

מסכת חסידים מאת צבי הרמן שפירא

מולד

אמנון רובינשטיין חוק ומשפט בישראל
יצחק שיחור מאזן עמדת סין באו"ם
שלמה נאמן מאה שנה לרייך הגרמני
ז. ברגד, א. ב. יפה הפרוזה של חיים הזז
ליב רוכמן בצעדים סומים סיפור

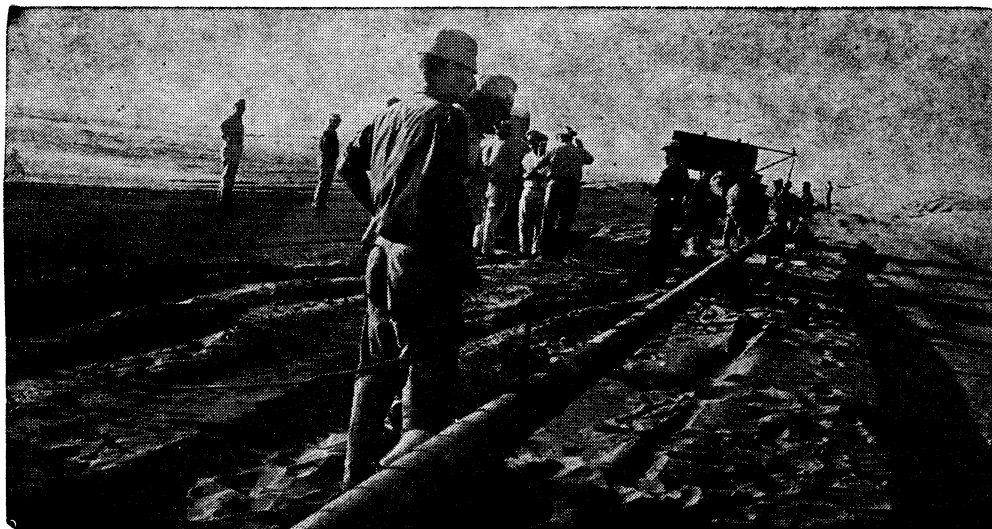
על בראנדייס-בנימין הלפרן * על הותורן-צפירה פורת
על ישבט יהודה'- יוסף דן * גניזת קהיר- שלמה מורג
שיריין- עדי צמח * יהדות במחשבה הגרמנית- פ. רוזנבליט
* יהדות יוגוסלאויה- צ. לוקר * שיר- מ. וינקלר *
שיר של א. סוצקבר בתרגום י. שווארץ

חוברת 24 (234)

"מקורות" בשנת 1972/73

- ✱ מפעלי "מקורות" יפיקו 1-040 מיליארד (!) ממ"ע ;
- ✱ "מקורות" תספק לצרכנים כ-840 מיליון ממ"ע ;
- ✱ תחדיר לתת-הקרקע כ-160 מיליון ממ"ע ;
- ✱ תשאב מן הכנרת 385 מיליון ממ"ע ;
- ✱ תקציב אספקת המים יסתכם ב-4-136 מיליון ל"י ;
- ✱ היקף פעולות החברה בעבודות ביצוע יסתכם בכ-162 מיליון ל"י, מזה יושקעו כ-92 מיליון ל"י בפיתוח מפעלי מים וכ-70 מיליון ל"י עבודות קבלניות שתבצע החברה חוץ ממשק המים ;
- ✱ היקף העבודות של "מקורות מים" יגיע ל-25 מיליון ל"י ;
- ✱ היקף העבודות של שח"מ יגיע ל-28 מיליון ל"י ;
- ✱ המחזור הכספי (כולל חברות-בת) יגיע ל-400 מיליון ל"י בקירוב ;
- ✱ החברה תמשיך בביצוע עבודות בטחוניות ובפיתוח מפעלי מים להיאחזויות חדשות.

"מקורות"-החלוץ ההולך לפני המחנה



עובדי "מקורות" מניחים קווי מים לכוחות צה"ל בסיני

מולד

סדרה חדשה • בעריכת אפרים ברוידא

ניסן תשל"ב מארס 1972 • כרך ד (כ"ז) חוברת 24 (234)

חוק, משפט ומוסר בישראל בשנות השבעים	599	אמנון רובינשטיין
סין במושב עצרת או"ם : מאזן ראשון	607	יצחק שיחור
מאה שנה לרייך הגרמני של הפרוסים	617	שלמה נאמן
דרכו של בראנדייס אל הציונות	630	בנימין הלפרן
שורות על הים כתובות	640	אברהם סוצקבר תרגם י. י. שווארץ
בצעדים סומים	642	לייב רזכמן תרגם א. ד. שפיר
הסיפור הרעיוני של חיים הזז	660	זאב ברגד
שלבים ביצירתו של הזז	666	א. ב. יפה
אמנות הסיפור בספר "שבת יהודה"	671	יוסף דן
גאולה הבאה בנפילה	680	צפירה פורת
על שיריין אחד של שמואל הנגיד	692	עדי צמח
מסכת חסידים (בביאור י. תשבי)	696	צבי הרמן שפירא
גניזת קהיר וחקר הלשון העברית	713	שלמה מורג
שעת פרידה	719	מ. וינקלר
סופרים וספרים		
היהדות בהגות הגרמנית במאה התשע-עשרה	720	פנחס רוזנבליט
מתולדות יהודי יוגוסלאוויה	725	צבי לוקר
ספרים שנתקבלו	727	

יוצא אחת לחדשיים על-ידי מפעלי מולד בע"מ (רחוב הלל 14, ירושלים). דמי החתימה לשנה 18 ל"י, בחוץ-לארץ 8 דולרים. שכר המודעות 700 ל"י העמוד. כתבי-יד יש לשלוח אל מערכת מולד, ת"ד 1165, ירושלים בלויית מעטפה כתובה ומבוילת, אחרת לא יוחזרו. בכל עניני החתימה והמודעות יש לפנות אל מנהלת מולד, רחוב פינסקר 2, תל-אביב, ת"ד 4449, טל' 58478. © כל הזכויות שמורות ל"מולד".

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

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

MOLAD Edited by EPHRAIM BROIDO

Vol. IV (XXVII) No. 24 (234) March 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) \$ 8.

חוק, משפט ומוסר בישראל בשנות השבעים

אמנון רובינשטיין

המשפטית לבניין, הרי הבנין הישראלי הוא מוזר ביותר. אין בו חדר אחד הדומה בסגנונו למיש-נהו. יש בו חדרים בסגנון מיושן וארכאי בצד אלה המרוהטים בסגנון חדשני, וקשה להבין את התכנית שעל-פיה הורכב הבית. למעשה, אין תכנית כזו כלל. לא רק חוקה איננה, אף העקרונות החוקתיים המנחים — עקרונות שלאורם תוכל הכנסת לבדוק את מעשי החקיקה שלה — לא גובשו.

עוד סיבה, שבגללה העדר חוקה הוא חמור במיוחד, נעוצה במבנה הקונסטיטוציוני של ישראל, שעל-פיו מסורות לכנסת, כבית נבחרים ומחוקקים, סמכויות רחבות שאין להם אח ותק-דים. הכנסת מרכוזת בידה, מבחינה משפטית וחוקית, סמכויות אדירות. מעשי החקיקה שלה יכולים להתקבל בכל קוורום שהוא, וברוב פשוט — למעט מספר מועט של מקרים יוצאים מן הכלל הנוגעים להוראות המשוריינות בחוקי היסוד. אין היא כפופה לסמכויותיו של בית שני, או לסמכויות וטו ועיכוב של גוף אחר. חוקיה — שוב, פרט למקרים יוצאים מן הכלל — אינם יכולים להבדק על ידי בתי-משפט כלשהו. הכנסת היא ריבונית במלוא מובן המילה. בנסיבות אלה, כשלאפנינו כנסת רבת-כוח, הנבחרת על פי שיטת בחירות יחסיות, ואינה צפויה למערכת בלמים חוקתיים או לסייגים וריסונים המוטלים על סמכותה על ידי גופים אחרים, אפשר היה לצפות שהעדר חוקה יהיו לו תוצאות הרסניות.

בהינתן סמכויות-ענק בידי גוף מחוקק ללא מגבלות חוקתיות במדינה צעירה וחסרת נסיון, שמרבית אוכלוסייתה עלתה ממדינות לא דמוקרטיות, היה מקום לצופה מן הצד לצפות, שהכנסת תשתמש לרעה בסמכויותיה, וחוקים הנוגדים את זכויות האזרח ואת המושגים המקובלים של שלטון החוק יתקבלו בסיטונות. אחד הדברים החיוביים והבולטים ביותר במשפט הישראלי הוא

הבא לבדוק ולבחון את השיטה המשפטית הישראלית, נתקל מיד בתופעה אחת מכרעת ויורצאת-דופן. כוונתי להעדרה של חוקה, היינו להעדרו של מסמך העומד למעלה מן החקיקה השוטפת ומגביל אותה. אמת הדבר, ישראל אינה יחידה במצבה זה. אף באנגליה אין חוקה פורמאלית בכתב העומדת למעלה מן הפרלמנט. אף על פי כן יש לומר כי המצב הישראלי הוא מיוחד במינו. ראשית, משום שתכונות אשר איפשרו לאנגלים לחיות ללא חוקה — ריסון עצמי, ביקורת עצמית, מסורת בת מאות שנים — נעדרות בחברת הישראלית. שנית, העדרה של חוקה כתובה באנגליה נובע מנסיבות היסטוריות שהן שונות לחלוטין מאלו המצויות במדינת ישראל. שלישי, ספק הוא אם באנגליה אפשר היה להגיע לחוקה שתהיה למעלה מריבוניותו של הפרלמנט. אצלנו היו ספקות כאלה נחלת רבים בשנות החמישים, אך הם הלכו ונעלמו במרוצת השנים, וכיום הם נחלת מעטים בלבד. ולבסוף, מן הראוי לציין כי גם באנגליה אין הכל שבעים גחת מהעדרה של חוקה. בעת האחרונה נשמעו קולות רבים, ביניהם קולו של "טיימס", התובעים מתן ערובות חוקתיות כלשהן לזכויות האזרח.

העדרה של חוקה במדינת ישראל בולט שבעת-יים על רקע המבנה המשפטי שלנו. כוונתי לריבוי הרבדים במשפט הישראלי. ספק אם יש עוד שיטה משפטית רבת גונים ורבת רבדים כמו זו המצויה אצלנו. יש בשיטה זו אלמנטים שונים וזרים זה לזה: המשפט הטורקי-העותומני; כל שיטות המשפט של העדות הדתיות שיש להן סמכות בעניני המעמד האישי בארצנו; רובד מנדטורי, ובו מעשי החקיקה של הנציב העליון ומעשי החקיקה הבריטיים שהוכנסו לארץ באותה תקופה; שיטת המשפט המקובל ודיני היושר האנגליים; וכן יש בה רובד ישראלי מקורי ההורג ומתרחב לשמחתנו. אם נמשיל את השיטה

משפטנים הלכה והתגבשה השקפת עולם פוזיטיביסטית לגבי מהותו של המשפט החוקתי ומערכת הגומלין בין מוסר ציבורי לחוק מחייב. גישה פוזיטיביסטית זו היא פועל-יוצא מן הגישה הישראלית הרואה את הדמוקרטיה בהשתקפותה הפורמאלית; על פי השקפה זו, באה הדמוקרטיה לידי ביטוי ממצה בגיבוש רצונו של הרוב על-ידי מעשה חקיקה מחייב. גישה פשטנית זו היא נחלת רבים, ובתוכם גם משפטנים; כשאנו באוני-ברסיטאות מנסים להלחם בגישה זו, נתקלים אנו בקשיים לא מעטים. בוגר בית-הספר התיכון הישראלי מסיים את לימודיו בתפיסה פורמאליסטית זו של דמוקראטיה. אין הוא רואה את התהליך הדמוקראטי כההליך מורכב הכולל מערכת של ריסונים הדדיים והטומן בחובו קונפליקט מתידי. בעיניו המשטר הדמוקראטי מתמצה בכך שהרוב האלקטוראלי מביע אמונו, פעם בכך וכך שנים, במפלגה מסויימת. בקרב צעירים ישראלים רבים אין אתה מוצא סימן של יחס ערכי אל מעשיו של אותו רוב. כולנו יודעים כי דמוקראטיה היא מושג מורכב ומסובך יותר ממשטנות פורמאליסטיות זו. במשמעותה האמיתית והמהותית, מקופלים בדמוקראטיה לא רק עקרונות רצונו של הרוב אלא גם הגבלת רצונו. המתח המתמיד שבין שני גורמים אלה — כוח הרוב והסייגים המוטלים עליו — הוא צירו של התהליך הדמוקראטי: הוא מקנה לכל מיעוט, לאדם באשר הוא, זכויות מסויימות בפני הרוב. למעשה, עצם התפיסה של זכויות אדם משוריינות מתנגדת לתפיסה של הדמוקראטיה במובנה הפורמאלי האמור. במשמעותה הפורמאליסטית, התהליך הדמוקראטי שולל קיומם של בתי משפט המגינים על זכויות אדם יסודיות. בארצות-הברית אתה יכול לשמוע טיעון זה במלוא חריפותו: יש המשווים את בית המשפט העליון לדיקטטורה של תשעה אנשים ממונים העומדים למעלה מרצונו הנבחר של העם. מבלי להתעכב על הדוגמה האמריקנית הקיצונית, אפשר לומר כי ביסודו של עקרון הגנת המיעוט והגנת זכויות האדם טמון רעיון אנטי-דמוקראטי — אם אמנם תופסים את הדמוקראטיה במובנה הפרימי-

העובדה שתהליך הרסני מסוג זה לא התרחש. אפירוש הדבר כי הכל שפיר. רבים מאתנו חולקים על חוקים שנתקבלו על ידי הכנסת, או טוב-עים קבלת חוקים נוספים שיסדירו את עניין זכויות האזרח. אפשר להורות על וכמה וכמה פגמים בחקיקה הישראלית. אך המתבונן ממעוף הצפור בהיסטוריה המשפטית הקצרה של מדינת ישראל. וזוכר את שני הנתונים היסודיים שלה — העדר חוקה ועוצם כוחה של הכנסת — אינו יכול שלא להתרשם מן העובדה שמרכזי הכוח הפוליטי במדינה לא השתמשו, בדרך כלל, בסמכויותיה הקיצוניות של הכנסת כדי לפגוע במושגים מקובלים של צדק וזכויות האזרח.

למעשה. לפנינו חיזיון מעודד של ריסון עצמי, תכונה החסרה לכאורה בקוי האופי של החברה הישראלית. כיצד התרחש תהליך זה? כמה וכמה גורמים יש להם חלק בו. ראשית, ראוי לציין כי דווקא שיטת הבחירות היחסיות — שיטה שחסר רונותיה רבים — מנעה ממפלגת הרוב את הרוב המוחלט שהיה מאפשר לה לפעול בכנסת כרצונה, והעדרו של רוב כזה והצורך בקואליציה מתיימדת מיתנו שאיפות התפשטות שלטונית אשר בנסיבות אחרות היו אולי נותנות אותותיהן בחום המשפט הישראלי. לכך יש לצרף, במקום שני, את השפעתו של בית-המשפט העליון אשר עמד על משמר זכויות האזרח ונתן פירוש מצמצם לחוקים שהצרו זכויות אלה. גישתם של בתי המשפט תרמה רבות להיסטוריה המשפטית החיובית של מדינת ישראל. במקום שלישי, אך לא אחרון, יש לזכור את העובדה, כי האגשים שעמדו בראש מדינת ישראל בתקופה הפורמאטיבית שלה היו אמונים על מושגים בסיסיים של דמוקראטיה ושל חירויות אזרח ונמנעו לרוב מפגיעות קיצוניות במושגים אלה.

ואולם העדר חוקה מן ההכרח היה שישפיע, ואכן השפיע, באורח שלילי על מערכת המשפט בישראל. כוונתי לא רק לאותם מקרים חריגים כשניתן לפסול חוקים של הכנסת לאור עקרונות חוקתיים מקובלים, אלא לתהליך עמוק יותר. בקרב הציבור הרחב ואף, לדאבונו, בציבור ה-

מומחיותו כדי לבדוק את המערכת המשפטית לאורה של תכנית סמויה — ובארצנו היא סמויה בשל העדרה של חוקה והעדרו של חוק בסיסי על זכויות האזרח — ולקבוע בעזרת הכלים האנאליטיים שלו, אם המבנה הנדון אכן תואם עקרונותיה של תכנית זו.

בדברים שלהלן אני מאמץ לי את הגישה ה-שניה, ובדברי על שלטון החוק מתכוון אני למשמעותו המהותית.

ב

הבוחן את המשפט הישראלי יכול לעשות זאת משתי נקודות-מבט. האחת היא זו הפונה לאחור ומשווה את המשפט הישראלי הקיים עם אותו משפט מנדטורי שקלטה מדינת ישראל ערב הקמתה. נקודת המבט השניה היא זו הפונה קדימה ושואלת לכיווני התפתחותו העתידה של המשפט הישראלי.

כל הבדק את התפתחות המשפט הישראלי, זה שפוסקים בבתי המשפט וזה שמחוקקים בספר החוקים, אי אפשר לו שלא להגיע לידי מסקנה כי אנו עומדים נוכח תהליך ליבראליזציה מואצת שראשיתו אותו משפט מנדטורי אשר קלטנו במאי 1948. המשפט המנדטורי, על כל רבדיו, שי-קף שלטון ריכוזי הדואג בראש וראשונה למצות את סמכויותיו ולהשליט את רצונו. שלטון זה היה קולוניאלי, ממונה, ולא היה כפוף לבוחרים. ואכן בכל תחום ותחום, כמעט ללא יוצא מהכלל, שבו הוחלף המשפט המנדטורי במשפט ישראלי מקורי אנו רואים שיפור ניכר. כך הוא המצב לגבי שורה של חוקים: הדינים הנוגעים להפקעות; למעמדה של המדינה בהתדיינות עם האזרח; לחסיון שיש למדינה בדיני הראיות. באותם המקרים שלא התערב המחוקק הישראלי והשאיר על כנו את ההסדר המנדטורי, נוצרה לא פעם אנומליה. במקרים אלה יש לפנינו מעשי חקיקה דרקוניים, תפיסת עולם סמכותית, שאינם עולים בקנה אחד עם משמעותו המהותית של שלטון החוק. כוונתי בעיקר לתקנות ההגנה לשעת חירום משנת 1945, הנותנות סמכויות קיצוניות

טיבי, זה של שלטון הרוב גרידא. תפיסה כזו של הדמוקרטיה כקונפליקט מתמיד נעדרת במדינת ישראל, בין השאר, ואולי אף בעיקר, משום העובדה שאין קיימת חוקה כתובה. במדינה שיש בה חוקה קל להסביר את התהליך הדמוקרטי המורכב. אתה חוזר ומשגן לתלמידי בתי-הספר כי יש כמה זכויות-אזרח שבהן אין בית המחוקק קים — הפרלמנט או הקונגרס — רשאי לפגוע, וזאת משום שקיים רצון גבוה יותר הבא לידי ביטוי במסמך בעל עליונות ערכית ומשפטית. בית המחוקקים אינו רשאי לסטות מסידרה של עקרונות-יסוד, אפילו יגייס, בנסיבות הזמן והמקום, רוב גדול לצורך זה. במדינת ישראל, שבה הכנסת מכהנת, גוסף על תפקידיה כבית מחוקקים, גם כיורשתה של האסיפה המכוננת (זו שהיתה אמורה לתת חוקה למדינה), קשה להסביר תפיסה מורכבת זו של הדמוקרטיה על המתח המתמיד שבה. משום כך נתקלים אנו, בפקולטה למשפטים, בקושי להסביר את העקרונות הבסיסיים של שלטון החוק בישראל. מהו שלטון חוק זה? אפשר לראותו משתי בחינות. על פי התפיסה הפורמאליסטית של דמוקרטיה כביטוי מיכני של הרוב, אחד ויחיד הוא שלטון החוק. הריהו של טונו של אותו חוק אשר זכה לרוב בתהליכי חקיקה המקובלים. על פי תפיסה זו, אין החוק במדינה דמוקרטית יכול להיות סוטה מעקרונות שלטון החוק. אך מי שרואה את הדמוקרטיה במשמעותה המהותית, היינו לאורו של המושג שעליו עמדנו קודם, רואה אף את שלטון החוק כעקרון מורכב שמקופלים בו גורמים ערכיים העומדים מחוץ לטכניקה המשפטנית המקובלת. שלטון החוק, מבחינה זו, הוא מורה-הדרך המוסרי שלאורו נשפטים מעשי הרוב. מורה דרך מוסרי וערכי זה קובע כמה לאווים: לא תפלה בין אדם לאדם בשל דתו או גזעו; לא תדון אדם אלא על פי חוק שנתקבל ופורסם ברבים כדין. אלה הן רק שתי דוגמאות יחידות המבטאות עקרונות רחב יותר. לשון אחר: שלטון החוק על-פי תפיסה זו מניח לנו לשפוט את החקיקה השוטפת. תפקידו של המשפטן להשתמש בחושי ובי-

בשנות החמישים וקשה להעלות על הדעת בישראל של היום חריגה כה חמורה של השלטונות מכללי שלטון החוק והציות למשפט.

אין כל ספק כי האקלים המשפטי בארץ השתפר מבחינה זו במרוצת השנים. ושוב, כל הדברים האלה אמורים מבלי להיכנס לפרטי הפרטים של חוקים והוראות מסויימים. אנו מתבוננים בתהליך זה ממרחק כלשהו ומנסים לסמן לעצמנו כיוון התפתחות כללי. והנה גם בכיוון כללי זה, גם במבט מגבוה, מצטיירים שני חריגים מן הכי-וון החיובי שהזכרתי. החריג הראשון נוגע לשמירת החוק ואכיפתו. מבחינה זו, עדים אנו להידרדרות מואצת: חוקים שנתקבלו על ידי הכנסת היו לאות מתה בטרם נוסו כלל. הדוגמאות לאי-ביצוע חוקים רבות מספור. באמת קשה לנקוב קיומו של חוק אחד בתחום הסדר, הנקיון, הפיקוח על איכות הסביבה, טיב השרות הניתן לצרכנים, שהוא מבוצע כהלכה. עינינו הרואות יום ויום ושעה ושעה, כי חוקים שנכתבו ונחתמו מופרים בריש גלי ואין פוצה פה ומצפצף.

כדי להמחיש את חומרת המצב לא אביא את הדוגמה הקלאסית של החוק למניעת מפגעים, הידוע בציבור כ"חוק כנוביץ", אלא שתי דוגמאות אחרות. האחת נוגעת לשיווק חמרים רעילים בבקבוקים מיוחדים שישומנו סימון מיוחד באופן שהציבור יוכל להזהר בענין שיש בו משום פיקוח נפש. תקנה זו, אף שהותקנה לפני שנתיים, לא הוצאה אל הפועל ולא נעשה אפילו נסיון קל להפעילה. דוגמה שניה וחשובה במיוחד נוגעת לזיהום מקורות המים. חוק המים כולל הוראות חמורות ביותר לגבי זיהום מקורות מים ומקנה לנציב המים ולרשויות אדמיניסטרטיביות אחרות סמכויות רבות לפעול למניעת זיהום מקורות מים. אף על פי כן, ראינו כי חלה הרעה ניכרת בעניין מקורות המים בישראל, בין השאר גם באגם הכנרת, בלא שיעשה שימוש כלשהו בחוק המים. אפשר להרבות בדוגמאות מסוג זה, שכן מספר החריגים מכלל זה של ביצוע החוק הוא כה גדול עד כי לעתים קרובות אתה תוהה לשם מה טורחת הכנסת במלאכת חקיקתה.

למפקדים צבאיים, ושעל פיהן אפשר למעשה לשלול זכויות אזרח בסיסיות, כולל הזכות לחופש אישי ולחופש התנועה, ללא דין, ללא משפט וללא כל ביקורת שיפוטית של ממש.

דרך אגב, השארותו של המשפט המנדטורי מסבירה כמה מן הפרדוקסים והסתירות של המשפט הישראלי. אנו מוצאים, למשל, שעירייה המייצגת מספר בוחרים גדול יש לה סמכויות מצומצמות יותר, ותלויה יותר בחסדי השלטון המרכזי, מאשר מועצה מקומית קטנה. הסיבה לכך היא פשוטה: פקודת העיריות המנדטורית עדיין לא פקע תקפה, ואלו המועצות המקומיות הוקמו על פי דבר-חקיקה ישראלי סביר יותר. בתחום זה, כבתחומים אחרים, התערבותו של המחוקק הישראלי היתה לברכה מבחינת פיזור הסמכויות ומבחינת הדאגה לשמירת זכויות האזרח. יתר על כן, בשעה שדנים בתהליך של ליברליזציה מסוג זה, אי אפשר להסתפק ולהצטמצם בתחום של בדיקת ספר החוקים הגלוי. ביצוע החוקים וגישתם של שלטונות המדינה ורשויותיה השונות קובעים את האקלים המשפטי השורר בחברה מסויימת לא פחות ממערכת חוקיה. אם אנו משווים, למשל, את היחס לערביי ישראל בימים אלה לזה שהיה בשנות החמישים נמצא הבדל ניכר מבחינת זכויותיהם, מעמדם וההגבלות המוטלות עליהם. שינוי זה הושג ללא כל ביטוי חיצוני בספר החוקים, אלא רק על ידי הפעלה שונה של סמכויות קיימות — או ליתר דיוק, אי-הפעלה של סמכויות קיימות. משום כך, יש לבדוק לא רק את מעשיו של המחוקק אלא גם את הצורה שבה מוצאים דבריו מן הכוח אל הפועל על ידי רשויות המדינה. גם בתחום זה, כך נדמה לי, חלה התפתחות חיובית. בשנות החמישים ידענו כמה מעשים יוצאי דופן. אזכיר רק שניים מהם: הסגרתו של ד"ר סובלן לארצות הברית ללא סמכות חוקית ובלי לאפשר לו פנייה לבית המשפט הגבוה לצדק; הריסתו של הכפר הערבי רבסייה בתחומה של מדינת ישראל ללא סמכות חוקית ובניגוד לרוחו של פסק דין מטעם בית המשפט העליון. שני מעשים אלה אירעו

חדשה ושונה לגמרי בימינו. במדינת ישראל מונב-צחת השיטה העותומנית — שיטת המילת — ב-הסתמך על נימוק שונה בתכלית מזה שהנחה את השלטון המנדטורי בארץ. לא אי-התערבות, אלא, להיפך, התערבות פעילה בעניני העדות, וב-עיקר בעניני יהודי ישראל, היא המדריכה את הממשלה והכנסת. ההסדר העותומני-מנדטורי נשאר על כנו — כך טענו השכם והערב — משום שהוא דרוש כדי לשמור על אחדות העם היהודי ולמנוע גישואי תערובת*. אך ממדיניות של אי-התערבות עברנו למדיניות של התערבות של-טונית עזה בדיני המעמד האישי. שינוי אידיאו-לוגי זה בא לכלל ביטוי בכמה שינויים תחוקת-יים. ראשית, השלטון המנדטורי, מתוך מדיניות אי-ההתערבות האמורה, קבע כמה כללים שנעל-מו בתהליך קליטתם במשפט הארץ. כאשר נוכחו השלטונות המנדטוריים לדעת כי החברה הארץ-ישראלית נעשית הטרוגנית וכי העדות הסגורות-בתוך-עצמן של התקופה העותומנית מאבדות את צביון המיוחד, התעוררה השאלה מה דינם של אותם אנשים שאינם חברים בשום עדה דתית, או שביכרו לצאת ממנה. השלטון המנדטורי נתן תשובה חלקית לבעיה זו בשתי הוראות. ההור-אה הראשונה נתנה ליהודים אפשרות לצאת מכנ-סת ישראל על ידי מחיקת שמם מפנקס הבוחרים. שנית, בשנת 1939 נתקבל דבר-מלך שנתן במ-פורש את האפשרות לקבוע בפקודה דיני גישו-אין וגירושין אזרחיים לאותם אנשים שאינם מש-תייכים לעדה דתית מוכרת. דבר-המלך נתקבל ערב מלחמת העולם השנייה וזמן קצר לאחר חק-יתו בא תורן של דאגות אחרות. דבר-המלך לא הוצא מן הכוח אל הפועל והפקודה לא נחקקה. אך לצרכינו חשובה הכוונה ליצור מנגנון אזרחי לגישואין ולגירושין לאנשים שאינם חברים בע-דה דתית מוכרת. כוונה זו מעידה, שהשלטון ה-מנדטורי ראה בקיומם של אנשים אלה בעיה מש-פטית שיש לפתרה, ולא הסתפק עוד בשיטה ה-עותומנית של עדות סגורות.

* במקום אחר ביקשתי להוכיח כי שני טעמים אלה אינם תופסים.

נדמה לי כי חומרתו של תהליך זה אינה נתפ-סת תמיד על ידי רשויות המדינה. והרי החוק וביצועו אינם ניתנים לחלוקה. מרגע שאתה מער-ער את אמונו של הציבור בתחולתו הכללית של החוק, ובהפעלתו השווה לכל, אתה שומט את יסוד הבניין המשפטי כולו. אין תופעה מרגיזה ומסוכנת יותר מביצוע סלקטיבי של חוקים. ב-יצוע מסוג זה יכול, כשלעצמו, להביא להפלייה חמורה ביותר. שלטון החוק דורש איפוא ביצוע שווה של אותם חוקים. לא די שחוקים יבוצעו; על ביצועם להיות מלא, תקף ושווה לכל. אם לא ייעשה כן, יהיה בידה של הרשות המבצעת להפלות בין אדם לאדם על ידי אי-הפעלה שווה של חוק מסויים. בצורה זו, חוק מסויים שהיה, למעשה, לאות מתה עלול להיות יום אחד לרועץ לאנשים מסויימים שהשלטון אינו חפץ ביקרם.

בהקשר זה אי אפשר שלא להזכיר את תהליך ההתנוונות החמורה בכל הנוגע לדינים הפיסקא-ליים. למעשה הסכים משרד האוצר והסכימה ה-ממשלה להפרות סיטוניות של דיני מס הכנסה ודינים אחרים. במקרים מסוג זה, אף שהחוק היה לאות מתה ורבבות אזרחים נעשו עבריינים שלא מרצונם, נתונה לשלטון הסמכות להפעיל את החוק כלפי עברייני מסויים. קשה לתאר מצב מסוכן מזה לאקלים המשפטי של חברה כלשהי. יתר על כן, כאשר בהסכמת השלטון נעשה אזרח רגיל עברייני שלא מדעת, צפויה תמיד הסכנה שקו הגבול בין מותר לאסור, בין עבירה שהותר-רה (במרכאות כפולות ומכופלות) לבין עבירה שלא הותרה יימחק וייטשטש. היכן מצוי קו הגבול כשהחוק עצמו חדל לשמש קריטריון לגבי האסור והמותר?

תחום אחר שבו חלה, לדעתי, נסיגה לעומת המשפט המנדטורי הוא דיני האישות. השלטון המנדטורי השאיר על כנו את ההסדר הטורקי-ער-תומני לגבי העצמאות השיפוטית של העדות ה-דתיות בעניינים מסויימים של הדין האישי. מדי-ניותו היתה שלא להתערב בעניינים רגישים של קבוצות "ילידים" שונות. יחס זה של אי-התער-בות ומשיכת-יד מעניני העדה לבש משמעות

את אשר נראה לנו שהוא בוא יבוא במשך הזמן".
 כדבריו, "המשפט הולך בעקבות החיים ולא החיים
 יים בעקבות המשפט"¹. תפקיד קידומו של המשפט
 פט הישראלי יפול איפוא בהכרח על הכנסת.
 תפקיד זה מחייב התאמת המערכת המשפטית
 למציאות שמערכת זו מורכבת עליה.

מהי מציאות זו? זוהי מציאות של חברה
 הטרוגנית הנתונה בעיצומו של תהליך שינוי;
 זוהי חברה מרובת רבדים, שבה מצויים יסודות
 המתקרבים לשלב של החברה הבתר-תעשיינית
 בצד יסודות נחשלים; זוהי חברה שיש בה אורח-
 חיים חילוני בצד אורח-חיים דתי. זוהי חברה
 שיש בה יוצאי גלויות שונות ובני כל הדתות —
 מוסלמים, נוצרים ויהודים; זוהי חברה הנהפכת
 בקצב מוגבר לחברה מפותחת, תעשיינית ועשי-
 רה. ועל הכל: החברה הישראלית הולכת ונעשית
 חברה גדולה, חברת המונים — על כל מצוקותיה
 של חברה זו. המחוקק חייב להביא בחשבון נתון-
 נים אלה, ולתת דעתו על קצב השינוי. כמה מס-
 קנות משפטיות מתחייבות מאפיה המתהווה של
 החברה הישראלית. הפועל-יוצא מן ההטרוגניות
 של החברה הישראלית הוא, שהחוק צריך למעט
 את התערבותו בעניינים הנוגעים להשקפות מוס-
 ריות, דתיות וארחות חיים. נסיון של מדינות
 אחרות, וגם נסיונה הקצר של ישראל, מוכיחים
 כי שוט החוק אינו יכול לשמש מכשיר יעיל במל-
 חמה להשלטת השקפות מוסריות או דתיות. דב-
 רים אלה נכונים שבעתיים לגבי חברה שאין לה
 עקרונות אֶתיים אחידים והמצטיינת במגוון הש-
 קפותיה. בחברה כזו ייכשל כל נסיון להשליט
 בכוח את השקפתו המוסרית של אדם על חברו.
 משום כך, מה שקרוי לעתים "מתירנות משפ-
 טית" אינו אלא הודאה בקוצר-ידם של המחוקק
 והשוטר להתערב בתחום שהוא מבחינה משפטית
 רשות היחיד. על ידי צמצום התערבותו במישור
 המשפט הפלילי, אין המחוקק אומר אלא זאת:
 "בכך אין אני יכול להתערב". אין הוא נותן גוש-
 פנקה מוסרית לדברים שבהם נמנעת התערבותו.

מאז כמה מדינת ישראל נעלמו שני עקרונות
 אלה — הוולונטאריות והדאגה לאנשים שאינם
 משתייכים לעדה דתית מוכרת. אדרבה, המצב
 הלך והחמיר. סמכותם של בתי הדין הרבניים
 הוטלה בכוח החוק על כל היהודים במדינת ישר-
 אל, כולל אזרחים זרים שבעבר היו פטורים ממנה,
 ולא הותנתה עוד בהשתייכות לעדה דתית. מעמ-
 דם של אנשים חסרי עדה דתית מוכרת, שמספרם
 הלך וגדל עקב העלייה הגדולה, נעשה קשה יותר.
 כיום נתונים אנו במצב בלתי נסבל מבחינתו של
 המשפטן. לפנינו קבוצה שלמה של אנשים שהם
 בלא דין אישי ובלא דיין. למעשה הם מופקעים
 מתחום החוק הישראלי ומרחפים בחלל ריק מש-
 פטי. אין צריך לומר, כי מצב זה אינו מפאיר ומ-
 רומם את שמה של מדינת ישראל.

כאמור, מלבד חריגים אלה, התמונה הכללית
 היא תמונה של התקדמות וליבראליזציה במש-
 פט הישראלי.

ג

אם אנו מפנים מבטנו מן העבר אל העתיד
 ושואלים את עצמנו, באלו כיוונים על המשפט
 הישראלי להתפתח כדי לשמש את צרכי החברה
 הישראלית, חשוב שנדע את מגבלותיו של בית
 המשפט בהתפתחות מסוג זה.

רק במקרים נדירים יכולים בתי המשפט, כשל-
 עצמם, לקדם ולעבור לפני המחנה. מצבים מסוג
 זה מתרחשים בשעה שתמורות דראמטיות עוב-
 רות על החברה, ובית-המשפט יש לו הכוח וה-
 סמכות — המשפטית והמוסרית — לקדם הליכי
 תמורה זה. כך פעל בית-המשפט העליון בארצות
 הברית בימיו של השופט ווארן: פסקיו יצרו אק-
 לים חברתי חדש בעניני חירויות האזרח וזכויותי-
 הם של הכושים. תהליך דומה, אם כי בקנה מידה
 מצומצם יותר, ראינו במדינת ישראל בשעה שבית
 המשפט העליון נתן פירוש מצמצם ביותר לסמ-
 כויות האדמיניסטרציה בעניינים של חופש הבי-
 טוי והפגיעה בחופש הדת וחופש המצפון. אך,
 בדרך כלל, כדברי השופט ברנזון, אין השופטים
 "רשאים לצאת חלוצים לפני המחנה ולפסוק היום

¹ בג"צ 72/62 רופאייזון נ' שר הפנים, פד"י ט"ז
 2429, בע' 2455.

כאן הרעה מדאיגה, וכי אורח חיינו יום-יום מופרע ומוטרד על ידי מעשים שאפשר להתגבר עליהם באמצעים חוקיים אפקטיביים. בשנות ה-שבעים יהיה תפקידו העיקרי של המחוקק והמשפטן לדאוג לאורח החיים התקין של העיר הישראלית.

מסקנה שלישית הנובעת מהתעצמותה וגידולה הכמותי של מדינת ישראל קשורה בפיקוח המיני-הל על הפעילות המשקית במדינה. דומני כי אין צורך לומר בימים אלה, שפגמי השיטה הקיימת נתגלו במלואם בכל התחומים, וזו דומני לשון המעטה. יסודותיה של שיטה זו הם סמכויות מיני-הליות רחבות, שיקול-דעת אישי, ויצירת משטר של הנחות במקרים מיוחדים. הזכויות המשקיות אינן מוגדרות בחוק בצורה משביעת רצון, ולעיתים לא בא זכרון בשום חוק. כך, למשל, כל תעשית היצוא מותנית למעשה ברצונו הטוב של המינהל, בלא שתהיה ליצואן זכות לקבל את התמריץ על פי החוק. הוא הדין בסידרה שלמה של סובסידיות, מענקים ותשלומים שכולם מצויים מחוץ למסגרת חוקית כלשהי. מצב זה אפשרי היה בר-פעולה בחברה הקטנה שיצאה מחיתוליה של משפחת הישוב העברי, המנסה להתמודד עם בעיות המשק בעזרת כשרונם האישי של אבות המשפחה. אך פרק זה, כאמור, הולך ומסתיים, ועל החוק הישראלי לתת מענה לצרכיה של החברה הישראלית החדשה. לדעתי, הפיקוח המשפטי והחוקי על המשק טעון בדק-בית יסודי. מן הדין שייקבעו עקרונות-ברזל אחדים: אין הוצאה כספית של הממשלה ללא חוק מהותי של הכנסת הקובע את יעד ההוצאה ואת הקריטריונים להוצאה. כיום די לממשלה בהסמכה תקציבית כדי להוציא כספים המצויים ברזרבות תקציביות, גלוי-יות וסמויות. זהו מצב בלתי מניח את הדעת. כשם שאין הממשלה רשאית לגבות כסף מן האזרח בלא שהחוק יגדיר את הקריטריונים לגבייה, זו, צריך שיחול כלל זה גם על ההוצאה הממשלית. תית. הממשלה אינה רשאית, על פי השקפה זו, להעניק תשלום, או טובת הנאה אחרת, אלא לפי קריטריונים שנקבעו בחוק של הכנסת.

ושוב: אם דברים אלה יפים בכל מקום על אחת כמה וכמה כוחם יפה לחברה הישראלית החדשה רבת הרבדים והניגודים. המחוקק חייב, מבחינה זו, להצטמצם במיזער האיסורים הנדרשים על ידי החברה עצמה. אין צריך לומר כי בכל מקרה של פגיעה בזולת רשאי וחייב המחוקק להתערב. כלל זה בא לידי ביטוי ממצה בדברי הלל הזקן: "מה ששנוא עליך, לחברך לא תעשה". אך שא-לה גדולה היא אם רשאי המחוקק להתערב באותו תחום שבו אין פגיעה בזולת. העקרונות שנוסחו בסעיפים 4 ו-5 של הכרות זכויות האדם והאזרח הצרפתית משנת 1789 יפים לתקופתנו ולחברתנו. שני משפטים מתוך הכרזה זו מבטאים במלוא הבהירות את המדיניות המשפטית הנכונה בתחום המשפט הפלילי: "החירות באה לידי ביטוי ביכולת לעשות כל מה שאינו פוגע בזולת"; "על החוק לאסור רק אותן פעולות המזיקות לחברה". החוק בא להגן על אינטרס מצומצם ביותר. אין הוא בא לעשותנו טובים ונעלים יותר; הוא בא למנוע אותנו מהתנכל איש לרעהו, ואם יצליח במשימה קשה זו — דיינו. לדעתי, על עקרונות אלה להנחות את המחוקק הישראלי בשנות השבעים.

מסקנה אחרת מכיוון התפתחותה של החברה הישראלית היא זו: חברה זו עומדת, כאמור, על סף היותה לחברה תעשיינית, לחברת המונים. הולך ותם פרקה של ישראל כחברה משפחתית סגורה, המוכרת לכולנו מתקופת הישוב העברי, ומתחיל פרק חדש שבו עלינו להתמודד עם בעיות חדשות. אחת הבעיות האלה היא כיצד לאזן את טובת הפרט עם טובת הכלל בחברה צרכנית ותעשיינית שבה חי הרוב המכריע של האוכלוסיה בצפיפות בריכוזים עירוניים גדולים. הצורך באיזון זה יחייב אותנו לתת דעתנו לשאלה העיקרית: כיצד נחיה בצפיפות יחידו. החוק אינו יכול לתת מענה מלא לשאלה זו. מבחינה זו הוא מכשיר בעל חשיבות משנית, אך בכמה תחומים, כגון מניעת זיהום הסביבה, הקפדה על מינימום של סדר ברשות הרבים הוא בגדר מכשיר עיקרי. כל מי שגר בעיר גדולה בישראל יודע כי היתה

פגמים החמורים של חברתנו. נוצרה אסימטריה משוועת בין כוח ההתערבות העצום של הממשל בענייני כלכלה ומשק לבין מידת ההגנה המשפטית שזוכה לה היחיד הנפגע מהתערבות זו. שופט בית המשפט העליון, ד"ר זוסמן, ביטא את אי-הנחת ממצב זה, באמרו:

"כשלעצמי הייתי מעדיף, כי לעומת משטר הפיקוח השורר אצלנו... תינתן לאזרח הגנה מרחיקת לכת על זכויותיו מאשר בית משפט זה יכול לתתה"².

דברים אלה נאמרו בעניין שבו עתרה חברה לבית המשפט הגבוה לצדק בקובלנה כנגד ההסכם שערכה ממשלת ישראל עם חברת "ליילנד" הבריטית, הסכם שהעניק עדיפות ויתרונות ליצרן אחד על פני מתחרים אחרים. השופט זוסמן, בדחותו את העתירה, ולאחר שהסביר את מגבלות סמכותו של בית המשפט, אומר:

"לא אוכל ליטול לידי את התפקיד לבקר אם בצדק סוברים המשיבים, כי ההסכם עם ליילנד משרת את ענייני המדינה... בעניין זה אין לנו אלא לסמוך על תבונת [שרי הממשלה] ועל כשרם המקצועי של יועציהם".

דומני כי דווקא בימים אלה, כשתבונת היועצים נחשפה בפומבי, ראוי לציין כי אותה "הגנה מרחיקת לכת" שעליה דיבר השופט זוסמן, אינה קיימת בארצנו. בשנות השבעים יהיה זה מתפקידה של הכנסת לדאוג למילוי החסר ולתת הגנה כלשהי למי שנפגע מהתערבות הממשל במשק. אלה הם, בקצרה, כיווני ההתפתחות המשפטית הרצויה, לעניות דעתי, בשנות השבעים. כיוונים אלה צורירו כאן כדי להעמיק את התהליך הקיים, תהליך חיובי ביסודו, של ליברליזציה במשפט הישראלי. השאלה באיזו מידה יתגשמו ציפיות אלה אכן תלויה בגורמים חברתיים ופוליטיים רבים.

צידי השני של מטבע זה אומר כי אין לאדם זכות לקבל מן הממשלה תשלום כלשהו בלא שזכותו תיקבע בחוק. אם רוצה הממשלה להמשיך במדיניות של ריבוי שערים, של מתן תמריצים, פרמיות ומענקים — מדיניות שהיא עצמה שנויה במחלוקת — מחובתה לפחות להגדיר בחוק את מערכת החובות והזכויות, שכל אזרח הרואה עצמו מקופח יוכל להסתמך עליה. יתר על כן, היתחומים בין משפט ציבורי למשפט פרטי ניטש-טשו בימינו, ומשטשוט נובעת מגמה מסוכנת, שמבקר המדינה כבר התריע עליה לא פעם, זו של הימלטות הממשל אל המשפט הפרטי. הימלטות זו נעשית בצורת הקמת חברות ממשלתיות, היינו חברות מניות רגילות שיש לממשלה שליטה עליהן. בצורה זו מופקע עניין מסויים מתוך מסגרתו של המשפט הציבורי, לרבות פיקוחו של בית המשפט הגבוה לצדק. תופעה זו מסוכנת היא לחברה הישראלית ולמשק הישראלי. בצורה זו יכול אוצר המדינה לעקוף את מגבלות חוק התקציב ויכולה הממשלה לעקוף את הכללים החלים על השירות הציבורי.

הדוגמה הפשוטה והמובהקת ביותר להימלטות כזו אל תחום המשפט הפרטי מצוי במקרה שהרשות מקימה חברה פרטית, מעבירה אליה קרקעות הציבור, וכתוצאה מעיסקה פשוטה זו דיני המיכר רזים החלים על הרשות אינם חלים על אותם קרקעות — אף שמבחינה מהותית אין הבדל בין החברה לבין הרשות: שניהם נאמני הציבור ורכושו הם. הדרך להתמודד עם בעיה זו היא, לדידי, על ידי קיום פיקוח מתמיד של בית המחוקקים על הקמת החברות הממשלתיות והעירוניות. הקמת חברה ממשלתית טעונה, לדעתי, הסמכתו של בית המחוקקים, והסכמה זו מן הראוי שתינתן רק לאחר שיוכח כי הובטחו כל הכללים לפיקוח יעיל על אותה חברה. אכן בתחום זה של פיקוח על פעולות המינהל במשק, אתה מוצא אחד ה-

² בג"צ 331/60 י. מילר נ' שר התחבורה, פד"י, ט"ו 1989 בע' 1996.

סין במושב עצרת או"ם: מאזן ראשון

יצחק שיחור

שבועיים לאחר החלטת 25 באוקטובר, ונימת הבטחון בנאומים שהיו מוכנים היטב בכל סוגיה שנידונה בעצרת — כל אלה מעידים על עבודת הכנה שנעשתה לפחות זמן-מה לפני ההכרעה באו"ם. למן יולי 1971 יכלו הסינים, בעקבות ביקורו החשאי של קיסניגר, להניח שיש סיכוי סביר מאד לקבלת סין לאו"ם. היה מקום לשער כי ארצות-הברית לא תפעיל עוד את מלוא אמצעי הלחץ שברשותה להכשיל את ההצעה, ביחוד נוכח הצלחותיה הדיפלומטיות הרבות של פקין. ייתכן מאד שעצם מינויו, בשלב מוקדם יותר, של דיפלומט בכיר וותיק כהואנג הוא לשגריר בקנדה, נעשה אגב פזילה לארצות-הברית, ולבנין האו"ם. השגריר יצא למקום כהונתו בקאנאדה ב-19 ביולי, כלומר אחרי ביקורו של קיסניגר (7-11 ביולי). מינויו כנציגה הקבוע של סין באו"ם נראה, על רקע זה, טבעי, הגיוני ומחורש⁴.

אין צריך לומר כי נאומיהם והערותיהם של הואנג הוא, צ'יאן גואן-הוא (ראש המשלחת) ושאר נציגי סין בכל סוגיה מדינית, כלכלית וצבאית, היו בהתאם למגמותיה של מדיניות-החוץ הסינית בשעה זו. מה היה הקו שהנחה את הסינים במושב האחרון של העצרת, שהשתתפו בו בפעם הראשונה, ומה היו הישגיהם?

ממרות

אם כי הסינים לא הגדירו במפורש את יעדיהם לפני כניסתם לאו"ם, יכולים אנו ללמוד עליהם מתוך סיכום ההישגים כפי שהם רואים אותם. לפי מאמר-המערכת של יומון העם מ-27

ההחלטה על קבלת סין לאומות המאוחדות באוקטובר 1971, ככל שהיתה צפויה, באה במפתיע. התהליך היה מהיר יותר משיערו ממשלות רבות. בין אוקטובר 1970 למועד ההצבעה בעניין זה באוקטובר 1971, קשרה סין יחסים דיפלומטיים עם שש-עשרה מדינות חדשות¹, מלבד ארבעים וחמש המדינות שכבר עמדה בקשרים רשמיים עמן. לעת ההצבעה כבר באה בדברים עם תריסר מדינות אחרות, והללו הכירו בה זמן קצר לאחר קבלתה לאו"ם². לשון אחר, בפעם הראשונה מאז נוסדה הרפובליקה העממית הסינית נוצר סיכוי של ממש לרוב בעצרת שיתמוך בכניסתה לאו"ם. אף על פי כן — ועל זאת העידו גם התגובות הנרגשות באולם — הפתיעה ההצבעה החיובית את כל שהיו במעמד זה.

ממקורות סיניים אנו למדים כי סין עצמה לא יצפתה לכניסתה לאו"ם בשנת 1971. כך אמר ראש ממשלת סין צ'ו אן-לאי בכמה הזדמנויות לאחר ההצבעה³. אפילו לאחר ההצבעה, הוסיף, לא היה בדעת ממשלת סין לשלוח נציגים למושב ה-26 של העצרת, אלא רק למושב הבא. רק בלחץ המדינות שהצביעו בעדה, ולאות הכרת תודה, שלחה סין משלחת לעצרת האחרונה.

אפשר שאמנם כן הוא, וסין באמת לא היתה מוכנה להופעה מוקדמת כל-כך בארגון הבין-לאומי. ואולם התארגנותה המהירה של המשלחת הסינית (יותר משבעים איש), שהגיעה לבני-יורק

¹ קנדה, גינאה המשוונית, איטליה, אתיופיה, צ'ילה, ניגריה, כווית, קמרון, סאן מרינו (בדרג קונסולרי), אוסטרליה, סיירה ליונה, תורכיה, איראן, טוגו, תוניס (חידוש יחסים) ובורונדי (חידוש יחסים).

² בלגיה, פרו, לבנון, רוואנדה, סנגל (חידוש יחסים), איסלנד, גויאנה, קפריסין, ארגנטינה, מכסיקו, גאנה (חידוש יחסים) ומאלטה.

³ למשל, בראיון עם העתונאי הבריטי נוויל מאכסוול שפורסם בסאנדיי טיימס (5 בדצמבר, 1971), עמ' 4-5.

⁴ על אישיותו ותולדותיו של Huang Hua ראה: Donald W. Klein and Anne B. Clark, *Biographic Dictionary of Chinese Communism 1921-1965*, Vol. I (Cambridge, 1971), pp. 393-395.

להדגיש כי ארצם מתנגדת לכל התערבות מב-
חוץ בעניניהן הפנימיים של מדינות העולם ה-
שלישי, או בסכסוכים ביניהן; הם הוקיעו את
ניצולן הכלכלי של מדינות אלה במסווה "סיוע"
או "סחר"; הם גינו את אי-שיתופן של כל
המדינות בהסדרי פרוק נשק ואיסור ניסויים גר-
עיניים, ולבסוף תבעו שותפות שווה של כל
המדינות בניהול עניני האו"ם.

נאומי נציגיה של סין, שהיא עצמה התערבה
לשעבר לא אחת בעניני מדינות אחרות, נתקב-
לו בתשואות על-ידי נציגי "העולם השלישי".
מטרת סין הושגה איפוא. הגישה האנטי-מונופול-
ליסטית הסינית—אגב הבטחה כי סין לעולם
לא תהיה מעצמת-על נוסח ארצות-הברית או
ברית-המועצות—זכתה להדים חיוביים בקרב
המשלחות שהיתה מכוונת אליהן. ספק אם ציפתה
סין ליותר מזה בעצרת זו.

כאמור, המאבק על אהדת נציגי העולם ה-
שלישי קשור בלי ספק במאמצי סין להשחיר את
פניהן של ארצות-הברית וברית-המועצות, ואו-
לם עיקר המרץ הופנה כנגד ברית-המועצות.
קרוב לדאי שמלכתחילה ראו הסינים את זו
כאויבתם העיקרית באו"ם; ואמנם במושב ה-26
של העצרת הותקפה המשלחת הסובייטית בצו-
רה חסרת תקדים, הן מצד התוכן והן מצד הסג-
נון.

גם בלעדי משבר הודו-פאקסטאן היו על סדר-
יומה של העצרת די ענינים לנגח את ברית-
המועצות, אך משבר זה המציא לסין הזדמנות
מעולה לפגוע בברית-המועצות. דוקא העמדה
הסינית המרוסנת כלפי המלחמה בתת-יבשת ה-
הודית חיוקה את טענות הסינים והבליטה את
בידודה של רוסיה. נציגי סין ניצלו הזדמנות זו
כמה וכמה פעמים; אך השיא היה, בלי ספק
נאומו של הוואנג הוואנג במועצת הבטחון ב-5 בד-
צמבר 1971.⁷

בנאום ההתקפה האנטי-סובייטי החריף ביותר
שנשמע אי-פעם במועצת הבטחון, הציג הסיני

⁷ *Peking Review*, No. 50 (December 10, 1971), pp. 8-10.

בדצמבר 1971,⁵ הישגה העיקרי של העצרת ה-
אחרונה, וגם הישגם הם, הוא בעיני הסינים, בראש
וראשונה, בידודן של שתי מעצמות-העל. לדעתם
בא הדבר לידי ביטוי בשתי ההחלטות החשובות
ביותר של המושב ה-26: ההחלטה הראשונה,
בעד קבלת סין לאו"ם, הציבה את ארצות-הברית
בעמדה מבודדת, כשרוב חברות העצרת, ובתו-
כן בעלות-ברית ותיקות כמדינות נאט"ו, מצבי-
עות נגדה; ההחלטה השנייה, בענין מלחמת הודו-
פאקסטאן, בודדה את ברית-המועצות, כשכל חב-
רות האו"ם כמעט, ובכללן מבעלות בריתה של
ברית-המועצות (כגון מדינות ערב), מצביעות
נגדה.

הערכה סינית זו מעמידה אותנו על המגמות
שהכתיבו, באופן כללי, את עמדותיה של סין ב-
או"ם: תמיכה בהחלטות ובהצעות אנטי-סובי-
טיות ואנטי-אמריקניות, הקשורה בשאיפתה של
סין להזדהות עם "מדינות בינוניות וקטנות",
מדינות "העולם השלישי". אין ספק כי אחת ממ-
טרותיה העיקריות של סין באו"ם היא לזכות בא-
הדתן של מדינות "מתפתחות" (שסין רואה עצ-
מה אחת מהן) אגב הוקעת האימפריאליזם האמ-
ריקני וה"סוציאלי-אימפריאליזם" הסובייטי. קו
מדיני זה אינו חדש והוא חוזר ואושר בהודעת
הועד המרכזי של המפלגה הקומוניסטית הסינית
מ-31 אוקטובר 1968. נאמר בה כי "המפלגה
הקומוניסטית הסינית סבורה שעל כל העמים
המדוכאים על ידי האימפריאליסטים האמריקניים
או הרביזיוניסטים הסובייטים ומשרתיהם להקים
חזית מאוחדת נרחבת כדי לסכל את תכניותיהם
של האימפריאליסטים האמריקניים והרביזיוניס-
טים הסובייטים במאמץ-שווא לשלוט בעולם".⁶
ואכן כמעט בכל נאום ונאום טרחו נציגי סין

⁵ "Comment on 26th Session of U.N. General Assembly", *Jen-min Jih-pao* editorial in *Peking Review*, No. 53 (December 31, 1971), pp. 5-6.

⁶ "Communique of the Enlarged 12th Plenary Session of the Eighth Central Committee of the Communist Party of China" *Peking Review*, Supplement to No. 44 (November 1, 1968), p. viii.

גדולה" ("מאליק" מזכיר "קטן" ברוסית)⁸. השי-
לוב של התקפות מהותיות ואישיות הבעיר את
חמתם של הנציגים הסובייטים. התפרצויותיו הנז-
עמות של מאליק, גל המאמרים האנטי-סיניים
שפורסמו מן העצרת ועד היום בעתונות וברדיו
של ברית המועצות, והפעולה הנמרצת של נציגי
ברית המועצות בקרב משלחות שונות, וביחוד
הערביות, כל אלה מעידים שסין פגעה בנקודות
רגישות. הדיפלומטיה הסובייטית באו"ם עמדה
חסרת-ישע נוכח התקפות אלו. הישג זה הביא
בלי ספק קורת-רוח לא רק לנציגי סין, אלא גם
לנציגי כמה מארצות מזרח-אירופה שסין מעו-
ינת בהתקרבות אליהן.

לעומת התקפות הסינים על ברית המועצות
היו התקפותיהם על ארצות-הברית מתונות ביחס,
גם בתוכנן וגם בסיגנון. סין תקפה את ארצות-
הברית על בעיית סין עצמה ובלתימת כניסתה ל-
או"ם במשך עשרים שנה ויותר. וכן כרכה סין
את ארצות-הברית בבעיית טאיואן (פורמוזה),
הודו-סין, קוריאה, המזרח התיכון, ארצות אסיה
ואפריקה, אמריקה הלטינית, הגבלת החימוש, אי-
סור נייטוים גרעיניים והאו"ם. למרות כל זאת
הצביעה סין יחד עם ארצות-הברית ונגד ברית-
המועצות בשאלות הודו-פאקסטאן וכן הצטרפה
לאמריקה בדחיית ההצבעה הסובייטית בדבר ועי-
דה עולמית לפירוק החימוש. בהגיעו לנמל התעו-
פה בניו-יורק אמר ראש המשלחת הסינית: "עמה
של ארצות-הברית הוא עם גדול ויש ידידות עמו-
קה בין עמי סין וארצות-הברית". גם פגישות
הנציגים הסיניים עם הנציגים האמריקניים במס-
דרונות האו"ם היו — להבדיל מן הנאומים הרש-
מיים והדיונים — בידידות למדי.

אין ספק כי הפשרת יחסי סין-ארצות-הברית
בכלל וביקורו הצפוי של ניקסון בסין בפרט
תרמו לכך, וגישה זו היתה הדדית⁹. וושינגטון
מצידה העניקה לחברי המשלחת הסינית באו"ם

את הסובייטים כתומכי התוקפנות ההודית, מעו-
דידה ומגנייה. להוסיף שמן על המדורה, העלה
האשמות מן העבר. הוא האשים את מוסקבה ב-
תכנון מרידה בסינקיאנג ב-1962, ושם ללעג את
הטענה, שפליטים ממדינה שכנה יש בהם משום
עילה להתקפה נגדה. הוא השווה את תפקיד
ברית-המועצות במשבר בתת-היבשת ההודית
עם הפלישה לצ'יכוסלואקיה והזכיר כי "הממש-
לה הסובייטית קשרה השנה קשר לחתור תחת
ממשלה כשרה של ארץ אפריקנית תוך התערבות
גסה בענייניה הפנימיים של אותה ארץ" (קרי:
סודאן). באותו נאום אף הכריז הנציג הסיני כי
ברית-המועצות מנצלת תלותן של מדינות בה
וכן סכסוכים אזוריים כדי להפיק תועלת ולהר-
חוב את תחומי השפעתה בעולם: "ואכן זוהי
הטקטיקה שנקטה בשאלת המזרח התיכון". הוא
תקף את טענת הסובייטים, כי המשבר ההודי-
פאקסטאני מסכן את בטחונה של ברית-המוע-
צות: "תאוריה זו שלכם", אמר, "זוהי לחלוטין
עם הגבולות הבטוחים או האינטרסים הבטחו-
ניים אשר ממשלת ישראל מנסה לכפות על אר-
צות ערב". ועוד הוסיף: "בשאלת המזרח התי-
כון הגשתם לאו"ם, לאחר פרוץ מלחמת התוק-
פנות הישראלית ב-1967, הצעה להפסקת אש
ולנסיגת הכוחות. מדוע אתם מסרבים להחיל או-
תו עיקרון על התת-יבשת ההודו-פאקסטאנית
היום?"

כאמור, הסינים לא החמיצו גם הזדמנויות אח-
רות לתקוף את ברית-המועצות, כגון בענייני
פרוק הנשק, המזה"ת, פעילות האו"ם וכדומה.
הגימה המרכזית היתה גינוי מאמציה של ברית-
המועצות לשתף פעולה עם ארצות-הברית, ובה
בשעה להתחרות בה על ההגמוניה בעולם — כל
זאת בהתעלם מן המדינות הקטנות, ומתוך הת-
ערבות בענייניהן, הפחדתן וניצולן הכלכלי.

לשונם של הסינים בהתקפותיהם היתה בוטה,
ואף רצופה פגיעות אישיות בנציגים הסובייטים.
למשל: "מאליק קטנטן לא יוכל בשום אופן
לסלף את מדיניות-החוץ המהפכנית של סין ה-

⁸ Ibid., p. 9

⁹ על הרקע להפשרה ביחסי סין-ארצות-הברית ראה
יצחק שיחור, "דיפלומטיית הפינג פונג הסינית ו-
כור", סקירה חדשה, מס' 7 (יולי, 1971),
עמ' 22-31.

בעית טאיוואן הכריז באופן חד-משמעי (שנועד קודם-כל לאזניים אמריקניות ויאפאניות) כי טאיוואן היא חלק בלתי נפרד מן הטריטוריה הסינית. כיבוש טאיוואן בידי האמריקנים אינו יכול לפגוע בריבונותה של סין על טאיוואן. הוא תבע מחילות ארצות-הברית לפנות את טאיוואן ו-המצרים, והודיע שסין תתנגד בתוקף לכל תכנית המיועדת לנתק את טאיוואן מן היבשת.

להלן עמד על בעיית הודו-סין ודרש מארצות-הברית לפנות מיד וללא תנאי את כל חילותיה וחילות גרורותיה משלוש ארצות הודו-סין, כדי לאפשר לעמי האיזור פתרון בעיותיהם ללא התערבות זרה. זה, לדעתו, הדרך להרפיית המתחיות במזרח הרחוק.

אשר לבעיית קוריאה הזכיר הנציג הסיני כי ארצו פינתה זה-זכבר את חילותיה, ואלו הצבא האמריקני עודנו חונה שם. הוא קרא לבטל את כל ההחלטות "הבלתי חוקיות" של האו"ם בפרשה זו ולפרק את "ועדת האו"ם לאיחוד קוריאה ושיקומה". (ביטול ההחלטות בענין קוריאה היה, עוד לפני שנים אחדות, אחד התנאים של סין לכניסתה לאו"ם¹³).

