

פרופ' הרמן שפירא - כסופר השכלה

ישעיה תשבי

מולד

טילמן דורדין פניה החדשות של סין

ש. אטינגר סיכויי תרבות יהודית ברוסיה

ש"י עגנון בית המועצות הגדול סיפור

מנס שפרבר הפסיכולוגיה של הטרור

יהודה ליבס זמירות של האר"י

שני שירים - מאו טסה טון * על ש"י עגנון - ארנה גולן,
יהודית צויק * עגנון וברנר - ד. מלץ * ברוכוב על
הערבים - מתתיהו מינץ * התיאטרון של נסים אלוני -
שושנה אביגאל * עם ספרו של מרדכי נמיר - א. יודפת

חוברת 23 (233)

מולד

סדרה חדשה • בעריכת אפרים ברוידא

אדר תשל"ב פברואר 1972 • כרך ד (כ"ז) חוברת 23 (233)

פניה החדשות של סין	463	טילמן דורדין
שני שירים	475	מאו טסה טון
הערבים בפרוגנוזות של ברוכוב	476	מתתיהו מינץ
הרהורים פסיכולוגיים על הטרור	488	מנס שפרבר
סיכוייה של תרבות יהודית בברית-המועצות	500	שמואל אטינגר
בית המועצות הגדול	508	ש"י עגנון
מחולת המות לש"י עגנון	513	ארנה גולן
בין "מכאן ומכאן" לבין "תמול שלשום"	524	ד. מלץ
עגנון בעקבות עגנון	532	יהודית צויק
זמירות לסעודות-שבת שיסד האר"י הקדוש	540	יהודה ליבס
צבי הרמן שפירא — כסופר-השכלה	556	ישעיה תשבי

תיאטרון

משחקים בתיאטרון: "הצוענים של יפו"	580	שושנה אביגאל
-----------------------------------	-----	--------------

ספרים וסופרים

נמיר על ראשית היחסים הסובייטיים-ישראליים	587	אריה יודפת
ספרים שנתקבלו	590	

יוצא אחת לחדשיים על-ידי מפעלי מולד כע"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 ומבויילת, 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. 23 (233) February 1972

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.

פניה החדשות של סין

טילמן דורדין

חדש הממלאים חללים ניכרים בתמונת סין הקומוניסטית כפי שנצטיירה לי קודם.

האיזון החדש

הדבר הבולט אולי ביותר לעין בסין כיום הוא תיפקודה התקין של החברה והיעדר זעזועים חברתיים. דבר זה יש בו כדי להפתיע במקצת את המבקר שעוד חוק בו רישומם של אי-רצון כללי שהביא להונג-קונג פליטים מסין, ושל דיבורים שהיו נשמעים הרבה בעתונות וברדיו של סין הקומוניסטית על פילוגים סיעתיים, סטיות אידיאולוגיות, ליקויים בארגון והתרשלות בעבודה. אפילו אם הבא לביקור קצר לא יראה הרבה ראיות לכך, ודאי קיימת אי-נחת ניכרת בקרב חלקי האוכלוסיה, ודאי יש פילוגים ומאבקים פנימיים בקרב ההנהגה ואכזבה בקרב חלקים מסויימים של הנוער, ובודאי שורר מתח בקרב האינטלקטואלים. אף על פי כן מתרשם המבקר רושם ברור, הן ממראה עיניו והן ממה שהוא שומע מפי משקיפים זרים, הן תושבים והן תיירים שהרבו לנסוע בסין העממית, כי האיזון החברתי גבר, וכי רוב האוכלוסים הסתגלו למשטר הקומוניסטי המאוואיסטי כפי שהוא כיום.

המוני הפועלים הנוהרים בוקר בוקר לעבודה ברגל או בערים הגדולות — על מיליוני זוגות אופניים, או הגחונים קבוצות קבוצות על עבודתם בשדות ובסדנאות שמחוץ לעיר, ניכר בהם שהם גינוחים ועליצותם גלויה לעין. בולטים ביותר מרץ-הנעורים והרצון הכן שבו עושים הם את עבודתם. הם גראים גיונים יפה; בגדיהם התכו-לים-אפורים הצנועים, המטולאים פה ושם אך הנקיים בדרך-כלל — מכנסים וחולצות בעלות צווארון גבוה גם לגברים וגם לנשים — הם לבוש מניח את הדעת בחברה שוויינית הבזה לכל התראות נונקופורמיסטית. קבוצות הצועדים שרואה אתה בערים וכפרים, מגופפים דגלים

שיחק המזל לאלה העוקבים אחרי התפתחותה של סין הקומוניסטית ומזמן לזמן מוסט קצת הצידה מסך הסודיות והכסופוביה האופף בדרך-כלל את ההתפתחויות בריפובליקה העממית הסינית. תחילה באו חופש-הדיבור ופתיחת הדלת לפני מבקרים בתקופת "מאה הפרחים" ב-1957 וגילו לעולם מה רבה מידת ההתנגדות למשטר בקרב הציבור, ומה גדולה המרירות השוררת בקרב האינטלקטואלים. להלן, אחרי שרפו המוסרות עוד יותר עקב הכרות המהפכה התרבותית העממית הגדולה של מאו טסה טונג באמצע שנות הששים, באו ההוקעות שבעלוני המשמרות האדומים בשנים 1967-1968 ותבהירו מה עמוק הוא הקרע — הקיים מכבר, ואשר העולם החיצון לא חשד כמעט בקיומו — בין הביורוקרטים המפלגתיים בראשותו של ליו שאו-צ'י לבין האידיאליסטים-הראדיקאלים חסידי מאו בהנהגה הקומוניסטית של סין.

לעומת זאת לא נתגלו תגליות מרעישות ובלתי צפויות עם הסטת המסך האחרונה — שבין מבשריה כמה זמן לפני ביקורו של ניכסון בסין, היתה הרשות שניתנה זו הפעם הראשונה לאמריקנים רבים להיכנס, בתוך זרם מוגבר של שאר תיירים זרים, לריפובליקה העממית. רשאים היו החוקרים השקדנים בהונג-קונג, בטוקיו, בלונדון או בברוקלין למצוא קורת רוח בעובדה שלמרות הרחקתם הממושכת מסין הקומוניסטית היה ביכולתם לקבץ די נתונים להערכה כללית מדוייקת למדי של מצב הדברים בריפובליקה העממית הסינית. עם זאת, לפחות בידי — ששנים רבות עקבתי אחרי המתרחש בסין מהונג-קונג ומנקודת-תצפית חיצונית אחרות — הביא עמו המגע האישי המחודש בשעת ביקור בן שלושה שבועות בסין העממית באפריל ומאי 1971 תוספת דעת, קצת תגליות וקצת תיקוני עובדות ורשמים — לאו דווקא דברים בלתי צפויים לגמרי, ואף על פי כן רשמים ומידע

ולא על-ידי העלאת ההכנסות של הפרט, שהם מתנגדים לה התנגדות עקרונית תקיפה, שכן טוענים הם כי הסיפוק שבמתן שירות לחברה מן הראוי שיהיה ראש מגיעיו של האזרח לעבוד קשה. אך בנידון זה קיים יוצא-מן הכלל בולט אחד: באזורים כפריים שהיתה בהם עלייה ניכרת בייצור הוגדלה הקצבת המזומנים לאיכר היחיד בחלוקת רווחי החווה השיתופית בסוף השנה.

שיקום המיבנה השלטוני

היציבות החברתית החדשה שכל המבקר כיום בסין העממית יעמוד עליה מאליו היא פרי הגיבוש מחדש שבא עם גמר התמורות הנוקבות שחוללה "המהפכה התרבותית". וזרייה גם סימן למידת הצלחתה של הביורוקרטיה הישנה, בתמיכת הצבא, להחזיר לידיה קמעה קמעה את עיקר סמכותה לאחר השפלתה וערעור בטחונה העצמי עקב התקפות השמאל הקיצוני ב"מהפכה התרבותית הפרוליטארית הגדולה".

הוחזרו למעמדם ולכהונתם רבים מאנשי המנהל גנון המפלגתי והמינהל בתעשייה שתוקפו ולא פעם אף הודחו על-ידי הראדיקאליים המאוואיסטים וחסידיהם אנשי המשמרות האדומים. הרי, למשל, צ'ו קוואן-ו, מהנדס-אוטודידיקט בן המישים וחמש, גבוה ושרירי, שאתו שוחחתי בשעת ביקור במפעל הפלדה הגדול שיציגנשאן שממערב לפקין. צ'ו היה מנהל המפעל בשעה שהתחילה "המהפכה התרבותית". הוא תיאר באריכות כיצד היה נתון לביקורת וכפוי לביקורת-עצמית בוטה ובלתי-פוסקת; אך עכשיו חזר לכהן כממונה על הייצור במפעל — תפקיד מקביל לזה של מנהל — ולהיות חבר "אחראי ומנחה" בוועד המהפכני הנוכחי של המפעל. הוא טוען כי עתה הוא בבחינת אדם מחודש, ואינו מתנשא עוד על הפועלים כמלפנים, בשעה שהיה מדגיש את הטכניקה ואת הכללים והתקנות, ולא דוקא את היצירה והחריצות שבעבודה. לדבריו הריהו עתה "יורד אל המזומנים", משתתף דרך קבע בעבודה גופנית, אוכל בחדרי-האוכל של הפועלים, מתלבש כמו-הם, ומחשבת מאו טסה-טונג היא נר לרגליו.

ושרים בדרכם לביצוע משימות מיוחדות, אין ספק שיש מי שעומד עליהם לדרבן אותם ולפקח עליהם, אך פניהם מביעים קורת-רוח. וההמונים הנוהרים כל היום וגם בשעות הלילה על המדרכות לאורך דרך נאנקינג המפורסמת בשאנחאי, רחוב-החנויות הראשי, והממלאים את חנות הכלי-בועממית-מספר-1 (הכלי-בו הגדול שבעיר בימים שלפני הקומוניסטים) נראים נינוחים. עובדי בתי-חרושת העושים את מלאכתם כשעל הקירות מתנוססות סיסמאות הקוראות לתפוקה מרבית נראים שקודים על מלאכתם אך לא ניכרת בהם מתיחות.

עם שהחריצות טבועה באופיו כל-כך כסינים — שעכשיו מנינם שמונה מאות מיליון — בהכרח יגיע להישגים כלכליים אם יעבוד בלי תקלות, באורח ממושמע ובארגון מושכל. כיוון שכך אין תימה ששתי השנים האחרונות, שעמדו בסימן יציבות חברתית, הביאו עמן שיפור ניכר בתנאים הכלכליים, ושיפור זה מצידו תרם להגברת היצירה. על רקע זה נראה כסביר המספר שנקב ראש הממשלה צ'ו אן-לאי לגבי תפוקת הדגן בשנת 1970 — 240 מיליון טון; ויש עוד דוחות אמינים על הגברה ניכרת בתפוקה התעשיינית המסתייעים בראיות מוחשיות של מוצרים חדשים ומתוחכמים. קרוב לודאי ששנת 1971 תביא עדות על שיאי ייצור חדשים הן בתעשייה והן בחקלאות, שיביטיחו לסין מקום בין המעצמות הכלכליות החשובות, אם לא החשובות ביותר.

דומה שההתקדמות הכלכלית מתבטאת גם בשיפורים מסויימים ברמת המחיה של ההמונים. בחנויות ובבתי-מסחר כל-בו בערים יש מבחר ומלאי הגון של מוצרי-צריכה שימושיים. מחיריהם של הנחשבים מוצרים לא-חיוניים או מותרות, כגון מכשיר טלוויזיה, מקלט רדיו רב-גלי, מכונת-תפירה חשמלית, ובגדים משובחים, גבוהים על פי רוב יותר מאלה המקובלים בהונג-קונג או בעולם, ודומה שנועדו להגביל את הצריכה. מצד אחר, מחיריהם של מצרכים חיוניים וכן של שירותים, נמוכים הם במידה ניכרת — מן הסתם משום שהשלטונות מעדיפים לשפר את רמת-המחיה על-ידי הורדת המחירים בתחומים אלה

צבא השחרור העממי הואנג יונג-שנג, שהתהלכו על הבימה והחליפו דברים עם אורחים חשובים ועם אנשי הצוות הדיפלומאטי. פעילותו של הואנג הגבירה את הרושם כי הוא באמת האיש הקובע בענינים צבאיים כשם שראש-הממשלה צ'ו הוא האיש הקובע במינהל האזרחי.

בעיות מינהל

מידת ההישג שביציבות החדשה תתחוויר לנו עוד יותר אם נהיה נותנים דעתנו על העובדה, שהמינהל החדש אשר בראשו עומדים הוועדים המהפכניים, עורו עומד בשלב הגיוסיים לגבי מילוי אותם תפקידים שמילאו קודם הנהלות של מיפעלים וגופים ממשלתיים בעלי נהלים קבועים וצוותי עובדים גדולים פי כמה. חברים בוועדים המהפכניים הודו באזני שעדיין מכניסים תיקונים ושינויים ועדיין משתדלים לפשט את הנהלים כדי שיוכלו הוועדים למלא את תפקידיהם במספר עובדים קטן יותר ממה שקבעו השלטונות למיש-רות מינהליות. עוד מחריפה את הבעיה העובדה שחברי הוועדים — וכמובן כל שאר העובדים המינהליים, פרט לאנשי הדרגים הגבוהים ביותר — חייבים במיכסה שבועית (מספר הימים משתנה) של עבודה גופנית עם ההמונים. כל זה נוסף על חידוש-הכשרה המוטל על אנשי מנגנון המפלגה והמינהל בחוות עבודה מיוחדות.

נראה שאפילו נושאי משרות דיפלומאטיות אי-נם פטורים ממיכסה מסוימת של עבודה גופנית. בסעודת-ערב לכבוד כותב הדברים האלה בפקין סיפרו הואנג הוא, השגריר החדש של סין בקאנאדה, ואשתו בגאווה כי בקיאים הם בפיוור זבל ובשתילת אורז הודות לחדשים שעשו בשי-רות-חובה, עד אפריל 1971, בחווה של אסכולת פעילים בהונאן. כל זה על פי הנחיותיו של היו-שב-ראש מאו המכוונות להעמיד את מידות הביו-רוקרטיה על המיוער האפשרי (מן הראוי שיהיו לנו "פחות חיילים ומינהל פשוט יותר", אמר מאו בימי "המהפכה התרבותית") ולמנוע את פקדי הממשלה מלהפוך למעמד מחופר ובעל זכויות-יתר המנותק מן ההמונים.

מלבד צ'ו נמנים עוד תשעה אנשי צוות וותיקים על הוועד המהפכני של המפעל, המונה חמי-שים חבר, וכידם עמדות מפתח מנחות. קשור עם מר צ'ו בסמכות הוא איש-צבא חסון ונמרץ למראה, שאו הסינג-הסיאנג, הנציג הצבאי הראשי בקרב עשרת אנשי-הצבא בוועד המהפכני. שאר שלושים חברי הוועד הם נציגי הפועלים, שרבים מהם נאמני המפלגה ועל כן תומכי השררה. ברי שהכוח החולש על הוועד המהפכני במפעל הוא ברית של נאמני המפלגה ואנשי צבא.

המצב בשיצ'ינגשאן הוא דומה אופייני לכל הארגונים, מקטן ועד גדול. בדרגים העליונים (כלומר בגופים של הוועד המרכזי של המפלגה ובגופים הממשלתיים ובוועדים המחוזיים והעירוניים ובוועדים המהפכניים) יש יתרון-כוח לפעילי המפלגה ולאנשי הצבא, כעדות העובדה שב-ידם רוב עמדות המפתח — ובדרך כלל יש לאנשי הצבא תפקידים מכריעים יותר מאשר לאנשי המפלגה. המיבנה השלטוני הנוכחי משקף איפוא נצחון ברור של הפראגמאטיסטים המפלגתיים-צבאיים על הראדיקאלים — בהסכמתו האילמת, אם כי לא תמיד הנלהבת, של היושב-ראש מאו עצמו — בתימרון ובמאבקים הסיעתיים הפנימיים של "המהפכה התרבותית". סגן-המיניסטר לעניני חוץ צ'או קואן-הואה חזר באזני על דברים הנשמעים לאחרונה לעתים קרובות בסין העממית, כי בסופו של דבר יגיע מספר המודחים עקב "המהפכה התרבותית", לכל היותר, לאחוז אחד למאה מחברי המפלגה.

ראש הממשלה צ'ו אן לאי הוא שעלה, כשוד התהפוכה, כמנהיג האזרחי הראשי בקרב הדרגון השליט. בשעה שהייתי בפקין העידה התנהגותו של צ'ו בקבלות-פנים ובטקסים פומביים כגון טקס אחד במאי על בטחון גמור במעמדו. בימים ההם עוד שימש ככהונת מיניסטר ההגנה וסגן יושב-ראש המפלגה לין-פיאו, אך קשה היה לומר מה מידת שליטתו ובטחונו במעמדו. ידוע היה שבריאיותו מעורעת, והוא מיעט להופיע בפומבי ושמך נזכר רק מעט. השלטון היה מיוצג באופן בולט על-ידי ראש הממשלה צ'ו וראש-המטה של

סטייה מישרות-הקו המצווה ומהסכמת הקבוצה ממהירים לעמוד עליה ולתקנה, וראש הקבוצה הנוכח מוכן ומוזמן בכל עת לפרש את המדיניות הרשמית ולסמל את כוח הכפייה. שיטה זו אינה מצריכה הרבה ראויה או הפעלת כוח.

אמנם התייר רואה בכל מקום שוטרים וחיילים או מיליציונרים, אך אלה האחרונים אינם חמושים ובדרך כלל הם עסוקים בפעולות שעל פי טיבן הן אורחיות בעיקר. בכל המיבנה השלטוני החדש חלה פוליטיזציה רבה של נציגי הצבא והם פועלים יותר כקומויסארים ופחות ככלי שליטה בכוח הזרוע. להוציא את הגופים הצבאיים המיבצעיים, אין הם מפקדים על יחידות ואינם חמושים. וכיון שכך, אף שנוכחותם של אנשי הצבא מורגשת בכל, ואף שבשלב זה מסגרת השליטה המוסדית שלהם חזקה מן הסתם יותר מזו של המפלגה, שעדיין לא נסתיים בה בדק-הבית, אין סין העמיתית נתונה למימשל צבאי במובנו המקובל של מושג זה.

אחד התפקידים המרובים של "צבא השחרור העממי" בשנים האחרונות היה התפקיד לשמש לעם כולו מופת של סגנון-עבודה נאות, של מסיירות ושל מנהיגות. כדברי איש הצבא הבכיר בין חברי הוועד המהפכני של מפעל הפלדה בשי-צינגשאן, שאו סינג-סיאנג: "חובתנו היסודית היא לשגן ולקיים את הגותו של מאו טסה-טונג באורח חי יחד עם פועלים ואנשי גיהול, לפתח את תודעתם הפוליטית ולשקוד על צביונו הפעיל של המאבק נגד הקו תבורגני הריאקציוני". אבל בה בשעה שהתעמולה הרשמית מוסיפה לרומם את אנשי הצבא לעומת אנשי המפלגה כדוגמה ומופת בתחומים אלה, ניכר ששוב מודגשת חשיבותם של אנשי המפלגה והגופים המפלגתיים — והדבר מרמז ברור על מאמץ להחזיר את כבודה ומעמדה אחרי הירידה וההתפוררות שבאו עליה בתקופת "המהפכה התרבותית". אף שהתייר מוצא רק סימנים מקוטעים לכך, הרי משקיפים תושבי סין וכן דברים בעתונות וברדיו הקומוניסטיים מעידים על תחרות שקטה בין אנשי הצבא לבין אנשי המפלגה על המנהיגות.

למרות חידוש-פניו של המיבנה המפלגתי בדרג העליון, במקום ששם פועלים הוועד המרכזי והפוליטביוור, עדיין לא הוקמו מחדש הרבה ועדים מפלגתיים בדרג נמוך יותר, והיעדרם, וכן התככים המתנהלים בתוך הוועדים המהפכניים וסביבם לשם הבטחת החברות בוועדי המפלגה, דומה משבשים במידת-מה את התקינות והסדירות של פעולת המיבנה השלטוני החדש. הרבה פעולות עדיין נעשות על דרך האילתור; שלשלת-הפיקוד עוד אינה מגובשת; ונהלי ביצוע רבים עודם ארעיים. כשהוחלט ב-1967 על הקמת הוועדים המהפכניים כדי שיבואו כפתרון מינהלי מיידי במקום הגופים שנהרסו ב"מהפכה התרבותית", אמרו שהם פתרון לשעה. ואילו עכשיו יש הרושם שעתידיים הם להתקיים זמן רב, ורק ימים באים יעידו על מידת יעילותם.

משמעת ושליטה

מכל מקום, היציבות הקיימת אי אפשר לזקוף אותה רק לחשבון שליטתם של הוועדים המהפכניים מכאן ושיתוף-פעולה מרצון של האוכלוסיה מכאן. כופים משמעת על-ידי תעמולה גמרצת מטעם השלטון: סיסמאות של מאו על כל בית ועל כל קיר והטפת מוסר בלתי-פוסקת בעתונות ובשידורי הרדיו, ומה שחשוב עוד יותר, על ידי התכנסויות לשם הוקעה וביקורת עצמית הדדית — תהליך שכיניו הרשמי הוא שלב "מאבק הביקורת והתמורה" של המהפכה התרבותית.

בכל מקום מוצא אתה סימנים לתהליך זה העומד בעיצומו. ב"מלון השלום" בשאנחאי יקרה לא פעם שהשירות בשש בבוקר מבושש במקצת משום שעובדי השירות בכל קומה מכונסים במחסן, מצויידים בספריהם האדומים הקטנים, לטקס הביקורת העצמית ההדדית. בכל הדרגים עומד בראש קבוצה כזאת ראש-קבוצה — איש צבא-הקבע או איש המיליציה או חבר-המפלגה הבכיר בקרב אנשי הקבוצה — והוא מייצג את הרשות ואת שבט העונש של השלטון. השיטה יעילה, שכן ההתכנסויות הקבוצתיות כוחן גדול בכפייה עצמית תכליתית. התנהגות שיש בה

בסקרנות חסרת-נימוס — בחנות כל-בו בטינטסין ממש צרו עלי המוני קונים קרועי-עינים עד שמורי-הדרך של אינטוריסט הוצרכו לחלצני במדרגות צדדיות. וגם "פיקוח על-ידי התמונים", משרידי הכסנופוביה שהיו מלבים בשתי השנים הראשונות למהפכת התרבותית, עוד עלול להציק לנכרי הנתעה למקומות רגישים מבחינה בטחונת בערים הגדולות; ועדיין יקרה שהמון סוגר עליך באיבה עד שבא איזה שוטר או איש-צבא לחץ את התייר ביש-המזל מן המלכודת. אבל איבה ממש כלפי תייר אמריקני או בן ארץ אחרת אינה מצויה אלא בשעה שהרשות ממריצה לכך, ובדרך-כלל היחס הוא של ידידות.

המאמץ שעושים השלטונות לשים קץ להשפעת המסורת והמנהגים הנושנים, שהוא עיקר המיבצע להעמיד אדם מאואיסטי חדש, בולט לעין ביותר, וביחוד ישגיחו בו המבקרים המכירים את סין מן התקופה הטרומ-קומוניסטית. הטקסים הדתיים הישנים והססגוניים והחגיגות המסורתיות הם בבל-ייראה, המקדשים, המסגדים והכנסיות סגורים כולם. האמנות הישנה והספרות הישנה סגורות בפני הקהל הרחב, וכן המוזיאונים המחזיקים את אוצרות מורשתה התרבותית הגדולה של סין. השמועה אומרת כי יתכן שיפתחו בקרוב לפני הקהל את הרובע הקיסרי הישן בפקין על ארמנו-תיז ואלמותיז המרהיבים ביופיים; אבל לפי שעה ניתנת רשות לבקר שם רק לקבוצות תיירים זרים.

בכל מקום באו סיסמאות מאואיסטיות במקום הפתגמים הנושנים החרותים באבן ובעץ, ופסלי גבס לבנים של מאו הופיעו במקום הפסילים המוזהבים של קואן יין וקואן טי, שמונה היפיות ושאר דמויות בודהיסטיות, טאואיסטיות וקונ-פוציאניות שהיו מתנוססות לפנים במקומות של פולחן דתי וחגיגות. אין עוד בנמצא מזבחות משפחתיים; אין שורפים עוד את אלוהי המטבח להעלותו השמימה בערב ראש-השנה כשסוכר משוח על שפתיו להבטיח עדות טובה על התנהגות בני המשפחה בשנים-עשר החדשים שיצאו. טקסי הכלולות וההלוויות המסורתיים הססגוניים

לקראת "אדם מאואיסטי" חדש

שיטת השליטה הקבוצתית והפעלת התורה המאואיסטית של המשטר, המגנה תשוקות אנו-כיות ומרוממת את השירות לחברה, למדינה ול-מהפכה, שיוו לסינים בריפובליקה העממית צביון של קיבוציות המשטששת את האני, שהמבקר מתרשם ממנו מאוד. באיזו מידה תכונה זו כפוייה היא — על כך אי אפשר, כמובן, לדון על סמך ביקור קצר. אבל ברור שהמשטר מצמיח בקרב התושבים הרגשת שותפות ואחריות הדדית. הסיני של היום, אף שאין ספק כי עדיין רחוק הוא מלהיות האדם המאואיסטי האידיאלי — שווייני, צנעני וחרוף — שראה בחזונו יושב-ראש המפלגה, הריהו מכל מקום הוא אדם שחלה בו תמורה ניכרת — ובכיוון שאליו השתדל המאואיזם לדחוף אותו. מעידה על כך התשובה שזוכה לה בדרך כלל המבקר בשעה שהוא מציג שאלות לאחד מן הקאדרים של המפלגה על שאיפותיו בחיים. "אני נכון ללכת לכל מקום שתשלח אותי המפלגה ולעשות כל מה שתטיל עלי המפלגה לעשות". והרושם הוא שלא פעם יש כאן יותר ממס-שפתיים גרידא.

עוד דבר שמתרשם ממנו המבקר שהורגל בתח-רותנות הבוטה, הצורמת לעתים, של הסינים בהונקונג ובטייואן היא ההתנהגות המרוסנת, הצנועה, של הסינים בסין העממית. אולי הצורך בפיצוי על ריסון זה בחיי יום-יום הוא הגורם להתלהבות הקולנית שבה נענים המוני האזרחים להפגנות מאורגנות, שבהן צועדים מאות אלפים ומלבים בהן שנאה הגראית ככנה כשכל הנאספים קוראים בגרון את הסיסמאות הרשמיות — "הלאה האימפריאליזם האמריקני!" "הלאה הרוויזיוניזם הסובייטי!" "הלאה המיליטאריזם היאפאני!" ו"בערו את התוקפנים האימפריאליסטים!"

משום מה דומה שעיסוק תדיר זה בהוקעה סיטונית של ארצות-הברית ושאר אויבים — הנמ-שך זה שנים על רקע מתמיד של זרמי תעמולה מן העתונים, מן הכרזות והסיסמאות וממקלטי הרדיו — מגלם בעיקר רגשות עשויים בידיים. אמת, עדיין מסתכלים בכררים בחשד ולא פעם

בפארקים העירוניים, פיקחו על תנועת החוגגים, גיקו את הרחובות והשתתפו במיצעד התיאטרואות הלילי המרשים שנערך באחד במאי וכלל מחזות, אופרות, מקהלות והופעות התעמלות, וזכו בכך להרגשה המסחררת של הכרת ערכם והשתתפותם בענייני המדינה. גם בשאר מקומות היתה פעילות הנוער דומה פחות או יותר. באמצעים כאלה, וכן על-ידי שיטת החינוך החדשה המצרפת עבודה גופנית ולימודים עיוניים, ממלאים את זמנו של הנוער, ממלאים את ראשו תעמולה ופוקחים עין עליו.

הריפורמה בחינוך

שיטת החינוך החדשה — מסתבר לו למבקר — הוצבה כמעט בשלימותה ברובד של חינוך יסודי, אך עודה בשלב בלתי מוגמר בחינוך התיכון והגבוה. השיטה עושה דברים שמחנכים רבים ברחבי תבל — אם נתעלם מן התוכן הפוליטי — היו רואים כמדיניות-חינוך טובה: לימודים בכי-תה בעזרת ספרים, הרצאות והדגמות, בצירוף עבודת-כפיים בין בסדנאות ובחלקות-שדה של בית הספר, ובין בבתי-חרושת ומשקים בחוץ. יחד עם יסודי דעת בתרבות הכללית, מושם דגש בלימודים על הצד המקצועי והמעשי, ובניהם של פועלים, אכרים וחיילים מתקבלים בזכויות-עדי-פות. חומר-הלימוד מתנפה ניפווי אחר ניפווי לבער את כל ההשפעות הקרויות בורגניות ולהתאימו לקו הפרולטרני המאוואיסטי. על המורים לקבל את ביקורת תלמידיהם וכן את הצעות התלמידים לתיקון חומר הלימודים כדי להתאימו לקריטריונים החדשים.

השיטה צופה קיצור תקופת-הלימודים בבית-הספר היסודי, התיכון והגבוה מ-16-17 שנה כלשעבר ל-12-13 שנה. אם משתדלים לספק חינוך יסודי לכל, אומרים לקצץ נמרצות במספר התלמידים בבית-הספר התיכון והאוניברסיטה. התכנית קוראת למסיימים את בתי-הספר התיכוניים להקדיש שנים אחדות לעבודת-כפיים ולבחינת עמדות פוליטיות; אחר זאת יפנה רק חלק מוגבל אל האוניברסיטאות.. ושוב, לאחר שנתיים-

אינם עוד; מסירות הבנים להוריהם על-פי דת קונפוציוס, מרות ההורים, והרקמה המשפחתית הנושנה והמסועפת שייכים כולם לתחום העבר. רק הזקנים עודם זוכרים את כל אלה; קמו דור חדש ועמו חברה חדשה, גדושה ראציונאליות אבל אפרורית יותר, שיש לה גישה חדשה לחיים.

בעיית הנוער

הדור החדש של הנוער היה בעייה שהטרידה את המשטר. ככל הנראה לעין כיום נמצאו דרכים לר-תום אותו לשיירות המשטר. מיליוני צעירים ששי-משו שבטי-זעם של הטיהורים בימי המהפכה התר-בותית שולחו לחיות ולעבוד בכפר, דבר שהיה כרוך בסיכון שהללו, אנשי המשמרות האדומים שכילו את מלאכתם, ייעשו זועפים ומרי-נפש. ואכן מן העתונות והרדיו אכן למדים כי זה אשר קרה לרבים מהם. ועוד ראיה לכך היא מספרם הרב של הצעירים מסוג זה הבורחים מדי חודש בחדשו להונג קונג. אבל הלחץ הפוליטי והאי-דוקטרינאציה דומה שיכנעו את הרוב לקבל את דין החיים החדשים וקשייהם, אם לא בשמחה הרי לפחות מתוך השלמה. רבים מהם שהסתגלו למצב-בם ונקטו עמדות פוליטיות כשרות הצליחו לפלס להם דרך לתפקידים נעימים יותר מסתם עבודה חקלאית ונעשו רופאים "יחפים", מנהלי-חשבונות בחוות שיתופיות, וטכנאים בסדנאות למכונות חקלאיות. רבים הצטרפו או נתקבלו מחדש לאר-גונים מפלגתיים. התייר פוגש אף כמה מהם שכבר חזרו אל הערים לאחר שנבחרו ונשלחו ללימודים במוסדות ההשכלה הגבוהה או להתמ-חות מקצועית בבתי-חרושת.

בו בזמן התבגרה שכבה חדשה של נוער שלא נתנסה באכזבה שהיתה מנת-חלקם של המשמרות האדומים שהוגלו, ואת המשתייכים אליה מועיד המשטר לתפקידים חברתיים-מדיניים פעילים שרובם מוצאים בהם סיפוק, לפחות לפי שעה. טיפוסי היה התפקיד שמילא דור חדש זה של בני-הנוער הן בהכנות והן בעצם ההגיגות של אחד במאי 1971 בכל רחבי המדינה. בפקין צעדו נערים אלה בסך, זימרו, ערכו הצגות חובבים

הסבירו תופעות-טבע על-פי תורת הניגודים המאואיסטית. אימונים צבאיים משולבים דרך קבע בתכנית הלימודים, והחופשות מוקדשות בחלקן לעבודה חקלאית. עם זה מפתיע היה שי-עור ההוראה הקונונציונאלית שגותר באותו בית-ספר למרות הכל, ועלה בלבך ההרהור כי בסופו של דבר תימצא שיטת החינוך החדשה — בגלל עצם הצורך להעמיד אזרחים שהשכלתם הכללית מספקת לחברה טכנולוגית — מהפכנית פחות מכ-פי שרואים בחזונום עוד עכשיו היושב-ראש מאו והמחדשים שלו.

בית-הספר התיכון מס. 2 בפקין הוא דומה אחד מבתי-ספר מתוקנים מעטים ברמה זו אפילו בעיר הבירה. אנשי הרשות בשאנחאי אמרו כי רוב בתי-הספר התיכוניים בעיר עודם פועלים, באמצע שנת 1971, לפי מתכונות הארגון הישנות. הווה אומר שמבחינה ארגונית, אם לא מצד תוכן הלימודים, עדיין נתונים מוסדות החינוך התיכון בשלב-מעבר. רק בחלק קטן ממוסדות החינוך הגבוה הונהגו לימודים על פי השיטה החדשה באמצע השנה. מורים שהותקפו והושפלו בזמן המהפכה התרבותית עודם מהססים, ורבים נשרו מן המקצוע; עדיין שורר מחסור בספרי-לימוד ובמכשירי-עזר לימודיים מתוקנים. כי כן, עניין החינוך עודו בלי ספק בראש המשימות שלא נש-למו של מהפכת התרבות. לא קל לשלב את העקרונות הפוליטיים הנוקשים של המאואיזם הצרוף במתכונות הראציונאליות של ארגון וניהול.

התקדמות כלכלית

אולם בחיים הכלכליים נמשכת ההתקדמות. ביותר מתרשם המבקר מראיות בולטות למצב הטוב בכפרים, שהושג הודות למדיניות החדשה של חיזוק המשק החקלאי והפחתת הפער בין רמת החיים הנמוכה ביותר בחוות החקלאיות והרמה הגבוהה יותר בערים. הועלתה כמות הזב-לים והמכונות החקלאיות, וכן כמות העבודה המושקעת, בצורת מיליוני בני-אדם שהועברו מן הערים לכפרים. הוכנסו שיטות משופרות וזר-עים מוגנים משובחים יותר, יש יותר שירותים

שלוש של לימוד באוניברסיטה המשולב בעבודת כפיים והמדגיש את הצד המקצועי, יחורו הבוגרים לבתי-חרושת ולחוות חקלאיות לתקופה נוספת של עבודה גופנית, ואחר זאת ילך רק מיעוט נבחר הלאה ללימודים גבוהים.

שלב האוניברסיטה של שיטת-הלימוד החדשה עומד בראשיתו, ורק אוניברסיטאות מעטות פות-חות כיום שעריהן לפני מתחילים. באוניברסיטת טסינגהואה בפקין, שהיתה לפנים הטכניון הרא-שון במעלה במדינה כולה, ועתה מכריזים עליה כמופת לאוניברסיטה החדשה, ששאר מוסדות ראוי להם ללכת בעקבותיו, הודו פרופיסורים וחברי הוועד המהפכני של האוניברסיטה בקשיים רבים שהם נתקלים בהם בבואם לתקן את התכנית ולדחוק חומר לימודים מרובה לגדר תכנית מקו-צרת וכשרה מבחינה פוליטית, וכן במגעם-ומשאם עם הסטודנטים החדשים — פועלים, אכרים וחי-ים, שרמת השכלתם רחוקה מלהיות שווה, וב-מאמצם לשלב עבודת-כפיים בתכנית הלימודים ולשבץ את המאואיזם הצרוף בכל גילויי העבודה והלימודים.

פרופיסורים ואנשי מינהל ותיקים, שרבים מהם למדו ולימדו באוניברסיטאות בחוץ-לארץ, כגון ד"ר צ'ן ווי-צ'אנג, לשעבר מומחה לאירודינאמי-קה במכון הטכנולוגי של קליפורניה, הודו כי נשתנו כליל מבחינה פוליטית לאחר שנתיים של אינדוקטרינציה נמרצת על-ידי סטודנטים ופוע-לים בימי מהפכת התרבות. אבל עוד ניכרו מתי-חות ואי-בטחון בקרב המורים והמינהל במכללת טסינגהואה הנזכרת, וכן בקרב רבים מן המלמדים במוסדות אקדמיים אחרים. מה שסיפרו רבים מהם נשמע אבטומאטי ומושגר יותר מדי, והסכמתם השלימה עם דרך-החיים המאואיסטית, נשמעה שופעת ונמלצת מלהיאמן כדבר היוצא מן הלב.

בבית-הספר התיכון מס. 2 בפקין, ובו 1,500 תלמידים ו-120 מורים, עשו הדברים רושם של יתר איוון ואירגון. כיצד מבוססים הלימודים על מושגים מאואיסטיים אפשר היה לראות בשיעורים לצרפתית שנוקפו למימרות מן הספר האדום של מאו לשם הוראת הלשון, ובשיעור לפיסיקה ששם

שייה הכפריים שצצו בשנים האחרונות כמפעלים של הקומונה. הקומונה של ידידות-סין-קוריאה, מהלך חמישה-עשר מיל מפקין, יש בה סדנאות לייצור מכונות לשתילת אורז, כמה סוגים של מחרשות וקולטיואטורים ממונעים; סדנה לתיקון מכונות חקלאיות; כבשני לבנים, טחנת אורז, טחנת קמח, מנפטת כותנה, מפעל לשימור פירות וירקות, מכון לפיסטור חלב, מפעל לייצור נייר ממוץ-תירס, מפעל לייצור אבקת-חלב ובית-חרושת לשמן. הקומונה, שבה 240,000 אקרים אדמה ו-14,000 משפחות (75,000 נפש בסך הכל) יש לה 30,000 חזירים, 2,400 משאיות, 3,000 ראשי בקר לחלב ובשר, מערכת נרחבת של תעלות השקייה וסכרים, תחנת-כוח הידרו-חשמלית המספקת חלק גדול מתצרוכת החשמל של הקומונה, עצי פרי, שטחי-דיג והרבה סדנאות למלאכת-יד. ביבוליה המגוונים — אורז, שעורה, סורג'ום, ירקות, כותנה ועוד — אין הקומונה נופלת מחוזה מעורבת גדולה בארצות הברית.

הקומונה הנוכרת היא קומונה לדוגמה, אבל גם אני וגם משקיפים זרים אחרים ראינו עשרות בדומה לה פוזרות ממאנג'וריה ועד לעיבורן של שאנגהאי וקאנטון, על פני שטחי הטרשים של שאנסי ושנסי ואיזור הגבעות המתנחשלות של הופה הצפונית והגואן המרכזית. קומונות אחרות יש להן תעשיות שונות ומגוונות. רבות מייצרות משאיות וזבלים כימיים. רוב הקומונות מייצרות בעצמן את החשמל לצרכיהן על ידי מיתקנים, ממשותים ביותר ועד מתוחכמים. מטבע הדברים שמיבצעים תעשייניים של הקומונות יעילים פחות ממפעלים גדולים של ייצור המוני, אבל הם עושים שימוש מרבי בכוח האדם שבכפרים, מביטיחים את גיוונו של המשק החקלאי, מלמדים את האוכלוסיה הכפרית פרק בתעשייה מודרנית, מספקים לנוער הכפרי הזדמנות טובה לעבור מן העבודה החקלאית החדגונית לעבודה תעשיינית שיש בצדה אתגר, מזרזים את ההספקה בארץ ידועת מחסור באמצעי תחבורה, ומגבירים את העצמאות ואת הדצנטרליזציה של הכלכלה והרשויות הכלכליות, שהן כרגע שתי המטרות

רפואיים, יותר שירותי חינוך, יותר פיתוח תעשיות זעירות כפריות, יותר חשמל בכפרים, יותר דרכי-גישה ויותר סכרים, בארות ועוד אמצעים לשימור מים. כל אלה, בצירוף תשע שנים של מזג-אוויר נוח, גרמו לעליה מתמדת של היבולים. השדות יפי היבול, המטופחים בשקידה כגנים; הכפרים, שרובם עוד עומדים בהם על תלם בתים בעלי גגות-רעפים בסגנון המסורתי, המסודרים ונקיים ונאים למראה; המספר הגדול יותר של מכונות חקלאיות הנראות לעין; התושבים הניזונים כהלכה ולבושים היטב; המספר הגדול יותר של אופניים, מקלטי רדיו, מכונות-תפירה ושעונים — כולם בבעלות פרטית — כל אלה מעידים על זמנים טובים יותר.

אין הוכחה לכך שהקולקטיביזציה בסין מצליחה יותר מבכל שאר הארצות הקומוניסטיות (אלמלא היא היה לייצור יכול להיות גדול הרבה ממה שהוא היום). אבל העובדה שהחווה השי-תופית הסינית — שהיא עתה חלק אבטונומי מן הקומונה המינהלית הגדולה יותר — עודה מבורסת על הכפר המסורתי בן כמה עשרות משפחות, והיא מתירה לעבד שבעה אחוזים של הקרקעות כחלקות פרטיות, דומה שעשתה את החקלאות השיתופית גזירה שהאכרים הסינים יכולים, לפחות, לעמוד בה. עם זה אין האכרים חדלים ממאמצים להתגדל את החלקות הפרטיות ולהשתמש מפיקוח המדינה על שיווק תוצרתן. בקומונה של אחד באבנוסט הסמוכה למוקדן דיווח במאי השנה סאן קוואנג-טא, "האחראי הראשי" בוועד המהפכני, כי זה עתה נקט אמצעים חמורים נגד אכרים שניסו להגדיל בגניבה את חלקותיהם הפרטיות ולמכור בשוק החפשי יותר משיעור התוצרת המותר להם. צורות מיוחדות של לחץ — כגון צוותי-תעמולה צבאיים המוליכים קבוצות של אנשי החוות החקלאיות לעבודת יומם בשדות והטפה בלתי-פוסקת התובעת מן האכרים לשרש "מגמות קפיטליסטיות" — נקוטות בדרך כלל כדי להגיע למאמץ ייצור מרבי.

חידושים בנופה הקדום של סין, שאפשר לראותם מחלון הרכבת או האווירון, הם מפעלי התע-

החל במחשבים, כלים ממוכנים מורכבים, מכבי-שם הידרוליים של 12,000 טון, גנראטורים וטור-בינות חשמליים ענקיים, משאיות-מהפך של 30 טון ומערכות ניווט אבטומטיות למטוסים צבאיים, וכלה במבחר עצום של מוצרי רוקחות חדישים ביותר. אף על פי שהקומוניסטים הסיניים שוק-דים כעת על שיפורים טכניים ופיתוח שיטות ייצור משלהם, מסתבר שרבים מהידושיהם אינם אלא שינויי גרסה קלים של דברים שפותחו במ-קומות אחרים; אך יש בכך כדי להעיד לפחות על מעקב מדויק, באמצעות כתיבת טכניים ודגמים זרים, אחר המתחדש בעולם.

התקדמות בפיקוח על הילודה

תקווה כי פריון כלכלי רב יוכל לאפשר ביום מן הימים שיפור גדול ברמת החיים לאוכלוסייתה העצומה של סין ימצא המבקר בדרגת היעילות הגבוהה להפתיע שהשיגה התכנית הממשלתית לפיקוח על הילודה. היה אפשר להניח שהתכנית תעלה יפה בערים, אבל שיעור השפעתה על האוכלוסייה הכפרית הוא בגדר הפתעה משום שאפילו בפירסומים הממשלתיים לא דובר הרבה על הצלחתה שם. הצלחה זו מקורה בלי ספק בעובדה שעצם התנאים ואורח החיים החדש בשלטון הקומוניסטי כופים את הלקח, מה רצוי הוא הפיקוח על הילודה. גם בעיר וגם בכפר המגורים דחוסים. בדרך-כלל עובדים גם האשה וגם הבעל הרחק מן הבית, ואף שמצויים מעונות-יום לילדים מקשה הדבר על הטיפול בילדים בשאר הזמן. גם הקיצבה המובטחת לכל לעת זיקנה פוטרת את ההורים מלהביא ילדים לעולם רק כדי להבטיח קיומם לעת זקנה; והמסורת הקונפוציאנית המושרשת של העמדת בנים לקיים שם המשפחה ולכבד הורים גם היא נעלמת. ואח-רון, כיון שהמדינה מקבלת עליה למעשה את עיצובם של הילדים וכן את פעילותם מבית-הספר היסודי ואילך, מוצאים עתה ההורים פחות סיפוק בהבאת ילדים לעולם.

מלבד הגורמים המרתיעים הללו להקמת מש-פחות גדולות, מספקים השלטונות אמצעים להג-

העיקריות שהציבו לעצמם השלטונות. כל אלה משפרים בלי ספק את מנת חלקה של האוכלוסייה הכפרית. דברים ברוח זו אמר דיפלומאט זר דובר סינית בסיוור מקיף במדינה שבערך לאנשי הצוות הדיפלומאטי:

אין ספק שהחיים בכפר, שהיו קודם דלים ומש-מימים, נעשים מושכי-לב יותר. לאחר שנקבעו מחירים אחידים למיצרכים בכל רחבי המדינה, ולאחר שמקיימים מלאי מניח את הדעת בחנויות בקומונות, יש פחות דחיפה למחשבה כי בערים ייתכנו חיים טובים יותר; והעובדה שעשרות מיליוני עירוניים, כולל פקידים שהועברו ארעית או לצמיתות, מתגוררים ועובדים עכשיו בכפרים ומועסקים בעבודה חקלאית מקנה לאוכלוסייה הכפ-רית יתר הרגשת שוויון עם אנשי העיר.

עצמאות ופיזור מרכזי הייצור והשליטה הם, כמובן, יסודות-מפתח במדיניות הרשמית הנוכחית גם לגבי הערים. מטרתו של המשטר היא ליצור אזורים אבטונומיים מבחינה משקית, שלא זו בלבד שיוכלו להתקיים בכוחות עצמם במקרה של מלחמה אלא גם — בלי כל קשר לאפשרות זאת — יוכלו להתפתח התפתחות עצמאית בתנ-אים הקיימים של תחבורה בלתי מספקת ברכבת, בכבישים זכו, המגבילה את כושר הספקתם של מוצרים וחמרי גלם. בערים הגדולות בחוף המז-רחי מופתע המבקר לראות כי כל עיר ועיר מש-תדלת לפתח מיגוון גדול של תעשיות. בכל אחת מהן מיצרים מכוניות, אוטובוסים ומשאיות; בכל אחת מהן יש מפעלי פלדה; בכל אחת מהן מייצ-רים ציוד אלקטרוני. הסינים זנחו את הרעיון של מיכלולים תעשייניים גדולים וריכוזיים, רעיון שעיקרו שאול מן הרוסים והתבטא בשנות החמי-שים במיתקני ענק בווהאן, פאוטאו, טייזאן, שניאנג ומקומות אחרים. השיטה הנוכחית של פיזור הייצור התעשייני והשליטה היא אולי יעילה פחות בחשבון לאורך זמן, אבל היא מתאימה לתנאים הקיימים הן באזורים העירוניים והן בכפ-רים.

המפעלים ובתי-הרושת של הסינים מפיקים מיבחר מרשים של מוצרים. בתערוכה המתמדת של מוצרי תעשיית בשאנחאי אפשר למצוא הכל

לואי של מהפכת התרבות. הזרמתם של צוותים כמו-רפואיים, או הקרויים רופאים "הפסים", אל האזורים הכפריים, הדגש על רפואת בשירות ההמונים, על היגיינה, סאניטאציה ושימוש מרבי בתרופות ושיטות רפואיות מסורתיות וחדשות כאחד — נראים מקרוב הגיוניים ויעילים הרבה יותר ממה שיניח הקורא את שפע דברי התעמולה הנלהבים המכוונים חוצה לארץ.

הרופאים "היחפים", גם גברים וגם נשים, מס-תבר מצויים במספר רב, בייחוד באזורים הכפריים, ולמרות לימודיהם הקצרים — לעתים רק חדשים אחדים כפרק-לימודים ראשון — עושים בלי ספק הרבה לשיפור בריאות העם הודות לבקיאיותם בתרופות יסודיות וליעוץ שהם נותנים בעניני נקיז ושאר שיטות של רפואה מונעת. האורח הרואה בעיניו הוכחות לסגולות-הריפוי של צמחי מרפא ושאר תרופות מסורתיות — שמשתמשים בהן בצד מוצרי הרוקחות החדשים ביותר — ושל שיטות ריפוי מסורתיות כגון אקופונקטורה, לא יתקשה להבין כי התכנית המורחבת לשמירת הבריאות היא חלק רב-ערך ומעשי של מערכת השירותים הסוציאליים בכל-לה. התשלום שמשלמים התושבים בעד שירותי הבריאות הוא פעוט: מחירי התרופות הורדו במידה רבה, והרופאים "היחפים" עובדים חלקית בשדות ובסדנאות, ומקבלים תוספת תגמול על שירותיהם הרפואיים (מקופת החווה השיתופית) להשוות את הכנסתם להכנסה ממוצעת של חבר בחווה. הן בעיר והן בכפר מגיעה איפוא ההוצאה השנתית לגפש על שירותי רפואה לדולארים אחדים בלבד.

הטיפול הרפואי משתלב במערכת כוללת של שירותים סוציאליים המספקת גם מקום עבודה, סעד בעת זיקנה, שיכון תמורת דולארים אחדים לשנה, מנות חיוניות של דגן ואריג לכל אדם. שכר התחלתי של עובד הוא 10 עד 15 דולאר לחודש, ושכר-שיא לעובדים בכירים הוא 60 עד 70 דולאר לחודש. השכר במזומן של האכרים הוא פחות מזה הרבה — כ-50 דולאר לשנה בערך, על פי האזור — אבל בידי האכרים הבעלות על

בלת הילודה על-ידי גולות נגד הריון, הפלות ועיקור. כמו כן משתדלים השלטונות למנוע נישואים של גברים לפני גיל 27 או 28 ושל נשים לפני גיל 25 או 26. אחד המתורגמנים של אינטו-ריסטט שליוו אותי נשא אשה כשהיה בן 27 ועכשיו, בגיל 35 עדיין אין לו ילדים.

"עכשיו אין שום אדם רוצה עוד בילדים רבים", אמרה מרת הו פאנג-טסו, בת 35, ראש חווה שיתופית קטנה בקומונה הגדולה מאצ'יאן, המרו-חקת עשרים מיל משאנחאי. "ילדים זו טירדה רבה. שני ילדים נחשבים למספר הנכון". מרת הו ובעלה יש להם רק ילד אחד. היא אמרה כי מתוך 124 נשים בחווה שלה נשואות שמונים, ומהן מקיימות סיגים ללידה, על פי רוב על ידי שימוש בגולות, אבל יש גם מקרים של עיקור. המשפחה הגדולה ביותר בחווה, אמרה, יש לה ארבעה ילדים. היא הוסיפה ואמרה כי גם גברים, ולא רק נשים, לומדים כללי פיקוח, ומעידה על כך העובדה שבת-החולים בחווה עשה שלושה ניתוחים של כריתת צנור-הזרע בשבוע השלישי של אפריל.

בשעה שאתה שומע שוב ושוב אותו סיפור-מעשה בחלקים רבים של המדינה, ממילא אתה מגיע לכלל מסקנה כי גידול האוכלוסיה מקוצץ במידה רבה, וכי למרות הרצון למשפחה גדולה באזורים כפריים שהקידמה עוד לא הגיעה אליהם, ניכרת הקלה גדולה — אם לא ראשית פתרון — באחת מבעיותיה החמורות ביותר של סין, בעיית עודף האוכלוסיה ביחס למשאבים הטבעיים. על שאלות ששאלתי בפקין קיבלתי תשובה כי הסטא-טיסטיקה הכוללת בנידון זה עוד אין לה די נתונים, ועדיין אי אפשר לחשב את השיעור הנוכחי של גידול האוכלוסיה, אך הראיות מצביעות כי ייתכן שירד למטה מן השיעור הרגיל של שני אחוזים.

מצב הרפואה

גם בתחום שירותי הבריאות מתרשם המבקר הבא מהונג-קונג מעילוחתה הנראית לעין של שיטה שהורחבה ותוקנה בעיקרה בתורת מוצר-

היה כמבשר אימת מלחמה עם ברית המועצות. אף על פי כן, די במה שהאורת רואה כדי ללמדו לדעת כי הכוחות המיבצעיים של הצבא המונה 2,800,000 איש — בחיל-הרגלים, בצי ובחיל-האוויר — עוסקים בקדחתנות בהגברת כוונותם למלחמה, ורובם ערוכים נגד סכסוך אפשרי עם רוסיה. הייצור העצום של סין לצרכי התגוננות, כולל ייצור כלי-נשק וטילים גרעיניים, ודאי שהוא בבל ייראה והס מלהזכיר, וממילא נאלץ המבקר לקבל את אומדנם של חוקרים זרים, בסין ומחוצה לה, כי התפתחות הנשק והציוד הכבדים והמתוחכמים ואימון הצבא הגיעו לשלב מתקדם הצורך בין עשרה לחמשה-עשר אחוזים מן התוצר הלאומי ברוטו.

אולי הרצון להקל במקצת את המעמסה הוא אחת הסיבות לגישה החדשה במדיניות החוץ, גישה גמישה ומתונה יותר, שאיפשרה את פתיחת שערי סין מחדש לקשרים עם המערב. אין ספק שבין הסיבות לכך יש למנות את האיום מצד ברית המועצות המוליד גטייה להפיג את המתיחות בין סין לבין ארצות הברית. דומה גם שפקין להוטה לסלול את הדרך לשיתופה במאמץ בין-לאומי חדש להסרת איום המלחמה המתמיד על דרום אסיה. אבל ביסודו של דבר אין הגישה החדשה אלא מוצר-לוואי של היציבות הפנימית שהושגה בסין העממית.

שליטיה הנוכחיים, הפראגמטיסטיים, של פקין, מחוור להם כי מן הדין שתתלווה ליציבות הפנימית יציבות ביחסי חוץ. הסימאות המתנוססות על הכתלים המקבילות את פני המבקרים בסין והמושמות יום יום משופרות-התעמולה עדיין מדברות בקולי-קולות על מאבקים בעולם החיצון ועל התנגדות אידיאולוגית הן ל"אימפריאליזם האמריקני" והן ל"אימפריאליזם הסוציאלי הרבי-זיוניסטי" הסובייטי. אבל מידת-מה של הרפיה חלה לא רק לגבי ארצות-הברית אלא אפילו לגבי ברית המועצות, והוכחה לכך נמצא במעשיים של פקין כגון הזמנת הנשיא ניקסון לפקין, ההימנעות מתקריות לאורך הגבול עם ברית המועצות, המיתון הניכר של התעמולה האנטי-סוב-

בתיים ואין להם לשלם דמי שכירות, ומצרכי מזון הם משיגים במחיר מועט מן החווה השיתוף-פית או מחלקתם הפרטית.

שלא כתכנית הבריאות לכל, הביאו מעשי השרירות בתקופת מהפכת התרבות הפרולטארית הגדולה גזק ניכר לרפואה המתוחכמת, והגזק לא תוקן עדיין. דיפלומאטים זרים בפקין מוסרים כי המוסד הרפואי החשוב ביותר בסין, המכללה הרפואית של פקין ובתי-החולים המסונפים לו (לפני שנת 1949 היתה זו מכללה בעלת הקצבות וניהול של אמריקנים) עברה בימי המהפכה התרבותית לרשות פונקציונרים חסרי השכלה רפואית, והללו אילצו את הרופאים לצאת לעבודה בכפרים או לעשות מלאכות גסות במכללה ובבית-החולים. עתה הוחזרו הרופאים לעבודה הסדירה, אבל מעמדם עודו מעורער, שכן נתונים הם לשליטתו של ועד מהפכני שבראשו אנשים בלתי-מקצועיים, ועדיין לא הוחזרה הרמה הקודמת. דבר זה טיפוסי הוא ככל הנראה לעין למצבה של הרפואה המערבית לה בשאר ערים מרכזיות. עם זה יש סימנים מעידים על החזרת כבודם של רופאים מומחים וכן על חידוש ההשכלה הרפואית המעולה, אף שקוצר במידת-מה משך הזמן המוקדש לה.

הגנה והרפיה

דבר אחד שהמבקר בסין הקומוניסטית רואה רק אפס קצהו ושומע עליו מעט מזעיר הוא המנגנון המלחמתי. דבר זה כך הוא למרות גיבוי תם של אנשי צבא בכל שלבי דרגון המימשל. פה ושם רואים בחטף מטוסי קרב ממריאים ונוחתים בשדות תעופה; כוחות צבא במספרים לא גדולים נראים בטקסים או בחוצות; אתה רואה לעתים בחפירת מקלטים נגד התקפות-אוויר בערים וגם בכפרים. אבל להוציא עדויות-ראייה מקוטעות אלה מוצא המבקר את כל דרכי המידע חסומות. המבקר משוחח עם פקידים אורחיים ועם אנשי-צבא המשמשים בתפקידים אורחיים; לעולם אין הוא משוחח עם אנשי צבא על הנושא החסוי של עניני צבא.

גלוי לעין כי רפה המתח מלפני שנתיים שדומה

לאי ונציגים אחרים של השלטונות אמרו כי מהפכות-תרבות בוז אחר זו הן התשובה, אך כלום אפשר לארץ שבסיס התפתחותה הכלכלית צר כל כך לעמוד בנסיגות ובפירוד הכרוכים בשלשלת מהפכות תרבות ?

עדיין רב הצורך בהון כדי לחולל התקדמות כלכלית רבתי. לפי שעה מתמכר המשטר לפיתוח הנשען על משאבים משל סין עצמה. ייתכן שזוהי משימה בלתי אפשרית לארץ שעדיין יש בה עודף אוכלוסיה עצום (למרות ההתקדמות בפיקוח הילודה) ושמשאביה הטבעיים אינם מספיקים בשביל להתנזר מהשקעות חוץ.

אפילו הצעדים של פקין ליצירת יחסים של יתר ידידות עם ארצות הברית עלול לעורר בעיות פנימיות. עצם העובדה שהיא מטפחת עתה הבנה עם המעצמה הרכושנית הגדולה שבעולם ודאי שיעורר שאלות חמורות במוחותיהם של הסינים לגבי ההגיון והכנות של מנהיגים במסע התעמור-לה הממושך נגד האימפריאליזם והקאפיטאליזם, בהטפת שנאה ובהצגת ארצות הברית כאויבתה האכזרית של סין הקומוניסטית. על ידי שינוי ואפילו שינוי קל, בדמות השד הרשע שבה צוירה עד כה ארצות הברית, עלול השלטון להסתכן בהקהיית חודו של אחד מכלי הנשק שנוקק להם כדי לקיים את האחדות הלאומית ואת המשמעת ההמונית שבכוחן פועלת השיטה הקיימת.

אפשר שסין מפתחת קומוניזם שיש בו די ביזור, די איוון בין האינטרסים האנוכיים של יחידים לבין התחייבויותיהם כלפי החברה, די בקרות הפועלות באמצעות שיטת הפיקוח ההדדי ואכיפה על-ידי קבוצות חברתיות, ודי שירותים סוציאליים לכל, כדי שיצליח יותר ממשטרים קומוניסטיים אחרים. אבל סכנות חמורות מאוד עוררן לפניו.

ייטית, והמשכת שיחות פקין המבקשות ליישב את סכסוך הגבולות הסיני-סובייטי.

סימני שאלה לעתיד

זוהי איפוא התמונה שנתגלתה בקיץ 1971. נצטיירה בה סין העומדת בשערי עידן חדש, מבחינה פנימית וחינונית. אבל למרות היציבות החדשה ולמרות הסיכויים המעודדים לעתיד, על המבקר לסיים את סקירתו בתזכורת זהירה לעצמו כי מצב הענינים הנוכחי לא נתקיים זמן רב למדי ועדיין לא נתגבש כדי ערובה לכניסת הקומוניזם הסיני לתקופה של התקדמות מתמדת.

על הפרק ממש עומדת בעיית ירושת השלטון. במות מאו בן השבעים ושמונה יעבור השלטון מן הסתם לידי הנהגה קולקטיבית, שרובה זקנים. תחרויות ומתיחויות פנימיות יקשו על הנהגה כזו לקיים אחדותה, ועם הסתלקותם של זקני המנהיגים בזה אחר זה תחריף המחלוקת בשאלה, מי ינהיג את סין. כשיגיעו הדברים לשלב זה עלולים אנשי הצבא הפועלים כיום בתפקידים אזרחיים בלי נשק להטיל את מרותם בכוח הנשק. במש-טרים רודניים בעיית ירושת השלטון לעולם היא בעייה, ואין סיבה לצפות כי סין הקומוניסטית תהיה יוצאת מן הכלל.

מבחינה כלכלית גראים עכשיו הסיכויים טו-בים למדי, אך כמה זמן ניתן לקיים ייצור על-ידי הטפת-מוסר ? האוכלוסיה כיום עודה אילמת עקב אימי המהפכה התרבותית, ועדיין מתקיימת המש-מעת במלואה. אבל אם תתמיד היציבות יתעורר רגש ביטחה בהמונים ויפחית קמעה קמעה את יעילות השיטה הקיימת של מסעי-התעוררות ופי-קוח ממשלתי. היתכן להימנע מלחזור לתמריצי הכנסה שיש עמם הסתכנות בעידוד רוויזיוניזם ובירוקרטיה שתלטנית ? ראש הממשלה צ'ן אן

מאז טסה טון: שני שירים

בנתיב לו שאן

רוח מערב עזה,

בשמים הכבירים ברבור קורא אל סהר בוקר כפורי.

סהר בוקר כפורי,

פרסות סוסי נופלות באקראי,

וקול החצוצרה כבוש.

אל תאמר קשים לעבור הפחת המסוכנת והנתיב הארוך.

עכשו שעלינו בהר,

עלינו בהר,

אוקינוס של גבעות כחולות

טובל בדם השקיעה.

ינואר 1935

בקרבת גבול שכוון-קוייצ'ו

ביקור חוזר בצ'ינגקאנשאן

תשוקת שנים רבות לקרב לעננים

שנית, בעלותך בהרי צ'ינגקאנג.

אחרי מהלך אלף לי

פנים חדשות למראה הישן.

סביב זמירים שרים, דרורים מנתרים,

פלגים ממלמלים,

ואילנות גבוהים נוגעים בעננים.

אך תעבור את הואנגיאנגצ'יה

אל תביט אל הפחתים.

המה הרוח, הרעים הרעם ;

נפרשו הדגלים ;

הוצבה הממלכה.

שלושים ושמונה שנים נקפו

כנוקף אצבעות.

הגע לגובה הרקיע התשיעי לחבוק הסהר

או לעומק ה"א אוקינוסים לצוד צב-מים :

גם זה גם זה אפשרי.

שוב אל צהלה ואל שירי נצחון.

תחת שמים אלה אין דבר הקשה,

אם רק ישנו הרצון להעפיל.

1965

הערבים בפרוגנוזות של ברוכוב

מתתיהו מינץ

הכלכלית של המהגרים בכלל, ולהתחרות בשוק העבודה בפרט. את האיבה אפשר להעמיד על "חוק פסיכולוגי", כי "האהבה נוטה על נקלה לאינדיוידואליזאציה ואילו השנאה יש לה תמיד המגמה להכללה ולהתפשטות על כל הסוג או השבט, אשר לו שייך אוביקט השנאה". (כרך א', עמ' 132).

ואולם הפגם שמוקיע ברוכוב בטריטוריאליזם המופשט, אפשר לראותו גם בציונות המטפחת תכניות לגבי ארץ, שעל אף רצוננו "לדלל" אוכלוסיה דילול סטאטיסטי, איננה ריקה. ואף-על-פי-כן אין חשש שטענה זו יכולה לקום על האידיאל עצמו. שכן בהזדקקו לבחינת צדה המ-עשי והתועלת של ארץ-ישראל גורס ברוכוב כי זאת הארץ "אשר לא זרים יהיו שם לפרולטיא-רים, אלא אנשים הקרובים לנו בדם וברוח" (הדגשת המעתיק). (כרך א' עמ' 146).

לשון אחר, זה יחודה של ארץ-ישראל, שאין הבדל גזעי בין העם היהודי ההוזר לארצו לבין העם היושב בארץ. מובן שאין ברוכוב מסתפק בקביעה סתמית, אלא מרחיב פירוש הדברים כדרכו בפיסקה המבארת את פרגמטיותה של טריטוריה כל שהיא לצורך ההתישבות היהודית. הוא קובע קריטריון: 4:

"ההרכב הגזעי של האוכלוסיה המקומית והמבנה הפסיכי שלה צריכים להיות קרובים לשלנו עד כדי כך שבשיטת התישבות מתאימה ובהנהלה תכליתית של הארץ תוכל האוכלוסיה, בסגלה לה את תרבותנו הרוחנית, שלא להיבדל ממנו בשום דבר". (הדגשת המעתיק).

³ שם, שם. מהדורת כל הכתבים שומטת את המרכי-אות, שלביניהן הכניס ברוכוב את הלשונות "המו-רה" ו"התלמידים". מהדורת "עם עובד" מקפידה על המרכאות.

⁴ שם, פרט 4, עמ' 147. הנוסח הרוסי, "ייבריסקאיה ז'יון", מס' 9 לשנת 1905 עמ' 42.

בדברי מבקש אני להעמיד לביקורת את הער-כתו של ברוכוב לגורם הערבי במסתו "לשאלת ציון וטריטוריה"¹, שהיא נסיונו הראשון בתצ-פית היסטורית בעת פולמוס אוגנדה מזה, וב-"הפלטפורמה שלנו"² מזה.

שאלת טיבם ואופים של אוכלוסי הארץ הע-סיקה את ברוכוב אגב ההתנצחות עם "חיפוש הארצות" הטריטוריאליסטי ותוך בדיקה סלקטי-בית של הטריטוריות במופשט. עוד בפתח הדיון ב"שאלת הטריטוריה למעשה" (כרך א' עמ' 199) גורס ברוכוב כי מחפשי המולדת לעם היהודי הסיחו דעתם מן האוכלוסיה היושבת בה, ומן ה-חילוק האפשרי בינה לבין היהודים. התעלמות זו שהשתיתוה, שלא בדיון, על "מושגיהם במטריא-ליום היסטורי מכלי שלישי, או אולי מכלי עש-רים" (שם עמ' 120), סייעה לדון לכשלון את כל האידיאולוגיה הטריטוריאליסטית. שכן הכרח הוא לשקול את בעית הגזע ועל-ידי העמדתה במי-שור "בנין-העל" אין לפטרה ולהעבירה מן העור-לם, יחד עם התמורה המתחוללת ב"בסיס". בע-שותם כך חוטאים "התלמידים" בתפיסה שטחית ומוטעית של משנת "המורה". לפי שאין לגלות על מפת העולם ארץ ריקה מבני אדם, והארצות אשר הפרוגרמות הטריטוריאליסטיות למיניהן מ-בקשות לתלות בהן תכניותיהן מיושבות הן ב-אוכלוסים נחשלים או מפותחים יותר, ואין מנוס מ"איבה גזעית" שתתלווה לתהליכי ההתערות

¹ במקורו יצא המאמר ב"ייבריסקאיה ז'יון" בשנת 1905, מס' 6, עמ' 79-110; מס' 7, עמ' 69-100; מס' 8, עמ' 41-73; מס' 9, עמ' 27-66; מס' 10, עמ' 32-49. בעברית נתפרסם לראשונה בכתבים נבחרים של ב. ברוכוב, כרך א' הוצאת עם-עובד, ת"א תש"ד, עמ' 17-147. נכלל בכרך א' של כתבי ברוכוב, תל-אביב 1955, עמ' 18-153.

² הנוסח הרוסי ראה אור ב"ייבריסקאיה ראבוצ'איה כרוניקא" וב"מולוט" מס' 2, בשנת 1906. אני מביא בעיקר את לשון המהדורה העברית, כרך א' של כתבי ברוכוב, ת"א 1955, (להלן כרך א') עמ' 193-310.

149). תודעה זו של יושבי הארץ על הצמידות בין חזון הממלכתיות היהודית לבין ארץ-ישראל, עור-שה את תהליך ההתערות לאפשרי, ואפילו להכרחי, אם כי אין להוציא מגדר האפשר חריגות וחיכוכים. שהרי אין לך השתלשלות כלשהי ללא ניגודים, ויהיו התנאים נוחים ביותר. האיבות הצפויות עלולות אולי להתפתח משיקולים של טובת-הנאה, על רקע גילויים של ניצול מעמדי במשקי היהודים. ואולם לא תהיה זו שגאת חינם, כלומר לא איבה בלתי תועלתית המולידה את האיבה המוכללת (הנגזרת מן ה"חוק הפסיכולוגי-גי") שביקש ברוכוב להחילה על כל פגישה בין היהודים לאוכלוסי הטריטוריות השונות, הבאות במנין התכניות הטריטוריאליסטיות.

ב"הפלטפורמה שלנו" זנח ברוכוב את שיטת ביסוס הפלשתניזם שהנחתה את הגיונו ב"לש-אלת ציון וטריטוריה". הזהות הגזעית שוב אינה מתנסחת כאן במפורש⁵. ברוכוב מבסס דבריו על מה שהעלה בהסתכלות (או אולי השתדל להעלות), שאוכלוסי הארץ לא יהיו מכשול על דרך התערותם של היהודים בארץ-ישראל אלא שהטעם שברקע, שבשפות הגזעית הכמוסה, מפנה עתה מקומו לרעיון חדשני. אדייק בלשונו: "עד עכשיו הושם לב אך מעט לעובדה שארץ-ישראל היא אכסניה בין-לאומית", כמוה כשווייץ, תימן וטיבט⁶ והוא מסביר ואומר, שההון הגדול מגלה רתיעה מפני ארצות שהן אכסניות בין-לאומיות. לעומת זה מסתגל אליהן יפה ההון הזעיר והבינוני. באכסניות כאלה יש לצריכה אופי קמ-

וכיצד יפה כוחם של הדברים האלה לגבי אוכלוסי ארץ ישראל? — מבאר ברוכוב:

"האוכלוסייה המקומית בארץ-ישראל קרובה ליהודים לפי ההרכב הגזעי יותר מכל עם אחר, אפילו מן העמים ה"שמיים". שכן: "יש להניח הנחה המתקבלת מאוד על הדעת, כי הפלחים בארץ ישראל הם צאצאים ישירים של שרידי הישוב החקלאי היהודי והכנעני, בצירוף תערובת קלה מאוד של דם ערבי. כי כידוע, הערבים, הכובשים הגויים, התערבו אך מעט מאוד בקרב המון העם בארצות הנכבשות על ידם, וביחוד שארץ ישראל נכבשה עוד בימי עומר. על כל פנים, כל הנוסעים התיירים מאשרים, כי פרט לציבור הערבי אי אפשר להבחין בין סבל ספרדי לבין פועל פשוט ופלה, בשום דבר". (ועוד אומר ברוכוב) כי "דמיון חיצוני כזה חשוב בשבילנו הרבה יותר מכל מיני סימנים קראניומטריים ושאר סימנים אנתרופולוגיים-מדעיים, כי ההבדל במראה החיצוני הוא התנאי היחיד לאפשרותן של כל מיני 'שנאה', בין הדיאלים בהליכות ובמנהגים. נמצא שההבדל הגזעי בין יהודי הגולה לבין הפלחים הארץ-ישראליים אינו ניכר יותר מאשר ההבדל בין יהודים אשכנזים לספרדים. בני המקום בא"י, שההדיוטות קוראים להם 'ערבים' או גם 'תורכים', אין להם בעצם עם הערבים והתורכים ולא כלום, ויחסי אל אלה ואלה הוא קר ואפילו עוין. הם מתבוללים ברצון בכל תרבות גבוהה ובקרבת המושבות היהודיות הם מסגלים להם את התרבות העברית, שולחים את בניהם לבתי הספר העבריים, והם לומדים לדבר שם עברית רהוטה לא גרועה משל ילדי היהודים". (כרך א' עמ' 148, בתיקונים).

הכינוי "ערבים" (או "תורכים") אינו אלא שימוש-לשון נבער מדעת, שכן הללו הם בעצם צאצאי תושביה היהודים והכנענים של הארץ בימי קדם, וממילא קרובים הם אל היהודים. שותפות המוצא הגזעי תקל את מיוזגם של שני היסודות, למרות ההבדל שנתהווה באורח-החיים. אדרבה, היהודים החוזרים לארצם יביאו או תרבות גבוהה, אוכלוסי הארץ יפגשו בשקיקה, שהרי כונסים הם בתודעתם הרבה מוטיבים מסורתיים הגוטעיים בהם הכרה כי הארץ היא "ארד יהודי", ועתידים היהודים לחזור אליה ולכונן בה את חייהם הממלכתיים (כרך א' עמ')

⁵ אולם הערה שמתחת לקו בעמ' 290 אפשר שהיא מחזירה אותנו לדפוס השיבה זה. שכן מעיר ברוכוב: "פרט ללשון ולדת אין כל דבר משותף לפלחי א"י ולערבים, ולא עוד אלא שניכרת גם איבה גלויה בין הפלחים לבין הערבים". ומדוע? משום ששיתוף של לשון ודת מצוי בין עמים שונים, ואין בכך כדי לעשותם אומה. כלומר יש עוד יסוד (או יסודות) החוצץ בין תושבי הארץ לסביבתם הערבית.

⁶ הפלטפורמה שלנו, כתבים כרך א' כנ"ל, עמ' 280. הזכרת תימן בהקשר זה היא מוזרה, שכן לאחר עמודים אחדים (290) מדבר ברוכוב במפורש על התהוותה של תנועה לאומית בתימן.

בארץ. ילידי פלשתינה יתבוללו מבחינה כלכלית ותרבותית במי שיכניס סדר בארץ, במי שיטול עליו את פיתוח כוחות הייצור של פלשתינא". (שם, שם). לפיכך "העולים היהודיים הם שיטלו את פיתוח כוחות הייצור של פלשתינה עליהם והאוכ-לוסיה המקומית של פלשתינה תתבולל בקרב הימים, התבוללות כלכלית ותרבותית, ביהודים". (ה) פלטפורמה שלנו, עמ' 283).⁷

הנה כי כן, הפלטפורמה נסמכת אף היא על פרוגנוזה של השתלבות שלוחה, פחות או יותר, של אוכלוסי הארץ ביהודים הבאים להתישב בקרבם. ברם, טעם הדבר שוב אינו נעוץ במפורש בתכונה גזעית טמירה המחייבת פתיחות לקראת המהגר היהודי, אלא בתכונות שהבשילו עקב כמה וכמה גורמים, שאינם מניחים לשוב האוטו-טוריני להתגבש כיחידה לאומית. במסגרת שתי התאוריות נמנע ברוכב מהגדיר את תושבי הארץ הגדרה אֶתנית. ב"לשאלת ציון וטריטוריה" מתבאר הדבר מאליו, שהרי אוכלוסי הארץ קרובים קרבה גזעית ליהודים ורק הדיוטות מכנים אותם "ערבים" או "תורכים". אולם ב"פלטפורמה" הוא נוקט בעקיבות לשון "הפלחים". (הפלטפורמה שלנו, עמ' 282, 285 וההערה בעמ' 290). ב"לשאלת ציון וטריטוריה" צופה ברוכב כי שיבת עם ישראל למולדתו, עם שהיא באה לתקן את העיוות שבקיום היהודי, עתידה לחלץ את תושבי הארץ ממצוקתם האוביקטיבית ולהעלות מן הבלתי-מודע את דמותם הלאומית האמיתית, בעוד שב"פלטפורמה" נמנע ברוכב מהסתמך על צביונה הגזעית-לאומי של האוכלוסייה, אך הוא מת-זיק בייחודה כפועל-יוצא של תכונות הסביבה.

ב

עד כאן נדרשנו לשוני שבהגדרת מהותה של אוכלוסיית הארץ. מאליה מסתברת האחידות ה-

עוני. "הצרכנים הם אנשים הנבדלים מאוד בטע-מם, בהרגליהם ובצרכיהם", וזה נוגד את טבע התפתחותו של ההון הגדול (כרך א', עמ' 280 א'). ולפיכך אפיני הדבר לשווייץ, שהיא הארץ ה-מובהקת של חיים זעיר-בורגניים. אמנם פלש-תינה עדיין אינה חופפת מדגם זה של משק, אך ככל שהתפתחות הרכושנית תשעבד יותר את ארצות החוף הדרומי-מזרחי של הים התי-כון, ילכו ויתבלטו יותר הקווים הזעיר-בורגניים של חיי המשק של האוכלוסייה בא"י.

תכונה אחרת הטבעה באוכלוסי אכסניה בין-לאומית היא "תרבותיות גבוהה בהעדר תרבות" (שם, עמ' 128). פרדוקס זה תולה ברוכב בכני-סתם הרצופה של אגשים הבאים מסביבות תר-בותיות שונות וקונים כאן סחורות ושירותים. ולפי שזרם בלתי-פוסק זה קובע את רווחתה של הארץ, אין הבאים חשובים כ"זרים", אלא כאור-חים רצויים שילידי הארץ ששים להסתגל אלי-הם, ולכן ריבוי הלשונות וידעת הנימוסים השו-נים משווים לארץ מצד אחד דיוקן של תרבותיות גבוהה, ומצד אחר מסב אותו תהליך עצמו העדר דבקות בדפוסים המביאים להתהוותה של מסגרת תרבותית עצמאית, שאילו נתגבשה היתה חוצ-צת בין יושבי הארץ לבין האורחים שהם מקור פרנסתם. "אין בו בליד הארץ הרגש של בדילות לאומית. אין הוא יודע לא את הלאומיות ולא את השוביניזם. אפילו לקנאות דתית אין אצלו מקום, כיון שפלשתינה היא גם אכסניה בין-דתית". (שם עמ' 282) ילידי הארץ נטולים דפוס כלכלי ותרבותי עצמאי. הם אינם, ולא יהיו, אומה. הם סופגים בנקל כל טיפוס תרבותי הגבוה משלהם, והמובא אליהם מבחוץ. "אין בכוחם להתלכד לפעולת התנגדות מאורגנת להשפעות חיצוניות, אין הם מוכשרים להתחרות לאומית, והתחרותם יש לה אופי אינדיוידואלי, פארטיזאני". הם לומ-דים ברצון בבתי הספר של המיסיונים השונים ומסתגלים לשפתם. "הפלחים היושבים בסביבי המושבות העבריות שולחים ילדיהם לבתי הספר שלהם". והמסקנה: הם "יסגלו להם אותו טיפוס כלכלי ותרבותי, אשר יתפוס עמדה משקית שלטת

⁷ שם, עמ' 282. את הרעיון הזה מחריף חשין במא-מרו: "צו דער פראגע וועגן קלאסן-קאמפף אין פאלעסטינא" פארווערטס, מס' 1, וילנא, מאי 1907.

טאריח, תפתח פתח להפיכת הציונות לתנועת המונים סטיכית.

האספקט השני, הנובע מן הראשון, שהנחת היסודות למפעל הציוני אינה קשורה קשר הדוק לשאלת הפרוליטאריזציה. לא שברוכוב סבור כי בשלב התראפבטי לא תיתכן פרודוקטיביזציה, שהרי משימותיה של התנועה התראפבטית אינן רחוקות מן הצורך לכבוש מקומות עבודה לעם היהודי בארץ. אלא שבמקרה דגן לפנינו חוית עבודה עברית ולא חוית פרוליטריון יהודי על כל הכרוך בה מן הבחינה המעמדית. החלוצים ש-י בואו יכבשו לעצמם מקומות עבודה, אך לא כמ-קובל לגבי מבקשי עבודה מקרב עמים אחרים, שלעומתם נדונים היהודים לנחיתות ממושכת. החלוצים האידיאליסטים יאחזו בארץ כשהם מ-אורגנים בקבוצות קואופראטיביות, יהנו מסיוע של מוסדות התנועה הציונית, בשיכוך, חדרי אוכל ובתי תרבות. הם יקימו אורח חיים שתופי, אשר יקל על קיומם, ובמרוצת הזמן יכו שורש בכפ-רים יהודיים חדשים.⁹

ברוכוב יודע שהטריטוריות, וארץ ישראל בכ-לל זה, מיועדות בעתיד רק לאוכלוסיה היוצרת נכסים, שמתוכה נוצר הפרוליטריון החרשתי ו-החקלאי. ולפיכך אוגנדה איננה שייכת לאנגליה, "אלא לאוכלוסיה הכושית, היציבה למדי, עד כי שום מתישבים לא ימצא בהם הכוח להשמדה". וכך גם ארץ ישראל. אין היא שייכת לתורכיה, אלא לאוכלוסיה העובדת של הארץ. אולם, מט-עים ברוכוב, "אין אנו חוששים לכניסת מהגרים

פונקציונאלית שבהגדרות השונות. שכן שתיהן מסייעות להסיר מלפני המהגר היהודי את אבן הגג שבהתנגשות אפשרית עם אוכלוסי המקום שברוכוב כה חשש לה, והרבה על כן להבליטה בבקרתו את הטריטוריאליזם. ברם ההתבוננות באחידות מצדה הפונקציונאלי, איננה משחררת אותנו מן הצורך לחזור ולבחון מה הביא את ברו-כוב שנסתלק מן הטיעון הגזעי (או שחדל להט-עימו) ועבר לתפיסה אחרת העוקפת את עניין הקרבה הגזעית. כלום מצא ברוכוב שהערכתו הראשונה בטעות יסודה, ולפיכך חתר לפשר אחר, ובלבד שלא יפגע הצד הפונקציונאלי?

עלי להודות שלא נתקלתי בכתבי ברוכוב שחוברו במשך השנה המפרידה בין שתי היצירות, או בדברים שנרשמו מפיו, בהסבר הנוגע ישר לתחום התענינותו.⁸ אפשר שברוכוב נסתלק מן הסימן הגזעי שנתן בתושבי הארץ בלי שטרח ל-העלות הסברים, ואפשר שבחדשים הראשונים של שנת 1906 נראה לו שאין כוחו של סימן זה יפה על רקע השקפתו. לפי שעה, בשלב זה של עיו-נו, נראה שיש טעם לשקול את התמורה בקשר לפרוגנוזה המקיפה של הדינאמיקה היהודית, ה-נחשפת בשתי היצירות.

שנים הם האספקטים הבולטים בפרוגנוזה של הגשמת הציונות, כפי שנצטירה לברוכוב במסה הראשונה, אחד הוא הפוסטולאט שהפתרון למ-שימותיה המעשיות של הציונות אינו בדינא-מיקה של ההגירה היהודית. תנועת הגירה סטי-כית לארץ-ישראל לא תתואר בניסבות הקונ-קרטיות של הארץ. המוצא למצוקות ההגשמה שבהן מתחבטת ההסתדרות הציונית הוא לדעת ברוכוב, בהתארגנות של יסודת אידיאליסטיים-חלוציים, קרי בלשונו בתנועה תראפב-טית, אשר תעמיס על עצמה את כל הנטל של ההאחזות בארץ ותסלול על ידי קרבנה החמרי את הדרך לעליה גדולה. או כטענתו, התנועה התרפבטית, שהיא מטבע מהותה תנועה וולונ-

⁹ רעיון הארטל העולמי של הפועלים היהודיים הועלה על-ידי אוסישקין במאמרו "הפרוגרמה שלנו", עיין "ייברייסקאיה ז'יון 1904, חוב' דצמבר. הוא הט-עים את חשיבות הארטלים ככלי לכיבוש העבודה ליהודים במושבות העבריות, תוך טענה מפורשת כי אחרת יהיו הערבים העובדים היחידים. אף ברו-כוב לא ראה בזה טעם לפגם, אלא שמכלל טיעונו במסה "לשאלת ציון וטריטוריה" יוצא שעל התנועה התראפבטית להבטיח קודם כל את יכלתו של המ-שק היהודי לעמוד בהתחרות שבשוק הסחורות ה-עולמי, כלומר להקל על היהודים בכלל להאחו בא-רץ ולבנות בה תעשייה, שבכוחה למשוך עליה גדי-לה. ואילו שאלת הפרוליטאריזציה היא שאלה משנית ואין עמה סכנה, וע"כ להלן.

⁸ בפרק הזמן הנדון כתב ברוכוב את "המומנטים המ-עמדיים של השאלה הלאומית".

לפיכך תולה עצמו בפרוגנוזה שהיהודים ירכיבו על הארץ משק קאפיטליסטי, והניגודים שמעוררת הפרוליטאריאזאציה אפשר יהיה ליטול עוקצם על-ידי הטמעת האוכלוסיה. יעודה של התנועה התרפרטית במכלל פרוגנוסטי זה הוא לבסס את מפעלי המשק היהודי הראשונים שאין בוכחם לעמוד בשלב הפותח במאמ העבודה והביסוס, ולסלול בזה את הדרך לפרודוקטיביזאציה יהודית המפלסת דרך לפרוליטאריאזאציה. וכך נמצאת התישבות היהודית פותרת לא רק את בעית מצו-קתם של יהודי העולם אלא אף את זו של תושבי הארץ, על ידי שהיא קולטת ומטמיעה אותם ב-תוך דפוסי תרבות וציוליוזאציה גבוהים יותר, ו-מקנה להם, בדיעבד, רמת חיים משופרת. עד כאן המסה "לשאלת ציון וטריטוריה".

ב"הפלטפורמה שלנו" נטש ברוכוב כידוע את הפלשתניזם הפראקטי וניסח את מה שכונה כפ-לשתיניזם פרוגנוסטי. משיכתם של היהודים ל-א"י שוב אינה נגזרת משיקולי יתרון פראגמאטי. כורח הויקה לארץ שוב אינו נעוץ בסגולותיה בלבד, והבעיה שוב אינה בתחום השיקול הראצ-יונלי, התועלתית גרידא. אחיזת העם בארצו תהא פועל-יוצא של תהליך דינאמי, של הסתגלות ה-יהודים לארצות מושבם ההדשות.

