעאל ועד חותם הנביאים (מוחמד). הוא קושר את המקומות ה-קדושים לכל הדתות המונותאיסטיות זו בזו וכ-אילו מכריז מוחמד, אחרון הנביאים, במסעו ה-מופלא הזה (ממכה לירושלים) על קדשי הנבי-אים שקדמו לו ועל כך שבשורתו כוללת אותם בתוכה וקושרת עצמה בהן. שכן מסע זה רומז אל דברים שמעבר לגבולות הזמן והמקום... והוא מקיף תחומים רחבים יותר מכל תחומי הזמן וה-מקום ומכיל בקרבו משמעויות עמוקות יותר מ-אלה הנראות לעין בעת הקריאה הראשונה של הפסוק"¹⁸.

Juynboll, *Authenticity of the Tradition Literature. Discussions in Modern Egypt*, Leiden, 1969

¹⁸ ראה פירושו הגדול "פי ט'אל אלקוראן" (בצל הקוראן) כרך 15 ע' 12.

לעיר העתיקה יש בה סכנה להר הבית המקודש למוסלמים. עכשיו שירושלים נתונה לשלטון יש-ראל, מצויים חכמי דת מוסלמים קיצוניים, הטוענים שפנינו מועדות גם לכיבוש מכה ואלמדינה ולחידוש הישוב היהודי בחג'אז¹⁶. ואור-לם רוב חכמי הדת בוכים על נפילת ירושלים לידי הכופרים וחוזרים ומעלים, כפי שקרה אחרי מסעי הצלב, את קדושתה של העיר וגודל חשיבותה במסורת המוסלמית. האוניברסיטה הדתית הגדול-לה אלאזהר בקהיר פעילה מאד בפירסומים מסוג זה. אף על פי כן נשמעים גם בימינו קולות נגד הערצת ירושלים באסלאם, שאינה אלא חיקוי ליהודים. כך, למשל, יוצא בימים אלה ממש סו-פר מצרי מודרני, הלוחם כאבן תימיה בשעתו, אך בכלים מודרניים יותר, לטיהור האסלאם מס-פיתי דורות אחרונים, גם נגד קדושת מסגד אל-אקצא וטוען שמקורה של זו רק בחיקוי המסורת היהודית¹⁷.

אך קולו אינו אלא קול אחד ממעטים, שלא יוכלו למסורת שנתקדשה בדורות ושהיכתה שר-שים עמוקים בליבם של מיליוני מאמינים מוסל-מים. מסורת זו עוד מתחזקת כעת בכוח הנסיבות

¹⁶ ראה ח. לצרוסייפה — "לחקר ספרי הלימוד הער-ביים" המזרח החדש, תשכ"ז ע' 219 וכן "היש מחשבה דתית חדשה בין חכמי אלאזהר כיום?" בתוך: "העלמא ובעיות דת באסלאם", ספר זכרון לא. הד ז"ל, ירושלים, תשל"א, סעיף אחרון.

¹⁷ אבו ריה — "אציא עלי אלסונה אלמחמדיה" ("אורות על המסורת מפי מוחמד"), קהיר מהדור-רה ג', בלי ציון שנה, ע' 169. מובן, שאבו ריה מסתמך בדבריו על מסורות קדומות שנמסרו כ-דברי נביא האסלאם, חבריו ונשותיו, ואף על פי כן יש העוה רבה בדבריו. ספר זה ואחרים מפרי עטו הם חלק ממאמציו לבדוק את מהימנותה של ספרות המסורות שבעל-פה ולהעמידה ככל האפ-שר על בסיס היסטורי. עיין גם G.H.A.

ההלכה והרפואה החדשה

מנחם אלון

בשוגג, הריהו פטור, מפני תיקון העולם⁷ — על אף הכלל שאדם מועד לעולם — שאם לא כן, יימ' נע הרופא מלרפא⁸; אך פטור זה שבשוגג הוא — בלשונה של התוספתא — "מדיני אדם, ודינו מסור לשמים"⁹.

כעבור למעלה מאלף שנה חיבר הרמב"ן, איש ההלכה ובעל תורת הנסתר, המשיב והפוסק ומכונן יישובה של ארץ ישראל, מונוגרפיה מיוחדת הדנה, בחלק ניכר, בדיני הרפואה וכל המשתמע ממנה בתורת ההלכה. רבינו משה בן נחמן, שאף הוא, כרבים מחכמי ההלכה שבימי הבינים, רופא היה על-פי אומנותו, הכתיר את ספרו בשם "תורת האדם"¹⁰. מה רב הוא הצפון אף בשם זה בלבד, כשהוא בא לתאר את דיני הרפואה והרפואה! הרי שות לרופא לרפא שבדברי ר' ישמעאל, עלתה בדברי הרמב"ן לכלל מצווה¹¹ "שבכלל פיקוח נפש שמצווה רבה היא, הזריז — הרי זה משובת, הנשאל — מגונה, השואל — שופך דמים"¹², וכל

קודם שנעייין בבעיות אחדות של ההלכה והרפואה החדשה לגופן, שומה עלינו, למען נבין את עמדתה העקרונית וגישתה הכללית של ההלכה בנושא דיוננו, לעמוד על השקפת עולמה של ההלכה בדבר מהותן של אחריותו וסמכותו של הרופא בשעה שהוא עושה בחכמת הרפואה ובמלאכתה.

בבית מדרשו של רבי ישמעאל, שהוא בעל אסכולה גדולה ושלמה במדות מדרש התורה, נדרש הפסוק שבספר שמות, כ"א י"ט: "ורפא ירפא" — לאמור: "מכאן שניתנה רשות לרופא לרפא אות"¹. דברים אלה מתפרשים כבאים לשלול גישה פאטאליסטית, שרמזים לה מצויים בהשקפת-עולם ובדורות שונות באותם הימים, ובימים שלאחריהם², כי אין לו לאדם לרפא מה שהאל מוחץ, ולהתערב כביכול במה שנגזר למעלה³. בודאי שענין מיוחד יש בדבריו של ר' ישמעאל, שלא רק שמגדולי חכמי ההלכה היה, אלא אף רופא העוסק בחכמת הרפואה ובמלאכתה⁴.

הלכות אחרות קובעות את אחריותו המשפטית של הרופא, ואף הלכות אלה ממשנתם של התנאים הן. רופא אומן, היינו שהוא מוסמך לרפא ובקי במלאכתו⁵, שהזיק לחולה במזיד, היינו ש"חבל יותר מן הראוי לו", חייב⁶; אך אם גרם לו נזק

¹ בבא קמא, פה, א.

² מצוות לה רמזים גם בתלמוד, אך במיוחד מצויה היתה בנצרות הקדומה ובימי הבינים. וראה ע. יעקובוביץ, הרפואה והיהדות, עמ' 26 ואילך.

³ רש"י בבא קמא, שם: "ולא אמרינן רחמנא מחי ואיהו מסי"; תורת האדם לרמב"ן: "שלא יאמרו הקדוש ברוך הוא מוחץ והוא מרפא" (כתבי רמב"ן, כרך שני, מהדורת שעוול, תשכ"ד, עמ' מב).

⁴ ראה למשל נדרים, סו, ב: "שן תותבת היתה לה, ועשה לה רבי ישמעאל שן של זה משלו". וראה דברי ר' ישמעאל ותלמידיו בענין מספר האיברים שיש לו לאדם: בכורות, מה, א.

⁵ המדובר באומן וברשות בית דין — תוספתא, גיטין ד, ו; בבא קמא, ו, יז; ט, יא; מכות, ב, ה.

⁶ תוספתא, גיטין, שם; ב"ק, ט, יא.

⁷ תוספתא גיטין, שם.

⁸ תשב"ץ, ג, פב.

⁹ תוספתא בבא קמא, ו, יז.

¹⁰ לפי האמור בשמואל ב, ז, יא. ראה שעוול, שם, עמ' ט, הערה 1. וראה עוד בהמשך דברינו להלן.

¹¹ כבר הרמב"ם הגדיר את הריפוי כמצווה משום "השבת גופו" (על פי ב"ק, פא, ב, וסנהדרין ע"ג א) — ראה הלכות נדרים ו, ח, ופירוש הרמב"ם למשנה נדרים פרק ד, משנה ד. הרמב"ם אינו מביא כל עיקר את לימודו של ר' ישמעאל, שנתנה תורה רשות לרופא לרפא, וכבר תמהו עליו על כך. ראה מהר"ץ חיות, בבא קמא, פא, ב, ורפה, א. כן ראוי לציין שאין הרמב"ם מרכז ריכוז מיוחד את דיני הרפואה בספר משנה תורה, כפי שנמצא בספר הטורים ובשלחן ערוך. דבריו שבפרק הרביעי להלכות דעות אינם דנים אלא בסדר הנהגת בריאות הגוף "שצריך להרחיק אדם עצמו מדברים המאבי דין את הגוף, ולהנהיג עצמו בדברים המבררים והמחלימים" (שם, הלכה א).

¹² מאמר זה תורזי וכו' — מקורו בירושלמי יומא, ת, ה, והוא נאמר לענין פיקוח נפש שדוחה שבת; "הנשאל מגונה" פירושו שהחכם היה לו לדרוש ברבים שפיקוח נפש דוחה שבת ואין צריך לשאול על כך, כדי שידעו העם קודם מעשה (קרבן עדה, שם).

שמים, הרי הרופא שטעה בשגגה ונודעה לו טעו-
תו, פטור אמנם בדיני אדם אך חייב הוא בדיני
שמים, ואם טעותו גרמה למיתה — חייב הוא
בגלות.

דרגת אחריות זו של פטור בדיני אדם וחייב
בדיני שמים אין פירושה שמוצאת היא מתחום
המערכת הנורמאטיבית ועוברת למערכת היחסים
שבין אדם לקונו. חיוב זה שבדיני שמים מופיע
בעולמה של ההלכה לענין שורה שלימה של הל-
כות משפטיות בדיני נזיקין וחובים, והריהו בה
אחד השלבים בשלבי הסנקציות המשפטיות-הל-
כתיות, כדבריו של אחד הראשונים: "בכל מקום
שאמרו חייב הוא בדיני שמים, אם בא לפני בית
דין צריכין להודיעו — אין אנו כופין אותו, אבל
צריך אתה לצאת ידי שמים, כי דינו מסור לך,
כדי שיתן אל לבו וירצה חבירו ויצא ידי שמים"¹⁸.
ההודעה שחייב הוא לצאת ידי שמים אף היא
גאמרת על ידי בית המשפט, ואין היא מסורה
למצפוננו של האדם בלבד.

עקרונות אלה¹⁹ של שילוב חוק ומוסר בדרכי
הנהגתו של הרופא מנוסחים הם, בעקבות ספר
"תורת האדם" לרמב"ן²⁰, בפרקים מיוחדים בקו-
דכסים של ההלכה העברית שנתחברו לאחריו —
בספר הטורים לרבי יעקב בן אשר ובשלחן ערוך
למרן הר"י קארו²¹. ובדואי מאלף הוא שמחברים
אלה, שכלל נקוט בידם שלא להביא בקודכסים
שלהם הלכות שאינן נוהגות בזמן הזה ומשום
כך אינם מביאים דין רוצח בשגגה שגולה הוא
לעיר מקלט²², מביאים הם בכל זאת את הדין
שרופא שהמית ונודע לו ששגה — שגולה הוא על

שכן המתאיאש ואינו עושה; ושמע מינה — כל
רופא שידוע בהכמה ומלאכה זו חייב הוא לרפ-
אות, ואם מנע עצמו — הרי זה שופך דמים"¹⁸.
ואם במעשה של מצוה עוסק הרופא, כיצד מש-
תלבת בה אחריותו המשפטית של הרופא לנזק
שהוא מסב בטעות שמתוך שגגה? על כך משיב
הרמב"ן בהיקש מאלף שבין הרופא העומד על
החולה לבין השופט היושב על מדין. אשר לדין,
המצווה לשפוט את העם בכל עת ובכל דבר,
מתאר התלמוד את הדילמה שנפשו תוהה עליה.
וכך מנוסחת התייה זו¹⁴: "ויהו הדיינים יודעין את
מי הן דבין, ולפני מי הן דבין, ומי עתיד ליפרע
מהן, שנאמר: אלקים נצב בעדת אל, בקרב
אלקים ישפט (תהלים פב, א), וכן ביהושפט הוא
אומר: ויאמר אל השפטים, ראו מה אתם עושים,
כי לא לאדם תשפטו, כי לה' (דברי הימים ב,
י"ט, ו); שמא יאמר הדיין מה לי בצער הזה?
תלמוד לומר: ועמכם בדבר משפט"¹⁵ (דברי
הימים, שם), אין לו לדיין אלא מה שעניו רואות;
ומוסיף הפרשן הגדול: "ויתכין להוציאו לצדקו
ולאמיתו, ושוב לא יענש"¹⁶. מלאכתו של הרופא,
דרישה מצפונית גדולה גלוית לה והרבה מן הצער
שבתהיה מצויים בה, ומשום כך, מסיק הרמב"ן,
דין הרופא הנוהר במלאכתו כמו שראוי ליוהר
בדיני נפשות¹⁷, כדין הדיין שמתכוין להוציא את
המשפט לצדקו ולאמיתו, ואם לא נודע להם שטעו,
פטורים שניהם, בין מדיני אדם ובין מדיני שמים.
אך בדבר אחד, מהותי ויורד לשרשו של ענין,
עולה אחריותו של הרופא על זו של הדיין. בעוד
שהשופט המוסמך (שדן "ברשות בית דין"), אף
אם נודעה לו הטעות שטעה בשוגג פטור אף בדיני

¹⁸ ראב"ן על בבא קמא, נה, ב (עמ' קצ). וכן הוא
ב"ם של שלמה, בבא קמא, פרק ו, סימן ו, בשם
צפנת פענח.

¹⁹ מענינת היא עוד הבחנה שנתחדשה במאה הארבע
עשרה על ידי ר' שמעון דוראן, רבה של אלג'יר
ואף הוא רופא, היינו שהחייב בדיני שמים במקרה
של טעות בשגגה אינו אלא במקרה של ניתוח אך
לא כאשר הרופא נתן לחולה תרופה והתברר
שטעה והסב נזק לחולה. ראה תשב"ץ, חלק ג, סימן
פב.

²⁰ ראה דברי הטור, יורה דעה, בתחילת סימן שלה.

²¹ טור וש"ע, יורה דעה, בתחילת סימן שלה ואילך.

²² ראה טור ושולחן ערוך, חו"מ, תכה, א.

¹⁴ תורת האדם, עמ' מב. כדי לישב עמדתו זו עם דברי
ר' ישמעאל, מגדיר זאת הרמב"ן: "האי רשות —
רשות דמצוה הוא לרפאות". וכן ראה בשו"ע
(יורה דעה, שלו, א): "נתנה התורה רשות לרופא
לרפאות ומצוה היא ובכלל פיקוח נפש הוא".
וראה מפרשים לטור ולשו"ע, שם.

¹⁴ סנהדרין ו, ב.

¹⁵ "לפי שעם לבבכם, שלבבכם נוטה בדבר, כלומר
בטעותיהם עמכם במשפט, לפי אותן דברים תש-
פוטו, ולא תיענשו" (רש"י סנהדרין ו, ב).

¹⁶ רש"י שם.

¹⁷ תורת האדם, עמ' מב.

הסכמה זו²⁷. מכלול הבעיות האמורות, ועוד בעיות הלכתיות כגון מניעת מצוות קבורה ועוד, נידונו בתשובות ובכמות הלכתיות רבות, שלא כאן המקום לעמוד עליהן²⁸. הדעה המקובלת על דעת רוב הפוסקים היא זו שנקבעה על ידי בעל "נודע ביהודה". פסק-דינו מבוסס על שני עקרונות הלכתיים: שכל דין שבתורה — חוץ מעבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים שלגביהם נאמר ייהרג ואל יעבור²⁹ — נדחה מפני פיקוח נפש, ולא רק כשיש פיקוח נפש ודאי אלא אפילו "כל ספק נפשות דוחה את השבת"³⁰; ושיסור נדחה מפני פיקוח נפש, רק כאשר הנפש שצריך להציל אותה נמצאת לפנינו, כבאותה דוגמה המובאת במשנה³¹, שמי שנפלה עליו מפולת בשבת, ספק הוא שם ספק אינו שם, ספק חי ספק מת — שמחללין את השבת ומפקחין עליו את הגל. לפי פסקו של בעל "נודע ביהודה", האיסורים שב-ניתוח המת אינם נדחים מפני פיקוח נפש אלא בשעה שחולה מסויים, המצוי לפנינו, יוכל להיעזר באמצעותו.

השאלה הגדולה העומדת לפני ההלכה כיום היא, מה משמעות יש לתת כיום — מכח השינוי העצום שחל בנסיבות האובייקטיביות מימי ר' יחזקאל לנדא במאה השמונה עשרה — למושג הלכתי-עובדתי זה, שהנפש שיש להצילה נמצאת "לפנינו"? דרך משל, בתנאי התחבורה כיום מצויים חולים "לפנינו" בכל מקום בעולם, שיכור-לים להיוושע מתוצאות של מחקר אנטומי, שכן הדבר שיתגלה בירושלים כיום, יכול להביא לרי-

ידו²³, כאילו ללמדך על האחריות העקרונית המוטלת על הרופא, שחייב הוא, במקרה שגגה זה, לגלות לעיר מקלטו, להתבודד בצערו ולחשב את חשבון עולמו.

ב.

הדילמה שבמטבע זה של מלאכת הרפואה, שמצדו האחד טבועים המצוה, החובה ואיסור ההימנעות מהטיפול הרפואי, ומצדו השני טבועה התהיה של "מה לי בצער זה" — גדלה והחמירה נוכח צעדי הענק שצעדה הרפואה המודרנית בהתפתחותה. לא רופא אני ואיני ברה"כי לדון בבעיות רפואיות חדשות אלה שתוצאות להן לגבי עמדת ההלכה, ולא פוסק אני שמתפקידו ומסמכו-תו לפסוק בהן את הדין. אך אין אנו רשאים ליפטר מן הדין, ולו בקצירת האומר, בקצתן של בעיות אלה המנסרות כיום בחלל עולמנו ובהש-תקפותן בעולמה של ההלכה. אעמוד על בעיית ניתוחי המתים וענין השתלת איברים.

מענינת היא העובדה שעד המאה השמונה-עשרה לא מצאנו דיון הלכתי מפורט במקרה קונקרטי של בעיית ניתוחי מתים, אף שניתן לשער כי נתקלו בה רופאים ותלמידי רפואה יהודיים. רבי יעקב עמדין²⁴ מזכיר, לרגל ניתוח גויתו של אדם, את האיסור ההלכתי של הנאה מהמת. כעבור זמן-מה נידונה הבעיה במפורט על ידי רבי יחזקאל לנדא, בעל "נודע ביהודה", מתוך אספקלריה הלכתית אחרת, והיא האיסור של גיוול המת²⁵. כן עלתה על הפרק בעית הסכמת הנפטר, בעודו בחייו, לניתוח גויתו לאחר המות, כשיש ששוללים תקפה של הסכמה זו משום שאין אדם יכול למחול על כבוד גופו²⁶, ויש המכירים באפשרותה של

²³ טור וש"ע יורה דעה, שלו, א.

²⁴ שאילת יעב"ץ, חלק א, סימן מא. השאלה שנשאל ר' יעקב עמדין היתה אם מותר לעסוק בביתור כלבים מתים בשבת.

²⁵ שו"ת נודע ביהודה, מהדורא תנינא, יורה דעה סימן רי.

²⁶ שו"ת חתם סופר, יורה דעה, סימן שלו; שו"ת מהר"ם שיק, יורה דעה, סימן שמו.

²⁷ ר' יעקב עטלינגר בשו"ת בנין ציון, חלק א, סימן קע.

²⁸ ראה לאחרונה מאמריהם של הרבנים י. אריאלי, י. יעקובוביץ ו. ת. רובינשטיין, בקובץ תורה שבעל פה, הרצאות בכינוס הארצי השישי לתורה שבעל פה, ירושלים תשכ"ד, עמ' מ-עד; ע. יעקובוביץ, הרפואה והיהדות, ירושלים, תשכ"ו, עמ' 161-185; גועם, שנתון לבירור בעיות בהלכה, כרכים ג-יב. חומר מקיף על הנושא ראה הרב קלמן כהנא, ניתוחי מתים בהלכה, סקירה ביבליוגרפית, המעין, טבת תשכ"ו, עמ' 43-72.

²⁹ סנהדרין, עד, א.

³⁰ יומא, פרק ח, משנה ו.

³¹ שם, משנה ז.

ציבור זה לבין החלק הגדול של נושאי ההלכה בבעיה זו של ניתוחי מתים. היא שימשה, מצד אחד, כגורם עיקרי לתרעומת סוערת ומוצדקת מצד חלק ניכר מן הציבור, ומצד שני — כעילה למתן פסק-דין, באוקטובר 1966, על ידי רבני ישראל, כי אין מקום להיתר של ניתוח מתים אלא במקרה של פיקוח נפש מדי, ואף זאת בהסכמה של רב המוסמך לכך. פסק-דין זה הוא מרחיק לכת מאוד. לא זו בלבד שהוא שונה שוני מהותי מפסק דינם הנזכר של הרבנים הרצוג ופרנק, אלא הוא מעורר תמיהה: כיצד יכולה מציאותו של פיקוח נפש מדי לדרור בכפיפה אחת עם הצורך לשאול להסכמתו של עוד מישהו! וכי לא כך שנינו לעיל³², ש"הוריו (לעבור עבירה להצלת חולה מסוכן) משובח... והשואל הרי זה שופך דמים", ובא ומוסיף בעל ה"חפץ חיים": "שבעוד שהוא הולך לשאול יחלש החולה יותר ויוכל להסתכן, והרי הכתוב אומר: לא תעמוד על דם רעך"³³. דומה שההלכה עצמה, כשם שמחייבת היא להתריע על הזריזות בניתוח מתים, שלא לצורך ושלא בזהירות הדרושה, ולהודיע שוריו זה אינו משובח, כך חייבת היא להודיע כי נכונה היא הזריזות בניתוח מתים, כאשר הדבר הוא לצורך פיקוח נפש והוא נעשה בזהירות הדרושה.

ג.

שונות, והרבה יותר קשות, הן הבעיות המתעוררות מבחינת ההלכה לעניין שתילת איברים, ובמיוחד שתילת לב, מאדם אחד לאדם אחר. צעד רפואי חדיש זה מרובים בו, כידוע, הלבטים המורכבים והמשפטיים, ונושאי ההלכה החלו לדון בו רק לאחרונה³⁴.

אעמוד על שלוש מן הבעיות. האחת מבחינת התורם ושתים מבחינת המקבל. אך בטרם נדון

³² ראה הערה 12.

³³ שולחן ערוך, אורח חיים, סימן שכח, ב, משנה ברורה, שם, ס"ק ו. וראה עוד מ. אלון, חקיקה דתית בחוקי מדינת ישראל ובשפיטה של בתי המשפט ובתי הדין הרבניים, עמ' 24-30.

³⁴ ראה גועם, שם.

פוי של חולה הנמצא בניו-יורק כעבור שעות מספר בלבד. והרי המחקר האנטומי דרוש, לדעת חכמי הרפואה, כדי למצוא דרכי טיפול חדשים, למאות אלפי חולי לב וסרטן המצויים ברחבי העולם; האם אין כל החולים האלה בבחינת "לפנינו"? ואף זו: התועלת הצפויה מהמחקר האנטומי אינה רק להמציא דרכי טיפול חדשים למחלות אנושות אלא גם לקבוע — דבר שניתן להיעשות בבדיקה שלאחר המות — את מידת התועלת או הנזק שבתרופות החדשות שהשימוש בהן הולך ורב, וכן לקבוע את נכונות האבחנה והטיפול הרפואי כדי למנוע אבחנות מוטעות בעתיד. מצד אחר ברור, שמבחינת מהותה ודרך פסיקתה של ההלכה אין בו בשינוי זה שבנסיבות האובייקטיביות כדי להוליד למסקנה, שההלכה יכולה להוציא היתר כללי לניתוח כל גויה לאחר המות, שהרי בכך נמצאנו מבטלים את עצם הנחת היסוד כי מצויים כאן איסורים הנוגעים מפני פיקוח נפש, ולא שאיסורים אלה של ניוול המת, מניעת מצוות הקבורה וכיוצא בזה מתבטלים מעיקרם.

דרכה של ההלכה בכגון זה הוא לקבוע מקרים מוגדרים שבהם הניתוח שלאחר המות מותר, נוסף על הטלת חובה של דיון רציני וזהיר בכל מקרה מסויים עובר לניתוח הגויה. בעיקרה נתקבלה הרחבה בדרך זו בפסק-דינם של הרב הראשי לישראל הרב הרצוג ורבה הראשי של ירושלים, הרב פרנק, שניתן שנים אחדות לפני קום המדינה, ושעליו נתבסס במידה ניכרת חוק האנטומיה והפתולוגיה, תשי"ג—1953. בפסק-הדין ובחוק נקבעו המקרים שבהם יש לקיים את הניתוח של-אחר המות, וכן מצוי בהם העקרון של צורך בעיון רציני וזהיר בכל מקרה קונקרטי של ניתוח גויה, עקרון שבא לכלל ביטוי באותה הוראה ידועה, כי במקרה של ניתוח שלאחר המות ללא הסכמת הנפטר יש צורך בחתימתם של שלושה רופאים שהוסמכו לכך לפי החוק.

דומה שאי-ההקפדה על הוראת חוק זו כל-שונה וכתוצאה מצד חלק מציבור הרופאים, עשתה לא מעט לכרות את התהום שנפערה בין

לעשות לעצמו"³⁹. ועד היכן חדר עקרון זה שאין לו לאדם קנין בזויו ובגופו לחשיבה המשפטית של ההלכה, נימצא למדים מדברי רבי דוד אבן זימרא, רבה הראשי של מצרים במאה השש-עשרה, שרעיון זה משמש לו להסברת העקרון במשפט העברי שאין להרשיע אדם על רצח על פי הודאת עצמו: "לפי שאין נפש של אדם קניינו אלא קנין הקדוש ברוך הוא... הילכך לא תועיל הודאתו בדבר שאינו שלו... אבל ממונו הוא שלו, ומשום הכי אמרינן הודאת בעל דין כמאה עדים דמי; וכי היכי דאין אדם רשאי להרוג את עצמו⁴⁰, כן אין אדם רשאי להודות על עצמו שעשה עבירה שחייב עליה מיתה, לפי שאין נפשו קניינו"⁴¹.

והאדם מצווה על שמירת קנינו של הקדוש ברוך הוא, ואין הוא רשאי לפגוע בקנין זה אף אם מבקש הוא כביכול למלא רצונו של הקדוש ברוך הוא. משום כך, הולה המסרב לקבל בשבת את הטיפול הרפואי הדרוש מחשש חילול שבת הכרוך בדבר "הרי זה חסיד שוטה, והאלקים את דמו מידו יבקש, והתורה אמרה וחי בהם ולא שימות בהם... וכופין אותו לעשות" מה שנקבע על ידי הרופא⁴². ולא זו בלבד, אלא הולה מסוכן האוכל מצה ומרור בפסח בניגוד לעצת הרופא, אסור לו לברך על אכילה זו, כי זהו ביוזי מצוה, כשם שאסור לברך על אכילת מאכלות אסורים⁴³.

כשבאים אנו איפוא לדון בעימות שבין חיי אדם לחיי חברו, או בבעיית הפגיעה בגופו של האחד כדי להציל את גופו של חברו, אין ענינו בשאלה של זכות וחובה הנובעים מהמושגים "שלי" ו"שלך", אלא יש כאן שאלה של רשות וחובה, מותר ומצוה, הנובעים מציווי עליון מוחלט

בבעיות אלה לגופו, שומה עלינו לומר דברים אחדים לענין מושג זה — כונתי למונח "תורם" — שהשתרש בשפה המקצועית והבלתי מקצועית בסוגיה זו.

מושג זה של תורם, שמשמעת ממנו הגדרת שמתחום תורת המשפט בדבר אדם התורם משהו משלו, אינו מדויק כל עיקר כשמדובר בגופו וב-חיייו של האדם. היי האדם, אותה תשלובת מופלאה של גוף ונשמה, אינם ניתנים לתפיסה "רכושנית" זו בהשקפת עולמה של היהדות. בתפילות הימים הנוראים אנו משיחים לפני בורא העולמים לא רק "הנשמה לך והגוף פ'ע לך", אלא אף "הנשמה לך והגוף שלך". תפיסה זו אינה ענין שבהשקפת עולם פילוסופית בלבד, אלא משמשת היא אב-בנין לגופי הלכות משפטיות. אין כופר לבפש רוצח, משום שנפשו של אדם היא, כהגדרת הרמב"ם, "קנין הקדוש ברוך הוא"³⁵. אין אדם רשאי לפגוע בפגיעה גופנית ברעהו, ואף אם המוכה מסכים לכך אין כל תוקף משפטי להסכמה זו³⁶. וכל כך למה? מנמק זאת ר' שניאור זלמן מלאדי, מיסדה של שיטת הב"ד, "כי אין לאדם רשות על גופו"³⁷, ואין אדם יכול לוותר על דבר שאינו שלו³⁸. דרך אגב, מן הראוי לציין שהרשות הניתנת לרופא המנתח לפגוע בגופו של החולה, אם יש צורך בכך לשם רפואתו, אינה מנומקת בהלכה בהסכמתו של החולה — מפורשת או מכללא — לפגיעה זו, אלא בפסוק "ואהבת לרעך כמוך", שממנו ניתן להסיק, כדברי רש"י: "שלא הוזהרו ישראל מלעשות לחבריהם אלא דבר שאינו חפץ

³⁵ הלכות רוצח ושמירת הנפש, א, ד.

³⁶ בבא קמא, צב, א ואילך; שו"ע, חו"מ, תכ, א, ואילך.

³⁷ שולחן ערוך של בעל התניא, חלק חו"מ, הלכות נזקי גוף ונפש ודיניהם, סעיף ד. וראה הרש"י ז"ל, לאור ההלכה, מהדורה שניה (תשכ"ד-1964) עמ' ש"ח ואילך.

³⁸ לפי הדין אסור לו לאדם לחבול גם בעצמו — ראה בבא קמא, פרק ה, משנה ו, ותוספתא, שם, ט, לא, והמחלוקת שבבבלי בבא קמא, צא, א — צב, ב. וכן מנוסחת ההלכה ברמב"ם: "אסור לאדם לחבול, בין בעצמו, בין בחבירו...". וראה עוד שו"ע, חו"מ, תכ, לא.

³⁹ סנהדרין, פד, ב; וכן רמב"ן, תורת האדם, עמ' מב, ואילך.

⁴⁰ בענין איסור זה ראה עוד בבא קמא, צא, ב; רמב"ם, הלכות רוצח ושמירת הנפש, פרק ב, הלכות ב-ג; טור ושו"ע, יורה דעה, שמ"ה.

⁴¹ רדב"ז על רמב"ם, סנהדרין יח, ו.

⁴² שו"ת הרדב"ז, אף קלט; שו"ע אורח חיים, שכח, במגן אברהם, ס"ק ו.

⁴³ שו"ת מהר"ם שיק, אורח חיים, סימן רס.

המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים כל העולם כולו"⁴⁹. כשאין סכנה למציל עצמו, בודאי שחור-בת ההצלה המוטלת עליו עליונה ומוחלטת היא. אך השאלה הקשה היא: עד היכן חייב, ואולי אפשר לנסח גם — עד היכן מותר לו לאדם לסכן את חייו הוא כדי להציל את חבירו? שאלה זו הטרידה לא מעט את חכמי ההלכה, ולדעת כמה פוסקים צריך אדם אפילו להכניס עצמו לספק סכנה כדי להציל את חבירו מסכנה ודאית⁵⁰. כאן מקום להביא תשובה אחת מן המאה השש-עשרה במצרים, שבה נתעוררה שאלה מעין זו על רקע המציאות הטראגית-הרואית של הגולה החשוכה. רבי דוד אבן זמרה, שכבר הזכרנוהו, נשאל⁵¹ מה הדין כאשר השלטון הזר פונה ליהודי ומעמידו לפני הברירה: "הנח לי לקצץ (ממך) אבר אחד שאינך מת ממנו, או אמית ישראל חבירך?" כיצד חייב יהודי זה להתחס, על פי ההלכה, להצעה דרקונית זו? והשואל מוסיף כי יש אומרים שהיהודי חייב להרשות קיצוץ האבר, כיון שאין בכך סכנת מות, כדי להציל את חבירו היהודי ממות, כדין פיקוח נפש הדוחה כל מצוה שבתורה. בתשובתו, תוך דיון הלכתי מפורט, משיב הרדב"ז שגם אם ברור שקיצוץ האבר לא יביא את הנפגע לידי סכנת נפשות, אין הוא חייב להרשות לעשות זאת לעצמו כדי להציל את חבירו, אך מותר לו להרשות כך, ומידת חסידות היא זו. מאלף הוא סיכום דיונו: "דכתיב: דרכיה דרכי נועם (משלי ג, יז). וצריך שמשפטי תורתנו יהיו מסכימים אל השכל והסברא; ואיך יעלה על דעתנו שיניח אדם לסמא את עיניו או לחתוך את ידו או רגלו כדי שלא ימיתו את חבירו? הלכך איני רואה טעם לדין זה אלא מידת חסידות, ואשרי חלקו מי שיוכל לעמוד בזה"⁵².

של "אדון כל הגשמות ובורא כל הנפשות". כך קובעת ההלכה את עמדתה הליבראלית לגבי בעיית ההפלה. כאשר העובר מסכן את חיי אמו, מותרת הפלת העובר "מפני שחייה קודמין לחייו"⁴⁴, וסכנה זו לחיי האם נתפרשה על ידי הפוסקים האחרונים לא רק במקרה של סכנת נפשות, אלא אף במקרה של הפרעות שונות בבריאות, לרבות הפרעות נפשיות והיסטריות חמורות⁴⁵. אך במה דברים אמורים? כל זמן שלא יצא העובר לאויר העולם; מן הרגע שיצא רובו, אף אם הוא מסכן את חיי האם, אין נוגעים בו — "שאינו דוחין נפש מפני נפש"⁴⁶. אופייני להלכה הוא שמצד אחד מקילה היא, בשעת צורך רפואי, ביחסה אל העובר קודם שנולד; אך מצד אחר מחמירה היא בכל הנוגע לאדם, מרגע שבא לעולם. כי משחבר האדם לחיים, הריי אלה אינם ניתנים למידה ולמשקל, וכל שניה של חיי אנוש ערכה הסגולי כחיים של שנים רבות וארוכות. וכך נפסקת ההלכה: "הגוסס הריהו כחי לכל דבר... והנוגע בו — הרי זה שופך דמים. למה זה דומה? לגר שמטפטף, כיון שיגע בו אדם — יכבה. וכל המאמץ עיניו עם יציאת הנפש — הרי זה שופך דמים, אלא ישהה מעט שמא נתעלה"⁴⁷. גם הגר המטפטף — בוער, וגם הוא יש בו כדי להאיר.

ד.

ומשבאנו לכך, נעיין בשלוש הבעיות, ותחילה בזה שמבחינת ה"תורם". כבר ראינו, כי כלל גדול הוא בהלכה ש"כל היכול להציל ולא הציל — עובר על לא תעמוד על דם רעך" (ויקרא, יט, טז)⁴⁸, ולאו זה "חמור הוא, שכל המאבד נפש אחת מישראל כאילו איבד כל העולם כולו, וכל

⁴⁴ משנה אהלות, ז, ו.

⁴⁵ ראה בערך "הפלה", אנציקלופדיה עברית, כרך טו, עמ' 87-90.

⁴⁶ אהלות, שם; סנהדרין עב, ב.

⁴⁷ שבת קנא, ב; רמב"ם, הלכות אבל, פרק ד, הלכה ה; שו"ע יורה דעה, שלט, א.

⁴⁸ סנהדרין, עג, א; רמב"ם, הלכות רוצח ושמירת הנפש, א, יד-טז. טור ושו"ע, חו"מ, סימן תכו.

⁴⁹ רמב"ם, שם.

⁵⁰ בית יוסף על הטור, שם; סמ"ע על שו"ע שם, ס"ק ב.

⁵¹ שו"ת הרדב"ז, סימן אלף נב.

⁵² על השימוש בעקרון של "דרכיה דרכי נועם" לקביעת שורת הדין, ראה מ. אלון, עקרונות מוסריים כנורמה הלכתית, דעות, תשכ"ב, גליון ה, עמ' 62-67.

כאן אלא משום עילפון בלבד⁵⁶. ובודאי שגם לפי ההלכה, עם התקדמות האמצעים הרפואיים להחזקת האדם בחיים, קשה היא שבעתיים הקביעה, אימתי שוב אין בו באדם רוח־חיים⁵⁶.

השאלה האחרת, מבחינת מקבל הלב השתול, אף היא עומדת ברומו של עולם ההלכה, אלא שכבר מצוי בה דיון נרחב. וזה גדר השאלה: עם הוצאת הלב החולה נמצא שאנו מקצרים — בדרך ודאי — את חיי החולה בשבועות אחדים, בימים אחדים ואפילו בשעה קלה בלבד, וזאת בשעה שאין אנו בטוחים כלל אם שתילת הלב החדש תצליח ותמשיך את חיי מקבלו; והרי כבר ראינו כי רגע של חיים שקול הוא כחיים ארוכים, וכל המקפח רגע זה הרי הוא שופך דמים. מאלף הוא כי שאלה עקרונית זו של איבוד חיי שעה כשיש סיכוי, גם אם אין בטחון בדבר, שעל ידי תרופה מסוימת יזכה החולה לבי-ריאות ולחיים, כבר נידונה במידה מסוימת על ידי הראשונים, וחזרה ונידונה במפורט על ידי ר' יעקב ריישר, מגדולי חכמי ההלכה שבגליציה בתחילת המאה השמונה-עשרה, כשפתרונה הוא שאכן יש להעדיף את הסיכוי לחיים ארוכים על חיי השעה הודאיים.

וזו השאלה שנשאל ר' יעקב ריישר⁵⁷ על ידי "רופא מומחה": "חולה אחד שחלה את חליו שקרוב למות בו, וכל הרופאים אומרים שודאי ימות תוך יום או יומיים, אך שאומדין

התקדמות המדע הרפואי מעמידה לפנינו אפשרות של שתילת איברים מאדם אחד, בריא, לצורך אדם אחר, חולה. דוגמה ידועה היא הוצאת כליה אחת מתאום, או כפי שהיה מקרה בארץ — מן האם, כדי לשתלה בגוף האב התאום או בגוף הבן, כדי להצילם ממות. התקדמות מדעית זו מטילה עלינו את החובה להכריע בענין הוצאת הכליה מן התאום או האם הבריאים: הלא אם מותר לנו לחייבם בכך, כיון שהם יוכלו להמשיך חייהם בכליה אחת, והאב או הבן ימות בלעדיה? קשה להעלות על הדעת, לפי מה שראינו בעמדת ההלכה, חיוב מעין זה. לעומת זאת מסתבר שאם אין בהוצאת הכליה משום סכנת נפשות, מותר הוא הדבר ויש כאן משום מדת חסידות.

קשה ומסובכת היא הבעיה המתעוררת במקרה של שתילת לב. הוצאת כליה מגופו של אדם לצורך העברתה לגוף אחר אפשרית, כיון שהיא אבר זוגי בגוף האדם, גם מאדם חי; לא כן, כמו בן, לענין הוצאת הלב. אך הוצאת הלב (כהוצאת הכליה) כדי להציל את מי שעומדים לשתלו בו, צריך שתיעשה תוך זמן קצר ביותר לאחר מותו של ה"תורם". אימתי הוא רגע המות? זוהי כידוע אחת הבעיות המרכזיות השנויות במחלוקת בקרב הרופאים, ההוגים והמשפטנים לענין שתילת לב, לרגל ההתקדמות הרפואית המאפשרת הארכת החיים באמצעים מלאכותיים. כפי שראינו קודם, מייחסת ההלכה לכל רגע של חיי אנוש ערך סגולי כחיים של שנים רבות, והמקציר חיים אלה, בכל מצב שיהיו, הריהו שופך דמים. קביעת המות לפי ההלכה היא על ידי סימנים חיצוניים, כגון הפסקת הנשימה⁵⁸ והפסקת פעימות הלב⁵⁴, אך גם ההלכה עצמה אינה מסתפקת בכך בלבד, משום שאין בקיאין במיתה ושמא אין

⁵³ שו"ע אורח חיים, שכט, ד.

⁵⁴ השה מורה גבוכים, חלק א, פרק מב, והערות יהודה אבן שמואל, שם (עמ' 188-189); וראה שו"ת חתם סופר, יורה דעה סימן שלח: "כל שמור טל כאבן דומם ואין בו שום דפיקה, ואם אח"כ בטלה הנשימה, אין לנו אלא דברי תורתנו הקדושה שהוא מת".

⁵⁵ שו"ע אורח חיים, של, ה, ברמ"א ובמגן אברהם ס"ק יא. והשוה עוד בבא מציעא, קיד, ב, תוספות ד"ה אמר ליה, ובשיטה מקובצת, שם.

⁵⁶ הדיון המקיף שהתעורר בעולמה של ההלכה במאה התשע-עשרה בענין קביעת המות בא בעקבות חוקי השלטון, שנתמכו בעיקר על ידי התנועה הרפורמית, שאסרו על קבורת המת קודם שעברו שלושה ימים מיום המות, כדי למנוע חשש של מות מדומה. חכמי ההלכה (ר' משה סופר, ראה הערה 54 לעיל, ורבים אחרים) התנגדו להשהיה זו משום איסור הלנת המת.

השאלה העומדת לדיון כיום היא בכיוון ההפוך, מאימתי ניתן לקבוע שבא המות ואין להמתין ולשהות עוד. לפנינו דוגמה מעניינת, המחייבת עיון יותר נרחב, בדרכי הדיון והתגובה בעולמה של ההלכה.

⁵⁷ שבות יעקב, חלק ג, סימן עה.

מחיי זולתו; ידועים הם, למשל, חילוקי הדעות הנוקבים שבין התנאים⁵⁸ בענין שנים שהיו מהל-כין בדרך וביד אחד מהם קיתון של מים, אם שותים שניהם—מתים בצמא שאין מספיק לשני-הם, ואם שותה אחד מהם מגיע לישוב וימצא מים; דעת בן פטורה היתה מוטב שישתו שני-הם וימותו ואל יראה אחד מהם במיתתו של חבי-רו, עד שבא רבי עקיבא ולימד: "וחי אחיך עמך (ויקרא, כה, לו), חייך קודמין לחיי חבי-רך"⁵⁹. אך במקרה זה מצוי קיתון המים בידו של אחד מהם, ובענינו אנו קיתון המים, הלב או הכל-יה, אינו של שניהם אלא של אדם אחר! דומה ש-אין מקום לקביעת יתרון ערך סגולי של חיי אדם אחד על חיי רעהו, לא לפי מידה של גיל ולא לפי מידה של חכמה ולא לפי מידה של חסידות⁶⁰! הכרעה קשה זו לא תוכל ליפול אלא ברוב עצה ותושיה, עם שיקול כל הגורמים הגופניים וה-רוחניים שבכל מקרה ומקרה.

ה

עמדנו על קצת בעיות העולות מתוך עולמה של הרפואה החדשה ועמדת ההלכה לגביהן. גופו של העימות בין המצוה והחובה לרפא את האדם לבין ה"צער" שבהכרעה בבע-יות של דין ומוסר העולות מאליהן עם קיומה של מצוה זו, אינו חדש בעולמה של ההלכה אלא מצוי הוא בה מקדמת דגא. ראינו גם ראינו ש-ההלכה לא עמדה מנגד לבעיות שעוררה הרפו-אה אלא צעדה עמה שלובת זרוע, לקראת מגמה משותפת; הכלל הגדול העומד לגד עיני שניהם הוא אותו עקרון כפול שבעולמה של היהדות—שר' יעקב ריישר מביא אותו בפתח דיונו באחת מבעיות אלה—שכל המאבד נפש אחת, כאי-לו איבד עולם מלא, וכל המקיים נפש אחת, כאילו קיים עולם מלא, עקרון החרד לפיקוח נפש, כשם שהוא מזהיר מפני קיפוח נפש. מותר לשער שלא מעט הוסיפו להרמוניה זו גם

שיש עוד רפואה אחת שאפשר שיתרפא מחליו, וגם אפשר להיפך, שאם יקח רפואה זו אם אינו תצלחה (מצליח) חס ושלום ימות מיד תוך שעה או שתיים; אי מותר לעשות רפואה זו, או חיישי-נן לחיי שעה, ושב ואל תעשה עדיף". וכך משיב ר' יעקב ריישר: "הואיל שדין זה הוא דיני גפ-שות ממש וצריך להיות מתון מאד בשאלה כזו מש"ס ופוסקים בשבע חקירות ובדיקות, כי כל המאבד נפש אחת מישראל כאילו איבד עולם מלא וכן להיפך, כל המקיים נפש אחת כאלו קיים עולם מלא; ולכאורה היה נראה דשב ואל תעשה עדיף, כי חיישינן לחיי שעה אפילו מי שכבר הוא גוסס ממש...".

כל זה הוא במושכל ראשון בלבד, אך, ממ-שיך ר' יעקב ריישר ואומר:

"כאשר ירדתי אל העיון נראה דשפיר דמי... אם אפשר שעל ידי רפואה זו שנותן לו יתרפא לגמרי מחליו, ודאי לא חיישינן לחיי שעה... כיון שודאי ימות, מניחין הודאי ותופסין הספק, אולי יתרפא"; ולאחר שהוא מוכיח כן בדרך השקלא וטריא ההלכתית, הוא מסיים ואומר: "ומכל מקום, אין לעשות הרופא כפשוטו כן, רק צריך להיות מתון מאד בדבר, לפקח עם רופאין מומחין שבעיר על פי רוב דעות, דהיינו רובא דמינכר שהוא כפל, לפי שיש לחוש לקלי דעת...".

נמצאנו למדים אפוא, כי ההלכה מחייבת את עצם העקרון, אך דורשת הרבה מתינות ויישוב הדעת, ובודאי גם ידיעה והכנה מלאה ומדוקדקת וכן יש להביא בחשבון את שיעור סיכויי ההצלחה בעת קבלת הכרעה קשה וגורלית זו.

ועוד שאלה גדולה וקשה: כיצד ננהג בשעה שיש תורם אחד ושני חולים המצפים לשתילת הא-בר בקרבם? במי משניהם יבחר הרופא? יתכן ש-במקרים מסוימים יכריעו שיקולים רפואיים מוב-הקים, כגון מידת סיכויי השתילה בכל אחד מ-שני החולים; אך כיצד יקבע הרופא מידת הסי-כויים וכיצד ינהג כאשר גסיבות אלה בלבד אין בהם כדי להכריע? אמנם לא חדשה היא בעול-מה של ההלכה הבעייה של העדפת חיי האחד

⁵⁸ ספרא, בהר, פרשה ה; בבא מציעא, סב, א.

⁵⁹ בספרא לומד אף בן פטורה את דינו מהפסוק "וחי אחיך עמך", היינו ששניכם תחיו ביחד.

יוצא ישיר מעצם ההתקדמות המדעית המופלאה, בכל ענפיה, כפי שהביע זאת לאחרונה סיר תי-אודור פוקס:

"כיום, כשאין כמעט שעה חולפת מבלי שיגלה הטבע עוד אחד מסודותיו, עוד חובה מוטלת (בוסף על הניסוי המדעי) — החובה להשתמש נכון בה בכוח שמביאה הדעת המתוספת לנו. יותר שאנו יודעים לעשות דברים, יותר מן הדין שנדע, מה באמת רצוננו לעשות לדיוקו... מן הדין שנלמד להימנע מעשות דברים רק משום שאנו יודעים איך לעשותם".⁶¹

אנשי כנסת הגדולה העמידו את קיומה של ה-אומה על שלושה דברים: הווי מתונים בדין, וה-עמידו תלמידים הרבה ועשו סייג לתורה.⁶² דו-מה שיפים הם שלושה עקרונות יסוד אלה לרופא, שדינו כדין הדיין: העמידו תלמידים ומחקרים הרבה, אבל היו מתונים בדינכם ועשו סייג ל-תורתכם, כי תורת הרפואה ביהדות אינה רק תו-רת ריפוי של אבר זה או אחר שבאדם, אלא כפי שקרא לה הרמב"ן: "תורת האדם", האדם על כל דמותו והווייתו.

⁶⁰ וראה הוריות, פרק ג, משנה ז, בענין המקרים שבהם האיש קודם לאשה ולהיפך, שהאשה קודמת לאיש; וראה שו"ע יורה דעה, רנא, ח, ורנב, ח. יש לציין שהרמב"ם בהלכות מתנות עניים, פרק ח, הלכה טו, ובהלכות גזילה ואבירה פרק יב, הלכה ב, אינו מביא הדין שבמשנה שהאיש קודם לאשה. בהוריות, יג, א, ונויר מז, ב (וראה שם בתוספות ד"ה והתניא) מובא ענין להחיותו גם בקשר להבדל בין משוח מלחמה וסגן, אך בפוסקים (הלכות כלי המקדש, ד, יט) לא מובא הבדל זה לענין להחיותו. אך ראה הרב י. א. אונטרמן, מצות פיקוח נפש וגדריה, התורה והמדינה, כרך ד, עמ' כב-כט.

⁶¹ Fox, T. (1965), Purposes of Medicine, Lancet, 2, 801. Cited by D. W. Louisell, "Transplantation: Existing Legal Restraints", in Ethics In Medical Progress (ed. G. E. W. Wolstenholme and M. O'Conner, 1966) 79

⁶² אבות, א, א.

יחסי הגומלין שבין נושאי ההלכה ונושאי הרפואה, שרבים וגדולים מבין חכמי ההלכה היו ב-עצמם רופאים שהכירו מתוך ידיעה אישית-מק-צועית את בעיותיה ולבטיה, ורבים וטובים מבין חכמי הרפואה ראו עצמם מצווים ועומדים לבקש את דעת ההלכה ופתרונותיה לבעיות שעלו לפ-ניהם. מציאות זו השתנתה מיסודה, וגדול הוא הפער שבין שני עולמות אלה. סבורני שיהא בכך משום סיוע להסרת הפרגוד ולקירוב הלב-בות, אם יקנו שני הצדדים ידיעה בבעיות יסוד שבתחום הרפואה מכאן ובעקרונות יסוד של גישת ההלכה לנושא זה מכאן. ואולי יש מקום להציע הנהגת לימודי יסוד לפרחי הרפואה שבבית הס-פר לרפואה, כדי לקרב את המיועדים להיות רופ-אים לגישות היסוד של ההלכה בתחום זה.

ובל גשכח עוד דבר מהותי. בבעיה הסבוכה של היחסים שבין ההלכה לבין הרפואה אנו עומדים לפני אותו חיזיון שאתה מוצא ביחסים שבין ההלכה לבין כמה תחומים אחרים במצי-אותנו החברתית והמדינית, ולכשתרצו, לפני או-תו חיזיון המצוי ביחסי דין, דת ומוסר בכלל נוכח ההתפתחות המהירה ברחבי העולם כולו. בה בשעה שמקצועות הרפואה, מדעי הטבע והטכ-נולוגיה דוהרים קדימה בצעדי ענק, הרי עולם הדין והדת, הרוח והמוסר, מעצם טבעו ומהותו, אינם מתפתחים בדרך הסוערת של המהפכה אלא בדרך הלבטים וההתיסרות הפנימית של ההש-תלשלות. ודומה עלי שלא מעט טובה יש בדרכם זו של הדין והמוסר. יש בה כדי למתן ולרסן את יצר המחקר שבאדם לבל יגרוף בדהרתו את עצם המטרה שהוא מבקש לשרתה — את שלומו וטו-בתו של האדם. ובעולמה של ההלכה אין שלום וטובה לאדם, מבלי שיהא שלום וטובה לאותו מו-ת ר שבאדם, לצלם האלהים שבו, שהוא סוד בריאתו וקיומו. ריסון ומיתון אלה הרי הם פועל-

הציונות בסד אידיאולוגיה של אידיאולוגיה

תשובה לבקרתו של א. שביד

צבי לם

אולוגיה של אידיאולוגיה. בניסוחו אתה מוצא שתי תכונות יסוד של החשיבה האידיאולוגית. ה- ראשונה היא התעלמות מעובדות שאינן נוחות. בעל אידיאולוגיה, בניגוד למה שאומר עליו שביד, אינו "מעריך עובדה" אלא מטיל עליה את מאוייו ממש כמו שעשה שביד כשבא לומר לנו מהי אידיאולוגיה. הוא לא תיאר אידיאו-לוגיה על פי התבוננות באידיאולוגיות מצויות (קומוניסטיות, פאשיסטיות, שמרניות, ליברא-ליות, פופוליסטיות, נאציונאליסטיות וכו'), אלא שרטט לנו תמונתה על-פי משאלותיו. הוא רוצה שבעל אידיאולוגיה יעריך עובדות לצורך שינוי ושידע להבחין בין רגשותיו ובין תכונות המצבים והתופעות שעליהם הוא דן. אך בעלי אידיאולוג-יות אינם נוהגים כך. הם נוהגים כפי שנהג שביד. ראייתם אינה מתייחסת לנתונים בצפים, לעוב-דות, אלא היא מוכתבת על ידי הדחף שלהם לשי-נותם. צודק שביד, שהרצון לשנות עובדות אינו גורם בהכרח לסילוף התודעה. אך במה הדברים אמורים? הרצון לשנות עובדות אינו מסלף את התודעה כל עוד מסוגל היחיד המעריך עובדות למנוע את השתלטות רצונו על תפיסתו ועל חשיבתו. אידיאולוגיה היא ממש אותו מכשיר המונע את היחיד מהבחין בין רצונו, המכתוב לו את הראיה, ובין תכונות המצבים והתהליכים שהוא מבקש לשנותם.

אין אדם יכול ב-1971 לעיין בנושא "אידיאו-לוגיה" בלי להיזקק ללקחים של הבולשביזם, של הנאציזם, של המקארטיזם וכו'. שביד מוכן כנראה לכך שהרי כך הוא טוען: "ודאי שיש אידיאולוגיות כוזבות אבל לא כל אידיאולוגיה היא כוזבת". זאת היא קביעה אידיאולוגית מוב-הקת והיא התכונה השניה של חשיבה אידיאו-

בשני מוקדים ריכוז אליעזר שביד את ביקורתו על מאמרי (הציונות, אידיאולוגיה ומציאות, מולד חוב' 17). באחד מהם הוא מבקר את המושג אי-דיאולוגיה כפי שהוצג (או ביתר דיוק, נרמז) על ידי מוקדה האחר של ביקורתו הוא נסיוני לבחון מחדש את הציונות על-פי תפיסתי את המושג אידיאולוגיה.

כנגד תפיסתי את המושג אידיאולוגיה מציע שביד את תפיסתו הוא. ואלה סימני האידיאו-לוגיה לפי גירסתו:

"בעל אידיאולוגיה מעריך את העובדה מתוך רצון לשנות אותה. רצון לשנות אינו סילוף. בוודאי, אידיאולוגיה מושפעת ממניעים ריגשיים אבל אין זה ממהותה להתעלם מהם. היא יכולה להתייחס אליהם כחלק מן העובדות שצריך להע-ריך ולפרש על פי עקרונותיה. ולבסוף ודאי שיש אידיאולוגיות כוזבות, אבל לא כל אידיאולוגיה היא כוזבת בתור כזאת ולא כל אידיאולוגיה היא צידוק להחלטה קודמת שנפלה בשל מניעים אי-ראציונאליים"¹.

מענין מהו הדבר שהיה לנגד עיניו של שביד אשר אותו תיאר כאידיאולוגיה. האם חשב בשעת כתיבה על המארכסיזם-לניניזם נוסח סטאלין, ש-הוא אידיאולוגיה לדעת הכל, או על הפאשיזם נוסח מוסוליני, או שמא חשב על הנאציזם, על המאואיזם, על הנאצריזם? שהרי כל אלה אידיאו-לוגיות אליבא דכולי עלמא. כלום אפשר לאפיין את חסידיהן על פי התכונות שמונה שביד בבעלי אידיאולוגיות?

בנסיונו להגדיר אידיאולוגיה הדגים מבקרי את החשיבה האידיאולוגית על עיקרי תכונותיה וב- כך סיפק מיסמך מענין, המציג קונצפציה אידי-

¹ א' שביד: אידיאולוגיה, עובדות וציונות, מולד חוב' 19-20.

לנאציזם אליסט קנאי תוך ארבעה שבועות"¹. קארל ראדק, יהודי מטארנוב שהיה ממנהיגי ה"בולשביקים, העריך כי חברי ה"ס"א הנאצי הם "מילואים בשביל המפלגה הקומוניסטית"².

היסודות האידיאולוגיים שבציונות (שאינה כפי שניסיתי להראות במאמרי המבוקר רק אידיאולוגיה) מן ההכרח שיליכו רבים מחסידיה ללאומנות ולאֶתנוצנטריות מבלי שיהיו מסוגלים להודות כי האֶתנוצנטריות שלהם דומה לזו של ה"גויים". שהרי אי אפשר להשוות כלל...

במאמרו של שביד מצויות דוגמאות למכביר של הפעלת מנגנון הבידוד. כך, דרך משל, טוען הוא שאין לדון בבעית "הזכות ההיסטורית" של היהודים לארצם על פי השיקול (משווה) בדבר זכותם של העממים שבני ישראל הכחידו, או בדבר זכותם של האינדיאנים שהוכחדו על-ידי המתישבים הלבנים, או בדבר זכותם של הצרפתים באלז'יר וכו', כיוון ששאלת זכותו של העם היהודי "היא שאלה חד-פעמית". כל תופעה ב-היסטוריה היא חד-פעמית. אולם להרבה תופעות חד-פעמיות יש קוים משותפים. סוגית "זכויות היסטוריות" היא משותפת לכל העמים הגולים והמנושלים ושארצותיהם נכבשו. כשם שהאידיאולוגיות, אשר כל אחת מהן שונה אמנם מחברתה, יש להן קוים משותפים מבחינת השפעותיהן החזורות על הווייתם של בני אדם המת-זיקים בהן.

ההפעלה של מנגנוני הבידוד מרוקנת את ה-נכונות להעריך את העובדות מכל משמעות. אם העובדה שהיחיד מעריכה נתפסת על ידו כקיימת במבודד, הרי כל הערכתו שרירותית. מהערכות שרירותיות כאלה אפשר אמנם להקים מיבנים לוגיים עקיבים, אלא שהזיקה בין המיבנים האלה ובין העובדות שבעל האידיאולוגיה מתיימר לה-עריך אינה קיימת. הערכת אידיאולוגיה על פי קוים משותפים להרבה אידיאולוגיות מלמדת קו-דמ-כל, שכל אידיאולוגיה (אם כי בהבדלי עוצ-מה) נבנית מכוח חשיבה משאלתית ולכן היא תו-

לוגית המצויה בהגדרתו של שביד. בעל אידיאולוגיה, בדומה למאמין בדת, בטוח שהאמת עמו, ועם מתנגדיו רק הכוב. יש שהגדירו בשל כך את האידיאולוגיה בתורת "דת חילונית". כמו הדת, מולידה האידיאולוגיה קנאות, חשד כלפי הכופרים ואטימות כלפי ראיות הסותרות את האמונה. שביד העמיד תיאוריה של אידיאולוגיה, ש-אין לה כל זיקה לעובדות ולפירושי עובדות ש-חוקרי האידיאולוגיה העמידו לרשות הכל. הוא לא בחן את תפיסתו על פי הלקחים המרים של תקופתנו (בולשביזם, נאציזם, מק-קארטיזם וכו') והוא התעלם ממימצאיהם של מאנהיים, אדורנו, רוקח, גייגר ועוד רבים שמצאו בחקירותיהם כי האידיאולוגיה, בכל ממדיה, היא ההיפך ממה ש-הוא אומר עליה. חבל במיוחד שהוא לא נתן את דעתו לראיות הצריכות להיות מקובלות עליו; אלה העדויות "הסובייקטיביות" של רבים שהצ-ליחו להשתחרר מן האידיאולוגיה ולתאר מה היא עוללה להם. כתיבה רבים מאד בדורנו, דור ש-ראה אימים רבים שעלו מן ההווה האידיאולוגית של בני אדם.