טיבה של בעיית המזרח התיכון מוגדר על-ידי הנציג הסיני כתוקפנות נגד הפלסטינאים ועמי ערב אחרים מצד הציונות בתמיכתן ובהסכמתן של מעצמות-העל (רמז לברית-המועצות). פתרון שאלת המזרח התיכון תלוי, לדבריו, בשני צעדים: החזרת השטחים שנכבשו, החזרת הזכויות הלאומיות ל"עם הפלסטינאי".

אגב סקירה גרחת יותר על ארצות אסיה, אפריקה ואמריקה הלטינית, הביע נציג סין את תמיכת ארצו בתנועות שחרור לאומי, בוכות המדינות להרחיב את גבול המים הטריטוריאליים שלהן וכן במדינות המייצרות נפט. כאן מנה את עקרונות הקיום-יחד בשלום, בהדגישו את עקרון אי-ההתערבות בעניני מדינות אחרות. הוא שלל

¹³ ראה, למשל, דברי שר החוץ הסיני דאו צ'ן יי במסיבת עיתונאים ב-29 בספטמבר, 1965: *Peking Review*, No. 41 (October 8, 1965), p. 8.

מעמד דומה לזה של המשלחת הסוביטית, אף שאין לסיין יחסים דיפלומטיים עם ארצות-הברית. פירוש הדבר שמעמדם של נציגי סין באו"ם נוח יותר מזה של נציגי מדינות כמו אלבניה, קובה ומונגוליה החיצונית, שאין להן יחסים דיפלומטיים עם ארצות-הברית, שחופש-תנועתם מוגבל מאד. אמנם גם נציגי סין מוגבלים ברדיוס של 25 מיל סביב ניו-יורק, אך רשאים הם לנוע בכל רחבי ארצות-הברית (להוציא אזורים סגורים שהם כרבע משטחה), ובלבד שתימסר לשלטונות הודעה ארבעים ושמונה שעות מראש. אין צורך באישור מיוחד ממחלקת המדינה האמריקנית¹⁰.

עמדות

קשה ללמוד מן העצרת האחרונה, מה הן הבעיות החשובות ביותר המעסיקות את סין. בנאומיהם היו נציגי סין מוגבלים לנושאים שבסדר-היום. זה נקבע לפני שנתקבלו הסינים לאו"ם, וממילא היתה האפשרות להעלות נושאים שסין רואה כחשובים מצומצמת מאד. לפיכך, נושאים כמו וייטנאם, לאוס, קמבודיה, טאיוואן, האיום הרוסי בגבול סין וכדו', כמעט לא נידונו בעצרת האחרונה. הנאומים העיקריים של נציגי סין נגעו בבעיית המזרח התיכון, במשבר הודו-פאקסטן תאן ובבעיית הגבלת החימוש. אכן בנאום הפתיחה שלו לא היה הנציג הסיני מוגבל, ועל כן רשאים אנו ללמוד ממנו על הבעיות המעסיקות את סין ועל עדיפויותיה¹¹.

בנאום הפתיחה שלו ב-15 בנובמבר, לאחר סקירת התהפוכות שעברו על סין למן המאה התשע-עשרה, עמד הנציג הסיני על מאבקה של סין להתקבל לאו"ם אגב הדגשת התפקיד השלישי לי שמילאה ארצות-הברית בפרשה זו¹². לגבי

International Herald Tribune (November, 1971), p. 13-14, 1971, p. 1
Peking Review, No. 47 (November 19, 1971), pp. 5-9.

¹² על השתלשלות הבעיה הסינית באו"ם מאז הווסדו ראה י. שיחור, "המסע הארוך לחברות באו"ם", אות, מס' 28 (4 בנובמבר, 1971), עמ' 7-9.

הרקע ההסטורי ומאבקה להתקבל לאו"ם. בעיית הנשק הגרעיני ונושא הסיוע הכלכלי היו שני הנושאים החשובים הבאים (כ-10% מן הנאום לכל אחד); להלן באו בעיית טאיוואן, הודו-סין והעולם השלישי (כ-8% לכל נושא), הסבר מדי-ניות של סין (כ-7%), שאלת המזרח התיכון ותפקידו של האו"ם (כ-4.5% לכל נושא) ולב-סוף — בעית קוריאה (כ-3%).

אם כי בעית המזרח התיכון תפסה מקום זעיר בנאום-הפתיחה הסיני, דבר המלמד על שיעור החשיבות שמייחסת סין לאזורנו¹⁵, חזרו הסינים לענין גם ב-26 בנובמבר, בדיון על תנועות שח-רור לאומי בוועדה השלישית; ב-30 בנובמבר, בוועדה הפוליטית, וכן בקשר למשבר הודו-פאקסטאן, פירוק החימוש וכד'. אולם הנאום המרכזי היה בלי ספק נאום של ראש המשלחת הסינית במליאת העצרת ב-8 בדצמבר¹⁶.

לדעת הסינים, כאמור, שורש בעית המזרח התיכון הוא בתוקפנות הישראלית הבלתי פוסקת נגד הערבים, בסיועה של ארצות-הברית. בלחץ מעצמות-העל נמנע מארגון האומות לבלום את ישראל, והוא התעלם לחלוטין מן הבעיה הפלסטינאית. תוקפנות 1967 היתה אפשרית, לדעת הסינים, "בסיועה ובעידודה של מעצמת-העל, ו-בהסכמתה בשתיקה של מעצמת-על אחרת". תמיכת ארצות-הברית בישראל הכשילה את הערבים במאמציהם להחזיר את הטריטוריות הכבושות. הנציג הסיני לעג לתאוריה של "גבולות בטוחים" — שאינה אלא אמתלה לתוקפנות — והוסיף כי בעידן המודרני אין גבול בטוח. הוא שלל גם את הסברה של "מעצמות-העל, אחת או שתיים", כאילו מאבק מקומי עלול להידרדר למלחמת עולם. תפיסה זו, אמר, לא גועדה אלא לזרוע פחד בקרב ערביי ארץ-ישראל ולבלום

את זכותן של המדינות הגדולות לשלוט בקטנות וטען שעניני העולם בכלל והאו"ם בפרט צריכים להתנהל על בסיס שוויוני ובמשותף. לבסוף הצהיר חגיגית כי "בשום זמן, לא היום ולא בעתיד, לא תהיה סין מעצמת-על המשעבדת אחרים לתוקפנותה, חתרנותה, שליטתה, התערבותה ו-איומיה".

בסוגיית הנשק הגרעיני תקף את שתי המעצמות בחריפות, והודיע כי סין לא תשתתף בשיחות על פירוק נשק מאחורי גבן של מדינות לא-גרעיניות. הוא הסביר (שלושה ימים לפני פיצוץ גרעיני סיני באטמוספירה) כי הנשק הגרעיני הסיני עדיין הוא בשלב נסיוני ומיועד רק להתגוננות ולשבירת המונופול הגרעיני של מעצמות-העל. בהביעו התנגדות להסדרים חלקיים תבע היסול כללי ומוחלט של נשק גרעיני. סין הודיעה לא פעם, אמר, שהיא לא תהיה הראשונה שתפעיל נשק גרעיני. בהכרזה ברוח זו מצד שתי המעצמות ראה מבחן לכנות החלטתן על פירוק החימוש הגרעיני.

אשר לסיוע חוץ, הבהיר נציג סין, הרי הסיוע הסיני עדי-כה, אף שהיה מצומצם, ניתן ללא תנאים — בניגוד ל"סיוע" של "ארצות אחרות". הוא הבטיח כי תרומת סין תגדל בעתיד. (נראה כי הסינים מחשיבים עניין זה כיום, וההתחייבויות הסיניות על סיוע כלכלי בשנתיים האחרונות עולות הרבה על התחייבויותיה של ברית-המזרח-עצות¹⁴).

הרחבנו את הדיבור על נאום-הפתיחה כיון שניתנה בו, כאמור, קשת עמדותיה של סין בנושאים שונים, שרק קצתם באו לידי ביטוי בשאר הנאומים. מבחינה זו הנאום הוא מעין מדד לחשיבות שמייחסת סין לנושא זה או אחר. כ-40% מן הנאום הוקדשו לסין עצמה, להצגת

Cf. Daniel Tretiak, "Is China Preparing¹⁵ to 'Turn Out'?: Changes in Chinese Levels of Attention to the International Environment", *Asian Survey*, Vol. XI, No. 3 (March, 1971), pp. 224-229
Peking Review, No. 51 (December 17, 1971), pp. 7-9

"China Widens Aid; Russia Cuts Back",¹⁴ *New York Times* (December 28, 1971). Based on U.S. Government, Department of State, Bureau of Intelligence and Research, *Communist States and Developing Countries: Aid and Trade in 1970* (September 22, 1971)

ראשית, סגנונם של הסינים היה מתון לעומת סגנונם בעבר (כך, למשל, נעלם הביטוי "כלב משולח של האימפריאליזם האמריקני" שבו כונה תה ישראל בעבר). גם ההבחנה בין הממשלה או "הציונות" לבין העם מעידה כי סין אינה רוצה בנעילת שער, ככל שקשה לצפות לשינוי בעמדתה.

שנית, בדברים הנוגעים לערבים אפשר להביא חין רמזי ביקורת. סין הוזכרה פעמים אחדות (מה שלא עשתה עד לפני שנתיים) את הקשיים הרבים על דרך המאבק הערבי¹⁸. עם זאת, אגב מניין התנאים לנצחון, הורתה על חולשות הערבים כיום: חוסר-התמדה, אי-נכונות למאבק ממושך והעדר אחדות. יש כאן ביטוי לאכזבה מן הקפאון והחדלון בזירה "המהפכנית" הערבית¹⁹.

שלישית, סין רואה בפלסטינאים אומה הנלחמת לשחרורה. באחת הוועדות אמר הנציג הסיני: "מנאומי כמה נציגים משתמע שאומה פלסטינית אית אינה קיימת, וגם לא מאבק פלסטיני לזכות יות לאומיות. דומה הדבר לאדם העוצם עיניו גו-כח המציאות".

רביעית, בכל נאומיהם על המזרח התיכון השתדלו הנציגים הסיניים לנגח את ברית-המועצות כדי לזכות באהדת הערבים: "כיצד יכולה מעצמת-על, הנותנת תמיכה בלתי מוסוית לתוקפנות של הודו נגד פאקסתאן, לסייע באמת ובתמים לעם הערבי במזרח התיכון ולהתנגד לתוקפנות של הציונים הישראלים בתמיכת האימפריאליזם האמריקני?"

לבסוף, אף פעם לא רמזו הנציגים הסיניים מהי, או מה תהיה, עמדתה המעשית של פקין בשאלת המזרח התיכון. אדרבה, הנאומים

את מאבקם. אדרבה, מן הדין והצדק שהערבים יאחזו בנשק, ודוקא בגלל המלחמות המהפכניות במזרח התיכון.

כאן עבר ראש המשלחת הסינית לתתקפה חריפה על שתי מעצמות-העל המתחרות זו בזו ומשתפות פעולה זו עם זו: "הן מנצלות את הקשיים הזמניים העומדים לפני הפלסטינאים ושאר עמי ערב, כדי לעשות עיסקות פוליטיות נאלחות, במאבקן להשגת נקודות-אסטרטגיות חשובות ומקורות נפט, ולהנציח חלוקת אזורי השפעה במזרח התיכון על חשבון הזכויות הלאומיות, השלמות הטריטוריאלית והריבונות של העם הפלסטינאי ושאר עמי ערב". שתי מעצמות-העל הן, לדעת הסינים, האחריות הראשיות לבעיית המזרח התיכון.

אין סין מתנגדת לעם היהודי או לעם במדינת ישראל, הדגישה הנציג הסיני בנאומו, אלא רק להתפשטותה ולתוקפנותה של הציונות. הוא הצהיר: "מעולם לא הכרנו במדינת ישראל ומעולם לא היה לנו מגע עמה מיום שנוסדה הרפובליקה העממית הסינית". [הצהרה זו מנוגדת לעובדות]²¹. לעומת זאת, המשיך, עמדנו תמיד לימין הערבים ותמכנו בהם "בגבולות יכולתנו". מלבד דרישתו לגינוי ישראל, ארצות-הברית וירדן, תבע הנציג הסיני נסיגת ישראל מכל השטחים שכבשה ומימוש "הזכויות החוקיות של העם הפלסטינאי לקיום לאומי ולשיבה למולדת-ת", כשהוא מביע התנגדותו "לכל פעולות החתירה של מעצמות-העל נגד מדינות ערב ועמיהן". לבסוף הביע תקוותו כי הערבים יצליחו להתגבר על "הקשיים לאין ספור" שבדרך, כם, ובלבד שיהלו מאבק ממושך ויקיימו אחדות נגד האימפריאליזם.

טיפוליה של סין בשאלת המזרח התיכון באו"ם נותן מקום לכמה מסקנות.

¹⁸ ראה, למשל, בדברי הנאומים הסיניים לרגל "שבוע פלסטין" שנערך בסין בין 4 ו-11 במאי 1971. מצוטט על ידי BBC כמו כן באיגרת מאת FE/3675/A4/7, FE/3676/A4/2. צ"ו אן-לאי ליאסר ערפאת, שידור סוכנות הידיעות סין החדשה, באנגלית, 8 ביולי 1971: BBC-FE/3730/A4/1.

¹⁹ ראה י. שיחור, "סין במזרח-ת" — דרקון חסר שיניים", באוניברסיטה, מס' 45 (10 נובמבר, 1971), עמ' 4.

²¹ דוד הכהן, יומן בורמה (תל-אביב, 1963) וכן מירון מדויני, "סין וישראל 1955-1950 — הזדמנות שהוחמצה?", קשת, מס' 54 (חורף, 1972), עמ' 22-5.

להתערב בעניניה באמתלה כלשהי. הוא האשים את הודו (מבלי לנקוב בשמה) בסירוב ליישב את בעית הפליטים בדרכי שלום, ובניצולה להתערבות וחתימה בפאקסטאן. אף המרד נגד סין בטייבט בסוף שנות החמישים בא בעקבות פעולה הודית דומה. בהדגישו את עקרונות הקיום יחד בשלום הבהיר הנציג הסיני כי התנאי ליישוב הבעיה הוא אי-התערבות ומשא-ומתן ישיר בין הנוגעים בדבר.

לאחר שפרצה המלחמה חזרו נציגי סין לנושא זה — ארבע פעמים במועצת הבטחון ופעם אחת במליאה. בנאומיהם האשימו הסינים את הודו בתוקפנות גלויה ומתוכננת, בסירוב להענות להפסקת-אש, ובשאיפה להשתלט על מזרח פאקסטאן. את הסובייטים האשימו בתמיכה גלויה בתוקפנות, בהכשלת כל סיכוי להפסקת אש, ובשאיפה להשתלט על כל התתייבשת ההודית והאוקיינוס ההודי כדי לאיים על סין ולכתרה ולהתחרות בארצות-הברית על הגמוניה בעולם. הם תבעו הפסקת אש לאלתר תוך נסיגה הדדית ויצירת תנאים לפתרון של שלום לסכסוך הודו-פאקסטאן, ודחו בשתי ידיים כל רעיון על "באנגלה דש" עצמאית או אוטונומית.

אין ספק שהווטו שהטילה ברית-המועצות פעמים אחדות הרגיו את הסינים. לעומת זאת, אזלת ידו של האו"ם בפרשה זו רק הבליטה את טענותיהם שהארגון מופקר למאניפולאציה של מעצמות-העל. העובדה שרוב חברות העצרת (104 נגד 11) הצביעו נגד הודו וברית-המועצות הקנתה לסינים הישג תעמולתי כלשהו, ואולם במציאות הגיאוגרפית הפוליטית האסיאנית, נחלו כמובן תבוסה.

מנאום-הפתיחה של ראש משלחת סין כבר היה ברור שסין רואה את שאלת קיצוץ החימוש כאחת השאלות החשובות ביותר בעצרת. סין טרחה הרבה להסביר את עמדתה, לא רק משום חשיבות הפיתוח הגרעיני שלה ותפיסתיה העקרוניות העקיבות בשאלת קיצוץ החימוש, אלא גם — ואולי בעיקר — משום שההצעה שהועלתה (כי-גם נוס ועידה עולמית לענין זה) באה מצד ברית-

חזרו על דברים שנאמרו בעבר ועיקרם אי-נוכחות למחויבות או למעורבות. דוקא בעצרת זו הצדיקה סין גישה זו של אי-התערבות בהדגשה רבה. יתר על כן, לפחות שתיים-שלוש פעמים אמרו נציגי סין: "אשר לסכסוכים בין מדינות, תמיד היינו סבורים כי יש ליישבם בהתייעצות בין הארצות הנוגעות בדבר"²⁰. אם כי הדברים אינם סובבים — וכנראה אינם חלים — על תנועות שחרור לאומיות, יש בהם כדי ללמד על האוריינטאציה של סין. (אותו נימוק היה בפי סין להימנעותה מהצבעה על הארכת נוכחותו של חיל האו"ם בקפריסין. לדעתה על תושבי קפריסין לפתור את בעיותיהם בינם לבין עצמם).

בדיון המסכם על בעיית המזרח התיכון, ב-13 בדצמבר, נמנע הנציג הסיני מהצבעה. זו היתה ההמנעות היחידה של סין בעצרת העשרים ושש. דבר זה מלמד על זהירותה הרבה של סין בענייני המזרח התיכון, שבהם חלוקות הדעות בין הערבים עצמם. אולי כדי להבליט את הסתייגותה מן ההצעות, היה הנציג הסיני שהסביר את ההמנעות הנציג הזוטר במשלחת, וזו הפעם היחידה שדיבר בעצרת זו. סין נמנעת, הסביר, משום שאין כאן גיוני אימפריאליזם האמריקני, ואף החזרת זכויות העם הפלסטיני אינה נזכרת. עם זאת מיהר להוסיף כי סין תומכת במפורש בדרישה לנסיגה מוחלטת וללא תנאי מכל השטחים שנכבשו במהלך המלחמה ביוני 1967. (ו-לא מ"שטחים" שבהחלטה 242).

עוד נושא חשוב שהעסיק הרבה את הסינים היה מלחמת הודו-פאקסטאן. זו שימשה להם שעת-כושר לגייס את תמיכת ארצות "העולם השלישי" ולתקוף את ברית-המועצות.

כבר ב-19 בנובמבר, עוד לפני שפרצה המלחמה, הציג אחד מחברי המשלחת הסינית את עמדת ארצו בשאלת הפליטים ממזרח פאקסטאן²¹. לדבריו, שאלת מזרח פאקסטאן הוא ענינה הפנימי של פאקסטאן ולשום ארץ אין זכות

Peking Review, No. 48 (November 26, 1971), p. 20

Ibid., 21

דרשה סין איסור והשמדה מוחלטת של נשק גרעיני; איסור ייצורו, יבואו, יצואו, ניסיון ושמי-רתו; הפסקת כל מחקר ופירוק כל תעשייה הקשורה בנשק כזה. כן יש לכנס ועידה של ראשי כל הממשלות לדון בנושא²⁴. ואולם שתי מעצמות העל התעלמו מהצעות אלה, העדיפו הסדרים חלקיים ביניהן, שאינם אלא מסווה לפיתוחו והרחבתו של המאגר הגרעיני שלהן והנצחת המונופול הגרעיני של שתיהן. הואיל וכך נתונות מדינות אסיה, אפריקה ואמריקה הלטינית לאיום גרעיני מתמיד. בהעדר איסור מוחלט, אין כל טעם ואפשרות לדרוש מארצות אחרות הנתונות לאיום ולסחיטה גרעינית שלא לפתח נשק גרעיני להתגוננות.

בסעיף השלישי תיאר הנציג הסיני את סדר העדיפות הנכון לדעת סין בענין זה. ראשית, על כל אחת מהארצות בעלות הנשק הגרעיני להתחייב שלא להיות הראשונה בהפעלת נשק כזה כלפי מדינה מן המדינות. אם באמת ובתמים רוצה מדינה למנוע מלחמה גרעינית — כמו סין, למשל — אין לה שום קושי לקבל עליה התחייבות כזו. ויש צורך בצעד מקביל של הקמת "אזור רים חפשיים מנשק גרעיני", פירוש הדבר פינוי כל הכוחות ופירוק כל הבסיסים מאזורים אלה בפרט ומשאר האזורים בכלל.

בסעיף הרביעי עסק הנציג במגמותיה של סין עצמה. סין, לדבריו, נאלצה לפתח נשק גרעיני בצל האיום של שתי מעצמות העל. הנשק הגרעיני הסיני נועד להתגוננות ולשבירת המונופול של שתי המעצמות והוא נתון עדיין בשלב נסיוני, כשהניסויים נערכים רק בתוך שטחה של סין, "בגבולות הכרחיים"²⁵. סין, אמר, לעולם

המועצות. פקין דחתה את ההצעה הסובייטית כמה וכמה חדשים לפני כינוס העצרת²² (בלי להזכיר את חילוקי הדעות שביניהן בענין הנשק הגרעיני למן ראשית שנות הששים). המושב האחרון שימש לסין שעת-כושר להבהיר את עמדתה בשאלת הנשק הגרעיני, להתקף את שתי מעצמות העל, וביחוד את ברית-המועצות. כמו להבליט את התנגדותה להצעה ערכה סין שני ניסויים גרעיניים, שניהם באטמוספירה (ב-עוד שתי המעצמות עורכות למן 1963 רק ניסויים תת-קרקעיים): הראשון ב-18 בנובמבר, והשני ב-8 בינואר. ב-24 בנובמבר, הציג ראש המשלחת הסינית את עמדת סין בשאלות הנשק הגרעיני בכלל ופריקת החימוש הגרעיני בפרט²³.

הנאום הסיני סבב על שש נקודות. בסעיף הראשון התנגד הנאום להפניית הדרישה לפירוק החימוש לכל הארצות כאחת. יש תוקפנים, אמר, ויש קורבנות התוקפנות, וזכאים עמים ותנועות שחרור לפתח אמצעי הגנה. כל זמן שאין מבחינים הבחנה כזאת, הרי כל ההצעות הללו רק מועילות לאימפריאליזם.

בסעיף השני הסביר הנאום את כוונתו ביתר הרחבה. הסכנה לשלום העולם נובעת רק משתי מעצמות העל; כוחות שלהן, כוחות יבשה, ים ואויר, חונים מחוץ לארצותיהן; אלפי בסיסים צבאיים שלהן פרושים בארצות זרות; הן שהתנגדו בעקשנות לאיסור נשק גרעיני ולהשגת מדרתן; והן שהתחרו זו בזו להשגת עליונות גרעינית. בנסיבות אלה זכאים כל עמי העולם שוחרי השלום לתבוע פינוי כל הכוחות הזרים ופירוק כל הבסיסים של מעצמות העל ונקיטת אמצעים יעילים וכנים למנוע מלחמה גרעינית. עמדת סין ברורה כאן, אמר הנציג. למן 1963

²⁴ הצעות אלה העלו הסינים לראשונה בעקבות החתימה בראשי תיבות על החוזה לאיסור חלקי של ניסויים גרעיניים. הודעת סוכנות הידיעות סין החדשה מ-31 יולי, 1963.

²⁵ בהעדר כל ראיה עד כה לניסוי סיני בטיל בין-יבשתי החורג מגבולות סין, מחוקת הבהרת הנציג הסיני סברות, כי סין זנחה (לפחות בשלב הנוכחי) פיתוח טילים לטווח בין-יבשתי והיא מתרכזת בפיתוח טילים בעלי טווח בינוני (משמעותי כלפי ברית-המועצות) המאפשר עריכת ני-

²² ההצעה הסובייטית הועלתה לראשונה על ידי ליאוניד ברז'נייב בקונגרס ה-24 של המפלגה הקומוניסטית הסובייטית (רדיו מוסקבה, 30 מרס, 1971). הסינים דחו הצעה זו בהצהרה מתאריך 30 יולי, שפורסמה על ידי סוכנות הידיעות סין החדשה ב-7 באוגוסט 1971. *Peking Review*, No. 49 (December 3, 1971), pp. 14-16.

ההתנהגות

שגרירים באו"ם אשר שירתו בעבר בסין תמיי מי דעים עם מומחים המכירים את כוח-האדם המקצועי העומד לרשות מדיניות החוץ של פקין: סין שלחה לאו"ם את הצוות הטוב ביותר שהיה תחת ידה — דיפלומטים מקצועיים, ותיקים ומנוסים, המדברים אנגלית ברהיטות ולעתים עוד לשון זרה. הנטל נפל בעיקר על שכמם של ראש המשלחת, סגן שר החוץ צ'או גואן-הוא, ונציגה הקבוע של סין באו"ם הואנג הוא. המשי-לחת כולה מונה שבעים ושלושה איש, רובם כנראה מומחים לנושאים סובייטים, קצתם מומ-חים לנושאים אמריקניים והשאר עוסקים בבע-יות שונות.

דבר שאין צריך לומר, לחברי המשלחת לא היתה הסמכות ליוזם מדיניות או לשנות בה שיי-נוי מהותי. רוב נאומיהם היו מוכנים מראש וכ-אילו יד אחת כתבה אותם. גם תגובותיהם על בעיות שונות היו אחידות, לעתים באותן מלים ממש. מבחינה זאת לא מצאו חברות האו"ם כל חידוש בדבריהם של הסינים. כמובן, מדיניות פקין מוגדרת ומבוססת למדי מבחינה עקרונית, וסין נכנסה לאו"ם כשעמדותיה מוכנות ומנו-סחות.

באופן כללי היתה התנהגות נציגי סין, הן בעצרת והן במועצת הבטחון ובוועדות, מאופקת. עם זאת, עשו הסינים ככל יכולתם להרגיז את הנציגים הסובייטים, עד כדי עלבונות אישיים. בזאת הצליחו. התפרצויות הזעם של יעקב מא-ליק, אשר יצא מכליו נוכח האשמות הסינים, עשו את הרושם הדרוש, מבחינתה של סין. צחוקו המפורסם של ראש המשלחת הסינית לשמע דב-רים בנאומו של מאליק, אף הוא מאשר מגמה זו, ומעיד על ביטחה ועל מאמץ לזכות באהדת מדי-נות העולם השלישי, ארצות מזרח אירופה ודעת-הקהל בכלל.

דבר שאיפיון את הצבעות הסינים באו"ם בע-צרת האחרונה — אולי בשל טיבם של הנושאים שהועלו לדיון — היה הצבעה עם הרוב. מלבד כמה יוצאים מן הכלל (בעיקר בנושא הנשק

לא תהיה מעצמת-על המבקשת מונופול גרעיני ונעזרת באיומים גרעיניים וסחיטה גרעינית. ואו-לם כל זמן שאין איסור כללי ומוחלט על נשק גרעיני, אין סין יכולה לוותר על הגנתה.

בסעיף החמישי תבע הנציג הסיני לכנס ועיי-דה עולמית שתהיה לה "מטרה ברורה" ולשתף את כל המדינות בדיונים על פריקת החימוש. סין, אמר, לא תתן יד להסדרים חלקיים "מאחר-רי גבן של הארצות הלא-גרעיניות".

בסעיף האחרון תקף הסיני את ההצעה הסוב-ייטית שאין בה לא "מטרה ברורה" וגם אינה נוקטת "צעדים מעשיים" לקראת הגשמתה. בתנ-אים אלה לא תהיה הועידה אלא מועדון לויכו-חים בלי סוף ובה בשעה רק יגבר מרוץ החימוש. בסיון עשרים השנה האחרונות מלמד כי אסור שהאו"ם ייעשה מכשיר להגשמת מדיניותו של מעצמות-העל: "ככל שגדל מספר ההחלטות ש-נתקבלו, ירדה קרנו של האו"ם".

סין הציעה שלא להביא את טיוטת ההחלטה הסובייטית להצבעה במושב הנוכחי של העצ-רת. בוועדה הראשונה של העצרת (הועדה הפולי-טית) נערכה ב-9 בדצמבר הצבעה על שלוש טיוטות-החלטה בעניין איסור הניסויים הגרעי-ניים. סין הצביעה נגד כל אחת מן ההחלטות שסופן נתקבלו חרף התנגדות סין ואלבניה (אר-צות-הברית, ברית-המועצות, צרפת ובריטניה, נמנעו). בדיון המסכם בעצרת ב-16 בדצמבר הצביעה סין בעד הצעת רומניה, מכסיקו ועוד עשרים וחמש ארצות, שלפיה מתבקשת כל מדי-נה למסור את השקפותיה בנושא זה למזכיר ה-או"ם עד 31 אוגוסט 1972. הנושא יועלה במושב העשרים ושבעה בהגדרה ברורה: "ועידה עול-מית לפירוק החימוש". לדעת הסינים סיכלה הצ-עה זו את ההצעה הסובייטית שלקתה, לדעתם, בפזיזות, בהעדר מטרה ברורה וצעדים מעשיים.

סויים בתוך שטח סין (טווח עד 2500 מיל). ראה: Y. Shichor, "3 Million Men, Old Weapons", *The Jerusalem Post Magazine* (February 28, 1972), pp. 9-10. See also *International Herald Tribune* (February 2, 1972)

במקום או־טאנט. בהצבעה הראשונה במועצת הבטחון התנגדה סין לבחירתו של ד"ר קורט ולדהיים, בעיקר מחשש שהוא נתון להשפעה סובייטית. אחר־כך השתכנעה סין כנראה וחדלה מהתנגדותה. אילו עמדה בהתנגדותה, יכלה לגי־רום הפרעה חמורה בפעילותו התקינה של האו"ם ולהכשיל בחירה זו או כל בחירה אחרת.

אשר ליחסי המשלחת הסינית עם משלחות אחרות, הרי הסינים היו פעילים יותר בתחילת העצרת. המגעים הבלתי־פורמליים, אפילו עם נציגי ארצות־הברית, היו בדרך כלל מתוך ידי־דות. עם זאת בלט כאן קו אופייני: הסינים ניסו ללמוד ככל היותר מבני שיחם, אך סירבו לגלות את קליפיהם ומיעטו בדיבור על עצמם ומדי־ניותם. התנהגות זו הפכה בשלבים הבאים להס־תגרות פיסית, כשהמשלחת הסינית מצמצמת כמעט לחלוטין את פעילותה במסדרונות ובקרב משלחות אחרות. ההסתגרות והשתיקה הביאו במבוכה נציגי משלחות רבות, ובראש וראשונה את נציגי ארבע המעצמות.

בכך יצרו הסינים לא רק אוירת מתח לקראת נאומיהם (שגם בהם לא תמיד הבהירו את עמ־דתם) אלא גם יצרו עצבנות בקרב יריביהם — ביחוד ברית־המועצות. אי־הוודאות לגבי מהלכיה ותכניותיה של סין, במיוחד לאחר ההתקפות הח־ריפות הראשונות על ברית־המועצות, הפרה את שלוותם של הנציגים הסובייטים. רשאים אנו אי־פוא לומר כי במידה מרובה הכתיב הסכסוך הסי־ני־סובייטי את התנהגותם ועמדותיהם של הסי־נים בהופעתם הראשונה בארגון האומות המאו־חדות.

הגרעיני) הצביעה סין כמעט תמיד עם הרוב, לעתים אפילו עם ארצות־הברית. בכל מקרה ראו הסינים להודיע שהצבעתם החיובית אין פירושה הסכמה להחלטות קודמות בעניין הנתון, כיון שהללו נתקבלו בהעדרה של סין. נתאשרו איפוא ההשערות שקדמו לכניסת סין לאו"ם, שהתנה־גות הסינים תהיה מתונה ותשתלב בו של מדי־נות אחרות. בעצרת האחרונה היתה סין רחוקה מאד מהפגנת מהפכנות ראדיקאלית ומהצעות שהעלתה בעבר הלא־רחוק לשינוי סדרי האו"ם, לסילוק מדינות אימפריאליסטיות וריאקציוניות ו־אפילו להקמת ארגון בין־לאומי מתחרה שישרת את הארצות המקופחות.²⁶

למרות עמדותיה העקרוניות שדבקה בהן כמעט בכל הנושאים, הראתה סין בכמה מקרים, פחות מהותיים ויותר נוהליים, מידה של גמישות. מג־מה זו בולטת בענין בחירת מזכיר חדש לאו"ם

²⁶ ב־24 בינואר 1965, ראש הממשלה צ'ו אן־לאי בעצמו הוא שהביע רעיונות אלה אגב ביקורת מקיפה על האו"ם. ב־14 ביוני 1967 חזר צ'ו אן־לאי וציין את "האפשרות להקמת או"ם חדש, מהפכני", וברוח זו כתב יומון העם ב־30 בנובמבר 1967:

"האו"ם לעולם לא יוכל להעשות ארגון בין־לאומי הראוי לשמו, אם לא ייחלץ משליטת האימפריאליזם האמריקני, יתקן את כל משגיו בעבר, יארגן ויעצב את עצמו מחדש ביסודיות, יפנה עורף לפוליטיקה מעצמתית, יגשים את עקרון השוויון בין האומות, גדולות קטנות. אם דרישות צודקות אלה של עמי העולם אינן יכולות להתממש, תהיה לכל האומות הללו הדוגלות בצדק הזכות המלאה להקים או"ם חדש, מהפכני".

חלפו רק ארבע שנים, תביעות אלה עדיין רחוקות מהגשמה, וסין בכל זאת תפסה את מקומה באו"ם.

מאה שנה לרייך הגרמני של הפרוסים

חג שלא חגגו אותו

שלמה נאמן

סיה לאוסטריה. עוד פחות מדובר שם על השכנים הרעים שעמדו לטון על דרך איחודה הלאומי של גרמניה, ובראשם הקיסר נפוליאון השלישי. כנגד זה תמצא שם בירור על משמעות החוזים המסחריים בין פרוסיה לשכנותיה שתכליתם היתה השתלטות כלכלית על גרמניה, ועל יחס הבורגנות הפרוסית אל מדיניות זו; תוכל להתחקות על ראשיתה של תנועת-הפועלים ומאמציה לחולל מפנה דמוקרטי; תשמע על המאבק בין ליבראליזם לדמוקרטיה ברחבי גרמניה ועל השפעת האינטרנציונל הראשון. מניין נושאים זה לא בא לשקף את תוכן הכרכים, אלא להצביע על כיוון המחשבה.

במה שונה פרסום זה מספרים על אותו נושא בגרמניה המערבית? כהווה אומר, בטיב הצגת הבעיות.

גם בגרמניה המערבית אין היובל הזה מעלה רגשות-ספוק ונחת-רוח, שהרי בין כל האיחודים הלאומיים שקמו במאה הי"ט, זה, האיחוד הגרמני, הוא היחיד שלא החזיק מעמד.

עוד במחצית היובל שחלה בשנת 1921 — לאחר חתימת חוזה ורסאי וויתור על חבלי-ספר רבי ערך — היה מקום להרהר אחר מעשה האיחוד, אבל איש לא היה מתנבא אז שכעבור פחות ממחצית היובל לא רק תבטל כל היצירה, אלא שבשנת 1971 כבר יהיו הגרמנים מוכנים לקבל דינה של מציאות שתי גרמניה, בחלק המערבי כבחלק המזרחי.

ואולם אם נשאל לטיב השתקפותה של מציאות חדשה זו בספרות ההיסטורית של גרמניה המערבית, לא נמצא את המענה המעמיק ההולם את את גודל התמורה בגורל גרמניה.

כסיכום לספרות היובל העצובה אפשר לומר, שיש בה גנות וביקורת לגבי פרטים במעשה

שנת 1971 היתה שנת פולמוס לגבי שאלה היסטורית נכבדה, והיא: מה היתה משמעות ייסוד הרייך הגרמני של ביסמארק; מה תוכן היה לאותו מעמד מפואר באולם-המראות של ורסאי, שהשתתפו בו נסיכים, גנרלים, דיפלומטים, ורק נציגי האומה הגרמנית נעדרו ממנו. כסיכומו של אותו פולמוס הופיעו עתה שני כרכים עבים ועתירי תוכן בהוצאה המדעית הנכבדה ביותר שבגרמניה המזרחית: "ייסוד הרייך המיליטאריסטי-פרוסי 1871".* פירוש הכותרת, כפשוטו בעברית, הוא שהספר עוסק ברייך צבאי במתכונת של פרוסיה רבתי.

המפעל הקולקטיבי הזה אינו מצטיין במחקר מקורי ומעמיק אלא בהצגת תיוות חדשות ומכוננות, כעדות הכותרת עצמה; הצגת השאלות חשובה מן השהיה הניתנת בו במקום. בקובץ זה אין מקום רב לתיאור אותם מאורעות ומפעלים שמהם מורכב, כרגיל בספרות ההיסטורית, רצף ההשתלשלות משנת המהפכה 1848 עד לנצחון סידאן ב-1870, כשכולם ערוכים סביב דמותו של אותו ביסמארק, אדריכל האיחוד הלאומי, כמקובל בכל ספרי ההיסטוריונים הגרמניים והלא-גרמניים, לרבות בספרי הלימוד בארץ.

בכרכים הללו אין דנים במאמצים הארגוניים של פרוסיה לחזק צבאה (כדי להביא על כנפי נצחונות קרביים את האיחוד), ולא בליבראליזם שביקשו למנוע את הרפורמות הצבאיות ההכרחיות לשם כך; אין מייחדים דברים למלחמה בדגניה ולא לבעיית הדואליזם והתחרות בין פרו-

* Bartel, Horst und Ernst Engelberg, (ed.) Die grosspreussisch-militaristische Reichsgründung 1871, Voraussetzungen und Folgen, Vol. I-II

גרמניה הלאומית, ואין גרמניה המערבית אלא שטח-כיבוש אמריקני? לפי שני הטיעונים המנוגדים היו הרייך השני שנוסד בשנת 1871 וצאצאיו (הרפובליקה של ויימאר והרייך השלישי) בחזקת איחוד לאומי של גרמניה ולא "פרוסיה מוגדלת". כל עוד באה הנוסחה "הרייך כפרוסיה רבתי" בצמוד לטיעון ממין זה — אם מצד מזרח ואם מצד מערב — תהיה משמעותו רק גינוי מוסרי ולא טיעון מהותי. אפשר לומר בגדר גינוי מוסרי, שגרמניה קמה מתוך "דם וברזל", שהיא קמה כמעשה "איחוד מלמעלה", כפוי על העם; אפשר גם לטעון שאינה אלא מעשה הכת הצבאית של פרוסיה — כל זה אינו לא מעלה ולא-מוריד לגבי העיקר: שהרייך השני של שנת 1871 היה איחוד לאומי אותנטי. לא כן אם הטיעון הוא פתח למחשבה עקרונית וכך יהא שיקולה: אם הרייך השני קם כמעשה הרחבה של פרוסיה בדרך הכיבוש הצבאי, הרי אז עוד לא היה ולא נברא האיחוד הלאומי של גרמניה; לא היה, וממילא לא נפסד: מה שהלך לעולמו על חורבות ברלין בשנת 1945 הוא "פרו-סיה רבתי", וזו לא תקום לתחייה מן הטעם הפשוט, שהנושא החברתי שלה, שכבת בעלי הקרקע היונקרים, חוסלה. אם האיחוד הלאומי של גרמניה לא היה, ממילא אין לדבר על בליעת המערב על-ידי המזרח (או להיפך) לשם החזרת האיחוד. לשון אחר: יש כיום שתי אומות גרמניות עצמאיות, "הרפובליקה הדמוקרטית" ו"הרפובליקה הפדראלית", כשם שהיו בעבר מדינות גרמניות אחדות, ולגבי ההווה יתכן לומר, נוכח מציאותה של אוסטריה הגרמנית, שיש אפילו שלוש מדינות גרמניות.

כאן פתח לתיאוריה מדינית המעמידה את הרפובליקה הדמוקרטית (ד"ר), מבחינה היסטורית ומוסרית-משפטית, בדרגה אחת עם הרפובליקה הפדראלית.

האם תרצה ד"ר להשתמש בטעון כזה: האם זכאית היא לכך? זו שאלה נוקבת מאוד. נצא לרגע מן ההנחה, שטיעון מעין זה יש מקום לבססו ביסוס היסטורי נאמן. מה יצא לנו ממנו?

האיחוד של שנת 1871 יותר מאשר ערעור על הנחות-היסוד שלו.

לצללים במעשה האיחוד נחשבים כמובן אותו מעמד סמלי באולם המראות של ורסאי, וכן כינון הקיסרות מכוה נצחון על צרפת בהשפלת כבודה וקריעת נתח מארצה והסיוע לדיכוי הקרמונה של פאריס. הספרות הביקורתית עוסקת הרבה בשיתוק החיים הפוליטיים של האומה הגרמנית לטובת מאניפולאציה של גופים כמו-פיאודליים כגון נציגות בעלי האחוזות, הקצונה היונקרית והביורוקרטיה המקצועית. וכן היא עוסקת בהסתאבות ושחיתות בעיקבות שגשוג כלכלי ספסרי. אולם כל זה בא בגדר גינוי פרטים, גינוי היכול להתלוות לתיאור ביקורתי של ארצות מפותחות מערביות אחרות. שורש הבעייה הגרמנית אינו נחשף, ייחודה הפוליטי והחברתי של גרמניה המאוחדת במסגרת החברה האירופית אינו נקבע.

וכאן מקום לשאול: כלום הצגת ייסוד הרייך כמעשה הרחבה של פרוסיה בדרך הצבאית מצד המזרח מיישבת את הבעייה היסודית — הסבר מהותו השונה של הרייך השני לעומת יתר אומות אירופה? התשובה אינה חד-משמעית. אמנם הנושא מנוסח כאן כהלכה, אבל ספק אם משמעות הניסוח הבוטה נתפסת בכל עומקה וחומרתה על-ידי המחברים עצמם; ספק אם הרפובליקה הדמוקרטית הגרמנית כבר החליטה למצות את מלוא תוכן הנוסחה "פרוסיה רבתי" במקום "גרמניה", לכפור בקיום גרמניה לאומית ומאוחדת הן לעבר והן לעתיד, או שמא תעדיף לראות עצמה כנציג "האמת" של גרמניה המאוחדת. לשון אחר: אם גרמניה המערבית של קונרד אדנאואר טענה, כזכור, שיש גרמניה לאומית אחת, וממנה נקרעו חלקים חשובים הכפופים לשלטון כיבוש סובייטי זמני (ואם החלק הנכבש בוחר להיקרא ד"ר ולא "שטח כיבוש", אין לכך משמעות לגבי הרפובליקה הפדראלית, שרק היא גרמניה הלאומית) — כלום ויתרה גרמניה המזרחית על היפוכה האפשרי של טענה זו, היינו שהרפובליקה הדמוקרטית הגרמנית היא היא

לבו יש עניין, ועניין רב, בגרמניה כזירה היסטורית, ועל-כן אין לנו צורך לחכות עד שיבואו בעיות מדיניות אקטואליות וימציאו את הדחף למחקר.

ענייננו בגרמניה ידוע וקבוע ואינו מצטמצם בשום אופן בפרק הטראגי האחרון, אבל אין ספק, שיש בעיון בפרשת ייסוד הרייך השני גם כדי להכשיר תפיסה נכונה של הרייך השלישי, וממילא גם כדי לסייע לחשבוננו עמו.

עמים רבים יש להם עניין רב בבעיות היסוד של ההיסטוריה הגרמנית, אבל לגישה עצמאית לא הגיעו; כמונו גם הם הסתפקו בגיבוי תופעות מסוימות, אך ראו אותן במסגרת המערך ההיסטורי כפי שהותווה על-ידי ההיסטוריוגרפיה האקדמית הגרמנית. לא קל יהיה לחרוג מן השיגרה ההיסטוריוגרפית ולהתאים לתפיסה הח-דשה גם מסגרת שונה של סדר כרונולוגי ומינוח. מה מתרחש כאשר באים לצקת תוכן ביקורתי לקנקן היסטוריוגרפי ישן ראינו, כאשר ניסה פריץ פישר מהאמבורג להעמיד את שאלת "אש-מת גרמניה" במלחמה באור חדש; מכל עבר התנפלו עליו החוקרים הגרמניים בעלי התריסין, ובאמצעי הביקורת והמתודה הקהו חודן של טענותיו. רוויזיה לא תיתכן על-ידי מתן ציונים שליליים לפרטים אלה או אחרים, אלא על-ידי העמדת מסגרת שונה ותזות-ייסוד אחרות. תזה רדיקאלית כזאת היא הכפירה בזיהויו של ייסוד הרייך עם איחודה הלאומי של גרמניה. אם תבוסס כהלכה תהיה פתח לרוויזיה מעמיקה.

ב

ראיית הרייך השני אם כהגשמת האיחוד הלאומי של גרמניה ואם כהתפשטות פרוסיה במרחב האומה הגרמנית — ברירה היא, והברירה אינה סתם משחק במלים ובמונחים, אלא שינוי בראיית מהות התופעה.

אולי מוטב לנו לגשת להבהרת משמעות הדברים דווקא מן הסוף, ממצאות דורנו: אילו היה הרייך השני התגשמות האיחוד הלאומי, בהכרח היה הקרע של שנת 1945 מורגש כ"חורבן הבית",

ובכן, איחוד גרמניה לא יצא לפועל במאה הי"ט, ומה שהתרחש במעטה שאיפות איחוד הוא תהליך של התעצמות כמה מדינות גרמניות, ופרוסיה בראש, וזו הדבירה יריביה תחתיה בהש-תשלוח היסטורית דראמאטית. הגמוניה פרוסית זו נקראה במשך שלושה דורות "גרמניה המאוחדת". היה זמן ופרוסיה מוגדלת זו בלעה גם את אוסטריה, אבל לבסוף נשברה והחטיבות ההיסטוריות התלכדו בצורות שונות — אחדות באיחוד פדראלי, אוסטריה חזרה לעצמאותה, ועל הטריטוריה של פרוסיה ההיסטורית קמה הרפובליקה הדמוקרטית (דד"ר).

ומה יהיה על האיחוד? האם שמור הוא לעתיד היסטורי קרוב או רחוק?

התשובה תהיה לפי מיטב השיפוט ההיסטורי, שלילית. שהרי תור האיחודים הלאומיים באירופה חלף, ואם יש תהליך היסטורי, כיוונו הפוך, לקראת פירוק שותפויות לאומיות או לפחות הרפייתן, מעין התהליכים שאנו רואים בספרד, ביוגוסלאוויה, או אפילו בצרפת (בעיית נורמאנדיה או אוקציטניה). האיחוד הלאומי של גרמניה שלא יצא לפועל במועדו ההיסטורי, ספק אם יתגשם עוד. כשם שאין מדינה לאומית אחת לכל דוברי הולנדית או לכל דוברי צרפתית, כן לא תהיה מדינה אחת לכל דוברי גרמנית.

ה"אוסטפוליטיק" החדשה של הסוציאליזם-מוקר-טיה בגרמניה המערבית וה"אוסטפוליטיק" של הסא"ד בגרמניה המזרחית עדיין הן בראשיתן ולא הבשילו עד כדי כך שיידרש להן הסבר היסטוריוסופי משלהן, ועדיין אפילו אין הוא רצוי להן, שהרי עד כה לא ויתר שום צד על אפשרות הטיעון המונופוליסטי הישן. ואולם אם הגישושים של היום יולידו מצב יציב, אין ספק, שמדע ההיסטוריה יתבקש "לתרום תרומתו" האידאולוגית. או אז אין ספק, שמהלך התנועה הלאומית הגרמנית במאה הי"ט יואר באור חדש, כדי להסביר מציאותן של שלוש חטיבות פוליטיות גרמניות.

לנו אין חלק ונחלה לא ב"אוסטפוליטיק" של הצד האחד ולא ב"אוסטפוליטיק" של הצד השני:

מדינית, לקשרי חשאי, להתגייסות אלימה, אפילו לא לכינוסים והפגנות, אלא היא "אידיאולוגיה", "השקפת-עולם". הסיסמה של איחוד לאומי גרמני אין עמה הלהט המסורתי של התנועה הפולנית, האירית או הקרואטית.

אך האמנם היה זה אחרת בעבר, אולי במאה הי"ט, בעידן הלאומיות הרומאנטית? האם היה האיחוד הלאומי הגרמני מעולם יותר מ"וולטאנ-שוואנג", יותר ממה שקרוי אצלנו "ציונות", דיבורים שאין עמם מעשים; האם היה אי-פעם ברמה של ציונות חלוצית, עם נכונות לקרבנות, למאמץ ממושך?

השואל כך חזקה עליו שייחשב תמהוני או מתמיה. מי לא שמע שמעם של פייכטה ונאומו לאומה הגרמנית או אַרנסט-מוריץ ארנדט ו"אבא יאהן", נושאי דגל שלוש-צבע נגד עריץ-העריצים, נפוליאון הראשון, נגד השפעת הרוח הצרפתי; מי לא קרא על הרומנטיקה וכיסופיה הלאומיים, על הכמיהה לעבר הגרמני, החתירה אל נבכי המיתוס הטבטוני והוד הקיסרות הראשונה? דינם של דברים אלו כדינם של דבר-ירות, החתומים בספרים ועטופים כנגרני חומר רדיו-אקטיבי בשריון עופרת עבה של מחקרים היסטוריים, ספרותיים, הגותיים, פוליטולוגיים, עד ששוב אין מעיין כמעט מה היה כתוב באמת באותם "דברים אל האומה הגרמנית", מה היה טיבו של אותו "רייך ראשון" נכסף. נניח עתה לאותה תקופה הקרויה רומאנטיקה, ולא נבדוק אם לא היה גם אז המניע ה"אנטי-בולשביסטי" — ההתנגדות לרוח המהפכה הצרפתית בשלביה הרדיקליים — ממשי מן המניע של מהפכה לאומית; גם לא נבדוק אם בכיסופים למיתוס של הרייך הקדום לא היה כדי להעניק חסינות לשליטים המסויימים גופם. מיתוס הרייך הראשון פנים רבות לו, וכמסד לבנות עליו אומה מודרנית מורשתו מפוקפקת עד למאוד.

השואל למעשי הגשמת הלאומיות ולא למקורות מטאפיסיים או לאידיאלים מופשטים, חייב לבקש לא נביאים, מבשרים או פילוסופים, אלא חוגי-חברה חלוציים המסוגלים להוציא רעיון

כפורענות שאין עוברים עליה לסדר-היום. ולכאורה כן היה: מי שיבקש "מקורות" יוכל למלא כרכים בהבאות מנאומים נרגשים של מנהיגים גרמניים המבטיחים שגרמניה "לא תנוח ולא תשקוט" עד שיושב האיחוד על כנו. אף עדותם של מאמרי עתונות וכתבי-עת תאשר: לא הייה שקט באירופה עד שיתוקן העוול. אבל החיים גרסו אחרת: בחלק המזרחי של אדמת הרייך לשעבר קמה רפובליקה בעלת תודעה עצמית מובהקת, ושיכבה חברתית רחבה למדי הנושאת אותה ומעוניינת בקיומה, מעצבת לה מסורת היסטורית, ספרותית ורגשית משלה. יש כנראה בכוחה של מסגרת מדינית וסוציאלית לעצב לאומיות.

בגרמניה המערבית אמנם אתה מוצא תודעה חזקה של רציפות היסטורית המתייחסת על הרייך השני והניזונה מרציפות של משטר וחברה, אבל אין כל תודעת "שליחות" לגבי החלק המזרחי, אלא בחוגים קיצוניים.

אם נבדוק שורש טענתם של אלה התובעים איחוי הקרע בין המדינות הגרמניות נמצא שעי-סוקם יותר בהרחקת שכן קומוניסטי מאשר באיחוד לאומי: עם החלקים המזרחיים אינם נכונים לבוא במגע עד שירחק משם הקומוניזם. הרבה ממה שמתחזה כלאומיות הוא איבה למשטר שנוא. שתי הרפובליקות הגרמניות טרודות בבעיות-פנים שונות מאוד, ואלה קובעות את מוקדי המדיניות. האיחוד הוא "אידיאולוגיה", כסות לאמאויים שאינם בעיקר לאומיים אלא סוציאליים. תובעי האיחוד במפגיע הם "צלבנים" קומוניסטיים או אנטי-קומוניסטיים. כיום — ואין הבדל אם האוסטפוליטיק תוגשם על-ידי סוציאלידמוקרט או על-ידי דמו-נוצרי — ברור, שאין קיום שתי גרמניות מבעיות היסוד של גרמניה או של אירופה; אם לפני עשר שנים חשבו רבים אחרת, הרי נתפסו למראית-עין בלבד. מה שהתחזה כדחף פוליטי אלמנטארי, היה הלך-רוח של מסע-צלב אנטי-קומוניסטי שחלוציו התלבשו באדרת כמיהה לאיחוד גרמניה.

גרמניה אחת-ולא-נחלקת אינה סיסמה המעוררת רבבות בני נוער ואינטליגנציה לפעילות

שיכלה — אם לסבר את האוזן במשל מודרני — הליגה הערבית המסכנה להתמוטט מבלי שמצרים וסוריה, עירק וסעודיה יעברו מן העולם). פרוסיה, באואריה, סאכסוניה, זוירטמברג ומדינות אחרות היו גופים חיוניים, שרבים חפצו ביקרם.

אמת-נכון, כל הגרמנים הכירו בצורך אחדות כל האומה, וכולם השתתפו בבחירות לפרלמנט לאומי שהתכנס בפרנקפורט, אבל את העניינים החיוניים ביקשו לסדר בינתיים ב"מולדת המצומצמת", בפרוסיה, בבאואריה, בסאכסוניה, בזוירטמברג, האנובר ובאדן: בפרלמנטים הנפרדים ביקשו את אישור הזכויות הליברליות החיוניות, את חופש המקצוע והמגורים, את משפט המושבעים וביטול הצנזורה. בשעה שויכוחי הפרלמנט הלאומי בפרנקפורט היו בגדר בירור-רים של "השקפת-עולם" נאבקה הבורגנות בפרלמנטים הנפרדים מאבק של ממש. לא אנשי ריאקציה נהגו כך, אלא הליברלים והדמוקרטים, הם אשר סמכו על "מולדתם" המצומצמת, אך הממשית, ולא על המוסד המופשט אשר בפרנקפורט.

והדברים העמיקו: כשפרץ בצרפת הקרב המכריע בין הרפובליקה הכחולה והאדומה ביוני 1848 ואימת הדמוקרטיה הסוציאלית אחזה לא רק באנשי הריאקציה, אל בליברלים ודמוקראטים, ביקשו אלה עזרת הכוח הממשי האחד שהיה מוכר להם באופן בלתי אמצעי, בלי אידיאולוגיה ופילוסופיה. הליברלים שיקמו במו ידיהם את המונר-כיות הפרטיקולאריות, את משטר המלך הפרוסי, הבאוארי, ההנוברי. אם טעו, הרי טעו רק במידת השיקום: הם קיוו לשקם את הכוח השלטוני במסגרת מצומצמת ובפיקוח הפרלמנט, אבל המלוכה השתלטה עד גמירא וליכדה כוח שררה שלא היה ידוע עד כה. כך בא העידן הקרוי "תקופת הריאקציה".

מיום פרוץ המהפכה בגרמניה התברר, שזאת מהפכה במסגרת המדינות הקיימות ולמען חידוש פניהן. הכוח הלאומי הכול-גרמני היה "אידיאו-לוגיה": הליברלים היה פרוסי, באוארי, סאכסוני, ולא גרמני.

מן הכוח אל הפועל. ואז תהיה השאלה: האם היו לאומה הגרמנית כוחות חברתיים רבי כמות ואיכות, נכונים להגשמת הלאומיות, כפי שנמצאו, לדוגמה, בעם היהודי בשלהי המאה הי"ט?

לגבי תקופה מוגדרת היטב התשובה היא חיובית. מראשית ההתקוממות נגד נפוליאון, האישי ומשטר, ועד לשנות הארבעים היה בנוער הגרמני להט מהפכני של ממש אשר עורר כוחות של דיכוי ממשיים לא פחות. הסטודנטים היו נושאי תנועה לאומית-מהפכנית ודמוקרטית כאחד. ראיה ברורה לכך היא אותה ברית שנרקמה בין הקיצונים מחוגי האינטליגנציה האקדמית ובין שוליות האומנים הנוודים והצמיחה אגודות-סתר מהפכניות שונות, ובין היתר גם את "ברית הקומוניסטים". התנועה היתה חצויה לאגף ימני ושמאלי: חלק שאף לגרמניה רבתי, מתנשאת, טבטונית, פרוטסטנטית ואנטישמית; חלק אחר שאף גם הוא לגרמניה גדולה, אבל חובקת עמים בברית-אחים קוסמופוליטית, דמוקרטית ושוויונית. משטרת "הברית הגרמנית" לחמה בשני הזרמים כאחד, אסרה פעילותם, צינורה עתוניהם, אסרה מנהיגיהם, החזירה סוכניה — ונכשלה. המשטרה נכשלה, כי קול הלאומיות, הדמוקרטיה והקומוניזם שהוחנקו בגרמניה פנימה זעקו בקוליות קולות מעבר לגבולות, בציריך, ז'נבה, פאריס, בריסל, לונדון, והד זעקתם נשמע בכל פינה. הרווג, ברנה, היינה, מארכס ואנגלס הם קולות במקלה ששמותיהם אומרים דבר-מה גם לישראלים.

בין השנים 1840–1848 ציפו הכול למפנה הגדול, להתמוטטות העולם הישן, שסמלו הפוליטי היתה "הברית הגרמנית" האומללה שהכול דיברו בה סרה.

במארס 1848 באה אותה התמוטטות הישן שהכול ציפו לה, אבל כשהתנדף עשן הקרבות ניגלה לעין, כי טעות היתה בידי המשוררים והחזוים כמו בידי הנוער ובריתות-החשאי: התמוטטה הקונפדרציה המסכנה שהכול לעגו לה, אבל לא התמוטטו המדינות שהרכיבוה. (כשם

ג

הראשון": מאות יחידות היסטוריות-בינימיות, כנסייתיות וחילוניות, בוטלו. שטחיהן נמסרו לנסיכויות טריטוריאליות תמורת שיתוף-פעולה פוליטי עם הצרפתים: כך קמה "ברית הריינוס" שהיתה מורכבת כולה יחידות טריטוריאליות בגודל בינוני ובנות כושר-קיום. באדן, ווירטמברג, באואריה וסכסוניה הן פרי התפתחות זו. שליטיהן הועלו בדרגה על-ידי נפוליאון, נעשו מלכים או לפחות דוכסים, ולא ויתרו על תאריהם או על ריבונותם עם תבוסת נפוליאון. הקונפדראציה הגרמנית שהוקמה לפי הסדרי קונגרס וינה לא דמתה לרייד הישן, אלא היתה ברית מדינות ריבוניות תקינות, מין "חבר-לאומים" או מין "ליגה ערבית", קצת יותר יעילה.

האנומאליה העיקרית שנולדה על ברכי הסדרי וינה באה עם ניתוח "מלכות וסטפאליה" כאשר, מצד אחד, ניתנה ארץ הריין לפרוסיה, ומצד אחר, שוקמו יחידות-ננס מצפון לקו הנהר מיין. אמנם מאחורי חידוש קיום ערי ההאנוזה (כמו האמבורג וברמן) עמד אינטרס מסחרי ממשי מאוד, אבל פיצול תורינגיה לכל מיני "סאכסן-קבורג-גוטא" היה מגוון. וכן לא הצליחה פרוסיה להשתלט כהלכה על ארץ הריין המפותחת מבחינה כלכלית וחברתית, והתנגדות תושביה למשטר הפרוסי היה מקור חולשה לה.

הסוד של יציבות גרמניה הדרומית והתנגדותה הממושכת לסיפוח לפרוסיה היה איפוא טמון במהפכה הצרפתית, שלא הביאה אמנם דמוקראטיה וחירות, אבל קידמה יצירת מסגרות טריטוריאליות הגיוניות ובנות-קיום, והא ראייה, שב-משך דור-דורותיים התפתחה תודעה לאומית-ממלכתית, ובייחוד בבואאריה: אף שלא היתה כל זיקה "שבטית" או היסטורית בין חלקי הממלכה (בין הבואארים של מינכן, הפראנקים של נירנברג והאלמנים של הפלטינט), אף שבאואריה החדשה נשאה רק שמה של יחידה היסטורית, ללא שום רציפות של ממש, החלו לדבר על "מנטאליות באוארית", על "בדלנות" מסורתית, על לויאליות מושרשת, בקיצור, המדינה הבוארית החלה לעצב אומה באוארית, כשם שמאתיים שנה לפני כן

מניין איפוא מראית-העין האחרת, היינו שמה-פכת מארס 1848 היתה מהפכת שלושה-הצבעה-גרמני, שניגפה והובסה, ועל כן פינתה מקומה לריאקציה ולתחיית הפרטיקולריזם האנטי-לאומי? התשובה תהיה: מפני שהמדינה הפארטיקולארית הכזיבה את הבורגנות שהצילה קיומה; היא שללה את חירות היחיד, החזירה את דיכוי העתונות, ביטלה את השוויון המשפטי, הכלל, השאירה לאזרח המאוכזב רק את חלומה שגרמניה מאוחדת תתן לו באחד הימים מה ששללה ממנו המדינה הפרטיקולארית המתנשאת, הבוועטת בדורשי טובתה.

כיצד התפתח המצב הפארדוקסאלי, שאזרחי המדינות ראו ממשות ראשונה במדינתם הפארטיקולארית והשאירו את הפרלמנט הלאומי תלוי באוויר, ללא כוח צבאי וכספי? כדי להבין חזיון זה יש לבדוק ממשותה של תלונת האידיאולוגים בדבר פיצול המולדת וקריעתה לשלושים ושלושה קרעים ומסירתה בידי שלושים ושלושה טירנים.

אמנם היתה מציאות של פיצול מופרוז ב"הברית הגרמנית", היו בה כמה וכמה מדינות-ננס, שה-טריטוריה שלהן היתה מפוצלת עד מאד; היו גם מדינות כפרוסיה שהיתה מנומרת ב"אכסקלאות" ו"אנקלאות", איי טריטוריה בנחלות שכנים כנגד איי טריטוריה של מדינות זרות בשטח שלה. אבל כל זה נגע רק לאחוז קטן מכלל שטח הברית הגרמנית.

בעיקרו של דבר היתה הקונפדראציה הגרמנית מורכבת ממספר מדינות בגודל בינוני כמו באואריה וסכסוניה, שיכלו להתקיים קיום כלכלי-נורמאלי, בעיקר משום שהובטחו הסדרים של תחבורה ומסחר על-ידי ברית המכס הגרמנית שהתקיימה מאז 1833. התפתחות מדינות אלה כדי יחידות פוליטיות של קבע היתה לא רק אפשרית, התפתחות זו התקדמה בצעדים מדודים למן 1803 והוחשה אחרי 1830.