ואכן אם בתקופת פולמוס אוגנדה ראה ברוכוב את הדינאמיקה של ההגירה היהודית כבזבוז כו-חות, כביטוי לתעיה ההולכת ומחמירה את עצמת הפרובלמטיקה היהודית על ידי שהיא מפזרת אותה על פני רחבי תבל, הרי עתה, כעבור שנה, הוא משליך יתרון דווקא על הדינאמיקה היהודית. ואף זו: אם במסתו "לשאלת ציון וטריטוריה" משוקעת האיפרוליטאריאזאציה כיסוד שבמושכל ראשון, הגה ה"פלטפורמה" תולה את הפרוגנוזה של הריבונות היהודית בגילויי הפרוליטאריאזאציה המצויים. ודאי, לא היה כאן מיפנה להשקפה מגו-גדת לחלוטין. הוא פיתח דימוי סלקטיבי, כלו-מר הבחנה בין פרוליטאריאזאציה בענפי הייצור המייצרים אמצעי ייצור לבין פרוליטאריאזאציה בענפים המייצרים אמצעי צריכה. לדידו היה-דים המתרוששים ויורדים למדרגת פרוליטאריון,

זרים ולהתנחלות זרה, אין אנו יראים מפני כבוש זר" (לשאלת ציון וטריטוריה, עמ' 145). החשש העיקרי הוא מפני הפרוליטאריאזאציה של תושבי המקום ולכן:

"כל מי שרואה עצמו ידיד נאמן לעם היהודי חייב להשיב על השאלה: "איזהו המקום ששם יוכלו היהודים להגיע לפרוליטאריאזאציה נורמאלית? ומ-כיון שהאוכלוסיה המקומית, באשר היא כפרית, תוכל תמיד להתחרות בהצלחה בשוק העבודה אתנו, יושבי ערים, ונוסף לזה גם תשושים ומורדפים - הרי אנו חייבים להעלות עוד שאלה אחרת: היכן היא הארץ, אשר לא זו בלבד שלא נחשוש שם מפני כניסת מהגרים זרים וקאפיטליזאציה זרה, כשם שאין אנו חוששים לכך בדרך כלל בשאר ארצות, אלא נוכל גם לא לחשוש במיוחד לפרולי-טאריאזאציה זרה? כלומר היכן היא הארץ אשר לא זרים יהיו שם לפרוליטארים, אלא אנשם הקרו-בים לנו בדם וברוח? (הטעמה שלי). לבסוף, כיון שהפרוליטריון בכל ארץ וארץ יבוא, בעיקר, מקרב האוכלוסיה החקלאית המקומית, ננסח את השאלה ניסוח אחר: היכן עשויה האוכלוסיה החק-לאית המקומית להיות קרובה לנו בדם ולהיעשות קרובה לנו ברוח? ותשובתנו לשאלה זו היא: לא ב"טריטוריה" אלא בארץ ישראל בלבד...". (שם, עמ' 146).

כאן דומה מתקרבים אנו אל עיקר הגיונו של ברוכוב, והא הקשר ההדוק בין קרבת הגזע לסב-כי הפרוליטאריאזאציה היהודית. והלמד מזה: שא-לת הפרוליטאריאזאציה בא"י תיעקף ותתפוגג מא-ליה, לפי שאין לנו התנגדות כי תושבי הארץ יתגבשו ברבות הימים כפרוליטריון יהודי לכל דבר, ואלו היהודים שיבקשו לעלות לארץ יתיצבו בשוק העבודה ויאבקו בו על זכותם לע-בודה. ברי לברוכוב כי המשאבים התעשיינים שיתפתחו בארץ יספיקו גם לחלק מן האוכלוסיה המקומית שיבקש לעבור לשורות הפרוליטריון ו-גם להמוני היהודים שיבואו. ועוד: כל זה יתרחש בצורה שלא תגרום חיכוכים יתרים. מכל מקום לא חיכוכים אשר יחרגו מכלל התחרות רגילה ואשר ילבשו צביון של שנאת חינם גזעית.

הפלשתניזם הפראקטי, אליבא דברוכוב, נמצא

בגולה ופרוליטארים יהגרי לארץ. הם עלולים להתנגש באוכלוסייה המקומית, אלא שזו לא תהיה חזקה דיה להדוף אותם ועל כן לא תתחולל תחרות לאומית הרסנית, אשר בה היו (המהגרים היהודים) נתקלים בכל מקום עד עכשיו. כפי שראינו, אין האוכלוסייה המקומית בארץ יכולה להדוף את חוראת היהודים בהתנגדות מאורגנת, וגם אינה זקוקה לכך" (שם עמ' 284). שכן העולים היהודים יביאו לפיתוח של הארץ וישיבה יתבוללו בקרבם. "הפליחים... יתמזגו עם הטיפוס הטרבנטי והכלכלי היהודי, ומשום כך אין בפנינו כל חשש של תחרות לאומית מצדם." (הדגשת המעתיק), שם עמ' 285.

אוכלוסים אלו לא יוכלו לפתח שום "פוביות", שום שנאות-חינם, לפי שה"פוביות" הן תכונות של החוק. ועל כן יבקשו הפליחים להסתגל, וככל שימהרו להסתגל, כן יפוגו החיכוך והקושי.

הנה כי כן נמצא הפלשתיניזם הפרוגנוסטי משולב באורח הדוק בתהליך הפרוליטאריזאציה היהודית. ברם התבוננות בתהליך זה איננה יכולה לעקוף את שאלת ההתחרות בתושבי הארץ. אם ב"לשאלת ציון וטריטוריה" סוכלה הסכנה, משום שברוכוב ביקש להשתכנע כי אין לחזות האחזות "פרוליטארית" יהודית בארץ מיד, והניח זמן די והותר לתהליך הפרוליטאריזאציה המונית של אוכלוסי הארץ במשק היהודי וכיהודים, הרי ב"הפלטפורמה" בטלה תחזית זו. הפרוליטאריזאציה של היהודים נעשתה דווקא, ומכאן ההיסק בדבר החיכוך וההתעצמות. ברם, משום טיבה של האוכלוסייה ב"אכסניה בין-לאומית", נחרץ גורל ההתנגשות מראש, לטובת היהודים.

התוצאה איננה משתנה. בשתי הפרוגנוזות כאחת תתערה האוכלוסייה בקרב התרבות והציוניזאציה שהובאו על ידי המהגרים היהודים ותיטמע בתוכם עד לידי חברה לאומית יהודית אחת.

נקלטים בענפים אחרונים, דווקא. אגב כך נדחקים הם לתוך סתירות ופרדוקסים של בסיס אסטרטגי לקוי ומלחמת מעמדות צמוקת-אפשרות יות¹⁰.

ההתבוננות בשתי התמורות במחשבתו של ברוכוב נותנת לנו את ביסוס הפלשתיניזם הפרוגנוסטי. שכן תחילה, טוען ברוכוב, פונה ההגירה לארצות המזמנות למהגרים אפשרויות קליטה ופרנסה עדיפות מאשר בארצות מוצאם. לפי ש"מבין שתי ארצות המתאימות לקליטה (של אינו קבוצת מהגרים) נמצאת בקו ההתנגדות הפחותה ביותר (לגבי קבוצה זו), אותה ארץ ששם ניהו תן (לקבוצה זאת) להגיע לרמה כלכלית גבוהה יותר" (הפלט': עמ' 274). וכיון שארצות אלה מטבע התפתחותן הכלכלית הולכות ונסגרות, והיהודים שנאחזו שם ידחקו על-ידי ההתחרות בשוק העבודה, יאלצו המהגרים לפנות לארצות הקליטה השרויות בשלבי ציוויליזאציה נמוכים יותר, ובתוכן ארץ-ישראל. ועוד: ההגירה היהודית מקיפה מצד אחד יסודות של הון זעיר ובינוני, ומצד אחר את הפועלים היהודיים שהועסקו על ידי ההון הזה ועל-כרחם נגררים אחריו בנידודו. ולפיכך הנדידה היהודית נראית כפיוור וריכוז כאחד. במכלול דיאלקטי זה נעוצים כאחת הסכנה הגדולה והסיכוי הגדול.

לנוכח המיפנה הצפוי איפוא בדינאמיקה של ההגירה הכללית, היינו הנהיה לארצות דלילות פיתוח, תיאלץ ההגירה היהודית לכוון צעדיה גם לארץ ישראל, שתימצא כשרה להגירה היהודית בזכות אופיה כאכסניה בין-לאומית, וכן בשל האכסלוסיביות של משק הסחורות הזעיר והתואם את צביונה החברתי של ההגירה היהודית. כללו של דבר, יש פרוליטאריזאציה יהודית

¹⁰ דבקתו של ברוכוב בתפיסה של אי-פרוליטאריזאציה עולה היטב מתוך מאמרו "לשאלת ציון וטריטוריה" עמ' 41 ואילך. הסימנים לנסיגה מן התיאוריה באים לראשונה בויכוח שניהלו נגד סולפנר בבאזל בעת הקונגרס הציוני השביעי, ראה: "כרוניקה ייבריסקי ז'יוני" 1905, מס' 32, 33. פרופ' בן-ציון דינור העירני על העובדה ש"פלסטינץ" הניזכר בויכוח אינו אלא ברוכוב.

כטריטוריאליזם, לא תואר ללא מאבק חמור, ללא מעשי אכזריות ועוול, ללא סבל לזכאים ולחייבים. מהפיכות כאלה נכתבות לא בדיו ולא במלל נאה ערב לאוזן. הן נכתבות בזיעה, בדמעות ובדם" (הדגשת המעתיק).

והמנסה שלא לראות זאת אינו אלא אוטופיסט. אכן גם במסה "לשאלת ציון וטריטוריה" לא השתמט ברוכב מן הצורך להודות שתתחוללנה, פה ושם, התנגשויות על מקום עבודה בין יהודים לזולתם מקרב תושבי הארץ. אולם הקו המכריע היה בעיניו השתלבות הרמונית הגזורה מן הכורח הגזעי. אך בבואו לתחם את הסוגיה ב"הפלטפורמה" הוא מוסיף על הפרוגנוזה שלו את חומרתו של תהליך ההתלכדות החברתית ואיננו מתעלם מאפשרויות של התפתחות העלו-לות להעמידנו בפני דילמות מוסריות.

ההנחה שאין פתרונות מוסריים לשאלות שהן ממהותן עמוסות אכזריות, טבועה עמוק בכל מערכת הסתכלויותיו של ברוכב בשאלות חברה. היא נגזרת מקטגורית הברירה, שברוכב סיגל לעצמו מהגותו של בוגדנוב¹¹. תושבי הארץ, כמו היהודים בארצות פזורתם, הם קרבן לחולשתם הבסיסית בתהליך הברירה הכפוי עליהם. היהודים בשל האכסטרטוריאליזם שלהם, ואילו תושבי הארץ בשל היותם סמוכים על שולחנה של אכסניה בין-לאומית. כורח הטמיעה הוא פרי הפגישה הגורלית שבין העם היהודי המיטלטל על-פי הדינאמיקה של חייו בגולה לבין אוכלוסי פלשה-תינה שהם ערב-רב מטבעם ואין הם מסוגלים לגבור על האמורפיות שלהם משום היות מולדתם אכסניה בין-לאומית¹².

¹¹ קטגורית הברירה (ולא דוקא הברירה הטבעית) באה להגדיר את מקומו של "הפרט" במכלול "הסביבה". כל ברירה, בין היא פסיכית ובין היא חברתית, עשויה להיות חיובית או שלילית, וזו האחרונה עמוסה גילויים אנטגוניסטיים.

¹² אם א"י היא בגדר אכסניה בין-לאומית השוללת מיושביה את אפשרות ההתגבשות הלאומית, כלום לא יחול הדבר גם על היהודים? ההורים כאלה הרהר ברוכב מאוחר יותר ורשםם ב"הגיגים" חטיבה שניה, השייכים לשנים 1907-1910. עייז 1672. 1493. "ההגיגים" שמורים בארכיון העבודה בתל-אביב.

דה, אלא בעוד שבראשונה יתרחש הדבר בשופי משום ההרמוניה הגזעית הקבועה מלכתחילה. הרי בשניה נעשית ההתנגשות בלתי נמנעת, אלא אסור לה שתביא לתבוסת היהודים. פתרון כזה נראה מעוגן היטב בהגדרת הארץ כאכסניה בין-לאומית.

סיכומי של דבר, עם המעבר לפלשתיניזם פרו-נוסטי, המתיסד על ראית הדינאמיקה של ההגירה היהודית וגלגולי הפרוליטאריאליזם היהודי דית וחתירתה לגיבושו של בסיס אסטרטגי נורמאלי למלחמת מעמדות יעילה, סברה שלא היה ברוכב נוטה לטפח את ההשקפה על קירבתם הנזעית של אוכלוסי הארץ ליהודים. כלומר, השינוי בתפיסת שאלת הערבים אפשר שיתמצה כפונקציה של התהלפות התיאוריות שנקט ברוכב להגדרת הפרוגנוזה הציונית שלו.

ומענין לענין באותו ענין.

כיצד שקל ברוכב את פרטי התהליך במישור המגע-חיכוך-טמיעה של היהודים ואוכלוסי הארץ? (הפלט', עמ' 287).

"הליכויד הלאומי של העליה היהודית יכשיר את הקרקע להתהוות ישוב עצמאי מבחינה כלכלית, אשר יבליע בתוכו (הדגשת המעתיק) את האוכלוסיה המקומית ולא יניח מקום בא"י להתפצלות מוחלטת של לאומים. ותהליך זה של הסתפחות הפלחים אל הטיפוס הכלכלי והתרבותי היהודי לא יעבור בפשטות יתירה ללא חייכוכים וסיבוכים. אותם חלקים באוכלוסיה היושבים הרחק ממקומות שהם מרכזי תיירות בינלאומית בא"י, וכן גם אותם שכבר ניתנו לאיזו השפעה תרבותית אחרת יגלו התנגדות מסוימת ואולי גם התנגדות ממושכת להשפעות היהודיות. אולם מיעוטים יהודים והנחשלות התרבותית של יסודות כאלה מצמצמים מאוד את שיעורי הסכנה הנשקפת למהלך הנורמאלי של הקאפיטאליזם והדימוקראטיזציה של א"י. בסופו של דבר יהיו בא"י רוב לאומי (של יהודים ופלחים שיתבוללו) ומיעוטים לאומיים לא ניכרים. היחסים בין אלה לאלה יוסדרו באורח דימוקראטי על פי היסודות של אבטנומיה לאומית-מדינית. מובן מאלי ש"הסדרה כזאת תבוא רק כתוצאה של קונפליקטים ממושכים".

"הפיכה שרשית ועמוקה כל כך בחיי היהודים,

אפשר לקורא בו להמלט מן ההכרה שהוא מענה על אתגרים שצדם המעשי נעוץ בפרוגנוזות ה- ברוכוביסטיות בשאלת היהודים והציונות, ואף נדמה שבעקפיין הוא מגיב על סוגיות ערביות. שנים הם העניינים שדיינו בהם מחזק את הרושם כי הם משמשים כגשר בין שתי הפרוגנוזות לגבי גורל אוכלוסית הארץ: א. השינוי בתפיסת הגזע; ב. התהוותן של אומות.

אשר לתפיסת הגזע, נחזור ונעמוד על טיבה של תפיסה זו, כפי שהיא מתפרשת ב"לשאלת ציון וטריטוריה". בנוגע לאוכלוסי הארץ — כי רק בהקשר זה חושף ברוכוב אספקטים אחדים מתוך גישתו הכללית — מטעים הוא כי הגזע הוא בגדר שלימות תרמונית המניחה לחלקים לחזור ולהת- לכד לאחר שנפרדו בגזרת הזמן. השלימות אי- גנה עשויה להטמיע בתוכה יסודות זרים. ול- פיכך פתיחותם של אוכלוסי הארץ לקראת הי- הודים הבאים לארץ נגזרת מתוך היותם צאצאי התושבים היהודים הקדמונים. מכאן שהאחדות היא א-היסטורית. היא יכולה שלא להתקיים ב- אורח ממשי, אבל אין היא מאבדת את קיומיתה הפוטנציאלית. האומות כולן הן איפוא בהכרח, במדה זו או אחרת, התגלמות של יסודות גזעיים. אף שברוכוב נמנע מלזהות את היסוד הגזעי ה- אורגני עם התגלמותה של האומה, הרי מכלל הטיעון שלו מסתבר כי האומה אינה יכולה להת- גבש ללא היסוד הזה.

במחקרו על "המומנטים המעמדיים של השאלה הלאומית" סוטה ברוכוב לחלוטין מן הזיהוי הזה. אך מן הראוי שנקפיד יותר ונעייין בפרטים לשם זהירות. מיד בפתיחה, כשהוא נזקק למשפט ה- בסיסי של מארכס בחיבורו "לבקורת הכלכלה ה- מדינית", הוא מוסיף ומבאר: ¹⁶ "אולם יצירה זו

¹⁵ י. ליובארסקי, דווא סוציאלינג' טיפא, הוצ' אוברא- זואניא 8-1905, ע' 40-69.

¹⁶ המומנטים המעמדיים של השאלה הלאומית, כתבי ברוכוב א', כנ"ל, עמ' 154. יש לתמוה, מדוע רא- תה מערכת הכתבים צורך, שלא להביא את שם המאמר כבמקור, אף שתורה ותרגמה אותו על פיו. השם, "מלחמת המעמדות והשאלה הלאומית", הוא מן הפגימות שפגמו מעבדים שונים במאמרו של ברוכוב.

ג

אף שלא מצאנו הסבר ישיר מפיי ברוכוב בנוגע לתמורה שבראית האספקט הערבי, ובי- קשנו לתרץ את הדבר כפונקציה של השתנות ה- פרוגנוזה, אין אנו פטורים מלהידרש להתבוננות בהשתלשלותו הרעיונית של ברוכוב, לאור הי- בורו שנתחבר במחצית השניה של 1905. הכוונ- נה ל"מומנטים מעמדיים של השאלה הלאומית" ¹⁸. והסוגיה עומדת כך: כלום קיים רקע עיוני למע- בר מראייה האינטגרציה כדומינאנטה מרבית ושלוח מעיסרה לראיית האינטגרציה כדבר ש- לא יושג בלי אלימות, או בלשונו — "בוזיעה, ב- דמעות ובדם".

במרוצת השנה שהפרידה בין גיבושן של שתי הפרוגנוזות, שהה ברוכוב בחוץ-לארץ, הסתכל מקרוב בחייה של שווייץ, תר אותה לארכה ולרח- בה, והפיק מרשמיו אלה את מסקנותיו לגבי ארץ- ישראל. ואפשר שלקחיו השווייצאריים שימשו דחיפה לחקירות בענייני קולוניאציה בכלל ושל ארץ-ישראל בפרט ¹⁴. כשעבר לברלין (שהה שם מסוף אוגוסט ועד סוף ספטמבר 1905) החליט להגיב על מסתו של י. ליובארסקי ¹⁶ וכתב את ה"מומנטים המעמדיים של השאלה הלאומית". עם שהחיבור מופיע כדיון בשאלה כללית, אי

¹⁸ החיבור אי אפשר היה לו שייכתב לפני אוגוסט 1905, שכן הוא מגיב על מאמר ליובארסקי שראה אור באוגוסט 1905. מכאן שקרוב לשער כי נתחבר בעת שהותו של ברוכוב בברלין. הופיע לראשונה בחוברת דצמבר 1905 של "ייברייסקאיא ז'יון". ל- צורך תעמולה, עובדה החוברת אחר-כך, ופרטים שונים שונו בה, עד שניטל ממנה טעמה הראשוני. ¹⁴ מיד לאחר הקונגרס הציוני השביעי עשה ברוכוב שבועות אחדים בשווייץ, שהה לפחות שבוע ימים בלוגאנו בחברת משפחת וייצמן. לפי כל הסימנים תר את שווייץ, ובילה כנראה גם בקאנטון גראור- בינדן, שם התרשם מהשתמרותה של האוכלוסיה הרטית, למרות היות שווייץ "אכסניה בין-לאומית". על עיסוקיו העיוניים דיווח יוסף הלמר מפרוסקור- רוב לאוסישקין במכתב מו' תשרי תרס"ו — "הפץ הוא להשתלם במדעים ובפרט בקולוניאציה ואור- גניזאציה" — הארכיון הציוני המרכזי, A. /24/81. בראשי הפרקים לשאלה הלאומית שנתנו בכרך א' של הכתבים, ונתחברו כנראה ב-1909, מדבר ברוי- כוב על שתי דוגמאות בלבד של אכסניות בין-לאור- מיות, שווייץ וארץ-ישראל.

מש הו הקשור בעברם המשותף ואשר צמח על קרקעו. אין זה אומר, כמובן, שאמנם יש להם עבר קדום משותף. פעמים אין קדמות העבר המשותף אלא אשליה בלבד." (כרך א' עמ' 158). התודעה בדבר המוצא המשותף איננה אם כן אלא פרוייקציה אידיאולוגית והיא צומחת מתוך סגולותיו של השכל המכיר. האידיאולוגיה הלא-מית הכונסת בחובה, לפי ברוכוב, את פוסטולאט הקירבה היא אלמנט הכרחי בתהליך הסתגלותם של העמים אל התנאים המודרניים המחייבים את גיבושן של החברות השונות כדי יחידות המקור-שרות בתודעת שותפות ייחודית. מכאן שהשרוש הגזעי, אפילו יתקיים פה ושם למעשה, הוא בתיפקודו אלמנט פסיכולוגי הבא לסעוד את הרצון הטבוע בחברה כלשהי לגדור עצמה בפני הזר. והא הדין ב"רוח לאומית" ובכל מיני "סוב-סטאנציות היסטוריות-תרבותיות" (שם, עמ' 166). אלה הן "מסורות שנעשה בהן היפוסטאזיס", כדי למנוע, על פי סברת ברוכוב, את האדם מלעגן את חששותיו במערך הריאלי של קשריו למכלל נתון של תנאי ייצור, ולתלותו בישויות א-היס-טוריות, שהן בסיס לכל ארגון אוטוריטארי החו-תר, מעצם מהותו, לסכל כל נסיון לערער על מערכת הסמכויות המוסדית הקיימת.²⁰

לפיכך, עם שברוכוב אינו דוחה את הגזע כא-למנט אפשרי לביאור השוני המצוי בין האורג-ניזמים, אין הוא סבור שהלאומיות מייסדת ב-הכרח על הגזע כחוייה ראשונית. בראשי הפרקים שהתווה ברוכוב לשם כתיבת מחקר גדול בשאלה הלאומית הוא השכיל לבטא רעיון זה כך: "הג-זע כשותפות פשוטה של תכונות ולא של אינט-רסים, ללא מגמת ארגון" (הדגשה ש-לי) ²¹. כלומר, עובדה נתונה, ערטילאית, שאי-ננה חורצת את גורלו של הגוף החברתי ואיננה מתימרת להתעלות לדרגת פיקציה אידיאולוגית.

של חיי החברה מתהווה במערך מוגדר של תנאים שנצטרפו, תנאים שמחוץ לחברה, תנאים טבעיים ותנאים היסטוריים"¹⁷. את הסיווג המשולש של התנאים חוזר ברוכוב ומפרש לאחר שורות מע-טות, כשהוא אומר: "ואילו תנאי הייצור הם רבי אנפין למאד. אלה הם, ראשית כל, התנאים הגיאוגרפיים של האקלים, הקרקע, מבנה השטח, מבנה קו החוף; אלה הם, שנית, התנאים האנת-רופולוגיים של הגזע"¹⁸; ושלישית, התנאים ה-היסטוריים שנתהוו הן בתוך הקבוץ עצמו, הן מחוצה לו, ביחסיו הסוציאליים עם שכניו, כלומר תנאים שנוצרו עצמם בתהליך הייצור, אלא שה-גיעו למידה כל שהיא של השפעה עצמאית".

במובאות מאנגלס, שברוכוב מסתייע בו, נמ-צא שוב הטעמה לפי הסיווג המשולש: "במספר הגורמים המקנים ואריאציות ב"אקונומיקה" נכ-ללים גם הגזע"¹⁹ והתנאים הגיאוגרפיים וכמותם האינדיבידואליות שנתגבשה באורח היסטורי". והוא הדין במובאה ממארקס: מדובר שם "... במסיבות אמפריות שונות, לאין ספור, תנאי טבע, יחסי-גזע והשפעות היסטוריות הפועלות מבחוץ? ...".

הנה כי כן, בפרשו את הנחות היסוד עדיין לא נסתלק ברוכוב מגורם הגזע כרכיב המקנה לחב-רות הלאומיות הנתונות את האריאציות המצו-יות. והא מוסיף לראותו כנגזר מנסיבות שהן מ-חוץ לחברה, כלומר שלא נתהוו בתהליך ההתלכ-דות החברתי-ההיסטורי, אלא הן קדם-היסטוריות, א-היסטוריות. אך מצד אחר, פוזרים על פני מחקרו כמה וכמה חיוויים המעידים כי הגורם הגזעי שוב אינו נתפס כיסוד דומינאנטי ואף לא כיסוד שבלעדיו לא תתכן חויה לאומית. תחושת הקירבה הלאומית היא פונקציה של הרמוניות ב-תנאי הייצור. "קירבה זו חשים בני אדם כ-

¹⁷ חזרתי ותרגמתי על פי המקור שבו לדעתי טוען המחבר לחלוקה משלושת של התנאים, ולא כפוי-לה, כסברת המתרגמים.

¹⁸ נאמנים כנראה לגירסתם על חלוקה כפולה, שמטו כאן המתרגמים את הגזע, כשבנוסח המקורי מדו-בר ב"התנאים האנתרופולוגיים של הגזע".

¹⁹ המתרגמים נקטו לשון רבוי, "הגזעים", כשהמקור מדבר על גזע ביחיד.

²⁰ על תורות הגזע כפיקציות אידיאולוגיות דן ברו-כוב בהרחבה בהערה, שם, עמ' 171 ואילך. אלה הן לדידו תורות לאומניות, ובכללן האידיאליאצ-יה של הגאון הלאומי.

²¹ הנוסח העברי, ראה כתבים של ברוכוב, כרך א', עמ' 340.

נאמר כי היהודים מעצבים, בתהליך האחזותם, את עצמם ואת אוכלוסית הארץ כאחת, לכלל אורגניזם כלכלי-סוציאלי, משום מה אין טיעון זה חל על כל ארץ דלת-פיתוח אשר אליה תפונה ההגירה היהודית? למה לא אוגנדה? ואמנם פרובלי-מאטיקה זאת לא נשמטה מתחום ראיתו של ברוכוב. ב"לשאלת ציון וטריטוריה", כשעודו דבק בדימוי הוהות הגזעית, הוא שוקד על האספקט טיפ השונים של המגע הגזעי ומטעים, לפי צורך ההגיון של טיעונו את המסקנות האפשרויות לגבי שאלת קליטתם של היהודים בטריטוריה זו או אחרת. ואילו ב"הפלטפורמה שלנו", בהניחו את העקרונות לבדיקה סלקטיבית של ארצות השרויות לאורך מסלול הדינאמיקה של ההתיישבות היהודית, הוא גורס קריטריון משקי — צורת מעבר מן המשק העירוני אל החקלאי ומייצור אמצעי צריכה לייצור אמצעי ייצור — וקריטריון שנקרא לו דימוגרפי — "היהודים יפנו שם לבדם מחוץ לזרם ההגירה הכללי", שכן המהגרים האחרים ימצאוה (את א"י) פגומה לדידם. וכן הוא גורס קריטריון פוליטי — שהקאפיטלים הגדולים יתקשו למצוא בה שימוש מספיק, וזה בפירוש משום נתיבות החיים הפוליטיים (הפלטפורמה עמ' 280). ללמדך שמכלל הארצות דלות-הפיתוח, שההגירה תיאלץ לפנות אליהן, עשויה ארץ-ישראל לענות על כל הקריטריונים במרוכז, לפי שהיא אכסניה בין-לאומית ואוכלוסיה אינם מסוגלים לקום על הכוח המוגבש הבא מן החוץ וחותר לעצבם כדי אורגניזם כלכלי-סוציאלי.

בדיקת החיבור על "המומנטים המעמדיים..." יש בה איפוא סיוע להנחה, כי במרווח הזמן שבין שתי הפרוגנוזות שלו, התחוללה תמורה בהערכתו של ברוכוב את מקום הגזע בעיצוב החוויה הלאומית. ומכאן שההתבוננות השונה בדרכי טמיעתה של אוכלוסית הארץ בקרב היהודים איננה מתבארת מתוך התחלפות התיאוריות על תפקידה של ההגירה היהודית, בלבד, אלא גם על ידי רתיעתו של ברוכוב מראיית מקומו של הגזע בעיצוב הלאומיות.

קרוב לשער כי בשנים 1907-1908 נרתע ברוכוב

ובדיעבד, אין היא ממצה את מהותה של כל שותפות, גם לכשתקום.

אשר להתהוותן של אומות, הרי מסתבר מטיעון זה, שהאומות הן תופעה היסטורית והן מתלכדות בשלב מסויים של התפתחות המשק, כשבמשילה תודעת השותפות שבמסגרת אורגניזם כלכלי-חברתי בדל יחסית. מה שנדרש להתרקמותה של הווייה לאומית היא אותה תאחיזה אורגנית-משקית שמזמן הקאפיטליזם. ולפיכך מביא ברוכוב, בעקבות ליובארסקי, את דברי מל-יוקוב כי "הלאומיות אינה סיבת כל התופעות של ההיסטוריה החברתית, אלא יותר תוצאה ממנה" (המומנטים המעמדיים, שם עמ' 159).

אם נחזור לדינונו ונשאל, מדוע לא יוכלו תושבי הארץ להתגבש כחטיבה בדלה באורח יחסי, נמצא את ברוכוב משיב: משום שהם אינם עשויים להתלכד כדי אורגניזם כלכלי-סוציאלי. וכל כך למה? על שום היותם תושביה של אכסניה בין-לאומית, זהו אם כן הנתון הפוטנציאלי המקנה להמהגר היהודי את היתרון ונוסך בו בטחון כי בעת התמודדות אפשרית תהיה ידו על העליונה.

ראינו איפוא כי בחיבורו על "המומנטים המעמדיים..." צעד ברוכוב מן הבחינה העיונית לקראת תפיסה העלולה למוטט את התמונה השקטה יחסית של הגשמת הציונות. שהרי מן היסוד הגזעי ניטלה משמעותו בעיצוב חלק של היחסים בין היהודים לתושבי הארץ, במובן של גיטראליזאציה מרבית של הנטייה להתבדלות ולטיפוח "פוביות" לאומיות. מן הגזע ניטל תפקיד, ולעומת זה נודע משקל קובע לסידרת תנאים אחרים, סביבתיים-היסטוריים. על המכשלה הזאת דילג ברוכוב באמצעות הרעיון המפתיע בדבר היות ארץ-ישראל אכסניה בין-לאומית.

זאת ועוד אחרת. אם הגיע ברוכוב לביטול המשמעות המארגנת-האידיאולוגית של עקרון הגזע, הרי נמצא מפריק בכך את בקרתו על "חיפוש הארצות" של הטריטוריאליסטים. שכן אם

הטריטוריאליסטים, אין זה נחוץ כלל שהיהודים בא"י יהיו מיד רוב. עליהם לתפוס שם את העמ' דת הכלכליות החשובות ביותר...²⁴.

מן הפרוגנוזה המקופלת בזה עולה בחריפות תמורה בשני מישורים. האחד: ברוכב מדבר עתה בתושבי הארץ כ"ברוב לאומי מפגר". דהיינו, הוא נכון לראותם כחטיבה לאומית בדלה, שלא כ"בפלטפורמה", שם הוגדר דיוקנם ללא תוי או-פי אינטגרצליים. והשני: המגע העסקי-אנטגו-ניסטי שיתרקם בארץ לא יהיה בחינת התמודדות בין גוף לאומי מוגדר לבין אוכלוסיה נטולת דיו-קן לאומי, אלא התמודדות בין שני גופים לאומי-יים, כשיתרונו של האחד במגזר הכלכלי-חב-רתי חורץ את המערכה מראש לאינטגרצציה ב-תוכו.

בהקשר זה ראוי לציין שאף כאן נמנע ברו-כוב מלאפיין את ה"רוב הלאומי המפגר" במונ-חים אתניים. את הכינוי ערבים הוא מכניס ב-מרכאות, ללמדך שהם אינם ערבים, אלא משהו נבדל מן האוכלוסיה שבארצות שלגביהם תופס מונח זה, ולכן גורל התודעה האידיאולוגית הע-שויה לצמות שם לא יחול על תושבי הארץ. אין ספק שאף בשימוש לשון זה משתקף רצונו העז לצמצם כדי מינימום את מישור המגע האנטא-גוניסטי האפשרי, שכן מגקרת בו המחשבה הטרי-דנית שמא עשויה תנועה לאומית חזקה של תוש-בי המקום לשים לאל את פרוגנוזת הריבונות ה-יהודית בארץ-ישראל.

ד

ובסוף עיונונו בהגיוניו של ברוכוב על אוכלו-סית הארץ הערבית, נעמוד על פרט מאלף מבחי-נת שלמות המיתודה הברוכוביסטית. במאמרו "על אופי השכל היהודי" הוא אומר:

"משום כך ההנמקה המורכבת של היהודי עושה עלינו תמיד רושם של משהו מורכב עד לאימה, דיאלקטי-דק, של מין סכולאסטיקה ואפילו סופיס-

כוב, מתיאורית האכסניה הבינ-לאומית. אך לא מצאתי כי הוא נתן לכך ביטוי בפומבי²².

יש יסוד להשערה כי בהיותו בליאג' דחקו "הסתכלויותיו הבלגיות" את "הסתכלויותיו הש-ווייצאריות". אחיות מה להשערה נמצאת לנו ב-מחקרו "לשאלה הלאומית בבלגיה"²³. המאמר מוקדש לכאורה לבחינת התפתחות היחסים בין הפלמים והואלונים, אך הוא נועד למעשה ללמוד גזירה שוה על היחסים האפשריים בין היהודים לשאר תושבי הארץ. ברוכוב מוצא שהמיעוט הואלוני הניצב במגזרי הייצור הקובעים, מטמיע בקרבו את עם-הרוב הפלמי, ושתהליך זה על אף איטיותו היחסית, יביא בסופו של דבר לגיבוש האומה הבלגית כאומה בעלת תרבות ואלונית. והוא הדין לגבי ארץ-ישראל.

"אם בכל מקום יתפתחו היחסים הלאומיים כדרך שהתפתחו בבלגיה, בהכרח שיקרה אותו הדבר גם בארץ ישראל. כלומר, רוב לאומי מפגר, חקלאי בעיקרו, יתבולל גם שם במיעוט לאומי מפותח יותר, מתועש יותר. "הערבים" יתבוללו ביהו-דים. מכאן ברור שאם בכל מקום שוררים אותם חוקי התפתחות כמו בבלגיה, הרי לגבי דידנו,

²² ב"הגיגים", חטיבה שניה, שרובם נרשמו בליאז', מצויים סימנים ללבטיו הרעיוניים. בסעיף 1352 מדובר במפורש על סכסוכים לאומיים בא"י. ב-סימן 1354 מדובר על הצורך לחזור ולחקור בקפי-דה את התפתחות ארצות האכסניה הבינ-לאומיות. הסי' 1493 מרחיב את תחולת המושג אכסניה בין-לאומית גם על התקופה הקדומה בא"י, ומבהיר בזה את רעיונו בדבר התהוות הנצרות בארץ. ל-אותו ענין עצמו הוא נזקק בסי' 1672 ושואל, כלום לא גרם צביונה של הארץ לחורבנו של העם היהודי. מכאן שאין אולי מקום לתלות בארץ את פתרונה של השאלה היהודית, לפי ש"שאלה עו-למית עשויה להפתר רק במדינה עולמית". ומענין שלכך מסמך ברוכוב את תהייתו: "כלום אין להפש בזה את הצידוק לפלסטיניזם עקרוני". ל-למדך שאם התמוטט הבנין של הפלסטיניזם הפרו-גנוסטי, אולי יש לבקש תיקון בפלסטיניזם עקרו-ני? הסימנים 1795-6 עוסקים באיטליה ומבליטים את צביונה השמרני הכרוך בהיותה אכסניה בינ-לאומית לפנים, מה משתמע מזה לגבי א"י. בסעיף 1881 כבר מדבר ברוכוב במפורש ביחסים לאומיים בא"י ונוקט לשון פועלים ערביים, דבר שנמנע ממנו קודם לכן.

²³ די יוגענד שטימע, ווילנע, 1908 עמ' 85. בעברית, כתבים כרך ב', ת"א 195, עמ' 146.

²⁴ שם עמ' 163. הנוסח העברי שמט את המרכאות שברוכוב שם בהם את הלשון "ערבים". גם ב. לוקר בפרסמו את הכרך השני של כתבי ברוכוב באידיש, ניו-יורק 1928, שמט את המרכאות.

קש להתיר בעיה או להסיק מסקנה מתוך תנאי נתון; לא, לעולם הוא מבקש הוכחות למסקנה שמן המוכן. אין הוא אלא מ"ס ב"ר "מדוע", אך הוא חושב "לשם מה"²⁶.

כלום לא כך היתה דרכו של ברוכוב בעיוניו בשאלת הערבים?

²⁶ אילוסטרירובאני סיוניסטי אלמאנאך, 1902-1903, קרמנצ'וג, בעריכת פריינדברג. ע' 316-337.

טיקה. אין הראיות של היהודי משכנעות, אלא מצודדות, דימוייו אינם כה עמוקים, כפי שהם דקים ושנונים... יוצא לעתים קרובות דבר מור. ור. שיקול'הדעת החל מראשית כל לוגיקה, התנ"הל בצורה מופשטת-קיצונית, ככל שהיא מדויקת-מתימטית. על פי תכנו יש בו כדי ליגע ולהפחיד יותר מאשר לשכנע. ואלו המסקנה מדהימה כמה-לומה בראש באמת החיים העמוקה שבה ובכוח שכנועה הלוהט. ברי לי, שאף אחד מאנשי השם היהודים לא גילה תגליותיו באורה הדומה ולו במשהו לשיטת הסברתן. היהודי לעולם איננו מב-

אמנם בין כך ובין כך לא תוכל מדיניות של שלום ושל הסכמה לצמוח בן-לילה. הדרך אליה ארוכה ורבתי-עמל. היא לא תוכל אפילו לרפא את הפצעים אשר חולל יום אתמול. אולם כל זה אין בכוחו למנוע אותנו מהביע את רצוננו בדרך הזאת, שכן היא האפשרות היחידה גם בשבילנו וגם בשביל הערבים. גם הערבים יצטרכו להבין זאת. ככל שיבינו את הדבר כן יפחתו הקרבנות משני הצדדים. הערבים יצטרכו להבין, שאין בשבילים אפשרות אחרת מאשר פוליטיקה של שלום, כי החלטת העם העברי לבנות בארץ-ישראל את ביתו הלאומי עומדת בכל תקפה. ידעו-נא כי ככל אשר אדמה זו תרוה יותר דם יהודי — נתקשר אליה יותר, ותקיף יותר יהיה רצוננו להכות בה שורש. בכל שעה שיתקפו אותנו נדע להגן על עצמנו בלי פחד, ושום כוח בעולם לא יוכל להזיז אותנו מכאן.

חיים ארלוזורוב: מאורעות מאי, 1921

הרהורים פסיכולוגיים על הטרור

מנס שפרבר

טר לעשות דבר אשר כמעט לא נוסה מעולם. הוא הצליח לשלול מכל אחד מן הנאשמים את כל עברו ואת עצם זהותו, בלכתו למוות במסכה אשר עשתה אותו אויב לעצמו ושונא-בנפש לדגל אשר לו הקדיש את חייו.

את הדברים האלה כתבתי בקיץ 1958 אחרי הוצאתם להורג של אימרה נוג' וחבריו. הם, בניגוד לכך, הלכו למות כמהפכנים אשר הוקרבו על מעשים אשר אמנם עשו. בניתוח המצוין של המכניזם של משפטי מוסקבה שמביא רוברט קונ-קוסט בספרו "הטרור הגדול" (הוצאת מקמילן, לונדון 1968) הוא מתאר בצדק את משפטו של טרייצ'ו קוסטב בסופיה כאחרון למשפטי המכש-פות הסטאליניסטיים הפומביים. משפט סלאנסקי לא היה פומבי באמת; כל דבר בו וסביבו היה מסולף; דוחות הרדיו היו מונטאזים גרידא. ההליכים — אם אמנם היו — שהביאו לידי הרשעתם של נוג' ושאר מנהיגי המהפכה ההונגרית, היו בחשאי גמורה.

דבר זה שלא היו עוד משפטים סטאליניסטיים בעשרים השנים האחרונות אינו משנה את העוב-דה כי דבק במאה שלנו הכתם הכפול של הטרור הסטאליניסטי ופשעי הנאצים שאין להם שם. הרבה מן השיטות שנוקקו להן שתי הממלכות הרודניות היו דומות להדהים. שתיהן השתמשו בעקיבות בטרור, בהחשדות מקדימות, בבידוד קבוצות ויחידים החשודים כמתנגדי המשטר, ב-אירגון תמימות-דעים צוהלת או בקיום התפרצו-יות של זעם המונים.

אכן המעיין מקרוב בסגולותיהם של משפטי מוסקבה יראה מיד את ההבדל בין הטרור של היטלר לטרור של סטאלין. בתי הדין הקרויים עממיים בגרמניה הנאצית הטילו פסקי דין קטל-ניים בלי רחם. אבל קרבנותיהם היו מתנגדי המשטר ממש. הנאשמים שעמדו למשפט, כגון קושרי עשרים ביולי, עמדו והכחישו את אשמתם או שהתריסו בגלוי נגד היטלר ומשטרן, בלא

נוכח מבטם הלא-רואה של קרבנות משפטי מוסקבה נצטמקו טיעוניהם כדי התנצלויות עלובות. אנו חייבים חוב של נאמנות — כך היינו טוענים — קודם כל לחברינו במחנות הריכוז של היטלר; בלעדי הטאנקים והמטור-סים הרוסיים לא תחזיק ספרד הרפובליקנית מעמד; אם לא נעמוד מלוכדים לא יהיה לנו סיכוי לגייס את כל כוחותינו נגד הפאשיזם. שיקול-הדעת היה נהיר, אך המובלים לגרדום לא חדלו להביט אל פנינו אף רגע, וממבט זה יכולנו להמלט רק מתוך חשבון-הנפש. אכן לא היה מנוס מן הכריתות. מה שנשאר אחרי זאת היה ישימון של בדידות, והתקוה הנואשת כי אולי נלמד מעט מעט את חכמת האדישות. אכן לא השכיל איש למסור דין-וחשבון משכנע על החוויה הזאת ולמצוא ביטוי לאותו דו-שיח אילם עם המוצאים להורג אשר הרס את אמיתותינו וודאיותינו בזו אחר זו עד שחישבנו לטבוע ביבשה.

כאותם הנאשמים במשפטי סטאלין שנאלצו ליהפך לעדי-שקר של הקטיגוריה היינו זמן רב מדי עדי רמיה; עד אשר נאלמנו דום דוקא בשעה שהיינו חייבים לפתוח פינו ולד-בר, וכך התחלנו לשנוא את מי שמע קולנו. היינו כמוהם לאשמים משום שגם אנו כמוהם התנגדנו רק במחשבותינו הכמוסות. לעתים רחוקות מדי עמדנו איתן בפני הביורוקראטים הראשיים והאפאראטצ'יקים אשר הם עצמם עלו לשלטון מעל לגבות כפופים, ולבסוף מעל להררי גופות. סטאלין הצליח להרוס אנשים רבים כל-כך דוקא משום שהם לא עשו את הדברים שהואשמו בהם; משום שהסגירו את מצפונם ונכנעו ללא מאבק; דוקא משום שזמן רב לפני שגורלם הכריעם התכחשו לעצמם מתוך אמונה כי דבר זה ישמור את אחדות המפלגה ואת אחדות כוח המגן של ברית המועצות. ההודיות הכובות במשפטיהם היו רק המעשה האחרון בשלשלת מעשי כניעה רבים מספור. את האחרים שאכן התנגדו למש-טר ולא נכנעו לעולם לא העמידו כלל למשפט. אותם הוציאו להורג בחשאי. ואולם בביום הפארסה השטנית של המשפטים הצליח המש-

המקרים יאזל האושר עד-מהרה, ואילו הפחד, החרדה והאימה ישארו נושאי לא-אכזב ליחיד ולחברה בכלכלה.

לאורן של שאלות אלו כדאי שנדמה לנו כיצד עתידים נינינו לראות את הדור הזה. קרוב לודאי שימצאו, בתמהון ואולי גם בהתפעלות, שתקופת-תנו שינתה את התפיסות המסורתיות של האושר, שהיא הוסיפה עליהן, ושהיא הראתה להיטות יוצאת מגדר הרגיל בהסרת המכשולים בדרך אל האושר. סרטינו ישוו לעיני הבאים אחרינו צלמם של אנשים הטרודים עד לטירוף בהנאות, נעים בלי הרף בדרכים המוליכות למקומות רחוקים, עוסקים בפעולות שעשועים על פני חופים ובה-רים; הם יעבירו לנגד עיניהם רבבות אנשים הנשבעים אמוני נצח למנהיגיהם, המריעים לחיי-לים היוצאים לחזית או המקדמים פניהם של לוחמים עטורי נצחון, או שהם יראו אותם על מגרשי הספורט כשהם יוצאים מכליהם ברוב התלהבותם למבצעי האלוף האחרון. תימצא איפוא עדות דוקומנטארית מספקת להצדיק את המסקנה כי אנשי המאה שלנו היו מאושרים הרבה יותר מקודמיהם.

ואולם יש עדות שאינה פחותה מזו המוכיחה כי בני דורנו היו כפויים לחיות שנים או עשרות שנים בלחצים קשים מבשוא, שהם היו כמעט תמיד נתונים לאיזה סוג של איום, ושהיה להם יסוד לחשוש מפני דברים גוראים הצפויים להם, אם כיחידים ואם כבני קיבוצים דתיים, אֶתניים, חבר-תיים או מדיניים. המאה הזאת אכן השכילה לסמר בשרו של כל אדם גורמאלי.

ג

כל יצור אנושי יודע פחד, חרדה, אימה. שום איש אינו יכול להימלט מרגשות וחוויות אלו לעולם ולחלוטין. אכן החרדה שכיתה יותר מכל רגש אנושי אחר. הפחד שונה שוני יסודי מן החרדה. הפחד משקף אומד ריאליסטי פחות או יותר של סכנה במצב המובחן לדיוקו. החרדה מבטאת את אופיו של יחיד במצב, שאינו דוקא מסוכן אך שאינו מובחן לאשורו והמסולף באופן

להסגיר אף אחד מחבריהם. ואולם נאשמי משפטי מוסקבה יצאו מגדרם בהרשעת עצמם. ממלאים תפקידים מוסדרים מראש, פעלו כעוזרים בנפש הפצה לתובע הכללי, כשהם מודים בפשעים שלא פשעו ומלשינים על חבריהם כביכול הם שותפיהם לפשע. כל המחזה בוים מתוך מרידה בוטה בשכל הישר, באמת הפסיכולוגית המובנת מאליה ובעבר היסטורי שלא נמחה ואיש לא יכול לשכחו. אי אפשר היה איפוא לאדם שפוי בדעתו לטעות בבדיזן רצחני זה ולחשבו לאמת, בלא לקחת חלק פחות או יותר בשותפות רגשית ואינטלקטואלית לפשע.

לפני שלושים שנה שמתי דברים אלה בפיו של גיבור ברומאן שמסר על נסיונותיו במחנה ריכוז גרמני:

כל — או כמעט כל — אסירי המחנה שלנו היו נתונים לחקירות אימות ועמדו איתן. אחדים יצאו וכתפיהם כפופות, אך איש מהם לא נשבר. רק בת-חילה משהגענו למחנה אירע משהו שהפך אותנו לאסירים בתוך פנימיותנו. נכנענו למשמעת המחנה. היא חדרה לנשמותינו. מיד כשקיבלנו עלינו את הדין, נעשינו אסירים מחדש. שומרי המחנה, האויב, נעשו חלק מכל אחד מאתנו.

משטר הטרור הטוטאליטארי יכול איפוא לקיים את עצמו על יד כפיית צורה של ניכור עצמי על אלה שהוא מאיים עליהם ומענישם. כיון שהת-חיל התהליך של ניכור עצמי, נותנים הקרבנות למעניהם דריסת-רגל בנשמותיהם, ויש שהם אפיי-לו עומדים על צד מעניהם בלא להבחין שהם עושים זאת. מדוע וכיצד יכולים דברים כאלה להתרחש? באלו תנאים מיוחדים מוכרחים הם ל כאורה להתרחש?

ב

סימני-ההיכר של תקופה יתגלו לפי התשובות לשאלות אלה: מה הפחדים, האימים והחרדות, מודעים ולא מודעים, היו שולטים באותם הי-מים? מה הדבר שנחשב לבני אדם או כאושר? מה הטיפוס של אידיאל האישיות שהציבו לעצ-מם?

שאלות אלו חלות על קיבוצים כיחידים. בשני

מידה יש צידוק לשימוש בביטוי "משטר אימ-תנ"י"? האם הדיקטטורות באמת יוצרות אפקטים של אימה? או שמא הן יוצרות בעיקר פחדים שאינם להם סוף? אכן הפחד תחילתו לעתים קרובות מאד באופן דראמטי, בחויה של אימה. חויה כזו משאירה עקבותיה אף לאחר שפעולת ההפתעה שככה. וגדולה מזו. הענין הוא באמת מורכב הרבה יותר. פחדים אובססיביים לא היו מתמידים ומשטרי אימה לא היו יכולים להתקיים לאורך ימים אילולא היה האדם, ראשית-כל, יצור חרד. הבסיס הפסיכולוגי של המשטר האימתני הוא הכניעה לאימה. וכניעה זו מצדה נגרמת ומתחדשת על ידי חרדה. דבר זה יכול להגיע לידי כך, שהקרבנות המאויימים יעשו מרצונם הרבה יותר ממה שהמשטר מחייב אותם לעשות. אם לנקוט לשון פאראדוקסית, חרדתם של הנשלים-טים היא המראָה לרודן את הדרך לשלטון מוחלט.

ניתוח העריצות מרכזו איפוא לא בעריץ וב-מנגנון המדכא של השררה, כפי שאפשר לחשוב, אלא בנתיניו הנפחדים של העריץ, באנשים חרדיים שכבר נכנעו, ושכביכול מפתים את נוטל-השררה להקים את רודנותו ולעשותה טוטאלי-טארית יותר ויותר.

ד

חברות ללא מרות ספק אם היו מעולם. כל הציויליזאציות הידועות לנו היו להן מערכות מורכבות למדי, ולעתים קרובות סאקראליות, של מרות היאַרארכית המיוסדת על חלוקת שררה ומעמד מודרגת בדיוק. המערכת היתה חובקת-כל. המרות המוצבת נגעה לחייו של הילד משעת לידתו, ומדי שנה של חייו גברה השפעתה. הסדר ההיאַרארכיה היתה לו שליטה על כל צד של החיים החברתיים, המשפחתיים, אף האינטימיים ביותר. התוצאה החשובה ביותר של הנצחון שנחל כל דור של הזרים על צאצאיו היתה לעורר את השאיפה בדור החדש לעשות כמעשה הוריו, או אף להזדהות עמם לחלוטין. בהיותם יורשים את

מגמתו. הפחד הוא פרי הנסיון. החרדה, לעומת זאת, מולידה את הנסיון המאָשר אותה. הפחד מוגבל על ידי מספר הסכנות האפשריות. החרדה היא בלתי מוגבלת — בלתי מוגבלת כמו מספר הטעויות האפשריות. להיות בלי פחד, אין הדבר מושכל ואפשר פאטאלי. הילד שאיננו יודע את הפחד ואת בסיסו המציאותי עלול להוציא גופו מן החלון יותר מדי וליהרג. אנשים רבים יש בהם פחד פחות מן הראוי משום שהם חסרים דמיון ריאליסטי. משולים הם לשחקני שחמט פחותי דרגה המסוגלים לשער רק את מהלכו הבא של היריב.

יש כמה טיפוסים של חרדה. במאמר ששמו "לניתוח העריצות", שפירסמתי בפאריס ב-1938 (ושהגסטאפו החרימה ב-1940), הבחנתי בין שני טיפוסים של חרדה. לזה קראתי חרדה בעלת כיוון חברתי ולזה חרדה תוקפנית. החרדה הראשונה מתבטאת באפנים גלויים לעין. זוהי השיטה שבה היחיד מבקש תגמול מן העולם החיצוני. מצב החרדה במקרה זה ניתן לשכחו בעזרה מן החוץ אך אין להתגבר עליו כליל. היחיד המורדף חרדה בעלת כיוון חברתי מחפש ביטחון והכרה. היחיד המורדף חרדה תוקפנית מבקש שלטון, היינו שלטון טוטאלי. בעיניו שלטון הוא טוטאלי, או שהוא הופך לחוסר-אונים טוטאלי. משום כך אין הוא מסוגל לאהבה. הוא אינו אוהב את חברו, או את אשתו, או אפילו את עצמו. כושר החיוב שלו מתמצה בחיוב השלטון, השואב את הדינ-מיוז שלו משלילת חוסר-האונים. הוא לא ייעצר לעולם במרוצתו, מרוצת אַמוֹק, לבקש את השל-טון. אחת היא, מתי ימצאנו מותו, הוא נועד למות בלא שיגיע למטרתו.

האימה, הדומה לפעולת רפלקס, נגרמת על-ידי מאורע פתאומי, לא צפוי כלל, היוצר באדם עדי-רגע את הרגש שאין ממנו מנוס כי השמדה קרובה מאימת עליו. הרגע המביך עדימות של אימה, מצב השיתוק, האלם — כל זה מוכר. ידוע גם כן שפעולת סיוטים היא חזקה ביותר דוקא מתוך שתחילתם או סופם בפעולות אימה כאלו.

בהניחנו שתיאור זה של האימה הוא נכון, באיזו

שעם כל שינוי השיטות נשאר תפקידו כשהיה. הנתינים המאויימים אף הם מקיימים את עמדתם תיהם הישנות, גם אם יש ביניהם עתה אנשים אשר זה-לא-כבר החזיקו בשלטון בעצמם והיודעים איפוא את כל סודות הטרור.

מכאן מסתברות המסקנות הבאות:

(א) כל יצור אנושי ללא יוצא מן הכלל ידע, מראשית ילדותו והלאה, צורה כלשהי של אימה ונכנע לה תקופה קצרה או ארוכה. אין יצור אנושי שאי-אפשר להטיל עליו אימה.

(ב) כל ההורים מצליחים ללא מאמץ להכניס בלב ילדם את ההכרה הברורה שיש בידם היכולת והזכות לקיים מרות על ידי פקודה ואיסור. מכאן מוסבר מדוע רוב האנשים חשים הכרח להאמין כי האדם שהשלטון בידו הוא ממילא עליון וראוי לחיקוי, וכי משגה וחטא, או פשע, הוא להתנגד לו. אולם אמונה זו גופה מעוררת במדוכאים את התשוקה לכבוש את השלטון לעצמם ולהגיע לעמדה שבה יוכלו לפעול דרך שרירות בלא להסתכן בחטא, אשמה או פשע.

(ג) הסתירות הפנימיות ביחס שבין הנשלטים והשולטים בולטות ביותר בתנאי רודנות אימתנית. איומו או שימושו המתמיד של הרודן באלימות מוליד לא רק כניעה גמורה אלא גם פקוקים כמוסים בכשרותו. בד בבד עם תהליך הניכור העצמי הדוחף את המאויימים להתכחש לעצמם פוקד אותם תהליך הפוך של הסתגרות. כל אחד תוחם בתוך חוב-חובו תחום חשאי המכוון נגד המשטר, שבו הוא שומר את שרידיה הכמוסים האחרונים של חירותו האישית. תהליך דו-סיטרי זה עושה את האדם למורד בלי אומץ לב, שמצפוננו הרע מציק לו בלי הרף, אף שהוא מקבל עליו ללא תנאי ואף ברוח-עבדות את דינו של המשטר ואינו נוקף אצבע כנגדו.

סתירות אלה בבחינת הפסיכולוגיה האינדיווידואלית מקבילים להם קוי אופי סותרים אף הם של הרודנות.

(א) המשטר הטוטאליטארי מוכרח להכריז השכם והערב שהוא זוכה בתמיכתו פה אחד של העם כולו, ושכל מעשיו, ציוויו ואיסוריו הם

ערכי אבותיהם נעשו הבנים מסייעים למרות שדיכאה אותם.

בצורות ודרגות שונות של תודעה ואי-תודעה מפנים היחיד את המרות החיצונית על ידי שהוא מטיל אותה לתוך הוויתו שלו. עליונות האב והאם, הכל-יכולת של האלים, כוחם הרע של השדים — כל אלה קונים להם שביתה, כצבאות כובשים, במוחם ונפשם של היחידים שגודלו במתכונת מרו-תית.

כל יצור-אנוש עוברים עליו כמה שלבים של התנגדות גלויה פחות או יותר, ואלימה פחות או יותר, לסמכות ומרות ולכל דבר אחר הנראה לו כאיום על אישיותו. יש לפחות שני שלבים כאלה בילדות, ושלב ממושך יותר בגיל המעבר של ההתבגרות. המשמעות הפסיכולוגית והסוציולוגית של התנגדות זו תלויה במטרה הסופית של המורד. אם מטרתו להשיג מעמד עליונות לעצמו, הריהו באמת מבקש לקבל את ירושתו בטרם-עת — וזהו סיפור-מעשה ישן-נושן. אם, לעומת זאת, מטרתו היא לעקור את העליונות אַחת לתמיד, הריהו מקבל עליו קיבולת בעלת משמעות חברתית ומדינית. ביטול המרות בהכרח שיחרוג מתחום האמאנציפאציה של היחיד. כל מיגור של שליט מוכיח לנלחצים כי אפשר להכריע מושלים וכי הכניעה אינה גזירת הגורל.

הצעירים, או קיבוצים דתיים, אַתגניים או חברתיים מסוימים, הכריזו לא אחת כי מאבקם עם מדכאיהם נועד להשיג לא רק את שחרורם הם אלא הקמת חירות אוניברסאלית. אין להם כל כוונה ליטול שררה לעצמם. ואולם כשהגיעו לידי כך, לא עמדו אף פעם בנסיון זמן רב. מורדים המחזיקים ברסן השלטון הם בדרך כלל מטילי מרות, וברצות התנאים, הרי הם עריצים הרבה יותר מן היורשים הכשרים של מרות מסורתית. השררה כמוסד לעתים קרובות חוזרת ומופיעה רק זמן קצר לאחר תבוסתה. כל מה שגשתנה אלו השליטים, ועמם מטרותיהם האמיתיות או המוכרות; הם גם משנים את העבר למפרע כדי להעניק ליומרותיהם תדמית של כשרות. בנסיבות מסוימות הם אפילו אווזים שוב בנשק הטרור,

אוביקטיביות אינן ממין הענין. האוביקטיביזם אינו אלא כלי-זיון ארסי במיוחד ביד האויב, מסוה לבגידה. האוביקטיביות היא הסו-ביקטיביות של הבוגד.

אפילו העובדות וההסברים שקשה ביותר להפריכם אינם מוכיחים כלום, או שאף הם מוכיחים רק מה שהם מצווים להוכיח לפי האמת המפלגתית של השעה. ראש הגפא"ו יאגודה היה חרב המהפכה ומגינה הבלתי מסתאב, מהפכן למופת מילדותו. והנה יום אחד חדל להיות כל אלה. מעתה הוא סוכנו של האויב, מארגן מזימות רצח ובגידה, אדם שכל ימיו בגד וחילל במפלגה דרך שיטה. או, אם נקוט דוגמה אחרת, מי שהיה אסיר בכלא פאשיסטי הוא, על פי החלטת הש-רירותית של הרודנות, או גיבור אנטי-פאשיסטי למופת, או אדם שהיו לו כמובן קשרים הדוקים עם המשטרה הפאשיסטית, הגסטאפו למשל, אשר סוכנה החשאי היה תמיד.

הרודנות פועלת פעולתה הנוקבת ביותר לאו דוקא על-ידי עינויים ואיום המוות, אלא על ידי המאניפולאציה של בדותה מרכזית זו, אמת המפלגה המשתנה בתמידות. השינויים החוזרים ואפ-שרויות שינויים נוספים מולידים מצב של חרדה מתמדת, הניוונית גם על ידי פחדים מבוססים, ושולעתים קרובות, על ידי אלימות מאורגנת, היא מגיעה אל הקצה האחרון, כניעתו הגמורה של היחיד.

הגורם היסודי כאן הוא החרדה אשר, להבדיל מן הפחד — כאמור — נגרמת לא על ידי אומד ריאליסטי של סכנת פעולות מובחנות במדויק, אלא על ידי הבחנה מוטעית ומשובשת באופן מגמתי. החרדה בתנאים אלה — ודבר זה משווה לה את אופיה הסגולי — נוצרת דרך שיטה על ידי משטר הכופה כל אחד ואחד לתוך מצב שבו אין הוא יכול או רשאי להבחין במדויק. הישגה הנחרץ של הרודנות הטוטא-ליטארית, בלשון הפסיכולוגיה האינדיודואלית, הוא יצירת רגש אי-בטחון חודר-כל בכל אחד מנתיניה. כל מה שאדם יודע על אשתו, אביו, אחיו, ידידו או חברו הקרוב, חדל להיות אמת

ביטוי לרצון העם. המשטר, כך טענתו, הוא ההתגלמות המושלמת, הסופית, האחת והיחידה של העם, האומה, או מעמד הפועלים; והמשטר, בהקשר זה, פירושו המפלגה המוגוליתית, שאף היא כמובן הנהגתה הנבחרת פה אחד, שאף היא זהה עם המנהיג, הפיהרר או הוויז' שאינו טועה עולמית. שלשלת זו השלמה לכאורה של זיהויים אמורה להוכיח כי כל המפלגה, המעמד, או האומה מגשימים את חירותם או כבודם על ידי הפעלת שלטונו הטוטאליטארי של המנהיג.

(ב) המשטר עצמו נאלץ להכניס חריגים ב-דוקטרינה של תמימות-הדעים הגמורה, ללא סייג והיסוס, שבין האומה ובין המנהיג. המשטר עצמו מנכה מן הסך הכולל שני אחוזים למאה, המורכבים ממתנגדים ללא תקנה הזוממים בסתר בשרותו של האויב הנור. ללא קיום מתנגדים נסתרים, יחדל צידוקו של המשך הטרור.

(ג) המתנגדים החלשים עד-רחם לעולם אין להכיר בהם כאופוזיציה מדינית. יש להוקיעם ול-השמידם ככנופית בוגדים ורוצחים נפשעים. וכן חיוני הוא להציג כל גל חדש של "טיהור" וטירור כגל אחרון, המבשר את חיסולו הקרוב והסופי של האויב הפנימי. בה בשעה, ומן הטעמים שהזכרנו, על האויב להשאר בחיים אחרי כל חיסוליו הסופיים, כשהוא מראה כושר שטני לקום מעם המתים. במקדם ובמאוחר כל מסע סופי של דיכוי יהיה נמצא רק המסע שלפני האחרון.

ה

כיצד אפשר לקיים את הבדותה הפאראדוכסית כי תשעים ושמונה אחוז מן העם, המלוכדים בעבותות אחדות לבלי הינתק, נתונים בכל זאת בסכנת מות כזו מצד שני האחוזים עד שרק טרור בלבד יוכל להציל את האומה מכליה? אף הטפ-שים והפחדנים ביותר היו רואים הנחה זו כמגור-חכת אלמלא היא מעוגנת באכסיומה שאיש לא יעז לערער עליה בלי להתחייב בפשע חמור. אכסיומה זו אומרת כי האמת היא ענינה של המפלגה. רק המשטר, ופירושו הדבר המפלגה השלטת, קובעים מי הוא ידיד ומי אויב. עובדות

אם אתה בוטח בעצמך, בעיניך, באוזניך, בנסיונותיך ובלקחים הנלמדים מהם, אם אתה בוטח במשפחתך ובידידיך יותר מאשר במדינה ובמוסדותיה, הרי אתה — לפחות מבחינה אוביקטיבית — אויב. אם אתה מכחיש שאתה אויב, עצם הכחשתך משקפת את כפירתך במדינה וממילא את התנגדותך ואת איבתך העזה. עליך להתוודות על כך ללא סייג כדי לגלות את אשמתך ואפשר גם את חרטתך. הסירוב לעשות כן הוא כמעשה חבלה ומרידה גלויה בסדר המדינה. יתר על כן, אין די להודות באשמתך בלבד. אפשר שאתה עושה זאת רק כדי לגונן על שותפיך למזימה. לפיכך אתה חייב גם לקרוא בשם את שותפיך ולהוקיע את פשעיהם.

פיסקה זו מדגימה עוד תוצאה פסיכולוגית אפשרית של משטר האימה הטוטאליטארי, אשר אמנם הושגה במשך שנות שלטונו של סטאלין. זה הפך את הרוב המכריע של אזרחי הארץ הכבירה הזאת לבוגדים בכוח ואת קשרי המשפחה והידידות שלהם לקשרי קושרים על המדינה. כל אחד מהם ידע שאם יידרש לעשות כן הוא יפר או יעוות כל אמון ובטחון.

השפלה זו לאין שיעור, בצירוף לשימוש בצורת בוטות או מתוחכמות של אלימות, היא שהבטיחה למשטר את השליטה הבלתי מוגבלת על נתיניו. כמעט שום איש לא ביצע את הפשעים שהודה בהם, אך איש לא נשאר נקי מחטא.

עיקרה של דראמה מוזרה זו הוא פגישתו, או אולי התמוזגותו, של שתי חרדות עצומות — חרדתו התוקפנית של הרודן, הרודפת אותו יותר ויותר ככל שגדל מספר המתנגדים האמיתיים או המדומים אשר חיסל, וחרדתם של המדוכאים. בפעולתן המשותפת מולידות שתי חרדות אלו רגש אי-בטחון שאין לו שיעור אשר ממנו אין השליטים והגשלתים יכולים להמלט.

7

חרדה תוקפנית, המולידה את חפץ השלטון, מביאה את הכפוף לה לפיתוח יחס פאראנואי

ונעשה היפוכו משעה שהרודנות, היינו המשטרה שלה, פוסקת כך. מה שלא ייאמן, ואף מה שלא יתכן, נהפך לאמת. החף-מפשע מודה שכל חייו היו תרמית, שאמתו היתה שקר, שההן שלו היה לאו, ושהבית אשר בנה לא היה אלא חזית שמ-אחוריה עסק כל ימיו במלאכת ההרס.

ד"ר נוק, הדמות החמדנית הקומית שברא ז'יל רומן, הגדיר את האדם הבריא כמי שההזנחה הרפואית או חוסר ידיעה מאפשרים לו להתעלם ממחלתו. אנשים בריאים, לפי ד"ר נוק, אינם קיימים. על-פי גזירה שוה, יש להגדיר את האיש החף מפשע במשטר טוטאליטארי כמי שההזנחה או שותפות-לדבר-עבירה של המשטרה או נדיבור-תו של הרודן פוטרות אותו לפי שעה מן הצורך להבין את אשמתו, להודות בה ולכפר עליה.

רק העבריינים הממשיים, אויבי הפעילים של המשטר, נהנים מן היתרונות הבאים מחויית הפחד. הפחד מאפשר להם לנקוט אמצעים מושכלים של זהירות ולהסתייע בתחבולות אופורטוניסטיות או בדרכי הסוואה אי-ליגאליות. כל השאר נידונים לחיות במצב של חרדה, שעליהם עוד להסתירה משום שהיא חשודה כשם שהיא בלתי-נמנעת.

חשוב להבין כי חרדה זו נוצרת לא על ידי איזמי מאסר, גירוש או מוות, אלא על-ידי שמיטת זכויותיה של אישיות האדם, שהמשטר כופה. בתנאים אלו היחיד נאלץ לפי שעה להוסיף ולת-יות בלי תחושת הערך האישי. הוא מאבד תחושה חיובית זו משעה שהוא משלים עם העובדה ש-שיקוליו, נסיונותיו, והסתכלותו עלולים פתאום לאבד ערכם או אף להיות למשגים מסוכנים אם וכאשר יחליטו על כך "מגבוה". במקרה זה תהיה האשה מודה כי בעלה היה כל ימיו בוגד, קושר ומחבל, והיא תאשים את עצמה בחוסר עירנות. זה ההפסד הגמור כמעט של תחושת הערך האישי נוצר, מצד אחד, על ידי ההגברה הכפויה של רגש אי-הבטחון, ומצד אחר, על ידי הרס כל הקשרים הבטוחים בדרך כלל והיוצרים בטחון. המשטר כופה את נתיניו להראות את נאמנותם על ידי בגידה. ביחוד בגידה בקרובים וביקרים ביותר.

שנאה. אך בה בשעה הרי הוא וכל שאר נתיני המשטר מוסיפים לשמור סודם של חוגיהם הפנימיים האישיים. וכך הריהם גונבי־דעת ללא תקנה, הנגועים בהכרח באיורה השוררת של הונאה חברתית. התלהבותם למשטר דומה לתשוקה שמראה בעין זעומה זונה צוננת.

אחת היא אם נאסרו או הוגלו, גידונו בנוהל אדמיניסטרטיבי או נבחרו להוצאה להורג, כל הקרבנות היו בבחינת חייבים זמן רב לפני שנפלו בידי המשטרה החשאית או הועמדו למשפט. כולם היו אשמים בצביעות. הצביעות עיצבה שנים רבות את חייהם החברתיים והמדיניים, וזה היה אחד הנימוקים מדוע כה רבים מהם היו מוכנים להודות כמעט בכל דבר, לעתים אפילו לפני שכוח־ההתנגדותם נשבר על ידי עינויים מנטאליים וגופניים. דבר זה נכון הוא למרות שהתוכן הממשי של וידוייהם היה כמעט תמיד כוזב, חתיכה של בדותה סטריאוטיפית אשר הגפ"א, מחוסר דמיון, הפיקה וחזרה והפיקה וכפתה את קרבנותיה להפיק.

ז

אין אדם רוכש או מקיים הרגשת זהות אלא אם כן הוא חש בטחון בנוגע לטבעו שלו. המצב של חרדה מתמדת והפחדים שאין להם סוף שהמשטר הטוטאליטארי מולידם חותרים תחת ודאותו בנוגע לטבעו שלו ככל שמצליחה התקפתם על תחושת ערכו האישי ורגש בטחונו. כאשר ודאותו בנוגע לטבעו נשללת ממנו, צפויה לו לאדם סכנת שקיפה לתהום. הוא חדל להיות אחראי לעצמו והריהו מסוגל למעשים הנוראים ביותר.

באיון מידה חל דבר זה על הנאשמים במשפטי מוסקבה? ב"הטרור הגדול" מביא רוברט קוזנקוסט סיכום רב־ערך ומאלף מאוד של המשחק המוזר של שאלות ותשובות שבו הנאשמים כלילי־הניב והתובע הכללי כולם מדקלמים את תפקידיהם הקבועים מראש. כלום התנהגו הקרבנות הדגולים של המשפטים הללו, זינובייב, קאמנייב, פיאטאקוב, ראדק, בוכארין, ראקובסקי, ריקוב ואחרים כאנשים שאיבדו כל קורטוב בט-

כלפי העולם החיצוני וכלפי עצמו. דבר זה מתגלה תמיד ביחסו אל מטרותיו שלו, ובכלל זה, למשל, אל שיעור השלטון שכבר השיג. נאלץ תמיד להרחיב ולשכלל את שלטונו, הוא מגיע יום אחד לידי כך, שהוא יכול להגן על עצמו ועל הישגו רק על ידי רכישת שלטון טוטאלי. דחף קומפולסיבי זה הוא עוד גורם המסייע להסביר את הסתירה שאין לה פתרון, שהיא, כפי שראינו, אחד מסימניה המובהקים של רודנות טוטאליטארי. מצד אחד טוען המשטר שהוא זוכה לתמיכה כללית, שהוא עומד כסלע איתן, צפוי להתקיים אלף שנים; מצד אחר טוען הוא כי הוא בסכנת מות משום שמיעוט קטנטן או יחיד אחד יש להם ספקות בלבם, משום שמישהו העז, לפי השמועה, לשאול מה יקרה אחרי מות המנהיג, או משום שאחר נתגלו לו עובדות מסוימות על עברו של הדיקטטור או עברם של חבריו שאינן מתיישבות עם האגדה הביוגרפית המוסמכת. בקיצור, ככל שהשלטון הרודני נעשה מקיף ומדכא יותר, כן גדלה רגישותו אף כלפי הדברים הפעוטים ביותר העלולים לעורר פקפוק בשלמותו.

סתירה בוטה זו היא ביסוד העמדות שהסטאליניסטים היו נוהגים להוקיען כצביעות. צביעות היתה אשמה שהיו מטיחים כלפי כל אלה החשודים בחסרונה של נאמנות גמורה או הנועדים לחיסול מכל טעם אחר. אכן הצביעות היא ההאשמה היחידה אשר, מבחינה פסיכולוגית, היתה מוצדקת כמעט בלי יוצא מן הכלל. על ידי כפיית רגש אי־בטחון כללי, הרודנות הטוטאליטארית מאלצת כל אחד מנתיניה להסוות את עצמו ולמלא כל תפקיד שהפארסה הטראגית דורשת ממנו למלא. כדי לגונן על עצמו, על משפחתו ועל ידידיו מפני שואה ודאית, נמנע כל אחד מלומר דברים שלא יירצו לשלטון. וכך נעשה לו הדבר לטבע שני לחשוב ולדבר בשני מישורים שונים. מצד אחד הריהו אומר־הן נלהב, העושה אזנו כאפרכסת לדברי תועמלנים, המתחקה תמיד על כל סיממה חדשה ושינוי־קו והשקוד מאד למנוע את שכניו או חבריו לנשק מימי המלחמה מלעלות עליו בלהיטות התגובה לכל גיוס של התלהבות או

הניחו מקום לספק כי בוכארין, במשחק זה שבין הכבש לזאבים, הציג לשימצה את קומדיית האי-מים של הצד הסטאליני לפני כל מי שהיו לו אזנים לשמוע ועינים לראות. ואולם, אמונים על חוק הכחש, עמדו הקוראים הסובייטיים של דו-חות אלו וקברו את סוד האמת הנורא בחביון-לבם וחזרו ונצטרפו למקהלות שהריעו בחוצות, באספות בתי-חרושת ובכל מקום שהקהילו אותם: "תלו אותם, הרגו אותם, מוות לזרע-המרעים!"

ח

ואותם הקוראים של דוחות אלו שלא היו בהי-שג ידה של הגפ"א, כיצד הגיבו הללו? הפרוטו-קולים של המשפטים, הבה נזכור, תורגמו ללשון-גות רבות ונמכרו ברחבי תבל במחיר נמוך. מה חשבו האנשים במערב? כלום היו מוכנים לקבל כאמרי קודש את הודיותיהם של אנשים שלא ניסו אף פעם להסביר, מה גם להצדיק, את פשי-עיהם? כלום האמין הציבור במערב לדברי הנא-שמים, שלא טרחו להקים כל קשר בין מעשיהם ובין כל תולדות חייהם, נאשמים שלא הוציאו מי-מיהם אף הגה של בקורת נגד המשטר?

לא היה שום דבר, למשל, בפרוטוקולים כדי להסביר מדוע יקומו בולשוויקים ותיקים, רובם בעמדות רמות, מהם רבים יהודים, לחרוש מזי-מות בפקודתו של היהודי לב טרוצקי כדי להס-גיר את ברית המועצות לידיהם של אדולף היטלר ורודולף הס. ואולם דברים אלו של טירוף-הדעת נתקבלו כמהימנים לא רק על ידי קומוניסטים נאמנים אלא על ידי מספר עצום של אנשים מהמחנה הבורגני, עתונאים, סופרים, פילוסופים, דיפלומאטים, כוהנים של כל הדתות ורבים מבני דורם שאישרו וקיימו כי משפטי מוסקבה נערכו לעשות צדק וגם עשו אותו.

לאור כל מה שנאמר קודם על משטר הטרור, תובן הצלחתו לעשות בכפופים לו כחומר ביד היוצר. אך אם יש בכך כדי להסביר מדוע הללו נדחפים לעשות כל דבר שבעולם, כולל הודיות שכמותן כהתאבדות מיד כשהם נופלים בידי המשטרה הטוטאליטארית, הרי אין בכך כדי להס-

חון? מושפלים לבלוי-נשוא ומשוללי זהותם הא-מיתית, כלום התמכרו לכיסופי הכיליון? מתקבל יותר על הדעת שכל אחד מהם חשב זמן-מה כי יש לו שמץ תקוה להציל את נפשו שלו. אפילו כן, אין ספק שכולם נשמטו הקרקע מתחת רגליהם לפני שהתחילו המשפטים ומן הסתם אפילו לפני מאסרם והחקירות שלפני המשפט. כל ודאיותי-הם נעשו שליליות. שנים על שנים התכחשו לעצמם ולהכרתם העמוקה ביותר. הם נכנעו וחזרו ונכנעו ומיעטו את ערכם בעיני עצמם עד שהגיעו לתחתית-תחתיות הכחש. מכאן ואילך היתה הנשיה. כיון שדיברו בלשון האויב לא נותרה להם אלא דממת המתים. משפטי מוסקבה העידו לעיני העולם ואזניו כי אפשר לשלול מבני אדם את תמצית הווייתם ולהביא אותם לידי כך שיתנהגו כאילו כל הווייתם מתחילת ברייתם היתה הווייה אחרת לגמרי. הווייה מושחתת ומפליצה.

ובכל זאת אפילו מחזות אלה הביאו הפתעות לעת מצוא. הקיום המדוקדק של הבדותה יש אשר עבר את מטרות. הכחש, תחת להליט, גילה את הלוט. כך אירע בשעה שקרסטינסקי חזר בו בישיבה פתוחה של בית-הדין מכל הודיותיו הקודמות, ואחר כך בישיבה אחרת שוב חזר בו מהכחשותיו. כך אירע בשעה שריקוב טפל על עצמו בנפש חפצה אשמה מקיפה וכוללת, אך התעקש להכחיש את פרטיהן. כך אירע ביחוד במקרהו של בוכארין. זה התיאורטיקן לשעבר של הבולשביזם השכיל לשנות את התפקיד שכפו עליו ושככלו קיבל עליו בתחילה לשחק עד שהתפקיד נעשה דומה לזה של הגיבור באחת הטראגי-קומדיות של פיראנדלו שבה התובע הכללי נדחף, נגד רצונו, לאלתר ולהיסוג פה ושם, כשהוא שם עצמו לקלון ולשמצה.

דומה שלא היה אדם בניא-צלמות, העומד נוכח אבדן כל הווייתו ומשמעותו, אשר הראה מעולם משהו בדומה לאומץ-לבו של בוכארין בשחקו עדי-תום את המשחק כנגד חבר-מרצחים כלי-יכול, הגם שידע כי משחק אבוד הוא, אבוד לפני תחילתו.

דוחות המשפט בעתונות הסובייטית יום-יום לא

או המשפטים או משהו הנוגע לברית המועצות", נאמר, "תומך באופן או ביקטיבי בפאשיזם; ברצונו או שלא ברצונו, הוא געשה מסייע להיטלר ולבריונים הפאשיסטיים במלחמת האזרחים בספרד". היטלר ותומכיו אף הם כמובן להצו להחזיק דומה לשם אותה תכלית של השתקת המוקיעים את פשעיהם.

בשנות השלושים פעל סם-הרדמה פוליטי זה לא רק על קומוניסטים ואוהדיהם אלא על הרבה ליבראלים אנטי-פאשיסטיים מושבעים. הם עצמו במתכוון עיניהם מראות כל דבר חוץ ממעשיו הרעים של הפאשיזם משום שכל הסחת דעת ממוקד זה היה בה רק כדי לסייע להיטלר. פעולת הרדמה זו, שנעשתה בשם אנטי-פאשיזם חסר-פשרה, גרמה לאנשים מין פולנות משונה. ליבראלים למשל, גינו בצדק את ה"בחירות" בגרמניה של היטלר כפארסה חשוכה, כפארודיה נפשעת של דמוקרטיה שבה אין לעם ברירה אלא לאשר את המועמד היחיד שנבחר קודם על ידי הנאצים. ואולם אותם ליבראלים עצמם קיבלו אותה פארודיה עצמה משהוצגה בברית המועצות וקשרו לה כתרים כדוגמה של דמוקרטיה אמיתית. הם יצאו נגד הצנזורה והעתונות המודרכת בארצות הפאשיסטיות, אך סברו וקיבלו בנפש חפצה שהתעמולה הסטאליניסטית האַכספלוסיבית בעתונות הסובייטית משקפת את הכרתם הכנה והאיתנה של עורכיה ומשתתפיה — כשם שהאמינו כי תשעים ושמונה אחוז מקהל הבוחרים הסובייטי כולם להוטים להצביע בעד המועמד היחיד שנבחר מקודם.

אך ב-1953 הסביר ז'אן פול סארטר בעתון פאריסי, אחרי ביקורו הראשון ברוסיה, כי לא תיתכן מפלגה אחרת בברית המועצות וזלת הקומוניסטים משום ששום אדם סביר שם אי אפשר שיחלוק על המפלגה הקומוניסטית או ירצה לנקוט קו מדיני אחר. שלוש שנים לפני התחלתה הרשמית של הדסטאליניזציה אישר סארטר מרצונו החופשי — כרטיס מפלגה לא היה לו מימיו — כי כל האזרחים הסובייטיים תומכים פה אחד במפלגת סטאלין ובמנהיגותו מתוך

ביר את החיזיון המטריד באמת של המאה הזאת, את תגובת העולם החיצוני. כיצד אפשר היה לרבים כל כך בעולם החפשי לקבל, ואף לתמוך, התקפה מזוועת זו על השכל האנושי?

אין תשובה קלה על שאלה זו. דומה שהדבר מחייב יותר מהסבר אחד. היטלר הביע פעם דבר-אמת חשוב כשאמר, כי ככל שיגדל השקר, ירבה סיכויו שיאמינו לו. דבר בל-יאמן או חדשה בל-תיאמן יתקבלו איפוא כאמת לא למרות מופרכותם המהותית אלא בגללה. השכל הישר מחייב כי שקרן הרוצה להישמר מאפשרות הוקעתו ברבים יציג את שקריו בצורה סבירה ככל האפשר, או לפחות שיימנע מאמירות שלא ייאמנו. ואולם התעמולה של רודנים הלכה תמיד אחרי עצת היטלר והציפה את העולם בשקרים שהצלחתם באה להם בזכות אי-סבירותם העובדתית ואי-אמינותם הפסיכולוגית.

"מה? משפט של חברי הפוליטבירו של לנין? של מייסד הצבא האדום, של אדריכל הנצחון במלחמת האזרחים? כולם נאשמים בבגידה? במזימה למגר את המשטר הסובייטי כדי להסגיר את ארצם לידי האויב? אין זאת כי משוגע הוא שיטיח האשמות דמיוניות כאלו ויצפה כי יאמינו לו אם אין הן אמת לאמיתה, אמת מחרידה שאין להוכיחה בכל פרטיה!" כך היה שיקול דעתם של רבים אשר בתחילה היססו ושאחר-כך, למרות פקפוקים וחששות, החליטו לקבל גיבוב זה של הבל-סיוט כדבר שהוא, ראשית, איננו בגדר הנמנע לחלוטין, ואחר-כך כקרוב לודאי. הם עשו כן משום שחשבו כי פשוט אין להעלות על הדעת כי יש אדם המסוגל להגיד שקרים כאלו באזני העולם כולו ולהפוך את קרבנותיו, לעיני עדים, לפושעים החפצים באבדן עצמם.

זהו חלק מן ההסבר, אבל היו עוד גורמים שסייעו לשכנע רבים כי הידיעה ממוסקבה היא, ככלות הכול, אמת. אחד מן הגורמים הללו היה אנטיתטי על פי טבעו. הדיקטטורים — תחילה מוסוליני ואחר כך היטלר וסטאלין — הצליחו לכפות על רבים מבני דורם אלטרנאטיבה כוזבת בעל כרחם. "המביע דבר ביקורת כלפי סטאלין

מהם במקרים אלו רק מסתירים את הרצון להת-
גונן מפני איד הבא על אחרים. מאחורי כל אלה
מקנן יסוד של אמונה מגית כי תינצל מן האיד רק
משום שאחרים נקלעו לתוכו.

הדיקטטורות סמכו תמיד על צורה זו, הנראית
סבירה, של פחדנות וניצלו אותה עד תומה. כל
צעד טרוריסטי לווה בהבטחות לאלה שלא נפגעו
על ידו כי הם, זרע ישרים נבחר, אין להם מה
לחשוש לעתידם. הבטחות כאלו הן הצעד הראשון
לדבר זה שכינוי המחובב על הדיקטטור ההונ-
גארי ראקושי היה "טכסיס סאלאמי". ואולם אותו
רעיון הובע קודם ב"מיין קאמף" של היטלר,
שיעץ לאלה המבקשים לשעבד או להשמיד את
המובסים להתקדם שלב אחרי שלב. אל להם
לתפוס מרובה בשום שלב, כדי למנוע את הקרבן
מלהבין כי שוב אין לו מה לאבד ומלהדחף למרד
מתוך יאוש.

הטלת אימה במנות קצובות במדוקדק היא
השיטה שנוקטת לה כל רודנות כדי להשיג את
שותפותם לדבר-עברה האילמת של נתיניה. ה-
דיקטטורים הקפידו תמיד להכניס בלב קיבוצים
גדולים למדי של בני אדם את האמונה כי הם
יוכלו להציל את נפשותיהם אם רק יהפכו עורף
בעוד מועד לאלה אשר הם קרבנותיו הנבחרים
של המדכא בשעה זו.