ועתה לקונצפציה האידיאולוגית של הציונות אשר מציע שביד. אחד המנגנונים, שמנה חוקר מובהק של אידיאולוגיה (רוקח), הוא מנגנון ה-בידוד. בעל אידיאולוגיה מקיים את אמונתו על ידי סירובו להשוות תופעות דומות זו לזו. הקו-מוניסט מסרב לבקש יסודות משותפים בין אמו-נתו ובין אמונתו של הפאשיסט. לדעתו (הכנה ללא ספק) השוואה מעין זאת אינה אלא חילול אמונתו. בדומה לו מסרב לישראל להשוות את האידיאולוגיה שלו עם אידיאולוגיות קיצוניות. הטענה שהכוונת השוואה היא ליסודות המב-ניים ולא התוכניים, לא תושיע. בעל אידיאולוגיה מבודד את האידיאולוגיה שלו, שהיא אמת בעי-ניו ובכך הוא שונה בכל מכל יתר האידיאולוג-יות, שאינן אלא כזב. אך כל נסיונו מלמד שלא התוכן של האידיאולוגיות הוא הקובע את השפ-עתן על חשיבת היחיד אלא המבנה המשותף לכו-לן. רהם, ממנהיגי הנאצים בראשית דרכם, הכ-ריז שבידו "להפוך את 'האדום' שבקומוניסטים

¹ K. Heiden, Der Fuehrer, 1944, p. 30

² F. A. Voigt, Unto Caesar, 1938, p. 283

בזרם כזה, הבורח מפני השמדה, אינו נתבע להכיר רעה מוסרית. עצם מאבקו על חייו הוא מעשה שאינו טעון צידוק. אולם עמים בנדודיהם דרסו לא פעם ודחקו רגליהם של אלה שבהם נתקלו. ה"אם עובדת בריחתם מפני גוגש מצדיקה את מעשיהם? האם העובדה שדחקו רגלי אחרים פוסלת את נסיונם להנצל? יהיה משפטנו על מעשיהם אשר יהיה אין הוא מבטל שתי עובדות: האחת שאלה היו פליטי חרב (אם בפועל אם בכוח) אשר ביקשו הצלה, האחרת שבמנוסתם פגעו בזכויותיהם של האחרים. בעמימות שמטילות שתי העובדות האלה ביחד אין אידיאולוג יכול לעמוד. לגביו נכונה רק עובדה אחת. לגבי קומוניסט או איש אל-פתח נכון הוא שהציונות היא תנועה אימפריאליסטית, כובשנית המבקשת למנוע עם היושב מאות שנים בארצו מלקיים בה את חייו הפוליטיים העצמאיים. לגבי האידיאולוג הציוני, כיון שזכויות היהודים עדיפות בעיניו מזכויות הערבים, הרי העובדה שיהודים מגעו את מימוש זכויותיהם של הערבים מוצדקת מראש. אולם החיים עשויים ניגודים וסתירות ומהלך ההיסטוריה הוא פועל-יוצא של ניגודים אלה ולא של הכרעה אוטונומית מצד המעורבים בהם. קבלת אחריות פירושה קודם-ככל ראית המטבע משני צדדיו. האטימות האידיאולוגית כלפי הצד השני של המטבע אינה מאפשרת ליחיד להיות אחראי למעשיו. יתכן שהקשר הרצוף של בני עמנו אל הארץ הזאת מעניק לנו זכות על הארץ, אך וודאי שאין בכוח הזכות הזאת לבטל זכותם של בני אדם היושבים בארץ הזאת דורות רבים. לא הרגשות המעורבים בחשיבה אידיאולוגית הם המולידים את התודעה המסולפת אלא העדר יכולתו של בעל האידיאולוגיה לשלוט עליהם. העדר-יכולת זה בא לידי ביטוי גם בהקשחת רגשותיו ובאטימותו כלפי רגשות זולתו וגם בהעמדת קונצפציות לצידוק רגשותיו אשר איש מחוץ למעגל האידיאולוגי שלו אינו מסוגל להיות שותף להן. אדרבה, ינסה נא שביד להסביר לאדם (למשל לבן עם אשר זה עתה השתחרר משלטון קולוניאלי) כי ליהודי שחלם על ציון יש

דעה מסולפת. האנטישמי למשל (בעל אידיאולוגיה אנטישמית) מכונן על ידי תודעה מסולפת כשהוא מייחס ליהודים את כל הפגמים שבחברתו, והנאציזמאליסט (בעל אידיאולוגיה נאציזמאליסטית) מכונן על ידי תודעה מסולפת כשהוא מבקש צידוק לערעור הזכויות של בני העם האחר. בשעה ששביד טוען כי "הציונות טענה כי יש לעם ישראל זכות היסטורית לשוב לארצו, וכי זכותו עדיפה מזכותם הלאומית של הערבים ה"יושבים בה" הוא שוב מציג, בבהירות הראויה לשבח, את דרכי החשיבה האידיאולוגית. קודם כל בכך שהוא מטיל על הציונות את מה שהוא רוצה לראות בה מבלי להיות מוטרד על ידי עובדות שאינן עולות בקנה אחד עם תפיסתו. לא יתכן שא' שביד לא שמע על מפלגות ועל גופים בציונות שדגלו במדינה דו-לאומית (כלור-מר שהנחתם היתה שהזכויות של שני העמים שוות הן) וכן שלא שמע על הצהרות רבות של מנהיגי הציונות לפני קום המדינה שבהן חזרו והדגישו שאין בכוננת הציונים לפגוע בזכויות הערבים. מראשיתה היתה הציונות תנועה שחלקיה השונים דגלו באידיאולוגיות שונות.

היסוד האידיאולוגי האחר שבקביעה השרירית תית הזאת, מקורו בצרכיו הנפשיים של בעל האידיאולוגיה. הוא מבקש להצדיק את מה שהתחולל או עתיד להתחולל בהתאם לכוונותיו אך לא בהתאם לחושו המוסרי. הציונות הכשירה את התנאים להקמת המדינה ולימים הקימה אותה. היא עשתה זאת מכוח הנסיבות ההיסטוריות, מכוח מצוקת היהודים ומכוח העובדה שארץ ישראל ראל היתה שרויה מבחינה פוליטית במצב שאיפשר לה להגשים את מטרותיה. למשל, העובדה שתנועה לאומית ערבית לא היתה קיימת עם ראשית הציונות ועד היום לא הצליחה לאחד את ערביי ארץ-ישראל סייעה ליהודים להקים את מדינתם. היצג זה של הציונות נראה לשביד כהסתמכות על גורל וכבריחה מאחריות. היהודים חשו בריח המחנק באירופה זמן רב לפני שארבות תאי הגזים החלו לפלוט את רעליהם. נדידת עם היא עובדה היסטורית והיחיד הנגרף

מאפיין את הוויתו של האדם בעת החזושה הוא מודעותו שהוא הכריע לצד אחת האידיאולוגיות הרווחות בתקופתנו. איזה קומוניסט, פאשיסט, נאציאנאליסט או ליבראל אינו מודע לכך שהוא מחזיק באידיאולוגיה? אולם אין זו מודעות ב"משמעותה המלאה. מודעות עיקרה בכך שהיחיד מנסה להבין מדוע אימץ לו אידיאולוגיה, מדוע הוא מחזיק בה בקנאות, מדוע אינו מוכן לבחון מתוך רצון טוב דעה המנוגדת לדעתו וכו'. הע"דר"מודעות כזה אופייני לבעל אידיאולוגיה. נ"גודו היא היכולת והרצון לבחון מתוך ספקנות ומתוך מרווח את האמונות שעל פיהן היחיד מב"קש לתקן את חברתו ואת מדינתו. היכולת הזאת לא זו בלבד שאינה מוליכה בהכרח לאבדן העב"ין בעולם ובבעיותיו אלא היא שעושה את הי"חיד אחראי למעשיו, וראש לכל, אחראי כלפי מצפונו אך לא פחות מזה כלפי זולתו. בעל ה"אידיאולוגיה פועל על פי אמונותיו. למותר לה"ביא ראיות מן ההיסטוריה הרחוקה והקרובה כ"י להוכיח את ניוון תחושתו המוסרית של האדם, הכרוכה בפעולה מכוח אמונה בלבד. היחיד המ"בקש להיות אחראי למעשיו הפוליטיים זקוק לא רק לאמונה אלא למערכת בקרות עליה. האידי"אולוגיות מונעות בדרך כלל את השימוש בבק"רות כאלה.

דבר שבעל אידיאולוגיה אינו מודע לו היא העובדה שהוא פועל מכוח אמונה; הוא חושב שהגיע למסקנותיו בדרך שיקול-דעת ראציאנ"לי. אמונותיו מסננות למענו את העובדות ומן העובדות המבוררות הוא בונה לעצמו שיטה עקיבה מבחינה הגיונית. בשיטתו זו אין מקום לעמימות ולא לשאלות שאין עליהן תשובות. שביד גאה מאד על עקיבותו. בקרב האידיאול"גים מצינו קפדנים ממנו בהעמדת שיטות עקי"בות. אך ככל שאידיאולוגיות עקיבות יותר, י"תר הן מסלפות את המציאות. החיים הם מורכ"בים מאד והמבקש לפעול בהם ולמענם חייב לק"בל על עצמו את מורכבותם, על סתירותיהם ועל עמימותם. רק קונצפציות דוגמאטיות ודוקטרינ"ריות הן עקיבות ונעדרות-סתירה. אידיאולוגים

מכוח חלום זה זכות עדיפה מערבי שהוא, אביו, סבו וכמה דורות לפניהם נולדו וחיו בה. הרי תביעה שרק התובע מכיר בצידקתה אינה בגדר "זכות" כלל.

עוד דוגמה לחשיבה אידיאולוגית המוכיחה שאפילו במאמר שבו ניסה מבקרי להוכיח כי אי-דיאולוגיה אינה תודעה מסולפת—לא הצליח לגבור עליה: "לא מצינו (טוען שביד), דרך משל, אידיאולוגיה של הגירת יהודים מרוסיה לאמריקה כדי להאחו שם במקצוע החייטות ולא מצינו אידיאולוגיה של פליטים הגסים מנוסת חרב מפני כובש". קשה להאמין ששביד לא שמע על טריטוריאליזם, בונד, סיימוזם, אידיאולוגיות של איגודים מקצועיים בארה"ב בראשית המאה (ובכללם של איגודי החייטים) וכיו"ב. כל אלה היו אידיאולוגיות של האחוזות באמריקה, בפולין, ברוסיה וכו'. אולי אין לתמוה ששביד לא נזכר בשעה שכתב על העדר אידיאולוגיות בקרב פלי"טים "הגסים מנוסת חרב מפני כובש", באל-פתח, בחזית לשחרור פלשתינן וכו'.

אידיאולוגיה היא צרור של דעות, אמונות, הש"קפות, עמדות וכיו"ב, שבהן מעורבים זה בזה דיאגנוזות של מצבים חברתיים ופוליטיים, דימר"יים של עולם מתוקן, הכרעות לצד אסטרטגיות מועדפות ויחס רגשי אל קולקטיבים מסויימים. את החשיבה האידיאולוגית מאפיינת ההתלכדות של היסודות האלה למקשה אחת עד אשר הדי"אגנוזה אינה עוד דיאגנוזה כי היא מוכתבת על ידי דימויו של הרצוי, הרצוי אינו עוד רצוי כי הוא משועבד לאסטרטגיה הנבחרת (למשל: דיק"טטורה של הפרולטריון), וההתחייבות כלפי ה"קולקטיב מושפעת מכל אלה עד אשר היחס ה"רגשני הראשוני והמוחשי מתגלגל בה להפשטה מילולית חסרת משמעות, המחוללת אטימות רג"שית והתנכרות לזולת*.

לא די להצהיר בגאווה על דבקות באידיאו"לוגיה "המכירה בזהותה" כפי שעושה שביד. ה"

* הרחבתי בבחינת המושג אידיאולוגיה במאמרי "אי"דיאולוגיה וחינוך" באנציקלופדיה חינוכית, כרך ה'.

צורכי החברה התעשינית), ואילו האידיאולוגיה שבעמדה השניה הופכת את המחזיק בה לגזעני (במהופך), לאתנוצנטרי (במהופך) ולאטום כלפי העולם.

כיצד מצא שביד במאמרי הבחנה שלא היתה בו? הבחנה כזאת דרושה היתה לו לצורך האפוא-לוגיה על האידיאולוגיה. כיון שכל חשיבה על עובדות אינה אלא פירושן של עובדות, אין כב-יכול הבדל בין סוגי החשיבה השונים ואידיאו-לוגיה הנעשית בדרך זו דרך כשרה היא להערכת המציאות.

בניגוד לטענתו של שביד לא אמרתי, אף לא רמזתי ולא עלה על דעתי כי "איש מדע הוא אותו יצור עליון, נועז ומופלא שהתנער מן הצור-רך האנושי באידיאולוגיה והתייצב על קרקע העובדות הצרופות וגו'". זהו סטריאוטיפ שני שהדריך את שביד בקריאת מאמרי. ישנה גישה כזאת (מאנהיים), אך היא זרה לרוחי, אם כי לא הייתי פוטר אותה בלעג אילו באתי להת-פלמס עמה. בסוגיה הזאת לא עסקתי כלל במ-אמרי (כי אינה הכרחית לבירור השאלה שעסקתי בה). עתה, אנוס על פי לעגו של א' שביד, אפ-רש: חשיבה מדעית היא אמנם ניגודה של חשי-בה אידיאולוגית, אך אין היא מחסנת את איש המדע מפני השתלטות האידיאולוגיה על חשי-בתו מחוץ לתחום עיסוקו המדעי, ולעתים אף בתחום זה. מה שעשוי לחסן את היחיד מפני הש-תלטות האידיאולוגיה על חשיבתו היא מידה כל-שהי של אוטונומיה.

היכולת לנקוט עמדה, מתוך מעורבות בחיים המדיניים והחברתיים אך ללא הזדקקות לסכימות מוכנות, לדעות קדומות, לרציונאליזאציות, לבי-דוד של תופעות לא נוחות וכו', היא מסימני-הי-כר של אישיות אוטונומית. החשיבה המדעית לב-דה אינה מספיקה לכינון יכולת כזאת, אך ה-אידיאולוגיה מונעת אותה בהכרח. די לעיין בחל-קם של אנשי מדע בתנועות אידיאולוגיות של שתי המאות האחרונות כדי להווכח כיצד משפי-עה אידיאולוגיה על חשיבתם של אנשים שאין

מוכשרים הצליחו לא אחת להעמיד מבנים סכו-לסטיים מושלמים בעקיבותם. אולם לא המוצ-קות ההגיונית היא שמגינה על מבנים כאלה בל-בו של בעל האידיאולוגיה אלא הקנאות, ההדח-קות, הראציונאליזאציה, הבידוד של תופעות ו-כו'. מצויד בפריסמה של שיטתו קרא שביד את מאמרי ועל כן איני מתפלל שמצא בו מה שאין בו. הרי כמה בעיות לשם דוגמה:

בניגוד לטענתו של שביד לא הבחנתי במא-מרי בין אידיאולוגיה לבין עובדות. הבחנתי בין אידיאולוגיה כתודעה מסולפת ובין עמדה קיו-מית של יהודי בדורותינו המגיב על המצוי בס-ביבתו, על פי נתוניה. הבחנתי זאת היא עיקר מאמרי. בהבחנה זאת לא הרגיש שביד, ועל כל פנים הוא מתעלם ממנה, והרי הוא מתפלמס עם הבחנה שלא הבחנתי ושהיתה עמו מן המוכן ב-תורת סטריאוטיפ אשר הנחה אותו בקריאת מאמרי.

הן האידיאולוגיה והן מה שכינתי בשם "עמ-דה קיומית" שתיהן מביאות את בני האדם לפ-עולה בעלת משמעות היסטורית. ההבדל בינן הוא בהשפעתן החוזרת על הוויתם של אלה ה-מחזיקים בהן. האידיאולוגיה מדלדלת את כוח תפיסתו של היחיד, היא מכתובה לו ראייה די-כוטומית מן הסוג אנחנו-הם, מחננו-אויבנו, היא מחזקת בו את הצורך לדחות מעליו נתונים ה-סותרים את עיקרי אמונתו, היא מביאה אותו ל-שימוש בראציונאליזאציות — וכל אלה אינם אלא מקצת מן החבלות שהחשיבה האידיאולוגית מח-בלת בחשיבתו, ברגשותיו, במודעותו העצמית, בזיקותיו הבין-אישיות של היחיד. דבר אחד הוא אם כושי אמריקני בימינו, למשל, מגיע למסקנה שעליו להלחם בחברה הלבנה כי היא משפילה ומזכאה אותו, ודבר אחר הוא אם הוא מגיע ל-מסקנה שהתרבות נוצרה על ידי הכושים ושלב-נים גנבו אותה מהם כדי לדכאם (ראה למשל את האוטוביוגרפיה של מאלקולם איכס). העמדה ה-ראשונה אינה מונעת את הכושי מהכיר בעובדות, אפילו אינן נוחות לו (כגון זו שהלבנים קדמו לכושים בגיבוש ארגונים חברתיים התואמים את

הבטחת קיומם ובין מדינה שבה היו הפליטים האלה לאזרחים המסוגלים להיות במידה רבה אדוני גורלם ומשום כך הם אחראים למעשיהם". מעשי עצמנו ומעשי זולתנו תובעים מאתנו שני עריך אותם, אך חיובו של מעשה אחד אינו צריך דוק של מעשה אחר שעשה בתנאים אחרים.

שלוש הטענות הללו אשר מבקרי מייחס לי, ור שלא רק שלא טענתי אותן אלא הן בלתי מקובלות עלי לחלוטין, מדריכות אותן בקריאת מאמר, והן מוליכות אותן בכל יתר השאלות למקום ששם אין הוא פוגש בי.

בסיום "תשובתו" מכריז שביד ביותר משמינית של גאוה: "הונח לכתחילה שזהו ההבדל המהותי (בינו וביני, צ.ל.) בין אידיאולוגיה המכירה בזהותה לאידיאולוגיה מוסווית כמדע". הנחה שעליה מבסס שביד את הבחנתו זו היא בלי ספק נכונה. יש אידיאולוגיות "המכירות בזהותן" כלשונו ואידיאולוגיות מוסוות, ובכללן כאלה שהן מוסוות כמדע. אני ניסיתי כמיטב יכולתי להציע קונצפציה בלתי אידיאולוגית של ציונות. יתכן שלא הצלחתי בכך, והייתי מחזיק טור בה על כל בחינה ביקורתית אשר תחשוף את כשלונני. זה לא היה מביא אותי מן הסתם לויתור על נסיונות להעמיד קונצפציה כזאת של הציונות, בידועי מצד אחד את הסכנה הטמונה בקונצפציה אידיאולוגית, ובהיותי משוכנע בהכרח בליגיטימיות של העם היהודי להקים את מדינתו בארץ הזאת.

להטיל ספק בגדולתם בתחום עיסוקם המדעי כשהם נתפסים למה שזויליין בנדה ("בגידת הכהנים") מכנה בשם "פאסיה פוליטית". לא, אין אני מצפה מן המדע שישיריין את העוסקים בו מפני אידיאולוגיה והשפעותיה.

בניגוד לטענתו של שביד לא אמרתי ולא טענתי ש"אין צורך להצדיק שום דבר". טענתי ואני חוזר על טענתי, שאין מעשים אשר נעשו בעבר צידוק למעשים בהווה. אפילו ימצא צידוק להכחדת האינדיאנים בצפון אמריקה בידי המתישבים הלבנים, אין המעשים האלה בבחינת "מעשי אבות סימן לבנים" כלומר, צידוק של פתרון דומה לבעית הכושים, למשל. הפסוק במאמרי "מעשה אחראים היהודים, הציונים למעשיהם ולמחדליהם של חברתם ושל מדינתם", המעורר פליאה בליבו של שביד, פירושו שלמן הקמת המדינה (כמפורט במקור) אנו אחראים למעשה שיה בתורת מדינה. את מעשינו בעבר אנו יכולים להעריך (כלומר להצדיק או לפסול), אך מהם אין להפיק לא היתר ולא איסור בכל הנוגע למעשינו בהווה. כיוון ששביד הפסיק מראות מאמרי במקום שהפסיק, אחזור על הנאמר שם: "הנסיונות של צידוק מעשי המדינה על פי תקדימים מתולדות הציונות משבשים את האפשרות של הבנת המצב הנתון ואת השפיטה המוסרית של הנוקקים לכך. אינו דומה כיבוש יפו לכיבוש שכם, כיון שאין גזירה שווה בין פליטים נרדפים המבקשים מקלט לעצמם

דישראל, מארכס וחיפוש הזהות

ישעיה ברלין

זו אשר העולם — אם לא תמיד היהודים עצמם — רואה אותה כעם יהודי, הרי התודעה היסטורית היא מן הבולטים שבהם.

המהפכן הרוסי בן המאה הי"ט, הרצן, אמר על ארצו, שכוחה אינו בהיסטוריה, שחלקה בה לא היה גדול ביותר, אלא בגיאוגרפיה — גודל הטריטוריה שלה, ברברית אך עצומה. היהודים רשאים לומר בצדק, כי מה שחסרו תמיד הוא גיאוגרפיה — די קרקע לחיים ולפיתוח — שהרי ממין היסטוריה היה להם די והותר. לואיס ניימיר עליו השלום סיפר פעם כי כששאל אותו אציל אנגלי דגול מה ראה הוא, יהודי, להתמסר לכתיבת היסטוריה אנגלית, ולא היסטוריה יהודית, השיב לו: "דרבי! אין היסטוריה יהודית חדישה, יש רק מארטירולוגיה יהודית, ובוזא איני מוצא די שעשוע לעצמי". תולדות היהודים בין חורבן בית שני לבין הזמנים החדשים הן אמנם פרשת רדיפות וייסורים, אזלת-יד וגבורה, התמודדות בלתי פוסקת עם כוחות עדיפים יותר מאלו שעמד בפניהם קיבוץ אנושי אי-פעם. רדיפות מתמידות מצד הנוצרים, ובמידת מה גם מצד המוסלמים, דחקו את היהודים לתחום המצומצם של הגיטאות, תחומי המושב ודומיהם, ודבר זה סייע לעשות את ההיסטוריה הקיבוצית שלהם קלה במידה מכאיבה לזיהוי, לתיאור ולניתוח בידי ההיסטוריון. כך נראו הדברים באירופה, לפחות עד המאה השמונה עשרה. היו יהודים שנטשו את קהילותיהם וחיו בקרב הגויים; יש שנטבלו לנצרות, לפעמים הוסיפו לקיים בסתר את דת אבותיהם, מקצתה או כולה, או, כשפינוזה, הכריזו על עצמם ככופרים, הודחו מקהילתם וזכו לכל היותר ליחס של יראת כבוד עצבנית מצד החברה הרחבה יותר שחיו בה, אלא שלא הגיעו לעולם לכלל הזדהות שלימה אתה. לא היו רבים כאלה. לפיכך השאלה מי היה יהודי בעולם העתיק או בימי הביניים או בתקופת הריניסאנס או בשלהי

בראשית דברי עלי להביע רחשי תודה לחברה הנכבדה הזאת שראתה בגודל-לבה לבחור בי לנשיאה לשנה זו. זהו מעשה של נדיבות, שכן אינני היסטוריון ומעודי לא ראיתי את עצמי היסטוריון, מהגם היסטוריון של היהודים. מטעם זה בחרתי לי נושא שיש בו, אקווה, מידת-מה של עניין כללי, אך אינו תובע ממני לגלות ידענות שאין בי או סגולות של חוקר היסטורי שאיני מחונן בהן. להביא לפניכם דרשה היסטורית מלומדת הוא למעלה מכוחי. שהרי תהיה זו חוצפה לחובב להורות הלכה בפני קהל שמרו-בים בו כל כך היסטוריונים שאומגותם בכך.

יהודים שזהותם היהודית מודעת להם כל-עיקר, ספוגים היסטוריה. זכרונם ארוך יותר, והרי הם בעלי תודעת רציפות ממושכת יותר כקיבוץ מכל קיבוץ אשר נותר בימינו. קשרי אחדותם נמצאו חזקים יותר מכלי-הנשק של רודפיהם ועולביהם; חזקים אף יותר מנשק שפגיעתו רעה פי כמה: מדברי השכנוע של יהודים כמוהם המג-סים מוזמן לזמן להוכיח ברוב כנות ושנינות, כי קשרים אלו אינם חזקים וסגוליים כל-כך, כי אין ליהודים קשר אלא דת משותפת, או סבל משותף, כי המפריד ביניהם רב מן המשותף, והילכך עתידה דה דרך חיים נאורה יותר — ליבראלית, רציונאליסטית, סוציאליסטית, קומוניסטית — להטמיעם בסביבתם החברתית והלאומית, ולכלל היותר תגיע אחדותם למעין זו של אוניטארים, בודהיסטים, צמחונים או כל קיבוץ עולמי אחר הדבק, על פי רוב בלי התלהבות יתרה, בדעות מסוימות. אילו כן היה, לא היה די חיות ושאיפה לחיות בצוותא, כדי לאפשר את יישובה של ארץ ישראל ובסופו של דבר את הקמת מדינת ישראל. יהיו מה שיהיו שאר הגורמים שנוצטרכו למסכת יחידה במינה

הרצאה לפני החברה ההיסטורית היהודית של אנגליה.

יותר ויותר בחייהם הציבוריים והפרטיים. היכן, בזמנים החדשים, קו הגבול בין דברי ימי היהודים כיהודים לבין דברי ימי החברה הרחבה של-תוכה נקלעו? כולם מכירים אותן רשימות פאתי-טיות של יהודים שתרמו לתרבות העולם, אשר שימשו לסניגורי היהודים להוכיח לחורפיהם את גודל החוב שחבה להם התרבות הנוצרית. האם חייהם והישגיהם של היינה, פליכס מנדלסון, ריקארדו, הם חלק מן ההיסטוריה של היהודים? או, אם נפסול את אלה משום שנטבלו לנצרות, מה דינם, למשל, של לאסאל, מאירבר, פיסארו, שלא המירו את דתם אך לא היו להם קשרים מיוחדים עם החיים היהודיים המוסדיים? אין אנו רואים את פרנסיס בייקון או ג'ון סטיוארט מיל או ראסל כהוגים נוצרים, ואפילו פולגים; כלום עלי-נו לראות בכל זאת את הוסרל או ברגסון או פרויד כהוגים יהודים במובן כלשהו?

ועצם השאלה זו הזאת מעלה את הבעייה הנור-שנה, שהוצגה לפנינו בצורה נוקבת כל כך לאחר רצח-העם המחריד ביותר בהיסטוריה ולאחר כינונה של מדינה יהודית — "מהו יהודי"? מה יחסו לחברה שהוא נמנה עמה? באיזו בחינה זו החברה "שלו" ומאילו בחינות לא? ההבדלים בינו לבין אנשים אחרים באותה חברה, האם הם דומים להבדלים אחרים, מוכרים יותר, שבין מעמ-דות, מקצועות, כנסיות וקבוצות חברתיות אחרות, בתוך הטיבות המוחזקות בדרך כלל יחידות חבר-תיות שלמות — מדינות, אומות, ארצות?

בעיה זו נתחדדה ביותר בעקבות המהפכה ה-צרפתית לגבי אלה שיצאו מן הגטו אל אור ה-יום של העולם המערבי. השחרור היה פתאומי למדי; בעיות ההסתגלות היו בלתי צפויות. היו שחששו מן הפגישה עם עולם זר, רחב-ידיים יותר, ונרתעו עד-מהרה לבין הצללים של תחומם הצר, אך הקרוב והמוכר, מלשעבר. אחרים הלהו-טים ביותר, היאבתנים והאידיאליסטים והאופ-טימיסטים ביותר, צעדו לקראת האור בתקוות נלהבות. מהם שנטמעו בהצלחה, המירו את דתם, או, מכל מקום, את הרגליהם, עיתים בלי לשלם מחיר רב ביסורי נפש או רוח, בדומה לבנקאי

הריניסאנס, אינה בעייה חמורה מבחינה היסטו-רית.

אם ננסה לחלק את ההיסטוריה היהודית חלו-קה גסה לתקופות, נמצא לפחות שלוש תקופות עיקריות: (א) ימי שבתם בארצם, ולהם מושבות פזורות במרחק לא רב באסיה הקטנה או בצפון אפריקה; (ב) ימי הגלות, כשהם חיים בקבוצות מבודדות, וקל להתחקות על קורותיהם, לפחות להלכה, מטעם זה עצמו, בלי קושי רב; (ג) לאחר האמאנציפאציה. וכאן נתקלים ההיסטוריונים בק-שיים של ממש: מה בגדר היסטוריה יהודית ומה אינו בגדרה? ההיסטוריה החברתית, האינטלקטו-אלית והדתית של קהילות המזרח ודאי נכנסת בתחום זה. הוא הדין זו של תחום המושב הרוסי-פולני. אך מה נאמר על יהודי המערב? כלום אפשר להתחקות על תולדות המוסדות החברתיים שלהם בתורת קהילה? באנגליה, אשר הראתה להם פנים שוחקות בתקופה זו, אין היא דראמא-טית כלל ואין בה איפוא ענין רב לאנשים מסוגו של ניימיר, האוהבים שלל צבעים ותנועה ומש-חק אישים ומצבים מורכבים. תקופות שלהן ואו-שר, אמר הגל, הן דפים חלקים בספר דברי הימים.

כאן עולה בעייה. האם תולדות יחידים בני גזע יהודי, או אפילו בני הדת היהודית, אף הן חלק מגופן של תולדות היהודים? רוב כותבי תולדות ישראל מזכירים דמויות כגון יוסף גשיא או שפי-נוזה, בעוד שהיסטוריונים של איטליה ספק אם ימנו את החשמן מאזארין או החשמן אלברוני או את מאריה דה מדיצ'י עם הדמויות בתולדות איטליה. לפני פלוטארך לא עמדה השאלה אם יוני הוא או רומאי; יוספוס פלוויוס לא היה בלבו ספק בזהותו; שפינוזה לא שאל את עצמו אם הולנדי הוא באמת או לאו. רק צמיחת המדי-נות הלאומיות באירופה ותביעתן לנאמנות מוחל-טת מצד נתיניהן שינו את התמונה וגרמו לניגודי זיקה. לגבי היהודים התחיל המשבר הזה מאוחר יותר מאשר לגבי שכניהם; הוא נעשה מפורש משנפתחו שערי הגיטאות והיהודים, תחלה בהי-סוס ואחר כך בבטחה ובהצלחה גוברות, התערבו עם שאר האזרחים בני דתות אחרות ולקחו חלק

החיפוש. הכל יודעים את קורות ברנה והיינה, שמעמד היוצא-דופן נעשה להם כעין דיבוק. יותר שהיו מדגישים כי גרמנים הם, את גרמניו-תם, את היותם יורשים נאמנים לתרבות גרמניה וערכיה, או מכל מקום מנחילי פירות ההשכלה לבני ארצם, פחות ופחות גרמנים היו גראים לאותם גרמנים עצמם. מי שיש לו בטחון גראית לו השאיפה לבטחון כדבר-מה לא-נורמאלי, ול-עתים קרובות מרגיזו. אנשים בעלי מזג שקט יותר מבין היהודים חמקו באין רואים מבעד לפתחי העולם האירופי. ילדיהם התערבו בשופי ובטבע-יות עם אזרחיו. אך העזים שבהם התדפקו באגרו-פיהם על השערים, עוררו תשומת-לב בלתי-רצו-ייה, הוכנסו פנימה באי-רצון, ולעולם לא חשו בנוח ממש בסביבתם החדשה. הם אחזו בתחבו-לות שונות כדי להחזיק מעמד, להסתיר את מו-מיהם, לשכנע את זולתם בטוהר כוונתם, בנאמ-נותם, בכשרונם, בכשרותם להתקבל למועדון. ככל שהרבו לפתוח את לבם, כן הרבו להעיד על טיבה של בעייתם ועל הקשיים שבכל פתרון פשוט.

בשניים מראשי נציגיה של מצוקה היסטורית ונפשית סגולית זו בא אני לדון כאן. בחרתי ב-שני אנשים מפורסמים, רבי השפעה ומחוננים מאין כמוהם, להבהיר את הלקה. אין כמוהם שו-נים זה מזה, ואף על פי כן משותפות לשניהם אותן תכונות מיוחדות שעמדתי עליהן, ושניהם היו נתונים במצב דומה.

הרדר, פילוסוף ההיסטוריה הגרמני, היה הרא-שון שעורר את הדעת על ההנחה, שעם הצרכים האנושיים היסודיים — כגון הצורך במזון, במח-סה, בבטחון, בפריה, בתקשורת — יימנה הצורך להשתייך לקיבוץ מסויים, המקושר בקשרים משותפים, בייחוד לשון, זכרונות קולקטיביים, חיים רצופים על אדמה משותפת, והיו שהוסיפו על אלה סימני היכר שהרבינו לשמוע עליהם בז-מננו — גזע, דם, דת, תודעת יעוד משותף וכדו-מה. ככל שנצטער על התוצאות האימות של סילוף תורתו השלוה וההומאניטארית של הרדר, אין ספק כי העקרון השליט בעולם שבא בעק-

היהודי גדעון באנגליה של המאה הי"ח ששמו גשכה כמעט כיום; או בדומה לכלכלן דוד ריי-קארדו או לאותם אנשי-כספים ובוני רכבות חשובים, תלמידיו היהודים הספרדים של סן-סימון. אחרים, מטעמים רבים ושונים, לרוב מ-שום איזו סגולה בלתי-נכנעת במזגם, לפעמים כנגד רצונם והכרתם, היו בלתי מסוגלים להי-טמע, ויש שהיו נשאים תקועים באמצע, מחוץ אחד נותקו ואל שכנגדו לא הגיעו, מסובכים, מיוסרים, אך נוטים חליפות לרחמים על עצמם, ליהירות תוקפנית, לגאווה יתירה על אותן תכו-נות ממש המייחדות אותם משאר בני-אדם, שונ-אים ומבזים את עצמם, בתחושתם כי הם לצני-נים וללעג לבני החברה החדשה אשר בעיניהם היו רוצים לשאת חן ויקר. הרי זה מן המצבים האופייניים לבני-אדם שנקלעו בעל כרחם לתר-בות גכרית, ואינם מיוחדים ליהודים; זוהי גכרו-זה מובהקת בתקופה של נאציזם שבה נע-שתה ההזדהות עם קבוצה שלטת חשובה ביותר, אך ליחידים מסויימים, קשה לאין שיעור. מי שיקרא, למשל, את מכתביו של פרוקיז בוסוני, המוסיקאי שהיה חציו איטלקי וחציו גרמני, יראה באיזו מידה היו חיו קרועים מחמת מתיחויות מסוג זה. אך את הדוגמאות הבולטות ביותר לחולי הזה אתה מוצא בקרב המפורסם והמחונן שבכל שבטי האדם הנודדים — יהודי המערב, ש-איבדו את מסגרת משמעתם הדתית וניצבו נוכח עולם אשר אינו רוחש חיבה כלל, גפלא אך מסוכן, שבו כל שאינו שומר צעדיו עלול להתגל-גל לתהום, אך הגמול המזומן שקול כנגד הסכ-נה, עולם שבו אי-ידיעה, להיטות, יאבה, סכנה, תקווה, ופחד הוינו כולם את הדמיון. להיטות ית-רה לקבל מורשה שאינה שלך גוררת לעתים אכ-זבה, התשוקה להתקבל מניה וביה, ודחייתה מבי-אה לידי מרירות, טינה, מורת-רוח שבאהבה נכ-זבת, אף שהיא גם מחדדת את התחושות, ובדור-מה לגרגר החול המתהכך בצדפה, גורמת יסו-רים שמהם מתהוות לעתים פניני גאוניות.

כזה היה גורל הדור הראשון של יהודים מחו-נים ויאבתנים שביקשו זכות כניסה אל העולם

רבים עמדו על כך בנוגע למנהיגים מזיניים שבאו מחוץ לחברתם או מעיבורה. חזותו של נפוליאון את צרפת לא היתה זו של צרפתי; גאמבטא בא מהבלי הספר הדרומיים, סטאלין היה גיאורגי, היטלר היה אוסטרי, קפלינג בא מהודו, דה ואלרה הוא אירי-למחצה, רוזנברג בא מאסטוניה, תיאודור הרצל ו'בוטינסקי, וכן טרוצקי, מוצאם בשוליים הנטמעים של העולם היהודי — כל אלה היו אנשים בעלי חזות לווה-טת, אם נאצלת ואם נפשעת, אם אידיאליסטית ו-אם סוטה, שצמחה בפגיעות שנפגעו אהבת עצ-מם והכרתם הלאומית משום שחיו סמוך לגבול הלאומי, במקום שהלחץ של חברות ותרבויות נכריות היה חזק יותר. בצדק העיר פרופיסור טר-וור רופר כי הלאומנות הקנאית ביותר מצויה במרכזים שבהם לאומים ותרבויות מתחככים זה בזה בחוקה, כגון בוניה — שעליה אפשר להוסיף את החבלים הבאלטיים שבהם עוצב הרדר, את הדוכסות העצמאית של סאבויה, שבה נולד וגדל דה מטר, אבי השוביניזם הצרפתי, את לוריון, מקום הולדתו של גנרל דה גול. בחבלי הספר הללו דווקא מתרקמת החזות האידיאלית של העם כדרך שראוי לו להיות, כדרך שהוא נראה בעיני האמונה, יהיו מה שיהיו העובדות הממשיות.

לא מפתיע איפוא למצוא תהליך זה עצמו בב-ניו, שזו עתה זכו לשוויון זכויות, של קיבוץ אשר בהיותו מיעוט בכל מקום, נכסף להזדהות עם הרוב, אנשים שראו עצמם בהזויותיהם כמי שזכו סוף סוף לשוויון ולמעמד או, במקרה אנשים בע-לי מזג סוער יותר, כמורמים ממעמד של עבדים משוחררים לדרגת אדונים הקובעים גורל זולתם. אבל אפילו כשלא הפליג דמיונם של בני קבוצות מורחקות לשיא זה של התלהבות, שאפו להש-תחרר ממעמדם היוצא-דופן, והנחות על פי רוב. דבר זה לבש בדרך כלל אחת משתי צורות: או תביעות מודעות לשוויון או לעליונות, מאבק להגדרה עצמית ועצמאות מצד האומות המדוכ-אות, לנצחון ותהילה מצד ממלכות עולות, למען הכרה חברתית או כלכלית או שליטה מצד מעמ-דות לוחמים, קהילות דתיות, כנסיות ושאר קי-

בות המהפכה הצרפתית באירופה היה העקרון של תאחיזה מודעת, וצמיחת קיבוצים שהיו מדוכאים יחסית עד-כה — קיבוצים לאומיים, חברתיים דתיים, מזיניים, וכולי. שאלת זהותו ושייכותו של אדם לקיבוץ נעשתה חשובה יותר ויותר ב-תקופה זו. היהודים השיגו שוויון-זכויות בחסות הסיסמאות הגדולות של הומאניזם, שוויון, סוב-לנות, אינטרנאציונאליזם, שהמרידו בני-אדם על מלכים וכהנים, על בערות וזכויות-יתר. ואולם — כפי הידוע לכל לומדי היסטוריה — המהפכה וה-מלחמות שלאחריה קראו דרור לכוחות התוקפ-ניים שבעמים, מעמדות, תנועות ובני-אדם מדו-כאים. אירופה זו אשר לתוכה הותרה כניסתם של קרבנות אי-הצדק ואי-השוויון היתה עולם העומד יותר ויותר בסימן מאבקם של קיבוצים שהיו מ-דוכאים עד-כה על חירות והגדרה עצמית, בסי-מן נאציונאליזם, תחרות עזה על מעמד, על שר-רה, על רכישת נכסים. תשוקתו של המיעוט המ-קופח ביותר בהיסטוריה להיטמע, להשתוות ל-מכובדים שבין בני המין האנושי, היתה בדרך הטבע עזה ביותר. משה מנדלסון, הלוחם הגדול למען חינוך הילוני ליהודים במאה השמונה-עש-רה, שאף שיגיעו לרמה החברתית וההשכלית של שכניהם: שיהיו כמוהם. אין הפתעה בכך שאחד מבניו ושתי בנותיו המירו דתם; שיעור אמונתם בעיקרי הנצרות אינו ברור, אך אין ספק כי ביק-שו להידמות לאותו חלק של האנושות המעורר קנאה, זה הנאור, המשוחרר. אחדות תרבותית ומדינית, סולידאריות לאומית, הקרויה "אורגא-נית", אלה היו מסיסמאות הזמן. לרבים מאלה שהיו מחוץ למעגל ההתפתחות הזאת, נראו לע-תים עטורות זוהר. תופעה פסיכולוגית ידועה היא שהנמצאים בחוץ, המנועים מהשתתפות בזרם החיים המרכזי, נוטים לאידיאליזאציה של הארץ שמנגד, שמעבר לגבול. הם נוטים להפליג בטינה או בבוז לרוב השליט, או דווקא בהערצה ואפילו בסגידה לו, או, לעתים, בצירופם של השניים, דבר המביא הן לידי ראייה חודרת מאין כמוה והן — בגלל רגישות נסערת — לסילוף גברוטי של העובדות.

על-ידי תגובותיהם של שני האנשים השונים
מאד זה מזה, בנימין דישראלי וקארל מארכס.

ב

במעוף-עין נראה הניגוד ביניהם חריף ביותר:
הראשון דמות דמיונית במקצת, אופרטוניסט
ייאבתני, הרפתקן חברתי ופוליטי, ססגוני, מהדר
בלבושו יותר מדי, שיא הטרזנות והמלאכותיות:
טבעות על אצבעותיו הלבושות כפפות, שפעת
תלתלי שער צונחים על פניו החיוורים, האכסו-
טיים, במתניותו הצבעוניות, בדיבורו המסולסל,
במיכתמיו, במדקרות לשונו וחלקת לשונו, בסגור-
לותו החברתיות והפוליטיות המזהירות, המעו-
רות התפעלות אך אי-אמון ואפילו פחד וסלי-
דה, בעל חיליקסמים המוליך אחריו כשבויים
אוסף של דוכסים, רוזנים, אצילים כפריים מיוש-
בים וחואים בעלי גוף — אחת התופעות המוזרות
והמופלאות ביותר של המאה התשע-עשרה כולה.
ומן הצד האחר מחבר קונטרסים חתרניים, קודר
ומוכה דחקות, גולה ממורמר, בודד וקנאי, המש-
לח קללותיו בעשירים ובשליטים, קושר בלי רחם,
המכין את אבדנו של מעמד המנצלים ואויבי
הפועלים הארור; העושה ימיו בדד במוזיאון
הבריטי, שבקולמוסו חולל תמורות גדולות יותר
בעולם מאלה שחוללו ראשי מדינות ומצביאים
ואנשי מעשה. ואף על פי כן יש הקבלה מסויי-
מת, שברצוני לעורר את הדעת עליה.

במוצאם לא היו שונים כל-כך. משפחתו של
דישראלי באה כנראה מאיטליה, וקודם לכן, אם
נקבל סברתו של פרופ' בצלאל רות, מארצות
המזרח הקרוב. אשר לקארל מארכס, אבותיו מש-
ני הצדדים היו רבנים גרמנים, הונגרים ופולנים.
סבו וסבו מצד אביו שניהם שימשו ברבנות
בעיר מולדתו טרייר. אביו של קארל מארכס היה
בן הרב מאיר הלוי מארכס, או מארכס לוי. אחיו,
דודו של קארל, נשא לאשה את בתו של משה
לבוב. אביו של משה לבוב, השל לבוב, היה
רבה של טרייר בשנת 1773, ואבותיו היו רבנים
בעיר הפולנית שעל שמה נקראו; אחרים מאבות
המשפחה כיהנו כרבנים בפדואה, בקרקא ובמגנ-

בוצים; או מאמץ להימלט מרגשי החולשה וה-
השפלה של קבוצה חברתית מדוכאה או נפגעת,
על-ידי הזדהות עם קבוצה או תנועה אחרת שאין
בה מפגמי מצבך הקודם. אתה משתדל לקנות לך
אישיות חדשה, וכל הכרוך בכך — מערכות חד-
שות של בגדים, של ערכים, של הרגלים, שריון
חדש שאינו לוחץ על הפצעים הישנים, על הצל-
קות שהותירו הכבלים מימים שהיית עבד. והרי
זה כל עיקרם של צבא, של משמעת, של מדים.
בני-אדם החשים עצמם תועים וחסרי מגן במצ-
בם המקורי נעשים לוחמים אמיצים וממושעים
מרגע שניתן להם ענין חדש להילחם לשמו, ביי-
חוד אם אפשר לקשרו עם תפארת אמתית או
מדומה בעבר. איריים שנשברה רוחם באירלנד
המנוצחת, היו לוחמים מפוארים בתוך צבאות
בריטיים או אמריקניים. בני בוהמיה, שהוכרעו
על ידי אוסטריה, עשו מעשי גבורה בלגיון הצי-
כי. הרצל ידע מה הוא עושה כשכפה על חסידיו
הנדהמים בקונגרס הציוני הראשון את הלבוש
הפורמאלי ביותר כדי שיהלום את רוממות הש-
עה — שעה שסופה הביאה לידי גלגולם הרוחני
והגשמי מאסיפת יחידים לא מאורגנים לתנועה
לאומית. הצירים הספקנים יותר ממזרח אירופה,
ובתוכם וייצמן, ראו את תביעתו של הרצל לגיי-
נונים של טקס באירוניה וספקנות. לימים הכיר
ווייצמן בטעותו. להקנות לעצמם אישיות חדשה,
לנער מעליהם את סימני העבדות והנחיתות, ולע-
טות בגדים ואותות וסגנון חיים של אנשים בני
חורין — זו היתה תשוקתם הטבעית של רבים
מבני הקבוצות שהיו מדוכאות עד-כה על סף
חיים חדשים של שוויון וכבוד וסיכוי לפתח את
כשרונותיהם הכלואים. כזאת היתה התקווה שה-
פיתו נצחונות גפוליאון בקרב יהודי ארץ הריין,
סערה גדולה שהפילה את ההגבלות הפיאודליות,
הרסה גיטאות, וזקפה את יושביהם מלוא קומתם
כבני אדם; ראשית חדשה אשר היינה, שנתנסה
בה בגופו, נהג בה בעירוב של התפעלות ולג-
לוג, כדרכו. רוחות התמורה, שנתעוררו בחוץ,
החלו מנשבות גם באנגליה. ואת הצד הפסיכו-
לוגי המיוחד במינו שבמצב זה רוצה אני להדגים

סיבה מספקת לשאתו או להטילו על אחרים. בנו בנימין נטבל לנצרות בשנת 1817. באותה שנה נתקבל השל מארכס, אביו של קארל, לכנסייה הלותרנית, ועם טבילתו ניתן לו השם היינריך. בדומה ליצחק ד'ישראלי היה גם מארכס האב בן למשפחה אדוקה — אביו ואחיו היו סוף-סוף רבנים בטריר, אבל גם הוא חונך על כתביהם של סופרים אנטי-קלריקאליים, וולטר ורוסו. בן שלושים וארבע או חמש היה כשהחזרת השל-טון הפרוסי בארץ הריין, אחרי תבוסת נפוליאון, העמידה סייג להעסקת יהודים כפרקליטים. כיוון שרצה להמשיך בקריירה שלו, וחדל מכבר לה-יות יהודי מאמין, ומן הסתם לא ראה את הפרו-טסטנטיות הרשמית שונה בהרבה מן הדיאינום הקלוש של רבים מאבות ההשכלה, עבר גם הוא את הגבול בלי מכאובים והטביל לנצרות את קארל ואת שאר ילדיו באבגוסט 1824. אדם נוח לבריות היה, מכבד את הרשות ולהוט לשאת חן, וחפץ ביחסים טובים עם שאר האזרחים. מסור היה לקארל בכל לבו ומלא דאגה בשל או-פיו העיקש. רוצה היה שתהיה לו קריירה מוצלחת ושלא יעורר רוגזם של אנשים חשובים. אדם זה, טוב-הלב, החרד להתנהג כשורה, היה אורח פרוסי למופת ממש כפי שיצחק ד'ישראלי היה אורח בריטי למופת. שני אבות אלה, הצנועים, בני המעמד הבינוני, נתנו לעולם בנים שנדהפו בכוחה של דינאמיות פנימית רחוקה מאוד ממו-גם הם — גאינונים, בעלי מזג סוער, רצון עשוי לבלי חת ויותר משמינית של בוז לרוב בני-האדם שנמסביבם; נחושים בהחלטתם להיות מישהו ול-עשות משהו, ומקיימים את שאיפתם זו כל אחד על פי דרכו. בשני המקרים היו קשרי חיבה בין הבן לאביו. בנימין ד'ישראלי דיבר תמיד על יצ-חק במלים נוגעות ללב; קארל מארכס גשא עמו כל ימיו את תמונת אביו, ולעולם לא נתקרב במידה כזו לשום אדם אחר, אפילו לא לאנגלס. המכתב המפורסם שכתב לאביו בנובמבר 1837, כשהיה בן תשע-עשרה, הוא וידויו השלם ביותר, ובעצם היחיד, שבנמצא. ושניהם התייחסו לאמו-תיהם באדישות יחסית.

זה. הקדום ביותר בין אבות אבותיו של מארכס הידוע לנו היגר לאיטליה מגרמניה בראשית המ-אה החמש-עשרה. סבו מצד אמו עקר מהונגריה להולנד, ושם נעשה רב בניימכן. בת אחת ניש-אה להשל מארכס, אביו של קארל. השניה ניש-אה לבנקאי בשם פיליפס, סבו של מייסד החברה לצרכי חשמל שהיא כיום חברה עולמית. בשני המקרים הפיקו המשפחות תועלת חברתית מן ההודמנויות שהציעה ההשכלה במחצית השניה של המאה השמונה-עשרה.

מצוי גם דמיון פסיכולוגי כלשהו בין אבותיהם של שני אנשים אלה המחוננים מאד, אם כי אולי לא במידה שווה. יצחק ד'ישראלי, שמיאן ללכת בדרך הקריירה המסחרית שהועיד לו אביו בנימין, היה לפי כל העדויות איש רך וחביב, מחבר למדני וחסר יומרה של אוספי אנקדוטות וחיידודים משעשעים ועוד זוטות ספרותיות אנגליות. איש טוב-לב וצנוע היה, ובזכות סגו-לותיו אלה ולא דווקא בזכות מעלתו הספרותית קנה את אפוטרופסותם של סופרים חשובים — סקוט לוקהארט, ביירון, סמואל רוג'רס, וכן את ידידותו של המו"ל ג'ון מורי השני, ונעשה דמות מקובלת בחברה הספרותית הלונדונית של זמנו. מארח אדיב, כמעט בעל אחוזה כפרי, שמרן נאור שהגה חיבה יתרה לצ'ארלס הראשון, הרגיוז אותו התביעות החוזרות שנתבע למלא תפקידים מינהליים בבית הכנסת הספרדי בלונדון; הוא עזב אותו, ואת הקהילה היהודית, על נקלה. דומה שהיה רחוק מדבקות דתית כלשהי. לכל היותר היה אולי מעין דאיסט נוסח המאה הי"ח, שלידתו ביהדות לא גרמה לו לא שמחה ולא צער. הוא היה אדם נוח שבעיות רוחניות אינן מטרידות אותו — כמוהו כרבים מן האגנוסטיקים הליברא-ליים בני דורו וסביבתו. ידידו שרון טרנר שיכ-נע אותו להטביל ילדיו לנצרות; הוא עשה זאת, כדרך שעשו רבים אחריו כדי להקל עליהם דר-כס בחיים ולמנוע מהם עול שמכל מקום לא ראה

¹ מר מורואה בביוגרפיה של בנימין ד'ישראלי נראה לי כמפריז בערכו של דבר זה. ספרו יותר משהוא זורע אור על הנושא זורע אור על מחברו.

והוא לא הסתיר את היאבה העזה שהיתה דוחפתו קדימה—עליו למצוא את מקומו בחברה האנגלית, המוכה הבדלי מעמדות עמוקים, וההירארכית מאד, למרות התמורה החברתית המהירה שבאה בעקבות המהפכה התעשיינית. מי היה? איזה אינטרס, איזה מעמד, איזה מיבנה חברתי הוא מייצג? יכול היה להוסיף ולצוף לו כאחד דיל-טאנט ספרותי משעשע ואכסוטי—מחברו של "ויויאן גריי", רומן-מפתח, תיאור מבריק ואירו-ני של החברה הלונדונית בזמנו. ראשיתו היתה "תלוש", מבשרם של אוסקר ויילד, של פרוסט ושל אווילין וו, מוקסם על-ידי האצולה, קצתו מאוהב בה וקצתו מלגלג עליה, אמן צעיר משעשע, ממציאו של הרומאן הפוליטי, איש-שיחה וחבר-לסעודה מבריק, פרחח במקצת בעיני גברים, ומוצא חן מאד בעיני נשים—באותו עולם בלתי מחמיר יכול היה להמשיך דרכו בלי לזהות עצמו עם שכבה מסויימת בחברה, כצופה מפוכח מבחוץ, שחוש הפרספקטיבה שלו בא לו מעצם ריחוקו ממה שמשמש חומר לאמנותו. אבל הוא לא הסתפק בכך. הוא חפץ בשררה, חפץ בהכרה על ידי אלה הנמצאים בפנים, כאחד משלהם, לפחות כשווה אם לא כעולה עליהם. מכאן הצורך הפסיכולוגי להעמיד לעצמו זהות, ולהשיג לה הכרה, זהות שתאפשר לו לפתח את כשרונותיו עד קצה גבולם. ואכן לא עברו ימים רבים והוא יצר לו אישיות, לפחות בדמיונו. הוא ראה לפניו חברת אצילים, בני-חורין, יהירים ובעלי שררה, אשר עם כל ראייתו לפני ולפנים, היו בעיניו כעולם עשיר ונפלא. דבר זה אתה רואה ברור ברומאנים שלו. אדם אפשר לו לא להיות כן בנאומים פוליטיים או במכתבים, אבל יצירות האמנות שלו הן הוא עצמו, ומהן ברור מה ערכיו באמת. הוא לא יצא לכבוש אותו עולם רק משום שהיתה לו חשיבות פוליטית. המעמד החדש של יצרנים וטכנאים, המעמד הבינוני שעדיין עמד בסימן עלייה ויצר את עושרה של אנגליה אפשר שהיה, כפי שהבחין יפה, חשוב יותר מבחינת העצמה בהווה ובעתיד. אבל דישראל הוקסם ל-אין מרפא מן האצולה כמעמד וכעקרונ. את הכ-

עם כל השוני העמוק בין מארכס ודישראלי בהשקפות וכן בנסיבות ובמזג, ברי שהיה להם משהו משותף: בעיקר, שניהם היו מלאים תשוקה לזהותם להשפיע השפעה מכרעת על החברה. מארכס חפץ לשנותה, דישראלי להתקבל בה ולעמוד בראשה. שניהם חיברו פאנטאסיות מופלגות ורומנטיות בנעוריהם; שניהם, כל אחד על פי דרכו המיוחדת, כמו נגד הסביבה החברתית שבה נולדו; שניהם גילו את הפרולטריון כקר-בנה: מארכס ראה בו את נושא המהפכה; דישראלי מושא לדאגתם של המעמדות בעלי הקרקעות ובעל-בריתם נגד הבורגנות.²

אשר לעיקרי הדת הנוצרית—מארכס פנה להם עורף עוד בנעוריו, קודם שנעשה סטודנט באוניברסיטה. דישראלי נהג בהם כובד-ראש. לא היתה בו כל ציניות לגבי דת בכלל, ולגבי הנצרות בפרט. כל ימיו האמין, כמדומה, בנצרות מיסטית-למחצה, ספרותית במקצת, משלו, דת חדורה תחושת רציפות היסטורית ואמונה מקר-דשת על-ידי המסורת אשר בייק וקולרידג' עשו הרבה להפיח בה רוח חיים. אף על פי כן ראו אותו, כמובן, כמעט הכל כיהודי, ואף הוא עצמו ראה עצמו תמיד פחות או יותר כיהודי. בחזותו ובמנהגו היה דומה לאנגלי ממוצע לא יותר ממה שהיה מארכס דומה לגרמני ממוצע. שניהם היו זרים, שניהם אחוז באמצעים כדי לפטור עצמם מן המכשלות שגרם מוצאם. דישראלי הלך בדרך אחת, מארכס בדרך אחרת.

מצבו של דישראלי היה דו-ערכי מיסודו. הוא לא היה אנגלי בשום מובן רגיל—זה היה ברור; מה, איפוא, היה? לאחריים לא היה צורך להשיב על שאלה זו. לדידם היה ברייה משונה, חריגה, נור-שא להתפעלות או בוז, קנאה או לעג, שופע קסם שאין לעמוד בפניו או ראותנות המונית, "Jew d'esprit", כפי שהיו קוראים לו בחוגים לונדוניים מסויימים בראשית המאה. אבל לגבי עצמו היה בגדר בעייה. אם ברצונו להיות יעיל—

² על נקודה זו העמידני מר יגאל אלון, סגן ראש ממשלת ישראל.

כל אמת שהגיעו אליה עלידי מדידה, סטאטיסטיקה, היקש. אדם בעל השקפה כזאת, שלא נש-תנה מתחלתו עד סוף ימיו, אי אפשר היה שהא-צולה לא תסנוור את עיניו, כשם שסינוורה את עיניהם של באלזאק או ויילד או פרוסט, ואת עיניהם של הרבה נערים רגישים, בעלי דמיון, מוכי רגש-נחיתות שמוצאם ממעמד העובדים או מן המעמד הבינוני, בשעה שנתקלו במה שנראה, ואולי היה, עולם חפשי יותר, עליו יותר, בוטח יותר.