ידוע איך קרה הדבר. בסערת המהפכה הצרפתית וכיבושי נפוליאון התפרק סופית "הרייד

לשקם כוח שליטיהם כנגד סכנה הדמוקראטיה והקומוניזם, אבל בשמירת ההישגים הליבראליים, והנה "השתוללה" הביורוקראטיה ורמסה את זכויות האזרח. אבל את מהות פרק-השנים 1849 עד 1859 אין הכינוי "ריאקציה" ממצה, כי הריאקציה "המשתוללת" לא בשיקום הישן בלבד עסקה, אלא בעיקר בחיזוק המדינה הפארטיקולרית, בה-אחדת המינהל, בחיזוק הצבא, בפיתוח התחבורה, בשיפור השיפוט והשיטור. מעבר למעשי דיכוי, הגליות, תליות ומאסרים עסקו שליטי הריאקציה בבניין מדינתם המודרנית עם תקנות מסחר וייצור, עם ניצני חירות התנועה, העיסוק והמגוון רים. התוצאה העיקרית היתה תקומת המדינה הפרוסית המאוחדת, שהצליחה סוף-סוף לעכל את ארץ הריין.

כשנאלצו השלטונות עקב המשבר הכלכלי של שנת 1857/8 להתיר מעט את הרצועה, להקל עול הצנזורה ולפטר קציני משטרה שנואים ביותר, משהחל בכל המדינות מה שקרוי "התור החדש", התברר שבכל גרמניה יש פרוסים נאמנים, באוארים וסאכסונים נאמנים, המבקשים במידת האפשר, במידה שחוקי ממלכתם מרשים זאת, גם הידוק הקשרים בין המדינות. לזה קראו "תנועה לאומית".

התנועה הלאומית שהתארגנה למן שנת 1859 שונה מן התנועה הלאומית שלפני מארס 1848 בכך, שפעלה במסגרת החוקים הקיימים, פנתה אל השליטים באמצעות הפרלמנטים ולא תבעה את האוניטאריות; היא חסרה גם בסיס חברתי מוגדר; היא לא הפעילה סטודנטים, אינטליגנציה ואמנים, אלא ביקשה את "דעת-הקהל", היינו את הסכמת כלל האוכלוסיה. למעשה היתה זו תנועת הבורגנות העירונית. הטיפוס של הסטודנט וקצין הצבא המהפכני נעלם מן הנוף.

הנוער הלאומי שלפני מארס 1848 ראה בקיום מדינתו הפארטיקולארית אבסורד וייחל לאיחוד; האזרח הלאומי של שנת 1859 נהנה ממדינתו ככל שהחלה להראות ניצני ליבראליות; הוא ראה גורם אחד עיקרי לאי-יציבות החיים הפוליטיים: מדיניות נפוליאון השלישי באיטליה שסיכנה בטחון

עיצבה המלוכה הבורבונית אומה צרפתית מקרעי טריטוריה. כלל גדול הוא שמסגרת מדינית יוצרת לאומיות.

ד

בהסדרים המדיניים כפי שאושרו בקונגרס וינה שימשו הראציונאלי והאי-רציונאלי בערבוביה, ונגדם כמה מחאת התנועה הלאומית. זו היתה פעילה ותוקפנית והתנגשה עם משטרת "הברית הגרמנית" ועם כל הקרוי "משטר מטרניך". טוב ויפה. אבל עוד צריך לשאול, מה היה כאן מן המחאה המכוונת נגד ההסדרים הבלתי מספקים בפנים המדינות, כמו כפיית הקלריקליות, הביורוקרטיה, והאבסולוטיזם, ומה היה מכוון נגד עצם קיום המסגרת הפרטיקולריסטית. ההבחנה אינה קלה, אבל באופן כללי אפשר לציין: המגמה הליבראלית התיישבה עם קיום המדינות כפי שהיו, תוך תיקונים מסויימים, ורק המגמה הדמוקראטית (ודמוקראטיה היתה כרוכה לעתים בגירסה כל-שהי של קומוניזם קוסמופוליטי) תבעה במפגיע את איחוד מלוא המרחב של התיישבות גרמנים, היינו את הכללת מרבית אירופה התיכונית והבלקנים, ובעיקרו שטחי בית הבסבורג, נוסף לברית הגרמנית.

כשהנהיג שליט באדן משטר ליבראלי יותר והביע הסכמתו להידוק הברית הגרמנית — מיד הועלה על נס כחלוצ הלאומיות הגרמנית על-ידי הליבראליים.

מוקד הלאומיות הראדיקאלית היה בארץ הריין, ושם נוסח בפרוס מהפכת אוקטובר 1848 הסעיף הראשון בפרוגרמה של הקומוניסטים: כל גרמניה מוכרות רפובליקה אחידה. ושוב יש לשאול: מה כאן עדיף, רגש ההשתייכות הלאומית או המחאה האנטי-פרוסית? אם נרצה להמחיש רגשותיהם של תושבי ארץ הריין כלפי הפרוסים, הרי היו אולי מעין רגשותיהם של תושבי שכם ובית-לחם כלפי צבא הבדואים של עבר-הירדן.

ידוע, מה בא בעקבות חידוש המשטרים הישנים במרחב הגרמני לאחר 1849. קוראים לכך "תור הריאקציה", ובצידוק-מה, שהרי האזרחים ביקשו

של העקרונות המופשטים שיסודם בריבונות-העם, אם לא הצמיחה ההיסטורית ששרשה ב"שבטים" הגרמניים: ריבונות השבטים במקום ריבונות העם, ריבונות של סאכסים, פראנקים ובאוארים שעיצבו את הרייך הראשון, מערכת של הגמוניות של שבט זה או אחר, פשרה וקיום-יחד של שבט עם שבט. מניה וביה התחלפו שבטי הסאכסונים והבאוארים עם הממלכות השושלתיות הנושאות באופן פורמאלי שמות שבטים אלה.

כך הונח מסד אידיאולוגי לבנות עליו פדראציה טבעית והיסטוריה של הגרמנים. אם תבדוק היכן ישבו הסאכסים ההיסטוריים והיכן מדינת סאכסוניה, תמצא שזו האחרונה תופסת שטחים של שבטים סלאויים (ובייחוד של הלואטים); תמצא שבאואריה ראוי שתיקרא יותר פרנקוניה מאשר על שם שבט באוארי (אם היה בכלל קיים אי-פעם), שהטריטוריה שלו היתה יותר בשטח אוסטריה של ימינו וביוגוסלאוויה הצפונית. ומשום-מה החלו לדבר — אם לא בהיסטוריוגרפיה, אז לפחות בפובליציסטיקה — על "שבט פרוסי", אותו עם ליטאי קדום שנתן שמו למדינת ברנדנבורג.

בלבול מושגים זה חמור במיוחד מפני שלא היה שגגת עתונאים, אלא היה מעשה פרופסורים להיסטוריה בעלי-שם השולטים בכתבי-העת שהזינו את דעת-הקהל; הם ידעו להבדיל בין שבטים היסטוריים ומדינות הנושאות שמות שבטים שעברו ובטלו מן העולם — אילו רצו. ואולם בלבול המושגים שימש מטרה פוליטית מודעת: מניה וביה נעשתה ריבונות השבטים תחליף לריבונות העם. ורק דבר אחד לא הוברר, מי מייצג ריבונות זו — השליט, הפרלמנט או בני ה"שבט" כולם. לא נאמר ברור, אולם הובן מכללא, שריבונות זו מופקדת בידי השליט המתיעץ בנציגות העם בפרלמנט. "הסכם" בין השליט ובין מוסד המחוקקים שתנאיו לעולם לא פורשו, היה הסוד הפוליטי הגדול של חכמת המדינה הליבראלית. ואיחוד לאומי כיצד? ראשי ה"שבטים" ישאו ויתנו אלה עם אלה ולזה יקראו רפורמה של חוקת הברית הגרמנית, ואלה שראו עצמם ראדי-

אוסטריה בוונציה ובטחון גרמניה על הריין. הבהלה מפני כוונות צרפת שאחזה את הגרמנים בשנת 1859 חלפה עם בוא שביתת הנשק של וילפרנקא וגרמה לירידת המתח הלאומי, אבל בזכות גלי ההתעוררות באיטליה ובצרפת מדי פעם, התאושה התנועה הלאומית הגרמנית גלים-גלים, אבל לא כימים שלפני מארס היו הימים שלאחריו, ולא בסימן הכיסופים הלאומיים עמדו.

המגמה האמיתית של החיים הפוליטיים ברחבי גרמניה בשנים 1859-1862 היתה לקראת ליבראליזאציה של המשטר הפנימי במדינות הקיימות. הלאומיות התלוותה אל הליבראליזם, שהרי גם היא תבעה יותר חירות-תנועה-ומגע בין אזרחי המדינות השונות, אולם לאומיות במובן של אינ-טגראציה פוליטית מלאה במדינה אוניטארית היתה נחלת אידיאולוגים אחדים בלבד, וביניהם בלט פרדיננד לאסאל. ולא מקרה הוא שבין הקיצוניים בעניין זה נמצאו יהודים, שהרי רבים מהם לא היו מעוגנים במולדת פארטיקולארית, וגרמניה של העתיד מיועדת היתה לתת להם בפעם הראשונה מולדת ממש. גם כמה תלושים מנוף מולדתם הפארטיקולארית היו בין הקיצונים בלאומיות אוניטארית, והמפורסם שבהם היה ההיסטוריון והפובליציסט היינריך פון טרייטשקה.

הגרמני הלאומי של שנות הששים לא נטה לקיצוניות, וטיפוסים כמו לאסאל וטרייטשקה היו יוצאי-דופן. את דעת הרוב ביטאו אותם היסטוריונים מקצועיים ופובליציסטים פוליטיים חובבנים, שסיפקו לאינטליגנציה ראייה היסטורית ההולמת את המאוויים הלאומיים המתפשרים והפושרים של הבורגנות הליבראלית, וזו לא ביקשה לא ריבונות-העם, לא זכויות דמוקראטיות לכלל ולא ביטול המדינות הפארטיקולאריות.

המדע ההיסטורי פנה עורף להכללות אידיאליסטיות בנוסח פיכטה והגל, ולא דיבר עוד בשם "עקרונות" מופשטים, אלא בשם "ההתהוות ההיסטורית" ובזה הסתייג במפורש ממה שקרוי בפיו "הרוח הצרפתית". ומה בא למלא מקומם

עם מדינות זעירות המוקפות טחים פרוסיים רמזו על אפשרויות נוספות. הסכם-הגנה משותף עם מדינה כמו סאכסן-קובורג-גוטה פתח אפקים, והסכם-המסחר עם צרפת בשנת 1862, תוך פגיעה ברורה באינטרסים של מדינות גרמניות אחרות, הראה, כיצד לחץ כלכלי יכול לכפות רצון פרוסיה על שכנים קרובים, ובעיקר מצפון לנהר מיין. אפילו התערבה פרוסיה למען קיום חוקה ליברלית לית במדינה בינונית כמו הסן-קאסל, סללה בכך דרך להתערבות שכפסע בינה ובין כיבוש גלוי. המאורעות שצוינו כאן התרחשו עד לשנת 1863 ויכלו לפקוח עיני עיוורים לראות דרך לתחליף-איחוד, דרך שאינה כפופה לכל הסייגים של לגיטימיות, היסטוריות והגינות. אולי חוץ מטרייטשקה לא דיבר איש בזכות דרך כזאת, הכול דיברו רק על "כיבושים מוסריים" של פרוסיה, אבל כל המעשים הללו מצאו צידוק מטעם זה או אחר הן בעתונות הליברלית בפרוסיה והן בפרלמנט, שבו היה לליברלים רוב מוחלט.

בשום ספר היסטורי לא תמצא כתוב, שהיתה קיימת בשנות הששים מפלגה ליברלית שדגלה בפתרון שאלת גרמניה בדרך הפרוסיקאציה, בדרך שהיא זהה עקרונית עם דרכו של ביסמארק. ואף על פי כן אמת היא.

עקרונית שאפה מפלגת ה"פורטשריט" הפרו-סית * שנקראה "הגרמנית" לפרוסיה רבת, אלא שלא אמרה זאת לאחרים, ואולי לא הודתה על כך אפילו בפני עצמה.

מה שנאמר בהצהרות לעשרות הוא כי פרוסיה כשבת הגדול ובעל הכושר הצבאי הרב ביותר חייבת לשאת בנטל אחריות מוגבר, ועלי-כן זכאית היא לתבוע גם התחשבות יתרה בסגולותיה. על פרוסיה להיות חלוץ למופת, וכיבושיה בגרמניה צריכים להיות "כיבושים מוסריים", כאילו מפעל איחוד גרמניה היה בגדר ג'מבורי של צופים. ליברלים פרוסיים (לשעבר דמוקראטים) היו חלוצי אותו איגוד שנקרא "האיגוד הלאומי הגרמני"*, שנוסד בימי המשבר של שנת 1859

קאלים מאוד בלאומיותם דיברו על הסכם שיכלול גם נציגות נבחרת של העם כולו, פרלמנט שנציגיו ייבחרו בבחירות דמוקרטיות, מעין הסכם על ההסכם.

ה

כך נכנסה שאלת האיחוד הלאומי למבוך ללא מוצא, ובשעה שהאיטלקים הגשימו איחודם הלאומי במעשה של מרידה ומלחמה, דיברו הגרמנים על איחודם הלאומי כעל חזון אגדי. והיה לזה מלוא הצידוק. שהרי אם לקבל את התנאים המפורשים של דוברי האיחוד הליברליים היתה זו משימה בלתי אפשרית, כפי שהוכיח הנסיון ההיסטורי: כשניסח פרלמנט גרמני ב־1848 חוקה לאומית וביקש הסכמת "השבטים" להגשמתה — מנע מלך פרוסיה כ"ראש השבט" את הסכמתו ונמנע ממילוי התפקיד החוקתי שהוטל עליו, להיות קיסר גרמניה, ראש כל השבטים. והיה זה סוף-פסוק. אם תנאי הליברלים היו שאין לבקש את האיחוד בדרך ריבונות העם, שאין לשתף את האוכלוסיה ישירות, אלא רק את נציגיה בפרלמנטים, שהכול יתגהל לפי הנוהג החוקי של כל מדינה ומדינה — הרי די היה שאחד "השבטים" יאסור על התנועה הגרמנית, ותחסר חוליה חיונית. כל כובד המשימה הוטל על גורם חסר הגדרה ברורה, על לחץ "דעת-הציבור", וזה רק במסגרת החוקים הקיימים. ומובן שהחוקים הקיימים היה בכוחם לשתק את דעת הציבור, לשלול רשיון עתוגים ולאסור אסיפות.

ריאליסטים היו אותם ליברלים שהיו מוכנים להסתפק ברפורמה כלשהי של הפדראציה הקיימת; בעלי דמיון היו אותם לאומיים שקיוו לפדראציה הדוקה במסגרת של כשרות חוקית ומשפטית. אולם הריאליסטים האמיתיים היו אותם ליברלים שזיהו את איחוד גרמניה עם השתלטותה של פרוסיה על גרמניה — ריאליסטים כמובן עד גבול מסויים, ועליו עוד יש להצביע: פרוסיה כבר הוכיחה מימי פירוק הרייך הישן ועד קונגרס וינה, בשנים 1802–1815, שמוכנה היא לגדול על חשבון טריטוריות גרמניות; חזוי מסחר למן 1851

* Deutsche Fortschrittspartei
* Deutscher Nationalverein

במחלוקת: לא דובר על זכות הפרלמנט לריבונות; לא דובר על דמוקראטיזאציה של החיים הפרלמנטריים; לא דובר על כל שינוי של החוקה הקיימת, זו שהוטלה מטעם הכתר כאקט ריבונני-שרירותי בשנת 1849. ממילא לא דובר על שינוי המעמד האבסולוטי של הכתר. שנוי בויכוח היה רק פירוש אותה חוקה עצמה, לאמור: הפרלמנט טען שהכתר הגביל זכויותיו שהוענקו לו בחוקת 1849, ובתוכן הזכות העיקרית, לקבוע את התקציב. אולם לכתר היו פירושים משלו.

על הזכות לקבוע את התקציב, או נכון יותר, על הזכות להיות שותף לאישור התקציב, רעשו אמות-הסיפים, וכמה וכמה שנים נדרשו דרשות חוצבות-להבות, שצילין היה לפעמים מהפכני ביותר, אבל תמיד מתוך הדגשה שכאן מדובר ב"מאבק הרוח", כאילו הפרלמנט היא אקדמיה פילוסופית.

בויכוחים אלה הודגש השכם והערב, כי פרוסיה זו, השרויה במחלוקת עם בית המחקקים שלה, אינה זכאית להיות חלוץ האיחוד, שפרוסיה זו, אפילו תגשים את האיחוד, הפרלמנט הפרוסי יכשילנו. לאמור: זכות הבורגנות הפרוסית להטיל וטו על הוצאות הממשלה (בעצם על זה התנהלה הויכוח) הוצגה כיסודית וחשובה במידה כזו, שאפילו איחוד לאומי לא יהיה שקול כנגדה, ולהפך: אך יעניק הכתר (או בלשון הפרלמנט: "יחזיר") לבית המחקקים זכות זו, תהיה פרוסיה כשרה לכוף רצונה על גרמניה. לא אי-השוויון החוקי של בוחרי פרוסיה (זכות הבחירה של שלושת המעמדות), לא הנחשלות וההפלייה החברתית, לא זכויות-היתר של הקצונה ומעמד היונקים-ריים— כל אלה אינם מונעים מן הכתר הפרוסי זכותו למלא תפקידו הלאומי; הדבר הדרוש הוא לא פרלמנט דמוקרטי וריבונני, לא ביטול כל-הפריבילגיות וההירארכיות שעשו את פרוסיה לרוסיה של אירופה המערבית— כל זה אינו קובע; קובעת הזכות האחת, להטיל וטו על ההוצאות הכספיות; פרוסיה יכולה להישאר מה שהיא, דרושה רק זכות פיקוח במקום רגיש אחד, פיקוח על שלמות ארנקם של האזרחים. לכן נתנו הליב-

בשעה שנפוליאון פלש לאיטליה. הם תבעו אז שפרוסיה תקבל על עצמה את הפיקוד על כל צבאות גרמניה ותראה עצמה אחראית לשלמות שטחיה: תביעה הגיונית כשלעצמה, אלא שפרוסיה לא היתה להוטת לקבל עליה אחריות כזאת. מכאן ואילך התגלגלה "החלוציות" הפרוסית למישורים אחרים לגמרי. במרוצת הזמן נאמר שחוקת פראנקפורט משנת 1849 קבעה שפרוסיה תהיה מנהיגת גרמניה, כי כתר הקיסר העובר בירושה יותן לבית הוהנצולרן, ומכאן שפרוסיה רשאית ליוזם שינויים בחוקת הרייך וליטול לידיה את הסמכויות שאותה חוקת-נפל העניקה לפרוסיה, אילו התגשמה. אם לראות גישה זו על רקע מעשי החוקפנות של פרוסיה אשר הזכרנו קודם, פירוש הדבר שאיחוד גרמניה בדרך הפרוסיפיקאציה לא התגשם מיד רק מטעם אחד: שמלך פרוסיה לא מצא כל עניין בקבלת אחריות על בעיות כלל-גרמניות, אלא אם תצמח מזה טובה שלא לתר לממלכתו. פרוסיה נהגה לפי אמת-מידה זו בשנת 1849 וחזרה על "התרגיל" בשנת 1859. הפרוסיפיקאציה נמנעה בשנת 1862 מפני שהכתר הפרוסי היה שמרני ובדלני. ביסמארק עמל קשה לשכנע את מלכו, כי מעבר לאינטרס הפרוסי הצר קיים אינטרס פרוסי רחב שלמענו כדאי להתחבר אל הלאומיות הגרמנית. מדוע לא נתגלה מעשה-התעתועים הליבראלי-פרוסי במוקדם, אלא רק בשנים 1865-1866, ולרבים רק לאחר ייסוד הקונפדראציה הצפון-גרמנית בשנת 1867?

ראשית, כאמור, משום אי-היענותו של הכתר הפרוסי. אחר-כך, לאחר מינויו של ביסמארק, משום אותו סכסוך ממושך בין הכתר והפרלמנט, שנתפרש לרבים כסכסוך בין ליבראליות גרמנית לאומית לבדלנות של משטר אבסולוטי פרוסי.

אי-ההבנה בנוגע למהות הסכסוך בין הכתר לבין הפרלמנט טבועה בשורש אי-הבנה בעיית האיחוד הלאומי-גרמני.

מה היה טיב משבר זה ביחסים שבין הפרלמנט ובין הכתר?

כדאי אולי תחילה להבהיר, מה לא היה שנוי

לה. ההשתלשלות היא הגיונית: בפרוסיה כמנהיגה צבאית לשם הגנת טריטוריה גרמנית ולמען אינטרס כלל האומה החל הדבר; ובפרוסיה ה' תוקפת מדינה שכנה בשם אינטרס פרוסי צרוף (נמל צבאי נוח בקיל) נגמר; בתביעה קולנית מכתר פרוסיה החל, ובסכמה לסיפוח אנוכי ב' תציפה נגמר. ומדוע בחציפה? כי שליטת ה' פרלמנט על התקציב לא אושרה. ומדוע לא אושרה? כי הוכח שיש בכוחו של השלטון לנהל מל' חמה בלי תקציב מאושר. היה ברור איפוא, ש' זכות זו לא תוענק לעולם תוך "מאבק רוחני".

בין שני התאריכים 1859 ו-1864 התפשטה אר' תה תעמולה פרוסית-לאומית שהתחזתה כתעמול' לה גרמנית-לאומית "עם-פרוסיה", "ממשלת פרוסיה", "צבא פרוסיה", הכל עורבב, ותערובת פרוסית זו הוכרזה כבעלת חסינות מיוחדת. משי' הכריזה "האגודה הלאומית" שיש להכשיר את הנוער באגודות-מגן למלחמה לאומית, דאגו נציגי פרוסיה, שהנוער הפרוסי יוצא מכלל זה: ה' פרוסים ידעו שעל נסיון להגשים החלטה מעין זו תגיב הממשלה באיסור התנועה כולה. כשיסדו הליבראליים קרן פיצויים למען קרבנות סכסוך ה' חוקה (הכוונה היתה בעיקר לעורכי העתונים) וק' מה הדרישה המובנת מאליה, להעמיד קרן זו לפיקוח "האגודה הלאומית", סירבו הפרוסים: אמנם כולם שווים, אבל הפרוסים שווים יותר... עם ראשית סכסוך החוקה הושבתה כל התנועה הלאומית ברחבי פרוסיה בטענה שסכסוך החוקה זהה לגבי עם-פרוסיה עם התנועה הלאומית, ב' קיצור, ה'אגודה הלאומית" היתה בעיני הליבראליים הפרוסיים סוכנות-עזר למאבק החוקתי, שלא היה גרמני, אלא פרוסי מובהק.

בשנת 1866 יצאה פרוסיה למלחמה עם הברית הגרמנית, סיפחה מדינות שלמות בגרמניה הצפון-נית, והקימה עם היתר את הקונפדראציה הצפון-גרמנית. לברית הזאת הוענקה חוקה מעין זו ש' עליה נאבקו לשוא הליבראליים בשנת 1849, או לפחות כך היתה מראית-העין. את החוקה הפרו-סית הישנה חילל הכתר מבלי שויתר לפרלמנט; החוקה הגרמנית החדשה לא כללה מראש כל

ראלים פירושים נוחים ומתקדמים לחווה המסוכ' רי עם צרפת ולהתערבות בהסן, לברית הצבאית עם קובורג.

יבוא ויתור קל מצד הכתר, ומיד יעניק העם של פרוסיה — היינו הפרלמנט הלא-דמוקרטי וה-בלתי-ריבוני — מעמד בכורה למונארכ. ברגע ש' תהיה הבורגנות שותפה סבילה, אך מוכרת, בא' חד משלבי ביצוע השלטון, ולא המכריע שבהם, יהיו הכיבושים הפרוסיים מעשה לאומי.

1

זו המשמעות ההיסטורית של מאבק החוקה הפרוסי והסכסוך עם ביסמארק. כל ההתרחשות בפרוסיה וברחבי גרמניה כולה שועבדה לעמידה זו של הפרלמנט: נאמר לפועלים שאסור להם להתארגן, כי דבר זה מפריע למאבק (הבורגנים עלולים לפחוד ולשלוח נציגים שיוותרו גם על זכות אישור התקציב); לדיכוי העתונות על-ידי ביסמארק אסור להתנגד, כי דבר זה ישמש עילה לפיזור הפרלמנט בלחץ טרור ואיסור העיתונים הליבראליים; את מהלך התנועה הלאומית יש לבלום, עד שתוכשר פרוסיה למלא תפקידה, שה' רי בלי חלוציותה של פרוסיה יהיה העם הגרמני חסר-אונים.

שנתיים ימים נגררו חברי "האיגוד הלאומי" אחרי טענת הפרוסים, וכאשר החל חלק מהם ל' התפכח — כבר היה מאוחר, כי בינתיים פרץ הסכסוך עם דאניה וזכה צבא פרוסיה בנצחון מרשים, או אז כבר נשמעה הטענה של הליבראליים הפרוסיים בנוסחה שונה וגלויה. הם החלו לטעון: אמנם הסכסוך עם הכתר עוד לא הוכרע, אבל בשעת חירום רשאית פרוסיה לפעול כאילו מילאה אחר תנאי חוקת 1849-1848, כי האינט' רסים הפרוסיים חופפים בדרך הטבע את האינט' רס הגרמני.

הצהרה זו מסוף שנת 1864 היא פשר התכנית הפרוסית של הליבראליים הפרוסיים משנת 1859. ואם עתה נדהמו רבים מבין הלא-פרוסים, הם היו האשמים, שהרי עמדתם של הליבראליים הפרוסיים לא השתנתה עקרונית והסתברה מלכתחיל

1848 כלל לא היה ברור בשנים 1859-1866, ו- הוא, שהאומה הפוליטית, היינו הבורגנות והאינ-טליגנציה, רוצה באמת בגרמניה אחת ולא מחו-לקת, ואינה מסתפקת בברית רופפת, פחות או יותר, של המדינות הקיימות, הגדולות והבי-נוניות.

ההיסטוריה של "האיגוד הלאומי" משנת ייסו-דו 1859 היא נסיון ממושך לפשר בין המאוויים של נציגי "השבטים" שאמנם ראו עצמם גרמנים אבל גם נתינים במדינתם ה"שבטית", וביניהם היו רק מעטים שנכונים היו להיות לגבי מולדתם המצומצמת בחזקת "בוגדים", ומעטים אלה היו בחלקם מושפעים, מי פחות ומי יותר, מן הקו-מוניסטים, כמו אותו מיקל * שעתיד היה להיות שר הכספים הפרוסי בימי הרייך השני, או הרמן בקר ** שהיה לימים לראש עיריית קלן, כדי לא להיות "בוגדים" במולדתם המצומצמת ויתרו מראש על חלום המדינה האוניטארית, ואפילו לג-בי שאיפתם לברית מדינות גרמניות היה ליבם חלוק עליהם. רק הפרוסים היו שלמים עם עצמם מלכתחילה, כי תורת "החלוץ הפרוסי" איפשרה להם לתת פירוש לאומי וחיובי לכל צעד בדלני פרוסי. ההיסטוריונים הפרוסיים עשו אחר-כך גדולות במחן משמעות גרמנית לכל מעשה אנו-כי של בית הוהנצולרן. מתוך אשלייה שפרוסיה שלהם היא, או עתידה להיות שלהם, פילסו הלי-בראליים נתיב לפרוסיפיקאציה של גרמניה.

תנועת הפועלים הגרמנית איחרה בהתארגנו-תה לעומת הבורגנות. וכאשר גורל גרמניה הוכ-רע בין השנים 1864 ו-1871, עדיין היה כוחה הממשי מועט. אבל חשוב לציין, שיותר מן הבור-גנות חפשית היתה מן הזיקה הרגשית אל המול-דת המצומצמת. בתוכה היתה השאיפה לגרמניה אוניטארית, מאוחדת ודמוקרטית בגדר מסורת שלטת, אף שלא היה מחסור בנסיונות להרכיב גם לה את רעיון "החלוץ הפרוסי". כל זה מחייב ניי-תוח חברתי נפרד וחורג ממסגרת ההתרחשות ההיסטורית שקבעה גורל הרייך השני בייסודו.

* Johannes Miquel
** Hermann Becker

זכות אישור תקציבים ויצרה פרלמנט שלא היה אלא אסיפה מיעצת.

בעיקבות כינון הקונדפראציה הצפונית נתפלגו הליבראליים למחייבים ושוללים, ופילוג זה זכה לתיאורים דראמאטיים בהיסטוריוגרפיה הגרמ-נית: מזה מחנה העיקשים הדבקים בקנאות ב-עקרונות אידיאליים, ומזה אלה שנפקחו עיניהם לראות גדולת ביסמארק והתחרטו על עיוורונם הטראגי. בפועל היו הדברים פשוטים למדי.

המבין מהותו של סכסוך-החוקה הפרוסי לא יראה בו לא הארה ממרומים ולא משברים אי-שיים, אלא גמר ויכוח ישן-נושן בתוך מחנה הליבראליים בשאלה, מה המינימום הנדרש לשי-תוף פעולה עם השלטון. הליבראליים הקרויים "ותיקים" (אלט-ליבראלה) הסתפקו במינהל תקין ובחוקים כלכליים ליבראליים; הדמוקראטים ל-שעבר, הקרויים למן שנת 1861 מפלגת הקידמה, דרשו גם זכות-מה בעיצוב השלטון, מי יותר ומי פחות. רבים ראו בצדק שביסמארק מוכן להעניק מגבוה זכויות ליבראליות בתנאי שלא תוגש תביעה לשותפות במעשה השלטון, ומצאו סיפוק במשטרו; המיעוט לא היה מוכן לוותר על המי-נימום שנקבע בעת סכסוך החוקה: כאשר המעט הזה, שהיה פחות ממה שניתן לבורגנות בכל ארץ מודרנית שהיא, נשלל מהם, היו נדהמים ונבוכים.

אבל בנקודה המרכזית אין לראות הבדל יסודי: אלה ואלה ראו בהרחבת פרוסיה הגשמת איחוד גרמניה, ולא מאז מלחמת 1866 או מאז 1864, אלא משנת 1861 לכל המאוחר, שנה שזכו הליב-ראלים לנצחונות מזהירים בכחירות והאמינו ש-פרוסיה שלהם היא.

פרוסיה לא היתה שלהם, ולא היתה שלהם גם אילו ניצחו באותו מאבק על זכות אישור התק-ציב. לפרוסיה "שלהם" יכלו להגיע רק בדרך המהפכה, אשר ממנה נרתעו. בפרוסיה דמוקרא-טית היתה אולי אחיזה לפתרון הבעייה הגרמנית, אבל רק "אולי", כי יתכן שלאומיות פרוסית דמו-קרטית היתה מתנגשת עם לאומיות באוארית או סאכסונית, כי מה שהיה ברור בין השנים 1815 ל-

להתאונן על יחס הרייך אליהם; אבל לא הספיקו שנות קיום הרייך הזה כדי לגבור על אותם גיי-גודים שנוצרו על-ידי הפרוסים פיקאציה.

היעלמותה של פרוסיה וכינון מערכת כלכלית-חברתית חדשה בחלק מאדמתה לאחר 1945 פתחו אפקים להתפתחות לאומית חדשה בגרמניה שטיבה עוד לא נתגלה, ורק בפרספקטיבה רחבה יותר אפשר יהיה לקבוע, אם החלק הקרוי "רפובליקה דמוקרטית גרמנית" מתקשר עם עבר גרמניה שלפני 1859, וכיצד. וכאן אולי מקום להזכיר כי הטריטוריה של הרפובליקה הגרמנית הפדראלית חופפת כמעט לגמרי את ברית הרייך-נוס לשעבר, ויחידותיה המינהליות — את גבולות היחידות הפוליטיות שנעשו מאז "היסטוריות"; ולעומת זאת מהווה שטח פרוסיה המוקד-טנת של ימי ברית הריינוס את גרעין ה"דד"ר.

הרבה פרספקטיבות היסטוריות נפתחות ברגע שרואים בתהליך כינון הרייך בין השנים 1859-1871 לא איחוד לאומי סופי, אלא רק פרק בהתארגנות העם הגרמני, פרק רב-משקל, אבל אפיזודה.

הרייך השני, שקיומו נמשך מ-1871 ועד 1945 כיצירה פרוסית צבאית, אף הוא פרק בעיצוב דמות העם הגרמני, פרק רב-משקל, אבל אולי אף הוא רק אפיזודה. הרפובליקה של ויימאר והרייך השלישי הם אפיזודות בתוך אפיזודה.

המסגרות הפוליטיות של העם הגרמני עוד לא הושלמו, וממילא לא הגיעו עדיין לידי גיבוש וגמר-צורה. עבר ועתיד עוד לא התמוגגו.

ז

גרמניה לא אוחדה מעולם, ואין זה לא כשלון, לא מחדל אף לא אשמתו של רשע זה או אחר. בשנות הששים לא היה נושא של ממש לאיחוד גרמני אמתי; להגדלת פרוסיה על חשבון גרמניה היה גם היה נושא — הכתר הפרוסי על תומכיו והבורגנות הפרוסית. בייסוד הרייך השני כמוגארכיה פרוסית מוגדלת אין שום דבר מפתיע או מקרי; מפתיעה ומקרית רק הצורה המיוחדת, הקיצונית, פרי העדר-נסיון פוליטי וחוסר-כשרון של הליברלים: הבורגנות יכלה להשיג שותפות הרבה יותר מעמיקה בממשל ובסיס יותר איתן לשלטונה. פרידריך אַנגלס הוא שהראה בשנת 1865 במאמרו "שאלת הצבא הפרוסי"*, כיצד צריכה היתה הבורגנות להתנהג, כדי להגיע מבחינתה, לתוצאות חיוביות יותר במאבקה, תוצאות שהיו גם לטובת יתר שכבות החברה. אבל ביסוד הדברים זה לא היה משנה: הבורגנות ה"מנצחת" לא היתה מביאה לאיחוד לאומי, אלא לפרוסיה רבתי בנוסח משופר. אם היה גם הרייך השני "פרוסיה רבתי" אין פירוש הדבר, שלא היה לו כושר אינטגראציה, כוח לעצב לאומיות חדשה, שהיתה פרוסית לפי מהותה וגרמנית לפי כינויה. עם כל הניגוד המעמדי, פעל כוח מלכד זה גם על תנועת הפועלים כמו גם על הקתולים, האלזאסים והפולנים, שלכולם היתה יסוד מספיק

* Friedrich Engels, Die preussische Militärfrage und die deutsche Arbeiterpartei, 1865

דרכו של בראנדייס אל הציונות

בנימין הלפרן

נונו האינדייודואלי ברור ומובהק. כאישיות ציבורית הוא אפוף ערפילים וענני כבוד. אכן הגיעה השעה לבדיקה בקורתית כדי להציל את ה"איש מהשממון העט על צלמו.

ההתקפה הביקורתית הראשונה על בראנדייס באה כלפי חלק ממסלולו, שלגבי לא יהודים הוא המעורפל ביותר: פרשת המנהיג הציוני בראנדייס. חוקר ישראלי, ד"ר יונתן שפירא, שטיפל בסוגיה של בראנדייס בעינו הקרה של אדם הבא מן החוץ, טוען במובלע אך בתוקף מזעזע כי מנהיגותו הציונית של בראנדייס יש לראותה כמיוסדת יותר על טובת-עצמו מאשר על הכרה פנימית. מר שפירא אומר בעיצומו של דבר, כי תקופה של מנהיגות ציבורית בתחום היהודי הייתה תועלת לבראנדייס לקידומו בפוליטיקה האמריקנית הכללית, ושהוא לבש את אדרת ה"מנהיג הציוני בשעה שהיה צריך לה ופשט אותה כשלא היתה דרושה עוד לתכליתו. מחקרים אחרים של הזמן האחרון עוררו פקפוקים בנוגע לתפקיד שמילא בראנדייס, כמקובל לחשוב, בהשגת הצהרת בלפור על ידי השתדלותו אצל וילסון.

התקפות אלו גררו תשובות נועזות כצפוי. עוררן מק דבקותו האישית של בראנדייס בציונות, וכן רגש הכבוד שלו המפותח עד מאד, מקויימים בע"דיות מפי עדים רבים מדי, אשר רבים מהם עוררן דם בחיים, משינתן שמץ אמון בסברות כי שייכותו לעם היהודי היה מתוך חישוב פוליטי או מתוך אנוכיות ביודעים. בידוע שאידיאל השירות היה טבוע בו בחינת כורח, ובוזו אריסטוקרטי ל"כיבודים היה מסגנונו בכל כהונה ציבורית. אך אין זה הכל. ידידים קרובים כגון מרת גלנדורף אואנס העידו, כי בשעה שהגיע להיות מנהיג יהודי נתמלא סיפוק אישי עמוק ומיוחד במינו, שלא ידע כדוגמתו בעיסוקים ליבראליים אחרים שקיבל על עצמו.

אף על פי כן עובדה היא, כי בראנדייס נעשה

גדול רישומן של דמויות היסטוריות בדעת הציבור עד שצלמן המהותי מבלה את כל הקושי יות. אחת היא, מה זוטות קומיות יעלו ההיסטוריונים מתוך חיטוט בחשבונות ההוצאות של ג'ורג' וושינגטון, עודנו אבי ארצו כשהיה. אפילו בשעה שהמדע פיקפק בעצם קיומם ההיסטורי של משה או אברהם, נשאר משה גם אז רבנו ואברהם—אבינו. אך עצם הדבר שהמסורת מוצקה היא כל-כך מעורר לבדיקה ביקורתית של דמויות עטורות כבוד.

תכונתם המונומנטאלית של גיבורים אפשר שתשעמם בני אדם סתם; להיסטוריונים יש בה משום אֶתגר מתמיד. הם נדחפים שוב ושוב לפשפש בחולשות אנושיות, לחשוף את האדם הפרטי מאחורי המסכה הציבורית, לזער את צלם הגדול לה עד לבלי השאיר שריד. מאמצם כפוי-טובה הוא. שהרי אם מה שהוא היסטורי הוא גם נכון, כפי שסבר הגל, ואם לאו, חזקה שייראה כמעט נכון יותר לאחר שבדקוהו הספקנים מכל צד. תיבאוננו שהוקהה למה שהוא גדול באמת רק מתחדד עם חישובו של היצור האנושי השוגה. ל"א"יס ד. בראנדייס, שהיה בזמן האחרון נושא ל"שני ספרי מחקר*, הוא בודאי דמות היסטורית כיאות לפי המתכונת. הוא היה מטרה למחלוקת ולהתקפה ארסית בשעתו, נעשה לימים קדוש חילוני, והוא ניצב כיום עטור הערצה ודחילו מצד כל הליבראלים. מסלולו המורם עם הפורטי"ניום האגדי שבאופיו מעלים אותו לשיא פאר, שם הזרקורים מראים את נוכחותו על הבימה ומטש"טשים את אישיותו לחלוטין. כדמות ציבורית סג-

* Melvin I. Urofsky and David W. Levy, Letters of Louis D. Brandeis, Vol. I, 1870-1907 (Albany State Univ. of New York Press, 1971).

Melvin I. Urofsky, A Mind of One Piece; Brandeis and American Reform (New York Scribner's 1971).

באמצע המאה התשע-עשרה לא היו עוד צאצאיה בגדר פולגים דתיים מיסטיים, והם השמידו לא אחת את התעודות הנוגעות לעברם; אך את הזכרון הוסיפו לשמור בלבם כמין מסורת גאה של המשפחה. אחת החידות לגבי יהדותו של בראנדייס הרי היא השאלה, אם שתיקתו בנקודה זו נשתקפה בה נטיותו האישית לצנעה, ששרשה העמוק במנהגן של משפחות פראנקיסטיות בסתר, הכומסות מינותן במחנה היהודי ובמחנה הנוצרי כאחד, או אם היה באמת בור בנוגע למורשתו הדתית, כפי שהיה מודיע לעתים קרובות.

ג. שלום פירסם את צוואתו של דוד אמו של בראנדייס, גוטליב והלה, שבה נתבעו בני המשפחה (בשנת 1864) לכבד את מסורת אבותיהם של בוז אנטינומי כלפי היהדות הנורמאטיבית הרבנית. תעודה זו הגיעה לידי שלום בזכות אדיבותו של השופט בראנדייס עצמו. מוזר הדבר כי בראנדייס לא זכר — או העדיף לא לזכור — כי מצוי ספר-זכרונות שנדפס באופן פרטי, אשר נכתב גרמנית בידי אמו לבקשתו שלו ותורגם ל-מען נכדיהם בידי אשתו, אליס גולדמארק בראנדייס. זוהי תעודה קטנה ומרתקת, המיטיבה לציייר את האוירה האנטי-מסורתית של המשפחה, תעודה שהיה בה כדי לסייע בידי שלום להתחקות עוד הלאה על עקבות הפראנקיסטים עד לזמננו.

מבחינה אחת העיד בראנדייס עדות אילמת על שרידי חיוניותה של מסורת משפחתית אחת. כשנשא אשה והוא בן שלוש וארבע, קיים מדעת או שלא מדעת מנהג שנהגו משפחות פראנקיסטים נסתרים. אף אשתו, דודנית שלו, היתה מצאצאי הפראנקיסטים הנסתרים במרכז אירופה אשר, לדברי שלום, הוסיפו להתחתן ביניהם לבין עצמם.

רקע זה הוזכר רק בביוגרפיה של יעקב דה-האז, מלבד רמז סתום בספרה של יוספינה גולדמארק על משפחות גולדמארק ווהלה-בראנדייס, "צלייני שנת 1848". הבורות בעניינים יהודיים יש בה כדי להסביר התעלמות זו מצד קצתם של הכותבים, בעוד שקצתם, אפשר מתוך התחשבות

מנהיג יהודי, או יהודי ציבורי, רק בשלהי שנות החמישים שלו. בעשרות השנים הארוכות שקדמו לכך, כמי שמילא תפקידים בולטים בענייני ציבור רבים וטובים, לא הראה התענינות יתרה ביהודים או ביהדות. אלה התרים אחרי שרשי זיקתו היהודית של בראנדייס על-כרחם נאחזים בדברים של שבה על ההתישבות הציונית או על הקונגרס הציוני של הרצל בבאזל שכתב בראנדייס, כסברה, אל אליס בראנדייס בסוף שנות התשעים. אף שמעידים עליהם ידידיו הקרובים של בית בראנדייס, יעקב דה-האז וסטיפן ויין, אין גילויי דעת אלו זוכים באמונו של העורך-העמית של מכתבי בראנדייס, ד"ר מלווין אורופסקי. הוא לא מצא כנגדם בשנים שקדמו להופעתו הפומבית של בראנדייס כציוני ביטויים אחרים התואמים להם או המסבירים אותם. את הדבר הנראה לו בודאי כהסתפחות לאמונה חדשה אין הוא יכול ליישב אלא מתוך ההנחה שהציונות — ועל כל פנים הציונות בגירסתו של בראנדייס — עולה יפה עם שאר נטיותיו לצדק וליבראליזם.

ב

אכן ההתקפה על בראנדייס עוררה עדה-הנהגה, אך לא סייעה לפענח את חידת זהותו היהודית. ואולם העובדות הידועות עדי-כה די בהן לשוות לעינינו את תווי פניה של החידה ביתר בהירות משנעשה הדבר עד היום. ברור כי בדמות הציבורית של בראנדייס היהודי באה על ביטויה אישיות פרטית רצופה סבכים ופאראדוקסים. קוצרי-ידם של היסטוריונים וביאוגראפים להגדיר את הבעיות, מה גם לפתור אותן, עתים מקורו אולי בחסידות שאינה במקומה, ועתים במיעוט הידיעה או בסלידה עמוקה מן היהודי שבבראנדייס. התוצאה היתה לכסות מעינינו כמה מן האלמנטים האנושיים ביותר בחייו של הגיבור.

הרי, ראשית כל, העובדה הידועה שאבות-אבותיו של בראנדייס היו מחסידיו של יעקב פראנק. הגם שמשפחתו של בראנדייס לא עברה לקתוליות בעקבות המנהיג, הרי הוסיפה להשתייך ב-סתר לבני הכת בתוך הקהילה היהודית בפראג.

האנשים הנזכרים יש בהם מן הגבורה או מן ה־אצילות, ליתר דיוק, אנשים ונשים בעלי תארי אצילים שהיו קשורים במחלת הפראנקיסטית, שאינה נקובה בשמה אך נרמזת בגאווה. כל מי שלקח חלק בתנועת מורדים, וביחוד במחלת, יבחין בסגנון זה של קרובים למלכות, בגאווה על החריגות, בתודעת השייכות לעילית, העולים מן הדפים האלה.

חלק מתחושת הנבחרות של בעלת הזכרונות מקורו, כנרמז, ביציאה מתחומה הצר של הקהילה היהודית ובחיים מחוץ למסגרת דתית מוס־דית. בני משפחת והלה וקרוביהם נשארו ביה־דותם אך היתה בהם שמינית של גאווה על שחב־ריהם בעילית הפראנקיסטית היו בהם בני אציל־לים נוצרים. הם החזיקו במנהג הנוצרי שאינו מקובל בקרב יהודים אשכנזים לקרוא את ילדי־הם על שם קרובים שעודם בחיים. העובדה שאחד מן האהובים ביותר בחוג זה, לואיס דמביץ, בחר להיות ליהודי אורתודוקסי, היתה כאן נושא ל־עגמת נפש, דבר הנרמז ברור בזכרונותיה של פרדריקה בראנדייס. דברי אמו של בראנדייס על אחיה המחונן לואיס רצופים אהבה וגאווה, אך אין היא יכולה לכבוש את מורת רוחה על משוגותו בלכתו שבי אחר בית הכנסת. על־כרחיה היא רואה בזאת מן היוצא־דופן, מסימניו של איש־רוח מקורי, מעין מרידת נעורים הנמשכת לדאבון־לב הרבה למעלה מגיל המשובה.

כלום רשאים אנו איפוא לומר כי ציונותו והז־דהותו היהודית של בראנדייס באו לו בירושה מדודו? לאו דוקא, אם הכוונה להשפעה ישירה. יעקב דה־האז, אשר כעדותו וכעדות בראנדייס עצמו, היה רבו בציונות, התחיל את הדרכתו ב־הסבר, במה זכאי לואיס דמביץ להקרא "יהודי אציל". מדבריו אנו למדים, כי היה עליו לספר לאחיין המעוניין אך חסר־המידע, מה היה מקומו של דודו בחיי הקהילה היהודית באמריקה במשך שנים רבות, ועל אחת כמה מה היתה הציונות מימי הרצל. גם אם נאמר כי דה־האז תפס לשון גוזמה, אין ספק כי בראנדייס ידע אך מעט מאד עד שנות החמישים לחייו על עיסוקיו היהודיים

ויראת כבוד, בחרו להתעלם ממה שהיה נראה להם כפגם בייחוסו. אך אם יש טעם להתעניין בזהותו היהודית של לואיס בראנדייס, הרי עניין זה הוא בעל חשיבות גדולה.

הרשומות על חייו של בראנדייס מציינות תדיר את השפעת אמו על עיצוב האידיאליזם הפוליטי שלו, והכרך של מכתבי בראנדייס שראה אור זה לא כבר מראה שהוא הרבה לכתוב אל אביו על עניני מדיניות שוטפת, ביחוד ענינים בין־לאור־מיים. הוא מתגאה בפירוש ברקע האירופי של משפחתו שראתה את עצמה כ"אנשי 48", וחמיו יוסף גולדמארק היה אחד הבולטים במנהיגי ה־סטודנטים במהפכת 1848 בווינה. אך ספק אם היו אלה השפעות שהיה בהן כדי לעשותו מנהיג יהודי, מה גם ציוני. אכן בציונות שלו לא היו שותפים לו הוריו, בני דורו, או ילדיו, חוץ מבתו סוזן.

נשאר דודו, לואיס דמביץ, מראשוני הציונים האמריקניים. לפי מייסון, הביוגראף הרשמי של בראנדייס, היה איש זה עורך־דין דגול בקנטוקי, תלמיד־חכם, ו"בלי ספק הדמות המכרעת בחב־רה זו" של משפחת והלה־דמביץ־בראנדייס ב־לואיסוויל. בראנדייס עצמו פיאר את דודו כ"אור־גיברסיטה חיה בעיני בני דורו". על דבקותו הע־זה של בראנדייס בלואיס דמביץ יש לנו עדות מפורשת לא רק מפיו הוא, אלא גם מפני מעשים מסויימים בעלי צביון סימבולי מפורש. הוא הלך בידועים בעקבות דודו כשנעשה עורך־דין — וחוקר בעניני משפט. הוא שינה את שמו: תחילתה היה לואיס דייויד בראנדייס, והוא העדיף להיקרא לואיס דמביץ בראנדייס. תהיה מה ש־תהיה משמעות הדבר לגבי היחס לאמו, לבית דמביץ, מכל מקום היתה בכך הזדהות מופגנת עם אחיה, הדוד לואיס.

זכרונות אמו (שנכתבו לבקשתו משנת 1880 עד 1886, לאחר שיצא להשתקע בבוסטון והיה ברור שנתכוון להישאר הרחק מן הבית) זורעים אור בהיר על היחסים במשפחה. זכרונותיה על אירופה מעלים אוריה של משהו יותר ממשפחה או שבט: יש כאן מריחה וטעמה של תנועה.

רבים מאד יהודים". אין כאן אף קורטוב מן הסנטימנטאליות היהודית שיכלה לעורר בלב אמו את החשש, כי בן-טיפוחיה הצעיר ילך בדרכו התועה של אחיה האהוב. ואולם, מצד אחר, אין כאן ובשאר התעודות שום סימנים של אותו סוג של רגישות הבא כרוך בשנאה עצמית.

בראנדייס, אשר בפרוס שנות התשעים היה ידוע כאיש ציבור בבוסטון, הגיע למוניטין כלל-ארצי כעבור עשרים שנה. יהודים שהיו מעוניינים באיש החדש ידעו כל כך מעט על אודותיו עד שנציג העתונות האנגלו-היהודית שערך רא-יון אתו בשנת 1910 ראה צורך תחלה להציג או-תו ואת פרטי זהותו היהודית לפני קוראיו. בגל-יון 2 בדצמבר 1910 של "אמריקן היברו" (גיר-סה שונה במקצת מופיעה בגליון 9 בדצמבר של "ג'ואיש אדווקייט" של בוסטון) מובאים דברים אלה בשם בראנדייס: "בל יהיה ספק בנוגע ל-עמדתו. כמובן, הנני יהודי... ראשית חינוכי לא היתה יהודית במובן הדתי, וגם לא נוצרית". ה-הרחק מן היהדות הדתית מאוזן כאן בהרחק מן הנצרות; ועל-פי עדויות אקראי אתה מקבל את הרושם כי ההרחק האחרון קויים בהדגשה יהודית מסויימת. בראנדייס היה נוהג להעתיק פיס-קאות מרשימות אל פנקסו, וכתבי קודש נוצ-ריים, לא פחות ואולי יותר מן היהודיים, תופ-סים מקומם באוצר חכמה זה. אך לאחותו הוא כותב, "נאלצתי להתנצל", בשעה שהוומן לחג המולד לביתו של מכר חדש בבוסטון. שותפו וידידו הקרוב, סמואל ד. וורן, ידע מן הסתם די כדי שישלח לו ברכות לכבוד השנה החדשה ולא לחג המולד.

במכתבו אל אחיו אלפרד בשנת 1884 כותב בראנדייס על פגישתו ברחוב עם גיסו של זה, פראנק טאוסיג, ועם מיס גילד (לימים אשתו של טאוסיג), אשר "נראתה קורנת אושר. היא יפת תואר באמת". לאחר הערה חיובית זו, הוא מו-סיף ואומר בנעימה שבין יהודי לחברו: "לפי מראה-העינים חושד אני שהיה זה טיול שלאחר כנסיה". יהודי מודרני צעיר חופשי בדעות, כך ניכר מן ההקשר, נאור הוא מלהתנגד לנישואי

של דודו. לא אחת הודה בחסרון זה בגלוי ברא-שית דרכו בציונות.

אם לואיס דמביץ הוא המפתח להזדהותו היהודית העזה של בראנדייס בסופו של דבר, ולמנ-היגותו הציונית, הרי "ההשפעה" יכלה להיות רק בעקיפי עקיפין. לאחר ההזדהות הישנה עם לו-איס דמביץ על ידי אימוץ שמו, מקצועו ומנהגי תלמיד חכם שלו, באה הזדהות מאוחרת, שהוש-התה הרבה, הזדהות עמוקה יותר על ידי אימוץ רוב נאמנויותיו היהודיות המיוחדות של דודו הנערץ, נאמנויות שגרמו צער למשפחתו. רצף מאורעות זה מראה על התרת סכסוך של זהות-שהושהה עד גיל ששים כמעט — שבו נקרעו ל-בסוף העבותות החזקים של זיקת משפחה, והאני המשוחרר נתבטא באימוץ התפקיד במשפחה וב-קיבוץ האתני לפי מתכונת המורד האהוב והנע-רץ. (הדוד לואיס, אגב, מת בשנת 1907, ולואיס בראנדייס הצהיר לראשונה על אהדתו לציונות בשנת 1910).

ג

צירוף משוער זה של מאורעות אינו בלתי מתקבל על הדעת. עצמתם המכרעת של קשרי המשפחה במקרהו של בראנדייס בולטת כל ה-זמן; וניכר גם כן כי זהו אחד השרשים לדחף המתמיד שבו לאי-תלות אישית. אבל מסורת ה-משפחה גופה עודדה דוקא את ערך אי-התלות האישית; ומין החשיבות המיוחד שהודיעו כאן ליהדות, אשר לא חייב את לואיס הצעיר לשום נוסח קבוע של האמונה או הזיקה שירש מאבו-תיו, ודאי שהניח את הבחירה בידו.

מעטות מאד, כפי שציינו כל הכותבים על בראנדייס, העדויות על יחסו לזהות היהודית בצ-עירותו או אף בבגרותו. הוא מתעלם, פחות או יותר, מן הנושא, ותגובותיו האחדות מביעות אדישות רבה. בן שמונה עשרה, בשובו מאיר-ר-פה, הוא מעיר: "הנוסעים במחלקה השניה (שם היו אמו ואחותו החולה; הוא עם אביו ואחותו האחרת נסעו במחלקה השלישית — המעתיק) הם בדרך כלל לא נעימים, מיעוטם אנשים עדינים,

קרובים ברוח, "אנשי שנת 48" וכן אמריקנים בני תרבות מילידי הארץ אשר בני בית בראנדייס מצאו להתרועע עמם בעיר זו שבקנטוקי.

אשר ללואיס בראנדייס עצמו, הרי ריחוקו מ־קשריו הגרמניים גבר מן הסתם בשנים 1872-1875 שעשה באירופה. את שנתו הראשונה שם, שבילה במסע ובקריאה כיון שלא נתקבל לבית הספר הקלאסי הגבוה בווינה, זכר בעונג רוב ימיו כעדות מכתביו לאחיו ורעו אדולף. אז נכנס לבית ספר ריאלי גרמני שבו הצטיין כככל שאר בתי הספר שביקר. אבל, כפי שמספרים לנו הכי־אוגרפים, המשמעת הטבטונית הנוקשה הועילה לעשות כל דבר גרמני ל־סר־טעם ולקיים ולהע־מיק את דבקתו בחירות האמריקנית.

כשהיה מזכיר את מוצאם האירופי של הוריו ניכרה בו בבראנדייס דבקות־מה בשרשיהם ה־בוהמיים, ואולי, ביתר דיוק, גם שמינית של סלי־דה מן המחצבת הגרמנית־יהודית שהוא מקביל אותם כנגדה. בשעה שהוא שולח לאביו את ה־סטאטיסטיקה השוטפת של מהגרים כדבר העלול לעניין אותו, הריהו מעמיד על מספר המהג־רים הקטן מן האימפריה הגרמנית ומעיר כי אביו מן הסתם "יחוש גאווה על שמכורתו (מן הסתם אוסטריה־הונגרית) שלחה את מספר המהגרים הגדול ביותר". מאוחר יותר באותה שנה, 1905, הוא שולח לאביו העתק של גאומו בסעודת ערב של מועדון ניו סנצ'ורי בבוסטון לכבוד יום הש־נה המאתיים וחמישים לחניית יהודים בחופי אמ־ריקה הצפונית. וכאן הוא מוסיף: "אני נוטה לחשוב כי יש יותר מקום לתקות מן היהודים הרוסים מאשר מן הבאואריים ושאר הגרמנים".

מכאן אתה שומע הד לנקיעה חברתית, אם לא פוליטית, כלשהי מן היהודים הגרמנים, שהיא, מלבד הניפלות הפראנקיסטית והבוהמית של משפחתו, טבועה ביסוד יחסו הצונן של בראנ־דייס כלפי הזירה הגרמנית היהודית הליבראלית. היהודים הגרמנים מזוהים על ידי בראנדייס עם הפלוטוקראטים והמתעשרים החדשים, ודעותיו הקדומות הישנות כלפיהם הולכות ומתגבשות עתה יותר ויותר בצורת אופוזיציה פעילה כמתקן

תערובת, או להעריך את מי שאולי יהיה גיסו הנוצרי לפי כל קנה־מידה זולת ערכו האישי. ואולם מגוחך הוא, ואף משפיל במקצת, בדבר איש יהודי אל רעהו, לראות אדם נגרר לכנסיה למען אשה גויה.

ד

יחס רופף מאד נתקיים כלפי זיהוי אחר שהיה נפתח לפני בראנדייס בנקל, כוונתי לקהילת ה־מהגרים היהודית־גרמנית. הוריו שגודלו בתרבות הגרמנית, כתבו לילדיהם גרמנית. אמו היתה מ־דעוּת, כך כתב בראנדייס לאחיו, אילו ידעה כי הוא שולח לו במתנה תרגום אנגלי של יצירה גרמנית. היא עצמה הסבירה לו פעם אחת את הנסיבות אשר חיבבו כל־כך עליה, "ילדה גרמ־נית", את מולייר. בראנדייס הלך לבית ספר בל־ו־איסוויל שהתנהל באורח גרמני מודרני, שבו ה־גרמנית היתה חלק נכבד מתכנית הלימודים, והוא בילה רוב שלוש שנים, משנתו החמש־עשרה עד השמונה־עשרה, בלימודים בגרמניה. במכתביו לאחיו, שנכתבו כמובן אנגלית, הוא גולש מזמן לזמן לגרמנית מדוברת, ואפילו לצירוף אידי. בין מועדונים שנצטרף להם בראנדייס בבוסטון היה גם "טורנפראיין" שבו התעמל וגם, כפי שאמר בגלוי, בא לקשור קשרים עסקיים מועילים.

אך נסיבות מיוחדות ברקע משפחת בראנדייס שיוו תכונה של הרחק, ואם תמצא לומר, שמי־נית של צינה, גם לזיקה זו. מלבד הרקע הפראנ־קיסטי שלהם, הם היו גם יהודים "בוהמיים", ולא "באואריים", ולו היו דוברי גרמנית. בחירת קש־רים שהיתה ברורה ומושכת בעיני המהגר היהודי הגרמני הרגיל נראתה מטושטשת ותפלה בעי־ניהם. הם לא נשאו עיניהם אל לאנדסמאנשאפט גרמני, זה קיבוץ המהגרים הגויי־יהודי, הגרמני־אמריקני, שבו יכלו להטמע ולמצוא מחסה מפני הצינה והזעזוע של אמריקה האנגלו־סאכסית. בשעה שהבראנדייסים וידידיהם הקרובים הקימו אולם קריאה בלואיסוויל לא היה זה מועדון קריאה גרמני, ואף הידידים לא היו אמרי־קנים גרמניים כולם. היתה זו חבורה של אנשים

האמריקנית, אשר בימי בראנדייס היתה ברובה תחת ידם של היהודים הגרמניים הליבראליים וצאצאיהם, ביטויה העיקרי של שליטה זו היתה עלייתה של היהדות הרפורמית כמוסד הבכיר של היהדות האמריקנית בדור שגדל, כבראנדייס, אחר מלחמת האזרחים.

אם משפחת בראנדייס נתחנכה ברוח של ריי-חוק ביודעים מבית הכנסת — ובכלל מכל מוסדות של פולחן — הרי הימנעות זו לא היתה מיוסדת על אתיאזום עקרוני, או על שגאה עצמית יהו-דית. פרדריקה בראנדייס אמרה שהיא מאמינה בדת של שירות אנושי יתר על כל טקסי פולחן, והרגשתה היא כי זו דת הטובה בעיני האלוהים. אשר לזיקות יהודיות, הרי בראנדייס עצמו היה תורם ולפעמים יועץ לאיגוד החברות הפילנתרו-פיות היהודיות בבוסטון משעת יסודו; ובאחד ממכתביו הוא מזכיר את יהודה טורן, הנדיב ה-יהודי המפורסם, כדמות הנערצת על אחיו. (ה-פילנתרופיה היהודית שימשה באמריקה אמצעי אלטרנאטיבי של זיהוי לכמה יהודים שהוקירו רגליהם מבית הכנסת). הרי שלא אתיאזום ולא שגאה עצמית יהודית יש בהם הסבר להרחק ה-מציין את בראנדייס.

לכאורה היו הבראנדייסיים, לפי גישתם, צרי-כים לראות את היכלי הריפורמה של יהודי אמ-ריקה כקרובים ללבם. תורתה של אסכולה זו הד-גישה את האתיקה כתמצית היהדות וכקנינה ה-חיוני לזמננו. אחדות מגרסותיה, ביחוד אלה ש-יוצגו על ידי הראבייס של בוסטון סולומון שינד-לר וצ'ארלס פליישר, התקדמו לקראת עמדה של תיאולוגיה אוניברסאליסטית ואפילו של חילוף ה-תיאולוגיה בפעולה סוציאלית מתקדמת. גיסתו של בראנדייס עצמו, הלן גודמארק, היתה נשואה לפליכס אדלר, המיסד של "התרבות האתית", ו-אדלר שימש מסדר קידושין בחתונת בראנדייס והיה ידיד קרוב.

אף על פי כן כרוכה הזכרת פליכס אדלר (ארי-בע פעמים) במכתבי בראנדייס שפורסמו עד-כה תמיד בסירוב מצד בראנדייס להופיע כנואם ב-פגישות של החברה האתית. הוא אף דחה את

אמריקני פרוגרסיבי. העובדה שהוא לא היה יהו-די גרמני אלא יהודי יוצא בזהמיה, לא בן למש-פחת בנקאים משקיעים אלא מצאצאי חוג פראנ-קיסטי, סייעה לו לצרף את סלידתו מיהודים אלה עם אהדתו ליהודים אחרים.

באחד ממכתביו לאחיו הוא מזהיר אותו מפני השקעה בבורסה והוא אומר (בהתאם לדעת אביו ולפי בקשתו) שדבר זה אינו יאה ל"אחד משלנו" (כלשונו בגרמנית "אונזער איינס"). מי הם "מ-שלנו" אלו שהוא מתכוון אליהם?