ט

נשאת השאלה, האם שני גורמים אלו — חס-
רונן של דמיון ריאליסטי וסוג זה של אדישות
אשר, בהיותה גיוונה על ידי חרדה מקדימה,
מעודדת את הינתקותם של בני אדם מעמיתיהם
החלשים והנתונים בסכנה — יש בהם כדי הסבר
מספיק להסתר הממושך של המצפון. האם גורמים
אלה מסבירים באופן מניח את הדעת, מדוע היו
אנשי העולם החפשי מוכנים שנים רבות לקבל
כפשוטן את ההאשמות המופרכות והמגוחכות
שנשמעו מפי המעצמות הטוטאליטאריות לשם
הריסתם או רציחתם של מיליוני קרבנות נקיים?
האם גורמים אלה לבדם מסבירים מדוע אותם
אנשים קלי אמונה דחו כסיפורי זועה ועלילות

הכרה עמוקה. שום אורח סוביטי — הוסיף פילו-
סוף ביקורתי זה — לא ירצה לבקר אפילו מעשה
אחד של המפלגה מן הטעם הפשוט שכל מעשי
המפלגה נכונים הם בלי יוצא מהכלל. המפלגה
צודקת תמיד. סארטר ניסח צידוק פילוסופי של
משפטי מוסקבה ושל הפשעים הסטאליניסטיים
בכללם עוד לפני פירסומו של אותו מאמר. ברוח
זו הוא גינה חריפות פרסום כל דין-וחשבון על
מצב הענינים בברית המועצות לאמיתו, למשל
מחנות-הריכוז, וכן כל ביקורת של המשטר הסוב-
ייטי. גילויים כאלו, טען, מן ההכרח שיטעו את
הפרולטריון בארצות הרוכשניות ו"יגרמו צער
לפועלים בפרבר הפאריסי בולז'—ביאנקור".

ואולם סופר ופילוסוף בעל-מוניטין זה, הנהג
לדון בבעיות פוליטיות באופן מלודראמטי ותוק-
פני ולפרקים מטופש, הוא רק אחד מן האינטלק-
טואלים הרבים הדורשים (בצדק) חופש בלתי-
מוגבל לעצמם ולעבודתם, והפועלים באותה שעה
עצמה כתועמלנים נלהבים של דיקטטורה השו-
ללת מאחרים — לא מהם, כמובן — כל חירות,
לרבות החירות לומר כי נשללה מהם החירות.

יחס זה הרווח וסימנו תקיפות החלטה מופרות,
יש להסבירו בחלקו על ידי החסרון הגמור
כמעט של דמיון ריאליסטי ובחלקו
על ידי השפעתה הנוראה של האדישות. אי-
יכלתו של אדם לצייר לו תמונה ממשית של מצב,
שבו, סבור הוא, לא יימצא לעולם, והמגמה לה-
סיח דעת מענינים שאינם נוגעים לך בשעה
זו אך יוכלו להציק לתודעתך ולמצפונך — שתי
התופעות הללו דומה מתאימות הן לתביעות
השכל הישר ולמה שמכנים לעתים קרובות אנו-
כיות בריאה. ואולם בפועל ממש הריהן פרי
חרדה מקדימה. שתיהן הן צורה של פחדנות
שאין הכרח כי תתגלה כדמותה לפי שמגמות חב-
רתיות-היסטוריות מסוימות מעודדות אותה. קל
הדבר לעצום עיניים מראות תנאים שהיו מתאיבים
לצאת למלחמה ברע, כל זמן שהסובלים מהם
יהיו רבים נקיים מבני דורך, אך לא אתה בעצמך.
אני מייחס עמדות כאלו לחרדה מקדימה, משום
שפירושה המשובש של התנאים או ההתעלמות

מפי הגבורה של ההיסטוריה. גדולה מזו. אמונה משיחית חילונית זו אי אפשר לה בלא משיח ובלא חזון אחרית הימים. המשיח היה קרוי סטאלין לשעבר; כיום קוראים לו מאו או צ'ה גווארה או הו צ'י מין. אשר לאחרית הימים — קונפורמיסטים פוטוריסטיים לא זו בלבד שהם מסרבים לראות אותה כנימוק נגד הרודנות, אלא הם מברכים עליה כעדות לטובת ההנחה כי השיי-מוש באלימות בשירותה של הרודנות ממלא את תפקידו כ"מיילדת ההיסטוריה".

משטר הטרור הטוטאליטארי של המאה העשרים הוא נושא שאינו נדלה כמו תשניות החרדה וצו-רות ביטויה. מתפקידו של הפסיכולוג בעל האור-יינטאציה ההיסטורית הוא לבדוק ביחוד את כל אלה התופעות הנובעות ממשחק הגומלין של גורמים, פעולות ותגובות אינדיבידואליים מכאן, ותנאים חברתיים, צרכים חברתיים ולחצים חברתיים קומפולסיביים מכאן. לתכלית זו אין ערוך למשמעותם הפאראדיגמאטית של משפטי מוס-קבה. הם מרשים לנו להעמיק ראות את התפעולים ותפעולי-הנגד של חרדות, ביחוד חרדה תוקפנית, וכל צורות הכפיה. הם מדגימים את פעולת הגומ-לין בין בדותה שהועלתה למעמד דוגמה רשמית לבין אמת שהושפלה עד כדי התכחשות לעצמה. הם מראים לעינינו את החוק הפסיכולוגי הכופה בני אדם לגלות בלי משים את מצפוניהם, ביחוד ברגעים שהם משתדלים להסתיר את האמת על עצמם. למשל, ההאשמות הכוזבות באופן גרוטסקי של משפטי מוסקבה כלפי מנהיגים קומוניסטיים העידו כמאה עדים על האמת לאמיתה, אם כי אמת שכיוונה מהופך. ההאשמות בדבר מזימות הרצח של האשמים ותכניותיהם לחבל בתעשייה, בחקלאות, בהספקה ובתחבורה היה בהם כדי לגלות את האמת על הרציחות אשר אמנם בוצעו או עמדו להתבצע בפקודת סטאלין ועל הכשלונות הרי השואה והמשברים המטרידים בכל ענפי הכל-כלה שהיו מאחריותו היחידה של המשטר הכל-יכול. המשפטים הסירו איפוא את הלוט מעל המאשימים, בעוד שלגבי הנאשמים לא גילו אלא את מיסכנותם המחרידה של אנשים שנשדד מהם

נבזות את כל הדוחות הנאמנים על מחנות הריכוז והמות של היטלר, על שנאת היהודים המטורפת של הנאצים ועל הפתרון הסופי? או מדוע אנשים אחרים, נוחים להאמין אף הם, סירבו לשמוע את העובדות על משפטי מוסקבה, על ההגליות ההמו-ניות ומחנות הרעב במולדת הקומוניסטית של עמלי העולם?

אנשים רבים מספור היתה להם הברירה לבחור בחירה חפשית בין השקרים הרצחניים של הרוד-נים ובין זעקות קרבנותיהם או העדות שהמציא הקומץ המועט של הלוחמים למען הקרבנות. רובם בחרו בשקרים. מדוע? משום שהיו קונפורמיס-טים? משום שמנגנון התעמולה הענקי של הדיק-טאטורות היתה לו הילת כשרות שאין אחריה ולא כלום? כן, משום שהיו קונפורמיסטים ומשום סיבה זו או אחרת שעמדנו עליה קודם. ואולם אף שהסברים אלה נכונים הם לעתים קרובות, לא די בהם. מוטיבים אחרים עדיין היו פועלים לפני שלושים וחמש שנה, ועדיין הם פועלים כיום — בקרב אותם אינטלקטואלים מארצות תעשייה מפור-תחות, כגון אלו המעריצים את מאו, את הו צ'י מין וכיוצא בהם. הם עושים זאת באמונתם שרק בדרך זאת יוכלו להלחם למען החירות, כבוד האדם וטובת העם העובד. והם מוסיפים לחיות באמונתם זו, למרות הגילויים הרשמיים שאישרו, במהלך הדסטאליניזאציה, את אמיתותו של כל דבר אשר עד שנת 1956 הוכרו והוקע על ידי "ליסטים טרוצקיסטיים", "פאשיסטים סוציא-ליים", ו"צבועים בעלי מכוונות כתיבה בשירות וול סטריט וסוכנות המודיעין המרכזית".

"כשבאה המלחמה", קראנו ב"דוקטור ז'ואגו", — "הרי אימתה האמיתית היתה... ברכה לעומת הכוח הבלתי אנושי של השקר". הדחף לקיים את כוחו של השקר באמצעי זה או אחר, אם על ידי הסתרת הבדותה הרודנית ואם על ידי הגנתה ואף פיאורה, נובע לפחות במקצתו מן הרצון לענות אמן אחר "חוק הברזל של ההיסטוריה", אחר צרכי המהפכה או צרכי משטר חברתי חדש לחלוטין. זהו מין קונפורמיזם פוטו-ריסטי, אפילו אם הוא מתנהג כאילו יצא

מלכתחילה. החרדה, לעתים קרובות יותר האנו-כיות, ולעתים קרובות ביותר האדישות מביאות בני אדם לידי כך שיאטמו אזניהם מועקות מחרי-שות-אזנים, שיעצמו עיניהם מראות את הדבר המנקר עינים, ולהתעלם מכל דבר שהוא אָתגר למצפונם. בלעדי כושר מיוחד זה, שהוא בעל משמעות עליונה לפסיכולוגיה האינדיבידואלית והחברתית כאחת, קשה היה הרבה יותר, ואולי אי אפשר היה, להעמיד דיקטאטורות.

מסקנה זו אמנם אינה חדשה ואינה בלתי-ידועה. מימות עולם ראו בני אדם מגסיונם, כי אין לך חירש כמי שלא יאבה לשמוע.

עברם ושנידונו לגלות מן ההווה אל החלל הריק. מכוח דחף פסיכולוגי דומה שהיה מפעם בה, גילתה התעמולה של היטלר מתחילתה כי הנאצים גמרו אומר לכבוש את השלטון בעולם, כפי שייח-סו למזימות הנסתרות של "יהדות העולם". החזרה הסטראוטיפית של האשמה כי היהודים מבקשים לשעבד, להשפיל ולבסוף להשמיד את כל הארים גילתה וכיסתה כאחת את ההכנות שעשו המש-מידים לקראת אושוויץ וטרבלינקה. אך מי רצה לדעת ?

המכניזם הפרוידיאני של ההדחקה הוא דבר של מה בכך לעומת יכלתו של האדם להסיח דעת

מטבעה של האלימות — בחינת ילדה האמיתי והישר של הטבע — שאינה יכולה להגביל את עצמה. לעולם רוצה האלימות להיות אדונית ולא משרתת. וטעמו של דבר זה בקשר הגיוני מסוים : אם האלימות היא באמת אמצעי ראשון ומכריע אף בתיקונו של מוסר בעולם הרי דין הוא שתהא יעילה באמת. שאם לא כן אין בה ממש, ואין פעולתה פעולה אלא אם כן מרובה היא על אלימותו של האויב. מסתבר שאף דעתו של האויב כך. שכן ההגיון של האלימות סביר הוא לכל אדם ; הוא אינו פרי חכמה יתירה אלא פרייה של פיקחות פרימיטיבית . . .

האלימות 'הטבעית' גבול הושם לה בטבע. הטכניקה עוקרת גבול זה, ומשמעותו של דבר : הרוח עצמה מסתלפת בידי הטבע, כדי לפרוץ את המחיצות לתקנתו של עולם, שהועמדו בפני האלימות, ולפתוח פתח לגידול אין-סוף של האלימות.

פליכס ולטש : טבע, מזרע ומדיניות (מוסד ביאליק, תש"י)

סיכוייה של תרבות יהודית בברית המועצות

ש. אטינגר

טריטוריה ליהודים, אף הם נספחו למעשה על רוב המפלגות היהודיות שגרסו כי הלשון היא סימן-היכר מספיק להגדרת אומה. וכך יצא שב-אוטטריה, למשל, אשר בה לא הוכרה אידיש כ-שפתם הלאומית של היהודים, נלחמו דוקא ציונים למען הכרה באידיש, אם כי באופן עקרוני דגלו בעברית כשפתם הלאומית של היהודים.

במצאיות ההיסטורית של המאה העשרים למדנו כי לא הסימנים האובייקטיביים הם קניי-המידה העיקריים להבנת התרחשויות פוליטיות ותרבותיות גדולות, אלו המאחדות ומפרידות קבוצות בני-אדם. קניי-המידה שהם סמליים לכאורה, וב-עיקר הרגשת שותפות היסטורית, שותפות גורל, נמצאו חשובים מסימני היכר טריטוריאליים או לשוניים. ראינו גרמנים בטריטוריות שונות ו-רחוקות, מהם שהתבוללו לחלוטין (למשל, גרמנים בארצות-הברית), אשר בבוא השעה והיטלר הציב את גרמניה מול העולם כולו, שייכו עצמם למחנה הגרמני.

ועוד לענין הסימנים הסמליים. רבים הם, כידוע, המניחים ששמירת המצוות היא הביטוי השלם ביותר לסולידאריות של העם היהודי. בדרך כלל, מסכים אני להדגשת חשיבותה של הדת כביטוי לתודעה משותפת ולאורח-חיים משותף של יהודים. עם זאת זוכרים אנו כי במאות התשע-עשרה והעשרים היו מקיימי מצוות, קלות כחמורות, שלא הצטיינו בעוז תחושת ה-שייכות לכלל ישראל. מכאן שאין לחטוא למצוי-אות ההיסטורית גם על ידי הפרזת כובד משקלה של הדת כגורם מקשר המבטא את שותפות העם.

הלשון ממלאת, כידוע, מאז ומעולם תפקיד חשוב כביטוי עיקרי ליצירתה הרוחנית-התרבותית של אומה, ועם זאת יש לראותה כיום בפרספקטיבה שונה מזו שבה ראו אותה הסוציאלי-דמוקראטים האוסטרים בסוף המאה התשע-עשרה, הבולשביקים בראשית המאה העשרים או

נחלקו הדעות בסוגיה זו של גורמי ההתעוררות הלאומית בקרב יהדות רוסיה וסיכוייה, ויש שא-תה מוצא את קו המחלוקת עובר בין עולי רוסיה מזה וישראלים מזה. עוד לא פגשתי עולה חדש מרוסיה אשר יסכים כי האנטישמיות בברית-המועצות היתה לו הכוח הדוחף להתעוררות ה-תודעה הלאומית ולעליה. וכן לא פגשתי עולה שיאמר כי יש משמעות, חשיבות או אפשרות לקיומה של תרבות יהודית בברית-המועצות. ל-אמתו של דבר, נחלקים, לדעת בני-שיחי, יהודי ברית-המועצות לשניים: הנגאלים — אלה שיצאו או ויבואו, והאובדים — אלה שינותרו ויכלו שם. לעומת זאת יש מן הישראלים המנסים, מטעמים שונים, לטעון כי יש אפשרות לקיים תרבות יהודית וחיים יהודיים בברית המועצות, וכי יש גם צורך בכך.

מן הראוי שנגדיר תחלה, מה היא תרבות לאומית, ומה משמעות יש למונח זה בברית-המועצות כיום. וכאן יש להקדים כמה הערות היסטוריות וסמאנטיות.

תרבות לאומית מהי

מהי תרבות לאומית? מהי אומה? הרבה דיוגם דם נשפך על זאת. "האיש הגרוזיני הנפלא" (כפי שכינה אותו לנין) ניסה כידוע כוחו בהגדרה אובייקטיבית של התנאים שבהם יכולה להתקיים אומה כיחידה חברתית ומדינית. אסכולה אחרת גרסה שאין הגדרה אובייקטיבית לאומה: לעתים הרגשת שייכות סובייקטיבית, שותפות תודעתית, זיקת גורל או הרגשת קשר, חשיבותם עולה על כל התנאים האובייקטיביים. אף על פי כן, בתוך האימפריות הרב-לאומיות שלפני מלחמת העולם הראשונה, כשאוומות היו חיות וגם מסתכסכות במסגרת מדינית אחת, נאחזו רוב ה-דגים בסוגיה זו בשני סימני היכר בולטים; לשון וטריטוריה. הציונים, שמטבע משנתם חתרו ל-

באוקראינה יש להם כידוע בתי ספר ואוניברסי-טאות ברוסית. זהו הקו של שלטונות ברית-המו-עצות. בדרך זו הם מנסים לקיים את האימפריה הרב-לאומית היחידה בעולם כיום — לא על כיו-דונים בלבד אלא גם על מידה כלשהי של שיתוף מדיני עם אומות המיעוט. מגמתם היא למשוך חלקים מסוימים מן האומות הכלולות באימפריה זו באמצעים של פתיון מצומצם וויתורים מוגב-לים. אמנם יש יצירה תרבותית בלשונות שונות לצרכים מקומיים וכן לסיפוק רגשות נוסטאלגיים, אך לצורך ההכרעות העיקריות בחיי בני-אדם, לצרכיה החשובים ביותר של החברה, משמשת בברית-המועצות רק הלשון הרוסית בלבד.

תרבויות לאומיות כחוראת שעה

במסגרת זו בעצם מתנהלת "הפעילות הלאו-מית" בברית-המועצות. מרבים לדבר על הדוק-טרינה של לנין בשאלה הלאומית. אמת, בעיני לנין לא היתה אומה יהודית קיימת, והוא חשב שהיהודים סופם להתבולל אם יבוטלו החוקים המפלים את היהודים לרעה. אפשר שתמימות היתה בו, ואפשר שכל זה לא היה אלא טכסיס במאבק עם "בונד". ואולם הבא להעריך את גי-שת השלטון הסובייטי לבעיות אידיאולוגיות, חייב לזכור כי לשלטון זה התכלית היא העיקר, והדב-רים האידיאולוגיים, שאסור אמנם לזלזל בהם, השיבותם משנית. עוד בשנות העשרים דגל ה-שלטון ב"אוקראיניזציה" בשעה שהיה זקוק לה כגשק פוליטי כלפי פולין, למשל, או כדי לקרב אינטלקטואלים אוקראיניים בכל העולם לתמיכה בברית-המועצות.

הנה, למשל, כשבאה ברית-המועצות בתביעות טריטוריאליזם לפינלנד הוקמה לפתע הרובליקה הקארלו-פינית ואף הוכרזה כאחת משש-עשרה הרפובליקות של ברית-המועצות. היא התקיימה רק עד להשגת ההסדר המדיני הרצוי. לאחר ש-סופחו שטחי דרום-פינלנד לברית-המועצות והו-קם בפינלנד משטר שהכיר בתלותו החלקית ב-רוסיה, סיימה הרפובליקה הקארלו-פינית את תפ-קידה ובטלה ועברה מן העולם ומן הקונסטיטוצו-

זרמים ציוניים שונים שהיו מושפעים בענין זה מן הסוציאלי-דמוקראטים או מן הבולשביקים. שהרי קיימת, ולא רק אצל היהודים בלבד, יצירה תרבותית-לאומית בשפות שאינן שפתה המקו-רית של אותה אומה. הרי, למשל, יצירה הודית גדולה בלשון האנגלית, אף שאין זו שפתם של היהודים. והרי יצירה אפריקנית בלשון הצרפתית, אף שהצרפתית איננה שפתם של אותם אפריק-נים. לחלק מן האינטליגנציה בהודו ובכמה או-מות אפריקניות משמשת האנגלית או הצרפתית כשפת ביטוי עיקרית ובה הם מבטאים את התר-בות הלאומית של אומתם. השכבה העיקרית של האינטליגנציה היהודית בברית-המועצות שפת תרבותה ויצירתה היא הלשון הרוסית, כשם ש-שפת חייה התרבותיים ויצירתה של האינטלי-גנציה היהודית בארצות-הברית היא האנגלית. עלינו לראות עובדות אלו, פרי תהליכים היס-טוריים כמו שהן — אחת היא, אם לרוחנו הן אם לאו.

מדיניות הטמיעה בתרבות הרוסית

המצב בברית-המועצות מיוחד הוא בכך, ש-שם השלטון מקיים, הלכה למעשה, מדיניות של טמיעה כלפי כל האומות הקטנות, מדיניות של דחיקת לשונותיהן ותרבויותיהן הלאומיות מפני הלשון והתרבות הרוסית. אין היהודים האומה היחידה אשר מבחינה תרבותית מפלים אותה ל-רעה בברית-המועצות. הרוצה להתקדם התקדמות של משמעות בתחום הפעולה המדינית או הרוח-נית בברית-המועצות חייב לא רק לשמוע רוסית אלא להיזקק לה כשפת תרבותו העיקרית. ההק-פדה על הקשר בין תרבות לבין מסגרת טריטור-ריאלית פירושה רק זה, שרוצים לצמצם אף את ביטויי התרבויות הלאומיות הקיימות למסגרת טריטוריאליזם מסויימת. פירוש הדבר, שהאוקר-אינים רשאים לקיים בתי ספר ואוניברסיטה, עתונות ותיאטרון באוקראינית רק בטריטוריה אוקראינית בלבד. כעשרה מיליונים אוקראינים החיים בברית-המועצות מחוץ לאוקראינה אין רשות זו ניתנת להם. לעומת זאת, הרוסים החיים

התרבותיות, ממה שאנו מוצאים כיום בעולם המכונה "העולם המערבי". זאת עלינו לראות בעינים פקוחות. הוזה אומר, שאם נחליט כי ההתבוללות התרבותית או הפעולה בתחום התרבות והחברה הלא-יהודית מוציאה את האדם מכלל ישראל, נמצאנו גוזרים דין נידוי על חלק גדול מן השכבות הפעילות של אומתנו במאה העשרים.

זה היה כוחה של התנועה הלאומית היהודית, שיהודים נשאר יודים אף שהתבוללו מבחינה תרבותית. מבחינה היסטורית, עקב גורמים אובייקטיביים שמנעו טמיעה גמורה, או גורמים סובייקטיביים שקיימו את היהודים בתודעתם כיהודים, נשארה פתוחה לפני יהודים רבים (ובכללם אלה שגודלו בתרבות לא-יהודית והשיגו הישגים לא מעטים במסגרתה) האפשרות של הזדהות יהודית, פוליטית, תרבותית וחברתית, עם הרעיון של "כלל ישראל", עם יצירת האומה היהודית בתחום הדת, התרבות ואף המדיניות, או מתוך תחושה של שותפות-גורל, עם מדינת ישראל. זהו עובדה מכרעת בתולדות היהודים בדורות האחרונים.

אם נתבונן לאחור נראה כי במפנה המאות התשע-עשרה והעשרים עוד חי רוב היהודים במסגרות החיים המסורתיות מבחינה דתית, ורובם היו דוברי אידיש. והנה כשהופיע הרצל ופנה אל היהודים הללו, התנגד חלק גדול מהם לשאיפת הלאומיות ודחה בתוקף את רעיונותיו. אך אם נביט בנעשה כיום נמצא כי רוב היהודים נטמעו בתרבויות הסביבה הנכרית, רובם אינם מקיימים את צורות החיים הדתיות, ברובם המכריע אינם יודעים את הלשונות היהודיות, ואף על פי כן תחושתם והזדהותם היהודית גדולה לאין ערוך מאשר בשנת 1897 או בשנת 1908.

אין כוונת הדברים, כמוכח, לזלזל בחשיבותה של היצירה התרבותית היהודית הסגולית. אדרבה, ברי שאין עשייה לאומית בלא יצירה תרבותית, וכופר אני במראית-העין של הזדהות פוליטית בלבד עם מדינת ישראל, או בפעילות ציונית שאין עמה זיקה לערכי התרבות והרוח של

יה הסוביטית. שלטונו של סטאלין ניצל בלי בורשה את הסיסמאות הלאומיות למטרותיו, והניח את האידיאולוגיה לקישוט או לפלפול במאמר עיוני או לדיון פנים-מפלגתי.

זוהי גם אמת-המידה הנכונה לבחינת היחס של השלטון הסוביטי לתרבות אידיש. כידוע, טיפחו שליטי ברית-המועצות את התרבות והיצירה באידיש בשעה שראו בכך תועלת במאבקם עם המפלגות היהודיות ההיסטוריות, שהבולשביקים שאפו לפרקן, או בשעה שהיו מעונינים למשוך ולקרוב את האינטליגנציה היהודית הראדיקאלית שמחוץ לברית-המועצות, חוג שהיה בעל השפעה ניכרת במדינות אחדות באירופה ובייחוד בארצות הברית. כשהושגה המטרה הראשונה וירדה חשיבותה של השנייה החל חיסול התרבות והיצירה באידיש. העדפת אידיש על העברית מצד השלטונות הסוביטיים לא נבעה כולה מתוך חיוב של שפה זו דווקא. אידיש היתה אצטלה זמנית שהתירו ליהודים להחזיק בה בשעה שאי אפשר היה להם עדיין להיטמע בתרבות הרוסית.

טמיעה תרבותית — זיקת הגורל לעם

אכן רוב היהודים בברית המועצות רצו להתבולל בתרבות הרוסית הגדולה ולהכלל ב"אחוות העמים" של האומות הסוציאליסטיות. העובדה שבמציאות לא היתה אחוות עמים של אומות סוציאליסטיות, ובכלל לא היתה מסגרת סוציאליסטית אלא שלטון עריצות, קלקלה כמובן את השורה ובלמה במידה לא מבוטלת את תהליך הטמיעה ואת רצון הטמיעה. אף על פי כן נמשך תהליך ההתבוללות אף בשנות השלושים. ואם בסופו של דבר, לא השתלבו יהודים רבים ולא נטמעו, הרי זה במידה מכרעת מכוחם של התנאים הפוליטיים והאווירה החברתית שנוצרו עם הברית בין סטאלין והיטלר בסוף שנות השלושים ובהשפעת התמורות האדירות של מלחמת העולם השנייה ואימי השואה.

מבחינה יהודית פנימית הרי נטייה זו להתבוללות של יהודי רוסיה שונה רק בנסיבותיה הטראגיות, אך לא בדחפיה, אף לא בתוצאותיה

יצירה הרוחנית שמשמעותם היא תרומה לתרבות ולטיפוח הערכים, הן של היחיד והן של כלל החברה, אותה יצירה שיש עמה חידוש מהותי במעמדים החברתיים וההיסטוריים שבהם מצויים האדם והאומה.

ויש עוד ענין, ההופך תמונה מורכבת בלאו הכי למסובכת עוד יותר. זכורים דברי לנין, שכל אומה יש לה בעצם שתי תרבויות: תרבות המעטים ותרבות הרבים. אלא במקום לכנותן תרבות הבורגנות ותרבות העמלים, הייתי מבחין בין תרבותם של אינטלקטואלים מעטים, שכבת העילית, לבין תרבות של המונים. בימינו הולך ומתרחב הפער בין שתי התרבויות הללו. זו הראשונית גה מוצאת לה ביטוי בערכים מוסריים ואסתטיים, שמשקל המערכת הלשונית בהם הוא ראשון במעלה. ביצירת שקספיר או ביאליק, למשל, יש משמעות מיוחדת ללשון, לרקעה והשתלשלותה. כנגד זה, התרבות ההמונית מתבטאת בסיפוק צרכים חברתיים ורוחניים של שכבות המקבלות באופן סביל את זרם המידע וההכללות שמפיצים כלי התקשורת בהתאם לתחום האינטרסים ה-מצומצם של שכבה זו או אחרת. כאן מועטת חשיבותה של הצורה הלשונית. העגה שנוקק לה איש הרחוב, במידה מרובה, אף בארצות התרבות הגדולות, אינה דומה למדיום שבו נוצרו ערכי הרוח הגדולים. לשון-המונים זו אף מאבדת את תכונותיה ההיסטוריות והטריטוריאליזם ונעשית יותר ויותר סינתטית ואחידה בגילוייה ההמוניים הפשטניים. הלשון נעשית יותר ויותר כלי חיי-צוני, וחדלה להיות חלק מהותי מן היצירה הרוחנית או האסתטית.

תחית הלאומיות היהודית בברית-המועצות

אם נבחן, נוכח זאת, את הלאומיות היהודית בברית המועצות, נמצא, קודם כל, שהיא נמצאת בתהליך מתעצם של תחייה. בדבר זה מסכימים משקיפים מחוץ ומבית, אוהדים ועוינים כאחת. אלא שהתעוררות זו היא בעצם רק בראשית תה, ורבים המכשולים לפנייה. ולפיכך יש מקום להזהיר מפני הדיבורים על "לאומיות קאטאס-

עם ישראל. אין ספק כי הביטוי הפוליטי ניזון מן המערכת הרוחנית והתרבותית, אלא שאופיה של זו אינו נקבע על ידי לבושה הלשוני בלבד. מה איפוא טיבה של "התרבות הלאומית"?

רצון השימור וכוחו הוא אחד מיסודותיה העיקריים. מכאן החתירה לשמירתן וטיפוחן של יצירות הרוח והאמנות של הדורות שעברו. יש שהדבר לובש צורה סנטימנטאלית או נוסטאלגית, או של אהבת הפולקלור, למשל. גם אלה שפרקו כל עול של מסורת יהודית מתרפקים על חיי העיירה היהודית, הרחוקה, כרחוק מזרח ממערב ממציאות חייהם הם.

חיפוש הזהות

פעילים יותר הם אותם היסודות בתרבות הנוצרים בעיקר מתוך חיפוש השרשים. ידוע מה משמעותו של חיפוש זה לאדם מודרני, החי בחברה תעשיינית או בכרכי-ענק, ותר איפוא אחר זהותו ומהותו האנושית בתוך מסגרות שווייניות המטשטשות את היחיד ואף את יחודו של קיבוץ אנושי מסויים.

אחד הגילויים למגמה זו בעם ישראל היה, למשל, החזיון הקרוי "חכמת ישראל" (או מדעי היהדות), כלומר, ההתענינות בעבר היהודי, ב-היסטוריה ובספרות של עם ישראל. והנה דוקא "חכמת ישראל" נוצרה בעיקרה בלשונות זרות! תחלה בגרמנית, אחר-כך באנגלית, צרפתית ו-רוסית. רק בתקופה מאוחרת לפי הערך התפתחה גם בעברית. כאן היתה נהייה רוחנית אקטיבית לחשוף את השרשים ההיסטוריים והפסיכולוגיים של היהודי. ואין התופעה מיוחדת לעת החדשה בלבד; אתה מוצא גישה הקרובה לזו של "חכמת ישראל" גם בימי הביניים ואף בתקופות קדומות יותר. כשיצר הרמב"ם את יצירתו בלשון הערבית היה בכך ביטוי לשכבה התרבותית האקטיבית. גם הוא שאף לבצר ולחזק את השרשים היהודיים של דורו על-ידי פנייה לפילוסופיה אריסטוטלית ולמחשבה הערבית על כליהן ודרכי ביטוי המיוחדים. וכמובן, יש לכלול שלב עליון של הפעילות התרבותית, אותם חלקים ב-

דה ניכרת. אך יכולה להיות גם סיטואציה הפוֹרה, שתפחית את מספר היהודים באופן דראסטי.

לשונם של המיפחים

הרי שהדיון בבעיה זו אחוז הוא בהערכת הדינאמיות של התפתחות התפיסה הלאומית ומידת פעילותה של התנועה הלאומית. אולם אם ננקוט מידה שמרנית, הרי מכל מקום יש שני מיליונים לפי מפקד 1970, ועליהם נוסף כ-15%, מבין אלה שלא הצהירו על יהדותם או שהם בני נישואי תערובת או שהם נשים וילדים שלגביהם טעה או הטעה הפוקד. אם ננקוט מידה מינימאליסטית גם לגבי הריבוי הטבעי של היהודים, ונעמידו על 0.8% לשנה — שהוא הממוצע לגבי העירוניים ברוסיה האירופית — נגיע לתוספת של עשרים אלף נפש לשנה. אם נגיה שתהיה עליה קבועה של ארבעים אלף לשנה נמצא שיידרשו שנים רבות לא כדי לחסל חיסול "קאטאסטרופאלי" את הקיבוץ היהודי בברית-המועצות אלא כדי להעביר רק חלק ניכר מיהודי ברית-המועצות למדינת ישראל.

כאמור, התרבות הלאומית היא פונקציה של תודעה לאומית, ואין צריך לומר שהעליה היא פונקציה מתפתחת. אם לא יהיה בקרב יהודי ברית-המועצות עניין בתרבות היהודית וזיקה ליצירה היהודית, ילך ויתמעט הדחף לעליה, למרות הלחצים האובייקטיביים של הסביבה. אמנם יש ציונים ותיקים שישבו עשר או חמש-עשרה שנים במחנות ברוסיה, המתרעמים ותמהים עליהם, שגילינו כביכול רק עכשיו את התנועה הלאומית. והרי זו, אומרים הם, היתה קיימת ועומדת כל הזמן. אף על פי כן יודה כל מתבונן אובייקטיבי, שיש הבדל גדול בין מה שהיה ב-1945 או אחרי הועידה העשרים ב-1956. כיום יש תנועה מקיפה הפועלת כמעט בגלוי. השינוי בתנאים הפוליטיים גרם שפעילות ציבורית-לאומית נעשתה אפשרית במידה מסויימת. והנה דווקא הקלה זו בתנאים הבליטה את יחסה של הסביבה הלא-יהודית אל היהודי. עם ביטול משטר הטרור הקיצוני של סטאלין החלו להתגלות ב-

טרופאלי" או "עלייה קאטאסטרופאלי", וגם על עלייה כפתרון יחיד לשאלת יהודי ברית-המועצות.

דומה שגישה זו באה מאי-הבנת המצב לאשרו. אמת, יש עליה לא מועטת כיום, וכלנו מקוים שהיא תתמיד, אם כי יתכן שיופיעו גורמים אשר יעכבו אותה או יקצצו בה. אינני חושש שהשלטונות יצליחו לבלום אותה כליל. אולם רב המרחק בין הערכה זו לבין ראיית הקיבוץ היהודי בברית-המועצות כאילו הוא עומד לפני חיסולו, כאילו קרובה ברית-המועצות להתרוקן מיהודיה. מבין אני לנפשם של האקטיביסטים והראדיקלים הלאומיים בקרב יהודי ברית-המועצות. הרצל עצמו גרם תפיסה "קאטאסטרופאלי" בלאומיות וביציאת היהודים, וגם ז'בוטינסקי אחז בשיטה זו. ולא מקרה הוא שלא מעטים העולים החדשים מברית-המועצות, ביחוד פעיליהם, שהם חסידי שיטותיהם של הרצל וז'בוטינסקי. יש כאן קרבה נפשית מסוימת, המובנת לי היטב מבחינה פסיכולוגית.

אולם עם כל הבנתי למגמות הראדיקליות הלאומי אינני סבור שתפיסה זו מבטאת נכונה את מצב יהודי ברית-המועצות כיום. לא זו בלבד שאין המצב דומה לזה ששרר ברוסיה בראשית המאה, אלא גם אין הוא דומה למצב יהודי עיראק או לוב בשנת 1948. לפנינו, לפחות, תהליך לאורך שנים רבות.

בדיון מעין זה שלפנינו אין להתעלם ממספרים, וביחוד שכאן המספרים כרוכים בעצם העניין שאנו דנים בו. אי אפשר לקבוע קביעה אובייקטיבית את מספר היהודים בברית-המועצות שהרי הדבר תלוי בהתייחסות היחיד ליהדותו. מבחינה זו אפשר שיש שני מיליונים יהודים בברית-המועצות, ואפשר גם שלושה וארבעה. בסיטואציה מסוימת, שתעורר תגובה המורה מצד החברה הרוסית ושלטון המדינה, ותגובה על תגובה זו מצד היהודים, עלולים יהודים למחצה, לשליש ולרביעי, וגם אלה הנשואים ליהודים להחשב ליהודים או להגדיר עצמם כיהודים, ואז יגדל מספרם של היהודים בברית-המועצות במי-

האידיאולוגיה הרשמית והן מניצני הליברליות שנראו אחרי הועידה העשרים, ושרבים דימו לר"א אות בהם אותות לשינוי השיטה כולה. הביורוקר-ראטים והטכנוקראטים שבאו אחרי חרושצ'וב תחמו תחום מצומצם מאד לאפשרויות התמורה. האכזבה הביאה לידי תהייה וחיפושים, ביחוד בקרב הנוער. הנוער היהודי היה בין חלוצי ה"מחפשים תחליף נפשי ורעיוני לאידיאולוגיה הרשמית. ואחת מן האלטרנאטיבות היא שיבה ל"יהדות ולארץ-ישראל. כדאי לזכור שיש גם אלטרנאטיבות אחרות: התנועה הדמוקראטית, חיפוש האמת הנוצרית (והיו אינטליגנטים יהודים שהמירו דתם באופן רשמי, והיו שנעשו פראו"סלאבים ללא המרה רשמית). אמנם לעת עתה, מסיבות היסטוריות ופוליטיות שונות, גברה ה"תנועה הלאומית היהודית והיתה לדרך-המלך של החיפוש היהודי לאלטרנאטיבה אידיאולוגית.

ולכן, דומני, אין צידוק לסיסמה: העולים יעלו והנותרים ייטמעו. גם העליה תידלדל אם ישאירו את יהדות רוסיה בישימון תרבותי. מצד אחר, לא תיתכן בברית-המועצות טמיעה כללית, שה"רי לא יתנו ליהודים להטמע. אין המסגרת מאפשרת טמיעה. ואין הכוונה רק לאלה, שמסיבה זו או אחרת עדיין חוששים להזמין דרישה לעליה ולהגיש בקשה, או לאלה הנשארים מסיבות ש"אינן תלויות בהם, אלא גם לאלה שמלכתחילה אינם חושבים, מתוך שיקולי מקצוע, גיל או קשרים משפחתיים, שימצאו את מקומם במדינת ישראל. גם להם לא יתנו לשכוח שהם יהודים וגם הם יצטרכו להתמודד עם זהותם היהודית. לפיכך חובה אנושית ולאומית היא להמציא דרך קא לבני הסוג האחרון מזון רוחני ותרבותי, כדי שיוכלו לפרנס את אישיותם וזהותם בנסיבות כגון אלה. לא אנחנו רשאים לוותר עליהם, ולא הם יכולים לוותר על עצמם.

העבר של יהודי ברית-המועצות מלמדנו אף הוא משהו בנידון זה. היו תקופות שנמצאו דרכים אף במסגרות הקפואות של ברית-המועצות לבייטוי הזהות הלאומית היהודית. בתקופת ההתפררות של העיירה היהודית מצאה הנוסטאלגיה ה-

חברה הסובייטית ביתר שאת הניגודים והמתחים החברתיים והלאומיים. גבר המתח בין אנשי "הצווארון הלבן" לבין עובדי הכפיים, ולפי הנתונים שבידינו הרי כ-80% מן המפרנסים היהודים הם אנשי "הצווארון הלבן". ממילא מזדקר היסוד האנטי-יהודי במתחים חברתיים אלה.

הוא הדין במתחים הלאומיים. אין ספק כי יהודים מילאו או ממלאים באופן אובייקטיבי תפקיד רוסיפיקאטורי בקרב העמים הלא-רוסיים של ברית המועצות, בייחוד באזורי הספר המערבי, הדרומי והמזרחי. המתבונן ברשימות הכהונות והמינויים האקדמיים המתפרסמות בקובץ "יהודים והעם היהודי" * יראה באיזו מידה בנו יהודים חיי תרבות וחיי כלכלה ל"אומות הקולוניאליות" של הקיסרות הרוסית. השליטה הרוסית והתרבות הרוסית נתקלות בהכרח באיבת ה"סביבה בקרב אותן אומות. ואם דווקא באזורים "הלאומיים" חזקה האנטישמיות, הרי בכל זאת מעונינים בני לאומים אלה שהיהודים יגדירו עצמם כיהודים ולא יחזקו במשקלם הסגולי את ההשפעה הרוסית. מאידך גיסא, אחד הביטויים הברורים לשאיפות הלאומיות של האומות הקטנות יותר היא נציגות גדולה יותר של בני אומתם במשרות השלטון, במנגנון המינהלי, במדע, בע"תונות וכד'. ואם אכן יש להגדיל, עקב לחץ זה, את ייצוגם של ה"קאדרים הלאומיים", הרי הדרך הפשוטה ביותר מנקודת ראות השלטון היא, למשל, לא להוסיף חברים יהודים לאקדמיה הלאומית למדעים של אותה אומה.

המשבר הרעיוני

אולם עם כל חשיבותם של הגורמים האובייקטיביים המדגישים את ייחודו של היהודי, לא פחותים מהם לחשיבותם הם הגורמים הסובייקטיביים הדוחפים יהודים להזדהות עם היהדות ועם מדינת ישראל, וראש וראשון להם הוא הכשלון הגמור של כל מערך האידיאולוגיה הרשמית. בברית-המועצות כולה רבה כיום האכזבה ה"מ-

* רבעון המכיל את החומר על היהודים המתפרסם בעתונות ובכתבי-העת הסובייטיים.

אם תקום תרבות יהודית בברית המועצות כיום, אפילו תהא ליגאלית, אפילו תתקיים במסגרות הסובייטיות, הרי תוכר כנצחון ברור של התנועה הלאומית היהודית על השלטון הסובייטי. השלטון יוותר ויתור זה מחמת לחץ, כשם שויתר בעניין העלייה. אינני יודע אם אמנם ייאלץ לכך, ומתי. אבל אם יבוא לידי כך, לא תהא זו תרבות רש-מית, "סוציאליסטית בתכנה ולאומית בצורתה", כדוגמת התרבות "הלאומית" המותרת כיום. זו תהיה תרבות יהודית, אמנם מוגבלת, כמו כל דבר בברית-המועצות, ותהיה נתונה לפיקוח השלטון, אך יהיו לה ניצני חיים משלה. יש השואלים: מי יקיים תרבות זו? התשובה היא — יהודי הרוצה ללמוד עברית, הרוצה ליצור בעברית. ואין כאן כל סתירה לעלייה ולתביעת העלייה. להיפך.

אופיו של הביטוי התרבותי

מה יהיה אופים של ניצני התרבות היהודית הלאומית שם? חוששני כי בתנאים הקיימים בברית-המועצות, לא רק בתנאים הליגאליים אם ייוצרו, אלא גם בתנאי מחתרת, מועטים הם הסי-כויים ליצירה מקורית של ממש. לפי שעה מסתפ-קים שם בכל דבר המגיע באקראי, בכל דבר טוב או קלוקל, ובלבד שיהא בו משום ביטוי של שייכות, משום מידע, ובמסגרת החברה ההמונית אף זה חיוני. אך לאורך-ימים שאלת כוח ההש-פעה הרוחנית של מדינת ישראל תהא מכרעת. בתנאים של התעוררות יהודית בעולם כולו, של כמיהה יהודית גוברת להזדהות עם מדינת ישראל ועם היצירה התרבותית היהודית, תישאל ביתר שאת השאלה לכוח ההשראה ודרכי ההש-ראה ולטיבם של היוצרים והיצירות שמהם תבוא ההשראה. חיזוק כוחו הרוחני של "המרכז הרו-חני" כאן הוא איפוא תנאי חיוני לאפשרות ההש-פעה על התרבות היהודית בתפוצות, וברית-המועצות בכלל זה.

אין סיכוי לאורך-ימים להתמדת התעוררות הלאומית בברית-המועצות בלא יצירה תרבותית יהודית שם. תופעות כמו התעוררות הלאומית

יהודית את ביטוי באידיש למרות המסגרות הנוקשות והפיקוח המחמיר של השלטון. בשנות מלחמת העולם השניה ובתקופת השואה נמצאו גם ליוצרים באידיש וגם ליהודים היוצרים ברו-סית ובאוקראינית דרכים לביטוי זהותם הלא-מית. ואפילו לאחר מלחמת ששת הימים ניתן בי-טוי לסולידאריות היהודית, אף בספרות הרש-מית, ולו בשיר היחיד של סמיון ליפקין*. אינני יודע כיצד הבינו אותו השלטונות ברוסיה, אבל אנחנו כאן הבינונו אותו היטב.

אפשרויות הביטוי

מה הן איפוא אפשרויות הביטוי לתרבות לא-מית יהודית במסגרת ברית-המועצות כיום? יש כיום בברית-המועצות תרבות יהודית המוצאת ביטוי בהווי של בית-כנסת, בשירים בלתי-ליגאליים, בגילויים מוסווים ומפותלים של הביטוי הספרותי הליגאלי. תרבות זאת מדוכאת, אך חיה. החוששים שאם יותרו בתי-ספר יהודיים ואם יתפרסם עיתון יהודי יגרום הדבר לאשליה, שאמנם סופקה תביעת היהודים לתרבות לאומית משלהם, טעות בידם. אם יהיה כדבר הזה בגלוי ברוסיה, הרי יבוא לא משום שהשלטון ירצה בכך, כפי שהיה בראשית השלטון הסובייטי, ולא משום שיימצאו המוני יהודים הרוצים לשתף פעולה עם השלטון בתחומים שונים, כולל תחום התרבות, כפי שהיה בשנות העשרים. פעילי התרבות באידיש, שהוצאו להורג ב-12 באוגוסט 1952, התלהבו בשעתו מסיכויי תרבות אידיש בברית-המועצות. לפחות חלק מהם הלכו לברית-המועצות מרצונם, מברלין וממקומות אחרים באירופה, כדי לבנות את התרבות הסוציאליסטית היהודית הגדולה. היו אז אשליות משני הצדדים, או ביתר דיוק: מרמה מכאן ואשליה מכאן. השלטון ביקש להשתמש בתרבות היהודית כדי לקנות את לב היהודים לאידיאולוגיה שלו, אולם היו המוני יהודים שהיו מוכנים לתת ידם לפע-לות זו כי האמינו בתום לב באכספרימנט הסו-ציאליסטי הגדול.

* נתפרסם בכתבי-העת "מוסקבה", דצמבר 1968.

לא עמדה במבחן השעה. היא לא ידעה למצוא את הדרכים והמסגרות למשוך את הראדיקאליזם היהודי, את האינטלקטואלים היהודים, את הכוחות התוססים בעם היהודי. הללו פנו לתנועה הקומוניסטית, לתנועה הסוציאליסטית בארצות שונות. שנות העשרים של מאה זו הצטיינו בהתפרצות עצומה של אנרגיה פוליטית ורוחנית יהודית, אך זו לא הופנתה לאפיק הלאומי. מיעוטה בלבד זרם לאפיק היהודי. רובה פנה לאפיק הראדיקאלי הכללי. זה לא היה הכרח ההיסטוריה, אלא פרי מעשיהם, קוצר-ידים וכשלונותיהם של בני-אדם.

ההתפתחות בברית-המועצות כיום אף היא פותחת אפקים לפעילות לאומית, אולם יש גם שם אלטרנאטיבות, לפחות להלכה. כיום המצב הוא שיהודים רבים עוזבים את התנועה הדמו-קראטית ומצטרפים לתנועה הלאומית. אולם באפיה, בערכיה ובשיטות פעולתה של התנועה הלאומית היהודית בברית-המועצות, ובהשפעתו הרוחנית החיונית של מרכז היצירה כאן, תלוי הדבר, אם יופנו הכוחות הפורים שם לאפיק של התפתחות רציפה ויוצרת ויעשו את ההתעוררות הלאומית בקרב המוני היהודים בברית-המועצות לדבר של קיימא.

והרצון לעליה הם, במידה לא מועטת, הכרעה רוחנית ופרי מעשיהם של יחידים. ובניגוד לתקופה הנאצית יש כיום ליחידים אלה כמה אלטרנאטיבות. כשפרצו הפרעות ברוסיה בשנות השמונים למאה שעברה הן חוללו מהפכה גדולה בנפש הגווע היהודי המשכיל, הנוטה לטמיעה. הסטודנטים היהודים החלו "ללכת אל העם" — אך אל עמם הם, ולא כמו בשנות השבעים בשעה שהלכו אל האכר הרוסי ורבים המירו דתם והתישבו בכפרים. יש תעודות המאירות את התסיסה העצומה בימים ההם, כשרבים מאד מן המשכילים האלה פנו אל הלאומיות היהודית. שנה-שנתיים נמשכה התסיסה הגדולה, וכעבור שנתיים דעכה. תנועת חיבת ציון התארגנה, אך הכוח המהפכני שבנוער היהודי התוסס נמנע מהצטרף לתנועה זו ששקעה ביום-קטנות. הנוער היהודי הראדיקאלי חלקו היגר לאמריקה ורובו חזר והצטרף לתנועה המהפכנית הרוסית. השעה הגדולה של ההתעוררות הלאומית הוחמצה. ועובדה זו הטביעה חותמה באופן מכריע על דרך התפתחותה של התנועה הציונית. דבר דומה קרה גם אחרי מלחמת העולם הראשונה, ולא ברוסיה בלבד. אז באה שעת ההתעוררות הלאומית הגדולה, אולם התנועה הציונית

בית המועצות הגדול

ש"י עגנון

סמוך לבאר השוק בנין מפואר עומד, כלול בהדרו יפה עד מאוד. זה בית המועצות הגדול שבעירנו, שכל ערי פולין נתקנאו בנו בגללו. מרוב יופיו שימש משל בפי הבריות, שאם ראו איש משתקד להתהדר בלבשו היו אומרים עליו, ראיתם לזה, ללבוש את בית המועצות הכוטשאטשי הוא מבקש. כשם שהבנין למשל היה, כך אותן הדיוקנאות הנאות שעשה האומן נוי לבית המועצות משל היו בפי הבריות, שאם ראו אדם משתאה מחריש היו אומרים, משתאה מחריש כאותם הפסילים של בית המועצות שבבוטשאטש.

עכשיו שחרבה בוטשאטש ואחינו כל בני בוטשאטש שהיו משפרים את העיר ביופים ומנעימים את שיחתם באמרי שפר נהרגו, באתי לפרש אמרותיהם, שלא תתמהו על יהודים כשרים שהיו דבקים באלקים חיים בחייהם ובמותם שהזכירו שם פסילים.

ב

מיקולאי פוטוצקי אלוף בוטשאטש ביקש לעשות לו שם בארץ פולין. נתן את לבו לבנות את בתי עירו בתי אבנים תחת בתי עץ, שלא תשחת לו עירו מפני האש כמרבית ערי פולין אשר בתיהן בתי עץ, אשר אם תפול אש בבית אחד ויצאה האש מן הבית ושרפה כל בתי העיר, וכי יבנו את העיר שנית ותצא אש מאחד הבתים תאכל האש את כל הבתים ולא ישארו מן העיר כי אם ערימות אפר. על כן יחליפו ערי פולין את מראיהן ולא ידעו הבנים את מראה עירם אשר ראו אבותיהם, כאשר לא ידעו בניהם אחריהם מראה אשר המה רואים. על כן יום מיקולאי אלוף בוטשאטש לבנות את בתי העיר אבנים, למען תעמוד עירו ימים רבים ולא תשחת לו עירו מפני האש.

ג

הביא מיקולאי פוטוצקי בנאים לבנות לו בתי אבן, בנו לו בתים רבים וטובים. אף את בית היראה אשר לקטולים רומים ואת בית היראה אשר לקטולים יוונים, כי מרוב ימים עלה רקב בקירותיהם קירות עץ. ויבן אותן אבן. ולכמרים הבאזילנים בנה מנזר, בדרך לפידור למעלה מן הסטריפא בנה את המנזר.

אז אמר פוטוצקי, אבנה לי בית מועצות בעיר, אשר אם יעבור איש את בוטשאטש ויראה את בית המועצות לא ישכח אותו ואת עושהו.

נסע פוטוצקי לארץ איטליא והביא משם אומן לבנות לו את בית המועצות. ושם האומן תיאודור. ואולם כל העושים במלאכה עם תיאודור קראו לו פידור, כי רותינים היו, כי לא יכינו לומר תיאודור על כן קראו לו פידור.

ד

בוטשאטש על צלעי גבעות בנויה. אין בבוטשאטש מישור רק בין רגלי הגבעות ולשפה הימנית של הסטריפא. זה לבדו נמצא ראוי לעשותו מרכז לעיר. ואולם גם הוא צר ולא רחב.

לא במרכז גיאומטרי של המישור הצר קבע המתכנן את המרכז. במערב המישור קבע את המרכז. חתר חתירה בצלע הגבעה ופינה את עפרה והתקין לו סביב מישור. ויבן קיר מגן במערב המישור. כי במערב גבוהה הדרך מן המישור. וכעשרים שלושים מטר רחוק מפאת מזרח בנה את בית המועצות לבל יטה, כי מחמת מימי הסטריפא הקרקע תחוחה במזרח. ואת האבנים לבנין בית המועצות הביאו מעיר טרמבובלה, כי לא כאבני בוטשאטש אבני טרמבובלה כי חזקות הנה. על כן כל מבקש לבנות לו בית חזק וטוב או לעשות לו מדריגות לבית מביא לו אבנים מאבני טרמבובלה.

ה

וזה מעשה הבית. צורת מלבן לבית וסגנונו סגנון בארוק. קומותיו התחתונות שתיים, אחת אל אחת, ועליהן שני מגדלים, מגדל על מגדל. המגדל התחתון מרובע והמגדל העליון צר. ואורך הבית כעשרים מטר בדרום וכעשרים מטר בצפון. ורחבו כחמשה עשר מטר במזרח וכחמשה עשר במערב. וגובה הבית כאחד עשר מטר במערב וכשנים עשר מטר במזרח. ובקומה התחתונה חנויות. במדרגות ירדו לחנויות, כי במזרח שפלה היא הקרקע. ועל גבי החנויות חדרי עבודה לעובדי העיר.

ו

ועל הבנין הראשי מגדל ועליו עוד מגדל. עשרה מטר גובה המגדל התחתון וכשמונה מטרים גובה המגדל העליון. ורבעים היו. שמונה מטרים על שמונה מטרים רוחב החלק התחתון וכששה מטרים רוחב החלק העליון.

ומעלות הבית בטבור הבית. ובלולים עלו מקומה לקומה. ועמוד התווך למעלות גזע אלון חזק ועבה. והמעלות מעלות עץ מעצי אלונים קשים וטובים סובבות את עמוד התווך. יער גדול מיערות בוטשאטש כרתו לעשות מעציו מעלות לבית המועצות. וריווח בין מעלה למעלה כשלושים סנטימטרים. על כן לא על גקלה עלו וירדו במעלות הבית.

ז

ופילסטרים עשה תיאודור לבנין הראש. ששה בדרום וששה בצפון וארבעה במזרח וארבעה במערב. כולם מעשה ידי אומן. וגולות הכותרות אשר עליהם פיתוחי עץ תאווה לעינים. בלוסטרות אבן ומעקה עשה לגג התחתון. וכמעקה אשר לגג התחתון עשה מסביב לחלק התחתון של המגדל. ושמונה פילסטרים כאלה אשר בבנין הראש עשה לו בחזית המגדלים. שנים שנים מכל עבר. וכרכוב אבנים עשה למגדל ולטבור כל חזית צורת קשת, לשמור על טבלאות הספרות של כלי השעות, כי כלי שעות עשה לו ברומו של בית המועצות.

זה מעשה בית המועצות אשר עשה תיאודור למיקולאי פוטוצקי אלוף בוטשאטש. שש שנים בנה תיאודור את בית המועצות, את אולמיו ואת חדריו ואת יציעיו. ופסלי אבן רבים עשה תיאודור לבית, בפניות החלק התחתון ובחזית הדרומית. לכולם בשמות קרא בשמות אשר בכתבי הקודש. ודמות פניהם פני יהודים כיהודים אשר ראה תיאודור בעיר בוטשאטש וכיהודים אשר ראה בחלומות בחזיונות לילה. כי בהיות תיאודור ילד קטן הלך עם אחותו הקטנה מבית התפילה לבית אמו ויפגעו בהם כמרים. ויוציאו את הילד מידי הילדה. אותה הביאו לבית הכומריות ואותו נתנו בבית עושה פסלים אשר לקחו לו לבן וקרא לו כשמו תיאודור. ומאז בואו לבית האומן לא ראה עוד את אמו ואת אחותו ולא דיבר דבר עם יהודים.

ח

ויהי היום ותיאודור יצא עם פנות היום להתהלך בעיר. ויבוא עד רחוב היהודים. וירא והנה הרחוב ריק מאדם, כל אדם לא היה ברחוב. וילך תיאודור עוד. וירא והנה בית מאיר בנרות רבים ואנשים מלאים את הבית. והמה מלובשים לבנים ומנעלים אין ברגליהם וכידיהם ספרים ואיש עומד בין העומדים כולו מכוסה בכסות לבנה וקולו קול איש המתפלל על נפשו. ולא ידע תיאודור אם בהקיץ אם בחלום יראה אשר יראה.

ט

אכן לא בחלום כי בהקיץ ראה אשר ראה, אחרי ראותו כזאת בעודנו ילד. כי בהיותו ילד כבן ארבע שנים ואולי כבן חמש שנים לקחה אותו אמו לבית מלא נרות ואנשים רבים היו בבית כולם מלובשים בגדים לבנים כאנשים אשר ראה תיאודור שנית ואיש זקן עומד ומנעים קולו בשיר והם עוניב אחריו בקול. וישב הילד לרגלי אמו ויישן. ותקחהו אחותו ללכת עמו הביתה. ויהי הם הולכים ואנשים מלובשים שחורים באו ויוציאו אותו מידי אחותו ולא שב לראות את אחותו ואת אמו. כי לקחו את אחותו ממנו ואותו הביאו בית איש בונה בתים ועושה פסלים אשר קרא לו תיאודור כשמו. ויהי תיאודור בבית תיאודור ויעש תיאודור עם תיאודור ככל אשר עשה תיאודור כן עשה תיאודור. ויגדל ויהי לאיש וככל אשר גדל כן גדל שמו כאחד האמנים הגדולים הבונים היכלות והעושים פסלים.

י

ומיקולאי פוטוצקי שמע את שמע תיאודור. ויבוא אליו פוטוצקי ויביאהו פוטוצקי אל ארצו ואל עירו לבנות לו בית מועצות, אשר ביקש לבנות. ויבן לו תיאודור את בית המועצות. ויפאר את הבית בצורות יפות מראה בצורות האנשים והנשים אשר ראה תיאודור בעיר ואשר ראה בחלומות. כי מאז ראה את בית ה' בליל כיפורים לא משו מעיניו פני האנשים האלה אשר ראה בחלומות עם פני האנשים אשר ראה בהקיץ ברחוב היהודים בעיר בוטשאטש ויעש תיאודור בידו מאשר ראו עיניו ומאשר ראה לבו.

יא

ויכל תיאודור את כל מעשהו. וירא פוטוצקי את בית המועצות מבית ומחוץ ואת צלמי האנשים אשר עשה תיאודור. ויאמר לתיאודור, הגדלת לעשות תיאודור. וישאל אותו, הנמצא בנין מפואר אשר כזה? ויען תיאודור את פוטוצקי ויאמר, בפולין לא נמצא, גם ביתר הארצות לא רבים הם הבניינים אשר ישו לו. וישמע פוטוצקי ויאמר, אלכה ואביאה לך מנחת תודה. ויצא פוטוצקי. ותיאודור עמד לראות את אשר עשה.

יב

ויהי כי עבר זמן רב ופוטוצקי לא שב ויעמוד תיאודור וישתאה, כי אמר לו פוטוצקי אלכה ואשובה עוד מעט, והנה עברה עת רבה ולא שב. ויאמר תיאודור, אלך לקראתו.

וילך תיאודור וימצא את הדלת והנה היא סגורה, כי סגר פוטוצקי אחריו את הדלת. וינס תיאודור לפתוח את הדלת ולא יכול. כי סגר פוטוצקי את הדלת סגור ונעול ואת המפתחות לקח עמו, לבל תת לאומן לצאת מן הבית לבלתי בנות בנין כזה לאדונים אחרים.

יג

ויעמוד תיאודור ויאמר, על מה עשה לי האלוף ככה ואנכי עשיתי עמו באמונה ובניתי לו את הבית הזה. אין זאת כי אם סגר אותי האלוף לבל אצא מזה לבלתי אעשה עוד בית כזה. וירם תיאודור את קולו ויקרא, שמעו אנשים כולם, בואו, פתחו לי. ולא שמע איש את קול תיאודור, כי גבוה מכל העם עמד בראש מרומים אשר אם יקרא איש משם לא ישמע קולו בארץ. בכל זאת לא חדל תיאודור מלקרוא עד כי נחר גרונו.

יד

וידע תיאודור כי לשוא יצעק, כי שומע לא יהיה לו, גם כי ישמעו לא יפתחו לו, כי לקח עמו האלוף את המפתחות. וידע תיאודור כי נגזר מארץ החיים, כי ברעב ימות ולא יוסיף עוד לראות חיים. ואם בחוץ ימות ינקרו העורבים את עיניו ואם בבית ימות יאכלו העכברים את בשרו. ויאמר, אקפוץ לארץ ואם מפרקתי תשבר ואמות קבורה תהיה לי ולא אהיה למאכל לעוף השמים ולעכברי הבית.

טו

ויהי הוא עומד להשליך את גוו לארץ וירע בעיניו למות. ויחשוב מחשבות לבלתי ימות. וילך ויקח לו מן העצים ומן החבלים ומן הסחבות אשר הותירו עושי המלאכה. ויעש לו כנפים לעוף. לא ככנפי המטוס אשר טסים בו היום, אף לא ככנפי האוירון הראשון אשר עשה איש יהודי ימים רבים אחרי, ראשון לכל האוירונים אשר עשו. כי יעשה האלקים חדשה בארץ, לא ביד איש אחד יעשנה ולא בדור אחד תיעשה. מעט מעט תיעשה, בידי אנשים רבים ושונים, עד אשר ייטב הדור בעיני האלקים ויראה בו איש לעשות בידו. ויקח תיאודור את הכנפים אשר עשה ויקשור אותן בכתפיו. כנף אחת לכתף מזה וכנף אחת לכתף מזה. ויעף וידא עד בואו אל גבעת היער מעבר לסטריפא בדרך לעיר יזלוביץ. ולא עצר עוד כח ויפול וימת.

טז

ובעת טוסו עמדו עבדים מעבדי פוטוצקי בעבודתם בשדה. ויראו כנפים פורחות מעל לראשם והנה קשורות לאדם אשר הוא פורח. ויעמדו משתאים. כי מי ראה כזאת ומי שמע כי יתרומם איש למעלה מן הארץ.

ויהי כי צנח תיאודור ארצה ויפול, ויראו והנה הוא תיאודור. וישתוממו. כי שמעו כי אמר אדוניהם כי שב תיאודור אל ארצו. ועתה הנה הוא נופל לפניהם מת וכנפים לו בכתפיו. וינועו ויחרדו מאוד. ויקוננו עליו. כי איש טוב היה תיאודור וטובות רבות עשה כל הימים אשר עשו עמו. ואת הגבעה אשר שם נפל תיאודור קראו על שמו. ויען אשר רותינים הם והם קוראים לתיו פא רפויה,

כי על כן קראו את הגבעה פידור, על שם תיאודור אשר עשה את בית המועצות לאלוף העיר ואחר אשר עשה לו את בית המועצות סגר אותו אלוף העיר בבית המועצות ויעש לו כנפים לעוף ויעף עד הגבעה אשר נפל עליה מת. היא הגבעה אשר שם נקברו חיים חמש מאות יהודים, בבוא הטמאים הארורים שלוחי השיקוף המשומם לעיר ויצו את היהודים לחפור להם בור ולהקבר חיים. חמש מאות יהודים קברו עצמם חיים בבור. והאחרון אשר כיסה את אחיו בעפר נפל על גויות אחיו בשלוח בו המפקד המרצח כדור מות ויפול מתבוסס בדמו על גויות אחיו.

יז

ושאר יהודי עירי מה עשו בהם הטמאים הארורים ? באלות ובאקדחים הוליכום אצל בית המועצות ויקיפו אותם בחוטי ברזל וישפכו עליהם שמן שריפה ויציתו בהם את האור וישרפו כולם חיים. ומתחתיות ארץ מעמקי בור עד שמי השמים עלה קול זעקת היהודים, אלה מתוך הבור ואלה מתוך להבות אש קודש. והגויים צוחקים ואומרים, הנה הם צועקים כמו בבית תפילתם.

חוזר אני לעירנו ולבאר השוק שזכתה למה שזכתה על ידי באר מים חיים.

סמוך לבאר השוק אתה מוצא את בית המועצות הגדול, שכל ערי פולין מתקנאים בנו בגללו. כלול הוא בהדרו, אין בכל ארץ פולין בניינים נאים הרבה שכמותו. למען יהודי אחד שמצא לו דירה במרתף של בית המועצות אספר עליו ועל המרתף.

מחולת המות לש"י עגנון

על הסיפור "מחולת המות או הנאהבים והנעימים"

ארנה גולן

ספרי אחרונים. אמנם אין כאן קידוש השם בחיי-נת העדפת המות על השמד, אך יש כאן קידוש השם במובן שהיה רווח בימי הבינים כשנתרבו הפרעות ביהודים.

ליכוד שני המוטיבים העלילתיים, השונים ב-מהותם ובהשקפת העולם שהולידה אותם, הוא באפשר משום שמבנם זהה מבחינה עקרונית. שלושת כוחות פועלים בהם: כוח האהבה; ה-כוח המעולל, כוח הרשע והאגרוף, הפוגע ביש-רים והנקיים מעוון, אולי דוקא משום צדקתם או אהבתם הגדולה, והכוח השלישי, כוח על-אנושי, סופו גורם לתיקון העוול, ולו לאחר המות.⁵ אף עמדת המספר העממי ברורה בשני סוגי המוטיבים, הן מבחינת אהדתו לקרבנות, בין אוהבים ובין מקדשי השם, והן מבחינת השיפוט המוסרי, שנעלים הם באהבתם או צדיקים באמונתם. מס-פר מעין זה אף בונה את עלילתו, באורח פר-דוכסלי, על עקרון אופטימי – יש "שכר" או "פיצוי", מימוש הצדק או האהבה אף מעבר ל-מוות. העולם אינו הפקר והקיום האנושי אינו מגיע לחידלוננו עם המות.

בסיפור שלפנינו משמש הפריץ ככוח המעוול, הפוגע בתמימים ונאהבים ביום חופתם, אך כוח האהבה גובר על המות והכלה יוצאת בחצות הלילה מקברה שבקברות אל נכר, פוגשת בחת-נה המת שעלה מקברו ו"יחד יחולו מחולת ה-מות". עם זאת עקרון "השכר" היהודי אינו מוב-לט והרשות העליונה אינה מתערבת. כנגד זאת מובלט עקרון "הפיצוי". אך השומע היהודי (ו-)הלא המספר מעמיד עצמו כמספר-עם: "ספר אס-פר לכם" ישלים אף את החוקיות של קידוש

בקריאה ראשונה דומה הסיפור "מחולת המות או הנאהבים והנעימים"¹ כסיפור-אגדה, שהמוטיב העלילתי שביסודו הוא המוטיב הנודע בשם "מחול המות" (danse macabre),² שחוקיותו היא כי האהבה עזה אף מן המות. הנאהבים, שהופרדו בכרחה נסיבות אכזריות, נפגשים לאחר מותם וזוכים להתאחד במחול המות למרות חד-לון הקיום הגשמי. מוטיב זה סניף הוא למוטיב רחב יותר, שבו התאחדות האוהבים יכולה להת-רחש באפנים שונים, כגון התלכדות השיחים ה-צומחים על קבריהם.³

עיון שני חושף עוד מוטיב עלילתי, מובלע יו-תר, והוא מוטיב יהודי מובהק של קידוש השם, רצח החתן וחטיפת הכלה בידי הפריץ הגוי. הכ-לה, המסרבת לעזוב את אמונת אבותיה, מתה ב-יגונה. התאחדות החתן והכלה במחול המות היא איפוא תגמול הנמנה משילובם של שני סוגי החוקיות כאחת: פיצוי המוכרח לבוא לשם הש-למת האהבה הגדולה התובעת מימושה, והוא מוטיב רומאנטי-גוטי של התלכדות נשמות הנא-הבים, ושכר למקדשי השם לאחר מותם, והוא מוטיב יהודי מובהק המצוי באגדות חז"ל⁴ וב-

¹ מחולת המות או הנאהבים והנעימים, אלו וא-לו, שוקן ירושלים ות"א תשי"ט, עמ' שג"ו-שג"ט. ² ואמנם כך מתאר א. באנד בקצרה את הסיפור, עם שהוא מטעים את עלילת החתן והכלה, ומתרגם את שמו: Dance of Death A. Band, Nostalgia and Nightmare, University of California Press, 1968, pp. 101-102.

³ ראה, למשל, את הבלדה "מרגרט הנאוה", בלדות ישנות ושיירי זמר של אנגליה וסקוטלנד, תרגם נ. אלטרמן, הקבוץ המאוחד תשכ"ו, עמ' 17-21, וכן: "עורה לורד דגלס", שם, עמ' 46-49. יש להניח שעגנון שאב מוטיב זה מן הספרות הפולנית או מספורי-עם יהודיים.

⁴ בענין זה ראה, למשל, את מאמרו של ד. בן-עמוס, עיון צורני באגדות התלמוד והמדרש, הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות, כרך ב', תשכ"ט, עמ' 359.

⁵ על השילוש בסיפור העממי ועוד יסודות צורניים ראה ד. נוי, הספור העממי בתלמוד ובמדרש, בע-ריכת י. טובי, ירושלים תשכ"ח, עמ' 12-14.

הגורמים החיוביים, אלא הוא, בחטאו, גורם לי-פורענות, ואילו הפריץ שלכאורה מילא בסיפור פונקציה של כוח מתנכל, משמש מוציא-לפועל של הצדק העליון.

תפנית חדה ומרה זו, המעמידה במרכז הסיפור את השיפוט המוסרי ומדהימה את הקורא, מתבררת מתוך בחינת המישור הלשוני והסגנוני. בחינה זו שבה ומאמתת את ההנחה כי הלשון בסיפורים רבים של עגנון אינה משמשת רק לבנות עולם אלא גם לשפטו, אינה רק מתארת אלא מעריכה ונוקטת עמדה על ידי שימוש במילים, חלקי פסוקים או מבנה תחבירי מגובש, הדגוריים עמם השתמעויות לשוניות מהקשרם במקורות. וכך הולכות ומתנגשות "הפנים החיצוניות" של הסיפור ב"פנים האחרות" שלו, כשהחוקיות החדשה הורסת את המבנה הנגלה על ידי טכניקה אירונית מובהקת. אלא שלהלן יתברר כי התוצאה היא היקלעות בין שני קטבים של הערכה, המעלה את הדו-ערכיות האופיינית כל כך לרבים מסיפורי עגנון. זו אינה תואמת עוד כיוון אופטימי כלשהו, לא זה של "המספר" הבונה סיפורו על עקרון "מחול המות" ולא זה של "המחבר" הבונה עמדתו על חוקיות של שכר ועונש. דו-ערכיות זו פריה דוקא פסימיות עמוקה. כיצד נעשה איפוא חוטא האב, משלומי אמונים, שביקש להשיא את בתו היחידה "הרכה והענוגה יפה כחמה ברה כלבנה" לאותו "בחור מופלג בתורה ויראה"? להסברת תופעה זו מן הדיון שננסה לתאר את תהליך האינטרפרטציה עצמו, כלומר את התופעות הסגנוניות שגרמו לערעור החוקיות של הדימוי.

המישור הלשוני-סגנוני כמעצב עמדת "המחבר" וחוקיות הדעה לעלילה

סגנונו של הסיפור מורכב מלשונות מקרא, חז"ל ויראים, אך החותם המקראי מכריע בו. דבר זה נוצר על ידי שימוש עקיב בפעלים ויסודות תחביריים מן המקרא. בתוך מבנה סגנוני זה בולטים קטעי פסוקים השאולים כצורתם מן המקרא, ובהופעתם כחטיבה שלמה ובלתי מותכת גורמים לריכוז תשומת הלב בהם. ויש שאין אלו

השם, הגם שחוקיות זו תובעת שכר יהודי יותר, כגון שנולדו לאב בנים אחרים גדולים בתורה, או שיצאה בת-קול והכריזה שנתקבלו נשמותיהם בגן-עדן. מבחינה עלילתית ניצח כאן המוטיב הרומאנטי את המוטיב היהודי, ועוד נראה כי יש דברים בגו.

אגדת עם "תמימה" זו עשויה להפתיע על רקע הזיקה האידיאלית של תקופת התחיה למוטיב של קידוש השם, אשר לא שימש אלא להתרסה כלפי מעלה על שלא בא כל "שכר" או "פייצו"י.⁶ תמימה זו ניתנת להתיישב בסברה, שהיא, כאן, ב"סיפורי פולין", עיצב עגנון הוויה שלמה, יראית ואכסטטית מתוך התרפקות ואהבה.⁷ אלא שאין הדברים פשוטים כל עיקר. ההוויה ה"מעוצבת ב"סיפורי פולין" אינה תמיד שלמה, ומרובים בסיפורים הגיבורים החוטאים. עם זאת נמצא להפתעתנו כי החוקיות הפועלת בסיפורים אלה לרוב היא זו של שכר ועונש על פי אמות-מידה יהודיות, אם כי עמדת המספר בהם היא זו של "אהבה".

והנה, אם נבחן את הסיפור שלפנינו בחינה לשונית וסגנונית מדוקדקת, המחייבת אף הבנת הרקע ההיסטורי, יתברר שאף הסיפור "מחול המות" אינו מושתת, מבחינה משמעותית פנימית, על המוטיבים שתיארנו קודם. עלילתו הפנימית של הסיפור נקבעת על פי עקרון חמור הרבה יותר והוא עקרון החטא והעונש. בעוד "המספר" העממי בונה את סיפורו על המוטיבים שהזכרנו, מחווה "המחבר" את עמדתו כלפי המסופר בקונוטאציות מן המישור הלשוני, וכך מתברר כי מותם של החתן והכלה לא נגרם על ידי כוח מעוול, שכן זה הוא שבט ביד עליון להעניש על חטא. מסתבר כי האב אינו נמנה עם

⁶ שני "שירי עלילה" יש בהם כדי להדגים עמדה זו: שירו של י"ג "במצולות ים" (כל כתבי, דביר ת"א תשכ"ד, עמ' ק"ז-ק"א), ושירו של של"ג "בלב ים" (עם שחר, תשט"ו, עמ' 9-21. וראה דברי ש. הלקין בענין זה במבואו "שירת ש. ל. גור-דון", שם, עמ' 220-222).

⁷ עיין למשל במאמרו של א. ברש, מעין סוף דבר לספר פולין, הדים 1926, כרך שני חוב' 4, עמ' 112-113.

עברו יין "מפני ה' ומפני דברו קדשו". הקבלת התבנית הסגנונית מרמזת כי אין הגורם האמיתי לשכרונו של הפריץ אהבה פתאומית, אלא כביכול באה בו רוח ה' והריהו ממלא תפקיד של שליח אלוהים. יתר על כן, נושא השכרון חל אף על החרב. כשרואה הפריץ את הכלה ו"עורקי דמו התבלבלו" מתואר שכרונו כך: "נוע תנוע החרב כשכור והתנוודדה על מתניו ועל דרבנות הברזל דרבנות נעליו". החרב נעשית כביכול עצם ש-אינו תלוי בנושאו כשם ששכרון הפריץ נבנה על העדר תודעת מעשיו, להטעים שפועל הוא בש-ליחות כוח חזק ממנו. בנבואת ישעיהו (כד, כ) "נוע תנוע ארץ כשכור והתנוודדה כמלונה וכבד עליה פשעה ונפלה ולא תוסיף קום". כאן פעולת האל גורמת להתמוטטות הארץ, ובמערך הסי-פורי — לפעולת החרב.

הנחתנו תעמוד במבחן אם נוכיח כי אכן כל הפסוקים טעוני האסוציאציות ומקבילי התבנית הסגנונית מתמקדים במשמעות ציור האלוהים כ"איש מלחמה" הפוקד עוון על החוטאים (וב-סופו של דבר אף עוון אבות על בנים). הפסוקים שענינם בחוטאים מתקשרים בקרבנות, ואלה ש-ענינם בפריץ מתקשרים בפעולת האל "הגבור" בעולם, שתכליתה השלטת הצדק המוחלט. ודאי שאם יימצאו פסוקים שאינם מתישבים עם מוקד-משמעות זה, תתערער ההנחה כולה.

והנה הצירוף שבסיפור "מי זה רוכב על סוס" מקביל במבנהו לשאלה שבפי ירושלים "מי זה בא מאדום". ועוד, הצירוף "סוס ורוכבו", שמקורו הראשון בשירת הים, מתקשר ביתר טבעיות בירמיה המדבר בבבל: "מפץ אתה לי כלי מל-חמה, ונפצתי בך סוס ורוכבו ונפצתי בך רכב ורוכבו" (ירמיה נ"א כא). ואכן הפריץ ממלא ב-סיפור תפקיד "מפץ" ביד ה'. סביב לאותו מוקד מתארגנים עוד פסוקים. הכינוי "שארית הפליטה" שמכנה המספר את החוגגים שנעשו אבלים, משמש בהקשרו המקורי לשארית העם שתיוותר לאחר משפט הצדק שיעשה ה' בעמו. הכינוי "אדון", המשמש בפי המספר לעשיר וג-דול בקרב גויי פולין ("פאן"), הוא בישיעיהו

פסוקים כצורתם, אך תבניתם הסגנונית ומקצבם מעלים על הדעת פסוקים מקבילים מן המקרא. הבודק פסוקים אלה ימצא שכולם מתקשרים ב-סיטואציות שבהן מופיע האל כ"איש מלחמה", הנוקם ומעניש בחרב. יתר על כן, החשובים ש-בהם באים מאותו הקשר מקראי. התוצאה המד-הימה הראשונה היא זו שהפריץ, רוצח החתן וגור-זל הכלה, מתואר ביחוד בעזרת פסוקים, השאו-לים מגבואת ישעיהו, המשמשים במקור לציור הגואל, הנוקם נקמת ירושלים בגויים, ואילו הח-תן מתואר בביטוי המשמש באותו פרק של ישע-יהו לתיאור הגויים שבהם נעשתה נקמת האל. וכך נאמר באותה פיסקה, שענינה ירושלים הרור-אה את הגואל מתקרב לאחר שנקם נקמתה (יש-עיה ס"ג, א—ז): "מי זה בא מאדום חמוץ בג-דים מבצרה, זה הדור בלבושו צועה ברב כחו? אני מדבר בצדקה, רב להושיע; מדוע אדום לבו-שך ובגדיך כדורך בגת? פורה דרכתי לבדי ומ-עמים אין איש אתי, ואדרכם באפי וארמסם בח-מתי, ויז נצחם על בגדי וכל מלבושי אגאלתי. כי יום נקם בלבי ושנת גאולי באה; ואביט ואין עוזר, ואשתומם ואין סומך, ותושע לי זרועי וחר-מתי היא סמכתני. ואבוס עמים באפי ואשכרם בחמתי ואוריד לארץ נצחם".

ההקבלה מקיפה תופעות סגנוניות ואלו גור-רות הקבלות תימאטיות ואידיאיות. בשעה שה-כלה לובשת בגדי חופתה ומתאמצת לקום ולצאת במחולות, נאמר: "ויבוא הפריץ מצידו חמוץ בגדים מדם", והלא אלו הן המלים שבהן מתאר הנביא את הגואל-הנוקם. אין ספק שההקבלה ה-לשונית גוררת אף את ההקשר המשמעותי המ-קורי כולו. ועל החתן הנרצח נאמר: "עור צוארו התכווץ ומצוארו יז נצחו" — כביטוי המשמש ב-פי ישעיהו לתיאור הגויים שנעשתה בהם נקמה. ועוד: מוטיב "השכרון" המופיע בנבואה מתק-שר בטכסט הסיפורי בפריץ ומוצג כשלב הקודם לרצח החתן ולחטיפת הלכה, ושלב זה רב-מש-מעות הוא. הפריץ מקיץ משכרונו "כגבר עברו יין", כלשונו של ירמיהו (כ"ג ט') בתיאור מצב הנבואה המתרחש בו, והוא כאיש שיכור וכגבר

תר את משמעם ואוירתם בהקשר המקורי⁸, מור-
ליד את תופעת האירוניה החדה, הבאה להעיד
כביכול על המרחק העצום ללא-גשר בין "המס-
פר" הרואה לעינים ובין ההקשר המקורי הדן ומ-
פרש על פי חוקיות הסרת פשרות של חטא ועו-
גש. דומה שיחס אירוני זה הוא קו יסודי ביצי-
רות רבות של עגנון.

אף הצירוף "מזמוטי חתן וכלה", שאין לו קו-
נוטאציות שליליות בפי המספר — שהרי במקור-
רו (חגיגה י"ד ע"ב) משמש הוא כביטוי שוה-
משמעות לשמחת החתונה בשיר ובזמר — דו-
מה יש בו נימה שלילית על רקע הביטויים החיו-
ביים המקיפים אותו. כך משתלב במערך המש-
מעותי אף המשפט "וילכו כל הלילה ויבכו", ה-
שאוב מתיאור קבורת שאול שמת בחטאו (שמו-
אל א' ל"א י"ב), בעוד שתיאור מותה של הכלה
נבנה מלשון הקרובה לתיאור מותה של אשת
פנחס, כלתו של עלי, כשנודע כי נלקח הארון
וכי מתו חמיה ואישה (שמואל א', ד' י"ט-כ"ב).
אלא שלאשת פנחס נולד בן, אי-כבוד, ואילו
כלה זו לא זכתה להמשך, שנישאה לגוי. בשני
מקרים אלה, שבהם המות בא בעקב חטא, מביע
אף המקרא צער, אך הכרת צדקת העונש גוברת.
לכן מוסיף המספר את המילה "ויבכו".

העמדה הכמוסה של המחבר מעוררת לחיפוש

כיוני לאל בהופיעו כאיש מלחמה, כ"האדון ה'
צבאות אביר ישראל", העושה נקמות באויבי
עמו או בחוטאים מקרב עמו (ישעיהו א' כ"ד,
ג' א', י' ט"ז, י' ל"ג, י"ט ד'). המסקנה המתב-
קשת היא כי באמצעות אלמנטים סגנוניים מעו-
צבת כאן משמעות פעולתו של הפריץ בבחינת
שבט ביד האל, ואלו היסוד "הגויי" שבפריץ
מוטעם על ידי הקבלתו לעשו ("ועשו אחיו בא
מצידו" נאמר בבראשית כ"ז ל', וכמו עשו חי
הפריץ על חרבו).

ועדיין לא הגענו למיצי הדברים. הלשון בתי-
אור הכלה, השאוב מדיני התורה למקרה אונס
"הנערה המאורשה" בשדה, בא להטעים לכאו-
רה את חפותה מכל חטא. ועוד. בשעה שמתקרב
הפריץ אל החופה מתוארת תחושת הכלה כך:
"כצל סלע כבד ירבץ צילו בינה ובין החתן",
ופסוק זה חוזר לפני תיאור מותה. מכאן שנכבד
הוא בעיני המחבר. בנבואת ישעיהו נאמר: "הן
לצדק ימלך מלך ולשרים למשפט ישרו. והיה
איש כמחבא רוח וסתר זרם, כפלגי מים בציון
כצל סלע כבד בארץ עיפה" (ל"ב א-ב). הצירוף
"כצל סלע כבד", המשמש בסיפור לתיאורה של
תחושת שואה העתידה לבוא, הוא היפוכו של ה-
דימוי האידיאלי בישעיהו, הנוצר על רקע ארץ
לוהטת שואפת צל, והבא להמחיש את הטובה
העתידה לבוא עם השלטת הצדק בעולם.

אף הצירוף "עב קטנה" המשמש בסיפור ל-
תיאור הופעתו של הפריץ יש עמו קונוטאציות
חיוביות, שכן בהקשר המקראי צמוד הוא למע-
שה חסד אלוהי, כשהאל מסייע את אליהו הנביא
במעשה "גקם" עקוב-דם המוכיח את שלטון האל
בעולם (מלכים א', יח, מד). המעגל נשלם בתי-
אור חטיפת הכלה: "הכלה איננה כי לקח אותה
הפריץ". צירוף זה, שמקורו בתיאור מותו של
חנוך (בראשית ה, כד), משמש כידוע לצידוק
הדין אחר המות. ולא מקרה הוא שאף הצירוף
"ה' נתן וחי לקח" (איוב א, כא) משולב בדברי
המספר כאן, הגם שאין זה מבין את משמעות
התהליך המתקיים בעלילה המסופרת על ידו.
שימוש עקיב זה בפסוקי מקרא, במשמע הסו-

⁸ אולי כאן המקום להעיר על ההבדל המכריע שבין
תפיסתו של עגנון את הלשון העברית לבין תפיס-
תם של סופרי ההשכלה. בעוד שהם ניתקו את
המילה או את שבר הפסוק מן ההקשר המקורי השי-
לם, גורת המילה בטכסט העגנוני אף את הקשרה
המקורי השלם. לשון אחר, הם ביקשו להחזיר את
המילה אל הדנוטאציה שלה ולקיים מובנה המילוי-
ני בלבד, ואילו הוא ביקש לשמור על הקונוטאציה
של המילה. הקו האופיני לספרות ההשכלה, ואף
לחלק מספרות התחייה, הוא שהסופרים עושים שי-
מוש בקונוטאציות של המילים רק לשם סאטירה
או פארודיה. לכן כשכותב א. ד. גוטלבר, המשור-
ר-המליץ שהאריך ימים עד לתקופת התחייה, "יו
נצחו" (בשירו "קיו") הריהו מכוון למובן המילוי-
ני בלבד: דמם ניתו, ומנתק את הביטוי מן ההק-
שר המשמעותי של נקמת האל בצוררי ירושלים.
יתר על כן, באותו בית הוא עושה שימוש בביטוי
"נצחו", המופיע פעמיים אף במקור בנטיה ברבים,
במובן שונה של "נצח" בחינת קיום, לשם לשון
נופל על לשון.

מזה. בועד ליטא שימש, ביחוד, המונח "ראש מדינה" לכינוי הממונים הראשיים בכל קהילה מטעם הועד על ביצוע התקנות, ובעיקר אחראים היו על גבית מיסי המלך ועל "סכום מדינה" אשר שימש להוצאות הועד.