נוסיף על קווי אופי אלה את התשוקה הכבירה שפיעמה אותו לפרוץ לו דרך לתוך אותה חברה מצודדת ולמלא בה תפקיד גדול, ונבין כיצד התיר ד"שיראלי את אסורי דמיונו, אמנם לא ב-מודע, אבל דווקא משום כך במשולב יותר. מעתה ראה עצמו מורם מן ההמון המתגודד — המעמד הבינוני והנמוך, המוגני בני-האדם צרי-האופק; כי הוא לא היה אחד מהם, הוא היה איש דגול, בן-טובים, מבריק. כיצד? כי היה, חזקה שהיה, אחד מבני-עליה, בן גזע עתיק שנתן לעו-לם את קניניו היקרים ביותר — דת, חוקים, מוס-דות חברתיים, את כתבי-הקודש, ואחרון — את המושיע, אשר השלים את מפעלו של המחוקק הגדול משה, ומשפחתו שלו היא מן האצילות והמפוארות באותו גזע עתיק. הגזע אמנם עתיק היה; אשר לאבות-אבותיו — ב-1849, בהוצאת כתבי אביו שההדיר, סיפר ד"שיראלי לקוראיו:

סבי היה נין ונכד איטלקי לאחת מאותן משפחות עבריות אשר האינקוויזיציה אילצה להגר מחצי-האי הספרדי בסוף המאה ה-17, ואשר מצאו מק-לט בחבל ארץ סובלני יותר, הלא היא הריפובלי-קה של ונציה. אבות-אבותיו הסתלקו מחניכתם הגותית... ומתוך הכרת טובה לאלהי יעקב שק-יים אותם בכל המסות הקשות ושמר אותם מסכ-נות שאין כמוהן קיבלו עליהם את השם דישראל, שם שלא נקרא עד-כה או מאז על שום משפחה אחרת, למען יוכר גועם לעולם ועד. באין מפריע ומציק עשו חיל במסחר יותר ממאתים שנה בצל הארי של מרקוס הקדוש.

וכולי וכולי. בכל אלה אין אף מלה אחת של אמת. מר לוסיין וולף ופרופיסור בצלאל רות,

רתה ביקש, ממנה התפעל, ומשמה ביקש לשלוט על תבל ומלואה; הוא תיאר אותה בדבקות של אוהב, אף בשיא לגלוגו ועוקצנותו.

מעודו נמשך ד"שיראלי אל הצדדים הבלתי-ראציונאליים בחיים. רומנטיקן מובהק היה לא רק בהפלגות הדמיון ובססגוניות שבכתביו, בתי-אטרליות שבהופעותיו, ובגילויי ההבילות שבחיייו הפרטיים והפוליטיים — את אלו אפשר לפטור כדברים שטחיים. הוא היה רומנטיקן במובן עמוק יותר, בכך שהאמין כי הכוחות האמתיים השול-טים בחיי אישים וחברות אינם ניתנים לתפיסה בתבונה האנאליטית, ולהגדרה על-ידי הקירה מדעית שיטתית, אלא הם מיוחדים במינם, מס-תוריים, אפלים וסתומים, חוץ להשגת התבונה. אמונה עמוקה היתה בו בהשפעתם העצומה של אישים מורמים מעם — גאונים המתנשאים הרחק למעלה מראשי האספסוף — השליטים בגורל ה-אומות. הוא האמין בגיבורים לא פחות מחורפו קארלייל. הוא בז לשוויון, לבינוניות, ולאדם מן השוק. הוא ראה את ההיסטוריה כשלשלת של מזמות ומעשי קשר של אנשים בעלי כוח נסתר בכל מקום, והמחשבה הסבה לו עונג. תועלתנות, ראייה מפוכחת, ניסוי, שיקול מתמטי, ראציונא-ליות, שכל ישר, ההישגים והמפעלים המפתיעים של השכל המדעי — תפארתה האמתית של הא-נושות לאחר המאה השבע-עשרה — הללו היו שוים בעיניו כקליפת השום כמעט. הבז שרחש לבנתאם ומיל לא בא מעצם העובדה שהוא היה שמרן והם לא, אלא מחזונו המיוחד שלאורו נראו לו ערכיהם משמימים והמוניים, כפי שנראו ה-ערכים של ברטראנד ראסל למשל, בעיני ת. ס. אָליוט (שאף הוא היה שמרן "בכרי"). משוכנע היה עד עמקי לבו כי אינטואיציה ודמיון עולים לעין ערוך על הגיון ושיטה. הוא האמין במזג, בדם, בגזע, בזינוקים בלתי מוסברים של גאו-ניות. אנטי-ראציונאליסט היה עד תוך-תוכו. אמ-נות, אהבה, דבקות, היסודות המיסטיים של הדת, היו חשובים בעיניו ממסילות-ברזל או מן התג-ליות המהפכניות של מדעי הטבע, או עצמתה התעשיינית של אנגליה, או תיקונים חברתיים, או

רנית, אחרי שפילג אותה פיל בעניין דחיית חו-
 קי הדגן, לאדם פיקח שיחזיר אותה למעמדה ה-
 קודם, כיוון שלא נתברכה באנשים מחוננים
 ("המפלגה השמרנית היא מפלגתו של השוטה",
 אמר ג'ון סטיוארט מיל. "אין כוונתי לומר שכל
 השמרנים טיפשים, אלא שכל הטפשים הם שמ-
 רנים"), ואפילו היו האצילים והדוכסים ואף בע-
 לי החוות המגושמים משוכנעים כי זקוקים הם
 לאשף זה בעל החוות המזרחית שיצילם ממשו-
 גות וטעויות, הרי העובדה כי נעשה להם מנהיג
 שאין עליו עוררין, וכי השיג סימביוזה מפתיעה
 כזו עם אנשים שונים ממנו כל-כך, עם אנשים
 הלוקים בכל הדעות הקדומות שבעולם נגדו וכל
 אשר לו, אין להסבירה אלא אם כן האמין די-
 ראלי באמת ובתמים ביעודו להילחם את מלחמ-
 תם, וגם האמין בסגולותיהם הטובות, ורומזן ל-
 מעלה מן התכונות והאינטרסים שמייצגים ה-
 ליבראליים והראדיקאליים אשר עמם התחיל את
 חייו. השותפים המדיניים הקרובים ביותר של
 שנות העמידה שלו היו אותם חברים של "אג-
 גליה הצעירה" שהאמינו אמונה עמוקה בחברה
 לאומית אורגאנית, בחובות המוטלות על האצי-
 לים בעלי-הקרקעות כלפי התלויים בהם, בכי-
 נוננו מחדש של משטר נוצרי ניאו-פיאודאלי,
 אנשים צעירים שהתיעוש עורר בהם חלחלה ו-
 שאפו לחדש את הרקמה הקרועה של האמונה
 והקהילה, שהיתה בהם הרגשת יעוד חברתי, תחו-
 שת נאמנות וחובה שעוקצה מופנה כנגד האינ-
 דיודואליזם והאנוכיות של התעשיינים והחנו-
 נים וחברת-השוק אשר קארלייל וראסקין, קינג-
 סלי וגם ויליאם מוריס הוקיעו אותה גם הם באו-
 תה מידת זעם, למרות כל ההבדלים העמוקים בי-
 ניהם. כיצד יכלו בני טובים אלה, החדורים רצי-
 נות עמוקה, בצרות עמוקה, רגישות ואנינות, כי-
 צד יכלו דווקא הם לא רק לקבל לשורותיהם,
 אלא ללכת אחרי תחבולן לואנטניני ממולת, כעין
 קונדוטיירה תאב-שלמונים, איש נטול עקרונות
 ואידיאליים, כפי שציירוהו מזמן לזמן ביוגראפים
 והיסטוריונים עוינים? שהרי כדמות שדית, עקו-
 בה עד היסוד, המתנגדת לכל הישר והטוב, ראה

שקדמו לי בכהונה בחברה זו, לא הניחו אבן
 על אבן מכל הסיפור הזה, ומר רוברט בלייק ב-
 ביוגרפיה המצויינת שנתפרסמה לאחרונה מקבל
 דעתם. קרוב לשער שלא היתה כאן אלא המצאה
 גרידא. אין ראיות שמשפחת דישראל מוצאה
 מספרד, או שהשתקעה בונציה; סבו בא לאנגליה
 ממדינות האפיפיור, מצ'נטו, על יד פרארה, ושני
 קרובים עניים שלו אמנם התגוררו בגיטו של וי-
 ניציה בימי חייו, ותו לא. אין בנמצא מסמכים
 המעידים על בני דישראל קודמים בספרד או
 בונציה. גם לא היתה קרבת משפחה בין משפחת
 דישראל לבין משפחת דה לארא הידועה, שהוא
 טוען לקירבה עמה. וכך, חוששני, כל השאר.
 אבל ברור שהוא שיכנע עצמו בכל זה, ואמונה
 זו חיוקה את לבו. המציאות היתה משענת קנה
 רצון; הוא היה זקוק לתפקיד שיוכל לשחק,
 בלעדי זה לא יכול לעשות דבר. לא היה עוד
 שחקן מזהיר בדורו, ואלמלא כמעט-האמין בדב-
 רים שבדה מלבו ודאי לא היה מסוגל לעלות על
 הבימה הציבורית. כאציל-בין-אצילים יצא בראש
 הדוכסים והברונים נגד החרשתנים וחסידים בנת-
 אם. מתנגדיו, ורבים בדורות שלאחריו, לא ראו
 בו אלא ימרון ערמומי וציני. אבל אין זו כלל
 וכלל האמת כולה. ברור שבדה מלבו; אבל, כד-
 כם של אנשים בעלי דמיון, הלך שולל במידה
 רבה אחרי מה שבדה. בלעדי זאת אין להבין
 לא את הישגו ולא את עליתו לרום המדרגה. הוא
 היה שחקן, וסופו שהוא והתפקיד אחד היו. ה-
 מסכה נתמזגה עם תווי פניו; הטבע השני בא
 במקום הטבע הראשון — אלמלא כן היו מחוותיו
 נבובות, וסופו שלא היה מסוגל להזנות אדם. ואו-
 לם למרות כל הסלסול והריטוריקה והגיגונים ה-
 אכסוטיים, היה בו כדי לשכנע. וזה משום ששיכ-
 נע את עצמו: רעיונותיו, האידיאליים המדיניים
 שלו, השקפותיו הדתיות, אולי נראו לאחדים,
 בימיו ולאחריו, סרייטעם, תיאטרליים או אפילו
 נרשעים, אך הם לא היו מווייפים. דישראל היה
 הרפתקן ואפסהביציוניסט, אבל הוא לא היה,
 בפוליטיקה או בדת, לא ציניקן ולא צבוע.
 אכן חידה היא. אפילו נזקקה המפלגה השמ-

רים, לא העידו על קרבה למראה־פני הוונציאני. באשר פנית, הבטתי סביבי וראיתי גזע שונה ממני. גם לא היתה חיבה בין מבנה גופי לבין האקלים הקשה שהובאתי לגור בו". זוהי פיסקה מ"קונטאריני פלמינג" והדברים מדברים בעד. כיצד יכול לאזן את חשבונו עם אנשים אלה? מדוע אנשים אלה רואים עצמם מעולים ממנו? "האמנם", נאמר ב"ויויאן גריי", "אותה אוכלוסיה מעורבת של סאכסונים ונורמאנים, אשר ביניהם ראה את אור העולם, דמה טהור יותר מדמו? לא, חלילה, שהרי הוא נין ונכד לאחד הגזעים העתיקים בעולם, לגזע הבדואי שהקפיד שלא להתערב באחרים ואשר פיתח תרבות מעולה בזמן שיושבי אנגליה עוד היו מהלכים ערומים למחצה וניזונים מבלוטים ביערות". והנה, מוזר הדבר, הם ראו את גזעו כנחות יותר, ואף על פי כן לקחו להם את רוב החוקים ורבים מן המנהגים המיוחסים להם. לאותה כת בביתה ב"ערב". הם לקחו להם את דת אבותיו ואת ספרות אבותיו כולה. מורשת היהדות היא יסוד החברה התרבותית שקמה אחריה. הם כיבדו את הספרות, את השבת, את דברי־ימימי המקודשים של העם היהודי, את מזמורי־ריו, קינותיו ותהלותיו, ואחרון, "את בנה של אשה יהודיה כאלהיהם". "ואף על פי כן, נידו בבזו מחברתם ומן הפרלמנט שלהם, את העם אשר נתן להם את חגיגה, את מזמורי התהלים שלהם, את מידת התרבות שיש להם, את דתם ואת אלהיהם, כאילו הוא הלאה הארץ. נפשו לא ידעה מנוח".

פטור אני מלחזור ולהעלות את כל הפיסקאות שהביאו הביוגראפים של דישאלי, ביחוד היהודים שבהם, את כל ההתפרצויות הליריות שבהן הוא מדבר על העברים הקדמונים ועל היהודים בכלל. בסיפור הדמיוני על דוד אלרואי שחיבר בנעוריו, מחזיר הגיבור את היהודים לארצם הקדומה, כובש את אסיה הקטנה כולה, וסופו מת מות גיבורים. ב"קונינגסבי" מייצג סידוניה, ארץ תה דמות מסתורית ורבת־כוח, כמעט כל־יודעת, את ה"גזע האסיני הטהור", זה העושה את היהודים והעברים לשארי־בשר ומביא את די־ש

אותו גלאדסטון, למשל, או דוכס ארגיל. הוא הוא הנחש אשר לורד ג'ון מאנרס ולורד ג'ורג' בנינג אימצוהו אל לבם; אשר אחריו, למרות אוהרות הוריהם, הלכו אותם לורדים שמרניים צעירים באמונה ולעולם לא התחרטו על אמונתם.

אבל בעצם אין כאן יסוד לתמיהה יתרה. ברו־מאנים של די־שאלאי מצויות לנו כל הראיות לכך שאמונתו באצולה, בגזע, בכשרון, ששנאתו את הניצול התעשייתי, שאמונתו בדם ובקרקע (קודם שנתבזה צירוף זה על ידי השימוש בידי לאומנים גרמנים מטורפים), יחסו בדחילו ורחי־מו להיסטוריה, לאדמה, לרציפות המגדלת אנשים דגולים, למוסדות חברתיים עתיקי שורש — ככל שהיו איראציונאליים, דמיוניים, ריאקציוניים — מכל מקום כנים היו. זה היה החומר שממנו קרץ כוח־המדמה שלו ההיסטורי, או הפסבדו־היסטורי, את האישיות אשר הציב אל־מול אנגליה והעולם. שלא כקצתם של היהודים המתבוללים בני זמננו, מומרים ולא־מומרים, לא עשה די־ש־אלי מעשה אונס במה שהיה נראה לו כאמת על עצמו. ניכר היה היטב שהוא מתפאר במוצאו היהודי בצורה שהיא כמעט מודגשת מדי, מזכיר רו לצורך ושלא לצורך מתוך סיכון מסויים לקריירה הפוליטית שלו, וזאת למרות נצרותו, שהיתה אמנם אֶכסצנטרית אך כנה. אין ספק כי לידתו ביהדות היתה מכשול לקריירה שלו; הוא התגבר על המכשול על ידי ניפוח מהצבתו כדי ייחוס־אצילים. ובהכרח עשה כן כדי שירגיש את עצמו נושא ונותן מתוך שויון עם מנהיגי ארצה המאומצת של משפחתו, שהעריצם כל־כך. מכאן ההפלגה בדמיונות ברומאנים שלו.

בבית־הספר היה, או קרוב היה להיות, מטרה ללעג והתעללות. בפיסקה הידועה ברומאן־הנעורים שלו "ויויאן גריי", שבו השמש בבית־הספר מדבר על הגיבור, היינו עליו, כ"הנכרי־הממרה" (הוא לא כיחד שהרומאנים שלו היו ברו־בם אבטוביוגראפיים) ימצא לנו המפתח. ושוב: "הם היו קרויים אחי, אבל הטבע הכחיש הכרזה גשנית זו. לא היה כל דמיון בינינו. עיניהם ה־כחולות, שער הפשתן שלהם, פרצופיהם הצחו־

רמסו את גופם ונפשם של אחיהם ובני ארצם במכרות ובתי-חרושת, אנשים המוגנים שאין להם תחושה להיסטוריה, אנשים שאינם יודעים מה הם דורסים בגליהם, אינדיבידואליסטים גוסח מאנצ'סטר, מאטריאליסטים תלושים מכל ערכים רוחניים, עיוורים הנוהגים בעוורים, שלבם אטום לקשרי הרוח המקשרים בני-אדם איש לרעהו ואל אלהים. הזייה זו ניזונה מדמיונו העשיר, ולאחר שנשתרגה על הדוקטרינה הקדומה יותר השאו-בה מן המסורת האנגליקנית, מביירק ומן הרור-מנטיקנים, היתה לאחד משרשיה של מיסטיקה זו הטמונה עד היום בשיתין של שרידי המחשבה השמרנית האנגלית.

עם שהוא מפתח חזון מפואר זה האציל די-ש-ראלי על האימפריה הבריטית, ובעיקר על נחלו-תיה המזרחית, על הודו ועל השליטה העתידה על מצרים, מדמיונו הסגוני שהיה זר כל כך לצביונה של המחשבה הבריטית האמפירית וה-זהירה. צירופה של אותה הזייה סגונית עם ניי-מים מסורתיות השפיע על המחשבה הפוליטית הבריטית ועיצב אותה לעשרות שנים מכריעות. כאשר ניצח די-ש-ראלי על הכתרת המלכה ויק-טוריה לקיסרית הודו וכל הכרוך בכך, התפארת האימפריאלי, הפילים וקבלות-הפנים המלכו-תיות, כל ההוד המזרחי שגלוה לשליטתה הריא-ליסטית והמעשית של "חברת הודו המזרחית" ונתן מהשראתו על התקופות הארוכות והנבובות לפ-רקים של ריטוריקה אימפריאליסטית שבאו אחר כך, קשה לעמוד בפני הרושם כי משהו מכל זה שרשו במזרחיותו האמתית של די-ש-ראלי. והרי אין אתה מוצא דברים כגון אלו באימפריאליזם ההולנדי או הצרפתי או הפורטוגזי — אף אין ל-הבחין כאן שרשים בריטיים ממש. הוא הדין יחסו של די-ש-ראלי אל המלכה — אותן מחמאות-ענק, חסרות-בושה כל-כך בעיני יריביו, היו ביטוי טב-עי של חזונו. אין ספק שהיתה יותר משמינית של אירוניה, או אף ציניות, בחיזורו אחר המלכה. אבל לא פחות מכך נבע הדבר מתשוקה להוד ותהלה אשר אנשי מעשה פיקחים, ואפילו חסרי ריתוי — אפילו ויקטוריה עצמה — צריכים להם

ראלי לידי תיאור הערבים כ"יהודים רוכבי סו-סים" גרידא. סידוניה מסביר כי היהודים גברו על הזמן ועל תלאותיו בזכות "דמם הקווקזי" וה-חוקים הנבונים המבדילים אותם מגזעים נחותים מהם. והרי ההתגלות ב"טנקרד", בשעה ש"מלאך ערב" פונה אל הגיבור בארץ ישראל בפסוקים מיסטיים. הרומאן הזה, שהיה חביב על די-ש-ראלי מכל ספריו, רווי יותר מכל יצירותיו בהכרה כי כל מה שהוא מזרחי הוא טוב, אצילי, מעודן, סופו לנצח. אין כאן לאומנות יהודית במובן פשוט כלשהו. ההנחה כי די-ש-ראלי היה ציוני היא אנא-כרוניזם ואינה מתקבלת על הלב.⁸ לחגי המזרח צמחו מתוך הצורך להקים אישיות, צלם פנימי של עצמו, שבעזרתו יוכל לבסס לעצמו מקום בעולם, ולמלא תפקיד בהיסטוריה ובחברה.

זו כוונת "חיפוש הזהות" הכלול בנושא הר-צאה זו. כבנו של איש-ספר זוט, נכרי מאוטלק, לא נמנה עם אף אחת מן הקבוצות החברתיות שהעמידו את החברה הפוליטית האנגלית של המאה הי"ט, לא קל היה לו לפלס לו דרך בלי איזה מעשה מכריע של תמורת-עצמו, אלא אם כן היה מוכן לקבל עליו את הדין, כי הוא בטע-זר, שלוטשים עליו עינים, ופוטרים אותו כנוכל, מה שקרא קארלייל "להטוטר עברי ממדרגה על-יונה", הרפתקן זר שעליו אמר ט.א. ריימונד כי "לבו אינו לב של אנגלי". הוא גדחף איפוא לבדות לו תפקיד, למצוא שכבה רצויה של בני-אדם אשר עמם ראוי ואפשר היה לו להזדהות. דבר זה השיג על ידי מעשה מסתורי, בלתי מודע, של אחיות-עינים שכלית: "השפעתו של עם גדול סופה להתגלות". ועוד: "היהודים אי אפשר ל-השמידם". כל היהודים אצילים הם; וכחלקם חלק בעלי האחוזות הישנים שקמו עליהם לנשלם מ-מעמדם ולדכאם עולים-לגדולה רעי-גימוסים, ה-סופיסטים התועלתנים של ביירק, כלכלנים וב-עלי חשבון, מנצלים תעשייניים קשוחי-לב ש-

⁸ סיפורו של העתונאי האוסטרי כלומיציקי כי די-ש-רא-לי חיבר קונטרס ציוני, אשר ביסמארק הניאו מלה-ביא לגפי הקונגרס של ברלין, אינו נראה, בלשון מצניעה, סביר עד כדי הצדק בדיקה מדוקדקת.

אמתית", הוא מאמין בזאת באמונה שלמה. דב-קוּתו בגזע, בלאומיות, במסורת, סלידתו מקוסמו-פוליטיות ליבראלית, וכן מאתאיזם, ראציונאלי-זם, סחר חפשי, זוהי האמונה האמתית שחי בה. לא היתה לפניו דרך להימנע מפני כל היוצא-דופן שבמעמדו אלא לשוות לעצמו צורה על-ידי משחק הדמיון המשונה. "מה מוגבל השכל האנו-שי", קרא, "זאת יודעים מעמיקי חקר. לא לשכלם של בני האדם אנו חייבים תודה על גדולי ההי-שגים אשר הם ציוני-דרך לפעולת אנוש וקידמתו. לא השכל הוא אשר קרא לשרקינים מן המדבר לכבוש את העולם, אשר עורר את מסעי-הצלב, אשר כונן את מסדרי הנזירים; לא השכל הוא ש-הביא לעולם את הישועים; ועל הכל, לא השכל הוא אשר חולל את המהפכה הצרפתית. אין האדם גדול באמת אלא בשעה שהתשוקות מכוונות את מעשיו; ואין לעמוד בפניו רק בשעה שהוא מכוון פניו אל הדמיון. אפילו למורמון יש יותר חסידים מאשר לבנתאם". דברים אלה הם מובאה מ"קונינגסבי". "למורמון יש יותר חסידים מאשר לבנתאם". זוהי בודאי אמונתו של איראציונא-ליסטן. לפיכך יכול לומר: "איני נוטה אף לרגע להודות שייחוס אבותי אינו שווה לזה, ואפילו עולה על זה, של בני בית קאוונדיש", דברים שהשמיע במערכת הבחירות של 1847; ושוב, "דמו בנפשכם, לקרוא הרפתקן למי שאבותיו היה להם אפשר מגע ומשא עם מלכת שבא". הרגש הדתי שלו, שבלעדיו אין להסביר את זיקתו ה-רגשית לאנגליה השמרנית, נובעים מאותו מקור: בשעה שאמר בהרצאה באוקספורד כלפי דארווין והוכסלי כי הוא עומד לא לצד הקופים אלא לצד המלאכים, מובטחני שהיה כאן יותר מחידוד סתם. כזה היה הנוסח: משעשע, אירוני, אינו מתכוון להתקבל בכובד-ראש, ועם זה עומק אמונתו.

באין לו היכולת לפעול כדמותו, כאדם בעל שלשלת-יוחסין מפוקפקת בחברה בעלת תודעה מעמדית חריפה, בדה דישראל מעשיה מפוא-רת, הילך קסמה על הלבבות של אנגליה, ובכך השפיע השפעה ניכרת על אנשים ומאורעות. במ-קום להתעלם ממוצאו או להעלימו, שבודאי ה-

כתנחום וגמול על הצד הנבוב שבחיים ציבוריים. ככל אלה שחיהם קצתם דמיון אך אינם מגותקים לגמרי מן המציאות, ידע דישראלי כי משהו מכל זה אינו אלא העמדת פנים, כי "דוד אלראי", כפי שאמר פעם, אין להתייחס אליו ברצינות-יתר, שכן אינו אלא אגדה. ועם זה גם חדרו הדב-רים לתוך-תוכו. חזותו על יחסו למלכה ויקטוריה היה בגדר יצירת דמיון שהאמין בה, אף כשצד הבדות שבה לא נעלם ממנו. ואכן בתמים-לא-תמים ראה את ויקטוריה כקיסרית גדולה ואת עצמו כזויר שלה; היא היתה שמירמית וטיטניה, קיסרית המזרח ומלכת היפיות.

עלייתו שלו ודאי נראתה לו כדבר-פלא שלא יאמן; כאשר שיחק את תפקידו בפנטומימה יצא מכליו; לגלוגו עליו לא קיפח את ממשותו; דומה הדבר לבדיחות שבפי מאמינים על דתם. אלמלא האמין לפחות במקצת בעולם שהעלה באוב, מן הסתם לא היה מצליח לבצע את כל זה. המהפנט ספק היפנט את עצמו. אם לא עמדת על כך, אין בידך להסביר את כל דרכו. לא די, כפי שעושים קצתם של כותבי פרשת חייו, לתאר את מחוותיו החיצוניות; מן הדין לעמוד על הדי-נמיון הפנימי, ודבר זה שלוב בזהות שבדה ל-עצמו, אשר נראתה מעושה וכוונת לדוכס ארגיל הגלאדסטוני, אשר ד"ר בצלאל רות מביא את דבריו על דישראל: "כיון שלא היו לו דעות משלו ומסורות שהיה עליו להינתק מהן, כיהודי, חפשי היה לשחק בדעות קדומות שלא היה לו חלק בהן ולהביע רגשות עזים שהיו זרים לו, זולת אם היתה טינה מעורבת בהם". הדב-רים נראים לי כאבחנה מוטעית: אפשר שדישר-אלי לא היה לו חלק בדעות הקדומות, אבל הרג-שות העזים נעשו נחלתו; אם לא היו לו מסורות משלו, הרי העמיד אותן וסופו שהאמין בהן וחי לאורן. אכן חיים שכל כך הרבה דמיון ביירוני מקופל בהם, בהכרח שייראו "עקובים", "רצופים רמיה מבחינה מדינית", בלתי-מוסריים וצינייים בעיני צופים מחמירים במידות וחסרי אהדה. אבל כשאומר דישראלי, (ב"טנקרד"), "גזע טהור, ב-על ארגון ממדרגה ראשונה, מטבעו הוא אצולה

פגיעות שפגעה בהן "הגצרות כפויית-הטובה". "חוק-טבע ולא יעבור, שגזע עליון לא יזכרת ולא ייבלע לעולם על-ידי גזע נחות". זה סוד קיומם של היהודים, כי "רק אחד הגזעים הגדול-לים היה מסוגל לעמוד בכל המסות שהוטל עליהם לסבול". יש רגלים לסברה, כי טיעון כזה לא היה יכול לצמוח או להתקבל אלא בחברה מעין זו של אנגליה (וסקוטיה) הויקטוריאנית על יד-את-הכבוד שבה לעבר ועל בקיאותה בכתבי-ה-קודש. פיכטה וארגנט, גוביניו ודאגילבסקי העמי-דו את דמיונותיהם הגזעניים או הביולוגיים על יסודות שונים לגמרי.

דישראלי היה אחד הנסערים והמחוננים שבין אותם אנשים "מנוכרים" אשר בעיותיהם מטרי-דות כיום מדינאים, סוציולוגים, מחנכים, פסיכו-לוגים, וכל מי שדעתו נתונה לתוצאות המפרקות של הריכוזיות והתיעוש. בין כל האנשים והקי-בוצים התלושים שהולידה המאה התשע-עשרה היו היהודים, כמדומה, הדוגמה הבולטת והטרא-גית ביותר. ברור היה שיש למצוא פתרון כלשהו לדילמות שלהם, שאם לא כן יצאו מדעתם, או יוציאו אחרים מדעתם. התבוללות, סוציאלי-זם, לאומיות, מאמצים כפולים ומכופלים לקיים את הדת היהודית במלוא חומריתה וטהרתה — כל הפתרונות הללו הוצעו. חייו של בנימין די-ש-ראלי, הפחות ויקטוריאני שבתקופה הויקטוריא-נית, אדם שנתן ספר-כריתות לזהותו האמתית, ועם זה הוא מכניע אותה בכוח הרצון והדמיון בלבד, הוא אחת הדוגמאות המובהקות ביותר לחיזור נואש אחר מערכת רעיונות מנחים, תכ-נית פעולה, אבל בעיקר אחר נאמנות לקיבוץ שיוכל להזדהות עמו, לדבר ולפעול בשמו, משום שאי אפשר היה לו לקבל עליו את הסיכוי הגו-רא לדבר בשם עצמו. אכן אי אפשר היה לו להיות בטוח, שאילו ניסה לברר מה היה שם-עצמו, היה מוצא תשובה. עצם הספק היה קשה מנשוא. אם לא היה אפשר למצוא תשובה, מן ההכרח לבדות תשובה. תפיסותיו של דישראלי בנוגע לאנגליה, אירופה, היהודים, בנוגע לעצמו, היו כולן דמיונות רומאנטיים נועזים. "כשאני

ציק לו כשהיה תלמיד בית-ספר ושאוויביו היו מטיחים אותו תמיד בפניו (לרבות גלאדסטון, ש-דיבר על קנאותו לטובת היהודים וכינה אותו יהודי-בסתר), הרחיק ללכת בכיוון ההפוך. הוא דש בו, מגזים בחשיבותו, משלב אותו שלא לצו-רך ברומאנים שלו, ומשבץ פרק ארוך על היהו-דים בספרו על חיי לורד ג'ורג' בנטינק, שהוא עצמו מודה כי אין לו שייכות למעשי בנטינק או לדעותיו: לאחר שהוא מפרץ באריכות, הן מ-בחינה תיאולוגית והן מבחינה היסטורית את ה-תיוה, כי גלות היהודים היא עונשם על רצח-האל, הוא ממשיך ואומר בלי כל קשר למה שנא-מר קודם: "המוני העובדים נחים כל יום שביעי, בזכות החוק היהודי; הם קוראים שוב ושוב, ל-מופת וללקח, את דברי ימי היהודים, שרים את מזמוריהם של משוררים יהודיים ויום מוכרי-זים על ברכיהם בהכרת-טובה ובדחילו כי הצינור המקשר בין הבורא לביןם הוא העם היהודי. אף על פי כן נוהגים הם בעם זה כאילו הוא זרע שפלי אדם", כמו שנהגו ב"גזע האטי" לפני הק-מת יוון מחדש כמדינה מודרנית. סטיות מעין אלה מודמנות לך בכל אשר תפנה בכתביו. ענין היהודים נעשה מין דיבוק. בעיניו העולם מאוכ-לס יהודים דמיוניים: לא רק דמותו האפלה וה-כלי-כולה של סידוניה, והדמויות המשונות ב-"טגרד", אלא קהל עצום ורב של דמויות מוז-רות ומפתיעות — ישועים ראשונים, פרופיסורים גרמנים, דיפלומאטים רוסיים, מלחינים ופרימדו-נות איטלקים — כולם יהודים הם. הם מושכים בכל החוטים, הם שולטים בכל הארצות. "הגזע הוא הכל — אמת אחרת אין", אומר סידוניה, "ה-גזע הוא הכל — קידמה וריאקציה הן רק מלים לבלבל בהן את דעת המיליונים", הוא אומר במ-קום אחר, והיהודים הם תמצית מהותו של הגזע. הוא הוקיע את "התורה הכוזבת של שוויון בני-האדם מטבעם", של קוסמופוליטיות, של התער-בות בגזעים "נחותים". לא סוציאליזם או אינטר-נציונליזם אלא "דת, קנין, אריסטוקרטיה טב-עית" — זהו "הדגש היהודי". אמנם יש יהודים הנעשים מהפכנים, כבשנת 1848, אבל רק בגלל

למענם, עם כל הסלידה שאני חש כלפי דת ישראל אל". הצידוק שלו להחלטה זו, שדחייתן הבלתי-נמנעת של עצומות יהודיות, תגביר את מורת-הרוח, ודבר זה עלול להיות מהלומה למדינה הנוצרית. את מוצאו הוא מזכיר — אומרים הב-קיאים במארכס — רק פעם אחת: במכתב אל דו-דו בהולנד, ליון פיליפס, בשנת 1864, הוא אומר, דווקא, על דישראלי ש"יצא מצור-מחצבתנו המ-שותף". ולא יותר. הוא עומד באקראי, ולא בלי אהדה, על מצבם של היהודים העניים בירו-שלים, אשר לדברי דישראלי קודם באותה מאה, המיסיונרים הנוצרים מטבילים אותם תמורת עש-רים פיאסטר לגולגולת. הוא שלח את "הקאפי-טאל" בלוית הקדשה אל ההיסטוריון היהודי גרץ. מלבד זה, יחסו ליהודים הוא יחס עוין לגמרי. בפסקה מפורסמת במאמרו על השאלה היהודית משנת 1844 הוא אומר כי המוסריות החילונית של היהודים היא האנוכיות, דתם החילונית היא הרוכלות, אלהיהם החילונית הוא הממון. אלהיהם האמתי של היהודים הוא שטר-החליפין. "הממון הוא האל הקנא של היהודים, ואין להם אלהים אחרים על פניו", ודברים אלה נשנים בעצם ב-סיכום הטענות ב"המשפחה הקדושה". וכאן מענין לא טיעונו המיוחד כלפי ברונו באוּר המתנגד לשיווי זכויות ליהודים, אלא הלשון הבוטה, הדו-מה ללשונם של הרבה כתבי פלסטר אנטישמיים מאוחרים, בין ימניים ובין שמאליים, גרמניים, צרפתיים, רוסיים, אנגליים, שוביניסטיים ופא-סיסטיים, אנרכיסטיים וקומוניסטיים, ישנים וב-מידה גוברת בני זמננו.

ב"תיוות על פוארבאך" משנת 1845, מדבר מארכס על תפיסה מוטעית של הפראפסיס "רק ב-גילויה היהודי המסואב" (בתרגום העברי כרך ב' ע' 306 כתוב "רק בצורת הופעתו התגרנית-המ-לוכלכת" המ). את הבורסה של פאריס הוא מכנה "בית-כנסת הבורסה", המוזה העשירית היא, לד-בריו, מוזה יהודית — "המוזה של ידיעות הבור-סה". אין הוא מחמיץ שום הזדמנות להדגיש את מוצאם היהודי של משפחות פולד, רוטשילד ושאר אילי ממון בפאריס, ובשנת 1856, באחד ממאמ-

רוצה לקרוא ספר", אמר פעם, "אני כותב אותו". כל חייו היו מאמץ מתמיד לחיות סיפור-בדים, וללכוד בקסמיו לבם של אחרים.

ג

לא אאריך בדברים על היפוכו הגמור של די-שראלי, קארל מארכס, שפרשת חייו ידועה יותר. דרכו, כידוע, היתה דרך מנוגדת לזו של דישרא-לי. רחוק היה מלזול בשכל, ולא עוד אלא ביקש להחילו על כל מעשי-אדם. בעיני עצמו היה איש מדע. אַנגלס ראה אותו כדאריון של מדעי החברה. הוא חתר לנתח ניתוח שכלי מה גרם להתפתחות החברתית להתרחש כדרך שהיא מתרחשת, מדוע נכשלו בני-האדם עד כה בדרך כלל, ומדוע יכו-לים הם להשיג וסופם ששיגו שלום, הרמוניה, שיתוף-פעולה, ובעיקר הבנת-עצמם שהיא תנאי מוקדם להכוונה-עצמית מושכלת. כל זה היה רחוק מאורח המחשבה של דישראלי, יתר על כן, כל זה היה תועבת נפשו. אף על פי כן יש צד שוה בסביבתם החברתית של השניים. מארכס היה בנם של שני דורות רבנים, הן מצד אביו והן מצד אמו. אביו, בדומה לאביו של דישראלי, היה מן הדור הראשון של יהודים שזכו לשיווי זכויות; שניהם היו קונפורמיסטים מתונים, אשר בניהם התקוממו כנגדם, עם כשהם מוסיפים להגות להם חיבה אך לא יראת-כבוד. כיוון שמארכס היה מומר, לא עמדו על דרכו המכשולים שעמדו על דרכם של היהודים בגרמניה. אך הוא לא נמלט רוב ימיו מעקיצות אנטישמיות מצד חברים סר-ציאליסטיים וראדיקאליים — באקונין, האנארכיסט הרוסי, לגלג על יהדותו, ולא נעלמה ממנו ודאי שנאת-היהודים העזה של פרודון, או השקפותיהם הדומות של ארנולד רוגה ואויגן דירינג. הוא מס-תער על אנשים אלה בשף-קצף, אבל אין רמז למוצאו היהודי. עליו הוא עובר בשתיקה. רק פ-עם אחת נזכר קשר שהיה לו עם יהודים כיהודים במכתב אל רוגה, משנת 1842, שבו הוא אומר: "נשיא הקהילה היהודית כאן בקלן ביקר אצלי זה עתה וביקש את עזרתי בענין עצומה שאומרים היהודים להגיש לבית-המחוקקים. אעשה זאת

מייסדי היהדות הריפומית, וכן — עד שהגיע לפי-תרון ציוני לבעיה — גם "הקומוניסט" הגרמני הראשון, משה הס, אשר מוצאו ועיצובו הרוחני דומים היו לאלה של מארכס.

מארכס דחה מלפניו בבזוז את השאלה וגמר בדעתו לראות בה דבר שאין בו ממשות. קרוב להניח כי הדבר היה קשה עליו יותר אלמלא היה באמת מרוחק מן היהדות. אף על פי כן נתקל גם הוא בקושי שנתקל בו דישראלי הצעיר: הוא רצה לא רק לתאר את החברה אלא לשנותה. הוא רצה להטביע בה את חותמו. הוא היה לוחם, וביקש לסלק את אלה שראה בהם מכשולים ל-קידמה האנושית. גרמניה בימיו היתה לאומנית הרבה יותר, אחרי השפלתה בידי הצרפתים, לא רק בימי שלטון נפוליאון אלא במשך מאתיים שנה רצופות, משהיו אנגליה או הולנד או איטליה או אפילו צרפת. השוביניזם הגרמני לבש צורות אנטישמיות פאתולוגיות בשנים שקדמו ללידתו של מארכס. כדבר הזה אירע בחבל הריין לא פחות מבכל שאר חלקי גרמניה. הרגשות האנטי-יהודיים לא נתמצו בחוסר סובלנות דתית. התע-מולה הבוטה של אַרנדט, יאן, גורס, ובעצם גם של פייכטה, ובהתפרצויות של אגודות סטודנטים הסטודנטים הפאטריוטיים הצטיינה באנטישמיות גזענית גלווייה.

את שתיקתו השיטתית של מארכס לגבי מוצאו ואת החרפות שגלוו תמיד לכל דיבור שלו על יהודים ייחס שמעון דובנוב לשנאה הטבעית של בוגד למחנה שערק ממנו — דבר שלא מנע אותו חלילה מלתקוף אחרים, למשל את יוסף משה לוי, בעליו של "דיילי טלגרף" הלונדוני, על הס-תירם את מוצאם היהודי. אבל דומני שמחבר ה-ביוגראפיה האחרונה של מארכס, ד"ר בלומברג המנות, מתקרב אל האמת יותר כשהוא מייחס עובדה זו המפורסמת לגנאי לצורה מיוחדת זו של שנאה עצמית שכמה וכמה מן היהודים שזה עתה זכו בשיווי זכויות לא גיקו ממנה. דישראלי, בתארו את סבתו שרה שפרוט, אמר עליה פעם כי "היתה ספוגה אותה שנאה לעמה אשר אנשים הבילים נוטים מאד לאמץ להם כאשר מתברר

ריו ב"ניו-יורק טריביון", הוא אומר, "כל רודן נתמך על-ידי יהודי, וכל אפיפיור על-ידי ישועי". שימוש-הלשון שלו מגיע לשיא של שנאה ממש כשהוא מדבר על לאסאל (שלא המיר את דתו ולא הסתיר את זיקתו הרגשית ליהדות). במכתב אל אַנגלס, הוא מכנה אותו "הכושי היהודי"; הוא מעלה סברה כי מן הסתם חדר זם כושי לעורקיו משום תערובת הדם הכושי בגזע היהודי בזמן יציאת מצרים, וקובל על "היבבה היהודית" הטי-פוסית של לאסאל. על פי רוב הוא מכנה את לא-סאל איציק או 'בארון איציק'. (היה באמת אדם בשם זה במאה השמונה-עשרה, שהיינה הרבה ל-לגלג עליו, אבל כאן אין השם אלא כינוי גנאי ליהודי.) יש איפוא, לפחות, משהו מוזר במה שנאמר באחד מפירוטומי מכון מארכס-אנגלס ב-שנת 1943, כי "מארכס גינה את האנטישמיות גי-נוי חריף ביותר". קשה שלא לקבל את דעתו של תומאס מאסאריק, כי בצדק מתארים את מארכס כאנטישמי. עם זה ברור כי הוא לא היה אדיש לענין זה כלל. כך, כשכתב חתנו, ז'אן לונגא, בדברי ההספד שלו על אשתו של מארכס, ג'ני פון וסטפאלן, בכתב-העת הסוציאליסטי "לא זיסטיס" בשנת 1881, על המאבק הקשה שלה עם התנגדות משפחתה לנישואיה למארכס, וייחס את ההתנגדות לדעות קדומות גזעיות, רתח מאר-כס מכעס. הוא כתב אל בתו, אשת לונגה, כי דעות קדומות כאלה לא היו במשפחת וסטפאלן, ואמר כי חסד יעשה עמו מר לונגה אם לא ישוב עוד להזכיר את שמו. אין מתקבל על הד-עת שלא היה אז אף קורטוב של אנטישמיות אפי-לו בקרב הנאורים שבאצילי ארץ הריין. ועדותם של היינה ושל הס ודאי שאינה מאששת סברה זו. אפילו היתה משפחת וסטפאלן נקיה מן הנגע לחלוטין, נראית תגובתו של מארכס, במבט רא-שון, מוגזמת בחריפותה. ברור כי היה זה תחום כאוב ורגיש. דבר אחד, על כל פנים, גלוי, והוא שמארכס היה אדם בעל רצון חזק ופעולה נחרצה, שהחליט לשרש מתוכו עד גמירא את מקור כל הספקות, המועקות והחייטוט אשר הציקו לאנשים כגון ברנה, היינה, לאסאל ועוד רבים, ובתוכם

שר גרם הרבה טעויות באבחנה ובחיוזי של מהלך ההיסטוריה האנושית בזמננו. למרות העומק וה- מקוריות של התיוות העיקריות שלו, לא עלה בידי מארכס לתת הסבר מניח את הדעת למקור-רותיה וטבעה של הלאומיות, והוא מיעט בערכה כשם שמיעט בכוחה של הדת, כגורמים עצמאיים בחברה. הרי זו אחת החולשות העיקריות בסיג-תיוה הגדולה שלו.

ושוב ניכר המאמץ לברוח מפני המציאות ה-בלתי-נסבלת. כשם שדישראל, בין המצרים כמו-הו, הזדהה עם האצולה בעלת הקרקעות הברי-טית, והילך קסמיו על בעלי האחוזות עד שקיבלו עליהם כמעט בקבלה גמורה את שינוי-הדמות הזה, כך לבש גם מארכס מדים שחילצו אותו מ-בגדיו המעיקים והצטרף לשורותיה — ואף שינה דמותה — של תנועה שהיתה נקיה מן הצלקות של השכבה החברתית הפגיעה כלי-כך שבחיקה גדול. קיצורו של דבר, כידוע לכל, מארכס זיהה עצמו עם המעמד הביני-לאומי הגדול של העוב-דים המנושלים, אשר בשמם ניתן לו להרעים את תוכחותיו וחרימותיו, המעמד אשר אותו אמורים כתביו לצייד בנשק עד בוא הנצחון, נצחון שגר-מזה בו בשורת כל הדברים שהאמין בהם באמונה שלמה: השכל בפעולה, כינון חברה מאורגנת ב-אורח הרמוני ומושכל, קץ למאבקים, שיש בהם מטבע ההתאבדות, המשבשים את חזותה ומעשיה של האנושות — בדיבור אחד, הפרולטריון. מארכס היה קרוב קירבה של ממש לפרולטריום — לפועלי תעשייה בלתי-מקצועיים או כורים או פו-עלים חקלאיים חסרי קרקע — לא יותר מקירבתו של דישראלי ללוו המעמד העליון הבריטי. הק-בוצה הנידונה היתה, הן לדישראלי והן למארכס נושא לעיון מרוכז; היא היתה משנתם וארון-ברית להם; הם שמו עצמם משוררים וכוהנים לה, אף שמארכס העדיף כתר מדע; אבל הם נשאר מחוצה לה — משקפים, מנתחים, תועמל-נים, בעלי-ברית, פרקליטים, מנהיגים, אבל לא משלה, לא עצמה ובשרה.

הפרולטריון נשאר קטיגוריה מופשטת במשנ-תו של מארכס. למרות כל ההאשמות שהוא מטח

להם כי מוצאם נחות בעיני הציבור". בכך, לדע-תי, יש כדי להסביר במידת מה את יחסו של קארל מארכס — שהיה מבחינות אחרות ראציונאלי ורי-אליסטי — אל אֶחיו לשעבר. שנאה עצמית אי-ננה תופעה מסתורית. רוב בני האדם מושפעים מדעות הרווחות בסביבתם, בייחוד כשהללו מוש-רשות ומקובלות, והאנטישמיות סוף-סוף היתה מושרשת באירופה זמן רב לפני מארכס, ונעשתה ארסית ביותר בגרמניה של ימי נפוליאון ואחריו. מכאן הבו והשנאה לעצמם בקרב קרבנו-תיה, הדנים את עצמם בהכרח לאור הערכים המ-קובלים בחברתם.

המונח "שנאה עצמית יהודית" (בניגוד לביקו-רת עצמית או ניתוח ריאליסטי) טבע אותו סופר גרמני יהודי, תיאודור לסינג, והריהו מתאר הר-גשה אשר גילויה המיוחדים במינם מוכרים יפה לכל קוראיו של היינה. אולי החריפה מכל צורות ההשפלה העצמית היהודית מצוייה אצל הסופר היהודי היחיד שהיה נערץ על הנאצים, אצל או-טו ויינינגר, שהיה לוקה בהתקפים של שנאה עצמית. עדות על עיוות נברוטי של הבעיה אתה מוצא ביומנים של ראטנאו, שהעריך את הלאומ-נים האנטישמיים, אשר לבסוף רצחוהו. גילויים שלה מצויים במסותיה, פרי רוח אצילה ומיו-סרת, של סימונה וויל, ובכתביהם של כמה סופ-רים יהודים החיים היום, אשר מידת הרחמים נותנת שלא להזכיר שמותיהם. זהו סוג הסביבה אשר בשלבה המוקדם חלה התבגרותו של מאר-כס. אך הוא היה בעל טבע חזק וקישח מאלה שנפתלו עם מה שנתפתח לעתים לפסיכוזה ש-ארכה כל ימי חייהם. האינטלקטואל היהודי המו-מר, שעמיתיו מוסיפים לראות בו יהודי מבחינה גזעית, לא היתה לו תקוה להשפעה פוליטית כל עוד היתה הלאומיות בגדר בעיה לגביו. היא היתה איפוא טעונה עקירה, באיזה אופן שהוא, כבעייה. במודע או שלא במודע, מיעט מארכס כל ימיו באופן שיטתי בערכה של הלאומיות ככוח עצמאי — אשליה שגררה את חסידיו במאה העשרים לניתוח מוטעה של הפאשיזם ושל הנא-ציזם, שרבים מהם שילמו מחירו בחייהם, וא-

מנוכרים לאינטליגנציה עולמית, ילדיהם המנו- שלים, הסוררים, של הורים בורגניים או אריס-טוקראטיים, הנזעמים על העוול או חוסר-ההגיון וההמוניות של סדר-העולם הנתמך על-ידי המע-מד שמתוכו יצאו. אל לב אנשים כאלה דיבר מארכס מאז ועד היום יותר מאשר אל לבם של פועלים מקצועיים בבתי החרושת של ארצות ה-תעשייה אשר בשמם הוא מתיימר לפנות אל הא-נושות. הפרולטריון של מארכס הוא מעמד מות-קן לפי תכניתו של מארכס, לשמש כלי לזעמו הצודק. תפקידו בתוך המערכת שכוון מארכס דומה לזה של ניגודו הגמור — העילית הגזעית של "קונינגסביי", "טאנקרד", "לותר" ו"קונטא-ריני פלמינג" אצל דישראלי — לשמש קולו של המחבר, האנשים המושגבים אשר עמם ועם צרו-תיהם מזהה המחבר את עצמו, הדוכן שממנו הוא יכול לכוון את אשו. המעמד, שבו מתגלם חזון ה-סופר, נשאר, למרות כל הדיבורים על ממשותו, בגדר אידיאליזאציה.

אחזור על התיזה שלי: בשעה שמארכס מדבר בשם הפרולטריון, בייחוד כאשר הוא בא לשנות את תולדות הסוציאליזם (והמין האנושי) בקבעו כי אין אינטרס משותף לפרולטריון ולרכושנים, וממילא אין אפשרות של התפייסות; כשהוא טו-ען במפגיע כי אין יסודות משותפים ואין איפוא אפשרות לשכנע את אויבי האנושות על ידי פניה אל עקרונות צדק ושכל וכיסופי אושר משותפים, שכן כל הדברים הללו אין בנמצא; וכאשר, בדר-מה לכך, הוא מוקיע את הפניות אל הרגש האנושי או הרגשת-החובה של הבורגנות כאשליות על-בות בקרבנותיה, ומכריז מלחמת השמד על הק-פיטליזם ומתנבא לנצחון הפרולטריון כפסק-די-נה הנחרץ של ההיסטוריה בעצמה, נצחון השכל האנושי על האיראציונאליות האנושית — כשהוא אומר כל זאת (ולאמתו של דבר הוא היה הרא-שון שאמר זאת, כי הפורטיטאנים והיעקובינים ה-ניחו, לפחות להלכה, אפשרות של שיכנוע והס-כם), על כרחך אתה שומע כאן את קולו של פאריא גאָה וממרה, לאו דווקא ידיד הפרולטריון אלא בן לגזע מושפל מדורות. ה"אידיאולוגיה ה-

כלפי הוגים אחרים על שהם מתעלמים מן ההיס-טוריה, שהם נכשלים בהפשטות חוץ לתחום הזמן וביצירת יצורים שבאידיאל שלהלן הם נוהגים בהם כאילו הם אנשים ממש העסוקים בתהליכי החיים הממשיים, אין הוא עצמו נקי בבחינה זו. הפרולטריום שלו הם חטיבה של בני אדם ללא זיקה לאומית, חסרי כל זולת לחם צר, שאינם אלא בשר-מכונות, בני-אדם עניים כל-כך עד ש-אין להם כמעט צרכים אישיים, גוועים ברעב ו-מבוהמים. לראות כך את הפועלים, אפילו במאה התשע-עשרה הנוראה, אפילו בימינו בארצות שבהן התנאים קשים מנשוא, הריהי בכל זאת הפ-שטה. התמונה מסוגנת יותר מדי, חסרת-גוונים מדי. מארכס ידע עובי מהו והשפלה מהי; הוא תפס את הדינאמיקה של התעשיינות המודרנית כמערכת כלל-עולמית, בכל לבושיה ומסוותיה, יותר מכל אדם לפניו. הוא הבין את המנטאליות ואת המעשים של הקפיטליסטים בזמנו, בין בכ-לל ובין בפרט, בטביעת עין מדויקת שנתחדדה על ידי זעם ושנאה, ובשיעור כוח רוחני ונבואי שלא הופעל עד כה לגבי החברה התעשיינית ה-מפותחת. ואולם בשעה שהוא מדבר על הפרול-טריון הריהו מדבר לא על פועלים ממש אלא על האנושות בכללה, או, לפעמים, על עצמו בכעסו ובחמת-רוחו. כשהוא כופר באפשרות של שביתת נשק או פשרה בין המעמדות, בשעה שהוא יוצא כנגד הקריאות להסכם, ומתנבא כי האחרונים יהיו לראשונים, כי האויב יהיה שבידו השרביט כיום עתיד ללחך עפר בבוא יום המהפכה, דומה אתה שומע מגרונו קולו של עם מגודים המדוכא מאות שנים. ולא את קולו של מעמד אשר קם מקרוב. העלבונות שהוא נוקם הם דומה כמעט תמיד עלבונותיו שלו והאויבים שעליהם הוא ממ-טיר אש הם אויביו, הצורר היא הבורגנות, ועושי דברה — ממשלות, שופטים, שוטרים — רודפים בחימה את הקוסמופוליטים התלושים, האינטלק-טואלים היהודים המהפכנים, שהם בכל אתר נוקמי עלבונו של המין האנושי. דבר זה הוא המשווה להט וממשות לדבריו, ודוקא משום כך משפיעים הם השפעה עמוקה מאד על אנשים כמוהו, בנים

אחד הוא שלא להאמין בחשיבות המכרעת של גזע, מסורת, לאומיות, דת, ולסרב לסגוד להם. דבר אחר הוא לכפור בחוקף בחשיבות שיש להם על פי עצם מהותם, להורידם (בכל מאמצי כוחך) לתפקיד של בנין-על או מוצר-לוואי, שאין לו כל תפקיד עצמאי בהיסטוריה — תופעות אשר בבוא התמורה הבלתי נמנעת בבסיס הכלכלי תימוגנה כחלומות רעים ודמיונות שוא, כפי שהן נראות לחכמים כבר עכשיו.

התיזה שלי אינה כי משהו שאמרו דישראלי או מארכס הוא מוטעה, או אפילו מפוקפק. אמנם אני סבור שהשקפותיו החברתיות וההיסטוריות של דישראלי היו מושזרות הזיות משונות, לעתים מופרכות, ריאקציוניות ומסוכנות; וכן סבור אני שמארכס הדגיש פחות מדי את תפקידם של גורמי מים בלתי-כלכליים בהיסטוריה. אבל לא זה הדבר שאני דן בו כאן. אני עוסק בנושא אישי, לא אוניברסאלי: במצוקה החברתית שבה מצאו עצמם שני אנשים אלה, שמוצאם דומה, המחוננים מאין כמוהם בתבונה, דמיון, יאבה ומרץ, ובריי שומה עליהם. אפילו נמצא כי כל מה שאמר אחד משניהם כולו נכון, הרי כוונתי לומר — ואני מציע את התיזה שלי מתוך זהירות וללא פסקנות, שכן אינני פסיכולוג — שאחד ממקורות חזותם הן של דישראלי והן של מארכס, מה שגרם לראשון לראות עצמו כמנהיג הטבעי של עילית אריסטוקרטית, ולשני כמורה ואסטרטג של הפרולטריון העולמי, היה הצורך האישי שלהם למצוא את מקומם הראוי, להעמיד לעצמם זהות אישית, לקבוע — בעולם שבו הוצגה שאלה זו ביתר הדגשה משהוצגה אי-פעם — לאיזה חלק של האנושות, לאיזה אומה, לאיזה מפלגה, לאיזה מעמד, הם שייכים באמת. היה זה נסיון מצד אלה אשר ההיסטוריה והנסיבות החברתיות ניתקו אורחם ממחצבתם וממוסדותיהם הטבעיים — המיעוט היהודי, המבודד היטב — לשוב ולשתול עצמם בקרקע חדשה, בטוחה ופוריה לא פחות. נטולי היאבה, הללו שרק ביקשו לשבת בשלוה — יצחק דישראלי, היינריך מארכס, שהשקפת עולמם עוררה התנגדות עזה כל כך בלב בניהם, הצליחו,

גרמנית, "המניפסט הקומוניסטי", הדפים הפולי-מוסיים של "הקאפיטאל", הם מעשה ידי אדם המנופף אגרופו כלפי המשטר השליט, המדבר, כאחד הנביאים העברים, בשם עדה נבחרת, הנר-שא משא על קץ המשטר הארור של הקפיטליזם, על העונש המזומן לאלה שענייהם טחו מראות את מהלכה ומטרתה של ההיסטוריה ומשום כך סופם איבוד עצמם. האידיאליזאציה של הפרולטריון בידי מארכס, למרות כל אזהרותיו מפני אשליות מסוג זה, היא עצמה צלם אדם שבאידי-אליזאציה, אדם השואף לזהות עצמו עם סגל חבורה, עם אנשים שלא לקו בפצעים שלקה בהם הוא גופו.

איני בא לדון כאן אם יפה כוחו של הניתוח שניתח מארכס את החברה והתרבות התעשייתית; איני עוסק אלא בשרשיו הפסיכולוגיים באישיותו ובמצבו. המיטאפורמפוזה שלו נולדה מתפקידו של עתונאי ראדיקאלי נודד לזה של מארגן ומנהיג לצבא אנשים השונים בתכלית מסביבתו שלו, לפחות במקצת משום שהוא נצרך לכך, משום שהוא נכרי, משום שתעודותיו מפוקפקות, וחשודות בייחוד בחברה שחריפה בה כל כך תודעת המוצא החברתי והלאומי. המרת הדת שלו הפכה אותו למה שתיאר שרידן ב"דואנה" כדף חלק בין "הברית הישנה" ל"ברית החדשה" (חידוד שדישראלי החיל פעם על עצמו), ולפיכך היה עליו למצוא דוכן בטוח שמעליו יוכל לשלח חיי-ציו ולארגן את צבאותיו. מארכס אמנם נפגש בימי חייו עם אנשים מן הפרולטריון, אבל לא רבים היו, ולעולם לא היתה ביניהם קירבה אמיתית. הוא דרש לפניהם; הוא אמר להם מה לעשות; הוא עשה רושם על מנהיגים של האי-גוד המקצועי בבריטניה, הוא היה האדם הבולט ביותר באינטרנציונל הראשון; אבל ידידיו, אשר אליהם יכול לדבר, היו אנשים תלושים כמוהו: אַנגלס, פרייליגראט, היינה. בייחוד היינה, משום שמוצאו והשקפתו החברתית והאישית דומים היו לאלה שלו; שניהם מוצאם הטריד אותם ללא נשוא, מבלי להתגלגל בגאוה מופרזת כמו אצל דישראלי, בהיותו להם רק עובדת מרגיזה. דבר

חמתו, נעשה הדבר בצורה מוגזמת וגלעגת, פרי בלהות של הדחקה עצומה, דבר שהפסיכולוגים לא יתקשו כיום לפרשו.

כשם שדישיראלי התעטף באיצטלה של דמות נסיכית מסתורית, איש מורם מעם בן גזע "א-דיר", ששיג-ושיח לו עם בני עליה בלבד, כך זיהה עצמו מארכס עם פרוליטריון אידיאלי, יור-שה של החברה האנושית המושלמת, הרחק מא-בותיו ומן הסביבה שנמנה עמה כאינטלקטואל בורגני, מעיין מטהר של עזו ותעצומות רוח. שני-הם, לפחות מבחינה רוחנית, חיו מרוחקים מן ה-מעמד אשר לו סגדו. שניהם שאפו להנהיג ולהד-ריך, והזדהותם היתה עם הקיבוץ ככלל, ולא עם בניו היחידים — אם בטרקלינים ואם בבתי-חרושת. התורות ששיוו צורה אינטלקטואלית לח-זונותיהם עוררו מסירות גלבת, נאמנות לזה-טת, אדיקות דתית. כשם שדישיראלי לא ראה בד-רך כלל בשמרנות המיסטית שלו כן לא ראה מארכס בדרך כלל בחזונו על חברה חסרת מעמ-דות הנחה הניתנת לבדיקה, העלולה לטעות, ה-ניתנת לתיקון, וודאי לא לשינוי גמור לאור הני-סיון. וכך הוא הדבר בהכרח אם נכונה השערת-שהתורות הללו נבעו, במידה מסויימת, מצרכים פסיכולוגיים והיו בגדר היענות לאותם צרכים; תפקידו לא היה קודם כל לתאר או לנתח את המציאות, אלא לשמש נחמה, לחזק בהחלטה, לש-מש פיצוי על תבוסה וחולשה, לעודד את רוח ה-לחימה בעיקר בבעלי התורות עצמם. סלידתו הגלויה של דישיראלי מן השיטות הראציונאליות של מחקר מדעי, והזיהוי שזיהה מארכס את ה-שיטה המדעית עם הטליאולוגיה הדיאלקטית ש-לו, והבזו שרחש להזיקות האוביקטיבית יותר (אם גם מהפכנית פחות) לשיטות אַמפיריות, יש להם לדעתי שרשים פסיכולוגיים דומים.