אביו של בראנדייס בא לאמריקה כחלוץ לפני משפחתו כשהוא תר אחרי אדמה חקלאית להת-ישבות בני משפחתו בצורת מושבה קואופרטי-בית. החלטתו לנטוש תוחלת זו ולהכנס לעסקים היתה בגדר אכזבה קשה לכל השבט של בני וה-לה-דמביץ-בראנדייס. דבריו של בראנדייס על עסקים שהם יאים ל"אחד משלנו" יש בהם יותר מאשר ביטוי של זהירות. מובעת בכך גם התיח-סות חברתית שבאה בירושה. הפילוסופיה המש-תקפת כאן אינה מחמירה בפופוליוזם אגרארי כמו-פת אבותיו. הוא טוען כי מאניפולאציות בבורסה הן חוץ לתחום הנוהג היפה אפילו לבנקאים הגו-נים, כמו קרובם ג'ון טאוסניג. אך "משלנו" בפיו אומר משהו הדומה מאד לאתיקה הכלכלית הפי-סוקראטית של קודמיו לבית והלה-בראנדייס: ממון פרודוקטיבי הוא בטוח ומכובד, הספסרות היא מלכודת ומרמה.

דעות כאלו ממילא הציבו את שבט בראנדייס, או את הבוהמים, כנגד אלה ששימשו מופת מבין היהודים הגרמנים כגון יוסף זליגמן או יעקב שיף. בשעה שיעקב שיף נמצא מסתבך עם חוק-רי השלטונות בענין עסקיו בבורסה אנו מוצאים את בראנדייס יחד עם אביו (כעדות הכרך הראשון של מכתבי בראנדייס) מרוצים. "משלנו" הוא בודאי לא אחד מהם, ביחוד אם יהודים גרמ-נים במשמע אדם כיעקב שיף.

ה

הרחק כזה מיהודים גרמנים פירושו היה גם הרחק מן המוסדות השולטים בקהילה היהודית

גם שאר בני משפחתו על שלוש שלוחותיה, גילו תחושה של זיקה יהודית משום שהיו דבקים מאד במשפחתם ובשבטם, ויהדותם היתה חלק מזהות זו.

הביוגרפיה של בראנדייס, ביחוד בצעירותו, רצופה עדויות על עצמתה ועומקה של דבקות זו המשפחתית; משום כך אתה מוצא בו גם צורך לזהט לעצמאות. וזיקתו לבוסטון, על מסורתה הפורייטאנית החזקה עדיין והליבראליזם הנדיב שלה, היתה לו נקודת אחיזה והזדהות דוקא מ־שום ששייכתו בה פירושה היה האפשרות להביע את עצמאותו כלפי משפחתו.

ההחלטה לעבור לבוסטון ולהכנס לשותפות בע־סק משפטי עם חבר צעיר לבית ספר (אף הוא מתחיל, עם שהיה בעל קשרים משפחתיים נכב־דים ואמידים) שימשה נושא לויכוח ממושך וק־שה במשפחת בראנדייס הרחבה, מלואיסוויל ועד סנט־לואיס. למרות הצער שבפרידה מבן־טיפו־חיים ואֶח אהוב, תמכו בני משפחתו הקרובים בו במשאלתו ללכת למקום שבו יהיה בן־חורין ו־בלתי תלוי ויוכל לפתח את כשרונותיו במלואם. הסיכוי להורות משפטים, ולא רק לעסוק בהם, בבירה התרבותית של אמריקה, היה אולי בראש שיקוליהם של בראנדייס ומשפחתו. אב שמחת אי־התלות והאפקים הרחבים היתה מהולה בש־בילו באשמת הפרידה, הנה להוריו ולאחיו ואח־יותיו היה צער הפרידה שווה במחיר היתרונות שכולם איחלו ללואיס הצעיר.

ז

בבוסטון מצא בראנדייס זרועות פתוחות, קב־לת פנים חמה וסיכוי של הזדהות חדשה ומוזה־רה. הוא נתקבל בחוג של הארווארד, בחברה ה־טובה ביותר של בוסטון, ובסביבה הטבועה בחו־תם אינטלקטואלי ומוסרי קפדני של "הפורייט־אים האחרונים", כפי שקרא ג'ורג' סאנטאיאנה לכוהני הרוח של בוסטון. אם, כפי שהעידו עליו אחדים מידידיו הציונים בימים יבואו, הוא לא־היה מן הלהוטים אחר המערבולת החברתית, הרי דבר זה לא היה ניכר הרבה באותם ימים ראשו־

בקשתו של אדלר לקבל עליו את מנהיגות החב־רה האֶתית של בוסטון. דבר זה אין פירושו פסי־לת אמונתו האֶתית של אדלר, שאילו היה כך לא היה האחרון פונה אליו כלל. באחד ממכתביו מז־כיר בראנדייס בקורטוב של גאווה את קירבתו על ידי נישואים לפליכס אדלר, ובראֶיון של שנת 1910 הוא מזכיר כעדות ליהדותו לא רק את ה־קשר עם לואיס דמביץ כי אם גם את פליכס אד־לר. במכתב אחר למי שעתידה להיות אשתו הוא מייחס את השפעתו האתית של אדלר להשקפתו על האלוהי שבאדם. במסעי הריפורמה הסוציא־לית שלו נחשבו לבראנדייס כל האיגודים הדי־תיים הליבראליים וכן גופים כמו החברה האתית של הארווארד כבעלי־ברית חשובים מאד שהוא ביקש להסתייע בשירותיהם ודוכניהם. אך באופן אישי הוא הוסיף להיות מרוחק — יותר, למשל, מאשר מן האיגוד של החברות הפילגטרופיות ה־יהודיות של בוסטון.

ן

ככל שמקוטעות הן עדויות אלו, אפשר לצייר תמונה כללית של הקיום העיקריים בזיקותיו של בראנדייס בתקופה זו. לא היתה כאן הזדהות עם השקפה ברורה ומפורשת של יהדות היסטורית, ואין צריך לאמר נורמאטיבית, שהרי הרקע ה־אנטינומי של המשפחה דיו היה לסכל השקפה זו. אף לא היתה כאן הזדהות עם הקהילה היהו־דית האמריקנית העולה, שהמהגרים היהודים ה־גרמנים הם המשפיעים בה השפעה מכרעת. ובר־קע האישי והמשפחתי של בראנדייס הן היו גם טעמים לרתיעה מיוחדת מן המוצבה היהודית־גרמנית־אמריקנית. לא המחסה אשר קהילה זו של מהגרים המציאה לחבריה בפני הזעזוע התרבותי שבהתקלות גלויה מדי עם אמריקה הפרוטסטאנט־טית האנגלו־סכסית היה מבוקשם של הבראנדיי־סים; הם — וביחוד הגברים שבהם — היו מוכנים ומזומנים לפגישה עם אמריקה המקורית. ואם ב־כל זאת נשארה כאן הזדהות יהודית — ואפילו חזקה למדי ככל שנדירים היו סימניה — הרי הי־תה מיוסדת על טעמים אחרים. בראנדייס, ודומה

עצמו לתפקיד של "פרקליט העם", תפקיד שיש עמו יותר הרחק ופחות חיוב מזה של מנהיג.

להיות "פרקליט העם", כפי שנראה היה ל- בראנדייס תפקיד זה, היה דבר שונה עד מאד מן התפיסה המקובלת של יועץ משפטי. אפילו לגבי לקוחותיו הפרטיים סבור היה בראנדייס כי חייב הוא לדעת את עסקיהם מכל הבחינות יותר טוב מהם עצמם. הוא תמיד הפליג מעבר להצעות טכניות גרידא במילוי משאלותיו התחיליות של הלקוח, ולעתים קרובות הציע שינויים וחיידושים בעסק ובנוהג התעשייני הן למען הלקוח והן לטובת כל יתר המעורבים בדבר. מכאן שבראנדייס היה נוטה כביכול להיות השולט בסבכי העניינים שהובאו לפניו, ולא היה מניח ללקוחותיו תיו אלא את התפקיד להביא את פתרונותיו לבעיותיהם ולבצעם. אם כך היתה שיטתו בשעה שהיה עושה על מנת לקבל שכר, מכל שכן בשעה שהשיא עצתו לעילה ציבורית זו או אחרת.

העילות המסוימות שהתמכר להן בראנדייס היו כמובן אלה שנשאו חן בעיניו או שהוא סבר כי תמצאנה חן בעיניו. אכן בדרך כלל לא היה הוא הפותח במסע תעמולה למען תיקון כלשהו, אלא זה בא בעקבות פניות שפגו אליו פרוגרסיביים אחרים לבקש סיוע ועצה; ואף זה כמובן אופייני לתפקיד של יועץ מומחה. כשהיה ענין כזה מובא לפניו לשם פעולה, הרי אם היה נראה לו עיין בו היטב, עד שהיה בקי בבעיותיו ומגיע לידי הצעת פתרון משלו, ואזי היה רותם למערכה החדשה שלו את מלוא כוחותיהם של אלה שביקשו תחיה לה לגייס אותו יחד עם כל שאר האנשים המצויים להם. הוא עצמו היה גם האסטרטג וגם טקטיקן-המטה של המערכה, ובשעה שהיה צורך לעמוד בשער באופן אישי, היה מקבל עליו את הפיקוד בעצמו עד שנחל את הנצחון.

גישה כזו לפעולה פוליטית לא היה בה כדי ליצור קשרים הדוקים ובני קיימא בין בראנדייס לבין חבורה של לוחמים בצותא. הוא היה, גיתן לומר, נגיד מחמיר וצונן או לעתים בעל-ברית לרבים שפעלו לצידו, ורק מעטים זכו להכיר מקרוב את האיש מאחרי הפרקליט. העילות שהק-

נים. הוא חי והתערב לא עם הקהילה היהודית של בוסטון אלא עם העילית התרבותית והחברתית של העיר; הוא התגורר בשכונות העילית שבעיר ובעיבורה, סעד במועדוני העילית והתבדר ולקח חלק בבידור במוסדות הספורט והתרבות של העילית.

אף על פי כן היו ריסונים מצדו וסייגים מצד אחרים שעשו את ההזדהות המלאה לבלתי אפשרית. לימים אמר בראנדייס עצמו לאחד מידידי, דין, שאחדים מתושבי בוסטון האמידים והמכובדים שהיו לקוחותיו נעשו לידידים אישיים, אך נשותיהם לא החליפו מעולם כרטיסי ביקור עם אשתו. כשהוא לעצמו ראה בצער כי דדהאם, שם היה שט ומשחק להנאתו עם "האליוטים והקאבוטים", עמדה בסכנה של קלקול על ידי "פלישת המיליונרים". התבוללות הבראנדייסים בחברה של בוסטון, אף שלא היתה פרוסטיית ממש בתכונתה, היתה בכל זאת כפופה לסייגים שבשתיקה שהיו ידועים היטב לשני הצדדים. ואותם הידידים הגויים אשר עמם קשרו קשרים קרובים ביותר, בני משפחות אואנס, דלאנד, וורן, הולמס, אף הם חשו לעתים קרובות במחיצה שבינם, החוג האינטלקטואלי הראדיקאלי של בוסטון, לבין עמודי התווך של עשירי בוסטון, כגון משפחת היגינסון וויגלסוורת.

עירובו הגובר של בראנדייס בפוליטיקה הפרוגרסיבית והתקפתו המוחצת על בעלי זכויות היתר סופם שעשהו מעין מגודה — או גרוע מזה, בוגד — בעיני הבוסטוניים האמיתיים. למתקדמים שבהם נעשה גיבור. ואולם בכל מסלולו פרוגרסיבי לא היה למנהיג אמיתי.

ח

לכאורה מוזר הדבר למישמע אוזן נוכח היקפן ומשמעותן של מערכותיו. אחד הביוגרפים שלו (אורופסקי) אומר כי בראנדייס הוא האיש אשר בזיקתו לכל הקשת של העילות הפרוגרסיביות ובזכות מעמדו בעיני כל האנשים המתקדמים, שיווה אחדות לכל התנועה הזאת המפוצלת עד מאד. אך בראנדייס, ביודעים ובמתכוון, הגביל

דבר זה עדיין בצריך עיון, ומורכב הוא מלדון בו במסגרת זו. דומה שיש מקום נכבד לסברה כי בראנדייס סמך ידו על כמה וכמה גישות ציוניות, שנשתנו ברבות השנים. אך אין ספק שכל עמדותיו בציונות היו, באופן משמעותי כלשהו, מעין המשך להשקפות הפרוגרסיביות שנצברו בו במסלול חייו הקודם. אך דבר זה מביא במבוכה כמה ממעריציו, המתקשים ליישב את הציונות בכל צורה שהיא עם פרוגרסיביזם אמריקני ליבראלי.

גם אורופסקי מתקשה בבעיה זו. הוא סובר כי עוד בשנת 1905 הקדים בראנדייס את רוזוולט בניגוי אמריקנים בעלי הנאמנות הכפולה. (לא-מיתו של דבר, בנאום המדובר מביא בראנדייס את הצירוף "אמריקנים-בקר-חיבור" בשמו של רוזוולט ולא כמי שמקדים בשורתו). הוא גם מזכיר כמה וכמה מאנשי השם ביהדות אמריקה שדחו את הציונות כדבר שאינו עולה בקנה אחד עם האמריקניות שלהם. מכאן שיש להסביר את מיפנהו הציוני של בראנדייס בהנחה שהוא מצא מעלות טובות של פרוגרסיביות בתנועה—את היקפה הקטן, את האתיקה של עילית המצויה בהמון היהודי—, ומשהצטרף לתנועה זו הצליח לנסח ציונות המתיישבת עם אמריקניות.

אם בשנת 1905 אי אפשר היה לבראנדייס לה-יות ציוני משום שגינה נאמנות כפולה ו"אמרי-קנים בקר-חיבור", הרי היתה זו סתירה שהוא עצמו מן הסתם לא היה מודע לה. כשהביע בשנת 1910, בתשובה לשאלת מראיון, את אהדתו ב-דפוס לציונות, הוא גם נתן לכתב את נאומו משנת 1905 על "אמריקנים בקר-חיבור" להד-פיסו כהגדרת השקפותיו כיהודי. הבעיה, נראה, לא הטרידה אותו בכל זמן שהוא. אכן הבעיה הטרידה יהודים אמריקנים אחרים, ובראנדייס סופו ניסח תשובות שהיו מיועדות להרגיע דע-תם. אך אין סימן שהוא עצמו הודתה אי-פעם עם עמדותיהם היהודיות הספציפיות של אנשים כאלה, ומכל שכן לא נודתה עם המוסדות אשר ייצגו.

בעשור השני למאה העשרים היה בראנדייס

דיש להן כוחו באורח מדוקדק ומושכל כזה, לא עיצבו את האדם לעומקו; הן היו שייכות לעו-לם החיצוני שבו רק פעל, אך לאו דוקא שיקע בו את הווייתו.

ואולם יאמרו מה שיאמרו על דרכו היהודית והציונית של בראנדייס, הערכות אלו ודאי שאין כוחן יפה כאן. אין זאת אומרת, שגישתו האו-פיניית של בראנדייס, גישת "קיבולת", טבעו ה-צונן והמרוחק ושיטותיו הצבאיות כמעט (קצתו מפקד-מטה קצתו רב-סמל), לא שרטו ולא פצצו את בני-בריתו הציונים. הליכות אלה של בראנ-דייס סייעו לתבוסתו מידי וייצמן בשנת 1921. ואולם בציונות נעשה בראנדייס מנהיג אמיתי, ("הצ'יף"), והוא תבע נאמנות מההולכים אחריו ונתן להם נאמנותו. אם בסופו של דבר תבע ממנו התפקיד הזה יותר ממה שהיה מוכן לתת, הרי היתה זו תוצאה טבעית מכל אורח חייו ששים שנה קודם. אך בהיותו למנהיג ציוני הקים בראנדייס ברית שהעמיקה לחדור לשרשי הוויי-ת, והוא זכה בכך להגיע לחסד של הודתה ש-עד-הנה לא באה על מלוא מימושה.

ט

ראשית כניסתו של בראנדייס לציונות היתה, כבכל שאר העניינים, בלימוד. אך למרות הדמ-יון השטחי, לא היתה זו ממין החקירה שהיה חו-קר פרווייקטים אחרים. משנת 1910 ואילך היה קורא במשך שנים בשעות הפנאי עד שהצטרף להסתדרות הציונית. לא היה זה, בדומה למקרים אחרים, עיון קודם לנקיטת פעולה בענין שהובא לפניו ליעוץ. הפעם נסתיים הדבר בהסתפחות, קשר שהיה דוחה תמיד בענינים אחרים. יתר על כן, בראנדייס— עם כל המרות שבגישתו ובטכ-סיסיו בשעה שהופקדה בידו מנהיגות ציונית— לא בא אל התנועה הציונית ובידו פתרונות מקוריים מוכנים לביצוע. הוא בא כמי שמוסיף ללמוד, כחבר, לא כמומחה.

אורופסקי דומה שותף הוא לסברה כי בראנ-דייס יסד אסכולה אמריקנית של ציונות, הקרויה בפיו ציונות הרפורמה. אם אפשר לבסס הנחה זו,

לקראתם באורח חדש; אך להיות בורר אובייקטיבי בסכסוך בתעשייה לא היה בגדר יחס שנתן לו לאדם קיבוץ ועדה וזהות. היה בכך רק כדי להצביע על צורך.

את אשר נזקק לו בראנדייס באותה שעה מצא בציונות. מכתביו בשנת 1912, בתוך-תוכה של עבודתו למען בחירת וילסון, חוזרים ומדגישים את התפעמותו בפגישותיו הציוניות. יעקב דה-האז בא לבקרו בקיץ, ובמכתבו מספר בראנדייס בהתלהבות עליו כציוני מקורי שהיה מרתק את הבנות בסיפוריו. הוא מדווח על הרצאה שהרצה אהרן אהרנסון על חיסת הבר בסעודה אצל רוונג-ואלד בשיקאגו כ"המענינת והמסעירה ביותר ששמעתי מעודי". בהנאה מפורשת המצועפת בטון האירוני הקל, הוא כותב לאחיו ממסעו למען וילסון: "הזומנתי על ידי רבייס בס"ט-פול, ב-ניאפוליס ובאומאה לדבר מעל דוכניהם ביום ששי זה. עניך הרואות איפוא שאני עושה חיל ביהדות".

בראנדייס שב אל ביתו. אכן הוא לא היה, לא-חר כל אותן שנים ואותו אורח חיים, ליושב-בית מובהק; וחיי הבית שלו כמנהיג יהודי וכציוני היו כרוכים במריבות ופרידות. ואולם זיקת שייכות חדשה זו היתה קשר שלא נטש עוד. בין כמנהיגות רשמית ובין באופוזיציה, בין בפעילות ובין בפרישה, שמר אמונתו זו עד סוף ימיו.

נתון ללחצים חדשים אשר עשו תמיכת אחרים רצויה בעיניו יותר מן הרגיל. המוניטין הלאומי שלו כאקטיביסט מתקדם הביא עליו גל של שימצה מכל הארץ ואיבה גלויה מצד אנשי בוסטון המכובדים ביותר. בעוד שמימיו לא היה מחזר במתכוון אחר הסכמתם של אחרים, היה רגיל בכך שזו ניתנה לו, והצעקה המרה שקמה נגדו לא הניחה אותו בלא זעזוע, ככל שהיה שקט מלבר. אולי זיקתו הכנה ביותר לקיבוץ-אנשים היתה יראת-הכבוד שבלבו למסורות הפוריטאניות של בוסטון, ובשעה שקיבוץ זה הפך לו עור-רף, הרי עם כל אכזבתו הגוברת ממנהיגיו של זה כעת, היתה זו מכה לא מעטה.

הפעילים הפרוגרסיביים, בני בריתו החדשים, היו אנשים ונשים שהוא היה גאה בידיותו להם, והוא רחש כבוד לערכיהם, אחת היא, כמה זעם וחימה שפכו עליהם ועליו הבנקאים והכוחנים הגדולים. ואולם לא היה זה קיבוץ שהוא יכול להזדהות עמו. אלה היו רק לקוחותיו, חבריו-לנשק במערכות שבחר להלחם בהן. הוא היה צריך ליותר מזה.

את הקיבוץ אשר עתה היה לבו פתוח לקראתו מצא ביהודים חדשים, במהגרים ממזרח אירופה, ביחוד בקרב הפועלים שפגש כמתווך ב-שביתה של עובדי מקצועות המחט. לבו נתחמם

שורות על הים כתובות

אברהם סוצקבר

תרגום י. י. שווארץ

אֶרֶץ־חַיִּים עַל נְיִינַת מְלָה, כְּמִלַּח עַל יָם גּוֹלָד –
 בָּם אֲנִי מִלַּח הַצּוֹעֵד אֵי־בְטוּחוֹת
 עָלַי יִבְשֶׁה רְחוֹקָה,
 שָׁם בְּשִׁמְשׁוֹת חִלּוֹנוֹת מִהַבִּילוֹת מַחֵם
 מְרַצְדִּים סְפִינִים שְׁפוֹרִים.
 חוֹפֵי הַבְּיָנִים, אִם אֶפְשֶׁר כֶּף לֹמֵר,
 הִיא הַפְּרוֹזָה –
 זֶה לָחֵם־אֶרֶץ הַמְּשַׁלֵּף לְטוֹחֲנוֹתַי,
 וּמּוֹצֵאן מִמֶּלֶךְ הַנֶּקֶן וְהַנּוֹרָא.
 טָבַע אֶטְבַּע עִם מִלְתִּי בִיחַד,
 הָאֲחֵרוֹן.
 טָבַע וְהָיִית לְעֶצְמִי
 עֲנִי לְעוֹלָם.

ב

מִי אָמַר, כִּי הֵיּם הוּא לְבוֹ הַדּוֹפֵק שֶׁל אֱלֹהִים?
 עֲכָשׁוּ הוּא שְׁלוֹ־כַחַל בְּעַרְבוֹב שֶׁל בַּת־צָחוֹק.
 כַּחַל־עֵין כְּעֵינֵי בּוֹגְדָת,
 עֵינַיִם קְלִסְיוֹת
 שְׂבַע־מִקֵּן תְּהוֹם־רַבָּה מְסַפְּפַעַת,
 מְלֵאָה גַחְשִׁים שְׁעִירִים.

ג

הַסַּעַר מַעֲלִים אֶת שְׁמוֹ הָאֲמֵתִי
 תַּחַת מְסוּהַ מְקַצִּיף: "סַעַר".
 וּבִהֲשִׁתְּעָרוּ מִבְּקֵשׁ הוּא אֵי־מִי
 לְהַגִּיד לוֹ אֶת סוֹדוֹ.
 מְרַרְתּוֹ מִתְּפַקְעַת:
 לְפִי שְׁעָה אֵין מִי שִׁיזְנָה.
 צְלִיל יַחֲדֵי שֶׁל אֲמֵתוֹ
 זֶה עָתָה בָּא אֵלַי בַּחֲלוֹם.

ד

עבדים לאין-ספור. ערמים הם. הים, משברייך
 להשוות ממדים וצורות באותו הראי.
 לפיכך משבת אני את אויבך הגלוי, הסער,
 זה המורד בדיצה בכזב רקע פניך -
 הפשט אותו בעור של חיה,
 כחיה בעים מרוצה,
 ולחזות איה קרביך
 נקלעים סלעים, תהומיים.
 יקנם הרעיון הקדום:
 מתחת-כמעל.
 אחת היא.

ה

ובחד עם הסער מה הנך,
 ים-לילי, לצור-מחוללה?
 - אל החלון אקוריון של ילדי
 מבתר דיגי זקב.

בצעדים סומים

לייב רוכמן

תרגם א. ד. שפיר

הנני בלודו. זה ימים נגרף אני בזרמי האדם בעיר. הם נוהרים בגלים ארוכים — במעלות הרחובות ובמורדותיהם. בתי־הכרכוב הקומתנים הגבוהים מזה ומזה אינם מפילים אימה. אין הם סוגרים עלינו מסביב. גם השמים מעל פרושים לרווחה. על הגגות אין משמרות עומדים. איש אינו צופה, משגיח מעל לראשינו. אנו נוהרים למטה הלאה־הלאה. השתפכנו לכאן מדרכים נידחות רחוקות. עלינו אֵל פני השטח ואנו נחפזים הלאה־הלאה על פני רחובות ארוכים, כעדת נמלים. אין אנו הופכים ראשינו לאחור; אין אנו מכירים איש את חברו. מנגד נישא ובא רחש־שאון חדש, חרישי. משתפכים לתוכנו מחדש — גלי־אדם ארוכים, צרים.

זה ימים מגיח אני לעצמי להיגרף במהלך־האלם. אין עוצרים אותנו. אני שומע רק קול צעדים. מהלכים, מהלכים.

אני עטוף תנומה. הרגלים מתלבטות בה; אינן יכולות להתיר עצמן מתוכה. עוד מעט אקיצ, אנסה לחלצן. מאין נקלענו לכאן?

אנו נוהרים על פני רחובות ארוכים. נתקלים זה בזה. אנו נבללים אלה באלה; נבלעים בגופים זרים, בדלים מהם. קולות רחוקים, המרחפים נמוך על פני האדמה, תופחים והולכים; מנהמים לתוכנו; אנו מהלכים ביניהם, כבתוך רוח.

העולם פרוץ. אנו תוקעים בו רגלים — תוקעים ומחלצים, מחלצים ותוקעים. בשורות הארוכות, המתפתלות מסביב, מבליחות וחולפות על פנינו עינים פקוחות לרווחה, פנים מארכות, גולגלות חשופות. ים של גלי־ראשים קטנים, כקשקשים מבהיקים באור השמש. נמתחים אֵל על, גבוה באוויר, להעיף בנו עין — גופי נערים חלקים, צרים; גופי נערות מופלגות־קומה. ומי הם אלה שעזר פניהם צהוב — זכרים, נקבות? האם קיים מינם לפני מעורם השקוף? האם עמד זמנם דום לפנים, בראשית ימיהם? אולי לעולם לא יגדלו עוד? הם, בעיניהם שכפות־ידיים מאהילות עליהם, זה בתוך זה, מבקשים את המרחק בתוכם.

אולי להימלט בטרם יפוגו הרחובות? בטרם יפול דבר? הרי לא יתכן שהכל פתוח ופרוץ כל כך — הפקר, באין איש מצווה עליך! מה מסתיר הוא כאן בתוכו, זה הריק?

הכל מהלכים, צועדים למטה. למעלה הגוזזטראות מלאות וגדושות תושבי המקום, גברים, נשים. מעלה נסקו, אל הקומות העליונות. לא ידעו, כי רבים כל כך שרדנו, עלינו נקהלנו מתחת לפני האדמה. הם משפילים עיניהם אלינו. הציפוננו רחובותיהם. אנו הים והם במרום, בבתים, שטים מעלינו, כבתוך ספינות.

האם אי־שם פרינו ורבינו, בחורים, בסדקים? האם זה שבלענו — לבסוף קצה נפשו בנו? שאת לא יכול עוד. זרמי האדם עוד מעט וימלאו את המעלות: יגאו. יינשאו אל על. שערי הבתים למטה פתוחים.

יד־זרים לפני שנים ליקטה אותנו מתוך בתינו, כנסה אותנו יחדיו מכל מרחקי ארץ; הפרידה אותנו מכל־וכול בין חומות גבולות — בבקעות. העמידה אותנו בלילות — שורות־שורות ארוכות לפני ארובות גבוהות. לשונות אש זרה לחכו אותנו. ריבואי רבבות, וטפנו בקרבנו. בתמרות־העשן

נמוגזנו. ולפתע פתאום, בטרם יבוא תורנו, שפלה היד הנטויה. נעלמה. לשונות-האש הכחולות דעכו לרגלינו.

לא ידענו מה מעתה נעשה. אלוה נכר נטש כאן מקדשיו. פתוחים לרווחה נשאר השערים. אנו נפוצים על פני הדרכים. שוב אין איש מוביל אותנו.

"הייתכן שמישהו מחכה לי?" שואל חלול, חרב, קול-נערה דק. "לאן אשים פעמי?"

"ימינה", משיב קולו של זקן מאחריה.

"ימינה?"

"שמאלה!"

"שמאלה?"

"ימינה!"

אנו מהלכים, צועדים, נושאים רגלים — שמאלה, ימינה, שמאלה — בעקלתון. היכן אנו עומדים? אולי לפני? אולי מאחור? לא, לפני — מאחור; לפני. פשטה שמועה לאמור, דרך לודו נשוב על עקבינו אל הערים הישנות. כאן הכל נועדים; מכאן שערים מבוקעים מוליכים אל כל ארבע הרוחות. עיר פתוחה היא.

אנו משתפכים על פני רחובות רחבים מעלה ומטה. עינים שחורות מבריקות וחולפות אלו על פני אלו. זרועות נתקלות זו בזו. גופים מתחככים.

"מערבה?"

"מזרחה!"

ומשנתהר-הפליגו הכל אל שערי-מזרח, המוליכים החוצה — גבה גל חדש ועלה משם. הגיע נושא פנים תרות כה וכה.

קול קרא:

"עתה זה הגענו משם. שמה ושממה שם. אנו ממהרים מערבה. לשם פנו שרידי הערים". הזרם נטה לאחוריו, אל שער-המערב. וכאן בא לקראתנו החלוץ מעבר משם:

"במערב לא פגשו השרידים באיש. מכבר חזרו הנה. תועים הם כה וכה. נפשם יוצאת אליכם. בקשו אותם בתוכם".

ולפתע פתאום בא קול קורא מארץ-המכורה בצפון:

"כבר קם דור חדש, אשר לא ידעכם. בבתים השתקע. אנו מפריעים לו, עלינו להסתלק".

"אבל הרי עדיין צעירים אנו. הרי אף רגע לא חלף מאז?"

"ממילא פסחו עלינו", השיב הקול הקורא מדרום. "שוב אינם מונים אותנו בקהלם. משגה הוא, סבורים הם, שזוטנו כה וכה. גופים אין רוח באפם אנו, אומרים הם, עלינו לשוב אל מנוחתנו, שמה בבקעה. מקומנו לא יכירנו אלא בין ההם. ראו, כאויר נדמינו".

זה ימים צועדים אנו עלה וירוד — לאורך רחובות העיר. תושבי המקום פרשו מן הגוזזטראות. אלה תלויות ריקניות כלפי הרחוב. אנו נושאים עינינו למרום. הם הסתגרו בפנים, בחדרים, מעבר לדלתות כבודות, בבריחים הבריחון. ההולכים בראשנו נהרו אל המבואות, אל המדרגות; התחילו להתרומם כלפי מעלה, בתוך הבתים; תפסו את הקומות התחתיות, המפונות; פשטו על פניהן. הלכנו בעקבותיהם. אנו שוכבים בלילות על הרצפות החשופות, בדירות פתוחות ללא דלתות, שריים בשינה עמוקה. אנו שוקעים תחתנו בתוך הקרשים. אנו שוכבים — לרוחב, שורות-שורות — זה ליד זה; בעיגולים — עיגול מקיף לעיגול — ראש מצונף בין רגלים, רגלים — חובקות לראש.

היבואו להעיר אותנו, לבקשנו ? הימצאו אותנו ? אולי תגע ידנו פתאום במישהו המחפש אותנו בחשיכה ? מי השוכב פה בסמוך, מצונף בפקעות-האדם ?

ברוך ימים — חרדה ירדה על המחנה שלנו. בלילות לא ישנו. בשנתנו שוקעים אנו למטה, אל הללו שגשארו בבקעות. קצתנו נשארים שם, ושוב אינם חוזרים ועולים. אנו נמים פקוחי-עינים בחשיכה; משהים עצמנו למעלה כבתוך רשתות. עלינו להישמר מליפול מתוכן.

זה לילה בלילה אוננו נטויה להקשיב. שרועים אנו וידינו פשוטות להיאחו — ידו של זה בידו של זה; אנו הננו הרשת המזורה. צלל אחד מאתנו בשנתו תחתיו — יתמכו בו הכל. מעלינו, בקומות העליונות, שטוחה השכבה השניה — תושבי המקום. זו ערה. יודעים הם, עוד מעט ותבואנו השינה; תכבוש אותנו, ואז נרד כולנו. למטה נישאר שרועים, כצפרים מסוממות, אשר הנה הגיעו במעופן למחוז הפצן וכבר נפלו ארצה.

בשורות מרחפות היו, בשורות על אַת, בן-דוד, סהרורים, המסובבים כה וכה בין הישנים, ומחפשים, גם הבשורות סייעונו להיאבק עם השינה. הן טילטלונו מתוך משכבינו. שוכבים אנו וקורעים חרפים קטנים בין עפעפינו המידבקים. רואים אנו אותם, את הצללים החולפים על פנינו; אולי פוסעים ועוברים שארי-בשר מעלינו ? גופינו מתרוממים לקראתם, למען יכירונו.

בלילות שלאחר כך משותקים נשארנו. אבל מתחת לבגדים המצוררים התחילו ניצני המינים מבצבצים. נבקעו נער, נערה. רוח קלה תמימה עברה בגופינו. בשעות השכיבה מטים היינו אוון איש אל רעהו. צמרמורת עדנה היתה חולפת עור בשרנו; האצבעות נמשכות היו מאליהן. על פני הרצפה נעו קלות ידיים מבקשות. בגדים זוחלים היו; אברים נסתרים נחשפו-נפתחו לנוכח.

בבוקר יש וגזכרים היו: בלילה הפלה אותנו מי טוב. סמוקי-פנים יושבים היו, ממתינים. ההם, סימן לא היה להם עוד.

"לאן אני הולך ?"

"לאן אנו הולכים ?"

"אולי נישאר פה ? בלילות יחזרו וימצאונו."

מהלכים היו ברחובות — הלוך ושוב. גוף כנגד גוף. נתקלים זה בזה, עומדים מלכת. פנים בפנים מרחרחות היו. הגופים ריחות אל קרבם ספגו. הוסיפו להלך, הלאה — לאורך, כלפי מרום, כעל גבי סולמות.

החלטנו לשגר משלחת אל דרי מעלה, למען ירדו אלינו, יתערבו בנו; להכריז על העיר שמקום-כינוס היא לכל המאחרים, המשתהים בדרכים; כאן ימצאו זה את זה. ואולי להקים פה רפובליקה של שרידי הבקעות ? לגרש דרי-מעלה הללו; לבצר את העיר; לנעול שעריה. נתלה כאן דגלים לבנים.

בינתיים נתרבו הבאים הנוספים עלינו. גם שבויים מחילות-המחתרת. עם רב — מלאים, בשרם לגופם. בדרכם אכלו עד קרחה השדות. גופיהם פרחו. מהלכים היו וממשמשים בטניהם. מתוחים היו. לא ידענו, אם עצם מעצמנו הם או גוף זרים. קצתם אך זה עלו מן הבקעות וכושלים מהלכים היו בדרכים; מפחדים לצעוד צעד על האדמה, מהם והלאה; ואולי להיסוג, לשוב אל הבקעות ולשבת על הררי האפר ? בחוץ האדמה רכה. הם פחדו לתקוע נעליהם בתוך עדנתה, פן ישקעו תחתם. מהלכים היו ונושאים רגלים דקות.

בשל הבאים בלי הפוגה לא היה עוד מקום בקומות התחתיות. מלאות וגדושות היו. עתה נפוצו האנשים על פני החצרות, אשר לא שער להן, והמתינו.

מן הרחובות הגיעו קולות. צעדים נקשו. במרחק נתנו אנשים קולם בשר.

מישהו סיפר, שבקומות העליונות שבעליונות — מתכוננים. רצונם שגרד למטה, נצא את החצרות, את הרחובות, ונשוב לשם, למקום שממנו באנו. כאן אין הם רוצים בנו.

"הרי אין מי שיוליכנו בחזרה אל הבקעות?"

"גם היד הנטויה עלינו נסתלקה. אין מי שישמור עלינו".

"אולי להתישב על הררי העצמות של שאר-יבשרנו שנשארו שם? לשבת ולהמתין עד שיאספו אותנו אל קרבם".

יצאו אל הרחובות, להטות אוזן ולשמוע.

בתוך הדחק הופיעה אשה, מלאת-גוף ופניה מרוקים-מפויכים — ורודים, אדומים; גבות גזוזות, שערות קצרות דוקרניות. היא גלשה מן הקומות העליונות, עברה בינינו. מבין הנקהלים הביטו אחריה. אצבעות הורו עליה:

"היא חנוטה; מומיה, שיצאה מן הארון".

נערות צחקו:

"חי, חי, חי — ראו, מסכה!"

היא חזרה ועלתה על עקביה הגבוהים למעלה, אל אנשי-שלומה מן השכבות העליות. צעדיה נקשו דק-דק על פני המדרגות. מסביב היתה דממה.

בעברה ראתה, כי אנו מגביהים והולכים; כנמלים בונים אנו את קינינו. אנו מגביהים כלפי מעלה בשורות ארוכות, וכבר כבשנו לנו עוד קומה שפונתה. אנו נעים מדלת אל דלת, מדירה לדירה.

הדלתות היו אצלנו פעורות, כדי שנוכל להציץ החוצה. אותם שבאו זה מקרוב דרכו על גופינו הסרוחים על הרצפות; פסעו ועברו מעלינו.

אחרים מקהלנו ישבו על הרצפות ועיניהם נשואות למעלה, אל הנוהרים ועוברים על פנינו — אל רגליהם ופרצופיהם. הללו מדדים היו, נועצים עינים מפיקות זרות בגופים ומוסיפים לצעוד. פה ושם היו מבטי-מעלה ומבטי-מטה מתחברים רגע באלם, ומיד מתפרדים, נסוגים כל אחד אל תוך עצמו. הבדידות למטה פרצה ירדה ביתר שאת לעומקו של הגוף, התגלגלה בפנים אל התחתית, נשארה מונחת שם כאבן צוננת; לא הניחה להתרומם.

בשעות בין-הערבים היו שוכבים עתה בחדרים, בכלובים פתוחים. צלליהם התופחים-מבהילים הזדווגו על הרצפות, כיצורים נבדלים, מפורדים; נעו מאליהם, התחככו בלי עצמות — על הכתלים. הם הבעירו הגופים בצדדים. השוכבים גילו זה את זה ברחות נחירים מפוסקים. זחלו מחדר אל חדר. מרחוק הכירו ראשים סתורי-שיער של זכרים, של נקבות. אצבעות נשתלחו מתוך הפקעות, אלו לאלו קוראים היו.

יומם היו עתה חבילות מצונפות מנמגמות עטופות-חמימות.

ש. ראה, כי התפוז מבקשים הם בתוך אבריהם, תחת כיסוים עוד מעט יאבדו דרך. הולך ודועך הוא בהם, כוח-המגיע. אין הם זוכרים כיצד נקלעו לכאן; רק משערים, בתוך חמימות גופם, שבשום מקום אין איש מחכה להם.

גופיהם חצויים, מבותרים באמצע.

העוד יעלה ארוכה, יתאחה בתוכם, הקרע?

הישוב ויפציע בתוכם, ימלא אותם, אי-המנוח?

למען יוכלו לחיות — עליהם תחילה להתדבק בתוך תוכם הם.

אחרים חרדים היו שמא בשנתם יורדים הם לתוך עצמם. בפנים עלולים הם ליפול תחתם, עד יאבדו אבוד.

הרחובות הלכו ונתמלאו אנשים המהלכים בתוך עצמם. הם היו פוסעים בתוך עצמם כה וכה, ביקשו דרך לצאת מתוך עצמם, ולא מצאו. תוכם מלא וגדוש היה. שכנו בו דמויות קרובי־נפשם. הם לא יכלו לעזוב לבדן, כלואות בתוכם. הללו משכום לאחור, לא הניחו להם להינתק. פה ושם מרחפות הי ועל פני מצחיהם של אחרים. נאחזות בשערם, לבל ישקעו בחלל הריק.

בתולות צעירות, נערות בנות שש־עשרה, יחידות שנותרו, היו הרות בסתר. הן נשאו את אבותיהן בתוכן. הדביקום בפנים אל דפנותיהן — לבל יאבדום, למען יוכלו לקחתם עמהן בכל אשר תלכנה. הן היו מסובבות כה וכה כמצניעות סוד האמהות בחדשים הראשונים.

כשהיו אצבעות קוראות אליהן מתוך הפקעות, שתצנחנה תחתן בפינותיהן של הרצפות — היו הן ברטט אחרון נמלטות — ומשפחותיהן בתוכן — החוצה, אל הרחובות, לבל תקרוסנה כלפי מטה; למען תישארנה למעלה, בתומתן, חשות הרקם הנרקם בתוכן, בשעות־ערב מאוחרות היו משתרכות לבדן בעיר — ובבטנן החיים אשר נדעכו. הן נמלטו עמהם, רדופות מורא, פן בהיטמאן יפילו אותם מתוכן, את אבותיהן. נגזר עליהן כך להתרוצץ, מלאות אותם, כל ימיהן, ובזקנתן — לשכב לעפר עמהם; להביא אותם בתוכן לקבר־ישראל — אי־שם בפינות רחוקות שוקטות.

כך מסובבת היתה פה ביניהם גם רחלה — זהבנית וסכויה, עד שנגלתה לעין דקות הנשמה הילדותית, הפועמת בתוכה. כל זר יכול להושיט ידו ולהוציאה. בבקעה חמקה רחלה מבין כל הידים שנשתלחו אליה, נחלצה ויצאה — מבעד לסדקים הדקים ביותר. בסכייתה עלתה פאד קל מתוך בורות־הקבר; מבין לשונות־אש נתמלטה.

זכורה היתה כאן מאותו לילה שבו יושבים היו כל יהודי נובומינסק על רציף הרכבת — בדרכם אל הבקעה. מוצנעת בין אמה ושתי אחיותיה הקטנות שכבה. מתוך החשיכה הסובבת אותם האירון הזרקורים. משם נשתלחו אליהן לועי מקלעים. לפנות בוקר נרדמה רחלה וראשה בחיק אמה. צמרמורת חלפתה. היא שמעה קול קרונות־רכבת מתקרבים. אנשים מודחקים לתוך פתחים. אנשים רצים. מזרזים את הרצים. תינוקות בוכים. גם היא רצה. ירו יורים מעל לראשים. קליעים חלפו בשרקה על פני אזנים. היא היתה לבדה — בחצר, בגורן. היא הוסיפה לנמנם. היא ניעורה בלילה. אחרי כן הובלה מנומנמת אל הבקעה.

בת ארבע־עשרה היתה אז.

היום כבר גילה למעלה משש־עשרה.

כאן הקיפות, הביטו אליה. ביקשו למשש באצבעות את נשמתה — אם אמנם יש בה ממשות. הפחדנים מסובבים היו בלי הרף בקרבתה. אולי, אם לא יסורו ממנה, יצליחו גם להבא להיחלץ. חשדו בה, שהיא עתידה להערים גם על המיתה בדרך הטבע, תעקוף אותה. "מישהו יבקיע לו בכל זאת דרך עד קץ הימים!" בידה יעלה הדבר. צללים השתרכו אחריה, לא גרעו עין ממנה.

קצתם זכורים היו לנו עוד מן הימים ההם. היה כאן, למשל, בנו של מיכל ספיר. הוא עלה מבור־הקבר המלא ירויים. הוא שכב שם מתחת לכל הערימה, על הקרקעית, בתוך האודם הטובעני. האודם מילא פיו, גרונו. הוא היה דוחק ומבקע כלפי מעלה. שיניים העמיקו בזרועו. הוא חש שקליע נעוץ בו. הוא שט, כדג אדום, ביוון מצולה. הוא כלה והולך. מסביבו נפתחו ונסגרו פיות אדומים. עיניו הוצפו. משנמוג מעליהן התבלול התפוח — מצא עצמו למעלה. רגליו עדיין בוסמו בעב־האודם. השמש זהרה לעומתו. עיניו נשארו מצומצמות עד היום הזה. אבל לצל לא נהפך. ממשות הוא, וראיה — זרועו עודנה צורבת מחמת הנשיכה, והקליע עודנו תקוע בו. ליד רחלה, חש, נעשה הוא סכוי יותר.

היא הסתלקה גם ממנו.

הנה כבר הגיעו גם כמה זקנים אדומי־עינים. הם הביטו נכחם ברוך ילדותי. לשמע כל דיבור

היתה הלחות במבטיהם מקרישה, מתיבשת. הם היו סובבים כה וכה כשרידי דורות רחוקים שנתעו לכאן.

בתוכם היה הזקן הגבוה, הצנום, שראשו חלק. הוא נותר ללא אשה וילדים בצדו. הם נפשטו מעליו. גם עורו נשל מגופו. בשרו אדמדמ־חי היה. רק עיניו היו צללים להן. בעצמו אותו, את העינים, היה דומה לעץ עירום, ללא קליפה. התחילו לכנותו "הממורט". פעמים הם נראו, זקנים אלה, כקפואים. במיגלד־הקרח נשל עורם מעליהם. יש לפחת בהם, כדי להשיב להם נשמת אפם.

ממתנים היינו עד שישקוט כל סביבנו, עד שיפשיר הקפאון. כנהרות שהותרו מקרחם יורמו או שוצפים־מקציפים על פני הערים.

השתוקתי להסתער אל תוכם ולזרום עמם; לשוט בדרכים אל הבקעה, מקום שאיש לא שב ממנו, כולם שקעו שם, כאילו שבולת שטפתם.

זכרתי היטב איד לוקחו כולם. עלי לבקש עכשיו עקבותיהם, לשוט עם השטים. כל חומות־הקרח התמוטטו פתאום. עלי לצאת בעקבותיהם, עקבות־רגליהם האחרונים על פני השלג. שנתים מבדילות בינינו ובינם. עכשיו עלי לשים פני לשם. זו דרכי האחרונה. היא ממתנה בשממונה. בלילות שוב לא מצאתי לי מקום פה.

הלילות נעשו חסרי־מנוח יותר ויותר. הגופים התועים מעלינו, המהלכים כה וכה, המבקשים, התרים על סביבם, נדמו בעינינו, בפניהם התלויות במרום — כשרויים במרחק, ככוכבים צוננים. אנו שלחנו אליהם ידים, משכנו אותם אלינו. הם גלשו למטה ברגלים רכונות. אנו כרכנו אותם בצללינו, חיממנו אותם, עטפנום ציפיה. הם השפילו ראשיהם ואזניהם. הם נכנסו לתוך תנומתנו. החלשים קפצו אל תוך עצמם, שקעו ויאבדו. אחרי כן לא נודע כי נעדרים הם.

הרגשנו בסכנה הנשקפת לנו. עדיין אין אחיזה לנו למעלה. על פני רשתות מהלכים אנו. כדי שנוכל לעמוד על עמדנו — עלינו להתרחב, שרשים לשלח מתוכנו סביב. עלינו לחבק שניים זה את זה ולהיות לאחד. היא התלכדה עמו ברכן קומתו מעליה. כך עמדו מדובקים בפינות, עד שחשו בולוף זלף ביניהם. ברכיהם הלכו ופקו.

לאחר מכן היו בלילות מתגבעים לאורך — שורות־שורות, כתאמי קברים. הם הפיחו את עצמם זה לתוך זה. בעינים עצומות מסרה עצמה לו, למען יוליכנה עמו, אחווה בידו, הלאה. הוא ביקש להימלט עמה מתוך הרשתות, לנוס עמה אל חביון פינות רחוקות. אחרי כן נראו בצמד בדרכים. מהלכים היו רווחים, כאסירים שנמלטו, מותר־שרשרת זה מזה; ללא טבעות חובקות — למען יוכלו בשעת סכנה לברוח איש לנפשו, כאייל בשדה.

היה בתוכנו גם זוג שדווקא מחושקים היו יחדיו. הם צומדו עוד קודם, בבית־מכורתם משכבר. הם נשארו כתאומים מדובקים — ללא קלות־רגל, כדי להימלט איש לנפשו. גופיהם נמשכים היו זה על ידי זה.

אלה היו לייבל, המורה גבה־הקומה מן הגטו שפניו מוארכות ועיניו זית חיוור ושערו כהה ופרוע, ואסתרקה, כלתו הקטנה, שעיניה עמוקות־תכלת, מצחה רחב ותלת־ליה שחורים. אבותיהם עוד הכניסום לחופה, והרב בירכם תחתיה בכפות ידיו הפרושות מעל לראשיהם.

היו שניהם הזוג האחרון, אשר העיר, קודם שנעלמה — הביאתם בברית הנישואין כדת משה וישראל. מכל האחרים — הם בלבד שרדו. בריתם לא הופרה.

מפני מה שרדו לייבל ואסתרקה זוגתו — לא ידע איש. הוא חש בגופו את ברכות הגטו. המלוות אותו, נחות על ברכיו. לנצח נתקדשו שניהם להיות לזוג. על ראשיהם עודן חופפות, אותן כפות־ידים של הוריהם. מדוע שיחק המזל רק להם? הכל מסתכלים בו ובה בעינים דעוכות, והם אין

להם מקום להיסתר בו. הם חרדים היו שמה קללה תשכון בהם הברכה. ביתר מורא הצניעו עצמם בתוך צמידותם. לייבל גבה־הקומה שוכב היה עתה כאן מכווץ במיטתו — גבו מעוקל בחצי־עיגול. רגליו משוכות אל ראשו. הקצו לזוג דירה במקומת המגורים, כאילו לבודדם. עדיין לא ידעו, אם כדי להפריד ביניהם ובין כל השאר, או כדי שיוכלו לבוא לרגע הנה — להעיף איש־איש עין בתמולו שלו.

מדוע בירך הרב את לייבל תחת החופה? הוא היה מורה לתינוקות בגטו, מזרם האחרון. הוא ידע, לעולם לא יוצרכו לזכור תלמודם; לעולם יישארו תינוקות. שוב לא יגדלו. הוא היה שר ורוקד עמם בגטו המסוגר, וגם הקשישים, הזקנים, היו נקהלים מסביב, להאזין לו. הכל, לרבות הזקנים, השתוקקו לשוב ולהיות לילדים. הרב אמר, כי כולנו יתומים. אין מי שיאחז בדינו ויוליכנו.

מדוע אמר הרב שיתומים אנו?

הוא אמר, הרב, שאי אפשר עוד לקרוא אל האלוהים. היושב בשמים הסתיר פניו מעמנו, סך בכנף עליהם. אבינו עזבנו. שמי־עופרת תלויים מעלינו. מטר לא ימטירו בגטו. שירת הילדים היתה מקהה את הרעב בקרביהם הקטנים, לייבל היה יוצא בלילות מן הגטו ומביא פרוסות לחם. בלילות היו אבות מקיצים בחדרה על משכבם בגטו ומתפללים כי תשמרנו האפלה מפגע. חולים היו מצפים לו לפנות ערב מחוץ לפתחיהם. עיני קבצנים רפויי־ידיים כלות היו אליו. כשהיה לייבל מטייל בשבת לפני הצהריים עם אסתרקה כלתו על פני סימטות הגטו המוקף חומה, היו זקנות צנומות משתרכות אחריהם. בעת חתונתם, כשהוחזרו מן החופה, לאורך שפתו של נהר־הגטו הריק, עמדו הקבצנים מזה ומזה לנהר והעתירו ברכות על שכמם. הילדים, חבויים מאחרי הבתים, הביטו אחריהם. שניהם עברו בתווך, הניחו לברכות לנשור לדאבה עליהם.

כעבור ימים אחדים ירדו הגטו, הרב, המחוננים וכל הקרואים, אל אדמת תחתית. זו נתישרה מעליהם. למעלה נותר ריק. רק שניהם, החתן והכלה, נמצאו כאן לבדם. הם פחדו לעמוד על רגליהם, פן ייראו במערה. הם היו זוחלים על פני האדמה. הוא עטפה בגופו; חיתלה סביב מכל עבר. היא נכספה לקרובי־נפשה, עצם מעצמה, אך זה לפני רגע, נמשכה אליהם. הם חיפשו סדק מתחתם — כדי לרדת לשם. הללו שוב לא היו גם למטה — לפיכך נותרו לבדם בין דפנות־העפר. כאן חגגו את ירח־הדבש שלהם. ידוע ידעו, שרק נשמת אפם מונעת אותם מלהגיע אל הללו. היא מקיפה אותם, חוצצת בינם ובין הללו. שנתיים ישבו פה וטרם הוציאו מתוכם את כל נשמת אפם. אסתרקה היתה מסתכלת בלייבל ושומעת את קול בכי האדמה המשתפך לתוך גופו. האדמה מתפחה אותו. משחזרו ככלות הכל ועלו למעלה — הכריעה אותו הלחות אל העפר, משכתו בחזרה אל תוכו. הוא היה זוחל על ארבעתיו. וכדי שלא ישקע תחתיו — היתה נוהגת בו ברצועה. כך עברו בכבישים ובערי פולין — בדרך הפונה קדימה, עד לכאן, ללודו.

מודעת היתה זאת, ייתפס אחד מהם — ונלכד גם השני. נמשוך נמשך אחריו.

עכשיו נפלה פה הברה, כי את בקתתם מן הגטו טילטלו עמהם הנה, ללודו, או כי הבקתה עצמה באה בעקבותיהם. כלל לא בודדו אותם, אלא הכל מתקבצים מסביבם. עוד לא מחזור היה, אם כבר החזיר האלוהים פניו והוא רואה אותנו. רק בערבי שבת, בהדלק אסתרקה נרות לקבל פני השבת הבאה — במטפחת משי היתה מכסה את שער ראשה, וכפות ידיה היתה פורשת כנגד עיניה לברך על הנרות — היו הסובבים אותה מדמים בנפשם שהאלוהים מציץ לכאן; שוב הוא מבקשם. צפו ועלו משכנות יהודים שנכחדו, שבהם היו אמהות בשעה זו מתפללות על בני ביתן. עתה היא ולייבל בלבד הם המשפחה היהודית. כתלי הדירה סביב־סביב מטופלים היו בנערים ובערות מן הקומות ומן הרחובות הסובבים אותם. כצללים היו אלה תלויים אחוזים בהם עד לתקרה.

ובהישמע משפתי אסתר בלחש תפילתן של אמהות יהודיות על ילדיהן — היו דמעות גדולות נושרות מעיני הגברים הצנומים מסביב. רק עיני לייבל חרבות היו. הוא שכב במיטה בצד השולחן, פניו מוארכות ולחיו שקועות. איש מן הסביבה לא האמין, כי חוט-השדרה הוא שאינו רוצה עוד לסייעו שיהא עומד בקומה זקופה. בזחילתו על ארבע ראו רצון לא לקום עוד; וכבר לעולם להיות סמוך לאדמה. אפילו היו שסברו, שהכל צריכים פה, כבעלי-חיים, לעולם להיות שמוטים כך לארץ, ובזחלם על פני האדמה — להיות קשובים אל מעמקיה, לקלוט באזניהם את הרחש אשר בקרבה.

לאחר זמן-מה העבירו את לייבל מלודו אל בית-החולים של לובלין. הוא היה יושב על הרצפה, פניו כבושות בין ברכיו, ומצטנף בתוך עצמו, כנחש חולה. אחות רחמניה, צלבי-זהב על חזה, קילפה הבגדים מעליו. רכונה עמדה עליו, משכה השרוולים מעל ידיו הפשוטות; הכותונת — מעל לראשו. שני אחים בסינרים לבנים הקימוהו על רגליו, שילשלו מעליו כותונת לבנה ארוכה והשכיבוהו, מכווץ כפקעת, במיטה לבנה ריקה. משנשאר לבדו בחדר, הבחין ברקמת-כתב דקה אדומה בשולי הכותונת. החוט, מתפתל ארוך, כבנחשי-ידם קטנים, התוה עליו סימן חדש. שמו נמחה שוב. הוא חש שהוא נותר לבדו בכותונת. אסתרקה מכתתת רגליה עכשיו הנה — אי-שם בדרכים ארוכות. האחות הרחמניה הפרידה בינו ובינה. מן הכותונת הרפויה לא ייחלץ עוד לעולם. מכאן מוליכה הדרך לעברים אחרים. האחות והאחים הרחמנים ישאווהו, נכרים, על כפים כתינוק מת. אסתרקה, כשתבוא — תמצא את המיטה כבר ריקה. הוא פשט ידו על פני שער הפרוע. זר, דעוך, מוטל היה השיער על הכר הלבן. אסתרקה אמנם היתה מכתתת רגליה אליו הנה. בדרכים פגשה בזוגות הנמלטים מלודו. אלה פסעו פסיעות גסות, כאילו הרשתות עודן פרושות לרגליהם. היו מהלכים שניים-שניים, אך צל אחד לכל זוג. קצתם הגיעו אל הערים הרחוקות, שמהן עקרתם היד הנטויה לשעבר. בערבים היה צלם חודר פתאום לתוך בתיהם הישנים המוארים, שכבר זרים ישבו בהם. הוא היה משתטח שם, עייף, ככלב, על הרצפות. פחד אחז את הדיירים החדשים. אסתרקה ראתה אותם בעברה בערים ההן. אימה, שמעה, נפלה על התושבים. יצא הקול, הנה הנם שוב.

בערים משיחים היו ואומרים, כי הזוגות האלה אינם אלא החלוצ. אחריהם ישובו כולם — והם רבים משהיו בעת שלוקחו מפה. לאחר מותם פרו ורבו. לפי שעה ממתנינים כולם בשדות שמסביב. עם רב נע. הם הגיעו בגופם בלבד, ללא נשמות. הגופים יכבשו את מעונותיהם, בתיהם ימלאו. הם ימתינו בהם לנשמותיהם. אותנו ידחקו מכאן.

בלילות נדדה שנת כול בערים. יצאו בעקבות הצל הארוך של הזוג שהגיע. הוא גדל, גבה לאין שיעור, השתרע על פני כול. הוא חדר בעד כל החלונות — גם בקומות העליונות. עת שלחו אליו יד, היה נעלם. רק בשעות-ערב מאוחרות היו מוצאים אותו נח מכונף, מצונף — תחת מדרגות בחדר-מבוא. בחשיכה לא יוכל להימלט. הוא חלק ממנה, צמוד לאדמה. על בהונות רגלים קרבו אליו, דרכו חרש עליו במגפים, לבל יקיץ. כשלפתו באצבעות צווארו, חנקוהו — היה נעלם לפתע פתאום, ולא נראה עוד בשום מקום. רק שני גופים מבודלים הניח אחריו. הם היו מכווצים, כאילו ברגע האחרון ביקשו להצטמצם, להיחבא בתוך עצמם.

פעמים היה הוא, זה הצל, נמלט בעוד מועד, מניח את השנים גלויים לבדם. האיכרים בכפריהם משיחים היו ואומרים, שאם תתיר את הצל מעליהם — ייעלם הרוח הרע שבו. ישא רגליו וייעלם. בגרוינים ובצלבים יצאו לקראתו. משביתקו את הגופים — לא היה עוד סימן לו.

אסתרקה היתה עכשיו נוסעת על פני הכבישים, נוסעת הלאה — בקרון-משא. היא ירבה דחוקה בפניה, בין שורות הספסלים — מובלעת בקרב הנוסעים הזרים, השתקנים. מטפחת-איכרים לבנה

על ראשה שיטחה את שערה שצימח. לפנות ערב, בהיכנס הכביש לתוך חשכת היערות — התחילו גלגלי המכונית אצים-רצים ביתר חיפזון. הנוסעים שמסביבה עמקה דממתם. היא חשה שהיא נישאת אל לובלין. שם, בבית-החולים. ממתין לה, במיטתו, לייבל. ידיו ישתרבו מתחת לשמיכה הלבנה ויחבוקה. היא תיחתם שוב בקרבו. התעבתה החשיכה, גברה הצינה.

מבין העצים הצפופים ביצבצו ויצאו דמויות אחדות. גלגלי-הגומי של המכונית נתרפו והלכו. במהרה נתקעו בחיפזון באספלט. הדמויות התקרבו, ראשים היו להן מעל. סוליות-המגפים הקשות שלהם נטבעו בגמישות-הגומי של הגלגלים הנכנעים. מתניהם חגורים היו אקדחים. באפלולית בין-הערבים, בין הספסלים שלמעלה, חתומים היו ראשיהם. הדממה מקוטעת היתה. באור העמום התלכדו עיני-הפלדה עם האישונים של היושבים הקופאים תחתם. עיני-הפלדה זהו מפנים אל פנים — לפני כל איש התעכבו רגע.

היא חשה בוחול תולעים לזהטות על פני גופה. חשיכה מתחילה פושה בתוכה. גם הגופים היושבים של השאר בשורות הספסלים ידעו, כי עוד מעט אצבע תורה עליה, תפלה אותה מביניהם. לשונם, כבדה כעופרת, צללה שקעה בתוכם, ירד שטפה באבריהם, והגלידה שם. הם לא יכלו להסב ראשיהם לאחור על צוואריהם שהקרישו. הכל ידעו, עיני-פלדה הללו צמודות עתה אל עיניה שלה, כבכוח מגניט שחזו. גם היא לא יכלה לגרוע עיניה מהם. רגע באה לידי שכחה. דומה היה לה, נעשות העינים גלויות יותר, רכות יותר. עתה תלויות היו ממולה, גלמיות, כעיני עופות מתים. היא חשה כיצד היא מוליכה אותם שולל; חפצה להיות כאחד מכל הנמצאים פה. לחלוחית חלקלקה זולגת יורדת על פני גבה החשוף. היא נצטמצמה, אותה פלדה בעינים שממול. בטשטוש חושיה ידעה, כי בלובלין, בבית-החולים, יהא לייבל ממתין לה לשווא במיטתו. משנתישבה דעתה עליה — כבר היתה המכונית נוסעת לה הלאה. היא נעה, נמוך, על פני הכביש, כבלא גלגלים. הם לא היו עוד מנגד. כל הנוסעים עדיין היו ראשיהם מושפלים. היא השתוקקה לגרד בצפרניה על פני הגב הלח. הגלגלים למטה שוב היו סובבים אצים. במהרה הוסבו פנים אליה. הללו אספו חיש מבטיהם האלכסוניים. היא לא ידעה אם מובלת היא. ידיה תלויות היו, צמודות אל מותן, כלפי מטה.

במבואה של לובלין מצאה את עצמה עומדת לבדה בכביש. המכונית הסתלקה. היא לא ידעה אם נתבקשה לרדת. רגליה כבדו, כמלאות עופרת. ממולה עטתה העיר אור-כסף כהה של ערב. היא נכנסה לאטה לתוכה מצד מערב.

היא השתוקקה להקדים ולהיעלם בשטף הרחובות, להיבלע בתוכו, להצטמצם; לכל תיראה מתוכו לעין; למען תיפלט אך ליד בית-החולים. שם תמהר אל חדרו הלבן של לייבל; תופיע לפניו, למען ידע כי הנה באה.

היא התגנבה דרך הסיסמטאות, ופתאום חשה, כי העיר כבר יודעת שהיא בתוכה. עוברים-ושבים בדוחק אינם נוגעים בה; מקיפים אותה, להבדילה, בעיגול. מוסרים אותה אלה לאלה מעיגול למשנהו. הם מעיפים מבטים לצדדים. מסביבה דממה. השאון במלואו במרחקים. הדממה נעה עמה. נתרחקה ממקום כלשהו — שב ושטפהו השאון.