עיון ב"פנקס ועד מדינת ליטא"¹⁰ מלמד כי "תקנת המלבושים" (הנראית לאב כ"גזירה") תיקנו לראשונה בשנת שפ"ח (1628). ב"תיקוני בגדים" נאמר כך: "ראשית התיקון שלא ליתן לשום חתן, אם דל ואם עשיר, כתונות של קנין ולא פטשילה ולא כובע של פשתן שהיו רגילים לשעבר לעשות לחתן. עכשיו נעשה הכל חתיכא דאיסורא שלא לעשות עוד ואפילו אותם שכבר עשו, ומוכנים ומונחים לא יתנו אותם לחתן כל עיקר (תקנה קע"ט). כן אסרו לבישת בגד סמוט ועל הנשים אסרו לעשות "סלעק שעל הצעיף" וגזרו שלא לילך בשום "בגד המרוצף מרגליות" ושלא לעשות "דימאשק וואטלס" ו"אפילו אשה שיש לה בגדי לבן יקרים לא תתלבש בהם כל עיקר", ואף הטילו קנס על כל העובר על תקנות אלה (תקנות ק"פ—קפ"ח). אלא שהאיסור על בגדי משי לכלה חל רק לגבי "מי שמשיא את בתו ונצרך לקרובים ומכ"ש מי שמקבל עזר מהצדקה".

ההשגחה על שמירת התקנות נמסרה לידי "ראשי המדינות" של כל קהילה או גליל "ובידם להעניש ולקנוס עונש גדול גוף ועונש ממון כל עוברי דת תקנות המדינה" (תקנה ר"י). אלא ש- התקנות לא קויימו למרות חשיבותן, שהרי נקבעו שלא לעורר קנאת הנוצרים ושלא לגרום לפרעות (ואכן בפירוש זה מחזיק המספר בסיפור שלפנינו¹¹, כעדות תקנה מפורשת (ש"ט,

איזה חטא, שמן ההכרח כי יימצא כאן לפי כל ההשתמעויות המקראיות, חטא המצריך עונש כבד. ואמנם פסוק הנשנה כאן קובע במפורש את החטא, אלא שהמספר המדבר על "גביר מופלג ונאמן רוח" מילא פונקציה ברורה של הבלעת החטא: "אך מהנעת ידו היה ניכר שאין לבו שלם עם גזירת הבגדים". פסוק זה מחייב אותנו בהבנת רקע הזמן והמקום של העלילה, אשר טושטש בהתאם למוסכמות הסיפור האגדי, אך טשטשו ממלא אף הוא אותה פונקציה שמילאה העמדת "מספר תמים", והיא הבלעת החטא והצנעתו.

הרקע ההיסטורי של הסיפור כתשתית האינטרפרטאציה

מקום העלילה מוגדר בסיפור כך: "בירכתי ארץ פולין שוכנת עיירה קטנה", ואילו הזמן הוא "ימים מקדם". אולם "גזירת הבגדים" והמונח "ראש מדינה" מרמזים על ליטא, סמוך לגבול פולין, ועל התקופה — לפי שעה באופן כללי בלבד — של האוטונומיה היהודית בפולין וליטא ב- מאה הי"ז והי"ח. אכן "סיפורי פולין" כולם מתרחשים בימים מקדם, כלומר בימי התהוותו של המרכז היהודי הגדול החל במאה הט"ז ועד ל- ביטול האוטונומיה במאה הי"ח משבוטלו הועדים בשנת 1764.

כידוע, היה "ועד הארצות" מרכז האוטונומיה היהודית בפולין והיה ממונה על גבית מס הגול-גולת מיהודי חמש הארצות. ועד זה, שקיבל סמכות חוקית מן המלך סיגייזמונד הראשון בשנת 1533⁹, הלך ונתגבש עד שנעשה קרוב לשנת 1580 מרכז השלטון היהודי הפנימי והיה מתקין תקנות שחייבו את כל הקהילות. בשנת 1623 פרשה ליטא מן הועד, ומשנה זו ואילך מתקיים "ועד ארבע הארצות" מזה ו"ועד מדינת ליטא"

¹⁰ פנקס המדינה, פנקס ועד הקהילות בליטא, ערוך בצירוף מבוא והערות ע"י ש. דובנוב, עיינות, ברלין תרפ"ה. (הספר הופיע לראשונה, בלויית תרגום רוסי, בשנת 1909, וסברה שהיה ידוע לעגנון.)

¹¹ היסטוריונים אחדים אינם תמידי דעים עם "המספר" בעניין איסור בגדי המשי, ויש מהם שמציינים עים הסברים חברתיים הקשורים בזכויות-היתר שנטל לו המעמד השליט בקהילה (ראה הערה 9), אך אין להסבריהם דבר עם שיקולי "המתבר".

⁹ עיין ש. דובנוב, דברי ימי עם עולם, דביר, ת"א 1958, כרך ששי עמ' 174-182. ח. ה. בן-ששון, פרי קים בתולדות היהודים בימי הביניים, עם עובד ת"א 1962, 124-128, 140. ח. ה. בן-ששון (עורך), תולדות עם ישראל, דביר ת"א 1969, כרך ב' עמ' 249-277, 269.

(1652, תקנה תצ"ט) חזרו וחדשו את האיסור, ואילו כעבור ארבע שנים, בשנת 1656, הקלו מעט ושוב התיירו לעשות, למשל, "טאפיל טבין חדש" לכלה בשעת חתונתה אבל רק לבת עשי-רים (תקנה תקי"א). בשנת 1667 הגביל "ועד האמסק" את מספר הקרואים לג' מנינים (תקנה תר"ג), ובשנת 1673 שבים ומזכירים כי "כבר היא תקנה קדומה למעט בסעודות וגם בעניני המלבושים, ובכאן באנו להחזיק התיקון ההוא" (תקנה תשכ"ד). מכאן מתברר כי תיקוני הבגדיים הלכו ונתקשרו בתיקוני הסעודות ונוכרו כענין אחד. בתקופה שלאחר כך שוב אין הועד בעל תוקף רב, ומניחים לכל קהילה וקהילה להחליט בנוגע לתקנת הבגדים (תקנה תצ"ד בשנת 1684). רק בתקנות שנקבעו בועד סלוצק בשנת תרכ"א (1761), ועד שנתכנס לאחר שנים אחדות של הפסקת הפעילות והשתתפו בו גאונים וראשי קהילות, נזכר לראשונה במפורש ה-איסור על בגדי משי [אלף כ"ד (ס"ז)] — אלף כ"ה (ס"ח)]. תוספת עיון ברגע ההיסטורי של התקופה תסייענו לקבוע את זמן ההתרחשות ביתר דיוק. ואמנם, אם נבחן את הסיטואציה היסטורית מצד סמכותו של השלטון המרכזי בי-אזורי פולין וליטא, יתברר שרק לקראת אמצע המאה הי"ח ניתן לשער מעשה מעין זה, שהפ-ריץ, כלומר האציל — שליטו של איזור מסוים, עושה בתחום שלטונו ככל העולה על דעתו וע-לול אף להרוג חתן בשעת חופתו וליטול את הכלה מבלי ליתן את הדין על כך. באותם עש-רים נתרופף מאד מעמדו של השלטון המרכזי, והיהודים היו כמובן מן הנפגעים. עם זאת אין בספור הדים לתקופת פרעות, ואמנם משנת 1750 "שקטה הארץ כעשרים שנה, אם לא לח-שוב התנפלויות בודדות", כדברי דובנוב¹².

¹² תודתי נתונה לד"ר מ. נדב, שסייעני בקביעת הי-רקע ההיסטורי של הספור. עיין גם ש. דובנוב, שם, כרך ז' עמ' 70-98.

כל המצוי אצל אגדות העם בדבר גיירות ת"ח ות"ט, שרווחו בקרב יהודי פולין עוד בראשית המאה העשרים ומהן ודאי ינק ש"י עגנון, יכול להניח שרקע הסיפור בתקופת חמלניצקי. ואמנם מספר ש. אנ-סקי, שהיה מראשי המהפכנים ונע-

בועד שצ"ז, 1637). לכן שבו ותיקנו תקנות חד-שות ומחמירות עוד לשתי שנים (והתקנות חזרו ונתחדשו מדי פעם), וגזרו על תכשיטים שאסור להתקשט בהם כגון "שלשלאות זהב", "טבעות זהב" או "מרגליות בצוארה" (תקנות שי"ח-שי"ט), והתיירו להתקשט ב"גילדן-שטיק גרעט זילבער שטיק" רק לכלה ביום החופה "ובשבת של חתונה" ולשתי שושבינים ביום השבת (תק-נה שי"ז). עם זאת, עדין נאמר במפורש כי איסור עשיית "בגד של משי" לכלה חל רק על "המק-בל עזר מצדקה או מקרוביו" (תקנה שי"ד).

כיון שההחמרה לא הועילה הטילו "עונש חרם מדינה המור על כל מפר" (תקנה שכ"ה). מענין שבאותה שנה עשו הנחות גדולות לעשירים ש-נתנו "סכום מדינה" מסך "עשרת אלפים למע-לה", ואף לעשירים אחרים. כך, למשל, הטעימו "אסור להם ולבנותיהם הנשואות" — מכאן שלב-נותיהם הבתולות ובשעת חופתן מותר (תקנה של"ט). אפשר שציפייתו של האב בסיפור נב-נית על הנחות אלה שנקבעו לעשירים. אלא ש-הסיפור מתרחש ודאי במאוחר יותר, שכן לפי המסופר הנחה זו שוב אינה בעלת תוקף. יתר על כן, באותה שנה נקבע איסור חדש על סעודות בהגבלת מספר הקוראים, שלא יתקהלו אנשים רבים במקום אחד. (תקנה שכ"ז). בשנת 1650 החמירו הרבה בתקנות הללו, בודאי בעקבות פרעות ת"ח ות"ט. מעתה אין מתירים עוד לכלה כל קישוט שהוא ומשויים עני לעשיר. האיסורים חלים עתה על כולם "אם עשיר אם דל איש ואשה בחור ובתולה יהיה מי שיהיה כולם שוים בזה". באותו ועד אף איימו ב"חרם יהושע בן נון" על העובר על איסור הבגדים (תקנה תס"ג — תס"ח). לאות אבל על "צרות שפקדו את בית ישראל" גזרו "שלא ישמעו בבית ישראל שום כלי זמר אפילו במזמוטי חתן וכלה שנה תמי-מה", רק בליל החופה, ואם זו מתקיימת בחצר בית הכנסת (תקנה תס"ט). באותה שנה חוזרים ומאיימים על כל העובר על תיקון הגבלת מספר הקוראים לסעודת נישואים, שלא יהיו בה יותר מחמישה מנינים (תקנה ת"ע). בועד תי"ב

ממונים ראשי הארצות, הקצינים והאלופים¹⁴. משום כובד הנטל, ואולי גם משום גורמים סוציאליים, נתקבלו תקנות שפטרו את העשירים מ-איסורים מסויימים או הקלו מחומרתם לגביהם. דומה שעל הקלות אלה מתבססת צפייתו של "או-תו גביר" למילוי בקשתו, שכן תרם מן הסתם חלקו ביד נדיבה. מכאן אף התרסתו החבויה על שלא התחשבו במעמדו הרם ובתרומתו.

וכאן אנו עומדים לפני תמיהה גדולה, ופתרו-נה יעלה בהכרח בעיה עקרונית שענינה עצם ה-מעשה האינטרפרטטיבי. אם נסתפק בבחינת הנתונים ההיסטוריים שהטכסט מכוון אותנו אלי-הם במפורש, לא תתפרש עמדתו של ה"מחבר". אמנם הגביר לא השלים בלבו עם גזירת הבגדים אך קיימה במעשה ואף מכר את הבגד המפואר שהכין ונתן תמורתו להכנסת כלות עניות. בכך נהג לפי ההוראות ועוד החמיר עם עצמו ואף עמד כנגד קרוביו המתריסים. נוכח חומרת העו-נש, האיך כאן עיוות דין? ועוד. אם האב חטא, מדוע נענשו הבנים? עוד ירמיהו ויחזקאל יצאו נגד ההשקפה הכוללת אבות ובנים לגבי שכר ועונש. אלא שתפיסתם מנוגדת לתפיסת העם. גם הסיפור העממי קובע, בדרך כלל, זיקה מפורשת בין אב לבנים לצורך שכר ועונש. אולם בטכסט שלפנינו אין הפרובלמטיקה של החטא והעונש מצויה כלל באופק ראייתו של המספר העממי, אלא היא מפרנסת דוקא את עמדתו של "המת-בר", המפרש את המתרחש בהווה זו. היתכן, איפוא, ש"המחבר" נוקט עמדה מוסרית-דתית חמורה כל כך על סמך חטא שבמחשבה בלבד? המישור הלשוני המעריך מחייב, אם כן, את המפרש לפרוץ את מגבלות הטכסט הסגור. פרי-צה זו על-כרח שתיעשה, בדומה למנהגנו בר-מיוות המקראיות, למשל, על ידי פנייה להקשר השלם שבתוכו נתהוו המושגים המופיעים בטכ-סט. הקשר זה הוא, בעיקר, פנקס ועד ליטא.

עתה מתברר שחטא הגביר בכך שהשתדל לפ-ני "ראש המדינה" שיתיר לבתו ללבוש בגדי משי ביום כלולותיה. הוא משתמש לשם כך ב-הזדמנות ששולחים אל ראש המדינה "כרגא דמלכא ושפילובק"א לגבירה המלכה" — דברים הניתנים להתבאר על פי "פנקס ועד ארבע האר-צות"¹⁵, ומכאן אפשר לשער כי נתרחה הער-לילה בקרבת גבול ועדי פולין וליטא שנשתייכו שניהם כידוע, לממלכת פולין באותה תקופה. "כרגא דמלכא" היה המס העיקרי, מס הגול-גולת שנשלח למלך. היה זה מס כבד ונאמר עליו שמשום כובד משאו "אי אפשר לעמוד בו" (סעיף רצ"ו). מאמצי הקהל היו מכוונים בראש וראשונה לפרעונו. מדובר למשל בקהילת פו-נא, שירדה עד "שאפילו לפרעון כרגא דמלכא דמדינה זו אין להם". "שפילובק"א, או כפי ש-היא מכונה ב"פנקס ועד ארבע הארצות" "שפי-לקאווי" ובפולנית spilkowe היתה המתנה, כב-יכול, של הועד בשם הניתנים היהודים ל"הגבי-רה אשת המלך" וניתנה ב"פנינים יקרים" מדי שנה בשנה (מילון, עמ' 555). על כל אלה היו

שה לחוקר הפולקלור היהודי, (במאמר על "אג-דות העם בדבר גזירות ת"ח, העולם, שנה תשי-עית, תר"פ, גליון כ"ז עמ' 12-14) על מנהגים וסי-פורי עם שיסודם באותה תקופה. בין השאר הוא מספר על אגדה שענינה "חתן וכלתו שהרגם חמ-לניצקי בעת עמדם תחת חופתם אצל בית-הכנסת ושם נקברו". הוא אף מעיד כי קברים כאלה, המ-כונים כפי העם בשם "הקבר הקדוש" ראה, לד-בריו, ב"ט"ו-ט"ז ערים ובכל מקום מספרים אותה האגדה. רק במקום אחד (בלובומיל) סיפרו לי כי טטרים הם אשר התנפלו ויחפצו לקחת אתם בשב-י את החתן ואת הכלה, ויעלו על גג בית הכנ-סת ומשם התנפלו ארצה. וכמעט בכל מקום שו-רר המנהג, כי בעת חתונה מרקדים מסביב ל"ק-בר הקדוש" ומשמחים בוה את החתן ואת הכלה הקבורים שמה. על זה מוסיפה האגדה, כי בשעה שהרב מסדר את הקידושין הוא שומע קול אנחות עולה מתוך הקבר". יתכן כי עגנון שאב מחומר פולקלורי זה, אולם המוטיב המקיים את סיפורו שונה הרבה, ואפשר שיש מקור אחר לסיפורו. יתר על כן, הסיפור נבנה על רקע היסטורי שונה, אפשר על פי שיקולים שענינם בתקנות ובהפרתן.¹⁶ פנקס ועד ארבע הארצות, ליקוטי תקנות כתבים ורשימות, סדורים ומבוארים בידי ישראל היילפ-רין, מוסד ביאליק, ירושלים תש"ה.

¹⁴ מונחים מפורשים אלה מופיעים רק בנוסחים קוד-מים של הסיפור. עגנון מיעט בהם בנוסח אחרון כדי לטשטש את הרקע ההיסטורי הריאלי ולהג-ביר את האפקט האגדי.

מה של ההתרחשות, כי אז חטא האב חטא כבוד, שלא נמנע מעריכת סעודה מפוארת ורבת משׁ-תתפים, ובכך הביא על ביתו סכנת פורענות. יתר על כן, התיאור האוהד של הסעודה, הניתן בפי "המספר" נהפך לכתב-אשמה חמור על ידי "המחבר". פירוט מנהגי שמחת החתונה הנעשה כביכול להאדיר ימים קדומים נמצא ממלא פונ-קציה הפוכה והיא פירוטם של חטאים נוספים, ויש בכך כדי להצדיק את הצליל השלילי העלול להתלוות לצירוף "מוזמטי חתן וכלה" בתודעת קורא בן-ימינו. באותו ועד עצמו, שנתכנסו בו גאונים וראשי קהילות מכל מדינת ליטא בשנת 1761, מתקנים עוד תקנה "אין לשלוח על שום חתונה וברית מילה שום דבר, ומיני מתיקה וח-לות ופציילש על בר מצוה, בשום ענין ואופן בעולם, זולת פסד"א ומחנותים בעד דרשה גיי שאנק (...). ומי שיעבור ע"ז בחרם על הגו-תן ומקבל זולת רח"ש (תקנה תתקע"ה). ואילו בסיפור מרקדות הנשים ובידיהן חלות קלועות וזקני העיר מוציאים "לחם דבש ויין" אל הפריץ. בכך מוצגים לראווה דברים שנאסרו ונגרמת, לד-עת "המחבר", הפורענות.

ועדיין לא נתמצו החטאים. סמוך לתקנות ה-ג"ל מופיעה תקנה אחרת, האוסרת על המנהג להעניק סמיכות לרבנות בתשלום לבני עשירים ולחתניהם ונאמר בה כך: "שלא ליתן שום מו-רינו" לשום חתן בשעת החתונה. גם לא יתן "מורינו" כי אם למי שקובע שיעור בכל יום לל-מוד, או לאיש אמיד שהוא עשרה שנים אחר הח-תונה ונותן סכמו עכ"פ אלף טאליר ויהיה יודע ספר" (תקנה אלף ד'). תקנה מעין זו אינה חדשה וכבר הופיעה בועד משנת 1695, כשם שהאיסור על קניית דבש "על איזה סעודה" יסודו באותה שנה קדומה, ובהכרח שהיו הללו ידועים לאותו גביר. עתה מתברר שציפייתו של האב לשליח שיביא "כתב מורינו בידו לחתן על ראש שמח-תו" מצטרפת לחטאיו. הוא אמנם קיבל את פסק-דינו המפורש של ראש המדינה בענין בגדי המ-שי אך עבר על איסורים אחרים ואף ציפה לפי-צוי על האיסור, כשהפיצוי עצמו נקבע כאיסור

בעיונו הקודם נוכחנו בחשיבותה של קביעת גבולות הזמן שבתוכם אפשר היה למעשה המסו-פר שיתרחש. ואכן העיון בתקנות ועד סלוצק מראה שגם מושגים אחרים הנזכרים בסיפור מו-פיעים בהן כשהם כרוכים באיסורים חמורים ה-מכוונים למנוע פרעות מכאן ולשמור צביונה של כנסת ישראל מכאן. מתוך עיון זה ניווכח לדעת כי ראייתו התמימה של "המספר" היתה אפשרית רק משום שהתעלם מן הנורמות האחרות שנקב-עו להתנהגותו של האדם היהודי באותה תקופה, וכי הקורא מתפתה לראייה זו גם משום שהתקו-פה ההיא אינה מוכרת לו די הצורך. בניגוד ל-"מספר" מבסס "המחבר" את שיפוטו הערכי על ידיעת אותן נורמות, שהפרתן גמסרת על ידי "המספר" כענינים שבמנהג. רק על ידי השלמת "המציאות הבדויה" על ידי ההקשר ההיסטורי השלם – ודוקא בהתעלם מהצביון האגדי ששי-ווה "המספר" במתכוון למתואר, מתבררת עמדת "המחבר" ובאה על פתרונה. השלמה זו מעלה את הקורא לדרגת "הקורא האידיאלי" של היצי-רה, זה השותף למידע של הסופר עצמו. קורא אידיאלי כזה יכול לעמוד על היחס הסיבתי וה-הגיוני, שהוא אף בעל צידוק פנימי, הקיים בין החטא והעונש. סיפורי עגנון תובעים, בדרך כלל, מן הקורא, ולא כל שכן מן המפרש, ידיעה היסטורית ובקיאות במקורות.

ובכן, הועד שנתכנס בסלוצק מאשר בסמוך לתקנות הבגדים את האיסורים הקדומים ואת ההגבלות על הסעודות, מספר קרואיהן, המאכ-לים המותרים בהן ודרכי השמחה ואף מחמיר בהן. כך אוסר הועד אף על "מחולות" ושמחה מרובה. (תקנות תתקע"ג-ד'). והנה הגביר בסי-פור שלפנינו עורך "סעודה גדולה" וקורא "למ-נגנים רבים". הוא עורך את החופה "ברוב פאר והדר בשמחה ובשירים ובתוף ובכנור". אף הזק-נים, המתארים לפני הפריץ את שמחתם, אומרים: "גם בשר ודגים יש משתה שמנים כי חתונה לנו היום", ואלו הנשים "שילבו רגליהן ויצאו במחולות".

אם אמנם נכונה השערתנו בדבר זמנה ומקו-

אם כי עדיין נשארת שאלת הפרופורציה שביניהם. אף על פי כן השמיט עגנון פסוק זה בנוסח אחרון, שמצאו מן הסתם חזרה גרידא על חטא האב וקבע במקומו חטא אחר המיוחד לה. ואמנם להשמטה זו גלווה עוד שינוי. בשעה שהרוכב מתקרב והכלה מורידה לארץ "שתי עיניה הטורות" (כמה אירוני היא פסוק זה!), חושבת היא, לפי נוסח תרפ"ה, כך: "מי זה רוכב על סוס? כצל סלע כבד ירפץ צילי בינו ובין החתן".

ואילו בנוסח אחרון נאמר: "כצל סלע כבד ירפץ צילו בינה ובין החתן". שינוי זה דומה משמעותי הוא. בעוד שלפי נוסח תרפ"ה מואר הפריץ ב"תודעת הכלה כחזות לעתיד, המקבילה לראיית "המספר", כלומר, כמי שעתיד לנתק מחתנה בזרוע מתוך שכרון אהבתו לה, הרי לפי נוסח אחרון נעשה הפריץ גורם המנתק את הכלה מחתנה עוד קודם לחטיפה. אף המרת גוף ראשון בנסתר מאירה את תודעתה כאילו בתוכה הני"תוק מתרחש. ואכן בשעה שהסיטואציה של ה"פורענות עולה בתודעתה בבית הפריץ דומה שהיא מחליפה אותו בחתן ורואה אותו דוהר אל החופה. יתכן כי שינויים קלים אלה גרמו להי"פוך המשמעות. הכלה אינה חוטאת באי-השלמה עם הגזירה אלא במשיכה סמויה אל הפריץ. עתה מתיישב אף הקושי בדבר היחס שבין החטא לעונש התואם מעתה את החטא והוא אף תוצאתו.

אינטרפרטאציה זו, השואבת עיקר כוחה מתי"אור תודעת הכלה, מן ההכרח שתייחס משמעות מיוחדת ללשון המשמשת לתיאור התהליך המביא למותה, והמעוצבת באגאלוגיה ברורה לתיאור מותה של אשת פנחס, כלתו של עלי (שמואל א', ד' י"ט-כ'). ההקבלה התחבירית והריתמית מלאה וההקבלה הלשונית חלקית. במות כלתו של עלי נאמר: "ותכרע ותלד כי נהפכו עליה ציריה", ובסיטואציה שלפנינו נאמר: "ותכרע כי נהפך עליה לבה". דומה שמסטיה זו משתמע ששינתה הכלה את יחסה לעולם שהיתה שרויה בו וחזרה בתשובה. "הניצבות עליה" מנסות לעודדה, כאר"תן שניצבו על אשת פנחס, אלא משמעות פעור"תן שונה. הן סבורות שבוא האדון יש בו כדי

חמור. כל חטאיו מקורם בגאוותו על עשרו וב"בטחונו שהכסף יענה את הכל. התנשאותו גורמת לו שיתיר לעצמו להפר את התקנות בזכות מעמדו. השלמת הטכסט על ידי בחינת המושגים בהקשרם ההיסטורי מחייבת לעמדה שופטת במ"קום הראייה התמימה, שהרי התיאור רב הקסם של הווי מימים קדומים מואר עתה ככתב אשמה חמור כנגד האב וכנגד הלוקחים חלק בשמחה זו, הנערכת בחטא. החוקיות של חטא ועונש, שעל פיה מפרש "המחבר" את המתרחש, אף כופה את המסקנה שהעונש תואם את חומרת החטא והוא תוצאתו הישירה.

אלא שעדיין נשארת שאלת הבגים. "המספר" קובע במפורש כי נעשה עוול לחתן ולכלה, אולם אין לשיקוליו דבר עם שאלת החטא. חוקיות זו שלו מוליכה אותו אל שלב "הפיצוי", מתוך התעלמות מן האב וריכוז בשלושה גורמים בלבד, כמו שראינו קודם. האמנם מתעלם אף "המחבר" מן הבגים ורואה אותם כחטיבה אחת עם האב? אכן דומה שלדידו פועלים שלושה כוחות — האב החוטא, הפריץ המעניש וההשגחה העליונה. אלא שהבת, לפחות, נכללת עם האב, אך לא כהמ"שך בלבד, אלא כבעלת חטא עצמאי משלה. גי"טיב להבהיר ענין זה אם נפנה לנוסח קודם של הסיפור ("הפועל הצעיר", תרפ"ה)¹⁵. ההשוואה מראה כי עגנון לא שינה בסיפור הרבה, אך שניים מן השינויים ראויים לציון ושניהם ענינם בכלה. זו יושבת בחלון וזוכרת את החופה, וכך נאמר בנוסח תרפ"ה: "רוכב על סוסו דוהר; דוהר אל החופה. שליח רב המדינה וכתב "מו"רינו" בידו" (עמ' 13). תיאור זה יש בו משום הטלת דופי בכלה, שחטאה אף היא כאביה ולא השלימה עם התקנות שהשוו מעמדה ומעמד חתנה לזה של המון העם. פסוק זה היה בו כדי להצדיק את העונש שפגע בה וליצור מערכת שלמה ובעלת צידוק פנימי של חטא ועונש —

¹⁵ מחולת המות או הנאהבים והנעמים, הפוה"צ כרך 18 גל' 37, עמ' 12-15. פרטים ביבליוגרפיים בדבר נוסחיו של הסיפור ראה בספרו הנ"ל של א. באנד, עמ' 477.

רי. אמנם ניתנים הדברים להסתבר גם על פי הקונוונציות של "המחבר", שהרי נפלו שאול ו- יהונתן בעקב חטא, וכאן אף לקה הבן בעוון ה- אב. אלא שאין פירוש זה הולם וממצה. ומיד קובעת הכותרת אפשרות אחרת: "מחולת המ- ות". עגנון עצמו מפרש במקום אחר כי מחולת המות, "מתים טנציל בלע"ז הוא ניגון עצוב ביום שמזכירין בשמות" (אלו ואלו, עמ' תל"א בהערה). קרוב לשער שניגון זה כרוך בפיוט ה- ידוע בשם "אב הרחמים" הנאמר בתפילת שח- רית של שבת להזכרת בשמות הקדושים שנהרגו ונטבחו בימי הגזירות והפרעות, ובו מופיע שם הסיפור¹⁶. וזה חלקו העיקרי של הפיוט: "אב הרחמים שוכן מרומים, ברחמיו העצומים הוא יפקוד ברחמים, החסידים הישרים והתמימים, קהילות הקודש שמסרו נפשם על קדושת השם, הנאהבים והנעזרים בחייהם ובמותם לא נפרדו, מנשרים קלו ומאריות גברו, לעשות רצון קונם וחפץ צורם. יזכרם אלוהינו לטובה עם שאר צדי- קי עולם, וינקום נקמת דם עבדיו השפוך, ככתוב בתורת משה איש האלוהים: הרנינו גויים עמו כי דם עבדיו יקום ונקם ישיב לצריו וכיפר אד- מתו עמו".

בפיוט זה מועתקת המשמעות ממאורעות שענ- ינם שאול ויהונתן אל קהילות הקודש שנטבחו. כך מתקיימת אחדות שני חלקי הכותרת המרמ- זים על אותו פיוט עצמו. שם הסיפור מכריע אי- פוא לצד המוטיב היהודי של קידוש השם ובכך הוא משתלב בעמדת "המספר", הרואה את הקר- בנות כקדושים. עוד הקבלה אנו מוצאים בתי- אור הקרואים הקוברים את מתם באופן שתכ- ליתו "להעלות חימה ולנקום נקם", במקביל ל- ציפיתו של בעל הפיוט לנקמת האל בצריו. ה- פסוק החותם את הפיוט והשאל משרית "האזי- נו" משתלב כביכול במשמעות שהעניק "המח-

להחזירה לחיים ואינן מבינות פשר השינוי המ- הותי שהתחולל בה, שהרי בעצם ההתרחשות התודעתית של ההיזכרות עמדה על משמעות חטאה. שמא אף נאמר משום כך כי "מאנה ל- שוב מאחרי ה' אלוקי ישראל", ואלו נתגעגעה אל חתנה לא נאמר. "המספר", כדרכו, הבליט אף הפעם את המעשה הטוב והתעלם מן החטא. פירוש זה מבהיר גם את הפונקציונאליות של הפיסקה המתארת את התודעה, שאם לא כן אין כאן אלא פיסקה של היזכרות החוזרת על העבר. יתר על כן, תיאור תודעה מורחב זה ודאי שסו- טה מן הקונוונציות של סיפור-עם. דומה שעתה מתבאר אף סיומו של הסיפור מבחינת עמדת "המחבר", שכן מוסר-כליותיה ומותה הם כפרה על חטא, כפרה שבכותה ראויה היא ל"מחול המות" עם חתנה.

בשלב אחרון זה מתאחדות, לפחות באופן חי- צוני, עמדותיהם של "המספר" ושל "המחבר", ש- עמדו ביחס אירוני מר זה לזה במהלך הסיפור. החתן, שחטא אולי בלבושו הלבן המפואר, חטא באשמת האב וראוי הוא ל"פיצוי", ואילו הכלה, שחטאה מכוח עצמה, מתה מתוך תשובה. עם זאת מוסיפה הארת "המספר" להיות מכרעת, שכן היה על "המחבר" לסיים ב"שכר" יהודי יותר, שענינו בנשמותיהם של המתים בעולם הבא.

אם אמנם נכון הפירוש שהצענו, מתעוררת שאלה אחרת שענינה בעגנון הסופר. היכן מצוי הוא? מה טעם בחר בפירסונו של מספר-עם כו- וית? הראייה הגלויה והשלטת אף שהוא הורסה מתוכה? מה טעם ראה אף בעיצובן של שתי עמדות מנוגדות אלו, ובסופו של דבר, מהי עמד- תו כלפי ההווייה שעיצב? הדברים אינם פשוטים ועל כן מן הראוי לבחון אף את משמעותו של השם שבחר הסופר לסיפורו, שהרי יש בו, בשם, לרוב משום מיצוי משמעותו של הסיפור. בראש הסיפור מובא מוטו, הלקוח מקינת דוד על שאול ויהונתן (שמואל ב, א כג). על פי הקונוונציות של "המספר" מוסב השם על החתן והכלה "הג- אהבים והנעזמים" על דרך העברת המשמעות ל- תבנית "רומאנטית" וניתוקה מן ההקשר המקו-

¹⁶ על כך העירתי מרת נ. בהט. אכן בקינות רבות שנתחברו לאחר פרעות, ובעיקר לאחר פרעות ת"ח ות"ט, מצוי ביטוי זה. בספר השנתי "אוצר הספ- רות", שיצא בגאליציה בשנים תר"ב-תר"ג נדפסו קינות רבות מסוג זה ועגנון ודאי הכירן. ספרים אלה אף פירסמו מתוך פנקסי קהילות.

לכמיהה לאל רחום וחנון שיסודה בהכרה בחול-
שת האדם. ההתנגשות בין היהודיה השלמה בנור-
מות המוסריות-דתיות לבין האהבה והסליחה ל-
אותה הויה, ואפילו נתקיים בה חטא, היא שהו-
לידה את האמביואלגטיות העמוקה שביסוד הסי-
פור, והיא אף המערערת את הראייה האופטימית
של המספר הגרע בתוכו. לימים יגדלו ויעמיקו
הקרעים, ומחותם וגם כיוונם ישתנו, כשהם מופ-
נים אף כלפי ההשגחה העליונה. עם זאת אין
כאן פקפוק בעצם קיומה. מצד אחר ירבו ויעמיקו
אותם הקרעים שיסודם בערעור האמונה בכוחו
הדתי, המוסרי והנפשי של האדם היהודי עצמו.

עגנון לא הגיב על הבקורת שפירשה בזמנו
את סיפורו זה ואף את כל "סיפורי פולין" כה-
עמדת אידיאל של ההויה היהודית הישנה. אפ-
שר ביקש להתחמק מהודיה בפומבי באותו קרע
חמור שבנפשו. ואולם יש להוסיף כי עגנון נמשך
פעמים הרבה לתיאורם של בעלי "הגאווה", של
המורדים הגדולים ואף של חוטאים גדולים. אלא
שחטאם לעולם נעוץ במניע חיובי וגדול, בהת-
מודדות עם עצמם, עם העולם ועם אלוהיהם,
כשזו גוררת אותם לחטא ולעונש. אמנם ה"גביר"
אינו נמנה עם אותם "חוטאים" גדולים. אולם
גאווה זו שלו, שיסודה ברצונו, האנושי כשלעצמו,
לערוך לבתו חתונה כהלכה בימים של הגבלות
חמורות על השמחות, נתפסת על ידי עגנון כג-
דולתו וכירידתו בעת ועונה אחת. מכל מקום,
עצם העמדתם של "חוטאים", כלומר גבורים ה-
נשפטים על פי קריטריונים של חטא ועונש, מעי-
דה שעגנון לא ויתר מעולם על הנורמות הדת-
יות-מוסריות של היהדות וכי במידה רבה הן
טבועות בתשתית יצירתו. דומה שעיון בשאר
סיפורי פולין יביא לידי מסקנות דומות וישלים
את הפירוש שהוצע כאן.¹⁷

בר" לסיפור, שכן בשירה זו מופיע האלוהים כא-
לוהי המשפט אשר בברק חרבו ישיב נקם לצריו
רק לאחר שיעשה משפט בעמו, ב"דור תהפוך
כות". אולם הפיוט עצמו מנתק את הפסוק מהק-
שרו הכולל ופונה לאל רחום וחנון, שכן זכויות
הנטבחים ברורות.

ואם כן אנו חוזרים לשאלתנו, מהי עמדת ה-
סופר ש"י עגנון עצמו, ומה טעם הכריע אף ב-
כותרת לצד העמדה התמימה? דומה שהתשובה
היא שגוצר הסופר ללבוש "מסיכה" זו כדי שלא
יזעק בשעה של צידוק הדין. וכאן אנו נכנסים
לתחום של דיון במוטיבים האידיאיים והנפשיים
של היוצר. תחום זה קשה לקבוע בו קביעות
מוחלטות שהרי אנו עוברים כאן מעבר ספקולא-
טיבי מן הטכסט אל יוצרו. ואף על פי כן נראה
לי כי עיצובו של הסיפור הוא פרי שתי עמדות
מנוגדות שהתרוצצו בסופר. האחת היא זו המו-
דה בצדקת ההשגחה העליונה ומיוסדת על הכרה
דתית-מוסרית התובעת השלמת הלב, כניעות ה-
יצר וכפיפות הגאווה. הכרה זו אינה יכולה, כמ-
דומה, להפריד בין מצוה אלוהית לבין תקנותיה
של סמכות יהודית גבוהה בשעת חירום ומצו-
קה. הכרה זו הטבועה ביסוד סיפורי-מוסר הוצ-
נעה היטב בטכסט שלפנינו. תופעה זו אומרת
דרשני. דומה שהכרה זו מתנגשת בעמדה אחרת
המתמרדת על קודמתה ומסמנת את כמיהתו של
עגנון אל הראייה האידיאלית של האדם היהודי
ושל ההויה היהודית בדורות קדומים, ואף את
רצונו להתחמק מן ההכרח להודות בפה מלא
בצידוק הדין. הודיה זו, שהיתה בהכרח מלווה
בזעקה, אינה גוררת כמדומה התרסה כלפי מע-
לה, שכן הראייה המפוכחת — זו שהסופר כואב
בשל הצורך להודות בה — מוליכה בהכרח לצי-
דוק הדין. אלא שהעמדה המנוגדת לה, זו עמדת
"האהבה", שעגנון נתן לה את משפט הבכורה
בהארט ההויה המעוצבת, נובעת מן הרצון להש-
תחרר מן הכורח לבחון אותם דורות שעברו על
פי אמות-מידה מוסריות, ואולי אף יש בה ביטוי

¹⁷ די אם נזכיר כאן סיפורים כגון הלב והעינים, מעגלי צדק ומעשה המשולח מארץ הקדושה ת"ו.

בין "מכאן ומכאן" לבין "תמול שלשום"

ד. מליץ

יוצרים בנו הרגשה של מגע חם עם דם-התמצית של לב פצוע, שותת.

"תמול שלשום" של עגנון. בוודאי ובוודאי שגם ביצירה זאת יש מן הכאב ודם-הנפש של יוצר-רה, אלא שהם טמונים בין השורות, נתונים בכ-לים אפיים מושלמים, כאילו אובייקטיביים, עטור-פים מעטה רך, משיי, של הומור. וגם כאשר מבצבצת הסאטירה, היא מעומעמת, מרוככת. כמעט מפוייסת.

בראיית החיים המתוארים יש נקודות משותפות לשני היוצרים. בתיאור ההווה במושבה, ש-חברינו מחפשים אפשרות להיאחו בה על-ידי עבודה בפרדס, בכרם ובשדה, אלא שבעליהם מתנכרים להם, מבכרים את הערבים על פניהם, יש גם לעגנון פרקים מרים וקשים, כגון אלה המציירים את הפועלים המחזורים על פתחיהם של בעלי הפרדסים ונתקלים בלעגם המזלזל או בזעמם, והם יוצאים מלפניהם עלובים ומושפ-לים. או אותו פרק מצויין "בשוק הפועלים", שיש בו גם מן הסאטירה העוקצת כלפי ויקטור השמן, הבא על סוסתו הפיקחית לקחת פועלים לעבור-דתו, והיא, הסוסה, בעצה אחת עם בעליה לקחת מן הערבים ולהשאיר את "היחפנים" — חברינו ב-עלבונם ובעליבותם. אלא שגם פרקים אלה מרו-ככים ומפוייסיים, הן על ידי חברותם ואחותם של חברינו, שמכניסים את יצחק קומר, גיבור הספר, החדש עימם, בצל קורתם ומשפיעים עליו מטובם וחמימותם האנושית, והן על ידי תיאור המושבה המתנכרת עצמה, שכפר עברי היא בכל זאת, שחיים בה יהודים בין אילנות וצמחי שדה:

"יצאו להם שלושת החברים ונכנסו למושבה. הבי-תים הבויים בין אילני סרק ואילני מאכל, ובין האילנות נבעו צינורות מים והשקו את המטעים. תבואות הקיץ נתנו ריח וריח חרולים חרוכים עם ריח זבל קלוי היה מפעפע והולך מן הכפרים הערביים שהמושבה שרוייה ביניהם. פעמים נשמע קול יללת תנים ופעמים נשמע קול בהמה מן הר-

דרך החיים מפותלת היא, שאדם יוצא אליה ואינו יודע לאן תוליקהו, לאן יגיע ומה ישיג. אף יש ששנים היוצאים לאותה דרך, מתכוונים לאו-תו מחזור-חפץ, צועדים באותו מסלול, מוצאים בסופו של אותו מסלול, כל אחד מהם, מנת גורל שונה מן הקצה אל הקצה — אור ואופל, חיים ומוות — ואין אתה יודע למה ומדוע. למה זה, שעמד לפני שער גן-עדן ומן הפתח בקע לו ה-אור הזרוע, והנה ננעל השער, ואופל מסביב, והוא נבלע בתוך האופל, וזה, שכל ימיו גישש דרכו באפלה, והנה יום אחד נבקע לו סדק בחו-מה האטומה והאור נזרע לפניו. והיצירה השרה את חיי האדם, החותרת למעמקהם, להגיה סודם וטעמם, למצוא יד מנחה מסלולם — האין מפו-תלת אף היא? האין אף היא סודית וסתומה? הידע היוצר לאן יוליך יצירו, לאן יגיע, מה ימ-צא בסוף דרכו ומה ישיג?

"מכאן ומכאן" ו"תמול שלשום" — שתי יצי-רות שנוצרו על רקע אותו זמן ואותו מקום, ימי העליה השניה בארץ ישראל, מה שונות הן בסג-נון, באפיון, בראייתן, בנקודת מוצאן, ובעיקר באותה נקודה מהותית, סופית, אשר אליה מביא היוצר את גיבור יצירתו. כלום מנוגדת היא ב-תכלית לנקודת המוצא, או הגיון עליון הוא ה-מוליך אליה? ואתה הקורא עומד נבהל ומשתו-מם לפני סוד היצירה, תוהה על עולמה וטעמה.

"מכאן ומכאן" של ברנר. יצירה שאתה חשן בה, בכל שורה שלה, את נשימתו הלוהטת, הכו-אבת, של יוצרה. אתה חש בכל מלה שבה את הלבטים והמאבקים של גיבורה אובד-עצות, וה-נה הם הלבטים והמאבקים של ברנר היוצר. ברנר משתף אותנו, הקוראים, בלבטים אלה, על ידי שמשותף עצמו בלבטי גיבורו בסיגנונו, באופן כתיבתו הרוחתת, הקטעית לכאורה, בפרקים בע-לי האופי היומני, המדבר בעדו, השזורים בפר-קים התיאוריים, הסיפוריים המצויינים. כל אלה

"נוכר סיפור מאותם הסיפורים שמספרים על זקנו ר' יודל חסיד, שפעם אחת בדרך נסיעתו לשם הכנסת כלה, נתגלגל לכפר אחד ועשה שבת אחת אצל אחד מל"ו צדיקים שעליהם העולם עומד. התחיל יצחק מהרהר באותם הדברים שמספרים עליו על אותו נסתר. אותו נסתר חופר היה טיט בשביל בנות ישראל לטיח בו את קרקע בתיהן לכבוד שבת, ובשבת לא היה מדבר אלא בלשון הקודש ולא היה קורא לדירתו בית, שדירתו של אדם בעולם השקר אינו בית. וכשנתן יצחק אותם הדברים על לבו חייך ואמר, ואני יצחק נכדו של ר' יודל חסיד עשיתי ביום חול לא עם נסתר אחד אלא עם סיעה של גסתרים שעליהם העולם עומד. שאפילו בימות החול הם מדברים בלשון הקודש, וחופרים להם בורות לזבל, כדי לטייב את אדמת ארץ-ישראל. ולעניין בתיהם, בתים שנבנים בידי יושביהם ודאי ראויים לקרותם בתים".

הנה כי כן — ב"מכאן ומכאן" של ברנר אותו כפר-מושב שליד המושבה פרבר של פועלים הוא וכך יראהו ברנר :

"עולם של 'היסטוריות' — — — מעשיות בחמש אצבעות, שהביאו יחד עם אידיאלים תריסר אי-דיאלים של כיבוש-עבודה וחיים בחיק הטבע ונצח-חונות-כוח-האדם ויסודות חדשים של ציבור ועב-דו בששה גרושים ליום, ולנו ברפתים ונלחמו נגד הבויקוט, ועשו אסיפות, וקדחו, ומאסו בעבו-דה, וחלו הילדים, ופנו לעזרה — לא תמיכה, אלא הלוואה, והקציעו מקום לירקות, וירקות עוד אינם, והאידיאליות נתמזמה, ואמריקה מושכת, ועדיין הדבר תלוי ועומד . . ."

וכך יראה ברנר את אנשי הפרבר :

"הכל עשה רושם אירי. יושב-המקום היהודי היה איש לא רע, איש שאולי קשה למצוא דוגמתו בשום אומה ולשון לחופש-המחשבה ולרוחב-הלב, אבל יחד עם זה תועה כצל, קצוץ-כנף וקל כנוצה. גוסף לזה עשה תמיד יושב-המקום הזה רושם כאילו רימוהו ופניו היו תמיד של אותו הנוסע המקיץ פתאום בעגלת הקיטור במחלקה השלישית, והנה קור ורפש ורוח ואבק וגם כיסו עם הפרוטות האחרונות נגנב . . . פיהוק ותלאות הדרך !"

שוני-ראיה זה מלווה את גיבורי שתי היצירות כמעט לכל אורך דרכם. מכאן החתירה המפוכ-חת, הביקורתית, החושפת באכזריות, המרה כל-

פת. פעמים גבר קולה של חיית הארץ ופעמים גבר קולה של בהמת היישוב ובין הקולות הללו נשמע קול מימי הצינורות שמשקים את האדמה ומצמיחים את האילנות".

ב"מכאן ומכאן" שם ברנר בפיו של אובד-עצות תיאור מושבה והנה היא, ללא כחל ושרק, ללא ריכוך ופיוס :

"מושבה זו עושה כולה רושם של קבצן שמן ומנו-ול, שהושיבוהו אצל שולחן של נגיד והוא שואב מן הקערה בידי המגואלות . . . פקידי המושבה וקציניה — חזירים מפוטמים, שאין כוח ברגליהם ללכת, משומן, לעשות אף צעד אחד ; אבל כש-יחדלו לפטמם, הרי אינם מוכשרים אף לשכב כך, דלי תנועה, חיים . . ."

כך — "המושבה הצרפתית" — אך, הנה המוש-בה האחרת, ההיא, שעגנון מתאר אותה ב"תמול של-שום" :

"המושבה — עיירה יהודית ליטאית — משמרת, ו-רק "פריץ" אין לה. עיקר עבודת החיים עושים זרים וזרים, ובמין אופן כאילו אחרת אי אפשר להיות. יש גם מספר פועלים עברים אידיאליס-טים — — — אבל כולנו, שזה לא כבר החרימו או-תנו וראו בנו אויבים בנפש, איננו יכולים לשמש אלא לראיה, כי עבודה איתנית, פשוטה, טבעית, של אנשים חיים לא נלמד כבר. ציצים מלאכותיים לא יעשו פירות. קץ ! נחנקו החיים . . ."

כך המושבה וכך חברינו הפועלים. ואפילו או-תה פינת יקרת, פרבר הפועלים שליד המושבה, שעגנון רואה אותה מושב עובדים שיקר הוא ב-עינינו, "כמין עדות חיה ונאמנה לאפשרות קיו-מנו בארץ", ויצחק קומר, שנודמן לשם בטיולו מיפו, שעבד בה בצבעות, משנתיאש למצוא עבו-דה בשדות המושבה, וחיייה את נפשו בהתבוננו בעמלם של חברינו ונשותיהם שלא נטשו את האדמה אלא נדבקו בה בעמל, בצער ויסורים, ומקום שומם שהיה מעלה קוצים וברקנים עשו-הו מגדל אילנות וירקות, עופות ובהמות, אנשים נשים ותינוקות. ואת עצמו ראה מקופח, שלא עמד בגיסיון וברח לעיר — יצחק קומר משהיה מהרהר בכל הדברים שראה ושמע באותו כפר-מושב

ברנר, שהיה מהלך כל ימיו בגיא-צלמות וחומה אפלה נטוייה לפניו, נעשה לו נס וקרן אורה הבקיעה וחדרה בסדק שנתהווה בכותל הברזל אשר לפניו, "בוודאי איזה שליח מעולמות אחרים", עד שלבסוף זכה וראה במראָה, מראה פשוט וטבעי ומצוי של היטהרות השמים אחרי ימי גשם וסגריר, וחש בו התחדשות היקום והתחיות ההי ווייה, ופותח לנו פתח לתקווה הטובה ולטעם היי חיים. ואילו יצחק קומר של עגנון שהביאו היי צר על פתחו של גן העדן, שלבו שב בירושלים אל יראת השם ומצא נחת בין זקני עירו, ששפר עליו חלקו וזכה באור היוצא מעיני הזהב של שפרה אשתו הצעירה השופעת חן וחסד וכל טוב העולם — לבסוף נבלע בתוך תהום אפלה ומת מיתה משונה. ואנו עומדים, יחד עם המשורר וחבריו הטובים, מרעידים ומשתוממים ואימה חשה נה נופלת עלינו ועל נפשנו. ואף כי אחרי שהביי או את יצחק לקבורה התחילו גשמי ברכה יורי דים, אין אנו אומרים הלל עם המשורר ל"צור ישועתנו גדול העצה ורב העלילה" בקול תודה וזמרה — כי הרי יצחק מת ולא זכה, ומותו חסר טעם הוא ואין לו כפרה. אובד-עצות של ברנר בוודאי היה קורא על כגון דא — אני על פסימיות לא אוותר. לא. לא. אני מקלל את ההווייה. אני מקלל את קללתי... ועל פסימיות לא אוותר. לא אוותר (כשם שקרא על מותו של הרצלה הקטן). ברם, הרהוריו "השקטים" של עגנון על אותה מיתה משונה של יצחק גיבורו, הרהוריו היראת-שמייים, חותרים לא פחות תחת מוסדי עולם.

עגנון כשהוא מתבונן במאורעותיו של יצחק והוא עומד מרעיד ומשתומם על סופו, הוא נטרד בהרהוריו גם על ידי כך שסופו אינו מותנה ב-תחילתו, שלפי טיבו ולפי הכשרתו צריך היה דרך חייו של יצחק להסתיים סיום אחר ממה שנסיינים. ואמנם כאן, מנקודה זאת, נקודת ההתחלה של שני הגיבורים העיקריים בשתי היצירות, בולט ביותר שוני מהותם של שניהם, שוני ראיי-תם וגישתם אל מאורעות החיים שאירעו להם בדרכם, וחריפה ביותר התדהמה על סוף דרכם שאינו מותנה בתחילתו.

ענה של אובד-עצות לברנר, ומכאן תום של אמונה, לימוד זכות וראיית גדולות ונפלאות של יצחק קומר לעגנון.

שני הגיבורים ביאושם עולים מהשפלה, מיפו, לירושלים. אובד-עצות בהתיאשו מחלומו שחלם בעלותו לארץ-ישראל, ללכת לעבוד בשדה, בחיק הטבע, בהיווכחו שלא הוא האיש לכך, והוא עולה לירושלימה לחפש לו משרה. ויצחק קומר בהתיאשו מסוניה צוירינג, שהתחילה להתכר לו עד שהרחיקתה לגמרי. ברנר אינו מרבה ביצירתו זאת בתיאורים של ירושלים ואנשיה. מסתפק בשיחה בטלה של אחדים מבאי בית המקרא המחכים בשעה של צהרי שבת על פתחו של הבית הנעול. לסיכומה של אותה שיחה נאמרו דברים מפי ברנר על ירושלים ועל עם ירושלים, שדומה לא שמענו כמוהם למרירות, לאכזריות ארסית ולאימה חשכה. דברים "מתבעבעים, קודחים ו-שופעים דם".

גם עגנון מפגיש את יצחק קומר עם ירושלים הצבועה, הקנאית, עם ירושלים של החלוקה, של בעל המלון תפילנסקי הצבוע, של ר' פייש המחכים והמנדה ושל ר' גרונם יקום פורקן הדרשן המשקר והצווח ככרוכיב ולבו ריק — גלריה רחבה של יהודים "יפים" שתוכם רשע ושגאת הבריות, שקר ומרמה, צביעות והתחסדות, אך יורם מכך מראה לו את ירושלים האחרת, העילאית, שיש בה משום קדושה יתרה ויפוי מרהיב, ירושלים שיש בה גדולות ונפלאות, ירושלים של יהודים גדולים בעלי נשמה יתרה, של ר' אלטר שו"ב שהיה המוהל של יצחק ויצחק היה אוהב אותו מפני שהכניסו בברית, ר' אלטר שהיה אדם גדול וביתו קטן, אלא שחכם היה והיה מקטין עצמו ונמצא ביתו גדול — מזה, ושל הצייר בלוי-קוף המצייר מה שמראים לו מן השמים — מזה. ירושלים של יהודים שהביאו מידת ההשתוות לנפשו של יצחק קומר. כאמור, קו מקביל זה של שוני הראיה בולט בכל דרכם של שני האישים העיקריים בשתי היצירות. ומשום כך כה מפתיעות ומדהימות תהפוכות גורלם עם סוף דרכם, עם התקרנם למחוז הפצם. שזה, אובד-עצות של

וכן בכל דרכו בארץ נשמרה בו תמימותו וזכה גם לחדש ולקדושה, שהגיע, כאמור, לפתחו של גן-עדן. אמנם באו עליו כוחות מבלבלים ומוציאים אותו מעולמו התמים, אם כוחות חיצוניים ואם כוחות פנים, שמתוכו באו להטרידו. קודם ביפו בפגישתו עם סוניה צווירינג — פגישה ראשונה שלו עם נערה, שיצחק קומר כשם שהיה נכדו של ר' יודל חסיד, ששמר תמימותו עם אלוהיו, כן היה בנה של אמו, ובזכות זכר אמו צנוע היה ולא חיזר אחרי נערות. וכשנשק לסוניה צווירינג, שחשבה שייכת לחברו רבינוביץ, לא סלח לעצמו חטא זה שחטא להם ימים רבים אחרי שדחתה אותו סוניה והוא עלה לירושלים. ואותה נשיקה עמדה בינו לבין שפרה המיועדת לו, עד שירד ל־יפו לברר הדברים וללבנם, ונוכה שסוניה צוֹחֶ־קת לו ולתמימותו, ורבינוביץ נשא בחוץ-לארץ אשה עשירה ולבו טוב עליו ואין לו נגדו ולא כלום...

אולם עיקר תמימותו של יצחק קומר ונפשו היונקת מסטרא דקדושה מראה לנו עגנון בירוֹ-שלים, בברחו אליה מפני סוניה צווירינג. בירושלים מצא יצחק מידת ההשתוות ובעבדו כצבע בין הצבעים הצטרף אליהם לתפילת המנ־חה ולזימון. ביותר זכה יצחק לחוש בתפארתה של ירושלים עם כניסת השבת. בתפילה ליד הכותל לבו מתפעל והוא מתחטא כנער שלא חטא וזכה לחוש באור של חסד זורח עליו. בירושלים באו עליו על יצחק קומר שתי אהבות, אהבת השם ואהבת אמו. ביום פטירתה הלך לבית המדרש לומר קדיש וקרא פרק משניות לזכר נשמתה — ואף הלך לבקר זקני עירו שישבו מפנים לחומה. בא לר' אלטר המוהל שלו, שנעשה כאן עני מרוד, המברך על כל דבר קטן שנתן לו הקב"ה ואינו מתרעם על שנלקח ממנו. מר' אלטר הלך לכותל המערבי ושם התמוג עם המתפללים והלומדים "ונעשה קרוב לאלוקינו בשמים".

בירושלים מצא יצחק את שפרה. כשנודמן לבית הזקנים, אביהם ואמם של הוריה, אשר בשעה שפגשם באניה ריחקהו ובירושלים קיר-

אובד-עצות של ברנר כשהוא יוצא לדרכו, ל-ארץ-ישראל, כבר טעון הוא מטען כבד על כת-פיו ורואה את החיים — שלו בפרט ושל העם בכלל — בעינים מפוכחות, ביקורתיות, חותרות וחושפות באכזריות מטילה אימה. בחייו האישיים הוא — אדם צעיר — מתדיין ומתלבט בטעם ה-חיים ובפשרם. כבר יודע הוא טעם המאבק הפ-אוסטי עם אלוהים ושטן. מתוך עמקי המאבק הזה והידיעה, כי "אין מעגל רחב" הוא מגיע ל-החלטה לעלות לארץ-ישראל, למצוא בה הטעם של "המעגל הצר" בעבודה בשדה, בחיק אם כל חי. בחיי העם גלויה לפניו כל אימת הגלות בד-לותה, בניוונה, בחוסר התקווה שבה. ומתוך אי-מה גדולה ומטרפת-הדעת הוא בורח לארץ-ישר-אל למצוא מפלט אחרון, ושוב — בעבודה, בעבו-דת השדה, שבה ורק בה תקוותו היחידה.

מה מצא אובד-עצות בארץ תקוותו? ראינו למעלה והדברים ידועים: לא עבודה ולא שדה. מקור אכזב — בפרט ובכלל. טראגי-קומדיה וע-צב ויגון בכל פינה. ובכן — לכאורה הכל לפי אי-זה קוו הגיוני. המשך הדרך מותנה בתחילתו, לפי מהותם הנפשית של היצר ויצירו. אלא שכאן, כ-אמור — לקראת הסוף, מחכה לנו ההפתעה, הפ-תעה לזכות ולאור, שניצחו וגברו על כוחות האופל.

יצחק קומר של עגנון בצאתו לדרכו, לארץ-ישראל, שונה היה בתכלית במהות נפשו מגיבורו של ברנר. בחור תמים היה, תמים עם ציוניותו, ואפילו שראה בדרכו לארץ-ישראל את המנהי-גים הציונים בלמברג, שבעים, שמנים, משחקים בביליארד, שעגנון עושה בהם קאריקטורה לענ-יין ציונות וציונים. הוא, יצחק קומר, בתמימותו רואה לעצמו זכות גדולה להסתופף בצלם ומת-רגש בנפשו שמבטיחים לו לבקר בפלשתינה ול-הצטלם אתו בלכתו אחר המחרשה. ותמים היה עם אלוהיו, נכדו של ר' יודל חסיד. אף על פי שחסר היה שלימותו של זקנו וחסידותו, וכשבא לארץ נסתגל לאקלים הארץ ולנהגי חבריגו, לא הלך לבית הכנסת ולא שמר מצוות, מכל מקום היו בו געגועים על בית אבא, על שבת ויום-טוב.

הם בעל פה ובמכתב "ההשגות" של אריה לפי-
 דות, שכאשר קראהו אובד-עצות נמלאו שוב
 עיניו דמעות, נשק את פיסת הנייר הדוממת, שב-
 סופו של מכתב התשובה שלו נענה לו אובד-
 עצות — כלום אינני יודע שעוד לא אלמן אני
 מיחידים אמיצים, מבני ישראל יקרים, שעושים
 את אשר הטילו על עצמם? עד לאותו שיא
 מפתיע, גדול הזכות והאור, שברנר מתרומם אליו
 ומרים אותנו אתו, להרחיב לבנו ולרווח נפשנו
 מן המיצר והמצוקה, עד לאותה עמידת הסוד
 והקדושה של הזקן לפידות ונכדו עמרם על
 משמרתם, על משמרת החיים עמדו בתוך ההווייה
 שהיתה הוויית קוצים. "כל החשבון עוד לא
 נגמר".

ומה כוחות הטירוף והמוות שנרמזים לנו בדרך
 התום והחסד של יצחק קומר? הרמזים נמצאים
 לנו כבר בראשית דרכו, אלא שהם קלים. כגון
 שיצחק הסתגל לנוהגי חבריו הפועלים ולא הלך
 לבית הכנסת ולא שמר מצוות — וכגון נשיקתו
 שנשק לסוניה צוירינג, שימים רבים חשבה
 לעצמו לחטא כלפיה וכלפי חברו רבינוביץ, שחש-
 בה שייכת לו, וכגון מחשבות הצער והאשמה
 שחשב על בית אבא בחוץ לארץ, שהוא שוכח
 את עניו והפרוטות שחסכן מעבודתו לשלחן לשם
 הוא מוציא על סעודותיו עם סוניה. — עיקר
 בלבול דעתו של יצחק ומחשבות התווה והטירוף
 שלו נתן לנו עגנון ביצור הסמלי והבעייתי —
 כלב-החוצות בלק, שלדעתנו אין הוא אלא ביטוי
 לצד האחר של יצחק, צד התהיות והעירעור, צד
 היסורים והסבל והחתיירה לגילוי טעמים האמיתיים,
 חתיירה שאין לה תכלית, שסופה מביאה טירוף
 ומיתה משונה. אין הכלב בלק דמות חיצונית
 לגבי יצחק קומר. הוא חלק ממהותו הפנימית,
 ביטוי לכוחות הורסים וחותרים הפורצים מפני-
 מיתו. די לעיין בפגישה הראשונה הגורלית,
 המכרעת, ביניהם כדי להיווכח בכך. קשרי גורל
 נתהוו ביניהם. משנודמן לו ליצחק יום אחד
 בשעת מלאכתו מלאכת הצבעות, כלב-חוצות,

"מאותם הכלבים שהיו משוטטים בירושלים עד
 שלא נכנסו האנגלים לארץ. נטל יצחק מכחול

בוהו, והיא הגישה לו מים ומרקחת, ריתת בו לבו
 והיה דומה באותה שעה לאדם הראשון בגן-עדן
 שהקב"ה העמיד לפניו את חוה. שלשפרה עיני
 זהב, חוט של זהב יוצא מהן וקושר את יצחק.
 נתמזגה לו ליצחק באותם ימים קירבתו לשפרה
 עם קירבתו לאלוהים, תמימות לבו של יצחק
 עם תמימות נפשה של שפרה, היו אותם ימים
 מיטב ימיו של יצחק, שהיה דומה עליו כי כל
 העולם מיושב לפניו. ותיאורי הפגישות המעטות,
 הצנועות והנפלאות של יצחק ושפרה, ממיטב
 פרקי השירה של עגנון הם. אלא שגם כאן, כאמור,
 לקראת הסוף, מחכה לנו ההפתעה, הפתעה לטירוף
 ולשחור המוות, שניצחו וגברו על כוחות החסד
 והקדושה.

אמנם ההפתעה הבאה עלינו בסוף היצירות
 אינה הפתעה גמורה. שכן בשתי היצירות נרמזו
 לנו בתחנות ביניים על קיום הכוחות שיהיו המנצ-
 חים בתחנה הסופית. בדרכו של אובד-עצות
 הרווייה צער ומרורות, לבטי חיים ומוות, נרמזו
 קיומם של כוחות זכות וחיוב לא מעטים, שאל
 כל אחד מהם נפתח לבנו בחיל ורעדה ובציפיה
 של תקווה. הנה חרדת רעים נלבבת בשיחה עם
 דוד דיאספורין, חברו "הגוי" האהוד וחביב עליו;
 הנה התיחדותם של שני הרעים על הגורן עם
 "סוד הרגע, הטוב, טוב מאוד", עם "שמי הלילה
 והילדה אשר אמרה שלום" שלא ידעו כלל מכל
 האימה אשר תגיש, מן ההכרח תגיש. הנה ההרגשה
 שלו, של אובד-עצות, דווקא בהלווייה של המורה
 הנרצח, שמכאן אין לזון, שאין לגדוד עוד. הנה
 מעשה השובבות הנחמד של עמרמ'קה, נכדו של
 אריה לפידות, לנחת רוחה של הינדה זקנתו
 העצובה, העמלה קשות והתוהה על הנעשה, ושל
 אריה לפידות זקנו הצוחק לו "בכל פניו המקור-
 מטים, היקרים...". הנה בניין בית-הספר העברי
 הנחמד אשר לפני חלוננו, שבחצרו נאספו, סוא-
 גים, מתאבקים ומתגוששים ילדי ארץ-ישראל
 וילדותיה הנחמדים והנעימים — דור חדש, דור
 חדש — ומתמלאות עיניו של אובד-עצות דמעות.
 והנה הפגישות עם אריה לפידות הזקן המופלא
 והלבטים אתו ועם החיוב שבו, הפולמוס שביני-

מכחולו של אותו צבע, היפנה ראשו לאחריו ונשא עיניו אל גבו כדי להגיע לחקר האמיתי של סבלו ולסוד מיהותו, ולא עלתה בידו. ריתת עליו בשרו ריתות של פחד ויצא ממנו קול חדש — קול נקי-מה — — — נעשה תקיף ומחוצץ, תקע פיו בחלל העולם לנשוך כל העולם. אלא שמיד נשתנה ונפל עליו פחד עצמו, חל בו שינוי של טירוף — "גדול צערו של בלק".

ואילו יצחק — הכלב נעשה לו מכשול ופגע רע והטרידו לבלבל דעתו בשעותיו היפות ביותר. כבר בראשית דרכו ביפו נתקעו בו עיניו הזועמות של הכלב שהיה מרוקם על השמיכה הצבעונית שכיסתה מיטתה של סוניה צוויירינג ומקל בפיו. בביקורו האחרון של יצחק בחדרה, משקיבלה את פניו באדישות של דחייה וריחוק, נתעסקה בתי-קון השמיכה, ובתוך כך זע הכלב וזע המקל אשר בפיו ועיניו הזועמות נתקעו וחזרו ונתקעו ביצחק. אך עיקר הרפתקאותיו של יצחק קשור בכלב בלק בירושלים, שכתב יצחק על גבו במכחולו כלב משוגע והכלב הטיל אימתו על עדת היראים במאה שערים.

עצם הזכייה הגדולה שזכה יצחק בשפרה שעניו זהב לה נעשתה אפשרית בעטיו של הכלב, שנקרה על דרכו של ר' פייש, אביה של שפרה, שהלך בלילה להדביק כתבי חרמות ונידויים ברחוב של מאה שערים. פתח עליו הכלב בלק המגורש והמנודה בקול נביחה מאיים, נבהל ר' פייש ונפל, ניטל ממנו כוח הדיבור וההליכה, ושכב על משכבו חולה וחסר-כוח. עקב זאת ניתנה דריסת רגל ליצחק בביתו וזכה בשפרה בתו. אולם, מכאן ואילך, הפגישות המתוקות והרותות ביותר של יצחק ושפרה הופרעו והוכנסו בהן בילבול על ידי נביחתו המאיימת של הכלב בלק.

כגון אותה פגישת אהבה מופלאה, טהורה ותמימה של נער ונערה יהודיים כשרים וחרדים, כשהיה יצחק מהלך בחוץ, אחר תפילת מנחה ומעריב בבית המדרש "תחת שמים חשוכי אור", באה נערה וכדה בידה. באה שפרה ליקח חלב מרועה העזים בשביל אביה, מתוך החשכה הנר-

אחד ממכחוליו, ולא היה יודע אם מבקש לאיים בו על הכלב או אם מבקש לקנח אותו בעורו. הוציא הכלב את לשונו ותלה בו עיניו — — — נפשטה זרועו של יצחק וידו התחילה מרתתת. פשט את מכחולו כלפי הכלב, ואף הכלב פשט עצמו לפני יצחק. (ההדגשה כאן ולהלן מאת המעתיק — ד.מ.) — — — חזר וטבל את המכחול והרכיז עצמו לפני הכלב וכתב עליו כמה אותיות. אין אנו יודעים אם מלכתחילה נתכוון לכתוב מה שכתב או לסוף נדמה לו שבמחשבה תחילה כתב . . . ובכן לא עמד זה עד שהיה כתוב על זה בכתובה תמה אותיות כלב. — — — כישכש הכלב בזנבו נבח כמין נביחה של תחנונים. חייך יצחק ואמר לו: משוגע אתה? — — — הגביה הכלב את חוטמו הלא ונבח בלחישת נביחה של חנופה, התחילה ידו של יצחק מדגדגת, כאומן שידו מדגדגת סמוך לעשייתו, שיפסף אותה בבגדו, כדי ליפטר מן הדיגדוג, וזו מדגדגת והולכת, טבל את המכחול ופשט את ידו, פשט עצמו הכלב לפניו והביט במכחולו כמתוך הסקרנות, ובאמת לא סקרנות היתה כאן, אלא חמוד היה כאן. הגביה עצמו משהו, וחזר והגביה עצמו משהו, עד שלא היה בין ובין המכחול אלא מקצת מועט. התחיל המכחול מטפטף, לא נסתפג המכחול עד שהיה כתוב על עורו של הכלב כלב משוגע."

מכאן ואילך ברית דמים כרותה בין יצחק והכלב, ברית דמים למכשול וליסורים לשניהם, ברית שתביא עליו, על יצחק, מוות של טירוף. כבר בסיום פגישתם הראשונה בעט יצחק בכלב ברגלו ויצא ממנו דם, ונבח עליו נביחה של יללה. הכלב בלק נעשה רדוף ונע ונד. אנשי מאה שערים רגמוהו באבנים וגירשוהו מתוך פחד ואימה שהטיל עליהם, נתגלגל למקומות של גויים והזיז את עצמו בטרפה ונמשך למאה שערים שהיא מקום-חיותו (בדומה ליצחק בשעתו שלא שמר מצוות והיו בו געגועים על בית אבא ועל שבת ויום טוב), שב והתגנב למאה שערים בחשאי מחשש שתיהפך למקום מותו. בדרך נקלע לחור-בה, מקום שדים ולילית, והיה שוכב ותוהה על טעם החיים והיסורים, נפלה עליו מרה שחורה ודעתו עמדה להיטרף. היה רואה את עצמו שנוא ונרדף, מכיוון שחש כי מקור סבלו בטיפטוף של

אלא ודאי רצה אבא שבגד זה שבנו לובש על לבו בארץ-ישראל יהא נעשה על ידו, ואולי התפלל אבא עליו תפילה מיוחדת. זלגו עיניו של יצחק דמעו. העביר את הציציות על עיניו ונשקו."

ולאחר שעת חסד זו, של המשך מורשת אבא והתפעמות הלב על ציציותיו שהן כשרות, נתבל-בלה עליו על יצחק שנתו בלילה, מחמת כלב שנבח כנגד חלונו. ובבוקר נתבלבלה עליו דעתו, שביקש את תפיליו והן לא היו עמו, משום שהניחן קודם נסיעתו ליפו בין המטלטלים שאין בהם צורך.

כך אמנם רומז לנו עגנון, באמצעותו של נבי-חות הכלב בלק, שהחסד והזכות שזכה בהם יצחק לא היו שלמים, כי כוחות חותרים, מבלבלים ומונעים היו בו, שמדי פעם נשאו ראש ופרצו פרץ בתום עולמו. כמו באותו חלום שחלם יצחק, ודוקא באותם הימים שהיה שרוי בטובה, משכים לתפילה ומקיים את יהדותו כיהודי. בחלומו

"בא בעל החלום אצל יצחק ומשכו אצל הים. שכח שם את מנעליו. חזר אצל מנעליו. הפריחה רוח את כובעו. פגע בו אדם אחד ואמר לו, בוא ואראך היכן כובעך. כיוון שהלך עמו נעלם. עמד יצחק ברחוב יחף בלא מנעלים וראשו מגולה. שמע קול תפילה והלך אחר הקול. הגיע אצל בית של שתי דיוטאות, תחתונה חרבה ועליונה שמתפללים בה עולין אליה בסולם, והסולם עומד ישר. הטה את הסולם ועלה, כיוון שהכניס ראשו נסגרה עליו הדלת מבפנים וגופו מבחוץ. כך היה לילה אחד ושני לילות ושלושה לילות."

כשאנו מתבוננים בפרשת חייו של יצחק קומר אין אנו רק תמיהים, יחד עם יוצרו ומשוררו, על כפל עולמו, שבראשית דרכו "היה דומה לאילן ששרשיו מועטין, שכל רוח מצוייה עוקרתו והו-פכתו על פניו", וקמעה קמעה נשתנה "ונעשה אילן ששרשיו מרובין, שאפילו כל הרוחות שב-עולם באות עליו אין מזיזות אותו ממקומו", אלא שנבהלים אנו ומשתוממים ואימה נופלת עלינו למראה הכפירה וזעזוע מוסרי עולם שמבי-אים עלינו יצחק וגורלו על ידי יוצרו ומשוררו, שקודם מביא עליו הזכות הגדולה והגמורה, שזכה להיכנס לחופה עם שפרה של זהב ולמחוק מקרב לבו את העבר של יפו, ואת סוגיה ורבינוביץ, וכן

דמת ניצנצה הווייתה המתוקה. והיתה הפגישה ביניהם מתוקה, רועדת ונסערת. ומשהלכה שפרה

"נצטער יצחק על שהלכה ולא הספיק לומר לה כל מה שבלבו. ואף על פי שדיבר עמה הרבה הרי עיקר דבריו לא אמר. עמד יצחק כאדם שנכנס לבית אפל וביקש להדליק אור ונפלו גפרוריו מידו. התחיל מגשש והולך, פעם הטה לימין ופעם לשמאל. ואף על פי שחושך היה ראה אותה, כאילו היא מהלכת לפניו וכאילו עדיין הוא אוזח את ידה, וכל הדברים שאמרה הסעירו את לבו פי שבעה מרובה מבשעה שדיברה עמו. ואף על פי שהלכה לה והתרחקה ממנו ידע שהיא קרובה לו. הגביה את רגליו ופסע שתיים שלוש פסיעות. נדמה לו שלא התרחקה כל כך והתחיל רץ אחריה. והוא לא ידע שכבר נתרחקה, ואותה בריה שרואה אותה מהלכת אינה מבני אדם אלא כלב חוצות. יצחק לא ראה שכלב הוא, אבל הכלב ראה את יצחק. וכיוון שראה אותו נבח בו. וכיוון שנבח בו נתבלבלה דעתו ופרחו מחשבותיו."

וגם אחר כך, כששבה שפרה לביתה מזועזעת ונפעמת וכולה רועדת מהתרגשות ופחד החטא היא מתרפקת על אמה, ואמה מתפללת עליה לפני אל רחום וחנון שיחוס וירחם עליהן —

"נשמע פתאום קול כלב. תפסה רבקה את ידה של בתה בבהלה. אמרה שפרה אם כלב נובח בחוץ יש לך להתיירא? ואף היא נתבלבלה."

ולא רק הזכות והחסד שבאו לו ליצחק משפרה נתבלבלו מנביחת הכלב, גם החסד ששפע עליו מהתקרבותו "לאלוקינו בשמים" נטרף מנביחת הכלב. כגון באותו לילה שחזר מיפו לירושלים, משחזר למלון מביקורו אצל שפרה, שמצא אותה יפה מכל הימים (וגם שם נשמעה צעקת כלב בחוץ), ולבו היה ער ולא ביקש לישון, ישב ופישפש בילקוטו. נודמן לו בגד של ציצית. בדק את הציציות. נמצא שהבגד היה שלם, שלא כשאר בגדיו שהביא מבית אבא, שרובם כבר נתקלקלו, והציציות היו כשרות.

"אותה שעה עמדה לפניו איקונין של אבא, כשהוא יושב וקושר ציצית בבגד, מונה את החוטים ואוחז חוט אחד בפיו. אותה שעה הבין יצחק מה ראה אבא שטרח על טלית קטן זו במיוחד, והרי בשאר טליתות מוסר את קשירת הציציות לבניו.

קפץ עליו על יצחק ותקע בו שיניו ונשכו — — —
שכב יצחק חולה וקודח ונתון ליסורים קשים
ביותר, עד שיצאה נשמתו במיתה משונה ומ־
טורפת.

הנה כי כן. הנה השאלה ששאלנו. היצירה
השרה את חיי האדם, החותרת למעמקיהם, להגיה
סודם וטעמם, למצוא יד מנחה מסלולם — האין
אף היא סודית וסתומה? הידע היוצר לאן יוליך
יצירו, לאן יגיע, מה ימצא בסוף דרכו ומה ישיג?

זכה לישב במחיצתם של זקני עירו החסידים וה־
צדיקים היראים והטהורים וליהנות מזיו קדושתם,
כדי להביא עליו בסוף ביום שמחתו, יום אחרון
של שבעת ימי המשתה, כשהוא מלוּבש בבגדי
חתונתו ולבו שמח, ואשתו שפרה יושבת בביתה
והוגה בו ביצחק ומשתוממת שכל שעה משעותיהם
כך גדולה היא — להביא עליו את זעם שנאתו
של הכלב בלק, שנשתטה ממש ושוב דעתו לא
היתה שפוייה עליו והיה תוסס רעל של נקמה.

הוא למד לדבר בלשון דור שלשום. המליצה המיוחדת של ספורי מעשיות וספרי דרוש, של
איגרות שלומים ודברי תחינות, של ספרי תולדות ומגילות גזירות, של פנקסות וספרי מנהגים,
נתנה את זכרי הלשון והסממנים לסגנון זה שהוא עברי ועממי מתחילתו, ושעבריותו היא עממיותו.
ביחוד גדלה עליו באותה תקופה השפעת הסגנון של האנונימוס הגדול ב"חמדת ימים" שנסך עליו
מרוחו ולשונו. עדיין לא ראו אצלנו את כל כוח לשונו של זה הקוסם הגדול במלים, שכל תפארת
מליצתו, ויקר רמזי לשונו הקורנים סמליות נגלו לפני עגנון, ויש אשר הידבק ברוחו ויהי הוא לבעל
"החמדת" וקרא לעצמו "חמדת" והוא היה הגיבור בכמה מסיפוריו שראו אור ושלא ראו אור, אבל
זכרונם בא לפנינו ("בצרוּר החיים" שעל אבדתו ידוּו הדוּוים).

א. מ. ליפשיץ, תרפ"ו (כתבים כרך ב' : ש"י עגנון)

עגנון בעקבות עגנון

חילופי גירסה ביצירתו

יהודית צוויק

התקופה שאקרא לה "תקופת ארץ ישראל הראשונה" היא מתרס"ט עד תרע"ד (1909-1914). את השנים 1914-1924, שבהן ישב עגנון בגרמניה, אכנה "תקופת גרמניה".

בתקופת ארץ ישראל הראשונה ובתקופת גרמניה פירסם עגנון רבות מיצירותיו הגדולות והחשובות. על תקופת ארץ-ישראל כתב באגרתו הביאוגרפית שנשלחה למ. א. ז"ק³:

"בארץ ישראל פירסמתי את מיטב סיפורי ובארץ ישראל קבלתי את ההשגה כפי שיעור שלי".

הדברים שנאמרו על תקופת ארץ ישראל הראשונה יפים גם לתקופת גרמניה, שהיא כהמ"שכה הרצוף של קודמתה.

הואיל ובכוונתי להוכיח שהחילופים שהכניס עגנון אינם "יחידים" או 'מקומיים' בלבד, אלא באים ללמד על מאמציו לכוון ביתר דקות אל הפנים שביקש לשוות ליצירתו, הרי קודם שאת-חיל בפירוט ובסיווג, עלי לנסות לתאר את הקיום המסתמנים ביצירת עגנון בתקופה שאני דנה בה, מתוך עיון ביצירות המוגמרות לפי סדר חיבורן. ובכן, בתוך השנים האמורות פורץ כשרונו של עגנון הצעיר ומתגלם בריבוי פנים, הן מצד המו"טיבים הן מצד הצורות. בצעדיו הראשונים כ"עגנון" כבר נגלית עמידתו המיוחדת והעצמ-אית בתוך בני תקופתו: בארץ-ישראל המתחדשת, המחפשת את 'הז'נר הארץ ישראלי', מעניק הוא לקוראיו את "עגנונות" ואת "והיה העקב למישור" ושובה את לבם⁴, ובגרמניה של ימי מלחמת

'לאחר שקרא [החכם הירושלמי] את דבריו מן הכתב חזר ונתעורר לבו הטהור, כדרך המשוררים שבראשונה רוחם מעוררם ובכח אותה התעוררות שרים שירים למקום, ואחר כך אותם השירים מעוררים אותם' (הכנסת כלה, עמוד תס"ח).

דברי עגנון על החכם הירושלמי, דומה על עגנון עצמו נאמרו ועל דרכו ביצירה¹. יש בהם להכניסו בסוד אותה הקפדה שהקפיד עגנון עם יצירותיו, עד שלא הניח להן גם כשנדפסו, ועיבדן ממהדורה למהדורה. מדבריו על החכם הירושלמי למדים אנו כי בשעה שגלגל עגנון את יצירותיו מנוסח לנוסח, היה זה מעשה יצירה הנובע מ'התעוררות' מהודשת, התעוררות שרב בה היסוד 'התבוני'.

המתחקה על עגנון החוזר ובודק את עגנון מוצא לפניו עדות בעל דין על מה שהוא 'דוקא' ביצירתו, המסמנת כיוונים ונטיות ומתוה את קו ההתפתחות בתפיסתו את האמנות.

מעקב אחר החילופים שהכניס עגנון ביצירותיו מלמד בראש ובראשונה עד כמה עשויה יצירתו 'מעשה מקשה', החל במשמעות וההעמדה הכללית, ועד למלה היחידה ולסימן הפיסוק.

במאמרי זה כוונתי לרשום עיקרי דברים ממה שהעליתי מתוך עיקוב קפדני אחר גלגולי נוסחיהן של יצירות עגנון שנתפרסמו בשנים 1909-1924. בשנים הללו כלולות שתי התקופות הראשונות בעבודתו הספרותית של עגנון בעברית. בשנת תרס"ח עלה ש"י טשאטשקעס לארץ ישראל, ובכך חתם את תקופת פעילותו הספרותית בגליציה (חלקה באידיש וחלקה בעברית)².

³ האגרת שמורה במוסד "גנונים". נדפסה במאזנים ז' תשי"ח. כנראה נשלחה ב"1927.

⁴ שושבינו הנלהב של עגנון היה י"ח ברנר. כשבא ברנר להעריך את חובבות "העומר", טען שעקר זכותן בכך שנתנו לנו את "עגנונות", אף כי אין יצירה זו עולה יפה עם "התכנית" שקבע ש. בן-ציון, העורך, לעתונתו. ברנר טוען: "כשאיוה עגנון

¹ הדברים במאמר זה הם בגדר סקירה של תוצאות מחקר באוניברסיטה העברית בירושלים שעשיתי בהדרכת פרופ' ד. סדן.

² ראה מאמרו של א. באנד "עגנון לפני היותו לעג-נון", מולד כ"א 175-176.

ל'נאיביות', המשכנת בתוכה אירוניה והומור; למדים אנו כיצד מפנה את מקומה התפיסה הרומאנטית של האמן ושל האמנות, וכיצד גור-ברות הבהירות והפלאסטיות של הריאליזם על הפרץ האימפרסיוניסטי-אכספרסיוניסטי (גם כש-עוסק עגנון במוטיבים מופלאים וזרים, למשל "יתום ואלמנה" ו"חופת דודים"). בסופה של הת-קופה הגדולה מסתמנת בבירור הנטייה מן הדרא-מאטיות אל האפיות, ועל הכל מתעצם רישומה של אישיות המחבר ביצירה.

די לעשות עם עגנון את הדרך מ"בארה של מרים" ועד ל"ש"ס של בית-זקני" או "בנערינו ובזקנינו", כדי לעמוד על הדרך הגדולה שעשה: בראשונה הרי כאן עמידה של דחילו והתחפשות בדמותו של ה"מביא לביה"ד", עמידה של חוסר אונים לנוכח המרכח שבין 'רצון' ל'יכולת'.⁶ וב-אחרונות — כתיבה בגוף ראשון אותנטי, מסגרת רפויה כדרך שיחת רעים. וכך תיאר עגנון עצמו את הדרך שעשה:

"כשהייתי קטן מבקש הייתי גדולות ונפלאות, הגדלתי קצת, גדולות לא בקשתי נפלאות בקשתי. כשגדלתי יותר לא ביקשתי נפלאות ולא גדולות, אבל מה שאירעני היה מתגדל דרך אירועו. ואף אני נתגדלתי בעיני משום שהגדיל ה' לעשות עמי — — " ⁷.

את הסקירה על טיב השינויים ששינה עגנון

⁶ בפתחה של תקופת ארץ-ישראל נתון עגנון הצעיר בתהיה על 'השגה האמנותית'. לדבריו, הוא חש כי האמנות היא משהו מופלא, גורא-הוד. וכך הוא כותב ב"בארה של מרים" כשהוא שם דבריו בפי "האיש הצעיר": "עלינו לספר שחמדת לבו רגש עליו ואש אלקים מתלקחת בקרבו, אלא שדיו זו מימית היא, וכשבא לסלק בה מן המובהר שברגשו-תיו, כבתה השלהבת ופסק אשה בתוך ידיו. לפיכך היה חמדת עומד בזמן שיצא תחת ידיו איזה שיר, כאדם שבית ועליה היו בחצרו; פגע בהם גשם וזעות והתיך בזעפו מים עד שהציף את העליה ולא נשתיר מבית זה אלא מדור התחתון בלבד. זה שעובר אחר כך אינו נותן לבו לכך, אבל בעל ה-בית שזוכר את עליתו מימי קדם — לבו כואב עליו וצערו מרובה. נפשו חשקה לברא דבר מה שיהא סופו מכוון לתחלת מחשבתו, בטרם שטח את בתיו לשכללם: היכלי שירה מגיעים עד השמים, אפס רצונו היה גדול מן היכולת... " (הפועל הצעיר, תרס"ט גליון 14).

העולם הראשונה מפרסם הוא ספורי חסידים, "הגדה" ו"הכנסת כלה". ולאחר שכבר נעשו לו היצירות "היראיות" סימן היכר, מביך הוא את קוראיו ומרגיז עליו את מבקריו⁸, כשהוא מפרסם בסמוך להן את "לילות", את "אחות" ואת "עובדיה בעל מום".

קריאה רגילה ביצירות עגנון הנדונות במאמר זה תעמיד את הקורא על התגברותם של ה"תבונה" והריחוק (בכור), ההולכים ודוחקים את ההזדהות האמצויונאלית הבלתי-אמצעית. הקורא חש כיצד גוברת הנטייה מ'סנטימנטאליות'

מביא איזה חיבור כ"עגנונות", אין שום עורך מאסף עברי שבעולם דוחפהו באמת ה"תכנית" שבידו... " ... היצירה "עגנונות" — מסופקני אם הרבה מ-קוראינו יודעים זאת — היא מהדברים שאינם נכ-תבים בכל ערב ראש חודש!... " (הפועל הצעיר, תרס"ט, גליון 13; ראה גם בכל כתבי ברנר, הוצאת הקבוץ המאוחד, חלק ב' עמ' 262).