מה יוכל אדם לשאול לו יותר מהבנת-עצמו? אם יש ממש בתיוזה שלי, עשויה פרשת חייהם של שני בנים לאבות שזכו זה מקרוב לשיווי זכויות, שהיו שונים זה מזה באופיים ובכשרונ-ותיהם, אבל היו נתונים בה-במצוקה, לשמש כסי-פור של מוסר-השכל, אם להשראה ואם לאזהרה.

כרבים לפנייהם ואחריהם, להתבולל בשופי בלי שטרחו הרבה לברר לעצמם מי הם ומה הם. בני-הם, הרומנטיקן הפוליטי הלגלגן (והגלהב) די-שיראלי, והמוראליסט והתיאורטיקן החברתי הנל-הב לא פחות קארל מארכס, זקוקים היו למעגן עמוק יותר, וכיון שזה לא ניתן להם מלידה — ברו אותו. וזאת עשו במחיר התעלמות מחלק הגון של המציאות, שלא נעלם מעיניהם של אנ-שים פחות מעונים, פחות מחוננים, אבל שפויים ומפוכחים יותר.

העובדה שאנשים חפצים להשתייך לקבוצה כלשהי וכי הצורך הזה צורך ראשוני הוא, וכי הם חפצים בהכרת עמיתיהם במעמדם ובזכויו-תיהם — עובדות אלה, ועמן מצבם החרגי של בניהם ונכדיהם של יוצאי הגיטו בראשית המאה התשע-עשרה, שקידם את פניהם עולם נכרי ולא דווקא מסביר פנים, מבארות במידה רבה הן את ההזיות האיראציונאליות של דישיראלי והן את האידיאלים הראציונאליסטיים של מארכס. שני-הם היו אנשים מבחוכך, שאין להם מקום מוכר בחברה. שניהם התמרדו נגד חברת המעמד הבי-נוני של זמנם, אותה חברה שאבותיהם היו להו-טים כל-כך להיכנס אליה; ואולי דבר זה דווקא הית מן הגורמים העיקריים להתמרדותם. שניהם כילו חמתם במעמד החברתי שממנו באו. די-שיראלי יצא חוצץ נגד הגל הגואף של מה שכינה מיל, כמדומני, הבינוניות המוצברת, במאמץ לק-יים ולקדם את העילית האריסטוקראטית, שעמה זיהה בדמיונו את אבותיו, בהועידו לה תפקיד מגן העניים והחלשים מפני בורגנות חמסנית. מארכס, במידה מרובה יותר של ריאליזם, זיהה את היהודים עם הבורגנות ותקף אותה מלמטה, בשם הגעלבים והנדכאים. לשניהם הפריע מוצ-אם: שניהם לא יכלו לקבל את מוצאם ואת עצי-מם כמות שהם. לדישיראלי הפך הדבר לדיבוק. הוא גרר את היהודים לכל עניו, שלא לצורך וב-אופן קומפולסיבי, ובהזייה שממנה ניוון כל ימיו הפך אותם לדבר-מה נפלא וזר. מארכס גדר לחלוטין את תודעתו מפני ההכרה במוצאו. משהבקיעה הכרה זו את קליפתה על אפו ועל

טיול עם ילד

מחזה קצר

יוסף בר יוסף

המקום:

מסעדה קטנה ודלה בקרבת הים, דוכן, קצת שולחנות. בלילה. נשמע קול רוח וקול גלים נשברים על קיר שובר גלים.

הנפשות:

שמואל (סמי) דומב, גרוש, אב לילד
זקן
זקנה, בעלי המסעדה.

(סמי דומב מסיים ארוחתו, מתנשף קצת. זקן וזקנה מנגבים כלים ליד הדוכן)

סמי: (גומר לאכול) זה... (אל הזקן והזקנה) שבעתי. כבר הרבה זמן לא שבעתי ככה. אני מלא וסתום כמו כדור ברזל. תענוג! הכל נראה יותר טוב אחרי ארוחה כזאת. הלילה אישן במנוחה. החלומות הרעים מתנפלים עליך, נושכים ממך חתיכות כשאתה רעב, כשאתה ריק. כמו הפשפשים, דם של מי הם מוצצים? של הרעבים (צוחק). (שתיקה, מבחוץ נשמע קול רוח וגל נשבר).

סמי: הייתי רעב. כבר הרבה זמן לא הייתי רעב כמו הערב, כבר הרבה זמן. זה היה מין רעב... כאילו הייתי חלול, ואיזו חיה רעה מתרוצצת שם כמו משוגעת עם הראש על הקירות, מיללת... פחד! פחד! זה מין רעב שנדמה לך... (מפסיק בכוונה) נדמה לך שאף פעם לא תשיב אותי. (צחוק) אף פעם! (הם רק מסתכלים לעברו רגע, חוזרים לנגב את הכוסות).

סמי: אתם לא אוהבים לדבר, מה? זה בסדר, אל תרגישו לא נוח. אני רגיל לדבר אל אנשים שותקים. סוכן-ביטוח או לא סוכן-ביטוח? שמואל דומב... זה שמי... קוראים לי סמי... היה פעם שמיל אבל סמי מוצא חן בעיני יותר. (מושיט קופסת סיגריות לעבר הזקן) סיגריה?
(אין עונים).

סמי: בבקשה...

זקנה: הוא לא מעשן.

סמי: הו, זה דבר בריא. אולי את... (מושיט את קופסת הסיגריות לעבר הזקנה) היתה לי סבתא שעישנה בבית-כיסא כדי שלא ידעו. (צוחק) קחי, אני לא אספר לאיש...
זקן: היא לא מעשנת.

סמי: לא רוצים — לא צריך. (מדליק, מעשן) היי, רגע! את ענית בשבילי, ואתה ענית בשבילי! כן, אני רואה... תשמעו! זה משהו! אילו אחד היה עונה בשביל השניים — מילא, כולם עושים את זה, אבל אצלכם... (צוחק) שניכם עניתם, אבל זה בשביל זה, ככה... (מצלב ידי) אתם זוג ותיק, אחד כואב לו ואחר צועק. (צוחק, מפסיק בחוסר נשימה) הו, אני לא מסוגל לצחוק כמו שצריך, אני מלא יותר מדי. תנו לי עוד אחד.
זקנה: מהבשר?

סמ"י: מה?? (צוחק) הו, אני לא מסוגל... זה טוב! מהבשר??! הלא רק הרגע שבעתי עד כאן. (מעביר כף ידו על צוארו) אני שחוט. מהוודקה...! זה ההבדל בין משקה לבין אוכל — משקה משכר, מסובב, מפיל, אבל הוא לא סותם.

זקנה: אתה רוצה עוד וודקה?

סמ"י: אמרתי שאני רוצה, לא? אם המשכתי לדבר, אין זאת אומרת שאני לא מתכוון למה שאמרתי. אני אוהב לדבר. יש אנשים שמוציאים עם כל פתיחת פה רק מילה אחת — פנינה! ועד שהיא יוצאת! כל מילה כמו טיפה אחרונה מברז שהתיבש, אי, אי, אי... אותו קש עצמו! אני לפחות גותן כמות.

זקנה: לתת לך עוד וודקה?

סמ"י: (צוחק) את נפלאה. כן, לתת לי עוד וודקה.

זקנה: תיכף ומיד. (פונה למזוג לו).

סמ"י: אודה לך מאוד. (אחרי רגע קט) לומר לכם משהו — אני שבע, אני באמת שבע, ובכל זאת... איך לומר? אני זוכר את הרעב שהייתי רעב קודם יותר מאשר את הטעם של הצלי. לא, לא, אל תבינו אותי לא נכון — הצלי היה טוב מאוד. ובכל זאת... זה קורה אצלי לא פעם... כשאני רעב מאוד אני רואה לפני את האוכל — צלי, כרע עוף, אני רואה את זה ברור כמו כוס יין אדום על החלון בבוקר, כל כך ברור שזה נעשה שקוף כמעט, אני מריח מראש את הריחות, אני... אני מרגיש את הארוחה שמחכה לי כמו... נשיכה של כלב. (משהו מתרחש בינתיים בין הזקן לזקנה: היא נוטלת בקבוק וודקה, רואה שהוא כמעט ריק ולוקחת בקבוק חדש למזוג ממנו. הזקן לוקח מידה את הבקבוק החדש, מזוג לכוסית את הטיפות האחרונות מן הבקבוק הישן, ורק אז גותן לה את הבקבוק החדש).

סמ"י: כשאני אוכל אני נהנה גם כן — לוותר על חתיכת טעם? בשום אופן! אבל אחר כך... שלושה רגעים אחר כך אני מרגיש... לא כלום, כן, סתום. יש לי אופי כזה.

(מבחין שנשמע קול רוח וגל נשבר. הזקנה מגישה לו כוסית וודקה, אבל הוא אינו מרגיש).

סמ"י: רגע אחד! אולי הייתי רעב כל כך מפני שהלכתי הרבה ברגל. כן, לקחתי את בני לטיול. טיול עם ילד מעורר תיאבון. מזג האוויר עורר אותי לקחת אותו, הגשם הראשון. אצלכם שומעים את הרוח טוב-טוב, ואת הים, הו! הוא מכה שם על שובר-הגלים, מה? אני אוהב את הים בסערה, הוא מזכיר אז קצת סופת שלג. אתם יודעים מה זה סופת שלג — אני מריח את זה מכאן. הו, סופת שלג! ברגע הראשון מכה אותך המרעף כמו ברק, כל הלבן הזה שמסתחרר, שמשתולל, נראה כמו חתיכת עולם הבא, אבל אחר-כך כשאתה נושם את הקור, כשאתה מרגיש את הדחיפה של הרוח, את המשיכה של הרוח, משום מקום אל שום מקום, אז אתה מתחיל להרגיש מין רעב... רעב שלא תשבור אותו. אז אתה שוכח את אבא שלך ואת אמא שלך, אז אתה... תענוג! (מבחין בזקנה העומדת והכוסית בידה) הו, סליחה... (לוקח מידה את הכוסית) תודה. (שותה) אה! טוב מאד. אין שלג, אבל וודקה יש, מה?

(שתיקה, הוא מחייך, קול רוח וגל נשבר).

סמ"י: (מצטחק) אפשר לחשוב שהייתי רוצה שיהיה להיפך: שלג יש, וודקה אין. אבל אני באמת אוהב קור. כבר בשלוש הרחתי את הגשם. העננים שמשוטטים כבר יומיים נהיו כבדים פתאום וירדו למטה כמו... תסלחו לי — אחוריים שמנים של אכרות זקנות כשהן מפשילות את השמלות ומשתופפות בשדה ל... אתם מבינים, מה? והאוויר נהיה רטוב וקר, והאוויר נהיה סגול, והרוח... איך הכל התחיל לרעוד ולצפצף! ושעה אחר-כך — גשם! חורף! גם כן

חורף, מה? חורף של עניים (צוחק). גשם זה לא שלג, מה? איפה גשם ואיפה שלג? וודקה תקבל כאן, בורשט תקבל כאן, מכות תקבל אם אתה מחפש, אבל שלג... ובכל זאת, טוב ללכת לטיול עם הבן שלך ביום כזה. הוא נהנה לא פחות ממני. אצל אמא שלו לא יזכה לטיול שכזה. כן, נפרדנו. יש שלג או אין שלג — גט יש. לפני שנפרדנו, כשגרתי בבית, לא לקחתי אותו אף פעם לטיול כזה כל אחרי הצהריים עד שבע וחצי, ככה זה, מה? (שתיקה, הוא מסתכל בהם בכעין חיוך. הם מצחצחים כלים, לא מסתכלים לעברו. קול רוח וגל נשבר).

סמי: כשילד משתעל כל הגוף הקטן שלו רועד. (ופתאום) יש לכם ילדים? אומרים שנישואים נהרסים מהר בלי ילד. הם נהרסים גם עם ילד (צוחק). זה לא מוצא חן בעיניכם, מה? אתם מצחצחים את הכוסות בכל הכוח, תצחצחו! תצחצחו! מחר ישתו כאן בכוסות מצוחצחות. (שתיקה, קול רוח וגל נשבר).

סמי: המצב הזה, שאני כאן מדבר ואתם שם... המצב הזה מוצא חן בעיני פתאום. רגע אחד! עם ילד זה אותו דבר כמו עם אוכל. כשאתה אוכל כמו בעל-בית שלוש ארוחות ביום ובאמצע סנדוויצים ועוגות — אתה אוכל כמו פרה לועסת קש, לא טעם רעב ולא טעם אוכל. אותו דבר כשאתה בבית עם ילד. יש כמובן כאלה שהיים בבית, ובכל זאת עושים מהילד שלהם מי יודע מה, מנפחים אותו. על ידנו... כלומר — עלייד אשתי, יש אחד מר צבי כהן, יש לו אף סתום תמיד והוא מנפח אותו תמיד: מפפפ! מפפפ! כמו הצוצרה סתומה. והנה פעם הוא אומר לי: "הילדים שלי זה ההמשך שלי בעולם" ההמשך שלו בעולם... בעולם! בישראל לא די לו... בעולם!... ההמשך לו! בן אדם חשוב, לא די לו שהוא ישגו, הוא צריך גם את ההמשך שלו. טוב, מה? חכו, זה עוד לא נגמר. אחרי רגע הוא ממשיך ואומר לי: "תראה, תראה, גם אצל, אצל הקטן האף סתום — אותה הפירמה! מפפפ! מפפפ!" (צוחק) אבל אם אתה לא בבית... הו, או אתה בא אל הילד שלך רעב, אתה בא אליו חלול, אתה בא אליו... איך לומר? כל הבשר ודם שלך דופק... (משתתק כמו בכוונה, מתבונן בהם. הם מכוונים פניהם לעברו).

סמי: עוד כוסית בבקשה...

זקנה: (אחרי רגע) מהוודקה?

סמי: אז ממה?

(הדברים הבאים של הזקנים נאמרים ביניהם בחטיפה ובכעס, ואינם נשמעים בבהירות).

זקן: די! אני לא רוצה יותר, אנחנו סוגרים.

זקנה: הוא קונה, הוא קונה טוב.

זקן: אני מצפצף, נמאס לי, אנחנו סוגרים.

זקנה: הכל נמאס לך חוץ מהמוות. כשתהיה לבדך תשחט את עצמך!

סמי: (אינו מבין) סליחה...?

זקנה: לא כלום. בעלי סובל קצת מ... הוא חשב ש... אני כבר מביאה לך.

(היא מוזגת).

סמי: אני אודה לך מאוד. (אחרי רגע קט) כן, עם ילד זה כמו עם אוכל. לפני שהחלטתי לקחת אותו הרגשתי כמו... כמו כשאתה רעב מאוד ואתה עוד לא יודע שאתה רעב, אתה כמעט מתעלף ואתה לא יודע למה. ופתאום כשידעתי: הו, אני רוצה לקחת את רובי לטיול — אז ידעתי... כל אחרי הצהריים עד שבע וחצי טיילנו, שלוש שעות! עם ילד לא צריך ללכת למקומות כדי ליהנות, די שהולכים אתו. כשהולכים יד ביד עם ילד משהו עובר מהיד שלו

אל היד שלך, משהו... אין לזה מלים... יש לזה מין טעם... אתה לא מוכרח כמובן להחזיק ממש את היד שלו. רובי לא אוהב לתת יד. די שהולכים על ידו וזה כבר כאילו הולכים אתו יד ביד. אין יד — אבל יש יד, יש... איפה הוודקה? אני מתחיל להתלהב ואין לי... אין לי רגל לשים לעצמי.

זקנה: בבקשה...

סמי: (שותה בלגימה אחת) מממ... איזו וודקה זאת?

זקנה: אותו דבר כמו קודם, הנה... מהבקבוק ההוא.

סמי: נשמעת לי יותר טובה מהקודמת. תני עוד אחת! אצלכם הוודקה נהיית טובה יותר ויותר עם כל כוסית.

זקנה: עוד וודקה?

סמי: (צוחק) כן, עוד וודקה בבקשה.

זקנה: תיכף ומיד. (פונה למוזג).

סמי: אודה לך מאוד.

(קול רוח וגל בשבר).

סמי: כן, טיוול עם ילד זה משהו נעים אף על פי ש... הוא השתעל קצת בסוף. גוף של ילד לפעמים רועד כל כך חזק בשעת שיעול עד שגדמה לך שזה יישבר כמו איזה אגרטל.

(אחרי רגע קט צוחק צחוק קצר, ומיד פונה אל הזקן) אתה מטייל לפעמים בשדרה? (הזקן מתבונן בו רק רגע, מפנה ראשו הצידה).

סמי: אני שואל אם אתה מטייל לפעמים בשדרה?

זקנה: (תוך שמוזגת) אין לנו זמן, אנחנו במסעדה מהבוקר.

סמי: אתה... אני שואל אותך...

זקנה: הוא סובל מ...

סמי: בסדר, שיהיה כך! אני אספר לכם מה זה טיוול בשדרה עם ילד. עם ילד מגלים דברים

ש... הדברים הכי פשוטים נהיים... טוב, לענין! אני אף פעם לא הסתכלתי בשדרה הזאת,

כבר ראיתי יערות יותר גדולים, אני לא צריך לספר לכם מה זה יער. והנה אתו... אני לא

יודע למה... פקחתי את העיניים להסתכל. אולי מפני שהיה לי רצון טוב. אולי מפני

ששמחתי שהוא נהנה לטייל אתי. והוא נהנה! — שלא יספרו לי מעשיות על גט—שטט!

בקיצור, הסתכלתי ופתאום ראיתי: יפה. כל העצים רחוצים טוב-טוב במים ובסבון טוב;

ויש ריח מצוין של עלים רטובים ושל אדמה רטובה; וכל טיפות המים על העלים מחליפות

צבעים, נדמה לך שהן מסתובבות-מסתובבות מרוב צבע, מסובבות לך את הראש, יכולות

למכור לך פוליסה בן-רגע. והנה אני רואה בריכה קטנה, אולי היו בה דגים לפני עשרים שנה,

אבל עכשיו היא מסריחה, עם מים ירוקים רקובים. אילו הייתי לבדי בלי הילד, אפילו לא

הייתי יורק לבריכה כזאת. אבל אתו... ילדים אוהבים מים, אני אהבתי מים מאוד... אז

אתו, החלטתי לעמוד רגע על ידה, שיסתכל, נסתכל שנינו יחד, אפשר לומר... איד לומר? —

זה בתוך זה נסתכל. והנה...

זקנה: (עומדת לידו עם הוודקה) בבקשה...

סמי: רק רגע... (הוא מדבר אל הזקן) והנה היה מה לראות. היו שם מים על העצים, טיפות

הגשם, נכון? והנה, הטיפות האלה נפלו. טפטפו לתוך הבריכה הזאת, ומהטפטוף הזה —

מעגלים של גלים רצו במים, מעגל על מעגל. והנה... המים של המעגלים האלה כבר לא

היו כל כך מלוכלכים, הם היו מלוכלכים ונקיים יחד, שמן-סיכה ומים. וזה יפה. ומה עוד?

יחד עם כל טיפה של מי גשם נכנסה גם חתיכה של אור מלמעלה לתוך המים המלוכלכים. היה לזה מין טעם... הייתי מוכרח להראות לו את זה, לומר לו על זה משהו, כמה שזה...

זקנה: (עם הוודקה) אתה רצית וודקה...

סמי: (פניו אל הזקן) אני רואה שאתה מקשיב חזק, מה? גם אצלי יש איזה צד טוב, אי אפשר לדעת באיזה צד הצד הזה, אבל איזה צד יש, מה? ובכן... הייתי מוכרח לומר לו. אבל אני גבוה והוא גמור, נכון? ובכן... בלי לחשוב הרבה אני יורד על הברכיים כדי להיות בקומה שלו, ואני מראה לו את הבריכה, ואני אומר: תסתכל, רובי, תראה... (מצטחק) ומה הוא עונה לי, מה? הה?

זקנה: הוודקה שלך... אחרי שמוזגים אי אפשר להחזיר לבקבוק.

סמי: הא? מה פתאום להחזיר? אני מבין, בסדר, שימי על השולחן, יכולת לשים מזמן.

(היא מעמידה את הכוסית, חוזרת למקומה ליד הדוכן).

סמי: אז איפה עמדנו? על הברכיים. אז הלאה... אז אני מצביע על הבריכה ואני אומר: תסתכל, רובי, תראה! ואז הוא אומר לי... (צוחק, שותה את ה"וודקה") "אני רוצה עכשיו גזוז" — הוא אומר לי. אז אני כמעט צועק: מה? "גזוז" — הוא אומר לי — "גזוז! אני כבר אומר לך את זה שלוש פעמים", — זה מה שהוא עונה לי. מה עושים במצב כזה? רוצים להראות לילד משהו יפה, משהו גוגע ללב, יורדים על הברכיים אליו, והוא אומר: גזוז! מה עושים, נו מה?

זקנה: אתה שואל אותי?

סמי: אותך, אותו, אני שואל.

זקנה: אנחנו לא יודעים. אם אתה רוצה לשתות משהו או לאכול משהו — בבקשה... אבל...

סמי: אתם יודעים מה עשיתי? יש אנשים טובים ואחראיים, הם יודעים תמיד מה אדם אחר צריך כדי שיהיה לו טוב, והם מוכנים לתת לו, אבל רק מה שטוב לו. אנשים כאלה רואים כל דבר מכל הצדדים, השמש מאירה רק צד אחד של הירח, הם רואים גם את הצד השני. ראיתי פעם איש כזה ברחוב עם הבן שלו. עשה רושם שהבטיח לילד שיקנה לו מה שירצה בתור פרס על משהו. והנה הילד אומר: הנה אבא, פלאפל, אני רוצה פלאפל. אז אבא שלו אומר: מה? לא! פלאפל — לא! פלאפל לא בריא, אני אקנה לך איזה עוגה שאתה רוצה, אני אקנה לך שתי עוגות אבל לא פלאפל! בשום אופן לא! אז הבן אומר: אני לא רוצה עוגה! אני לא רוצה שתי עוגות! אני רוצה פלאפל. אתה הבטחת לי שאני אקבל מה שאני ארצה... אז אבא אומר... בקיצור — אחרי שני רגעים צעק האב והכה את הילד שלו והילד בכה נורא ו... האנשים האחראיים האלה! היה לאב הזה פה כמו קצה של דובדבן. אתם רואים — האנשים האלה הם הקונים הכי טובים של פוליסות-ביטוח, אבל מה? אני מוכר פוליסות, לא קונה. וכשהוא, הבן שלי, אמר לי: גזוז... אז ברגע הראשון גם אני כמעט... אבל תיכף נשמתי נשימה עמוקה ואמרתי לו... (צוחק) אני אתן לך שתי כוסות גזוז (צוחק)... ואני אקנה לך עוד עוגת קצפת. נו, וכי מה? אני רוצה לתת לו בריכה של מים מסריחים, והוא רוצה גזוז, אז מה, שלא אתן לו מה שהוא רוצה? שישתה גזוז! שיאכל עוגות, ופלים, בטנים, תירס, פלאפל, שיאכל כמה שהוא רוצה! (צוחק).

(שתיקה, קול רוח וגל נשבר).

סמי: (פתאום) אתם לא תאמינו לי, אבל אני... (מצטחק) חושב כל הזמן על הרעב שלי קודם. טיול עם ילד מעורר מין רעב... אני פתאום לא יכול לשכוח כמה הייתי רעב קודם. זה צריך היה להיות מאחורי, נכון? והנה זה בא ממולי. כן, טיול עם ילד... אני רואה את רובי לפני

ואני נזכר ברעב הזה. אתם מבינים— הוא גם כן היה רעב, ואני נתתי לו שיאכל ושישתה כמה שהוא יכול. אצל מי הוא יהנה? אצל אמא שלו? אצל אמא שלו אוכלים רק בארוחות, אסור באמצע, זה מזיק. אצלה הכל מלא מזיקים. כשאתה יוצא מבית עם כל כך הרבה מזיקים אתה מתנפל על מקקים ואוכל אותם (צוחק).

(הזקן מתחיל להפוך את הכסאות על גבי השולחנות ככעס וברעש.)

סמ"י: (כמו אינו מרגיש בזה) אז כשהוא הולך אתי— שיזול! הוא זלל כל הזמן, הוא לא הפסיק רגע, מרגע שיצאנו מהבית לא נסגר הפה שלו לרגע. לועס ולועס ומוצץ ומלקק, בגן-חיות, ברחוב, בשדרה— כל הזמן הפה לועס ולועס ומוצץ ומלקק. מה הוא לא אכל? ופלים ובטנים וכוס מיץ ועוד כוס מיץ, וחלבה מצופה שוקולד וקוקה-קולה ופלאפל ועוד פלאפל, ושוקולד נוגאט ועוגת קצפת תירס ו... (צוחק) למה לא? הוא הבן שלי, לא? אותו רעב כמו שלי! המשך שלי בעולם! אותה הפירמה: מפפפ! מפפפ! (צוחק צחוק גדול, מפסיק) הצלי הזה שלכם, מה זה היה?

(אותו רגע מתרחש דבר בין הזקן לזקנה. הוא הופך עוד כסא והיא מתפרצת עליו בלחישה).

זקנה: רוצח! הוא יזמין עוד, הוא יאכל, הוא ישתה, רוצח!

זקן: (גם כן בלחישה לא ברורה) שיזמין— שמוזמין! שיאכל— שמוכל! ... אני סוגר.

סמ"י: מה זה? אתם סוגרים?

זקנה: לא, סליחה... בעלי סובל מ... הוא רוצה לנקות קצת תחת השולחנות. אתה יכול לשבת כמה שאתה רוצה.

(הזקן הופך כסא על שולחן בדפיקה).

זקנה: אתה שאלת קודם משהו, לא שמעתי טוב. מה שאלת?

סמ"י: הצלי שלכם, מה זה היה? עגל? כבש? שור הבר?

זקנה: עגל, צלי עגל. (ואחרי רגע קט) אתה רוצה...?

סמ"י: הו, לא, לא... אני שואל סתם כך, בשביל המדע. נזכרתי בצלי כשהגשתי לי אותו על הצלחת, הוא היה ורוד, מין ורוד רך, טוב מאוד! אתם יודעים— האוכל סותם רעב כמו שסותמים חור, כן, הוא סותם, אבל הוא לא בדיוק ממלא את מקומו של הרעב, זה... זה משהו אחר. ובעיקר אם זה מין רעב כמו שהיה לי קודם... כזה אפילו לא נסתם כמו שצריך.

מין רעב כזה הוא כמו רוח, לך תסתום רוח, הה?

(הזקן הופך כסא על השולחן בדפיקה).

סמ"י: השיעול שלו, בסוף, הדאיג אותי לרגע— דאגה בלי שום הגיון. שיעול של ילד זה משהו

בלי... בלי הגיון, הוא בסך הכל משתעל קצת, זה לא כלום, אבל נדמה לך לרגע שהעולם...

מישהו מנער את העולם (מצטחק). ואני קניתי לו מעיל-רוח חדש, ברגע האחרון כשרצתי לקחת אותו קניתי לו את מעיל-הרוח היקר ביותר שהיה שם. היא צריכה לשמוח על זה, לא?

ומה היא אומרת לי? תנחשו! תגידו!

(שתיקה, קול רוח וגל גשבר).

סמ"י: אני לא מוכנה לזה— היא אומרת לי— לא שאתה תבוא פתאום כשמתחשק לך, כשזה

תופס אותך, ולא תבטיח לו מעיל-רוח חדשים. זה מה שהיא אמרה. אז אני אומר לה:

זה נוסף; אני לא אוריד כלום מהמוזנות שאני נותן, ואני אבוא כרגיל לשעה שלי ביום

שלישי. אז היא אומרת לי: זה בדיוק מה שאני לא רוצה, שום דבר נוסף! הדם עלה לי לראש

וצעקתי: את שוכחת שאני לא עושה את זה בשבילך, אני קונה לו ולא לך, אני לוקח אותו

לטיול ולא אותך. והיא שותקת רגע ואחר כך היא אומרת: אני קמה בלילה להרגיע אותו

כשהוא צועק מהשינה אחרי כל ביקור שלך, ואני מוציאה את הנשמה עם דמי המזונות העלובים שלך שיספיקו לאוכל מזון ולשעורי נגינה, אני לא קונה לא לו ולא לי שום לוקסוס, ואני לא מוכנה שאתה תהיה פתאום דוד טוב ותקח אותי פתאום לבלות כל אחר-הצהריים ותקנה לו מעיל-רוח מפואר כמו אליהו הנביא. אני אתו כל השבוע, ואני עוד לובשת את המעיל הישן שלי מלפני החתונה, ואני לא מוכנה, לא מוכנה... ככה! ואחרי כל המגילה הזאת, המגילת אסתר הזאת, סליחה: המגילת איכה הזאת, היא מתחילה לבכות, וזה עוד לא די לה — היא... אני לא סובל את זה. (שתיקה, הוא נושם נשימה כבדה. קול רוח וגל נשבר).

סמ"י: אשה עושה מין מצב כזה... היא הופכת את כל העולם לחדר קטן מחניק שבתוכו רק אתה והיא צפופים, דחוקים, מתחבקים ומכים, מלטפים ושורטים, צוחקים ובוכים, וכל הזמן, כל הזמן אתה אשם שם, כי אתה רק זו הצידה, וכבר אתה פוגע, ואתה אשם, אשם, אשם ונחנק... הו! אני מתחיל להרגיש... ריק... הלול... עוד כוסית אחת בבקשה!

זקנה: תיכף ומיד.

(זקן הופך כסא בדפיקה על השולחן).

סמ"י: צריך לשכוח את זה, לשכוח. אני אספר לכם משהו — כשטיילנו בשדרה ראינו איש אחד לבוש מעיל גדול עם צווארון גדול מורם למעלה, אפשר לחשוב שקר באמת. והוא הלך במהירות, לא ראיתי הרבה אנשים הולכים מהר כל כך בלי לרוץ. ופתאום הוא נעצר, עמד רגע, הסתובב, והלך חזרה. והנה הוא נעצר עוד פעם, עומד רגע, וחוזר והולך למקום שהלך קודם, אבל עכשיו הוא הלך לאט לאט. טוב, מה? עם אף גדול, משהו כמו גרזן, לא רואים בארץ-ישראל אפים כאלה. בכלל לא רואים בארץ ישראל אפים, יותר מדי שמש.

זקנה: (מגישה לו וודקה) בבקשה... ביחד, שש כוסיות.

סמ"י: תודה, את לא צריכה לפחד. אני אשתדל להעלות את המספר עוד קצת. (לוקח את הכוסית, שותה) איפה עמדנו קודם?... שהיא התחילה לבכות ולצעוק: אני לא מוכנה, אני לא מוכנה, אבל זה עוד לא הכל, נוסף לזה היא הכתה באגרופים על החזה שלי כמו... כמו על תוף... (דופק באגרופיו על השולחן, הכוסית הריקה נופלת ונשברת).

זקנה: הכוס!

סמ"י: אתם מבינים מה זאת אומרת? לומר את האמת — אני כמעט עשיתי שטות כזו... הלב השתגע פתאום, נכמר פתאום, אבל אני תפסתי אותו בזמן והעמדתי אותו במקומו. לא! די היה לי! לא! פשוט תפסתי את רובי ביד, והחוצה! ברחגו... (צוחק) החוצה!

זקנה: (מלקטת את שברי הכוס) הכוס נשברה.

סמ"י: אני אשלם, אל תפחדי. תביאי לי אחרת.

זקנה: לא... רק בעד הכוס אה צריך לשלם, היא היתה ריקה, אתה שתית.

סמ"י: עוד יותר טוב, אל תביאי לי אחרת, תביאי לי עוד אחת!

(הזקן הופך כסא על שולחן והפעם בדפיקה חזקה מהרגיל).

סמ"י: (אל הזקן) שמע...! נדמה לי שאני לא כל כך מוצא חן בעיניך? נכון?

(הזקן הופך כסא על השולחן).

סמ"י: למה?

(הזקן הופך כסא על השולחן).

סמ"י: (צוחק) אתה מוצא חן בעיני, יש לך אופי. ואותו דבר הצלי שלכם, ביתי ולא ביתי, מין

טעם מיוחד היה לו, מין ריח, אותו ריח שמריחים כשיושבים על החלון: בית וחוף ביחד. אני מוכן להתערב שאתה בשלת את הצלי הזה, אתה. כן, אתה מוצא חן בעיני. (הזקן הופך כסא על השולחן).

ס מ י : (צוחק) זה לא יעזור לך, אתה מוצא חן אז אתה מוצא חן, נגד זה אי אפשר לעשות כלום. אין לי כוח לצחוק כל כך הרבה.

ז ק נ ה : (מגישה לו) הוודקה, עכשיו זה שבע...

ס מ י : כשאתה אוכל אתה מרגיש שרימו אותך. גם אם תאכל מעדני מלכים — כאילו אכלת נזיד עדשים. אבל הטבע נותן רפואה לכל מכה. כשאתה רעב ככה, אז אתה גם מלא כוח, אתה מסוגל לאכול כמויות כאלה... שתי ארוחות רגילות זה כמו שני זיתים. הנה, הבן שלי למשל, סיפרתי לכם קודם מה הוא אכל, הוא בלע קיוסק שלם, ואחרי זה, בדמה לי שזה היה אחרי התירס... לא! אחרי הקצפת... לא, לא! באמת אחרי התירס... הוא עוד אכל נקניקיות, ובסוף — שתי מנות גלידה. זה כבר היה בערב, בסוף, כשיצאנו מהמוזיאון. חשבתי שהוא יחנק, אבל הוא אכל (צוחק). ירד גשם, עמדנו בחוץ, והוא היה רטוב, והוא רעד, השפתיים שלו היו כחולות כמו גיאון, אולי בגלל אור הניאון הן נראו כחולות כל כך, וככה הוא עמד ונשך את הגלידה, כן, בנשיכות הוא אכל את הגלידה (מתחיל לצחוק כביכול, אלא שבן-רגע זה נהפך לחיוך נבון): ואז הוא השתעל... מין שיעול... שיעול של ילד. מה יכולתי לעשות? הוא ביקש גלידה. לא הייתי צריך לתת לו? הייתי צריך לומר לו: זה לא טוב בשבילך? לומר לו: אני יודע מה טוב בשבילך? כשאני כבר לוקח אותו לטיול, לביילוי, שאומר לו: לא? אז מה אתן לו? הנה, תגיד אתה...!

ז ק נ : (נושף בכעס) אומפפפ!

ס מ י : סליחה...?

(הזקן הופך כסא על השולחן, הכסא נופל, מרים אותו ושוב דופק אותו על השולחן).

ס מ י : אתה רואה? אין שום דבר בטוח. אני אספר לכם משהו על המוזיאון. אני אוהב את התמונות הישנות במוזיאון הישן, ובכן לקחתי אותו שיראה אתי. והנה... יש שם תמונה אחת של זוג, בעל ואשתו — זה ברור, יותר מבוגרים ממני, בני ארבעים וחמש עד חמישים, רזים שניהם, לבושים טוב, כן, יהודים, רואים בעינים. הם עומדים על יד שולחן קטן ויפה, ענתיקה, הוא מתכופף קצת אליה והיד שלו מאחוריה. מה שיפה בתמונה, בהם, זה החיוך... מין חיוך... בין רבע לשליש... חיוך עם מין הנאה מיוחדת ועם מין צער מיוחד. כל התמונה היא כזאת, כמו החיוך הזה, חמה, עם איזה סוד. ואני שאלתי את עצמי: איזה סוד? פתאום אני אומר לעצמי — שמע! בני הזוג הזה גרמו הרבה צער זה לזה, אולי אפילו עיגון, התאכזרו... אולי אפילו היה שם גט, אבל הנה... הם התחברו מחדש. הם לא סלחו, לא. הנה גם לא מתאימים זה לזה, לא, הם כמו גפס ומים. אין ביניהם שלום גם עכשיו, וגם לא טוב להם יותר מדי ביחד גם עכשיו. ובכל זאת הם השלימו, הם יחד טוב, ביחד יותר טוב להם מאשר בנפרד. כשחשבתי ככה שמחתי, הבנתי את הסוד של החיוך, את התנועה של היד שלו מאחוריה, היד שלו כאילו לא היתה בטוחה שהיא רוצה להיות שם מאחוריה, אבל היא היתה שם, חצי מתבקת. אמרתי לעצמי: זוג כזה ניצח נצחון גדול, הם קבלו את הדין בקושי, והרוויחו... איך לומר? הרוויחו רחמים. כל התמונה נראתה לי פתאום כמו התמונות של הקדושים שלהם, להבדיל, משהו שצובט את הלב... (שתיקה, קול רוח וגל נשבר).

ס מ י : צובט את הלב, מה? רגע אחד אחר-כך כבר ראיתי יותר טוב והבנתי יותר טוב. אתם

יודעים למה הם חייבו ככה בסוד, ולמה הוא החזיק את היד שלו ככה מאחוריה? אני אניגד לכם למה. הוא צבט לה את התחת.
(הזקן הופך כסא על השולחן בדפיקה).

סמי: (אל הזקן) למה...? מה יש? עכשיו זה לא יפה? בוא ונראה! הנה... זוג של בני חמישים, עשירים, חכמים, עיפים, ופתאום... בא לו לצבוט אותה. קצת — מפני שמתחשק לו, קצת — מפני שהוא רוצה להכאיב לה, היא נמאסה עליו, גם מרגיזו אותו שעוד מתחשק לו בכלל לנגוע בה, הוא כבר צבט מקומות יותר רכים — נכון שהיא אשתו, ויש לה הורים עשירים, והיא פקחית, אבל היא רזה, מה לעשות? אז הוא צובט... יופי! לא? איזה בעל בן חמישים צובט פתאום את אשתו בתחת?! ומוזה — החיך המיוחד שלו. ולמה היא מחייכת ככה? ראשית, היא ממשיכה לחייך כדי שלא ידע הצייר מה קורה מאחור. שנית, היא מתרגזת: רק בגסות הוא יודע ל... להביע את עצמו. שלישית, היא נהנית: אני עוד מושכת אותו, אני עוד חיה, עוד שווה משהו. אז זה לא יפה? זה נכון, זאת האמת, זה חי, עם טעם, עם ריח, אז זה מוכרח להיות יפה.
(הזקן הופך כסא על שולחן בדפיקה).

סמי: (צוחק) אין לי הצלחה אצלך, מה? אם כך... תשמעו משהו! אני מתאפק בכוונה הרבה זמן, די! אני רעב, אני רוצה לאכול משהו.

זקנה: לאכול?

סמי: כן, משהו...

זקנה: צלי... מהצלי שאכלת?

סמי: למה לא? אבל... חצי מנה... כלומר: מנה כפולה!

זקנה: שתי מנות בצלחת אחת?

סמי: (מסתכל כולו אל פתח פינת המטבח שבקצה) זה? כן... רק רגע! רציתי לשאול... יש שם איזה סיר על האש הקטנה במטבח, מה זה?

זקנה: זה הצלי.

סמי: מה שנשאר מהיום, מה?

זקנה: לא, של מחר.

סמי: הוא לא נראה לי סיר גדול, הוא נראה סיר קטן...

זקנה: חמש עשרה מנות, זה מה שאוכלים אצלנו ביום בערך.

סמי: חמש עשרה מנות! הו, אבל המנות שלכם לא גדולות מדי...

זקנה: אצל מרקוביץ נותנים החצי...

סמי: בסדר, בסדר! אני לא רוצה להתווכח. סיר על האש... (מצטחק) כן, סיר על האש זה משהו יפה, זה... זה מזכיר לי משהו.

זקנה: לתת לך מנה כפולה?

סמי: רגע! עולה בדעתי משהו... (צוחק בשמחה פנימית) למה לא בעצם? סיר על האש... למה לא? יש לי מכר, אמנון סלומון שמו, יש לו ארבעה ילדים, והוא חולם כבר שנים לאכול בעצמו קופסה גדולה של סלמון מעושן. מה? אמנון סלומון אמרתי? אמנון פישר כמובן... קופסה גדולה של סלמון מעושן, כזאת! הוא ראה פעם או חלם או מה... הוא חולם על זה.

תקנה — אני אומר לו — תקנה ותאכל! אבל הוא לא קונה, זה גראה לו יותר מדי... אני לא יודע מה, והוא לא קונה. פעם סיפר על זה לאשתו, אז היא קנתה לו קופסה כזאת קטנטונת של סלמון לא מעושן, (צחוק) והם אכלו את זה ביחד, כל המשפחה... (צחוק) בקיצור — חבל על הזמן, אני לא אמנן פושר, אני...

ז ק נ ה : אני יכולה לתת לך מנה כפולה, בבקשה... עם תפוחי אדמה ועם סלט כרוב כמו קודם, מה?

ס מ י : טוב, תשמעי משהו... (שוב כמו אל עצמו) למה לא לעזאזל? אתה רואה משהו כל כך פשוט ופתאום אתה מגלה שזה, זה מה שאתה רוצה... אז תשמעי — בלי שום תפוחי אדמה, היו לי די תפוחי אדמה קפואים ורקובים. מה שאני רוצה זה... את הסיר ההוא, שימי אותו פה על השולחן.

ז ק נ ה : הנה? שם... שם זה בשמר חם.

ס מ י : את לא מבינה אותי כנראה, אני רוצה את הסיר...

ז ק נ ה : זה... זה הצלי... זה כל הצלי...

ס מ י : ודאי, זה מה שאני רוצה, את הצלי שבסיר, אוכלים צלי, לא אוכלים סיר.

ז ק נ ה : אתה... אתה רוצה לאכול את...?

ס מ י : כן, כן.

ז ק נ ה : את הכל? בבת אחת?

ס מ י : זהו בדיוק, בבת אחת, זהו!

ז ק נ ה : אין לנו צלחת כל כך גדולה.

ס מ י : אני לא רוצה לאכול מצלחת, אני רוצה את הבשר, לא את הסיר, אבל אני רוצה את הבשר מהסיר, את תופסת?

ז ק נ ה : כן. (היא לא זזה).

ס מ י : ובכן בבקשה...

ז ק נ ה : תיכף ומיד. (היא לא זזה).

ס מ י : אני מחכה, אני... אני רעב.

ז ק נ ה : זה... זה חמש עשרה מגות, זה עולה ארבעים וחמש לירות...

ס מ י : בבקשה... (משלם לה) קחי! קחי! בשביל הכל... (צוחק שוב במין שמחה פנימית) הו, זה יהיה משהו... למה לא? למה לעזאזל, לא? שמישהו יאמר לי סיבה אחת טובה למה לא? (צוחק, והצחוק הזה מתוכו נמשך, צחוק עדין למדי של הנאה).

ז ק נ : (שעמד מן הצד מסתכל ושומע בשתיקה של זעם כבוש, אל הזקנה הפונה אל פינת המטבח) את עוד תתני לו! את עוד תתני לו!

ז ק נ ה : בטח שאני אתן לו, בטח שאני אתן לו.

ז ק נ : מה תתני מחר? מה תעני מחר?

ז ק נ ה : אני כבר אתן, אני כבר אענה.

ז ק נ : (בנביחה) את לא תתני!

ז ק נ ה : (גם כן במין נביחה) אני כן אתן! אתה יכול לשחוט — אני כן! (והיא עוברת על פניו).

ס מ י : (אינו שם לב למתרחש ביניהם, ממשיך דיבורו ספק אליהם ספק אל עצמו) למה לא?! ...
 אז כן. (צוחק) ואני הייתי בטוח ששבעתי... אדם לא יודע איזה כוח יש לו לרעוב ולאכול
 (צוחק).

(הזקנה מתקרבת והסיר בידה).

ס מ י : (קם ועומד, בפליאה) אה...?! את באמת מביאה לי סיר...?! חכי! תעמדי רגע על
 המקום... את מזכירה לי את הסבתא שלי, את צירל, לא זאת שעישנה...
 ז ק ג ה : (שעצרה, חוששת שמא יתחרט) ארבעים וחמש לירות זה לא ביוקר ל...
 ס מ י : מי אמר שזה ביוקר? בשביל ארבעים וחמש לירות לקבל גם סיר מלא בשר וגם את
 הסבתא שלי... זה בזיל הזול!

ז ק ג ה : אתה רוצה את זה?

ס מ י : (מתישב) נו ודאי, קדימה! שימי!

ז ק ג ה : (מעמידה את הסיר על השולחן) להביא גם סכין ומזלג?

ס מ י : (מהסס רגע) על זה לא חשבתי, תביאי, סוף־סוף אנחנו לא ביער עכשיו, לא צריך
 להפריז. (פותח את הסיר, האדים עולים אל עיניו) היי, זה חם. (בסוג קצת)... איזה ריח!
 (צוחק) הו, סבתא, סבתא! את הלכת מזמן, מזמן, אבל שמיל שלך עוד רעב... עד דמעות
 בעיניים.

(הזקנה מגישה לו סכין ומזלג).

ס מ י : די בדיבורים, לעבודה! (אוכל).

(קול רוח וגל בשבר, ועוד גל בשבר. הזקן שכבר לא נותרו לו כסאות להפוך, מוריד כסא
 שהפך קודם וחוזר והופכו בדפיקה על השולחן).

ס מ י : (תוך אכילה). ולחשוב על זה שאני אכלתי סוליה! מה שאתם שומעים. אני, כמו שאתם
 רואים אותי עכשיו אוכל סיר בשר שלם, אני אכלתי סוליה רקובה. אז הוא — שיאכל
 ממתקים כמה שהוא רוצה, כמה שהוא יכול. (צוחק) אני לא אשכח את הטעם הזה. האכילו
 אותי, הפועלים, חוטבי עצים... גם הם אכלו מסיר... איפה סיר? דוד! דוד שחור והאש
 בוערת תחתיו, והמרק רותח ורועש, והם שואבים את המרק הרותח באמצע הרתחה שלו,
 וישר לפה בכפות גדולות, וזה נשפך להם על הסנטר, על המעילים, איך שהם הסריחו!
 (צוחק).

(קול רוח וגל בשבר. הזקן מקשיב עכשיו).

ס מ י : (תוך אכילה) הבשר טוב מאוד, מרגישים את הצבע הורוד שלו בלשון... הייתי רעב שם
 בשלג כשהגעתי אליהם, רעב כל כך ששכחתי את אבא שלי ואת אמא שלי שקודם כל כך
 היו חסרים לי. רעב כל כך שאין אבא ואמא בעולם, כאילו לא היה דבר כזה בעולם. והנה
 ראיתי אותם... מסביב לאש, מסביב לסיר, הם נראו לי כמו ענקים שחורים... והסרחון
 שלהם, של הגוף ושל העשן ושל השומן, אין מלים לומר מה היה בשבילי באותו רגע הסרחון
 הזה... תני לי משהו לשתות.

ז ק ג ה : מה?

ס מ י : לשתות...

ז ק ג ה : (אחרי רגע קט) תה? אולי אני אתן לך תה...

ס מ י : בכוס של תה, אבל וודקה!

ז ק ג ה : כוס... כוס מלאה?

ס מ י : לא צריך להפריז, חצי יספיק לי.

ז ק נ ה : תיכף ומיד. (אלא שהיא מקשיבה והיא מוזגת לאט, לאט).
 ס מ י : (תוך אכילה) וכשהם ראו אותי... (צוחק) "היי ז'יד קטן...! בדמה שהוא רוצה לאכול,
 הז'יד הקטן. אתה רוצה לאכול, ז'יד קטן? לא, לא, לא, קודם הוא צריך לשתות משהו
 (צוחק). תשתה, ז'יד קטן, את הכוס הזאת ותקבל משהו לאכול, אבל רק אחרי שתשתה...
 את המים (צוחק)... אל תפחד! מים חמים מהתגור על יד הצ'ולנט שלכם... (צוחק). ואני
 שתייתי את זה, הייתי צמא, הייתי ריק וחלול, ושתייתי כאילו נשתיי בבת אחת הרבה אויר.
 בן אדם פותח פה לשתות מים, והוא שותה אש (צוחק). אני לא אשכח את הוודקה ההיא אף
 פעם. והם צחקו, והם צהלו כמו סוסים הו, הו, הו! והם טפחו לי על הכתף. ואני, זה כאב לי,
 זה בער לי, זה היה כמו סכין חותך אותך לשניים כמו מלפפון, אבל אני... אתם לא
 תאמינו... אני הייתי גאָה, שהצלחתי למצוא חן בעיניהם. והם קיימו מה שהבטיחו.
 "עכשיו ששתיית את המים, ז'יד קטן, עכשיו תקבל משהו טוב ורך לאכול", ואז הם נתנו
 לי את הסוליה. ואני... כמו שאתם רואים אותי עכשיו, שאני אוכל סיר בשר שלם, אני
 אכלתי את הסוליה (צוחק). או מה? ואם אכלתי סוליה? (מפסיק לצחוק) אין לי כוח
 לצחוק... (מתנשם בכבדות).
 (שתיקה, גל נשבר. הזקנה וכוס הוודקה בידה נעצרת עוד לפני שהיא מגיעה אליו. היא
 מתבוננת בו כדרך שלא התבוננה בו קודם. גם הוא מביט בה כאילו אינו מכיר אותה. על
 פניו מין חיוך פצוע).

ס מ י : (מתעשת, חוזר אל עליצותו) מה זה? שכחת את הדרך?

ז ק נ ה : בבקשה... (מגישה לו).

ס מ י : אני מודה לך מאוד (שותה מהכוס). אז מה, הה? אז מה?

ז ק נ ה : סליחה...?

ס מ י : ואם אכלתי את זה, מה?

ז ק נ ה : אתה שואל אותי?

ס מ י : כן, אותך.

ז ק נ ה : אני לא יודעת.

ס מ י : טוב מאוד! (אוכל) קרה לי משהו? זה הזיק לי? מזה אפילו לא הקאתי. הקאתי אחר כך
 מהמרק המסריח שלהם שהם נתנו לי כדי לפצות אותי. לא מהסוליה. הנה, אני חי לא
 רע, סיר מלא בשר כולו שלי, לא רע, מה? הם — שתקעו לי את הסוליה בפה, הם לא אכלו
 מימיהם סיר בשר כזה. כן, לחשוב על זה שאכלתי סוליה רקובה, היא היתה שחורה, היה
 לה ריח של זפת ושל... אדמה רקובה, אדמה חיה רקובה... אה! אז הוא, הבן שלי, שיאכל
 את כל הממתקים שהעולם תוקע לו בפה. ושלא יבלבלו את המוח, כל הנשים שבעולם שלא
 יבלבלו לי את המוח: מזיק! שיאכל, שיחטוף, שיכניס, אפילו אם הוא יהיה מוכרח להוציא
 את זה כעבור רגע! זה לא חשוב, על זה אסור לחשוב, העיקר שיכניס! (אוכל בלהיטות) הו,
 אני לא יכול יותר, אני נחנק, הצלי הזה... אתה לא יכול לקרוע את עצמך מצלי כזה...
 זה כאילו לקרוע את עצמך מ... מהלב שלך! הו! די! נעשה הפסקה קטנה...
 (שתיקה, קול גל נשבר. הוא מתנשם בכבדות. קר לו. השניים שהקשיבו לו פוגים הצידה
 ממנו).

ס מ י : (מצטחק כמתנצל) אתה מפסיק לאכול אז נהיה לך קר. תיכף... תיכף אמשך ושוב
 אתחמם. עולה בדעתי פתאום שהוא אכל פשוט כדי להתחמם. כן. כל מאכל מחמם
 אותך, אפילו גלידה, זאת האכילה עצמה... ואני לא תפסתי את זה. אתם רואים — כשהוא

ביקש גלידה בפעם הראשונה זה עוד נראה לי בסדר — הוא ממשיך לאכול. אבל כשהוא ביקש תיכף אחרי זה עוד פעם גלידה... אחרי כל מה שהוא הכניס... אתם מבינים — עמדנו ברחוב, והגשם... מצד אחד — גשם מרטיב אותנו, ומצד שני — הגשם הזה עשה את הרחוב בלילה מלא אור וצבעים נוצצים, והאנשים... אנשים לבושים טוב עם מטריות, שהולכים ואתה רואה שהם יודעים לאן הם הולכים, אנשים כאלה נראים דווקא בגשם כמו... כמו פרות הבשן, טוב להם. והנה אנחנו... לא יודעים לאן ללכת, עומדים, ועם הגלידה שהוא אכל, והוא רועד כולו, כולו כחול, כמו גור חולה, והנה הוא אומר לי פתאום: אני רוצה עוד גלידה. אתם מבינים — פתאום אצלי... צביטה... משהו... פתאום היה נדמה לי שהוא עומד כאן ככה ורועד כבר מאה שנה (צחוק כביכול). פתאום חשבתי לי: משהו לא בסדר כאן, משהו לא בסדר אתו, אתי, עם שנינו ביחד, כל זה... הביילוי שלנו, משהו... איזו מחלה. ואז אני אומר לו: אתה באמת רוצה עוד גלידה? (שתיקה, גל נשבר בכבדות).

סמ"י: איזה מין טפשות! איזה מין שאלה זאת?! מה, מה זה "אתה באמת רוצה? באמת?" כשאתה שואל ככה אתה כאילו אומר לו: רק נדמה לך שאתה רוצה גלידה, אתה רוצה באמת משהו אחר, אתה רוצה... את הסבתא שלך. איזו רשות יש לך לומר דבר כזה? כשאתה אומר דבר כזה למישהו אתה מעמיד את עצמך מעליו. אין לשום איש רשות לזה. ולא משנה שהוא ילד, הוא בן אדם כמוך, יותר ממך, הוא שווה יותר, הוא עוד לא... הוא עוד יכול אולי... (שתיקה, גל נשבר בכבדות).

סמ"י: נתתי לו, ודאי שנתתי לו. הוא רצה, אין דבר כזה רוצה באמת ורוצה לא באמת, אם אתה רוצה אז אתה רוצה, אז קדימה! (שותה מהוודקה) נחננו די, עוד יש יותר מחצי סיר, אסור להעליב שום דבר חי... (צחוק). (הוא אוכל בשתיקה, קול גל נשבר).

סמ"י: (מפסיק אכילתו) ואם הוא הקיא אחר כך, מה? הקיא. הגוף יודע מתי הוא הוא צריך לאכול ומתי הוא צריך להקיא. (אל הזקן) נכון? (הזקן שעמד בצד בדממה, מוריד כסא הפוך ארצה ושב והופך אותו בדפיקה. סמ"י צוחק, ואוכל). סמ"י: (מפסיק אכילתו) השתעל... לכן הקיא. שיעול של ילד זה דבר... על פי השכל זה לא כלום, ילדים משתעלים ומשתעלים וצומחים וגדלים כמו אלונים, הם יכולים להשתעל כל השנים שלהם ושום דבר לא יזיק להם. אבל מצד שני... באותו רגע, כשהוא השתעל וכל הגוף שלו רעד, הצואר התנפח והתכווץ, התנפח והתכווץ... היה לזה מין טעם בגרון שלי... טעם של (צחוק)... של תליה. (הוא אוכל בשתיקה, קול גל נשבר).

סמ"י: (מפסיק אכילתו) אבל היא שמחה על זה. כשהחזרתי אותו, והיא ראתה אותו... אז היא התחילה: "מעיל-רוח אתה קונה לו, מה? מעיל-רוח?! תראה אותו! תראה אותו! מה עשית לו? הוא הבן שלך, לא? הוא הבן שלך, לא? אז למה אתה הורג אותו? אתה הורג אותו! אתה הורג אותו! שלא תבוא הנה עוד אף פעם! שלא תבוא...!" ובתוך הצעקות האלה שלה, היא שוב... הכתה על החזה שלי באגרופים ובידיים... פתוחות... תפסה את החולצה. אתם מבינים מה זאת אומרת? (הוא אוכל בשתיקה, גל נשבר).

סמ"י: (מפסיק אכילתו) "הוא הבן שלך, לא?" (צחוק) בטח שהוא הבן שלי, בטח! הוא הבן

שלי ואני אבא שלו, לכן הוא אוכל כמוני, רעב כמוני, ואני כמוהו. (צוחק) אנחנו אותו דבר, אותו בשר, יש לנו מין תיאבון כזה... מין כוח כזה... לא די לנו מה שדי — היא לא יכולה להבין את זה — לא די... יש לנו מין רעב שלא תשביע אותו, אף אחד לא ישביע אותו. אנחנו מקיאים, זה כן, אבל שבעים — לא... תמיד עוד רעבים... (צוחק, אוכל) ואוכלים, אוכלים הכל: סוליות, גלידה... בטח שהוא הבן שלי. הו, לא, אני לא מצטער, אין על מה... רק על דבר אחד אני מצטער — שהוא אכל לבד ואני אוכל לבד. אנחנו צריכים לאכול ככה יחד, ואנחנו נעשה את זה, נעמיד סיר על השולחן, סיר גדול פי שניים מזה, דוד! (צוחק) אני מצד אחד והוא מצד שני, וככה נאכל ונאכל ו... (נשימתו כבדה, הוא כמעט נחנק) בשר אחד... אחד... (צוחק). היא לא יכולה להבין את זה, אנחנו אוהבים... אוהבים להיות רעבים... (צוחק, איגו יכול לצחוק עוד, מפסיק) אני לא יכול... אההה! (ואף על פי שהוא מתנשם בקושי הוא עדיין מחייך במאמץ עוד רגע אחד, ותיכף חיוכו עובר. הוא מחפש אותם פתאום בעיניו לא במקום הנכון ואיגו רואה אותם) הו? איפה אתם? (שתיקה, גל נשבר).

ס מ י : איפה אתם? ... מישו!

ז ק נ : (בלחישה לא ברורה) תני לו! תני לו עוד!

ז ק נ ה : (גם כן בלחישה לא ברורה) מה שהוא אכל הוא שילם. מה שהוא אכל הוא שילם.

ס מ י : אתם כאן, איפה אתם?

ז ק נ ה : (מתקרבת אליו) אנחנו צריכים לסגור.

ס מ י : (בשמחה) הו, את כאן, אני פחדתי פתאום ש... (

ז ק נ ה : אנחנו מוכרחים לסגור, מאוחר בשבילנו, אנחנו מוכרחים לפתוח מוקדם.

ס מ י : הו? אני עוד לא גמרתי, עוד רגע... זה הסיר שלי, סיר שלם... (נוטל סכין ומזלג) אני אגמור... (מתקרב אל הסיר; כאומר לאכול, אלא שנעצר, נושם בכבדות) רק רגע... להיות רעב יותר קל מאשר לאכול, מה? (מצטחק) לרעב אין גבול... כמו בור לתוך האדמה, אבל בלי תחתית, ואתה נופל ונופל... (נופל-גוהר על השולחן ומתרומם מיד) לא בא בחשבון! יש לזה פתאום טעם של אדמה. טעם של אדמה זה טעם שלא משיביע אף פעם... (מתנשם בכבדות) אההה! אדמה! יפה לראות אדמה, עם האכרות הזקנות (צוחק בקושי) שביחד, כל החבורה שלהן, מפשילות את השמלות... ששש! שששש! (צוחק בקושי) ומשתופפות... (חדל לצחוק) וכל השדה זורח מרוב העשב שצומח! אני אגמור את זה... (מתקרב אל הסיר כאומר לאכול, נעצר) אתם יודעים מה אני אוהב באמת, אבל באמת? בצל, תיכף בבוקר כשהאוויר צעיר — לחם שחור ובצל... אה! (הוא גוהר — נופל על השולחן, כל גופו מפרכס, הוא מקיא).