את לייבל מצאה לפני שער בית-החולים — שרוע על ארבעתיו. עיניו כלו אליה. הכותונת הארוכה המסומנת שלגופו מוצנעת היתה. הוא משך עליה מכנסים, עד לצוואר. הוא הושיט לעומתה יד קדמית, ככף חיה; תקעה בכף ידה, למען תוציאהו מפה, תמהר ותחזירהו ללודו. בזה הרגע! שוב אינו רוצה להיכנס פנימה. הוא חש פה, בלילות, כיצד הדממה שמסביבו מתכווצת, צרה והולכת, מתהדקת כעניבה מסביב לצווארו. אין להישאר בתוכה — אפילו לא שעה אחת.

היא חזרה עמו ללודו. הם יצאו אל השדות שמחוץ לעיר. הוא כבר ידע טיבן של הבשורות מן

הדרכים, בשורות קליעי-עופרת דואים אל כתפיים. הוא מישש את גבו. הוא לא חש את עמודי השדרה — אלא בשר רך, שקליעי זרים עלולים להיתקע בו בנקל. הוא משך את אתרקתה. שתצנח אף היא לידו, והקליעים יעברו מעליהם בשרקה.

יום אחר יום מהלכים היו. היא, זקופת קומה כלפי מרום. לידו היתה גבוהה עתה, ולה צל ארוך, ממושך; צלו שלו — כצורך כבד תפוח, המתגלגל אחריה. פעמים היה מושכה למטה אליו, ולא היה מניח לה לקום על רגליה. ליד הכפרים היו ילדים יוצאים אליהם. היו שואלים אם יודע לייבל לרקוד ולשיר. היו מיידים בהם אבנים. הרועים היו מצליפים בעברם על צלעותיהם, בשוטים ארוכים שורקניים. אתרקתה היתה עתה מחביאה אותו בימים. רק בלילות הוליכה אותו, בחשיכה, מרחוק ניבטו אליהם אורותיהן של ערים, כעינים צוננות. מכל המרחקים הופרדו עתה, לבדד, מעליהם היו שמים רחוקים תלויים.

לימים אספתם מכונית-משא שנסעה ללודו. היתה מלאה חיילים עומדים, משוחררים מן הצבא. לייבל ישב בפינה וראשו ליד ברכיהם. רגע השתוקק לתת קולו בנביחה.

ליד לודו נטתה המכונית מן העיר הצדה. ארבעה חיילים הורידוהו על כפיהם. כחבילה הניחוהו ליד הכביש. אתרקתה צנחה תחתיה לידו. שניהם יושבים היו. היא חזרה על תפילת-הדרך מפיו. הם ראו כיצד המכונית מתרחקת ופולטת אליהם עשן מאחור.

מיד נכנסו בשערה של לודו. כבד, אבני, תלוי היה מעל לראשו. הוא ידע, כי מזה השער לא יצא עוד לעולם. מכוסה, ועל פניו בד שחור, ישאוהו ויוציאוהו מכאן. על ארבעתיו ביקש לקפוץ מן השער ולחוץ. גם אחר כך, בבית, כשעמדה המיטה לפניו מוכנה, מוצעת — קפץ עליה, וידיו הקדומניות שלוחות לפניו. מיד פשטה אתרקתה ממנו, מעל לראשו, את הכותונת הארוכה, המפוספסת.

הוא השתקע, העמיק יותר ויותר, בכלי-המיטה. הוא נכסף לא לצאת עוד מכאן. הוא נשם להרווחה. כאן יישאר — ויהי אשר יהיה.

במהרה הגיעו אליהם הנה הידיעות מבית-החולים.

לובלין שמעה, שהם נמצאים בתוכה. ששה היה מספרם. אמרו עליהם, שגם גופיהם שלהם לא שרדו, אלא צלליהם בלבד. אותם אי-אפשר להמית בגז וגם הקליעים לא חדרו לתוכם — לכן רואים אותם משתרכים על פני המדרכות והקירות. בני-אדם דורכים עליהם. והם ניווחים מתחת לצעדיהם הלאה מהם. אי אפשר לתפסם. לפי הצללים מכירים את דמויותיהם מימים משכבר, ואת מינם. ניסו לכתרם, והם חמקו מתחת לצללים החיים של מכתריהם. אחר-כך שמעו, שהם התגלגלו אל בתי-החולים, ושם שוכבים הם עתה על גבי מיטות — באולמות הארוכים, מעורבים עם החולים האחרים. הם באו למות על גבי מיטות לבנות, להסתלק בעקבות הגופים שנעלמו. גם האור אינו יכול למחותם. השכנים ראו פתאום, שבשעה שנישלים הצללים — נחשפים גופים כשל ולדות שעתה זה יצאו לאווירו של עולם. ורודים-בהירים, ועורם שקוף. קרה הדבר לאחר שנעלם לייבל. עם חצות, עת נשמו האולמות האפלוליים בשקט, ספגו השטיחים הצרים אל תוכם קול צעדים. אלומות-אור תועות האירו חלקי תקרה, עירטלו קירות, חיפשו על פני המיטות; התעכבו ככתמים על פני שמיכות, סדינים לבנים. בתוך הכרים כבושים היו פנים חיוורים, אשר הרחיקו נדוד בשנתם. האור העגול הצר התעכב על רקותיהם. הם נבררו, הובדלו לפי הבוהק הדהה של דמויותיהם בין שורות המיטות האחרות. גם בחלום אינם מן העולם הזה. במהרה נעצו חודי-מתכת דק-דק בתוך חלומם. בשנתם חשו, שהנה השיגתם היד. הנה לכדום כאן, במחי אחד — את כולם יחד: אותם ואת קרוביהם שנעלמו שבקרבתם. חודי-המתכת הצמיחו בהם לעולמים גם את ילדיהם. אלה שוב לא

יצאו מתוכם לאווירו של עולם. כתמי-האור צנחו גם על מיטתו של לייבל, על פני הכר, על פני השמיכה הלבנה. הכל היה צונן פה. הוא לא נמצא כאן.

את הידיעות מלודו הביא אחד מן הששה — בן השנים-עשר. לאחר שלושה ימים, שבהם השתרך בשחרים, מתון-מתון, על פני הדרכים, הגיע לכאן. מפני כיווצו במיטה פסחו עליו הקליעים; הם נתקעו במקום שבו אול גופו הקטן, ולא היה קיים עוד. הוא ידע, שאילו יכול לאזול כליל, היה נשאר כאן לעולם. כיוון שלא יכול, לא זכר אם אמנם נמצא הוא כאן, או מוטל מת שם. הוכיחו לו, שהוא נמצא כאן. ראייה — לעולם נותר יחיד בכל מקום. הרי אחר איננו נמצא כאן. הוא לא יכול עוד לעמוד תחתיו, להוסיף ולהיות צמוד למקום אחד. הוא נס, והכל אחריו. הוא עבר — דרך קומות, דירות, מבוכים, עד שנכנס לתוך קיטון אחרון — ללא חלונות. אולם לכל ארבע הרוחות היו הקירות כאן חלקים עד למעלה — ללא שום קמט. ראשו אף הוא היה תפוח-רך — בלי שיכול לפרוץ בו פירצה — להתקין לו מחבוא.

הוא סיפר, כי בכבישים עוצרים עגלות, מכוניות, ומלקטים מתוכן את השרידים האחרונים. מורידים אותם. מובילים אותם אל השבילים הצדדיים. מרחוק אפשר לראותם עומדים, ואחרי כן משתפלים ויושבים תחתם. שוב אין הם נראים לעין.

אני משוטט הייתי ברחובות, והייתי טוען לתוך תוכם, כי אין שרירה וקיימת הגזירה למחותנו מעל פני האדמה. הללו, מסיקי הכבשנים, הסתלקו. הם עצמם נחבאים אי-שם בחגוי קירות, טוחים למשעי מבחוץ. בבקשנו לנו מסתור עלולים אנו להיתקל בהם. גם הבקעות נשארו ללא משמר בשעריהן. זה שבועות גלויים אנו לעין כל, והננו כאן. מעט-מעט יתרגלו, ייווכחו לדעת, כי באנו להישאר פה. אולי יפלו אחר כך לרגלינו ויתחננו שנהיה נוהגים בהם.

בכל מקום היו אזנים מתוך חבורות הנקהלים — קשובות אלי. רק בן השתים-עשרה שתק. הוא ידע, כי לא רק במזרח — אלא גם במערב אורבים הכבישים. הם גתרכים מסביבנו כנחשים; אינם מניחים לנו עוד להיחלץ. הוא היה מביט נכחו, ומבטו, מבעד לארבעת הקירות החלקים, כמו הגיע למרחקים.

העיר המתינה עתה פקחת-אזנים. זה שבועות לא היה איש מהלך וראשו זקוף כלפי מרום. הכל חשו על גביהם את נטל המבטים המעיקים — מן הקומות העליונות. הוא שקע רבץ עלינו. מן החלונות העליונים בצבצו ראשים, נשתרבו גופים צרים; גחנו השתפלו עד למטה, געו במצחיהם במדרכות; הרתיעו נסוגו מהרה והניחו אחריהם עיגולים ריקים באוויר.

היו שסברו, כי יש לעשות משהו, להינער מן הרשת שלִיפפה את רחובותינו: לפרצה בנגיחת מצחינו כלפי מעלה; לכבש קומות עיליות יותר; להגביה עד אל תחת הללו; למלא את החלל שבינינו ובינם; להתקרב בראשינו עד אל תחת רגליהם אשר על התקרה; לדחפה כלפי מעלה. אחרים, לעומתם, סברו שדווקא הללו שלמעלה מתעתדים להנמיך מטה-מטה עוד כמה קומות ולהגיע ברגליהם עד הרצפות שמעל לראשינו — כדי ללחצנו, להכריענו תחתם. לא תהא ברירה, סברו, אלא להיתלות ברגליהם ולמשכם אלינו, למטה. ברי היה שהיא קרבה ובאה, ההתמודדות; אין מנוס ממנה. הבריות לא ידעו מה לעשות, רבים רצו מלכתחילה לברוח. הם יצאו מן השער האחד, ובשני — נכנסו. ביקשו לבעול השערים, להציג משמרות לפניהם.

בי כרסמה החרדה, שמא לא אבקיע לי עוד דרך אל הבקעה, ולא אגיע אל אלה שאבדו שם. לעולמים אמצא מנותק מהם.

בינתיים בא ממרחק דחוף ומבוהל זוג אחד — בחור ונערה. הם עברו בשער-המערב, נחפזו דרך הרחובות, החצרות; עלו במדרגות. בפניה שבקיטון האחרון, אשר בה ישב בן השתים-עשרה, קרסו על הרצפה. גופיהם מכווצים; רגליהם מעוקלות תחתם. הכל הלכו אחריהם; התיצבו מסביבם.

לא ניתן לגלות מהיכן באו ומי הוא שרדף אחריהם. הבחינו בהם, שמעל לאימת-הבקעה המשוככת שבעיניהם— נקרם פחד חדש; זה מקרוב השתקע בתוכם. נודלף לתוך סנטריהם הארוכים. סנטריהם תלויים היו ויורדים, כתפוחים.

יושבים היו. הסתכלו הסובבים אותם בצבע האפור של עורם, שעינו כעין הזית, ודומה היה כאילו זוחלים היו בסנטריהם על פני האדמה.

הקטן, בן השתיים-עשרה, העלה בחושי-הריח, כי מבקעת ברגן-בלזן בא ריח אבקת-הזרחן אשר תחת עיניהם. שם, הגיעו שמועות, משתלחת יד תחת רגלי השריידים, הנחפזים אל השערים הפתוחים לרווחה. הם נכשלים בה ונופלים, אפיהם לארץ. הם נחנקים מרוב אוויר שהם שואפים אל קרבם בבת אחת. כבר שלושים אלף מוטלים שם בשדה וחתך סמוי מן העין בצוואריהם. הם נופלים ברוצם. הם שוכבים פרושיידיים, כבתפילה. מעל פיותיהם מוחה מישהו את הסוד. הוא חותם בתוכם. איש אינו נוכח בשעת מעשה. רק מתיימספר נמלטים משם וזה החתך בעיניהם. אין הוא ניתן להימחות, זה החתך. אין הם יכולים לכסות עליו.

הזוג שכב עתה על הרצפה בפניה ורעד, חרד פן יגיעו רודפיהם עד הנה. הם מיאנו להודות, כי משם באו. רק זאת הצילו מפיהם, שהם פגשו זה בזה בדרך. הם הכירו זה את זה לפי החתך; פחדו זה מפני קרבתו של זה; הם התרחקו זה מזה, ושוב נתקלו זה בזה בצדו של כביש, חזרו ונעלמו, עד שהבריחם אי-שם רעש-אדמה אל חור אחד. משם יצאו וצעדו יחד.

דוממים התרחקו הכל מהם, לבל ידבק בהם הנגע— גם בן השתיים-עשרה. הם נשארו לבדם בקיטון, כבתוך כלוב שנפרץ— באין כוח להתעופף מתוכו; מוטלים היו, כיונים חולות, מסוממים. חששו, שמא יברחו גם מכאן והסם בתוכם, יתערבו אי-שם בין זרים. הם עצמם שוכבים היו ועיניהם עצומות, לבל ייראה מתוכן החתך; ראשיהם מושפלים, כאילו היד הנטויה ממעל עוד מעט, עוד מעט תנחת עליהם.

היו שסברו, כי כולנו פה כבר נגועים אנו. נושאים אנו את הנגע בתוכנו. רצים אנו, והוא בתוכנו. עוד בבקעה נוגענו. האלוהים השיל שם גם נכחנו רגע את הצעיף מעל פניו; ותיפקחנה עינינו לראות. כל שנכחו בשעת מעשה— לעולם לא ייסלה להם הדבר— עד שלא נקובץ כולנו יחד— אנו ובנינו.

התחיל מחול הנגועים. הוא פשט מחצר אל חצר— הקיף רחובות, כיכרות. ידים שלוכות בתוך ידים, מעל לכתפים; עיגול מקיף לעיגול. הרגלים כלפי מעלה; פלג-הגוף העליון— כלפי מטה. קהל-עם— חיוורי-אצבע ולבני מצה. בתחילה בלאט, נייע-נוע על בהונות הרגלים, רכן-מה, רק מידרך רגלים. לנוגה השמים דלוקי-האודם ירדו מן הפתחים והמדרגות; השתלשלו מן החלונות והקומות. נהרו מן החצרות. הכל השתלבו במחול, נבלעו בו. כבתוך שלהבות קודרות.

באפלה נהפכו לערפל, לערפל סמיך; לענן נפוח. הוא התנשא מן הארץ, נעקר ממנה, וחזר וצנח ככד מטה. נשאר צמוד אליה. לא ניתן להיחלץ מתחתיו. במהרה בקעו רננים מתוך הענן; קולות התחילו עולים מבין החומות:

”הו, הו! — — —”

דרי מעלה, בקומות העליונות, שמעו נהם-שאון, כמיערות רחוקים, כמסער הממשמש ובא. הם סכרו אוניהם, חלונותיהם. הם הבחינו, כי פה הגיעם, למטה מהם. הם הסתגרו, הצטופפו בחדריהם; הושיטו רגליהם מעלה-מעלה. אולם קול-הזמרה רדף אחריהם, נישאם עם הרצפות, עם הקירות. הם עלו לגזוטראות, לגגות. רקיעת הרגלים הבקיע עדיהם, עלתה למעלה.

”הו, הו!”

למטה נינוע עתה, עלה וירוד, גוף אחד בעל אלפי רגלים. הוא המתין לאשר עתיד לבוא ולקחתו;

לפרדו ; להבדיל כל אחד, כאבר, מן המעגל, לנתקו. הם נשאו רגליהם ; פניהם כלפי מטה ; בטוחים היו, כי היד עוד מעט תנחת, תעקרו מתוך המחול — אחד אחד — עד לאחרון בהם. רק לאחר מכן, זמן רב, רב אחריהם — תשוב הדממה לקדמתה.

נמשכו לילות — זה אחר זה. המחול לא פסק, הלך וגעש. גאה על סביבותיו, כנהר לוחט משתפך על גדותיו. איש לא בא. הם הוסיפו לשוב סביב עצמם. גם קולות הזמרה, כמו מאליהם, ניתרו ניצנחו על ראשיהם ; נכנסו מהממים לתוך אוזניהם. היד לא נחתה עליהם.
הרי לא יתכן ששכחום !

הם היו הר שניתק ולבה לא פרצה מתוכו. הוא חזר וקרס לאחוריו.
חלפו ימים. המחול נתרועע ; כבה כשרפה חלולה. מעט-מעט שפלו לשונות-אשו, נרכנו לארץ. גם השירים נמוגו.

הם היו יושבים כך ערבים ארוכים ורגליהם מצולבות תחתם — עד לשעות שחר. לא הגיעתם כל שמועה. שכוח שכחום.

הם התחילו חוזרים לחדרים ; כבעלי-חיים וחלו במעלה הקומות.
בלילות המתנת-השווא נשמעו עתה מתוך חדריהם קולות עמומים כשברי שירה מקוטעת ; קולות של צחקוק, מהיה, גניחה, של יבבה וניחום. על הרצפות היו פה גופים ארוכים מתמתחים מעל לראשים, מנענעים אותם חרש בתוך זרועות וכובשים אותם. גופים עומדים היו נוהים נהייתם לתוך גופים אחרים וקורסים תחתם. על הרצפות היו רגלים מעוקלות, פשוטות, בוטשות בחשיכה, כמבקשות להגיע שוב בחלל — אל אשר אבד ; שוב לפסוע ולבוא אל תוכו.

בלילות הללו היו מגיעים מן הבתים הגדולים האפלים קולות קוראים וקולות-בכי — כמו מחרבות שאלפי התולים השתקעו בהן ; מערים חרבות שחתולים נותרו בהן ; מתרוצצים אלה בהן בלילות ומתגנים כיסופיהם — כלפי הירח שבמרומם.

אותם דריי-מעלה, שבקומות העליונות, כבר חפצו לנטוש דירותיהם, לצאת את העיר. הם לא יכלו עוד לשבת פה. הקולות נקבו את אוזניהם, הרקידו כלפי מעלה קרקפות ראשיהם. הם חששו שמא יצאו מדעתם ; בלילות יצאו ויחוגו משתוללים על פני הרחובות השוממים ; יקפצו לתוך בארות עמוקות.

גם אני נדדה שנתי מעיני. ביקשתי להתרוצץ על פני הקומות — מדירה לדירה, לעוררם ולנערם מתוך קורי כשף הירח.
קפצו עלי אימי מחנה-קופרניק.

אירע הדבר בימים ההם, בראשית כול. עירי, לאחר אלף שנים הומיות-שוקקות בקרבה, נדמה לפתע פתאום. עוד אמש אמרו פה תינוקות "אמא" ונרדמו לבטח. אחיותינו שמעו בחלום הקול הלוחש באונן : "יחידתי". בלילות היתה הלבנה זורעת פה אורה כסף על פני כל הגגות. נשם שינה היה מיתמר מן הבתים, מלפף חרש בחוץ את החצרות, הסימטאות, הכל — עד לשדות שמסביב. הלילות היו מחתלים אותה, את עירי, בסותם, אותה ואת כולנו בה.

פתאום פשט פה ערפל על פני הארץ ; השפיל כל, כיבה הכל. תחת הערפל הובלה עדתי בדרכים אל הבקעה. הכל נהפך פה משורש עד לעמקי-עומק. הלבנה שולחת אורה עתה, בלילות, לתוך חגוי-עפר ריקים.

ובאחד הלילות האלה נמצאנו פתאום שוכבים, השרידים מתי-המעט — במחנה קופרניק המגודר, בשולי העיר שנתרוקנה מיהודיה. שוכבים ערים, על איצטבות-עץ שמזרני-קש פרושים עליהן — מיטה מעל למיטה ; שורות ארוכות — זו ליד זו ; קומות — אולם מעל לאולם. ובתווך מסדרונות. בנין הלבנים האדומות, בדלתו הצרה שלמטה — סגר עלינו.

אנו שוכבים ערים; הלבנה נזגהת אלינו מבעד לחלונות הרחבים נטולי-התריסים. היא מאירה את המיטות, את גופינו החיוריים. אנו מביטים מעל המיטות בעינים פקוחות לרווחה אל עירנו, שפתאום נפחה רוחה; אין נפש חיה בה; אל הגגות והארובות של הבתים השוממים. שיתוק כובל את גופינו; מרתק אותנו למקום. אולי ננער עצמנו ממנו? נפרוץ מכאן החוצה. יקירינו עודם נמצאים אי-בזה. הגע נגיע אליהם!

אנו עוצמים את עינינו. עדיין חשים אנו את חמימות נשמת-אפם לידנו. יש את נפשנו לפשוט זרוע, באצבעות לנגוע בהם. אנו מושיטים ידיים, אולם מסביבנו הלל ריק. אין הם נמצאים פה. אנו מגענעים באור הירח בידים, שכמו חסרות-כפים הן.

אנו מבקשים לזקוף את גבינו: מה הדבר? ! הלא אך רגע חלף. מעת-לעת אחד בלבד מאחרינו! עדיין שומעים אנו את קול צעדיהם. הנה רצים אנו. רגלינו ישיגו מעת-לעת זה שנקף. בגופינו נשתטח על פני הזמן, נשכב עליו מלוא קומתנו, נעכבהו! השב נשיב את כולם. סופנו להיות שרועים לעולם על פניהם. קפיצה אחת בלבד מתוך הרתק!

אנו קורעים עינינו אל תוך האור הלילי. הלל שממה מסביב. אין אנו ישנים. לא אחזתנו תנומה. ערים אנו. כל חושינו צלולים, דרוכים. הערות יצוקה בעורקינו, פושטת כסם בגופינו. רק אותו נחוש. לידך, לא הרחק בשורה—שכן. מי הוא? אולי שכנה? רצונך להיפנות אליו, לשאלו. להשליך חוט אליו. אף הלה שוכב, חיזור, גופו מתות, פניו כלפי מעלה ועיניו פקוחות לרווחה, טבוע תחתיו בתוך משכבו. איש אינו נאנח, כדי שלא להפר הדממה. הילדים אינם בוכים. אבות ערומים-למחצה, שערירים שרדו, מתהפכים וגופם תחתם על משכבם, ללא הורד רגלים.

מוטלים הם, האבות, על משכבותיהם כגזעי-עצים כבדים הפוכים. רק יחידים בהם נזחרים עתה עמוקות—נחרה חלולה—ללא שנת. שוכבות במיטות, בהכנעה, נערות צעירות, שנעקרו לפתע פתאום מבית-מכורתן. הן שוכבות כבסירות-הצלה בודדות בלב ים. הן מפחדות לזוע כלשהו. במיטות אחרות—אחים קטנים דמומים, ללא אחיות. שוכבות אמהות צעירות—לא ילדיהן מסביבן. חיקיהן—ריקים-פעורים. רצונן לתת קולן בזעקה חדה, שתפלה את החלל, והן—מוסיפות לשכב דומם.

ובתוך כל אלה—דמות שכני, מן החצר הסמוכה—אהרון, הטחן. בנים מגודלים, קומתנים, ששה מספרם, היו הללו בבית אבותיהם. הם לקחו להם שש בנות בעירנו. היו להם גם שלוש אחיות, גבוהות-קומה, מתופחות, ושלושה גיסים. חצרם מוקפת היתה בתי-קומות מכל ארבע הרוחות, כדפנות של תיבה. והבית האחורי—טחנת-הרוח; כנפיה סובבות היו תמיד בלי הרף. רק בערב שבת, כמו מאליהן, היו פוסקות מסיבובן לכבוד שבת. כך היה מנהגה—למן דורות של סבים וסבות, שמהם נחלוה אבותיו של אהרון. הם, אביו ואמו, ישבו בדירה הראשה שליד הטחנה, ואת הבנינים שמסביבם מילאו ששת האחים ושלוש האחיות; גם דודים ודודות עם משפחותיהם, בנים ונכדים. חדרי-שינה לרוב היו בבנינים, ומיטות-אפיריון רחבות בהם. מדי שנה בקעו בהן, בין כלי-מיטה לבנים, גוזלים קטנים עוטי עור ורוד. החצר היתה אחר כך מתמלאת תינוקות—במכנסים קצרות ובאפודות קצרות—כולם כבני שבט גדול אחד.

כך היו דורי-דורות כנפי הטחנה סובבות-רועשות מסביבנו. רעשן היה לפנים אף מרדים את אבותינו בקטנותם, ואחר כך—אותנו גופנו. בשעות-ערב מאוחרות היתה הטחנה משקעת אותנו עמוק, עמוק—במתק-נעם, במצולות שינה. בבוקר השכם היתה מעירה אותנו ושוב מושה אל אור היום. בפקחנו עינים, היינו רואים מבעד לחלונות קודם-כל את כנפיה.

אהרן שוכב עתה כאן, במחנה-קופרניק, ממולי, ואני רואה—לפני היא, בודדה לגפשה, דמותו הארוכה, העבה. שנינו קשובים יחדיו לשאון כנפי-הטחנה, שלא פסקו מלסוב בעיר השוממה. הן

סובבות מאליהן — בכוכו דחפן הקודם. פעמים אחדות כבר הקפידה הושיבה הקול על המיטה. אני רואה את פלג-גופו העליון הארוך עוטה הלבן. למן יום-אתמול בודד הוא לנפשו. גם זוגתו ושלושת הילדים אינם.

הרי לא יאמן הדבר. תעתוע-עינים הוא!

רצוני לשלוח יד, לקרוא בקול; להורות לו, שהנני נמצא פה.

מולו, בשורה, שוכבת באור-הלבנה העמום — סימה, חברתה של סטלה זוגתו, שמאותו רחוב שלהם. לא, הרי לא יתכן הדבר: אם סימה כאן, ואתה יכול לשלוח יד ולנגוע בה — הרי בוודאי יש המשך לה; הרי בוודאי גם סטלה כאן. גוף אחד פה, ואחד ריק! עליו לשאול אותה. בנין-הלבנים האדום של מחנה-קופרניק בלע אותנו. הוא מוקף חטי-תיל דוקרניים. חטי-התיל מתקרבים. הם נוגעים בגופו. בפנית החצר בחוץ ניצבים המשמרות. אנו שומעים בנשום הבנין יחד עמנו. כולדות הוא נושא אותנו בתוכו.

למה הניחוננו פה? מה עוד ייעשה בנו? להיכן נושא הבנין אותנו? איש אינו יודע דבר. מדוע נשארנו? מדוע דווקא עלינו, מכל השאר, נפל הגורל הזה? מדוע שוכבים אנו?! אולי נישא רגלינו — ננסה להימלט מבעד לחלונות, על פני חטי-תיל, שדות?!

היכן הם, כל יקירינו, עכשיו? העוד נושמים הם אי-שם? אנו מנסים להעמיק שאוף את אור החוץ אל קרבו, עם נשימתם שלהם — להשיגה.

הלבנה מציצה פנימה, ואנו שוכבים כאן כולנו ערוכים ומוכנים על המיטות כעל מגש. אנו שוכבים בבנין-קופרניק מזומנים, ליום המחרת, כעופות בכלוב.

לפנות בוקר, צינה שיורדת לעצמות. אנו נצמדים, כל אחד מאתנו, אל הקש היבש שמתחת לנו. לא, אין אנו שוכבים. קצתנו יושבים עכשיו. יושבים, כעופות שמרגיעים על מריש.

אנו נמצאים כאן זה לילה, יום, ובמהרה עוד לילה. אתמול, לפנות בוקר, נשתלחה יד פנימה, ואחדים לוקחו מעל המיטות. הדלת שבה ונטרקה עלינו. הללו נעלמו בלאט מעבר לגדר. עכשיו יושבים כאן אחרים. הם נעתקו ממקומם.

גם אני שוכב על מיטתי — במקומו של מישוה שנתפנה.

אני שוכב וחש מסביבי נשמת אפם של הסובבים אותי. אין זה נשם אחים גם יחד. כל אחד נושם לעצמו, כמין אי קטן נבדל. הם נושמים חרש. אין הם מזרימים אותה, את הנשימה, זה לתוך זה. קר להם. אין הם ישנים. אני חש, תכונה תופחת בהם. ביחידותם ידגרוה, יטפחוה.

הרגשתי אותה בתוכי, את הצינה, שמפניה משתקעים הן, אחיותינו, בתחם גופיהן שלהן. אין הן יודעות אנה תבואנה בהם. אובדות הן בתהומיותן שלהן. אנו, אחיהן ואבותיהן הורים שמסביבן, שוכבים — עקרים בעצמנו, מסובלים בגופים כבדים מיותרים.

לפתע פתאום נתחזור לי מה עוד נכון להן בימים הבאים. ביקשתי ליפול ארצה לפני אחיותי סביבי, לפניהן ולפני הדבר האורב להן בעיוורון; לכרוע לפני מיטותיהן. בירכתי את אחיותינו בנות הדורות הקודמים במיטותיהן, מיטות אמן-הורתן השלמות; וברוכות תהיינה אתן, גם אתן, אחיותינו לעתיד לבוא, אחרינו, אשר במסה עוד לא נוסיתן. לכולכן מניחים אנו את תפילתנו האחרונה. אבל אתן, אחיותינו הקטנות אשר פה — לפניכן נופל אני במסות הנכונות לכן. עמכן אני בהן. עדיין אינכן יודעות שמץ דבר, אך גופיפכן המבוהלים חשים אותה מראש, את כניעותכן לנכרים מחלליכן. ולילה אחד מטו היצועים, קרסו תחתם. קצרה רוח כל איש לחכות עוד. להט זר, כאש צוננה, הסעיר הגופים. גדלק בהפקר בין שמורות מושפלות. הרצפות רעדו נינועו מתחת. לא זרים באו עליהן, אלא עצמן ובשרן. פתאום חשו על גביהן בשר, נשם מקוטע. גופיפם לבנים גובטנים נתפרכסו לקראת בשרים גבריים המלפפים אותם כאחים בכורים; חשו החסות האבהית, הפושטת.

לופתת שעירה אותם. בעינים עצומות הושיטו עצמם לעומתם, הניחו להם לפתח סגורן בתהומיותן שלהן. בשקעם יחדיו תחתם — נדהמו מפני נביטתן שלהן, שעתה זה הקרה בראשונה מתוכן; מפני פתחון-הפקע של שדיהן הצעירים. עינות נתפכו בהן. הגברים פרו זרועותיהם; הזרימו חסותם מתוכם. במקורות-בשר זרים ביקשו להעמיק רדת עד שורש ילדיהם בטרם יולדו, להגיע עד ראשיתם. נערים ביקשו להימלט ולשוב אל קרב אמותיהם, להיחבא במיפתחי חיק ריקים. לשוב אל טרם-כול. האמהות המיותמות אספום אל קרבן.

גם אהרון הגיע עתה בקרבה של סימה אל שרשה של סטלה שלו. בפעם הראשונה שכבה עתה לפניו וכולה כהתגלות — רכה, בלונדית, עמוקה ומלאה. הוא יצלול בה עדיה — עד ראשיתה. הוא שמר עתה עליה. לפתה בחזקה — לבל תאבד לו עוד. סימה, מעורטלת, מספרת היתה עתה באזנו בחום-לחש על כניעות-הבתולים שלה, של סטלה. הוא לא שמע כזאת מעודו קודם. הוא גילה עתה את רעיתו בראשונותיה.

אנו, החלשים, נשארנו לבדנו בתווך — במיטותינו, כאיים קטנים שנתפחסו. הזרם המציף כול תם לשטוף ונשא-סחף עמו מאתנו גם את צללינו. הם גלשו עם השאר מן הקירות, הסתלקו. מזמן לזמן נישאו צללים זרים, מעוותים מעלינו, כיסו אותנו. אנו שפלנו בחשיכה תחתנו — אובדים. לאחר מכן נכרכו ימים ושבעות מסביבנו, כנחשים. בחוץ, בלילות הארוכים, היה הרוח משתולל סביב-סביב, וכאן, בפנים, היה המוות מזדווג עם נשמת-האפיים. באפלולית היה דוחקה, באצבעות גרומות, תחתיו, כלפי מטה; למקום שממנו איש לא ישוב יעלה עוד. רק רגלים מעוגלות לבנות היו מזדקרות מעומק.

הם נבללו אלה באלה בפרכוס-קרטוע. התנשפו, צחקו, התחננו. הלילה במתק-נועם מחלחל חבק-כבש אותם. הם שקעו בו בקריאות-כאב בוקעות. הוא השקטם, הפשיל ראשיהם לאחוריהם. הם ידעו, דבק גופיהם — עודם מחוברים אל החיים. באין זה הדבק — סופם כרת. הם אזרו כל אונם להעמיק הברית, פחדו לחדול; אבות חוזרים ויוצרים היו על בלימה. בהפקרות הפרו פרי באשת. ממילא נבוט לא ינבוט. תחילה יבוש בדעך גשמיותה.

בימים לא היה מורא הכליה עליהם. הם היו שרויים מעבר לה. הם הפליגו הלאה ממנה. משם כבני-חורין הביטו הנה. בינינו ובין מכלינו ניצבו הלילות כחיץ. עמדנו מעליהם, חובקים בחירות-לבנו; נכונים לרדת עמהן, מטה, מטה.

גם בימים היינו עתה עמהן לאחד, מזוככים הסתכלנו זה בפני זה. בני-חורין היינו. לאחר מכן, במרום, נצמדנו אלה לאלה — לבל ניפול למטה. ההן, שכבותינו הקודמות, ניזוחו מאתנו הצדה, הרחק הרחק, אל הירכתים. מעוטפות לילות ארוכים שקעו שם מטה. רישומיהן ניטשטשו מהרה, נמחו מנגד עינינו.

אני הייתי שוכב בלילות בתוך הצנפה ושומע את רשרוש כתנות-הבית הישנות. השילו אותן מעלינו. הן היו מתגוללות אי-שם בחוץ. הרוח מגשבת היתה לתוך ריק חללן. אלו היו כתנות-הכפיה שעקדונו דורי-דורות. עתה רפה לנו, הותר הכל; שמטנו מתוכן החוצה. פרשנו זרועותינו. איוושת הכתנות צלפה עלי במיטה — על פני, על גופי.

ידעתי, כי כל זה מתרחש משום שהזמן חדל לזרום. הוא עמד דום, ועתה יקיפנו, כחומה. הכל עומד דום. אנו כלואים בין ארבעת כתליו. אין אנו יכולים להשקיף מעליהן — לפנים.

פעמים נדמה לי, כי במדבר הננו עתה — בתוהו לא דרך, אלא שאין משה עמנו לנחותנו. האלוהים המיתהו קודם לכן. אנו מסתחררים בריקוד מסביב לעגל, שגם הוא איננו. כל דרכינו אינן מוליכות אלא אל הבקעה. הזמן ניצב כנד מסביבנו.

בימים היינו מבשלים עתה סירי בשר. היינו מצטופפים מסביבם ותולשים נתחים. במזלגות-עץ

ארוכים — טורפים מתוך הסיר, שולים מתוך הקערות. כל אחד מיהר אל הפינה ונתחו עמו. לעסו בין שיניו, סך עליו בכפיו. נתח שמן מיהרנו להביא אל נשותינו. עמדנו עליהן בגופינו — עד שבלעוהו. אחרים קראו אליהן מרחוק, פיתון בזיגים צבעוניים נוצצים. להרחיקן בקרניים מעלינו. אנו סככנו עליהן בגופינו הפרושים סביבן.

מחזיקים היינו אלה בידי אלה — כדי להישאר למעלה, לא לשקוע מטה אל הנכחדים. אלה שאינם משתלבים עמנו — נחרץ דינם; סופם לאלתר — אבדון. אנו התבדלנו מהם — לבל יאחזו ברגלינו ויגררנו עמהם בנפילתם.

ש. סבור היה, כי הוא הוא העד לראשית, לצמיחת המשפחה החדשה הראשונה על פני האדמה. בה יחל הכל שוב. "אלה תולדות אדם". הוא רואה בלידת-בראשית של המינים.

אך זה היה קץ הימים, זו ההילולה וחינגה. אכלו ושתו, כי מחר מתו. הם כלו בלהבות שהובערו מתחת להם. הם עלו, עם הבנין האדום, בלהבות אשו. הם נשאו אותן, את בנות זוגם, על גביהם, כדגלים, בתימרות העשן, לבלי היפרד מהן. בגילוי-פנים המריאו בתוך האש הלבנה. הם אוכלו בה, וכל משפחות בני-האדם על גביהם. קורטוב הקירבה האחרון כלה עמם — באוויר.

אני, בעת הישרף בנין-קופרניק, ראיתי בקומה העליונה את האם הצעירה בכותונת לבנה ארוכה. היא נתבצבצה, היא ותינוקה עמה, מתוך מחבוא גבוה, אשר הלשונות הכחולות לחכו את קירותיו. הן נכרכו מסביבה; הציתו שיערה; נשאוה על גבי הזרועות האדומות, ותינוקה לפות בקרבה. רגע דימתה בנפשה כי תעלה עמו בת-חורין, למעלה. היא ירדה עמו למטה, בחביונים. אחרי כן מט נתרועע הכל, קרס, נשתטח, גשם. לא שרדה אלא הדממה הנמשכת — ללא חד. איש אינו מתעכב עד היום הזה באותו מקום.

לודו היתה עתה קופרניק שלמחרת; קופרניק פתוח ללא קירות הזמן מסביבו. הוא אינו עומד עוד, הזמן, מסביבנו; הוא אינו מקיפנו. הוא זורם הלאה. כבישים פתוחים נמשכים מפה אל כל קצוי ארץ. מי הוא שסינוור כאן את האנשים, הכם בשיתוק; כבלם מקרב למען יהיו סובבים סחור-סחור למקום האחד הזה?!

מדוע שוקעים הם בתוך עצמם, כבתוך מערבולת?

ש. ידע, זה דיבוקם בתמולם שלהם; הם סובבים מסביבו כעיוורים. הם מצפים, שמא יצא מישהו מתוכו, יבוא פה לחפשם. שאר-בשר אפשר שיופיע רק כהרף-עין לאחר שיעלמו מכאן. רגע יעקפו זה את זה, ואחרי כן יסובבו לעולם על פני האדמה, ירדפו זה אחר זה, ולעולם לא ייפגשו עוד. עתה, פה, בעצמם השביתו את הזמן; מעכבים אותו — כדי שהם ישיגום. בל יבוא עוד יום-מחר. הם הממתחים את הלילות; משהים כל רגע, ובלבד שלא יחמיצו השעה ברוב שינה! לעולם עליהם להימשך, אלו הלילות פה. אל לנו להישמט וליפול מתוכם.

גם כאן עומדים הימים והלילות מסביבם כחומות גבוהות.

קולות בקעו, כמתוך עיר נצורה. הם על עצם עצמם שמו מצור, כל אחד ואחד — ומקרב שיוועו לעזרה, להציל את נפשם. אלה היו קולות סבלך שלך, המבקש להגיח מתוךך כעכבר. ובלילות, בשכבם על הרצפות, חשו בכי המיליונים הפרוש מתחת להם! בכי משפחותיהם הנכחדות, הפורצות שוב לצאת לחפשי; שוב יש את נפשם לפרות ולרבות, ולמלא את הארץ. הם שוכבים היו על פני הבכי, כעל פני ענן-עשן מתפתל.

הרצפות שטו, נעו והם עליהן.

ובפחדם מפני עצמם השתלחו אל גופים אחרים; התגוששו עמם. רק על ידיהם יתחברו אל סביבם; על ידי אילמותם שלהם — להציעים.

אלה שקלטו את קולות-הבכי מתחת להם — חשו התפרכסות פנימית. כזורעים על פני שדות זחלו להטמין את זרעם. הם חשו אותה, כמין ירושה של אבותיהם הנכחדים, יחידה שהופקדה בידם — למען ההמשך. כאן סוד ההוויה. הם עלו מטופלים בה מן הבקעות. אולי ייקלט הזרע וינביט נבט כשהם לא יהיו עוד בחיים. באוזן בחירת-לבם לחשו: "הגני לוי בן שמעון, לבית שפירא; זכרי, אבותי טמונים פה; שובי הביאי אותם לעולם".

אחרים על פני הרצפות מתים הביאום לעולם. הם קברום בנקבות — בקברים קטנים, עמוקים וצרים. אלה שלמטה אספו את המתים אל קרבם. אחרי כן ציננום בפנים, כסם שהקריש. ובלילות יש ואחוזם היאוש פתאום: אם לא, הבה ילדים לא נלד; מפלצות עלולות לצאת מחלצינו; מפלצות חולו מחמת כיסופינו — הבה איפוא ננגע זה את זה כולנו כאחד. אולי נוליד יחד — אם לא גואל, משחרר — מכל מקום ערפד; שיקוץ-אימים, ענק, אשר יצא מקרבנו על פני האדמה ויזרע על פניה את חורבננו.

ש. ראה כיצד לופתת אותם סביב הכניעה לגלים המציפים אותם. הם מרכינים ראשם. הם חשו בקרבם את אפסות האדם, את חדלון עצמו — עד קצור ידו ממרוד. לא נואשים שפלי-רוח המה, אלא ידועי-ניסיון, שנהיר להם חוסר-השחר של כל הסובב אותם. הם פלטו מתוכם, השליכו אחר גום אף הקורט האחרון של גאותם המנופחת. הם התעלו עד לדי הכנעת ישותם בבריאה.

רק בעלי-גאווה אינם קורסים תחתם. הם צועדים כה וכה בסך ודגלם עליהם — תקותם. שנתו נדדה שוב מעיניו. לבו אמר לו, כי גם הפעם לא תיתכן ראשית חדשה. הוא חש עוצם הכוח הזר, ההרסני, בעל הגוף הענקי, שהתגנב כאן לתוכם. זהו נחש, נחש שנחתך לאלפי חתיכות. הוא שוכב אותם, בחלקיו, בכל פינה ופינה. הוא המזדווג לבדו. הוא מחבר אותם; מפרה אותם בארסו, הארס המבקע; המפוצץ.

וכשהוא קם, לילה אחד, ועבר בחדרים — ביקש גופו לגעות בנהם-קול. היה לילה מסוער, ליל גשם, רעם וברק. בהבלחי-האור החדים בחלונות — פסע מעל לבטני שוכבים, לראשיהם; מעל לרגלים מעוגלות, זקורות באוויר. אין להתיקם אלו מאלו. מדי רגע חשפו הברקים בחשיכה חלקי-גוף ערומים, אברים מעורטלים. הוא פער פיו, לפלוט געייתו. לא קולות נתמלטו מגרונו, אלא נהמות כבושות:

"הוי, הו! — הו, הו!" — הוא היה אילם. כקול מעים חמרמרים המה באזניו ההד האובד. הוא גותר בו, הקול, הרתיע וישקע, לבלי הפרש עוד אותו מתוכו.

גם הזמן אי-אפשר להפרישו מכל קודם, לנערו מעמידתו דום. זוהי פקעת אחת. אין אנו יכולים להתיר עצמנו מתוכה. רק מכתרינו שטמו מתוכה. וידם אינה הויה עוד בנו.

הוא מכתר אותנו, הזמן, כחומת עבים נישאת אל על עד לשמים. אנו מגששים, קטני-קטנים, בעב הערפילים מסביבנו. הם מצפפים, מהדקים אותנו יותר ויותר. אנו מגששים בתוכם זה אחר זה. עוד אין הוא מפליג הלאה, קדימה, הזמן, אלא זע, כרעש-אדמה, וכולנו בתוכו; גע, כמו בלי רגלים: אנו מתנוודדים בתוכו, ונופלים.

וכשמצא יום אחד בפקעת, מושלך מעצמו לתוכה, גם את הזוג הנגוע, פליט הבקעה — הבין, כי רק יחד בני-קיימא הם, לא יחדלו. אילמלא מצונפים הם בצנפה אחת — לעולם מנותקים יהיו. הוא חזר לעוררם, לקרוא אליהם. לרגע הרימו את ראשיהם, הסבו אותם אליו. הם פקחו עיניים כלות, הביטו אליו כהלומי-שכרון. מיד בגופים השכובים הדפוהו מהם; דחפו רגליו, למען יסתלק מהם, לבל ימשכם יפרידם. הוא ראה כיצד הם נאחזים איש ברעהו, כנופלים — בספים, לבל יינתקו; שומטים תחתם, מתגלגלים עם מאחזם מטה. רבים נעלמו. הוא חיפשם, ושוב לא מצאם.

הסיפור הרעיוני של חיים הזז

זאב ברגד

בסיפורים כגון "רחמים הסבל" (1933) ו"הגיל-גול" (1933) מעצב הזז דמויות המשקפות מוטיביים בים (תסכול, מבוכה, תהייה) או רעיונות (משי-חיות, גאולה). בארבעת הסיפורים הנזכרים, ש-כונסו בספר "אבנים רותחות" (1946), הדמויות מלבד היותן מגלמות מוטיבים מסויימים הן אף מגלות לכן בויכוחים סוערים או במונולוגים ארוכים. הדמויות מופיעות, כביכול, כדוברי-הוגים, הן מביעות את המוטיבים העיקריים של הסיפורים.

דיאלוג חי ומונולוג ישיר הם דרכי ההבעה העיקריים בסיפורים אלה. משום טכניקה דראמא-טית-מחשבתית זו של הצגת הדמות המרכזית, נזכר הקורא בטיפוסים הזויים מסיפורים קודמים המשמיעים הרהורים על אחרית הימים (כגון ר' בר ב"שמואל פרנקפורטר" [1925] וטבל ב"ביי-שוב של יער" [1930-31]), או על הלאומיות היהודית והציונות (כגון בודניק ב"ביישוב של יער" וגורלנד ב"בצלן של מלכויות" [1930-31]). אולם רוב הדמויות מתקשות דיבור ישיר, ומצ-ליחות להביע דעתם אך במגומגם ובמקוטע. לעו-מתן הדמויות בארבעה סיפורים אידיאיים אלה אינן פוסקות מדבר, לעתים אף אינן שולטות בשטף, אך תוכן דבריהן בגדר ההגיון. הדמויות הללו—מורושקה, דרבקין ויודקה—הן בעצם הרחבת הטיפוסים הקודמים; והגותן היא נוסח מלא, שוטף, ובהיר יותר של רעיונות שהובעו קודם ברפיון ובמקוטע. במרכז הדברים אותו מו-טיב נדוש: התיסכול והסבל שהם חלק היהודי בכל הדורות. אותם מאורעות של דיכוי ועוול, שהוקנה ב"הגילגול" היתה להם גם עד-ראייה גם סמל יציג, משתורים כאן בריקמה דיבורית חיה, ונעשים פרק בהיסטוריוסופיה של כל דמות. בדרך כלל מותנעים ההרהורים ההיסטוריוסו-פיים על ידי חיפוש אחר גורמי הסבל היהודי התמידי. אולם המפתח להבנת הויכוחים והמונו-

את רוב יצירותיו של חיים הזז יש להגדיר כספרות רעיונית, היינו שבמסגרתה האמנותית יש מבע רעיוני למצבו של אדם מישראל במאה העשרים. יש שהדיון הוא בגדר נגלה, כשהרעיון בא על ביטויו הישיר בויכוח, בדו-שיח, או במו-נולוג (נוסח "הרת עולם" או "הדרשה"); ויש שהדיון הוא בגדר נסתר, כשהרעיון מובע דרך הדגמה או גילום סמלי (נוסח "הגילגול"). יש גם יצירות המשקפות שילוב שני היסודות הללו, כגון "היושבת בגנים" או "אופק גטוי"; והשי-לוב הוא בזה, שבתוך המסגרת הסיפורית משמ-שות הדמויות המרכזיות (מרי סעיד ובנימין או-פנהיימר) גם סמלים של רעיון או ערך מופשט וגם דוברי-מדיינים המוסרים את רחשי לבם בעל פה.

הבחנה של יצירות הזז לשלושה סוגים אינה מדוקדקת. כמובן, יש שילוב יסודות רעיוניים, דראמאטיים וסמליים גם בסוג הראשון שהזכרנו. חלוקה זו מכוונת בעיקר לא לתוכם של הדברים, אלא רק למהותם הצורנית. מבחינה תוכנית כמעט כל סיפוריו של הזז הם סיפורים רעיוניים ודומה שכוונתו העיקרית של הזז כסופר היתה להביע מבע של אמנות את השקפותיו על הדינאמיקה הפועלת בתולדות העם היהודי. חלוקה זו לא באה איפוא אלא לציין את הדרכים השונות שבהן ביקש הזז לפתור את בעיית ההבעה הרע-יונית-הספרותית.

בסוף שנות השלושים ובראשית שנות האר-בים עים יצאו מתחת עטו של הזז ארבעה סיפורים שיש לכתותם סיפורים רעיוניים מובהקים: "הרת עולם" (1937), "חבית עכורה" (1937), "דרב-קין" (1938) ו"הדרשה" (1943). מבחינת עיצוב "הדמות הרעיונית", משמשים סיפורים אלה מעבר חשוב בין הסיפורים שב"ריחיים שבורים" (קובץ ראשון של סיפורי הזז שיצא ב-1941) ובין הרו-מנים התימגיים של שנות הארבעים. בדרך כלל,

שהתפקיד העיקרי של הרקע כאן הוא להקים את התפאורה המתאימה לסיפור הרעיוני. חדר-אור-חיים, מסעדה, חדר לישיבת זועדה במושב — אלה מקומות שבהם עלולים להתקשר שיחות בלתי פורמליות או ויכוחים אידיאולוגיים. אולם פרטים שבתיאור הרקע אינם מתבלטים כלל; אדרבה, ככל שמתלהט הויכוח או המתווכח, פרטי הרקע חסרים יותר. הדמויות ודיבורן הני ממלאים תפקיד נכבד יותר בעיצוב התמונה. לפעמים פרטי רקע (בין עצמים מתוארים ובין הערות בפי נפשות משניות) משמשים אמצעים ריתמיים לבלית את שיאי ההתרגשות של הדמויות המרכזיות או להנמיך את המתיחות הרגשית. לעתים באים הם להמריץ את הנפשות המדברות לויכוח נלהב יותר או להבעת דעות נועזות יותר.

דמות המספר בסיפורים אלה ממלאת תפקיד העיקרי באמצעות ההערות והפרטים האלה שברקע. הפעולה היא לרוב סטאטית; אבל הפעולה הדיבורית, כביכול, היא תוססת ודראמטית. וכאן מוצא המספר מקום להשתלט על המסופר: הוא מפסיק את המונולוגים בנקודות הקיצוניות ביותר מבחינה רעיונית והתוססת ביותר מבחינה רגשית, ובזה הוא גם קובע את קצב המסופר וגם מכוון את השקפתו של הקורא בספיגת הרעיונות המובעים. הדמויות מוצגות לרוב באמצעות הדיבור הישיר; אבל המספר עומד מאחורי הפרגוד כמשקיף אובייקטיבי וכאדריכל רגיש וקובע את הפרספקטיבה הרצויה כלפי הדובר ורעיונו. תיו דרך הערותיו על מצב נפשו של הגיבור (איפיון פנימי) ודרך הריתמוס המבני. בדרך כלל סמויה דמות המספר מן העין, ובכל זאת שליט הוא בהכוונת קריאת הסיפור.

דברי ההגות בסיפורים רעיוניים אלה חלקים אינטגרליים הם באותו מבנה דראמטי ובאותו עיצוב השקפתי. תמיד יש לזכור שבמסגרת פרוזה זו מוצגות לפנינו דמויות רעיוניות, ואת כוונת דבריהן האמיתית יש להבין מתוך הפרספקטיבה הנוצרת בידי המספר ומתוך קונוונציות אחרות המעצבות את האשליה הפיקטיבית השלימה. אבל אין זאת אומרת שיש לראות כל

לוגים האידיאולוגיים האלה נמצא ביחס שבין דברי ההגות ובין אופיו של אומרם. טיב הדמות עצמה קובע את הפרספקטיבה המתאימה לתוכן הרעיונות. וכן להיפך: החומר האידיאי גופו משמש אמצעי באיפיון הדמות. לפיכך יש לראות את הנפשות ואת רעיונותיהן כחטיבה אחת בתוך מסגרת האילויה השלמה.

לדעתי (בניגוד לרוב המבקרים) יש לרעיונות המובעים בסיפורים אלה גם תפקיד חיקויי וגם תפקיד דיאקטי; אבל הראשון קובע את האחרון, ועל שניהם אין אנו עומדים אלא מתוך ההקשר השלם ומבנהו בכל סיפור וסיפור.¹

בסיפורים רעיוניים אלה מזמן הזז בדרך כלל יסודות מתנגשים. ההתנגשות מובעת לעתים בכסוכים בין דמויות בעלות דעות שונות, ולעתים בפגישה בין הדמויות ובין הרקע או הנוף. כיון שהמטרה היא להציג גם את הגיבור הדובר וגם את הבעייה התיאורטית המעיקה עליו, משנה הזז ממנהגו עדיכה ואינו מציג את נפשותיו בתיאור גשמי-חזותי להוציא קצת מוטיבים חוזרים או תנועות-גוף הבאים להדגיש את ההתנהגות הרגשית של הנפשות (כגון תסיסה או אדישות), אין הזז עוסק כמעט בתיאור גשמי של הדמויות, הדיבור הישיר, על גווניו שבנעמיה, בקצב, בתחביר ובתוכן, ממלא מקומו של הציור הפיסי. ההתנהגות של איפיון פסיכולוגי-ריאליסטי מובהק לא השתנתה, אך דרך הבעתה של הדמות מבפנים באה במקום תיאורה מבחוץ. בניתוח אמצעי זה של הדיבור החי ויחסו לתוכן התגותי של המונולוגים אנסה לברר את שילוב שני היסודות של הזז "ההוגה"² והזז "הצייר"³.

השימוש ברקע בסיפורים אלה מקביל להחלפת התיאור היוואלי באמצעי איפיון דיבוריים. ברור

¹ E. Wellek and A. Warren, *Theory of Literature* (3rd Edition, Peregrine Books, London, 1963), pp. 150-157. והשווה דבריו של י. בהט (על "הדרשה"), שהשפיעו השפעה מכרעת על גישתי בניתוח זה: ש"י עגנון וח. הזז (1962), עמ' 189-203.

² ראה ד. מירון, חיים הזז (1959) עמ' 5.

³ א. בן-אור, תולדות הספרות העברית בדורנו, כרך ב' (1965), עמ' 99-100.

אינפורמטיבי גרידא, הינו בתוכן ובמשמעות הרעיונות בלבד. גישה זו עוקרת את הכוונה הרעיונית מן ההקשר של המצב הפיסיבי המסוריים; היא מעמידה מחיצה בין איפיון הדמות ובין דברי ההגות; וממילא היא מונעת ניתוח נאות של המדיום הספרותי בשלמותו. למשל, מירון אומר, מצד אחד, שכל הדמויות הרעיוניות האלה הן גם "גיבורים סיפוריים" וגם "נציגים אידיאיים" של המחבר; ומצד אחר הוא טוען שהגיבורים האלה "הם כולם נציגיה של האינטליגנציה הלאומית החילונית שלנו". אמנם הוא מצביע על ההשתלשלות של רעיונות אחדים בסיפורים קודמים, אבל בעיקרו של דבר הוא דן בחומר הרעיוני כבתוך מסגרת אקסטרניסית של "תולדות הרוח"⁴. לעומת זאת, בן-אור טוען שהגיבורים האידיאולוגיים בסיפורים אלה באמת נושאי סאטירה הם, ושהזו מלגלג עליהם דרך המונולוגים, שהם דוגמאות של "המלל האפולוגטי-ציוני-יהדותי"⁵.

אף שמבקרים אלה מעוניינים פחות בניתוח אסתטי ויותר בהערכה מוסרית—ז"א בקבלת הרעיונות או בהכחשתם, בעמדת המחבר כלפי הבעיות האידיאולוגיות, ובהיסטוריה אינטלקטואלית—הם מזכירים בכל זאת, הגם בעקיפין, גוונים מסויימים וחשובים שבאפיון הדמויות. מירון כותב "הנביבות האורטורית והגרוטסקית" שבהן משתמש הזו כדי לאפיין גיבורים אלה "אינן משנות מאמת זו" של רעיונותיהם⁶. גם בן-אור מציין אספקטים שונים של דרך האפיפיון בהזכירו שאחד הגיבורים האלה, דרבקין, "טיפוס מובהק" הוא, המעוצב "במין ריאליזם קיצוני ושלמות פסיכולוגית וקומיות מעציבה"⁷. ברור שהמונחים היוצאים מתחת ידם של שני

רעיון ככלי אמנותי גרידא. כמובן, הנפשות ה"מדברות" כאן מביעות השקפותיהן על ענייני דיו-מא או על נושאים הגותיים שהעסיקו את כל חוגי היישוב (כגון עליית הנאציזם לשלטון, אופי הציונות ומטרתה וכדומה). דא עקא: אקטואליות זו גופה נעשית אמצעי אסתטי המאמת את המסגרת הפיסיבית הפנימית בקשרה את תוכן הסיפור למציאות (אקטואלית ואינטלקטואלית) חיצונית. הזו מעיקרו היה רגיש לבעיות חברתיות, היסטוריות ופילוסופיות שנבעו מן המציאות האקטואלית. וזה העיקר: כוונתו של הזו בסיפורים רעיוניים אלה היא להדגיש את תשורה מת-הלב, העירנות והרגישות—או היפוכן—לבעיות אלה. לשון אחר, הזו עוסק כאן בהצגת דרכי התייחסות לבעיות אקטואליות ולויכוחים רעיוניים שבעקבותיהן. כביכול, האידיאולוגיה מתוסכלת הוא הטיפוס המרכזי ביצירות אלה. הוא בא לידי תיסכול בשל הבורות, האדישות והסיורוב לשים לב למתרחש. ואף הוא, הגיבור עצמו, מעוצב ככריה משונה היוצאת כמעט מגדרה. רגשותו מתגברת לעתים על הגיון דבריו ומשתלטת אף על אופן התבטאותו.

כללו של דבר, הסיפורים האידיאיים של הזו מעוצבים בעיקר דרך הצגת דמויות-טיפוסים מגוונים ומתנגשים באופים הרגשי הקטבי, ולא דרך הגשת רעיונות הנושאים בחובם כוונה הגיונית ישירה. הפולמוס, שהוא בדרך כלל חד-צדדי, אינו סתם אמצעי למטרה אינטלקטואלית. הכוונה האמיתית של הסיפורים האלה טמונה יותר בדרכי האיפיון המביעים את המוטיבים של התרגשות, אדישות ואזלת יד. הגורמים התיאטרליים של הבעה מוגזמת, מלבד הערות המספר, מעמיים קים את הכרת הקורא ברגשות האינטנסיבית (אך חסרת התועלת) ובתיסכול ההולך ונכפה על הגיבור-הדובר.

הביקורת על הסיפורים הרעיוניים

הסוקר את הביקורת שדנה בסיפורים הרעיוניים ימצא שרוב המבקרים אינם שמים לב לצד האמטיבי שבמונולוגים האלה ועוסקים בצד ה-

⁴ שם, עמ' 13 ו-15. ועיין בכל מאמריו הנוגעים לעניין זה, שם, עמ' 11-26. בדבריו עוקב מירון אחר שיטתו של ב. קורצווייל. והשווה דבריו של האחרון: על יסוד רוחני אחד בכתבי הזו, בטרם, כרך ה, מס' 65 (15 בנובמבר 1947), עמ' 23-25.

⁵ שם, עמ' 120-121.

⁶ שם, עמ' 15.

⁷ שם.

פורים הרעיוניים הן בדמויות והן באידיאות. ישעיה רבינוביץ, שלמדתי ממנו הרבה בסוגיה של הזז, כותב שהעיצוב הקומי-גרוטסקי החיצוני של הדוברים-ההוגים ביצירות אלה משקף את האמביואלנטיות בלבו של הזז עצמו כלפי התמורה ההיסטורית של עם ישראל¹⁰. יש להכיר בתקפה של דעה זו על האמביואלנטיות מצד הסופר גם לגבי טיפוסים אחרים שבסיפורי הקודם מים על העיירה, כגון ר' זונדלה ב"דורות ראשונים" ואליה קוטליק ב"שולית גנוזה". אבל ערך דעתו של רבינוביץ הוא במיוחד בזה, שהוא מבליטה את האפשרות של חיוב פנימי בתוך דמות המאופיינת על דרך השלילה החיצונית. ונדמה לי שכך מציג לפנינו הזז את הגיבורים הפתטיים של הסיפורים הרעיוניים¹¹. נדמה לי גם כן שאירוניה זו שבהצמדת גרוטסקה חיצונית ורעיונות מחודדים (שהם אמנם ביקורתיים ושלי-ליים) משקפת הרבה מן האירוניה שבמוטיבים הכלליים של הזז: כשם שעוויות הגוף, תנועות הפנים, ואפני ההבעה המוגזמים הם בסתירה אי-רונית לתיאוריות הגרנדיוזיות, אף השאיפות ה-על-היסטוריות (מהפכה או גאולה) מתנגשות ת-דיר במציאות ההיסטורית הקיימת. הווה אומר: הגרוטסקה התיאורית מגבירה את הפאטוס, את האכזבה ואת אולת היד הבאים בעקבות התהליך ההיסטורי הריאלי.

בדומה לאליה קוטליק ב"שולית גנוזה", מיוצגות הדמויות האידיאיות בארבעת ה-סיפורים האלה ברגעים של מתח מוגבר, רגעים חדורים אירוניה חדה וחוסר אחיזה רגשית. אבל במקום השתיקה המכוונת והנוגעת ללב של אל-יה, מתפרצים כאן בדיבור חי ובקולי קולות ה-רוגז הלוהט וההתרגשות ההולכת ומתגברת על הגיבור המתוסכל, הפאתיטי. עיצוב הגיבור, המ-גיע לעתים לקאריקאטורה, אינו בא לשם סאטי-

מבקרים אלה מערפלים יותר ממה שהם מבהירים. אולם, חשוב לראות ששניהם כאחד עוסקים אך ברפרוף בקשר הקיים בין הדמות ואיפיונה ובין הרעיון. כוונתנו להדגיש ששני הגורמים האלה, גם הדמות וגם האידיאה, קונוונציות סיפוריות הן; ולהראות שביחס ובקשר ביניהם טמונה הכ-וונה האמיתית והעיקרית של הסיפור הרעיוני.

יש מפרשים שהתקרבו קצת יותר לבעייה הזאת של היחס בין האיפיון והרעיון, אבל גם בדברי-הם אין הניתוח יוצא כתיקונו. למשל, ישורון קשת אומר שבגלל האיפיון הקומי-גרוטסקי של דרבקין ("דרבקין"), אין להתמודד ברצינות עם דבריו של אותו גיבור על היישוב. אולם בהמשך מאמרו טוען קשת שבמקרה של יודקה ("הדר-שה"), הדומה ל"לץ", יש ויש להתמודד ברצי-נות עם "הכפירה" שלו (היינו עם הערכתו השלי-לית את ההיסטוריה היהודית⁸). מסקנותיו של קשת בשני המקרים שונות לחלוטין, אף על פי שדרך האיפיון דומה (לפי דבריו) בעיצוב שתי הדמויות. חובה היא אפוא לבדוק ביתר שאת את היחס הנארג בין הדמות ובין האידיאה.