בתהלהבות בלתי מסויגת קיבל ברנר את "והיה העקב למישור", ולא רק כתב כך, אלא גם קיבץ פרוטה לפרוטה וטרח להדפיס את היצירה בספר נפרד. (דברים על היצירה ראה כל כתבי כנ"ל עמ' 288).

אל התלהבותו של ברנר הצטרפו גם פ' לחובר ("הצפירה" 1912) וש' שטרייט (רביבים ג"ד). כנגדם מסתייג משהו יעקב רבינוביץ מן הסטילי-זאציה של עגנון. הוא כותב: "... ועגנון הוא סור פר שיש לו מה להגיד (עיין ציורו "אחות" למ-של) אלא שבזמן האחרון התחיל מאמן את ידו בסטיליזציה ויצא 'והיה העקב למישור', יצירה עממית יפה, מדויקה בחיצוניות, אבל בלי נשמה— כמו שצריכה להיות יצירה מסוגננת" (הפועל הצ-עיר תרע"ג, 10).

קשים הדברים שהשמיע א"א קבק: "יש לנו כבר שפת מנדלי וביאליק. ואם נשתמש לאיזה צו-רך ולאיון פאבולה בלטריסטית בשפת אותה ה-תקופה שכבר עברנו אותה, האם לא נהיה משולים למי שנכנס בימי העמידה שלו במכנסי נערותו ה-קצרים? אנו מוצאים טעם מיוחד, איזה נוי רו-מנטי, בנוסח עתיק, בשריד עתיק. אבל אנו רק מתענגים עליהם... ואיננו משתמשים... " ("צפ-רירים" הפועל הצעיר, תרע"ד 20-21).

⁸ ש' שטרייט, כברנר ולחובר, רואה את עיקר רוחו של עגנון ביצירות ה"סטיליסטיות" ה"יראיות" ו-הוא כותב: "לא 'אחות' תוכיח שלעגנון יש מה ל-הגיד, ולא 'תשרי' ולא 'לילות' ינחילוהו עולם ה-בא — כי אם 'עגנונות' ו'היה העקב למישור'... עגנון מצוה ועומד בלבי שכת, שהוא טפוס בספ-רותנו, ומשום כך חובתו היא, בשעה שבא מחברו של 'תשרי' ו'לילות' — לפנות מקומו... " (מלים אחדות על עגנון, רביבים ג"ד).

ושם¹¹ (כבר מן המפורסמות היא בחקר עגנון שאצלו השמות הם 'דוקא').

השוואת נוסח ארץ ישראל ונוסח גרמניה עם נוסח אחרון של יצירות עגנון, מבליטה את השוני הרב ששינה עגנון ברוב הזמן בדרך סידורם של דבריו בגליון ובדרך פיסוקם.

עד סופה של תקופת גרמניה עדיין ניכרת חיבתו של עגנון לגיוני סידור: שורות ארוכות וקצרות, שורה חדשה לעתים קרובות, ועל הכל: סיומים בצורה גיאומטרית¹². גם בתקופת ארץ ישראל וגם בתקופת גרמניה עדין משתמש עגנון בפיסוק הגורמאטיבי, אך בכל זאת ניכר מיתון מה בנוסח גרמניה. בתקופת ארץ ישראל מרבה עגנון להזדקק לשלש נקודות (...) ולקיים מפ-רידים (— — —) שיש בהם הטעמה מלודרמ-טית משהו. בתקופת גרמניה השמיט את אלה.

גם ביצירות שבהן נשארו המבנה והתוכן בעיקרם כשהיו, רבה התקדמות עגנון מנוסח ארץ ישראל לנוסח גרמניה לגבי 'תפארת הפתיחה'. במסגרת המצומצמת של מאמר זה אסתפק בשני עימותים בלא כל ניתוח, כי מאלפים הדב-רים בקריאה אחת בלבד:

ה פ ת י ח ה ש ל " ת ש ר י " (נ ו ס ח ה פ ו -
ע ל - ה צ ע י ר ת ר ע " ב)¹³. נעמן נאות ללמ-

¹¹ בענין זה אזכיר רק את גלגולי כינויו של עגנון לעצמו. ב"בארה של מרים" מסופר שהנערות חומ' דות אותו ומכנות אותו 'חמדת'. והעיר מ"א ליפ' שיץ על "השפעת סגנונו של האנונימוס הגדול ב'חמדת ימים' שנסך עליו (על ש"י עגנון) מרוחו ולשונו" "ויש אשר הודבק ברוחו ויהי הוא בעל ה'חמדת' וקרא עצמו 'חמדת' והוא היה הגיבור בכמה מסיפוריו... " (השילוח תרפ"ו; כל כתבי מ"א ליפשיץ כרך ב' עמוד כ).

ביצירה 'אחות' נוסח א' נקרא הגבור 'נטע נע-מן'. בנוסח ב' שלה 'נעמן' בלבד. ב"תשרי" עדיין קרוי הוא נעמן ו"גבעת החול" נוסח יודישער פר-לאג היה ל'חמדת'.

¹² ב"בארה של מרים" מסתיימים דברי הפתיחה של 'המביא לבית-הדפוס' בשורות ההולכות וקצרות, משולש שבקדקדו מלה יחידה. בצורת משולש מסתיים כל פרק מפרקי והיה העקב למישור נוסח יודישער פרלאג.

¹³ בנוסח הפועל הצעיר פותחת היצירה בשיר. פתי-חה בשיר נמצא גם ב"משפתים".

ביצירותיו אפתח בחילופים מתחום המבנה. כאן אפשר לומר באופן כללי שכבר בתקופת ארץ ישראל הצליח עגנון להתיך תוכן וצורה למסכת שלימה, ובעיקרו של דבר כבר השיג את מבוקשו במתן ראשון. מאלפת היא העובדה שבאותן היצי-רות שבהן שינה עגנון את המבנה גשתנו גם התוכן וגם המשמעות הכללית (כד ב"חלומו של יעקב נחום" שנעשה ל"יתום ואלמנה"; וב"החופה השחורה" שהיתה ל"חופת דודים", וב"אגדת הסופר", שמאגדה אפיזודית בתוך "בארה של מרים"⁸ נעשתה ליצירה עצמאית מורכבת).

מתחום המבנה יש להצביע על שינויים שהכניס עגנון בחלוקתה הפנימית של יצירה לפרקים או לחטיבות. על ידי שינויים מסוג זה משתנה האיוון של היצירה ומוסט מרכז הכובד שלה. אפשר לומר שהמתבר "נושם" את יצירתו בדרך אחרת.

באופן כללי יש לומר שעגנון המבוגר נוטה לצמצם את מספר הפרקים ביצירותיו⁹. וכך פחתו הפתיחות והסיומים, שהם לא אחת מוקדים אמוציונאליים. כך מכוון הוא בין השאר אל נעימה שלוה יותר.

עיקר החילופים ביצירותיו הם מתחום הנוסח¹⁰. אך בטרם אעבור לתחום זה, רוצה אני לציין מספר נקודות מן הגבול שבין מבנה לנוסח. יצירות שבהן החליף עגנון גם תכן וגם מבנה שינה גם את שמותיהן. אף את שמות הגבורים החליף פה

⁷ "ימי ילדותי", מולד 137-138.

⁸ ראה בנספח את נוסח האגדה כפי ששובצה ב"ב-ארה של מרים".

⁹ דוגמה בולטת לכך יכול לשמש לנו נוסח אחרון של "הנדח". בכל הנוסחים בנויה היצירה במתכו-נת האפוס הקלסי: היא מחולקת לפרקים, ששוב מחולקים, ולכל פרק ולכל פסקה שם. אך בנוסח אחרון, אם כי נשארו בדרך כלל שמות הפרקים כשהיו, חוברו הפסקות לחטיבות ארוכות יותר. בנו-סח "התקופה" תשעה פרקים. בנוסח אחרון רק שבי-עה פרקים.

ב"עובדיה בעל מום" נוסח "מקלט" יש י"ח פר-קים, ובנוסחים המאוחרים י"ג פרקים בלבד. אך פה יש לא רק חיבור וליכוד אלא גם הרבה השמטה.

¹⁰ הפרדה מוחלטת בין 'מבנה' ל'נוסח' יש בה הרבה מן השרירותי. לא אחת כרוכים הדברים זה בזה וסבוכים עד שקשה לסווג ולהפריד.

יעבור פיו. גם כי יתן קול ונדם עם דממת הנצחים.

(ההדגשות שלי: להבלטת המשפטים המשו-תפים לשתי הגירסאות). מענין להשוות גירסאות אלו עם הנוסח האחרון של היצירות, כדי לעמוד על הצמצום והאלגנטיות שמשגי עגנון עם כל ליטוש.

כשנכנסים אנו אל תחום ה"ניסוח" יש להעיר בראשונה שאין יצירה מיצירות עגנון שזכתה להתגלגל כמות שהיא ממהדורה למהדורה. וזאת אף כי לא מעטות הן היצירות שנכתבו בלשון ארכאית ויש בהן סטיליזאציה. אמנם לא החליף עגנון את הרובד הלשוני של יצירותיו, אך בתוך תחומיו של הרובד השליטי בא להטעים את הדברים הטעמת-יתר ולכוון מחדש את אורתוס. כבר עמדו דב סדן, ח' רבין ובי' דה-פריס¹⁴ על העובדה שאף כי משתמש עגנון ברובד לשוני מסוים, אין הוא משתעבד לו. הוא שואל ממנו בעיקר את האגרון הבסיסי ואת המקצבים המעמידים את האווירה המיוחדת לו. חילופי הנוסח מלמדים שעגנון מב-קש לנפות את דבריו מאבק של מליציות, שכן חש הוא שההזקקות לרבדים קדומים ולסטיליזאציה יש בה לעורר בקורא את הרושם שלשון גבוהה לפניו. עגנון בודק בדיקה מחודשת את ערכיותן של המלים שבמשפטיו לפי הבוחן של לשון ההווה ומבקש לעקור כל מלה חורגת.

עגנון שב ובודק את הדימויים שנוקט להם בנוסח ארץ ישראל, והוא מקצץ בהם את כל הנמלץ, הנדרש או המתחכם, ועל הרוב מוותר הוא על השימוש בדימוי ומבקש להעמיד את הדברים על דיוקם מתוכם בלא להזדקק לעזרה מ"בחוק". הרי לדוגמה:

הקהה מנצצת מתוך כוס צחה כפני מלכת שבא
מבעד צעיפה הלבן.

(תשרי, הפועל הצעיר).

דה תורה לאותה ריבה נאה והיה מתענה על זה הרבה. עכשו שנתים אחרי הרעש, עם כלות-ימור-תיו — והריהו מתעסק בדברים כאלה. לאחר כך, כשמצא בזה שוב אחד מכבשונוט שבנפשו וחידו-תיה, שאין להם פותר — נחה דעתו קצת; ולא עוד אלא שנתמלאה נפשו צחצחות כהמוני זה שרואה מה למעלה הימנו ויודע שגבנו כל אלה מרוח-בינתו, ולמה זה יעמול לריק, ורוח שובבות קפצה עליו כאלו נתרקן פתאום מדכדוכה של נפש, הניף מצנפתו כלפי מעלה והפליג בצמרת שערותיו הערמוניות היפות, והיתה הצמרת עומדת בצדי ראשו כצפור דרוור: פרח לו היתוש שבמוח וזו באה על מקומו בשלום.

הפתיחה של "גבעת החול" (נוסח יודישער פראג תרע"ט). ראה זה פלא, חמדת נענה לה ליעל חיות לקרא עמה בספ-רות היפה. לאחר שמצא בזה עוד אחד מכבשוני הנפש וחידותיה שאין להם פותר אמר: כל זה למעלה מבינתי ולמה איגע לריק? כיון שהבטחתי אין לי אלא לקיים.

הפתיחה של "החופה השחורה" (נוסח השילוח תרע"ג-תרע"ד). תוגת-יה מרחפת על פני הגבעה ועל הגבעה חלי קברים מתנשאים. תחת סבל מצבות-אבן נרדמו שוכני-עפר וחלום הנצח עליהן ירחף. ועל יד הקברים בית קטון ועמד, קטון ורועז ומט. שם ישב לבטח שומר המתים, על גבול המות שם מפלט לו, שם נדפו ימי עלומיו ובין משכנות רפאים ידעך נרו.

מנחת הימים גרפה דומם את זרמת החיים מני נפשו, ויהי כמת מתהלך בין החיים; גם מת איננו וחיה לא יחיה. כאומצת בשר נובלת ישא עליו גוו ופניו הקשים מתאבנים כמ-צבת קבר. בקרב עיניו ירבץ המות ומפלאות חיו יטוה — שתיקת רפאים כסתה את שפתיו הצמודות וכי יוציאו שפתיו קול, אך כאנקת מרחקים יהיה ועד מהרה ידום עם דממת הנצחים.

הפתיחה של "חופת-דודים" (יודיש-ער פראג תרפ"ג). תוגת-יה מרחפת על פני הגבעה. ובגבעה מבצ-בצות ויוצאות תלוליות תלוליות של קברים. שם ינחו יגיעי כח וחלום הנצח יחלומן, ואצל הקברים אשר בגבעה ישכון יוחנן שומר הקברים. כמת ית-הלך בין רגבי עפר אשר גם מת איננו וחיה לא יחיה. גלמי בשרו ישא, יחיל ודומם לאחוריתו, סוד המות על עיניו והגה לא

¹⁴ ראה ד. סדן, על ש"י עגנון, עמ' 158.

ב. דה-פריס, ו"ו המהפך, בבקץ לעגנון ש"י,

עמ' 77.

ח. רבין — הערות בלשניות לבעיית תרגום דברי

ש"י עגנון ללועזית, יובל ש"י עמ' 13 ואילך.

בימים ההם אין רב בעיר כי מיום שמת גאון עום בטל בה זיו הרבנות ועל כסאו לא ישב זר עד כי יבוא רב וגדול לשכון כבוד בעירם. (והיה העקב למישור, נוסח יודישער פרלאג, עמ' ע').

עיניו התפלו בכי, וזו נצחו, ודמעותיו פרצו. (אחות, נוסח הפוה"צ).

עיניו התפלו בדמעות ויבך.

(אחות, על כפות המנעול, יודישער פרלאג).

ועתרת בחורות באו. קוממיות צועדת אחת עם אחות מרעיה.

(תשרי, הפוה"צ).

כמה בחורות היו מטילות והולכות וקוממיות היתה צועדת אחת.

(גבעת-החול, נוסח יודישער פרלאג).

ורוצה אני לאפות בשבילו את הלחם אשר הוא אוהב.

(והיה העקב למישור, הפוה"צ).

— והרי אני רוצה לעשות לו עוגת רצפים צידה לדרך כאשר הוא אוהב.

(והיה העקב למישור, יודישער פרלאג).

שמעני נא ר' מנשה חיים מכור לי את מכתב ההמלצה שלך והריני פוסק לך כמה שאתה רוצה. (הפוה"צ, כנ"ל).

שמעני נא, ר' מנשה חיים, הלוא אנשים אהים אנחנו, מכרה כיום את מכתב ההמלצה לי והרי אני פוסק לך כמה שאתה רוצה.

(יודישער פרלאג, כנ"ל).

ונשאו ונתנו בנדון ובאו לידי מסקנא כי שנים מעיני העדה יסעו בוצצה ובידים יהא מסור ענין תכריך מכתב ההמלצה ומתוך כך יקבלו את פני הרב מי יודע אולי יאות סוף כל סוף ויבוא אליהם. (הפוה"צ, כנ"ל).

— ובאו לידי מסקנא לשלוח שני אנשים יקרים ונכבדים מקרב עדתם אל הרב בוצצה, עם תכריך מכתב ההמלצה, לאמור: הנה איש מבוצץ מת בעירנו, הנה השאיר אחריו כתב ואלמנה, הכר נא למי החותמת והמכתב ומתוך כך ימסרו לו כתב רבנות ע"י ספר תחנונים אולי יאות לבוא אליהם ולא ישיב את פניהם ריקם.

(יודישער פרלאג, עמ' קל"א)

חלילה לנו כדבר הזה כי יגוע אורח על פני חוץ ואין מאסף אותו הביתה. לא יעשה כן במקומנו, כי קרוב!

(והיה העקב למישור, הפוה"צ).

המים רותחים בקומקום והקהות מפכפכת בכוס. (גבעת החול, יודישער פרלאג, עמ' מ"ד 8).

עיניה נוצצות באפס דאגה ופניה הכהים נמלאו מנוחה כללי שבתות לאחר ברכת הנרות. נעמן, אזנים לו כצבי: מהר יקשיב כל אשר יצא מפיה. (הפוה"צ, כנ"ל).

עיניה נוצצות באפס דאגה ופניה הירקקים הכהים מלאים אדם מנוחה.

(יודישער פרלאג, כנ"ל)

ולעט מנשה חיים מכל הכדים עד שנתחמם כל גופו והיה מרגיש כמה יתרה אחת מששים מגייה-נום ובשעה שרקדו שתי עיניו בתוך הכוס כשני שעירי שחת על מערתו של לוט, נתן את יד ימינו על קיבתו —

(והיה העקב למישור, נוסח הפוה"צ).

ולעט מכל הכדים עד שהתחיל מרגיש מין אש לוחטת בכל אבריו, כאילו גיהנום פתוח תחתיו. (והיה העקב למישור, יודישער פרלאג, עמ' ס')

נתעצב בן-אורי [עם גמר הארון] בשעה זו, כאם המשיאה את בתה היקרה ומוציאה אותה לבית אחר ולעיר אחרת רחוקה-רחוקה, נפשו עגמה עליו והתחיל בוכה שלא מדעת...

(עגונות, העומר ב').

נפשו עגמה עליו שלא מדעת התחיל בוכה. (עגונות, יודישער פרלאג, עמ' י"ב).

בתקופת ארץ ישראל נזקק עגנון לא אחת ללשון הכתובים הזדקקות חיצונית על דרך הקישוט, וכך הגיע למליציות שלא לצורך. בנוסח גרמניה נמצא את עגנון מחליף ניסוח שימוש מבורר ומחושב כשהוא מעשיר בכך את היצירה ומוסיף על משמעותה בדרך האסוציאציה. בנוסח גרמניה נמצא את עגנון מחליף ניסוח משלו בלשון כתובים או להפך, נמצא אותו מחליף לשון כתוב בלשון כתוב אחר, או מחליף לשון מקרא בלשון משנה, ולשון חכמים בלשון מקרא כשטעמו עמו.

הרי דוגמאות מספר:

ובעת ההיא אין רב בעיר הזאת כי רבתי ביהודים היתה ושרי תורה אוו אותה למושב מימות עולם עד הדור העבר. אך מיום שמת הגאון עום בטל בה זיו הרבנות ועל כסאו לא ישב זר עד כי יבוא רב וגדול לשכון כבוד בעירם. (והיה העקב למישור, נוסח הפוה"צ).

הדברים נחלקים לאברים שאינם ארוכים מדי וגם לא קצרים מדי.

בעזרת מקצבים מגיע עגנון למשפט מגובש בצורתו אך גם הדוק ומוצק במשמעותו. יצירתם של הדברים אל תוך תבניות מקצביות מגבירה את הסלקטיביות ומרבה להשמיט את הטפל ואת המיותר.

השוואת הנוסח של "חלומי של יעקב נחום" עם "יתום ואלמנה" או "החופה השחורה" ל"חופת-דודים" תעמיד על כוחה של הפרוזה הריתמית ביצירת אוריה מיוחדת ביצירה¹⁵. בתקופת גרמניה מגביר עגנון את השימוש בפרוזה חרוזה, צורה שיש כבר בנוסח ארץ ישראל.

הקבלת נוסח גרמניה עם נוסח אחרון מלמדת כי עגנון המבוגר ממתן את המקצבים הפורמליים ומבקש את הריתמוס הפנימי יותר של הדברים. אסתפק בדוגמה אחת: שלש גרסות המתארות את נפילתו של הארון ב"עגנות":

נוסח העמר (תרס"ט)

נטה הארון ונפל בעד / החלון הפתוח —

נוסח גרמניה (תרפ"א)

נטה הארון ונפל / בעד החלון הפתוח נפל.

נוסח שוקן (תשי"ג)

נטה הארון ונפל / בעד החלון הפתוח.

שינויי הנוסח מראים כמה נתן עגנון את דעתו לזמני הפועל הנטוי. בזמנו של הפועל הנטוי יש כדי להעמיד את הפרספקטיבה של המסופר, ויש בה כדי לקבוע את מעמדו של המספר במפגש שבין הקורא (השומע) לבין הסופר. יש בו כדי לשנות את האיזון שבין אפיות לדרמטיות ביצירה: כבר גטה ושילר קבעו בחליפת האגרות שביניהם כי זמנה של האפיקה הוא העבר וזמנה של הדרמה הוא ההווה. קביעה זו כוחה יפה לגבי העבר וההווה כאספקטים, ואין היא יפה כפשוטה לגבי השימוש הפרקטי של צורות הפועל הנטוי. רק הסיפור הסכמטי ביותר יכל להסתפק בזמן עבר בלבד. בכל סיפור אפשר למצא מעמדים והשהיות שבהם מתחלף זמן עבר בזמן הווה.

והוכיחו אותו בעונה ובראיות ברורות שמיום שברא הקדוש ברוך הוא את עירם לא נמצא אורח גווע על פני חוץ ואין מאסף אותו הביתה. (והיה העקב למישור, יודישער פרלאג).

במעבר מנוסח ארץ ישראל לנוסח גרמניה מבחינים יפה בנטיות של עגנון לבהירות, לסבירות ולפשטות. לשם כך ממלא הוא את דבריו, כלומר אינו מניח לקורא ללמוד עובדה מתוך עובדה, וממחיש את הנאמר בתאורים פלסטיים.

והרי מעט דוגמאות מתוך שפע רב:

התחילה דינה יורדת אליו לראות גם במעשיו של האומן ולהסתכל בהם, ונערותיה מלוות אותה לשם, שומעת היא בזמירתו ונפשה אליו תכלה. (עגנות, העומר ב').

ירדה דינה לראות במעשי האומן, היא ונערותיה עמה, נתנה עיניה בארון, בחשה את הסממנים, בדקה את הקשוחים ונטלה את הכלים ובן-אורי עושה את מעשהו, מקציע חוליה מן התיבה ושר, מקציע ושר. שומעת דינה קולו ולא תדע נפשה. (יודישער פרלאג).

ועוד מלתו על לשונו, וכבר כרסמה יעל חיות צרור משערות ראשו.

(תשרי, נוסח הפועל הצעיר).

ועוד מלתו על לשונו כפפה עצמה כלפי ראשו, שמה שני טוריה המוצקות בין שטף שערותיו וכרסמה בבת ראש קווצה אחת משערות ראשו. (גבעת-החול, יודישער פרלאג).

ענין "מלאותם" של הדברים, בהירותם וסבירותם וענין מבנה המשפט שבונה עגנון קשור קשר הדוק בסוגיה של קצב בפרוזה שלו. יצירתו של עגנון אינה מבקשת לטלטל את קוראה לטלטלה עזה. היא מבקשת למצוא מאוזן, שקול ומפוכח, מתבונן בדברים מתוך ריחוק מסוים. ולכל אלה יפה הריתמוס, היוצר מעין חץ בין היצירה למציאות, והנותן בה מעין ערכיות שונה מזו של חיי יום-יום.

העוקב אחר החילופים שהכניס עגנון בנוסח גרמניה ילמד עד מה מפותחת בו בעגנון בתקופה זו התחושה לקצב פורמאלי. ניכרת כאן הנטייה לסידור דברים בהקבלה, נוסח השירה התנכית, על מספר הטעמות שוה בכל צלע. וניכרת גם השפעתו של הריתמוס המשנאי:

¹⁵ מאחר ששינה עגנון את הטכסט לגמרי, לא הבאתי הקבלות.

על ידי השימוש בעבר המשנאי משתמר מטעמו של ההווה גם כשהוא מודחק אל העבר, ומתקבלת זוית-ראיה מיוחדת. לכן משמש העבר המשנאי את עגנון כשהוא מבקש לציין פעולה נמשכת, חוזרת או פעולה משולבת באחרת.

כשמבקש עגנון לציין פעולה מתמשכת שעדיין לא הגיעה לסיימה משתמש הוא בצורת יפעל לצייון הווה. צורה זו היא הרווחת ב"הופת דודים" ונראה לי שתורמת היא הרבה לאופי החלומי-פיזי של היצירה, שכן יכולה צורה זו לעצור את שטף הדברים ולהפחית את הדינמיות שלהם גם כשבתכנם הם זרים וסוערים.

לצורת יפעל נזקק עגנון בפרק ה' של "גבעת החול" (בכל הנוסחים!) שכן באמצעותה מצליח הוא להמחיש את האוירה שבה שרוי המדמת המתגעגע על יעל. בעזרת צורה זו של הפועל ממחיש עגנון את רפיונו של הפעולות המתמשכות ללא הכרעה, ובכך ממחיש הוא את תלישותו של הגבור מהסובב אותו.

ביקשתי להצביע על רצונו של עגנון להגביר את היסוד האפי ביצירותיו בעזרת זמנו של הפועל הנטוי. אך על רצון זה אפשר ללמוד גם מעובדות אחרות: לאחרונה נתפרסמו מאמרים חשובים העוסקים בטכניקה של הדיבור הסמוי ביצירתו של עגנון¹⁷. והנה בתקופה שאני דנה בה מסתמנת אצל עגנון פעמים לא מעטות הנטיה להחליף דיבור סמוי בדיבור ישיר תוך הקפדה להוסיף מגיד לדברים, ותוך הקפדה להעמיד את המגיד בראש המשפט. בדרך זו מבקש עגנון לשמור על מעמדו של האפיקן אשר לו נזקקים הגבורים כדי

כבר במעבר מנוסח ארץ ישראל לנוסח גרמניה נמצא את עגנון מחליף פה ושם את זמנו של הפועל מעבר להווה או להפק. ביצירות שנכתבו בסטיליזציה נשמר בעיקרו זמן עבר, ושינויים קלים אין בהם כדי לשנות את פני היצירה כולה. אך חילוף עקרוני ובוטל יש במעבר מ"תשרי" ל"גבעת החול" נוסח יודישער פרלאג: ב"תשרי" משמש זמן עבר, אך "גבעת החול" נוסח גרמניה נכתבה בזמן הווה, ובכך מוטעם יותר אופיה הדרמטי. אלא שבנוסח שוקן החזיר עגנון את היצירה לזמן עבר, ובכך התאים את מערכת הזמנים לאופיה המאוחר של היצירה.

ביצירות שנתפרסמו לראשונה בתקופת גרמניה ואף זכו למהדורה שניה בתקופה זו נוטה הוא לצמצם את השימוש בהווה ולהחליף אותו בעבר, או בעבר משנאי. נטיה זו מסתמנת גם במעבר לנוסחים המאוחרים יותר¹⁶.

¹⁶ מתוך שפע הדוגמאות שאפשר להביא בענין חי-לופי הזמנים בחרתי להביא כאן את סיום היצירה "עובדיה בעל מום" לפי נוסח "מקלט" ונוסח "יודישער פרלאג".

מקלט

היונק יונק משדי אמו בקול דממה דקה, כש- הוא מתיק בכל עשר אצבעותיו בדד, שערורי- תיו האדמוניות מציות להן מתוך לולאות מצנפתו. שיינה סריל מסתכלת בעובדיה וב- תינוק. עיניה הירוקות נמלות עברה. הסוכריות שבידו של עובדיה נמסות והולכות, פיו פתוח לרוחה ולשונו רובצת בין שניו. נטל עובדיה את הסוכריות בימינו ואת הקב בשמאלו. רוח התינוק קצת והניח ידו האחת מן הדד, אבל שיינה סריל עדיין לא נחה מועפה. רצה עובדיה ליתן לשיינה סריל את הסוכריות ונת- ירא מחמת כעסה, כפף עצמו והניחן על כף ידו הקטנה של אותו תינוק.

(עמ' 403)

יודישער פרלאג

החזיק התינוק בכל עשר אצבעותיו בדד, שע- רותיו האדמדמות צצו להן מתוך לולאות מצ- נפתו. נסתכלה שיינה סריל בעובדיה ובתי- נוק ועיניה הירוקות נתמלאו עברה. עובדיה פיו פתוח ולשונו מונחת כאבן שאין לה הופכין והסוכריות שבידו נמסות והולכות, התינוק יונק משדי בקול דממה דקה.

נטל עובדיה את הסוכריות בימינו ואת הקב בשמאלו, התינוק רוח והניח ידו האחת מן

הדד, ועדיין שיינה סריל לא נחה מועפה. נתירא עובדיה ליתן לה הסוכריות, שחה והניחן על כף ידו הקטנה של התינוק. (עמ' ב')

מעקב אחר השימוש בזמנים מלמד עד מה גיוון עגנון את המעמד והוציא אותו מן הסטאטיות של נוסח א'.

¹⁷ ראה י. אבן, הדיבור הסמוי: מושג בתורת הפרוזה וגילוייו בסיפורת העברית, הספרות, כרך א' 1. הרי גולומב, הדיבור המשולב - טכניקה מרכזית בפרוזה של עגנון וגו', הספרות א' ב.

"האח, מר האלבלייב!" קרא עוזרו של המלמד, ומדי דברו כך נתפעל מדברי עצמו.

(עובדיה בעל מום, נוסח מקלט, עמ' 390).
בא לו עוזרו של המלמד אצלו וקרא: ברוך הבא מר האלבלייב!

(יודישער פרלאג, עמ' ל"ד).

כדי להשיג את השלוחה האפית, כדי למתן את הדברים ולהחרישם, בודק עגנון בקפדנות את השמוש במליות, ונמצא אותו לא אחת משמיט תארי-פועל שיש בהם להביא תפנית חדה¹⁸.
ראה לדוגמה:

וכשיש מקשה לילד בעיר מיד רצים אליה לשאל הערבה שלה.

וכשיש מקשה לילד בעיר רצים אליה לשאל הערבה שלה.

(נוסח שוקן).

(אגדת הסופר, נוסח יודישער פרלאג).

וכאילו מתוך דבריה עצמה נתגלה לה פתאום תקפו של אסונה —

(עובדיה בעל-מום, יודישער פרלאג).

וכאילו מתוך דבריה עצמה נתגלו לה צרותיה. (נוסח שוקן).

פתאום זוקף [גרשום] עיניו וקופץ מעל מטתו גוטל ידיו ומברך ברכת-התורה. ומיד הוא מתעטף בעטיפתו ומדליק פנס של נחושת — (הנדח, נוסח התקופה).

קפץ ממטתו ונטל ידיו ולבש בגדיו וברוך ברכות התורה. נתעטף בעטיפתו והדליק פנס של נחושת. (נוסח שוקן).

לכאורה עסקנו בזוטות, אך נראה לי שיפה כוחן ללמדנו שוב עד מה מדוקדקת ומחושבת היא יצירתו של עגנון.

¹⁸ על נטייתו להחליש את הביטוי הקולני בעודו שומר על ההבחנות מעיד עגנון עצמו ב"בימי ילדותי": "ישבתי ופרשתי לבתי את ההפרש שבין הדום וכ"סא, ולא השפילתי את קולי כשאמרתי הדום ולא הגבהתי קולי כשאמרתי כסא. אבל בלבי שמרתי כל חילוק כי כגבוה שמים על הארץ כן גובה כסא מן ההדום" (מולד כנ"ל 137-138).

לקבל את רשות-הדיבור. בהעמדת המגיד בראש המשפט מבקש הוא לבטל כל מתח שבאי-ודאות בנוגע לזהותו של המדבר.

הרי דוגמאות:

מתוך כך בעט ברגלו ונכנס, כלום מפני קבצנים אלה עלי להתביש.

(עובדיה בעל מום, נוסח מקלט עמ' 389).

לבסוף בעט בדלת ונכנס. אמר: כלום מפני קבצנים אלו להתבייש אני צריך?

(הוצאת יודישער פרלאג, עמ' ל"ב).

השיחה בין עובדיה החוזר מבית החולים לבין עוזר-המלמד:

— שנה שלימה?

— שנה, ואם פחות משנה מה חסרת? כלום נפסלה סוכתך בזה?

— ולא יצאת משם?

— שוטה שבעולם, אומרים לך: מן המטה לא זנתי, ואתה שואל ולא יצאת משם.

(מקלט, עמ' 405).

— אמר לו: שנה שלימה? אתמהא! אמר לו: ואם פחות משנה מה חסרת? אמר לו: ולא יצאת משם? אמר לו: שוטה שבעולם, אומרים לך מן המטה לא ירדתי, ואתה שואל, לא יצאת משם. (נוסח יודישער פרלאג).

מה תהגה בו?

חביב הוא עליה, מה יקרו לה דבריו.

(גבעת החול, יודישער פרלאג, עמ' י"ד).

אומר חמדת לנפשו, מה תהגה בי ריבה זו? אומר חמדת, חביב אני עליה, יקרו לה דברי.

(הוצאת שוקן, עמ' ש"ו).

עיף הוא עיפות נוראה, מי יתן לו מנוחה.

(שם עמ' נ"ב).

עיף היה, עיפות קשה וממושכת, אויה היה חמדת אומר, אוי מי יתן לי מנוחה —

(שם עמ' שע"ה).

ובאמת משום מה אינו נכנס אצלה?

(שם עמ' ע').

שאל חמדת את עצמו, מפני מה אינך נכנס אצל יעל?

(שם, עמ' שפ"ד).

זמירות לסעודות-שבת שיסד האר"י הקדוש

ניקדן, תרגמן וצירף מבוא והערות

יהודה ליבס

כמה וכמה פירושים נכתבו לשירים. הנפוץ שבהם הוא פירושו של ר' ישראל סרוג (שנחשב בעבר לתלמידו הישיר של האר"י). פירוש זה נדפס כמה פעמים בספר "נעים זמירות ישראל" (לבוב תקנ"ד), וכן מצוי הוא ברוב כתבי-היד של השירים, נוסח כתבי היד עולה לאין ערוך על הנוסח הנדפס. בכתבי יד מצוי גם פירושו הקדום של ר' מאיר פופרש (ירושלים אוסף מוסאיוף 8/2). כן מצוי פירושו של מהר"ן ז"ל, ואין להכריע בו אם הוא של ר' נתן העזתי, או של ר' נתן שפירא ירושלמי (ירושלים 484 80°). פירוש אחר הוא פרוש "מנחת יעקב" מאת יעקב בר רפאל הלוי, שנדפס בכמה סידורים וספרי תיקוני שבת (תיקוני שבת, דפוס פראג שנת ת"א כנר-אה). ר' יעקב שיבץ בפירושו חלק גדול מפירושו של סרוג. יש לציין גם את הפירוש בספר "חמדת ימים" (אזמיר תצ"א) וכן פירוש "פרחי שושנים" (פעטרקוב תר"ע); שיר של מנחה פורש גם בס' "סידורו של שבת" לר' חיים מטשערנאוויץ (וורשא תרס"ט). גם פירושים אחרים מצויים בכתבי היד, ואין שמות מתבריהם ידועים.

יותר מאלה מעידים החיקויים לשירים על תפוזתם הרבה. האר"י לא חיבר זמירות אלא לשלוש סעודות השבת, ומקובלים שבאו אחריו חיברו במתכונתם גם לשאר החגים ומועדי ישראל. חיקויים אלה לשונם היא לשון שירי האר"י וכן שווים הם להם בצורת הבתים ובחריזה ובדרך כתיבת האקרוסטיכון. הפתיחה לשירים מועתקת לרוב כלשוניה. בין כתבי החיקויים יש למנות את נתן העזתי (זמירותיו נדפסו בס' חמדת ימים, אזמיר תצ"א) והמקובלים יוסף חיים, מנחם די לונזאנו (שם) וששון בן מרדכי (על כך העירני ד"ר מאיר בניהו, ועיין בספרו שירה ופיוט של יהודי בבל, ירושלים תשל"ל).

השירים תורגמו פעמים מספר. לעברית תרגמם

עם המהפכה הגדולה שחולל האר"י (ר' יצחק לוריא אשכנזי) בתורתה העיונית של הקבלה, החלה הקבלה במאה השש-עשרה, בעיר צפת שבגליל, להטביע חותמה על דמותו של העם היהודי גם בדרך הכנסת מנהגים וחדושים ליטורגיים. בתחום זה בולטים במיוחד מנהגי השבת של המקובלים ששיוו ליום זה אופי חדש. הרבה ממנהגים אלה קשורים בשלוש סעודות השבת המסורתיות (בערב, בבוקר ובשעת המנחה), וחשובים שבהם השירים שלפנינו. שמו של האר"י חתום בראשי הבתים, ונמצא ששירים אלה הם מן הדברים המעטים שכתב הוא בעצמו.

השירים נכתבו ארמית בחיקוי ללשונו של ספר הזהר. ואכן משתקפים בלשון השירים תכונותיו של הניב המיוחד שבו נכתב הזהר, וזאת מלבד השיבוצים המרובים והרמזים הישירים לספר זה. יש מן הפרשנים מי שנותן טעם נוסף לכתיבת השירים ארמית — כדי שלא יבינו בהם המלאכים, שכידוע אינם מכירים לשון זו.

מנהגי ישראל שישודם בקבלה הם בבחינת רמזים לעניני העולמות העליונים, ואמנם זה תוכנם של השירים שלפנינו. וכך כותב ר' חיים ויטל (רח"ו) בהקדמתו לשיר של ערב ב"שער הכוונות": "לאחר האכילה היה נוהג מורי ז"ל לומר פזמון אחד בקול נעים. והוא ז"ל תיקן ג' פזמונים מיוסדים ע"ד חכמת האמת (היא חכמת הקבלה י. ל.) בכל פרטי הכוונות של שבת. פזמון אחד לסעודת הלילה ופזמון אחד לסעודת שחרית ופזמון אחד לסעודת מנחה".

בשירים מתוארים מנהגי המקובלים בשעת סעודת השבת, ומוסבר הטעם הקבלי לכל מנהג. שירים אלה נפוצים הם עד מאד, ובקהילות רבות, אשכנזיות (בעיקר חסידים), ספרדיות ומזרחיות, מזמרים את הפזמונים בשלוש הסעודות (דווקא לפניהן) במנגינות עריבות.

הגירסאות רשמתי רק את בעלי המשמעות שבהם, שמא יש בהם כדי לתרום להבהרת הנוסח המקורי, כי החילופים, השינויים והשיבושים רבים הם לאין ספור. עם זאת הקפדתי לציין נוסח דפוס ראשון בכל פעם שסטייתי ממנו, וכן ציינתי את מקור הנוסח שבפנים.

בניקודם של השירים הקפדתי לשמור בראש וראשונה על משקל השיר, וכן על הדקדוק הארמי המקובל ועל הכתוב במילונים של הניבים הארמיים השונים. לניקוד השירים המובא בספרים ייחסתי רק חשיבות שלישית במעלה.

בפירושי הערתי רק הערות שקופות ובולטות מפשט השירים, ואינני מתיימר שירדתי תמיד לעומק כוונותיו הקבליות של האר"י. עם זאת דעתי היא שבשירים אלה הולך האר"י בדרך הקבלה המסורתית ורוב רמזיו מתבארים לפי ספר הזהר. אין למצוא כאן איפוא את תורתו החדשנית הידועה בכינויה הטכני "קבלת האר"י". (בדרך הפוכה הלכו המפרשים המקובלים הקדומים).

עלי להודות לפרופ' ג. שלום, לד"ר מ. בניהו שעזר לי בעצותיו, למר דוד תמר, ולד"ר רבקה שץ, וכן לידידי מר משה אידל ולאשתי היקרה.

העבודה נעשתה לפי פנייתה של ד"ר רבקה שץ בשביל הסמינר הגערך בצפת מטעם החוג לפילוסופיה עברית וקבלה של האוניברסיטה העברית במלאת ארבע מאות שנה לפטירת האר"י.

נפתלי בן מנחם בספרו זמירות של שבת (ספריית השבת, תש"ט) והוא צירף להם גם הערות מספר. תרגום פיוטי מצוי בספרו של אשר בן ישראל שבת שבנסתר (ירושלים תש"ט). שלום תרגם לגרמנית אזמר בשבחין Zur Kabbala und ihre Symbolika p. 190-192. 1960. ולאנגלית תורגם חלק משיר של ערב בספרו של ג. שלום On the Kabbalah and its Symbolism Die Lyrik. 1969. בספרו "שירת הקבלה" (der Kabbalah, Wien-Leipzig, 1920) תרגם מאיר ויגר את השירים לגרמנית. (על תרגום זה באה ביקורת צודקת ב"התקופה" כרך ח).

בהכנת מהדורה זו היו לפני כל התרגומים והפירושים הנזכרים. בקביעת נוסח השירים נזקקתי בעיקר לדפוס ראשון (להלן ד"ר) שבו נדפסו השירים והוא ספר "יפה נוף" שנדפס בוויניציה ככל הנראה בשנת של"ד (שנתיים אחר מות האר"י!), וכן לנוסח שבשער הכוונות (ירושלים תרס"ב), והשוויתי לנוסח בסידורים ותיקוני שבת מרובים. כן בדקתי עשרות כתבי-יד שהם או צילומיהם נמצאים בבית הספרים הלאומי בירושלים, ועיינתי גם בגרסאות שמביא הרב זלוטניק מכתב-היד שברשותו (נרות שבת כרך ד).

לא דבקתי בנוסחו של אחד מן הספרים הללו אלא שקלתי כל מקרה לגופו, והכרעתי לצד הנוסח הסביר והמקובל והמתאים למשקל השיר. בחילופי

זמר לסעודה ראשונה

1.	אַתְּקִינּוּ סְעוּדַתָּא	התקיננו סעודת
2.	דְּמַהֲיִמְנוּתָא שְׁלִימָתָא	האמונה השלימה
3.	חֲדוּתָא דְּמַלְכָּא קְדִישָׁא.	חדוות המלך הקדוש.
4.	אַתְּקִינּוּ סְעוּדַתָּא דְּמַלְכָּא.	התקיננו סעודת המלך.

1. בזהר (שם): "ר' שמעון כד הוה אתי לסעודתא הוה אמר הכי: אתקיננו סעודתא דמהימנותא עלאה, אתקיננו סעודתא דמלכא. והוה יתב וחדוי".
2. (שם): "דאינון סעודתי מהימנותא שלימתא".
3. (שם): "ווי ליה לבר נש דלא אשלים חדותא דמלכא קדישא, ומאן חדותא דיליה, אילין תלת סעורי דתי מהימנותא... וכולהו חדו על חדו מהימנותא שלימותא מכל סטרוי".

לפני השיר (וכן לפני שני השירים האחרים) מובאת בכל הסידורים וההוצאות המאוחרות יחסית הכרזה זו. כך היו מכריזים רשב"י וחבריו לפני סעודות השבת (לפי הזהר ח"ב דף פח ע"ב). הכרזות אלה באות גם ב"סדר של שבת" שבהנהגות האר"י (מ. בניהו, ספר תולדות האר"י עמ' 341). אבל בד"ר לא כתוב אלא: "לסעודה ראשונה של שבת לנוקבא דועיר אנפין לעטרה בסוד מטה מוצע, ושלחן ערוך ונר דלוק וקידוש על היין וטוב לאמרם קדם הקידוש".

5. דָּא הִיא סְעוּדָתָא
 6. דְּחַקְל תְּפוּחִין קְדִישִׁין.
 7. וְזַעִיר אֲנַפִּין וְעֵתִיקָא קְדִישָׁא
 8. אֲתִין לְסַעְדָּה בְּהֵדָה.
- זו היא סעודת
 שדה תפוחים קדושים.
 וקצר אפיים והעתיק הקדוש
 באים לסעוד אצלה.

1. אַ זְמַר בְּשַׁבְּחִין
 2. לְמַעַל גּוּ פְתַחִין
 3. דְּבַחְקַל תְּפוּחִין
 4. דְּאֲנִין קְדִישִׁין
 5. נַ זְמַן לֵהּ הַשְׁתָּא
 6. בְּפִתּוּרָא חֲדָתָא
 7. וּבְמִנְרֵתָא טַבְתָּא
 8. דְּנִהָרָה עַל רִישִׁין
 9. מִינָא וּשְׁמַאלָא
 10. וּבִינְיָהוּ כְּלָה
- אומר בשבחים
 לבוא בפתחים
 שבשדה תפוחים
 שקדושים הם.
 נומיננה עתה
 בשלחן חדש
 ובמנורה טובה
 המאירה על ראשים.
 ימין ושמאל
 וביניהם כלה

(שבת קיח ע"א): "אמר ר' שמעון בן פוי א"ר יהושע בן לוי משום בר קפרא כל המקיים שלוש סעודות בשבת ניצול משלוש פורעניות. מחבלו של משיח ומדינה של גיהנם וממלחמת גוג ומגוג".
 7. ועיר אנפין הוא ניגודו של אריך אנפין שהוא תרגום ארך אפיים, לפיכך תרגמתי כשם שתרגמתי (ובתרגומו האנגלי של שלום the Impatient). מקורו של עתיקא קדישא הוא ב"עתיק יומין" שבדניאל (ו ט).

משקל השיר v — — — — — וחריזתו = שין בסופי הבתים, נוסף על החריזה הפנימית שבכל בית.
 1. כך גם בד"ר (אמנם מנוקד שם שִׁבְחִין בשין שמא־לית), אבל בשער הכוונות ובנוסחאות רבים — אסדר במקום אומר, ונראה לי כשיבוש שמקורו בשיר הבוקר שפתיחתו אסדר לסעודתא. ר"י סרוג דורש את המלה אומר מלשון זימור וכריתת כוחות הרע במזמ־רות.
 2. בד"ר כתוב תמורת זאת — למיעל ביה פקחין, ולא מצאתי נוסח כזה בשום מקום אחר. אבל מצוי הנוסח — למיעל ביה גו פתחין.
 5. נזמן רומז אולי לזימון של ברכת המזון. לה — לשכינה והיא הנושא אף בהמשך.
 7. יש כאן זכר הפסוק: "בהיטיבו את הנרות" (שמות ל, ז). טבתא: בכ"י בודלי 1922.2 שבתא.
 8. דנהרה — בכ"י דנהורא, דנהרין.
 9. כלומר מידת החסד ומידת הדין, ויש מפרשים גם על שלושת הימים שלפני השבת ושלושת הימים שאחריה.

8—5. לפי הוזהר (שם) כל סעודה משלוש סעודות השבת היא כנגד אחד משלושת הפרצופים העליונים הנזכרים כאן (חקל תפוחין קדישין, זעיר אנפין ועתי־קא קדישא). חקל תפוחין קדישין היא השכינה (המקובלים כינוה כך לפי דרשת חז"ל על בראשית כז, כו, המוזהה את ריח השדה שבפסוק עם ריח גן עדן מכאן, ושדה תפוחים מכאן, ועיין רש"י שם. וראה זהר חדש מדרש רות הוצאת הסולם סימן תק). והיא כנגד סעודת הערב ולכן היא נושא שיר זה (השכינה נקראת בזהר שבתא דמעלי שבתא, כלומר — שבת של ערב שבת). עתיקא קדישא הוא כנגד סעודת הבקר, וזעיר אנפין כנגד סעודה שלישית (כך נדרש הפסוק — ישעיהו נח יד — כנגד שלוש הסעודות וכנגד שלוש הפרצופים). את הרעיון ששאר שני הפרצופים באים להשתתף בסעודת כל אחד מהם לא מצאתי בס' הוזהר. בזהר (שם) נאמר שר' אבא היה נוהג להכריז לפני כל סעודה: "דא היא סעודתא קדישא דעתיקא קדישא סתימא דכולא... דא היא סעודתא דקב"ה" וכן בשאר הסעודות, והכרוהו זו (כהכרות הרשב"י לעיל) אומצה כאן ע"י האר"י. ועוד כתוב שם בין השאר: "ועל דא בעי בר נש לאתענגא תלת זמנין אלין דהא בהא תליא מהימנותא דלעילא בעתיקא קדישא ובעיר אנפין ובחקלא דתפוחין... ולקבלייהו בעי לאשלמה סעודתיה... משום דאיהו מהימנותא שלימתא". המקובלים חילקו קטע זה שב־זהר לשלושת חלקיו העוסקים כל אחד באחת משלוש הסעודות, ונהגו לומר כל חלק לפני הזמר (משירי האר"י האלה) השייך לאותה סעודה, וכך נדפס בסידור־רים. עצם מנהג שלוש סעודות השבת מקורו בגמרא

11.	בְּקִשׁוֹתֶיךָ אֱלֹהֵי	יוצאת בקשׁוטים
12.	וּמְגִינֵי וּלְבוּשֵׁיךָ	וכלים ולבושים
13.	יְחַבְּקֵנִי לֵה בְּעֵלָה	יחבקנה בעלה
14.	וּבִיסוּדָא דִּי לָהּ	וביסוד אשר לה
15.	דְּעֵבֵד נִיחָא לָהּ	הגורם לה נחת
16.	יְהֵא כְתֵשׁ כְּתִישֵׁיךָ	יכתוש כתוש
17.	צְוֹחֵיךָ אוּף עֲקֵתֵיךָ	צעקות גם צרות
18.	בְּטִילֵיךָ וּשְׁבִיתֵיךָ	בטילות ושובתות
19.	בְּרַם אֲנִפֵיךָ חֲדָתֵיךָ	אך פנים שמחות
20.	וּרוּחֵיךָ עִם נַפְשֵׁיךָ	ורוחות עם נפשות
21.	חַ דּוּ סִגְיֵי יִיתֵי	שמחה גדולה תבוא
22.	וְעַל חֲדָה תִּרְתִּי	ככפל כפליים
23.	נְהוּרָא לָהּ יִמְטֵי	אור לה יגיע
24.	וּבִרְכָן דְּנַפְשֵׁיךָ	וברכות הרבות

12. כלים = בגדים.
 13. בעלה — הוא זעיר אנפין.
 14. יסוד — היא הספירה התשיעית שסמלה הוא אבר המין.
 16. כתש כתישין — ביטוי זהירי הקשור בתיאור הזיווג שבין הספירות האלוהיות יסוד ומלכות. זהר ח"ג דף רמו ע"א"ב: "בלולה בשמן כתית (במדבר כח ה) . . . מאי כתית אלא רמו הוא דקא רמיו לשמשא בנוקבא לאנגדא לגבה שמן כתית כדקא יאות לה . . . לאפקא מויתים דאינון שייפין (כלומר אברים) בגופא ולאמא שכא ההוא נגידו מלעילא בכל שייפא ושייפא לא הוי אלא כתית. וצדיק (ספירת יסוד) איהו דכתיש כתישין ואפיק מכל אינון שייפין עלאין דאינון ויתים קדישין משח רבו בתיאובתא שלים לגבי נוק" ביה. ואי לא כתיש לא יפוק ההוא משחא אלא בלא תיאובתא דשייפין. וההוא נגידו לא אתהני מניה נוקבא ולא הוי כדקא יאות עד דתהא בלולה מניה מכל שייפין וע"ד בלולה בשמן כתית לאתהנאה ול" אתזנא מניה". השמן הכתית (שאונקלוס תרגמו משח כתישא) מסמל את השפע האלוהי שהוא בחינת שכבת הורע שמטיל היסוד בשכינה. אין שמן זה נקרא "כתית" ו"בלול" אלא בשעה שנמוג מכל האיברים העליונים (הספירות שלמעלה) ורק אז הוא משובח (כך לפי תורת הרפואה של הימים ההם), ורק אז נהנית ממנו הנקבה (ומכאן — עביד ניחא לה, שב" שיר). כתיש כתישין פירושו מושך וממוג מכל הספירות העליונות להטיל בשכינה את השפע העליון. נ"א — כתיש נפישין.
 17. כינויים הם אלה לכוחות סטרא אחרא, שלפי הזהר (במקומות רבים) אין להם רשות לפעול ביום השבת. (ר' שורה 61 ואף שיר המנחה שורה 13 ואילך). בכמה כ"י: "עתיקין" במקום עקתין.
19. אמנם לפי הדקדוק הארמי המקובל יש לתרגם כאן — "פנים חדשות"; ואמנם כך פירשו המפרשים (כולל ר"י סרוג) ותרגמו כל המתרגמים. אעפ"כ סבור אני שלפנינו צורת בינוני פועל נקיבה רבים משרש חדה (במקום — חדין). ונהג כך האר"י מפני החרוז והרי מדרכה של לשון הזהר ליצור לפעמים את צורת הרבות על-ידי הוספת סיומת ריבוי הזכרים ין אחרי ת' הנקיבה. והשווה צורות כגון "נשמתיך", "סעודתיך" "גולגלתיך" "רעותיך" "בעותיך" "מתיבתיך" (עין מ. צ. קדרי, דקדוק הלשון הארמית של הזהר, 208 (2) (ג)); ולא זו בלבד, אלא אף באותו בית ממש בשירנו (שור"ה 17) נמצאת המלה "עקתיך", שאין לטעות בה ולגרוס שהת' שורשית היא. נמצא שהאר"י הרבה להשתמש בצורות כאלה שהרי לפחות שלוש נמצאות בשירנו. וראה גם שיר של בוקר שורה 35 בהערה. ואם נתרגם "חדשות" הרי המשפט חסר נשוא הוא לכאורה. ולגופו של עניין, — הרי הפועל חדה מצוי דווקא בצירוף עם רוחין ונפשין (כך למשל בשירו המפורסם של ר"י נג'ארה "יה ריבון") — "יחדון רוחין ונפשין", ונראה שמקור הצירוף הוא בס' הזהר). לעניין רעיון החדווה בשבת ר' הערה לשורה 3 של ההכרזה שלפני השיר ובבית הבא. מאידך אמנם מצוי לרוב בס' הזהר רעיון הנשמה והרוח החדשים שזוכה בהם האדם ביום השבת (ר' שורה 29, אבל פנים חדשות לא מצאתי).
 21. בכ"י וכן בכמה דפוסים מאוחרים במקום ייתי — יסגי, והוא מנוגד למליצה ולחריזה הפנימית. נ"א — ירתי (ירתיך), כלומר — יורשים.
 23. ימטי — פועל יוצא שנושאו בעלה של השכינה, אבל אפשר לנקד גם ימטי (יוד חרוקה). ומצאתי אף את הנוסח: דמתין.
 24. ברוב כתבי היד — וברכאין.

קרבו שושבינים	ק ריבו שושבינין	25.
הכינו קשוטים לכלה	עבדיו תקונין	26.
להרבות במיני מזונות	לאפשה זיגין	27.
ודגים עם עופות	ונונין עם רחשין	28.
לרכוש נשמות	ל מעבד נשמתין	29.
ורוחות חדשות	ורוחין חדתין	30.
בשלושים ושתים נתיבות	בתרתי ותלתין	31.
ובשלשה שריגים	ובתלתא שבשין	32.
וכתרים שבעים לה	ן עטרין שבועין לה	33.
ומלך העליון	ומלכא דלעילא	34.
שיתעטר הכל	דיתעטר כלא	35.
בקדוש קדושים	בקדיש קדישין	36.

ונייחא ברזא דתלתין ותרין שבילין ותלת דרגין דאת-
 כלילת בהו רזא דסהדותא דעובדא דבראשית דהיינו
 ויכלו השמים והארץ וכל צבאם וגו' ויכל אלהים
 דאית בסהדותא דא תלתין וחמש תיבין תלתין ותרין
 שבילין ותלת דרגין דתפוחין קדישין. תלת דרגין
 דאינון שביעי שביעי שביעי (שלוש פעמים נזכרת
 המלה שביעי ב"ויכולו") אית ביה רזא לעלמא
 עלאה ורזא דעלמא תתאה ורזא דכל מהימנותא. תלת
 זמנין אלהים. חד עלמא תתאה וחד פחד יצחק וחד
 עלמא קדישא קדש קודשין. מתוך כך אפשר אולי
 לייחס את שלושת השריגים לספירות מלכות, גבורה
 ובינה. ולענין זה עיין גם הפיסקה מ"כוונות האר"י"
 המובאת בהערתי לשורה 55.

33. בד"ר — עלה במלה אחת ונראה שהצטרף מ"ע
 לה. בשאר הנוסחאות — ועטורין שבעים לה, ומצוי
 אף הנסח — ועטורין די לה, ואף — ועטורין די לה
 שלה. ולא גרסתי כך מפני המשקל ובמקורו בזהר
 (ראה להלן) כתוב "עטורין", בלא ו' וכך נראה לי
 עיקר. ענין שבעים עטורי הכלה מקורו בזהר ח"ב דף
 רה ע"א: "נקודה תתאה (היא השכינה) נהרא לסלקא
 לעילא (בשבת) בשפירו דעטרין שבעין חולקין יתיר
 וסבא דסבין אתער". ושבעים העיטורים כנגד שבעים
 מלות הקידוש, וראה שורה 55 ובהערה שם.

35. 36. קדיש קדישין — כך בשער הכוונות; ובד"ר
 קודש קדישין, ואינו תואם את המשקל. ובכ"ר אף —
 מקודש קודשין. הכוונה לכתר עליון (הוא סבא דס'
 בין), אבל אפשר גם כן שהיא הבינה (והשווה להלן
 שורה 55 "בשבעין עטורין דעל גבי המשין" — והם
 חמישים שערי בינה. ואמנם נקראת ספירה זו בס'
 הזהר קודש קדישין). ואולי הכוונה ב"חמשין" לחמ"י
 שים הברכות שנתברכו בהן האבות לפי חז"ל, הרמ"י
 זות במלת "כל" שבתורה. ושמא גם הביטוי "דיתעטר
 כלא" דכאן רומז לכך. וכך לפי קצת מפרשים.)

25. ת"ח הם שושביני הכלה (השכינה).
 26. תקונין — הם ההכנות לכבוד שבת.
 27. ניקוד המילה זיגין מתברר בשיר מתוך המשקל.
 28. הדגים הם סמל הפיריון ומנהג אכילתם בערב
 שבת קשור לדעה המקובלת מן הגמרא שעונתם של
 ת"ח בערבי שבתות.
 29. כאן מפורש רעיון הנשמה היתירה, שמקבלים
 בני האדם ביום השבת. רעיון זה שכיח מאד בס' הזהר
 (ר' למשל ח"ב קלה ע"ב — הוא הקטע שנוהגים חסי'
 דים לאמרו בערב שבת לפני תפילת ערבית — "ויכולן
 מתעטרין בנשמתין חדתיין"; וכן דף קלו ע"א שם
 נזכרות גם הרוחות החדשות). ענין זה מקורו בגמ'
 רא — ביצה טז ע"א: "א"ר שמעון בן לקיש גשמה
 יתירה נותן הקב"ה באדם ערב שבת ולמוצאי שבת
 נוטלין אותה הימנו, שנאמר (שמות לא יז) שבת
 וינפש, כיון ששבת ווי אבדה נפש".
 31. אלה ל"ב נתיבות פליאות חכמה (מקורם הספרות
 תי הוא בס' יצירה), שהם מקור הנשמה היתירה. ר'
 הקדמת תיקוני זהר (ורשא 1866 דף יג ע"א) "... לב
 נתיבות ואיהי שבת, והיא שכינתא עלאה (בינה)
 דאיהי תורת חכם, ובה לב מבין, ואיהי גשמה יתירה
 בשבת (המלה לב רומזת גם ל"ב נתיבות החכמה)".
 משם יורדת הנשמה דרך שלושת העמודים המהוים
 את בנין הספירות (חסד, דין ורחמים) — והן שלושת
 השריגים. וראה ההערות להלן.
 32. שלושה שריגים שבבראשית מ' י, תרגמם אונ'
 קלוס — תלתא שבשין. (שבשין — ג"א — שבילין).
 31. 32. שלושים ושתים ועוד שלושת השריגים ביחד
 ל"ה הם רומזים ל"ה המלים שבקידוש (עיין שורה
 55). ור' זהר ח"ב רז ע"ב: "קדושה דמעלי שבתא דא
 איהי קדושה דשבת בראשית. דהא אתקדש מתלתין
 ותרין שבילין ותלת דרגין דתפוחין קדישין. ובעינן
 לאדכרה על האי קדושה כללא דעובדא דבראשית

חקוקים ונעלמים	ך שימין וסתימין	37
בתוכה כל עולמות	בגה פל עלמין	38
אבל עתיק יומין	ברם עתיק יומין	39
הלא יבטוש בטוש	הלא בטש בטישין	40
יהי רצון מלפניו	י הא רעוה קמה	41
שתשרה על עמו	דתשרי על עמה	42
המתענג לשמו	דיתענג לשמה	43
במיני מתיקה ודבשו	במתקין ודבשין	44
אערוך בדרום	א סדר לדרומא	45
מנורה הנעלמה	מנרתא דסתימא	46

בתרא כה ע"ב: "אר" יצחק הרוצה שיחכים ידריים ושיעשיר יצפין וסימניך שלחן בצפון ומנורה בדרום". המקובלים ראו א"כ במנהגם זה סגולה לחכמה ועושר; וכן מצאו בכך כדרכם סמליות קבלית: לפי דעה אחת שבתיקוני זהר המנורה היא חכמה והיא משפיעה במלכות דרך ספירת החסד הנקראת דרום, ובשעה שמושפעת ממנה נקראת גם המלכות מנורה, והשלחן היא המלכות בשעה שמתגלית בה הבינה המשפיעה דרך גבורה (צפון). הקדמת תיקוני זהר (הוצאת ורשה 1866 דף יג): "מנרתא דא רישא... ומנרתא לימינא ואתמר בה הרוצה להחכים ידריים בגין דתמן מוחא ברישא. וחכמה במוחא שריא וביה נהיר מנרתא בגין דאיהו משחא דאתמר ביה כשמן הטוב על הראש (תהלים קלג ב)... פתורא דא לבא ואתמר ביה שלחן בצפון, ודא שכינתא תתאה איהי מנרתא כד נטלא מימינא ושריא עלה חכמה ואתמר בה הרוצה להחכים ידריים; וכד נטלא משמאלא דאיהי גבורה אתמר בה הרוצה להעשיר יצפין ושריא עליה בינה דאתמר בה ברכת ה' היא תעשיר". ענין זה מצוי בזהר וגם כהוראת מנהג. אבל בקטע זה הסימבוליקה הקבלית שונה במקצת. המנורה היא ספירת בינה שחכמה כלולה בה, והשולחן היא המלכות שהרי עיקרה הוא דין (תיקוני זהר תיקון כד, בהוצאה הג"ל דף סח ע"א): "יצריך אתתא לאתקנא שרגא כליל שבת לימינא ואתחשיב לה כאילו תיקנה מנרתא בדרום ופתורא בצפון. ואנון שכינתא עלאה (בינה) ושכינתא תתאה. שכינתא עלאה מנרתא... בגין דחכמה תמן... פתורא אית לתקנא לה לגבי צפון ופתורא איהי שכינתא תתאה... ובביחא דלא אנון מתקנין אלין תיקונים כליל שבת אושפיזין אמרין לאו איהי דא דירה דישראל...". ור' זהר ח"א דף ב ע"ב בהשמטות, דף כו ע"ב, וכן ר' אגרת הקודש המיוחסת לרמב"ן.

46. סתימא — הביטוי רומז לסמליות הקבלית של המנורה.

37. כל העולמות התחתונים מצויים בשכינה ונכללים בה בכוח, וחקוקים בה באופן רוחני (כך משמעות הביטויים רשים וסתים בס' הזהר).
38. בגוה — בשער הכוונות: בגו; ומצוי גם הנוסח: בשוה (תיקוני שבת קראקא). ובכמה כ"י חסרה המלה.
39. ברם — בד"ר: דבה; וכך גם ברוב כ"י.
40. העולמות הגנוזים בשכינה יוצאים מן הכוח אל הפועל על-ידי בטישותיו של הפרצוף העליון הנקרא עתיק יומין (לפי דניאל ו ט). הפועל בטש (בעט) בא בלשון הזהר בקשר לתהליך האצילות; דרגה גבוהה בסולם האצילות בוטשת בנמוכה ממנה ובכך גורמת לזו להוציא אל הפועל מה שגנוז בה בכוח, וכך נאצלת עוד דרגה אחת. כגון ח"א דף טו ע"א: "זהר סתימא דסתימין (הוא בוצינא דקרדינותא) בטש אוי" רא דיליה (הוא כתר עליון) ואנהיר בהאי נקודה (חכ" מה) וכדין אתפשט האי ראשית (חכמה) ועביד ליה היכלא ליקריה ולתושבחתיה (היא ספירת הבינה)". הנוסח בשיש במקום בטיש (כמה כ"י) מן הסתם שייך בוש הוא.

41. מלפני עתיק יומין.

42. תשרי — השכינה; נוסח אחר נפוץ: ישרי.

43. דיתענג — בד"ר ואף בכ"י — דיתענג.

44. הוא המנהג לאכול דברי מתיקה בשבת. וסרוג פירושו על דברי התורה המתוקים כדבש.

45. אסדר — בשער הכוונות: אשוי (וכן גם בכ"י של הרב זלוטניק, גרות שבת כרך ד).

45.48. בבית המקדש עומדת היתה המנורה בדרום והשולחן עם לחם הפנים בצד צפון. וכך נהגו גם המקובלים בבתיהם בלילי שבתות כמוזכר ב"סדר של שבת" שבהנהגות האר"י וזאת לפי הוראת הזהר (מ. בניחו, ספר תולדות האר"י עמ' 340): "אנחנו משימים השלחן בע"ש לצד צפון ומנורה לצד דרום כמאמרם ז"ל שלחן בצפון וגו' (יומא כא ע"ב, מנחות פו ע"ב, בבא בתרא כה ע"ב)". ואכן דברי חז"ל בהקשר זה הם מן הטעמים החשובים למנהגם של המקובלים. בבא

47.	וּשְׁלַחַן עִם נְהַמָּא	ושלחן עם לחם
48.	בְּצַפּוֹנָא אֲדַשֵּׁין	בצפון אדשן
49.	בְּ חַמְרָא גּוֹ כֶּסֶּא	ביין תוך כוס
50.	וּמְדַנֵּי אֶסְא	ואגודות הדס
51.	לְאָרוֹס וְאָרוֹסָה	לארוס וארוסה
52.	לְהִתְקַפָּה חֲלָשִׁין	לחזק חלשים
53.	יְ עַבְדַּ לֹון כְּתָרִין	נכתירים בכתרים
54.	בְּמַלִּין יְקִירִין	במלים נכבדות
55.	בְּשַׁבְעֵין עֲטוּרִין	בשבעים עטורים
56.	דְעֵל גְּבֵי חַמְשִׁין	שעל גבי חמישים

כנגד שמור. ואומר הפיוט... אזמר בשבחיך וכו', ומקיף השלחן... אח"כ מתירים אותם האגודות ומ' סירין מתוכם המשולש... ויאמר: הא תלת אבהן דאינון בקישורא חדא ביסוד חי עלמין".

52. יתכן גם לאתקפא (אלף חרוקה, כך בשער הכוונות) ובכ"י ירושלים 330 — לאתקפא (אלף פתוחה).

53. לון — בד"ר להו..

54.55. אלה הם דברי תורה, וביתר דיוק הם מלות הקידוש של ערב שבת שחישבו המקובלים ומצאו במספרם שבעים — ל"ה של ויכלו וגו', ול"ה של הקידוש וזאת כנגד יין (בגמטריה שבעים), וראה ענין זה בתקוני זהר תחילת תקון כד. ועי"ז תתעטר הכלה בשבעים עיטוריה. ר' ההערה לשורה 31.32. וכן לשורה 33. המשך הפיסקה מן הזוהר המובאת שם (בשורה 31, 32) כך היא: "ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצוותיו ורצה בנו וכו' האי קדו- שא איהו בחד מתקלא לקבל סהדותא דמהימנותא ואיי- גון תלתין וחמש תיבין אחרנין כמה דאית בויכלו. כלא סלקין לשבעין תיבין לא ת ע ט ר א בהו שבת דמעלי שבתא". שבת דמעלי שבתא היא השכינה ושבי- עים מלות הקידוש הן שבעים עיטוריה. ובס' כוונות האר"י (ונציה ש"פ) דף ג ע"א: "ידוע כי יש בויכלו וברכת קדוש ע' תיבין ועם יח דיום הששי (יום הששי ר"ת יה = 15) פה כמנין כוס (כוונתו כנראה עם הכולל י. ל.) הם ה גבורות כנודע, וזולת זה תכוון ל"ל"ה תיבין שהם בויכלו לברו שהם כנגד יניקת המלכות עתה מן המוחין קדושים והם לב נתיבות וג אלהים... ולזה כי בנו בחרת ואותנו קדשת הוא טעות גדול ולא שייך ביום שבת כי בנו בחרת אלא ביום טוב".

56. הם חמישים שערי בינה (על אפשרות פירוש אחרת ר' שורה 35 בהערה).

47.48. ושלחן עם נהמא בצפונא אדשין כך ברוב כ"י — בד"ר: ובפתורא נהמא בצפונא אדשין. ויש לפתרו מלשון (איוב לו טז): "ונחת שלחנך מלא דשן" (כך מציע גם סרוג). ואחרים גורסים — ארשין — כמו ארשים — ארשום ואקבע; וכך פירש סרוג ותרגם ג. שלום. ומצוי מאוד הנוסח: ארשים. או: ארשים וארשין. ופירש בן מנחם אר- שין = ארשין = אשרה. ואצל ויגד וכן אצל אשר בן ישראל — מיטה (ארשין = ערסא!).

49. הוא יין הקידוש.

50.52. מסופר בגמרא (שבת לג ע"ב) על רשב"י ואלעזר בנו שראו בערב שבת "ההוא סבא דהוה נקיט תרי מדאני אסא (פרש"י: חבילות של הדס להריח בשבת) ורהיט בין השמשות. אמרו ליה: הני למה לך? אמר להו: לכבוד שבת. — ותסגי לך בחד? — חד כנגד זכור וחד כנגד שמור". בעשרת הדברות שבס' שמות כתוב: זכור את יום השבת, ובדברים — שמור. המקובלים פירשו תמיד: זכור — הוא זעיר אנפין (שהרי הוא זכר, ובו קשורות מצוות עשה, והרי "זכור את יום השבת" נחשב בעיני חז"ל מצות עשה — "זכרהו על היין"). ושמור היא השכינה — מצות ל"ת (ר' ספר הבהיר סימן קפ"קפב, וכן פירוש רמב"ן לשמות כ ח). א"כ הרי שתי חבילות ההדס הן כנגד "הארוס והארוסה" — קב"ה ושכינתיה; והרי גם לפני הכלה היו מרקדים עם אגודות הדס! (כתובות יז ע"א). ע"י אגודות ההדס מושכים המקובלים שפע מלמעלה ומחזקים שני פרצופים אלה שהיו חלשים יחסית בימות החול, וכן מתחזקים גם ישראל (וזה — להתקפה חלשין). ובאמת מנהג האר"י היה לקחת אגודות של הדסים בשבת, ונוספה לה גם כוונה אחרת על מה שפירשנו, כמבואר להלן (מ. בניהו, ספר תול- דות האר"י, סדר של שבת, עמ' 340): "ואח"כ יש לנו מזומנים תרי מדאני אסא... ולוקח בעל הבית א' מימינו וא' לשמאלו של ימין כנגד זכור ושל שמאל

שכינה תתעטר	57.	שְׁכִינָתָא תְתַעְטֵר
בשש הלחם לכל צד	58.	בְּשֵׁשׁ הַלֶּחֶם לְכָל צֶד
בווים תתקטר	59.	בְּוּיִן תְתַקְטֵר
ווינים הנכנסים	60.	וּוּיְנִין דְכְנִישִׁין
שובתים ופוסקים	61.	שְׁבִיתִין וּשְׁבִיקִין
מטמאים הדוחקים	62.	מְטַמְאִין דְדָחְקִין
כתות חבלה המצירות	63.	חֲבִילִין דְמַצִּיקִין
וכל מיני כשפים	64.	וְכָל זִינֵי חֲרָשִׁין

ראה מ. בניהו, ספר תולדות האר"י, עמ' 330, 340, 342-3. וראה שיר של בקר שורה 13-16, ובהערות שם. לסטר — ג"א — לסדר.

59. הם ווי העמודים של המשכן, ורומזות עליהם גם שש החלות (ו = 6), ורמוז כאן גם זעיר אנפין שהוא ו' של שם הויה. בתיקוני זהר תיקון יט (דפוס ורשה 1866 דף מ ע"א) נדרשת צורת האות ה' (שהיא השכינה) כמקושרת ומחוברת משלושה ווים שהם תפארת (עם היסוד) וחסד וגבורה (הם המהווים את עיקר פרצוף זעיר אנפין). וכך השכינה מקושרת בוויין. ובהקדמת תיקוני זהר יש דרוש על צורת האות ב' שאף היא השכינה (בית המקדש של מעלה) ושם מופיע הביטוי 'קישורא' בקשר לשלושת הווים המה' ווים את האות ב' והמזוהים גם עם ווי העמודים. (המהדורה הנ"ל דף יב ע"ב): "וביתא דא אית ליה ג' גגין. ואגון תלת עמודים דסמכין לה ואגון ווין, עליהו אתמר — ווי העמודים וחשוקיהם כסף (שמות) כו י). תלת עמודים אלין תלת אבהן דסמכין לביי תא... קשורא דתלת עמודין דאגון ווי העמודים הוא ח"י עלמין (יסוד) וכל אגון סלקין תלת ווין לחושבן ח"י דאיהו צדיק יסוד עולם (18 = 6x3)".

60. ווינין דכנישין — פירש סרוג שהם המוחין המ' סומלים באות ו' הנכנסים לו' שהיא זעיר אנפין (וכך זינין הם בהקבלה לוויין). ופירשו אחרים שהם המינים השונים המכונסים בבית המקדש של מעלה. ואולי פירוש זינין הוא קשורים כבערביה.

61. כוחות ס"א אינם פעילים בשבת. ר' מדרש תהלים צב: "יום השבת — יום ששבתו מוסיקין מן העולם". וכן ענשם של רשעים בגהינם נפסק ביום השבת כדאיתא בזהר במקומות רבים וכן בגמרא סנהדרין סה ע"ב, פסיקתא רבתי פסקה כג.

62. דדחיקין — כך בד"ר, ובכתבי יד, וכן פירש סרוג — שדוחקים את רגלי השכינה; אבל ברוב הנוסחאות וכן בשער הכוונות — דרחיקין, כלומר הר"ח חוקים מן הקדושה.

63. חבילין — כך נקראים בזהר כתות של מלאכי חבלה.

64. כמעט בכל הנוסחאות: וכל זיני חבושין (או חבישין), וכן פירש סרוג ותרנגם ג. שלום — אסורים וכבולים ולפי זה הבין בן מנחם: זיני = כלי זין. ובשער הכוונות — חרשין, וכך נראה טבעי יותר. ובי' עיקר אחר שמצינו בזהר את הצירוף — זיני חרשין;

57-60. בית זה חסר בד"ר ובדפוסים אחרים הוא בא לאחר הבית שאחריו. ואמנם מיותר הוא גם מצד האקרוסטיכון. ר. מרגליות (קרית ספר יז) מציע להע- כירו לסוף השיר ואז יהיה האקרוסטיכון אני יצחק לוריא בן שלמה אש(כנזי). אבל מקומו של הבית הוא כאן לפי כל הנוסחאות ונוסף על כך פתרון זה אפשרי הוא רק בשעה שגורסים בתחילת הבית האחרון א', אבל אם נגרוס לו' (כמו כאן) יצטרפו אולי האו- תיות העודפות ש' לו' לתחילת השם שלמה. דבר זה יש בו אולי כדי לסייע לעדותו של סרוג האומר: "זה הבית (כלומר שביתין ושביקין) כתב הרב ראשו- נה ואחר כך כתב שכינתיה תתעטר הנ"ל ומחק בית זה". וא"כ אולי עשה כן גם בנוגע לבית האחרון ואז הנוסח בד"ר הוא מהדורא קמא. וכן יש להזכיר את דברי הרב זלוטניק (נרות שבת כרך ד) המעיד גם הוא שיש להשמיט דוקא את הבית "שביתין ושביקין". ומספר הוא ששמע בצעירותו טעם לדבר: במלה שבי- תין רמוז השם שבת צבי...

58. כך לפי הסדר שבמשכן. ככתוב (ויקרא כד ה-ח): "ולקחת סלת ואפית אותה שתיים עשרה חלות... ושמת אותם שתיים מערכות שש המערכת על השלחן הטהור לפני ה'... ביום השבת ביום השבת יערכנו הכהן". ואכן כך נוהגים היו המקובלים לבצוע בשבת על שתיים עשרה חלות. על ארבע בכל סעודה משלוש הסעודות — שתיים עליונות ושתיים תחתונות כנגד זכור ושומר (ור' ע"כ בשיר של בוקר). ובערב שבת ערכו את כולן על השלחן שש לכל צד מסודרות בצורה קבועה ומסויימת. ומקור הדבר בספר הזהר (ח"ג דף רמה ע"א): "זה השלחן אשר לפני ה' (יחזקאל מא כב) ז"ה יב אנפין. ואוף הכי מאן דאית ליה בעי לתקנא ולסדרא על פתוריה ארבע ככרות בכל סעודתא דשבת, לתלת סעודתי תריסר אנפין. ואי תימא לאו אינון אלא שית מדאורייתא משום לחם משנה, אלא לא ניכול למדכר ו' בלא חבריה ו'. שית מלעילא לתתא ושית מתתא לעילא, לקבל שית דרגין דכרסיא עלאה ושית דרגין דכרסיא תתאה, שית באתכסיא ושית באתגליא". כלומר שש כנגד שש הקצוות בעולם האצי- לות (זעיר אנפין), ושש כנגד ההיכלות של המלכות. והמקור הקרוב ללשון השיר הוא בתיקוני זהר תיקון מז: "וצריך שית נהמן מהאי סטרא ושית נהמן מהאי סטרא" ובמקום זה ככרות הלחם הם אמנם כנגד איברי השכינה. ועל קיום הדבר הלכה למעשה בימי האר"י,

לְבַצוּעַ עַל הַפֶּתַח	65.	לְ מַבְצַע עַל רִיפְתָא	65.
כּוֹיֵת וּכְבִיעָה	66.	כּוֹיֵתָא וּכְבִיעָתָא	66.
נוֹקְטַת שְׁתֵּי יוּדִין	67.	תְּרִין יוּדִין וְנֶקְטָא	67.
סְתוּמִים וּמְפּוֹרְשִׁים	68.	סְתִימִין וּפְרִישִׁין	68.
שְׁמֵן זֵית זָךְ	69.	מִ שֶׁחַ זֵיתָא דְכִיָּא	69.
שְׁטוּחָנוֹת רִיחִים	70.	דְּטָחִין רִיחִיָּא	70.
וּמוֹשְׁכִים נְחָלִים	71.	וְנֶגְדִין נְחָלִיָּא	71.
בְּתוֹכָהּ בְּלַחֲשִׁיהָ	72.	בְּגִיָּה בְּלַחֲשִׁין	72.
הֵלֵא נֹאמֵר רִזִים	73.	הֵ לֵא גִימָא רִזִין	73.
וּדְבָרִים הַגְנוּזִים	74.	וּמְלִין דְּגִיזִין	74.
שְׂאִינָם נְרָאִים	75.	דְּלִיתְהוֹן מִתְחִזִין	75.
טְמִירִים וּכְבוֹשִׁים	76.	טְמִירִין וּכְבִישִׁין	76.
לְעֵטֵר כֹּלָה	77.	לְ אַעְטָרָה כֹּלָה	77.
בְּסוּדוֹת שֶׁל מַעֲלָה	78.	בְּרִזִין דְּלַעֲיָלָא	78.

היא השכינה. נקטא — נושא הפועל היא ריפתא ; כלומר הלחם בשתי חלותיו "לוקח" שתי יודין. ואולי ענין היודין רימוז גם לעשר מצוות התלויות בפת, שכנגדן עשר המילים בכל אחד מהפסוקים הנוגעים לכך, ולכן צריך אדם ליתן עשר אצבעותיו על הפת בשעת ברכה (ראה זהר חג, רמה, שולחן ערוך, אורח חיים, סעיף קס"ו סימן ד).

68. החכמה סתומה ונעלמה והמלכות לעומתה גלויה ומפורשת.

69. הוא השפע האלוהי.

70. הן הספירות נצח והוד.

71. הן שש הספירות בממעל לשכינה. עליהן נדרש בספרות הקבלה (ס' הבהיר קצח) הפסוק (קהלת א ז) : "כל הנחלים הלכים אל הים והים איננו מלא". והים הוא השכינה. ונגדין — בשער הכוונות דנגדין.

73. הם סודות התורה.

75. מתחזין — ג"א מפחזין.

76. כבישין — במלה זו יש לדעתי רמז לדרש המפורסם של חז"ל הקשור לענייני תורת הסוד : "כבשים ללבושך (משלי כו כו) דברים שהם כבשונו של עולם יהיו תחת לבושך" (חגיגה יג ע"א).

77. לאעטרה — כך ברוב כתבי היד. ובדרך כלל נדפס איעטרת (ואינו מתאים למשקל), ובשער הכוונות : "אעטר ית כלה", ואינו נראה שהרי בית זה קשור לקודם ושינוי הנושא נראה בלתי טבעי. וגי'א לעטר ית. דברי התורה ע"ד הסוד הם המעטרים את השכינה. בענין עיסור השכינה בשבת ר' זהר ח"ב דף רד ע"ב, ור' גם בשיר של בוקר. ובענין האקרוס-טיכון ראה שורה 57 — בהערה.

למשל (ח"ג דף קפד ע"ב) : "ובויני חרשין דקסדאל". ומלה זו קשורה תמיד לכוחות הטומאה.

65. מכאן עד סוף השיר הופרד ברוב הסיפורים וצורף לברכת המוציא, ולא דוקא של ערב שבת אלא בכל סעודות השבת. אבל אין ספק שהוא המשך השיר, והאקרוסטיכון יוכיח, וכן צורת השיר, משקלו, והחרי"ז. זה. ובמקורות קדומים הוא בא בשלימותו.

66. מחלוקת היא במשנה (ברכות ז א) ובגמרא (שם דף מט ע"ב), מהו שיעור הסעודה החייבת בזימון ; חד אמר כזית אחד אמר כביצה. המקובלים יוצאים ידי חובת הכל ומכוונים בשתי החלות (של לחם משנה) אחת כזית ואחת כביצה, וכדרכם נותנים לכך טעם קבלי. לפי סרוג הם כנגד אור אדם קדמון (זית) וספירת בינה (ביצה). וכך כתוב בספר הזהר (ח"ג דף רמה ע"א) : "כד בצע בעל הבית... לזימנין יהיב לדא כביצה ולדא כזית... וכד עונין אמן... מתב"רין תרין שיעורין כחדא כזית וכביצה יאהדונה".

הא הכא לחם בשתי ככרות ושיעורו כזית וכביצה". לפי ההקבלה לתרין היודין, שאף הם מקורם בשם יאהדונה" נראה שכיוון האר"י לספירות חכמה ומלכות. אבל בזהר הכוונה כנראה לתפארת (שם הוי"ה) ומלכות (אדני") ששילובם נותן שם זה. והרי לחם משנה הם כנגד זכור ושמור (תפארת ומלכות). כבי"תא — ג"א כביעותא.

67. הקדמת תיקוני זהר (ורשה 1866 — ז ע"ב) "כתיב פותח את ידיך ומשביע לכל חי רצון (תהלים קמה טז) ואוקמוה אל תקרא ידיך אלא יודיך, ואינון י"י מן יאהדונה" (שם הוי"ה בשילוב אדני)". הויד הראשונה של שם הוי"ה — ספירת חכמה, והאחרונה של אדני

בתוך הלולה זו	בגו האי הלולה	79.
של מלאכים קדושים	דעירין קדישין	80.

לאחר השיר נהגו המקובלים לומר דבר נוסח זה (נדפס ברוב הסידורים, ונראה שאינו משל האר"י):

תרגום:

ויהי רצון מלפני העתיק קדוש-כל-קדושים טמיר-
כל-טמירים הסתום והנעלם מכל, שיתמשך טל
עליון ממנו למלא ראשו של קצר אפיים ולהטיל
בשדה תפוחים קדושים במאור פנים ברצון וב-
חדות הכל. וימשך מלפני העתיק קדוש-כל-קדו-
שים טמיר-כל-טמירים הסתום והנעלם מכל, רצון
ורחמים חן וחסד באור עליון ברצון וחדוה עלי
ועל כל בני ביתי ועל כל הנלוים אלי ועל כל בני
ישראל עמו, ויגאלנו מכל צרות רעות הבאות
לעולם. ויומין, וינתן לנו מזון ופרנסה טובה
מן המזל שבו כל המזונות תלויים, ויצילנו מעין
הרע ומחרבו של מלאך-המות ומדינה של גיהנם,
ויבוא לנו ולכל נפשותינו חן וחסד וחיים ארוכים
ומזונות ברוחה ורחמים מלפניו. אמן כן יהי רצון.
אמן ואמן.