דרכים בשירת יוכבד בת-מרים

ישעיה רבינוביץ

בעיצוב הנסתר בנבכי האדם.² וכן גם ש. שלום שירתו היתה נמשכת אל ההעלם המיסתורי-סימבולי, תוך כיסופים אינסופיים אל "המציאות האחרת", אשר שם מזדמנים ה"אני" וה"הוא" "פנים-אל-פנים".³ הדחה האַכספרסיוניסטי של התקופה עשה זאת.

אולם עם כל טיבה הסימבולי והאכספרסיוניסטי, לא פרשה השירה הזאת לעולם ממצאיאיתה המוחשית של תקופתה. אדרבה: טיבה זה בא לה כעין תביעת שליחותם של הימים והלילות הסוערים של התקופה. אותה "שליחות-ציבור", שבה כיתרו את שירתו של ביאליק, חזרה בשירה החדשה הצעירה והיתה לה מורשה היסטורית-גורלית: ממנה הדחה האַכספרסיוניסטי והסימבולי, וממנה המועקה הפסיכית שלה.

שירת יוכבד בת-מרים שלובה גם היא בנטיות המודרניסטיות של הימים ההם. הגילום המיטא-פורי של הדיבור השירי שלה שאב הרבה גם הוא מן המיתוס, ומן המיתוס כוחה הסימבולי-האַכספרסיוניסטי. אמנם המיתוס העברי הקדום מועט הוא מאד ב"שירים"⁴, אולם כל עולם דיי-מוייה, הבא לידה מנופה החיצוני — כיון שהיא נוגעת בו בדיבורה השירי, הריהו מתגלגל במי-תוס. כלומר: השיר הפותח במציאות האנושית הנראית לכל, ניתן להתגלגל ב"מציאות אחרת" שכל יכולת קומוניקטיבית אין לה אלא בביטוי הסימבולי העונג באימאגו. השירה הזאת כל עיקר-רה בעיצוב העולם האינדיוידואלי של יוצרתה, שבדיבורה האמנותי היא נכנסת-יויצאת כאחד "בנגלה ובנסתר" המשתקפים זה בזה, בשמעים זה לזה, וכל אחד מהם קיומו ניטל ממנו אם הוא

השירה העברית הצעירה בשנות השלשים וה-ארבעים למאתנו היתה גיוונה בהרבה ממקורות המיתוס הישראלי. בתופעה זו אין מן התימה, שכן כל מהפכנותה של שירה מודרניסטית זו, כל שלילתה את הערכים הפיוטיים של שירת הדור הקודם לה, באו לה בעקב חתירתה הנואשה ל-שוות מבע אמנותי מידי, ללא כל חציצה של אידיאולוגיות סכימאטיות, למשמעות הגורלית היהודית בדורם, אם של הגורל הקיבוצי היהודי ואם של היחיד ברשות-הרבים. האכספרסיוניזם המודרניסטי של השירה הזאת, על כל שלל גווניו ונטיותיו, שאב מן המיתוס אוצרות-אוצרות של אסוציאציות מיטאפוריות בעלי יכולת סימ-בוליסטית חשובה מאד בתקופת האנדרלמוסיה האפוקליפטית של מהפכות מדיניות וחברתיות ומלחמות-אזרחים, של חורבן היהודים באירופה ותחיית העצמאות המדינית היהודית בארץ ישראל. אל החתירה לביטוי מודרניסטי, והפנייה אל המיתוס היהודי, היא בחינת איחוד בתת-זרם הפיוטי האמנותי של השירה העברית באותו ה-דור. חתירה זו היא גם המשלבת אותה במהלך השירה העולמית של הימים ההם.

אילו אנו באים להביא דוגמאות משירה עברית זו אין אנו מספיקים. דיינו אם נעיר כאן, שב-פרשות מסויימות וחשובות ביותר בשירת אורי צבי גרינברג¹ מסתהפת דמותו האינדיוידואלית בנחשולים רומאנטיים-מיתיים של הקדומים או בקינה והסליחה של העבר הרחוק והקרוב. ואב-רהם שלונסקי, משורר ה"סתם" המודרניסטי ב-ראשיתו ומנהיגה של "מהפכה" אמנותית נגד ביאליק ובני-לוייתו בשירה העברית, היה נתון לפרצי אימאזים שהיו דוחפים אותו אל המיתוס, שעל פיו היה האסתטיציזם שלו בא על סיפוקו

² ראה ספרי בחבלי דורם, עם עובד, תל-אביב, 1959: "ממבוכי ההתגלות", ע' 120-155.

³ ש. שלום: שירים, יבנה, תל-אביב, 1966, כרך ב' "פנים אל פנים", ע' 9-121.

⁴ יוכבד בת-מרים: שירים, ספריית פועלים, תל-אביב, 1963.

¹ אורי צבי גרינברג: רחובות הגהר, שוקן, ירושלים, 1968.

המיטאפוריקה הזאת היא שהניעה את שירת בת-מרים עוד מראשיתה. השיר הראשון באסופת יצירתה הפיוטית⁶ כבר מעיד עליה ועל הליכו-תיה באמנות המודרניסטית. לפיכך ראוי השיר שגביא אותו כאן בשלימותו—

ערב ושחר. אך קרי
מתרומם כנושא כפים.
סובב את גבי ושכמי
וגשען בפילוג דליים.

הבית הראשון הזה של השיר עניינו, בכך, תיאור האד העולה עם הערב והשחר, והוא "מת-רומם כנושא כפים". הדימוי הזה יאָה לאד, שכן כל גיבוש של צורה אין לו, ויכול שבדמיונו של אדם הוא נושא כפים. אולם האימאז' הזה, הל-קוח מן המסורת היהודית, מלא אסוציאציות ש-הן בבחינת ההפנמה הפסיכית. רצונך, נשיאת כפיים זו היא ברכה, תפילה, תחנון, ציפיה כי-סופים, ורבים כגון אלה; רצונך, היא היפוכם ה-מלא של הללו, כגון קללה, טינה שבלב, יאוש שאין אחריו כלום, ועוד. התיאור הזה, משום כן, מחייב את נוכחותו של אדם בעיצומו של האד, אלא שלעת-עתה הוא שרוי בתוכו בעי-לום פנים. ואכן השורה השלישית בבית הזה מסיטה את האד מחשיבותו באמרה "סובב את גבי ושכמי", ועל ידי זה מתכוונן השיר לגולל את העילום מעל אותו אדם ולגלות את דמות דיוק-נו. אולם כדי להגיע למבע השלם שלה, מכניסה בת-מרים עוד שורה אחת, שגם היא יסודה ב-שירת-העם היהודית ובמוטיב האהבה שבה: "ו-גשען בפילוג דליים".

המראה הזה של "וגשען בפילוג דליים" הוא פאנטאסטי, ומן הפאנטאסיה הוא משפיע על השורות הקודמות. אף זו: כל הבית שוב אינו בא על סיפוקו הדיבורי-האמנותי, לפי שחלה בו כעין השראה סימבולית שתיחשף במשך השיר. מכאן נוצרת התחושה המופלאה, שהבית הרא-שון הזה מצפה לבית הבא אחריו ושיווה עליו מן ה"חיוזוק" הביטויי. והנה בבית השני מתנדף

פורש מחברו. באינדוידואליות הזאת שלה הי-תה בת-מרים מכונסת ברשות-היחיד שלה, מרו-חקת למדי מן הקיבוציות המסוערה שהשפיעה הרבה על שירת דורה. הדממה והשתיקה, הקשב המתמיד למרחקים של בדידות, מהווים את הטו-גאליות הסימבולית, שבה השיג המבע הנכסף שלה את עיצובו המודרניסטי. לנתיבותיו של המבע ה-זה מוקדש העיון בפרקים הבאים.

ב

השירה האמנותית כל כוחה הביטויי נעוץ ב-כולת המיטאפורית שלה. שהרי בפנימה של ה-מטאפורה נוצרת אותה דינאמיות מופלאה של הדיבור השירי, שבו משתלבים העולם שב"נג-לה" עם העולם שב"נסתר". מחד גיסא מוליד ה-אמן את ההתהוות ה"ריאליסטית" של "עולמו-מבחוץ" אל הרחשים האימאננטיים של הפנים הפסיכי ששם רחשיו קשובים לעצמם, ואין להם כל מציאות אחרת מחוץ לגופם. מכאן היסוד ה-מיסתורי בכל שירה אמנותית אמיתית, המטפחת בקרבה את הדממה שמתוכה עולה הקשב אל "משהו" שמעבר למציאות הראציונאלית. ומאי-דך גיסא גזירה על כל הפנמה אימאננטית-סימ-בולית, הנוטה להיבדל מכל "חיצוניות" וחותרת אל מעבר ל"שער החמישים" לה"נגלה" האק-טואלי, שלא תינתק מן המציאות של "כל האדם", שאם לא כן, מגורלה הוא שתפול "על מפ-תן הבלימה" עם הגיעה ל"שער החמישים"⁶. כל שירה, והשירה האַכספרסיוניסטית-הסימבו-לית בכלל, האדם יוצר אותה, ושירה הומאניס-טית (או אנטי-הומאניסטית) היא, וכל אפשרות אין לה שתפקיע את עצמה מעצמה. האדם, אם המשורר גופו הוא ואם לא, הוא צירה המרכזי של כל שירה אמנותית, ובשירה הוא חי בשתי הרשויות כאחד. מכאן הטיב המיטאפורי שבשי-רה: המודע והלא-מודע, שניהם פועלים בה כ-אחד.

⁶ ח. נ. ביאליק: שירים, דביר, תל-אביב, תרפו, "הציץ ומת", ע' רמג-רמה.

⁶ בת-מרים: שירים, ע' 9.

לו בקסמים הוא עושה לה בצפייתה ובחלומותיה. אולם כשהוא נשען על שני הדליים, הוא פג לפתע, והמראה המיטאפורי-האפוקליפטי מחשף את האכזבה הנואשה ההופכת את הבריאה על פיה —

באחד סהר שברה,
איבד את חציו הטמיר —

ולעומתו מראה, שבדרך כלל לא היה מעורר תשומת לב מיוחדת, אלמלא היה עונה אחרי אימתו של המראה הקודם לו —

בשני עץ ירק אפלולי
מניד בענפי האמיר.

אולם אחר-כך, כנזכר במקורו העממי ובטור נאליות הלירית העדינה שבו, בא-הבית השלישי האומר, כביכול, לכפר על כל התנודה שקמה ב- שיר "שלא לרצונו". על הבית הזה מתוח דוק החלום שחולל, והוא מהווה כעין הפוגה לפרץ האימאזי של קודמו —

ועליו כצפור מפגרה
יומי האחרון חולם:
על מה שהיה, לא היה,
כוונת לב תמולי העומם.

ההפוגה הזאת נהרסת על ידי הסתערות כבירה, כאילו מציאות אחרת פרצה את גדריה הסמוריים בהוויית השיר, והריהי מחטאת את כל אשר בו באיזו אמת אכזרית. ההסתערות הזאת כבר נתנה אותותיה בבית השני, שבו ברח הסהר ואיבד את חציו הטמיר, וכל כוחה נתגלע בה עם ההפוגה שקמה בשיר. ולא זה בלבד שהטונאליות הלירית-הרומאנטית סרה מפני הרוח הקשה שקמה בשיר, אלא גם המראות בבית הראשון מקבליים משמעות סימבולית על ידי התנדפותו של האד האימפרסיוניסטי מכוח הסער שקם בשיר. נשיאת הכפיים, ההקפה שהמשוררת מתקינה ל- עצמה ב"סובב את גבי ושכמי", פילוג הדליים, על המראות האפוקליפטיים שבהם — כל אלה לא באו אלא כדי לעורר את המיתוס האנושי שיתפרץ בסערה ויבריק את הכל בלשון שנבקעו לה מעינותיה —

וארוץ כאלול, כתשרי,
עטויה אור כמיהה אדומה,

האד האימפרסיוניסטי, והאמת שהיתה צפונה ב-
חביונו נחשפת פתאום —
באחד סהר שברה,
איבד את חציו הטמיר.
בשני עץ ירוק אפלולי
מניד בענפי האמיר.

הבית השני הזה, שהזדקקותו אל השירה העממית עדיין מפעפעת בקרבו, מעמיד את כל השיר הזה על מפתח המיתוס, וביטוי של המיתוס הוא אֶכְסְפֶרְסִיוֹנִיסְטִי סימבולי שבתחום ה-מראה האחד איננו רחוק כל כך מן הסורריאליזם. מכאן אנו נמצאים למדים, שהיסוד המודרניסטי שבשיר נסתייע בהרבה מקירבתו אל שירת העם ומן התמורות הפאנטאסטיות שבה. מובן, השיר הזה אין לו כל ערך ביוגרפי; ערכו בבחינתו האסתטית-הסימבולית שאיפשרה לו את המבע המודרניסטי שלו.

נברר קצת את הסמיכות שבין השיר הזה ובין שירת-העם היהודית שהמוטיב העיקרי שלה הוא מוטיב אהבה. בשירת העם בת ישראל היא חולת אהבה, וארוכה מאד ציפייתה לאהובה שיבוא ויגאלנה מבדידותה. עם עלות השחר ועם רדת היום היא יוצאת אל הבאר לשאוב מים, ושני דליים בידיה. הבאר עמוקה ואפלה, וסודות אין-ספור רוחשים בה, וגם סודה הארוטי שלה בייניהם. שעה ארוכה היא עומדת על גבה, צופה בה וקשובה לה, ולאחר מכן היא מעלה את הדליים מלאי המים ממעמקי המיסתוריים של הבאר, ובנוזלים שבדליים היא מבחשת מה יהיה בסופה. לנוזלים האלה אין כמובן יציבות של צורה, והם מעוררים בקרבה כל מיני דמיונות, ציפיות, כיסופים וגעגועים; אלא שהספק כוסס בלב, ועלופת יגון היא חוזרת לבית אמא ומחכה לבוא הערב וליריה שיתלווה אליה בבדידותו שאין לה כל פתרון וכל גאולה.

הבאנו כאן את ה"חומר" השירי של שיר-עם כדי להדגיש את יכולתו האימאגית, ואת יסוד האגדה והמיתוס הצפונים בו. עם השחר, שבו יוצאת בת-ישראל אל הבאר, האד אופף אותה ו-נשיאת כפיים הוא סובב את גבה ושכמה, כאי-

כל שכן את האגדה והחלום, בריאליות הסימבולי-
לית ובמיתוס. התהליך הזה יובלט תוך עיון.
מקביל בשירת האהבה ב"שירי-עם" לביאליק,⁹
הלקוחה כולה מן השירה העממית ביידיש, וב-
"חוט שני" לבת-מרים — סידרה קצרה של של-
שה שירים, שמוטיב האהבה רק מרומז בהם ואי-
נו מובע במפורש. בשיר "בין נהר פרת ונהר
חידקל" לביאליק¹⁰ מצפה בת-ישראל, מלאת
כיסופים ויגון, לדודה שסוף-סוף יבוא ויאסרנה
לו לאשה באהבה. אולם הדוד אינו בא, והריהי
קושרת חוט-שני לכנפה של הדוכיפת ומבקשת
ממנה שתטוס אליו למרחקים, תכפות אותו בחוט
השני ותביא אותו, כולו להוב אהבה, אליה. שי-
רת אהבה זו שיצאה מתחת עטו של ביאליק,
כולה ספוגה ליריות עדינה השופעת ממקורו של
העם השר אותה, והיא גם מעולפת הומור מזוכך
הקולח מחביון קולו של המשורר, כאותן טיפות
הנושרות מן הדלי אל הבאר, ובהן מנחשת בת-
ישראל הנאוהה: "דודי הולך, דודי הולך"¹¹.

והנה "חוט שני" לבת-מרים פותח באותה צפור
אגדית שב"שירי-עם". אם ביאליק לא ראה צורך
לעצמו לתאר אותה דוכיפת, כי כל ענינו בטו-
נאליות הלירית-העממית של מוטיב האהבה, הרי
בת-מרים מקדישה שני בתים שלמים של השיר
למראה של הצפור —

צפור דקת-רגלים
ונוצה לה רכה יקרה,
רקומה בזהב, בצבעים,
מתנה לי אחת יקרה.

כנפה כערב ביער,
עינה כחללה-ירקה,
בשמי-זהר לא-נראים הביטה
כשבויה ברקמה ורחוקה.¹²

בבית הראשון של "חוט-שני" אין תיאור הצ-
פור יוצא מגדר השכיחות: כולו דומה אינו בא

פני לשנים נגזרו,
מחצית
מול מחצית.

הדימויים "כאלול, כתשרי", חשיבות ראשונה
להם בבית הזה, האחרון, של השיר. המלה "וא-
רוץ" לבדה אין בה אותו כוח, שבו הורסת הלשון
מן המציאות החיצונית שלה אל "המציאות האח-
רת", הסימבולית-המיסתורית. ואילו הדימויים
"כאלול, כתשרי", שבמסורת היהודית טיבם הוא
ההפנמה המעמיקה שבה פונה האדם אל נפשו
ומתקין "חשבון" לנפשו, משווים על "וארוץ"
מן הפרץ המסוער. וזהו שנאמר בשיר, בטור
השני של הבית האחרון שבו אנו דנים, "עטוייה
אור כמיהה אדמה", כלומר תגודה ראשיתית,
קדם-פרצפטואלית, אל איוו דעת תכליתית, שבה
רואה האדם אל-נכון זו הפעם הראשונה.

הפנייה אל היסוד העממי שבשירה עמדה לה
הרבה לבת-מרים במאמצה להגיע לביטוי סימבולי
ואכספרסיוניסטי. לפעמים מתגלית פנייה זו במ-
פורש, כגון בשיר "חמה נושנה"⁸, או ב"חוט-
שני"^{8א}. השיר "חמה נושנה" פותח ביתו הרא-
שון בשורות האלה —

בין יום ובין לילה מתערפל,
בארץ, בארץ אחרת,
תועה מתהלכה שם עוי,
שברחה ממנגינת שיר-ערש.

וב"חוט-שני" נעיין בעמודים הבאים.

ג

אינטנסיוביות אימאזית רבה מהלכת בשירת
בת-מרים, ועמוקה ההגות הסימבולית שלה, ול-
עולם אינה נפגעת מן הרגשות, אף-על-פי שב-
אלף קשרים היא קשורה לשירת-העם היהודית.
אינטנסיוביות זו היא הפונה ראשונה אל הריא-
ליות שב"נגלה", והיא המשלבת אותו "נגלה",

⁹ ח. נ. ביאליק: שירים, מ"שירי העם", ע' רנא-
רפג.

¹⁰ שם, "בין נהר פרת ונהר חידקל", ע' רנד-רנו.

¹¹ שם בשיר "יש לי גן", ע' רנו.

¹² בת-מרים: שירים, "חוט-שני" ע' 23.

⁷ שם, שיר, ע' 9.

⁸ שם, "חמה נושנה", ע' 14-15.

^{8א} שם, "חוט השני", ע' 23-25.

ויך ויתעטף לבבי
 בכמיהה משוכה, משוכה,
 כזכר מולדת-לא-כאן-לי
 פועה, מתחטא במבוכה.
 ונצבו קירות רום חדרי
 כל אחד לבדו בלי קורה.
 ואשא אל כוכבי מזלות
 את פני הדולקים כמנורה.¹⁵

ד

למעלה רמזנו על מוטיב האהבה המקופל במי-
 שורים לא מעטים בשירת בת-מרים. המוטיב הזה
 טיבו שהוא ניתן לגלגולים שונים במציאות של
 "גגלה-ונסתר", והריקמה המיטאפורית שלו היא
 פלאית למדי. ביטויים רבים ושונים לו בשירה
 הזאת, ולעולם אינו נקוב בשמו המפורש, בשם
 המציג ציונים, במגובש. אפילו סידרת השירים
 "מדרכה גשומה"¹⁶, הבאה בצורה של דו-שיה
 של "אני-ואתה", עושה כך. ואילו דווקא עיר-
 פולו החיצוני של המוטיב הזה, בעקב הגמישות
 המיטאפורית שלו, מעלה תמיד את פנימו של
 השיר לידי התפעמות סימבולית התובעת לשון
 אכספרסיוניסטית שתשמש לה מבע הולם. חזיו-
 נותיו של השיר, והתעלומה הקדושה שלהם המ-
 ליטה את פניהם של דברים, הם בעצם הדעת
 האינטואיטיבית המופלאה הטמון בקיומו של ה-
 אדם.

בצורתה החיצונית דומה "מדרכה גשומה" ל-
 רוב השירים שבספר. השורה הראשונה והשלי-
 שית הן, דרך כלל, בעלות שלש הטעמות, וכן גם
 השורה השנייה והרביעית. הראשונות באות במתח
 של צפייה בעלמה, מיסתורית, והאחרונות — אי-
 זה צמצום לשוני בתוכן, והן עולות בסטאקאטו
 עצור, בהביאן את התעלומה של השורה הראשו-
 נה והשלישית לידי גיבוש ריאלי כלשהו. והח-
 ריזה: בשורה הראשונה והרביעית היא פתוחה
 (ואפילו היא מסתיימת בעיצור), קשובה לרח-
 שים שעדיין לא באו לידי גיבוש משלהם, בעוד

אלא במישור שטחי אחד של התיאור בשם ובתו-
 אר ואינו מזדקק אף לדימוי או להשאלה. ואילו
 בבית השני חל לפתע שינוי אינטנסיבי, המפ-
 קיע את השיר מן המימד התיאורי השטחי שלו,
 אם כי גם התיאור הזה ספוג ליריות עדינה. ההפ-
 נמה החלה כבר בשורה הראשונה של הבית הש-
 ני מעמידה את הדיבור הפיזי על מפתן הריא-
 ליות הסימבולית. הדימוי "כנפה-כערב ביער"
 עושה זאת במיקסם מיוחד משלו. בביצוע הדי-
 בור האמנותי הוא מהווה חומרה יתירה, הכול-
 לת גם את מהותה של ההשאלה. המשורר מדמה
 דבר לדבר ובזה הוא אומר לשוות מן החיזוק
 האימאזי או האידיאי על דיבורו: הדבר הנדמה,
 שהוא נושא השורה או הבית או השיר, יוצא
 לכאורה חריף יותר על ידי שהוא דומה לאימאז'
 אחר או הופך כביכול אותו אימאז' אחר. המשו-
 רר בספר שיר השירים אומר: "כשושנה בין
 החוחים/, כן רעייתי בין הבנות"¹³. או: "כת-
 פוח בעצי היער, כן דודי בין הבנים"¹⁴. שני
 הדימויים באים להעיד על יופים ואישיותם של
 הרעיה והדוד. אך דא עקא; דימויים אלה, עצמ-
 תם יש שהיא מפירה את כוונתם. יתכן מאוד ש-
 בדמיונו ובזכרונו של הקורא יישאר אימאג' ה-
 שושנה בין החוחים בהריפות העולה בהרבה על
 דמותה של הרעייה; והבהירות האימאזית של
 תפוח בעצי היער עולה על זו של הדוד בין הב-
 נים. לא כן בשירה הסימבוליסטית של בת-מר-
 ים. נושא השורה, "כנפה" מחונן את הערב ביער
 באינטנסיביות כבירה: בזכותה של הכנף מתמ-
 לא היער משמעות קיומית עמוקה המחיה את
 דממתו ואפלתו ומשווה עליו מגיב המעמקים.
 עין הצפור הנוגעת ביער פותחת לו "שמי-וזהר
 לא-נראים" והיא גופה "שבוייה בריקמה ורחו-
 קה". צפור-הפלאים היא הריאליות העילאית, ש-
 כל עיקרה אינה באה אלא כדי שתביא את הדי-
 בור הפיזי של המשוררת לידי האינטנסי-
 ביות התכליתית ששני עולמות מסתמלים בה
 אהדדי —

¹⁵ בת-מרים: שירים, "חוט השני", ע' 23.
¹⁶ שם "מדרכה גשומה", ע' 57-64.

¹³ שיר השירים, פרק ב, פסוקים א, ב.
¹⁴ שם.

קין כל המשך לעצמו במירקם מציאות-לא-מצי-
אות שלו. אולם הבית השני מתנער מן הסכנה
הזאת, ואף-על-פי שאינו מפקיע את עצמו לגמ-
רי מאותה בחינה אסתטית קיצונית שבבית ה-
ראשון, הוא, בכל זאת, נאחז במציאות כמעט מ-
משית בפנותו למוטיב אהבה, לאיזה "אתה" אור-
רירי שאליו נכספת נושאת השיר —

אי-שם נשאת, שטה ונרקעת
כנפך בין רוח ואור.
אל תפן — אני הולכה ושומעת,
אני באה, הנני, אל תחזור! ¹⁸

המלה "כנף", דומה, מחזירה את השיר לאקטו-
אליות ריאלית. אולם מוטיב האהבה עדיין מר-
טיט במוסיקאליות האסתטית שלו. המוסיקאליות
הזאת היא המדירה את השיר מכל תואר, דימוי
או השאלה: הדיבור הפיזי נדחף, כביכול, למ-
בע מידי של אצילות זהרית, ללא כל חיץ הבא
מן החוץ. הוא נקלט כארטיטיות הקדושה
הגובלת באכסטאזה שבחוייה הרליגיוזית המיס-
טית, שבה נמוג הטיב הפרצפטואלי של הביטוי
הלשוני וכל החושים מסוננורי הזוהר:

זה קולך העולה ומבטיח,
נבוכתי, לא אוכל ראות.
בעורון ואלם אורח
על דרכי אבנים ואילנות.

ואלך, ואלך מפגרת
עד בואי אל גבולך לא-מכאן.
להמוג דלה ומבהרת
באבק עקבותיך הלבן... ¹⁹

אולם כהיות התמורה המופלאה בשירי בת-מר-
ים, שבה הופכת המציאות החיצונית האקטואלית
למציאות "אחרת", סימבולית ומסתורית, כן גם
התמורה המופלאה, שבה חוזר הדיבור השירי, ה-
מגיע אל מעבר ל"שער החמשים", ונאחז ברי-
אליות קונקרטית שבלעדיה לא ייתכן הדיבור ה-
אמנותי כל עיקר. בשיר ב' של "מדרכה גשומה"
יורד הזוהר המופלא כמה וכמה מעלות, אם כי
הוא הדיבור הממשיך באותו שיר, עד כדי שוב

שבשורה השניה והרביעית החרוזה היא כבר חז-
יונית, כבושה בהגות וברעת האינטואיטיבית.
בשטחה נראית הצורה הזאת שכיחה מאד ופשו-
טה מאד; והריהי מכילה בתוכה את התמורות
הסימבוליות-האכספרסיוניסטיות של מוטיב
האהבה, שרגע אחד הוא דומה גיתן להמחשה
מסוימת, ורגע שני הוא עוטה סוד של איזו
"מציאות אחרת", שבהפתעה היא מזומנה לה-
גלות לפניך בכל עת.

השיר הראשון של הסידרה "מדרכה גשומה"
פותח בלשון שהיתה מקובלת מאד על לבם של
בעלי מסתורין מאז: עולמות-עולמות היו עולים
ויורדים להם מכוח הצירופים של השמות הקדו-
שים שבהם היו שקועים כל ימי חייהם —

ערפילי-הד, ענני כחול ובוהו,
מתאבך החלל ונעלם.

צרופי שמות של עולמות לא-יבואו
מבהירים את גבולם הנעלם ¹⁷.

דיבורו השירי של הבית הראשון הזה דומה
מתעלה בגופו, באיזה יופי לא-נודע, שבו מאב-
דים כל צירופי דברים את צורתם המוחשית.
הטונאליות הפנימית, המלווה את הדבור הזה,
עוד מעט והיא הריאליות היחידה של "צירופי
שמות", וגם "של עולמות לא-יבואו". הבחי-
נה האסתטית המפעימה את הדיבור השירי מביאה
אותו לידי גבול האפשרות, שאחריו "הבלימה".
היא דומה רק מדובבת את שפתי החולמים על
עצמם, ומעמידה את השיר בסכנה, הידועה לנו
מתהליכים סימבוליים ידועים בשירה הצרפתית —
סכנת הנארקיוזם. כאן אין קול, אלא הד, ולהד
הזה גם לו אין ריאליות משלו, לפי שההד הזה
אינו אלא "ערפילי-הד". והעננים אינם עננים של
ממש, אלא עננים של כחול הקשוב לגופו ונש-
פע מגופו והוא אינו אלא התוהו. גם "צירופי ה-
שמות", שבהם היה המקובל שקוע בחתירתו ל-
דעת אלהים, הם של "עולמות לא-יבואו" וכל
קיום אין להם ב"נגלה", כי נמוג כל ה"נגלה"
ביופי של התוהו.

דומה שמכאן ואילך אי אפשר לו לשיר שית-

¹⁸ שם.
¹⁹ שם, שם.

¹⁷ שם, ע' 57.

וכל זה באותה צורה — במשקל ובחריזה — שעליה עמדנו למעלה, והיא הולכת ונדחסת, וי-אינה מתירה לעצמה כל פתיחה לשונית "חופ-שית" שהשירה המודרנית בימינו גורסת אותה. אמנם ישנם כמה מקומות ב"שירים" שהם "הי-גד", שאינו משועבד למשקל ולחריזה שהספר כמו נתון להם ברובו. גם בסידרה הזאת, בדיבורו של ה"אתה" הנעלם, סוטה השיר קצתו מן הסי-מטריה של הבית הדחוס. ה"אתה" חש בתפארת הקדושה של ה"את", המזריחה הכל "בכחולה ה-מגביה", והמשוררת שמה בפיו דיבור בצורה קצת שונה.

אמרתי —

היית, ועצמתי העין,

אמרתי —

ישנך בחלון של שכני.

לעד כקשת על מים

תהדדי את נשמת הדברים והדמי.

שלבתי ידך לראותך מנגד

מנשקת היד ונשאת ללוות.

איך יצא אז ממך בענן וברגש,

איך יצא או הרחוב לזרום ולחיות²⁰.

הקטע הזה בראשיתו הוא דומה מגיע את די-בורו השירי ומשיר מעליו את הסטאקאטו הכ-בוש והגורלי. אולם אף בשינוי עצמו אין באמת מן החופש הצורני, שבו מעביר המשורר את די-בורו משורה לשורה, ובוה הוא דומה מכשיר עצ-מו למתן ביטוי חפשי לסגור הלשוני הבוקע מר-שויות הנגוזות במזרם התודעה האנושית. השיר חוזר לקדמותו הצורנית, והאינטנסיביות ב"מד-רכה גשומה" הולכת וגוברת, והיא נראית כמב-זיקה קו-אור מעולם פסיכי אחר, בדומה לעור-למם של אבלאר והילואיו —

חניני, לא אני דפקתי בפתח,

חניני, לא אני בקשתך לבוא,

המות בושש ונסוג ברטט

עת עלית ונסית בשמי לקרוא.

תני ואשאך כנזיר את אלוה,

תני וארימך כעני את הפת.

החושים לאפים המושגי ולדעת הפרצפטואלית שלהם. וכן אנו באים לידי מיוזגם של שני העו-למות הנשמעים זה לזה ומשלימים זה את זה. בבית השני של השיר נסוגה האסתטיות המוסי-קאלית המוחלטה כמה וכמה שלבים מפני הקונ-קרטיות החלה בו. עדיין הדיבור השירי נתון לת-עלומה השרוייה בדיממתה האינסופית על ה"ג-בול לאימכאן", אלא שהוא נוכר בדברים ריא-ליים כגון אלה של הרחובות, הבתים —

אך אתה, אחריה מושכת

הרחובות, הבתים ואותי,

בנו טורפת, נוסכת

זהרורים, געגועים ודמי²⁰.

האדם בעולמו מתחיל גותן אותותיו בשירת ה-תעלומה הזאת, והיסוד ההומאניסטי שבה הוא המשמש בה כעין מלט של קיום, של גיבוש, של קומוניקאציה. האדם מתלווה, כביכול, למ-שוררת, ותובע ממנה "את המגיע לו" גם לו ב"חיצוניות" שלו. אולם אין "מדרכה גשומה", המחייצת בין שני העולמות ומאחדתם שוב, מו-ורת על ה"אתה" הנעלם. ה"אתה" בשירים ה-אלה, מכיון שהוא מקור התעלומה הסימבולית והאסתטית, הריהו מתפרש לכמה וכמה פנים, וכולם מן האמת האמנותית בהם. יכול שהוא "נושא" האהבה המזדהרת באצילותה ואינה זקוקה לפתרון גופני וחמרי; יכול שהוא מעביר את מידת האהבה למידה ריליגיוזית טראנסצנדנ-טית; ויכול שהוא הופך כולו רטט אסתטי מוסי-קאלי שיש בו יותר מטיפה אחת של נארקיסיות. אולם המשוררת גופה משווה לו מעצמותה מן ה-"וודאות" הריאלית —

אך, בהיותי בדרכי נעצרת,

או בעמדי לבדי מול עצמי,

צפה חרישית ומזהרת

ודאות היותך לקראתי.

ואבליג ואוסיף רק ללכת,

אם לא כאן תעבר עוד היום?

וכל דמות העוברת נוסכת

געגועים, צפיה וחלום²¹.

²⁰ שם, ע' 58.

²¹ שם, ע' 59.

²² שם, ע' 62.

נוספות על ההטעמות שבשאר הבתים, והן דווקא, מבחינת הטונאליות שבהן, מפיגות בהרבה את הדחס האימאזי הסימבולי) לאלה שבשירים רבים אחרים, אין בשיר הזה מן המגור שהאכספרס-יוניזם הסימבולי-המיסטורי שם עליו. דווקא ב-שיר הזה הולכת מהותו ההגותית וגוברת מבית לבית — הגות קוסמית דוממת שגם הקורא ניחן בה —

ויהי בו הכל : האור והדעת
ובדידות כצור מבהיקה.

ה

אסופת השירים של בת-מרים, "שירים", נש-תלבה בתלק ניכר שבה מנקודות-פגישה עם אנשי שים ערים, ארצות. אולם כל אלה המזדמנים ל-חוג ראייתה שוב אינם באים לידי תיאור שעל ידו אפשר "להכיר" אותם, להסתכל בהם תוך העברת השיר אל תוך פאראפראזה "ריאליסטית" או "אימפרסיוניסטית". כל המזדמן לתחום ראיית-תה ותפיסתה האמנותית, סופו הופך כעין צינור אימאזי מדעתה ושלא מדעתה, שעל פיו יאפשר לה המבע האכספרסיוניסטי שלה. זהו ה"ראיון" עם זולתה. על אחת כמה וכמה ב"ראיון" עם עצמה בסידרות "ראיון" 25 ו"בסוגר" 26.

נפנה לפגישה ראשונה, בשיר המוקדש למשוררת רחל שנפטרה: "ואת אינך" 27. השיר הוא קינה עמוקה על רחל-של-כנרת שאיננה: כל היקום נפגם, כביכול, עם פטירתה של המשוררת שכל ימי חייה בארץ היתה רוקמת את ניגונה העדין, ספוג התוגה הלירית, ביצירתה הפיוטית. ואלה הם דבריה של בת-מרים, דברי קינה שאיזה תוקף ביטויי עולה ובוקע בהם, ואין עומד כנגדו —

ואת אינך, את אינך, את אינך.
ימים — סיעת צפרים נסערה,
כאל מכסה אניה נשברה
נתלים זה אל זה,

יומי אחרון בגנך הגבוה
ירשרש בדשא את זכרוך הנמלט 28.

הדו-שיח הזה של "את" ו"אתה" לעולם אינו מגיע לידי התראות פנים-אל-פנים ולא לידי פרייה של פנים מפנים. יש שהשיר מתבהר מאד מרגע אחד של התגלות, והדיבור מתנגן אז מאליו בדעת האינטואיטיבית, המכפרת על האלם ועל הבדידות הנפערים תדיר בין ה"את" וה"אתה". בגילוי כגון זה אין מערכת הסמלים וההשאלות זקוקה לכל פירוש. האימאז' המיטאפורי הוא הריאליות האמתית והיחידה של הדיבור השירי —

לבדו יצא הליל,

צח מכל געגועיו,

שאהבה רשמה כסופה על מים,
במבוכה וגמגום כוכב.

וייף מאד, כפתאם הגיע

אל גולת יפיו עצמו.

אי מי נשא, אי מי הביע

מי חי ומת לשמו

לבדו, כעלה הצף למעל,

כאשר מתקופה רחוקה,

ויהי בו הכל : האור והדעת

ובדידות כצור מבהיקה 24.

השיר הזה מופיע בסידרה הזאת כעין פלא: נתנדף כל הדחס הסימבולי שבשאר השירים שבה, שכן הוא כולו קשוב לעצמו, אל הפנים המוסיקאלי שבו. פתרונו מתהווה בדימתו, ב-שקט האופף אותו כולו, לפני-ולפנים. הדיבור ה-מילולי שלו דומה משמש אחיזה בלבד לקשב ה-אינטואיבי שלו אל הליל, כעין מערכת של איים בים הדממה. היסוד המיטאפורי שבו מחסל ב-שיר כל תוכן סיפורי הגיוני וכל משקל מציאותי קונקרטי, והוא אינו אלא מציאות אחת אימאננטית, שבינה לבין הליל החיצוני שוב אין כל קשר קומוניקאטיבי. ואף על פי שהמקצב והחרי-זה של השיר הזה דומים בכל (חוץ מן השורה השלישית בבית הראשון, שיש בה שתי הטעמות

25 שם : "ראיון", עע' 91-112.

26 שם : "בסוגר", עע' 295-307.

27 השיר השיר "ואת אינך", עע' 155-156.

23 שם, ע' 63.

24 שם, ע' 70.

קינה אימפרסיוניסטית ההולמת את אישיותה של רחל, תוך-כדי-דיבור הוא ניתן לביטוי אכפריס-יוניסטי האופייני לנפשה של בת-מרים —

ויש בעלות אדם יום על גדותיו
ויהי כנהר,
במצולחו: הר, אילן ואני.
צפים, צפים וצפים:
ריחות, הדים, צבעים
וטעם דברים הנזכרים מכבר
כירק ותכול פני המים,
ואת שבה להיות,
לא נתפסת כענן.
כזכר לא נראית,
אך קימת באלם מהותך הנעלמת
ועולה כמד מהאדמה.³⁰

כמה וכמה אסוציאציות המזכירות את די-בורה הפיוטי של רחל קיימות במקומות אחדים ב"שירים". אולם בספר הזה ישנן מסכות-שירים אחדות שכוונתן המפורשת היא עיצוב דמויות נודעות בספרות, באמנות, במשפחה, או ערים וארצות מסוימות, כגון "רישום"³¹, "דמויות באופק"³², "בין חול ושמשי"³³, ועוד. בכל שיר ושיר שבהללו קיים מישור תיאורי אקטואלי, כעין גילוי-מעמקים ל"נושאים". אולם בכל אלה אין לך אף שיר אחד שלא יפקיע את עצמו משעבודו התיאורי, הנראה לעין כל, ולא יתגלגל בסמל ל"מציאות האחרת" של יוצרתו.

נפנה אל סידרת "רישום"³⁴ ונעיין בשיר "רו-בינא". והנה השיר מספר משהו על השחק-נית האהובה, והסיפור דומה מעמיק בעיצובה של הדמות בצמצום לשוני, בטונאליות אובייקטיבית. אולם הקורא יהיה מלא תמיהה על כל שורה הבאה לגלות את דמותה של רובינה, וכל גילוי אינו באותה שעה אלא כעין וילון המורד על מציאותה ומעבר לו היא כבר שרוייה במציאות אחרת ונסתרה. נביא רק את תחילת השיר:

זה בזה נחבטים,
באלם קריאה,
נמוגה כקצף בחלל:
את אינך, את אינך, את אינך.²⁸

אם אנו אומרים לעמוד על פי השיר הזה על דמותה האישית של רחל, על הווייתיה ואהבתה שתמיד היו טובלות בדמי יגונה, על הסנטימנטאליות בטונאליות שהיתה מלווה את דיבורה הרומאנטי, על דממותיה העדינות העוטפות את דיבורה השירי, כי אז צפוייה לנו אכזבה לא מעטה. השיר "ואת אינך", הסימ-טריה של אבאב נהרסת בו לשם התוקף הבי-טויי שלו, והוא אמנם אלגיה כנה ועמוקה על פטירתה של רחל הרכה והענוגה. אולם יותר משהוא צר את דמותה הצנועה של זו, הוא הולך ומתמלא כים בכוחו הסימבולי, ונחשול ה-טונאליות התקיפה שוב אינו הולם את נושא ה-קינה, כי גבר עליו דיבורה של המקוננת —

אי זה שם כנטועה וצומחת,
מדממת ארץ ורקיעים מלכת,
מתנשא מעל קברך וצופה
אבן לבנה ובודדת.²⁹

תוקף הטונאליות הדיבורית בשורות המובאות, הליכוד של דממת הארץ והשמים, גיאות האבן המתנשאת כלפי הווייה וקיום — כל אלה נטו-עים במהותה היצירית-הסימבולית של בת-מרים. ככל שנקשיב להתחבטויותיה של רחל ב-שירתה, לא נמצא בהם אותה התחבטות של סי-עת-צפרים נסערה שבשיר "ואת אינך", ולא או-תה מערבולת נבכים, שמסכת האימאזיים שבה נוטלת, כביכול, רשות לעצמה ומשתלטת על ה-"נושא" השירי. יוצרתו של השיר אמנם הקדי-שה אותו למשוררת רחל, ובו קוננה קינה עמו-קה על רחל שאיננה; אלא תוך הדחפים ה-אימאגיים של דיבורה, היא גופה נעשית "נושא" השיר. רחל של כנרת היתה אמנם תמיד קשובה לנפשה, לברית הכרותה בינה ובין גופה, לרח-שים המעלפים אותה בלוט היגון שאין לו פתרון. אולם שירה של בת-מרים, עם שהוא יוצא לקונן

²⁸ שם, ע' 155.
²⁹ שם, שם.

³⁰ שם, ע' 156.

³¹ שם, "רישום", ע' 79-87.

³² שם. "דמויות באופק", ע' 115-132.

³³ שם. "בין חול ושמשי", ע' 179-190.

³⁴ שם, "חמש ערים", 159-176.

³⁵ ראה מספר 31 למעלה.

כה בעיירת מולדתה של בת-מרים. בכל אחד מהם קיים מישור תיאורי ה"מייצג" את נושא השיר במציאות מוחשית או אימפרסיוניסטית משלו, ו- במציאות הזאת חלה אותה תמורה שעליה עמדנו בעיוננו בשיר "רובינא". ייתכן שבת-מרים הת- כוונה לעמוד במפורש על התמורה הזאת בשיר הפותח את הסידרה "דמויות באופק". דמות דיוק- נם של אבא ואמא, סבא וסבתא, הדוד והחייט והסנדלר "סגורות באופק" "כבאלבום, ושוליו מזהב"; והיא מוציאה את כולם מן הסגור הזה ומחוננת אותם בתעלומתן, שהיא המציאות הא- מתית שלהן —

מביטות גאות משקט
העדרכן הנצור וגדול,
הוגה מחשבתכן המרוחקת
הסבר המשכה הכחול,

הנוגע בפני — כמים,
ומדבר אתי כמו ליל.
עצב, עצב עד מלוא העין.
אתי על פניו, כנופל.³⁶

כמה פעמים מנסה בת-מרים באסופת השירים שלה להעמיד את הקורא על טיבו של הסימבו- ליום בשירה. על זה כבר נרמז למעלה, אלא ש- בסידרת השירים "שבכה ברוח"⁴⁰, נראה, היא אומרת להגיד במפורש את הדינאמיקה הפועלת ביצירתה. מן הסידרה הזאת גייחד שיר אחד ש- הוא דומה עולה בפשטותו על השאר, ובעצם הציג לעצמו מגמה אמנותית חריפה, שממנה יש לל- מוד על כל דרכה הפיוטית של המשוררת.

אשר בקשו לבטא
אלם געגועים ושית,
שסכך מרחקו המרטט
בגמגומם נבוך ומפציע, —

ביטאו ברור ופשוט
כסא, שלחן וספר,
בדמי נשימתם ובבדידות
מחשבתם צלולה ומלוטפת.

על פניך שוהה יום צפון שצלל
ואת עצמו בתהומו מבקש.
נוף אילן השמוט ברחמים לאביב
לראשך מתלחש ורוחש.
מחלל הרמות עיניך נקרעות
בכחול רדום, הוגה וניגר
ועל שפתך עליונה מצונף, גם נרגע —
בהתחטאות — בכי-תינוק נעצר.³⁶

המפסקים הטונאליים באים בשיר לאחרי כל שורה שניה ורביעית בשני הבתים המובאים כאן. הקורא המנוסה ודאי לו שיוכל לראות את השו- רה הראשונה "על פניך שוהה יום צפון שצלל" כתאור "אמתי" לדמות דיוקנה של רובינא, אם כי גם ה"הגיד" הזה נדרש לכמה פנים. אבל "יום צפון שצלל" זה שוב אינו עומד ביציבות המופ- לאה שלו: בגיבוש דמותה של חנה רובינא. אדר- בה: בשורה השניה חלה תנודה עמוקה, שכן או- תו יום צפון שצלל "את עצמו בתהומו מבקש". התיאור בשורה הראשונה יש בו משהו מן הריא- ליות החיצונית, ואילו הוא נמוג בשורה השניה בשל אותה תנודה סמלית שלה, בעלת המש- מעות הנסתרת והרגישה מאד. ההרהורים מלי- טים את דיבורה של השורה השניה ולואטים לה, שיום צפון זה הוא חידה שפתרונה אי-שם רוחש ברשויות הלא-מודע. מכאן ההפוגה הקמה בשיר בסופה של השורה השניה. הוא הדין בשאר הבתים שבשיר: עוד הטור נאחו במשהו מן הרי- אליה החיצונית, וההפגמה הפסיכית מעלפת אותו במסתריה. אכן הרבה הפנמה זו עושה בגילוי דמותה של רובינא, אלא ישותה של המשוררת לעולם אינה סרה מישותו של זו, כאילו שתיהן צמודות לאותו הנעלם —

את עוברה, והנמנע, הנמנע אפשרי.
עקבותיך רק לזכר, רק לזכר.
ומוצר מנפנף ומושך הנעלם —
מסביבו זרועותי דם לקשר! —³⁷

התהליך הזה אופיני גם לשאר השירים שב- "רישום", וכן גם לסידרת השירים "דמויות באו- פק"³⁸, המוקדשה לאנשי המשפחה ולבעלי-מלא-

³⁶ השיר "רובינא" ע' 79-80.

³⁷ שם, ע' 79.

³⁸ ראה מספר 32 למעלה.

³⁹ "דמויות באופק", ע' 115.

⁴⁰ שירים, "שבכה ברוח" ע' 135-141.

בשאר בתי השיר ממשיכה בת-מרים ב"הגד-
רת" הביטוי. הביטוי הוא הקרנת הדברים — "חי-
דת דברים רחוקה בתום ובדעת", והדימוי הוא
"כסהר על עשבי מצולה ירקה". כלומר: אין בת-
מרים אומרת לברר את בעית הביטוי בירור הג-
יוני שתמיד הוא תלוי בתפיסה הריאליסטית של
הדברים. הקרנת החידה על ידי הדברים היא "ב-
תום ובדעת", אבל התום והדעת במסתורין יסו-
דם: "כסהר על עשבי מצולה ירקה". אכן בכל
הטכסט של השיר הזה המלה היסודית, המשמ-
עות היסודית, שהיא גם חידת הדברים וגם הפ-
תרון היחיד שלה, היא הדעת. זוהי דעת —
פלאים טמירה של מציאות בתוך מציאות ומצי-
אות מעבר למציאות, שמאליה היא מפציעה בד-
ממה שבה מתאחדים האדם והדומם ומחדירה גם
את דיבורו הסמלי של המשורר. כל אדם מחונן
אי-פעם בחייו בדממה הזאת, בקשב הזה, בדעת
הזאת, ובביטוי האמתי הבוקע מאליו בדיבורו.
לדעת המסתורית הסימבולית מוקדשת כל שי-
רתה של בת-מרים.

1

בספר השירים של בת-מרים ישנה סידרה שלי-
מה שהרקע שלה הוא מחלתה ובית-החולים שבו
היא שוכנת. דברים כגון אלה אנו מוצאים גם
אצל משוררים או מספרים אחרים אצלם ואצלנו.
הדוגמה היותר בולטת היא יצירתו הספורית של
תומאס מאן, ביחוד ב"ה-הקסמים"⁴³: המחלה,
מחלת הגוף, פותחת לו לחולה פתחי חדירה אל
הגנויים הפסיכיים שלו, מחריפה מאד את כושר ה-
קשב שלו למעמקיהם הפסיכיים של זולתו, ואנ-
שים ודברים מתגלים לו בממדים שונים בצוותא,
ביחוד בממדי הכיסופים אל החיים ואל המוות.
האנס קאסטורפ חי במציאות בעלת מישורים שו-
נים כאחד, והוא קולט את המיסתורין של המצי-
אות הזאת ובוחר בחיים. כל שכן ב"יוסף וא-
חיו"⁴⁴, הטיטראלוגיה הכבירה, שמראשית יציר-

וזה אלי זה, כסהר
על עשבי מצולה ירקה,
הקרינו בתום ובדעת
חידת-דברים רחוקה —

רוסטת ככפור הבקרים
על צלעות אבני השדה —
ומוליכה באור מסתורין
פני מול פניהם כמראה⁴¹.

הבית הראשון עומד על הבעייה החמורה מאד:
איך יגיע האדם בשיחו לביטוי הנאמן, האמתי,
המספיק — לומר את אשר לו מוקדשים הנפתולים
הפסיכיים שלו. שלושה דברים יש לו לאדם בל-
בו, וכל אחד מהם תובע את דיבורו של האמן
לגופו, שיבוא וישווה עליו מן הפדות. האחד הוא
האלם. הרה דחפים פסיכיים הוא שאין לנכותם
בשמש, ומכאן המועקה הנפשית שלו: לפני-
ולפנים הוא מכסה על מעמקיו של אדם ואינו
ניחן בקומוניקאציה אמיתית עם זולתו. הדבר ה-
שני הוא געגועיו הסתומים של האדם. תוקפים הם
את האדם, מחדירים את הווייתו, ותדיר אף לא
ידע על מה ולמה. והשלישי, והוא התמור ביותר,
הוא שיחו ושיגו של האדם, היוצא אל "המרחק-
קים המרטטים", והוא אינו משווה עליהם מן ה-
מבע הנאמן והאמתי, לפי שאינו אלא מסכסך
אותם, "נבוך ומפציע", בגמגומים. כל אמן מת-
חבט בבעייה הזאת של המבע האדקוואטי-התכ-
ליתי, ולא כל אמן מביא בעייה זו לידי פתרון.
ויש שהאמן יחוש לפתע באיחוד המופלא שבינו
לבין "כסא, שולחן וספר", כי הגיע לדרגת "הד-
ממה והבדידות" שבהן הוא חש את הרחשים ה-
אימאננטיים של הדברים והווייתם, ואז הוא מו-
צא את עצמו קשוב אל "דמי נשימה ובדידות
מחשבה צלולה ומלטפת" — וזהו הביטוי האמ-
תי, התכליתי. הדברים מקבלים אז צביון של
סימבוליות עמוקה: של הדעת הנסתרה האינטו-
איטיבית. כל מי שפנה אל יצירתו של מוריס מטר-
לינק — ביחוד אל הדראמות שלו ואל מסתו "על
הדממה"⁴² — עמד על טיבה של סימבוליות זו.

⁴¹ שם, ע' 137.

⁴² על מטרלינק ראה "דרכים וצדי דרכים" מאת ש.
הלקין, כרך ג', וספרי "יצר ויצירה", ע' 27.

⁴³ התרגום העברי בהוצ' ספרית פועלים.
⁴⁴ כנ"ל.

ממת הדברים הקשורה לזה באחוזה המסתורית הקיימת ביניהם. אולם בבית השני, שאינו אלא המשך לראשון, "ריחוקם הרונן" גורם להם לחלונות, שבדרך פלאית יסלקו את המציאות הראשונה שלהם. החלונות הופכים אספקלריית-קסמים הניצבת "כראי וכמים", תופסת את הרום וחוזרת "אל הרום האחר שבעין", כדי לשזור את תפיסת העין בקריאתו של הרום. המשוררת השכובה בבית-החולים, ראייתה "האחרת" מזו דווגת עם שמיעתה "האחרת": באמת אינה מרוקת אל מטתה — היא ממריאה במרחקי רנתה אל הרום שאליו היא נכספת.

נעיין בשיר ד' שבסידרה הזאת⁴⁷, לפי שבו מנסה בת-מרים "לנתח" את התהליך הדינאמי של תמורת הרשויות. המשוררת מכנה את גופה ה"חולה" "כל כך תינוקי", והמרחקים "שנחו בין רגל ליד" בגלל המחלה אינם ידועים לו, והריתי שו-אלת: "איך אביאך אל חלומי הקרוע"? השאלה הזאת מעמידה את המשוררת את עצמה מול עצמה, וגופה "חורג באלם ודמע, חורג והורס" מע-במציאות אחרת, שמלכתחילה לא היתה ידועה לו, ואילו עכשו הוא מתחיל "לזכור" אותה בקיומו. הגות זו של הגוף אפשרית היא רק כשהוא נעשה קשוב אל הפנים הגנוז בתוכו ומשהוא מכיר שהמציאות ב"נגלה" שלו לא באה אלא כדי ש-תעמיד אותו לפני האמת הריאלית שלה ב"בס-תר".

כיצד בא השיר לידי ההגות הנאת, לידי הדעת האינטואיטיבית שלו? כל כוחו בא לו מבחינתו האסתטית המובעת באינטנסיביות אימאז'ית רבה. הגוף, בחרגו ובהרסו מעל המשוררת החולה, אומר:

— זכרתי: אני מול גדר ואבן,
זכרתי: אני חלון בחלון,
רשמו את צלי חמה ושלבת,
הגו את פני אגם וחלום.

— גנזתי על דל שפתותי את טעם
התה הצונן בכוס הדקה,

תה כל אשר בה קיים כאחד במציאות אחת מסתמלת במציאות אחרת. גם ברומאן הזה המחלה, מחלה שבגוף או מחלה שבנפש בשאול וב-סוהר ובנהיות אחרי המוות, מגבירה מאד את רגישותו של יוסף, את דמי הקשב שלו ואת מחשבתו האינטואיטיבית והראציונאלית כאחד, ומעלת את כל הסיפור הגדול עילופים סימבוליים מסתוריים. ורבים בשירה העולמית שדרכם בכך. כולם המחלה הפיסית תלויה כעין אספקלריה מאירה בשירתם, וראייתם מחריפה ושמיעתם מעמיקה ודעתם האינטואיטיבית מתבהרת מאד במסתורין הסימבולי שלה. כולם מתקינים לעצמם כעין ראיון עם עצמם. וכן הוא גם "ראיון"⁴⁸ בשירי בת-מרים. וזהו שכתוב בשיר ב' של "ראיון" —

החלונות הגבוהים האלה,
מבטם הצח וצונן,
שהרבה יגון ותוחלת
הפליאו ריחוקם הרונן,

ניצבו כראי וכמים
לתפוס את הרום ולחזור
אל הרום האחר שבעין —
קריאתה בקריאתו לשזור.

על כן כל ענן וקשת
ותכלת נאחזה בענף:
אדמה הם,
ארץ מורשת

לשוכנים פה נוכח הסף⁴⁶.

הבית הראשון שבשיר הזה עדיין נאחו כמעט כולו במציאות הנראית לעין והיא דומה "מיי-צגת" את המציאות בבית-החולים. החלונות בבית-החולים הם גבוהים, מבטם צח וצונן, לחולה הם נראים רחוקים וגם רוננים, לפי שכל עיקרם הם באים כדי שאדם יסתכל בעדם אל הנעשה בחוץ, אל מעבר לבית החולים. אולם השם "רי-חוק" והתואר "רונן" מעוררים בשיר משהו מופלא, שבדרך-כלל אין האדם מבחין בו, ורק החולה השכוב במטה בבית-החולים חש בו בדי-

⁴⁶ בת-מרים: שירים, "ראיון", ראה מספר 25.

⁴⁷ שם, שיר ב, עע' 91-92.

⁴⁸ שם, שיר ד, ע' 93.

נות" מלפנים "זכרונות" שהם קיום-לפנים-מק-
יום ומשמעות-לפנים-משמעות :

מרחק ודממה ותקוה וסער
נגון הנשא ומגולל החצות.

הקורא הרגיש יחוש מייד עד כמה משולבת
הלשון, בעלת ארבע ההטעמות, בשיחו של ה-
גוף. כל שהאימאז' הסימבולי מעמיק ויוקד ביקוד
התעלומה, כן יובלט "הראיון" שבין המשוררת
החולה לגופה. הדממה והקשב, הבדידות והש-
תיקה שבמציאות האחת הם המסמנים פסיביות,
ב"ראיון" הם המשווים על האימאז' את האינטנ-
סיביות שלו באשר הם מעבירים את הדברים
מדרגתם הראציונאלית אל התעלומה —

גם השפה היא כאן כבד
שנה אי-שם מיתר,
כבדה, מגמגמת לנגד
מרחקי הגוף הנסער.⁴⁹

ז

אמרנו: מוטיב האהבה צנוף ברבים משיריה
של בת-מרים, אלא שלעולם אינו בא על ביטוי
הריאלי המוחשי, והוא נשאר נעלם, מובע-לא-
מובע, לא במציאות שב"נגלה" ולא במציאות ש-
ב"נסתר". זה מהווה כעין טראומה בסידרה
"עוגרים מהסף"⁵⁰. הדיבור השירי, ביחוד בבית
הראשון של השיר, עוצר בקרבו כעין קינה כבו-
שה מאד על האהבה שכך עולה לה, אם כי לעו-
לם אין קולה של הקינה יוצא מפורש. שם ה-
סידרה, והבית הראשון בשיר הראשון, ששמו כ-
שם הסידרה, מרמזים כבר על טונאליות הקינה
הכבושה הזאת. הבית הזה של השיר עם קריאה
ראשונה דומה ריאלי מאד, "ריאליסטי" כמעט —

מאחרי את נשארתי על הדרך,
ורונן צעדי הנזכר.
אלומה זהובה ומהורהרת,
עגורים, עגורים על הסף.

בבית הזה מרפרף היגון על העגורים שנאספו
מעל הסף, ועכשו הם "עגורים, עגורים על הכר".
גם השורה "אלומה זהובה ומהורהרת" מזילה

מדומי שטיפס והרכין את היער
ורחם אלהיו בתוגתו הרחוקה.