גם דבריו של ש.י. פנואלי המנוח לוקים בער-פול וסתירה. במאמר אחד טוען פנואלי שעל ה-סופר להביא את הרעיונות בפי "הדמות החיה", ושהזז מצליח בשילוב הממד האסתטי עם הרע-יונות באפשרו לגיבוריו לחיות "את חייהם העצ-מיים" בדיבור ישיר. אולם במאמר אחר טוען המבקר שהזז "אינו עשוי כלל ל'הזדהות' עם אחד הגיבורים", וכתוצאה מזאת סובלות דעותיהם של גיבורים אלה מ"גודש בלתי מיושב ובלתי מסונן"⁹.

לעומת זאת, היו מבקרים אחדים שראו להצ-ביע על חוסר הבהירות והאמביואלנטיות שבסי-

⁸ י. קשת, הבלדות (דביר תשכ"ב) ע' 170, "מולד" חוב' 111 תשי"ז ע' 454.

⁹ ש"י פנואלי, מסה על היפה שבאמנות הספרות (1964), עמ' 118 ו-150; ספרות כפשוטה (1963), עמ' 307-308. ועיין גם: I. Howe, *Politics and the Novel* (Greenwich, Conn., 1957), pp. 19-26.

¹⁰ ישעיה רבינוביץ, הספרות העברית מחפשת גיבור (1967), עמ' 135-136. ועיין גם במאמרו: הזז וה-אפיקה של הסיפורת העברית, הדואר, כרך מד, מס. 26 (15 במאי, 1964), עמ' 461.

¹¹ עיין T. Winner, *Chekhov and His Prose* (New York, 1966), p. 40.

הסיפורים האלה. רקעם האקטואלי של הסיפורים, שנכתבו בין שנת 1937 ובין 1943 — הוא עליית שלטון הנאצים והשואה. שני המאורעות האלה יורשים את המהפכה הבולשביסטית בתודעתו של הזו כמדגימים את הטרואמה הקשה והמתמידה בכל תולדות עם ישראל.

ב. הרעיונות ההיסטוריוסופיים המובעים בפי הנפשות הבדיוניות משל הזו עצמו הם, אבל בשני מובנים שונים. רבים מהרעיונות הכלליים (כגון דיכוי היהודים בכל הדורות), קרוב לוודאי שהזו מקבל אותם ומדבר בעדם. אבל הרבה מן הדעות המפורטות יותר (כגון צד הדמיון שבין עזרא הסופר והיטלר בענין טהרת הגזע; או שהגויים אינם מבינים בטיב הייסורים מפני שלא היתה להם חוויית גלות) — יש לראותן כחלקים פיקנטיים של משחק אינטלקטואלי שהוא אופייני לסוג ספרותי זה, הסיפור הרעיוני.

בתחום זה יש לראות את הזו, כמובן, לא כחידו של כל רעיון המובע בסיפוריו, אלא כסופר היוצר תיאוריות לשם הבידור והגירווי שבהן הרעיונות המובאים כאן הם כעין הרהורים פיקנטיים המשמשים לדובב את הקורא ולעורר את סקרנותו והשתתפותו האינטלקטואלית.

ג. ההפרזות שבאיפיון הדמויות (קאריקאטורה) ושבאופני הדיבור יש להם שימוש כפול בסיפורים אלה. ראשונה, על ידי המחזות והדיבור הדימטי הישיר מעניק הסופר לגיבוריו ממשות הדרושה לאשלייה ריאליסטית משכנעת. לשם אותה מטרה מוצגות הדמויות כטיפוסים נרגשים וזועמים, ואיפיון זה בודאי יוצר אמון מסויים בהרגשותיהם של הגיבורים, אם לא בכורשם הדינטלקטואלי. שנית, הדוי־משמעות והאירוניה הנוצרות מדרכי האיפיון והדיבור הן עצמן מביאות את הרגשת אולת היד שבחיפוש אחר פתרונות ההווה בתחום העבר.

ד. לבסוף, אין להבין את כוונת הסיפורים הלא אלה דרך ההשקפות המתנגשות של הדמויות הרגישות מכאן והדמויות האדישות מכאן.

רה טהורה; כי אין ספק שהרעיונות המובעים בפי הגיבור נובעים מאוצרו היצירי של הזו עצמו, אף כחלקים ממשחק אינטלקטואלי שהוא משחק עם הקורא¹². אבל המטרה העיקרית כאן היא לגלם את ההרגשה של אולת יד העולה ברור, כביכול, מתמונות אלה. אין כאן לגלוג על הדמויות הרעיוניות המרכזיות: כל הגיבורים האלה סובלים יסורים קשים, ונתנסו באותו הלם של ציפייה שהפכה אכזבה. כולם רגישים כל כך לטרואמה זו שאין ביכולתם אלא להוציא נשמתם בזעקות שוא כלפי כוחות ההיסטוריה עצמה. אין לעגו של הזו מכוון אלא אל הדמויות המשניות, המראות חוסר רגישות מוחלט ואדישות גמורה כלפי כוחו של המאורע ההיסטורי וכלפי רעיונות המביעים הכרה באותו כוח מופשט.

כוחם של סיפורים אלה לא בגיבוריהם המזריים, המופיעים בשרטוט לא נשלם, ולא ברעיונותיהם המוגזמים, הקולעים ומחטאים כאחת, אלא בעיקר במשמעויות הדקות הנסתרות יותר, הנוצרות בעקבות הסכסוך בין ההתרגשות היטירה ובין האדישות הגמורה בעניינים היסטוריים. לפיכך, נראה לי שיש לתקן את השקפתו של שביד¹³, האומר שהזו הגיע לידי לגלוג סאטירי על דמויות אלה מתוך לעגו לרעיון הגאולה. נדמה לי שה"גרונסקה" של הדמות והרעיון שבסיפורים אלה משקפת את חוסר־יכולתו של בשר ודם להבין את דרך ההיסטוריה בכלל. וזהו הרעיון העיקרי שמתכוון הזו להביע בסיפורים אלה. מן הדין אפוא לנתח את סיפוריו הרעיוניים של הזו מתוך ההנחות האלה:

א. רגישותו הכללית של הזו כלפי המאורע האקטואלי (כגון המהפכה וההגירה מרוסיה) נמכת ומידגמת ברור פחות או יותר גם בארבעת

¹² F. Hoffman, "Aldous Huxley and the Novel of Ideas," W. V. O'Connor, (ed.), *Forms of Modern Fiction* (Bloomington, Ind., 1959) pp. 189-192

¹³ אלי שביד, דרכו הסיפורית על הזו, מולד חוב' (תשכ"ג), ע' 597.

הליך ההיסטורי, קרבנות שאין ביכלתם אלא לה-
גיב בדיבור וברעיון על הטראומות הלאומיות
והפרטיות. דברי נאומיהם הזועמים של גיבורים
אלה מעידים, שאי אפשר היה עוד בסוף שנות
השלושים ובראשית שנות הארבעים להביע את
התגובות במקוטע, כפי שעשו ר' בר ומוטל פרי-
ביסקר בסיפורי המהפכה. רק המלל הרוגש וה-
מוגזם התאים להבעת ההלם הכבד של עליית
הנאציזם ותורבנה של יהדות אירופה.

הדמות והאידיאה גם מתנגשות זו בזו וגם משי-
לימות זו את זו, בהתאם למטרה המכוונת של
המסגרת הדראמאטית השלמה.
כמובן, המבחן הסופי להצלחת הסיפור האידי-
אי הוא באינטגרציה האסתטית של כל הגורמים
האלה. ובדרך כלל הצליח הזז — על אף המחסור
במוטיבאציה של הגיבור — לקיים את האיזון בין
הדמות ובין הרעיון בארבעת הסיפורים האלה.
לרוב נראות דמויותיהם המרכזיות כקרבנות הת-

שלבים ביצירתו של הזו

א. ב. יפה

עת מהותה כיצירה לא-אינדיווידואליסטית, שאינה מעמידה במרכז את הגיבור-היחיד בייחודו, כי אם את הגיבור הטיפוס, הכללי. ועל-כן אמצעי-התיאור הבדוקים בידי המספר אינם אמצעים של פסיכולוגיות מודרני, אלא של פרובלימטיקה חברתית. אך גם הגדרה זו אינה עשויה להביאנו לדי מיצוי, כי היסודות המיסטיים החזקים המלווים לפעמים בנימה אנטי-דתית חריפה, חורגים מקווי המסגרת שניסינו להתוות כאן.

יש קוראים הזוכרים בעיקר את הזו בעל סיפור-ריי-מהפיכה משנות העשרים. לא נמחה מזכרונם הרושם העז שהשאירו עליהם שלושת הסיפורים, שהופיעו בכרכי "התקופה": "מזה ומזה", "פרקי מהפיכה", "שמאל פרנקפורטר". בסיפורים אלה תיאר אמנם הזו רק את העיירה היהודית בסבלה ובחורבנה, את הרס ערכי הרוח היהודיים ואת התערערות ערכי-המוסר אצל הבריות; ובשעה שניגש להעלות את הניגוד הטראגי שבין החדש והישן, בין הצעירים המתלהבים מבשורת המהפיכה והזקנים הדבקים במורשת הרוח שלהם, דומה גלוי היה לנו כי לבו עם נוטרי כרם ישראל — אך כמספר-אמן נזהר הזו מנקיטת עמדה מגמתית בסיפור, ניסה לחדור לעולמם של המהפכנים כשם שידע למסור את חביוני נפשם של יהודי בית-המדרש:

"עולם חדש נברא והולך. מה שלא היה יכול להיות קודם-לכן. מקודם גולם היה ולא עולם, מת מקושר במלחמות, בחמס ובממון... מוחזק במעוזם ותלוי ועומד... קליפה! עתה נפסקו הקשרים ונפל ה-גולם על פניו! מקול מפלתו רעשו הארמונות ונהפכו ממשלות... מעכשיו עולם חסד ייבנה, עולם נדמה כבחור, עולם של גבורה ואהבה, חיי האמת..."

ומי שידע לתאר כך את הלך-הרוח של הצעירים מן הרחוב היהודי שנתפסו לאידיאל המהפכני — והוא עצמו מוצאו מעולם היהדות המסורתי — תית וקשריו הרחוניים עמה עדיין חזקים — הש-

יצירתו של הזו עשויה להביא את הקורא — ואף את המבקר — במבוכה, בשל רבגוניותה, גי-לוייה המפתיעים, הישגיה הבלתי-צפויים. כדי להביא קצת סדר לתוך הערכת בית-אוצרו של המספר נקטה הביקורת נוהג החלוקה ל"תקופות". א. באנד¹, למשל, מציע לנו תחילה כזאת: בשנות העשרים היתה נקודת המוקד ביצירת הזו המהפכה ("מזה ומזה", "פרקי מהפיכה", "שמאל פרנקפורטר"); בשנות השלושים העסיקה אותו שאלת הגלות והגאולה בתולדות ישראל בעבר ו-בזמן הזה (המחזה "בקץ הימים" ואחדים מן הסיפורים שכוונסו לאחר זמן ב"ריחיים שבורים" וב"אבנים רותחות"); בשנות הארבעים פנה הזו אל יהדות תימן, והעלה מהוויותיה בשני ספרים: "הירשבת בגנים" ו"יעיש"; ואלו בשנות החמישים כתב על כמה מן השאלות האקטואליות של מדינת ישראל, ("אופק נטוי", "בקולר אחד").

החלוקה היא נכונה בקוויה הכלליים, אם כי, ככל חלוקה ממין זה, היא שרירותית למדי. ואפשר להזכיר נקל כי הזו עסק בנושא המהפכה, בגלוי או בסמוי, בכל מה שכתב, כי שאלת הגלות והגאולה מעסיקה אותו בסיפורי תימן שלו לא פחות מאשר במחזהו על תקופת שבתי צבי בגרמניה, וכי הוא כבר כתב על יהודי המזרח שנים רבות לפני שפירסם את "יעיש". יצירתו של הזו עשויה מעגלים-מעגלים, ואין שום מעגל מופרש ומבודד, אלא קשור הוא בנימים רבות עם אלה שסביבו ובתוכו.

אף הניסיון לכלוא את יצירת הזו במסגרת הגדרה סוגית, לפי החלוקה הדידאקטית המקובלת, נידון לכישלון. יסודות של אפוס ומיתוס, שירה וסיפור, משמשים כאן בערבוביה, ואין אתה מצליח להתוות ביניהם קווי-גבול מדויקים. הסימן היחיד שאפשר לתת ביצירת הזו בכללה הוא קבי-

³ Arnold Band, "Midstream," June 1964

הפרטית שלו, העשויה מירקם של רעיונות נוצ-
ריים-טולסטויאניים. שמואל זוכר עדיין את חסד-
נעוריו לעדת ישראל והוא מגן עליה מפני רוע
הגזירות שמבקשים לגזור עליה עוכרי ישראל.
המהפיכה היא עדיין אותה "הריבולוציה הנור-
אה והקדושה" של שנת 1917, ולא אותו סדר-דב-
רים אכזרי ואלים, שקם כעבור שנים ושואר
בידי הזו בסיפוריו המאוחרים. ועל-כן יכול גם
נושא-דברה להצטייר כאן בדמות "איש האלהים".
מאליה מתבקשת ההשוואה עם הפואימה של בלוק
"שנים-עשר", שגם בה משמשים בערבוביה יסו-
דות ההפיכה והמיסטיקה. שמואל יוצא לכפרים
להרביץ תורה בגויים, "להדליק אור-האמת ביע-
רות ובישובים הקטנים החשכים... " הוא מלמד
את האיכרים "דרכי אהבה ואמת" והוא מצטייר
בעיניהם בדמות אחד מקדושי הנוצרים. "ימים על
ימים התהלך שמואל בכפרים הקרובים והרחוקים,
בדמיון ישו: גדל-פרע וחתום זקן שחרחר, ואסף
צאן-ילדים אל תוך עגלתו והוליכם אל בית ה-
אזרחים העתידיים לרוסיה החופשית". עד שנתפס
בידי חיל ה"לבנים" ונרצח ("נצלב") בידי אחד
הקצינים שלהם. ולהשלמת ההקבלה עם ישו כו-
תב הזו בסיומו של הסיפור: "וגשמע בכפרים, כי
קם שמואל מעם המתים ונישא אל מלכות-הש-
מיים. מאז נהרו יום יום וירדו אל סטישקי, הבק-
עה הירוקה, המוני גויים וגויות, מתלחשים, מת-
פללים ומצטלבים, ביראה ובאמונה סבבו למקום
הקבר המשוקע, וכפרים כפרים כרעו והתפללו שם
בדבקות וביראה".

בתוך הסיפור "שמואל פרנקפורטר" משולב פרק
של פואימה-בפרוזה, המעיד על זיקתו של הזו
לשירת-המיתוס:

לילה לילה נישאו על-פני העיירה רוחות מהווי
הוויית חשכות, שכבו על צידם הימני ויללו ושכבו
על צידם השמאלי ויבכו ואמרו וידידי בקול גדול
ונורא.

לילה לילה צהלו מפגעים לבנים באוויר, סבבו
בתי-קברות, שוטטו מוצאי-שבת משוטנים, שטפו
אישוני-לילה סמורי-שיבה.

לילה לילה יצאו בנות-קול וצווחו, סובבו ועמדו
תחתן, הסתכלו בדיוקן עצמן ונעלמו.

כיל גם להפגיש את נציגיו הטובים והטהורים של
הדור הצעיר עם נציגיו הנבונים והסובלניים של
הדור הותיק, ולמצוא את המכנה-המשותף, למרות
כל המפריד ביניהם. ר' בר, בסיפור "שמואל
פרנקפורטר", דן את המהפיכה לכף חובה ושולל
את מעשי המהפכנים, משום שאינם נרתעים מפני
מעשי אלימות ורצח:

"רק לא שפיכות-דמים. גוואלד, רק לא שפיכות-
דמים — מתגבר ר' בר ופושט ידיו בתחנונים אל
נחום שסטופל — להרוג נפש!... לתלוש אפילו
שערה אחת מראשו של אדם, גוואלד! גוואלד!...
שערה, תלשת מעל גולגולתו של אדם, כאילו את
אחת מארבע אותיות של הויה נגדרת, חס ושלום!"

אך בין ר' בר ושמואל פרנקפורטר נרקמים חו-
טים סמויים של הבנה ואהדה, אף על פי שהם
עומדים זה מול זה במחנות עוינים. כי מניעיהם
שווים: שניהם מודרכים על ידי יסודות מוסר.
כאשר בשנות החמישים חזר הזו לנושאי סי-
פורי המהפיכה שלו, ניצל את סיפור "מזה ומזה"
לכתיבת סיפורו החדש "נהר שוטה", ואת "פר-
קי מהפיכה" הרחיב ושינה עד שהפכם ל"דלתות
נחושת". רק "שמואל פרנקפורטר" נשאר עד-כה
בגירסתו הראשונה. ואולי לא במקרה, שכן סי-
פור זה ספוג הרבה יותר מהשניים האחרים אוי-
רת הימים אהם, שכמיהת הגאולה המיסטית על-
תה בהם בקנה אחד עם מעשי אלימות.

"רוח סערה טורפת, סוערת עד לב השמיים, הולכה
הלוך וחזק ועשה גלגלים כמו הרים ובקעות,
והעולם כספינה מבולבלת ומטורפת, יעלה שמיים
ירד תהומות, עד שאין יודעים מה לעשות".

כך מתאר הזו ימי הרת עולם אלה, ימי בריאת
עולם חדש. רבים הם בני הנוער היהודי בין
מקיימי מצוות המהפכה. נחום שסטופל, הבולש-
ביק המובהק, המפיל חיתיתו על כל סביבתו ברו-
ממות הסיסמאות אשר בפיו; הבחורות — דבורה
ברשינסקי שלמדה את תורת המהפיכה מן הספ-
רים והברושורות, והניה חפץ בת-העשירים המגל-
גלת בלשונה בלי הפסק, ושיינה בעלת כוח-הר-
צון, התוקף והגבורה; ובמרכז הסיפור עומד שמו-
אל פרנקפורטר, שהגיע אל המחנה המהפכני לא
מן התיאוריה המארכסיסטית, אלא מתורת המוסר

נוק היסוד המקודש לתוך חיי היום-יום; כתוב צאה מהתערבות יצורים על-טבעיים בהפך האדם ליצור בן-מוות, מיגי ותרבותי.

רוב הסימנים האלו אתה מוצא ב"חתן דמים". אמנם הזו אינו מספר על גיבורים על-טבעיים ואי-נו מספר על התהוות יבשת חדשה — אך כל שאר הסימנים שנתן החוקר במיתוס מתקיימות בסיפורו רר זה, העוסק בפרשה מימי לידתה של האומה הישראלית. ויש בו הן משום פלישת הקודש לחול והן משום הטבעת חותם הייחוד הקיומי באדם.

הזו בנה את סיפורו על המסופר בספר שמות ד', 24-26: "ויהי בדרך במלון ויפגשהו ה', ויב-קש המיתו; ותקח צפורה צור, ותכרות את ערלת בנה, ותגע לרגליו, ותאמר: כי חתן דמים אתה לי. וירף ממנו. אז אמרה: חתן דמים למולות". במלאכת השיחזור שערך, הסתייע הזו בסיפורי המדרש והתלמוד, אך בעיקר נעזר בדמיונו ה-פיוטי. הוא ניצל ניצול מרבי את הניגודים החב-רתיים והלאומיים שבין ציפורה למשה כדי לבנות על יסוד זה את האינטרפרטאציה שלו. צפורה, בת הכפר המדיינית, חוששת מפני הלא-נודע שלקרא-תו היא הולכת, מפחדת מן החיים הצפויים לה, הנוכריה, בארץ-מצריים, שמפי השמועה היא יוד-עת כי היא ארץ ההוללות והחטא, התענוגות והמ-חולות. והיא מקנאה קנאה עזה כשאו, כאשר היא זוכרת כי משה ירד מצריימה לקחת לו אשה שניה. והיא סובלת מעלבון-כדידותה כיוון שמשה פרש ממנה לאחרונה. מצירוף היסודות הרגשיים האלה, המקבלים יתר תוקף בתנאים של מדבר ושרב, מתהווה המצב הנפשי, שהוא הרקע להז-ייה חושנית מאוימת, לעירבוב קדושה וטומאה. היא רואה בהזייתה כיצד אלוהים בא אליה. והיא מתנסה באימת המוות, ברגשי אשמה וחרטה. וב-שיאו של הסיפור כאשר היא מדמה כי האלהים, שהוא בעיניה התגלמות הגבריות העילאית, מקנא למשה ומבקש להמיתו, הריהי כורתת עורלת בנה, וזהו מעין טקס פולחני שנועד לפייס את האלהים. צדק א. ז. אשכולי בהערתו, כי הזו "שיבץ את אגדות המיתוס העברי הקדמון, מיתוס 'בראשית' של שבטי רועים, אל תוך מחשבות צפורה בת רר-

נשתמעו צווחות מפוצלות לכאן ולכאן כענפי-אלו-נים ונישאו טרופות ומשוגעות. רגע רגע המיתו את עצמן על כל בית ובכל צד פנוי רוחות אומ-ללות.

נהפכו שוליות במרום. רדפו אריות מובהקים ונח-שים בעלי שבעה ראשים בתוך פיותיהם ואש יו-צאת מביניהם.

לילה לילה ירד לחלל-העולם בית-מקדש של מעלה, כדאיתא במדרש — בנוי כולו זהב מווקק, זהב צרוף, זהב שחוט וזהב-פרוויים; קרקעיתו אבני-ספיר, גגו אור-נוגה גבוה עד לשמיים ובין כוכבים יגיע...

וכדאיתא במדרש, נבנתה באוויר ירושלים העתי-דה, בת אלף הבירניות, בת אלף המגדלים והגיני-אות והטטפראות ושבע החומות — אחת של כסף, אחת של זהב, אחת של אבן יקרה ואחת של פוך, של ספיר, של כרכוד ושל אש...

לילה לילה רדף ארמילוס רשע, בריה דסטנא, קרח ועיניו קטנות וצרעת במצחו, אזנו סתומה ואזנו שמאלית פתוחה... ומלך המשיח בא עם ענני שמיא ויפיה באותו ארמילוס רשע וימיתו בדבר-פיו... ועתיק-יומין, לבושו כשלג חיזור ושער ראשו כצמר נקי, עמד מעל כסאו ושרק וקבץ לכל ישראל...

ב

כמשורר מובהק, המביע את עצמו באמצעי ה-פרוזה הפיוטית, נתגלה הזו בסיפור "חתן דמים", שנכתב אף הוא בראשית שנות העשרים ונתפר-סם לראשונה ב"התקופה", כרך כ"ה, ובנוסח מתו-קן הובא בספריו (בכתבים המקובצים של הזו הוא שובץ בספר "אבנים רותחות"). ואף בו משמש המיתוס רקע ומקור-השראה.

החוקר מ. אֵלִידה² נתן סימנים אלה בתופעת המיתוס בחיי העמים: המיתוס הוא מציאות תר-בותית מורכבת; הוא מגולל סיפור מקודש; מת-אר מאורע מימי קדומים; מספר כיצד נוצרה מ-ציאות חדשה תודות ליצורים על-טבעיים (קוס-מוס, חלק מן היבשת, אי, יסוד-של-טבע, מנהג או מוסד); המיתוס הוא סיפור של "יצירה" חד-שה, של משהו המתחיל להתקיים; הוא מסמן זי-

² Mircea Eliade: Aspects du mythe. Editions Gallimard 1963. Collection "Idées"

הנך עד לתמונות-כוזבות, והמונוטוניות של ה-
אורחה חודרת אל לבך עד כדי שכחת הממשות".

ג

חטיבה לעצמה במכלול יצירתו של הזו מהווים
הסיפורים המכונים "תימניים". הם אינם עשויים
מקשה אחת. נהוג לומר כי הגדיל לעשות הזו
בתחום זה, שבדובכו שבט אילם והרחיב תחומיה
התימאטיים של הפרוזה העברית, שהישגיה לא
יצאו עד-כה מגדר ההווי של יהודי מזרח אירו-
פה. בא הזו ותיאר ביד אמונה ארחות-חיייהם
ומעשייהם של יהודי צנעה במקום מושבם בגולה
ובארץ-ישראל לאחר עלייתם. ושני ספריו הגדו-
לים, "היושבת בגנים" ו"יעיש", יעידו. הערכה זו
אינה חופפת אלא את האמת השטחית, הנראית
לעין, וודאי שאינה עושה דין-צדק למחבר.

ראשית יש לציין שהזו כבר טיפל בכני עדות
המזרח לפני שהוציא את שני הספרים שהזכרנו.
לפני "היושבת בגנים" פירסם כמה סיפורים מחיי
עדות המזרח, בעיקר מחיי התימנים והקורדים.
"ירחם השם" — סיפורו של סעדיה עראקי שאי-
נו רוצה להתגייס לצבא הבריטי בימי מלחמת
העולם השניה, וכיוון שאשתו לא הרתה — שאז
היתה ועדת הגיוס פוטרת אותו — הריהו מתעמר
בה ואף מזדקק לרפואות-אליל. "גלגל חוזר" הוא
סיפורו של מסעוד שאשתו מורדת עליו, מסרבת
לפרנס את הבית בשעה שהוא מתבטל בעצלותו.
וכשהוא מכה אותה, הריהו מבקשת עזרת מוסדות
ואירגוני נשים שיגנו עליה אף אינה מהססת לפ-
נות לערכאות. הזו מציג את העובדות באורח
אובייקטיבי, אך אינו כותב סיפור אובייקטיבי:
הוא מבין גם לריעו של מסעוד שעולמו נהרס ע-
ליו, כיוון שבטלה עליונותו הגברית כביכול:

"הדורות האלו הם של נשים!... האיש אינו
כלום... הם שומעים רק אותן, רק אותן... כו-
לם, כולם. משרד הרבנות, ועד הקהילה, ההסתד-
רות, האירגונים, האגודות, החברות... העולם ה-
זה עשוי רק להן! הן עליונות על הכל! והן יכו-
לות לכל, והדין עמן וצדקתן בחפנו. ואנו בזמן
הזה בעולם שאינו שלנו, מדוכאים ושפלים, טפלים
ומיותרים ללא צורך, ללא דין אמת, ואין מי שיגן

עי מדיין"³. ואכן, מצוי בסיפורו של הזו יסוד
אלילי בצד היסוד העברי הקדום. ליצירת הרושם
של עלילת קדומים תורמת גם העלאת זכר עלי-
לות עתיקות אחרות בתוך הסיפור. ציפורה לוקחת
תוף בידה ושרה את "עלילות קין אבי כל עובד
אדמה ושדה, עלילות יובל, הוא היה אבי כל תופס
כינור ועוגב; תובל-קין לוטש כל חורש ונחושת
ברזל, מלחמת בני קין עם שת בהילחמם יחדיו,
ועלילות בני האלהים בלקחם את בנות האדם כי
טובות הנה". והיא הוגה בלבה "מסורת-קבלה
תגדנה אמהות ויספרו האבות להשמיע, עלילה מ-
קדם קדמתה, מתחילת ברייתו של עולם". והיא
מאמינה כי סבלה בא לה בעטיים של מעשי ראי-
שונים, כי פקד עליה אלהים עוון קין.

במאמר המצויין שהזכרנו עמד אשכולי גם על
ערכיו האמנותיים של הסיפור. הצלחתו של הזו
טמונה, לדעתו, בכך שהוא לא יצר יצירה סנטי-
מנטאלית-אינדיוידואלית-התרשמותית, אלא "ני-
גש לנושא מתוך הרגשה וראייה היסטורית, הרגיש
שלפנינו מיתוס, ולא ניסה כל עיקר לתפוס את
הענין תפיסה רומאנטית גרידא". לזאת יש לה-
סיף את ערכי הסגנון והלשון. הזו "פונה אל ה-
מקור, מצא לו מלים מלים, תמונות תמונות, וחוצ-
בן ומעמידן אלה בצד אלה, ושוקלן וממירן עד ש-
יצירתן כולה יוצאת באחד". ואשר ללשון, "הס-
תמר על יצירות בעלי המדרש, שמהם לקח את
לשונו — שהיא בת-חורין, לשון מיוחדת, חציה
מקראית חציה מדרשית, כלשון המעבר שבספרי
מקרא האחרונים — ומהם למד תפיסה ישרה של
פנטסיית-קדומים. הלשון היא לשון-התמונות, ב-
תוך מסגרת הזמן והנפשות". כל אלה בהצטר-
פם יחד יוצרים את הרושם האדיר, מלא-ההוד וה-
הדר. "יש ביצירה זו מן ההשראה — כותב אשכו-
לי. — הנך קורא והנך שוכח את המקרא: הרי
אתה חש במדבר, חש בשפתיך את החורב והשרב;

³ א. ז. אשכולי: "חתן דמים", "העולם" כרך י"ח,
1930, ע' 782-784, 802-804. ניתוח מפורט של "חתן
דמים" מצוי גם בספרו של יעקב בהט ש"י עגנון,
חיים הזו", הוצאת "יובל" חיפה, תשכ"ב. ע'
243-257.

הנדחפים לפעולותיהם בכוח האמונה התמימה ו- הברה; הקשר שבין המיסטיקה והאָרוֹס זכה כאן להארה נוספת, כאשר שני יסודות אלה נמצאו מתרוצצים בנפשו של יעיש: הנער התימני המת- ענה במאבקו עם יצרו והנמשך אל תורת הסוד. ודווקא בעולם האַכסוטי הזה נמצא גם פיתרון מפתיע להמחשת הכמיהה המיסטית — הרי אלה טיוליו של יעיש בעולמות עליונים.

גם לשאלת "גלות וגאולה", שהעסיקה אותו מראשית צעדיו בספרות, נדרש הזו בסיפוריו אלה. וגם הפעם בצורה קונטרוברסיאלית, שזמן הראוי ל- דון בה בפני עצמה. לצנעה בא יוסף מכאוב, תי- מני ששהה בירושלים כארבע שנים. איש זה אינו בעל מידות תרומיות כלל. הריהו כמעין משיח שקר, שאינך יודע אם שליח לדבר מצווה הוא או לדבר עבירה, כיוון שחברו בו מידות של תל- מיד-חכם עם תכונות של נבל וריקא. וכאשר עו- לה יעיש כעבור זמן עם משפחתו לירושלים — "ה- שמים ננעלו בפניו ולא נפתחו לו כל ימיו, לעו- לם".

רבים עסקו בהשקפותיו ההיסטוריוסופיות של הזו. והיו מבקרים שנחפזו להסיק מסקנות מתוך שייחסו למחבר את הדיעות שהוא שם בפי גי- בוריו. אין לך טעות גדולה מזו, ואין לך עוול גדול מזה להזו. לא יודקה ולא יזופא ולא מורוש- קה הם המבטאים את השקפתו של המחבר. מי ש- רוצה לדעת מה חושב הזו עצמו חייב לקרוא ב- עיון רב את כלל יצירותיו, לצרף פרט לפרט ותג לתג, לבדוק את הדברים הנאמרים שם והמוש- מים בפי גיבוריו בכלי ההבחנה הביקורתית, ורק אז יוכל לצרף לעצמו את יסודות תפיסת עולמו של הסופר.

עלינו ואין לנו על מי שנישען אלא על אבינו שבשמיים. שוב אין רשות לאדם אפילו שילמד את אשתו ולו באצבע קטנה . . ."

אמרו שהזו הירבה לכתוב על יהודי תימן, משום שמצא בהם הרבה מן המשותף עם יהודי רוסיה: מסורת תרבותית-דתית זהה כמעט. אך אם גם הבקיות במקרא ובמשנה, מדרש הלכות ואג- דות, משותפת היא לאלו ולאלו, הרי העיסוק ב- מסתורין ובאמונות טפלות, בגימטריות ונוטריון, בחידות וחיידודים, ורפואות-אליל, עולם של אמר- נה תמימה וערמומיות מעשית — מיוחדים הן ל- שבט זה, שממנו שאב הזו חומר ל"יעיש" ול"ה- יושבת בגנים". אך ביצירות אלה יש הרבה יותר משאיבת חומר מעולמה של יהדות תימן. הזו לא כתב ספרים אֶתְנוֹגְרָאפִיִּים-פּוֹלְקִלוֹרִיִּים. אם כי יש הבדל גדול בין "היושבת בגנים", שהוא רומן רי- אליסטי ואפילו נאטוראליסטי בכמה מחלקיו, ל- בין "יעיש" שהוא ספר מיסטי בעיקרו, הרי שני הספרים גם יחד לא נועדו רק לתת לקורא תיאור מוחשי של אורחם ורבעם של יהודי תימן. מט- רתם האמנותית נעלה הרבה יותר.

הזו מצא בעולמה של יהדות תימן את הדמויות והנושאים והמוטיבים שמשכו אותו מאז ומעולם⁴. ובכוחם ניתן לו להקים מימד רוחני חדש בסיפור- רן, המושתת אמנם על אותם יסודות כבכמה מי- צירותיו הקודמות, אך השונה מהם במתחו הפני- מי ואף בגילוייו החיצוניים. זיקתו של המספר לגיבור הפרימיטיבי, זה שכוחות ראשונים-קמ- איים גלומים בו, זוכה לביטוי בלתי-אמצעי, ו- היא נתגלגלה כאן לתיאור דמויותיהם של יהודים

⁴ ש. ד. גויטיין: מיפעלו התימני של הזו, "מולד", כרך ט', 311-317.

אמנות הסיפור בספר "שבט יהודה"

יוסף דן

אבן וירגה, בסוף ספר אשר חבר אדוני החכם הגדול דון יהודה ן' וירגה ז"ל, מצאתי כתוב קצת שמדות וגזרות אשר עברו על ישראל בארץ נכריה, והעתקתי אותם למען יראו ולמען ישמעו בני ישראל" (מהדורת שוחט, עמ' יט) * . משמע, שלמה אבן וירגה בהקדמתו מסיר מעליו את האחריות לחיבור הספר. אין הוא אלא מעתיק ומלקט דברים שכתב בן משפחתו שקדם לו דור אחד או יותר, ר' יהודה אבן וירגה, שהיה מגדולי יהדות ספרד לפני הגירוש, גורש לפורטוגל, שם כנראה נאלץ להמיר דתו (כנראה היה זה גם גורלו של ר' שלמה), ומת בפורטוגל על קידוש השם.

לא מן הנמנע כי שלמה אבן וירגה נסמך על דברים הכתובים בכתבי ר' יהודה שאינם ידועים לנו, אבל בעיקרו של דבר אין ספק שהספר נכתב על ידי ר' שלמה (בסוף הספר יש תוספת של בנו, ר' יוסף), והדברים נכתבו זמן ניכר אחרי הגירוש, ובאיטליה. ניכרות בספר השפעות בורור-רות של ספרות הרנסאנס האיטלקית במאה הט"ז, כפי שהראה י. בער; האמונות והדעות, המוסכמות הספרותיות וציוורי הדמויות — כולם אופייניים למי שנשתרש בתרבות האיטלקית, ולא לספרדי בן דור הגירוש (ובייחוד כשנראה כי לא היה סיפק בידי ר' יהודה אבן וירגה לכתוב אחרי הגירוש).

לפנינו איפוא ספר פסבדו־אפיגראפי במידה מתונה, ספר שמחברו מתכסה באיצטלה לא־לו כדי להעלים את העובדה שהוא עצמו מחברו של הספר. וזאת בתקופה ובסביבה שבה הפסבדו־אפיגראפיה איננה רווחת, בעיקר בתחום ההיסטוריוגרפיה, אשר אליו מבקש ר' שלמה לשייך את ספרו. מה יכלה להיות הסיבה, שר' שלמה

ספר "שבט יהודה" שימש מאז ומעולם אחד המקורות החשובים לתולדות ישראל בתקופת גירוש ספרד, ובמידת מה אף בתקופות שקדמו לה. כמעט כל החוקרים שעסקו בספר זה הדגישו בצדק, שערכו של הספר אינו רק במידע ההיסטורי שבו, אלא גם בערכו הספרותי * . ואולם דרכי העיצוב הספרותי בספר זה עוד לא זכו לדיון גאות. אך תחלה נעיר הערות אחדות בחינת רקע לביתוח ספרותי של פרק מן הספר.

"שבט יהודה" נתחבר כדור אחד אחרי הגירוש, כנראה בשנות השלושים למאה הט"ז, באיטליה, על ידי ר' שלמה אבן וירגה, שהיה בעצמו מן המגורשים. קשה למצוא בספרותנו ספר המגיב בצורה ישירה ומעמיקה כל כך על תופעת הגירוש, ובוודאי שאין למצוא דוגמה אחרת לתגובה המעוצבת עיצוב ספרותי מורכב כל כך. כונת הדברים הבאים היא לברר את המבנה הספרותי שנוקק לו המחבר, בקשר אל המגמה הרעיונית, ולהסביר כיצד צמחה הצורה הסיפורית שבחר בה המחבר מתוך התנאים הספרותיים והחברתיים והמגמות הרעיוניות של דורו.

עמדתו של בעל "שבט יהודה" היא עמדה עצמאית ומיוחדת בכל תחום, ספרותי או רעיוני, ומשום כך אין למצוא מקבילות של ממש לצורה הספרותית שבחר לו. ואולם הבעיות שבהן נתקל — אף אם פתרונותיו לא היו שגרתיים ומקובלים על אחרים — היו בעיות־יסוד, החוזרות ונשנות בתחומים אחרים של היצירה העיונית והסיפורית באותה תקופה.

עובדה אחת בולטת מיד מתוך עיון בספר, ורבה חשיבותה להבנתו. ר' שלמה אבן וירגה הסתיר בספרו זה את עובדת היותו מחבר הספר כולו. הוא פותח את הספר במלים: "אמר שלמה

* ספר שבט יהודה לרבי שלמה ן' וירגה. הגיה וביאר עזריאל שוחט. ערך והקדים מבוא יצחק בער. מוסד ביאליק ירושלים תש"ו.

* עיין יצחק בער, תרביץ שנה ו', עמ' 152-179; וכן י. ד. אברמסקי, גשר כרך ט', סיון תשכ"ג, עמ' 152-146.

ואת הדעות המובעות בפי מלך ספרדי וחכמיו, בייחוד תומאס, "תיאולוג החצר" של המלך. בדרך זו נעשית הפסבדו-אפיגראפיה עמוקה יותר, ובטלה אפשרות הבקורת על אבן וירגה, שיכול הוא לטעון כי מצא את הדברים בפי גוי — ולגוי בוודאי מותר לטעון טענות כנגד ארחות חייהם של יהודים. ואולם הדברים אינם מצויים בחיבור לטיני, אלא בחיבור עברי, וכיון שהוא כתוב עברית משמע שנועד לקורא היהודי. אין ספק שאבן וירגה רצה להביא דברי בקורת חברתית לפני הקורא היהודי, לעורר בלבו מחשבות וספיקות, אך לא העז לעשות זאת בשם עצמו.

התחפשות זו, מאחרי דמותו של יהודה אבן וירגה, ומאחרי כרוניסטים נכריים, שהיא פרי כורח אידיאלי וחברתי, יש לה תוצאות ספרותיות: אבן וירגה חייב לכתוב קטעים כאלה כאילו נוצרי הוא הדובר. מתחייב מכאן עיצוב דמויות דמיוניות, ומתן כרקטריסטיקה עדינה ומאוזנת להן: עליהן להיות נכריות, כדי שתהא להן רשות לטעון את אשר אבן וירגה שם בפיהן; עם זאת, עליהן לעורר את אהדת הקורא העברי, שאם לא כן יראה בדברים דברי נאצה של גויים שכל יהודי מורגל בהם, ולא ישים לב לתוכנם. המחבר הוצרך איפוא לבנות סיטואציה שבה הגוי היה גוי מובהק, ועם זאת יראה כמי שראוי ליהודי להאזין לדבריו.

אבן וירגה פתר בעייה ספרותית זו שעמדה לפניו על ידי שימוש בשני גורמים דראמאטיים, שהיה לו בהם גם עניין אידיאולוגי בפני עצמו: ראשית, קשירת הדברים לסיטואציה של עלילת דם או עלילה דתית אחרת, שאחת ממגמותיו העיקריות של הספר היא הוכחת שיקרותה; ושנית, שילוב הדברים בסיטואציה של דיאלוג דתי בין יהודי לחכם נוצרי, שאף היא אחד הנושאים העיקריים שבספר. כך, מבלי לסטות מן המגמות הדתיות וההיסטוריות שהציב לעצמו, בנה אבן וירגה סיטואציה דראמאטית ודיאלוגית, שבה היה ביכולתו לפתח את אופיין של הדמויות בדרך הרצויה לו, ולהשמיע את קוראיו מה שביקש להשמיעם.

יסתיר את העובדה שהספר כולו הוא פרי יצירתו? דומה הנימוק האפשרי היחיד הוא, שיש בספר רעיונות אשר היסס ר' שלמה להביאם לפני הציבור היהודי בגלוי ובשמו, ועם זאת ראה חובה לעצמו להעלותם על הכתב. משהו מעין תופעה זו אתה מוצא כעבור מאה שנה, בשעה שר' יהודה אריה ממדינה מייחס את ספרו "קול סכל", הכופר בתורה שבעל-פה, לדמות בדויה, ומעמיד פנים כמתפלמס עמו.

בספר "שבט יהודה" אין אנו מוצאים רעיונות ראדיקאליים בתחום הדתי שיש בהם כדי להזיק את מחברו לכסות פסבדו-אפיגראפית. רעיונות כאלה מצויים בספר בתחום החברתי. י. בער הדגיש בצדק את הראדיקאליות של תפיסתו את גורל ישראל, כשהוא מאשים את התנהגותם של היהודים עצמם, התנשאותם, לבישת בגדי פאר, התרחקותם מחברת נכרים ובגזל קרקעות גויים באמצעות הריבית, כגורמים לגורלם המר של היהודים. לפי תפיסתו של אבן וירגה, המוצגת בפירוט ב"שמד השביעי" שבספר, יש צורך בתיקון פנימי של היהדות, בשינוי ארחות חייהם של היהודים, כדי לשכך את איבת הגויים. דברים אלה ניתנים להתפרש כאילו המחבר מאשים את היהודים בגורלם המר. לכך נוסף נופך של רמייה וזת אחדות בגנות התלמוד הניתנות להתפרש, כאילו היו היהודים זוכים באהדת הגויים אילו זנחו את התלמוד, וכאילו המחבר ממליץ על דרך זו. רעיונות כאלה היו זרים ומזורים בחברה היהודית שראתה בגירוש חבלי גאולה, וציפתה להופעת המשיח בשנים הקרובות.

לאור הראדיקאליות של תפיסתו החברתית ותפיסתו את מעמד ישראל בין הגויים, לא די היה לאבן וירגה להסתתר מאחרי אדרתו של בן משפחתו הדגול, יהודה אבן וירגה. היה עליו להעמיק את התחפוש, וזאת אמנם עשה באימוץ צורה ספרותית מיוחדת דווקא בקטעים שבהם הוא בא להביע את רעיונותיו החברתיים, כגון ב"שמד השביעי". אבן וירגה מתיימר להעתיק קטעים מספרי דברי הימים של מלכי ספרד, ולתת את תיאורי המאורעות בפי כרוניסטים נכריים,

אתה הרועה, דע לך כי אלה הצאן פשעו בנו מאד, לכן אם תענישם כראוי — נסלק מלחמתנו, ואם לאו — תדע נאמנה כי אנחנו נשמיד את הצאן. השיבותי להם: לכו אל מעונותיכם, ואני אשמידם, לא תשאר פרסה. אז הייתי מקבץ כל הרועים והייתי שואל עצה, וכולם הסכימו שהדין הוא להשמיד את הצאן. ובהיותי בזה, והנה גור בן אריה יוצא ממעונות אריות, והיה טוען טענות אשר שכחתי מן החלום, ומתוך טענותיו היה מציל את הצאן. אחר ימים הייתי רואה איך הזאבים חוטפים כמה שיות, ועולות להר גבוה. ואתם, שרי ונאמני חצרותי, אם תודיעו לי פתרון החלום?"

מבנה החלום הוא מלאכותי, ואבן וירגה יודע שהקורא היהודי יבין מיד, כי הכבשים שהזאבים מתאגדים להם הם היהודים. ואולם לא כל פרטי החלום ניתנים לפענוח בלא תיאור ההתפתחות להלן, ומשום כך יש לקורא היהודי יתרון הידיעה על הנפשות הפועלות, מבלי שידע את כל פרטי המעשה העתיד להתרחש.

מכאן עובר אבן וירגה לבניית המתח שבין טומאש מצד אחד לבין השרים מצד אחר:

"השיבו השרים דרך כלל ואמרו: אדוננו המלך, חכמת הפתרון אינה שלנו, ואין בכיוצא בזה שיודיע האמת כי אם הזמן.

ענה טומאש ואמר: איגה חשובה חכמה מה שהזמן יספיק להוצאת האמת, אבל החכמה היא שיגזור ויודיע השכל אימות הדברים קודם בוא זמנם."

טומאש, כופר איפוא, בחכמתם של השרים, ועל המלך לשמש לשון המאזניים בין שני המחנות המנוגדים. בקורא העברי תתעורר הסקרנות, אם ירד טומאש למשמעותם של הדברים, שהוא עצמו הבינם מיד.

"אמרו השרים: אמור אתה, טומאש, כי לך יאתה!"

משמע, הם מתגרים בו לגלות חכמתו במקום שטען כי אין בידם חכמה, והוא משיב:

"אין אני גוזר שאומר כל פרטי החלום באמת, אבל אומר כללות ענייניו. אתה הוא המלך הרועה את עמו כמו שיעשה הרועה את צאנו, ובימיך יקומו זאבים, והם השרים החזקים, נגד העם, והם כמו הצאן, וימשך מחלוקת ביניהם, ויבואו לדין לפניך, ואתה תגזור שהדין עם השרים, ומה שחלמת שיקום גור בן אריה, הלא הוא בנך או

ב

אילו היה ענייננו בניחות רעיונותיו החברתיים של אבן וירגה ודרכי עיצובם במסגרת ספרותית, ראוי היה לנתח את השמד השביעי שבספר. ואולם בסוף הספר מצויה דוגמה מובהקת לדרכי העיצוב הספרותי בידי אבן וירגה, ללא מטען רעיוני-חברתי רב; כוונתנו לפרק המכונה "חלום המלך ונסיון פקחת היהודים" (עמ' קמט-קנח). נסתפק איפוא כאן בבירור הצד הספרותי, אגב דיון באחד מעיקרי הרעיונות שביקש אבן וירגה להביא לפני הקורא היהודי באמצעות המסגרת הספרותית שבחר בה.

הדמויות שבסיפור זה דמיוניות כולן. הסיפור פותח במלים: "בשנת הג' למלך אלפונשו מספרד חלם חלום", כדי ליצור את הרושם של כרוניקה ממלכתית ספרדית, שממנה העתיק כביכול ר' יהודה אבן וירגה ור' שלמה מביא את דברי קרובו. המלך מספר את החלום לשני שריו הגדולים, שזימנם יחד למעמד זה כבר רומז על אנטאגוניזם בין שניהם: "ושלח וקרא לשריו ולמשנהו דון פידרו ולחכם הגדול טומאש וספר להם חלומי". מכאן ואילך בנויה הסיטואציה הדראמאטית על השילוש ביחסי הדמויות — דון פדרו כנגד טומאש (תומאס), והמלך מכריע ביניהם.

בסיפור החלום אווזו אבן וירגה בתכסיס ספרותי פשוט: המלך ושריו אינם מבינים את דבר החלום, ואילו הקורא היהודי, שהספר נועד לו, אינו מתקשה כלל בהבנת הרמזים השקופים שבחלום. כך שם אבן וירגה את הקורא במעמד של מי שידוע יותר מן הנפשות הפועלות כאן, והוא מצפה במתיחות מתי וכיצד יודע לדמויות המתוארות מה שידוע לו מלכתחילה, ואגב כך מצפה הוא שיאמת המחבר את השערתו בדבר משמעותו של החלום. כך מצליח אבן וירגה, בשורות מעטות, ליצור סיטואציה דראמאטית ולשתף את הקורא במתח שבה.

המלך מתאר את חלומו כך:

"גראה בחלומי שהייתי עומד בשדה ורועה את הצאן, והנה לנגדי כת של זאבים. ואמרו לי:

בעולם הקלאסי. שנית, באמצעות התיאור החיוני-בי של היהדות בכלל כעם הנביאים, ובייחוד של שלמה המלך כגדול החכמים (בניגוד לאריסטו שהוזכר על ידי המלך), מפתח אבן וירגה את אהדת הקורא לטומאש. מכאן ואילך לא יוכל הקורא לחשוד בו בנטיית אנטי-יהודיות חריפות, ויתייחס בהבנה באהדה לדברים היוצאים מפיו, אפילו יהיו דברי בקורת על היהודים.

עתה הוכשר הקרקע לפגישה עם היהודי ולדיון ישיר ביהדות. היסוד הדראמטי בקטע הבא בנוי על העימות הדיאלוגי, ולא על התפתחות העליונה. המחבר משכיח מלב הקורא בשלב זה את החלום המיוחד שחלם המלך, ומעביר את הדיון תחילה אל חלומות בכלל, ולאחר מכן אל עם ישראל בכלל. רק בהמשך הדברים יתקשר הדיון הזה עם החלום, והמוטיבים השונים ישתזרו לחטיבה אחת.

ג

בעימות שבין המלך ליהודי, חייב אבן וירגה להקפיד על המסגרת הדראמטית שבנה, משתי בחינות: ראשית, אסור לו לשים בפי היהודי דובר עם המלך דברים שאין ראוי ליהודי בימי הביניים לומר בפני מלך נוצרי; התחמקות מכל סוגיה קשה, מכל התחייבות, זהירות מפני מוקש דתי וחברתי מן הדין שידריכו את החכם היהודי בדברו אל המלך. כמו כן עליו להציג את הדברים כפי שרשמם כרוניסטן נכרי — מתוך ריחוק ואידיעה בפרטי תורת ישראל וכל הקשור בה. משום כך, בעניין החלום, אין המלך מצליח להוציא דבר ברור מפיו היהודי, ואילו היהודי חותר לקראת עניינים של ממש, הקשורים בשתדלנות לגבי גורל בני עמו:

"או צוה (המלך) למשרתיו, ויביאו לפניו לביינבינישטי הזקן. וכשבא לפניו אמר לו המלך: הידעת, החכם, בפתרון החלומות כמו שידעו בני עמך בימי קדם?"

השיב היהודי: אדוננו המלך, מיום שגלינו מארצנו פרחה ממנו כל חכמה, ואיך נדע לפתור חלום?

השיב המלך: זה שקר, ואני שמעתי מפראי

יוצא מחלצין, ויציל את העם. ועניין חזרת הזאבים, אפשר כי לא יאותו למשפט יוצא חלצין, ויעשו איזה נזק בעם, ויברחו אל ההר".

טומאש פירש את החלום כולו — חוץ מעיקרון, הידוע לקורא היהודי. את הרמז לעם ישראל לא פיענח החכם הנוצרי. כמובן, זו התכסותו של אבן וירגה בדמות בעל-רשומות נכרי, ונתינת הדברים בפיו של תיאולוג נוצרי, שאינו מכיר את הסימבוליקה המקובלת בעם ישראל. הקורא למד איפוא מדברי תומאס פרטים אחדים, אך עדיין עליון הוא על החכם הנוצרי בהבנתו העמוקה יותר את רמזי החלום.

המלך מבקש מטומאש להצטרף אליו לטיול בפרדס, משום ש"לבו נבהל", ושם מקשה המלך: "תמה אני, טומאש! כי הנה מצינו שנשלמו החכמות בהמשך הזמנים, כי לא מצינו בזמנים החולפים קודם בא אריסטו מי שידע כמוהו, ולא רופא כאבן סיני, ולמה נמצאו פותרים בזמן נבוכדנצר ובזמן פרעה ולא נמצאו היום?"

המלך מקביל התפתחותן של שאר החכמות כנגד ירידתה של חכמת פתרון חלומות, ואגב כך הוא משלב בדיון בלי משים את המוטיב היהודי, שהרי ברור לקורא העברי כי פותרי החלומות שהמלך מתכוון להם, דניאל ויוסף, יהודים הם, בעוד שהמלך עצמו אינו מרגיש בכך. גם בתשובתו אין טומאש מדגיש מיד את המוטיב היהודי, אלא בחלק השני של תשובתו:

"אדוני המלך, שתי תשובות בדבר. האחת — כי החלום הוא ענף אחד מן הנבואה. ובעם שנמצאת נבואה נמצא ידיעת פתרון החלום, ולא נמצא נבואה כי אם בעם היהודים לבקשת משה מלכם אשר שאל יתרון זה לעמו. בו — כי שלמה היה חכם מכל החכמים וידע בטבע ובמהות האדם מה שלא ידע שום חכם, והוא מסר לעמו סימנים בהם יוכלו לפתור חלום".

שתי מטרות משיג אבן וירגה בדברים אלה, מלבד הכנסת "שאלת היהודים" למרכז הדיון. ראשית, הוא מדגיש כי הדברים דברי תיאולוג נוצרי בפני כרוניסטן נכרי, שהרי שום יהודי לא יאמר על אבי הנביאים "משה מלכם". לעומת זאת ראו הנוצרים במשה את המלך הראשון של היהודים, לפי התפיסה הפוליטית שרווחה עוד

משמע: תנאי החיים בגלות, ולא הגלות עצמה, הם שגרמו להשתכחות החכמות מישראל. ועל תנאי הגלות, על "המסים וחוקי המלוכה", מוכן החכם היהודי הזקן להתדיין עם המלך, ולא על סוגיות עיוניות הרצופות מוקשים דתיים, כגון פתרון חלומות. המלך, כמובן, מבין לאן ירמוז מליו של היהודי, ודווקא על עניינים מעשיים אלה אין הוא מוכן בשעה זו לדון עם היהודי. משום כך פונה הוא לעזרת טומאש ומבקש חוות דעתו:

"אמר המלך לטומאש: הראית, טומאש, דחיית היהודי?"

אמר (טומאש): לפי מחשבתי אינה דחיה אבל האמת, מאשר ראינו בנסיון גודל חכמתם כשהיו בני חורין, והשמעוני נצח לאפלטון בכמה דברים, ואלו היום נתדלדלה חכמתם מאד. ואני ממשיך ענינם למי שמדליק מן המדורה למי שמדליק מהכאת אבן לאבן. ובימים הקדומים היו כמדלי" קין ממדורה, והוא השפעת הנבואה והקבלה, והיום הם טורחים הרבה ומוציאין מעט, ואותו מעט בלתי מאומה, כמו המכה באבן ויצאו נצור צות, פעמים פורחות והגבהתן הוא אבדתם, ופעמים יפלו לארץ, ומיד כבין. וכן הוא עיוני היהודים היום, כמו שראיתי ביישיבתם אשר שאלתי מהם מסקנת הדברים ואין גם אחד שידע להשיב."

דברים אלה שבפי טומאש תואמים את המסגרת הסיטואציונית שקבע המחבר, אך יש בהם, לראשונה בפיסקה זו, שינוי בעימה ופניה רצינית של המחבר אל קוראיו. בדברים הקודמים הצליח אבן וירגה להביא את קוראיו לידי אהדה לטומאש כידוע ומוקיר את ישראל ותורתו, ומה שחשוב יותר — את עיקר דברי טומאש נתן תחילה בפי החכם היהודי, בנבנישתי, שטען כי בגלות אבדה חכמתם של היהודים. על סמך שני דברים אלה יכול המחבר לקוות כי דברי טומאש יתקבלו על לב קוראיו, ולא ידחו כדברי חכם זר שאינו מכיר את תורת ישראל. דימוי חכמתם של היהודים לניצוצות שמקצתם פורחים וכבים וקצתם נופלים וכבים — דימויו של המחבר הוא ותפיסה זו, עם כל הבקורת שבה, מבקש הוא להקנות לקוראיו. אין הוא מעז לעשות זאת בגלוי, בשמו הוא, ואף לא בשם יהודה אבן

(= האח הנזיר) פול אשר בא משלאמנקה, ואמר לי שבהחבא היה הוא ורעיו לומד עם חכם אנוס חכמת התלמוד, ואמר שאחר ימים ושנים שלמד ראה כי חכמה עמוקה היא מכל החכמות, ואם הגלות מאביד החכמה — הנה בבבל גולים היו, ידעו אותה חכמה(?)

ושוב, בהראותו כי אין למלך כל ידיעה של ממש בתלמוד, מחזק אבן וירגה כאן את אמינות הדמות של מלך נכרי; ושנית, יחס הכבוד וההערכה של המלך לתלמוד, יחס שנקבע בו על סמך ידיעה שהגיעה אליו, מחייב את הקורא היהודי ליחס שאינו שלילי לחלוטין. כשם שדברי השבח על חכמת שלמה נועדו לקרב את דמותו של טומאש לקורא היהודי, כך דברים אלה נועדו לרור אמונו של קורא זה במלך.

"תשובת היהודי: אף על פי שהיו גולים, עדיין היה בהם לחלוות, כי קרובים היו לחכמים הגדולים אנשי הקבלה, אבל אנחנו נתרחקנו מאד מאותו שורש, לכן כבה נרנו ואור תורתנו היום ונגששה כעוורים כולנו.

אמר המלך: ואיה סכלות כזה, כי תאמרו שמצד שגלייתם מארצכם אבדתם החכמה, וכי הידיעה תלויה היא בארץ או בשכל האדם?"

קושייתו של המלך מוסיפה עוד קו לאיפיונו במסרת הסיפור. בעוד שטומאש מייצג את החכמה הנקנית מספרים, את התיאולוגיה וההשכלה, מייצג המלך את השכל הישר. אין הוא בקי בספרים, אך יודע הוא לבדוק במאזני ההגיון הפשוט מה ששומעות אזניו.

היהודי מסייע בקושייתו של המלך כדי להעלות דברים אשר לשמם מוכן הוא לשוחח עם מלכו. עניין החלום אינו נוגע לו, והוא מתחמק ממנו ומצליח שלא לענות על השאלה שנשאל, אך יש עניינים אחרים שהם רבי חשיבות בעיניו:

"השיב היהודי החכם: לא, אדוננו, מצד גלות מן הארץ, כי אם מצד גלות שכלנו אשר הוא משועבד לגלותו וצורך פרנסתו והמסים וחוקי המלוכה, ואיך ישר פנוי לעניני החכמה? וכבר אמר הנביא: "שאנן מואב מנעוריו ושקט הוא על שמריו לא הורק מכלי אל כלי על כן עמד טעמו בו וריחו לא נמר" (ירמיה מח, יא).

עיי". כאן מסתפק הוא בדימויו האכזרי של טו-מאש, בדבר האבוקה המאירה לאחריים ושורפת את עצמה. יש בדימוי משום השתתפות בצער והבנה, ואולם גלומה בו גם בקורת קשה, שאין הם משתמשים באור הזורח מהם עצמם. אין המחבר נכנס כאן בפרטים, די לו בעוררו הרהורי רים של ספק. הוא חוזר לעניין שנאת היהודים לאחר דיון קצר בשאלת אומץ לבם, האובד בגלל הגלות אך מתגלה בקידוש השם, ובעניין דביקור-תם בשרשם, במסורת אבותיהם ובדרך חיי אברי-תיהם. לאחר סטיות אלה חוזר הוא לבקורת היהדות ולחשיפת שרשי שנאת ישראל בשאלתו של המלך.

"אחר זה השיב המלך פניו לבייבינישטי, ואמר לו: תמה אני מאד מכם היהודים, כי כמו שהגלות אבד חכמתכם, למה לא אבד גאותכם? ולמה לא הוקטן לבבכם אצל השררה? ותלבו בגדי חורין ואתם משועבדים! ואתם ידעתם כי אין הגאווה מצוייה אלא בפחותים!"

יסוד זה, גאוות היהודים והתנשאותם במלבו-שיהם ובהתנהגותם החברתית, חוזר פעמים אחרות ב"שבט יהודה" כנימוק לשנאתם של הנוצריים ליהודים. דברי התוכחה של המלך באוני היהודי הזקן אינם אלא דברי תוכחה של המחבר המכוונים לבני דורו. ואולם המסגרת הסיטואציונית שקבע המחבר דורשת ממנו לתת בפי היהודי די תשובה גאונית להאשמת המלך. מעניין הדבר, כי במקרה זה התשובה הניצחת היא בפי המלך דווקא, ולא בפי היהודי:

"אמר היהודי: היא היא הגותנת, כי הפחות יבקש להתנשא בלבוש כבוד כדי שלא יפול לגמי רי, כל שכן, אדוננו, שלא ילבו בגדי יקר כי אם הבחורים והגשים, ובקשת השכל בבחורים ובגשים כבקשת שועלים בים ודגים ביבשה. הראית, מל-כנו, אני עבדך, וכל עיסת קאסטיליה בידי, אם לבשתי משי?"

אמר המלך: כי יראת שאומר כי מאשר לי עשית את כל הכבוד הזה."

היהודי משיב שלש תשובות: ראשית, הפחות יש לו הצדקה לבקש להתנשא; שנית, רק הבחורים והגשים מתקשטים, ואין בהם תבונה, וכאן

וירגה, אלא הוא שם את הדברים בפי חכם נוצרי; אך מקווה הוא כי המבין יבין.

לאחר הגרעין הרציני שבדברי טומאש, הגיעה העת לאתנחתא מבדחת, שמטרתה להזכיר כי הדברים נאמרים בחצרו של מלך נכרי שאינו חשוד על אהבת ישראל יתרה:

"אמר המלך: גם שמעתי שכשהם מתווכחים - פוגעים זה עם זה כמו שעושים השוורים כשמת-קוטטים".

דברי בדיחה אלה של המלך מחייבים, כמובן, את החצר כולה לצחוק, ולטומאש החכם אין ברירה אלא להצטרף לצוחקים ולהוסיף על בדיחת המלך, אף שאין הוא מקבל את הדברים. לכן, לאחר שהוא ממשיך את הבדיחה בדרך "למדנית", מכחיש הוא את העלילה:

"אמר טומאש: אולי יש להם חולי הכבשים, כי אמרו קצת מן הטבעיים [=חכמי הטבע] שיש להם [לכבשים] תולעת במוחם, וכדי להמיתו מכים במצחם זה עם זה. והאמת אמיתת דבר הוא, כי היא עלילה שמעלילים עליהם, כמו שהוא טבע השונא".