וְיִהְיֶה רְצוֹן מִן קִדְמוֹת עֲתִיקָא קְדִישָׁא דְכָל קְדִישֵׁין
טְמִירָא דְכָל טְמִירֵין סְתִימָא דְכָלֵּא דִּיתְמַשְׁךְ טַלָּא
עֲלֵיָּה מִנְּה לְמִלְיָא רִישָׁה דְּוַעִיר אַנְפִּין וְלִהְטִיל
בְּחַקֵּל תְּפֻחֵין קְדִישֵׁין בְּנֵהִירוֹ דְּאַנְפִּין בְּרְצוֹ
וּבְחִדּוּתָא דְכָלֵּא. וְיִתְמַשְׁךְ מִן קִדְמוֹת עֲתִיקָא קְדִישָׁא
דְכָל קְדִישֵׁין טְמִירָא דְכָל טְמִירֵין סְתִימָא דְכָלֵּא
רְעוּתָא וְרַחֲמֵי חֲנּוּא וְחֶסֶדָא בְּנֵהִירוֹ עֲלֵיָּה בְּרְעוּתָא
וְחִדּוּתָא עֲלֵי וְעַל כָּל בְּנֵי בֵיתִי וְעַל כָּל הַנְּלוּיִם אֵלַי
וְעַל כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עִמָּה, וְיִפְרֹקֵנּוּ מִכָּל עֲקָתֵין
בִּישֵׁין דִּיִּתּוֹן לְעֵלְמָא. וְיוֹמִין וְיִתְיַהֵב לְנָא מְזוּנָא
וּפְרִנְסָתָא טְבִתָּא מְמוּלָּא דְכָל מְזוּנֵי בֵּה תְלִיָּא.
וְיִשׁוּבְנֵן מְעִינָא בִּישָׁא וּמְחַרְבָּא דְמִלְאָךְ הַמּוֹת
וּמְדִינָה שֶׁל גִּיהֶנֶם, וְיִיִּתֵי לְנָא וְלְכָל נַפְשֵׁתָנָא חֲנּוּא
וְחֶסֶדָא וְחַיֵּי אַרְיֵי וּמְזוּנֵי רִיחֵי וְרַחֲמֵי מִן קִדְמוֹת.
אָמֵן כֵּן יִהְיֶה רְצוֹן, אָמֵן וְאָמֵן.

זמר לסעודה שניה

התקינו סעודת	אַתְקִינוּ סְעוּדָתָא
האמונה השלימה	דְּמֵהִימְנוּתָא שְׁלִימָתָא
חדות המלך הקדוש.	חִדּוּתָא דְּמִלְכָּא קְדִישָׁא.
התקינו סעודת המלך.	אַתְקִינוּ סְעוּדָתָא דְּמִלְכָּא.
זו היא סעודת	דָּא הִיא סְעוּדָתָא
העתיק הקדוש.	דְּעֲתִיקָא קְדִישָׁא.
וקצר אפיים	וְוַעִיר אַנְפִּין
ושדה תפוחים קדושים	וְחַקֵּל תְּפֻחֵין קְדִישֵׁין
באים לסעוד אצלו.	אַתִּין לְסְעוּדָה בְּהֵדָה.
אערוך הסעודה	אָ סְדֵר לְסְעוּדָתָא
בבוקר השבת	בְּצַפְרָא דְּשַׁבְּתָא

1.

2.

מת).
על עניינה של הכרזה זו והערות לה — ראה בפתיחה
לשיר של ערב.
משקלו של השיר כמשקל הקודם v — — — — —
וחריותו שא בסופי הבתים נוסף לחריזה הפנימית.
ותתום בראשי הבתים: אני יצחק לוריא.
1. 2. כך בשער הכוונות. ובד"ר אסדר סעודתא צפר
דשבתא, ובכ"י אסדר סעודתא, ובכ"י של הרב זלוטניק

79. האי הלולה — כך נקרא יום השבת בס' הזהר;
למשל ח"ג צד ע"ב: "למלאכא דעביד הלולא לבריה
יחידיה", "ההוא יומא הלולא דמלאכא במטרוניתא".
ומשמעותה המקורית של מלה זו (בגמרא) — תתונה.
80. עירין קדישין — הם המלאכים לפי דניאל ד י.
אולי הכוונה למלאכים המלווים את האדם לביתו
בשבת לפי הגמרא (שבת קיט ע"ב). ואולי הם הקב"ה
ושכינתיה שהם המלך והמטרוניתא (ר' ההערה הקוד-

ואזמין בה עתה	וְאֶזְמִין בְּהַשְׁתָּא	3.
את העתיק הקדוש	עֲתִיקָא קְדִישָׁא	4.
אורו ישרה בה	וְהוֹרָה יִשְׂרָי בְּהַ	5.
בקידוש הגדול	בְּקִדּוּשָׁא רַבָּה	6.
ומן היין הטוב	וּמִחֲמַרָּא טָבָא	7.
שתשמח בו הנפש	דְּבִיהַ תְּתִירִי נַפְשָׁא	8.
ישלח לנו טובו	יְשַׁלַּח לָנוּ שְׂפִירָה	9.
ונחזה ביקרו	וְנַחְזִי בִיקְרָה	10.
ויראה לנו סתרו	וְיַחְזִי לָנוּ סְתִירָה	11.
הנאמר בלחישה	דְּמִתְמַר בְּלַחֲשָׁה	12.
יגלה לנו הטעמים	יְגַלֵּי לָנוּ טַעְמֵי	13.
שבשמים עשרה חלות	דְּבַתְרִיסַר נְהַמֵּי	14.
שהינם אות בשמו	דְּאֶזְנִין אֶת בְּשֵׁמָה	15.
כפולה וקלושה	כְּפִילָה וְקָלִישָׁה	16.

שמואל בר נחמן... מהיכן נבראת האורה. א"ל מלמד שנתעטף בה הקב"ה... אמרה לו בלחישה. א"ל מקרא מלא הוא... ואת אמרת לי בלחישה אתמהא. א"ל כשם ששמעתי בלחישה כך אמרתיה בלחישה".

13. טעמי — בשער הכוונות טעמיה. ורמז ברור כאן למה שאמר הרמב"ם במורה נבוכים ח"ג פרק מה: "אבל השלחן והיות עליו הלחם תמיד, לא אדע בו סבה". ועמד על כך טוביה וכסלר בספרו "צפונות במסורת ישראל".

14. דבתריסר נהמי — ר' שיר של ערב, שורה 58.

15. את בשמיה — היא אות ו' שבשם הויה. ופירש סרוג שהיא יסוד של אדם קדמון.

16. כפילה — אות ו ערכה 6, וכפולה הרי היא 12 כנגד תריסר נהמי. ופירש סרוג שהו' (יסוד דא"ק) נבקעת לשניים ע"י האור הגדול והופכת כפולה. ובשער הכוונות הנוסח כפילא. קלישה — האות ו היא הדקה שבכל האותיות, ודבר זה מרמז על מעמדה הנעלם באלוהות. ופרשו: קלישה = פשוטה, כלומר בלתי מוכפלת (בניגוד לכפילה). והיא בחינתה השניה של הו' ורומזת הן לסוד שנים עשר צירופים של שם הויה שהם תריסר חלות והן לסוד שש קצוות שהם כנגד שש הלחם שבצד אחד. ולדעת אחרים קלישה היא יעקב הקטן שבאבות שיצאו ממנו שנים עשר שבטים. ור' סדר של שבת שבהנהגות האר"י (מ. בניהו, ספר תולדות האר"י, עמ' 340): "מתקנין השל-חן מע"ש בשנים עשר ככרות כנגד ו"ו של שם הויה, היינו משם בן שהיא כפולה כזה — ו"ו, והיינו יב" (שם בן — הוא שם הויה במילוי התין, כזה: יוד הה וו הה — בגמטריה 52 = בן. והיא צורת המילוי היחיי דה שבה האות ו' נכתבת וו, ולא ואו, ויו).

אסדר סעודתא לצפרא דשבתא, בחרתי בנוסח ההולם ביותר את המשקל.

3. ואזמין — בקצת נוסחאות — ואזמן.

4. עתיקא — הניקוד למרות הדקדוק מפני המשקל. וכך גם בשורה 48. ובשיר המנחה שורה 26.

6. קדושה רבה — כך נקרא עוד בפי ראשוני המקור בלים הקידוש של בוקר מפני שעיקרו בורא פרי הגפן, וקידוש כזה נקרא קדושה רבה לפי הגמרא (פסחים קו ע"א). וכבר נתן הרמב"ן טעם ע"ד הקבלה לכך שדווקא קידוש הבוקר נקרא כך (והרי עיקר מצות קידוש היום הוא דווקא בערב) וזאת כיוון שיום השבת הוא כנגד ספירה גבוהה יותר מאשר ליל השבת (עיי' פירוש רמב"ן לשמות כ ח).

7. ומחמרא טבא — כך בד"ר. במהדורות אחרות — ובחמרא, ואינו מתאים למשקל. לפי פירוש סרוג מר" מזת המלה טבא לכך שייך זה הוא מצד החסדים, שהרי בדרך כלל יין עיקרו דין.

9. שפרה — פירש סרוג — שופרו; כלומר שופרו של משיח שמקורו בספירת החירות — בינה. ופירש ר' יעקוב הלוי שהוא ריח טוב המשתלח בתבשיל ביום השבת לפי חז"ל (שבת דף קיט ע"א).

11. ויחזי — כך ברוב כתבי היד, ומצוי אף — ויחזי לן סתריה, אבל ויחזי עדיף מצד המליצה שלא לחזור פעמיים על אותו פועל. ולפי כ"י של הרב זלוטניק ועוד — ויגלה לון סתרי.

12. דמתמר — כך ברוב כתבי היד, ובדפוסים — דאתמר, דאתמר. בד"ר — דמימר; ולפי בן מנחם יש גורסין — דאמר; ונ"א בכ"י — דאתאן. בלחישה — תורת הסוד נמסרת מפה לפה בלחישה, כפי שמצינו בב"ר פרשה ג סי' ד: "ר' שמעון בן יהוצדק שאל לר'

צָרוּר שֶׁל מַעֲלָה	17. צָרוּרָא דְלַעֲיָלָא
שְׁבוּ חַיֵּי כָל	18. דְּבַה חַיֵּי כָלְא
וַיִּתְרַבֶּה הַחֵיִל	19. וַיִּתְרַבֵּי חַיֵּילָא
וַתַּעֲלֶה עַד הָרֶאשׁ	20. וַתַּסֵּק עַד רִישָׁא
שִׁמְחוּ קוֹצְרֵי שְׂדֵה	21. חֵן דּוּ חֲצָדֵי חֲקָלָא
בְּדִיבּוּר וּבִקּוּל	22. בְּדִבּוּר וּבִקְלָא
וּמְלִלוּ מְלָה	23. וּמְלִלוּ מְלָה
מִתּוֹקָה כִּדְבַשׁ	24. מִתִּיקָה כְּדִבְשָׁא
לִפְנֵי רַבּוֹן עוֹלָמִים	25. קָ דָם רַבּוֹן עֲלָמִין
בְּמַלִּים גַּעֲלֻמוֹת	26. בְּמַלִּין סְתִימִין
תְּגַלּוּ דְבָרִים	27. תְּגַלּוּן פְּתַנְגִּין
וַתֹּאמְרוּ חִידוּשֵׁי תוֹרָה	28. וַתִּימְרוּן חִדּוּשָׁא
לְעֹטֵר הַשְּׁלַחַן	29. לְ עֵטֵר פְּתוּרָא
בְּסוּד יָקָר	30. בְּרֹזָא יְקִירָא
עֲמוֹק וְטָמִיר	31. עֲמִיקָא וְטָמִירָא
וְלֹא דָבַר פְּרוֹסוּם	32. וְלֹא מִלְתָּא אֹשָׁא
וְאֵלֶּה הַדְּבָרִים	33. וְ אֵלִין מְלִיאָ
יִהְיוּ לְרַקִּיעִים	34. יִהְיוּן לְרַקִּיעֵיאָ

23. ומללו — נוסח נפוץ בכ"י — ומלולא.
 24. מתיקה — כך בד"ר (והמשך בדובשא וגראה טעות דפוס); ובשאר המהדורות הנדפסות — במתיקה וקשה מצד הלשון והמשקל. מלה מתוקה כדבש הוא כינוי לדרוש בתורת הסוד, כפי שדרשו חז"ל את הפסוק (שיה"ש ד יא) "דבש וחלב תחת לשונך" (חגיגה יג ע"א). ובשער הכוונות כתוב במקום "מתיקה כדבשא" "דחפיא בלבושא" — כלומר המכוסה בלבוש. וגם כאן הכוונה לדברי קבלה, שיש בהם צד חיצוני וצד נסתר.
 25. הוא עתיקא קדישא.
 26. הם דברי קבלה.
 27. נ"א — דגליו.
 29. שלחן השבת רומז לשכינה שיש לעטר אותה בשפע מעתיקא קדישא (סרוג).
 32. מלתא אושא — עירובין צו ע"ב: "אושא מלתא דשבת", כלומר דבר שהתפרסם. ובגמרא הדבר המפורסם הוא ענין זלזול בקדושת יום השבת. ופירש סרוג שהשפע שמקורו בעתיקא קדישא נשאר בתחום האצילות (הנקרא תחום שבת) ואינו יורד למטה מן השכינה, ולפיכך איננו "מלתא אושא".
 34. לפי זהו נארגים מדברי התורה רקיעים חדשים, וואת ברצון עתיק יומין ובעזרתו. זהו ח"א ד ע"ב: "ובכל מלה דאתחדש באורייתא על ידא דהוא דאשתדל באורייתא עבד רקיעא חדא... בההיא שעי תא ארח עתיק יומין בהאי מלה וניחא קמיה מכלא.

17. צרורא דלעילא — הוא צרור החיים (שמואל א, כה כט), והמקובלים זיהו אותו עם הספירות בינה, תפארת ומלכות (ר' רמ"ק פרסד רימונים שער ערכי הכינויים ערך זה). לפי סרוג הכוונה כאן ליסוד (הקשור בתפארת) של עתיקא קדישא שמשם מקור השפע לפרצופים התחתונים. ואולי הכוונה כאן למליכות שהיא כפי הנראה הנושא של "ותסק עד רישא".
 19. ויתרבי — כך בשער הכוונות; ובדרך כלל הנוסח — דיתרבי. ומלה זו מעוררת אסוציאציות של שמן (המסמל באופן קבוע את השפע האלוהי) שכן תרגום של שמן המשחה הוא משח רבו (ור' שורה 37). חילא — הוא השפע האלוהי.
 20. לפי סרוג נושא המשפט היא השכינה; והיא, בעזרת השפע מעתיקא קדישא, גדילה ביום השבת והופכת להיות בקומה שווה לקומתו של זעיר אנפין. וזה עד רישא כלומר ראשו של זעיר אנפין. נ"א — יסק, ובכתבי יד — ותסיק על רישא.
 21. חצדי חקלא — בשער הכוונות זכ"י — מחצדי (וכך הוא לשון הזהר, ושינהו האר"י מפני המשקל). והם תלמידי חכמים (המקובלים) אשר עובדים את השדה (היא השכינה — חקל תפוחין קדישין) ומגקים אותה מקוצים ועשבים שוטים (פוחות סטרא אחרא). ויש כאן רמז ל"שמחת בקציר" (ישעיהו ט ב).
 22. אלה הם דברי תורה שמרהיב עליהם את הדיבור בבתיים הבאים. הדיבור לפי דעת המקובלים הוא כנגד השכינה והקול כנגד ספירת התפארת.

ושמים חדשים,	35. חֲדָתִין וְשָׁמַיָא
אזי אותו שמש	36. בְּכֵן הָהוּא שְׁמַשָּׁא
שמן המשחה עוד ירבה	37. רְ בּו יִתִיר יִסְגִי
למעלה מדרגתו	38. לְעֵילָא מִן דְרִגָה
ויקח בת זוגו	39. וְיִסַב בַּת זֻגָה
שהיתה פרושה	40. דְהָת פְּרִישָׁא
אני ארחץ ידי	41. דִּי אֶסְחִי אֲנָא
אצל כלי אחד	42. לְגַבֵּי חַד מְנָא
לצד האחר	43. לְסַטְרָא חוֹרְנָא
שאין בו ממש	44. דְלִית בֵּיה מְשָׁא

למרות הדקדוק מפני המשקל. ואולי כוונתו למעין צורת בינוני.

41.48. בסידורים ובדפוסים המאוחרים ניתקו שני בתים אחרונים אלה ממקומם וצירפום לסדר נטילת ידיים במים אחרונים בסוף כל אחת מסעודות השבת בהתאם לענינם של הבתים. ושויכיים הם בלי כל ספק לשיר, וצורת הבתים, המשקל, החריזה והאקרוסטיכון יוכיחו. ובמהדורות ראשונות הובאו ברציפות לשיר. ובשער הכוונות כתוב לפני הבית: "קודם שיטול מים אחרונים יאמר זה", וכגון זה גם בד"ר.

41. היא נטילה של מים אחרונים.

42. וזאת לקיים מה שאמרו חז"ל (חולין קה ע"א):

אין נוטלין מים אחרונים אלא בכלי.

43. לפי חז"ל (שם) מים אחרונים כוונתם להעביר את הזוהמה מן הידים והוא מלח סדומית שמסמא את העיניים, וכן להעביר רוח רעה השורה על הידים. והמקובלים נתנו טעם לדבר, לתת לס"א את חלקו (הזוהמה) כדי שלא יקטרג (כדוגמת רעיון שעיר המש" תלח). וכן אמרו חז"ל (שם וכן עירובין יו ע"ב) "מים ראשונים מצוה ואחרונים חובה", ואף בהבדל זה ובמלת חובה מצאו המקובלים רמז לכוחות הטומ"א; וכן אין מברכים במים אחרונים על נטילת ידים, שכן, לפי המקובלים, אין ברכה בכוחות ס"א. וזה לשון הזוהר ח"ב קנד ע"ב: "לבתר דאכיל בר נש ואתענג אצטריך למיהב חולקא דתמצית לההוא סטרא (כוחות הרע), ומאן איהו, מים אחרונים ההוא וזהמה דידין אצטריך למיהב לההוא סטרא חולקא דאצטריך ליה וע"ד ודאי אנון חובה... וע"ד לא אצטריך לברי כה כלל דהא ברכה לאו איהו בההוא סטרא". וכן ר' זהר ח"ג קפו ע"ב וכן זהר חדש, רות, הוצאת הסולם סימן תקע"ז. ולפיכך נוהג בין המקובלים ונדפס בכמה סידורים לומר קודם נטילת ידים במים אחרונים פסוק "יה חלק אדם רשע מאלהים ונחלת אמרו מאל" (איוב כ כח). חורנא — נ"א חורינא, אחרינא ועוד; ויש כאן אולי גם רמז לביטוי מים אחרונים.

44. מששא — כך בד"ר והיא הצורה הארמית. ובמ" קומות רבים נכתב ממשא כבעברית. לפי קבלת האר"י אין ממש בסטרא אחרא מצד עצמו, ורק הגיצוצות

נטיל לההיא מלה... ואתעבידא רקיעא חדא. וכן כל מלה ומלה דחכמתא אתעבדין רקיעין קיימין בקיומא שלים קמי עתיק יומין והוא קרי לון שמים חדשים... ועל דא כתיב (ישעיהו סו כב) כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה וגו' — עשיתי לא כתיב אלא עושה דעביד דתיר מאנון חדושין ורזין דאורייתא. ועל דא כתיב (שם נא טז) ואשים דברי בפין... לנטוע שמים וליסוד ארץ — השמים לא כתיב אלא שמים". וברור הקשר של ענין זה דוקא לסעודה זו שהרי היא כנגד עתיק יומין. לרקיעיא — בשער הכוונות ובכמה סדורים — ברקיעיא. ומספר הוהר מתברר שאין כל מקום לתיקון כזה.

36. חדתין ושמיא בכן ההוא שמשא — כך בד"ר ובכ"י וכך מסתבר. המלים חדתין ושמיא רומזות גם כן לקטע הנ"ל שבווהר (שמים חדשים), והסוף קושר לבית הבא. בכך — פירושה של מלה זו בארמית וכן בלשון חז"ל הוא אז. השוה בתפילת ימים נוראים: "ובכן צדיקים יראו וישמחו" וכיו"ב, וכן ראה תרגומה הארמי של מלת אזי בתהילים קכד ג"ה, ועוד. ובשער הכוונות ובדפוסים המאוחרים: "ותמן מן שריא הלא ההוא שמשא". ואינו נראה לי לא מצד הסגנון (השא" לה הריטורית) ולא מצד הענין (שכן מה לשמש — זעין אנפין — בשמים הנארגים מחידושי התורה). וסרוג פירש גוסס קרוב לשל ד"ר: "חדתין ושמיא כ בן ההוא שמשא".

35. חדתין — כך צ"ל לפי המשקל, ויש לראות בכך תופעה מעין זו שצויינה בשיר הערב, שורה 19.

36. שמשא — הוא זעיר אנפין.

37. משח רבו — כך תרגם אונקלוס את הביטוי — שמן המשחה. והוא השפע האלוהי הבא על זעיר אנפין ומקורו בעתיקא קדישא. רבו קשור גם למלה הרבה, ויש לראות בצירוף "רבו יתיר יסג", כעין משחק מלים.

38. ביום השבת רב השפע המגיע לזעיר אנפין יותר מדרגתו בימות החול.

39. היא השכינה.

40. כל ימות החול פרושה היתה השכינה מבעלה (קב"ה). ואילו בשבת, בעורת השפע הבא מעתיקא קדישא, מתחדש היווג ביניהם. דהות — ניקדתי

אזמן בשלושה	א זמן בתלתא	45
בכוס של ברכה	בכסא דברכתא	46
לעילת העילות	לעילת עלתא	47
העתיק הקדוש	עתיקא קדישא	48

זמר לסעודה שלישית

התקינו סעודת	אתקינו סעודתא
האמונה השלימה	דמהימנותא שלימתא
חדות המלך הקדוש.	חדותא דמלכא קדישא.
התקינו סעודת המלך.	אתקינו סעודתא דמלכא.
זו היא סעודת	דא היא סעודתא
קצר אפיים.	דזעיר אנפין.
והעתיק הקדוש	ועתיקא קדישא
ושדה תפוחים קדושים	ותקל תפוחין קדישין
באים לסעוד אצלו.	אתין לסעודה בהדה.

בני היכל	בני היכלא	1.
הנכספים	דכסיפין	2.
לראות בזיו	למחזי זיו	3.
קצר אפיים	זעיר אנפין	4.
יהיו נא כאן	הון הקא	5.
בוה השלחן	פהאי תכא	6.
שבו מלך	דבה מלכא	7.
בגלופים	בגלופין	8.

לוריא. הבית הראשון אינו שייך לאקרוסטיכון, ואף דרך חריזתו שונה.

1. בני היכלא — הם המקובלים, ובעיקר מי שמקיים שלוש סעודות השבת כהלכתן. לפיכך דוקא בעת סעודה זו, סעודת המנחה, מכנה אותם המשורר כך, שהרי בזאת משלימים הם את סעודות היום. וכך כתוב בס' הזהר (ח"ב דף פח ע"ב): "ומאן דפגים חד סעודתא מנייהו... אחזי גרמיה... דלא מבני היכלא הוא". וההיכל היא השכינה, והשווה את הכינוי "הצדי חקלא" (שורה 21 של שיר הבוקר) המייחס גם הוא את המקובלים אליה.
2. דכסיפין — הניקוד מפני המשקל.
3. למחזי — נ"א למחמי.
4. זעיר — רק בדפוסים מאוחרים מצוי הנוסח דזעיר, והוא אף מנוגד למשקל.
6. שלחן השבת מסמל את השכינה.
7. דבה מלכא — בד"ר ובה, ובסידורים רבים דבי מלכא (בית המלך).
8. בגלופין — המלך (הוא זעיר אנפין) מצוי וגנוז

האלוהיים הם המחיים אותו. וכן קשור הביטוי אולי גם הוא למים האחרונים, שכן אמרו חז"ל (עירובין צו ע"ב): "מים אין בהם ממש".

45. הוא זימון של ברכת המזון. לפי דעת הזהר אין מברכין ברכת המזון על כוס יין אלא בשלושה אנשים. זהר ח"ג רמו ע"א: "פחות משלושה לא צריך כוס לשלושה צריך כוס" וכן ח"ב קנז ע"ב: "כוס של ברכה לא הווי אלא בתלתא" ומובא שם בניצוצי זהר משם האר"י שיחיד לא יברך על הכוס. (ועיין גם זהר חדש הוצאת הסולם סי' תקפ"א).
46. כוס של ברכת המזון.
47. ביטוי פילוסופי, והמקובלים ייחסוהו לעתיקא קדישא. נ"א — לעילא עילתא.
48. עתיקא — הניקוד בהתאם למשקל, וכך גם בשורה 4. וכן שיר המנחה, שורה 26.

על עניינה של הכרזה זו והערות לה — ראה בפתיחה לשיר של ערב. משקל השיר V — — — וחריזתו פין בסופי הבתים נוסף לחריזה הפנימית. בראשי הבתים חתום יצחק

רצו מאד	צָ בּוֹ לַחֲדָא	9.
בוה הויעוד	בְּהַאי וְעָדָא	10.
בתוך עדת מלאכים	בְּגוֹ עִירִין	11.
וכל כנפיים	וְכָל גְּדַסִין	12.
שמחו עתה	חֲ דוֹ הֶשְׁתָּא	13.
בזו השעה	בְּהַאי שְׁעָתָא	14.
שבה רצון	דְּבַה רַעוּה	15.
ואין זעף	וְלִית זַעפִין	16.
קרבו אלי	קָ רִיבּוֹ לִי	17.
ראו כוחי	חֲזוּ חִילִי	18.
שאין דינים	דְּלִית דִּינִין	19.
התקפים	דְּתַקִּיפִין	20.
לחוץ נוסעים	לְ בַר נְטָלִין	21.
ולפנים אין באים	וְלֹא עָלִין	22.
אותם כלבים	הַנִּי כְּלָבִין	23.
התצופים	דְּתַצְפִּין	24.
והגה אזמין	וְ הָא אֲזַמִּין	25.
עתיק ימים	עֲתִיק יוֹמִין	26.

של עתיקא קדישא (שורה 27), ואין לכוחות הדין וכל שכן כוחות סטרא אחרא אפשרות לפעול, ועל ענין זה מיוסדים הבתים הבאים. וכתוב בזהר ח"ב פח ע"ב: "בכל שתא יומי דשבתא כד מטא שעתא דצלוחא דמנ" חה דינא תקיפא שלטא וכל דינין מתערין. אבל ביומא דשבתא כד מטא עידן דצלוחא דמנחא רעוא דרעוין אשתכח ועתיקא קדישא גליא רצון דיליה וכל דינין מתכפיין ומשתכח רעותא וחדו בכלא". לפיכך אומרים בתפילת מנחה של שבת "ואני תפילתי לך ה' עת רצון" וגו' (תהלים סט יד). ור' שורה 27 ובהערה שם. ור' שיר הערב שורה 17, 61.

17. כך אומר זעיר אנפין.
 18. ג"א — ליחדי חילי.
 21. לבר — לחוץ מתחום הקדושה הנקראת גם תחום שבת. ג"א — ובר.
 23. כלבין — בד"ה קלבין, ובשער הכוונות כלבי, וכן נקראים בס' הזהר כוחות סטרא אחרא.
 24. הנקוד — לפי המשקל.
 26. עתיק — ניקודו לפי המשקל, ור' שיר של בוקר שורה 48, 4.

בשלחן השבת (ספירת המלכות) בחקיקות ופתוחים רוחניים ונעלמים. זוהי משמעות המלה ושורש גלף בכלל בס' זוהר; כגון (ח"א צ ע"א) "ותמן אתרשימו ואתציריו אתוון בגלופייו". ממקום זה שב- שיר של האר"י התפתחה למלה בגלופין משמעות של שכרות קלה. התפתחות זו חלה כנראה בפי החסידים (ושמא כדרשה של דופי של המשכילים?) שנהגו כידוע לשחות י"ש בעת סעודה שלישית של שבת שהושר בה שיר זה. המלה בגלופין נדרשה כך בדרך הבדיחה, שכן בשעת שכרות מצוי האדם בכעין מצב רוחני עליון. ור' מ. צ. קדרי, מירושת לשון ימי הביניים, 106-109.

9. צבו לחדא — בס' סידורו של שבת מפורש: "רצו לעורר שמחה וחדוה", כלומר המלה לחדא נתפסה כאילו היה כתוב לחדאה, (בנין שני שרש חדה), והנכון — לחדא = מאוד.

13. חדו — בשער הכוונות — חמו — (ראו).
 15. לפי הקבלה בכל ימות החול שעת מנחה היא עת דין (יצחק שמידתו דין תיקן כידוע תפילת מנחה), ואילו שעת מנחה של שבת נקראת עת רצון, שכן בה מתגלה רעוא דרעוין (רצון הרצונות) שהוא מצחו

את מצחו, עד	לְמַצְחָה עַד	27.
יהיו חולפים	יְהוֹן חֲלָפִין	28.
רצון שלו	רְ עוּ דִּי לָהּ	29.
שגילהו	דְּגִלְי לָהּ	30.
לבטל	לְבַטְלָהּ	31.
כל קליפות	לְכָל קְלָפִין	32.
יתן אותם	יְ שוּי לֹון	33.
בנקרתם	בְּנִקְבָהוֹן	34.
וייטמנו	וַיְשַׁמְרוֹן	35.
בתוך סלעים	בְּגוּ כַפֵּין	36.
כי כך עתה	אֲ רִי הֶשְׁתָּא	37.
בשעת מנחה	בְּמִנְחָתָא	38.
בחזוותו	בְּחֻדוֹתָא	39.
של קצר אפיים	דְּזַעִיר אַנְפִּין	40.

לאחר הסעודה נהגו לומר את הכרותו של ר' אבא (זהר ח"ב פח ע"ב):

השלימו את סעודות האמונה

אַשְׁלִימוּ סְעוּדַתָּא דְמַהֲיִמְנוּתָא

או בנוסח אחר:

השלימו סעודה זו
של האמונה השלימה
של זרע קודש ישראל.

אַשְׁלִימוּ סְעוּדַתָּא דְאֲ
דְמַהֲיִמְנוּתָא שְׁלִימָתָא
דְּזַרְעָא קְדִישָׁא דְיִשְׂרָאֵל

30. בכ"י הרב זלוטניק כתוב דיגלי. לה — אולי לו, כלומר לזעיר אנפין.
32. הקליפות הן כוחות ס"א. הן נקראות כך כי הן מקיפות את הקדושה כקליפות המקיפות את האגוז. הן (ארבע במספר) נקראות בשמות ארבעת הכוחות שראה יחזקאל לפני המרכבה: רוח סערה, ענן גדול, אש מתלקחת ונגה סביב (יחזקאל א ד). לכל — ג"א — בכל, ואף — לבטולי כל קליפין.
34. בנקבהוֹן — נקבא דתהומא רבה (נקרת תהום רבה) היא מקום משכנם של הקליפות שם חייבות הן להסתגר ביום השבת שמתגלה בו רעוא דרעוין. זהר ח"ב רג ע"ב: "כדין מתקנין ישראל לתתא ומסדרין סעודתינ ומתקנין פתורין... כיון דבטש ביה מתגל-גלן ההוא שלהובא וההוא מדורא ועאלין בנוקבא דתהומא רבה ואתטמרן ויתבת תמן... ויטיב תמן עד דנפיק שבתא".
40. השורה האחרונה חורגת קצת מן המשקל. אמנם בן מנחם גורס "זעיר" בלא ד', אך לא מצאתי לו יסוד אף באחת מן המהדורות ולא בדרך הלשון הארמית המחייבת את הד'.

27. למצחה — בדפוסים המאוחרים בלבד נדפס לפע"מים חלף זאת הנוסח למנחה, והוא שיבוש ובכתבי יד מצוי גם הנוסח — לבצחה (ואפשר לישב זאת). מצחו של עתיק יומין הוא הנקרא רצון (רעוא דרעוין). כאשר עולות תפילותיהם של ישראל הוא מאיר במצחו של זעיר אנפין (שעיקרו דין ונקרא בזהר מצחא דגלגלתא) ואז נקראת שעת רצון ובטילים כוחות ס"א וזה לשון הזהר (אדרא רבה, ח"ג קלו ע"א-ב): "מצחא דגלגלתא אשגחותא דאשגחותא... ותאנא כד אתגליא האי מצחא אתערו כל מאריהון דינא... בר ההיא שעתא כד סליקו צלותהון דישראל לקמי עתיק יומין ובעי לרחמא על בנוי, גלי מצחא דרעוא דרעוין ונהיר בהאי זעיר אפין ואשתכיך דינא... וכדין אתקרי עת רצון. וכל שעתא ושעתא דינא תלי והאי מצחא דזעיר אפין אתגליא, אתגליא מצחא דע' תיקא דעתיקין ואשתכיך דינא ולא אתעביד". בענין גילוייו של מצח זה בשעת מנחה של שבת לפי הזהר ר' שוה"ר 15 וההערה שם. וטעם הדבר ברור גם מקטע זה, שהרי דוקא בזמן המועד לדין מתגלה מצח הרצון.
29. רעו די לה — ר' ההערה הקודמת.

צבי הרמן שפירא – כסופר-השכלה

עם גילוי ספרו האנטי-חסידי שנגנו

ישעיה תשבי

בחוברת הבאה אביא מתוכה את הפרק החמישי והאחרון, פרק "כיצד מרקדין"³. לשם בירור הב-עיות הכרוכות בפרשה זו אביא את כל הידיעות ואנסה להבהיר אותן. סדר ההבאה הוא לפי סדר הזמנים בחיי שפירא, שהידיעות מתייחסות אליהם.

הידיעה הקדומה בזמן, ולדעתי גם הראשונה במעלה, נמצאת בזכרונותיו של א. י. פאפירנא.⁴ במסיבת-שבת של חבורת משכילים, מתלמידי בית-המדרש לרבנים בוויילנה, בחדרו של פאפירנא, ששפירא נתאספן אצלו בשהותו בעיר בשנת תרכ"ז בתחילת נדודיו בנתיבי ההשכלה, "כיבדוהו" לשאת דרשה פארודיסטית, כמנהג אחד מבני החבורה מפעם לפעם, ש"היה אמן מצוין לחקות את המגידיים והדרשנים, ובדרשו-תיו גיבב עלינו אגדות ומדרשים, שלא נאמרו מעולם, אבל שראויים להאמר". שפירא דחה את ה"כיבוד" בטענה: "לא מקהל הדרשנים אנכי... ולא מבעלי אגדה ומדרש". בקריאה "חריף הוא, מפלפל הוא" כפו עליו לומר "הדרן"⁵ מחודד. לאחר שה"הדרן" נתקבל בהתפעלות, "וירבו לה" לל ולשבח את ידיעותיו של שפירא בתלמוד", ענה ואמר: "אם תדמו, אדוני, למצא בזה עדות על ידיעתי האמתית בתלמוד, תשגו מאד... ה"הדרנים" ו"החילוקים" – המה מעשה להטים וא-

א. ידיעות על מסכתות פארודיסטיות של שפירא בזכרונות ובדיונים על חייו ויצירתו של פרו-פסור צבי הרמן שפירא נזכרים כתבים שהיו ב-אמתחתו, שלפי רמזי האיזכורים היו חיבורים סאטיריים בצורת פארודיות על מסכתות התל-מוד. כל האיזכורים מצויים בנקרולוגים ובשר-טוטים ביוגרפיים, שנתפרסמו בשנים 1898-1899 (תרנ"ח-תרנ"ט), סמוך למותו של שפי-רא, חוץ משירו של א. ב. גוטלובר שנדפס בחיי בעל המסכתות. במאמרים הרבים על שפירא, ש-נכתבו אחר-כך, לא מצאתי זכר למסכתות ה-פארודיסטיות. מן הסתם נחשבו לאבודות,¹ ולא ראו אפוא צורך לעסוק בהן. יוצא מכלל זה הוא ישראל קלויזנר, שבחוברת הביוגרפית שלו חזר ודן בחיבורים הפארודיסטיים על-פי הידיעות מ-סוף המאה ה"ט², אך מבין חמשת המקורות לי-דיעות אלו נעלמו ממנו שניים (זכרונות פאפיר-נא ושירו של גוטלובר), ואף בשלושת המקורות האחרים לא נגע אלא בנגיעה קלה.

אגב חקירותי בכתבי פולמוס נגד החסידות גיליתי בכתבי-יד אחת המסכות הפארודיסטיות.

¹ באנציקלופדיה היהודית הרוסית ברוקהויז-עפרון (XV, עמ' 913-914), וב- Jüdisches Lexikon (IV/2, עמ' 148) נאמר, שבעובונו של שפירא נש-אר בכתבי-יד חיבור עברי בשם "מסכת חסידים". כנראה ציון זה אינו מבוסס על ידיעה מיוחדת, אלא הוסק מדברי ר. בריינין בשם שפירא. מאמרו של בריינין רשום בביבליוגרפיה באנציקלופדיה היהודית הרוסית. ועיין להלן, עמ' 456.

² עיין י. קלויזנר: קרקע ורוח, חייו ופעלו של פרו-פסור צבי הרמן שפירא (ירושלים תשכ"ו), עמ' 20, 21, 47. במאמרי "ההשכלה בחיי צבי הרמן שפירא", הנמצא אתי בכתובים, בירתתי במפורט את פרשת חיי שפירא בשנות משכילותו, אבל די-לגתי על פרשת המסכתות הפארודיסטיות, שביורון נועד למאמר זה.

³ בפרסום חלקי זה לא הכנתי לדפוס אלא את ה-טכסט הפנימי, "משנה" ו"גמרא", בהשמטת ה"פי-רושים" וה"הגהות", בצירוף עמוד אחד בתצלום. בדעתי לפרסם את המסכת כולה על כל חלקיה בצורת ספר, עם פרקי ביוגרפיה ותעודות.

⁴ זכרונות אלה נתפרסמו בראשונה ב"המליץ", 1899, גליונות 62, 68, 76, 77, ונדפסו מחדש ב"כל הכת-בים" של פאפירנא, מהדורת י. זמורה (תל-אביב תשי"ב), עמ' 175-193. ההבאות הן על-פי ההדפסה השנייה.

⁵ דרשה מפולפלת לכבוד סיומה של מסכת.

מ ס כ ת

~~תלמוד~~
עירי
מן

תלמוד פורי

עם שירי ומסורת אשכנזי מסביבת יוקם אשר אשכנזי הולך אסרוס העולות
והרעקס ז"ל:

ונתוסף אל חובי האבות ואבות מהש"א חבתי/אסרוס (אחסי יוקם)
האבות היקום ויגע"ל אלוטן הש"ס
כא קטלוג הקסלי.

כמו

אשכנזי קב"ל אשכנזי חבתי/אסרוס אפרים הערשארן.
~~רעם האשכנזי יאר פני תבד~~
~~הערשארן לבית עשירי~~
תעק
בעיר הבירה

בערלין

בשנת

הדר לכל חסיד מנבוא ועד כהן
לפרט קטן.

אזכ"ש

קציט אשכנזי

האשכנזי. לבי יוקם (אשכנזי) זוקים

כיצד מר קדין פרק חכיישי שירים

שילת בן או קלם... ומתקן את המעלה... וזוהי הנהגתו... וזהו פירוש הפסוק... וכו'

הנהגתו של... ומתקן את המעלה... וזוהי הנהגתו... וזהו פירוש הפסוק... וכו'

אם כל העולם באו... מהיפה ששם... בטיד אמר... עשה רקע... ויהיה יזב... ארירה כמ... וקברו הכל... אמר ומה... עב עשה... והלך אז... או עב... או עב... או עב...

הדרן על אין פוחתן

וכל אהב... וזהו פירוש הפסוק... וכו'

הדרן על אין פוחתין

כיצד קדין... וזהו פירוש הפסוק... וכו'

שערות על... וכו'

היה אבר... וזהו פירוש הפסוק... וכו'

הדרן על אין פוחתין

כיצד מר קדין... וזהו פירוש הפסוק... וכו'

תוס' ישנים... וכו'

"שיריים" או "חסידים"⁸, שנכתבה לפני בואו של שפירא לווילנה, היינו בזמן ישיבתו בקובנה לאחר שעזב את הרבנות, או קודם לכן.⁹ נמצא שלפחות אחת המסכתות, בשלימותה או בחלקה, בצירוף חיקויים לפירושי התלמוד ובכללם המ"ה הרש"א, היתה מוגחת במוזותו של שפירא בשנת תרכ"ז. גם שפירא וגם בני החבורה ראו בחיבור פארודיות מוצלחות, המעידות על שליטה מלאה בסגנונם ובדרכי חשיבתם של חכמי התלמוד והמפרשים, והשומעים התרשמו במיוחד מחידודי המהרש"א המדומה. בכל התיאור מוצגת המסכת כקאריקאטורה סאטירית של שיטת הפלפול וספרותה, ואין זכר למגמה אנטי-חסידית, זולת השמות "מסכת שיריים" ו"מסכת חסידים". כך הדבר גם בשאר הידיעות, להוציא את שירו של גוטלובר.

השיר כלול בקובץ הגדול של שירי גוטלובר, בשם "על ס' מסכת חסידים" (כ"י)¹⁰. תחת הכותרת כתוב: "שחבר ע"ד התול (זאטירה) החכם הערמאן שפירא (כעת [תרנ"א] דאקטאר הערמאן שפירא דאצענט)". השיר ערוך בששה בתים. בשלושת הבתים הראשונים – שבח כללי למי שמוכיח ומדריך בטוב לב ושמה ב"התולים", וגינוי המוכיח אשר "יאנח, יאנק, יורד בבכי".

⁸ יש מקום לשאול האם ציון שני שמות אלטרנאטיביים מורים, שאותו חיבור נקרא גם "שיריים" וגם "חסידים", או שמא הוא מעיד על אי-ודאות בזכרוננו של פאפירנא, שבעת פרסום זכרונותיו כבר היה לפניו מאמרו של ליליינבלום, שבו יוחסו שני שמות אלה לשתי מסכתאות שונות. עיין להלן, עמ' 560-561.

⁹ ועיין להלן, עמ' 564, הע' 40.

¹⁰ א. ב. גוטלובר: כל שירי מהללאל (ווארשא תרנ"א), ספר ראשון, עמ' 123-124. J. Davidson בספרו Parody in Jewish Literature (ניו-יורק 1907), עמוד 243, מספר 162, ציין הזכרת כתב-יד של "מסכת חסידים" ב"כל שירי מהללאל", ו"נוסף לכך ציין מאמרו של ר. בריינין ב"השלוח", כרך ד', עמ' 185. פועה שלוחות הוזכרה את השיר בספרה "א. ב. גוטלובר ויצירתו הפיוטית" (תל-אביב 1958), ואף הביאה קטעים מתוכו (עמ' 11, 88), אך לא שמה לב כלל, שהשיר נכתב לכבוד ידידו המפורסם צבי הרמן שפירא שבח חיבורו.

חיות עינים... אולם על ידיעתי האמתית בתלמוד ונושאי כליו יעיד הספר הזה—בדברו הוציא ממלחתו חוברת אחת בשם 'מסכתא שיריים' או 'חסידים' עם פירש רש"י, תוספת ומ"ה הרש"א—בספר הזה תראו את התלמוד הבבלי וכל אחד ממפרשי בצביונם האמתי, בסגנונם ודרך עיונם של כל אחד ואחד". שפירא נענה לבקשת החבורה, והוא קרא את המסכתא שלו ומפרשיה בהתפעלות עצומה ובכובד ראש כריש מתיבתא⁹, וכ"כ היה מתפעל בעצמו מחידודיו, עד כי לפיה"ג שכח בעת קריאתו, כי לא את התלמוד ונושאי כליו הוא קורא, כי אם בקורת ועומה ואיזמה עליהם, או יותר נכון, הקריקטורה שלו". כשסיים שפירא את הקריאה "באיזה תוספת" שאל: "מה היה להמהרש"א להקשות ע"ז ומה לתרץ?". העלו קושיות ותירוצים, אבל לא נחה דעתו מהם, "ואז קרא בנצחון את המהרש"א שלו, וכלנו היינו מוכרחים להודות, כי קושיותיו יותר חזקות ותירוציו יותר מתקבלים על הדעת". חלק ממאמרי "המהרש"א" של שפירא "פסקו ב"יש לישיב בדוחק". שפירא המשיך במשחק ושאל: "איך יש לישיב?". סתר את כל התשובות של המסובים "ובגאון באר לנו את 'שובו' הוא". כשחזר ושאל: "אבל מדוע יכונה הישוב הזה 'בדוחק'? איזה דחוק תראה בו?", סירבו בני החבורה להוגיע עוד את מוחם. שעשוע החידושים בחריפות פלפולית הגיע לקצו, ושפירא רגז והתקצף. "כלנו שחקנו במלוא פינו להתפעלות של שפירא ולקצפו. ואחד מן החבורה אמר: הן זה שפירא — מהרש"א חי הוא, מהרש"א מכף ראשו עד קדקדו; תורת המהרש"א ודרך עיונו באו בתוך מעיו ויהיו לעצם מעצמו, לבשר מבשרו. מני אז קורא לו בשם 'מהרש"א', ושם הכבוד הזה נשאר לו כל ימי שבתו אתנו בוויילנא".⁷

כאן מדובר על מסכת אחת בשם כפול,

⁹ עד סוף תרכ"ד בקירוב, שנתו העשרים וארבע, היה שפירא רב וראש ישיבה בעיירה בליטא. עיין י. קלויזנר, שם, עמ' 12; מאמרי "ההשכלה בחיי צבי הרמן שפירא".

⁷ זכרונות פאפירנא, עמ' 184-185.

למדים אנו, שבזיטומיר התיידד עם גוטלובר ומסר לו את כתביו לעיון, ואף גילה לו את תכניתו לפרסם אותם. תוכן השיר מורה, שהיה מכוון להודיע ברבים את שבחה של "מסכת חסידים" לקראת הופעתה בקרוב. המסכת מכונה בשם אחד בלבד, ואין זכר לכינוי "מסכת שיריים".

גוטלובר ראה בחיבורו של שפירא סאטירה משכילית, המכוונת למחוך את אויבי ההשכלה משני צדדים, חסידים ולמדנים ("מתחסד ומפולפל גם יחד"), ובתמימות כנה או מעושה ציפה, שב-כלי-זיון ספרותי זה יצליח שפירא להכניע את "הזדים היהירים" ולהרוס את שלטונם ("לדכא אולת" וכר). לעומת זה השתדל לטשטש את הלעג הליצני שבהעוויות הפארודיסטיות כלפי התלמוד, כדי לסתום את פיות המקטרגים, העתידיים להאשים את המחבר בחילול הקודש.

הידיעה הקרובה בזמן נתונה בדברי ליליינב-לום, שהם עדות עובדתית יבשה. "המנוח [שפירא] בא לאדעססא בשנת תרל"ב... מטרתו, לפי דב-ריו אז, היתה: לסדר לדפוס את המסכתות הקטנות שחבר בדרך לצון (בסגנון 'מסכת עניות' לה-

ציוני המרכזי בירושלים, שלפנייתו אל ח. ז. סלונגימסקי, מנהל בית-המדרש לרבנים בזיטומיר עד סגירתו בשנת 1873, קיבל תשובה כי "נסעת נגד דעתו ורצונו לבארדיטשוב ומשם לאדעססא לקבץ חתומים על ספר (הודיעני נא מה ענין הספר הזה, אם הוא חבורך או חבור איש אחר), ו-יותר לא ידע ממך מאומה". שמונה שנים אחר-כך, בשעה ששמו של שפירא התחיל להתפרסם בזכות הישגיו המדעיים, כתב לו חז"ס להיידל-ברג (איגרת מז' בכסליו תר"מ): "זכורני כי מאז שמת פניך מזיטאמיר ללכת לאדעססא בדבר הדפסת ספרך, לא אחת ושתיים דברנו אודותיך כי איש בעל כשרונות גדולים יאבד מטרתו חנם, ועתה הודות לאל כי קמת, עשית חיל". סלונגימסקי ידע יפה מה טיבו של הספר, וכפי שיתברר להלן, עמ' 565 אף אישר אותו להדפסה, אבל העלים את הדבר מאביו של שפירא. עיין איגרות חיים זעליג סלאנימסקי (חז"ס), מהדורת ח. ר. רבינוביץ ("ארשת", ד' תשכ"ו, עמ' 456). המדיר לא עמד על טיב הספר, ששפירא היה חפץ להדפיסו. ועיין מאמרי "מלחמת דעות במערכה משפחתית בחיי צבי הרמן שפירא", שיתפרסם במקום אחר בצירוף תעודות לתולדות חייו.

בשלושת הבתים האחרונים — התייחסות ישירה לשפירא ולחיבורו, מבחינת מגמתה וסגולותיה של "מסכת חסידים". אביא בתים אלה כצורתם בשלימות:

זה הוא משפטי גם על זה הספר,
כתבו שפירא נתן אמרי שפר,
וביסרו זד יהיר הפליא מעשהו;
בין צורי מכשול לקט אבני קלע,
ולהוציא מי ישע הכה הסלע,
והיה כמשוגע ממראה עיניהו,
קורא מתחסד ומפולפל גם יחד,
לבל ידע אם יצחק אם ירגו מפחד.
ידעתי כי רבים בשפה יפטירו,
יגיעו ראשם ומלים יכבירו,
כי חלל קדש, דבר אדני בזה;
אולם שופט כזה לא ישפוט בצדק,
תחת שושנה עלה בידו חדק,
יראה תהפוכות ונכוחות לא חזה;
לא לעג לתלמוד, לתהלה לא שמו,
כי אם לאוילים, ובחרבם הכמו.
לכן פי למחבר תודה יביע,
בשירי אודנו, תהלתו אשמיע,
לעשות כמוהו לא רבים יחכמו;
לך ידידי בכוחך זה לדכא אולת,
לא תוסיף עוד להיות בכל מושלת;
יקיצו אוילים משנתם נמו,
יבושו בושת אולתם יעזובו,
יודעו כולמו דברייך מה-טובו.

מתחת לשיר רשום: "זיטאמיר תרל"ב". לא יכולתי לקבוע אם השיר נדפס לחוד בכתב-עת, אבל ברור לי שנועד לפרסום מייד. מאמצע תרל"א עד אמצע תרל"ב בקירוב ישב שפירא בזיטומיר ועמד להכנס לבית-המדרש לרבנים¹¹, ובאותו זמן היה גוטלובר מורה לתלמוד במוסד¹². בתרל"ב נסע שפירא מזיטומיר לאודיסה, ותכ-ליתו העיקרית בהעתקת מושבו היתה, לפי הודעתו ולפי ידיעות ממקורות אחרים, לטפל בפרסום כתביו הפארודיסטיים בדפוס¹³. מתוך השיר

¹¹ עיין י. קליוזנר, שם, עמ' 20.

¹² עיין י. קליוזנר: היסטוריה של הספרות העברית החדשה, כרך ה' (ירושלים תש"ט), עמ' 346.

¹³ הידיעות המפורטות ביותר נמצאות במאמרי לי-ליינבלום וקליוזנר (עיין להלן, עמ' 561). אביו של שפירא ר' שלמה ערווילקער כתב לבנו במכתב מיום י"ז באדר תרל"ד, הנמצא בארכיון ה-

סידות, ואף לא כפארודיה דוקרנית לחשיפת מומי התלמוד ומפרשיו ולגינאי הלמדנים המתפלפלים. הן מוצגות כיצירות הומוריסטיות משובחות, שנכתבו לבדח דעת הקוראים "בדרך לצון" והצטיינו "בעומק ההיתול והחידוד המרחף עליהן", בהתאם לאופיו ולמצב-רוחו של שפירא באותן שנים, ש"היה חומד לצון... מלא אהבת החיים ובעל לב שמח"¹⁸.

במאמר ביוגרפי של יוסף קלוזנר מובאת ידיעה זו: "שפירא עובר מזיטומיר לאדיסה בשנת תרל"ב. לפי דבריו, רצה אז להדפיס שם את מחברותיו ההלציות 'מסכת חסידים', 'מסכת פדיון' וכדומה, שחיבר, כנראה, עוד בהיותו בוילנא בשנת תרכ"ז, בעקבות 'מסכת עניות' של ר' אייויק מאיר דיק, אחרי כי הסופר זאב שור¹⁹ מספר, שראה אותן כבר בהיותם שניהם בסוף תרכ"ז בברלין"²⁰.

אף כאן מדובר על כמה מסכתות, אבל קלוזנר לא ראה את החיבורים הפארודיסטיים, והשאלה היא אם דבריו בנידון זה אינם תלויים בנקרולוג של ליליינבלום, שאולי קרא אותן בדפוס או

מנוח אייויק מאיר דיק¹⁴), והן: 'מסכת שיריים', 'מסכת חסידים', 'מסכת פדיון', 'מסכת עקרות' ועוד, כולן כתובות בסגנון הגמרא ובפירוש רש"י ותוספות, כנהוג. המסכתות ההן היו אז לנגד עיני ועיני ידידי ה' צבי הכהן שערשעווסקי¹⁵ (עתה ברוסטוב), והתפלאנו לראות את עומק ההיתול והחידוד המרחף עליהן. מי שלא הכיר את שפירא אלא בדמות "הפרופיסור לחכמת השיעורים" ו"החובב ציון הנלהב, אשר באחרית ימיו היה תנים לבכות ענותנו", קשה לו להאמין, ש"היה חומד לצון בעוריו, אבל הדבר כך הוא באמת, הוא היה בימי עלומיו מלא אהבת החיים ובעל לב שמח". אך להדפיס את מסכתותיו לא היה בכחו, כי כיסו היה ריק לגמרי ולא היה לו גם במה לפרנס את עצמו. באווירה המסחרית של אדיסה "סופר או תלמיד חכם" אי אפשר היה לו להחזיק מעמד, אם "לא היה מוכשר להשפיל את כבודו ולחזור על הפתחים בשביל לאסוף 'חומים' על ספרו שבכ"י או למכור חבורו הנדפס", ושפירא "לא היה מוכשר להשפיל את כבודו". משמצא לו פרנסה בעבודה משרדית, אחרי מחלה ממושכת, חל בו שינוי, וישכח את מסכתותיו וגם מחכמת השיעור הסיח את לבו, ויהי אוהב ימים לראות טוב, וגם כשחזר ללימודים המתימטיים "לא דאג עתה להוציא לאור את מסכתותיו"¹⁶.

במקום חיבור אחד בשם יחיד או בשם כפול שומעים אנו כאן על סדרה של מסכתות, ארבע במניין "ועוד", ובראשן "מסכת שיריים" ו"מסכת חסידים" כשני חיבורים שונים. נוסף ל"גמרא" נזכרים "פירוש רש"י ותוספות", ללא חידושי "מהרש"א", המובלטים בתיאורו של פאפירנא¹⁷. לפי שמות המסכתות היו כולן בעלות מגמה אנטי-חסידית. אך ליליינבלום אינו מתאר אותן ככלי-נשק סאטירי למלחמת המשכילים בחסידים ובה-

¹⁸ תיאור זה, עליצות שובבנית בלתי-מופרעת בנעוריו שפירא כנגד כובד-ראש וקדרות בשנותיו הראשונות, אינו הולם את שאר התיאורים המתייחסים לתקופות שונות בחייו. הקווים המיוחדים מהירות מעצבות לשמחה, מדכאון להתלהבות, וחזור חלילה. עיין ל. ק. [י. ל. קנטור]: פרופסור הרמן שפירא ("לוח אחיאסף", תרנ"ט, עמ' 299-300); ר. בריינין: לתולדות הפרופיסור צבי שפירא ("השלוח", כרך ד', תרנ"ט, עמ' 183-185); ל. יפה: פרופ' הרמן שפירא (תל-אביב תר"ץ), עמ' 30-31. לפי התיאורים ההם נראה, שצדק קנר טור בציניו כי שפירא "מטבעו היה בעל מרה שחורה". אולי חל שינוי ניכר בתכונותיו ובהליכורו תיו בשנים שעסק במסחר באודיסה ובהרסון, ואולי תו שינוי משתקף בתיאורו של ליליינבלום.

¹⁹ עיין ש. ל. ציטרון: לקסיקון ציוני (ורשה תר"פ"ד), עמ' 712.

²⁰ י. קלוזנר: תולדות הפרופסור צבי (הרמן) שפירא ("הצפירה", 1898, גל' 149, עמ' 795). במאמר מקביל של קלוזנר ב"המגיד" ("השבוע"), 1898, גל' 14-12, 17, אין זכר למסכתות.

¹⁴ לעניין זה עיין להלן, עמ' 472, הע' 109.

¹⁵ עיין יוסף קלוזנר, שם, כרך ד' (ירושלים תשי"ד), עמ' 81, 86, כרך ה', עמ' 390.

¹⁶ מ. ל. ליליינבלום: ד"ר צבי (הרמן) שפירא ("השלוח", כרך ג', תרנ"ח, עמ' 570-571).

¹⁷ עיין לעיל, עמ' 453.

להגיה, שדברי קלוזנר עומדים בפני עצמם, ואם כן הדבר זוהי עדות שנייה לכך, ששפירא חיבר כמה מסכתות פארודיסטיות. מסכתות של קלוזנר, שהמסכתות נכתבו בשנת תרכ"ו בוויילנה, אינה מדוייקת, ויש להקדים את המועד לפחות לשנת תרכ"ו בקובנה.²⁵

הידיעה האחרונה היא מסוף תרנ"ז, פחות משנה לפני פטירתו של שפירא. לשאלתו של ר. בריינין, שביקר בהיידלברג ימים אחדים אחרי הקונגרס הציוני הראשון, על כתביו של שפירא בעברית, השיב: "יש אתי בכתובים גם ספרים, גם מאמרים, אבל עוד לא הכשרתים לדפוס, עוד לא גמרתים. יש אמנם תחת ידי ספר גמור בכל, והוא 'מסכת חסידים', אבל חלילה לי להוציא עתה דבר כזה מתחת ידי. לפנים לגלגתי על דברי חכמים, עתה הנני עפר תחת כפות רגליהם".²⁶

שוב נזכר ספר אחד בלבד בשם אחד, כמו בשירו של גוטלובר. הספר שביקש להוציא לאור בשנת תרל"ב ולא שיחקה לו השעה היה שמור אתו בסוף ימיו, כעבור עשרים וחמש שנים, אבל בינתיים גזר גניזה על יצירתו הפארודיסטית. שפירא חזר בתשובה בהיידלברג²⁷, והלעג על חכמי התלמוד ומפרשיו נחשב עתה לחטא בעיניו. גם ברשימותיו האוטוביוגרפיות²⁸ עבר בשתיקה גמורה על חיבוריו הפארודיסטיים. כוונת הגניזה בשתיקתו בולטת ברשימת כתביו, שערך בתרנ"ז (25.11.96) באיגרת 'פרופ' מגדלשטם. שם הוא מציין גם חיבורים עבריים, שעסק בכתיבתם לפני בואו להיידלברג: "1) חדושים למסכתות שונות של הגמרא, כפי שלימדו אותן לתלמידים בימי

בכתב-יד, ואולי שמע את הדברים מפיו של ליליינבלום.²¹ קשה להכריע בשאלה זו. ציון הקשר בין המסכתות של שפירא לבין "מסכת עניות" והזכרת הידידות בין שפירא לליליינבלום סמוך לידיעה על המסכתות²², וכן סימני קירבה אחרים לדברי ליליינבלום במאמרו של קלוזנר, מטים את הכף להנחת תלות בין זה לזה. מצד אחר ברור, שקלוזנר שאב ידיעות אותנטיות חשובות ממקורות שלא היו תלויים בליליינבלום, ואולי גם לא היו ידועים לו, כגון יומנו ורשימתו האוטוביוגרפית של שפירא, שכנראה נמסרו לקלוזנר על-ידי הכותב, וידיעות ששמע מפיו בהיותו במחיצתו בהיידלברג.²³ גם הודעת קלוזנר בשם זאב שור²⁴ מורה, שהיו לו ידיעות על המסכתות ללא קשר עם ליליינבלום. לפיכך נוטה אני

²¹ באותן שנים היה קיים מגע אישי קרוב בין קלוזנר לליליינבלום. בבואו ללמוד בהיידלברג הביא עמו מכתב המלצה מליליינבלום אל פרופ' שפי"א. עיין י. קלויזנר, שם, עמ' 58. מכתב ההמלצה מיום ט"ו אייר תרנ"ז נמצא בספרייה הלאומית והאוניברסיטאית בירושלים באוסף שברון, אוטוגרפים, ובו נאמר: "עתה באתי לבקש עזרתך, השגחתך וסיועך בעד האברך ה' יוסף קלוזנר (ההדגשה במקור — י. ת.), אשר שנה הרבה וקרא הרבה, והוא גולה למקום תורה, אשר יקוה למצוא אותה בבית הנבחר שאתה מכה בו. היה נא לו לאב ולמורה דרך... וימינך תסמכהו להשיג את מטרתו, כי ברכה בו, ובשקידתו ובכשרונותיו יוכל להיות להועיל לעמנו". כשנה לפני בואו להיידלברג כבר כתב קלוזנר על שפי"א ראו בהערצה, בביקורת על מאמרו "חכמים הזהרו בדבריהם" ("אוצר הספרות", כרך ה', תרנ"ו, עמ' 312-314).

²² י. קלוזנר, "הצפירה", שם: "וגם שעורים אחדים להחיות את נפשו בדוחק מצא [שפירא באודיסה] רק בקושי גדול ובעזרת מר ליליינבלום (ההדגשה במקור — י. ת.), שהיה לידידו הנאמן של המנוח מאז ועד יום מותו".

²³ עיין "הצפירה", גל' 149, עמ' 794; גל' 150, עמ' 803.

²⁴ לא ברור היכן "מספר" זאב שור על היכרותו עם שפירא בברלין. האם הכוונה לדברים שבכתב או לסיפור בעל-פה? על-כל-פנים יש עניין בידיעה, שגם בברלין מסר שפירא את כתביו הפארודיסטיים לחבריו לקריאה. המועד "סוף תרכ"ז בברלין" אינו נכון, כי שפירא הגיע לברלין באמצע תרכ"ח, כפי שקבעתי במאמרי "ההשכלה בחיי צבי הרמן שפירא".

²⁵ עיין לעיל, עמ' 559.

²⁶ ר. בריינין: לחולדות הפרופיסור צבי שפירא ("השלוח", כרך ד', תרנ"ט, עמ' 185).

²⁷ עיין י. קלויזנר, שם, עמ' 29, 44-48.

²⁸ "רשימה אוטוביוגרפית" (כתבים ציוניים) של שפירא, מהדורת ב. דינבורג, ירושלים תרפ"ה, עמ' x-xvii; "חיי ומפעלי", איגרת של שפירא אל פרופ' מגדלשטם ("העולם", 1938, גל' מ"ב, עמ' 818-819). האיגרת תורגמה מגרמנית על-ידי ת. מוצקין.

והנספחים יש מחיקות והוספות, תיקונים ושינויים, ובחלק ניכר חסרים לגמרי הפירושים וההגהות המקיפים את ה"משנה" וה"גמרא". צורת האותיות אינה אחידה, ובמקומות רבים ניכר מאופן הכתיבה ומצבע הדיו, שהדברים נכתבו בזמנים שונים. אך אין ספק, שכל הנמצא בכתב היד, והנספחים בכלל, נכתב בידי המחבר צבי הרמן שפירא. קביעה זו מוכחת מכתב-היד עצמו ומהשוואת הכתיבות שבו לאיגרות שפירא שב-ידינו⁸⁸, אם כי מזמן לזמן, ואפילו באותו זמן, חלו שינויים בצורת כתיבתו.

בדף השער, המודפס כאן בתצלום, לפנינו שני גסחים. הנוסח הראשון, לפני המחיקות והתיקונים: "מסכת חסידים מן תלמוד פורי⁸⁴ עם פירש"י ותוספת ופסקי תוספת רבינו אשר ופסקי הרא"ש ופירוש המשניות מהרמב"ם זצ"ל. ונתוסף עוד חדושי הלכות ואגדות מהרש"א חכמת בן שלמה⁸⁵ וחדושי מהר"ם הגהות הב"ח והלבוש והגר"א וגליון הש"ס כמו בתלמוד הבבלי. כמו רעם האש⁸⁶ יאר פני תבל, הערמאן לבית שפירא,

זורה, המבורר בסמוך; טיטות של שני קטעים שבתוך המסכת הנדונה, בשלושה עמודים; טיטות של קטע השייך למסכת פארודיסטית אחרת (עיין להלן, עמ' 568), והוא יודפס במקום אחר; שורת אפוריזמים, בשני עמודים, שברצוני לפרסם אותם במאמר מיוחד. הקטע ממסכת אחרת רשום בעפרון בשתי עמודות, מעבר לעמוד אחד של האפוריזמים.⁸³ ביתר בירור במאמרי "מלחמת דעות במערכה מש-פחתית בחיי צבי הרמן שפירא".

⁸⁴ סורי — רוסי. החלפת "רוסיא" ב"סוריא" מצויה בספרות ההשכלה מטעמי צנזורה וכשימוש-לשון סאטירי. ראה לדוגמה "עמק רפאים" לריב"ל ("ילקוט ריב"ל", ווארשא תרל"ח, עמ' 134); "מסכת עניות" לא. מ. דיק, הקדמה ("כנפי יונה", בעריכת ש. זק"ש, ברלין תר"ח, עמ' 3).

⁸⁵ סירוס מכון של "חכמת שלמה", היינו חידושי מהרש"ל. הרשימה כולה היא העתק מקוצר משערי המסכתות בתלמוד בבלי. אין להניח שהתכוון להביא דברים בשם כל המפרשים הנזכרים. "והלבוש" נוסף מעל לשורה משום שמובא בשוליים.

⁸⁶ קודם היה כתוב בנוסח זה "רעם" במקום "רעם האש". בהוספת מלת "אש", הדרושה גם מבחינה עניינית ("הרעם" סתם אינו מאיר), האותיות שב-מלים "רעם האש יאר פני תבל" הן בדיוק אותיות השם שלמטה מהן: "הערמאן לבית שפירא".

היותי ראש ישיבה⁸⁹. 2) לפני כ-30 שנה⁸⁰ התחלתי בעבודה גדולה: לסדר את הספרות התלמודית העתיקה כולה (ההדגשה במקור — י. ת.) לפי האנשים והמקומות, ומקצתה לפי העניינים. באופן כזה יוצאים במקרים רבים קורותיה של אישיות לגמרי מאליהם". מסכת גנוזה אחת ניצלה מכליון ונתגלגלה והגיעה לירושלים, וב-אמצעותה נוכל להתבונן ביצירתו הספרותית וב-מגמותיו המשכיליות של צבי הרמן שפירא, שהיו סמויות מעינינו עד עתה.

ב. מימצאים חדשים במסכת שבכתב-יד

המסכת הפארודיסטית שנשתמרה היא בכ"י ירושלים 963⁴. כנראה כתב-יד זה נמצא בין שאר הכתבים מעזבונו של שפירא, שנמסרו לספרייה הלאומית והאוניברסיטאית⁸¹. גוף החיבור מכיל 29 דפים (58 עמודים) גדולים, הממוספרים באותיות עבריות מרובעות (ב — ל). לפני הטקסט — דף השער והקדשה בשני דפים, המכילים עם החיבור, ומצורפים אליהם דפים בודדים בלתי-מחוזרים⁸². ברוב הדפים של החיבור

⁸⁰ י. קלוזנר כתב, ללא ציון מקור: "שתי שנים רצופות (בשנות תרכ"ג-תרכ"ד) קרא לפני תלמידיו שעורים בתלמוד, ביחוד במסכת פסחים, אשר על אדותיה כתב מאות גליונות מלאים פלפולים חריפים, אבל כל הגליונות האלה נשרפו יחד עם שאר כתביו בשרפה שהיתה בקובנו בשנת תרכ"ו או תרכ"ז" ("המגיד" — "השבוע", 1898, גל' 13, עמ' 231; אותו עניין גם ב"הצפירה", 1898, גל' 149, עמ' 794, בשינויים קלים: במקום "פלפולים חריפים" — "חדושים ודרושים").

⁸⁰ אם ציון הזמן קרוב לדיוק עסק בחיבור מדעי זה על התלמוד בשנים תרכ"ז-תרכ"ו, בהיותו בקובנה ובווילנה, כלומר סמוך לזמן שכתב את הפארודיות לתלמוד. בהיותו בווילנה כתב מחקר היסטורי על הפרושים. עיין זכרונות א. י. פאפירנא ("כל הכתבים", תל-אביב תשי"ב, עמ' 187).

⁸¹ ד"ר א. שבדרון (שרון), שטיפל בכתבים מעזבונו של שפירא, רשם בפתק המצורף לכתב-היד את ציוניו של J. Davidson על "מסכת חסידים", והעתיק את דברי שפירא המובאים במאמרו של ר. בריינין. עיין לעיל, עמ' 559, הערה ז; להלן עמ' 564, הערה 40.

הנני מביע את תודתי לד"ר מ. נדב, מנהל מחלקת כתב-היד, ולכל עובדי המחלקה, על סיועם בחיי פושי בארכיונים ובאוצר כתב-היד שבספרייה.

⁸² הדפים הנודדים הם: דף ה"הורעה" וההגשה לצנ-

תוכנה⁴². כאן אצטמצם בציונים אחדים. ההקדשה מופנית לגביר אברהם קופרניק מקיוב⁴³, ששפירא ביקר בביתו שנה לפני כתיבת ההקדשה, בשנת תרל"א, וקיבל ממנו סיוע כספי. לשון הפנייה, בעמוד מיוחד, הוא: "אל כבוד האדון אברהם קופרניק, מנחה מזכרת אהבה וידידות, מגשה ברגשות תודה וכבוד מאת המחבר". החי-תימה: "על כן אודך בזה נגדה נא לכל עמי, כי רבות רחשו לך לב ונפש המחבר". בפסיקה הרא-שונה הביע שפירא תודתו לכל תומכיו וכתב: "ידעתי כי קטונתי מלהשיב לכם כעל כל, אשר גמלתם עלי. אבל בשלחי מעל פני כיום הזה את בכורי פרי עטי, הנני אומר קבל-עם, כי תקותי חזקה, כי ביום הגיעי אל מטרתי וייטב לי מעט, והיה החסד אשר הטייתם לי, והשיבותיהו אל אחי בני עמי, הגלחמים בעד נפשמ כמוני היום. והיה שכרכם כפול, כי חסד זרעתם ומשנה חסד תקצו". מכאן נראה, שהתרומות שקיבל מקו-פרניק ומגבירים אחרים ניתנו לו, לפחות בחלקם, לצורך פרסום ספרו.

בדף מיוחד, שחציו נקרע ואבד, מצויות ידיעות מאלפות, ואף מביכות, על הכנת מסכת זו לדפוס ועל מסכתות פארודיסטיות אחרות. בעמוד אחד כתוב: "הודעה. הנה נמצאות אצלי בכ"י ארבע מסכתות מן תלמוד סורי עם כל המפרשים החדו-שים וההגהות. ואלו הן: א) מסכת שירים [מעל למלה מחוקה: חסידים; ההדגשות במקור—י. ת.], בעלת חמשה פרקים; ב) מסכת מת-נגדים, בעלת שלשה פרקים; ג) מסכת אפיקורסים, בעלת ארבעה פרקים...". ציון שם המסכת הרביעית ומספר הפרקים שבה חסר⁴⁴. בעמוד האחר כתוב ברוסית: "יום 14 במאי 1872. מסכת חסידים, ז. א. על החסידות". אחר-כך בעברית: "חוברת ראשונה". ליד הת-

נתק בעיר הבירה בערלין בשנת הדר לכל חסיד מנביא ועד כהן לפרט קטן, ונדפס בזיטומיר בשנת חדלו לכם מצדיקים וחסידים וגבאים". הנוסח השני המתוקן: "מסכת שירים מן וכו', כמו שנמצא בכ"י אצל התורני אפרים הערשארן בעיר הבירה בערלין וכו'"³⁷. בחילופי הנוסח הוכנסו שני שינויים חשובים: א) החלפת השם "חסידים" ב"שירים"; ב) מחיקת שם המחבר והמצאת "מקור" למסכת בכתב-יד הנמצא בברלין כביכול. השם הבדוי "אפרים הערשארן" הוא "הערמאן שפירא" בחילוף האותיות³⁸. בכותרת שבראשי העמודים רשום בהתחלה (ב' ע"א—ח' ע"ב) "חסידים"³⁹, ואחר-כך עד הסוף— "שירים". השינוי השני מורה, ששפירא נרתע מקריאת שמו המפורש על המסכת. שנת ההעתקה היא תרכ"ט (1869)⁴⁰, השנה שבה למד שפירא בברלין. הגימטריה של שנת ההדפסה היא תרל"א (תרל"ו לפרט גדול). באותה שנה ישב שפירא בזיטומיר ועשה הכנות לפרסם את "מסכת חסידים" בדפוס⁴¹.

ההקדשה, מעין הקדמה, היא בעיקרה הצהרה תקיפה בשבח ההשכלה הלוחמת ונושאי דגלה. תעודה חשובה זו אפרסם במקום אחר ואברר את

³⁷ צורת הכתיבה מראה, שהמלים "ונדפס — וגבאים" נוספו אחרי כתיבת גוף השער, אבל אי אפשר לקבוע אם נוספו לפני שינוי שמות המסכת והמחבר, או בד בבד עם השינויים ההם, או שמא תוספת זו מאוחרת משינוי השמות. אף בשמות אין לומר בוודאות, ששם המסכת ושם המחבר שונו בבת-אחת. ועיין להלן, עמ' 565.

³⁸ ד"ר מ. נדב מצא את פתרונו של חידת הפסבדו-נים תוך כדי שיחה בינינו.

³⁹ דף ב' ע"א נמחק "חסידים" ללא הוספת "שירים", ח' ע"ב — "שירים" מעל למחיקה, בין שני הדפים — "חסידים" ללא מחיקה.

⁴⁰ מפליא הדבר שי. דודסון קבע בספרו Parody in Jewish Literature עמ' 243, מס' 262, ששפירא כתב את "מסכת חסידים" בברלין בשנת 1869–1870. המועד אינו נכון (עיין לעיל, עמ' 559), אבל הוא מתאים לשנת ההעתקה הרשומה בשער. לפי נוסח הציון ברור, שדודסון לא ידע כלום על כתב-היד, וכנראה קביעתו היא השערה גרידא על-פי שנת תרל"ב בשירו של גוטלובר. עיין לעיל, עמ' 560.

⁴¹ עיין לעיל, עמ' 560 להלן, עמ' 565.

⁴² עיין מאמרי "תפיסת ההשכלה והערכתה בכתבים של צבי הרמן שפירא", שיתפרסם בקרוב.

⁴³ עיין "האסיף", שנה ד', תרנ"ד, עמ' 160–161; E.J., א, עמ' 512.

⁴⁴ רק אותיות "... ים" נשתמרו בסוף השורה.

בציונים שבשולי הדפים ובתוך הפירושים נזכרים חיבורים פארודיסטיים אלו: מסכתות "מתנגדים", "צדיקים", "עקרות", "פדיון", "נקיות"; תוספתא סתם ותוספתות "שירים", "חסידים", "סתרי תורה". כל הציונים מתייחסים להבאות או לרמזי הבאות. במסכתות "עקרות" ו"צדיקים" רשום "דף", בתוספתא "שירים" — "פ", ללא השלמה; במסכת "מתנגדים" היה רשום מספר הדף והעמוד ונמחק; בתוספתא "סתרי תורה" כתוב "פרק בתרא", ובתוספתא "חסידים" נמצא ציון מלא: "פ"א הלכה י"ב".⁴⁹

בהשוואת הממצאים החדשים לידיעות שנמסרו על-ידי חבריו של שפירא מתעוררות כמה שאלות קשות: א) מתי הוחלף השם "חסידים" ב"שירים", ובאיזה שם בחר שפירא באופן סופי? ב) מה פשר הדבר שחידושי "המהרש"א, אשר חבורת המשכילים בוולגה התפעלו משמיעתם בשנת תרכ"ו, חסרים במסכת שבכתב-יד?⁵⁰ ג) כיצד מתיישבת הודעתו של שפירא לברינין בשנת תרנ"ו, ש"מסכת חסידים" שבידו היא "ספר גמור בכל", עם מצב החיבור בכתב-היד, שרובו טיוטה בלתי-גמורה ובחלק ניכר הפירושים אינם קיימים כלל?⁵¹ ד) שמות המסכתות, שלפי ליליינבלום טיפל שפירא בהכנתן לדפוס בשנת תרל"ב באודיסה, אינם מתאימות לרשימה שהוגשה לאישור הצנזורה.⁵² איני רואה דרך ליישב שאלות אלו בוודאות, ועלי להסתפק בהעלאת השערות סבירות.

בשמות המסכת שנשתמרה הנתונים מבולבלים. פאפירנא ידע בתרכ"ז על שם כפול, "חסידים" ו"שירים", בשנת 1872 נמסר לצנזורה השם "חסידים" ואילו ב"הודעה" שבאותו דף בעברית נמחקה מלת "חסידים" ונרשם מעליה "שירים", ובשנת תרנ"ז דיבר שפירא על "מסכת חסידים" בלבד. עלינו לומר, שסמוך להתחלת עיסוקו בכתיבת הספר כבר התלבט שפירא בקביעת שמו,

אריך: "No 3". בשני העמודים היו בוודאי תוספות בחלק שאבד.⁴⁵

שיערת, שהעמוד הכתוב בחלקו ברוסית הוכן לצרכי הגשת הספר לבדיקת הצנזורה, והתאריך שבראשו, 14.5.1872, מציין את יום התגשה. השערה זו נתאמתה בבירור בתוספת ידיעה חשובה. החל בדף י"ט ע"ב, לפני סיום פרק ג' (כ' ע"ב), ממוספרים העמודים בספרות ערביות בסדר הפוך, בדילוג על דפים אחדים.⁴⁶ בכל עמוד ממוספר רשומות בשוליים אותיות רוסיות אחדות. נתברר, שרשימות אלו הן חלקי מלים ושתי מלים שלימות (השמות: "ועליג יעקב"), המצטרפים למשפט זה: "הבודק ספרים עבריים מפקח על בית המדרש לרבנים זעליג יעקב סלונגי[מ]-סקי".⁴⁷ הווה אומר: שפירא נסע מזיטומיר לאודיסה אחרי 14.5.1872, ולפני נסיעתו קיבל את אישור הצנזורה לספרו על-ידי רבו וידידו חיים זליג סלונמיסקי, שבזמן כהונתו בתפקיד מנהל בית-המדרש לרבנים בזיטומיר פעל גם כצנזור יהודי.⁴⁸ מיספור הדפים למפרע נעשה בשביל הצנזור הרוסי, ומטעם סמוי ראו צורך להעלים ממנו אחד עשר הדפים האחרונים ודפים י"ב ע"א — ט"ו ע"ב. מסתבר שבחלק שנקרע ואבד היה האישור הרשמי בחתימת הצנזור.

⁴⁵ בעמוד ה"הודעה", בסוף השורה שמתחת לשמות של ארבע המסכתות, נשתמרו האותיות "... ר המלחמו...". מכאן נראה, שבתוספת ניתן תיאור קצר של המסכתות.

⁴⁶ סדר המיספור: י"ט ע"ב-ט"ז ע"א — 8-1; ט"ו ע"ב-י"ב ע"א — ללא מיספור; י"א ע"ב-ב' ע"א — 28-9; ההקדשה והשער ודף ה"הודעה" והכתיבה הרוסית — 35-29. שני נספחים ממוספרים ביד אחרת בעפרון: 53, 54. מכאן שכמה נספחים אבדו בטלטולי כתב-היד.

⁴⁷ תודתי נתונה לד"ר מ. נדב, שהואיל לבדוק ולצרף את חלקי המלים הרוסיות ותרגם אותן לעברית. גם בדברים אחרים במאמרי הכתובים רוסית במקור נעזרתי בו. לא מצאתי במקום אחר, שסלונמיסקי נקרא זעליג יעקב.

⁴⁸ עיין י. קלזנר: היסטוריה של הספרות העברית החדשה, כרך ד' (ירושלים תשי"ד), עמ' 123-124. יתכן שדעתו של סלונמיסקי לא הייתה נוחה מתכנתו של שפירא לפרסם את המסכת בדפוס, ואולי גם מטעם זה התנגד לנסיעת שפירא לאודיסה לאסוף חותמים על ספרו. עיין לעיל, עמ' 560, הערה 13.

⁴⁹ עיין להלן, עמ' 572, הערה 85.

⁵⁰ עיין לעיל, עמ' 559, להלן, עמ' 572.

⁵¹ עיין לעיל, עמ' 562, להלן עמ' 572.

⁵² עיין לעיל, עמ' 564.

לומר, שאותם חיבורים בלתי-ידועים לא היו גמורים, ואפילו לא הגיעו למידת השלימות החל-קית של המסכת שבידינו, חוץ מ"תוספתא סתרי תורה" שבציונה רשום "פרק בתרא". אני מניח כהשערה קרובה, שמכל החיבורים הנזכרים היו בידי שפירא טיוטות, מהן פרקים ומהן קטעים ארוכים או קצרים, ועל-כל-פנים היה בדעתו לכתוב את החיבורים. אם כך הדבר יש להוסיף "מסכת סתרי תורה", במקביל לתוספתא בשם זה, כי בוודאי לא חשב לחבר "תוספתא" ללא "משנה".

לפי שמותיהן נחלקות המסכתות לשתי מערכות: כות: מערכה של עניינים ופעולות ("שיריים", "עקרות", "פדיון", "נקיות", "סתרי תורה"), ומערכה של אישים וקבוצות ("חסידים", "מת-נגדים", "אפיקורסים", "צדיקים"⁵⁷). מסכת "חסידי-שיריים" שבידינו שייכת לשתי המערכות. אפשר לקבוע בוודאות, שכל החיבורים היו מכוונים למלחמה בחסידות, פרט לשלושה הטעונים בירור: "תוספתא סתרי תורה", "מסכת מתנגדי-דים", "מסכת אפיקורסים". בנוגע ל"סתרי תורה" יש מקום לסברה, לכ-

ואולי לא הגיע כלל להכרעה סופית. בשאלת חידושי "המהרש"א" יש מקום לחשוב על שתי אפשרויות: בידי שפירא היתה טיוטה שלא הגיעה לידינו, או: החידושים המפולפלים שהשמיע במסיבת המשכילים הומצאו על דרך האילתור בשעת השמעתם ולא הועלו כלל על הכתב. שפירא הגזים בתיאור המסכת כ"ספר גמור בכל", כי לא הגיעה לידי גמר מעולם. מידת ההגזמה מצטמצמת אם ניחס את התיאור לגופי ה"משנה" וה"גמרא" בלבד, הנמצאים בכתב-היד בשלימות במחיקות ובתיקונים.

השאלה הקשה והחשובה ביותר היא בשמות המסכתות האחרות. שאלה זו מתרחבת ומסתבכת לנוכח שמות החיבורים הפארודיסטיים הנזכרים בתוך המסכת שבידינו, שבחלקם אין להם זכר לא בידיעות ולא ב"הודעה". שמות אלה מסתכמים בארבע מסכתות ובשתיים או שלוש תוספתות⁵⁸, ויש להוסיף עליהם מסכת "חסידים-שיריים" ומסכת "אפיקורסים", שלא הובאו בספר. האם שמות אלה, שמספרם מגיע לעשרה בקירוב, מציינים חיבורים ששפירא עסק בכתיבתם, או שמא אינם אלא שלטים פיקטיביים לכתבים שלא היו ולא נבראו, ואולי גם לא עלו במחשבה להיבראות? שלילת קיומם של חיבורים פארודיסטיים נוספים למסכת "חסידים-שיריים" בטלה בהחלט, משום שהיא מנוגדת להצהרתו המפורשת של שפירא: "הגה נמצאות אצלי בכ"י ארבע מסכתות" וכו'⁵⁴ ולהודעתו של ליליינבלום: "המסקנות ההן היו אז לנגד עיני" וכו'⁵⁵. אף אופן הבאת החיבורים בתוך מסכת "חסידים-שיריים" מורה, שלא היו נטולי מציאות⁵⁶. מצד אחר יש

"משום דתנן כיצד הרב מתפלל כולל כל דבר שהוא צריך בתפלת שמונה עשרה על החולים בברכת החולים על הגשמים בברכת השנים היה דבר שאין לו ברכה מיוחדת בתפלה כוללו בשמע קולנו חוץ מן העקרות שמוסיף עליהן ברכה בפני עצמה על החולים הוא מתפלל בתפלת שחרית על הגשמים בתפלת המנחה ועל העקרות בתפלת ערבית התפלל ערבית ובאה עקרה להפקד חזור ומתפלל נדבה באו שתי עקרות מתפלל שתי תפלות זו אחר זו ואפילו שלש ואפילו הרבה ואפילו לאחר הצות מפני שכל הלילה כשר לפקוד עקרות". בהמשך מובא נוסח התפילה המיוחדת לפקידת עקרות. כ"ה ע"ב, "תוספת": "דהא קי"ל במסכת עקרות כל הגשים נפקדות ע"י הרב חוץ מאשתו אמו בתו ואחותו". שם, "תוס' ישנים": "תימא דהכא משמע דפוקדין עקרות בקמיעות ובריש עקרות תנן האשה נפקדת בשלש דרכים בכסף בשטר ובביאה ואין לפרש דבשטר היינו בקמיעות דהא תנן התם בהדיא בשטר כיצד וכו'". בהבאות בשם "תוספתא סתרי תורה" ו"מסכת מתנגדים" אודן בסמוך. להבאות שבפרק ה' עיין בחוברת הבאה.

⁵⁷ אני משער, שזוהי המסכת הרביעית שהיתה רשומה ב"הודעה" וזכרה אבד בקריעת חלק מן הדרך. עיין לעיל, עמ' 561.

⁵⁸ מספר התוספתות מסופק, כי אין לדעת אם תוספתא "חסידים" ו"שיריים" אחת היא או שתיים.

⁵⁴ עיין לעיל, עמ' 564.

⁵⁵ עיין לעיל, עמ' 561.

⁵⁶ אביא לדוגמה ארבעה לשונות מעניינים. ט' ע"א, "רש"י, ביאור "והאמר מר" שב"גמרא": "בתור ספתא מעשה בבו רבינו שהתחיל לצחק את העקר רות ולפקד[ו] כשהוא בן י"ב שנים התחילו העם מרנגין אחריו יצתה בת קול ואמרה כל מעשיו לא עשה אלא ע"פ אביו מיד נשתתקו אותן המרנגין בניזפה". ט"ו ע"ב (בשוליים רשום "צדיקים דף"):

ספתא סתרי תורה" היתה מתוכננת לשמש כלי-זיין למלחמה נגד הקבלה והחסידות גם יחד, ואם כן בוודאי נדונו בה גם רעיונות חסידיים ספצי-פיים.