— זכרתי הרבה ושונות ולא פעם,
זורתי אתם שוב לקום ולהיות,
מרחק ודממה ותקוה וסער
ניגון הנשא ומגולל החצות.⁴⁸

בשתי השורות הראשונות של הבית הראשון
הגוף עדיין זוכר את עצמו במציאות ה"ריאליס-
טית" שלו, אם כי גם שם הוא זוכר "חלון בחלון"
המרמז מציאות בתוך מציאות. ואכן האימאז' הזה
של "חלון בחלון" הוא המעביר את הגוף אל
המציאות הפנימית, הרוחנית, בפנים הווייתה של
החולה, והמציאות הזאת כל ביטוי אחר אין לה
אלא בעיצום הדימויים, המפתיע במסתורין שבו,
והוא משמש "נגלה-ונסתר" כאחד. החמה וה-
שלהבת רשמו את צלו של הגוף, אגם וחלום הגו-
את פניו; על ידי זה מופקע הגוף מן השטחיות
שבמציאות הצל ומוטבע במציאות של חמה ו-
שלהבת המסמלות את המעמקים והנבכים הגנו-
זים בהווייתו. תהליך זה חוזר גם בבית השני
והשלישי, אלא שהתוקף האימו' הסימבולי שלהם
עולה מבית לבית. שהרי בבית השני הגוף או-
מר שהוא עדיין זוכר את טעם "התה הצונן בכוס
הדקה", אלא שבמקום "זכרתי" הוא כבר משת-
מש ב"גנותי", ובמלה הזאת דומה הגוף מכיר
כבר בחליפות המתרחשות בקרבו, בדעת הנפ-
תחת לו מתוכו. מכאן שהאימאז'ים בשתי השורות
האחרונות בבית השני כבר מעידים על התעלומה
שהגוף מקבלה כשלו: דימדום קיים בתוכו, שמש-
מעות קיומית יקומית מחייה אותו. האימאז'ים ה-
אכספרסיוניים: דמדום הגוף המטפס ומרכין את
היער ומרחם את אלהיו בתוגתו האלהית הרחו-
קה, הם המביאים את השיר לידי נקודת הראיון
של עצמות עם עצמות, של אישיות אינדיבידואל-
לית אחת עם אותה אישיות ב"מציאות האחרת"
שלה. והבית השלישי המובא למעלה נמצא כבר
בדרגת הדעת האינטואיטיבית הבהירה: הגוף
כבר קשוב לגלגולי "זכרונותיו" השונים, "זכרו-

⁴⁹ שם, ע' 97.

⁵⁰ שירים, "עגורים מהסף", ע' 193-206.

⁴⁸ שם, שם.

והגיעה לידי בליטה ממשית בשיר שאנו מביאים אותו בחלקו למטה—

מאזוב, מבאר, מקצב השעט,
סוס מנער מטלפיו
הדים וארחות כעלי גן בסער,
הדים, אבק ומרחב.

מברק שנשבה בארובת הבית
ושלהבת כנפו מזנקה,
רושמת על עבי רשרוש הליל
בעוית פנים שאוגה :

"השבעתיך בדמיון, השבעתיך בפחד,
בנוגה עתידי הירקרק, —
אליך, אתך על דרכך הנמתחת,
עוד אבהיק כפתרון מרוחק"⁵³.

בתנודף פולחן היופי מן הדיבור השי-
רי, והדברים נעשו "פשוטים" כמעט. הפעולה נת-
לכדה ברגשנות של אהבה, ומקצב הסטאקאטו
פועם בבלדה הפלאית, בשלוש שורות בעלות אר-
בע הטעמות כל אחת ובשורה רביעית שהיא רק
בעלת שלוש הטעמות, בתוקף מיוחד, שהוא
המעביד בית לבית בשיר, עד שהוא בא ל-
מבע אהבה מפורשת בבית השלישי שהבאנו ל-
מעלה.

בספר יש סידרת שירים המוקדשת לגטו—
"שירי הגיטו"⁵⁴ — והיא עולה בכמותה על כמה
וכמה משאר סידרות השירים שבספר, ובעיות
מיוחדות לה. שהרי דווקא המציאות הריאליס-
טית הוא הביטוי המידי ביותר לגיטו, והסימ-
בוליות שמקורה במיטאפורה האימאזית, אינה
יאה לו. וכבר ראינו אצל אורי צבי גרינברג, וא-
פילו אצל ש. שלום, ששירתם עוגנת בתפיסה
המיסטורית-הסימבוליסטית, כיוון שהיא מגיעה
למוטיב הגיטו, כל תוקפה האמנותי הוא, קודם
כל, במציאות המוחשית של המוטיב, ואחר הם
משלבים אותו, כל אחד מהם על פי דרכו, במש-
מעות הקיומית, הסימבולית-המיתית והמסתורית,

מטיפת היגון על שתי השורות הראשונות שבהן
מדברת האהבה "דברים של ממש", והממשות ה-
זאת נפגעת על ידי ההשאלה: "אלומה זהובה
ומהורהרת". ההשאלה הזאת מגבירה את היסוד
האסתטי בבתים הבאים, והאהבה הארוטית המו-
חשית הופכת תעלומה של מציאות בשורות הב-
אות בשיר הזה—

אכשל בענן כבאבן,
אכשל ביומי כבחטא.
ישאני בין כחול וכוכבת
חום גמגומך המרטט.

כי היית, כי הקרנת מבכי,
כי גזנת על גל מצויר,
נושמה, מפליגה והולכת
נשמת חוף לא-נראה ונסער.⁵¹

שני הבתים האלה "רוצים לומר", שהאהבה
כבשה את כל אישיותו של האוהב ביופי המוש-
פע מזו שנשארה מאחוריו על הדרך. אלא שהיופי
הזה הופך את הענן לאבן ואת היום הוא הופך
לחטא, והאדם, הנושא בלבו את דבריה של אהו-
בתו, נישא עכשו בין כחול וכוכבת על ידי הדי-
בור שנתגלגל ב"חום גמגומך". מכאן שמוטיב ה-
אהבה אמנם משמש בהרבה את היסוד האסתטי
הסימבולי שבשירה, אולם היסוד האסתטי הזה
הוא המפיג ממנו את עצמותו שלו. הוא הדין
נשיר ד'⁵² ובכמה שירים בסידרה, עד שמוטיב
האהבה בא לידי פדות בצורת הבלדה— גם
היא בסידרה הזאת "עגורים מהסף".

שירת האהבה בבחינת הבלדה היא פלאית ת-
מיד: היסוד האסתטי שבה הוא "סמיד" כל כך,
עד כדי הפכו כעין מציאות ממשית. כל מה שיש
בהשאלה באותו השיר, שבו דנו קודם, הופך ב-
בלדה, מכוח הוויית הפלאית, עצמות ממשית
שהשפעתה רבה מאד גם על צורתו החיצונית של
השיר. לכשנעייין בשיר ז' ב"עגורים מהסף" נמ-
צא, שכל האווירה הרפרופית שבשיר א' חזרה

⁵³ שם, ע' 198-199.

⁵⁴ שירים: "שירי הגטו", ע' 241-281.

⁵¹ שם, ע' 193.

⁵² שם, ע' 195-196.

כנור, כנור רדום, יד צור־שדי נוגעת,
יד צור־שדי פורטת, הומה על מיתריו⁵⁷.

אולם אין הדברים האלה מקימים את נחשולי
"האיליה והכוח" שב"רחובות הנהר" לגרינברג:
הדימום נוגע בהן לשם עלייתו של הסמל וההוד
האימאזי, ואינם אלא משמשים ראייה לבית הבא
לפניהם —

חזותן — שתיקה בהוד בינה וצער,
חזותן — פנים קרועות גורל, מגור.
— איכה תבני חומת ביתך ושער,
וזה קולן יכה על חלונך כאור⁵⁸.

אך יש והדברים מקבלים צביון של בלדה פל־
אית על הגטו, ואז נעשים הדברים ריאליים מאד
אף ביסוד ה"נסתר שלהם —

לחן. נהי. תמרורים.
עצב מר ושית.
שלחני מלך להרים,
וממעל — עיט.

פלג־נהר — גפרית ואש,
צל ענן לי גשר.
מעל מותי מתלחש
פרדס ירוק וקשת.

יהבי אתה, שדי,
לא אמות לנצה.
ברית כרותה בספרי,
קדושתם נוצצת⁵⁹.

ח

הספר "שירים" מסתיים בסידרה "בסוגר"⁶⁰ —
ואין לך סידרת שירים שתהא הולמת יותר מזו
את דרכה הפיוטית של בת־מרים. ל"אחרי־כך־
לות־הכל", אין בידו של המשורר האמן, ואפילו
דרכו היא דרך הסימבוליזם האסכפרסיוניסטי, ל־
הגיע לידי המבע הממצה את הדברים עד סופם,
והביטוי התכליתי של הפנים התווייתי של האדם
נשאר בסוגר, כי זה טבעה של האמנות וזה גור־
לו של הקיום.

⁵⁷ שם, ע' 271.

⁵⁸ שם, שם.

⁵⁹ שם, שיר י, ע' 264.

⁶⁰ שירים: "בסוגר", ע' 295-307.

של תולדות עם ישראל⁶⁵. ואילו כמעט כל השי־
רים הנכללים בסידת "שירי הגטו" תחילתם וסו־
פם כדרכה של בת־מרים בשאר השירים. דומני
שבתים אחדים משיר ז' ב"שירי הגטו" ידגימו
ברור את האמור כאן —

את נצבת, ושוב מלהט
לא אהין עיני לשאת.
רק היא קריאה בזרועות הסער,
זה קול קולך המשחלט.

ירבו שללם עם וארץ,
מאורם כמשרפות
דולקה חזות דמותך נסערת
ועיניך הקרועות.

נגזר עלי הגיון ומעש,
נגזר עלי דיוק שפה,
אם אשכח דמיוןך בסער.
את פסיעתך הכנופה,

לא אהזה עוד מלכותך נסתר
המושכת שרביטי כוכב,
שם אתך, על ירך בדרך
צועד משיח בכבליו⁶⁶.

השיר הזה אולי הוא היחיד שבו רואה המ־
שוררת את "הגזר" שלה: "הגיון ומעש" ו"דיוק
שפה". אולם עוד טרם הספיקה להתקרב בשירה
אל הכרוניקה של הגטו שכמה וכמה סימנים לה
בשיר, כגון "מלהט" או "קריאה בזרועות הס־
ער": או בבית השלישי הפותח ב"ירבו שללם
עם וארץ", והשיר כבר עוטה "אכזרות של יופי",
"הדמיון בסער" "המלכות הנסתר" "המושכת
שרביטי כוב" והמשיח "צועד בכבליו". לפעמים
נושאת בת־מרים את דיבורה על הגטו אל המי־
תוס, כשאת אותו אורי צבי גרינברג בשירתו —
דברו: נהי־חרון.
דברו: חרות ואהב.
ישא עתי־גזעי כאיל את קרניו.

⁶⁵ על א. צ. גרינברג וש. שלום ראה ספרי בחבלי
דורם, עם עובד, תל־אביב, 1959: "בבחינות האיל־
יה והכוח", ע' 21-47, ו"בנפתולי שערים", 62-
100.

⁶⁶ שירים: "שירי הגטו" ע' 259-258.

מנו נבנית המיטאפורה ההופכת לסמל של הה-
ווייה הנעלמת, שהיא המהות האמיתית והביטוי
האמיתי שלה. אלא שב"אימרות החן" האלה טבו-
עה אירוניה על התיאור ועל השטחיות שבו, על
יזמרה מזויפת של יופי שאינו נוגע אפילו בש-
פת הפנים של הדברים בהווייתם האימאגנטית —
the intrinsic, בלשונה של "הבקורת החדשה"
בארצות הברית. המשוררת גרתעת מ"אימרות ה-
חן" בשירה. ברגע כמימרא היא צופה בנפשה,
ודיבורה מהלך בגאות של יצירה בהגדרה את
דרכה בשירתה. הדימויים וההשאלות בבית שא-
נו מביאים למטה לא זה בלבד שהם בוקעים מן
הפנים, אלא שטיבם הסימבולי יכול שיהא מו-
בע בדרך ראציונאלית-סיכומית. כביכול, המשו-
ורת מסתכלת במראה המשקפת את דמות-דיוק-
נה; אלא שהמראה הזאת עברה השני הסתום
מסתלק לפתע פתאם, והמשוררת נמצאת אז "ב-
מרחקה הנכסף", שבו היא "ענן ודרך". הפנים
הפסיכי, הרוחני, ברשות-היחיד שלו, בא על נח-
לתו לא ב"אמרות חן", אלא ביופי היקומי —

ואת, את עצמך, כיוצאת ממסגרת
פנים אל פנים עם קולך במרחב,
תצאי להיות ענן ודרך
המושכה בין קוצים את מרחקה הנכסף⁶².

לעומת "שיחת רעים", שהיא השאלה לתפי-
סה השטחית, החיצונית, שבשירה האמנותית, בא
השיר השני של "בסוגר", והוא מנסה "להגדיר"
את הביטוי הנאמן והתמציתי שבדרך כלל אינו
ניתן לשירים המופנים אל החוץ. אולי נתכוונה
בו בת-מרים, עם הגיעה לעמודים האחרונים של
"שירים", להעמיד את הקורא על "דברים כהו-
ייתם" ביצירתה האמנותית, והיא מנסה להגשים
את השיר על ידי תארים, דימויים והשאלות
הנמצאים "על חודה של סכין" בין "הנגלה" ה-
שכלי ובין "הנסתר" האיראציונאלי והאינטואי-
טיבי. שיר זה טיב מיוחד לו בכל שירת יוכבד
בת-מרים, הנועד לא לנפשה אלא למישהו מחו-
צה לה, שבכוח הוא בעל יכולת של "פירוש"
לדינאמיקה הפועלת בדיבורה האמנותי. בשיר ה-

עם פתיחתה משמשת הסידרה הזאת כעין תורת
השירה, הזורעת מאורה על כל הדרך הארוכה
ביצירתה של בת-מרים. וראוי הדבר שיצוין:
בראש וראשונה פונה המשוררת לא אל הדיבור
הפיוטי וטיבו האמנותי, אלא אל הרווח ב-
משפט — אותו רווח שבין "שיחת רעים
ושיחת מבפנים". בזה, כמובן, נאמנה היא
לתורת השירה המודרניסטית, השונה, שעיקר
ראשון ביצירה הפיוטית, כבכל יצירה אמנותית,
הוא שירת הפנים הגנוז, ולעולם אין בכוחה
של הלשון המקובלת בשירת המאה העשרים ל-
צור לה את ביטוייה הנאות. "שיחת רעים" היא,
בכך, היא מה שהשירה המודרניסטית, ויחד אתה
גם "הבקורת החדשה" באמריקה, היו רואים אותה
כ extrinsic (חוץ למהות). בת-מרים מתארת את
"הרווח" שבמשפט, כעניין שלא אותו ולא עליו
יכולה המלה הנכתבת לומר כלום "בזכרונה ה-
תמים". "הזכרון התמים" הוא, כידוע, התפיסה
הפרצפטואלית של המשורר, שתמיד היא נמצאת
בממדים השטחיים של הדעת האמנותית. ואילו
"הרווח במשפט", ההפוגה המוסיקאלית הפותחת
את הדעת האינטואיטיבית בשירה, "הוא העיקר":
"הוא עצם העלילה הנפתחת כרוח בילל". הדי-
מוי הזה גופו מעיד על הקשיים הקמים על המשו-
רר, או על המבקר, בשעה שהוא יוצא להבהיר
דברים שהם בגדר ה"נסתר" על ידי אמצעים ה-
נעוצים בבחינות הראציונאליות שבזכותן הוא
חי וקיים בעולמו. המאמץ בדימוי הזה של "העי-
קר" דומה רוצה לעקור את הלשון מגדרה ההג-
יוני והסיבתי ולעשות אותה רוח שלפתע היא נפ-
תחת בילל, אינסטינקטיבית, הבוקעת מן הנב-
כים שאין לכנותם בשם. לעומת "עיקר" זה —

וגם השיר היוצא מנגד
ההולך להיות פשוט וענו,
בנפשו מתחבב הוא, כאבני-הנגף
אמרות החן הנופלות לרגליו⁶¹.

"אימרות החן" האלה חשיבות מיוחדת להן ב-
שיר הזה, שהרי היופי האימאזי הוא החומר שמ-

⁶² שם, ע' 296.

⁶¹ שם, ע' 295.

תה בשם "פארטיקולאריזציה". בניגוד למופשט המושגי שבתיאור או ההגות, "הפרטים" הם העצמות של הדברים בהווייתם המיידית. "הפרטים" —

הם מיצוי הלב, שתיקה, המרחפת וקוראת לדברים בשמם הצונן.

כי תושיטי ירך — תמשיה כאבן.
אם בטאנה תרצי — תימוג כענן.
אם תשכחיה פתאם תהרוס כשלהבת,
ואת שתהיי לאש ועשן.⁶⁴

אולם הדיבור, הדיבור גופו, ואף הפיוטי בכלל, מטבעו שהוא מושגי, מוכלל. מכאן המתיחות ההולכת וגוברת מסירה לסידרה ב"שירים". התיחת הזאת נואשה היא, וכל פדות או מוצא אין לה באסתטיות המסתרין של המיתוס הסימי-בולי —

כאן תצאי פתאם שומעת,
ובדידות-עצמך קוראת ממול.
הקול, כהד נקרע מצעד,
הקול, כפדות אל תחום הגבול.⁶⁵

"תחום הגבול" הזה הוא "שער החמשים" שמעבר לו "המציאות האחרת" או "הבלימה". מכאן ואילך מנסה המשוררת לבטא את המיתוס המס-תורי בתיאור הבא עד קצה האפשרות של "הפרטים", של המיידיות העצמית שלהם, עד קצה הרשות הניתנת לאמנות הדיבור הפיוטי. הסידרה "בסוגר" מסתיימת בשיר המניף את כל אסופת השירים עד קצת יכולת הבטוי שלה. הטונא-ליות של השיר האחרון ב"בסוגר", והוא גם השיר האחרון שבספר⁶⁶, היא הקשב האחרון: הדעת ה-תכליתית הושגה וההגות האחרונה נשתלמה במ-לואה. אף הצורה החיצונית של השיר מעידה על ההישג: כל בית בשיר הוא בן ארבע שורות, השורה הראשונה בבית בעלת ארבע הטעמות, והשורה השנייה בעלת שלוש הטעמות, והמקצב קולח באיזון ביטחה מופלאה שאין כל מכשול

זה היא גם מבהרת את מובנו של המונח "ב-סוגר". אלא שתוך כדי דיבורה, הבוקע ועולה מ-תוך התלהבות גלוייה, שרק נדירות מאד היא מ-צוייה בשירתה, עולה בסופו של השיר כעין מ-נה אל הווייתה של יוצרתו. הדיבור בהול או למו-גג את עצמו בסוגר, בשתיקה, בבדידות, בדממה, שהם הצנורות המוליכים אל הדעת האינטואטי-בית. נביא שנים-שלשה בתים, ולאחר מכן את הבתים בתמורתם המופלאה, מן השיר —

נותקתי מהחוט. אך זו דרכו של שיח
הניגש מקרוב כעומד על סף,
הנמנע, הנסתר, ואינו ניתן להביע
והוא עמוק ואפל, מחריש מכונף.

ומלה היוצאת, מלה הנאמרת
לה חוק, הגיון ורצון של עצמה.
היא מדויקת והיא גם אחרת
כענפי האילן ושרשי באדמה.

ולה מהצד ואולי ממעל,
על שחור עלטה כחול וארגמן,
גחלת חלום לוחשת מדעת
אורה הנשקף כחודו של ענן.

ופתע מול עצמה, מבהיקה כחרב,
בעירומה השלוף הנקי והחד,
היא פונה ובוחנת, אכזרית וצוררת.
דיין ושופט יחיד ואחד.

ובהולה היא קוראת —
הקול כנחושתיים,
בהולה היא שותקה. —
השתיקה כסוגר

וכאן על הסף. בין קולות השניים
צונחת אני כשבוי בסוגר.⁶⁷

ב"בסוגר" מגיעים כל בחינות שירת בת-מרים לידי דחף שכל מוצא אין לו במיתוס. מכיוון ש-סידרת שירים זו היא כעין סיכום ל"תורת השיר" רה" שבספר שיריה, הרי מידרך הוא לה אל בחינה עיקרית אחת בשירה המודרנית, והיא ב-חינת תהליכים, אשר בכיקורת מכנים או-

⁶⁴ שם, שיר ד', ע' 300.

⁶⁵ שם.

⁶⁶ שם, שיר ח', ע' 307.

⁶⁷ שם, שיר ב, עע' 297-298.

הזמן. זכרוננו בתמורות מגבש,
יאוש בינתן הקודת.

עד לעפר תשח.
מערירות ודממה
כמעין מהררי הקרח
אלהים ישתפך לשוף את האדמה
אי צלך חצה את הדרך.

הבית האחרון סוטה במקצבו וחריזתו משאר
בתי השיר. שורה ראשונה שבו היא הקצרה ביותר-
תר: בעלת שתי הטעמות בלבד, שכן אחרי הסוף
שוב אין לומה כלום על האדם. ושאר השורות,
דומה באות מאליהן ואף פיסוק אחד אין בהן:
הן העצמות האחרונה של הדברים, הנפש גופה
של הדברים. יתכן שארבע השורות האחרונות של
השיר הן אשר להן הוקדש כל מאמצה הפיוטי של
בת-מרים. הן גם הגילוי האחרון, ה"נסתר" האח-
רון, שכולו הפך "נגלה".

לפניה. אולם בפנימו משולהב השיר, ואין דומה
לו בכל אסופת השירים של בת-מרים. כל הט-
עמה דחוסה ברשותה, ומוסיפה מן המתיחות ש-
לה על השורה הגדחפת מתוכה אל השורה הבאה
אחריה בדחף גובר, ואין לו לשיר הזה אלא להת-
נבא על ערירות ודממה — —

להב, להב דחוס, ריח מים וחול
ריח גוף האדם ליבשת.
רקיעים, רקיעים עשנים במשעול
לאים מלמנוע לגשת.

קום וחצה! גם אם תעמוד,
השגור המכר לבטח
יעטן זרות של מפלא וסוד
כתכלית המבקש בשטח.

ואתה תהיה חג ומקדש,
מסלה ועני — האורח

המכונות

לארס גוסטפסון

הדעת נותנת
שֶׁמְכֹנֶת הַקִּיטוֹר וּמְנוֹפִי־הַכֶּחַ,
שֶׁבְדוֹר הִירוֹן וְעִמּוּד־וּלְטָה יִשְׁלְבוּ אִי־פַעַם
לְהַרְכֵּב אֶחָד. אִישׁ לֹא עָשָׂה זֹאת.
הָאֲפָשָׁרוֹת עוֹדְנָה קִימָת.

לְשׁוֹן זָרָה, שְׂאִישׁ לֹא דִבֵּר בָּהּ.

וְאִם נְדִיק, הֲרֵי הַדְּקֹדֵק עֲצָמוֹ
הוּא מְכֹנֶת הַפּוֹלְטָת

מְרַצֵּף הַגִּיּוֹם לְאִין סְפוֹר,

מִפְטָפוֹט, כָּל שֵׁיחַ וְשִׁיג:

“מְכַשִּׁירֵי הַפְּרִיָּה וְהַרְבִּיָּה”, “אֲבָרֵי הַהוֹלְדָה”,
“הַצֵּעָקוֹת”, “הַלְחַשׁ הַחֲנוּק”.

בְּהַעֲלֵם הַמְּלִים נוֹתֵר הַדְּקֹדֵק,

וְהוּא מְכֹנֶת. אֵף מוֹכְנָה מֵהוּ?

אִין אִישׁ יוֹדֵעַ. זוֹ לְשׁוֹן זָרָה.

לְשׁוֹן זָרָה בְּהַחֲלֵט.

לְשׁוֹן זָרָה בְּהַחֲלֵט

לְשׁוֹן זָרָה בְּהַחֲלֵט

מְחַרֵּט הַנְּחֻשֵׁת רוֹחֵשׁ אֲנָשִׁים. מְלִים
זְעִירִים כְּזוֹבוֹכִים נוֹסְעִים בְּתַבּוֹת מַעֲלָה וּמַטָּה,
וְ“ La Grande Machine (בְּצִיּוֹר סִימֵן י’
לִיד הָאָשֵׁד הַמְּקַצֵּף) מְנִיעָה אֶת כָּל הַגְּלָגָלִים.

מְכֹנֶת אֶחָדוֹת הוֹפִיעוּ מְקָדָם,
אַחֲרוֹת – מְאַחֵר. מַעֲבֵר לְזִמְנָן
אִין לָהֵן מְקוֹם.

כְּדוֹר־הִירוֹן, עִמּוּד־וּלְטָה, הַבְּלִיסְטָרָה.
הַגְּלָגֶלֶת הַגְּדוֹלָה אֲשֶׁר בְּפֹאֲלוֹן. קוֹרְיוֹזִים:
“מְזָרָה הַחֲטָה הַפְּנֹבְמָאטִי”.

Una macchina per
riscaldare i piedi
“מכונה לחימום הרגלים”

מְתַמְיָהוֹת בִּיּוֹתֵר הֵן הַמְּכֹנֶת

מִמָּאוֹת שְׁחָלְפוּ. אִין לָהֵן מְקוֹם מְשָׁלְהוֹן.

וְצוֹרְתָן מְתַבְּהֶרֶת, מְתוֹסֵף לָהֵן מוֹבָן.

אֵף מָה מוֹכְנָן? אִין אִישׁ יוֹדֵעַ.

“מְנוֹפִי־הַכֶּחַ”: זֶהוּ מְנַגְנוֹן שְׁמַתְנוּעֵעִים בּוֹ

שְׁנֵי מוֹטוֹת מְקַבְּלִים, הַלּוֹף וְשׁוֹב,

וּמַעֲבִירִים אֶת הַכֶּחַ לְמַרְחָקִים.

“הַמְּכָרוֹת בְּהֵרֵי הַרְץ, שְׁנַת 1723”.

מְחַרֵּט הַנְּחֻשֵׁת רוֹחֵשׁ אֲנָשִׁים. בְּנֵי אָדָם,
זְעִירִים כְּזוֹבוֹכִים, נוֹסְעִים בְּתַבּוֹת מַעֲלָה וּמַטָּה,
וְ“ La Grande Machine (בְּצִיּוֹר סִימֵן י’
לִיד הָאָשֵׁד הַמְּקַצֵּף) מְנִיעָה אֶת כָּל הַגְּלָגָלִים.

פירוש לשיר “המכונות”

לת החשמל, ושהבליסטרה היא צורה פרימיטיבית של התותח, כלומר קלע אדיר היורה אבנים. ידועה פחות מאלה היא הגלגלת הגדולה אשר בפאלון. זוהי מערכת־ענק להפקת מתכות שתוכננה בידי כריסטופר פולנה בשביל מכרה־הנחשת הגדול ביותר שהיה אז בשוודיה. המערכת נבנתה רובה ככזו לה עץ, ומים זורמים שימשו בה כוח מניע. בדומה

שירי “המכונות” מיוסד על פאראדוקס בולט ואולי מן הראוי להוסיף עליו פירוש. כדי להגיע להבנת הפאראדוקס הזה, נסלק תחילה מדרכנו כמה פרטים שהם טפלים לעיקר.

אולי אין צריך להסביר שכדור־הירון (לפי המסורת המציאו הירון האלכסנדרוני) הוא מבשרה של מכונת הקיטור, שעמוד וולטה הוא מאבותיה של סול־

להבות הרומאנטית שתקפה משוררים אחדים בשחר התקופה התעשיינית, ולא לעמדתם האַכסטאטית של הפוטוריסטים, אף לא לפאתוס "הריאליסטי" שנתלווה לנושא המכונות בשירה הסובייטית המוקדמת.

הלך-רוח אחר, שקשה להגדירו, הוא המעניין אותי. זהו קסם שאני מוצא, למשל, בכמה ציורים שביצירתו של גראנוויל "עולם אחר". חלקי מכונות הופכים שם לקאריקאטורות של עצמם. שסתומי קיטור ואבירים יצוקי ברזל לובשים צורת אדם; זוהי מעין פארודיה על החיים, בנוסח שהוא גם בורגני-מהוגן, כבסיפורי ילדים מסוג ידוע, וגם דמיוני-מופלג, כבשיר סורי-אליסטי. קסם דומה עולה מתיאורי המכונות הרווחים ברומנים של ריימון רוסל — תיאורים מזורים, מדוק-דקים וסבוכים לאין שיעור; וקסם דומה חוזר ועולה בצלילות מבעיתה מסיפורו של קאפקא "במושבת העונשין", שבמרכזו עומד תיאור של מכשיר עינויים מיכאני, של מכונת אימים. דוגמה אחרת היא ציור על גבי זכוכית מעשה ידיו של מארסל דישאם (Duchamp) "האשה הנשואה מוצגת בעירום בידי הרווקים שלה"*. חלקי מכונות נקובים שם בשמות משונים ונראים כפועלים לשם תכלית וודאית, אך בל-תי מובנת.

כל היצירות הללו ראויות כמוכּן לניתוח מפורט. ייחודן חשוב ומעניין לא פחות מהמשותף שבהן. אסת-פק בהערה על המשותף: בכלן ניכרת מהות מיוחדת שהזכרתי; אין הן משקפות את המכונות עצמן, אלא את מהות המכונות, והן משוות לה אווירה של פחד ומסתורין.

כולנו יודעים את התחושה הזאת, ואנו רגילים לסמ-ליות המיוסדת על דבר והיפוכו: פעולת המכונות הצפויה מראש לעומת פוריות החיים המפתיעה תמיד. המכונה מדריכה את מנוחתנו בדומה לרוח רפאים: דבר-מה נטול-חיים מתנועע וחי, כלומר הוא חיקוי לחיים. ההשוואה בין תנועותיה המיכאניות של המכו-נה ובין רחשי החיים לא תלמד, שהמכונה היא סמל המוות. לא המוות נרמז בה, אלא האפשרות שגם חיינו שלנו, בדומה לשלה, הם רק חיקוי לחיים.

כולנו שותפים לחוויה ידועה — בין אם נכנה אותה "ניכור", בין אם ננסה לתארה במושגיו של מארכס או של קירקגור — חוויה המאלצת אותנו להתמודד עם הנחה אחת, והיא: כי אמנם ייתכן שכולנו אך בובות מונעות, דמויות מיכאניות, הזמזמקולי. וממילא עולה השאלה: אילו היה זה כך, האם היה זה משנה דבר-מה?

להמצאות אחרות מן המאה השמונה-עשרה עושה הגלגלת הגדולה אשר בפאלון רושם מיכאני יותר ממכונות בנות-זמננו, וזאת בגלל שיטתה הנושנה להעברת הכוח, על ידי מנגנון מגושם ומסובך של מוטות מתנועעים. מן הגלגלת הגדולה נותרו כיום שרידים בלבד: היא נרקבה ונתפוררה מזמן. אבל במוזיאון לטכניקה בסטוקהולם נשתמר הדגם שבנה הממציא עצמו. מנגנון זה פועל בתנועות חדות, סביר-כות והסרות-רחמים: חזיון שקשה לתארו.

"מזרה-החיטה הפנבמאטי" הוא עניין קוריוזי שעו-דנו נזכר בספרי לימוד ישנים לפיסיקה. Una, macchina per riscaldare i piede "מכונה לחי-מום הרגליים", היא מזכרת מתקופות שההמצאות ה-טכניות עוד נהגו בהן מן הספק. תקופת הרנסאנס חשבה את המכונות רק לחפצי שעשוע או לאבירים מעוררי פליאה, בין יתר הקוריוזים שבאוצרות הנסיכים; מכ-שיר זה או אחר היה משמש לפעמים לנוחותו של האדון האציל, כשהסב בכורסתו. המיכאניקה עדיין עמדה אז כאילו מעבר לניסיון; לא היתה לה שום זיקה אל תהליכי הייצור; היא נחשבה מין להטוט ובי-תורת שכזה זכתה, בדומה לאמנות, לעצמאות מפוק-פכת. "מנופי-הכוח" הנזכרים בשיר היו מערכות לתמ-סורת שהוקמו בסביבת המכרות. במאה השמונה-עשרה הזדקרו בנוף בדומה לכבלי המתח הגבוה בימינו. ה-כוח שהופק מזרם המים בעזרת אופן-משוטים הועבר אל מערכת אלות מקבילות שנועו בכיוונים מנוגדים. מנופי כוח כאלה הורכבו על עמודים גבוהים שנת-בלטו לאורך קילומטרים; אביר מחוכם דמוי-צלב היה יכול להטות את זרימת הכוח בזוית ישרה, לפי הכיוון הרצוי.

ודאי שמתם לב לכך שנמנעתי מלהכניס לשירי מכונות בנות ימינו. פסחתי עליהן בכוונה תחילה. לא המכונות מעניינות אותי כאן, אלא טבען המיכאני; לא תפקידן, אלא אופיין כמכונות. אופי זה, שקשה להגדירו, ניכר פחות במכונות חדשות מאשר באלו ש-כבר נתיישנו או אף נעשו קוריוזים; אלו לדברי השיר "אין להן מקום משלהן".

כמוכּן, אין שום חידוש בעצם העובדה שמכונות הן נושא לשירה. והמכשירים המיכאניים העתיקים ביותר שהספרות שאלה מהם את ציוריה היו מן הסתם נול האריגה וטחנת הקמח. מימי טניסון נתרבו המכו-נות המופיעות בשירה ופתחו בה פתח לחוויות ולהל-כי רוח רבים ושונים: מהתפעלות תמימה (שאצל הפוטוריסטים כבר היתה לשיכרון ממש) ועד ליאוש גמור. אי אפשר למצוא כאן מכנה משותף. מכוחן של המכונות נסתעפו כמה וכמה קווי התפתחות. העניין שאני רוצה לדון בו כאן אין לו שום קשר לא להת-

* "La mariée, mise à nu par ses célibataires * memes"

עיים. הללו מאפשרים רק את הפעולות והצירופים העולים בקנה אחד עם עצם טבעם, והם מתחמקים מכל נסיון לעשות בהם שימוש אחר. טבעם של מספרים? אכן יותר מאשר טבענו שלנו. הרינו עומדים אל מול המון רב שהוא זר לנו, בלתי אישי, בלתי מושג, ואף על פי כן יש לנו חלק בו, אפילו חלק אינטימי. ואם תרצה לומר, המון רב זה חושב בנו, אנו נסמכים עליו בחשיבתנו.

הקיברנטיקה המודרנית הוכיחה שיש בכוח של מכונות לחקות תכונות רבות שיוחסו עד עתה לחשי-בה אנושית בלבד — הזכרון, כושר היקש ויכולת הברירה ההגיונית, המיוסדת על הנחות נתונות.

בויכוחים בדבר האנאלוגיה בין המחשב והאדם נשמעת לפעמים הטענה שהמכונה "אינה יכולה להפ-ליג בדמיונות". עד כמה שידוע לי, אין קושי עקרוני בבניית מכונה שכל פעולה שלה תגרור פעולות דו-מות, ברצף שדווקא אינו נשמע לחוקי ההגיון, אלא לחוק אחר, למשל, אסוציאטיבי.

ייתכן מעתה שקורא זה או אחר ירצה לייחס לי כוונה לפתח פילוסופיה דטרמיניסטית או מכאניס-טית. כוונה זו רחוקה ממני; גם אין לה קשר אל מגמתי.

מי שיציץ אל תוך מכשיר קיברנטי לא יראה תהלי-כי חשיבה, אלא חלקי מכונה בלבד. יהיה זה אנימיזם ממש, אם נייחס למכשיר חיים משלו. אמנם מי שיפתח אדם ויציץ לתוכו, גם הוא לא יראה מחשבות. רק אם יתבונן אדם בעצמו, יחיה את תודעתו. ושלא גם זאת תפיסה אנימיסטית?

ערכן הסמלי של המכונות הוא בכך, שהן מזכירות לנו את האפשרות האמורה: שמא גם חיינו שלנו, כחיינה שלהן, אינם אלא חיקוי לחיים.

שירי עוסק באפשרות הזאת. האדם נתפס בו כמכ-שיר קיברנטי שתוכנת בעזרת הלשון וההגיון שלנו. זהו נסיון לשנות את הפרספקטיבה ולהתבונן מנקודת ראות חדשה בדברים הידועים לנו יותר מכל.

בתולדות הפילוסופיה חוזר הטיעון כי אין לאני שום גישה — על כל פנים לא גישה ישירה — אל חיי הנפש של הזולת, וכי ייתכן כביכול, שכל בני האדם אשר מחוץ לאני הזה אינם אלא בובות מונעות. נדי-רה הרבה יותר היא הטענה האומרת שגם האני הזה עצמו יכול שיהיה בובה מונעת, בלא שידע זאת.

אם אמנם אין לנו גישה אל חיי הנפש של הזולת, כדעת אותם פילוסופים, מתבקשת מכאן מסקנה לשו-נית חשובה והיא, שכל מלה שאני אומר, למשל

עד כמה שידוע לי, היה לא-מטרי (La Mettrie) הראשון ששאל שאלה זו בגלוי. במאה השנים האחרו-נות הלכה השאלה והחריפה, כחשד ההולך וגובר.

וזהו גם החוויה שהיתה מונחת ביסוד שירי "המכר-נות". במהלך העבודה נתמזגה עם חוויה אחרת, מוזרה לא פחות; ומכאן הפאראדוקס שבשירי: מיוזג זה הביאני לכך, שבאורח פאראדוקסלי אבקש לי מפלט דווקא במצב הגורם בדרך כלל מבוכה, בלבול ופחד. יש קוראים שאולי יראו אליגוריה מופלגת בהשוואה שערכתי בשיר בין הלשון ובין תכונות המכונה ובהכרזתי שהדקדוק עצמו הוא מכונה. הניעוני לכך כמה רעיונות של הלינגוויסטיקה החדשה, במיוחד המחקרים הקשורים במושג המבנים הלשוניים. ליתר דיוק: לנגד עיני עמד נסיונו של נועם חומסקי להגדיר את הפסוק הדקדוקי בעזרת פעולות יסוד אחדות. הרי הדקדוק הוא בעל אוביקטיביות כמעט מוחלטת, בהשוואה לרעיונות שלהבעתם הוא משמש: תבניות הדקדוק משרתות בנאמנות כל עניין העולה על הדעת, אך מצד עצמן מקיימות הן עצמאות כמעט בלתי אנושית.

חומסקי הוא אשר במחקרו "מבנים תחביריים" (Syntactic Structures) דימה את הדקדוק למכונה, אותה מכונה הבוררת מתוך שפע האפשרויות התי-אורטיות להרכבת מלים וצירופים — מתוך שפע "הפט-פוט" הנזכר בשיר — דווקא אותם צירופים שהם הלשון הסדורה והניתנת להבנה.

מי שמקבל רעיון זה, קשה לו להשתחרר מן התפי-סה שהדיבור, המלים שבפינו, דבק בהם משהו מיכאני, כמעט בלתי אישי; כאילו לא אנחנו המבטאים את מחשבותינו, אלא הלשון היא החושבת בנו; כאילו אך השאלנו את קולנו לתבנית לשונית גדולה יותר, בלתי מושגת, וקווי התבנית הזאת נחרתים בנו, בדומה לקורי הפטריה הטפילית החודרים אל תוך תאי הצמח הפונדקאי. או, דימוי אחר: כאילו היתה הלשון תהליך מיכאני אדיר ובלתי נראה.

כולנו וודאי הרגשנו בתופעה זו, שהמלים חיות בנו וחושבות בנו במין עצמאות פאראדוקסאלית, ואולי אף חיינו מבשרנו את האוביקטיביות הזאת של הלשון, המטילה עלינו מחשבות רחוקות או נשכחות למחצה, שרידי התרחשויות היסטוריות ואופני התייחסות, שכו-לם זרים לנו לחלוטין. ואם תרצה לומר, החוויות הללו יש להן הגיון מיוחד במינו; ומקור כוחו המסתורי הוא בכך, שמכל משפט נובעים משפטים לאין ספור, לאין קץ — בין אם נבין את התופעה הזאת ונקבל אותה, בין אם לא נבין אותה או נתעלם ממנה. החוויה הזאת אפשר להסמיכה גם אל מושגים מאתימ-אטיים. יש בה משהו מעקשנותם של המספרים הטב-

נותן לה. המלים שבפינו אינן טימונות שום שרידים
נעלמים ושום משמעויות פרטיות. הלשון ממצה אות-
נו. היא הצד הבלתי-אישי שבנו, ומחשבותינו קיי-
מות רק בתחום זה, שהוא בלתי-אישי וכמו אוביקטי-
בי. הוא החושב בתוכנו.

השקפה זו תוליך ממילא לפואטיקה שונה מזו של
המודרניזם המסורתי, ה"קלאסי". השיר "המכונות"
יכול להיחשב כקטע חסר-יומרות של פואטיקה כזאת.
הנחת היסוד שלו היא קיום שותפות שניתנה לנו אחת
ולתמיד, שותפות שלפי עצם טבעה היא בלתי אישית.
ובזה מבקש השיר למצוא לו נחמה.

אם תרצה לומר זוהי שותפות בין בובות מונעות
המעמידות פנים כאילו הן חיות, ועל צד האמת הן רק
חיקוי לחיים. אבל דווקא זה הוא תנאי-היסוד לשות-
פות שביניהן. הגיע הזמן שנמחה מעינינו את קורי
החלום המיטאפיסי ושנראה את התנאי הזה לאשורה.
השותפות שבינינו היא מזורה, היא אחוזה בחוקי
המיכאניקה, ואף על פי כן הריהי שותפות, אפילו
אינטימיות, ואנו לוקחים בה חלק.

מי שחושב כך, אינו רואה את הטראגיות של האדם
בזה, שהוא כלוא בתוך עצמו ומובדל ומופרש מן
החיים; וגם לא בזה, שאין שומע לדבריו. הטראגיות
של האדם, כמו של המכונות, היא בזה, שאין בו
שום תעלומה.

תרגום דן פגיס [בשיתוף עם המשורר]

המלה "תפוח", או המלה "אדום", תהיה בעלת שתי
הוראות שונות — זו הפומבית, הידועה לכל, וזו הפר-
טית, שאינה ניתנת למסירה.

על אורח-מחשבה זו מיוסדות כמה וכמה תורות
אסתטיות וספרותיות המדברות בשם "חוסר השלמות
של הלשון" ובשם "המחיצה הלשונית" המפרידה
כביכול בין אדם לזולתו. יתכן שתפיסה כזאת היא
מקור חשוב לפוריום הפיוטי שהוא אמנם בין הנחות
היסוד של השירה הלירית בזמננו. אבל עצם התפיסה
הזאת שלפיה כל מלה וכל צירוף טומנים בחובם,
או אפילו מסתירים, שריד של חוויה שאי אפשר
לבטאו — תפיסה זו נראית לי כיום יותר ויותר
כהונאה עצמית. היא עצמה אינה אלא שריד מתפי-
סות מיטאפיסיות ישנות ורעועות, היא אשליה ששומה
עלינו להתגבר עליה.

כנגד זה סבור אני שהמלים הנאמרות אכן אומ-
רות את הכל. בעיני הלשון היא שקופה לחלוטין:
היא ממצה את רעיונותינו עד תום.

או אם נסתמך על רעיון מתוך "חקירות פילוסו-
פיות" של ויטגנשטיין: ביטוי לשוני אשר באורח
עקרוני אינו ניתן להבנת הזולת, הכרח הוא שגם אני,
הדובר, לא אוכל להבינו באורח עקרוני.

אין מחיצות לשוניות. כל חוויה, בין אם תנוסח
בבהירות בין אם לאו, הווה וקיימת בניסוח שאני

אבות החסידות בחיבור של דרשן ליטאי, תקמ"א

מ. פייקאו

שמחברנו מעיד עליו ששמעו "בשם הגדולים ש"ן" (כב [צ"ל: כד], עמודה ד — כה, עמודה א). ענייני המאמרים האלה הם: הוראת הדרך להשגת המדרגה של לימוד התורה ועשיית המצווה "לש-מה", וכן לעלייתו של האדם ליראה הפנימית, יראת הרוממות; קביעת הקשר ההדוק שבין הע-נווה והיראה; התאפסותו הפסיכולוגית של ה"א-גי" — מידת ה"איין"; שילובן של אמונת אבות וההשגה העצמית כדרך נאותה בעבודת ה'; חיובת של ההתכוונות לתוכנן הרוחני הפנימי של המצ-וות למען העלאת "השכינה למקומה". באחד המ-אמרים ה"עצמיים" של המחבר, הרווי רעיונות והגיונות מעולמה הרוחני של החסידות (מט, עמו-דה ב"ג), אנו מוצאים הד לחיובה של עבודת ה' בגשמיות בנוסח החסידי (וראה גם להלן). הור-אות אלו מצויות הרבה בספרי החסידים בוארי-אציות שונות, הן בשם הבעש"ט והן בשם המגיד, אך לא באותם הלשונות ממש שמצאתים בספר "לחם תרומה", פרט למאמר בשם הבעש"ט, המו-בא בשינוי נוסח קל בחיבורו של המגיד המתנג-די הידוע, ר' ישראל לייבל, "עזור ישראל", שהו-פיע בשנת תקמ"ו. אלא ששם הוא מובא בשם המגיד דווקא². חשוב לציין, כי בחיבורו של ר' אהרן קרעגלושקר לא מצאתי זכר לרעיון המנ-היג החסידי, הצדיק, או לרעיונות החסידות בנו-גע ל"מחשבות הזרות", מקורן, תכליתן ודרכי ה-טיפול בהן.

אין כל ספק, שאהדתו של מחברנו היתה נתו-נה לרעיונות החסידות, כפי שמוכה מעצם הבאתם של המאמרים האמורים ומכינויי הכבוד וההערכה בציון שם אומרם, כגון: "הרב המקובל ואיש אלקי המנוח מהור"ר ישראל מעזבור ז"ל ה"ה";

חסידות הבעש"ט מצאה, כידוע, את ביטויה הספרותי העצמי הראשון בפומבי בשנים תקמ"מ-תקמ"א, כשנדפסו ספרי ר' יעקב יוסף מפולנאה: "תולדות יעקב יוסף" (תקמ"מ) ו"בן פורת יוסף" (תקמ"א), וכן האסופה הראשונה מדברי המגיד ממזריץ, "מגיד דבריו ליעקב" (תקמ"א). מלבד הספרים הנזכרים לא מצאנו עדויות ספרותיות ב-דפוס מדברי ראשוני החסידות בשנים אלו.

והנה, בספרו של המגיד הליטאי ר' אהרן בן ר' ישעיה קרעגלושקר, "לחם תרומה" — דרושי מו-סר ברוח הקבלה — שיצא לאור בפירודא שנת תקמ"א¹, מצאתי מאמר בשם הבעש"ט (דף ד, עמודה א), שלושה מאמרים בשם המגיד ממזריץ (ד, עמודה א; כ, עמודה ג-ד; כה, עמודה ד), אחד בשם ר' לוי יצחק מברדיצ'ב (כו, עמודה ג), ועוד מאמר בשם ר' שמעלקא (ד, עמודה ד), שמפאת משמעותו החסידית המובהקת נראה לי כי הוא ר' שמואל שמעלקא מניקלשבורג, תלמידו של המגיד ממזריץ. וכן מצאתי שם דרוש חסידי,

¹ ספר לחם תרומה עם כל חלקיו חלק מדות חכמים והשני לב אהד והשלישי לחם מן השמים... חברו... איש גבר דחיל חטאן במי דינות ליטא סמוך לק"ק ווילנא הבירה מושבו, בעיר קטנה ואנשים בה מעט... ה"ה בעל המחבר הרב הדרשן המפורסם במדינות כמוהר"ר אהרן במוהר"ר ישעי' ז"ל ה"ה מגזע הרב... כמוהר"ר יהודא ראש הישיבה דק"ק קאלווערי' סמוך למדינות פרייסין נ"ע... מ"מ ומ"ץ דק"ק ווארא-נאווי יצ"ץ ואגפ"י, פירודא, בשנת ומעשיהו באמונה [=תקמ"א]. גו דף. 80.

ספר זה מצאתי בשעת הכנת עבודת מחקר באו-ניברסיטה העברית על הנושא "ספרות המוסר והד-רוש במורח-אירופה בתקופת צמיחת החסידות (ת"ק-תקמ"א)", בהדרכתו של פרופ' י. תשבי, שאני מודה לו על הסכמתו לפירסומו של מאמר זה.

בענייניו של הספר "לחם תרומה" אדון בעבודת המחקר. כאן אייחד את הדיבור על חשיבותו לחקר החסידות, הרכבו, זמן חיבורו, ואצין קצת פרטים מקורות חיוו של מחברו, כפי שנתבררו לי. בסיום המאמר אביא מבחר מן המאמרים בשם אבות החסידות.

² ראה: גרשם שלום, לענין ר' ישראל לייבל ופול-מוסו נגד החסידות, ציון, כ, תשט"ו, עמ' 153-162, ובמיוחד לענייננו, שם, עמ' 156. טופס מספר "עזור ישראל", שהוא יקר המציאות, נמצא בגנזי בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים.

נאים ולא חשוב בעיניו לכלום, שאפילו הכי הוא שפל בעיניו, אזי מותר לו לאכל ולשתות ולהל-
בי" [!] ולהתענג בכל מיני עוה"ז
ובלבד שלא יזיק לו היראה" (מט,
עמודה ב-ג).

איני סבור שיש למצות את עומק הדין בנוגע
למשמעותם של הדברים שנאמרו כאן, שכן חיבורו
של ר' אהרן קרעגלושקר יותר משהוא תעודה
המעידה על בעליה, הוא אספקלריה לא מצוחצחת
לרעיונות והגיונות שונים ומנוגדים שהיוו את
"רוח התקופה", תקופת צמיחת החסידות וראשית
התפתחותה והסתעפותה.

מלבד זאת מזומנת לנו בספר "לחם תרומה"
עוד הפתעה אחת: בצדו של המאמרים מאבות
החסידות אנו מוצאים שלושה חידושי תורה בשם
הגאון מווילנא, המובאים בראת כבוד מופלגת ה-
מוסיפה והולכת: "ששמעתי משמלי" [!] רבינו
הגדול המקובל ואיש אלקי אליהו מק"ק ווילד-
ש" [!] (ג, עמודה ג); "ששמעתי שאמרו משמי'
דגברא רבה הגאון האמיתי המפורסי' בדורו
חסידא ופרישא וכקש"ת המפוארה והמנושאה
כמוהר"ר אליהו שץ מווילנא הבירה" (יו, עמור-
דה ד) ; "מה ששמעתי בשם בוצינא דעבורא
[צ"ל: דנהורא] הרב הגאון הגדול מופת הדור
חסידא ופרישא המקובל הגדול ואיש אלקי
קקש"ת המפואר' והמנושא [!] כמוהר"ר אליהו
ש"ץ מווילנא הבירה יע"א שמעתי שאמרו לי
משמו יראה זרע ויארק ימי וימי בניו בתורי'
וגדולה עד ביאות המשיח צדקנו ובימי יושיע
יהודה וישראל" (כב [צ"ל: כ"ד], עמודה ג).

חיבורו של ר' אהרן קרעגלושקר אינו ידוע ל-
חוקרי החסידות; דבריו בשם הבעש"ט והמגיד
ממזיקין' לא נכללו באנתולוגיות החסידיות, כגון
באסופה החשובה ביותר של המאמרים המיוחסים
לבעש"ט, והוא "ספר בעל שם טוב" (שני כר-
כים, לודו, תרצ"ח, ועוד), שלוקטה וסודרה ב-
רוב שקידה וידיעה מתוך 210 ספרים על-ידי ר'
שמעון מנחם מגדיל וואדניק, ואף לא באנתולוגיה
של דברי המגיד שנערכה בידי ישראל קלפהולץ
ויצאה לאור זה לא כבר (שני כרכים, תל-אביב,

"הרב הגאון הגדול המקובל מוהר"ר דוב בער
ז"ל ה"ה"; "הרב החסיד המפורסם בדורו המקובל
הגדול המנוח קקש"ת המפוארה והמנוש' כמוהרר
דוד בער ז"ל נ"ע, הנקרא בפי כל ר' בערוש
מאזעריטשר"; "הגאון המקובל אלקי מהור"ר לוי
אב"ד דק"ק פינסק דליטא"; "הגאון המקובל
הגדול רבי [!] הגאון המפורסם המנוח מוהר"ר
שמעלקא נ"ע".

אולם לא מצאתי בספר "לחם תרומה" זיקה
של ממש לתנועת החסידות. רוב הדרושים ה"ע-
צמיים" שבספר זה אינן בהם חידושים לעומת הרע-
יונות המנסרים בספרות המוסר והדרוש בכללה.
מתוך הספר ניכר כי מחברו לא ירד לעומק מש-
מעותם של מאמרי החסידות, אף כי הביאם בהע-
רצה רבה. זאת אנו למדים מלשונם המשובשת
ומניסוחם העילג בכמה וכמה מקומות. העדות ה-
חותכת ביותר היא המאמר ה"עצמי", שהזכרתיו
למעלה, והוא בליל של הגיונות שונים, המשתל-
שלים כביכול מדרוש משונה (אף במסגרת דרכי
הדרשנות של בני דורו) על הנאמר במסכת שק-
לים, פרק א, משנה ב, בעניין עקירת הכלאים מה-
שדות: "התקיננו שיהו מפקירין כל השדה", שמצ-
או בו כלאים. לדבריו, המוכיחים הם שהתקיננו
"שיפקיר להם כל עוה"ז, שמותר לאכל ולשתו',
רק לדעת את ה' גבי אכילה ושתיו", כלומר שיש
לעבוד את ה' גם ביצר הרע, ובלבד שיכוון אדם
את לבו לשמים. אך הוא מוסיף שם: "והוא
חובות הלבבות שיהא לבו טהור וקדוש, אז ה-
כל מותר" (ההטעמה כאן ולהלן שלי -
מ"פ). בהמשך דבריו הוא משלב את הדרוש הח-
סידי על מידת ה"אין" כדרך להשגת היראה, ש-
היא יסוד-מוסד בעבודת ה'. והנה, הרדיפה אחר
קנייני העולם הזה אינה עולה בקנה אחד עם ה-
יראה, או בלשונו: "המאכלים והבגדי' הנאים
אסורים, כדכתיב [דברים, ח: יב]: 'פן תאכל ו-
תשבע [!]... ". אבל לפי הגיון דבריו שם אפ-
שר לשים פדות בין החיצוניות לבין הפנימיות,
היינו בין ההתנהגות המוחשית בתענוגות העולם
הזה, לבין הכרת היראה המושרשת בלב: "אבל
מי שהו' בטוח שיאכל וישתה וילבש מלבושי'

"לחם תרומה", שלפי הנאמר בהקדמה השנייה דרש המחבר "ברבים בקהילו גדולו במדינותינו ושאר מדינות המלך מלכו של עולם בספר תרומה בפסוק 'ויקחו לי תרומה' כ"ד אופנים כנגד כ"ד צירופי אדני"; (ב) "מדות חכמים" — "כ"ו מדות... כנגד שם של הקב"ה" (הויה=כו). לפי סידורם בספר ולפי הצהרת המחבר באותה הקדמה מה עצמה, שני חלקים אלה חטיבה אחת הם: "אדני [לחם תרומה]" והויה [מדות חכמים], אדני והויה=91] ב"ה כמנין מלאך [=91] להיות חונה מלאך ה' סביב ליראיו"; (ג) לחטיבה זאת צורף חלק קטן, הנקרא בשער הספר וכן בהקדמה המיוחדת (ראה להלן) בשם "לב אחד", המחזיק פחות משלושה דפים, והוא "פירוש על ברייתא דרבי ישמעאל עד [צ"ל: על] שלש עשרה מדות", גם הוא בדרך דרושי מוסר, "כי אחד במנין שלו-שה עשר... ועוד לב אחד כמנין מה במנין אדם... ועוד אחד בנטריקון אהרן חיה דואגים על השנים והימים... " (ראה להלן); (ד) "לחם מן השמים" — דרושים על משניות זרעים ומועד.

ההסכמות שמעבר לשער הן "מהרב המאור הגדול המפורסים הזקן והישיש ה"ה בעל מחבר ספר תוצאות חיים על תנ"ך", והוא ר' חיים באס-קביץ, יליד ירושלים, מיום א' פ' תזריע תקכ"ט, וכן מ"הרב הגאון המפורסים ודרשן הגדול בדורו ה"ה אב"ד ור"מ דק"ק זלאטאווי, מיום א, כ

⁴ אביו של ר' חיים באסקביץ, ר' יעקב, היה מבני ה"חברה קדושה" של ר' יהודה החסיד (ראה: מאיר בניהו, ה"חברה קדושה של ר' יהודה החסיד, ספרו נות, ג"ד, תשי"ט-תש"כ, עמ' קעה). ספרו של ר' חיים באסקביץ, "תוצאות חיים" הוא פירוש על התורה בדרך של "תוכחת מוסר היוצא ממקראי קודש", נדפס לראשונה באמסטרדם, תק"כ (לפי אוצר הספרים לבני-יעקב) וחזר ונדפס כמה פעמים, ובכלל זה ללא תחומש ובתוספת "דברים חדשים", זאלקווא, תקל"ו. ההסכמה על "לחם תרומה" ניתנה במזריץ דליטא.

⁵ ההסכמה חתומה: "הקטן יעקב א"ש החונה בק"ק הנ"ל ב"מ בית יעקב אש ורשפי אש וספר תהלות יעקב". בספריו של ר' יעקב א"ש, מחשובי הדרשנים שבדור שבין השאר היה "רובץ תחת משא עבוי" דת ה' בק"ק נאוהרדק" בשנת תקכ"א, אדון בעבוי דתי שהזכרתיה למעלה.

⁶ ראה: נ"מ גלבר, תולדות יהודי ברודי, עמ' 344.

תשכ"ט). שמו של בעל "לחם תרומה" נפקד מ-רשימת חכמי ליטא שבספר "יהדות ליטא" (כרך ג, ירושלים, תשכ"ז), וגם במקומות אחרים לא מצאתי את זכרו, אם כי הבייליגראפים לא פסחו על ספרו.⁵

כללו של דבר: לספר "לחם תרומה" נודעת חשיבות מיוחדת משלוש בחינות: (א) הוא עדות ספרותית לתורות חסידיות מפורשות עוד לפני הופעת ספרו הראשון של ר' יעקב יוסף מפולנאה, שכן ההסכמה השנייה על הספר היא, כפי שנראה להלן, משנת תק"מ. ואין ספק שר' אהרן קרעגלושקר לא ראה את "תולדות יעקב יוסף" לפני הדפסת "לחם תרומה"; (ב) ספר זה מוכיח בביור, כי רעיונות החסידות הדרו לחוגי הדרשנים בליטא בסוף שנות השישים של המאה ה"ח, שנת ההסכמה הראשונה. כאן מקום להעיר, שפרט למאמרו של ר' לוי יצחק מברדיצ'ב (ראה להלן), נרשמו דרושי החסידות בחלק הראשון של "לחם תרומה", הוא החלק שהונח יחד עם שני חלקים אחרים לפני בעל-ה-הסכמה הראשונה בשנת תקכ"ט. והעובדה שמאמרי החסידות מובאים בספר מכלי שני ("שמעתי בשם", או "שמעתי שאמרו זאת בשם") מוכיחה ביתר שאת את התפשטותם של רעיונות החסידות באותה עת; (ג) ספר זה אף-על-פי שרובו נתחבר בשנת תקכ"ט או סמוך לפניה, לפני התלקחות הפולמוס נגד החסידים מצד ראשי הקהל והגר"א בוילנא בירת הקהילות שבהן היתה עיקר פעילותו הדרשנית של מחברו (ראה להלן) — הרי יצא לאור בשנת תקמ"א, ור' אהרן קרעגלושקר לא ראה פסול בהבאת מאמרים בשם הבעש"ט והמגיד בצדם של דברי הגר"א.