באמצעות דברי-בדיחה אלה השכיל אבן-וירגה להכניס בדיון את הנושא העיקרי של ספרו: טעמיה של שנאת היהודים. כבן דור הגירוש, שחזה מברשו את מוראותיה של שגאה זו, חותר אבן וירגה לדעת את שרשה. ושוב ניתנים בפי טומאש הדברים שמבקש אבן-וירגה להשמיע לקורא:

"אמר המלך: הם הגורמים שישנאו אותם, כי לא רצו לבוא לדתנו.

אמר טומאש: הנה היהודים כמו האבוקה הדול-קת ששורפת ומכלה את עצמה ומאירה לאחרים, כי כאשר יש לנו איזה ספק, הם מאירים אותנו באשר ידעו לשון העברי וטבעו, והם הולכים וכלים מעצמם לבלתי שמוע, וסוף כל סוף צרת הגלות יצר חכמתם ויאבדו בהחלט".

ברמז קל בלבד כולל המחבר בפיסקה זו את הרעיון, כי יש ליהודים עצמם חלק בשנאה ששונאים אותם, אם כי, כמובן, אין הוא תולה זאת בדחיית ישו על ידי היהודים, אלא בהתנהגותם החברתית והדתית; ואולם עניינים אלה פירט במקומות אחרים בספרו, ובעיקר ב"שמד השבי-

"ענו העם ואמרו: מה יועיל שיוצא מן השכל — ויש אלף אנשים מעידים מה שראו בעיניהם?". המלך, המייצג במבנה הדראמטי המתואר את "השכל הישר", אין לו אלא לקבל טענה זו, למרות התנגדותו העקרונית לעלילה ששמעו אזניו. על ידי כך שומר המחבר על אמינותה של הדמות כלפי הקורא היהודי, ועם זאת אינו יוצר חייץ של שנאה בין הקורא לבין המלך. המלך משיב: "אדבר עם יועצי, אם אכריתם או אגרשם".

והמחבר ממשיך:

"בלילה, בדברו עם יועציו, אמרו: הגירוש הוא מוכרח להצילם מיותר רע, כי ודאי יקומו העם וחרב בידם לכבוד האלוה, ומי יעכב בידם? כי המעכב יקרא כופר".

רק עתה, במועצת המלך ושריו, ניתנת התשובה בתגובתו הראשונה של המלך, תשובה שהיא תנאי להחלטתו. תשובה זו מושמת בפיו של המלך, המייצג את הקוטב האנטי-יהודי בשילוש המלך, טומאש והמשנה:

"אמר המשנה: אף על פי שיוצא מהקש השכל, מי יודע אם האל הניע לבבם לזה, כדי להנקם ממה שחטאו לבנו, ומאתו היתה נסיבה".

משמע, לדעת המשנה, האיראצינאליות שבדברי בה קיימת ועומדת, אך היא ניתנת להסבר תי-אולוגי; האל הניע את לבבם של היהודים לפעול בניגוד לרצונם, הכרתם ולתבונתם, כדי להביא עליהם את הגירוש כעונש על חטא הריגת ישו. טענה זו מתקבלת על ידי המלך:

"אמר המלך: יכתב ויחתם שבעוד שלשה חדשים יצאו ממלכות שלי. ונכתב ונחתם".

תמיהה הקורא, מדוע לא נשמע קולו של טומאש בדיון זה, והמחבר שם את התמיהה בפי המלך: "אחר זה אמר המלך לתומאס: ולמה אתה שותק? ענה הוא: כי אין אחר חתימה כלום. ועוד, שיריאה לי כי הם הם דברי החלום אשר חלמת. אמר המלך: האלהים, כן יראה! לכן לא תצא הגזרה חוצה עד נדע".

טומאש משיב איפוא שתי תשובות: ראשית, אין הוא מתערב בדבר כיון שכבר נחתם הדין. שנית, הוא בוטח בסוף טוב לעלילת הדברים, משום שהדברים משקפים את גבואת החלום שסו-

מבקש הוא, ללא הצלחה, לשעשע את המלך בלשון מבודחת; ושלישית — אין אתה יכול לבוא בטענות אלי, שהרי אני איני לובש משי. המלך משיב רק על הטענה השלישית, ותשובתו היא החותכת מבחינה דראמטית: חושש אתה שאח-שוד שאתה גונב מכספי המס המופקדים בידך, לכן חייב אתה להצניע.

טומאש מסיים פרק זה בויכוח בהסבר, שמותר ליהודי ספרד להתנשא, משום שהם מזרע דוד המלך. כוונת המחבר היא להגביר את אהדת הקורא לטומאש, כדי להגדיל את הסיכוי שדברי הבקורת שלו ייכנסו ללבם של קוראיו.

ד

לאחר דיון משולש זה, בין המלך, היהודי וטומאש, חוזר אבן-וירגה לפיתוח העלילה:

"אחר הדברים האלה באו אל פתח הפרדס עם רב וצעקו: הושיע המלך! צוה המלך ופתחו שערים, ויבוא עם רב וכבד, ואמרו: אי אדוננו, והנה נפלנו נפילה שאין אחריה נפילה אחרת. והנה אנחנו עולים במסילה בפרוססיון [תהלוכה דתית] על הבצורת, וההגמון הגדול לפנינו עם הקאליס [גביע מי הקודש] בידו, והנה יהודים נשקפו בעד החלון ושפכו כד שתן על הקאליס".

משמע, עלילת-דברים על היהודים מסוג שכיח בימי הביניים, הקרובה ברוחה לעלילת הדם, וכ-מה מסיפוריו של אבן-וירגה בספר זה נועדו לדיחות עלילות אלה ודומותיהן. במקרה זו העלילה בדויה, והיהודי אבן וירגה אף אינו יכול לכבוש נימה אירונית כלפי אמונתם של הנוצרים. התהלוכה הדתית נועדה לבקש פתיחת שערי גשמים, ואמנם נשפך מלמעלה — כד של שתן.

עתה נבחן איפיונו של המלך. יחסו של המלך אל היהודים, ויחסו של הקורא העברי אליו, ייקבעו על פי דברי תשובתו לשמע העלילה הזאת. ואמנם דברי המלך מתאימים לדמות בעלת השכל הישר שיצר אבן וירגה בסיטואציות הקודמות. הוא משיב למאשימים חד וחלק:

"אמר המלך: דבר יוצא מהקש השכל אתם אומרים".

כלומר, אין הדבר מתקבל כלל על הדעת.

אמר לו: מי הם שכניך?
 אמר: לצד אחד איש נוצרי.
 אז שלח המלך בעדו, ובא הוא ובנו. והנוצרי
 הוקן נשבע שלא ידע מזה מאומה.
 אמר בן המלך לנער: אם תגיד לי מה שאתה
 יודע הנני נשבע שאעשך פרש [אביר].
 אז ענה הנער: ירא אנכי מברא בדמים [לכן אינני
 רוצה להיות אביר], אך לעשות רצונך אודיע
 לאדוני, כי אני עשיתי הרע, לא במרד ולא במעל,
 כי נוצרי אנכי, אלא חלון קטן יש לאבי יורד
 למרפסת היהודי, וקפצתי שם, כי המקום יותר
 מרווח לראות, ונכשלתי בכך, ומים טהורים היו,
 והאומר דבר אחר חוטא בנפשו.
 קם המלך על כסאו כשמעו ואמר: ברוך האל שנתן
 לי בן יושב על כסאי ראוי יותר ממני!

אמרו הנוצרים: אולי היהודים שיחדו לנער ש-

יאמר הדברים ההם?
 ענה המלך: לכן האל הגדול הודיעני בחלום
 כל הדבר הזה, ואיך בן אריה יציל את הצאן,
 ואין צאן אובדות בין זאבים אלא העניים היהודים
 האלה, ומעתה צאו מיד מעלי, פן תצא כאש חמתי
 עליכם, כי כל השרים עדים כי כל זה נגלה אלי
 בחלום".

להלן, משלים אבן וירגה את גמשלו של
 החלום בסיפור מעשה בהתנכלותם של נוצרים
 באחת הערים ליהודים ופגיעתם בהם, ועונשם של
 הנוצרים מידי המלך. כך נסגר המעגל שהוחל
 בו בשעת החלום, ואולם שאלת מעמדם של היהו-
 דים מוסיפה להטריד את המלך, שריו וחכמיו.

ה

כבדרך אגב, במסגרת הסיפור, מקשה המלך:
 "מה השנאה הגדולה הזאת שהנוצרים שונאים
 ליהודים? אם מצד שהרגו את מושיענו — הנה
 הערביים שונאים היהודים יותר ולא הרגו לנבי-
 איהם?"

תשובת טומאש תולה את הדבר בהתבדלותם
 של היהודים, המתחזקת והולכת בגלל השנאה
 אליהם. להלן בא דיון קצר על קשי ערפם של
 היהודים, ואולם עיקר עניינו של המלך הוא בחכ-
 מתם של היהודים, והוא מחליט, לפי עצתו של
 טומאש, לזמן שלשה יהודים בדרך מקרה, כולם
 בעלי מלאכה שלא למדו חכמה, ולהעמידם בנס-
 יון בשאלות. המלך מרגיע את היהודים:

פר בראשית הפיסקה ושימש פתח לדיון בעניני
 חלומות, ולהלן בעניין היהודים בכלל. המלך בסי-
 טואציה זו, שוב משקף את הקורא: כמוהו כקו-
 רא, הוא שכח לגמרי את עניין החלום ואת רא-
 שיתיה של הפיסקה. דברי טומאש הזכירוהו זאת
 והעירוהו על הקשר המאחד את האירועים הקוד-
 מים עם המתרחש עתה. משום כך מעכב המלך את
 הגזירה שיצאה מלפניו — וזאת רצה טומאש ל-
 השיג, ואמנם השיג זאת לאחר שהיתמם וקבע
 ש"אין אחר חתימה כלום". איש לא יוכל להא-
 שים את טומאש, שעירער על גזר דינו של המ-
 לך; הוא רק הזכיר את החלום. דחיית הגזירה
 היא פרי החלטת המלך לבדו.

כאישור לדברי טומאש בדבר הקשר בין העלי-
 לה לבין החלום, מופיע עתה בן המלך כגיבור-
 לשעה של הסיפור, והוא מגלה את שורש העלילה:

"עודם מדברים, והנה בן המלך יוצא, והוא כבן
 שמונה עשרה שנה, נבון וחכם ואמיץ ויפה תואר
 מאד, ואמר: אבי המלך, אם תרשני אומר דבר.
 ענה המלך: דבר בני שתחיה!"

אמר בן המלך: מי ראה כאלה כי מפני המיית
 פתאים תגזור גזרה על עם אחד בלי שום חקי-
 רה, כי אפשר שאחד מהנכרים שונאיהם עשה,
 ויחסו הדבר ליהודים, או שמא יש לו ליהודי
 בנים קטנים והם עשו והעני לא ידע, וכבר
 נמצא בזמן המלך דון פידרו איש נוצרי שהטיל
 גוף מושיענו בבית הכסא של איש יהודי כדי
 להפילם, וכאשר נניח כי היהודי עשהו — מעולם
 לא מצינו רועה [רמו לחלום שבן המלך אינו
 יודע עליו] שכאשר יצאו מעט הצאן מן הגדר —
 שישמיר את כולם, אבל מיישרם אל העדר ונהנה
 מצמרם ושותה חלביהו ואוכל הגדאים והטלאים
 והצאן לא יעדרו [רמו לתועלת הכלכלית שבהחז-
 קת היהודים].

אז שלח המלך לקרוא ליהודי ואמר לו: המעט
 מכם, היהודים, הלאות את עמי, כי תלאו גם את
 אליה?

ענה היהודי: עם אשר תמצא את אלהיך אשר
 עשה לו כזה — לא יחיה, ואיך ימצא בשכל אדם
 שבפני אלף אנשים נעשה נבלה כזו אשר דינה ש-
 יעשו גופותינו ככברה? [דברי היהודי זהים לדברי
 המלך בדבר חוסר ההגיון שבעליה].

אמר בן המלך: היש לך בנים?
 אמר: לא.

צמר הבהמות לא יספיקו לשוקיו, ועורותם לא יספיקו למנעלים".

לעורתו של יהודי זה נחלץ יהודי חכם, אך מסתבר אחר-כך כי בעל המלאכה היה חכם ממנו: "ובהיותם בזה הנה בא דון יוסף הנשיא. אמר לו המלך: הראית טפש זה שאמר שרגלי האל נוגעות בארץ? אמר הנשיא: אל יתמה אדוננו, והוא לא למד מעולם, ונמשך העני אחר פשט הפסוק אשר אמר: 'והארץ הודם רגלי' (ישעיה סו, א)".

היהודי מתנער מעורת הנשיא, ולאחר חילופי הדברים הקשים בדבר התפיסה הגשמית של האל, הוא מעיר בתום המותר רק לבעל-מלאכה בור:

"אז אמר היהודי: הכל תלוי במול, והנה כל הנוצרים מאמינים הגשמה גמורה הגשמת בשר".

משמע, מזלו הרע של היהודי הוא שבשעה שהוא מתאר את האל כמלך רם, אומרים עליו שהוא מגשים את האל "במוחו המזוהם", ואלו כשהנוצרים מגשימים את האל "הגשמה גמורה" בדמות ישו, אין איש מאשימם ב"מוח מזוהם".

לפי המיבנה שבנה, אין אבן וירגה יכול להשיג איר נוסח זה, של "דברי הימים למלכי ספרד" כביכול, בדברים שיש בהם נצחון מוחץ של היהודי. המלך מתאר בקצרה את התפיסה הנוצרית, כי האל נתגשם כדי לכפר על חטאי בני האדם. על הקורא היהודי אין דברי ההסבר וההתנצלות עושים כל רושם; נצחוננו של התמים-לכאורה בין היהודים הוא ברור לגמרי בוויכוח.

בסידרה ארוכה של שאלות ותשובות נוספות, שהעיקרית שבהן נוגעת לעניין האמונה המשיחית, מגלה אבן וירגה לפני המלך וטומאש את חכמתם של היהודים. אך דומה די בדוגמאות שהבאנו להראות את מלאכת האריגה האמנותית הדראמאטית-סיפורית של אבן וירגה בספרו זה, מבעד למעטה הכפול של פסבדו-אפיגראפיות, כדי להשיג שלש מטרות: א) לדחות את עלילת הדם ועלילות דתיות בכלל. ב) להרים את קרן ישראל ומעמד תרבותו בגויים בעיני הקורא היהודי. ג) למתוח בקורת על מקצת מנהגי ישראל וסדרי החברה והדת שבהם כדי לעורר את הקורא לעשות לתיקונם.

"הנני שואל מכם דברים, ולא תפחדו כלל, כי אין רצוני אלא לנסות שכל היהודים, ואם לא תשיבו כהוגן — מלאכתכם היא התנצלותכם".

השאלה הראשונה, והעיקרית, היא:

"הנה כולנו, וכל שכן אתם, חייבים לדעת למי אתם עובדים, כמו שאמר: 'אך דעו את ה', תודיעו לי, מהות האדון הזה מהו?'"

מלאכת-האמנות של אבן וירגה מגיעה לשיאה בתשובתם של שני היהודים לשאלה זו. המשלב הראשון טומן למלך פח בתשובתו, אך הוא עושה זאת בצורה גלויה, גסה ובלתי משכנעת. ואילו השני — שלקראת דבריו הכשיר אבן וירגה את הקרקע בתשובת הראשון — מצליח להכות את המלך מכה ניצחת, המהנה את הקורא היהודי.

"השיב היהודי הראשון: אני אשיב, אבל ראשונה אשאל מאת אדוני: כשישב על כסאו ואחר כך קם — מי הוא העצם שהוצרך להניע, והעצם שהוצרך שינוח? ומי הם העורקים שהוצרך שייתפשטו? וכן מה שאמרו שיש באדם איברים מבשלים ואיברים מחלקים ואיברים מוליכין המ' וזו — מי הן כתות אלו?"

היהודי שואל שאלות "מדעיות" מתחום הפיזיולוגיה, והמלך, שחכמתו היא "שכל ישר" ולא מדע עיוני, אינו יודע, כמצופה, להשיב:

"ענה המלך: אי שוטה, ואם שיני שהם קצת מגולות איני יודע, ואיך אוכל לדעת פנימי גופי, ועור ובשר מכסים?"

השיב היהודי: וישמעו אונגד ויפה אמרת, שכן אמר דוד: 'אתה ידעת שבתי וקומי', ואם זה לא ידעת, איך תדע מה שהוא למעלה מעשרה רקי"עים? ונאמר: 'ענו וערפל סביביו'".

בדרך זו מצליח היהודי להתחמק מתשובה, ועל ידי כך להמנע מהתנגשות בין היהדות לנצרות. לעומתו היהודי השני משיב תשובה חד-משמעית: השיב השני: הבורא הוא מלך רם, ורגליו מגיעות עד הארץ".

המלך כמעט מתפקע מצחוק לשמע תשובה זו, בטפשותה ובאנתרופומורפיזם הגס שבה:

"אמר המלך: כמה יצא זה הטיפש מן הדעת. וכמה נתגשם האל במוחו המזוהם הגשמה מוחלטת, גם לדבריי צריך שנאמר שהאל הולך יחף, כי כל

גאולה הבאה בנפילה

המרי ב"אות השני" לנתנאל הותורן

צפירה פורת

מוסרית. משונם כך נמנעו ממוגע עם מורשת ה- פוריטאנים, כי ידעו שבעולם קלוויניסטי אין המרי מעמיד בעיה מוסרית כלל. אדרבה, לקאלוין, לפי- ריאנים היה ברור לגמרי שהמרי עצמו הוא החטא הקדמון הגורם לכל הצרות הידועות לאדם. שהרי הפשע, היסורים, ואפילו המוות, אינם אלא עונש שהעניש האלוהים את אדם וחווה ואת כל צא- צאיהם על שמרדו באיסור לאכול מעץ הדעת טוב ורע. כדי לעקוף תפיסה דימונית זו של המ- רי, נזהרים אמרסון וויטמן ותורו שלא לגעת ככל האפשר במיתולוגיה הפסימיסטית של קלווין, ולא להזכיר את החטא הקדמון. עולמם, כאמור, הוא עולם גן-העדן קודם שאבד. כל אדם בחיק- הטבע דומה בעיניהם לאותו אדם קדמון שנפשו חפה מפשע לחלוטין. ומשום שאין טבע האדם מוכתם בכתם החטא הקדמון, מותר לאדם להת- מרד נגד החברה וחוקיה ללא חשש, ולסמוך על טבעו שלו בלבד שיהיה לו מורה-דרך מוסרי.

לעומת האופטימיזם הפרימיטיביסטי של בני דורו, לא הצליח הותורן להשתחרר ממורשת ה- פוריטאנים ומן התפיסה הפסימיסטית ביותר על טבעו של האדם וגורלו. לדעת קלווין מתחלקת האנושות לשניים, בני-אור ובני-חושך: רובם המכריע של בני-האדם נידונו מששת-ימי ברא- שית להיצלות באש גיהנום בעולם הבא, ולהש- תעבד לשטן בעולם הזה. אלו הם בני חושך. רק מתי מספר, יחידי-סגולה, נידונו מששת ימי ברא- שית, או לפחות מיום נפילתו של האדם, לגאולה, הודות לחסדיו של האל ולסבלותיו של ישו על הצלב, שבהם גאל את נפשות הצדיקים מידי הש- טן.

בבואו להתמודד עם בעית המרי בספרו "אות השני", לא יכול הותורן, נכדם של הפוריטאנים, לעקוף את בעית החטא הקדמון, אלא ביקש להת-

למרות אור השמש הקיצי המאיר צד אחד של נפ- שו של הותורן, הצד האחר — כמו צדו החשוך של העולם — אפוף חושך, שחור משחור, שמא הותורן רק משתמש בחושך מיסטי זה כדי ליצור פעלולים של אור וצל, או שמא באמת מסתרת בו, שלא מדעת, מעט אפלה פוריטאנית? אולם ברור שעוצמה גדולה זו של שחור שואבת את כו- חה מפנייתה לאותה תחושה קלוויניסטית של שחי- תות מלידה וחטא קדמון, תחושה ששום מוח מע- מיך לחשוב אינו חופשי ממנה. יש הלכירוח שב- הם אין שום אדם יכול לשקול את העולם הזה, בלי להוסיף למאוננים משהו הדומה במקצת לחטא הקדמון, כדי להביא לידי חוסר איזון.

מה גשתנתה גישתו של נתנאל הותורן לבעיית המרי מגישתם של הסופרים הרומנטיקנים באמ- ריקה, שביקשו לחולל בתחום האמנות מהפכה שתשקף את המהפכות שחוללו בהיסטוריה הוגיה של המאה השמונה-עשרה? על שאלה זו משיב בקיצור בן דורו וידידו הקרוב של הותורן, הרמן מלוויל, בקטע שהבאנו למעלה. לעומת תמונת עולמם של אמרסון ותורו, שכולה שופעת אור- שמש אופטימיסטי, תמונת עולמו של הותורן מור- ארת רק חציה, וחציה האחר שחור משחור. לעו- מת אמונתם השלמה של אמרסון ותורו, שטבע האדם טוב מנעוריו, חושש הותורן שמא מוכתם טבע האדם בכתם החטא הקדמון. מלוויל תולה הבל זה, בצדק, בעובדה שהותורן, בניגוד לבני דורו הפרימיטיביים, לא יכול להשתחרר ממורשת הפוריטאניות הקלוויניסטיות. אם את אמרסון ואת תורו מפעמת מורשתו של רוסו, הרואה בטבע האדם שלמות מוסרית של האדם הקדמון בגן- העדן, את הותורן, כנגד זה, מפעמת מורשת ה- פוריטאניות, הרואה בטבע האדם סימנים ברו- רים לתפקיד הפעיל שממלא השטן בגורלו. אמר- סון, וויטמן ותורו ביקשו להצדיק את המרי, או את החזרה לחיק הטבע, ולהציגם כדרך לגאולה

ני צעיר ומלומד, ארתור דימסדייל שמו, שגדל על מיטב הספרות הנוצרית, ובגלל חינוכו הוא רואה בטבע את מלכות השטן, ובמרי, או בברי-חה לטבע, את החטא הקדמון.

במישור הריאליסטי-הפסיכולוגי של העלילה, בעייתו של הכומר היא, איך ישתחרר מתודעת אשמה הרודפת אותו מאז קיים יחסי אהבה עם אשה נשואה, הסתר פריז, ולא אזר אומץ להודות בפומבי בחטא, ולעמוד לצדה של אהובתו בזמן שנענשה על ביאוף והוקעה בפומבי על במת הקלון שבמרכז העיר.

דחף נאמן היה בו להדר את האמת ולחשוב את כל הדברים שבעולם כצללים, אם נעדרה מהם תמציתם האלוהית, שהיא נפש-נפשם. אם כן, איפוא, מה היה הוא? עצם ממשי? או פחות מצל? הוא השתוקק להביע זאת בקול גדול מעל הדוכן ולהגיד לאנשים מה הוא: "אנכי העומד לעיניכם במדי הכהונה השחורים האלה, אני העו-לה על הבימה הקדושה ונושא את פני החיזורים לשמים... אנכי אשר בחיי היום-יום אתם רואים בו קדושה כקדושתו של חנוך... אנכי רועכם, אשר אותו אתם מהדרים ובו אתם בוטחים, הגני תכלית טומאה ושקר!"

לא פעם, אכן יותר ממאה פעמים, דיבר בפועל! דיבר, אבל איך? הוא הגיד לשומעיו שהוא מוש-חת, כולו, נבל בנבלים, חוטא אשר אין כמוהו לרוע, פיגול, כלי מלא עוולה לא תשוער. והפלא שבדבר הוא שאין גופו העכור נחמר ונשרף לעי-ניהם מחרון אף האלוהים! וכי ישנם דיבורים יותר ברורים מאלו?... לא. כלל וכלל לא. הם הקשיבו והערצתם אליו גברה. "הקדוש עלי אד-מות!! אייה לנו, אם הוא מרגיש עוונות כה רבים, בנשמתו הזכה, איזה מחזה איום היה מתג-לה לעיניו אילו הציץ בשלך ובשלי?" היטב ידע הכהן — זה הצבוע, אשר ערמתו עולה בד בבד עם חרטתו! — באיזה אור תתפרש התודותו הס-תומה. כונתו היתה להערים על עצמו בפרסמו את האשמה הרובצת על מצפונו, אבל על ידי כך הוסיף חטא על חטאיו והיה לחרפה בעיני עצמו ולא נהנה אפילו מרוחת הרגע שבאשליה עצמית*.

מצפונו הפוריטני של הכומר מעורר בו הרגשת זהות כפולה, או אישיות מפוצלת. לאחר שעבר על "לא תנאף" נתפצלה נשמתו לאני רוחני

מודד עם שתי הבעיות גם יחד. בשעה שמרק טווין שואל: האם מרי מוסרי, או פרא טוב, הוא באפשר? שואל הותרון שתי שאלות: א. האם המרי הוא אמנם החטא הקדמון ומקור כל רע? ב. אם המרי אינו מקור החטא, שמא ייתכן שהוא מקור הגאולה?

בדומה לפוריטאנים הקלווינסטיים של המאה השבע-עשרה, ובניגוד לרומנטיקנים הפרימיטי-ביסטיים של המאה התשע-עשרה, מכיר הותרון ברע כעובדה, ומודה שחיי האדם עלי אדמו רחו-קים מאד מחייהם החפים מפשע והנקיים מיסורים של אדם וחווה בגן העדן לפני הנפילה. אולם דווקא משום שהותרון מסכים עם קלווין, שהעו-לם נתון לשלטונו של השטן, הוא חולק על קלווין לגבי הדרך הרצויה להשתחרר מן השטן. האם צייתנותו של ישו הצלוב גאלה את האנושות? האם כניעה לרע היא דרך לשחרור מן הרע כאן עלי אדמות? האם לא ההיפך הוא הנכון? אם מאחורי הצלב עומד השטן, הרי צייתנותו של הצלוב רק מחזקת את שלטונו של השטן ודוחה שחרורה של האנושות. רק המרי, אותו המרי ש-קלווין והפוריטאנים מגנים, הוא הדרך להילחם בשטן בהצלחה.

איך מראה הותרון שכוונתו לדון בבעית המרי לא רק מנקודת ראותה של הרומנטיקה, אלא גם, ואולי בעיקר, מנקודת ראותה של הפוריטאניות, הרואה במרי את מקור החטא? תחת לתאר ב-ספרו "אות השני", שיצא לאור ב-1850, את העו-לם המהפכני של אמצע המאה התשע-עשרה, מע-דיף הותרון לבנות מחדש את עולמם התיאוקרא-טי של הפוריטאנים בבוסטון, בסוף המאה השבע-עשרה. במבוא שהקדים ל"אות השני" מדגיש הותרון שכוונתו בשחזור עולמם של הפוריטאנים, אינה לשבח עולם זה, אלא לקבור אותו לעול-מים. יחד עם זאת הוא מדגיש שאי אפשר להבין את אפיו המיוחד של המרי בארצות-הברית, בלי להבין את הדפוסים הפוריטאניים שהגבילו אותו בתוך גבולות מוסריים. לכן הגיבור של הותרון אינו פרא אציל (Noble Savage) שגדל בחיק הטבע — כמו הקלברי פין — אלא כומר פוריטא-

* המובאות לפי תרגום יחיאלי בעריכת רגלסון.

בטל אדם את עצמו (self denial) יש בהם כדי לכפר על החטא הקדמון. אולם נסיונו של הכומר יוכיח לו שדווקא המרי ובטחון אדם בעצמו (self reliance) הם המכפרים. הכומר אינו מגיע למסקנה מרדנית זו בבת אחת, אלא על ידי נסיון ארוך ומר. ברור לו שאהבתו להסתר פריז היא מרי המחולל מהפכת ערכין במלכות לבו. אך לא ברור לו כלל שהמרי הביא לו את הגאולה המוסרית, אלא להפך, נדמה לו שבמעשה המרי מכר את נשמתו לשטן ופתח פתח לכל החטאים והרעות שבאפשר:

טרם הגיע מר דימסדייל לביתו, והאני הפנימי שלו סיפק לו עוד עדויות למהפכה שנתחוללה במלכות המחשבה והרגש. על מה מעיידים הדחפים שנמסרו עתה לכומר האומלל והמבוהל, אם לא על שינוי מוחלט ברשות השלטת, במלכותו הפנימית ובתפיסתו המוסרית? על כל צעד ושעל משדל אותו יצרו לעשות איזה מעשה משונה, פראי, רע, מתוך הרגשה שהמעשה יעשה שלא במתכוון ובמתכוון כאחד, על אפו ועל חמתו, ואף על פי כן הוא צומח ועולה מתוך אני עמוק יותר מזה שהתנגד לדחף.

"איזה דיבוק נכנס בי לפתונתי ככה?" קרא ה- כומר אל עצמו בעמדו לבסוף ברחוב, וטפח בידו על מצחו; האם השתגעתי? או האם נמסרתי כליל בידי השטן? האם עשיתי חוזה עמו ביער, וחתמתי עליו בדמי? והאם כעת הוא דורש ממני לקיימו ורומז לי על כל מיני מעשים רעים, פרי דמיוני הנתעב והארור?" [...]. והארס המידבק של אותו החטא התפשט מהרה בכל ישותו המוסרית, טימטם את כל רצויו- תיו אשר ברכה בהן ועורר לתחיה זריזה את כל אגודות הרציות הרעות.

במשך כל העלילה רודפת את דימסדייל, התודעה הפוריטאנית המציינת את הנטייה למרי ככריתת-ברית עם השטן, וכשיעבודו של המורד לשלטון-החטא. תפיסה אליגוריסטית-מיתולוגית זו של חווית המרי, היא ההבדל הצורני העיקרי בין החוויה של הקלברי פיז ובין החוויה של ארתור דימסדייל. תפיסתו של טווין היא ריאליסטית-נאטורליסטית מעיקרה: הבריחה של נער מהוריו, ושל עבד מפני אדוניו, אינה חורגת מ- תחום הנסיון היוזימומי. לעומת זה, הבריחה של

טהור ולאני גשמי טמא; לאני של קהל-המאמינים ולאני של האשה הנואפת.

את "האני הטהור" דוחה בלעג מר תודעתו הרגשית של ארתור דימסדייל, החשה יומם ולי- לה את בערת אות-השני שחקק בסתר על לוח-לבו. את "האני הגשמי, היצרי" דוחה בחרדה וב- שאט-נפש דתי, מצפונו הפוריטאני, "האני הט-הור" של הכומר, המאמין באמונה שלמה שלב אדם טמא מלידה, לפי שהוא מושבו של החטא הקדמון, חטא שהורישו אדם וחווה לכל צאצאיי-הם. בעוד הרגשתו העמוקה מניעה את הכומר להודות בלבו הבורע, באישיותו החייתית, הנה מצפונו הנוצרי מחייב אותו לברוח מלבו, להתכ-חש ללבו, ולבקש גאולה מזהותו החייתית בת-פילה ובסיגופים. אולם הכומר אינו מצליח לברוח מפני עצמו. הוא אפילו אינו מצליח לרמות את עצמו שברח מעצמו. ונפשו החצויה מתרוצצת ללא מנוחה בין שני אישים, ואף לא עם אחד מהם אין הוא יכול להזדהות.

הבעיה הפסיכולוגית, בעיית אבדן זהותו ה-אישית של ארתור דימסדייל מחמת רגש אשמה חולני, תמצא את פתרונה רק לאחר שיפתור הכומר בעיה מוסרית: בעית המרי. עד שיצליח להתמרד נגד המוסר הפוריטאני, המגנה את ה-תשוקה המינית כחטא מטמא, לא ישתחרר הכומר מרגש האשמה, מתנת הפוריטאניות למחזיקים בה. ועד שלא ישתחרר מתודעת האשמה, לא ימצא הכומר את זהותו, משום שיפחד להזדהות עם הנאלח והשפל והטמא שבו.

לכן, במקביל לעלילה הראליסטית-הפסיכולו-גית, המעמידה את בעית פיצול האישיות, רוקם התורן עלילה מיתולוגית-אליגורית, המאפשרת לו להעמיד במבחן הנסיון את הגישה הפוריטא-נית למרי ולחטא. הסיפור המיתולוגי הוא הגלגל החוזר של הנפילה לחטא, העונש, הכפרה, הגא-לה. החטא הוא חטא הניאוף שחטאו הסתר פריז וארתור דימסדייל. העונש, הוא ענידת אות קלון על במת הקלון להסתר פריז, ורגשי אשמה בוערים לארתור דימסדייל. הכפרה — הנה כאן הבעיה. לדעת הפוריטאנים, רק הצייתנות והביטול שמ-

צל היער. ואפשר גם שמכשפה [...] נגזר עליה למות על עץ התליה. אם כה ואם כה, שררה בהתנהגות הצופים אותה רצינות הקודש, כיאות לעם אשר החוק והדת כמעט אחד הם בעיניו, ואשר באופיו שני הדברים הללו הם כה חבוקים ודבוקים יחד, עד שהטלת המשמעת הציבורית, בקלות ובחמורות, היתה נעשית בדרך אפופת הוד ואימה. ואמנם אך דלה וקרירה האהדה שייכול לצפות לה עברייני מצופים כאלה בעלותו לבמת-הקלון.

לעולם פוריטאני זה, האכול תודעת החטא ורענו, מתפרצת רוח המרי הרומאנטי בדמות ה- סתר פריין, אשה שחורה ונאוה, בריאת בשר ויצר, שנשלחה לבוסטון מאנגליה על ידי בעלה הזקן והמלומד. משבושש בעלה הזקן לבוא, מוצאת הסתר נחמה בזרועותיו של הכמר הצעיר. כשמגלים הפוריטאנים שהסתר פריין נתעברה בשעה שבעלה נמצא במרחקים, הם מענישים אותה על חטאה ומריה בשני הענשים המקובלים: את תקופת הריונה מבלה הגואפת בבית הסוהר. ולאחר הולדת בתה פנינה, מוציאים הפוריטאנים את האם ואת בתה אל ככר-היער ומעמידים אותן לראווה על במת-הקלון כאות וכסמל לחטא ולרענו.

הבשורה הרומאנטית שמבשר הותורן באהבתם הבלתי-חוקית של הסתר פריין וארתור דימסדייל, מתבטאת בשני מישורים של פעולה. במישור החברתי מסמלת אהבתם מרי של האישיות הפרטית נגד הציבור ומוסדותיו וכללי ההתנהגות שלה. במישור הפסיכולוגי-המוסרי, מסמלת אהבתם מרי של התשוקה נגד שלטונו העריץ והסגפני של השכל. את שני מיני המרי הללו אין התיאוקראטיה הפוריטאנית יכולה לסבול. המרי החברתי מערער את שלטונם המוחלט של חוקי התורה. המרי הפסיכולוגי מערער את עקרונות המוסר הפוריטאני, הבנוי על שעבוד מצוון, על דיכוי מוחלט של הלב כדי לזכות בטיהור הנפש מכתמי החטא הקדמון, שמושבו הוא בלב האדם. כדי לבער את הרע מקרבם, היו השופטים הפוריטאניים חייבים, לפי חוקי התורה, להוציא את הגואפת להורג. אך ברוב חסדם ורחמיהם, ממתיקים הדיינים את הדין. תחת לגרש את הסתר

ארתור דימסדייל היא בהחלט חוויה החורגת מגדר הנסיון הרגיל, על כל פנים בעיני הקורא בזמננו.

רק בעולם המיתולוגיה יתכן סיפור על קרב בין השטן ובין מלאך אלהים על נשמתו של קדוש שסרח. תפיסה מיתולוגית זו אינה עניין פונקציונאלי בלבד, עניין שבצורה בלבד, אלא גורם שבתוכו: כל זמן שהכומר משועבד למיתולוגיה הפוריטאנית אין הוא מסוגל להזדהות עם המרי שלו, ולהכריז עליו קבל עם ועדה. כשם שהקלברי פין אינו יכול להזדהות עם החטא שחטא בגניבת הכושי גים מעבדות לחירות, עד שגירש מקרבו את הדיבוק של העלמה ווטסון. שחינכה אותו במוסר הנוצרי העומד על הציות ועל ביטול עצמי, כן לא יוכל הכומר ארתור דימסדייל להזדהות עם החטא שחטא בניאוף עם הסתר פריין, עד אשר יגרש מקרבו את הדיבוק של מיתוס הנפילה. כדי לגרש מקרבו דיבוק מיתולוגי זה, יתרגם אותו הכומר תרגום ערכי, שיפרש את סיפור הנפילה לא כשעבוד לשטן אלא כנצחון עליו. ועד שמצליח הכומר לתרגם את מיתוס הנפילה מסיפור של שואה מוסרית לסיפור של ברכה, שולטת המיתולוגיה הפוריטאנית הקלווינסטית.

תפיסה זו רואה בכל מעשה של מרי, ויהא מרי של בן באביו, של תלמיד ברבו, של כת דתית בדת השלטת, חטא בליסלח הראוי לעונש חמור. עולמם של הפוריטאנים, כפי שמתאר אותו הותורן, בנוי מסביב לשני מוסדות להענשת מורדים; בית-הסוהר ובמת-הקלון.

חלקת-השדה לפני בית-הסוהר, בסימטה הקרויה סימטת האסירים, היתה מלאה בבקרו של יום קיץ אחד לפני לא פחות ממאתים שנה, רבים מתושבי בוסטון, ועיני כולם נעוצות, בעוצם התרכזות, בדלת-האלון המוברחת בברזל. [...] אולי איזה עבד על פי חוזה רשלני, או בן סורר שהוריו מסרוהו לידי הרשות, מזומן היה לקבל את ענשו על-יד עמוד ההלקאה. ואולי אחד אנטינומי, או קויקר, או חבר לכתה אחרת מן המתבדלות, נגזר עליו דין מלקות וגירוש מן היער, ואולי אינדיאני נע ונד ובטל מעבודה [...] היה עומד לגירוש, פסי רצועה בעורו, בחזרה אל

הסתר פריץ את האות A מאות קלון לאות כבוד, וכך הופך הותורן את הסתר פריץ עצמה, את הא- שה הנואפת והסוררת, את חווה המפתה את הא- דם לנפילה, ובניגוד לתיאור האשה במיתולוגיה הנוצרית, הוא מתאר אותה לא כבת בריתו של השטן, ולא כאמו של הרוצח הראשון קין, אלא כשליחת האל, ואפילו כמרים הקדושה, אמו של הגואל:

כעבור רגע, בהשיגה בחכמתה כי עדות קלון אחת לא תכפר לכסות בה עדות קלון שניה, לקחה את התינוקת על זרועה האחת, ומתוך סומק יוקד, ואף-על-פי-כן בחיך גאה ולא-נבוך, הביטה כה וכה אל בני עירה ושכניה. על הזה שמלתה נר- אתה האות A עשויה אריג אדום ויקר, ומוקפת רקמת חוט זהב, מפוארת ומסולסלת. היתה זו מלאכת מחשבת של דמיון פורה ושופע להידור, עד שעשתה רושם של קישוט, שכלול אחרון והגון למבוש שלבשה.

[...] אלה שהכירוה לפני כן, ושציפו לראותה חפוית עננה הרת תלאה, השתוממו, אפשר לומר הודעו, בראותם כיצד יפיה זורח למרחוק, והר- פך את האסון והקלון שהיתה עטופה בהם, לחופת אור. [...] הדבר שמשך אליו את כל העיניים וכאילו האליה את דמות לובשתו... היה אות השני הרקומה והמסולסלת על חזה, באופן כה אגדי.

[...] אילו היה שם בין ההמון הפוריטאני אחד מחסידי האפיפור, היה רואה באשה היפה הזאת, המפוארת במלבושיה ובהתנהגותה, ובתינוק שב- חיקה, מראה שיש בו כדי להעלות בזכרונו את דמות האמהות האלוהית... אכן היה כאן משהו שהיה מוכירהו את הצלם הקדוש של האמהות בת בלי חטא, אשר תינוקה נועד לגאול את העולם. כדי להשלים את ההיפוך השטני של מיתוס הנפילה, הופך הותורן גם את ערכה של פנינה, בתם הלא-חוקית של דימסדייל והסתר. הפורי- טאנים רואים בילדה את בתו של השטן, כשם שראו האלגוריסטים הנוצרים בקין את בנו של השטן. לעומת זה רואים הסתר וירתור בילדה מתנת אלוהים. הפוריטאנים רואים בילדה הפר- אית את התגלמות האות A, ואת החטא הקד- מון. הסתר פריץ, לעומת זה, רואה את ילדת הפ- רא בעיניים פרימיטיבסטיות; הריהי בעיניהם ה- פה מפשע, צחורה כשלב, תכלית שלמות. לעומת

מעולם החיים, הם מסתפקים בגירושה הפיסי ממסגרת החברה, אל לב היער האפל, הנחשב למלכותו של השטן, ובנידוי הסמלי ממסגרת האה- דה האנושית אל במת-הקלון.

את הנידוי הסמלי משלים אות הקלון שנגזר על הסתר לעזר, היא האות A, היא האלף הר- מית, שהפשט שלה הוא ראש-התיבה Adultery (ניאוף) ופירושה העמוק הוא ראש התיבה Adam, אדם הראשון, אשר בחטאו חטאנו כו- לנו, כפי שאומר החרוז המצורף לאות A בספר המלמד את ילדי הפוריטאנים את האלף-בית.

אלף-בית מיתולוגי זה אינו לטעמו של הו- תורן. בתיאור הראשון של האות ושל האשה ה- יפהפיה העונדת אותה, מרמז הותורן רמזים אמ- נותיים ברורים שאין דעתו כדעתם של הפור- ריטאנים, ושבמיתוס החדש שלו יתהפכו ערכי המיתוס הישן שלהם. בזמן שהפוריטאנים רואים באות-השני אות-קלון, הסתר פריץ מציגה או- תה כאות-כבוד. בזמן שהפוריטאנים רואים מ- מעויות שליליות בלבד בניאוף שנאפה הסתר, תו- לה בו הותורן משמעויות חיוביות: Able, Affection, Angel

בהיפוך שמהפך הותורן את משמעות האות A, היפוך ערכים הממיר את משמעותו השלילית של הסמל בשורה של משמעויות חיוביות, הוא משתמש בתכסיס אמנותי שהיה מקובל מאד ב- "אסכולת-השטן" של הרומנטיקה האנגלית, היא האסכולה של בלייק, ביירון, ושלי. בשדה הצו- רה האמנותית היו משוררים אלה נותנים ביטוי למרים נגד הנצרות, על ידי שלקחו עלילות או דמויות מן התנ"ך ומן הברית החדשה והיפכו את ערכם המקובל בעיני הקורא הנוצרי. מי שהוא גיבור טוב בעיני הנצרות, נהפך לרשע בידי הא- מן הרומאנטי, ולהיפך. כך הופכים בלייק, ביירון ושלי את השטן של מילטון לגיבור חיובי, ואת אלוהי מילטון לעריץ שלילי; כך הופך ביירון את קין לגיבור חיובי, ואת הבל לדמות שלילית; כך הופכים שלי וקיטס את הנחש לדמות חי- בית; כך הופך מלוויל את אחאב המקולל ואת ישמעאל המנודה לדמויות חיוביות; כך הופכת

האשה המפתה, משטן ממית לאם קדושה וגוא-
לת, הופך הותרון את אויבה של האשה, המבקש
”להציל” את הכומר מידיה, משליח האל לשליח
השטן. האישי הנלחם עם הסתר על נשמתו של
דימסדייל הוא בעלה רוג’ר צילינגסוורת, שאת
זהותו הבטיחה לא לגלות. הפורטיאנים רואים
בכשרונו ברכת אלוהים; בעיניהם הוא רופא ה-
מבקש לרפא את הכומר מחליו. בלחץ הציבור
ניאות הכומר לגור עם צילינגסוורת ולהיות ב-
השגחתו. התרופה שמציע צילינגסוורת כל עוד
אין הוא מגלה שדימסדייל הוא מאהבה של אש-
תו אינה תרופה נוצרית; אין בה משום נסיון
לעקור את היצרים החולים ולחזק את הגפש, או
את המצפון, האני העליון. להיפך, הרופא משער
שמקור המחלה ביסודות נפשיים עמוקים שהוד-
חקו, והוא מבקש לערער את שלטונו העריץ של
האני העליון (על ידי הרחקת דימסדייל מן ה-
עיר, מן הספרייה וממושגי מסורת), ולשחרר את
טבעו המודחק של דימסדייל על-ידי טיולים ב-
חיק הטבע ועל-ידי עיונים אובייקטיביים, כבי-
כול, בלבבות הקבורים של אנשים אחרים.

מאמציו הפסיכואנליטיים עולים יפה. האני ה-
מודע נחלש ונרדם. האני הלא-מודע מתפרץ ת-
חילה בדמות איבה לרופא, ואחר-כך בדמות האות
A שחקק דימסדייל בסתר על לבו. כיוון שגילה
צילינגסוורת את יצריו המודחקים של החולה,
ועמהם את זהותו של הגבר שהצמיח לו קרניים,
גוברים בו יצרי הנקם, ושוב אין הוא מבקש לר-
פא את הכומר, אלא לענותו. תחת לעודד את ה-
כומר להכיר בזהותו היצרית, מגביר הרופא את
יסורי המצפון המונעים השלמה עם היצר. תחת
לעודד את הכומר להסיר את מסכת הקדושה ול-
גלות לעין כל את ממשות ה”חיה”, משתדל הב-
על הנקמן, הלובש מסכת רופא רב-חסד, למנוע
את דימסדייל מן הוידוי. בשעה שהכומר יוצא
בחשכת הלילה אל במת-הקלון, ומוצא שם את
הסתר ופנינה, בא הזקן ומפציר בו שלא יבגוד
ב”פרסונה”, בזהות החברתית. כשיוצא דימס-
דייל ליער ונפגש שם עם הסתר ופנינה, מזכיר
לו הזקן בשובו אל חדרו שעליו לשאת עיניו

הוריה, אדם וחווה שטעמו את טעם החטא, וגור-
שו מגן העדן, פנינה זכאית לרשת מחדש את גן-
העדן האבוד. הותרון מבליט את העוקץ השטני
הטמון בפנינה על ידי הדגשת מעשה המרי המז-
כה אותה לשוב לגן העדן. הילדה ירשה מאמה את
הסער והפרץ (Sturm und Drang) הרומאנטי.
ודווקא בזכות רוחה הסוער שאינו יודע ריסון
וחוק, ודווקא בזכות צמיחתה החופשית בחיק ה-
טבע, ראויה פנינה למלא את תפקיד הגואל ב-
מיתוס החדש של הותרון:

עד כאן כמעט לא דיברנו כלל בתינוקת, בוז
הבריה הקטנה אשר חייה הטהורים צצו, בגיורת
ההשגחה שאין לה חקר, כפרח אלמוות נחמד
מתוך הפוריות הפרועה של תאוה ידועת אשמה.
מה תמהה האשה העצובה בוז התפארת אשר הו-
סיפה עוצמה מיום ליום, בוז התבונה אשר נסכה
זהרה, כאור שמש רוטט, על רשמי פניה הזעי-
רים של הילדה. פנינה שלה! [...] אכן, מזור
הדבר! האדם סימן את חטא האשה הזאת באות
השני; האלוהים, כתולדה ישרה מן החטא אשר
בגללו נענשה כל-כך קשה בידי אדם, נתן לה
ילדה חמודה... למען תהיה הורתה נשמה ברוכה
במרומים.

אל נכון [...] ראויה היתה התינוקת להיוולד ב-
גן-העדן. ראויה היתה להישאר שם, להיות שעי-
שוע למלאכים לאחר גירוש אבות העולם הרא-
שונים.

אבל בכל זה נמצא קו של סערת יצרים, איזה
עומק גוונים שלא איבדתה לעולם. [...] דומה,
טבעה היה הסר השתייכות והסתגלות לעולם ש-
בתוכו נולדה. לא היה אפשר לעשות את הילדה
צייתנית לחוקים. בהינתן לה חיים נשבר חוק
גדול... עוצם התרגשות האם היה הצינור אשר
דרכו נאצלו התינוקות, בעודה ברחם, קרני חייה
המוסריים; הללו, כל כמה שהיו טהורות וזכות
בראשיתן, נכתמו בגוונים העמוקים של ארגמן
ושל זהב, בברק האש, בשחור-הצל... יכולה
היתה הסתר להבחין בפנינה את הלך-נפשה שלה,
הפראי, הנועז, הממרה, את המעוף שבמזגה, וא-
פילו כמה מצורות הענן של עצבות ויאוש אשר
ריחפו על פני תהום לבה שלה.

אותן הצורות היו מוארות עכשיו בווהר השחר
של נפש ילדה רכה, אבל עם עלות יומה של ה-
שחרית, אפשר תלדנה שפע סערה וסופה.

כדי להשלים ולהצדיק את ההיפוך הדימוני של

הוא יוצא בחצות הלילה לכיכר-העיר, ועולה על אותה במת-קלון שעליה עמדה הסתר לפני שבע שנים, כשנפשו מלאה בושא, אימה ושאט-נפש מעצמו, ובאזניו מצלצל צחוק שדים ומכשפות החוגגים את אבדן הנפש הטהורה. מסייט זה מצילות אותו אהובתו הסתר פריץ, ובתו הלא-חוקית פנינה, העוברות על פני במת-הקלון, ונע-נות לבקשתו שתצטרפנה אליו. כשהוא מחזיק את ידי האשה והילדה בידי, הוא חש למרבה הפליאה, לא אש בוערת של גיהנום, אלא שמחה עמוקה של גאולה, של חיים חדשים. היפוך ה-ערכים שחש הכומר בעמקי נפשו, מוצא ביטוי סמלי בהופעתה של האות A דווקא בשמים. אולם ברגע שמופיעה האות המבשרת גאולה נפשית, מופיע הרופא-השטן כדי למנוע מן הכומר את המרפא הפסיכולוגי הטמון בשחרור מתו-דעת חטא מוגזמת, ובהזדהות עם האני הרגשי:

בהתהלכו כמו בצלו של חלום, ואולי כסהרורי ממש, הגיע מר דימסדייל אל המקום אשר שם, ביום רחוק שבעבר, עברו על הסתר פריץ השעות הראשונות של קלון בפומבי. העיר היתה כולה יש-נה. אין חשש שעין איש תגלוהו, מדוע איפוא בא הנה? האם היה כאן חיקוי שבלעג לתשובה? כן, לעג, אבל כאן לגלגה נשמתו על עצמה! לעג שמפניו אדמו מלאכים מבוסת, אף בכך, ושדים שמחו ומילאו פיהם שחוק ובוז. "הסתר! הסתר פריץ! את פה? עלי נא הנה, הסתר, את ופנינה הקטנה", אמר מעלת כהונתו מר דימסדייל. [...] בשתיקה עלתה הסתר במדרגות ועמדה על הבמה, מחזיקה בידה של פנינה הקטנה. הכותו גישש עד שמצא את ידה השניה של הילדה, ולקח אותה בידו. ובו ברגע עברו כמין שטף הומה של חיים חדשים, חיים שונים משלו, קולח כורם לתוך לבו ורץ נחפו בעורקיו, כאילו אצלו האם והילדה מתום חייהן למערכת גופו השתוקה למחצה. יחדיו היו השלושה שרשרת חשמלית. זיק אור התלקח לארכו ולרחבו של השחק המעומעם. כה אדיר היה גנה זהרו עד שהאיר עב הענן בין השמים ובין הארץ. בהביטו כלפי רום השמים ראה הכהן שם את הופעתה של אות ענקית – האות A.

לפי ההשקפה הפוריטאנית התנסה דימסדייל בשלב הראשון של חוויית ההתחדשות (ריגון-ראציה), שהוא שלב היאוש מעצמו, הכרוך בהר-

לא אל מלכות-הטבע הארצית-הגשמית, אלא ל-ירושלים החדשה, מלכות-האלוהים. כשמחליט הכומר לבסוף להודות בפומבי שהסתר היא אהו-בתו ופנינה בתו, מפציר בו הזקן שיגרש מעל פניו את האשה.

מן הבחינה הפוריטאנית אין הזקן עושה כל רע; אין הוא אלא רופא נוצרי הדורש מן החולה להסיר את היצר החולה ולהמית את האני הטב-עי (אדם הראשון, בלשון האליגוריה הנוצרית), ולהסכים עם המצפון המרסן ולהחיות את האני הרוחני (אדם השני, הוא ישו). בלשון המיטאפורה הפוריטאנית, הרופא הגואל מרפא את החולה החוטא על-ידי עידודו לביטול עצמו ולצליבת עצמו. בגריסה המהופכת של התורן תרופת ה-צלב רק מגבירה את מחלת החטא, והרופא הצו-לב על צלב המצפון אינו הגואל אלא השטן. אצל התורן, כמו אצל ביירון ושלי, השטן הנוצרי (הסתר ופנינה) הוא הגואל, והרופא, או הגואל הנוצרי, הוא השטן. אם, כדעת אבות הנצרות, השטן הוא "אבי השקר", הנה לדעת התורן וקודמיו מאסכולת-השטן לא המרי הרומאנטי הוא מקור השקר, אלא הצייתנות הנוצרית, שה-רי מוסר המרי הוא מוסר של ביטוי עצמי וגילוי האמת שבלב (חשיפת האות A לעיני כל), ורק מוסר הצייתות, מוסר הדיכוי העצמי, הוא מוסר של התכחשות לאמת, ובתור כזה הוא מוסר של שקר. הסתר, המפתה לדבר עבירה, מפתה לדבר אמת. הרופא, המפתה לדבר מצווה, מפתה לדבר שקר, ומכאן שהוא, הצייתן, ולא אשתו הממרה, ממלא תפקיד שטני.

שני ההיפוכים האירוניים גם יחד נשזרים זה בזה בשתי תמונות השיא של עלילות ארתור דימסדייל. הסצנה האחת מוצגת באמצע העלילה, קודם שזכה הגיבור לשחרור מן המיתוס הפורי-טאני. הסצנה האחרת בסוף העלילה, לאחר ש-השתחרר.

לאחר שבע שנים של בקשת הגאולה בדרך הנוצרית, דרך הצליבה והבריחה מפני עצמו, מתייאש הכומר ומחליט שאין בכוחו לעקור מקר-בו את האות A, את חטא האהבה הלא-חוקית.

שותם לנוצרים. ובלב היער, מקיימת הסתר את שליחותה, להפוך את הכומר מנוצרי לאינדיאני, מצייתת לחוק הברזל של השכל והמצפון, למורד הקורא דרור ליצרי הטבעיים.

"חה, איזה חורבן נחרבת?" אמרה הסתר ודמי עות ולגו מעיניה. והאם רוצה אתה למות בשל חולשה גרידה? הרי אין סיבה אחרת!"

"מידת הדין פגעה בי!" השיב הכוהן, ומצפונו מכוססו. "חוק ממני הדבר, ולא אוכל לו".

"מן השמים ירחמו עליך", ענתה הסתר, "אם אך יהיה לך העזו להשתמש ברחמיהם".

"ואת לבשי עזו, למעני!" אמר. "עוצי לי מה לעשות?"

"האם העולם צר הוא?" קראה הסתר פריז ונעצה עיניה העמוקות בעיני הכוהן, והאצילה השפעה מגנטית על הנשמה הרעועה והסכופה שכמעט לא יכלה להזדקף. "האם תבל כולה מונחת בתוך תחומה של הקרייה היא? לאן מוליכה מסילת היער הזאת? היא מעמיקה, הולכת ומעמיקה, אל תוך הישימון. שום זכר וסימן למדרך כף רגלו של האדם הלבן לא יגלו שם העלים. שם אתה חופי שי. מסע כה קצר בכוחו להוציאך מעולם שאתה מדוכדך ומעונה בו, ולהביאך אל עולם אחר, אל מקום שעדיין תוכל להיות מאושר שם. האין די צל ביער רחבי-הידים הזה להסתיר בתוכו את לבך מעיני רוג'ר צ'ילינגסוורת? [...] מה לך ולאנשי הברזל האלה על דעותיהם? הם שיעבדו את גשמתך ימים ארוכים מדי! יש טוב לעשותו! התחל הכל מחדש! החלף את חיי השקר שלך בחיי אמת... התנער מן השם הזה, 'ארתור דימסדייל' ועשה לך שם אחר, שם נעלה, שתוכל לשאת אותו בלי פחד ובלי בושה. למה לך להוסיף לשבת אפילו יום אחד בתוך היסורים המכרימים את חייך! — אשר החלישוך מלרצות ולפי עול! — אשר יניחוך אין-אונים אפילו מכדי לשוב בתשובה.

כך, בלשון הסמלים הקונבנציונאליים של ה-פרימיטיביזם הרומנטי, מפתה האשה הגואלת, דו-ברת הלב ויצריו, את הגבר החלש, קרבן שלטון השכל והמצפון העריצים, לברוח מעיר הברזל הגוזרת עליו התאבדות נפשית, אל היער הפראי המצווה לו חיים חדשים. ישו אמר: "אני נתתי לכם את האמת, והאמת תעשה אתכם בני-חורין"; הסתר פריז אומרת: אני נותנת לך את האמת שבלב. ואמת זו נותן לך גם את החירות ממוסר

גשה של אימפוטנציה נפשית. החוטא חדל מנסיונות להציל את עצמו על-ידי מעשים; הוא נוכח לדעת שהמעשים הם עניין לאדם החיצוני בלבד; האדם הפנימי עדיין צריך הטהרות, וזו לא מכוחו שלו תבוא, אלא מכוח האל בלבד (לכן רואה דמסדייל את האות בשמיים). לוטר הוא שאמר, הכל בידי אדם, חוץ מיראת שמיים, ודו-קא בתחום האמונה מתגלה תלותו המוחלטת של האדם באל, עד שמודה החוטא בתלות זו. כל זמן שהוא רודף צדקנות פעילה (active righteousness), לא יזכה לצידוק מכוח האמונה (justification by faith) או לצדקנות סבילה (passive righteousness), שהחסד האלוהי בלבד יכול להקנות לו.

בשלב השני, הוא שלב החסד, זוכה החוטא לזרימה של אנרגיה אלוהית, הנותנת בידו, לא מכוחו שלו אלא מכוח האל, לאהוב את אלוהיו בכל מאודו. ואכן זוכה דימסדייל לזרימה של אנרגיה, אלא שמקור האנרגיה אינו אבא-אלוהים, אף לא נציגו עלי אדמות, האב וילסון, אלא אמא הסתר — לא מלמעלה בא החסד, אלא מלמטה. שלב זה עדיין מוקדם מדי לנצחונה של האשה על השטן. הכומר עצמו עדיין לא שוכנע לגמרי שדרך הגאולה הנוצרית, שנציגה הוא הרופא השטני, אמנם נכשלה כשלון חרוץ, ושלכן מותר לו לנסות את דרך הגאולה הרומנטית ה-פרימיטיביסטית שנציגתה היא הסתר פריז. אולם כבר נפתח הפתח לנצחונה של הסתר פריז על הזקן השטני. והסתר מחליטה לבוא לעזרתו של הכומר החולה, כשהיא רואה בחרדה את האסון שהמיטה עליו דרך התשובה הנוצרית. אהובה הנערץ נהיה לאימפוטנט רוחני שאין בכוחו לעמוד על רגליו. טוב לו לדימסדייל למות על רגליו, מלחיות על גחונו, משתמע מדברי המורדת הרומנטית לבעלה הרופא, כשהיא מודיעה לו על כוונתה להפר את ברית-ההשתיקה שכרתה עמו, ולגלות לכומר שרופאו הטוב אינו אלא אויבו הגדול, בעלה.

הסתר יוצאת ליער הפרוע כדי לארוב לכומר, הרואה שליחות לעצמו להטיף לאינדיאנים ולע-

מה, לאחר נשימת האויר הפראי, החופשי, של ארץ לא גאולה, לא ידעה דת, ארץ ללא חוק. השמים נראו לו יותר קרובים משהיו כל ימי ענותו, שהכריחוהו לזחול על הארץ מתחת. בה- יתו בעל רוח דתית עמוקה, בהכרח היה גוון של דבקות בהלך-נפשו זה: "הו, הסתר, את מלאכי הטוב! דומה, השלכתי את עצמי חולה, מוכתם חטא, על עלי-היער האלה שנפלו, והנה אני קם כולי בריאה חדשה, וכוחות חדשים לי לרומם ולפאר לעושה החסדים.

שוב יש דמיון חיצוני והיפוך פנימי בין החוויה של הכומר ובין החוויה הפורטיטאנית המשמשת לה דוגמה, לכאורה. לאחר שנתייבש דימסדייל מדרך המעשים, הוא מרגיש בחירות, בחשחרור. כך, כותב לוטר, יודע הנוצרי האמיתי שחרור נפלא כשהוא שוכח את תורת משה וחו- קיה וגזרותיה, ומאמין בבשורתו של ישו בלבד, בהבטחותיו וברחמיו. החירות היא כפולה: שח- רור ממאמץ אישי ומרדיפה מתמדת אחר הצד- קנות הפעילה, והישענות על הגואל; ושחרור מוחלט מחוק, מתודעת חטא, מאשמה, שהרי ישו נצלב בשביל כולנו וקנה לקדושו את הטהרה. יש בחוויית הריגוראציה יסוד אנטינומי מובהק, אשר לוטר אינו מסתירו כלל; אדרבה, הוא מעמידו כאחת הנחמות העיקריות של בשר- רת ישו. אנטינומיות זו מבליט הותרון בתיאור לידתו של הכומר מחדש. ואולם, וכאן טמון ההי- פוך, האנטינומיות אינה נוצרית אלא פאגאנית; לא ישו הרוחני הוא המשחרר את דימסדייל מי- סורי מצפון ומחוק כלשהו, אלא "ארץ לא גאו- לה, לא ידעה דת".

וכאן חל המפנה ביחסו של הותרון למרי הרו- מנטי של בני דורו. אמרסון סבר שאמא-טבע ממלאת יפה את תפקידו של אבא-אלוהים בחוויית הגאולה; אם כל הנדרש הוא כוח, אנרגיה, יכו- לת — הרי אלה מצויים בשפע באני הטבעי. אין לי אלא לבטוח בעצמי ולשחרר את מעיינות כו- חי — וטבעי יהיה לי לישועה. אבל הותרון, לעו- מת זה, סבור שלא בעצם הכוח טמונה הגאולה, אלא בשימוש שעושים בו. היכולת שמקנה אמא- טבע לדימסדייל אינה מוסרית מאליה, אלא תת- מוסרית, ושמה אף אנטיו-מוסרית; זרימת האנר-

שקר, וגם את הכוח הנפשי לקום לחיי מוסר חדשים.

לא מטעמים גיהיליסטיים, אלא מטעמים דתיים מחליט הכומר לנסות את דרכה של הסתר פריין. ארתור דימסדייל מאמין שמטרתה של הסתר הרומנטית שווה למטרתו שלו: נצחון על השטן ותחיה מוסרית, לידה מחדש. שוויון זה שבמטרה אינו נפגם מחמת הניגוד המוחלט בין האמצע- עים שהסתר פריין מציעה — הטבע, החירות, והרגש — לבין האמצעים שאמונתו הנוצרית גז- רה עליו — הצייתנות עד התאבדות, והדיכוי ה- עריץ של הלב.