לגבי "מסכת מתנגדים" ו"מסכת אפיקורסים" השאלה העיקרית, שמן הדין להעלותה ושאפשר למצוא לה פתרון, היא: האם העוקץ הסאטירי שבהן היה מופנה נגד אורחות החיים של המתנג-דים המשכילים, בדומה ליחס אל החסידים וה-צדיקים במסכתות שלהם, או שמא כאן נקט שפירא בשיטה הפוכה והשתמש בשבט הבי-קורת להכות ביריבי המתנגדים והמשכילים, מתוך יחס חיובי אל נושאי המסכתות? היחסים בין החסידים לבין המתנגדים והאפיקורסים-המשכי-לים חוזרים ונשנים ב"מסכת חסידים", ובמערך זה מוצגים המתנגדים והמשכילים בדרך כלל כצמד של נרדפים בעלי תכונות חיוביות, כנגד רודפיהם החסידים המרושעים. אך תוך כדי דיבור ניכר, שיחסו של בעל המסכת אל המתנגדים כש-לעצמם ובהשוואה אל המשכילים אינו חיובי, ול-עתים נפליטים מעטו רמזי ביקורת קשה כלפיהם, מה-שאינ-כן כלפי האפיקורסים. הערכה זו באה לידי ביטוי ברור בהסתמכות על "מסכת מתנג-דים". ב"גמרא" (ה' ע"ב) נאמר: "א"ר כוזיבא כשהלכתי לכרכי הים היו קורין למתנגד רישא דצלמא⁶⁰ ולאפיקורוס בעל ראתן⁶¹ ... תניא אידך א"ר כוזיבא כשהלכתי לאשור היו קורין לאפיקורסים ברלינים⁶² ולמתנגדים כלבי

אורה, ששם זה נקרא על כתב-פולמוס נגד הק-בלה והמקובלים, ללא התייחסות ישירה לחסידות ולתורתה. לשון ההבאה היא (כ' ע"א): "סבר לה כי האי תנא דתניא⁶⁶ משרבו המחלוקת ותלמידים שלא שמשו כל צרכם נתרבו דורשי תילי תילין של הלכות ומגלי פנים בתורה שלא כהלכה ונעשו בישראל אגודות אגודות ותורה נעשית כשתי תורות משרבו סתרי תורה רבו הצבועים ונתמעטה הבקורת פסקו אנשי אמנה ורבו סופרי ספירות וטובלי שחרית עושים מעשה זמרי ומתכסים בטלית של תלמיד חכם שלחו יד באלהים ועל אל אלים יכבירו מילין ואומות העולם מה הן אומרין [יחזקאל כה, ח] הנה ככל הגוים בית יהודה ונמצא שם שמים מתחלל ועליהן הכתוב צווח ואומר [דברים ו, ד] שמע ישראל ד' אלהינו ד' אחד ולא שנים אחד ולא שלשה אחד ולא עשרה אלא אחד ממש". מבחינה רעיונית זוהי התקפה הריפה על תורת הספירות, יסוד היסודות של תורת הקבלה. המגמה האנטי-קבלית מובלטת עוד יותר בפירוש "רש"י": "שלחו יד באלהים. שחלקוהו לעשר ספירות ומדרו שיעור קומתו וזיווגו לו את השכינה וכיוצא בדברי תפל". טענת הגויים מבוורת "שגם הם [היהודים] מא-מינים באחדות הרבוי כמונו [הנוצרים]"⁶⁸. אולם כמה דברים שבגוף המאמר ("משרבו המח-לוקת ... רבו הצבועים ... וטובלי שחרית ... ומתכסים בטלית של תלמיד חכם") באים ללמד, שמבחינה מעשית אקטואלית מכוונת ההתקפה נגד החסידים, שעושים את הקבלה פלסטר בהפי-צם אותה בהמון ובהטיית ענייניה לצרכיהם. כוונה זו מפורשת בכיאר "רש"י" למלים "ונת-מעטה הבקורת": "שאם אתה אומר לו היאך אתה עושה כך וכך הוא אומר לך סוד כמוס יש בדבר ואין אתה זוכה להבינו". ההאשמה, שהצדיקים השתמשו בסודות הקבלה בדרך פסולה, מובאת גם במקומות אחרים במסכת. לפיכך נראה לי, ש"חו-

⁶⁸ מעל למלים מחוקות: "כמאן דאמרי".
⁶⁹ במאמרי "מלחמת דעות במערכה משפחתית בחיי הרמן שפירא" ביררתי, שגם אביו ידע על התנגדותו לתורת הקבלה.

⁶⁰ פירוש "רש"י": "שיש לו צלם בראשו כלומר שכיון שאינו מאמין ברבנו הרי הוא כופר בעיקר וכאלו עובד עבודה זרה". "ראש-צלם" ("צלם-קאפ") ידוע ככינוי של גנאי לליטאים בפיהם של יהודי פולין, אבל כאן מושם הכינוי בפי החסידים לנגח בו את המתנגדים בליטא עצמה. ועיין להלן, הערה 63.
⁶¹ בשוליים: "עיין כתובות דף ע"ז [ע"ב]". יוסף פרל הסב כינוי זה על רבנים מתנגדים, בהסתמכות על "קיצור ליקוטי מוה"ר"ן תנינא סימן קע"ד [מאהלוב תקע"א]". עיין "מגלה טמירין" (וינה 1819), כ"ו ע"א-ע"ב (איגרות ס"ה, ס"ז).

⁶² "רש"י": "עיר ידועה בארץ אשכנז ששמה ברלין ועוסקים שם בחכמות הצונות ולשונות נכריות ומשתדלים ג"כ שיהפשטו אלו החכמות בשאר ארצות ונמצא שממנה יוצאת האפיקורסות לכל העולם ועל שם כך נקראים האפיקורסים ברלינים".

בהשכלה אפיקורסית, כפי שיתברר להלן ביתר פירוט.

ג. מבנה "מסכת חסידים" ומגמתיה

אחד הגורמים להחלפת השם "מסכת חסידים" ב"מסכת שירים" היה בוודאי בכך, שעניין חטיפת שירים ממאכלו של הצדיק בסעודותיו עם החסידים תופס מקום בולט בפרקי ה"משנה"⁶⁶, הקובעת את צביונה התימאטי של מסכת בש"ס. אך לאמיתו של דבר אפילו ב"משנה", ועל אחת כמה וכמה ב"גמרא", מנהג השירים אינו אלא משבצת אחת ביריעה רחבה של הליכות חסידות. בדומה לתלמוד, ובהפלגה יתירה, מצטרף עניין לעניין במסכת הפארודיסטית ומשתלבים זה בזה, עד שהנושא הראשי נעשה צדדי, ובפרק האחרון הוא נעלם כליל.

אסקור את סדר העניינים בפרקי ה"משנה" במסכת, בהבאת קצת לשונות לדוגמה גם מה"גמרא" ומהפירושים, בעיקר מארבעת הפרקים הראשונים שאינם מתפרסמים כאן. בפרק ראשון ("מאימתי חוטפין", ב' ע"א — י"ג ע"א) שש

שמיא⁶³. ב"רש"י" נתונות הגדרות ענייניות לצמד "מתנגד — אפיקורוס": "מתנגד. זה שאינו מאמין ברבנו הקדוש ובבורשט אבל מאמין הוא בפיקוד עקרות ובשאר נפלאות על ידי בעלי שמות ומכשף וקדר וכדומה והכי מפרש לה בהדיא במסכת מתנגדים... אפיקורוס. היינו שאינו מאמין בפיקוד עקרות על ידי נסים ונפלאות כלל ואומר על זה ועל כיוצא בזה הדברים כפשטן". הוזה אומר: "מסכת מתנגדים" היתה חיבור סאטירי בגנות המתנגדים, שנועד לחשוף את הפגמים והכיעור שבאמונותיהם ובאורח חייהם של אנשי היהדות הרבנית האורתודוקסית⁶⁴. אך אין להעלות על הדעת, שבדומה לכך התכוון המחבר ב"מסכת אפיקורסים" לגלות את מומי המשכילים ולהקיעם, אלא הדעת נותנת שבאותה מסכת דיבר בשבח האפיקורסים והאפיקורסות. ראייה חותכת לדבר בקטע הפארודיסטי "ת"ר כל המתענה ביום הכפורים ה"ז מביא חרב לעולם", המצוי בין כתביידי, כאמור, שכולו האדרה צינית גסה של אפיקורסות קיצונית להלכה ולמעשה⁶⁵. בשנים ששפירא עסק בכתיבת המסכתות הפארודיסטיות היה דבוק בלב ונפש

⁶⁶ מנהג חטיפת שירים, המתואר ב"מסכת חסידים" בפרטי פרטים והוא ידוע ומפורסם בהווי החסידי, אינו נזכר כלל בכתבי הפולמוס הידועים של המתנגדים, ועד כמה שידיעתי מגעת גם בכתבי הפולמוס של המשכילים מיוסף פרל ובני חוגו לא בא זכרו. רק בסאטירה "חסידות וחכמה" של י. ערטער מצאתי רמז לעניין, ללא המונח "שירים": "אתה [הצדיק] תברך את הזבח, והאנשים היושבים ללחום אתך, באגרוף יכו איש את רעהו בעבור קבעת הכוס אשר שתית, בעבור הפתים והעצמות הנותרות על קערתך מן הלחם והבשר אשר אכלת" ("הצופה לבית ישראל", תל"אביב תש"ה, עמ' 22). הוא הדין במקורות חסידיים, דרושיים וסיפוריים, ואפילו מאמצע המאה ה"ט ואילך לא הרחיבו את הדיבור בנידון זה. לא מצאתי שום בירור מדעי לקביעת התחלתו ונסיבות התהוותו של מנהג זה, שנעשה תופעה בולטת ביותר בצביונה של הצדיקות המאוחרת. גם בדברים שנאמרו בספרים כעין מדעיים אין שום ידיעה, אפילו בדרך ההשערה, מתי והיכן צץ לראשונה פולחן השירים. עיין: T. Ysander: Studien zum Beschtschen Hasidismus (Uppsala 1933), pp. 306–317, 346–349; א. וורטהיים: הלכות והליכות בחסי"דות (ירושלים תש"ך), עמ' 167–169.

⁶³ "רש"י": "שחורצין את לשונם על רבנו ומדמים שעושים לשם שמים". בסיפור האנטי-חסידי של י. ל. גורדון: אחרית שמחה תוגה ("עולם כמנהגו", ספור שני, ווילנא תרל"ג), שעלילתו נרקמה מסביב לגירוש של ר' אהרן השני מקארליון, נזכרים דרך-אגב שני כינויי המתנגדים בליטא המובאים כאן: "כלבי דשמיא" (עמ' 73), "ראש צלם" (עמ' 96). לרקע הסיפור עיין ז. רבינוביץ: החסידות הליטאית (ירושלים תשכ"א), עמ' 73–75.

⁶⁴ שתי סאטירות של מ. א. גינצבורג, אחת בשיר ואחת בפרוזה, שנדפסו אחרי מות המחבר בשם "תקון לבן הארמי" (ווילנא תרכ"ד), והן מן היצירות הראשונות מסוג זה בספרות ההשכלה הליטאית, מכוונות לגנות אמונות בנסים ונפלאות של בעלי-שם וקדרים מצד יהודים אדוקים סתם מטי"פוס המתנגדים. אף-על-פי שנוכרים בחיבורים אלה דברים הידועים כסממני הווי חסידי, כגון "פדיון" ו"פקידת עקרות", לא מצאתי בהם שום נימה של פולמוס אנטי-חסידי. כנראה מבחינה עניינית היה העוץ שב"מסכת מתנגדים" מופנה בכיוון דומה לכיוונו של "תקון לבן הארמי". ועיין י. קלוזנר: היסטוריה של הספרות העברית החדשה, כרך ג' (ירושלים תרצ"ט), עמ' 163.

⁶⁵ עיין לעיל, עמ' 563, הערה 32.

יום ראשון שאחר שבת בראשית ועמדו חסידים הראשונים וגזרו על החטיפה⁷¹ ובאו חסידים האחרונים וגזרו על מוצאי יום ראשון של כל השנה משום מוצאי יום ראשון שאחר שבת בראשית⁷² ("ג ע"ב). (ב) "מימיו של רבינו הקדוש לא בשתייר מפת שחרית כזית בו ביום בשתייר כבר שלם" ("ד ע"ב). (ג) "מימיו של רבינו הקדוש לא מצא רפואה לאשה שדמיה מרובים בו ביום עמד ודרש⁷² אשה שדמיה מרובים ואין לה וסת אף על פי שהיין מזיק לה תשתה יין שנסתכל בו הרב ותתרפא מיד" ("טו ע"א). (ד) "מימיו של רבינו הקדוש לא דרש בסתרי תורה בפרהסיא בו ביום גלה הרבה סודות בפרשת עריות עד שליהטה אש סביבותיו ועל אותה שעה נאמר [עירובין ס"ה ע"א] נכנס יין יצא סוד" ("טו ע"א). (ה) מימיו של רבינו הקדוש לא פקד עקרות ביום בו ביום פקד שלש עשרה עקרות וכלן ילדו בנים זכרים" ("טו ע"ב). רק במשניות א' וב' יש זכר לשיריים, אבל גם בהן אין עניינם עיקר, ונמצאו למדים בפרק זה חמישה דברים אחרים מפעולות הצדיק: מעשה נס, אכילה גסה, ריפוי נשים, דרשה בסתרי תורה בפרשת עריות, פקידת עקרות. זימוןם וליכודם של עניינים אלה בפרק אחד נעשו על סמך "מעשה שהיה", וכולם נקשרו זה בזה בנוסחה: "מימיו... בו ביום...". בפרק שלישי ("אין בין", "טו ע"א – כ' ע"ב) חמש משניות, שתיים הוראות בענייני שיריים ושלוש שלא לעניין כלל. הצד השווה בהן, שכולן

משניות, כולן בעסקי שיריים, וביחוד בענייני חטיפת בורשט במוצאי שבתות בסעודת" מלווה מלכה"⁶⁷. לשון המשנה הראשונה (ב' ע"א): "מאימתי חוטפין את השירים במוצאי שבתות משעה שהשומר מסתלק מן הפתח ומתקרב אצל השלחן דברי ר' טומטום ר' אנדרוגינו' אומ' משעה שהרב מכניס ידו מתחת לאבנטו רבי חטפן או' לא נתנה תורה שיעור זומן לחטיפה לפיכך כל הקודם ה"ז זרין ונשכר"⁶⁸. התחלות משניות ב-ה': "מאימתי חוטפין את השירים בערבי שבתות...". (ח' ע"א); "אכילת בורשט כיצד...". (י' ע"א); "אכלו שתו ונשתכרו עומדים לפייס...". (י"א ע"א); "הכל חייבים בשירים אחד האיש ואחד האשה...". (י"ב ע"א). משנה ששית ("ב ע"ב): "אין מוכרין תכשיטי נשים אלא לבורשט ולפדיון בלבד". בפרק שני ("נס גדול", "יג ע"ב – טו ע"ב) חמש משניות קצרות, ואביא כולן כלשונן: (א) "נס גדול"⁶⁹ נעשה לרבינו הקדוש⁷⁰ במוצאי

⁶⁷ במסכת מכוונה סעודה זו בקביעות "סעודת בורשט". בשיר סאטירי אנטטי-חסידי ("בי-כסא", "ליקוט ריב"ל", עמ' 149-151). נמצא תיאור מעניין של הליכות הצדיק והחסידים בסעודת "מלווה מלכה". שם נזכר מתן שיריים אחרי "מלווה מלכה" לפקידת עקרה (עמ' 151), אבל אין זכר לחטיפת שיריים בציבור, אם כי בזמנו ובסביבתו של ריב"ל פולחן השיריים היה ידוע ומקובל, כפי שיוצא בבירור מתיאורי הליכותיו של ר' ישראל מרוזין.

⁶⁸ השארתי את הפיסוק בכל ההבאות, וגם בפרק ה' המודפס כאן, ללא שינוי, משום שגם בכך התכוון שפירא לחיקוי פארודיסטי. ב"גמרא" (ו' ע"א) מבואר: "א"ר מסרסיא שלשתן מקרא אחד דרשו... בבית ר' טומטום סבר מרישא דקרא אשר ישמרו דכתיב [ישעיה נז, ד] כי כה אמר ד' לסריסים אשר ישמרו את שבתותי ובהרו באשר הפצתי ומחזיקים ור' אנדרוגינוס סבר מסיפא דכתיב ומחזיקים בבית ר' חטפן אומר ובהרו באשר הפצתי כתיב. ב"רש"י" שם: "לסריסים. היינו חסידים שבאים אל הרב על עסק סריסות כלומר על דבר עקרות... ומחזיקים בבית ר' והיינו משעה שהרב מכניס ידו מתחת לאבנטו".

⁶⁹ ב"גמרא" מובא מעשה הנס בצורת סיפור, וכן בכל מקום שרמזו ב"משנה" מעשה שהיה מבואר עניינו ב"גמרא" בסיפור.

⁷⁰ זהו תואר קבוע לצדיק החסידי המופיע כדמות ראשית במסכת (וכן "הרב" סתם). תואר זה שגור בהגיאוגרפיה החסידית, וגם שני הצדיקים הירי-בים שב"מגלה טמירין", הצדיק מזאלין והצדיק מדישפאל, מכונים תמיד "רבינו הקדוש" באיג-

רות חסידיהם. שפירא השתמש בתואר להצגת הצדיק כ"רבינו הקדוש" שבתלמוד (רבי יהודה הנשיא מסדר המשנה) כביכול, כפי שנאמר בבירור בתוספת ישנים" (כ' ע"ב).

⁷¹ גזרו שלא לנהוג בחטיפת שיריים במוצאי יום ראשון שאחר שבת בראשית משום מעשה שהיה.

⁷² בשוליים: "ברייאת דליקוטי עצות מור"ן, ואכן הוראה זו נמצאת בשינוי נוסח קלים בחיבור "ליקוטי עצות" הברסלבי, ערך "רפואה", סי' ב'. גם פרל הביא עניין זה בלגלוג ב"מגלה טמירין" (איגרת פ"ח, ל"ג ע"ב), ובהערה הביא את המאמר כלשונו במקורו הראשון בציון "ליקוטי מו"ה" דף מ"ח ע"ג [אוסטרהא תקס"ח], והוא בח"א דרוש כ"ט. שוני המקורות מוכיח, ששפירא לא הגיע למאמר דרך "מגלה טמירין".

אות התמציתיות שב"משנה" המדומה. אולם על יסוד מערכת הנושאים שב"משנה" נערמו עליהם והשתרגו סביבם עניינים מעניינים שונים, ממינם ושלא ממינם, מתחום החסידות ומחוץ לתחומה, ואף הצירופים והגיבושים בערבוביה נערכו בהתאם לדגם התלמודי, לפי כללי ההגיון של שיטת הפלפול ולפי דרכי הדרוש הקדום. אביא שתי דוגמאות מובהקות, אחת להרחבה מופלגת בענייני חסידות, ואחת לקפיצות מרחיקות מעבר לגדרה. (א) בביאור פרק ב' משנה ב', שביום שנעשה נס גדול לצדיק 'נשתייר ככר שלם' מסעודתו בבוקר, נאמר (י"ד ע"ב – ט"ו ע"א): "ואמאי לא חטפו א"ר תרדא משום דכולי עלמא טרודי איטרדי בפרסומא דאותו ניסא וזאת אומרת מספרי נפלאות פטורים מכל המצוות האמורות בתורה מאי טעמא דאמר מר⁷⁵ העוסק במצוה פטור מן המצוה וא"ר תרדא מקבצי פדיון⁷⁶

פותחות במלים "אין בין". (א) "אין בין שירי בורשט לשירי כל השבוע אלא שזה בכף וזה ביד" (ט"ז ע"א). (ב) "אין בין בורשט לפסח אלא... " (י"ח ע"א). (ג) "אין בין מתנגדים לאפיקורסים אלא שספרי המתנגדים טעוין גניזה וספרי אפיקורסים נשרפין"⁷³ (י"ח ע"ב). (ד) "אין⁷⁴ בין שני התלמודים לתלמוד סורי אלא שהראשונים נכתבו בבבל ובא"י ותלמוד סורי נכתב בסוריא" (כ' ע"א). (ה) "אין בין חסידי כת אחת לחסידי חברתה אלא שהללו מטמאין והללו מטהרין... " (כ' ע"א). בפרק רביעי ("אין פוחתין", כ"א ע"א – כ"ה ע"ב) שלוש משניות, ראשונה – בשיריים, שנייה – בקמיעות, שלישית – בעקרות. מלת הקישור ביניהן היא בהוראת הלכות צדיקות על דרך השלילה: "אין פוחתין בבורשט משני אילים... " (כ"א ע"א); "אין פוחתין בקמיעות משלשה פאיין... " (כ"ד ע"ב); "אין פוקדין עקרות בשנים... " (כ"ה ע"א). פרק חמישי ("כיצד מרקדין", כ"ה ע"ב – ל' ע"ב) יהיה מונח לפנינו כאן, ואסתפק בציון ענייניו. בחמש המשניות שבו נדונות ומבוררות בהרחבה, שלא כרגיל, חמש פרשיות מגופי ההלכה והעשייה באורח-החיים החסידי, שעד עתה לא בא זכרון כלל, אבל אין בהן שמץ דבר מענייני שיריים: (א) ריקודי חסידים מסביב לצדיק בקידוש לבנה (כ"ה ע"ב – כ"ו ע"א); (ב) קבלת פני הצדיק במסעיו (כ"ז ע"א – ע"ב); (ג) וידוי בפני הצדיק וכפרת עוונות (כ"ז ע"ב); (ד) דרכי קיום המצווה לספר נפלאות הצדיק בקבוצות חסידיו (כ"ח ע"א); (ה) סדרי הטבילה במקוואות (ל' ע"א). נקודת המפתח בפרק זה היא מלת השאלה "כיצד" בפתחת כל משנה.

ביחס שבין ה"גמרא" ל"משנה" שמר שפירא על המתכונת שבדגם התלמודי, והחיקויים שב-מאמרי ה"גמרא" הם פיתוחן והרחבתן של ההור-

⁷⁵ סוכה כ"ה ע"א. במאמרים רבים רשומים מראי-מקום בשוליים בהבאות מן התלמוד או ממדרש, אבל כאן חסרים פירושים וציגים.

⁷⁶ שליחי הצדיק, העורכים ביקורים אצל חסידיו ומ-קבצים דמי פדיון-נפש בשבילו. דרך זו של איסוף כספים ידועה בשושלת בית טשרנוביל כנוהג קבוע וממוסד בשם "מעמדות", מעין גביית מסים שנתיים בסכום המוטל על כל חסיד לפי קביעת הצדיק, למימון צרכיו וצרכי ה"חצר" המפוארת. ה"מעמ" דות" הונהגו על-ידי ר' מרדכי מטשרנוביל (תק"ל-תקצ"ז), ושמונה בניו המפורסמים בצדיקות "מלכותיות" קיימו ופיתחו את גביית הפדיונות על-ידי ה"משולחים". עיין ש. א. הורווצקי: החסידות והחסידים (תל-אביב תש"ג), 111, עמ' פ"ה, 11, עמ' פ'; ר. מאהלר: זרמים בחסידות אוקראינה בתקופת הריאקציה האירופית (1815-1848) ("העבר", ספר י"ח, תשל"א, עמ' 71). לפי מאהלר שיטת "מעמדות" הונהגה בחסידות אוקראינה כבר על ידי נכדי הבעש"ט. "בגדולת ר' וואלף מטשארני אוסטרה", חיבור סאטירי ביידיש מחוגו של פרל, מתוארים ר' ברוך ור' אפרים, שני הא-חים נכדי הבעש"ט, כבעלי הנהגה חדשה לעבודת ה' של הצדיק בעושר מופלג ובפאר והדר. עיין "יוסף פערלס יידישע כתבים" (ווילנא 1937), עמ' 234-238, וביחוד עמ' 237. שם (עמ' 227, 229) נזכרת גביית מסים "מעמדות" כדבר ידוע ומקובל בסוף המאה ה"ה-תחילת המאה ה"ט. בעל החיבור הוא חיים מאלאגא מבאר שבפודוליה. עיין שמחה כ"ץ: נייע מאטעריאלן פון דעם פערל ארכיוו ("ייווא בלעטער", 111, 1938, עמ' 561-563). בסאטירה זו מיוחסת הקמת "חצר" במזבזו לר'

⁷³ עיין לעיל, עמ' 567, ובמאמרי "תפיסת ההשכלה והערכתה בכתבים של צבי הרמן שפירא", שנמסר לדפוס.

⁷⁴ בשוליים: "אינה סוגיא של משנה". רוצה לומר, שדיון על התלמודים נשתרבו ב"משנה" בטעות כביכול.

עות ומוליכי כלבים בבורשט⁷⁷ וטובלי שחרית ומקבילי פני הרב ורוקדי קדוש לבנה כולם פטור-רים מכל המצות האמורות בתורה וכל מי שקיים את כולן אפילו זרעו וזרעו עד סוף כל הדורות פטורין לעולם איבעיא להו כלן כסדרן⁷⁸ או דילמא אין סדר מעכב תיקו. מפרט קטן בסיפור מעשה בא המחבר לסקור במבט אחד שטח רחב של מעשי חסידות, ואף העלה תוך כדי דיבור "הלכה" חסידית קיצונית, שבכתבי פולמוס של המתנגדים נהגו לנגח בה את החסידים: אמונות תפלות ומנהגי הבל שנתחדשו אצלם לם חשובים בעיניהם ממצוות התורה, והם מש-תמשים בהבליהם לפרוק עול מלכות שמים. (ב) דיון מפולפל בלהטוטי חשיבה האופייניים לדי-אלקטיקה התלמודית, שמגיעים בו משיריים ל-פרייה ורבייה ומפרייה ורבייה לקרבן פסח וחזור חלילה: "חוטפין: מגלן א"ר מסרסיא אתין מקל וחומר מפריה ורבייה ומה פריה ורבייה שהאיש מצווה על פריה ורבייה ואין האשה מצווה על פרי-יה ורבייה אמרה תורה בחטיפה שנאמר [שופטים

פטורין מכל המצות האמורות בתורה מאי טעמא עוסק במצוה פטור מן המצוה וא"ר תרדא חוטפי שירים פטורים מכל המצות האמורות בתורה מ"ט עוסק במצוה פטור מן המצוה וא"ר תרדא עולי לרגל ורודפי מתנגדים ואפיקורסים וכותבי קמיי

אפרים מסודריקוב ולא לאחיו ר' ברוך (ייוסף פערלס יידישע כתבים, עמ' 234, 238, 244). שיבוש חמור זה בנוגע לעובדה מפורסמת מתמיה מאוד, שכן העלילה הסיפורית שבסאטירה מבוססת על יסודות מציאותיים; ר' וואלף מטשארני אוטרה היה צדיק ידוע ומפורסם, לפי מסורת חסידית – מתלמידי המגיד ממזריטש, והיה מחותנו של ר' משולם פייבוש מזבורו כמסופר ב"גדולת ר' וואלף". עיין ת. שמרוק: משמעותה החברתית של השחיטה החסידית ("ציון", כ', תשט"ו, עמ' 59 הערה 48, עמ' 64-66); הנ"ל; החסידות ועסקי החכירות (שם, ל"ה, תשל"ל, עמ' 191). גם השאת בתו של ר' וואלף לישראל אברהם (תקל"ב-תקע"ד), בנו של ר' זושא מהאניפולי, המתוארת בסאטירה כנקודת השיא בגדולת הצדיק מטשארני אוטרה (עמ' 233-234), היא עובדה מאומתת. עיין י. אלפסי: ספר האדמו"רים (תל-אביב תשכ"א), עמ' 30, 39. ר' דוד מטלנא (עיין להלן, עמ' 577) היה חתנו של ר' ישראל אברהם (י. אלפסי, שם, עמ' 24). אני משער, שפנחסל בן ר' ישראל אברהם, הנזכר בספרו הגרמני של פרל נגד החסי-דות כבן-צדיק שהוכתר לצדיק בנערותו, היה נכדם של ר' זושא מהאניפולי ור' וולף מטשארני אוטרה. כנראה לא האריך ימים אחרי הכתרתו ולכן לא נשתמר וזכרו. עיין א. רובינשטיין: כתב-היד "על מהות בת החסידים" ("קריית ספר", ל"ח, תשכ"ג, עמ' 267, ושם הערה 29). פרל הזכיר את "הצדיק מטשארנא אוטרה" בין הצדיקים מוואלין, שהיו להם "עגמת נפש גדול וחרפות ובושות גדו-לות" במסעיהם בגאליציה "כשה" באים לצידון הרבה [טארנופול]" ("מגלה סמירין", כ"ב ע"א-ע"ב). ב"סדר הנסיעה לא"י" של ר' נחמן מברסלב, סי' י"ב (כפי שגדפס בתוך "שבחי הר"נ"), מצויות ידיעות מעניינות על הליכותיו הצדיקיות של ר' זאב וואלף "כדרך המפורסמים", בתיאור היחסים בין ר' נחמן לבינו בעת פגישתם בקושטא בשנת תקנ"ח, כאשר שניהם חנו שם בדרכם לא"י. ועיין שם, סי' י"ז, על פגישתם בחיפה בראשית תקנ"ט. יש לציין איגרת של ר' אשר מטטולין אליו בהיותו בא"י (סי' בית אהרן, בראדי תרל"ה, עמ' 317), המעידה על יחסי ריעות בין שני הצדיקים. מסתבר שעלייתו של ר' וואלף לא"י היתה כרוכה בצמצום השפעתו, עקב גדולתם ופעולתם של נכדי הבעש"ט, בהתאם לסיפורו של חיים מאלאגא.

צדיקי בית טשרנוביל משלו בכיפה בוואלין ובר-אוקראינה בשנות נעוריו של שפירא, והיה יכול

לקלוט ידיעות על הליכותיהם מרחוק. אולם מזכרה של תעודה אחת שלא נשתמרה ניתן ללמוד, לדעתי, שהטלת מס קבוע על החסידים הונהגה גם בחסידות קארלין-טטולין בליטא. בסקירת הת-עודות שהיו בגניזה הסטוליאנית מזכיר ז. רבי-גוביץ (החסידות הליטאית, עמ' 78, 168) "איגרת של ר' אהרן אל חסידיו בדבר כספי 'מעמדות'", ללא תאריך. רביגוביץ לא עמד על משמעותם של "מעמדות" באותה איגרת. אפשר לפרש, שה-כוונה לגביית כספים בשביל הכוללים בארץ-ישראל, שגם הם היו מכונים "מעמדות". אך יש מקום להניח, שהכוונה לתרומות-חובה שר' אהרן השני הטיל על בני עדתו למימון צרכיו. ועיין להלן, עמ' 576.

⁷⁷ על-פי פרק א' משנה ד' (י"א ע"א): "אכלו ושתו ונשתכרו עומדים לפייס [נבחרים לתפקיד בהגדלה] ומביאים שני כלבים שחורים אחד ששמו מתנגד וכתוב על מצחו מתנגד ואחד ששמו אפיקורוס וכתוב על מצחו אפיקורוס שנים שזכו בפייס מח-זיקים אותם באוניהם ומוליכים אותם סביב השלחן וכשמגיע אצל הרב רוקק בפניהם שלש פעמים וכל העם מכים אותם בלולבים שנפסלו ובוועטים בהם ותולשים בשערם".

⁷⁸ פירוש "רש"י": כסדרן. צריך לקיים כל אלו המצות כסדר שחשבן רב תרדא כדי להפטר הוא וזרעו וזרעו מכל המצות".

האנטי־הלכית מוקהה בהצנעת הקטרוג הענייני בסבכי המידות שהתורה נדרשת בהן, הורוצה למעט ולטשטש יכול לטעון, לכאורה, שהלעג הסאטירי אינו מכוון אלא כלפי התגיון התלמודי.

"רש"י ו"תוספת" הם החטיבות העיקריות ב־ כמות ובאיכות במערכת הפירושים הפארודיס־ טיים. מפעם לפעם נוספים עליהם ציונים והג־ הות והשלמות קצרות, בכותרות ("תורה אור", "מסורת הש"ס", "גליון הש"ס", "תוספת יש־ גים") ובלי כותרות, בשמות מפרשים (מהרש"ל, מהרש"א, הב"ח, הלבוש) וללא שמות. כתיבת הפירושים, על־כל־פנים בטופס שבידינו, לא הושלמה. בשני העמודים האחרונים של פרק א' אין אלא ציונים אחדים והתחלת פיסקה אחת של "תוספת". הוא הדין בפרק ב' כולו, בעמוד ה־ אחרון של פרק ג' ובפרק ד' כולו. פרק ה' הוא הפרק היחיד, שהפירושים נמצאים בו בשלימות מתחילתו ועד סופו. נתונים אלה מראים, שהפירוש רשים והציונים לא נכתבו כסדרם, אבל יתכן שהיו בידי שפירא טיוטות שלא הכניסן משום שלא הספיק להשלים את ניסוחן. מלבד מראי־ מקום לפסוקי מקרא, למאמרי חז"ל אמיתיים ול־ מאמרים בדויים שב"מסכת חסידים" עצמה, רשו־ מים בשוליים ציונים לשני היבורים חסידיים ("ברייתא דלקוטי מור"ן"⁸³, "ברייתא דמפעלות הצדיקים"⁸⁴) ולכמה כתבים פארודיסטיים אחרים של שפירא.⁸⁵

⁸³ ט"ו ע"א. מובא גם ה' ע"ב ב"רש"י": "כך הוא שנוי בברייתא דלקוטי עצות". שני הלשונות נמצאים בחיבור הברסלבי הידוע. ועיין לעיל, עמ' 569, הע' 72.

⁸⁴ כ"ט ע"א, כ"ט ע"ב. עיין בחוברת הבאה.

⁸⁵ בשוליים: י"ב ע"ב, י"ג ע"א — "תוספתא שירים פ"; ט"ו ע"ב — "עקרות דף", "צדיקים דף"; כ' ע"א — "תוספתא סתרי תורה פרק בתרא"; ל' ע"א — "עקרות דף". בציון האחרון היה רשום מספר הדף ונמחק. ציונים נוספים בפירושים: ד' ע"א, "רש"י — "כדאמרינן בתוספתא"; שם, "תוספת" — "מסכת מתנגדים דף כ"ב ע"ב", אבל נמחק ובמקומו נכתב: "לקמן דף כ' ע"ב"; ה' ע"ב, "רש"י" — "והכי מפרש לה בהדיא במסכת מתנגדים"; ט' ע"א, "רש"י" — "בתוספתא מעשה בכך רבינו"; י"א ע"ב, "תוספת" — "כך איתא

כא, כא] וחטפתם לכם איש אשתו מבנות שי־ לו⁷⁹ שירים שאחד האיש ואחד האשה חייבין בהן אינו דין שיהו בחטיפה... איכא למפרך מה לפריה ורביה שכן ישנה לפני הדבור⁸⁰ תאמר בשירים שאינן לפני הדבור אלא אתיא בקל וחור־ מר מפסח מה פסח שאינו נאכל אלא למגויין ו־ אינו נאכל אלא על השובע אמרה תורה בחטיפה שנאמר [שמות יב, יא] ואכלתם אותו בחפזון פסח הוא לד' שירים שנאכלין בין למגויין בין שלא למגויין ונאכלין לתיאבון אינו דין שיהו בחטיפה מה לפסח שכן כרת תאמר בשירים ש־ אין בהן כרת... פריה ורביה תוכיח שאין בה כרת ובחטיפה מה לפריה ורביה שכן ישנה לפני הדבור תאמר בשירים שאינן לפני הדבור פסח יוכיח וחזר הדין לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה הצד השווה שבהן שהן מצות שיש בהן אכילה⁸¹ ובחטיפה אף אני אביא לך שירים שמצוה שיש בה אכילה ובחטיפה" (ד' ע"א־ה' ע"א). במאמר זה ובדומים לו כלולה פגיעה קשה גם בעצם דיני ההלכה⁸², אבל חוד המגמה

⁷⁹ להחרפת הלעג השנון נאמר ב"רש"י": "בפלגש בגבעה כתיב".

⁸⁰ נצטוו עליה קודם מתן תורה. לביטוי זה ולמהלך הדיון במאמר כולו עיין יבמות ה' ע"ב.

⁸¹ בשיחה בין שני חכמים בהמשך (ד' ע"ב — ה' ע"ב) נדונה השאלה: "פריה ורביה מאי אכילה אית בה?" "ריש גלותא", שהחכמים היו במחיצתו, הורה על־פי פסוקים בתורה ובנביאים ובכתובים, כי "היינו בעילה היינו אכילה". הראייה מגביאים היא דרשה של דופי נועזת ומחודדת: "שנוי בני־ ביאים דכתיב [עמוס ב, ז] ואיש ואביו ילכו אל הנערה ואמר מר אל תקרי אל הנערה אלא את הנערה ואל תקרי ילכו אלא יאכלו". הצדיק היחיד בדורו של שפירא, שהתואר "ריש גלותא" הולם אותו, הוא ר' ישראל מרוזין. אמנם ר' ישראל נפטר בסאדיגורה, מחוץ לתחומי רוסיה, בזמן ששפירא היה בן 11 (תרי"א), אבל מצודתו היתה פרושה על כל מחוזות אוקראינה, ואף על צדיקי ליטא וחסידיה, עד סוף ימיו. עיין י. א. קאמעל־ האר: דור דעה, כרך א' (ניו־יורק תשי"ב), עמ' ש"א־ש"י; ש. א. הורודצקי: החסידות והחסידיים, ספר ג', עמ' ק"א־ק"ו; ר. מאהלר: זרמים בחסידות אוקראינה בתקופת הריאקציה האירופית (1815-1848), עמ' 72-78. לקשרים בין צדיקים ליטאיים לבין ר' ישראל מרוזין עיין להלן, עמ' 577.

⁸² ועיין לעיל, עמ' 568, להלן עמ' 578.

הרחבות והשלמות ענייניות חשובות בכיוון ה- פולמוס האנטי-חסידים.

המתכונת המבנית, שמצאתי במסכת מבחינת הנושאים: שוני מוחלט בין פרק א' לפרק ה' ודרגות-בניים בפרקים אמצעיים, קיימת גם מבחינת הסוגים הספרותיים המשמשים יסוד לחי- קוי פארודיסטי. פרק "מאימתי חוטפין" (פ"א) רובו ככולו מסוג ספרות ההלכה: דיני שיריים בהלכות חסידות, המבוררים בדרושי כתובים וב- סברות לפי כללי המתודה ההלכית, בשילוב קצת דברי אגדה דרושיים וסיפוריים במידה ובמשקל הנאותים לסוגיה הלכית בתלמוד. פרק "כיצד מרקדין" (פ"ה) רובו ככולו, ואפילו המשניות שבו, מסוג ספרות האגדה. היסוד הבולט בפרק זה הוא שרשרת של סיפורים, שמצד עניינם הם נסחים סאטיריים של סיפורים חסידיים, ואילו בצורתם ובסגנונם הם ערוכים כדמות "מעשי חכמים" שבתלמוד. בשלושת הפרקים האחרים לפנינו תערובת של דברי הלכה ואגדה, ללא הכ- רעת הכף לכאן או לכאן. אף מבנה מורכב זה לא הותקן באופן שרירותי. בהתאם לצרכיו בחר לו שפירא לדוגמה אותן מסכתות בש"ס, המשו- פעות במאמרי אגדה ואין בהן אחידות עניינית, כגון חגיגה וסוטה וסנהדרין.

התיאורים והסיפורים שב"מסכת חסידים" מ- שקפים הווי חסידי בהיקף הרב ובגיוון רב: חי חסידים מוצגים לפנינו בשבתות ובחגים ובמיות החול, ב"חצר" הצדיק ומחוץ ל"חצר", בינם ל- בין עצמם ובינם לבין סביבתם היהודית והנוכ- רית.⁸⁶ תיאורי ההווי המפורטים ממוקדים בשני נושאים מרכזיים: (א) פולחן הצדיק ("רבינו ה- קדוש"), דמותו והליכותיו; (ב) היחסים בין הח- סידים לבין יריביהם המתנגדים והמשכילים.⁸⁷

⁸⁶ זוהי פרשה מסועפת וסבוכה, הטעונה בירור רחב, ואין כאן מקומו. אך איני יכול לעבור בשתיקה על פרשה זו בתיאור המסכת, ולכן נותן אני קצת סימנים ברמז, ללא הוכחות מפורטות וללא דיונים ממצים.

⁸⁷ המשכילים מכונים "אפיקורסים" בקביעות. מערכת היחסים בין שלושת הזרמים במסכת היא בעלת חשיבות היסטורית מרובה. רוב ההיסטוריונים, החל בדובנוב וכלה בחוקרים בני דורנו, מתנב-

הפרשן הראשי ב"תוספת" מכונה "רצב"ש" (לפעמים "ר"ץ"). כינוי זה הוא בוודאי צופן לשם המחבר בראשי תיבות: "רבי צבי בן שלמה", "רבי צבי". כנראה גם "מהרנ"ש" הרשום בשו- ליים כבל הגהות יש לפענח בחילוף אותיות: "הרמן ש[פירא]"⁸⁶. הרב וראש הישיבה לשעבר והפרופסור בעל-התשובה להבא התעטף באיצ- טלה של "רבי" מבצעי התוספות, בשעה שהת- קלס ברביים וברבנים ובספרות הרבנית.⁸⁷

בפירושים, כמו בגופי ה"משנה" וה"גמרא", שמר שפירא בדיוקנות ובקפדנות על התאמה צורנית לדגמים הקדומים, כמידת האפשר בחי- קוי פארודיסטי. ביאורי "רש"י" צמודים לטכסט, והם מכוונים ישר לעניין, קצרים ופשוטים ובהי- רים, ולעתים מובלטים בהם בכוונה עוקצנית פשטנות יתירה והסברות ללא צורך. בהסתמכו- יות על רש"י האמיתי שימוש הלשון הוא: "כבר פירשתי" וכיוצא בזה. הקושיות והתיירות שב- "תוספת" מתייחסים לרוב ל"רש"י", בציון "פירש הקונטרס" או ללא ציון. אף-על-פי-כן השכיל המחבר לשלב במסגרת הפרשנות הפארודיסטית

בתוספתא (תוספתא חסידים פ"א הלכה י"ב); "י"ב ע"א, "רש"י" – "דמהאי קרא גופיה ילפינן במסכת פדיון"; "כ"ה ע"ב, "רש"י" – "דהא קי"ל במסכת עקרות"; שם, "תוס' ישנים" – "ובריש עקרות תנו... דהא תנו התם בהדיא"; "כ"ח ע"א, "תוספת" – "בתוספתא מסיק"; "כ"ט ע"ב, "תו' ספת ישנים" – "בתוספתא" (שלוש פעמים); ל' ע"א, "רש"י" – "כך מפרש לה במס' נקיות". לא ציינתי הבאות פארודיסטיות סתמיות בלשון "ירושלמי", "אגדה", "ברייתא" וכיוצא בזה. ועיין לעיל, עמ' 565.

⁸⁸ הכינוי "מהרנ"ש" שגור בהגהות לכתבי האר"י ומשמעו: ר' נתן שפירא. לכאורה הסבת הכינוי על הרמן שפירא מוקשה, שהרי המסכת נתחברה לפני שצבי הירש קרא עצמו הרמן, אבל מכיוון ש"מהרנ"ש" אינו נזכר בגוף החיבור איני רואה קושי בביאורי, כי הפירושים וההגהות בוודאי נכתבו במשך שנים, בחלקם בברלין ולאחר שובו של שפירא מברלין לרוסיה.

⁸⁷ יתכן שהתחפשות זו לא נעשתה לשם בדחנות בלבד. בלבו של שפירא התרוצצו נטיות ושאיפות מנוגדות, ומאחורי הדמויות שאישינותו לבשה מזמן לזמן הסתתרו דמויות שונות ואף מהופכות, שניקרו בקרבו וביקשו להתגלות. עיין במאמרי "ההשכלה בחיי צבי הרמן שפירא".

דבר, ש"מסכת חסידים" היא מבע להסתערות של משכיל ליטאי מרדן על החסידות שבדורו, כפי שנצטיירה ברוחו על יסוד נסיונותיו וידיעו-תיו בשנות החמישים והשישים למאה הי"ט. שפיי רא נדד הרבה בבחרותו מישיבה לישיבה בעיירות ליטא. ידיעותינו על תחנות גודויו קלושות, ו-"מסכת חסידים" באה ללמד, לפי דעתו, ששהה גם במרכזים חסידיים והספיק להכיר את דמותה והשפעתה של החסידות, ואולי גם אסף ידיעות במכוון להכנת חיבוריו הסאטיריים, משעלה ב-דעתו לערוך מלחמה ספרותית נגד החסידות.

לכאורה אפשר לקבוע את זהותה של החסידות המתוארת במסכת ולאתר את מרכזה במדויק. "ליחויץ" נזכרת כמה פעמים, לרוב בצירוף "מ-ליחויץ עד מיזיבוזיא"⁹¹, והיא מוצגת כבירתו של "רבינו הקדוש" וכמקום מרכזי לחיי החסי-דים. ובכן הדעה נותנת, שתיאורי "מסכת חסי-דים" מתייחסים לחסידות לאחוביץ, הענף הרא-שון והראשי של חסידות קארלין-סטולין, ו"רבי-נו הקדוש" הוא הצדיק מלאחוביץ בזמנו של בעל המסכת. אך פתרון פשוט זה אינו עומד ב-מבחן המציאות ההיסטורית. שתי הערים שבצמד "מליחויץ עד מיזיבוזיא" חדלו להיות משכני צדיקים וחסידים בעלי צביון מיוחד ובעלי השפ-עה לפני הולדתו של שפירא. בשנת תקצ"ג, עם מותו של הצדיק ר' נח מלאחוביץ, הקימו תלמי-דיו ר' שלמה חיים ור' משה שתי "חצרות" ו-שושלות חדשות ועצמאיות, ר' שלמה חיים (נפ-טר תרכ"ב) בקוידאנוב ור' משה (נפטר תרי"ח) בקוברין, ולאחר מותו של ר' משה העמיד תל-מידו ר' אברהם (נפטר תרמ"ד) שושלת שלישית חדשה בסלונים. באותה תקופה הגיע מחצב ה-שושלות הללו, בית קארלין-סטולין, לרום מעלתו והשפעתו בהנהגתו התקיפה והממושכת (תק-פ"ז—תרל"ב) של ר' אהרן השני, בנו של ר' אשר

על אף הצגת החסידים ואורח חייהם בראי עקום אפשר להבחין בנקל ביסודות המציאותיים, שה-קאריקאטורות הסאטיריות. מושתתות עליהם. ל-דעתי רוב התיאורים הריאליים מתייחסים לזמנו ולסביבתו של המחבר, ומקורם בהתבוננות אישית ישירה או עקיפה, בדרך הראייה או השמיעה, ורק מקצתם נקלטו דרך קריאה בספרי חסידות או בכתבי פולמוס אנטי-חסידיים⁹⁰. פירושו של

איים בסגנון אחד, שעם התגברותו של זרם ההש-כלה חלפו הסכסוכים ונפלו המחיצות בין המת-נגדים לחסידים מאימת האויב המשותף. אביא נוסח אחרון: בין החסידות "ובין מחנה המתנגדים המתמעט השתררו יחסים של דו-קיום בשלום. הסיבה העיקרית לכך היתה הופעת תנועת ההש-כלה, שקירבה את היריבים לשעבר בחזית שמ-רגית אחת נגד כל צעד של מודרניזציה בחיי העם" (ר. מאהלר: דברי ימי ישראל — דורות אחרונים, כרך ה', מרחביה-תל-אביב 1970, עמ' 7; ועיין ה"ל: זרמים בחסידות אוקראינה בתקופת הרי-אקציה האירופית (1815-1848), עמ' 69-70). האווירה השוררת בתיאורים ובסיפורים שב"מסכת חסידים", שמבחינה כללית אינה רואה יסוד לשלול את התאמתם למציאות, טופחת על פניה של הנחת "דו-קיום בשלום" בין היריבים לשעבר. על-כל-פנים זוהי הנחה בטלה לחלוטין לגבי יהדות ליטא. אמנם באחת המשניות נאמר (כ' ע"א): "ורודפים [החסידים] את המתנגדים והמתנגדים רודפים אותם אלו ואלו רודפין את האפיקורסים והאפיקורסים רודפין אותם". אך גם כאן ברור בהחלט, שהחסי-דים והמתנגדים לא פעלו במשותף ברדיפת המש-כילים, אלא אלו לחוד ואלו לחוד, וקיום ההשכלה האפיקורסית לא הביא להפסקת המלחמה ולברית שלום בין המתנגדים לחסידים.

⁹⁰ מספרות החסידות נזכרים שני ספרים בצינונים פארודיסטיים: "ברייתא דלקוטי עצות מור"ן" ו"ברייתא דמפעלות הצדיקים". עיין לעיל, עמ' 569, 572. שפירא קרא, כמובן, בספרות חסידים ואנטי-חסידי, ובוודאי שאב ממנה חומר ורעיו-נות לקטרוגיו, אבל לפי שעה לא מצאתי העתקות בדומה למאמרים ה"ל, ואף אם ימצאו לשונות פאראפראסטיים אחרים כאלה לא יהיה בהם, לפי התרשמותי, כדי לשנות את קביעתי, שתיאורי "מסכת חסידים" מושתתים על נסיונו האישי של שפירא. יש לציין, שבכל המסכת אין שום חיקוי לסיפורי ר' נחמן מברסלב, ששימשו יסוד ראשי או עיבוד לסיפורים שב"שבחי הבעש"ט" או ביצירותיו הסאטיריות והפארודיסטיות של פול. ברשימת אוסף הספרים של שפירא, שנערכה בכתב-יד אחרי מותו והעתקה גמצא בספרייה הלאומית בירושלים, רשומים ספרים בודדים בלבד השייכים לתחום החסידות. מספרי היסוד בתורת החסידות מצאתי ספר אחד של ר' יעקב יוסף

מפולגא בציון: "צפנת פענח להבעש"ט, תרמ"ד, פעטריקאו". לכתבי משכילים על החסידות יש לציין, שספרי יוסף פול, "מגלה טמירין" ו"בוחן צדיק", וס' שלום על ישראל של א. צ. צוויפל, היו בספרייתו של שפירא.

⁹¹ עיין להלן, עמ' 575, הערה 95.

ובאגפיה. הוזה אומר: הצירוף "מליחויץ עד מי-זיבוויא" הוא שרטוט סאטירי של גבולות הממ"לכה החסידית מצפון לדרום⁹⁵, אבל החסידות המתוארת במסכת אינה מעורר אחד, אלא היא מורכבת מתופעות ומפעולות הלקוחות משושלות שונות, ואף "רבינו הקדוש" הוא דמות מקובצת. לדעתי הגורם הראשי בתרכובת זו הוא אי-שיתוף של ר' אהרן השני מקארלין⁹⁶.

⁹⁵ גם הלשונות מוכיחים משמעות זו. בשני מקומות ("י"ז ע"א, ע"ב) מובאים חילוקי דעות על המרחק בין "ליחויץ למיזיבוויא", ובמחלוקת אחת נאמר ("י"ז ע"ב): "איתמר רב חריקאי ורב יצחק נפחא אמרי תרווייהו ליחויץ בסוף העולם ומיזיבוויא בסוף העולם רב חריקאי אמר ליחויץ במערבו של עולם ומיזיבוויא במזרחו ורב יצחק נפחא אמר ליחויץ בצפונו של עולם ומיזיבוויא בדרומו". כאן "עולם" הוא עולמה של החסידות. בסיפור על בלבול תפקידי הממונים בפמליא של מעלה, כדי לסכל ביטול גזירה על-ידי "רבינו" בהשבעת מלאכים, נאמר (כ"ט ע"א; בחוברת הבאה): "בדקו מליחויץ ועד מיזיבוויא ולא מצאו תינוק ותינוקת שאין בקיאים בשבע חכמות". פירוש: בדקו בכל מקום שחסידים מצויים שם. יתכן שהצירוף "מליחויץ עד מיזיבוויא" לא הומצא על-ידי שפירא, אלא היה שגור בפי חסידים, וזכר לגדולת שתי ה"חצרות" בימי ר' מרדכי מלאחוביץ "הזקן" ור' ברוך ממזובו ולקשרים האמיצים בין שני הצדיקים. ר' מרדכי וחברו ר' אשר הראשון מסטולין נסעו לר' ברוך ללמוד אצלו דרכי הנהגה חסידית, וגם אחר-כך קיימו שיתוף פעולה הדוק עם ר' ברוך. (עיין ז. רבינוביץ, שם, עמ' 43, 62-63, 112, ועוד). בסיומו של מעשה בנס שאירע לר' דלפן, שהגיע בקפיצת הדרך מליחויץ למיזיבוויא זיא והציל את כבודו של ר' ביזנא, שנודמן לשם ונסתבך בחוסר ידיעה, נאמר ("י"ז ע"ב): "תנא ההוא יומא חמשהא בתנוכה הוה וקבעוהו יומא טבא לרבגון". אף חג "הגור החמישי", שנקבע לרגל שחרורם של ר' מרדכי מלאחוביץ ור' אשר מסטולין מבית-הסוהר (עיין ז. רבינוביץ, שם, עמ' 44, 49-50), הוכנס לקשרי "ליחויץ-מיזיבוויא".

⁹⁶ עיין ז. רבינוביץ, שם, עמ' 70-84; מ. ש. גשור רי: הגגון והרקוד בחסידות, כרך שני, עמ' 165-179. צדיק זה שימש מטרה לחיצי המשכילים. כבר הזכרתי את הוקעתו בסיפורו של יל"ג (עיין לעיל, עמ' 568, הע' 63). בסאטירה "התגלות היגור קא בסטאלין" ("השחר", כרך ו', תרל"ה), שנכתב על-ידי יהל"ל, נכדו של הצדיק ר' משה מקוברין (עיין ז. רבינוביץ, שם, עמ' 87, 86, 136-137), מדובר בגנותו של ר' אהרן ללא הסוואה (עמ' 31-34), ונראה לי שמובאים שם הרבה דברים ריאליים חשובים. (ועיין בחוברת הבאה, בנ"ג ע' 472-467; ר. מאהלר: זרמים בחסידות אוקראינה בתקופת הריאקציה האירופית (1815-1848), עמ' 80.

מסטולין. בו בזמן ירדה חסידות לאחוביץ מגדולתה, ומנהיג עדתה המכונצת, ר' מרדכי השני, חתנו של ר' נח מלאחוביץ, ויתר על עצמאותו והוא וקהל חסידיו נעשו "נתיני" דודו ר' אהרן השני מקארלין⁹². מחמשת בתי-האב ומהצדיקים שבראשם, שפעלו והפעילו בליטא בבחירות של שפירא, חסידות קארלין-סטולין ור' אהרן השני היו מתאימים ביותר לשמש דגם לדמותו ו-לעדתו של "רבינו הקדוש", ופחות מכולם הולמת עטרה זו את ר' מרדכי השני מלאחוביץ ואת מח-נהו המדולדל⁹³. מזבון, הצד השני של המטבע "מליחויץ עד מיזיבוויא", עירם המפורסמת של הבעש"ט ושל נכדו ר' ברוך (בפטר תקע"ב), נעשתה פינה דחוקה במפת החסידות אחרי מותו של ר' אברהם יהושע העשיל מאפטא, שנפטר שם בשנת תקפ"ה, ואפילו נעשתה עיר שרובה מתנגדים⁹⁴.

לפיכך סבור אני, שכשם ש"מיזיבוויא" שב"מסכת חסידים" אינה מכוונת למזבון שבהווה אלא מובאת כשלט סמלי למעוזי החסידות בדרום, במחוזות וולין ופודוליה, כך "ליחויץ" באה לייצג את מבצרי החסידות בצפון, בליטא

⁹² לתהליכי ההתפתחות ולראשי השושלות הנזכרים בפנים עיין ז. רבינוביץ: החסידות הליטאית, עמ' 84-70, 118-121, 127-135, 138-141. פעם נזכר במסכת ("י"ב ע"ב) "רבינו מקדוניה", וכנראה הכוונה לצדיק מקוידאנוב.

⁹³ לחסידות לאחוביץ בתקופה הנדונה ובשנים של-אחריה ולאישיותו של ר' מרדכי השני עיין "ספר לאחוביץ" (תלאביב תש"ט), עמ' 15-17, 33-34, 57-61, 70-72, 196-200 (ר' מרדכי השני ובנו), 211-213. סקירה כללית מקיפה על חסידות לאחוביץ נתונה אצל מ. ש. גשורי: הגגון והרקוד בחסידות, כרך שני (תלאביב תשי"ט), עמ' 229-254. בתיאורי גשורי אין ביסוס מדעי, אבל כנראה כלול בהם חומר אותנטי רב, ממקורות שבכתב ושבעל-פה, ובהעדר ידיעות מוסמכות יותר אין להתעלם מהם. תחייתה והתעצמותה של חסידות לאחוביץ בהנהגתו של ר' אהרן מאלוביץקי, בנו של ר' מרדכי השני, נרחשו בסוף שנות הששים, אחרי זמן חיבורה של "מסכת חסידים".

⁹⁴ עיין ש. א. הורודצקי: החסידות והחסידים, ספר ג' עמ' קפ"ח-קפ"ט; מ. ש. גשורי, שם, כרך ג', עמ' 467-472; ר. מאהלר: זרמים בחסידות אוקראינה בתקופת הריאקציה האירופית (1815-1848), עמ' 80.

או עיניהם אל הפאר החיצוני של 'הצרם' כדוגמת כמה צדיקים שבוהלין ובאוקראינה¹⁰⁰, מסופ־קת בעיני. כמה סימנים מורים, שר' אהרן השני היה להוט אחרי ממון ועטף עצמו בהילה של הוד והדר חיצוני. אף-על-פי-כן אין לנו יסוד לתלות בו בולמוס של חמדת הממון והנכסים וקיי שוטים מבריקים עד כדי קידוש פולחני, והתנש־אות אריסטוקראטית יתירה עד כדי התהדרות בעטרת "מלך ישראל"¹⁰¹. לפיכך עלינו לומר,

¹⁰⁰ ז. רבינוביץ, שם, עמ' 57.

¹⁰¹ ראה תיאורו של הצדיק ר' לייבעלע מקרימבי-לישק, המכון לר' אהרן מקארלין, בסיפורו של יל"ג "אחרית שמחה תוגה" (עיין לעיל, עמ' 568, הע' 63). תהלוכת מרכבות הצדיק ובני-לוייתו וקבלת פניו בבואו לבקר בעיר זרקישק (שם, עמ' 24-25) דומה למסעים המפוארים של צדיקי בית רוזין ובית טשרנוביל מכאן ולמסעיו של "רבינו הקדוש" ב"מסכת חסידים" מכאן. יהל"ל כתב על ר' אהרן, שהיה "אוהב תענוגים ועל כן השאיר אחרי מותו חובות עליו יותר מעשרים אלף ר"כ ובעת שהשיא את נכדתו הוציא על החתונה יותר מט"ו אלף ר"כ לבד הגדן והבגד־דים" ("התגלות הינוקא בסטאלין", עמ' 32). כ־מובן יש להתייחס בוהירות לתיאורים ספרותיים מגמתיים, שמעצם טבעם רוויים גזמאות ובדו־תות, אבל בסיפורו של יל"ג, שנכתב על יסוד התרשמותו הישירה בזמן שהותו בפינסק, כל־ליום בוודאי דברים מציאאותיים ביחס לאווירה ולאירועים, והוא הדין בתיאורו של יהל"ל כפי שצינתי לעיל בהע' 96. ועיין לעיל, עמ' 571, הע' 76. בעניין גביית מסי "מעמדות". אכן אי אפשר לקבוע בוודאות, ששפירא לא הסב קריאות "יחי מלך ישראל" לצדיק מקארלין-סטולין, שכן לפי יהל"ל ראו החסידים בר' אהרן השני ובבנו ר' אשר השני בעלי "נשמת דוד המלך", ומסרו ב־שם "סבא קדישא" (ר' אהרן), שנכדו ה"ינו־קא" ר' ישראל מסטולין "הוא נשמת משיח צד־קנו" (עיין "התגלות הינוקא בסטאלין", עמ' 34, 37-42), ואף הבריעו תרעומת על המשכילים, "ה־מלשינים המעלילים עלינו לפני המלכות יר"ה כי יש בנו שמץ מרידה ח"ו במה שקוראים אגח־נו לצדיקים בשם מלך ומשיח" (שם, עמ' 44). אך אין לנו שום ידיעה בקשר לר' אהרן על הלשנה בפועל, על מאסרו של הצדיק ועל גזי־רת השלטונות לאסור עליו לצאת ממקומו, כפי שמסופר על "רבינו הקדוש" במסכת. עיין להלן, עמ' 577. עדותו של יהל"ל לגבי ר' אהרן מאומתת בהודעה מפורשת של ר' אשר השני: "אאזי הק' והנורא הרב ר' אהרן הגדול זצוק־ללה היה לו קבלת יחוס מורע דוד המלך ע"ה, ואאמו"ר היה לו כמה בחי' שהיו אצל דוד ה־

אולם חסידות קארלין-סטולין לכל גוניה ובכל צדיקה אין די בה לשמש יסוד לשיעור קומתו ו־למעלליו של "רבינו הקדוש" במלואם. ב"מסכת חסידים" מוצגת הנהגת "רבינו הקדוש" כשררה אבסולוטית של קיסר בחסד עליון, שהוא ואשתו ובני־ביתו מתהדרים בנכסיהם ובהליכותיהם בגי־נוני מלכות מפוארים, וחסידיו מתרפסים לפניו ונכנעים לשלטונו כעבדים. הנה שני לשונות ל־דוגמה: "כיון שרואים שהוא בא [מתקרב לעיר] מיד צועקים בקול רם יחי מלך ישראל שלש פע־מים... הגיע אליהם מתירים את הסוסים ממר־כתו ומושכין את העגלות על כתפיהן והרב דורש במעשה מרכבה עד שמביאין אותו לאו־תה העיר נכנסו לעיר חזורין וקוראין יחי מלך ישראל שלש פעמים"⁹⁷; "ואילו אדם [הראשון] לא הלביש הקב"ה אותו ואת אשתו אלא כתנות עור ורבינו הקדוש הקב"ה מלביש אותו ואת בניו משי ורקמה ומקשט את אשתו ואת בנותיו בא־בנים טובות ומרגליות אמרו עליו על רבינו ה־קדוש שמרצועות פוזמקאותיה של בתו היו יכו־לות להתפרנס ששים רבוא נפשות בשנות בצו־רת"⁹⁸. צדיקות "מלכותית" שבתיאורים כאלה ידועה כסגולתן המיוחדת של שתי שושלות מ־פורסמות באוקראינה ובוואלין, בית רוזין ובית טשרנוביל⁹⁹. אכן אמיתות הקביעה, ש"שושלת צדיקי קארלין לא היתה רודפת עושר, ולא נש־

השני). בהקדמה ל"מחברת חרב חדה" (קארני תרס"ד), עמ' 4, מעיד א. דיינארד, שא.צ. צוויי־פל, סניגורה של החסידות, סיפר בחוג של מ־ש־כילים בפטרסבורג "תועבות הקדוש מקארלין". דיינארד הוא בחזקת בדאי וסלפן, אבל במקום שעדותו משתלבת בידיעות מהימנות אין להתע־לם ממנה. גם אביו של ר' אהרן השני, ר' אשר הראשון מסטולין (נפטר תקפ"ז), הושם ללעג ב"התגלות הינוקא בסטאלין" (עמ' 31), וגם רי־ב"ל לגלג עליו ב"דברי צדיקים" ברמזים לצדיק המכונה "הסטאלינר" (עיין "ילקוט ריב"ל", עמ' 146-147). על ר' אשר הראשון עיין ז. רבינוביץ, שם, עמ' 56-70.

⁹⁷ כ"ו ע"ב (בחבורת הבא).

⁹⁸ כ"ח ע"א (בחבורת הבאה). פירוש "רש"י": "שמרצועות פוזמקאותיה. שהיו בהן אבנים טר־בות הרבה".

⁹⁹ עיין לעיל, עמ' 570, הערה 76.

לשער שהיסודות ה"מלכותיים" שב"רבינו הקדוש" לקוחים מצדיקי בית טשרנוביל, שפעלו ברוסיה בזמן כתיבתה של "מסכת חסידים". מש-מונת בניו של ר' מרדכי מטשרנוביל, שלאחר יציאתו של ר' ישראל מרוזין מרוסיה חילקו ביניהם את השלטון בפלכי קיוב, וואלין ופודוליה, עלה על כולם ר' דוד מטלנא (תקס"ח—תר"מ"ב)¹⁰⁶ באותות ומופתים, בכבוד והדר, בתע-צומות ועזו. בכמה מאורעות שב"מסכת חסידים", כגון מאסרו של "רבינו הקדוש" משום שקראו לפניו במסעיו "יחי מלך ישראל" וגזירת השל-טונות על הצדיק שלא יצא ממקומו, רואה אני התייחסות ישירה לר' דוד מטלנא¹⁰⁷. גם "מעשה ברב אחד בוילדינקו", המכוון ללא ספק לר' יש-ראל דוב מווילדניק שבוואלין בעל "שארית יש-ראל", תלמידו המובהק של ר' מרדכי מטשרנו-ביל¹⁰⁸, מורה בבירור ששפירא שאב ידיעות על חסידות טשרנוביל לצרכי ספרו האנטי-חסידי. לפי הנתונים והשיקולים האלה סבור אני, שליד ר' אהרן השני מקארלין וצדיקים אחרים מליטא יש לייחד מקום ניכר גם לר' דוד מטלנא בדמות המקובצת של "רבינו הקדוש". נמצא, שאפשר לראות ב"מסכת חסידים" גם מקור בעל משמעות היסטורית להכרת החסידות הליטאית והחסידות הסמוכה לה באמצע המאה הי"ט.

יצירתו הפארודיסטית והפולמוסית של שפירא היא הישג מיוחד במינו בתקופת ההשכלה גם מבחינה ספרותית. לפני זמנו ובזמנו כתבו סופ-

ששפירא שילב בדמותו של "רבינו הקדוש" גם קווים של צדיקי אוקראינה ווואלין ה"מלכותיים". בין בית קארלין לבין בית רוזין ובית טשר-נוביל היו קשרים אמיצים, ביחוד קשרי חיתון כפולים ומכופלים¹⁰², ובוודאי נפוצו בליטא ידי-עות על דמויותיהם והליכותיהם של צדיקים וח-סידים מבת-יהאב ההם. לכאורה המועמד המת-אים ביותר להשלמת תמונתו הסאטירית של "רבינו הקדוש" הוא "מלך המלכים" ר' ישראל מרוזין, שלפי עדויות בדוקות היו יחסי ידידות והערצה הדדית בינו לבין ר' אהרן השני מקאר-לין¹⁰³ (בתו גישאה לר' אברהם יעקב, בנו של ר' ישראל ויורשו בסאדיגוריה)¹⁰⁴. אולם ר' יש-ראל מרוזין ברח מרוסיה בשנת ת"ר ובשנת תר-י"א הסתלק מן העולם, ואם כי גם בשבתו בסא-דיגוריה היתה מצודתו פרושה במרחבי רוסיה, וליטא בכללה, ואף צדיקים סגדו לו וראו בו את גדול הצדיקים שבדור¹⁰⁵, בכל זאת קרוב יותר

מע"ה, שהנהיג עדתו עדת ישרון שבע וארבעים שנה כזמן מלוכת דהמע"ה, וכמה דמים יצאו מגופו בכל יום (עיי'ן יה"ל, שם, עמ' 33—י. ת). כראיאת במדרש גבי דהמע"ה, והיה נעים זמירות ישראל כידוע" (ס' בית אהרן לר' אהרן מקארלין, בראדי תרל"ה, עמ' 314). בספ-רו של ז. רבינוביץ לא מצאתי זכרה של ידיעה חשובה זו.

¹⁰² עיי'ן א. א. דורף: עטרת תפארת ישראל, ספר היחס לשושלות רוזין-צ'רנוביל-קארלין (תל-אביב תשכ"ט).

¹⁰³ עיי'ן ז. רבינוביץ, שם, עמ' 78, 84, 169. יה"ל מסר (שם, עמ' 32): "ואמר עליו [על ר' אהרן] הצדיק ר' ישראל מרוזין כי הוא ממדור החדוה, ובאמת היה מתמיה את הבריות בלצנותו ובדי-חותרו וחדודיו". במכתב התנחומים של ר' אהרן לבני ר' ישראל מרוזין אחרי הסתלקותו תיאר את גדולת מחותנו המנוח בשבחים מופלגים (א. היוזמן: ילקוט דברי אהרן, ירושלים תשכ"ב, עמ' ע"ח; ועיי'ן שם, עמ' רמ"ח).

¹⁰⁴ הנישואין נערכו בקארלין בשנת תקצ"ז. עיי'ן א. היוזמן, שם, עמ' רמ"ז.

¹⁰⁵ ר' שלום מבראהין מספר בספרו "דברי שלום" (ווילנא תרמ"ב), שזקנו ר' שלמה חיים מקוי-דאנוב "כאשר נסע פעם האחרון להה"ק מופה"ד ר' ישראל זצ"ל לס"ג [לסאדיגוריה] לקחו [את בנו ר' ברוך מרדכי, אביו של ר' שלום] אתו עמו, ושם קנה הודו והדרו" (עמ' 22). במקום אחר נאמר שם (עמ' 80), שר' שלמה חיים ביקש

להשיג הארה לבנו מצדיק ("שאמר בזה"ל: בני ברוך ב"ה דאבינט אונ לערינט, נאר ער דארף האבין אצדיק זאל אין אים אריין שיינען, ונסע עמו להה"ק מופה"ד מו"ה ישראל מרוזין זצ"ל"). בעיני הצדיק מקוידאנוב נחשב ר' ישראל למאור צדיקי הדור. ועיי'ן ז. רבינוביץ, שם, עמ' 129, 133 (על ר' משה מקוברין).

¹⁰⁶ עיי'ן פ. מינקובסקי: מספר חיי "רשומות", כרך א', תרפ"ה, עמ' 113—122; מ. ש. גשורי, שם, כרך ג', עמ' 319—340; ש. א. הורודצקי, שם, כרך ד', עמ' פ'.

¹⁰⁷ ב"ה, כ"ז ע"ב, כ"ז ע"א. ועיי'ן הערות בחוברת הבאה.

¹⁰⁸ פ"ה, ל' ע"א. ועיי'ן הערותי כנ"ל.

שילב שפירא בתיאוריו ובלגלוגיו, וביחוד בהצגת מעלליו המיניים של "רבינו הקדוש" במגעיו עם נשות עדתו, ביטויים וציורים חשופים ופרובוקאטיביים, שיש בהם משום ניבול-פה מלוטש, ואף דברים אלה קשר ללא היסוס וללא סיג במאמרים תלמודיים מדומים ואמיתיים. סגולות מיוחדות אלו משוות ל"מסכת חסידים" אופי של יציאה רה רדיקאלית חדשנית, שאין לה אח וריע ב-ספרות ההשכלה.

מובן מאליו, כי בשעה שנתרחשה תפנית ברוח חזרה להתייחס בהערצה אל מורשת הדורות בדת ובמוסר, באמונות ובמעשים, ראה שפירא בספרו המרדני פריי-באזשים וגזר עליו גניזה, ב-אומרו: "לפנים לגלגתי על דברי חכמים, עתה הנני עפר תחת רגליהם"¹¹⁸. חרטתו וצערו על פגיעותיו בכבוד חכמים לא היו מכוונים לחז"ל בלבד, אלא ראה צורך לכבד גם את גדולי התורה והיראה שבדור, ובפנייתו אליהם במאמריו משנות תרמ"ב-תרמ"ד בתארי כבוד, כי גון "רבינו, גאוננו, קדושינו ונבוננו"¹¹⁴, כלל בתוכם גם את צדיקי החסידות. אולם נטעה אם נחשוב, שעמדתו נהפכה מן הקצה אל הקצה, ועצם הדברים בחיי החסידים שהציגם כגילויי סכלות ונוולות געשו לו דברי חכמה וקדושה. אדרבה, סימנים ברורים מעידים, שגם בגלגולו החדש בהידלברג ראה בחסידות כמות שהיא

רי ההשכלה פארודיות למשנה ולתלמוד¹⁰⁸, ו-בתחום הפולמוס האנטי-חסידי נוצרה ספרות משכילית רחבה וענפה. בכל אחד משני הסוגים האלה ראוייה "מסכת חסידים" למעמד נכבד, אבל היא שונה ונבדלת מכל שאר היצירות בצירופם של שני הסוגים לחטיבה אחת: פולמוס אנטי-חסידי בצורת פארודיה תלמודית. בתרכובת זו, העשויה בוירטואוזיות ובחריפות מופלאה על יסוד בקיאות עצומה, יצר שפירא נשק חדש למלחמה בשתי הזיתות: כלפי החסידות וכלפי היהדות הרבנית, ואף ביקש להפעיל את המצאתו המסור-כנת בהעזה רבה. מגמתה של "מסכת חסידים" היתה לפגוע בשני הזרמים שניסו לעצור את התקדמות ההשכלה, כפי שא. ב. גוטלובר הכיר והכריז בשעתו¹¹⁰, ולערער את יסודותיהם במה-כה אחת. שפירא הניף את הגרון גם על התלמוד עצמו, ושם אותו ואת חכמיו ותורתם ללעג ולקלס, ואפילו ממצוות התורה שבכתב ושבעל-פה לא חסך את שבטו הסאטירי¹¹¹. כאן פרץ גדרות, כפי שלא העזו לעשות אפילו משכילים קיצוניים בדורו, ואם נפלטו מעטם דברים הנראים אים כקטרוג על התלמוד וכולול מפורש בגופי הלכה נאלצו להתנצל ולהתכחש למגמה אנטי-תלמודית¹¹². יתר מכון: במקומות רבים בספרו

¹⁰⁸ בהקשר זה יש לציין במיוחד "מסכת עניות" מאת א. מ. דיק ("כנפי יונה", בעריכת שניאור זק"ש, ברלין תר"ח, עמ' 3-20; ועיין "התנצלות המור-ציא לאור", שם, עמ' 39-41), "משנת אלישע בן אבויה" מאת מ. ל. ליליינבלום ("אסיפת חכמים", תרל"ח, בהמשכים; "כל כתבי משה ליב ליליינבלום", כרך ב', קראקא תרע"ב, עמ' 180-200). לאור "מסכת חסידים" שבידינו איני רואה שום יסוד לציונים, ששפירא כתב את חיבוריו הפארודיסטיים בעקבות "מסכת עניות" (עיין לעיל, עמ' 560-561). ליליינבלום קרא במסכתות של שפירא בשנת תרל"ב (עיין לעיל, שם), אבל הפארודיה ה"סוציאליסטית" של ליליינבלום למשנה שונה מאוד בצורה ובתוכן מן הפארודיה האנטי-חסידי של שפירא לתלמוד.

¹¹⁰ עיין לעיל, עמ' 560. נסיונו של גוטלובר להסיר משפירא את החשד, שהתכוון לפגוע בתלמוד, בוודאי לא היה מועיל כלל אילו המסכת היתה יוצאת לאור.

¹¹¹ עיין לעיל, עמ' 568, 572.

¹¹² א. א. קובנר ומ. ל. ליליינבלום, שהעזו למתוח

ביקורת קשה על ספרות ההלכה והתלמוד בכל-לה, הותקפו בשצף קצף על-ידי האדוקים ואפיי-לו משכילים מתונים ראו בדבריהם חילול הקודש, וכמה כרוכים כרכרו כדי להזים את ההי-אשמה, שהתכוונו להתריס כנגד התלמוד עצמו. ועיין י. קלוזנר: היסטוריה של הספרות העברית החדשה, כרך ד', עמ' 145, 149-158, 166, 195-206, 212-214; ג. קצנלסון: המלחמה הספרותית בין החרדים והמשכילים (תל-אביב תשי"ד). ליליינבלום הפליג בניעימות של התנצלות באיגרת לי. מ. פינס (מוסווה בכינוי "האדון הנכבד Nr 300, שהצהיר בסופה: "כל דבר הכתוב בתורה קדוש הוא בעיני, וכל סיג וגדר הבא בתלמוד יקר" (ההדגשה במקור - י. ת.) הוא בעיני" ("חטאות נעורים", כל כתבי מ"ל, שם, עמ' 337-336).

¹¹³ עיין לעיל, עמ' 562.

¹¹⁴ "כתבים ציוניים" של שפירא, עמ' י"א.

קליפות", ודרישתו היא: "המשכילים יבינו, כי תורתנו הצרופה והחכמה, חכמת אלהים, אחיות הנה ולא תצרורנה אשה אל אחותה; הצדיקים והקדושים ישליכו את אלילי קמיעותיהם, סודו-תיהם וקליפותיהם"¹¹⁶. גם המשכילים גדונים ל-כף חובה ונדרשים לתקן את המעוות, אבל גינוי "הצדיקים והקדושים" חמור לאין-ערוך. בציינו כי עד שלא יחול שינוי מהותי יסודי בחיי העם אין תקווה לרפא אותו מחוליו, ואפילו תינתן ה-אפשרות לבני ישראל לעבור לחיים פרודוקטיביים "בעבודת האדמה" יחזרו מהר לסורם, כו-תב שפירא: "המתחפשים באדרת הצדיקים ישו-בו לגזוז את צאנם צאן מרעיתם, לחלוב את פרו-תיהם ולפקוד את עקרותיהם, הגבאים יספרו נפ-לאות, ויבזבוזו ממונם של ישראל ויסיפו לסחור בקמיעות ובעפר ארץ ישראל והאדמה תשם"¹¹⁷. במשפט זה, שנשמעים בו הדי המשניות העוקצ-ניות שב"מסכת חסידים", נטש שפירא את מתי-נותו וזהירותו והציג את "הצדיקים והקדושים", בהוייתם לפי שעה, כרמאים ומשחיתים המחופ-שים במסכה של צדיקים וקדושים.

סיכומו של דבר: אם ביחס ליהדות הרבנית התחוללה תמורה יסודית בהשקפתו של שפירא, הרי לגבי החסידים והחסידות השינויים בעמדתו היו טקטיים בעיקרם. מגמתו להשפיל ולבער את החסידים ולעקור את החסידות משורשה נתחלפה בשאיפה להסיר את הגזק שבחסידות בתיקונה ובשיפורה, בבחינת "יתמו חטאים ולא חוטאים", ובמקום תוכחה סאטירית במקל חובלים נקט ב-דרך ההטפה הרטורית במקל-נועם.

¹¹⁶ "ארו" (צדרבוים, עורך "המליץ") הוסיף הערה אירונית: "הקשית לשאול, כי יאבדו בידיים חל-קם לעזה" ויעברו על איסור חמור של - מא-בד עצמו לדעת!" (שם, עמ' ל"א).

¹¹⁷ במאמר "אחי, טועים אנחנו!" (שם, עמ' ל"ל-ל"א).

תנועה בעלת אמונות טפלות ומנהגים פסולים, שאף דיבר בגנותם בפומבי.

במאמרו "לא המדרש הוא העיקר אלא המע-שה", בבואו לדרוש ביטול המחלוקת והפירוד ו-הקמת אחדות בחיי העם, הוא כותב: "אהה ד' אלהים, אל תקצוף עלינו קצף ואל תפקוד עלינו משוגותינו. הגלות המר החשיך את עינינו, וה-דרשנים עקמו עלינו את הכתובים, ונחליף את תורתך הצרופה בדרשות של דופי, ואת דברי קד-שך הברורים כשמש בנוטריקון ורמזים, בסודות ואגדות, ודברי חכמינו המסלאים בפז המירונו בהבל פיהם של גודרי גדר הדחוויה וטופלי תפל על תפל". בהמשך הוא קורא בהתמרמרות: "רו-אה אנכי הנה והנה ואין איש מתעורר בצדק מכל המאורות הגדולים ומכל הגאונים והצדיקים וה-קדושים אשר בארץ. עודנם רובם עוסקים בדר-שות ובנוטריקון, ברמזים ודברים של מה בכך. עודנם רודפים באף איש את חסידי חברו וכל אחד מלגלג ומגדף את תורתו של חברו"¹¹⁸. אכן הצדיקים המחורפים ב"מסכת חסידים" נקראים עתה "המאורות הגדולים", אבל כל עוד לא שי-נו את דרכם הרי הם וחסידיהם שרויים באפילה. במאמר אחר מובלטת עוד יותר הכתובת הח-סידית ליחס ביקורתי חריף. שם מטיח שפירא דברים בוטים כלפי כל השכבות: עשירים ומש-כילים, צדיקים והמוזן העם, תועים ומתעים, ודו-רש מכולם הודאה באשמה וחזרה בתשובה, אבל הקטרוגים החמורים ביותר מופנים אל מנהיגי החסידות. "כלנו כצאן תעינו, כלנו תועים ומת-עים, כלנו חייבים אנחנו ואשמים בדמי עמנו השפוכים לעינינו, בכבודנו הנתון לכלימה, בכ-בוד תורתנו הצרופה ואמונתנו הטהורה, אשר המירו אלה בכסף וזהב, אלה בהבלים והזיות, אלה בהפקרות גמורה ואלה בקמיעות, סודות ו-

¹¹⁸ שם, עמ' י"ג-י"ד.

משחקים בתיאטרון: "הצוענים של יפו"

שושנה אביגאל

"משחק הוא עיסוק מרצון, הנעשה בתחומים קבועים ומסוימים של זמן ומקום, על פי כללים, שקבלנום עלינו מרצון בחינת חובה גמורה; מעשה שהוא תכלית לעצמו וכרוך בהרגשה של יגיעה ושמחה ובהכרת ה'שוני' שבינו ובין החיים הרגילים... טיבו של מעשה והתועלת המכוונת בו טפלים הם לתכלית המשחק".

(יוהאן הויזינגה, האדם המשחק)

חקים. וכך אירע, שאת מחזותיו הבאים ביים בעצמו (בגדי המלך, הנסיכה האמריקאית, המ- הפכה והתרנגולת, דודה ליוה, נפוליאון חי או מת, ועתה הצוענים של יפו). היסוד התיאטרי (במובנו החיובי), נעשה חלק בלתי נפרד מתוכן מחזותיו וצורתם. כיום קשה להעריך מחזה שלו על פי הטכסט הכתוב בלבד. שהרי רק עם עלות המסך נשלמת מלאכת היצירה (ולא תמיד גם אז).

מימי "הנסיכה האמריקאית" (ואולי כבר ב- "אכזר מכל המלך") משתמש אלוני במערכת קבועה של סמלים, המביעים את הרעיון החוזר ונשנה אצלו על החיים שהם משחק-אשליה- תיאטרון, בעוד שהמשחק הוא חיים-אמת, והמ- שרתים את הססגוניות של ההצגה. מלכים, ליצנים ושחקנים של אלוני מעלים לפנינו את כפילות ההוויה האנושית: אדם שהוא רק תפקיד, צרור של גלגולים, "פיקציה", מסכה שהיא הפנים. טבעי הדבר, שאלוני ירבה להשתמש במלכים כגיבורי מחזותיו. דמות המלך ממציאה לידו שפע אפשר- רויות להציג את הפרדוקס של אדם-מסכה. "מלך בגלות", בשפתו של אלוני, מאז "הנסיכה האמרי- קאית" פירושו תמיד מלך שהוא ליצן, אדם שהוא לא-כלום, בועת-סבון. גם שימושו המתמיד בתב- נית המיתוס של אדיפוס איננה מקרית. במיתוס זה מוצא אלוני את האדם במירב מצבי השניות שלו: בן שהוא גם אב ובעל, רעייה, שהיא גם אם ומ- אהבת. וסיפור על מלכים. ב"הנסיכה האמריקאית" מגולל אלוני סיפור

נשמעת יריה. הדוב הגדול מתנוודד, כושל, צונח על כס-המלוכה. מת. הדוב היה תחפושת. כאשר מסירים את המסכה מתגלה... הפתעה. שברו את הכלים, והמשחק מתחיל מחדש.

ה"פורים שפיל" של נסים אלוני חושף לפנינו עולם של מישחק מתוך מחזה בתחפושות. כרוב מחזותיו האחרים, גם "הצוענים של יפו" הם הזמנה לחגיגת תיאטרון ססגונית בארמון מקושט. חג לעינים. גם הקשים שבמבקרים, גם אלה שאינם מתביישים להודות כי אינם מבינים את אלוני, גומרים את ההלל על ערכיה החזותיים של ההצגה. ואולם, טוענים הם, לפנינו מסכות צבועות יפה ואין מאחריהן פנים.

האמנם מסתתר "משהו" מאחרי מסכות הקרנבל? האם "משהו" זה חשוב? האם חשוב הוא שיהיה חשוב, או שמא ראוי להסתפק בכך שישנו שם? ושמה זה רק "משחק לשמו", משחק לפי הכללים?

מלכים בגלות

נסים אלוני החל דרכו בתיאטרון במחזהו "אכזר מכל המלך", שהוצג ב"הבימה" בשנת 1954, בביומו של שרגא פרידמן, מחזהו היחיד שבו ניסה להתמודד עם חומר ישראלי ויהודי לחלוטין. הנסיון עלה יפה: מחזה מקראי זה היה מן הטובים שנכתבו בעברית.

לימים נתפנה ללימודים (ספרות צרפתית, היס- טוריה), ראה עולם, ספג השפעות. וכשחזר לכ- תוב — נעשה איש תיאטרון אמיתי, איש-מיש-

גיבורים של "טראז'די" — אך כולם מחמיצים את שעת-הכושר ונעשים מוקיונים של מלודרמה. "לכן זה כל-כך נוסטלגי... כולם מחמיצים הכל. מלבד — כמובן — המתים" (אלוני).

כל דמות במחזה משחקת תפקיד, מאמצת לה אשלייה, אך כל הדמויות מגלות לבסוף כי: " — הם בסך הכל מה. שחקנים. הצגות. קצף. כלום... — שחקנים. הצגות."