ב

בספר "לחם תרומה" ארבעה חלקים, והם: (א)

⁸ ראה, למשל: י"א בני-יעקב, אוצר הספרים, בערכו: ח"ד פרידברג, בית עקד ספרים, בערכו. ב"שם הגדולים החדש" לר' אהרן ואלדן, מערכת ספרים, ל, אות יד נאמר עליו: "ספר נחמד מאוד מדרושים יקרים להרב מו"ה אהרן במו"ה ישעי'. כרגע נראה ליי."

אמנם עלינו לעמוד על כמה עובדות בגוף הספר הסותרות, לכאורה, את קביעתי בנוגע לזמן חיבורו, והן: (א) בדף כ, עמודה ב נאמר: "ולא יאומן שיסופ' פעם אחד אירע לי בער' ר' ה' אייר שנת תק"מ, שהלכתי מביתי להל' וות המת ללוה, ונפל עלי כלב רע ואחזו בבגדו [בבגדי] הרבה, שאמרתי שיקרע הבגד, ואחר אשר נצילתי בעז'ה ראיתי ולא הכרתי את המקו' שאחזו בבגד ואף שהוא מועד בכך"; (ב) ב"מדות חכ' מים", מדה יא, נאמר: "והנה ראיתי בספר עבו' דת המלך בר"ת בשלום בעבור ששמעתי לעלבוני ונאלמתי מהשיב".⁷ הספר "עבודת המלך" נד' פס בזאלקווא תק"ל; (ג) המגיד ממזריץ' נזכר, כפי שראינו, בברכת המתים, והוא גפטר, כידוע, ביום יט בכסלו תקל"ג; (ד) המאמר בשם ר' שמעלקא מובא גם הוא, כזכור, בברכת המתים. ואם נכונה השערת, כי הוא ר' שמעלקא מניקלס-בורג תלמידו של המגיד, הרי ידוע שנפטר בשנת תקל"ח.⁸

אך עובדות אלו אינן בהן כדי לסתור את המסקנה המתחייבת מהסכמתו של ר' חיים באסקביץ ומהשוואתה עם דברי המחבר בהקדמותיו. הסיפור על ה"נס", שאירע לו למחבר בשנת תק"מ, המובא בחלק "מדות חכמים", מדה ו, קשרו לענ' יינה של מדה זו הוא מפוקפק, שהרי המחבר מתפלמס בה נגד "הצוביע", ש"מתחכם להליץ מאחרים בדברי חכמות הטומאה להראות שהוא חכם שר ואחרים המה כסילים". כנגד הליצנות, שנאה היא לבדחן בלבד, "שעושה קצת מצוה לשמח לב

בתמוז תק"מ⁹, מלבדם מגויים עוד שישה חכמים, רובן מפולין גדול, שהסכמותיהם אבדו, ובכ"לם ר' משה מרגליות, בעל "פני משה" על התלמוד הירושלמי, שנפטר בברודי ביום י"ב בטבת תקמ"א.¹⁰

שלושת החלקים העיקריים שבספר "לחם תרו"מה" היו מוכנים לדפוס לכל המאוחר בשנת תקכ"ט, שנת הסכמתו של בעל "תוצאות חיים", מה שאין כן "לב אחד", שנתחבר כנראה אחר-כך. קביעה זו יוצאת מהשוואת דברי ר' חיים, שבהם הוא אומר, כי המחבר הביא לפניו "שלושה ספרים נפתחים וקונטרס אחד הנקרא לחם תרומה ומדות חכמים בתיבת תרומה ובו הרבה ממאורות הגדולים המפורסמים [!]. המקובלים הגדולים [ובכללם מורי החסידות] וקונטרס לחם מן השמים על שני סדרים זרעים ומועד משניות מלוקטים" — עם הנאמר בהקדמה השנייה, וביתר בירור בהקדמה הרביעית: "וחברתי כ"ד דרושים בצירופו [!] אדני וגם לרבות מדות חכמים בקונטר' לחם תרומה במנין כ"ו דברי' שהוא מדות כל החכמי".

חיווק נוסף לקביעת קדימתם של שלושת החלקים אנו מוצאים מתוך העיון בהקדמות המחבר, שמספרו, כפי שראינו, ארבע (כנגד שם הויה וכנ"גד ארבעת חלקי הספר?): ההקדמה השנייה, המכונה "הקדמה על לחם תרומה" היא לשני החלקים: "לחם תרומה" ו"מדות חכמים"; ההקדמה השלישית, "הקדמה לספר לחם מן השמים" כשמה כן היא; ההקדמה הרביעית, "הקדמת המחבר בלב גשבר מדבר לפני כל רב וחבר", שנדפסה ב"סיום החלק "לחם תרומה" (ית, א"ב — יט, א"ב), גם היא מוסבת על "לחם תרומה" ו"מדות חכמים"; ואילו לחלק "לב אחד", המובא כהמשך רציף ל"מדות חכמים", והמחזיק, כאמור, פחות משלושה דפים מתוך המשים וששת דפי הספר, הקדיש המחבר הקדמה מיוחדת, והיא ההקדמה הראשונה דווקא. וייתכן שהציבה בראש הספר משום אופיה הכללי (בני ישראל חייבים בלב אחד להאמין ביג העיקרים וכיו"ב).

⁷ מחברו של "עבודת המלך" הוא ר' גחום בן ר' יק"ר תיאל הכהן ממדינת רוסיא, שחיבר גם ס' "צמח מנחם", זאלקווא, תקכ"א, והוא אחד מספרי המוסר החשובים בתקופת צמיחת החסידות. המובאה מס' "עבודת המלך" נמצאת שם בדף כ, עמודה ד, בחיבורו של ר' גחום בן ר' יקותיאל אדון בעבודתי האמורה.

⁸ אמנם בספר "לחם תרומה" נזכר ר' לוי יצחק כאב"ד דק"ק פינסק דליטא, וראשית כהונתו שם היתה כפי שנקבע עלידי חיים ליברמן בסוף תקל"ה או תקל"ו (וראה כעת: מרדכי נדב, קהילות פינסק קארלין בין חסידות להתנגדות, ציון, לד, תשכ"ט, עמ' 104, הערה 37), אך דבריו מובאים בחלק "לב אחד".

השנים והימים בלי ריאות טוב וריחומי, פרודים זה מזה באנחה ויגונים, בלי משען לחם ומים בזה לנים, ואין סיפוק למלאות לבנים כל צרכם, כי אם בכלימה ובבושת פנים, רעבים ללחם וצמאים למים ובלי לבוש תקנים" (ההקדמה הראשונה). דברים אלה גראים כנים ולא לתפארת המליצה נאמרו. ויש לציין את קיטרוגו החרוף וחסר הפשרות על העשירים. את הנאמר במשנה מסכת כל-אים, פרק ה, משנה ה: "היו בטועות על שש שש" הוא דורש: שש הוא א' [כלומר ואו=13=אחד], כלומר ווי העמודים המה העשירי, שמעזובי את העניי' ונוטעי' את עצמם על אלו... ודע לך אהר-בי אחי, כי ו א ו כזה הוא כמנין אחד שיש אחת דות לעשירי, שבלב אחד המה שלא לעזור את העניים, ולהיפך [כלומר שהם מאוחדים בעזרה לעניים] אין לומר, כי וסימנך עשירי' קמצנים והם, העשירים, מחברי' את שאר ישראל שנקרא' עמודים שעליהם העולם עומד כמו הווים שמחברי' את העמודים, כן הם מחברי' את הכל, כי בורשי' כל העולם מפניהם. ועוד 'שש שש' הוא כמנין יב, שיש להם יד ובית והעניי' אין להם יד ובית, כי ידם פשוט' ולקבל שבי', וגם בית אין להם, כי כל אשר יש להם אינו שלה, שהכל אור-בי' עליה, או 'שבע שבע' [שם במשנה], שביעות שבעם, שרוצים להשביע את עצמם בגולות...".

בהסכמת ר' חיים באסקביץ מכוונה ר' אהרן קרעגלושקר "מגיד משרים בק"ק בעלטרמאנציי"⁹, ואילו בהסכמה השנייה הוא מכוונה "מ"מ ואב"ד דק"ק וואראנאווי". אך בשער הספר נאמר עליו "מ"מ ומ"צ דק"ק וואראנאווי... ואגפיי", וכן בהקדמה הראשונה. בהקדמה השנייה הוא אומר על עצמו: "מ"מ ומ"צ דכמה קהילות במדינות לייטא". בהקדמה השלישית: "מ"מ ומ"צ דק"ק וואראנאווי ובכמה קהילות פ"ק [=פולין קטן] ומדינות ליטא". אולם ברור שמעיקרו לא היה אלא דרשן נודד, ואף למחוזות המערביים של

האומלל המה לב חתן וכלה", וכן את המחותנים, "שבזבזו כך וכך ואינם יודעים אם יעלה [הזוי-ווג] יפה או לא ח"ו", מעמיד המחבר "מי שעמלו בתורה שהקב"ה עושה נסים תמיד לו". כדוגמה לכך מביא המחבר את סיפורו, בבחינת "בדידי הוה עובדא". ואכן בסיום מעשה ה"נס" נאמר: "ונחזור לענין הראשון". ומסתבר שהוא תוספת מאוחרת. הוא הדין בנוגע למובאה מספר "עבור-דת המלך", שאף היא אינה מהותית אלא חיזוק לדברי המחבר ("והנה ראיתי בספר"); ואין כל קושי להניח שנוספה לאחר מכן. ברכת המתים בהזכרת המגיד ממזריץ' (וכן ר' שמעלקא) אינה מוכיחה כי הדברים עצמם בשם המגיד (ור' שמעלקא) לא היו כתובים בשנת תקכ"ט, שכן יש להניח כי ציונים אלה "עודכנו" על-ידי המגיד. יתר על כן, מובאה אחת מתוך דברי המגיד היא תוכנה של המידה התשיעית שבחלק "מדות חכמים", פרט לדברי קישור מאת המחבר. ואין להניח שהטכסט שהיה מוכן בשנת תקכ"ט הוחלף לאחר מכן, ושכל המובאות מאבות החסידות לא היו בטכסט המקורי.

ג

תולדותיו של המחבר אינן ידועות לנו, אך כמה פרטים מקורות חייו ומעמדו מתגלים בכמה מקומות בחיבורו, ובמיוחד בהקדמות. כפי דבריו, מזלו הרע הועיד לו חיי מכאוב בגוף ובנפש, והוא מקונן מר על גורלו, גורל הדרשן הנודד, שהיה אנוס "תמיד להיות נע ונד בארץ" לצורך פרנסת בני ביתו, ולשאת בהשפלה הכרוכה בשקידה" על פתחי נדיבי, נדיבי עם ישראל, רחמנים בני רחמי מגי, וקצתי בחיי, כי המצפה לשלחן של אחרים חייו אינם חיים". ולא זו בלבד אלא שמעודו לא ראה טוב, שכן נתייתם מאביו בעודנו ילד רך, ונתגדל ביסורים "גדולי, קשים ומרים... וגם עד הנה מהם לא נבדלתי, בבקר אומר מי יתן ערב ולערב מי יתן בקר, בעניות מדוכאת נכשלתי עד היותי" (ההקדמה הרביעית). אחד הטעמים שקרא "לב אחד" לאחד מחלקי הספר הוא, כפי שראינו, משום ש"אחד בנטריקן אהרן חיה דואגים על

⁹ Butrimonys מחוץ אליטא שבליטא. על היישוב היהודי שם ראה: יהדות ליטא, כרך ג, עמ' 201.
¹⁰ ראה: דך מג, עמודה ד; מו, עמודה ג; נו, עמ' א (בסיום).

שואל מעמד כי אם ליראה, ופריך הגמרא [בר-כות, לג, ע"ב]: 'אטו יראה מילתא זוטרתא היא. ומשני אין לגבי משה מילתא זוטרתא. ופריך המ-קובל הגדול הנ"ל: איך מוכח דלגבי משה מילתא זוטרתא היא? והנה מצינו דמשה נולד בשכר היראה, כדכתיב [שמות, א: יז]: 'ותראנה המ-ילדות את אלהים' [!], ומשה היה עניו גדול, שא-מר [שמות, טז: ז]: 'ואנחנו [!] מה, וכך אמר: איך היראה משובחת, כיון שאני לא כלום, כלא גזשב, ונולדתי משכר היראה. וזהו 'אין לגבי משה מילתא זוטרתא. ודפח"ח ג"ע שד"ב [שפתותיו דובבות בקבר].

[ב] כה, עמודה ד: ועתה באתי לדבר במדת ענוה, מה ששמעתי שאמרו בשם הרב המקובל הגדול ואיש אלוקי קש"ת המפורת והמנושאה המנוח כמוהר"ר דוב בער ז"ל ג"ע בתיבת [קהלת, ג: יט] 'ומותר האדם מן הבהמ' אין כי הכל הבל', כלומר שיש מותרת לאדם מן הבהמ, אימתי? כ-שהוא אין, שהוא עושי את עצמו לשיריים וכאלו אינו בעולם. וכי בא לאדם בדעתו שהוא הכל וכל בו, כלומר כל המדות, אזי הוא הבל ואין בו ממש. וזהו דבר נאה ומתקבל. שפתותי דובב[ו]ת בקבר¹².

מאמר בשם ר' שמעלקא

דף ד, עמודה ד: ובשם הגאון המקובל הגדול רבי [!] הגאון המפורסם המנוח מוהר"ר שמעלקא ג"ע: כל העושה מצוה אחת¹³, כל המצוות הוא אחת לו ובוה מעלה השכינה למקומה.

¹² חלק מן הדברים שנאמרו כאן בשם המגיד נרשמו במקום אחר בספר "לחם תרומה" בשם ר' לוי יצחק.

¹³ הכוונה, כנראה, למאמר: "כל העושה מצוה אחת כאילו קיים עולם ומלאו" (אדר"ג, לא, ב, וכיו"ב במקומות אחרים). למשמעותו הרעיונית של מאמר זה ומאמרים דומים ראה: רבקה שץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה – יסודות קוואליטטיים במח-שבה החסידית במאה ה-19, ירושלים, תשכ"ח, בפ-רק "מעמדן של המצוות".

פולין הגיע. רישומים מנתיב גדודיו מצויים בספ-רו בכמה וכמה מקומות¹⁰.

מלבד חיבורו "לחם תרומה" היו בידו "חבילות חבילות כתבי" אשר יגעתי" (ההקדמה הרביעית). בספר עצמו נזכרים חיבוריו "ספר לחם בית אבי על כמה וכמה מסיכת" [!] (לב, א-ב), ובכללן על פרקי אבות (לז, ב), וכן "ראשית בית אבי" (שם, שם).

ד

והרי ארבעה מאמרים קצרים בשם הבעש"ט, המגיד ממזריץ' ור' שמלקא.

מאמר הבעש"ט

דף ד, עמודה א: והנה יש שני מיני יראה: יראה הרוממ[ו]ת היא מחמת אהבה, ונקרא[ת] יראה הפנימי, ויש יראה החצונית, יראת הדין. ושמעתי בשם הרב המקובל ואיש אלוקי המנוח מוהר"ר ישראל מעוזבור ז"ל ה"ה בהא דאיתא במסכת פסחים [ג, ע"ב]: אמר רב יהודה אמר רב: לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות שלא לש-מה, שמתוך שלא לשמה [י]בא לשמה. ופריך המאהג ג"ל [!] הנ"ל, כיון שאמר 'לעולם' מתי יהיה משתדל ויעסוק לשמה? לפי שכך אמר הג-מרא: לעולם יהיה לאדם בדעתו שעדיין לא עסיק בתורה לשמה, ואם יעשה כך אזי מתוך שלא לשמה [י]בא לשמה. היוצא מזה, שיחשב אדם בדעתו שעדיין לא הגיע ליראה הרוממ[ו]ת, ובוה יבא לידי יראה הרוממ[ו]ת. ודפחח שפתותיו דו-ב[ו]ת בקבר¹¹.

שני מאמרים בשם המגיד ממזריץ'

[א] דף ד, עמודה א: ששמעתי בשם הרב הג-און הגדול המקובל מוהר"ר דוב בער ז"ל ה"ה בפסוק [דברים, י: יב]: "ועתה מה ד' [אלהיך]

¹¹ השווה לעיל, הערה 2.

סייג לריסוס הכימי

"צעיפי כסף" לד"ר בריאר

יוסף שכטר

עה העתידה לבוא על האנושות בעקבות שימו-
שנו הרב בריסוסים רעליים. הוא מעריך מאד את
פעלה של רחל קרסון, את ספרה "האביב הדו-
מם"² שהביא לידי התעוררות בדעת הקהל. ההת-
נגדות לחיפוש "דרכים אחרות" במלחמה במזי-
קים ובמחלות נובעת לדעתו של בריאר מביורוק-
ראטיה, מגאווה ואמביציה פרטית, ומטרת ספרו
היא לעורר את בעלי המצפון למאמצים לשנות
את הכיוון.

יש לשים לב לפרקים הבאים בספר: לפרק
השלישי הדן בתולעים, חרקים ואדם, ולפרק
החמישי הדן בעולם המיוחד של החרקים; לפרק
השמיני המוקדש לרחל קרסון והנשיא קנדי ול-
פרק התשיעי המוקדש לעדותם של המומחים
בארצות הברית. בפרק הי"ב מספר המחבר על
נסיונותיו בהולנד.

*

החרקים הם התושבים הותיקים של היבשה,
והם רוב בעלי-החיים. מניחים שהחיים נוצרו
במים; שמאות מיליוני שנים לפני כיבוש היב-
שה כבר שרצו האוקיינוסים בעלי-חיים ממינים
רבים; ומבחינים בין שני כיבושים של היבשה
על-ידי בעלי-החיים שבאו מן הים. תולעי-ים עלו
בראשונה ונהפכו לתולעי-יבשה, בעלי-חיים אלה
התפתחו והיו לצבא רב ועצום של חרקים שמיל-
או את הארץ. כעבור מיליוני שנים בא הכיבוש
השני של היבשה על-ידי בעלי-החוליות, והא-
דם הוא האחרון שבהם, והחל הקרב בין האוכ-
לוסיה הישנה של היבשה לבין הכובש האחרון,
הוא האדם.

החרקים עצמם נלחמים זה בזה. הצרעות "המ-

ד"ר בריאר מחבר הספר "צעיפי כסף" הוא
ביולוג שהתמחה באנטומולוגיה, והיה שנים ר-
בות מנהלה של הגנת הצמחים הממשלתית בהו-
לנד, ולפני כן מילא תפקיד אחראי בתעשיה, וכבר
בשנת 1950 הזהיר מפני הסכנות הצפונות בהג-
נת הצמחים באמצעים כימיים גרידא, ודרש לחפש
דרכים אחרות כדי להגן על הצמחים מפני המזי-
קים והמחלות. הוא מספר בספרו זה על נסיו-
נותיו במילוי תפקידו ועל המכשולים שנתקל
בהם בדרכו. קורא—ככותב שורות אלו—ש-
אינו בקי בביולוגיה מקבל על ידו מושג מקיף
על החרקים, על החוקים השוררים בחייהם ועל
המיוחד לתורשה שלהם וכו', וכך הוא מאפשר
לנו להבין עולם מלא שאינו ידוע לרבים מא-
תנו. הוא מסביר לנו את האיוון הרופף שבטבע
ומביא אותנו לידי הכרה שדרך המלחמה הכי-
מית במזיקים שהיא הדרך הרווחת אינה נכונה.
הוא מראה בעליל, שהרבה מיני חרקים יכולים
לעמוד במלחמה הכימית שנלחמים בהם בני-
האדם. אנו חושבים שהתגברנו עליהם באמצעות
הרעלים היעילים שלנו ובסופו של דבר הם מפת-
חים את התנגודת הרבה הנמצאת בקרבם מדורות
והיא יוצאת עכשיו מן הכוח אל הפועל. ועוד:
הרעלים פוגעים לעתים קרובות באויביהם של
המזיקים יותר מאשר במזיקים עצמם. נוסף על
כך יש לרעלים "פעולות צדדיות" (שלאמיתו של
דבר אינן "צדדיות" בכלל): הוכח שהם פוגעים
בבריאותו של האדם ויש יסוד להניח שהם מש-
פיעים על התורשה שלו. בריאר דואג קודם כל
לילדים, משום שהאורגניזם הצ-
עיר הוא פגיע, והאחריות כלפי הדור ה-
בא מצווה עלינו לגקוט צעדים כדי למנוע הר-

² הספר תורגם לעברית ויצא בהוצאת "טבע וברי-
אות", תל-אביב 1966.

¹ Dr. Cornelius Ian Briejèn: Silberne Schleier,
Briederstein Verlag, München 1970.

יִי־קיום לכיני־העלים, אבל שם קדמה רפואה למכה: לקראת החורף נוצר דור השונה מן ה־דור המאכלס את הצמחים בקיץ והמוליד רק נקבות; הדור החורפי מוליד זכרים ונקבות ובי־ציהם מתקיימות גם בחורף. זוהי דוגמה אחת מרבות על הסתגלותם של חרקים לתנאי הקיום. ויכול השואל לשאול: למה לנו לדעת כל זאת? הרי עלינו להשמיד את כולם יחד! אבל אין ה־דבר כך, כי בין החרקים יש רבים שהם בעלי בריתנו וחלילה להשמידם. הנה זבוב־חולדת־ה־ערבה והגלמים של חיפושיות־סיון, ושל זבובי־רחף וזבובי־פריחה הם בעלי ברית לנו ויש לה־ביאם בחשבון בשעה שאנו גלחמים ב"שקצים ו־רמשים" ככיני־העלים.

החרקים מוצאים פרנסתם בנקל, הם נועצים קו דק לתוך מיכלי־הלשד של הצמחים והלשד נכנס מאליו לתוך כינת־העלים המעכלת רק חלק ממנו, וחלק יוצא דרך פי הטבעת של החרק ונו־זל על העלים שמתחת. חומר זה הוא דביק ומתוק (לא לחינם הוא נקרא בשם טל־דבש), והגמלים להוטות אחריו, והן "חולבות" אותו מכיני־העלים עצמן. יש לשער שאלמלא כיני־העלים לא היו כל כך הרבה נמלים, והרי ידוע לנו שהגמלים הן חיוניות והכרחיות משום שהן גלחמות בחרקים אחרים. לא מזמן הטיסו קני־גמלים מסוג מסויים מאיטליה למערב־גרמניה כי הגמלים היו דרושות שם באופן דחוף. מדוגמאות כאלה אנו למדים, שיש לשמור גם על מינים מסויימים של כיני־עלים, אלא שיש לדעת אילו מינים חשובים לנו. תורה היא וללמוד אנו צריכים. בטבע קיים יחס הדדי בין האורגניזמים ובין סביבתם, וכל שינוי גורם תגובת שרשרת, ומשום כך עלינו לבדוק את התערבותנו בטבע ולא להתערב יותר מדי.

מניחים שכל פאר הצמחים, וגם הפירות והזר־עים שהם מזוננו, קיימים בזכות החרקים. בעבר הקדום שבו היתה הצמחיה דלה נעשתה ההאבקה של הצמחים הישנים נושאי הפירות כגון התב־אה והעשבים על־ידי הרוח הנושבת. אחר־כך התפתחו הצמחים ומשכו את החרקים, והחרקים מביאים להם את אבק־הזרעים "ישר לתוך הב־

ציות" שאנו חוששים מפני עקיצתן, אוכלות הרבה חרקים אחרים, קוטלות עכבישים וחללים. גם הנמלים מחסלות חרקים רבים ומשום כך הן מכוננות בשם: המשטרה של היער.³ יש מינים שהם האריות והנמרים של עולם החרקים. חרק כזה היא החיפושית הנקראת פרת משה רבנו.⁴ הגלמים (Maden) של חיפושיות אלו מנקים את המושבות של כיני־העלים. במקום שיש כיני־ע־לים רבות, יש גם חיפושיות רבות, ובאביב הן מטילות את ביציהן לתוך המושבות של כיני־העלים.

נשאלת השאלה: כיצד יכולים החרקים לעמוד בפורענויות הרבות הבאות עליהן? — עלינו ל־שים לב לשלושה דברים: למספר העצום של ה־חרקים, לכושרם להתקיים בחיים גם בתנאים ק־שים ביותר, ולהתרבותם בזמן קצר מאד. שְלו־שת הגורמים האלה הם שעומדים לחרקים להת־גבר על כל הקשיים שבדרך חייהם. יש מספרים מבהילים על התרבותם של זבובי־הבית בזמן קצר (מיליונים במשך חדשים מעטים), ועל טו־נות רבות הנוצרות מכינת־עלים אחת, כי יש כ־ני־עלים היולדות פעמים רבות ביום אחד בלי הפרייה, והנולדות שהן כולן נקבות משתתפות מיד בפרייה־ורבייה. בעלי־חיים שיש להם עוצ־מת־פריון כזאת, אין סכנה של כליון צפויה להם. אם ממאה מיליון זבובים ממין מסויים נשאר רק זבוב אחד ממין נקבה, הרי כעבור שלושה ח־דים כבר נמצאים מאה מיליונים. בטבע החפשי נעצרת ההתרבות העצומה הזאת לרוב על־ידי הופעת טפילים וחרקים טורפים וכן על־ידי מח־לות מידבקות. היחסים הקיימים בעולם של בע־לי־חיים הם מסובכים ביותר, ועל כן במקרה שיש לאדם הכרח להתערב בטבע, אל יעשה זאת אלא אחרי חקירה ובדיקה רבה וידיעה יסודית, כי התערבות בלתי־נכונה עלולה לגרום לתגובת־שרשרת מסוכנת ביותר.

בארצות הקרות שהכול נקפא בחורף יש קש־

³ על כן אין להרוס תמיד את קני הנמלים.
⁴ Marienkäfer

בעלי-החיים, ובייחוד החרקים, כפופים לכורח האינסטינקטים ואין להם בחירה. הם אינם אור-טומאטים מוחלטים, כי יש להם צורך בזמן קצר של לימוד ואימון (ויש גם כשלונות אם-כי הם יוצאים מן הכלל), אבל הם מגיבים בהכרח על אֶתגרים המכוונים למטרה מסויימת בלי לה-כיר את המטרה. האינסטינקטים מגיעים לשלמות בחרקים שהם בבחינת יוצרי מדינות. דבורה ש-גילתה מקור חשוב של מזון, מודיעה את תגלית-היא לכוורת. היא מוכרחה להודיע על כך לכוורת, אין לה אפשרות לא להודיע, והיא עושה זאת באמצעות ריקוד. על-ידי שינויים בריקוד היא מודיעה על הכיוון שבו נמצא מקור המזון ועל המרחק ממנו, והדבורים האחרות מוכרחות לעוף ולהגיע למקום ההוא. בניגוד לחברה האנושית שיש בה חילוקי-דעות, בעיות וויכוחים, הרי כאן הכול קבוע מראש (ויש רק מקום לשינויים קטנים בלבד). בענף הראשי השני של בעלי-החיים, ענף בעלי-החוליות, אין גוקשות כזאת, על כן אנחנו חשים יותר קירבה לצפרים וליונקים, אבל גם את מעשיהם של בעלי-החוליות אין למדוד בקנה-מידה אנושי.

אשר לחרקים המזיקים חשוב לדעת, שמספרם של מיני החרקים המזיקים לאדם אינו גדול כלל. יש הרבה מינים של חרקים המטרידים את האדם אבל רק מאות אחדות של מינים גורמים לאדם נזק רב. כאן עומדות זו מול זו שתי הקצוות של ההתפתחות: מן הצד האחד עומדים החרקים שהם ותיקים על האדמה על שפעת מיניהם ותגובות המכוונות להפליא על-ידי אינסטינקטים, והם מסתגלים לכל התנאים האפשריים והבלתי-אפשריים, ולא נוצחו עדיין במשך מאות מיליונים שנים שהם קיימים על פני האדמה, ומצד אחר עומד האדם שהוא הצעיר בבעלי-החיים, מין אחד בודד הנבדל באופן בולט מכל בעלי-החיים, והוא משיג הישגים וגם טועה וכו-של. רבות וקשות סבל וסובל האדם מאויביו החרקים, וגם עכשיו — בחברה התעשיינית — לא פסקה הסכנה הנשקפת לאדם מצד החרקים, כי החרקים אינם מפחדים הרבה, ותנאים קשים

יתו, וזוהי מתודה שהיא יעילה יותר. יש פרחים הנותנים ריח רק בין-הערביים, כי מינים אחדים של פרפרי-לילה (יותר נכון, פרפרי-בין-הערביים) דואגים אז להאבקה, ובזכותם מתרבים הצמחים. אם הצמחים מתרבים יתר על המידה בעקבות תנאי-חיים טובים, יש חרקים השמים קץ להתרבות המופרות, וכשחרקים אלה מתרבים, מופיעים חרקים אחרים, טפילים ואויבים, המונעים את התרבותם. — חרקים המתפרנסים מן הצמחים מתווכים בין הצמחים לבין בעלי החיים שאינם אוכלים צמחים, כי אלה אוכלים בעלי חיים הניזונים מן הצמחים. — חומרי-היסוד שישנם בעולם אינם נמצאים בכמות אינסופית ויש צורך להכניס את הכמות העצומה של הפסולת הנופלת מצמחים ומבעלי-חיים לתוך המחזור, והפעולה הראשונה בתחום הזה נעשית לרוב על-ידי החרקים. לולא עבודתם של מיליארדים תולעים וחרקים היה הטבע מגיע לנקודת קיפאון. עד היום אין לנו ידיעות מספיקות על החומר הזה שהוא מסובך ביותר, ועל כן עלינו להיזהר מאד כשאנו רואים הכרח בדבר להתערב בטבע כדי שלא ניכשל. אין שיווי-משקל ביולוגי קבוע בעולם, זהו משחק מסובך שפועלים בו גורמים רבים והם משתנים בהתאם לתנאי-החיים שאינם קבועים ועומדים, ופעמים רבות אנו דורמים בהתערבותנו בטבע לאדם הבא לתקן שעון בפתיש וצבת.

זובי-חולדת-הערבה שאין גלמיהם יכולים להתקיים אלא בביצים של מין חרקים אחד, יודעים להתמצא בסבך הבלתי-חדיר של צמחים ובעלי-חיים ולמצוא את המין האחד שהוא שלהם. הרבה חרקים הם מזנופאגים, כלומר הגלמים שלהם הם תלויים במין אחד של מזון והחרקים המבוגרים שמים בו את ביציהם ולא במין אחר. הגלמים של חיפושית-תפוחי-האדמה חיים רק על העלה של תפוחי-אדמה. חרקים אלה חורפים בקרקע וכשהם מופיעים באביב ואין שם תפוחי-אדמה אלא יש שם שיפון או חטה, הם עפים ומגיעים למקומות שיש שם תפוחי-אדמה. הם אינם טועים ואינם יכולים לטעות, כי כל

היו כינים וצרעת. באחת משנות המלחמה קיבל ד"ר בריאר במחלקה הביולוגית— שהוא היה מנהלה— בקבוק סטן עם אבקה לבנה, והאבקה פעלה נפלאות וגאלה את האנשים ממכת הפר-עושים. זאת היתה פגישתו הראשונה עם סם החרקים דד"ט! אחר-כך לא היו שם פרעושים אף-על-פי שלא השתמשו עוד בדד"ט. אבל במשך הזמן נוכח המחבר לדעת, שהדד"ט והאמ-צעים הכימיים האחרים שבהם משתמשים הרבה בבית ובשדה חודרים לתוך מזונו של אדם, ליר-קות ולפירות, לבשר ולחלב וכו' ומגיעים גם לחלב האם; וגם במקרים שאין שיירים רבים של רעל במין זה או אחר ממיני הירקות והפירות או בבשר או בחלב, הרי באדם האוכל מכו-לם מצטרפים השיירים, וגם אם אינם מסכנים את חייו לאלתר, הרי הם פועלים את פעולתם לטווח ארוך.

כדי שלא יזקק האדם לאמצעים הכימיים מציע המחבר ללכת קודם כל בדרך הפשוטה ביותר ו- היא דרך ההיגיינה והנקיון. במשך זמן המלחמה לא היו לאנשים מים וסבון, חסרו להם איפוא כלי-הנשק הבדוקים נגד חרקים ומחלות, אבל בזמן שכלי-נשק אלה בידינו, אין אנו זקוקים לאמצעים רעליים. סופג האבק הוא האויב הגדול של הפר-עושים, כי הגלמים שלהם חיים באבק של פסולת הבית. השאלה הראשונה של האדם המוטרד על-ידי חרקים או מכרסמים צריכה להיות: מאין הם באים? יש משק-בית שעל-אף הנקיון הגמור ה-שורר בו ועל-אף ריסוסים רבים מצויים בו פרעו-שים, והסיבה נעוצה בקני-צפרים שמתחת לגג הבית או במאורה של כלב או של חתול שאינה נקיה וכיו"ב. בכל הטרדה ובכל נזק הנגרמים על-ידי מזיקים יש לקבוע את טיבם של המזיקים, ואחר-כך יש לבדוק באיזו "מסעדה" הם סוע-דים ולחסל את "המסעדה" או למנוע את גיש-תם אליה. דבר זה חשוב לגבי חולדות ועכברים. יש לעקור את שורש הטרדה, ואז אין צורך להשתמש בסמים קוטלי שרצים. הגלמים של יתו-שי הקדחת חיים במים עומדים ובעיקר בביצות, והמלחמה בהם היא בייבוש הביצות.

אינם מונעים התפתחותם. גם בטבק היבש המ-כיל אחוז גדול של ניקוטין— שהוא אמצעי נגד חרקים— התפתחו חיפושיות-הטבק בכמות גדו-לה. בשנת 1943 השתמשו בשבדיה ובארצות אחרות בדד"ט נגד הזבובים עד שלא היו שם זבו-בים בכלל, וכעבור שלוש שנים חזרו הזבובים, ובמעבדה בדניה הראו למחבר הספר זבובים ה-מטיילים בשלוות-גפם על גבי אבקה של דד"ט.

יש מחליפים תנגודת בחסינות, אבל שתי ה-תופעות הללו הן שונות זו מזו. אדם יכול להי-עשות מחוסן למשל על-ידי הרכבה נגד אבע-בועות, או פרה יכולה להיעשות מחוסנת נגד מחלת הפה והטלפיים, והחסינות נשארת בתוק-פה זמן קצר או ארוך ואין האדם או בעל-החיים מוריש את החסינות ליצאי חלציו. לא כן ה-תנגודת שהיא מבוססת על גורמים תורשתיים, ו-יש טפסים של בעלי-חיים שיש להם תכונת ה-תנגודת וטפסים אחרים שאין להם תכונה זאת, וכיון שיכולת ההתרבות של החרקים היא גדו-לה, הרי המין יכול להתקיים גם כאשר מושמדים מיליארדים טפסים שאין להם תכונת התנגודת. וכך קרה הדבר בזבובים בשבדיה ובארצות אחרות, שהרבה מאד הושמדו על-ידי הדד"ט ונש-ארו מעטים שהיו בעלי תנגודת ואלה התרבו ב-משך זמן קצר. אם נשארים טפסים אחדים, הרי כל האוכלוסיה חוזרת לקדמותה.

לדברים אלה וכיוצא בהם עלינו לשים לב כש-אנו באים לכוון את הטבע בפעולותינו, ואין לש-כוח שדיעתנו על עולם החרקים היא מצומצמת מאד, ושרבים הם הדברים שאין אנחנו יודעים עליהם כלל.

*

רצוני לעמוד על הפרק העשירי שבספר הנק-רא: דרכים אחרות. בתחילה מתוארים כאן תנאי הרעב ששררו בהולנד בזמן מלחמת העולם ה-שניה, ונוסף על כך התרבו החרקים בארץ בעק-בות התנאים ההיגייניים שהיו לקויים ביותר. לא היו מים וסבון ולכל אחד היו פרעושים, ולרבים

הוא קטן מכפי שמניחים, ואם ירוכו הכוחות במטרה להשתלט על המינים האלה, יוכלו להתקדם בתחום הזה יותר מאשר עכשיו. ד"ר בריאר מצא בישראל בית-גידול של צרעות שהודות להן אין צורך בריסוס מסויים לפריי-הדר, והוא מדבר בספרו על חוקרים ישראלים העומדים בקשר עם כל העולם כדי למצוא טפילים שונים העשויים להילחם במזיקים.

דרך אחרת היא דרך החיפוש אחרי חומרי-פיתוי, שלא הלכו בה רבים. יש פרפרים נקבות שהזכרים השיים בהן ממרחק קילומטרים הודות לפרודות שהן מוציאות מגופן והן המהוות את "השפה הכימית" שלהן. מר יעקבסן, חוקר מארצות הברית, הדגים את הדבר: לוקחים חלק קואדרייליזן של טיפה, — זוהי כמות שהיא קצת יותר מלא-כלום, ואי-אפשר לראותה או להריח, — ומקקים-זכרים נמשכים אחרי "הבושם" הזה של הנקבות. חמרים אלה הם חמרי-שידול ואחדים מהם ניתן ליצור באופן סינתטי, ואפשר להשתמש בהם במלחמה במינים מסויימים של מזיקים. כבר הצליחו כימאים לייצר באופן סינטי כמה מן החמרים המושכים וזבובי-פירות המזיקים ביותר כגון זבובי-התיכון. מובן מאליו שהשידול עצמו אינו מספיק ויש לצוד את החרקים ולהמיתם במקומות שאלהים נמשכו, ומשום כך מערבבים את החומר המושך במזון מרעיל, אבל יתרונה של השיטה הזאת הוא בזה שאין צורך לזהם את כל תנובת השדה בתכשירים כימיים, אלא בוחרים לכך במקומות מסויימים (ואפ-שר גם להמית את החרקים באמצעות זרם חשמלי).

יש גם דרך של עיקור חרקים גבריים והפיכתן של ביצים לבלתי-פוריות. נסיון כזה נעשה באמריקה בקנה-מידה גדול. נוצר שם "בית-חרושת לזבובים" ומגבילים מיליוני זבובים מעוקרים באווירונים ומשלחים אותם על פני האדמה, ועל-ידי-כך מגיעים להפחתה במזיקים הגורמים נזק קים לצמר-גפן, למלונים ועוד.

כידוע נמשכים הרבה חרקים אל האור. עובד-דה היא, שבערב עפים הרבה מיני מזיקים ולא

ובתחום החקלאות — הרי משקמים נכון וזי-בול נכון ודאגה לרקבובית מגבירים את כוח-ההתנגדות של הצמחים⁶. יש גם צמחים שיש להם השפעה מרסנת על מזיקים מסויימים, כגון צפר-ני-החתול האפריקניים (Tagetes), צמחים אלה מגנים את הקרקע ממזיקים, ויש לחפש בשקידה צמחים המסוגלים להגן על הצמחים האחרים.

דרך אחרת היא הדרך של פיתוח התנגודת. שכוחה של התנגודת התורשתית יפה לעמוד בפני פגעים ידוע לנו מן הטבע החפשי; אבל אנו יכולים להעביר את הגורם התורשתי הזה גם לצמחי-תרבות על-ידי שאנו מרכיבים צמחי-בר על צמחי-תרבות. אם צמחי-תרבות בעל ערך נעשה פגיע מאד לגבי מחלה מסויימת או לגבי מזיק מסויים, מנסים למצוא צמחי בר מאותו מין שיש בהם הכוח לעמוד בפני הפגעים האלה ומרכיבים אותם על צמחי-תרבות זה. בדרך זו הצליחו לחסל את הסרטן של תפוחי-האדמה. משלחות שנשלחו ל-תחום האגדים, מקום מוצאם של תפוחי-האדמה, מצאו שם מינים פראיים העומדים בפני הסרטן; ההכלאה הראשונה הועילה במקצת ובהכלאות שלאחריה התקדמו מאד ולא היו זקוקים לאמצעי-לחימה אחרים. אם הולכים בדרך כזאת, אין כאן שיירים מרעילים המזיקים לאדם ולבהמה. הצרה היא, שנוח להם לאנשים להשתמש באמצעים כמו דד"ט וכיו"ב, ועל כן אינם מחפשים שיטות הדרושות עמל רב.

דרך אחרת היא דרך הפיתוח של אורגניזמים העוצרים התפתחותם של אורגניזמים אחרים. כבר נאמר קודם, שיש בטבע גורמים שהם מאזונים, שאם יש כינת-עלים, מתפתחת כנגדה חיפושית הנקראת פרת משה רבנו, ובידינו לכוון את הגורמים המאזונים. לעתים עלינו להביא טפילים ממקומות רחוקים כדי שילחמו במזיקים. כבר אמרנו, שמספרם של מיני החרקים המזיקים ביותר

⁶ חשוב לעמוד במיוחד על הדרך של בריאות הקרקע ושל הבראתו, שזוהי דרך עיקרית בין "הדרכים האחרות". עיין בספרו של ד"ר האנס פטר רוש "פוריות הקרקע". מר ש. פ. גוטפלד הוציא עכשיו חוברת בעברית המוקדשת לדרך הזאת.

לסמוך על אלה שמבטיחים עתיד טוב לאנושות אם תמשיך ללכת בדרך המקובלת עכשיו, או לה-סיר את צעיף הכסף של התעמולה⁶ כדי לראות את המציאות כמות שהיא. ואל יאמר בלבו אדם שבחר בראיית המציאות כמות שהיא: מה כוחי נגד מנגנון הממשלה, נגד התעשייה הכבירה ונגד כוחות חברתיים אחרים. הנה רחל קרסון היתה אשה אחת יחידה שעמדה נגד כוחות עצומים, ועל אף ההתנגדות הגדולה שנתקלה בה, חדרו דבריה והגיעו לאנשים רבים בארצות רבות. כל זה נעשה על-ידי ספר אחד של אדם אחד. כדי להבין את התופעה הזאת עלינו לדעת, שגם אדם הבוחר ברע משום שהוא קל ונוח, יש לו עדיין אוזן קשבת לצליל טהור והוא קולט אותו גם בתוך עולם רועש, כי במעמקים פועלים באדם כוחות רוחניים. השומע קולט אמנם רק פרודות מעטות מזמן לזמן והריווח שבין הזמנים הוא גדול, אבל אחר-כך אין ביכולתו להשתחרר מהן. אנו יודעים מנסיונו הפרטי שיש ואנו שומעים או קוראים מלים מעטות והן מדברות ישר אלינו ויש בהן כוח גדול להשפיע עלינו, לנחמנו ולעו-דד אותנו; אנו אומרים עליהן שהן באות מן הלב, ומתכוונים לומר שהן נובעות ממקור טהור ועל כן הן משפיעות עלינו.

אנחנו עומדים לפני השאלה: מה יהיו פני האדמה שעליה יחיו בנינו ונכדינו, ועלינו לדעת שהם יסבלו מן התוצאות של החטאים שאנו חוט-אים, ושתפקידנו הוא לחפש דרכים כדי לטהר במידת האפשר את האדמה, את המים, את הא-ויר ואת המזון מן הזוהמה הכימית. התיקון לא ייעשה במשך יום, זה יהיה מאמץ קשה ויימשך שנים רבות, אבל אין האורחים הפשוטים גטולי-כות, ויש גם צעירים מבינים, וחשוב הדבר להמ-ציא להם מידע אמיתי, ולזה הקדיש המחבר את ספרו.

אויביהם של המזיקים, באופן שניתנת לנו האפ-שרות לפגוע או ברעים ולא בטובים. אפשר, למשל, להשתמש או בפנסים של "אור שחור" או של אולטרא-סגול מאורך-גלים מסויים, ולתפוס חלק ניכר מן הפרפרים המזיקים לצמחי-הטבק. אבל השיטות הנזכרות וכיוצא בהן הן עדיין בראשיתן ויש לשכללן, ומחבר הספר ניסה להש-פיע על האנשים הנוגעים בדבר לשקוד על חי-פוש דרכים שונות, אך עמלו היה לשוא. הדור עדיין לא הוכשר. הוא ניסה לשכנע את האנ-שים שלא ישתמשו ברעלים הכימיים אלא במקום שיש הכרח בדבר, ושגם זה לא ייעשה אלא באופן סלקטיבי כדי שיומחו רק המזיקים אשר הרעלים מכוונים נגדם, ושיסולקו הרעלים חיש-מהר מן העולם, ושהנוק הנגרם על ידיהם יהיה מינימאלי. הוא דרש שהמלחמה במזיקים תתנהל בהתאם לעקרונות אקולוגיים נכונים ושלא תג-רום המלחמה לחיזוקם של המזיקים, ולא הצ-ליח. — היו אנשים שפנו במכתבים אל ד"ר ברי-אר ושאלו אותו למה הוא נאח דורש ואינו נאח מקיים; שמתוך הפירסומים שלו יוצא שהוא מכיר בהכרח שבדבר לתקן את המצב בתחום המלח-מה במזיקים, ובתור פקיד גבוה אינו מתקן את המצב. כנגדם כותב המחבר, שהאנשים שפנו אליו בטענה זו לא עמדו על אופיה של הביו-רוקראטיה ועל איטיות פעולתה, ואינם יודעים מה גדול כוחה למנוע התקדמות.

ד"ר בריאר עומד בתוקף על דרישתו, למעט ככל האפשר בריסוס כדי שלא ייכנסו שיירי הר-עלים לתוך מזונם של בני-האדם. הוא יודע, שקשה ללכת ב"דרכים האחרות" (הנזכרות לעיל וכיוצא בהן) אבל לדעתו הן מוליכות לחיים, וה-דרך של התכשירים הכימיים היא נוחה אבל מו-ליכה לאבדון. אנחנו עומדים לפני הברירה: או

⁶ מכאן שם הספר.

הערות על גורל יהדות גרמניה

יוחנן בלוך

לסופה של יהדות גרמניה ושלפי עניות דעתי גם הטביע את חותמו על ישותה הרוחנית.

אם נצא מהנחת היסוד שהיהדות אינה רק דת קונפסיונאלית, כי אם 'גם' חטיבה אֶתנית, כלומר עם — ודאי יוצא-דופן, עם שהוא, לפי הבדיחה שאהב להשמיע פראנץ רוונצווייג, דומה לכל העמים כפי ששופר דומה לחצוצרה; אך בכל זאת הוא עם, ומבחינה מסוימת נוקשה יותר בע-ממיותו מכל עם אחר (וגם על כך יעיד רוונצווייג): הרי לך מסקנה בלתי נמנעת, שעם זה חי מחוץ לארצו, בפזורה, רק בהיותו בגלות ומתוך הבנתו העצמית כעם גולה.

הגלות היא סבל. היא מדכאת את קיומו של היהודי כיהודי, מרוששת ומנוונת אותו. ודאי אין לנתק את קיומו כיהודי מקיומו האנושי, כפשוטו, וברור שקיום אנושי זה נפגע קשה בג-לות. על כן סביר, שיתאמץ היהודי למען הסרתן של המיגבלות האופייניות לגלות וכל זמן שאין הוא יכול לחזור לארצו — וכך היה המצב ברא-שית האמאנציפאציה — טבעי הוא שיילחם את מלחמת האמאנציפאציה: יתבע שוויון זכויות, את חירותו האישית, את מלוא אפשרויות החיים ה-ניתנות בחברה המקיפה אותו. למעשה: שילוב.

אך שילוב מנוגד לגלות — והרי בגלל זה נת-בע השילוב! אך אם כן, השילוב הורס את ייחוד הקיום היהודי, כי היהודי יכול להתקיים בפזורה רק בבתוך גלות. על כן עומד היהודי לפני דיל-מה: כיהודי הוא נדחף לבקש שוויון וחרות, אך בהנתן לו שוויון וחרות, הוא חדל להיות יהודי. לכן עלתה דרישת האמאנציפאציה בקנה אחד עם דרישת התבוללות וטמיעה. כל נצחון במלחמתו של היהודי להכרת זכויותיו הוא אמנם ובאמת נצחון — ויחד עם זה כניעה מוסתרת, צעד לקראת התחסלותו כיהודי.

מה המיחד את יהדות גרמניה? מבחינה פור-מאלית ייחודה הוא בכך, שהיתה מעורבת במ-אוייה ותרבותה בסביבתה הלא-יהודית יותר מכל קיבוץ יהודי אחר מאז הגלות. רק יהדות ספרד יכולה להידמות אליה מבחינה זו, אך גם היא, כך נדמה לי, לא הגיעה לאותה מידה של טשטוש הגבולות. כל כך נזדווגה תרבות יהודי גרמניה לתרבות הגרמנית, עד שבנדבכים מסוימים, שהם דוקא המכריעים במהלך המאורעות ובמהותם, דרוש מאמץ של ניתוח חד כדי לעמוד על ההב-חנה מה כאן 'יהודי' ומה 'גרמני', והצלחת המא-מץ מפוקפקת. במידה שלא גשתזר פעלם התר-בותי של יהודי גרמניה בתרבות ארצם, נעשה בכל זאת לגוון מיוחד של תרבות גרמניה בת-קופה החדשה, או לדמות שולית מיוחדת בה; מין הרכבה, שאמנם מכירים בייחודה, אלא ש-היא עצמה נעשתה לחלק בלתי נפרד מן הנוף החברתי-רוחני הכללי.

אך ההשוואה עם יהדות ספרד מזכירה גם את קציהן. לא היה לקיבוצי הגלות קץ טראגי כמו לשני קיבוצים אלה. יתכן כי שורר כאן חוק היס-טורי. יש לפחות לבדוק את ההנחה שמידת ההז-דווגות של קיבוץ יהודי לסביבתו עלולה (אם לנקוט לשון זהירה) גם להגביר את איבת ה-סביבה, עד כדי שאיפתה ההחלטית להקיא. אגב, נראה לי שבגלגול-מה פועל חוק זה גם לגבי קיומנו בארץ-ישראל כיום: כמיעוט 'דתי', מסויג בעצם היותו אנורמלי מבחינה מדינית, היינו נסבלים; אך דוקא השתלבותנו כמדינה בתוך המדינות הסמוכות, על תביעת הנורמאליזאציה וההתקרבות הטמונה בכך, נדחית בתוקף. אך לא כאן המקום להשוואות. אנסה רק לציין קו אחד מאותו מכניזם הפועל כנראה בעת שילוב מרבי של קיום יהודי בתוך תרבות לא-יהודית, שתרם

היא יהדות בורחת, הנשארת כבולה במעגל הש-
דים של הבריחה — בורחת, גורמת איבה, מוסיפה
לברוח בלי להגיע לטמיעה המבוקשת, וחוזר
הלילה.

לכן היתה יהדותה של יהדות גרמניה בסופו
של דבר במידה רבה מאד בכואת האיבה והשלי-
לה. מכאן שעמדה בסימן החיסול האלים, שלא
בא עליה באקראי, עקב 'צירוף מאורעות אמלל'
ולא הכרחי. החיסול האלים בא במרוצת התהליך
ההיסטורי במקומה של ההתחסלות-מתוך-הסבר-
ורצון או נוסף לה. ומהי תודעת יהדות זאת,
שהרכיב היהודי שבה צומח מן האיבה ונדחף
לחיסול? היא 'תודעה אומללה', תודעה קרועה/
במושגי הגל. במהותה היא חותרת ביאוש להת-
פשרות בין הניגודים שלביניהם נקלעה. אך
ההתפשרות הזאת היא בלתי מציאותית, כי גור-
מיה מנוגדים לפשרה. יש כאן רצון להתפייסות
נכנעת, שגם כניעתה אינה מתקבלת. משהו מרוח
הפשרה האמללה הזאת מרחף עד היום על יהודי
גרמניה.

ב

שמא יאמרו כי מפחית אני ממהותה ומגדולתה
של יהדות גרמניה. בגדוליה, ולא רק בגדוליה,
בעצם המבוי הסתום הצליחה ליצור ערכים ומפע-
לים יהודיים חיוביים שאין לומר עליהם שהם פרי
האיבה או השלילה. אולי גם יצביעו על הסימ-
ביוזה היהודית-גרמנית, שהיתה קיימת בחוגים
מסוימים. ידוע שיש מפקפקים, ואין הם קוטלי
קנים, באמיתות הסימביוזה הזאת. ובכל זאת,
היה מין שיתוף-פעולה מתוך כבוד הדדי בחוגים
אינטלקטואליים ודתיים מצומצמים, וזעיר שם
התרחש משהו מקביל במישור האישי-חברתי,
למשל דוקא בחוגי האריסטוקרטיה והבורגנות ה-
נאורה. גם בנדבכים עממיים היתה לעתים מין
סובלנות-הרגל, מהולה במידת מה של חיבה,
חיבת-הרגל, שתקנית ומסויגת. נוכל להתעלם
כרגע מן השאלה באיזו מידה אכן נתקבל ונת-
כבד היהודי כיהודי, מה היה יחס המשקלות בש-
ני צדי 'שיתוף' זה. כי כל זה אינו קובע. הלכך

אם נכיר בעקרון זה ואם לאו, נדמה לי שלגבי
יהדות גרמניה גם הנסיון וההסתכלות המפוכחת
מלמדים: יותר שהחברה הגרמנית היתה מוכנה
להתייחס אל היהודי כאנוש שוה-זכויות, קירבה
אותו וניסתה לשלבו במערכתה — יותר נטש
הוא את ייחודו היהודי. הסביר הגרמני פנים
ליהודי — וחדל זה להיות יהודי.

אמנם לא היה תהליך זה פשוט וחד-משמעי.
הרי בתחילת התהליך תבע היהודי את האמאני-
ציפאציה כיהודי. וגם החברה הגרמנית הצי-
עה לו את האמאנציפאציה כהשתחררות היהודי.
אמנם קיוותה ואמרה שההשתחררות הזאת תו-
ליך לשחרור היהודי מיהדותו. המגמה לחיסול
היהדות היתה גלויה באמאנציפאציה. ובכל זאת,
הרי צריך קודם להעניק זכויות ליהודי כיהודי,
יהיו התנאים המגבילים אשר יהיו. על כן יוצא
כי כשנקלט היהודי בחברה, היה דמות נקרעת
ושבירה, כדמויות שמצייר פיקאסו: מצליח, מש-
תחרר ויחד עם זה מתפרק, פוחת, מתחסל. ות-
הליך החיסול, לפי ההגיון של הסיטואציה היה-
דית ההיא, הוא התהליך השולט.

אך דמות הבינים שנוצרה איפשרה גם את
התגובה, את תגובת האיבה. לוא היה היהודי
נטמע בבת אחת, לא יכלה האיבה למצוא את
מושאה. והנסיון ההיסטורי מלמד (דומני גם
נסיון יהדות ספרד כנסיון יהדות גרמניה) שאותו
יהודי העומד בחצי הדרך להשתלבותו, שכבר
חדר למעשה לחברה הסובבת, היהודי שהוא
כמעט בן-בית, היהודי המנצח והמתחסל כא-
חד — הוא הגורם את האיבה המירבית של סבי-
בתו. היהודי שהוא מבחינת ראיית היהדות 'הי-
הודי הבורח', הוא המלבה את השנאה.

הסבר הפנים ליהודי מחסל את אופיו היהודי,
ואלו על ידי האיבה כלפיו נשמר אופי זה. על כן
נוכל לומר בהכללה אלימה, אך לדעתי נכונה ביסו-
דה, שהיהדות האמאנציפאטורית, שהיא לפי מג-
מתה הבסיסית יהדות מתבוללת ומתחסלת, שו-
מרת יהדותה כפועל-יוצא של האיבה, שגם היא
מתכונות-היסוד של הסיטואציה האמאנציפאטו-
רית. או לשון אחר: היהדות האמאנציפאטורית

לתאם את האינטרסים האינדיווידואליים, למצוא את המשותף או לגלות את כוח 'הביניים' — ותמיד אפשר לעשות זאת. ניגוד סופו התאמה ושיי-לוב. בסתירה יש לעמוד מתוך אמונה באחדות הנסתרת, הפועלת במעמקיה. לאויב יש להצמד מתוך ידיעה שלפי רצון התבונה הרי הוא ריע, וגם ישוכנע בכך.

העצמיות וענינה משניים הם לאידיאל הכולל. אם נסיף לכך את מגמת ההתחסלות הטבעה ביהודי גרמניה, נבין את אמונתם העיקשת שויתור על עצמיות מסוגל לקרב את האידיאל הכולל הנכסף. יתירה מזו: הויתור הוא ממהותו של האידיאל. במושגים מדיניים משמעה של אמונה זו שהמאמין ישתוקק לחסות שבצלה ימצא שלום. התבונה ככלות הכל שולטת, ובכוחה לאחד וליפייס. מתוך שליטה זו מודרכים המאורעות למטרות המשותפת, על אף סטיות ארעיות, הנובעות מן הנדבך החושני-לא-תבונתי. אמונה זו ממעטת במשקל הניגודים. ומכיון שהיא נבונה, מפוכחת ומצניעה, היא אולוציוניסטית וסולדת ממהפכות, חסרת תחושת שואה קרבה.

אך בכל צניעותה פועמת הירות רבה לגבי אורתומד מוחשי שאינה שולטת בו. לכבודה ייאמר שזו הירות מתוך פחד. אך כתוצאה מכך היא נתפסת על אף כוללנותה לעמדת עלית, להחוסר סובלנות מדהים בפני כל דעה שאינה טובה עה בחותם הסובלנות והצניעות המיוחד לה. היא בזה לדעה המנוגדת, ונפחדת ממנה.

קל מאד להבין משום מה דבקו יהודי גרמניה באמונת תבונה זו. בה מצאו הבטחת מוצא מן המציאות שהציקה להם ושאימה עליהם. סעיפי אמונה זו מותאמים בדיוק לגורמי מציאותם, כהתאם התשובה לשאלה. אלא שהמציאות באמת מציאות היתה; שלא כהבטחה, שנמצאה כבריחה חסרת אונים ממצאות זאת.

במציאות זאת מתברר שהאינדיווידואלי עומד על שלו עד קצה גבול יכולתו. הוא יודע את צדקו שלו, העדיף מצדק כולל, שלמעשה אינו ניתן לתחושה ולהמחשה. האינדיווידואלי אינו

המר שאנו לומדים מדבריימי יהדות גרמניה הוא שהתהליכים ההיסטוריים במהלכם המוחשי נחתכים ומעוצבים לרוב על ידי טיפוס נחות, תגובה נחותה וממוצע שחיה הוא במורדות הסולם הרוחני. את מהלך הדברים ציין לא תומס מאן כי אם ארתור דינטר. אין צורך לפרט, איזה סוג של בורגנות גרמנית הכריעה את הכף. לעומתם לא צונץ, לא בובר, לא רוונצוייג וגם לא קאפקא ופרויד מאפינים את יהדות גרמניה בדין גורלה (אם כי היא מאפנית אותם). כי אם אותם יהודים רבים שרצו בפשטות להגיע בגרמניה אל המנוחה ואל הנחלה, שנלחצו ועוותו בין הכוחות ונשאר תקועים איך שהוא באמצע הדרך. האמצע הזה של היהודים הנלחצים היה במישור ההשכלתי כמעט כולו כבר בתחום הגרמני. לא כן מבחינה חברתית, ובכך נחשף מצבם האומלל.

ג

מן המפורסמות היא שבהיסטוריה שולטים כוחות 'אירציונליים', ושדבריימי יהדות גרמניה ושואתה מדגימים כלל זה בתוקף. אך כנראה עדין לא נקלט הלקח אצלנו, ודאי לא על ידי רוב מנינם של יהודי גרמניה היושבים עמנו. על כן כדאי לפרט את המימצא, אפילו במעט.

למושגים ראציו ואיראציונלי, התלויים זה בזה, משמעות לא ברורה כלל וגם משתנית לפרקים. דבר זה ממחישה כעת במיוחד ביקורת ההשכלה והתבונה האינסטרומנטאלית והטכנולוגית, כפי שהביעה אדורנו, הורקהיימר והרברט מרקוזה. לצרכינו די שאותה ראציו, אותה תבונה, שבה האמינו יהודי גרמניה, היתה התבונה ההשכלתית-הומאניסטית, שהכילה גם את היעדים ההומאניסטיים: צדק חברתי, שלום-עמים, אשרם של בני אדם. מאמינים בתבונה זו היו גם הלא-רציונליסטים שבהם, למשל בובר ולאנדואר.

תבונה זו מטבעה היא כוללנית. כשהיא דתית, היא חותרת לכלל-דתיות, המטשטשת את ייחודה של ההתגלות ההיסטורית. רוחה הכולל תובע פשרה. הצדק הוא אחד, והריבוי משועבד לו. יש

לטפח תודעה זו, שסופה סבל, חורבן ודראון. מה משמע רוחניות טפילית? זו הרוחניות ה־מקיימת למעשה את יהירות התבונה, הבזה ל־חושני־מוחשי ויראה ממנו. היא קיימת ללא תש־תית מוחשית, השייכת לה ואשר לה היא שייכת. האם צריכים אנו בכלל לדבר על שלילת טפילות זאת? כן, אצלנו ודאי. כי יש מליץ־יושר אדיר לרוחניות הטפילית, והיא האמונה הדתית. בא־מונה פועלת מגמה להתעלות מעל העולמי־מוח־שי, מעל 'העולם הזה' ותולדותיו, להנתק ממנו או להתקיים לצדו. אמונה ודעה כרוכות אצלנו, זו בזו. ואין תימה שנתפסנו, ועדיין אנו נתפסים, לרוחניות שהיא טוענת במין שמחת גאולה ומ־שיחיות שהיא חפשית מתשתית החיים המוח־שיים; ואם לא חפשית, הרי תתיחס לתשתית כלא־לה, ולמעשה, כטפיל לזן אותו.

היה ליהודי גרמניה מורה גדול, שניסח טענה זו לפי דרכו: פראנץ רוזנצווייג. הוא הטיף ל־פילות. הוא ממש תבע שינתק קיום ישראל מא־דמה שלו, משפת דיבור משלו ורק משלו, ממדי־נה, ממאבקי ההיסטוריה, מ'תומת החיים', כפי שכינה זאת ביושר ובדיוק מפליאים. יינק ישר־אל בשרשי יניקה טפיליים מאדמת ניכר!

כורח דבריי־מינו, שואתם ומצוקתם לימדונו, שרוחניות זו נדונה לכליה. בגולה לא תתקיים; ובארץ לא תתקיים מתוך קיצוץ בתשתית המדי־נית־חברתית, הנאחו בציורי 'מרכז רוחני' או בטענות דתיות מוטעות. אין רוח חיים ללא תומת חיים. הרוח, כך נתברר, צריכה לאדמה, לשפה, לשפת המון; היא נזקקת, אם תרצו לומר, לגסות החיים, גם למדינה, לאוכלוסיה, לגבולות ול־כוח — לאותו כוח שבלעדיו אין תומת חיים. ול־כל אלה כנחלתה שלה.

וכך האמונה. זה היה באמת לקח 'היהדות ה־קונפסיונאלית' ולקח שואת היהדות בגיטו־המו־רח המדלדל ונהרס. אף האמונה אינה יכולה לח־יות חיי אורח או גולה בעולם. גם תהליך החילון הכל־עולמי בא לאשר לקח זה. מכאן מאבקים הכמוס והנואש עם הציונות של יהודים גרמניים שלא למדוהו.

נכנע ל'משותף', שהוא על כל פנים זר לו, כמו בממד אחר. הויתור רק נכפה עליו, אם נכפה, מתוך עדיפות כוח נגדי. ויתור הזולת אינו גירוי לפשרה, כי אם קריאה להרחבת תחום העצמיות נגד המוותר. לרוב אין הויתור אות לתבונה, אלא אות למידת הנכונות להצטמק ולהתחסל. המא־רעות אינם מודרכים ישירות לתכלית שמתכונת תבונתית זו או זו מציבה אותה ומחייבת אותה. השואות המתרחשות שקולות כנגד הקידמה. וב־דבריימי ישראל ודאי צדקו מהאָולוציוניסטים נביאי השואה. סתירה אינה נמוגה בפני קסם הסינתזיה התבונתית, אף שזו מסוגלת להצביע על קיום מאחד זה או זה. טבעה של סתירה שתיעשה עד תום. היא לא תרפה עד שייפגעו בה המתכתשים. הסינתזיה, אם תיווצר, תיווצר לאחר משר, חיסול ואפיסת כוחות; וזאת אומרת שלמעשה היא כבר אינה ה'סינתזיה' של זו הסתירה, שאין לה 'סינתזיה'.

ד

שוב: איני מתכחש להישגיה של יהדות גר־מניה. בהיותה ניוונה מאותה פריחה רוחנית ש־התרחשה בגרמניה החל ממחצית המאה הי"ח, ושחוף מתקופת פריקלס באתונה אין כמוה — פריחה שהקסימה בשעתו את היהדות המשכילה כולה — הגיעו יהודי גרמניה לאינטליקטואליות עניפה ופורצת, למחשבת דת ולתסיסה אמנותית, שאנו, היהודים במדינת ישראל יכולים מבחינות רבות רק להתקנא בהן. יתירה מזו: כיוון ש־חוף ממיעוט קטן מאד כולנו למעשה יהודים מתבוללים' בהשכלתנו ובמרבית דפוסי מחשבת־נו, הרי אנו שותפים לרוח היהדות האַמאנציפ־א־טורית, ורוחניות יהדות גרמניה על בעייתיה מש־משת לנו תקדים מבחינות רבות, מדעת או שלא מדעת. אך רוחניות זו, בעצם רקמתה ובגורלה, גם מכילה לקח, והוא מן הלקחים היסודיים ביותר. והוא, שרוחניות לא תעמוד, לא תמלא את תפקידה ולא תהיה שלמה עם עצמה כרוח־נ־י־ו־טפילית. אמנם היא קיימת. התודעה ה־אמללה קיימת ופירותיה עמה. אך לא מתפקידנו

לבדו בזרם הכבד

שמעון זנדבנק

הלבנבנים, ענני הקיץ, ראשי השיבה, סוף פסוק, החול, הויתור, הערב, ההשלמה — אבל גם מלים "קטנות": האם, אולי — כל אלה יחד אינם מניחים מקום לספק: כאן היה משהו שהוגדר במדויק — ועכשיו הנה הוא מוגדר ומסתורי.

לא תמיד עולה בידי אלדן ליצור אחדות כזאת, כשהוא מוותר באותה שעה על כל מושג מאחד, ולעתים קרובות גם על תמונה מאחדת. קשיי ה"קומוניקאציה" שהוא גוזר על עצמו מתוך דחיית כליה השגורים של הקומוניקאציה — רציפות ה"מחשבה, הפעולה, גם התמונה, — בתחילה מפני לים עליך יאוש. הדברים מתחילים להצטרף על-פי דרכם הנעלמת רק בהדרגה: אולי מפני שאתה מסתגל לשיטה, ואולי מפני שהשירים משתפרים. לי נדמה כי מיטב שירי הקובץ באים בשני שערי האחרונים.

ב

אבל תחילה אתה נוטה לכף חובה. הסירוב לעשות ויתור כלשהו לקורא — כך אתה אומר לעצמך — אינו דבר הראוי בהכרח לשבח. כל שירה מהלכת על חוטי-השערה שבין התפישה ל"מסירה, בין קליטת החוויה בגוף לתרגומה ללשון זולתך. כאן — אתה אומר לעצמך — נקלטו דברים, כנראה, אבל לא ניתרגמו כהלכה, וממילא לא יצאו מתחומי של המשורר:

צליל.

שברים בחושך נלחץ.
בין הקומות צליל.
שתיקה מתקשה,
בהתקרב קרוביך פתע,
במכונית בצבע אפור.

(עמ' 12)

אנדד אלדן כותב כמעט בלי מוסיקה, בלי מיקצבים רהוטים, בלא הידור-צורה. מכאן הדרשה המחמירה שמעמידה שירתו. זוהי שירה קשה.

הקושי אינו נעוץ בדקות ה"ההגות". הגות, ככל שתהיה דקה וסבוכה, יש לה מכל-מקום תוקף כללי, כלומר, אפשר לבסחה במושגים. ואילו כאן מדובר בשירה ללא מחשבות, שירה של תמונות בלבד. כל תוקף כללי שינתן לה — והרי אין קומוניקאציה ללא תוקף כללי — צריך שיעלה מן התמונות ומקשריהן זו עם זו. את רציפותן ואת צירופיהן קובע לא הגיון-מושגים כלשהו, אלא הגיון הן. וכמה שתטרח, לא תוציא מכאן לא תמצית ולא סיכום. קיצורו של דבר, שירה המפילה יאוש על הקורא השוחר פאראפ-ראזה:

נועו, נועו, גבעולי הקיץ הלבנבנים.

הקטפת הדוהרת רואה בכם

את ענני הקיץ החולפים.

כשתאט מהלכה כשתחליף הילוכה

כשילאו גבעולי המרחבים כנושאי

ראשי שיבה

סוף פסוק נזכורה,

רוח ראשונה.

האם הזומן פה מהלך או מערבולת עלמות החול

עמודי החול. ינועו בצהוב של סתו

אשר ויתר עלי. צבעו

פתאום דיבר עורי, שנעור לרגע.

אולי; לערב השלים.

גבעולי הקיץ הלבנבנים נועו

בין רגלי.

(עמ' 50)

זהו שיר מסתורי. הוא בנוי שברים של תמונות, שברים של תחביר. אבל ההבדל בינו לבין בליל-תמונות בעלמא דומני ברור. גבעולי הקיץ

לבדו בזרם הכבד, שירים מאת אנדד אל-דן. הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשל"א.

בסיגנון מכוון על-ידי חזרה צלילית וריתמית. אף זאת, נדמה לי, לשם פתרון בעיית השיר השלם. התוצאה יש בה הרבה מאמיר גלבוע, אף הוא משורר לא אלגנטי, אבל בעל סגנון מסויים מאד:

היום ראיתי כותל
ובו אם האבנים שמחה.
ובו האבן שמחה.
נושאת את חברתה על ראשה
כמו לא מחובה כמו מחיבה.
והכותל נותן ידים לשכניו
בהתלהבות מחול.
הפלא הוא שכותל כזה נושא
את כיפתו גבוה?
מחבק את כל הבא תחתיה.
היום ראיתי אבן
ופניה רחבו משמחה.

(עמ' 34)

וכיוצא בזה גם השיר "אני שומע את קולך" (עמ' 37). על התרוצצות שני היסודות במשורר — זה הפרוע, הספונטאני, וזה המסוגנן-מד-עת — יעיד השיר "הכתלים האלה", שמחציתו הראשונה מוסיקאלית (צליל הסיומת של מין זכר רבים חוזר בה בכוח מאיים) — ואגב, מצויינת:

לאחר יום נמוך בין צעצועיה
נפעמת ונופלת, השעות שלבד היתה אתן
שבות עתה אליה כפרדס פחדים

(עמ' 33)

אבל במחצית הדרך הוא כורע-נופל מבחינה מוסיקלית וריתמית, ומעניין — גם מבחינה פני-מית יותר, כשהוא שוקע בדראמאטיזאציה עצ-מית:

צעקת עיניו הישנות
כרעם בדמו נתגלגלה
ועיניו הנפתחות וזחלות
לליטוף.

כלומר, בעת ובעונה אחת אבדו לו למשורר גם חוט-השדרה המוסיקאלי וגם תמונתה האוב-ייקטיבית, החזקה כל כך, של הבת-התינוקת בין הכתלים. כאילו אותה קונטרולה עצמה, שהטילה

אם שורות יחידות מכות בכ בכוח ("דבש ה-גוילים המכאיב"), הרי השיר השלם הוא-הוא הבעיה אצל אלדן.

בנסייון לפתור את הבעיה הזאת הוא הולך בד-רכים שונות. אחת הדרכים היא דרך התמונה הרצופה. בעצם הרציפות יש ויתור בכיוון אל הקומוניקאטיביות:

כשאחרים מחשיכים, כחדר כבה,
אני — אל הלילה נכנס.
לוטף חלונו מבפנים, ומגשש
אל אשנבי הכסף לפתחם.
על ענפים. עולה למשש את התקרה ומקווה
גמישות צמרת מתנועעת. בקצב עריסה.
כשהוא פושט בגופי החושך שלו קריר
כשאני פושט. לבושו מענף לענף עבה.
ומגזעו הלילה פוקח עיניו. בגופי
כל רגב לוחץ בלחות. מצעו. נוה.

(עמ' 30)

הכניסה אל הלילה ככניסה אל חדר: תבנית זו שהטיל המשורר על מה שהתרחש אצלו נשמרת כאן לכל אורך השיר ומשווה תוקף כללי לקליטה הפרטית. כלומר, הופכת אותה לקומוניקאטיבית. מעניין — ואופייני — שהאקט של כניסה לחדר חשוך, אקט המשמש כאן פיגוראטיבית, נעשה בסופו של דבר למרכז השיר כפשוטו. כלומר, העיקר כאן הוא חוויית החושים שבמישור ה-חושך, ולא שום אנאלוגיה (שהיא בהכרח מופ-טת) בין כניסה אל לילה וכניסה אל חדר.

הוא הדין ב"אנחנו מבוצצים" (עמ' 32) או "יורד בו" (עמ' 44). לכאורה — אלגוריות קט-נות, שתיהן אלגוריות של הליכה. הליכה כהר-הורים והליכה כ"ירידה" אל הבן. הקומוניקאציה קיימת — אבל בעיקר על מישור התמונה. הנסיון לקומוניקאציה על מישור מופשט יותר, של הק-שר בין התמונה ומשהו אחר, המוגדר הרבה פחות, אינו עולה יפה.

מצד אחר לגמרי מנסה אלדן לפתור את בעיית השיר השלם בדרך הסיגנון הריתמי ושל החריזה. דרכו הטבעית של אלדן היא המחוספסת, הכב-דה, הבלתי-הדורה. כנגדה הוא נאחז מדי פעם

קישתו גופך שער הדשאים המכחיל
ממעמקים שלוו עינים
שקראו מלמטה אלי.

בשיר כזה בא על תיקונו המלא המוג השירי של אנדר אלדן: אי-השכלתנות, החושניות הא-לימה כמעט. אבל מעניין שבשיר טוב זה אתה מוצא, על אף שלל המיטאמורפוזות, תבנית תמונתית אחידה יותר מאשר ברבים משיריו הפחות מוצלחים של המשורר. התמונות מתגלגלות כולן בתחומיו של גוף אחיד: חיות פרא, סבך, מפל, עמקי מים שלווים. וכן מעניין ששוב מתלווית לתבנית אחידה זו גם אחידות מוסיקלית: השורות נעות כמעט כולן במסגרת שלוש או ארבע הטעמות.

אבל אלדן אינו מסתפק בחושניות טהורה נוסח "על זיוי צללים". ואי-הסתפקות זו שלו, הנהייה אל המופשט והמופנם יותר, היא מקור חולשתו, אבל גם מקור הישגיו החשובים באמת. כי מצד אחד היא כופה אותו להתעקש ולבקש "משמעות" בתמונות שאולי מוטב היה שתישארנה בתחום ה-תחושות כפשוטן. ואילו מצד אחר היא מעלה אותו מעבר למראה-העיניים, אל התחום שבו מגדיר מראה-העיניים את הבלתי-נראה:

על קו החובה כעל חוט החשמל
אתה הולך מתגודד
פושט ידיים אל שני מרחבים
ובפנים חי מעל לנפילה

(עמ' 97)

הגדרתם של החיים האלה בפנים, "מעל לנפילה", היא עיקר תפקידה של הספרות. ושורות אלה שלפנינו מעידות, שכלי ההגדרה שבידי אנדר אלדן עוד ילכו ויתחדדו.

על השיר תבנית מוסיקלית, היא שגם שמרה עליו מפני גלישה לסנטימנטאליזאציה עצמית, ומש-עה שנתרופפה — נתערערו גם זה וגם זה.

ג

פרימיטיביזם זה שבלשון התמונות יפה הוא ביותר להעלאת עולמם של ילדים. "אלי וטלי" (עמ' 48) הוא משום כך אחד השירים החזקים בקובץ. תמונותיו מתגלגלות מן המישחקי (ש-כבר טמונים בו זרעי אימה), דרך האידיליה-מתקתק אל הסורריאליסטי המסוכן:

כסדינים לבנים עטופות אבנים
בגוונים בהירים כוכבים בוערים.
טלי לוחשת עזבי. נתי לוחשת חזקי.
נגמר הספור כואב אסופי.
אבא הקיא והיער ענקי.

כאן, באימה האגדית של השורות האחרונות, נתגלגלו התמונות בדראמה. התמונות המתגלגלות זו בזו יוצרות בעצם תמונתן את העלילה הדראמאטית.

שיר האהבה "על זיוי צללים" (עמ' 102) מד-גים עניין זה ביתר שאת. כל מהות הפעולה שבו היא רצף התמונות (אחר כך... אחר כך...), המיטאמורפוזוה הפראית שבמעשה האהבה:

ימיני כקשת היתה
את שמאלי שילחתי שילחתי כחץ
גבך קישטת בעור הזאב
ובאור הלביאה את עיניך
אחר-כך הייתי לך גור לטרף
אחר-כך הייתי לך כפיר
על זיוי צללים וחלתי לסבך
כמפל רועש גלש שערך
ונפילת הצלילים באיבריך

יהדות רומניה בין שתי מלחמות עולם

אליהו פלדמן

עד עלותו לארץ ב-1935, השתתף לנדאו השתתף פות פעילה בחיים הציבוריים של היהדות הרומנית. הוא היה ממניחי היסוד של העתונות האידיית במדינה זו, ממייסדי המפלגה היהודית והגופים הפוליטיים היהודיים שקדמו לה, וציר בפרלמנט הרומני.

לנדאו חילק את זכרונותיו לשני חלקים כמעט שווים: החלק הראשון (עמ' 9-110) סוקר את דרך חייו מימי ילדותו ועד ימי כתיבת הספר; ואילו החלק השני (עמ' 113-228) עיקרו סקירת המאבק המדיני של התנועה היהודית הלאומית ברומניה ותיאור פעולתו הציבורית של המחבר עד עלייתו. מיבנה זה של הספר גרם לכפילות מסויימת (דבר שלא נעלם מן המחבר, עמ' 114). תיאור ימי ילדותו על רקע חיי היהודים בעיירת הולדתו, הארלאו, שבצפון מולדאוויה, מצטרף למקורות הלא-רבים שיש לנו בספרות הזכרונות על החיים היהודיים בעיירות רומניה בסוף המאה התשע-עשרה ובראשית המאה העשרים.

הפרקים האחרונים של החלק הראשון, יותר משליש החלק הנוה, מוקדשים לתיאור פעולתו של המחבר בארץ-ישראל. החלק השני פותח בסקירה על התנועה הציונית ברומניה ערב, בזמן ומיד לאחר מלחמת העולם הראשונה; ההמשך, פרט לפרקים אחדים, מוקדש כולו לתיאור מאבקי הפוליטיים של היהדות הרומנית ולתיאור פעולתו של לנדאו במסגרת מאבקים אלה.

מעניינים מאוד הם דבריו של לנדאו על ראשי-תה של העיתונות האידיית ברומניה, שמרכזיה היא בקישינוב (עמ' 45 ואילך). לנדאו מילא תפקיד חשוב בעיתונות זו, תחילה כעורכו של העתון האידי היומי הראשון ברומניה, "דער איד", שהו-פייע בקישינוב בשנים 1920-1922, ואחר-כך כמנ-הלו של העתון "אונזער צייט", שהיה למן ייסודו ב-1922 ועד סגירתו בידי השלטונות ב-1938, העתון האידי היומי היחיד ברומניה.

יהדות רומניה רבתי תחילתה ב-1918 וקיומה כעשרים ושנים שנה בלבד — עד 1940. בשנות קיומה המעטות היתה יהדות זו עמוסה בעיות קשות, חיצוניות ופנימיות. כלפי חוץ הוצרכה לעמוד במאבק מתמיד עם שלטון עויין, שהתכחש להתחייבויותיה של רומניה על-פי חווי השלום, והפלה לרעה את האוכלוסיה היהודים מבחינה מדינית, ובעיקר כלכלית. ואילו מבית היתה יהדות רומניה מפוצלת לארבעת הקיבוצים היהודיים שמהם הורכבה למן 1918: יהודי ממלכת רומניה שלפני 1918 ("הממלכה הישנה" וברומנית "רי-גאט"), ויהודי שלושת האזורים שסופחו לרומניה אחר מלחמת העולם הראשונה: בסאראביה, בוקר-בינה וטראנסילואניה. התפתחותו של כל אחד מן הקיבוצים היהודיים הללו היתה במידה רבה שונה, בעיקר החל במחצית השנייה של המאה הי"ט, עם תפוצת ההשכלה הכללית באוכלוסיה היהודית, שילובם של היהודים בחברה הסובבת, ובמקביל לכך ריבוי השפעותיה של הסביבה הלא-יהודית. רבים מן היהודים בכל אחד מארבעת האזורים סיגלו להם את שפתם, מינהגיהם ותרבו-תם של תושבי האזורים, או של העם השולט בהם. עם זאת לא היה קצב ההשתלבות אחיד. האוכלוסיה היהודית באזורים מסויימים, ובעיקר בשכבות מסויימות, נעה בקצב מהיר מאוד אל הטמיעה, ואלו באזורים אחרים נשארו היהודים קשורים יותר במסורת ובתרבות היהודית. כך נוצרו הבדלים בולטים בדמותם התרבותית של הקיבוצים היהודיים שישבו בארבעת האזורים, ובגישתו של כל אחד מהם אל הבעיות היהודיות. מכאן צמחו גם ניגודים חריפים ואף מאבקים חרי-פים, ביניהם.

על מקצת מן הבעיות הללו אשר עמן נפתלה יהדות רומניה בין שתי מלחמות העולם, אנו למ-דים עתה מספר זכרונותיו של מיכאל לנדאו.¹

¹ מיכאל לנדאו, מאבק חיי, הוצ' מסדה, רמת-גן 1970.

גם יהודי בוקובינה וטראנסילוואניה אימצו להם, בהשפעת התנאים שנוצרו אחרי הסיפוח לרו-מניה, את הרעיון של אוטונומיה יהודית תרבו-תית ושל פעילות פוליטית יהודית עצמאית, ושית-פו פעולה עם יהודי בסאראביה.

לנדאו מספר את פרשת המאבק הזה, הן החיצו-ני והן הפנימי, תוך הזדהות עם עמדתם של יהודי בסאראביה שלהשקפותיהם היה שותף למרות היותו יליד הממלכה הישנה. הוא מתאר את התארגנותם של החוגים הלאומיים סביב הע-תונים "ליכט", "התקוה", "מאנטאירי" ו"רינאש-טיריה" בשנים שלפני מלחמת העולם הראשונה ואחריה ואת מאבקם עם החוגים המתבוללים ועם השלטון על זכויותיהם ומעמדם המשפטי של היהודים. הוא מספר על שלבי התגבשותה של הופעה יהודית עצמאית בזירה הפוליטית והפרל-מנטרית הרומנית, — למן "הבלוק היהודי הלאו-מי" שהתארגן ב-1920 ועד לכינונה של המפלגה היהודית, שהועידה המכוננת שלה התכנסה בנו-במבר 1933.

לנדאו עומד גם על הבעיות והקשיים שצמ-חו מן הניגודים בין החלקים השונים של היהדות הרומנית ואגב כך הוא מתאר את השפעתה של יהדות בסאראביה על הקיבוצים היהודיים האח-רים ואת חלקם של יהודי בסאראביה בהתעוררות היהודית הלאומית במדינה.

בשנת 1928 נכנסו לראשונה לפרלמנט הרומני נציגי החוגים היהודיים הלאומיים וקם "הקלוב הפרלמנטרי היהודי" כנציגה המוסמך של האוכ-לוסיה היהודית במדינה. לנדאו נמנה עם הקבוצה הראשונה של צירים יהודים והוא הוסיף לשבת בפרלמנט עד 1933. מתיאור הדיונים בפרלמנט אנו למדים על הרוח האנטישמית ששררה בפר-למנט הרומני ועל אירת השגאה שבה פעלו הנצי-גים היהודים.

לציון מיוחד ראויים הפרקים המוקדשים לבע-ית החינוך היהודי. בחוזה המיעוטים, שרומניה חתמה עליו, נקבע כי בישובים שיש בהם אוכלו-

אולם עיקר ענינו וחשיבותו של הספר הוא בפרקים המוקדשים לפעולתו של בעל הזכרונות בזירה הפוליטית היהודית ברומניה ולמאבקה של התנועה הלאומית היהודית עם השלטון העויין למען הבטחת זכויות לאומיות לאוכלוסיה היהו-דית. ציוני רומניה אימצו להם, כעמיתיהם הציו-נים בארצות אחרות במזרח אירופה, את תכנית הלסינגפורס משנת 1906 בדבר "עבודת-ההווה" וניהול מדיניות יהודית לאומית בארצות הגולה, ותבעו הכרת האוכלוסיה היהודית במדינה כמי-עוט לאומי הזכאי לאוטונומיה פנימית רחבה על-פי חוזה המיעוטים שרומניה חתמה עליו אך ניס-תה להתכחש לו בטענה שהיהודים אינם מיעוט לאומי אלא רק עדה דתית. כמו כן ביקשו ציוני רומניה להקים מסגרות פוליטיות מיוחדות להגנת האינטרסים היהודיים שתפעלנה בזירה הפוליטית הרומנית ובמסגרת הפרלמנט.

כנגד תביעות אלה יצאו החוגים המתבוללים והנוטים להתבוללות, שהתרכזו בעיקר סביב האיירגון שנקרא תחילה "התאחדות היהודים הי-לידים" ואחר-כך "התאחדות היהודים הרומנים". הם שללו הן את ההנחה כי היהודים הם מיעוט לאומי והן את התביעה לפעילות פוליטית נפרדת של האוכלוסיה היהודית, בהחזיקם במצע שעליו הושתת מאבקם לאמנציפאציה של יהודי רומניה לפני מלחמת העולם הראשונה ושאחד מיסודו-תיו היה הזהות של השתייכות לאומית ואזרחות וטמיעה תרבותית גמורה תמורת מתן זכויות אזרח². מרכוזם של המתבוללים היה ב"ממלכה הישנה", בעוד שהתנועה הלאומית היתה מרוכ-זת במיוחד בפרובינציות החדשות, ובעיקר בבסא-ראביה, שאוכלוסייתה היהודית — עד 1918 חלק מן היהדות הרוסית — דבקה במורשת התרבותית היהודית והיתה חדורה תחושה יהודית שרשית³.

² ראה הרצאתי "על פולמוס האמנציפאציה של יהו-די רומניה" בקונגרס העולמי החמישי למדעי היה-דות, העומדת להתפרסם בדברי הקונגרס.
³ על התפתחותם התרבותית והרוחנית של יהודי בסאראביה במאה הי"ט תחת השלטון הרוסי ראה חיבורי תולדות היהודים ביסאראביה עד סוף המאה הי"ט שהתפרסם במסגרת ספר יהדות ביסאראביה,

ירושלים תשל"א, וכן בהדפסה מיוחדת, עמ' 80-110, 145-166.

זו הגיעה לשיאה עם הגשת הצעת חוק להסדר החינוך הפרטי ב-1925; הצעה זו שאיפשרה למיעוטים השונים במדינה לקיים מוסדות חיינוך בשפת האם שלהם, קבעה כי שפת האם של היהודים היא רומנית. למעשה גזרה אי-פוא ההצעה כליה על החינוך היהודי הלאומי וה-ציבור היהודי הלאומי במדינה, ובעיקר יהודי ב-סאראביה, יצא למאבק נמרץ נגד כוונות הממשלה לחסל את החינוך היהודי. ואמנם הוכתר המאבק הזה בהצלחה והחוק, כפי שנתקבל, יצר את התנאים להמשך קיומה של מערכת החינוך היהודית הפרטית, לא רק ברומנית אלא גם בעברית ובאידיש. ברם, התנכלות השלטונות לחינוך היהודי לא פסקה גם אחרי קבלת החוק משנת 1925 והציבור היהודי ונציגיו נאלצו להאבק בלי הרף על זכותה של האוכלוסיה היהודית ברומניה לחיינוך עצמאי, על קיום ההתחייבויות הכלולות בחוזה המיעוטים ונגד פגיעות מצד השלטונות. לנגד-אן, שהיה אחד הפעילים במאבק זה, מקדיש לו כמה מן הפרקים המעניינים ביותר, וגם הגדולים ביותר, בזכרונותיו (עמ' 162 ואילך, עמ' 217 ואי-לך).

לפנינו עדות של בן-דור על מאורעות ופעולות שבהם היה מעורב בגופו ונפשו. ולפיכך אין ספק כי זכרונות אלה יהיו לעזר רב לכל שיבואו לדון ולחקור בתקופה זאת בתולדותיה של יהדות רומניה.

48-89. חיבור זה הוא דו"ח של המשלחת אשר נש-לחה על-ידי "הועד האמריקני לזכויות מיעוטים דתיים" ב-1927 לרומניה כדי לבדוק שם את מצב המיעוטים. בדו"ח ניתנים גם פרטים הרבה על מצבם של היהודים ברומניה ועל יחס השלטונות כל-פיהם ובכלל זה גם על מערכת החינוך היהודית.

סיה ניכרת ששפתה איננה רומנית, יוקמו בתי-ספר יסודיים ממשלתיים בשפתה של אותה אוכלוסיה, כי אזרחי רומניה אלה יוכלו לקיים מוסדות חינוך פרטיים בשפתם וכי תוענק להם תמיכה כספית נאותה מכספי הציבור. אולם כבר ב-1921 התחילו הרומנים לטעון כי התחייבות זו אינה חלה על היהודים משום ששפת היהודים היא רומנית. עמדה זו פגעה במיוחד ביהודי הפרובינציאלים החדשות ששם הוקמו מיד אחרי הסיפוח לרומניה ומחמת התנאים שנוצרו בעיקבות הסיפוח הזה, בתי-ספר יהודיים רבים ששפת ההוראה בהם היתה עברית או אידיש. בייחוד היה חמור המצב בבסאראביה, שם קמה בשנים 1919-1921, על יסוד חוזה המיעוטים שנחתם אחר מלחמת העולם הראשונה, רשת עניפה של מוסדות חינוך יהודיים, מקצתם ממסלתיים ומקצתם פרטיים, ובראשה ועדת חינוך בעלת מעמד רשמי. בעיקבות לחץ השלטונות ניטל תוך זמן קצר מבתי-הספר היהודיים הממשלתיים אופיים היהודי והם הפכו לבתי-ספר רומניים רגילים.⁴ עם זאת פתח השלטון גם במדיניות של התנכלות לבתי-הספר הפרטיים היהודיים ששפת ההוראה שלהם היתה עברית או אידיש, כשמגמת המדיניות הזאת היא רומאניזציה גמורה של החינוך היהודי.⁵ מדיניות

⁴ על בתי-הספר היהודיים בבסאראביה אחרי מלחמת העולם הראשונה ראה ד. ויניצקי, לתולדות בית-הספר העברי בבטריביה, קובץ פרודות, קישינב תרצ"ד, עמ' רס"ב-רע"א, וכן אצל צבי שרפשטיין, תולדות החינוך בישראל בדורות האחרונים, כרך ג', ניו-יורק תש"ט, עמ' 248-259.

⁵ מדיניות דומה לזאת נקטו השלטונות הרומניים גם כלפי מערכת החינוך של המיעוטים האחרים במדינה, אם כי בצורה פחות חריפה. ראה החיבור *Roumania Ten Years After*, בוסטון 1928, עמ'

ספרים שנתקבלו

ספרית פועלים :

אין להשיב. שירים מאת ט. ריבנר. מרחביה ותל-אביב תשל"א. 68 עמוד.
קובץ שירים חדש של המשורר.
המאבק על המזרח התיכון ברית המועצות והמזרח התיכון 1958-1968 מאת זאב לקויר. תרגם מאנגלית חיים גליקשטיין. דעת זמננו מרחביה ותל-אביב תשל"א. 215 ע'.

המחבר, חריף ובקי בבעיות המדיניות הסוביטית בכלל ובמזרח התיכון בפרט, סוקר את מצבו המ-סוכסך של האיזור ותרומתה של המדיניות הסובי-טית למצב זה, בהמשך — ולעיתים בניגוד — לשני ספריו הקודמים (באנגלית), "קומוניזם ולאומיות במזרח התיכון", ו"ברית המועצות והמזרח התיכון". פרקיו העיקריים של הספר הם: ניטרול הנדבך הצפוני; ברית המועצות, ציונות וישראל; ברית המועצות והעולם הערבי; נפט למנורות אירופה המזרחית?; סחר וסיוע; הנוכחות הצבאית הסובי-טית; קומוניזם, מאואיזם, סוציאליזם ערבי; סיכום. המחבר הוסיף הקדמה מיוחדת לתרגום העברי, שבה הוא עומד בין השאר על הצורך בפשרה בין הער-בים והיהודים, הנראית לו רחוקה עדיין.

התקיים ברית המועצות לשנת 1984? מאת אנדריי אמאלריק. תרגם מרוסים שלום לוריא. מבוא מאת אלן בואנסון. תרגם מצרפתית אבי גלאור. דעת זמננו. מרחביה ותל-אביב 1971. 93 ע'.

תרגום קונטרסו של אמאלריק, המרצה עונש שלוש שנות עבודת-פרך בסיביר. הספר ראה אור במערב. בו מנותחות המגמות השונות הדוחפות לבליתו ולהתפוררותו של המשטר הסוביטי. במבוא המזהיר של הצרפתי בואנסון מתואר הרקע ההיסטורי הקודר שעליו מתווה אמאלריק את קווי ניתוחו.

נוכחותי של המיתוס מאת לשק קולאקובסקי תרגם מכתב-היד הפולני אליעזר הכהן. הקדמה מאת יוסף שמיר. דעת-זמננו. מרחביה ותל-אביב 1971. 140 ע'.

ספרו האחרון של הפילוסוף הפולני, שהיה נושא דג-לם של מידת חופש והרחבת אפקים במארכסיזם הפולני ועתה הוא גולה מן המשטר הקומוניסטי של וארשה ומשמש בהוראה באוקספורד. נסיון להתחקות על משמעותו ומקומו של מיתוס מבחינת תורת ההכרה, בעולם הערכים, בלוגיקה, באהבה, בקיום האנושי, במקרי הטבע ובאדישותה של ההווייה, וכן בתרבות הסמים של ימינו.

תולדות ספרות ישראל מאת ד"ר ישראל צינברג. כרך שביעי: תקופת הפריחה של ההשכלה. מהדורה עברית בידי יהודה סלוצקי. מרחביה ותל אביב 1971. 300 ע' + 8 עמודי צילומים.

כרך זה, שניצל מעזבונו של צינברג, אשר נספה בטירור של רוצח-ההמונים שעמד ימי דור בראש ברית-המועצות, נדפס בשנת 1966 בארצות-הברית בעריכת מיכאל אסטור. עכשיו תורגם הספר לעברית

מתצלום כתב-היד המקורי. המהדיר יהודה סלוצקי הקדים מבוא על צינברג ויצירתו. פרקי הספר: ראשיתה של העתונות העברית; עתונים יהודיים ראשונים ברוסית ופולנית; ראשית הספרות העממית של "המשכילים"; תחלתו של מנדלי מו"ס; האיני-טליגנציה היהודית בסוף שנות הששים; קובנר ופרינא; עיתונות אידיש בסוף שנות הששים; בין משכילים לרבנים. עם הספר ניתנו נספחים, מכתבים ומפתח השמות וכן י"ז תמונות של סופרים ושערי עתונים.

השיחה הגדולה מסות על תרבות וספרות מאת אלכ"סנדר ברזל. דעת זמננו, מרחביה ותל אביב תשל"א. 176 ע'.

מלבד פרק-מבוא באים בספר דיונים ב"הטירה" של קאפקא, ב"הרצוג" של בלו, ב"הנבחר" של תומ-אס מאן, ב"הומו פאבר" של מאכס פריש, וכן בשירת אלתרמן, ב"מאחורי הגדר" של ביאליק וב"צפורי" של עגנון.

אוניברסיטת תל אביב והוצאת הקיבוץ המאוחד :

פרקים בתולדות הישוב הישן. קובץ ממאמרי א. ר. מלאכי. ליקטה גליה ירדני-אגמון. ערך והביא לדפוס שלמה דרך. המכון לחקר הציונות על שם חיים ויצמן. תשל"א. 412 ע'.

עשרים ושלושה ממאמרי של א. ר. מלאכי, הביבי-ליוגרף והיסטוריון הישוב, שהיו מפורסמים בעתונים וכתבי-עת, קובצו בקובץ זה לתועלת הלומדים את תולדות הישוב. מנושאי המאמרים: הגר"א והעליה לארץ, עלילות-דם בא"י, מתולדות עדת האשכנזים בא"י, מקורות החלוקה בירושלים, ירושלים החדשה בשנת תרל"ו, משפחת ברלין והישוב, יהודי ירושלים בחסות אמריקה, ריי"מ פינס במערכות הישוב, מלחמת הישוב בריפורמה, מלחמת הישוב הישן באחד העם. לספר צורפה רשימה חלקית של מאמרים אחרים מאת א. ר. מלאכי בתולדות הישוב עד מלחמת העולם הראשונה, וכן מפתח מפורט של שמות וענינים.

אהבת ציון ואנשי הוי"ד יהודי גרמניה וישוב ארץ-ישראל במאה ה"ט. מאת מרדכי אליאב. המכון לחקר הציונות על שם חיים ויצמן. תשל"א 442 ע'.

מחקר זה מוקדש ליסודות הישוב "החדש" בארץ שהונחו במסגרת הישוב "הישן", וביתר דיוק לחלקם של יהודי גרמניה (וגם הולנד) בישוב ארץ-ישראל במאה התשע-עשרה, קודם לצמיחת המפעל הציוני ומחוצה לו. החלק הראשון מוקדש לאהבת ציון בקרב יהודי גרמניה, ביחוד לפי השתקפותה של זו בעתונות היהודית בארץ זו. החלק השני דן בפעור-לתם המעשית של יהודי גרמניה ובמוסדות שיסדו ובסנקנים שהעמידו מקרבם. מקום מרכזי בפעילות זו תופס הרב עזריאל הילדסהיימר, שלדעותיו ומעשיו מוקדש כאן פרק מיוחד. מקום נכבד קובע לעצמו כולל הוי"ד (הולנד ודייטשלאנד), שיצא נגד סדרי "החלוקה", והיה פועל ומפעיל בכיוון פרודוקטיבי ומחדש, בתחומי הסעד, הרפואה והחינוך.

רמתם. הספר נדפס בהידור רב, עם צילומי שערים ודפים מתוך הספרים הנדונים, וכלווית מפתחות שונים.

הדפוס העברי בקרימנה מאת מאיר בניהו. הוצאת מכון בן-צבי ומוסד הרב קוק, ירושלים תשל"א 258 ע'.

הספר מספר תולדות ההדפסה העברית בבתי דפוס של יהודים בקרימנה, בסביוניטה, ולימים בריווא די-טרינטו. פרקים מיוחדים מוקדשים למהדירים, מגיהים ואומנים, וכן ל"זיקוק" קודם להדפסה וצוריותיו.

מכון בן-צבי ומוסד הרב קוק :

הסכמה ורשות כדפסי ויניציאה הספר העברי מעת הבאתו לדפוס ועד צאתו לאור מאת מאיר בניהו. הוצאת מכון בן-צבי ומוסד הרב קוק. ירושלים תשל"א 396 ע'.

פרשה חשובה בתולדות הספר העברי שנדפס באי-טליה החל מראשית המאה השש-עשרה בעיקר בבתי-דפוס של נוצרים. בספר גולל המחבר עניני הרשאת המדינה, הסכמת הרבנים וחתמתם, וכן רשות הפרנסים, שהיו תובעים לעצמם זכויות מק-בילות לזכויות הרבנים בנוגע להדפסת ספרים והת-

בשולי החוברת

לארס גוסטאפסון, יליד 1936, הוא סופר שוודי נודע, שהראה כוחו בשיר, בסיפור, במחזה ובמסה. הוא עורך "בוגיר" לטררא מגזין, החשוב בכתבי העת לספרות בסטוקהולם. ביקר בארצנו פעמיים בשנים האחרונות וגילה בסדרות מאמרים הבנתו האוהדת והביקורתית בחיי הארץ, ובקיבוץ במיוחד. בין שיריו פואמה ארוכה "גילוי אהבה ליהודיה ספרדיה".

פרופ' מנחם אלון, מרצה במשפט עברי באוניברסיטה העברית, הרצה את דבריו הניתנים בחוברת זו במסגרת סימפוזיון במלאת עשרים שנה ליסוד בית-הספר לרפואה. הדברים ייכללו בקובץ אשר יצא לזכר ישראל סנהדראי עליו השלום.

"קדושת ירושלים במסורת האסלאם" הוא נוסח הרצאה שניתנה במוזיאון ישראל בסידרת הרצאות "ירושלים עיר רבת-פנים". המחברת, ד"ר חנה לצרוס-יפה, היא ראש החוג לתרבות האסלאם באוניברסיטה העברית.

הודעה מאת מנהלת "מולד": כרכים

כרך ג' (כ"ו) הגיע מבית הנוכח ואפשר לקבלו במשרד המנהלה רח' פינסקר 2 ת"א חדר מס' 224, בכל יום בשעות 10-12 לפנה"צ.

הרוצים בכרך זה ולא מסרו את החוברות קודם, יוכלו אף הם לקבלו אם ימציאו את החוברות וישלמו את דמי הכריכה בסך 6.50 ל"י.

המעונינים לקבלו בדואר יוסיפו נא 1 ל"י דמי משלוח וס"ה 7.50 ל"י.

הננו להזכיר למנויינו — יחידים, קבוצות, מוסדות, אולמי קריאה, ספריות ובתי ספר שבידיהם חוברות "מולד" כי הם יכולים להמציא לנו את החוברות ולקבל במקומם כרכים בכריכת בד הדורה, עם תוכן ענינים בראש הכרך, תמורת 6.50 ל"י הכרך. במחסן מספר מצומצם של כרכים מוכנים גם משנים קודמות.

כשחסרות החוברות, אנו יכולים להשלים את החסר (פרט לחוברות שאולו), ולהוסיף לדמי-הכריכה את מחיר החוברות החסרות.

לצורך השלמת כרכים חסרות לנו כמה חוברות, ונכיר תודה לאלה מקוראינו שיואלו לשלח לנו וברצון נשלם את התמורה.

ואלה החוברות החסרות :

מס' 2-3 (מאי-יוני 48) מס' 6 (ספטמבר 48) כרך א'. מס' 8 (נובמבר 48) מס' 9 (דצמבר 48) מס' 10 (ינואר 49) מס' 11 (פברואר 49) מס' 12 (מארס 49) כרך ב'. מס' 13 (אפריל 49) מס' 15 (יוני 49) מס' 16 (יולי 49) מס' 17-18 (אוגוסט ספטמבר 49) כרך ג'. מס' 19 (אוקטובר 49) מס' 22 (ינואר 50) מס' 23-24 (פברואר-מארס 50) כרך ד'. מס' 25 (אפריל 50) מס' 27 (יוני 50) כרך ה'. מס' 31, 32, 33, 34, 35-36 כרך ו'. מס' 37, 38-39, 41-42 כרך ז'. מס' 44, 45, 47-48 כרך ח'. מס' 50, 52-53, 54 כרך ט'. מס' 55, 56, 57, 58, 65-6 כרך י'. מס' 71, 73-74 כרך י"ב. מס' 88 כרך י"ג. מס' 112, 113-114 כרך ט"ו.

"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 הוצרתה

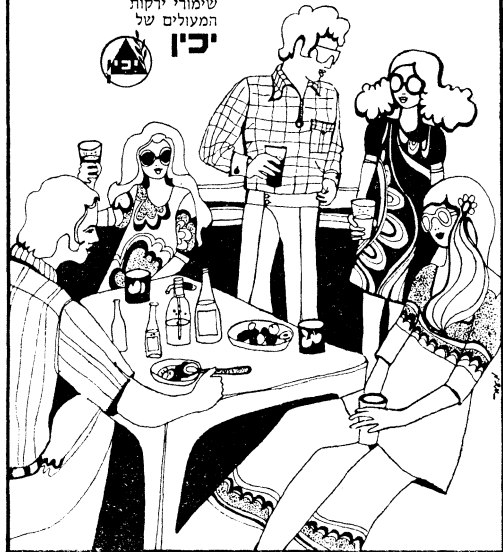


תמיד על שולחןך

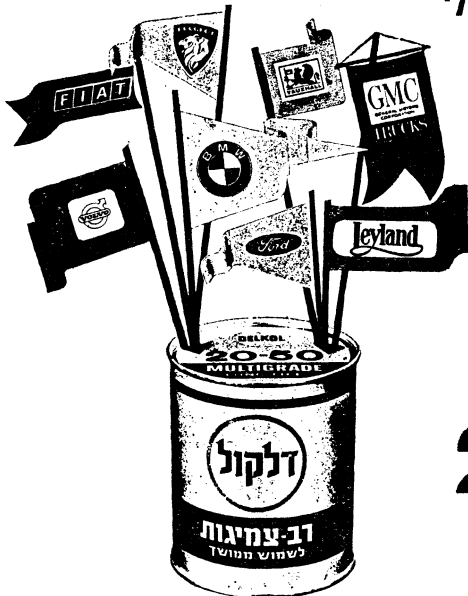
מיצים ממותקים
משקה קל מהדרים
שימורי פירות
שימורי ירקות
המעולים של



יכין



המלצה בינלאומית לשמן ישראלי



כמובן

השמן הטוב ביותר -
השמן המומלץ ביותר

"דלקול" 20-50



עיריית תל-אביב—יפו**מזויאונים עירוניים****כתל-אביב—יפו**

מזויאון תל-אביב (החדש) שדרות שאול המלך, טלפון 266194, פתוח לקהל בימים א'—ו' בשעות 10 עד 13. ביום ג' משעה 16 עד 19 וביום שבת משעה 19 עד 23.

מזויאון תל-אביב ע"ש מ. דינגוף, שדרות רוטשילד 18, טלפון 57760, פתוח לקהל — בימים א'—ה', בשעות 10 עד 13, ומשעה 16 עד 19, ביום ו' ובשבת משעה 10 עד 13. ביתן ע"ש הלנה רובינשטיין, שדרות תרס"ט, טלפון 247196. פתוח לקהל — בימים א'—ה' משעה 10 עד 13 ומשעה 16 עד 19, ביום ו' — משעה 10 עד 13, במוצאי-שבת משעה 18 עד 22.

קרית "מזויאון הארץ" ברמת-אביב
טלפונים: 415244/248.

מזויאון הזכוכית תערוכת זכוכית עתיקה — מתקופת הברונזה המאוחרת (המאה ה-14 לפסה"ג) עד לתקופת המוסלמית (המאה ה-14 לספה"ג).

מזויאון קרמון למשכנות תערוכה על תולדות המטבע מראשיתו עד ימינו.

מזויאון למדע ולטכניקה מורכב מ-3 אגפים: תעופה, מתמטיקה, אנרגיה ותחבורה.

הפלנטריום הדגמות בכל יום בשבוע בשעה 11.15 בבוקר. ביום ד' בשעה 7.15 בערב.

מזויאון הקרמיקה תולדות הקרמיקה, שיטות יצירתה ועיטוריה, אספק-סיה היסטוריים, שימושים ואמנותיים. באגף מיוחד: תערוכת קדרים בני ימינו.

מזויאון לאתנוגרפיה ולפולקלור תערוכת תפני אמנות יהודית דתית וחילונית ולבושי עדות בישראל.

ביתני קרית "מזויאון הארץ" ברמת-אביב, פתוחים לקהל בכל ימות השבוע, משעה 10 עד 17; בימי ד' — משעה 10 עד 20, בימי ו' משעה 10 עד 13 ובשבת משעה 10 עד 14.

חפירות תליקסילה פתוח לקהל בכל יום משעה 9 עד 15, בשבת — משעה 10 עד 14, ביום ששי סגור.

המזויאון לעתיקות ת"א—יפו רחוב מפרץ שלמה 10, טלפון 825375. פתוח לקהל בימים: א', ב', ג', ה' — משעה 10 עד 17, ביום ד' — משעה 10 עד 20, בימי ו' ושבת — משעה 10 עד 13.

המזויאון ההיסטורי לתולדות תל-אביב רחוב ביאליק 26, טלפון 53052. פתוח לקהל בכל יום — משעה 9 עד 14. בימי ו' — משעה 9 עד 13. בשבתות ובחגים סגור.

מזויאון הכתב רחוב ביאליק 26, טלפון 53707. פתוח לקהל בכל ימות השבוע מ-9 עד 13. ביום שבת סגור.

בנק אוצר החייל בע"מ

כל שרותי בנק חשבונות עובר-ישוב פקדונות לזמן קצוב תכנית חסכון "אוצר" קופת חסכון בני-חייל קניית ניירות ערך ומכירתם ניירות ערך לשמירה עסקות במטבע חוץ תשלומים לרשויות שונות תשלומי מסים, מים וחשמל חברת נאמנות של בנק אוצר החייל בע"מ חברה להשקעות של בנק

אוצר החייל**ה מ ר כ ז :****תל אביב, רח' החשמונאים 84****ס נ י פ י ם :**

סניף מרכזי, רח' החשמונאים 84, תל-אביב
סניף הר-סיני, רח' הר-סיני 1, תל-אביב
סניף בית-החייל, רח' וייצמן 60, תל-אביב
סניף צהלה, רח' צה"ל 71, צהלה, תל-אביב
סניף חיפה, רח' הרצל 1, חיפה
סניף ירושלים, רחוב המלך ג'ורג' 29, ירושלים
סניף באר-שבע, רח' הרצל 85, באר-שבע
מתקני מערכת הבטחון ובסיסי צה"ל

החברה הגדולה להנדסה**מכנית בבנין****ח ד ו ת נ ע ת**

המשרד הראשי:

דרך יפו 7 תל-אביב

טל. 54786, 50921

סניפים בכל רחבי הארץ

" מ ב ט ח י ם "

מוסד לביטוח סוציאלי בע"מ

רח' ארלוזורוב 148 תל-אביב

טל. 243171

המשביר המרכזי

חברה קואופרטיבית לאספקה
של העוברים העברים בישראל בע"מ

תל-אביב רח' גבורי-ישראל 76, טלפון 39955
חיפה — ירושלים — באר-שבע — אילת — קרית-שמונה

המוסד המרכזי לאספקה של הקואופרציה בישראל

אגף חקלאי

מחלקה למספוא
מחלקה לזרעים וחמרי-הדברה
מחלקה לכימיקלים לחקלאות ולתעשייה

אגף מכולת

מחלקה למכולת
מחלקה לכלי-בית ומטבח

אגף טכני

מחלקה למכונות חקלאיות
מחלקה לתובלה פנימית
מחלקה טכנית וחשמל

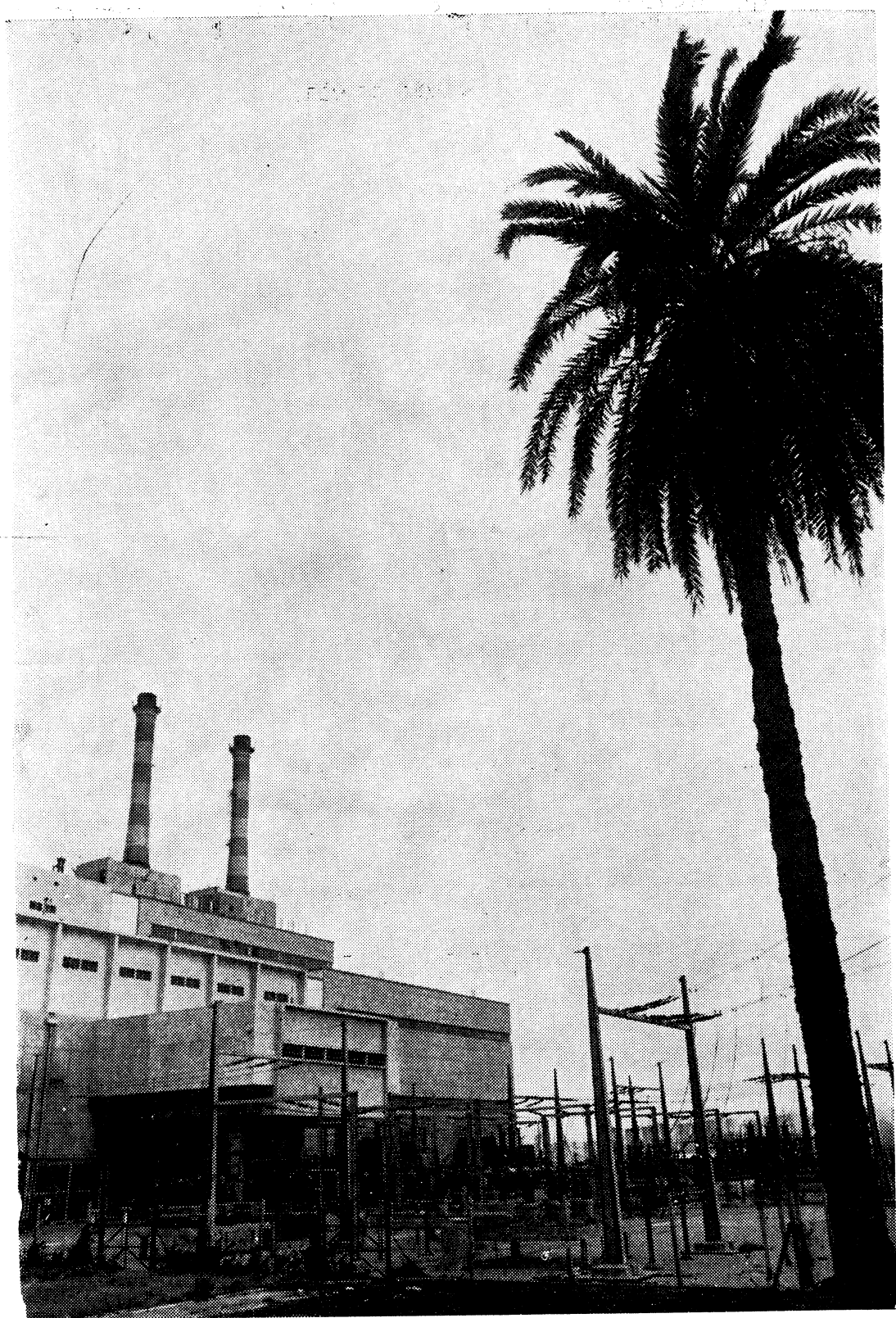
אגף צרכני

מחלקה לטקסטיל
מחלקה לנעלים ועורות
מחלקה למכשירי כתיבה
ציוד משרדי, ריהוט מגורים

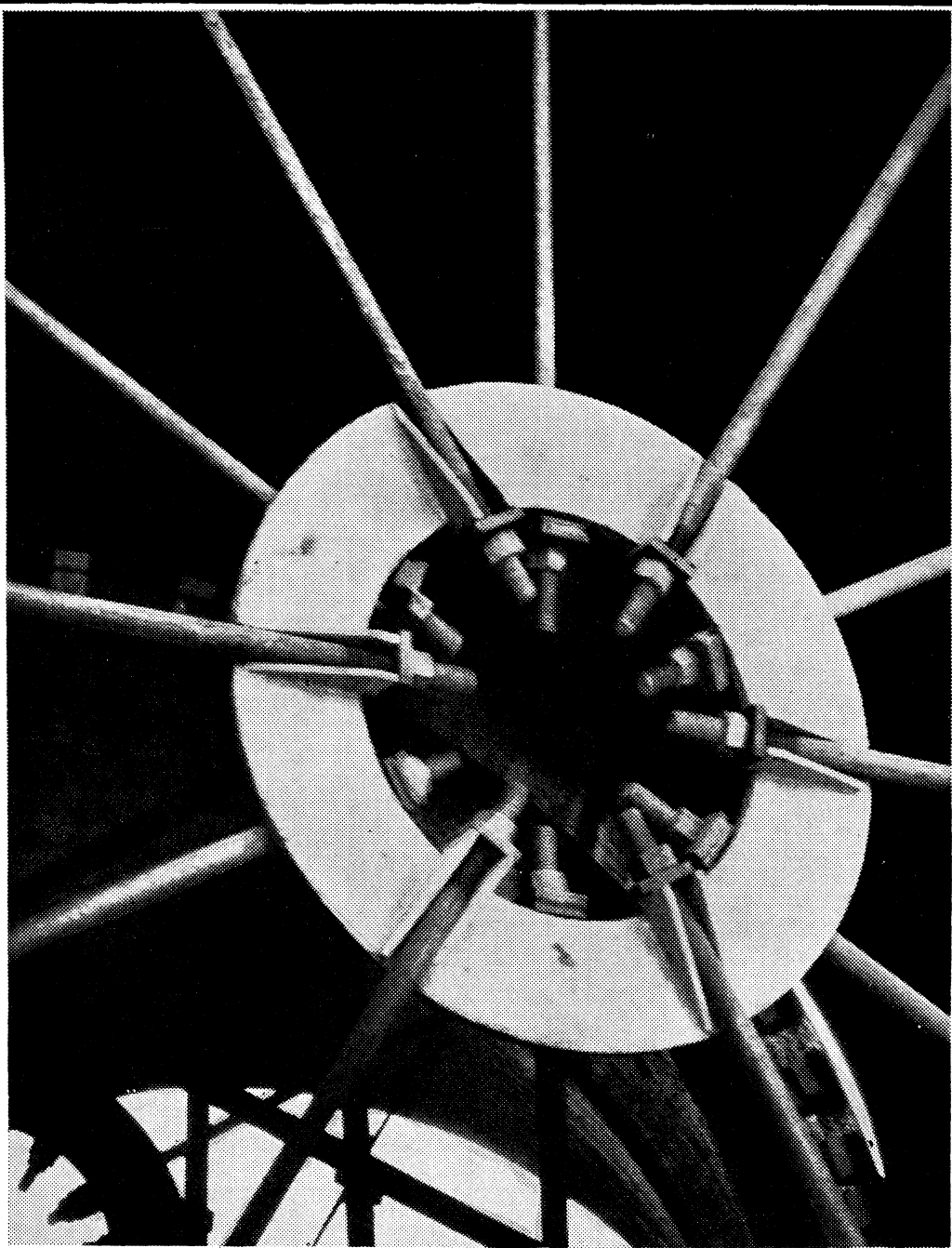
אגף לחמרי-בנין

מחלקה לחמרי-בנין
מחלקה לציוד לים ולדיג

55 שנים של שירות נאמן לכפר ולעיר



ברכת חברת החשמל לישראל לשנת תשל"ב



כור תעשיות בע"מ

המשרד הראשי: תל-אביב, רח' בן-יהודה 99, טל. 8-248241





באר ושוח

תל-אביב-יפו
Tel-Aviv-Yafo
שולם — P.P.
107

ה ש ו ל ח : "מולד" תל-אביב. רחוב פינסקר 2, ת. ד. 4449

נדפס במדינת ישראל, בדפוס ג'רוסלם פוסט, ירושלים