הרוצה הקדוש והמוקדונים

בתוך שלל הדמויות המחפשות את עצמן קיימת היירארכיה משונה (היירארכיה המזכירה בהכרח את סדר עולמו ההפוך של ז'אן ז'נה), כשבראש הסולם ניצב הרוצה ובתחתית הסולם עומד השה התמים הלבוש לבן, המלאך הקטן שהרג פעם אחת ולא עוד, סמול ווליגורא.

סמול היה הגיבור הפוטנציאלי של המחזה. פושע מפחיד שנמלט מן הכלא, חמוש בתת-מקלע וברימונים. יש לו הזדמנות בלתי-חוזרת להיות "מישהו" — גיבור, רוצח או קרבן, קדוש. אך גם הוא מחטיא, גם הוא הופך למוקיון. הוא אינו מסוגל לרצוח את חתנה החדש של מריולה. הוא אפילו אינו מצליח ליהרג. לאזאר, הבלש, מבין. הוא מנסה להציל את סמול כל עוד אפשר לעשות אותו כמיין סמל, לרקום סביבו אגדה, לעשותו מעין קדוש שהאחרים יוכלו לעבוד לו. לאזאר מנסה, מאחורי הקלעים לגרום למותו:

" — הרוג אותו! (הוא צועק לבוגו הצועני). הרוג אותו לפני שהוא יצא לפנסיה. לפני שיתנו לו לשותות תה על המרפסת. עם קרקר. הרוג אותו לפני שהוא ימות! הרוג אותו לפני שהוא יהיה צועני!..."

אבל לא סמול הוא שנועד למות. סמול יודע מזמן, כמה הוא קטן. הוא יודע שלא יתרוג, ולכן הוא עצוב כל-כך מלכתחילה:

" ס מ ו ל : . . . בסוף אתה נהיה כמו שהם רוצים שתהיה. דייסה. בידור. ב ו ג ו : בן אדם זה בידור. זה כתוב בכוכבים. לא חשוב מה כותבים בעתונים. ס מ ו ל : (מחייך, חרש, כאילו לעצמו) אני חשתי שאני מלך.

בלשי מסופו אל תחילתו בצורת חקירה על בן שרצה את אביו מבלי דעת כי אביו הוא הנרצח (הכל כמו באדיפוס); סיפור על זונה שהיתה אהובת האב והבן כאחת ושמה מריטה, כשם הקדושה, האם; על מזות תוך כדי משחק ועל חיים שהיו כמו מות. אפשר לראות במחזהו האחרון "הצוענים של יפו" הרחבה של נושאים וצורות שכבר הועלו ב"הנסיכה" — הרחבה שאי-נה תמיד לטובה. אלוני משתמש גם כאן ביד נדיב-בה בתחבולות המחזה הבלשי ובזנה חזיון סגוני המפתיע במספר ההמצאות התיאטרליות עד שה-צופה עלול להתבלבל ולא לראות את הדרמה מרוב תיאטרון.

אלא שבתוך-תוכו של הקרנבל מסתתר סיפור-המלכים האופייני של אלוני — בגריסה חדשה. ביפו של הצוענים אין מלכים "ממש". המלכות קיימת רק במישור המילים ("תביט על המלך הזה!") ובתפעולי הבמה — כתר מנייר עתונים, תלבושות-תחפושות מפוארות, שמלות-ערב ביפו של בוקר. נשארו אב, בן, רצח, ועוד דמויות רבות המציגות אותו הרעיון מזוויות מיוחדות להן.

תומס וליגורא הוא בעל הקברט "זינגרא" ביפו ("המלך") ואב לבן (סמול וליגורא) שנחשב בכלא בעיון רצח וברח בשם כדי לרצוח שוב. לפחות כך נראים הדברים בתחילה. סמול נועד עוד לפני לידתו למריולה (מריטה? מריה?), בתה של הצועניה זארה (הזרה?), על-פי נדר שנדרו ההורים. מריולה אינה רוצה בסמול. סמול לא יניח למריולה להנשא לאחר: "שום גבר חי לא יהיה בעלך".

אבל סמול קטן מהיות לגיבור ולרוצח. לא לו נועדה ההילה. צועני קטן, בן בלי אב ובלוי שם, ירצח... את האב ויזכה באשה. הקלפים נתער-בבו. המשחק הטביע חותמו על החיים. ה"מלך" מת והמלך הבא יהיה אף הוא מלך של קרטון.

ביפו של אלוני אין מלכים. אבל יתוש-הגדלות מנקר כאן בכלום. כל אחד רוצה להיות מלך, "כוכב", רוצח, קדוש, קוסם — אבל כולם רק "פיקציה". כולם רוצים לרצוח או למות, להיות

"אני דחליל... הציפרים באות". "... אני זה לא
מה שרואים... בכלל לא... שחקן... אנחנו
כאן כולנו שחקנים... צוענים..."

בוגו: אתה לא.
סמול: השבתי.
בוגו: לא.

אפילו מותו הוא הצגה. שחקן שמת על הבמה.
פארודיה על היודעות של גיבור טראגי:

"אני לא מת... אני שחקן... כאילו אני מת...
אה? מציג... הכתר..."

אחת מהפתעות המחזה היא כשמתחוויר בסוף
שדווקא תומס היה "המלאך". מי שמנע את האב
מלהקריב את בנו היה האב עצמו. במותו נעשה
תומס לגיבור, שעיר לעזאזל, קרבן, מלך. אבל
מלך מת. אצל אלזני אפשריים רק מלכים מתים.
מלכים שגמרו לשחק.

"ארמון המלוכה" של ההצגה, קברט זינגרה,
הוא תיאטרלי מאד. שלטים נוצצים של מועדוני
לילה יפואים, כס הקש, התלבושות — הכל מצט-
רף ל"בורדל מלכותי" שתומס מנהל אותו ברג-
ליים כושלות וצוות מוקיונים מזנה שם את
נשמתו ומוכר אותה באתנן של אהבת הקהל.

בין שני הקצוות של עולם המוקיונים (סמול
מזה ובוגו הרוצח מזה) משתרכת שורה ארוכה
של דמויות (דומה רבות מדי) שכולן מסכות
ללא פנים. "שבט ענקי" שניזון מאשליות ומוכן
לעשות כמעט הכל ובלבד שלא ינפצו לו אותן.

לא זא ר: "פתאם היה נדמה לי שאנחנו כולנו
... מין שבט ענקי... נידח... נשכח... של
צוענים... אה? רחוק, רחוק, יש אולי כמה
אנשים שיודעים... אבל אנחנו כולנו — צוענים
... לא יכולים לחיות בלי כשפים... טלוויזיה
... כדורגל... כל מה שיש בו קצת נחמה..."

בני השבט נבדלים זה מזה רק בדרגות השונות
של מודעות, אך במקרה או במאחר כולם מתנפ-
צים אל האמת וכולם בוחרים לחדש את האש-
לייה. הם "פותחים את זינגרה מחדש" — עלובים
יותר מאשר קודם, אך לא מסוגלים לחיות חשו-
רים, ללא המסכות.

ליאון

ליאון מוזיקנט הוא טיפוס של בדרן יהודי
מודקן, הרוס. בליל שפות, קרעי רפרטואר, "מי
שהיה", מי שאולי לא היה מעולם. אשתו, רגינה,

וגם זאת יודע סמול, שלא נועד להיות קרבן
וקדוש:

"... לא. אני לא הבן המתוק מהאגדה... זה
שהולך עם אבא אל איוה הר... שאבא ישים עליו
את הסכין כאילו... לכבוד אלהים כאילו..."

לבסוף קובע גם לאזאר, שהוא במידת מה הפרשן
של המחזה (עם עוד פרשנים אחדים), כי סמול
הוא כמו כולם: לא סמל, לא גיבור, סתם מוקיון.
"חשבתי שאתה... בן-אדם... רוצח... אבל
אתה צועני, סמול".

סמול הקטן נועד לחיות. הוא יורש את תפקיד
אביו בתוך עור הדוב, כתדמית של מלך, מלך
מקרטון, תדמית של תדמית. בסיום המחזה סמול
הוא שמת יותר מכולם. מת חי. אפילו שמו לא
נותר לו.

תומס

תומס וליגורא, אביו של סמול, הוא "מלך
בגלות", לפי מונחי אלזני. מלך שאינו מלך. זיוף
כאותו "פליכס ואן שואנק מורה לצרפתית לש-
עבר", המלך של "הנסיכה". תומס יכול היה
להיות מלך של ממש אילו קיים איזמו והרג
את בנו ברגע שהופיע זה. אם יקריב את בנו על
מזבחו של אל נעדר ידביק לעצמו תוית של
גיבור טראגי, ממיחוס העקידה. "לפעמים, בלילה,
הוא ממלמל. משהו על המלאך שנתפס בסו-
רגים. עקידה", אומרת עליו מיס בל היפה מאנ-
גליה. אך תומס גם הוא שבו ברשת התדמיות
והמשחקים. הוא חלש. רגליו הזקנות כואבות.
קריקטורה של גואף זקן. הלילות עם שתי מלכו-
תיו — רגינה מוזיקנט, הטובה, האמהית, אשתו
של הברדן שלו, ומיס בל, הצעירה, ה"זמרת",
היפה, שוב אינם מה שהיה פעם. (וכאן אתה
זוכר ב"המלך נוטה למות" של יונסקו ומעריך
את האופן שאלזני סופג מן הסתם השפעות והופכן
לדבר ייחודי משלו). תומס עם כתר מגייר,
מודה בעייפות, בכאב:

והסיום. דמותו של ליאון עגולה, לא מתפתחת, אולי בהכרח — מתוך עצם היותה. אך אחת מחולשותיו של המחזה היא העובדה שהתפתחות ושינוי כלשהם אפשר לגלות רק בתומס (שימות) ובסמול בנו (שיירש את אביו), בעוד שכל שאר הדמויות דורכות בעצם על המקום. לא היה בכך כדי להפריע, אילו היו תומס וסמול מעוצבים כדמויות הראשיות במחזה. אלא שב"הצוענים של יפו" אין דמויות ראשיות. יש רק "שבט גדול" שמציג "תיזה" בואריאציות.

לאזאר

אולי לא מן הדיוק לומר שכל הדמויות אינן מתפתחות. רב־פקד לאזאר, הבלש, השוטר, עושה תפנית של מאה ושמונים מעלות בסיום המחזה והופך מרודף לנרדף, משומר־החוק לשותף־לד־בר־עבירה, משוטר בעל סמכות לאחד ממוקיוני "זינגארה". אלא שתפנית זו היא שרירותית ואינה מוצדקת כלל במהלך המחזה. אמנם לאזאר (בשעה שאינו פרשן העומד מן הצד) מוצג אף הוא כ"שחקן", כמי שהחמיץ את חייו. אך גדמה כאילו הצמידו לו תואר זה כדי שלא יהיה זר מדי בנופו של המחזה. לאזאר הוא שוטר מזדקן שזאת ההזדמנות האחרונה שלו להכנס להיסטוריה בתורת מְגָרָה: להרוג את סמול וליגורא, לפני שיצא לפנסיה. אלא שגם לאזאר לא קורץ מחומר שממנו עשויים רוצחים. אמנם רגינה מכנה אותו ברגע של כעס בשם "רוצח", אך היא מבינה מיד שטעתה:

"אבל באיזה ארון יש לך מדים... כוכבים... מפח! מסכה שלמה... שחקן..."

דמותו של רב־פקד לאזאר מדגימה אחד מפגמיו העקרוניים של המחזה: הבזבזנות. גם ב"הנסיכה האמריקאית" היה קפיטן שדמותו לא הופיעה ורק קולו נשמע, אימתני, עמוק, כמין יד המושכת בחוטים מאחרי הקלעים: יד החוק. בשעה שאלוני מעלה אותו על הבמה ב"הצוענים" עליו להצדיק את הופעתו בהרכיבו גם עליו את הפרדוקס הקיומי המשותף לכל הדמויות האחרות. הואיל וכך, הרי רב־פקד לאזאר הוא מיותר. היות

מנסה להצדיק אותו, מעלה בכמיהה זכרונות של ימי כוכבות נשכחת:

— "הוא שחקן. הוא שחקן גדול. אפילו אם אתה אף פעם לא שמעת את שמו".

השיחה הנוסטאלגית בין השניים היא אחד הקטעים הליריים היפים בהצגה. ליאון יודע את חולשותיו יותר מתומס. רוב הזמן אינו מנסה להאבק. אינו מנסה אפילו להשיב לעצמו כתר גברות שנפגעה בכך שיחזיר אליו את אשתו הבוגדת בו עם תומס. ליאון מכיר את תומס ולכן אינו מסוגל אף לקנא בו:

"דמיונות של וליגורא... האיש הזה... הצגה... בלי סטרוקטורה... מודבק... צריך היה לכתוב טרגדיה... יפו... רוחות המתים של העיר הזאת משתוללות ואיש אינו יודע... טרג־דיה? דיקט?!"

אלוני עושה בליאון שימוש דומה לזה שעשה בשחקן המקצועי ב"הנסיכה האמריקאית". גם כאן השחקן הוא מעין כפיל לדמותו של "המלך" ושניהם מתחלקים באשה אחת. השחקן של "הנסיכה" חסר שם פרטי, "בלי עצמיות ובלי פנים. בלי אָגו. ניתוחים פלסטיים". גם כאן אישיותו חסרת האישיות של השחקן משקפת את המלך, שאף הוא אינו אלא בבואה. ב"הנסיכה" היה מלך אמיתי ושחקן שהוא "מומחה בין־לאומי לדמויות נעלות, קשוחות, בלתי־מתפשרות, בעלות סוף טראגי. טכניקן מושלם." ב"הצוענים" אין אפילו מלך של ממש, וגם השחקן הוא רק דמוי־שחקן, מוקיזן עלוב. אשתו רגינה, שהיא אולי הדמות הבריאה ביותר במחזה, מגיעה להכרה זו במ־אחר:

רגינה: "כולנו... זה לא היה... אנחנו המצאה... אתה לא היית ליאון... אתה פיקציה... שמועה... ואם אתה לא רוצח, אתה רק הצגה ישנה... מלפני המבול הגדול... שם..."

ליאון עושה ניסיון נואש להתעלות על אפסו־תו — בסוף המחזה. קונה אקדח ומנסה ליטול את תפקיד הרוצח. לשחק, ולו רק פעם אחת, את תפקיד הגיבור. אלא שהנסיון נלעג מלכת־חילה, וליאון יחזור להיות מה שהיה — הליצן העייף של "זינגארה", השר את שיר הפתיחה

ממזר, ליצן, "טנופת בלי תעורת זהות". הוא כולם — ואף לא אחד. שמו מורכב מכל השמות: אנדרה, וולודיה, איזאק ליווינגסטון, שאשקוב, מוריס, פטקה, יושקה. הוא בן לכל האומות — ובן ללא-שום-מקום. אין לו אב ואין קרובים. הוא נע מאב לאב, ממולדת למולדת, מאשה לאשה. לשונו של בוגו היא בליל שפות. הוא בוגד בסמול חברו הטוב ביותר ומסגירו לרשות תמורת פרס, לאחר שסייע לו לברוח מן הכלא. אין לו מצפון. ובוגו זה, הצועני האמיתי. יהיה הרוצח האמיתי. הוא ירצח את האב — במקום סמול הבן. (ושוב — סמיכות בלתי נמנעת של שמות: בוגו מזכיר את הבויג הגדול של פר-גינט, מי שהוא "הוא עצמו" מכאן, ואחת מבכורי אותו של פר גינט מכאן. גם בוגו, השד של אלוני נראה כהתגלמות חלום-סיוט של סמול, חלום שקרם עור וגידים). בוגו זה המוקיזן הגדול שבכולם, קוסם נודד שאין איש מקבל אותו ברצינות, הוא גם האישיה האותנטית ביותר כאן. הוא "בן אדם". הוא רוצח. הוא כמעט משורר. עולם הפוך. עולם שבו הבבואות אמיתיות יותר מן המציאות, שהרוצחים נשגבים מן הנרצחים ומן התמימים. עולם הפוך מעין זה של ז'אן ז'נה, איש-מישחקים אחר שביכר את אמת המישחק על אמת החיים ואת מוסר הרוצח על אשרו של הבורגני.

בצדן של הדמויות — הצוענים — משלח אלוני צרורות צרורות של דימויים מבוססים שלא תמיד אתה רואה כיצד הם מתקשרים למחזה — אך לעתים דווקא הם היסוד המקל על ההבנה.

חביתות מיתולוגיות?

כמו בשאר מחזותיו נמצא גם כאן אסוציאציות רבות למיתוסים, אגדות וסמלים זרים ומזורים. אך ב"הנסיכה האמריקאית", למשל, טיגן אלוני שפעת "חביתות מביצי עופות מיתולוגיים" (כלשונו) וכתב מחזה שהיה יכול להכתב בכל מקום שבעולם. ולא זו בלבד. ההודקקות והנהייה לזר גלויה להם טעם תפל של פרובינציאליות.

והוא שוטר-שחקן, אין הוא מייצג את החוק "ברצינות", וכל תפקידו להדגים שוב את נושא המחזה. גם עתונאי הרדיו דני קובזא נראה מאולץ ו"מודבק" בתבנית המחזה. קובזא הוא היחיד הנשאר מחוץ למשחק כל הזמן. הוא המציאות, גשר לקהל — וגשר טכני בין תמונות שאינן מתקשרות או שיש לכסות על פער הזמן שביניהן. דמותו של קובזא בולטת כאמצעי היצוני גרידא, ובתור "נורמה שכנגד" אין היא מעוצבת במידה מספקת.

הצוענים

בראש ההיירארכיה של הנפשות התועות הללו נמצאים הצוענים. הצוענים של יפו. זארה, קוסמת זקנה המנחשת בקלפים, מריולה בתה, ובוגו, נסיך הצוענים, שמקורב בא. לעיצוב דמותם של הצוענים מגייס אלוני את הסלנג של "הגשש החיזור". צוענים במחזה אינם רק צוענים של פולקלור אי-רופי, הם גם מוצגים כמשמעם המושאל: נוודים, בני בלי בית, חסרי משפחה, ללא עבר ברור, טיפוסים מפוקפקים שהמשחק הוא אצלם "בדם" והם יודעים כי החיים אינם אלא משחק. הצוענים האמיתיים (כלומר השלושה) נבדלים משאר הדמויות בכך שהם מודעים תמיד את היותם חסרת-האני. הם האצולה של עולם המוצגים, הגם שנאמר פעם בפעם ש"כולם צוענים". ובכל זאת מורגשת הבחנה דקה. הם "מה שהם", ובכך הם נעלים מן השחקנים המקצועיים (ליאון) והחובבים (תומאס, סמול, לאזאר), שחוסר האני שלהם גורר תמיד רגשות אשם, פאתוס ורחמים עצמיים. עליונות זאת של הצוענים היא שמקנה להם הילה של שלטון על ה"גורל" במחזה (מריולה היא "אשה פאטאלית", זארה מנחשת ובעצם קובעת עתידות. הנדר שנדרו תומס וזארה קבע את גורל הבנים). הם מעין סמל מופשט לאשליות ומשחקים. אגדה. אין להם "סטרוקטור" רה", רק "פאסאדה". הם לא צוענים ממש. צוענים של ממש אין ביפו. "אולי זה נגמר. צוענים. רק בתקליטים".

בוגו, "נסיך הצוענים", הוא הצועני מכולם.

צמוד לכך המיתוס הנוצרי על שובו של הבן האובד, אלא שכאן הבן הוא שבא למות (אם כי בסופו של דבר האב הוא שמת). המלך הזקן כאוב-הרגליים מתנחם בזרועותיה של שולמית (בלונדית!) צעירה ויפה הרוחצת את רגליו כש- הוא יושב בכס של... קש. ביחסי האב הזקן והבן הגיבור, החמוש והעיף, שזורים רמזים ליחסי הדורות בישראל.

העירוב הזה של המקומי והזר פועל גם במי- שור הלשוני (ככלל מחזותיו של אלוני). כך למשל נזקק ליאון מוזיקנט, בתוך בליל השפות שלו, גם לאידיש, — כשזו משמשת כדי לעורר את הפאתוס.

"מסייה, סניוריטאס, גבירות ואדונתם יקרים... קולגים... מענטשן... בונה סרה".

מתח זה שבין היסודות המקומיים ליסודות הזרים לא רק מקרב את המחזה לגבולנו, אלא אף מסביר, בדרכו שלו, מה ענין צוענים — ליפו...

ממר מילים וקסמן

את התבשיל המתובל והמורכב שלו יוצק אלוני לתוך תבנית של מלודרמה שיש בה הכל — חוץ מאהבה. יש כאן קנאה, רצח, פאתוס, הפת- עות. אפילו שירים. במקום אהבה — יש משולשים רומאנטיים של קנאה האמורים לדחוף את הע- לילה קדימה, אך לא תמיד מצליחים בכך: ליאון- רגינה-תומס; רגינה-בל-תומס; ליאון — רגינה- סקרסלה; סמול-בל-תומס; סמול-מריולה-בוגו (ושאר החתנים).

הרומנטיקה, שכאמור לא תמיד היא קשורה באופן אורגני לעלילה, שולטת דוקא בכמה מן החלקים היפים ביותר בהצגה: הואלס בסוף המות לנגן בגיטארה, התמונה על שפת הים בין בוגו וסמול והפיסקה הנוסטאלגית של רגינה ולי- און שכבר הזכרנו. אלא שהרומאנטיקה של אלוני נוטה לגלוש אל הלירי הבלתי דראמטי. המחזה מושור אמירות יפהפיות שאינן מתקשרות למת- רחש, אמירה לשם אמירה. בוגו רוצה לברוח

ב"הצוענים", לעומת זאת, מתקיים קשר הדוק יותר בין האסוציאציות הזרות לבין הסמלים השרשיים לנו. כשלעצמו היה "הנסיכה האמרי- קאית" בגדר חידוש במחזאות הישראלית, הנו- טה מטבעה להגדרה מצומצמת של מקום המחזה ועולם דימויו. (כמובן, משמעותם הלוקאלית היא שדנה אותה להתיישנות מהירה). מחזותיו של אלוני פרצו דרך אל מרחבים קסומים של אגדות, אל ארצות טרופיות, איים מפלאים ותחנות-רכ- בת מזורות-שם. אלא שבשלב מסויים הפך אלוני למעין מחזאי של "יצוא" (במובן האוריינטאציה הנפשית, לא במובן המקובל בכלכלה). עולמו גדל — ורחק. המחזות, תהיה מה שתהיה רמתם, נעשו רחוקים וסתומים יותר ויותר, יפים אך נטולי משמעות. ב"הצוענים של יפו" מסתמן שינוי כלשהו. ניסים אלוני, דומני, חוזר הביתה, לאחר מסע ארוך ברחבי המיתולוגיה היונית, אולמות הקולנוע ומחזות האבסורד. ב"הצוענים" עדיין לפנינו הנקודה ה"קוסמופוליטית" ביותר בנוף הישראלי, ובכל זאת הרי זו יפו.

אכן מחזהו של אלוני הוא מחזה ישראלי, ולא מקומי גרידא. יפו של אלוני היא אמנם יפו שליד תל-אביב, אך היא גם האיים הקסומים וכל מקום אחר (התפאורה הנפלאה של יוסל ברגנר מנצלת עימות זה שבתוי-היכר יפואיים עם שמים ערטי- לאיים ופיוטיים). הצוענים של יפו הם גם כרמן של אופרה וגם מפצחי גרעינים. הבלש לאזאר הוא גם מגרה של סימנון, ולא סתם רב-פקד של הגפה הדרומית. השדרן דני קובזא מספר ש- "מחיר החצילים עלה", וחברו מן השכונה, סמול וליגורה, מתחבט בקנאה אדיפאלית לאביו ולמיס בל. למעשה, רוב תחמרים המיתיים במחזה זה שאובים מן האוצר היהודי-נוצרי, ולא מן העולם הפגני והיוני (כמו ב"הנסיכה"). אף פולחן "חתו- נת הדמים" מתקשר כאן לזכרונותינו מ"הדיבוק" של אנסקי. סמול הוא "רוח של מת באיש חיי", וזארה, העושה בכשפים בסוף המחזה כדי למנוע מסמול להרוג את מריולה וחתנה, מזכירה את "צא, צא, דיבוק". מיתוס העקידה המקראי חוזר ועולה כמה פעמים בקשר ליחסי האב והבן, וב-

בסיומו על תחילתו, מולידה את שיר הנעילה, שהוא אנטי-קלימאכס מייגע המזכיר את גטייתו המפורסמת של מולייר — מחזאי ומנהל להקה — להעלות את כל הדמויות על הבמה בתמונה האחרונה לצורך מחיאות הכפיים.

יזי ובלתים

ההפרדה בין המחזאי לבמאי היא שרירותית — אך הכרחית. טיב החומר מחייב זאת. בדבר זה כשלעצמו, שאלוני משחק במישחק עצמו, אין חידוש וודאי שאין פסול. יש מסורת ארוכה של מחזות ההופכים את התיאטרון למושא של עצמו. לעתים מלווה טכניקה זו נימה "משיחית" של ביקורת על התיאטרון (כמו אצל פיראנדלו), ולעתים זהו אמצעי להביא השקפת-חיים של "כל העולם במה" (גם כן, בדומה לפיראנדלו...) אך כמעט תמיד משמשת טכניקה זו צרכים דידיאקטיים כלשהם. במקום שאין הדבר כך — מתעוררת התהייה: מה מסתתר מאחורי הזיקוקים? מה נשאר אחרי התגיגה?

המלכים הטראגי-קומיים של אלוני מתים סתם כך. הם אינם מניחים אחריהם דבר מלבד הקיר-שוטים המתגוללים באולם למחרת הנשף. אפילו לא גוויה. המלך של אלוני מת — ואין אחריו כלום. המלך החדש גם הוא לא יביא ברכה לארץ. אולי יתחיל במשחק חדש. אירוניה והרס של פולחן עתיק. פולחן שנעשה מישחק לשמו. מישחק שאין לו מטרה חוץ לעצמו, אינו מבקש להניב תוצאות וודאי שאינו מטיף מוסר.

משחק-המראות של אלוני אינו נושא בשורות פילוסופיות כשל פיראנדלו. מכל מקום, לא ברצינות. כל שנאמר כאן כבר נאמר פעם. פיראנדלו חושף רבדים רבדים של מסכות ומוליך אותנו אל האפס. האמת המוחלטת אינה בנמצא, האישיות היא יחסית וקטועה, ואפשר להשיגה רק כחלק מתהליך ברגע מסוים ולא כתבנית קפואה, האני הוא רצף מסכות. פיראנדלו היה פילוסוף. התיאטרון שלו הוא שכלתני, איטי וכבד. התיאטרון של אלוני חי, תוסס, מבדר, אף שאין לו יחס רציני לחיפוש האמת. מחזותיו מזכירים לנו את

"לעיר אחר. רחוק. אולי על יד ים אחר", וסקרסלה הליצן הנשי חלם תמיד לפתוח חנות דגים. בינתיים הוא תמיד הולך לים. המחזה גדוש מילים. מטר מילים. יש שהמלים עטורות חן וקסם. אך למרות הקצב הקולח בדיאלוגים נותרו הרבה "חורים" בטכסט. מלים רבות "הולכות לאיבוד". יש נושאים שאינם מתקשרים במירקם כולו. מטאפורות סתמיות או סתומות, שהוטלו כלאחר-ידי, ללא פיתוח, והטפל מטשטש את העיקר.

הרי נושא השואה. פעמים מספר במחזה מוזכר קשר הדם שבין היהודי לצועניה על רקע שואת אירופה. זארה באה לפיו מן המחנות. ביפו יש פליטים. גם את הצוענים השמידו, כמו את היהודים. תומס וזארה נדרו או להשיא את ילדיהם בגלל "הברק... שהכה את המבצר שנקרא אירופה". הנדר היה "כישוף תמיד נגד השטן", זה ש"הקלף שלו עוד משחק בעולם". מה הצדקתו של הפאטוס המיותר? וכלום אפשר להזכיר את אוטוויץ "דרך אגב"?

כבר אמרנו שיש דמויות במחזה שהן מבחינת תפסת מרובה לא תפסת. על אלה יש להוסיף גם את דמותה הסתמית של מיס בל, האנגליה היפה (בל), "זונה אנגליה עם השכלה", שמופיעה במחזה כפאם-פאטאל (עוד אחת!), אשה צמאה לדם, הבאה לדרבן תמונה "צולעת". מי יודע, אולי ויתור על דמותה של מיס בל, ש"משולש" יחסים דיסקרטי נרקם בינה לבין האב והבן כאחת (כמו במריטה ב"הנסיכה"), היה אולי מעשיר את דמותה הרדודה של מרילנה.

והעלילה כולה לוקה בחוסר ריכוז. כל חלקו הראשון של המחזה מתארך עד לשיעמום, עקב הצורך לפרוס דמויות רבות כל-כך והרכב מסובך כל-כך.

שפעת חמרים מבוזבזת זו ודאי קסמה לאיש התיאטרון שבאלוני, אך היא היתה בעוכריו כמחזאי. אף סיום המחזה, למשל, מתמשך יתר על המידה בשל תוספת "ספקטאקל" יפה אך מיותר. השאיפה ל"עגל" את המחזה, לחזור

יש שהוא מלבישן מחלצות, ויש שהוא חוזר ומפשיטן. כאן אין מתלבטים בבעיות ונהרגים על אידיאות. אצל אלוגי משחקים בתיאטרון. משח-קים גם בתיאטרליות. במה חטא אלוגי שהכתיבה והו"ל "גאון תורן" ותובעים ממנו את המחזה הישראלי המקורי בה"א הידיעה? נוח לו לדחות את הכתר ולהוסיף להפריח בלונים צבעוניים אל חלל תיאטרון קסום ומקסים. כלום לא מוטב גם לנו לשחק בהם להנאתנו תחת לחפש גדולות הרחק מעבר להם?

משל הבצל של פר-גינט: קליפות, קליפות, ול-בצל לא תגיע. ושמא טכניקה זו היא גם חכמת-החיים? שמא חיפוש האמת, ולו כלאחר-יד עיקר כאן, ולא האמת עצמה?

מאחורי הצעיפים של מחזות אלו נשקף תמיד המחזאי מתיך, קורץ ונהנה כמי שעשה תעלול מוצלח על חשבון הקהל. המחזאי שמאחורי קלעי ה"צוענים" אינו עוסק בבעיות תיאורטיות של הקיום האנושי, אף אינו מנסה להתיר דילמות נצחיות. הדילמות מונחות להן, והוא משתעשע.

סופרים וספרים

נמיר על ראשית היחסים הסובייטיים-ישראליים

אריה יודפת

המקיף את פרק-הזמן של שהותו בברית המועצות, משלהי קיץ 1948 עד סוף 1950. כמעט כולו נשען על מכתבים, תזכירים ומברקים ששלחו המחבר או עובדי הצירות האחרים אל משרד החוץ בירושלים או שמסר נמיר בעצמו בשעת ביקוריו בארץ בימי כהונתו במוסד-קבה או סמוך לאחריה. יתרונו של הספר שהדברים מובאים בו ברובם המכריע "כנתינתם, כלומר בנוסח שבו נכתבו ושוגרו בשעתו, כמעט ללא שינויים"², וכך נעשה הקורא בבחינת שותף לחוויות התקופה.

היתה זו תקופה של תמיכת ברית-המועצות במדינת ישראל החדשה. ישראל היתה אז בעיני הסובייטים המדינה היחידה במזרח התיכון שהיא עצמאית באמת. מדינות ערב נראו להם אז תלויות במערב, בבריטניה בעיקר, באמצעות "חוזי הגנה וידידות" וכיוצא בזה.

תכניתו של מתווך האו"ם הרוזן ברנדוט לקצץ בשטחה של מדינת ישראל גידונה או בשלילה

כידוע מקובל בברית המועצות "לתקן" את העבר ולהתאימו לצרכי המדיניות השוטפת של ההווה. התמיכה הסובייטית בארצות ערב במלחמתן במדינת ישראל הולידה תיאורים, כאילו כך היו הדברים מלכתחילה, וממילא גם הכרזות כי מדינת ישראל היתה "תוקפנית" ו"אשמה" מראשיתה, והערבים "שוחרי שלום" ו"צודקים" בתביעותיהם גם באותם הימים המעטים אך המכריעים בגורל המדינה שבהם נתנה ברית המועצות ידה לתמיכה בהקמתה.

תקופה זו של יחסים סובייטיים-ישראליים, שת-חילתה "ירח דבש" של סיוע סובייטי בימיה הראשונים של המדינה והמשכה "שנות זעם" של הצטננות יחסים מתוארת בספרו של מרדכי נמיר, מי שהיה יועץ הצירות הישראלית במוסקבה לימינה של גולדה מאיר, אחר-כך מיופה כוח וממלא-מקומה, ולבסוף, במשך שנה וחצי, ציר המדינה¹. הספר, כדברי מחברו "אינו ספר זכרון גות או הגות או הלך-נפש". זהו ספר דוקומנטרי,

¹ מרדכי נמיר, שליחות במוסקבה, ירח דבש ושנות זעם. עם עובד, תל-אביב, תשל"א.

² הקדמת המחבר, שם, עמ' 14.

זאת היתה העמדה הסובייטית הרשמית כלפי מדינת ישראל בעת בואו של מ. נמיר למוסקבה. יחד עם זאת היתה אוירת מוסקבה או רצופה איבה לזרים וחשדות כלפי כל אדם, ידידים ובעלי ברית בכלל זה. אף זו: הנציגות הישראלית נשלחה על ידי ממשלת ישראל אל ממשלת ברית המועצות, וכל מגע בין הנציגות לבין יהודים סובייטים יכול היה לכאורה להתקיים רק בצינון-רות ממלכתיים רשמיים. ואולם יהודים רבים, שתמיכת ברית המועצות במדינת ישראל עודדה אותם, חיפשו ומצאו דרכים לבוא במגע עם נציגי מדינת ישראל. ביקור אנשי הנציגות בבית הכנסת הגדול של מוסקבה בראש השנה תש"ט נהפך כידוע להפגנה המונית של יהודי מוסקבה. כדברי נמיר:

"בתום התפילה היתה גולדה בין הראשונים לצאת לרחוב, ועד שהספקנו כולנו לעזוב את הבנין כבר נשבתה על ידי הקהל העצום, שסער וגעש בקריאות 'הידד' ו'שלום', 'בשנה הבאה בירושלים' ומלות-חיבה שונות. חבורתנו התפצלה קבוצות-קבוצות שהוקפו המון אנשים שיצאו מכליהם ומ'מש לא ידעו במה לגלות לנו את רוב אהבתם ואת גאותם על היותנו בקרבם. הרחוב כולו היה גדוש אנשים רבים-מספור, לאלפים ולרבבות, ובסופו של דבר התלכדו להפגנה עצומה... את התלהבות הקהל אי-אפשר היה לתאר במלים. מכוניות-משא אחדות שהיו ברחוב נכבשו על ידי בחורים ובחורות יהודים שעלו עליהן, קראו קריאות ומחאו כף, וכן עשו מכל החלונות, והמעקים של הבתים... ראוי להדגיש כי היתה זו הפגנת המונים ספונטאנית ראשונה מזה שנים רבות, בלתי צפויה ומד-הימה בהוי הסובייטי בכלל"⁶.

היה זה שבועות מספר לאחר פרסום מאמרו של איליה אַרנבורג ב"פראבדה" (21 בספטמבר 1948), כשניסו להפריד בין התמיכה הסובייטית במדינת ישראל לבין המלחמה בציונות ובאהדה לישראל בתוך ברית המועצות עצמה. התמיכה המדינית בישראל נמשכה כקודם, אך התחילו להופיע התקפות על ישראל שמגמתן היתה לצנן את התלהבותם של יהודי ברית המועצות לישראל.

גמורה על ידי ברית המועצות. לפי ספר סובייטי מהימים ההם³, מגמתה של תכנית זו היתה להע-ביר למלך עבדאללה, "הבובה הבריטית", את החלק הדרומי של מדינת ישראל וכן אותם חלקים של ארץ-ישראל, שנועדו לפי תכנית החלוקה של האו"ם מנובמבר 1967 למדינה הערבית. במדינה "פיאודלית" ו"ריאקציונית" זו היו הבריטים מוסי-פים להיות השליטים האמיתיים, והם יכלו להעביר אליה, לפי הצורך, את כוחותיהם המוצבים במצ-רים או בירדן. ישראל היתה עוברת לפיקוח אמריקני והיו מוקמים בה בסיסים אמריקניים. נמל חיפה ושדה התעופה של לוד היו נעשים "בין-לאומיים" באופן רשמי, ונתונים לפיקוח אמריקני למעשה. זה היה מביא לחלוקת ארץ-ישראל לאזורי השפעה של ארצות-הברית וברי-טניה. ההתנגדות הסובייטית תרמה במידה ניכרת לשלון תכניות אלו באו"ם.

"האחריות העיקרית על מעשי האיבה בארץ-ישראל היא על בריטניה וארצות-הברית", אמר בוועדה הראשונה (המדינית) של האו"ם ב-24 בנובמבר 1948 נציג בילורוסיה קיסלב. בארץ-ישראל, אמר, "הוצתו באופן מלאכותי סכסוכים לאומיים בידי המעצמות למען האינטרסים של עצמן". ישראל, המשיך הוקמה "מתוך מאבק מזוין לחופש ולעצמאות"⁴.

בדיון במועצת הבטחון של האו"ם על בקשת ישראל להתקבל לחברות באו"ם אמר נציג ברית המועצות יעקב מאליק (אותו מאליק שאחר-כך התקיף את ישראל בהריפות) ב-2 בדצמבר 1948: "משעת לידתה הצהירה מדינה זו על רצונה לחיות בשלום ולקיים יחסי שלום עם כל שכנו-תיה ועם כל העמים שבעולם. אין להאשימה בגלל העובדה שפנייתה זו לא זכתה לתשובה כלשהי לא מצד שכנותיה ולא מצד מדינות מרוחקות יותר"⁵.

³ י. א. גאנין, פאלסטין סקאיה פרובלי-מה (שאלת א"י, מוסקבה 1948) עמ' 16-25.
⁴ U.N. Official Records, First Committee, Part I, 211 Mtg., November 24, 1948, pp. 741-743.
⁵ U. N. Security Council, Third Year, 383rd Mtg., November 2, 1948, pp. 22-23.

⁶ נמיר, שם, עמ' 65-66.

טים, קהילות יהודיות דתיות וקולחוזים יהודים. משרד החוץ הסובייטי הציעו לצירות להפסיק את כל הפעולות הללו.

בשנת 1949 חלה התקררות ביחסים בין שתי המדינות. הנוסחה השלטת אז ביחסי החוץ של ברית המועצות היתה הנוסחה של "שני מחנות". גיטראליות לא הוכרה בה עדיין. כל מדינה נחשבה כשייכת למערב הקפיטליסטי או למזרח הסוציאליסטי, ואלו שלא הצטרפו לאחרון נחשבו כשייכות "לצרינו".

מדינת ישראל השתדלה לא להיות מעורבת בחלוקה זו והצליחה בכך במשך תקופה קצרה, אם כי הדבר לא היה קל כלל. בעיני הסובייטים עדיין היה לה אז אופי "אנטי-אימפריאליסטי", ביחוד כשנתגלעו ניגודים בינה לבין בריטניה, כגון בראשית שנת 1949. לא נשאה חן בעיניהם התקרבותה של מדינת ישראל לארצות הברית וקבלת מלוות אמריקניים שהיו קרויים בפי ה-סובייטים מלוות "משעבדים". ישראל פנתה אז גם לברית המועצות בבקשה לקבל מלוות וסיוע טכני, אך לא נענתה. ברית המועצות לא נהגה באותן השנים לסייע למדינות שלא היו בעלות בריתה ממש ותלויות בה לגמרי, ואף לא היו לה אז המוסדות המתאימים לכך.

את הסכסוך הערבי-ישראלי תיארו אז בברית המועצות כפרי תככים בריטיים, כדי להביא את הערבים לידי הזדקקות מלאכותית לסיוע בריטי וכדי להטות אותם מן המאבק נגד הבריטים לצד איבה למדינת ישראל.

אך הענין הסובייטי במדינת ישראל הלך והצטמצם בהדרגה. מלחמת העצמאות של ישראל השיגה את מטרותיה, מהתבחינה הסובייטית, באור-פן חלקי בלבד. היא הביאה ליציאת הבריטים, אך לא לחדירה סובייטית. המדינה החדשה הקימה קשרים הדוקים עם ארצות הברית, היתה לה השפעה "רעה" על יהודי ברית המועצות ונעשה תה להם אבן שואבת. ברית המועצות לא פנתה באותם הימים לאוריינטאציה פרו-ערבית, כי ה-ערבים נחשבו אז לתלויים במערב עוד יותר

לפי ארנבורג במאמר שהוזכר, היתה ברית המועצות הראשונה שהכירה במדינת ישראל וכאשר צבא ישראל הגן על ארצו מפני צבאות ערביים שהיו בפיקודם של קצינים בריטיים, "כל האהדה של העם הסובייטי היתה לצדם של המותקפים ולא לצד המתקפים". העם הסובייטי העריך את רגשותיהם של היהודים שעבר עליהם "האסון הגדול ביותר" ואשר "לבסוף קיבלו את זכות הקיום על אדמתם שלהם". אך לדברי ארנבורג לא מצא חן בעיני העם הסובייטי הכל מה שקרה לאחר קבלת העצמאות במדינה חדשה זו.

"לא נציגי העמלים עומדים בראש מדינת ישראל" אמר. "יש לנו אמונה בעמים, ואם העם הישראלי נלהם, והוא נלחם בגבורה, אין זאת אומרת שהעם שולט". האהדה לישראל היתה לא רק מצד יהודי ברית המועצות אלא מצד כל העמים הסובייטיים. אך חשוב לא רק האופי הלאומי אלא גם האופי החברתי של כל מדינה. "יהודי ברית המועצות, יחד עם כל העמים הסובייטיים, בונים את מולדתם הסוציאליסטית. הם אינם נושאים עיניהם למזרח הקרוב, הם נושאים עיניהם אל העתיד", אמר ארנבורג.⁷

היתה זו תזכורת ראשונה ליהודי ברית המועצות שהתמיכה של ברית המועצות בישראל אינה נוגעת להם. תזכורות מסוג זה באו גם לנציגות ישראל ועל אחת הראשונות מהן מספר מ. נמיר.⁸

ב-7 בפברואר 1949 נתבקשה צירת ישראל, גולדה מאיר, אל משרד החוץ הסובייטי, שבו קראו לפניה אגרת רשמית ובה נאמר: (א) נודע למשרד החוץ של סס"ר שצירת ישראל במוסקבה עוסקת במשלוח מכתבים לאזרחי ברית המועצות, בני הלאום היהודי ומעודדתם לעזוב את תחומי המדינה, לנטוש את הנתינות הסובייטית ולעלות לישראל; (ב) צירות ישראל במוסקבה מוציאה לאור עלון אינפורמטיבי בשפה הרוסית המופץ בקרב מוסדות ממשלתיים סוביי-

⁷ פרא בד ה, 21 בספטמבר 1948.

⁸ נמיר, שם, עמ' 109.

שוא לבוא במגע עם הועד הנזכר לפני ההודעה על סגירתו.

נמיר מקדיש מקום רב לפגישות עם יהודים סובייטים, בקבלות פנים רשמיות ובהודמנויות אחרות, לא כל כך רשמיות, שעליהן הוא מספר בהרחבה. בנספחים לספר מובאים מכתבים שנת-קבלו בצירות מאת יהודים סובייטים וכן תאורי פגישות עם יהודים, הממחישים היטב את ראשית ההתעוררות היהודית בברית-המועצות עם תקומתה של מדינת ישראל.

זהו ספר שמגמתו שיחזור. בחירת הנושאים המתוארים והמובלטים בו אמנם נעשתה לפי חשיבות העניין בעיני המחבר בשעת כתיבת הספר, ולא תמיד לפי החשיבות שיוחסה לדברים אלו בזמן שהתרחשו וגרשמו תחלה. אך המחבר שקד לתארם כפי שנראו בימים ההם, אפילו נראו שונים בזמן צירופם לספר. מכאן ערכו התיעודי וההיסטוריוני הרב של הספר, העשוי לעניין קהל קוראים רחב, ולא רק את המומחים לדבר. לפנינו אחד הספרים הטובים בסוגיה זו, והמעטים לצערנו, אשר ראה אור בתקופה שהיחסים עם ברית המועצות הורעו לעומת "ירח הדבש" המתואר בספר, וביחסים עם יהודי ברית-המועצות חל שינוי רב עם פתיחת שער לעלית אלפים מהם לארץ-אבותיהם.

ממדינת ישראל, אשר למרות צדדיה השליליים מבחינה סובייטית, נחשבה, כאמור, גם לפי המושגים הסובייטיים של ימי סטאלין לעצמאית יותר מכל מדינה מזרח-תיכונית אחרת.

ההתערערות ביחסים, שהגיעה לעיצומה בני-תוק היחסים הדיפלומטיים בראשית 1953, באה לא משום שינוי העמדה הסובייטית כלפי המצב במזרח התיכון, אלא משום שרפה עניינה של ברית המועצות נבעשה באזור, והיא התייחסה באדישות לסכסוך הערבי-ישראלי. מצד אחר, השפיעו על יחסים אלו שיקולים פנים-סובייטיים והמדיניות הסובייטית כלפי היהודים בברית-המועצות. ברית-המועצות מצאה, כשם שמצאה מדיניות-החוץ הישראלית עוד קודם לכן, כי קשה מאד להפריד בין היחסים עם מדינת היהודים והציונים לבין היחס למדינת ישראל, ליהודי ברית המועצות ולציונות. היא השתדלה בתחילה להתעלם מן הקשר בין שלושת אלו. בשנת 1948, כשהגיע לארץ נשק צ'כוסלובאקי באישור סובייטי, נאסרו בברית המועצות יהודים או נשלחו לסיביר בעוון אהדה לציונות.

מ. נמיר היה בברית המועצות בימי חיסולם של המוסדות היהודיים המעטים שנשארו בה לפליטה, כגון העתון ובית ההוצאה "עמעס" ו"הועד היהודי האנטי-פאשיסטי". הוא ניסה ל-

ספרים שנתקבלו

[זכות בקורת מפורטת שמורה]

מופד ביאליק :

אורי דורות מחקרים והארות לתולדות ישראל בדור-רות האחרונים מאת שניאור זלמן שור. ירושלים תשל"א 406 עמ'.

מחקריו, מסותיו והרצאותיו של נשיא המדינה על זרמים, מאורעות ואנשים בתולדות ישראל במאות האחרונות, שהיו זרועים על פני מאספים שונים, כונסו לספר ביזמת החברה ההיסטורית הישראלית. בהקדמתו עומד פרופ' ב. דינור על צירוף התכונות של המחבר: הבחנתו בעתות-תמורה ובפרשות-דרכים בתולדות ישראל, כוחו לדעת להיכן הדברים נוטים, ומה יש לפעול בשעה זו. "בכל המסות, העיונים והמחקרים אנו יושבים ביחד עם המחבר בשער המצפה, ושומעים את קולו של בן משפחת המעוררים הקורא: עורה, ישראל".

שני חלקים לספר. בראשון כונסו הדברים הנוגעים לנושא החתירה לגאולה: קבלת הארץ ותלמידיו ותלמידי-תלמידיו, השבתאות, שלווחתיה וספיחיה (אחד-עשר מאמרים), וכיסופי העלייה בהסידות. בחלק השני ניתנו מאמרים והרצאות בנושאים שונים שחוט דק מאגדם יחד: סגולת ההגנה בגולה, רישומי מלחמת שלושים השנה, האבטונומיה היהודית בפולין העצמאית, התבוללות ואמאנסיפאציה, גביית עדות באידיש בשו"ת, מארכס ולאסאל בבחי-נותיהם היהודיות, חכמת ישראל כראי וכמונף של התעוררות ישראל ותחיתו במולדתו.

דת התכונה ממקורות היהדות מאת הרמן כהן, תרגם צבי וויסלבסקי. ערכו והוסיפו הערות שמואל אוגו ברגמן ונתן רוטנשטרייך. פרקי מבוא וחתים-מה מאת סיני אוקר ויוסף בן-שלמה. הוצאת מוסד ביאליק והמכון על שם ליאו בק. ירושלים תשל"ב 566 עמ'.

ספרו הגדול של אבי האסכולה המאברורגית של הניאורקאנטיאניזם, ספר הגב לבסס את היהדות ברעיונות תורתו של קאנט, תורגם לעברית יובל שנים לאחר הופעתו במקורו מן העזבון. תרגומו של צבי וויסלבסקי ע"ה, שלא נגמר, הושלם בידי הנוך קל-עי. הספר, שנערך בידי פרופ' ברגמן ופרופ' רייטנשטרייך לווה בהערות וצינונים מאלפים מאת המה-דירים, ובמאמרים מקיפים של ד"ר אוקר וד"ר בן-שלמה בפתחו ובסופו של הספר. (ויכוחו המעניין בין של האחרון עם בעל הספר אולי חורג לעתים מן היאות למסגרת זו). מפתח השמות והעניינים, שצורף לספר, הוא לתועלת רבה.

פרקי לשון מאת הנוך ילון. ירושלים תשל"א. 503 עמ'.

בספר זה מכונסים מאמרים ופרקי מחקר של הנוך ילון, מגדולי חכמי הלשון בדור האחרון, שהלך לעולמו בשעת קריאת הגהות הספר שנערך בידי. המחקרים שבק"ד פרקי הספר — גדולים, קטנים

ובינונים — היו מפורזים בעשרות כתיבת ומאספים וניתנו כאן בפעם הראשונה במקובץ לרשות המעיין, הלומד והחוקר. ענייניהם בירורים בלשון המקרא ובלשון חז"ל, בלשונות מדרשים ופיוטים, בענייני דקדוק וניקוד לשיטותיהם, בהשוואת כתבי-יד של מקרא ותלמוד. מדור מיוחד מכיל יותר מעשרים רשימות-בקורת על ספרים שיש בהם עניין מיוחד, רשימות שיש ללמוד מהן לא על נושאהן בלבד. הספר שופע חידושי הבנה והבחנות בצורות לשון וצירופי לשון, שכל המעיין בהם נשכר. לספר נספחו מפתח המלים, מפתח השמות ומפתח העניינים. [תוספת לתיקוני טעויות: בע' 361 נדפס שימושיה וגוויניה וצ"ל שימושיהן וגוויניה; בע' 481 נדפס וכי מי מקוראי דבריי... וכמה מקוראיי... וצ"ל מקוראי דבריי... וכמה מקוראיי].

חקרי מקרא ומגילות מדבר יהודה מאת יעקב ליוור. ירושלים תשל"ב 276 עמ'.

במותו של יעקב ליוור, לפני שלוש שנים, והוא רק בן ארבעים וחמש, שכל חקר המקרא בארץ את אחד המעולים בדור הצעיר של החוקרים. מחניכי האוניברסיטה העברית, הורה משנת תש"ד מקרא באוניברסיטה של תל-אביב ובשש שנותיו האחרונות עמד בראש החוג למקרא שם. כעשרים שנה השתתף בערכים רבים וחשובים באנציקלופדיה המקראית, ובשנים האחרונות היה מעורכייה. ספריו הקודמים הם "תולדות בית דוד" ו"מחקרים בתולדות הכהונה והלויה". בספר שלפנינו, שהורכב לאחר מות מחברו, קובצו ממאמריו של יעקב ליוור שראו אור בשעתו ככתבי-עת וקבצים מדעיים שונים. בשער הראשון כלולים מחקרים בפרשיות ובעיות שונות במקרא; בשער השני באו מאמרים הדנים בבעיות הכרוכות במגילות מדבר יהודה; בשער השלישי נידונות שאלות היסטוריוגרפיות וכרונולוגיות שונות הנוגעות לתקופת המקרא. חבל שלא טרחה ההוצאה לציין ליד כל מאמר, או בתוכן העניינים או בנספח, את מראי המקומות להדפסתם הראשונה של המאמרים — דבר שהוא צורך העניין וצורך הנימוס המקובל בכל כינוס כתבים מעין זה. עם זאת הניחה ההוצאה את הערתו של המחבר בעמוד 234, המפנה את הקורא למאמרו ב'ספר בירם' עמ' 152, אף על פי שמאמר זה חזר ונדפס כאן, ולא היתה צריכה אלא להפנות את הקורא לעמוד 221, כמה דפים קודם.

מערת המטמון. המימצאים ממערות נחל-שמר. (מחקרי מדבר יהודה) מאת פסח ברי-אדון. מוסד ביאליק. החברה לחקירת א"י ועתיקותיה. ירושלים תשל"ב 250 עמ' בתבנית גדולה.

בספר ניתנו תיאורם וצילומיהם של חלק נכבד מן המימצאים המרעישים שנתגלו במערות נחל-שמר (ואדי מחרס), ובייחוד אלו שנמצאו במפתיע באחת מהן מתחת לשכבת התגליות מימי ברכוכבא. בצורר מעוטף במערה זו, שכונתה בשם "מערת המטמון", נתגלו יותר מארבע מאות כלי נחושת, שנהב והי מאטיט מן התקופה הכלקוליתית באלף הרביעי שלפני הספירה. לעומת אתרים מתקופה זו בארץ

החברה לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה :

ארץ-ישראל מחקרים בידיעת הארץ ועתיקותיה. ספר עשירי, ספר זלמן ז'ר. בהוצאת החברה לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה ירושלים תש"ל"א 282 עמ' בתבנית גדולה בצירוף ע"ב לוחות, צילומים רבים ועשרים עמוד של סיכום באנגלית. קובץ זה, העשירי לקובצי ארץ-ישראל, מוקדש לנשיא שור, הוא מכיל ארבעים מאמרים, רובם בארץ-כיאלוגיה ואפיגראפיה של ארץ-ישראל ותולדות הישוב ומיעוטם בשאר מדעי היהדות. "קובץ מאמרים זה עדות נאמנה היא לרגשי היקר שרוחשים חכמי ישראל, ותיקים כצעירים, לנשיאנו", נאמר בפתח-דבר. "כהוגה-דעות וכחוקר בעל מעוף, הניחן בכושר-ביטוי נדיר ומצטיין בידיעה מופלגת של נכסי היצירה העברית, למן המקרא ועד ספרות ימינו, תרם מר שור תרומה חשובה ומקורית לחקר התנועות המשיחיות ולחקירת התנועה הלאומית ותנועת העבודה העברית בארץ ובתפוצות בדרות האחרונים". בראש הספר — "סקירה שניה" ומקיפה על עונת תשכ"ט—תשל"ל של החפירות ליד הר-הבית מאת פרופ' בנימין מזר העומד בראשן.

בית שערים כרך שלישי. החפירות הארכיאולוגיות בשנים תשי"ג—תשי"ח מערכות-קברים 12—23. מאת נחמן אביגד. הוצאת החברה לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה בשיתוף עם מוסד ביאליק. ירושלים תשל"ב. 218 עמ' + לוחות.

חפירות בית-שער, ישוב יהודי ומרכז-תורה שהגיע לשיא פריחתו לפני אלף ושמונה מאות שנה, תחילתן בשלהי שנות השלושים בראשיתו של פרופ' בנימין מזר (ותוארו בכרך הראשון של "בית שער-ריים"). המשך החפירות, בשנים תשי"ג—תשי"ח, נעשה בהנהלת פרופ' נחמן אביגד, וסיכומן בכרך שלפנינו. כלל החפירות העלה תמונה מרהיבת-לב של ישוב עברי ניכר, שראשיתו כנראה קודם המאה התשיעית לפני הספירה ושקיעתו בתקופה הביזנטית. העיר שימשה מרכז קבורה ליהודים מן הארץ ומן הגולה, והחפירות חשפו את עיר הקברים, בית הכנסת וכן שפעת ארנונות, עיטורים, חרסים, כלי זכוכית ומטבעות מתקופות שונות בתולדות הישוב, ועמם כתובות עבריות, ארמיות ויוניות. לספר שהוצא ברוב טעם והידור נלוו 74 לוחות מאיירי עינים ובהם צילומי האתרים והמימצאים.

אנציקלופדיה לחפירות ארכיאולוגיות בארץ-ישראל. שני כרכים בתבנית גדולה 636 עמ'. המערכת: בנימין מזר, עורך ראשי, נחמן אביגד, מיכאל אבי יונה, יוחנן אהרני, יגאל ידן, משה שטקליס ז"ל, מרכז המערכת יוסף אבירם, מוזכר מדעי מגן ברושי, עורך הסגנון אמציה פורת. עורך הצילומים, האיורים ומלאכת הספר שמואל יוסף שווייג. החברה לחקירת א"י והוצאת מסדה. ירושלים תשל"א.

בשני כרכים רחבי-היקף נעשה כאן נסיון לתת, בסדר אלף-ביתי של אתרים ואזורים (וכן של קצת ערכים מקובצים כגון בחי כנסת, כנסיות), סיכום ממצה של התוצאות שהעלה המחקר הארכיאולוגי במרחב ארץ-ישראל עד שנת 1968. היקף הזמן הוא

הראה אתר זה התקדמות מפתיעה בייצור כלי נחושת ברמת אמנותית גבוהה. מלבד כלי הנחושת נשמרו במערה זו ובסמוכות לה כלי-עץ ונול, אריגים ומחצלות, חפצי עור וכלים עשויים קש, שהם היחידים במינם עד-כנה. מרוב המימצאים אי אפשר היה לכלול בספר זה אלא דוגמאות נבחרות ויציגות, והיה הכרח לוותר על "דיונים נרחבים החורגים ממסגרת דין-וחשבון ארכיאולוגי שיפורסמו לחד. כאן לא ניתנו אלה אלא בתמצית בגוף הטכסט, בהערות ובסיכומים".

הצילומים והאיורים של המימצאים למיניהם, מעשה ידי כמה וכמה צלמים מעולים, וביניהם ש"י שוייג, שעיצב גם את צורת הספר, מלווים את הקריאה בו במראה-עינים חי ומאלף.

העתונות היהודית-רוסית כמאה התשע-עשרה מאת יהודה סלוצקי. ירושלים תשל"א. 392 עמ'.

בספר מתואר פרק חשוב בתולדות יהדות רוסיה באספקלריה של העתונות היהודית בלשון הרוסית. פרק זה מתייחד בהתפתחותה של אינטליגנציה יהודית קוראת-רוסית ועתונות יהודית ברוסית משנות הששים ועד סוף המאה התשע-עשרה. ממילא עומדים במרכזו "ווסחוד" ועורכו אדולף לנדאו ועמם המגמה לקרב את יהודי רוסיה להשכלה ולתרבות הרוסית ולהלחם בפתרונות של הגירה לבעיותיהם, ובכלל זה בציונות הגדולה (להבדיל מחיבת-ציון בעלת מטרת מצומצמות או פילאנתרופית למחצה, שעמה השלימו הללו בהדרגה). י. סלוצקי מבהיר את החיוב שבתפקידו של "ווסחוד", אשר נחשב בקרב הציונים לעתון שקדקד מתבוללים, בשמירת יהדותה של השכבה הדקה שלשונה היתה רוסית ושהיתה נתונה בתהליך גובר של התרחקות. הוא מדגיש את השפעתה של עתונות זו, ביחוד מצד עיסוקה במדעי היהדות ובהיסטוריה היהודית, על התפתחות הספרות העברית מן המליצה אל הדיק, ומתריע על הטעות שבהתעלמות ממה שנכתב ברוסית. "בשנות השמונים, ובמידה מסוימת אף בשנות התשעים, היו רוסית, עברית ואידיש (וב-סדר זה דוקא) השפות שבהן ביטא החלק החשוב והיוצור בין יהודי רוסיה את מחשבותיו ואת שאיפותיו". ועוד: "מבחינה היסטורית, ואפילו מבחינת תולדות הספרות, יש לראות בספרות היהודית-רוסית, שהתפתחה בסיועה של עתונות זו, חלק אורגני מיצירתם הלאומית של יהודי רוסיה".

שירים ומחזות מאת אברהם גולדפאדן. ההדיר, הקדיש מבוא ופירוש ראובן גולדברג. ספרית דורות ירושלים תשל"א. 21 ע'.

הובאו כמעט כל הדברים שכתב גולדפאדן בעבר-רית — קובץ שיריו 'ציצים ופרחים' ומחזהו במ' ערכה אחת 'דוד במלחמה'. להלן ניתן המחזה בארבע מערכות 'שולמית' בתרגומו של המשורר יעקב לרנר שנדפס לפני חמישים שנה (היכן נדפס — לא נאמר כאן) ושבעה שירים שתורגמו בידי י. רבינוב. בראש הספר בא מבוא מקיף ובו תולדותיו של גולדפאדן ופרשת מעשיו בשיר ובתיאטרון.

בעיות שונות, ביחוד של העולמא בארצות דמוזרה התיכון מראשית הזמן החדש ועד ימינו ; בשלישי – בעיות של העולמא במדינה ובחברה של זמננו, הן בצפון אפריקה, במצרים ובהודו, והן בארץ-ישראל. משתתפי הקובץ הם מ. פלסנר, ר. ברונשוויג, ש. פינס, ד. איילון, ע. סיון, ג. לבציון, ש. שמיר, מ. וינטר, ח. שקד, א. לוי, מ. מעוז, ג. ורבורג, ד. קושניר, ד. פרחי, ד. פורת, י. פרידמן, פ. שנער, ח. לצרוסייפה, א. ליש.

צמיחת התנועה הלאומית הערבית-הפלסטינאית 1918-1928 מאת יהושע פורת. סדרת מחקרים על שם אוריאל הד. האוניברסיטה העברית בירושלים. המ' כון ללימודי אסיה ואפריקה. החברה המזרחית הישראלית. ירושלים תשל"א 1971. עמ' 278.

"זמן רב נרתעו ההיסטוריונים-המזרחנים בארץ מל-עסוק עיסוק מדעי בתולדות התנועה הלאומית הערבית-הפלסטינאית... הקורא ייווכח שד"ר פורת ניצל בפעם הראשונה מקורות ארכיוניים ומקורות ראשוניים אחרים רבים מאד שלא נאספו קודם אי שלא היו פתוחים לחוקר, ויחד אתם ניתח גם את כל הקשת הרחבה של העתונות ומקורות משניים". (מתוך הקדמתו של פרופ' גבריאל בר לספר). פרקי הספר עוסקים בראשית גיבושה של ההתנגדות לציונות, ברעיון האחדות עם סוריה ונחיתה, בעימות עם השלטון הבריטי, בעליתו של האג' אמין אל חוסייני, בהתהוותה והתפתחותה של אופוזיציה בתוך התנועה הערבית, במשבר התנועה בשנים 1924-1929, בססוך הכותל ותוצאותיו ובצדדים ארגוניים וחברתיים של התפתחות תנועה זו.

ספרות פועלים :

כתבים מאת אברהם שלונסקי [בעשרה כרכים] בהו-צאת ספרית פועלים ומפעלי נייר חדרה. מרחביה תל-אביב תשל"ב.

א. שירים. ספר ראשון. [ובו מחזורי השירים : סתם ; בחפזי ; הפואמה הדראמטית דוי]. 214 עמ'.
ב. שירים. ספר שני. [ובו מחזורי השירים : גלבע, לך-לך ; מתום ; באלה הימים].

ג. שירים. ספר שלישי [ובו מחזורי השירים : אבני בוהר-כריאל ; אבני בוהר-נפילים ; שירי המפולת והפוס]. 295 עמ'.

ד. שירים. ספר רביעי. [ובו מחזורי השירים : על מלאת ; מספר היורה]. 230 עמ'.

ה. שירים ספר חמישי. [ובו מחזורי השירים : אבני גייל-צמרות בסופה ; אבני גייל-כוכבי שבת ; משירי הפרוודור הארוך]. 248 עמ'.

ו. תרגומים. יבגני אוניגין מאת א. ס. פושקין. 250 עמ'.

ז. תרגומים. מחזות, ליריקה מאת א. ס. פושקין [בוריס גודנוב ; האביר הכילי ; מוצרט וסליירי ; אורח האבן ; משתה לעת דבר ; רוסלקה ; מן הליריקה]. 254 עמ'.

ח. תרגומים. תרגומי שירה א [משירת המופת, משירת רוסייה] 261 עמ'.

משחר התרבות ועד סוף התקופה הצלבנית, והיקף המקום עברי הירדן מזה ומזה, מגבול הלבנון ועד מפרץ אילת. בספר מאה וששים ערכים, בלוית צילוי-מים ואיורים רבים ומבחר ביבליוגרפי לכל ערך, רוב משתתפיו ארכיאולוגים ישראלים, אך יש גם כמה חוקרים מאירופה ומאמריקה. "ריבוי המשתת-פים ניכר, מטבע הדברים, באופים של הערכים, אף-על-פי שהמערכת השתדלה במיטב יכולתה לשוות להם צורה אחידה ; יש מהם השמים דגש בסטראטי-גראפיה ובקביעתן הכרונולוגית של השכבות השונות באתר, יש המקדישים תשומת-לב רבה יותר לממצאי-אים או לתופעות היסטוריות ותרבותיות שונות, ויש המביעים דעות שאינן עולות בקנה אחד עם המקובל על רוב החוקרים" (מתוך 'פתח דבר'). למעוניינים בחקר הארץ וקדמוניותה ניתן ספר-עזר רב-ערך, שהוא בבחינת פרוודור לטרקלין הארכיאולוגיה.

הוצאת מאגנס :

יובל קובץ מחקרים של המרכז לחקר המוסיקה היהודית. האוניברסיטה העברית בירושלים. נערך בידי אמנון שילוח בשיתוף עם בתיה באיאר. כרך ב'. ירושלים תשל"א. בחלק העברי 46 עמ'. בחלק הלועזי 182 עמ'.

במדור העברי מתפרסמים שני מאמרים מאת נחמיה אלוני על שימושה ומובניה של המלה "נעימה" ועל המונח "מוסיקה" בספרות העברית. בחלק הלועזי מאמרים מאת ישראל אדלר (המביא ומבאר תרגום עברי של קטע ממאמר איטלקי על המוסיקה מן המאה הי"א) ; חנוך אבנארי (המנתח נוסח זמרה הקרוי "ה' מלך" לפי תהלים צ"ג) ; דליה כהן (החוקרת בזמרת המונוי תפלה בעדה האורתודוכסית והיונית-קתולית בקרב ערביי ארץ-ישראל) ; אסתר גרסון-קיוי (הבודקת את סגנונותיהם המוסיקליים של יהודי כורדיסטאן בגיורה העיראקית) ; אנדריי היידו (המנתח ניגונים לריקודי יחיד וניגוני תהלוכה הקרויים "ניגוני מירון") ; אמנון שילוח (העוסק בדיון על המוסיקה והגדרתה בתוך תרגום עברי מן המאה הי"ג של "ספר מניין המדעים" מאת אבו נצר אלפראבי) ; יוסף סמיתס ואן וסברג (המתחקה על מוצאו וזמנו של מאמר אלמוני על המוסיקה שתורגם כנראה לעברית במאה הי"ד).

העולמא ובעיות דת בעולם המוסלמי. מחקרים לזכר אוריאל הד ז"ל. ערך גבריאל בר. סדרת מחקרים על שם אוריאל הד. האוניברסיטה העברית. החברה המזרחית הישראלית. המכון ללימודי אסיה ואפריקה. ירושלים תשל"א 336 עמ'.

קובץ לזכרו של פרופ' אוריאל הד המנוח, שהיה ראש המכון ללימודי אסיה ואפריקה באוניברסיטה העברית. בעיות הדת באסלאם היו מראשי עניניו של אוריאל הד, והילכך הוקדש הקובץ לשכבת כהני הדת ולבעיות דת בעולם המוסלמי, שנידונו בהר-צאות בכינוס לזכרו ושימשו גרעין לספר זה. הקובץ נחלק לשלושה חלקים. בראשון הובאו מאמרים בענינים שונים מן האסלאם הקלאסי ומי בעיות החברה המוסלמית המסורתית ; בשני נידונית

רת הסופרת חומר ספרותי חדש, אישי מאד וכלל-אנושי באותו זמן". (מהקדמת שולמית וייסמן).

רשת הזעקה חזרה אל ברנר מאת דניאל בן-נחום. מרחביה ותל-אביב. 156 עמ'.

"המסות המכונסות כאן באות להבהיר כי אין להבין את משמעות יצירתו של ברנר ומניעיה ללא חיפושים ופירושים רעיוניים אלה הגלומים בה, וכי תפיסתו של ברנר אחידה בשרשה ובמגמתה... " (מהקדמת המחבר).

הסטרקטוראליזם מאת ז'אן פיאז'ה. מצרפתית ג. מ. קרול. דעת זמננו. מרחביה ותל-אביב. תשל"ב 127 עמ'.

מסתו של פיאז'ה, הפסיכולוג הנודע, על פעולת המתודה הסטרקטוראליסטית בדיסקיפלינות שונות: במתימטיקה ולוגיקה, בפיסיקה ובולוגיה, בפסיכוכימיה, בבלשנות, בסוציולוגיה ובפילוסופיה. לספר נספחו מאמרי-הסבר מאת זאב לוי ולוח-מונחים, שיש בו כמה הצעות מוקשות. התרגום העברי, מלבד כמה שיבושים, לוקה במילוליות. ספר זה, הקשה מצד עצמו, מצריך תרגום, החושב את מקורו מחדש בעברית, ואינו משועבד עד-גמירא לסטרקטורה הלועזית.

מיופ-כיפורים זה עדי-כיפורים הכא [שירים] מאת כרמלה טל. מרחביה ותל-אביב תשל"ב. 56 עמ'.

ט. תרגומים. תרגומי שירה ב [משירת העמים; משירת יידיש] 208 עמ'.

י. תרגומים. מחזות מאת ויליאם שקספיר [המלט; המלך ליר]. 331 עמ'.

גיבור דורנו מאת מ. י. לרמונטוב תירגם ד. גפונוב. ספרי מופת בעריכת א. שלונסקי. מרחביה ותל-אביב תשל"ב 191 עמ'.

הרומן, שהוא אחד משיאי הפרוזה הרוסית בשכלו-לה, ניתן כאן בתרגומו החדש של דב גאפונוב.

הפלאנטאריום מיום נאטאלי סארזט. תרגם מצרפתית ק. א. ברתיני. מבוא מאת ד"ר שולמית וייסמן. מרחביה ותל-אביב. תשל"א 220 עמ'.

נאטאלי סארזט נולדה יהודיה ברוסיה וגודלה מילדותה בצרפת. "נוהגים לשייך את כתבי נאטאלי סארזט לזרם הרומן החדש... כדי להביע במלים אותו עולם טרום-הגיוני המעניין אותה, פיתחה הסופרת לעצמה כלי-ביטוי עשיר-גוונים, בעל גמי-שות מכסימלית, שיאפשר תרגום מדוייק של הבלתי-מדוייק... אין ספק שיצירתה של נ. ס. מהווה המשך לדרך-ההתפתחות של הרומן הפסיכולוגי. אולם, בניגוד לסופרים שקדמו לה, אשר במשימתם למצוא פרוש למניעים של התנהגות אנוש עסקו ברגשות מוכרים (אהבה, שנאה, אכזבה וכו'), חוקי-

בשולי החוברת

לדמותו של פרופ' צבי הרמן שפירא, המתמטיקאי מהידלברג, הידוע לכל נער בארץ כאבי רעיון הקרן הקיימת לישראל ורעיון האוניברסיטה העברית, יווסף מעתה, עם המציאה שמצא פרופ' ישעיה תשבי, רובד חדש, והוא ישן יותר. שפירא ביקש לכסות רובד זה כמעשה נערות, בא תשבי וגילה דמותו כסופר עברי, כסופר-השכלה, חריף-ביטוי, שלא זכה להתגלות בשעתו. בחוברת הנאה יתפרסם הפרק החמישי מ"מסכת חסידים" של שפירא, הפרק "כיצד מרקדין", בצירוף הערותיו וביאוריו של המהדיר.

שירו של מאז טסה טון "ביקור חוזר בצ'ינגקאנשאן" לא פורסם בסין עד היום. הוא הועתק על-ידי משלחת יפאנית בשעת ביקור במושבי-זקנים בצ'ינגקאנשאן. פרופסור יפאני, טאקאוצ'י מינורו, פירסם אותו לראשונה ב"אסאהי שימבון" ב-19 בינואר 1967.

שנת 1965, שבה נכתב השיר, היתה שנה שקטה לסין, ולמאו כנראה שנה של חולי. באוני אדגאר סנו, שביקר אותו בינואר שנה, דיבר לא אחת על המות, ומאלרו, שביקר באוגוסט, שם לב שהוא מתקשה בהליכה. מכל מקום, הביקור היה מן הסתם מסע סנטימנטאלי אל המקום שבו הקים מאו, שלושים ושמונה שנה קודם לכן, את ה"סובייט" הראשון. מבחינה פיוטית אין השיר מן המעולים. אך התעוזה שבו מנוגדת לצלמו של האיש החולה, שהגיע לעתוני העולם באותה שנה. השיר נתפרסם בחוברת יוני 1968 של "צ'ינגקאנשאן קוורטרלי", רבעון לענייני סין, היוצא לאור בלונדון.

מגס שפרבר הוא גם רומאניסטן גם איש המסה הצלולה, שברק מחשבתה מתחרה בדיוק ניסוחה. שפרבר, שביקר בארץ כמה פעמים, כותב צרפתית וגרמנית, אך כל ספריו תורגמו לאנגלית, מהם גם ללשונות אחרות. הרומן הגדול שלו, משולש-החלקים, "דמעה באוקיינוס", מתאר את משברה והתמוטטותה של האמונה בקומוניזם בתקופה שבין שתי המלחמות. ספרו האחרון של שפרבר מוקדש לאלפרד אדלר, אבי הפסיכולוגיה האינדיבידואלית.

טילמן דורדין, בעל המאמר על "פניה החדשות של סין" הוא סופרו של "ניו יורק טיימס" בהונגקונג. הוא כתב ספר על סין, הכיר את סין מקרוב לפני 1949, והיה אחד הכתבים האמריקנים המעטים שהורשו לבקר בסין באביב 1971.

מאמרו של פרופ' ש. אטינגר נכתב בעקבות דבריו בכינוס לבעיית התרבות היהודית בבירת המועצות שנערך במוסד ון ליר בירושלים.

הכותרת שנתנו למאמר "פגישה בקרמל" בחוברת הקודמת היתה מוטעית (ככל שסיבת הטעות מובנת). אותה פגישה של אסתר רוזנטל-שניידרמן היתה בבניין אחר, של מרכז המפלגה הקומוניסטית הכל-רוסית, ולא בקרמל, שבו מרכז השלטון הסובייטי.

קרן הגימלאות המרכזית של עובדי ההסתדרות בע"מ ופעולותיה

קרן הפנסיה הציבורית הראשונה בארץ (נוסדה בשנת 1954)

מאגדת בתוכה עובדי ההסתדרות ומוסדות ציבוריים

הקרן משלמת:

קיצבה חודשית קבועה לפורשים מן העבודה לעת זיקנה לכל ימי חייהם מינימום 35% ומכסימום 70% מן "המשכורת החודשית הכוללת"; וכן גם קיצבה לשאירים אחרי מות ברהקיצבה.

קיצבה חודשית קבועה לאלמנות, ליתומים, להורים ולבני משפחה של חברי הקרן התלויים בפרנסתו של החבר במקרה של מותו לפני הגיעו לגיל הפרישה (עד 85% מן "המשכורת החודשית הכוללת"); גם אלמנה עובדת זכאית לפנסיה.

מלבד הקיצבה החודשית דלעיל משלמת הקרן מענק חד-פעמי של דמי ביטוח חיים לשאירים, או ליורשים של החבר אשר מת לפני גיל הפרישה מן העבודה בסכום השווה למשכורת של 12 חודשים, ומינימום 4,000 ל"י.

קיצבה חודשית במיכסה של 50%—70% מ"המשכורת החודשית הכוללת", מלאה או חלקית, לנכים כל זמן שאינם מסוגלים לעבודה (בגיל הפרישה מן העבודה זכאים לקיצבת זיקנה) וקיצבאות לשאירים אחרי מותם.

תשלום חד-פעמי עם הפסקת החברות בקרן לפני גיל הפרישה (פיטורים או התפטרות).

נוסף לכך זכאים חברי הקרן להלוואות, בתנאים נוחים, לשיכון ולמטרות קונסטרוקטיביות אחרות; וכן עוזרת הקרן לחבריה ברכישת דירות בחברות שיכון ציבוריות.

הון הקרן מגיע בסוף שנת 1971 לסך 517 מיליון ל"י לעומת 463 מיליון ל"י לסוף 1970 ויחד עם תוספת השערוך של ניירות ערך ונכדל"נ בסך 145 מיליון ל"י מסתכם ההון בסוף 1971 בסכום של 662 מיליון ל"י לעומת 555 מיליון ל"י בסוף 1970. 85% מההון הם ב"השקעה מוכרת" בהתאם לתקנות האוצר ובאותו שיעור מגיע גם אחוזי ההשקעות בהצמדה.

מספר בני הקיצבה לסוף שנת 1971 מגיע ל-6,369 וס"ה הנפשות המתקיימות על הפנסיה מהקרן ל-10,500, סכום הפנסיות ששולמו בשנת 1971 מגיע ל-34 מיליון ל"י.

יתרת ההלוואות שבידי החברים מסתכמת בסוף שנת 1971 ב-64.5 מיליון ל"י.

שכון עובדים בע"מ

רח' ליאונרדו דה ווינצי 21, תל-אביב

שכון עובדים * שכון ותיקים

שכון בהתישבות



עיריית תל-אביב-יפו

מוזיאונים עירוניים

בתל-אביב-יפו

מוזיאון תל-אביב — החדש
 שדרות שאול המלך 27-29, טלפון 257361.
 פתוח לקהל בימים א', ב', ד', ה' — בשעות 10 עד 13, 16 עד 19; ביום ג' בשעות 10 עד 13, 16 עד 22; ביום ו' בשעות 10 עד 14; מוצ"ש — חורף — 18 עד 22; מוצ"ש — קיץ — 19 עד 23.
 ביתן ע"ש הלנה רובינשטיין, שדרות תרס"ט, טלפון 287196, מיועד לאמנות מודרנית בציור ובפיסול.
 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, בחורף; במוצ"ש, בקיץ, משעה 19 עד 23.

קרית "מוזיאון הארץ" ברמת-אביב
 טלפונים: 415244/248.

מוזיאון הזכוכית
 הערוכת זכוכית עתיקה — תקופת הכרנוזה המאוחרת (הנאה ה-14 לספ"ה) עד לתקופה המוסלמית (המאה ה-14 לספ"ה).
 מוזיאון קדמן למשכנות
 תערוכה על תולדות המשכנע מראשיתו עד ימינו.

מוזיאון למרע ולטכניקה
 מורכב מ-3 אגפים: תעופה, מתמטיקה, אנרגיה ותחבורה.

הפלנטריום
 הדגמות בכל יום בשבוע בשעה 11.30 בבוקר. ביום ג' בשעה 7.15 בערב. בשבתות וחגים סגור.

מוזיאון הקרמיקה
 תולדות הקרמיקה, שיטות יצירתה ועיטוריה, אספק"טים היסטוריים, שימושים ואמנותיים. באגף מיוחד: תערוכת קדרים בני ימינו.

מוזיאון לאתנוגרפיה ולפולקלור
 תערוכת תפצי אמנות יהודית דתית וחילונית ולבושי עדות בישראל.

ביתני קרית "מוזיאון 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 תל-קפילה
 רמת-אביב, חפירות עיר ישראלית מימי המלכים עד לתקופת הערבית. הממצאים במוזיאון קטן שבמקום. פתוח לקהל בכל יום משעה 9 עד 15, בשבת — משעה 10 עד 14, ביום ששי סגור.

המוזיאון לעתיקות ת"א-יפו
 רחוב מפרץ שלמה 10, טלפון 825375, תולדותיה הקדומות של ת"א-יפו בממצא ארכיאולוגי ובתעודות מגני קדם. פתוח לקהל בימים: א', ב', ג', ה' — משעה 10 עד 17, ביום ד' משעה 10 עד 20, בימי ו' משעה 10 עד 13. בשבתות וחגים משעה 10 עד 14.

המוזיאון לתולדות תל-אביב-יפו
 רחוב ביאליק, בית העירייה לשעבר, טלפון 53052. תערוכת תעודות, כתבים וצילומים מיסוד העיר. פתוח לקהל בימיים א', ב', ג', ה' — משעה 9 עד 14, בימי ד' משעה 9 עד 13 ומשעה 16 עד 19, בימי ששי משעה 9 עד 13. בשבתות ובחגים סגור.

מוזיאון הכתב
 רחוב ביאליק 26, טלפון 53707. תערוכה על תולדות הכתב, מקורות הא"ב והתפתחותו. פתוח לקהל בכל ימות השבוע משעה 9 עד 13. ביום שבת סגור.

**מנהלים, שותפים,
 תעשיינים וגומר,
 כולם גמרו אומר:
 אין כביטוח ב"הסנה"**

**מבטח נאמן
 מפגעי הזמן**



הסנה
 חברה ישראלית לכביטוח בע"מ

ד"ר יעקב פזרן


"תנובה"

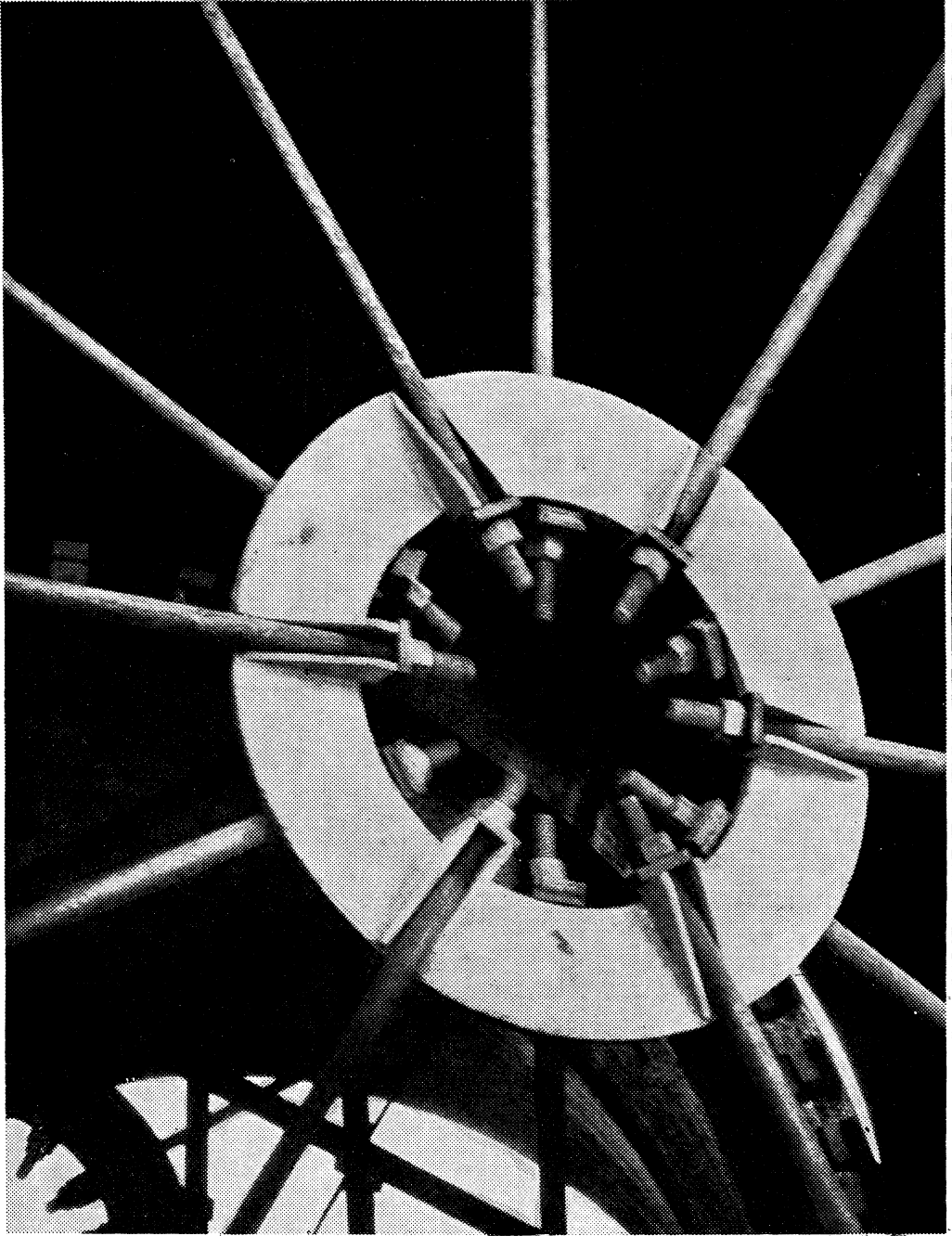
מאגדת 500 ישובים חקלאיים ומאות רבות של משקים בודדים בכל אזורי הארץ לשם תעשית התוצרת החקלאית ושיווקה.

"תנובה"

משווקת למעלה מ-70% מכל תוצרת המשק המעורב של החקלאות העברית בארץ ישראל.

"סמל תנובה" ערובה לטיב תוצרתה





כור תעשיות בע"מ

המשרד הראשי: תל-אביב, רח' בן-יהודה 99, טל. 8-248241





אי. אס. אל.

חברה לשירותי תעשייה בע"מ

תל-אביב רחוב בן-יהודה 99, ת.ד. 3035. טל. 248241. טלסק 033-161.

כתובת טלגרפית INDSEUCOM

- * החברה הישראלית ל-FACTORING, בשירות התעשייה.
- * שיטות מודרניות למימון התעשייה.
- * שירות ליצואנים.
- * קידום השקעות חוץ בישראל.

"דלק" לשירותך!



הנולצה בינלאומית לשמן ישראל



תל-אביב-יפו
Tel-Aviv-Yafo
שולם - P.P.
107

השולח: "מולד" תל-אביב. רחוב פינסקר 2, ת.ד. 4449

נדפס במדינת ישראל, בדפוס ג'רוסלם פוסט, ירושלים