מתוך השתוקקות לתחיה, ומתוך הרגשה שלג- ביו נכשלה הדרך הנוצרית, מחליט ארתור דימס- דייל לנסות את הדרך הפרימיטיביסטית לגאולה. החלטתו זו מוצאת צידוק מוסרי-דתי בחוויית החסד (Grace) שהוא מתנסה בה מיד עם בחי- רת דרכה של הסתר. אך נפל לזרועותיה של הסתר, וקרא דרור ללבו, והנה הוא מרגיש בורי- מת אונים, גל של כוח מופלא, שטף של חיים חדשים שהנוצרי מוכרח לפרשו כמתנת אלוה משמים, כחסד. שהרי מניין כוח מופלא זה לאדם חלש, חולה, אין-אונים, אם לא מאת האלוהים?

הכהן לא התנסה מעולם בנסיון העשוי להוליכו אל מעבר לגבול החוקים המקובלים על הבריות; אם כי במקרה אחד ויחיד עבר באופן כה איום על קדוש ומקודש שבהם. אבל זה היה חטא של יצ- רים, ולא של עקרון, ואפילו לא של כוונה. ומאו- תה שעה נעכרה היה שומר, בשקידה ובדקדקנות חולנית, לא על מעשיו — כי את הללו היה קל לסדר — אלא על כל פעימת רגש ועל כל הגיג ומחשבה. בהיותו ראש במשטר החברה, כי זו היתה דרגת אנשי הכמורה בימים ההם, היה כבול שבעתים בחוקיה, בעקרונותיה, ואפילו במשפ- טים קדומים שלה. בתור כהן בהכרח היה נתון ומכונס במסגרת מקצועו; בתור אדם שחטא פעם, אך קיים את מצפונו ער ורגיש עד הכאב, מחמת התסיסה של פצע שלא העלה ארוכה, הי- תה עמידתו בתחום המוסריות יותר מבוצרת מזו של אדם שלא חטא מימיו. [...]

אך נחתכה ההחלטה, ושלהבת של חודה מוורה נסכה נהרה מרצדת על-פני מצוקת-לבנו. כך מת- כונן אסיר שאר זה ברח מבורי-הכלא שבלבו פני-

כשהוא בורח לעולמים מחיק החברה והתרבות הנוצרית אל לב יער האינדיאנים; דימסדייל מוותר על סוף טוב זה, וחוזר מלב היער האינדיאני אל עיר הברזל של הפוריטאנים. הותרון מספר כיצד לא יכול דימסדייל להשליך מעליו את בגדי הכמורה; כיצד הופיע שוב לפני צאן מרעיתו כקדוש טהור; כיצד זיעזע את הציבור בשעה ש"עלה אל במת-הקלון, ביקש מהסתר פרין שתסעד אותו בעוזה, וחשף לעיני כל את אות השני הח"קוק על לבו; כיצד מת הכומר בורעות האשה הנואפת, ובמותו ציוה גם לה וגם לבתה היים בחיק החברה; כיצד ברתה הסתר לאחר מות הכומר אל מעבר לים, וכיצד חזרה אל העיירה הפוריטאנית כדי ללמד לבנותיה פרק בהלכות הלב, ולהיקבר לצד אהובה במותה.

מדוע כה ברורה ההבחנה בין הסוף העגום של גיבורי הותרון ובין הסוף הטוב של הפרא הא-ציל? מדוע אין הותרון מציג את הרומאנטיקה כדרך לגאולה השלמה, כשם שלא הציג את ה"פוריטאניות כדרך לגאולה? שתי התשובות לכך מרומזות בערך העיקרי של האות A. התשובה האחת טמונה במובן הפסיכולוגי של ערך האמת. במישור הפסיכולוגי של העלילה האמת פירושה גאמנות האדם לעצמו ולטבעו, על כל הכוחות הפועלים בו. עניינו העיקרי של הותרון הוא בבעיה של גפש חצויה המבקשת לשוא את הו-הות והאינטגרציה. ראינו שהנצרות אינה יכולה לפתור בעיה זו, כי תודעת החטא הקדמון מונעת את המאמין מלזהות את עצמו עם האני הרגשי ומחייבת אותו לברוח מפני האני הזה, לעשות שקר בנפשו. עכשיו נוכל להוסיף שגם הפרימי-טיביוזם הרומנטי הקיצוני, שאותו מייצגת הסתר פרין האשה, אינו יכול לפתור את בעיית האמת של הנפש החצויה, שהרי גם הוא מונע את האדם מלהזהות עם עצמו, עם כל האמת שבו; ממש כשם שהפוריטאנים גוזרים על ארתור דיימסדייל לבגוד באני הרגשי שלו, כך הסתר פרין האשה גוזרת על ארתור דיימסדייל לבגוד באני החברתי-המוסרי שלו ואינה יכולה לסלוח לו על הזדהותו עם תפקידו כרועה הקהילה, כשם

גיה דוחפת את דימסדייל לעבירה, לחשיפת ה-יסוד האירוטי בהערצתה של מאמינה צעירה; לערעור אמונתה של אלמנה זקנה בחיי נצח ב-עולם הבא; לאמירת דברי גסות ואפיקורסות באוני ילדים. דימסדייל אינו רואה בשחרור היצ-רים הוכחה לגאולה; אפשר שהחוויה ביער לא היתה חסד אלוהי אלא ברית עם השטן. מגיין בא הכוח, מאלוהים או מן השטן? על כך יוכלו לה-עיד רק מעשיו של הכומר. כשם שהקדוש, לאחר גאולתו, אינו עושה אלא מעשים טובים (כדברי לוטר: המעשים הטובים אינם עושים את הק-דוש; הקדוש הוא שעושה מעשים טובים), כך גם הרומאנטיקה לא תוכל להגן על אמונתה שהמרי הטבעי הוא גאולה מוסרית עד שיעמיד את ה-מורד שחזר לחיק אמו במבחן המעשה. ואמנם מעמיד הותרון את הכומר שזכה לגאולה רומנ-טית במבחן המעשה, בששת הפרקים האחרונים של "אות השני".

מדוע אין הותרון מסיים את "אות השני" ב-מעמד הנפילה-המחיה בלב היער? מדוע אין הסיפור מסתיים בשיר הלל למרי הפרימיטיביס-טי, אלא מוסיף לספר פרשת שלכאורה היא סו-רת את כל מהלך הפעולה עד כה? לפי ההגיון הפנימי של העלילה, צריכם היו הסתר, פניגה וארתור דימסדייל לברוח ביחד מעיר הברזל אל חיק הטבע הפראי. אולם סוף העלילה, המחזיר את המורדים מחיק הטבע אל היער והחברה, מחייב פירוש חדש של ההגיון הפנימי.

לאור החזרה מן היער הפראי לחברה הפורי-טאנית, מתברר שהותרון אינו מסכים ללא סייג עם מסורת הרומאנטיקה הפרימיטיביסטית. עד מהפכת הערכים ביער, המשחררת את הסתר ו-דימסדייל ממתוס החטא הקדמון, הולך הותרון בעקבות המסורת הרומאנטית. אולם מכאן ואילך, חורג הותרון ממסגרת הרומאנטיקה, במישור ה-עלילה, כדי לתת ביטוי לחילוק שהוא חולק על הרומאנטיקה, במישור הרעיוני. בששת הפרקים האחרונים של "אות השני", בולט הניגוד בין המורד של הותרון, ארתור דימסדייל, לבין המו-רד של מרק טווין. הקלברי פין זוכה לסוף טוב,

תורן, לאישיותו כולה, לא רק ללבו השוכן עלי אדמות, אלא גם לראשו השוכן בגבהים. סליחה זו אינה קלה: האני השכלי (בלשון האליגוריה: דמות הגבר) לעולם יראה בעין חשדנית את ה-אני הרגשי (דמות האשה), המפתה אותו למע-מקים המאושרים אך האפלים המוצאים ביטוי סמלי ביער השחור. והאני הרגשי, האשה, לעו-לם תראה בחשדנות ובטינה את האני השכלי-החברתי, הגוול ממנה את אהובה, ולו רק לזמן-מה, ומפנה אותו לעיסוקים חברתיים החורגים מרשות-היחיד האינטימית, רשות האושר האי-שי. כדי לבטא את האמת השלמה שבאישיותו צ-ריך הכומר לתת ביטוי לאותו צד בנפשו שהסתר דורשת שיתנער ממנו; את הצד הקשור קשר אמיץ עם החברה הפוריטאנית וערכיה המוסריים. אין ספק שלא הסתר, העומדת על מחצית האמת, אלא הכומר ארתור דימסדייל, התובע מעצמו אמת כוללת, הוא-הוא המייצג את התורן.

כדי לתת לבתו הקטנה דמות אדם, לא בניגוד אלא בנוסף לדמות החיה, דימסדייל בורח עמה בחזרה אל העיר, ובמותו למענה הוא מצווה לה את החיים המוסריים. בחיק-הטבע אין אדם שלם כאדם. רק בקרב החברה אפשר לטפח את מותר האדם מן הבהמה, כי מותר האדם מן הזאב או מן החזיר הוא רק ביחסים המוסריים הנרקמים בין אדם לאדם. הנער הרומנטי, נוסח הקלברי פין או הילדה פנינה, אינו האידיאל של התורן. התורן מבקש שילדת-הפרא תגדל ותה-יה לאשה, ומעבר זה מילדות פראית לבגרות אנו-שית מחייב חזרה מחיקה של אמא-טבע לזרועו-תיו של אבא אדם, בחיק החברה.

לא נשתעממה פנינה כל אותה השעה שישבה אמא שלה ושוחחה עם איש הדת. היער הגדול והשחור, כל כמה שהראה פנים קשות למי שהביאו אל חיקו את אשמות העולם וצרותיו, נהיה אחלמש-חך לנו הילדה הבודדת! [...] אמא-יער וכל חיות הבר הניוונות ממנה, הכירו בנו הילדה הא-נושית, פראית שהיא שארת-רוח לפראותן שלהן. "פנינה קטנה שלי", אמר הכומר בקול חלש, ועל פניו חיוך מתוק וענוג, כחייך נפש השוקעת לתוך מנחתה עמוקה; אכן עכשיו שנפרקה מעליו המ-עסה, דומה שהוא כמעט יכול להשתובב קצת

שהפוריטנים אינם יכולים לסלוח לו על הזד-הותו עם תפקידו כמאהב של הסתר וכאביה הלא חוקי של פנינה. התורן, לעומת זה, רואה את האמת שבאישיות של דימסדייל משתי הפרספק-טיבות גם יחד. בעיית הזהות אינה נפתרת על-ידי דחיה של צד אחד באישיות, אלא על-ידי מיזוג שני הצדדים. כל חצי אמת היא חצי שקר; רק בשני חצאי הנפש גם יחד טמונה האמת העצמית. למיזוג זה מגיע ארתור דימסדייל רק לאחר שהוא מחליט לא לברוח אלא לחזור ולצעוד בראש החברה. בהתנגדותה של הסתר לפתרון הזה שלו, נותן התורן ביטוי דר-מתי לסכנה האורבת לנפש בתפיסה רומנטית קיצונית, שאינה סולחת ל"אני השכלי" או ל-"אני החברתי" והיא מבקשת להעמיד את הנפש כולה על המחצית האחת, היצרית-הרגשית-ה-חייתית, המוצאת ביטוי בחיק הטבע, ביער האפל. הסתר פרין הסתכלה בכומר במבט חודר, והרגי-שה בהשפעה עגומה המתגנבת ובאה עליה. אך על שום מה ומאין לא ידעה; אולי משום שהוא נראה לה כל כך מרוחק מן הספירה שלהם, מעבר ולעילא מהשגתה. מבט-הכרה אחד, דימתה בנפ-שה, בהכרח יחלוף ביניהם. היא העלתה בעיני רוחה את היער האפלול, ואת הערוץ הקטן אשר בו, אותו הערוץ הרפוד בדידות ואהבה ויסורים, ואת גזע העץ המאויב, אשר שם, בשבתם אחווי-ידי, מיזוגו את דיבורם העצוב והמשתוקק עם מל-מול הנכאים של הפלג. מה העמיקו דעת זה את זה בשעה ההיא! והאם זה האיש? כמעט שלא ידעתהו כלל כעת! הוא, העובר גאה על פניה, כמו עטוף במוסיקה העשירה, יחד עם האבות המהודרים והמכובדים; הוא, שמעמדו כל כך נשגב בעולם, הוא עצמו נשגב פי כמה בנוף רחוק של מחשבותיו הלא אוהדות, בעדן ראתה אותו עכשיו! רוחה נפלה בקרבה למחשבה כי כל זה מן הסתם היה רק הזיה, וכי כל כמה שהיה חלו-מה עוצביעים, מן הנמנע שיהיה קשר של ממש בינה ובין הכוהן. ועוד נשאר בה בהסתר מן הא-שה, עד מידה שכמעט לא יכלה לסלוח לו על שמצא את נפשו להתרחק תכלית ריחוק כזה מעו-למם המשותף; בעוד היא מגששת בחשכה, ומו-שיטה את ידה הקרה, ואינה מוצאת אותו.

כדי לפתור את בעיית האמת במישור הפסי-כולוגי צריך הכומר "לסלוח", בלשונו של הו-

כומר מה שדרש ישו מן הנוצרים: להינזר מלבם הטמא, לברוח מן החטא הקדמון, למלט את נפשם הטהורה מגופם הטמא.

בניגוד גמור לישו זוכה הכומר לנצחון על ה-שטן לא על-ידי צליבת לבו ובגידה בו, אלא על-ידי הסכמה שלמה עם לבו. ישו אמר לאביו שב-שמים: בדרך אפקיד רוחי. ארתור אומר לאם שעלי אדמות: בורעותיך אפקיד לבי.

הלב אינו אבי החטא, על-כל-פנים לא בעיני הכומר המתמרד; השקר הוא אבי החטא. וכשם שהנצרות המטהרת היא שקר, כך הנצרות עצמה משעבדת את האדם בידי אותו שטן שהיא כה יראה מפניו. וכשם שאות השני, אות של חטא שאין לטהרו, היא אמת, כך היא גואלת את הא-דם מן השטן אבי השקר.

בהתנועע שורות ראשי-הצבא ואבות-העיר קדי-מה היו כל העינים מופנות אל המקום שייראה שם הכוהן בהתקרבו בנייהם. מה חלש וחיוור מר-אחו בקרב כל שמחת נצחוננו. הלהט שזה עתה ראוהו בוער על לחיו דעך כשלהבת השוקעת באפס ישע בין אודים גוססים. פניו כמעט לא היו דומים לפני אדם חי, כי צבע המוות צבעם. כמעט לא היה זה איש אשר חיים בו; גע היה בדרכו גטול כח, כושל לגפול, אך לא נפל.

הוא הוסיף ללכת הלאה, אם אפשר לפרש את תנועתו כהליכה, כי יותר דומה היתה למאמץ המהסס של תיבוק, אשר עיניו אל זרועות אמו הפשוטות כנגדו לעודדו שיצעד קדימה. ועכשיו הגיע אל במת-הקלון, זה המקום אשר שם, לפני פרק זמן אשר חלף לעיפה, קיבלה הסתר את מבט הקלס של העולם. הרי הסתר עומדת שם, מחוי-קה ביד פנינה הקטנה! הרי אות השני על חזה! כאן עמד הכוהן מלכת. התהלכה קראה לו לצ-עוד קדימה, אבל כאן עמד מלכת.

ההמון השקיף באימת-קודש ובתמהון. החולשה הארצית הזאת היתה להשגתם רק עוד צד מן ה-צדדים אשר לכוחו השמימי של הכוהן. ולא היו חושבים את זה לגס, אילו עלה השמימה, לעיני-הם, וגופו נהיה מטושטש, יותר מאיר, עד שהיה נמוג כליל באור שחקים!
הוא הפנה פניו כלפי הגרדום ופשט את זר-עותיו.

עם הילדה. "פנינה קטנה, יקרה, האם תנשקיני עכשיו? לא רצית לעשות כן ביער. אבל עכשיו תרצי?"

פנינה נשקה שפתיו. נסתלק הכישוף. מחזה היגון הגדול אשר הילדה הפראית שיחקה בו תפקיד, פיתח רחמיה. נפלו דמעותיה על לחי אביה, והן ערובה שתגדל בקרב שמחה אנושית וצער אנו-שי, ושלא לעולם תעשה מלחמה עם העולם, אלא תהיה אשה בתוכו.

רק לאחר שעשה הותורן סייגים פוריטאניים לרומאנטיקה, סייגים של חשדנות בטבע, ושל חיוב המצב החברתי כתנאי הכרחי למוסר האנו-שי, רק אז הוא שר שיר הלל, בשקט אך בבטחה, למרי הרומנטי שחולל במשך הסיפור כולו נגד המיתולוגיה הפוריטנית המכתימה את הלב ה-מתמרד באשמת החטא-הקדמון והשעבוד לשטן, והמחייבת את צליבת הלב כדרך האחת ואין בלתי לגאולה. במעמד האחרון נוטל הותורן רשות לעצמו להפוך את ערכה של האות "אל"ף" מאות-קלון לאות-נצחון, משום שהיפוך זה הוצ-דק על-ידי הערכים שהגשים הכומר על-ידי ה-אות: ערך האמת, ערך האומץ המוסרי, ערך האהבה.

במעשה האחרון של הכומר, בוידוי על במת-הקלון ובאהבה שהוא מגלה לאהובתו האשה ה-סוררת ולבתו הלא-חוקית, נשזרים לרקמה אחת חוטי ההיפוך הרומנטי שהיפך הותורן במשך ה-עלילה כולה במיתוס הנפילה. צעדיו האחרונים של הכומר גוררים אותו אל זרועותיה של אשת אות השני, העומדת ליד במת-הקלון. הוא אינו נופל כשהוא חובק אותה בורעותיו, אלא להיפך - קם ומזדקף; האשה אינה משעבדת אותו לשטן, אלא להיפך, היא מברכת אותו בכוח האלוהי ל-התמודד עם השטן ולנצח אותו. כך נהפכת אם-הנפילה לאם-הגאולה בעיניהם הנדהמות של הפוריטנים.

במקביל להיפוך זה חוזים הפוריטנים בהיפוך שחולל הותורן בדמותו של השטן, המבקש להכ-שיל ולהפיל את הכומר בדרך שהפוריטאנים היו רואים בה דווקא את הגאולה. השטן דורש מן ה-

על שיר-יין אחד של שמואל הנגיד

עדי צמח

אחשוורוש, המולך על שבע ועשרים ומאה מדינה. תיאור תפוצתו של יין מאספמיא ועד הודו מעלה איפוא מיד בתודעת הקורא עברית את תמונת הארכי-משתה, משתה היין של המלך השיכור אחשוורוש. הביטוי "אספמיא" אף הוא נראה כבעל חשיבות יתירה בהקשר זה. השם השכיח בקרב משוררי ספרד לארצם הוא "ספרד", ולא "אספמיא". אמת, אוצר המלים של שמואל הנגיד מושתת על לשון חכמים במידה מרובה יותר משירת המשוררים שלאחריו; אולם בין כך ובין כך הביטוי "אספמיא" בלשון חכמים קשור לשדה סימאנטי משלו, הלא הוא הביטוי "ראה חלום באספמיא". הרמז החולף הזה לחלום ולהזייה רחוקה קשור אף הוא לאירת משתה היין אשר בו ה"ש כול" שוכח את יגוניו.

הבית השני עובר מתיאור היצוני של היין לתאורי פעולתו על בני האדם: כשהיין נתון בכלי, הריהו מוגבל וחלש, אבל כששותים אותו, הריהו, "עולה אל ראשו" של השותה ושולט בו, ואילו הראש הזה צונח — כנראה משום שהשותה נופלת עליו תרדמה וראשו נופל (יורד) על חזהו. בית זה עשיר ביותר במשחקי מלים, ברמזים חריפים ובהפתעות אינטלקטואליות למי שיודע לקרוא בו, ממש כבית הראשון, ואולי אף יותר ממנו. המתח העיקרי בבית זה הוא המתח שבין השולט — והנשלט, וכל הבית נסב על ציר זה. אם אין אני טועה, קשור מוטיב זה, המעמיד את מרקם הבית השני, לנושא המלך אחשוורוש, השולט מהודו ועד כוש, הבונה את מרקמו של הבית הראשון.

ובכן, קודם-כל לפנינו משחק התמונות: תחלה היין למטה והראש למעלה, אבל אחר כך היין עולה למעלה, והראש יורד למטה. היכן נמצא היין, למטה? התשובה הנה — "באגניו", כלומר, בצלוחית היין, אבל אין זה הענין כולו. "אגן" מופיע פעם אחת במקרא, בשיר השירים

1 מַאֲדָם בְּמֵרָאָהוּ, וְעָרַב לְשׁוֹתָהּוּ
וּמְזוּג בְּאֶסְפִּמְיָא — וְזָכְרוּ אֵלַי הַדּוֹ
2 וְחָלַשׁ בְּאֶגְנֵי, אֲבָל בְּעֵלְתוֹ אֶל
רְאשִׁים, אֲזַי יִרְדֶּה בְּרָאשִׁים אֲשֶׁר יִרְדוּ.
3 וְשָׂכַח אֲשֶׁר דָּמְיוֹ מְסֻכִּים בְּדַמְעוֹתָיו
יְגֻזּוּ בְּדָם אֲשָׁכֹחַ יוֹסוֹן וְיִרְדוּ
4 כְּאֵילוֹ יְדִידִים יַת יִסְבּוּם אֲשִׁישׁוֹתָיו
מִיָּד לְיָד גֹּרֵל עָלַי יְהִלּוּם יְדוֹ.

הבית הראשון בשיר-יין זה מתאר את מראהו של היין (אדום), את טעמו (ערב) ואת היקף תהילתו (מספרד ועד הודו). ייתכן שהביטוי "זכרו" כולל אף רמז לריחו של היין, הנודף כביכול עד הודו. עד כאן הדברים ברורים בקריאה ראשונה. מקריאה יסודית יותר של הבית אנו למדים שההקבלה הגיאוגראפית בין "אספמיא" ו"הודו", המסמנות את תחומו של העולם הנודע בימי שמואל הנגיד, נרמזת אף בשורה הראשונה של שירנו בצורת ההקבלה בין "אדום" ו"ערב", ארצות הנצרות וארצות האסלם — הווה אומר, כללות העולם הנודע בימים ההם. ואין כוונתי לומר, כמובן, כי השורה "מאדם במראהו וערב לשותהו" כש-לעצמה כוללת רמז כלשהו לאדום ולערב; אולם השורה הבאה אחריה, המעמידה את התיקבולת הניגודית הגיאוגראפית שבין קצוות העולם הנושב כופה עלינו לקרוא שנית את השורה הראשונה (הדלת של הבית הראשון), ואז מתגלה גם בה אותו יסוד של מתח גיאוגראפי, בין אדום וערב.

מדוע נזקק הנגיד כאן ליסוד זה של מתח גיאוגראפי, מאספמיא ועד הודו? התשובה דומה ברורה לכל מי שהוא בן בית במקרא, וכתוביו הם לו מקור משמעות עיקרי לטכסטים עבריים. הביטוי המקראי הוא "מהודו ועד כוש", והוא הפותח את תיאור משתהו המפואר של

מגדולתו. אין ספק בלבי כי משמעות שניה זו מכוונת לאיזה פתגם עממי שהיה מן הסתם מהלך באותו זמן וענינו כוחו של היין להעלות שפלים ולהשפיל נכבדים (המתמכרים לשתייה).

פתגם זה, שהיה שהיה חי, כנראה, בתודעתם של שומעי שירו של הנגיד, נרמז גם בשיר אחר של משוררנו, העוסק בשתיית היין:

אָמְרוּ: חַוָּה עָבִים בְּהַגְשִׁימָם
וְשָׁמַע שְׁמֵי מְרוֹם בְּהַרְעִימָם
וְרָאָה כְּפוֹר וְלִשׁוֹן מְדוֹרָה-זָּה
יֵרֵד וְזֶה יַעַל וְיִתְרוֹמָם

בשיר זה מועתק הפתגם אשר "אמרו" אותו מהקשרו המקורי אל הציור המוחשי של הכפור היורד והאש העולה. אולם דומה שיכולים אנו לזהות במעומעם אותו פתגם עצמו בשני המקרים, כששמואל הנגיד עושה בו המחשה שובבה. אומרים כי היין משפיל ומרומם — ואומנם נכון הדבר! צא וראה, כי כשהיין עולה מן הבטן לראש, הראש צונח ונופל!

בדלת של הבית השני, ביחוד במלים "אבל בעלותו אל" אתה חש טיפוס והעפלה; הקזורה אחרי המלה "אל" מגבירה תחושה זו של עליה, הנבלטת בצליל הלמ"דים הרודפות זו את זו. הסוגר של הבית השני הוא מהיר יותר משאר שורות השיר עד כה (שבו נדחסות שש מלים בשורה, ועל כן חייב הקורא בו לקרוא כל מלה במהירות גדולה יותר; כלל זה, אגב, כוחו יפה גם לגבי שירים שקולים: מהירותה של השורה עומדת ביחס ישר למספר המלים בשורה), ועל כן הוא מוליד בקורא תחושת גלישה מהירה, נפילתם המואצת של אותם "ראשים אשר ירדו".

אנו באים עתה אל הבתים השלישי והרביעי, המצטרפים לחטיבה צלילית אחת. ואכן זה הקו הבולט ביותר בשני בתים אלו. משחק המשמעיים האינטלקטואלי-אורבאניסטי של שני הבתים הראשונים מפנה כאן את מקומו לחוויות חושיות יותר, של שמע וראות. האפקט האקוסטי המושג בשני בתים אלה הוא מדהים ממש, שהרי אין לך אפילו מלה אחת בבתים אלה שאינה קשורה ומושרשת לחברותיה בקשרי צליל

ז' ג', כדימוי לטבור: "שררך אגן הסהר". ומשמע זה דבק במלה זו. הנגלה הוא איפוא היין העולה מן הצלוחית אל פיו של השותה; הציור הנרמז הוא היין העולה מן הבטן אל הראש.

אולם בכך עדיין לא סיימנו את קריאתו של צמד מלים זה, "וחלש באגניו". "חלש" הוא, בעיקר, ההפך מ"חזק". הווה אומר, כל עוד היין מצוי באגן אין לו שליטה על האדם. אבל שורש "חלש" הוא דו-משמעי בעברית. "חלש באגניו" דומה מרמזו על "הוא חולש [כלומר, שולט] באגניו". משמע זה איננו משמעו ה"אמיתי" של הבטוי שלפנינו, אבל בהיותו מרמזו הריהו כבר מכין את התפתחות המוטיב של שלטון היין בהמשך הבית. משמע זה אף הוא גיוון מן הפסוק העולה לעיניו של הקורא כרקע לביטוי שבשיר. הציורף "שררך אגן" כשהוא מתגלגל ב"חלש באגניו" מעלה בזיכרון לא רק את צד השלטון שב"חלש" (שלט) אלא גם (למרות השין הימנית) את הד השלטון ב"שררך" (שררה וממשלה). משחק הד משמעויות על המוטיב של שולט ונשלט הוא איפוא עשיר ביותר.

משחק המלים מתפתח בצורה ססגונית עוד יותר בהמשכו של בית זה. משחק המלים העיקרי מתרחש בין הביטוי יֵרֵד ה, שמשמעו, ישלט, ובין הביטוי יֵרְדוּ הקרוב אליו בצלילו אך כמעט מהופך במובנו. הניגוד הנקבע כאן על ידי המלה "ירדו" הוא כפול, איפוא — מצד אחר הניגוד בין "בעלותו" (היין) ובין "ירדו" (הראשים), ומצד אחר הניגוד בין "ירדה" (היין) ובין "ירדו" (הראשים).

המלה "ראשים" מופיעה בבית זה פעמיים, והקונוונציה הבינימית מבקשת (אם כי אינה דורשת) שנגסה לקרוא שתי מלים אלו בשני משמעיהן. אין ספק כי המשמע העיקרי בשתי הפעמים, הוא ראש (ראשו של השותה). אבל ההקשר מצביע באופן ברור מאד גם על מובן אחר — ראש במשמע שר ומנהיג, ראש המדינה השולט בה. הסוגר של הבית השני אומר איפוא, על פי קריאה זו, כי כאשר הראש והמנהיג נותן ליין שירדה בו, אז יורד הוא, אותו מנהיג וראש,

- - - מְסוּכִים -
- - - יְגוֹסוֹן -
- - - יִסְבּוּם -
- - - יִתְלֹם -

הצליל הרביעי מופיע בעיקר בשורה האחרונה של השיר, והוא הצליל הלמ"ד הממלא כאן, כפי שנראה עוד להלן, תפקיד דומה לזה שמילא בבית השני. הגה כך :

כְּאֵילוּ - - - -
- לֵיד גוֹרְל עֲלֵי יִתְלֹם - .

נחזור עתה ונראה כי רק מלה אחת, המלה "יגוניו" לא הופיעה במארג הצלילי המורכב של שני בתים אלו ; אולם מלה זו קשורה קשר צלילי אמיץ אל הבית הקודם : אגניו - יגוניו, והריהי מעין גשר של קול בין חלקו הראשון וחלקו השני של שירנו.

מבחינה ויזואלית, הבתים השלישי והרביעי מתוחכמים ומורכבים לא פחות ממה שראינו באספקט הצלילי שלהם, וצריך אדם לבקיאות-מה בקונוונציות הבינימיות כדי להעריך את מלוא יפיה של הערבסקה האמנותית אשר לפנינו. דמותו של האישי ה"שכול" המופיעה בבית השלישי היא דמות קונוונציונאלית לגמרי בשירת ימי הביניים, וכן קונוונציונאלי לגמרי הוא הציור של דמעותיו של אדם זה המסוכות בדמו. בשל פרידת ידיו או אהובו (או אהובתו) אשר עזבהו. תחתיהם באים, בדרך כלל, היגונים ושוכנים בלבו. הגה כך, למשל, כותב שלמה בן גבירול בשירו "עובני כאילו רש ונקלה" : "עובני כאילו רש ונקלה / צבי הדור בכתם לא יסולה... והשביע בשלחו היגונים / לבל ירפו עדי אסוף ואבלה". התמונה המופיעה כאן היא איפוא מעין עצה של רפואה הומיאופאית ל"מחלתו" של השכול. זה הסובל מכך שדמו נגר, ירפא לו בשתותו דם - דם אשכול, כמובן, כלומר יין. ועוד : התמונה ממוצה ודחוסה מאד, ויש להכיר את הקונוונציה כדי להבינה ולראות שתחת דמות הידיד הנודד והיגונים הבאים לשכון בלבו של השכול, יש לפנינו כאן, מיד, תמונה מהופכת :

עשירים ומגוונים. הדרך הטובה ביותר להציג קשרי צליל אלו באופן גראפי היא על ידי הדפסת הטכסט בצבעים המורים, על ידי חזרתם, את אפני הקישור השונים שבצליל. כיוון שהדפסה בשיטה זו יקרה מדי, אנסה להציג את הסכימה הצלילית של שני בתים אלה באופן עוקב, מילולית, אף שדרך זו הנה אפקטיבית פחות. ובכן, לפנינו קודם כל מצלול אלכסוני, המתחיל במלה הראשונה של הדלת, נמשך במלה האמצעית של הסוגר, וננעל במלה האחרונה של הדלת של בית 4 :

וְשָׁכוּל - - - -
- אֶשְׁכּוּל - - - -
- אֶשְׁשׁוּתִיו - - - -

(כל מקף מציין מלה מושמטת). הצליל השני מעמיד את עיקרה של הדלת של בית 3 (שורה 5) והוא הצליל "דמיו" - "דמעויות". צליל זה הוא צליל משמעותי לעילא, כיוון שכאן, ברמה הצלילית, יש מימוש של התוכן. "התוכן" אומר לנו כי הדם מסוך בדמעות, והצליל הדומה, או השווה, נותן למיטאפורה זו חיות אקוסטית. הצליל נמשך בסוגר, בביטוי המשותף ל"דמיו" ו"דמעויות", הלא הוא "דם". מכאן עובר הוא ל"ידידים" בדלת של הבית הרביעי (שורה 7) המוסיף על צליל הדלת והמ"ם את צליל הי"ד. כיון שנוסף צליל זה מתפצל הקו המלודי, קדימה ואחורנית. אחורנית חוזרים אנו וקוראים "ידודו" בבית השלישי. קדימה, קוראים אנו "מיד ליד" ו"ידו" בבית הרביעי. הסכימה כולה תיראה כך :

- - דְּמִיו - בְּדַמְעוֹתִיו
- בְּדָם - - וַיִּדְדוּ
- יְדִידִים - - - -
מִיד לֵיד - - - יְדו.

הצליל השלישי המבריק בתים אלו הוא הצליל הכבד, הארוך יותר של המלה המופיעה תמיד במקום שלפני האחרון בכל שורה, ועיקרים בה הצליל "אום" "און" "אום", האת סמ"ך, הצליל "או או", והאות הפותחת יוד. הגה בתבנית זו :

דוקא משחק בקוביה, באופן שהיהלום הוא עצמו מועבר מיד ליד (הכוס עצמה משולה איפוא ליהלום); כלליו של משחק-גורל זה אינם ברורים, אך יש לשער שהיה נוהל מסויים לקבוע כיצד זוכים, ומי זוכה ביהלום המועבר באופן כזה מיד ליד במעגל. אולם גם בלא שנבין בדיוק את טיבו של המשחק המשמש כאן מיטאפורה לשתיית היין, ברורה לגמרי עצמתו של ציור זה, שאינו ציור חיצוני גרידא. אווירה זו של משחק מזל, של קלות-דעת, של משחק בגורל והתגרות בו הגה עצם מעצמו ובשר מברשו של שירנו, והולמת את נושאו הראשיים (משתה היין) והאטמוספירה שפותחה בו בעקיבות (החלש העולה לשלוט, הראש הצונח ויורד). המשחק בגורל הוא האפיפאנייה של משתה היין, כשהיין הוא היהלום (הפרס) וגם המזל (הקוביה) העשוי לזמנו או לאבדו.

שורה זו, האחרונה בבית הרביעי, גם היא בת שש מלים היא, כמקבילתה הארכיטקטונית — השורה הרביעית (הסוגר של בית 2). גם כאן איפוא חייבים אנו לקרוא את המלים במהירות גדולה יותר, ואף כאן משמעות תכנית לדבר. "מיד ליד גורל עלי יהלום ידו" אף הוא תיאור של תנועה מהירה, העברת האשישות, הגורל, מיד ליד במעגל. גם כאן, כמו בסיומו של הבית השני, מצוירת תנועה באמצעים צליליים, והבית נגמר בתאוצת-יתר. נראה עתה, לסיומ, כי השיר שלפנינו בנוי על שתי תנועות אלה, ששתיהן מעגליות, אלא שכיוונן שונה. הבית השני מצייר מעגל שכיוונו מלמטה למעלה (היין עולה) ומלמעלה למטה (הראש יורד). זהו מעגל מאונך. המעגל השני, של הכוס הסובבת, הוא מעגל מאוזן.

היגונים של השכול ינוסו וידודו ממנו והלאה, והידידים נמצאים אתו. הנורמה מונחת מבלי להתפרש, ורק הואריאציה מוצגת במלואה. לא קל גם להבין את התמונה שבבית השלישי מבלי להבין את התמונה המעמידה את הבית הרביעי. הציור שבבית הרביעי ("כאילו ידידים עת יסובם אשישותיו") מבוסס על הנוהג הממשי, בעת משתאות היין בספרד המוסלמית, לשבת בעיגול כשהשותים מעבירים את כוסות היין המלאות ("אשישות") מיד ליד. התמונה הנוצרת היא איפוא זו של כוסות יין הסובבות במעגל ("עת יסובם אשישותיו"). עכשיו נחזור לבית השלישי, ויתפרש לנו זה פירוש חדש ומוחשי יותר. שהרי שומעים אנו כי "שכול" הבוכה בדמעות דם נקרא למהול את יגונו, את ה"דם" הנוטף מעיניו, ב"דמו" של האשכול, ביינו, כדי שירפא לו. יגונו של האשכול מעורבים עתה ביינו שבכוסו (כיוון שעל פי הציור המקובל, נוטפות "דמעות הדם" שלו אל תוך כוס היין). אולם היות והכוס זו נעה עכשיו במעגל, הרחק ממנו והלאה, יוצא שגם "יגונו" נוטשים אותו עכשיו, הם "ינוסו וידודו"!

התמונה האחרונה בשורתו של השיר שהיא, ללא ספק, פסגתו היוזאלית של השיר, אינה ברורה לי כל צרכה, ובוודאי היינו מיטיבים להבינה אילו היו פרטי הריאליה של אותה תקופה נהירים לנו יותר. יכולים אנו לשער שתי אפשרויות אינטרפרטאציה. יתכן שהכד העומד במרכז המעגל הוא היהלום, והכוסות העוברות מיד ליד הן הקוביות, כך שהשותים והמעבירים כוסם מיד ליד נראים כמשחקים בקוביה על היהלום ("מיד ליד גורל עלי יהלום ידו"). אולם אפשר גם שהמשחק הוא משחק אחר, לאו

צבי הרמן שפירא: מסכת חסידיים

[מסכת שיריים]

הערות וביאורים מאת ישעיה תשבי

פרק חמישי: כיצד מרקדין¹

[כה ע"ב] כיצד מרקדין בקדוש לבנה² גמרו תפלת ערבית השמש עולה על הבמה ומכריזו לכו והקבילו פני אביכם שבשמים וכל העם קורין אחריו עת רקוד³ וכלם יוצאין לחצר בית הכנסת ועושין מחול גדול היו העם מרובין כופלין את המחול ועושין אותו בעל שתי שורות או ארבע אפילו מאה שורות היו העם מרובין ממאה שורות עושין שני מחולות זה אחר זה ואפילו שלשה ואפילו ארבעה ואפילו מאה מחולות אחד השורות ואחד המחולות מתחלקות בפייס כיצד ראו שאין החצר מחזיק את העם למחול אחד חולקין את כל העם לשתיים או לשלש או למאה ובלבד שיהא בכל מחול ומחול כפלים כיוצאי מצרים⁴ עמדו העם לפייס מי שזכה במחול ראשון (נותנין לו שני כוסות של יין שרף בשתי ידיו)⁵ ומעמידין אותו לצדדין עד שנתמלא מנינם וחורוין ועומדין לפייס מי שזכה בשורה ראשונה מעמידין אותו באמצע החצר נתמלא מנינם עומדין בעגולה מי שזכה בשורה שניה מעמידין אותו סביב העגולה הראשונה וכן בשלישית וכן ברביעית וכן כלם נתמלא המחול הראשון שולחין אנשים בעלי צורה אל הרב ומודיעין אותו והוא בא (ושני כוסות בשתי ידיו) וגבאי הרב ופרנסי העיר אחריו אבוקות של אור בידיהן פותחין את המחול מצד אחד והרב בא ועומד באמצע וכל אחד ואחד מראה עליו באצבעו ואומר הנה רבינו זה קוינו לו ויפקוד עקרותינו זה הרב קוינו לו נגילה ונשמחה בברכתו⁶ הרב מברך אשר במאמרו ברא שחקים בקול גדול במתק ובנעימה⁷ וכל העם עונין אמן הגיע לפסוק כשם שאני רוקד⁸ (שורה הכוסות שבידיו בנשימה אחת וכל העם אחריו ומשליכין את הכוסות) ומשליבין את ידיהם זה בזה כל שורה ושורה בפני [כו ע"א] עצמה וכיון שאמר הרב כשם שאני רוקד כל העם מתחילין לרקוד שורה הפנימית רוקדת לימין והחצונה לה לשמאל שלישיית לימין ורביעית לשמאל וכן כלם הרב עומד

ראה בחוברת הקודמת "צבי הרמן שפירא – כסופר־השכלה" מאת ישעיה תשבי. מראי מקום למאמר הוא רשומים כאן בציון "לעיל, עמ' ."

¹ בטקסט משולבים מאמרים וקטעי מאמרים תלמודיים אמיתיים במספר רב, כצורתם ובנוסח פאראפראסטי. בדרך כלל לא ציינתי מראי־מקום אלא למובאות. המחבר הכניס בדבריו תיקונים ושינויים במקומות רבים, ורק במקרים מיוחדים רשמתי בהערות חילופי נוסחאות.

² השווה התיאור הסאטירי של קידוש לבנה בפולחן חסידי ב"עמק רפאים" לריב"ל ("ילקוט ריב"ל", עמ' 138-139). "עמק רפאים" נדפס לראשונה אחרי מותו של ריב"ל (אודיסה תרכ"ז), יחד עם "דברי צדיקים" שנדפס קודם לחדוד (וינה 1830), אבל היה נפוץ בכתב־יד בקרב המשכילים. עיין ד. ב. נתנון: ספר הזכרונות (ווארשא תרמ"א), עמ' 27-28; הנ"ל: באר יצחק (ווארשא תר"ס), עמ' 41, 55, 67; י. קלוזנר: היסטוריה של הספרות העברית החדשה, כרך ג' (ירושלים תרצ"ט), עמ' 37-38, 117-118. לפי כמה סימנים נראה לי, ש"עמק רפאים" היה ידוע לשפירא לפני פרסומו בדפוס בתרכ"ז, ואף הושפע ממנו בעניינים אחדים. ועיין להלן, עמ' 706, הערה 113. תיאור מעניין של חגיגה חסידית אנתוסיאסטית בקידוש לבנה נמצא ב"גדולת ר' וואלף מטשארני אוסטר"ה" ("יוסף פערלס יידיש כתבים", עמ' 240). עיין לעיל, עמ' 570, הערה 76. למנהגי קידוש לבנה בחסידות קארלין־סטולין ראה א. הויזמאן: ילקוט דברי אהרן, עמ' רי"ט, רכ"ג, רכ"ח.

³ על־פי קהלת ג, ד.

⁴ על־פי לשון גוזמה בתלמוד. עיין סוכה נ"א ע"ב. גם גוזמאות אחרות כאן ובשאר מקומות אמורות על דרך החיקוי לסגנון התלמודי.

⁵ בשוליים: "בגמ' של הב"ח אינו". בדומה לכך רשום ליד כל דיבור מוסגר, בשם הב"ח או בשם חכם אחר.

⁶ על־פי ישעיה כה, ט: "הנה אלהינו זה קוינו לו וישיענו זה ה' קוינו לו נגילה ונשמחה בישועתו".

⁷ מלת "ובנעימה" מעל למחיקה: "ובניגון יפה".

⁸ לשון הפסוק השלם בברכת הלבנה: "כשם שאני רוקד כנגדך ואיני יכול לנגוע בך כך לא יוכלו אויבי לנגוע בי לרעה".

ומוחא כף⁹ והעם רוקדין ואין פוסקין לרקוד עד שיקרעו סנדליהם שעל רגליהם¹⁰ הרב עומד ואומר כשם שזכינו למחול הירח בעולם הזה כך נזכה למחול של הקב"ה בעולם הבא וכל העם חוזרין אלא שהעם אומרים כשם שזכינו למחול של הרב בעולם הזה: גמרו את המחול הראשון עושים מחול שני כל הנוהג בראשון נוהג בשני אלא שבמחול ראשון הרב עומד באמצע ובמחול שני בן הרב¹¹ במחול שלישי גבאי הרב במחול רביעי פרנסי העיר מכאן ואילך זוכין בפיים:

גמ' לימא מתניתין דלא כר' זכריה בן הקצב דתניא גמרו תפלת ערבית שני עדים יוצאין ורואין והן נכנסין ומעידין על הלבנה שנראית לקדש דברי ר' זכריה בן הקצב וחכמים אומרים אינו צריך שאם יראה הרב שנתכסו פני רקיע יגער בעבים ויתפזרו אפילו תימא ר' זכריה בן הקצב מתניתין בשנראתה הלבנה דרך החלונות: אמר מר יגער בעבים ויתפזרו איני והאמר מר¹² לעולם אל יטיח אדם דברים כלפי מעלה שהרי אדם גדול הטיח דברים כלפי מעלה ואיטלע¹³ ומנו לוי דאיתמר פעם אחת נתקבצו העם לקדש את הלבנה והיו פני רקיע מכוסין עמד לוי והראה כלפי מעלה ואמר כמה עזין פני רקיע ישראל ממתנין לקידושין ואת מתכסית מיד נ[תפ]זרו העבים וכו' ואף על פי כן נענש לוי ואיטלע איבעית אימא לא הא גרמא ליה אלא אחריתא גרמא ליה¹⁴ דאמר מר לוי אחוי קידה קמיה דרבי¹⁵ ואיטלע ואיבעית אימא גברא גברא קרמית לוי לא נפיש חיליה כולי האי ואילו רב¹⁶ נפיש חיליה טובא מסייע ליה לרב נחמן דאמר רב נחמן¹⁷ חוצפה אפילו כלפי שמיא מהני דמעיקרא כתיב¹⁸ לא תלך עמהם ולבסוף כתיב¹⁹ קום לך אתם: ראו שאין החצר מחזיק את העם: ואמאי לישתרבב החצר²⁰ מי לא תניא²¹ ארכו של שלחן לפי מנין המתקבצים פעם אחת נתקבצו לבורשט כפלים כיוצאי מצרים נעשה נס ונשתרבב השלחן עד שיכלו כל העם לישב בריות איבעית אימא הכי הוי הידור מצוה טפי ואיבעית אימא דרכו של שלחן להשתרבב ואין דרכו של חצר להשתרבב ומ"ש מקפיצת הארץ האי משכחינן²² והאי לא משכחינן ומאי שנא²³ ותו האי נמי משכחינן דתנן²⁴ עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש כו' עומדים צופים ומשתחיים רוחים אלא מחזורתא כדשנינן מעיקרא²⁵:

מתני' כיצד מקבילין²⁶ את פני הרב שמעו שהרב בא לאחת מן העירות כל החסידים מתקבצין

⁹ פירוש "רש"י": "ואינו רוקד ואינו אומר כלל כשם שאני רוקד משום דאינו יכול לסיים ואיני יכול לנגוע בך שאילמלי היה רבינו הפך לנגוע בהלבנה ודאי שהיה יכול ואפילו חידוש אין בדבר אצל רבינו".
¹⁰ ביאור ב"תוספת": "מכאן משמע דמשנקרעו הסנדלים פטורין מרקידה ואם היו כל העם קרועי סנדלים אין רוקדין כלל וכן פסק הרשב"ש הלכה למעשה... ובה"ג [ובעל הלכות גדולות] פסק דמשנתקלקלו השנים והרבה הולכים קרועי מנעלים אין מקדשין את הלבנה כלל וע"ז סמכו הברלינים ויש להם על מי שיסמוכו".

¹¹ עיין להלן, עמ' 701, הערה 62.

¹² בשוליים: "תענית כה. מגילה כב: סוכה דף נג ושם הספור בענין אחר וצע"ג [וצריך עיון גדול]". שפירא בלבד וסירס את המאמרים התלמודיים האמיתיים והתאימם לצרכי פולמוסו. במקור, במסכת תענית, מדובר על פעולות להורדת גשמים ואין זכר לקידוש לבנה.

¹³ "רש"י": "נעשה חגר".

¹⁴ במקור "אחריתא גרמא ליה" אינו תירוץ אלא קושיא.

¹⁵ "רש"י": "הראה לרבי היאך צריך לפול ולסמוך על בהונות ידיו ורגליו".

¹⁶ שם: "רבינו הקדוש".

¹⁷ סנהדרין ק"ה ע"א.

¹⁸ במדבר כב, יב.

¹⁹ שם, פסוק ב.

²⁰ "רש"י": "יתפשט "כ"כ עד שיכיל את כל העם במחול אחד".

²¹ בשוליים: "לעיל דף י"י".

²² "רש"י": "באליעזר עבד אברהם ובכמה דוכתי". עיין סנהדרין צ"ה ע"א-ע"ב.

²³ שם: "כלומר סוף סוף קשיא אמאי משכחינן קפיצת הארץ ולא משכחינן שתשתרבב הארץ כיון דהא אפשר הא נמי אפשר".

²⁴ אבות פרק ה', משנה ה'.

²⁵ "רש"י": "משום דבהרבה מחולות הוי הידור מצוה טפי ולכך אין החצר משתרבב".

²⁶ שם: "בימות החול אבל ברגל מתקבצין הכל לעירו של רבינו".

לאותה העיר היה מתנגד או אפיקורוס דר בה שוברין את חלונות ביתו וגורשין אותו²⁷ משם ונותצים את הבית ומשליכין את העפר והאבנים מחוץ לעיר כבית [כו ע"ב] המנוגע ומביאין את העצים אל רחובה של עיר ומדליקין בהן אבוקה גדולה ואין מתחממין כנגדה מפני שאסורה בהנאה וכן אם היו הרבה מתנגדים או הרבה אפיקורסים דרים שם עושין לכלם כסדר הזה: משיאין משואות מן העיר שהרב יוצא משם עד העיר שהוא בא לשם כיון שהגיע ברחוק ארבע מילין כל החסידים יוצאין להקביל פניו כל מתנגד או אפיקורוס שפוגעין בו מיד הוא ניזוק כיון שרואים שהוא בא מיד צועקים בקול רם יחי מלך ישראל שלש פעמים ומעשה ברבינו הקדוש²⁸ שקראו לפניו יחי מלך ישראל וכשנשמעו הדברים למלך סוריא הקפיד בדבר והושיב את רבינו בבית האסורים ובזבזו החסידים את כל ממונם²⁹ עד שיצא לחרות ואותו היום עשאוהו יום טוב³⁰: הגיע אליהם מתירים את הסוסים ממרכבתו ומושכין את העגלות על כתפיהן והרב דורש במעשה מרכבה³¹ עד שמביאין אותו לאותה העיר נכנסו לעיר חוזרין וקוראין יחי מלך ישראל שלש פעמים אחד בראשונה ואחד בשניה³² על כל קריאה וקריאה שלש כוסות של יין שרף לפניו ושלש לאחריה ועל כל כוס וכוס קללה למתנגד לפניו ולאפיקורוס לאחריו³³ נמצאת אומר שמונה עשרה קללות למתנגד וכנגדן שמונה עשרה לאפיקורוס שנים שזכו בפיים מרכיבים אותו על כתפיהם ונושאים אותו עד הבית המיוחד לפניו בשעה שנכנסין מתחיל הרב לדרוש וכל העם אוכלין³⁴ ושותין ושמחין ורוקדים ומוחאזין כף עד שמשתכרין ומניחין את הרב על המטה וגבאי הרב ופרנסי העיר סביב מטתו על הקרקע וכל החסידים ישנים ברחוב מסביב לביתו השכימו חוזרין ועושין כסדרו של אתמול וכן למחר עד שבעה ימים כלו שבעת ימי המשתה עומד הרב ומברך את העם שתהא מטתן שלמה ולא יהא מתנגד ביוצאי חלציהם וכל העם מלוין אותו עד עשרה פרסאות וחוזר הרב ו[מ]ברך את העם שתהא מטתן שלמה ושלא יהא אפיקורוס ביוצאי חלציהם ועל כל

²⁷ שם: "כלומר דכשהוא שומע שמתקבצין הוא בורח אבל כשלא ברח ומוצאין אותו ודאי דלא סגי בגורשין אלא עושין אותו גל של עצמות וכדא' לקמי' כל מתנגד או אפיקורוס שפוגעין בו מיד הוא ניזוק".

²⁸ שני צדיקים בדור מתאימים ל"רבינו הקדוש" במעשה זה: א) ר' ישראל מרוזין, שהתייחס לבית דוד המלך, נהג כמלך והוחזק למלך בחוגי חסידיו, ואפילו תלה בעצמו ותלו בו יעוד משיחי. ב) ר' דוד מטלנא, שאף הוא נהג והנהיג בגינוני מלכות מובהקים, ועל כסאו היה חקוק "דוד מלך ישראל חי וקים". על שניהם הלשינו בפני השלטונות הרוסיים, נחשדו ונאשמו במרידה במלכות והושמו במאסר. לר' ישראל עיין י. א. קאמעלאר: דור דעה, כרך א', עמ' ש"ג-ש"ד; ש. א. הורודצקי: החסידות והחסידים, כרך ג', עמ' קי"ב-קי"ג; ר. מאהלר: זרמים בחסידות אוקראינה בתקופת הריאקציה האירופית (1815-1848), עמ' 73-74. לר' דוד מטלנא עיין פ. מינקובסקי: מספר חיי, עמ' 113-114; ש. א. הורודצקי, שם, כרך ד', עמ' פ'. יתכן ששפירא שיווה לנגד עיניו בסיפור מעשה זה את קורות חייהם של שני הצדיקים המלכותיים, אבל לדעתי התכוון בעיקר לר' דוד מטלנא, שהיה מנהיג חסידי פעיל בזמן כתיבתה של "מסכת חסידים". עיין לעיל, עמ' 576-577, להלן, עמ' 699, הערה 45.

²⁹ "רש"י": "כדי להרבות בפדיון לרב אחר". ביאור שונה ב"תוספת": "זוהו אינו דהא תנא בהדיא (לעיל דף כ' ע"ב) רבן של כת אחת הרי הוא עם הארץ גמור לחברתה וגו' [תהמשך: תורתו שיחה בטלה וקמיעותיו טלמסאות ממש ושיריו חולין גמורין ואינן טעונין שרפה ובתי נקיותיו כבתי כסאות פשוטים של כל אדם ודרשותיו פלסטר כאגדות של דופי טבילותיו רשות ברכותיו ברכות הדיוט ממש ועקריותו אף על פי שפקדן אין פקידתו ובעליהן דינן כעקרים גמורים לכל דבריהם] לכך נראה לרצב"ש לפרש כפשוטו שבזבזו את כל ממונם כדי לפייס את השוטרים". נוסח קודם מחוק, אולי מטעמי צנזורה: "כדי להרבות בשוחד".

³⁰ כנראה שילב כאן רמז, שלא מעניין המעשה, לקביעת חג "הנר החמישי" לזכר שחרורם של ר' אשר מטטולין ור' מרדכי מלאחוביץ מבית-הסוהר. עיין לעיל, עמ' 575, הערה 95.

³¹ אסוציאציה לעגנית בין המיסתורין של "מעשה" מרכבת יחזקאל לבין מעשי הצדיק והחסידים במרכבת "רבינו הקדוש".

³² בשתי הקריאות המשולשות "יחי מלך ישראל".

³³ "רש"י": "הה"ד [הוא הדין] דאי עבד איפכא נמי יצא ושיגרא דלישנא הוא במתניתין מתנגד ואפיקורוס וה"נ הוה מצי למתני אפיקורוס ומתנגד דהכי קי"ל מתנגדים ואפיקורסים שניהם שקולין הן". "הלכה" זו אינה מדוקדקת. בכמה מקומות נאמר, שיחסם השלילי של החסידים כלפי האפיקורסים — המשכילים חמור מיחסם כלפי המתנגדים. היפוכו של דבר ביחסו של שפירא לצמד מתנגדי-אפיקורוס. עיין לעיל, עמ' 567-568.

³⁴ "רש"י": "לאחר שכלה הרב לדרוש".

אל תתגרה בו שנאמר⁴⁷ יחילו דרכיו בכל עת ולא עוד אלא שזוכה בדין שנא' מרום משפטיך מנגדו ולא עוד אלא שרואה בצריו שנא' כל צורריו יפיה בהם והא א"ר יוחנן משום ר' שמעון בן יוחאי מותר להתגרות ברשעים בעוה"ז שנא'⁴⁸ עוזבי תורה יהללו רשע ושומרי תורה יתגרו בם ותניא נמי ר' דוסתאי ב"ר מתון אומר מותר להתגרות ברשעים בעוה"ז שנא' עוזבי תורה וגו' ואם לחשך אדם לומר והא כתיב⁴⁹ אל תתחר במרעים אל תקנא בעושי עולה אמור לו מי שלבו נוקפו אומר כן אלא אל תתחר במרעים להיות כמרעים ואל תקנא בעושי עולה להיות כעושי עולה ל"ק⁵⁰ הא במילי דידיה והא במילי דשמיא ורבינו אטו במילי דידיה הוה עסיק והאמר מר כל האומר רבינו נוטל פדיון בשבילו אינו אלא טועה וכי הא דא"ר שטיא חסידא וכי לפדיונך או לעקרתך הוא צריך אלא הקב"ה אומר לו טול והוא נוטל הקב"ה אומר לו פקוד והוא פוקד לא קשיא הא בצדיק גמור הא בצדיק שאינו גמור⁵¹ חסידים הראשונים כל מה שעשו עלתה בידם וחסידים האחרונים בעוונותינו שטן מרקד ביניהם וכי הא דא"ר הונא מ"ד⁵² למה תביט בוגדים תחריש כבלע רשע צדיק ממנו וכי רשע בולע צדיק והא כתיב⁵³ ד' לא יעזבנו בידו אלא צדיק ממנו בולע צדיק גמור אינו בולע ואי בעית אימא הא והא בצדיק גמור ולא קשיא הא ברשע שאין השעה משחקת לו והא ברשע שהשעה משחקת לו ואי בעית אימא שע[ה] משחקת לו⁵⁴ שאני⁵⁵ : [כו ע"ב] שמונה עשרה קללות למתנגד וכנגדן שמונה עשרה לאפיקורוס : וכל כך למה אמר רב שטיא חסידא כנגד שתי תפלות בכל יום שלא התפללו באותן הימים מפני השכרות דאמר מר⁵⁶ שיכור אסור להתפלל ומנין ששמונה עשרה קללות נחשבו כשמונה עשרה ברכות שנא'⁵⁷ ויהפוך ד' אלהיך לך את הקללה לברכה :

מתני' כיצד מתודין לפני הרב⁵⁸ שולח פדיונו לפניו ע"י הגבאי וכותב על הנייר או על הקלף

הגנרלי-גוברנטור של קיוב. הפרשה התחילה בכתב קיטרוג ודילטוריה של המשכיל ליב בינשטוק נגד הצדיקים וכת החסידים. בחקירה שנפתחה בשנת 1861 נקבע, שמנהיגי החסידים בעלי ההשפעה המרובה והמזיקה ביותר הם הצדיקים מבית טשרנוביל, וביחוד ר' דוד מטלנא, שעורר מריבות ומהומות בכמה קהילות במסעיו. מתוך התעודות מתברר, שבשנת 1850 כבר הוטל איסור על ר' דוד לנסוע לפלכים סמוכים, לאחר הפרעות סדר שהתרחשו באודסה בין יהודים "פרוגרסיסטים" לבין יהודים אחרים בעת ביקורו שם. בתעודות ממאי 1864 ומינואר 1865 נזכרת במפורש החלטת השלטונות לאסור על ר' דוד לצאת מטלנא בלי רשיון מיוחד, ובתעודה מיום 24.6.65 הורחב האיסור על כל הצדיקים בפלכי וואלין ופודוליה. הד קלוש ומבולבל לפרשה זו נמצא במקור חסידי, "ילקוט שמואל" לר' יעקב שמואל הלוי איש הורוויץ ("ספר הבעש"ט", ירושלים תש"ד, עמ' ש"ח). ר. מאהלר התייחס למאורעות אלה ברמיהו ("זרמים בחסידות אוקראינה" וכו', עמ' 80). מסתבר שדברי שפירא מכוונים במיוחד לגזירות שהוטלו על ר' דוד מטלנא. ועיין לעיל, עמ' 577.

⁴⁶ ברכות ז' ע"ב, מגילה ו' ע"ב. כאן בקצת שינויים ובשילוב דברים פארודיסטיים.

⁴⁷ תהלים י, ה.

⁴⁸ משלי כח, ד.

⁴⁹ תהלים לו, א.

⁵⁰ לא קשיא.

⁵¹ "רש"י" : "בצדיק גמור. שאינו נוטל פדיון ואינו פוקד עקרות אלא לשם שמים לחוד. בצדיק שאינו גמור.

שמכוון גם להנאת עצמו".

⁵² חבוקק א, יג.

⁵³ תהלים לו, לג.

⁵⁴ "רש"י" : "כלומר הצדיק".

⁵⁵ שם : "דבכה"ג מותר להתגרות".

⁵⁶ עירובין ס"ד ע"א.

⁵⁷ דברים כג, ו.

⁵⁸ וידוי בפני הצדיק וכפרת עוונות על-ידי הצדיק תופסים מקום חשוב בחסידות ברסלב, ולפי דעה רווחת

דברים אלה הם חידושים מיוחדים ויוצאי-דופן בדרכי הצדיקות. עיין ש. א. הורודצקי, שם, כרך ג', עמ' ל"ח-ל"ט. כאן מוצגים וידוי וכפרת עוונות כתופעות שגורות בהווי החסידי, ואין שום יסוד להניח שהתיאורים מכוונים לחסידות ברסלב. ר' דוד ממאקוב כתב, שוידוי וכפרת עוונות היו נהוגים בחסידות אמדור, ור' ישראל ליבל ראה בכפרת עוונות עיקר חשוב של תורת החסידות בכללה. עיין מ. וילנסקי : חסידים ומתנגדים (ירושלים תש"ל), כרך ב', עמ' 161, 171, 260, 329-328, 334. ועיין שם, כרך א', עמ' 276-277 (טענה ומענה של ר' אביגדור מפינסק ור' שניאור זלמן מלאדי). ועיין יוסף וייס : R. Abraham Kalisker's Concept of Communion with God and Men (JJS, VI, 1955, p. 99)

או על הגויל ואפילו על הדוכסוסטוט⁵⁹ אני פלוני בן פלוני מבקש לדבר דברי סתר את הרב ונותן בתוכו פדיון מיוחד וחותר ושולח ביד הגבאי אל הרב לא ניתן לו רשות ליכנס חוזר וכותב אני פלוני בן פלוני בעל חטא פלוני נתתי את פדיוני ואני מבקש סליחה ומחילה וכפרה והגבאי בא ואומר לו נסלח לך מחול לך מכופר לך ניתן לו רשות ליכנס נכנס ומוציאין את כל אדם לחוץ והוא מפרש כל חטאיו שבזכרוננו ואומר אני מבקש סליחה ומחילה וכפרה בין על חטאים אלו שפירשתי בין על חטאים שלא פירשתי והרב אומר לו הכל נסלח לך הכל מחול לך הכל מכופר לך אבל אינו מכפר לו על מה שהוא עתיד לחטוא משום מעשה שהיה ואפילו על חטאים שכבר חטא הרשות ביד הרב לומר חוץ מחטא פלוני וחוזר המתודה ונותן פדיון מיוחד על אותו החטא ועושה כסדר האמור למעלה והרב מכפר לו:

גמ' לא הווי ידעי רבנן נשים מתודות או אינן מתודות שמעוה לאמתא דבי רבי⁶⁰ דאמרה ליה לההוא גברא כך וכך התודית איתתך אמרו ש"מ⁶¹ נשים מתודות לא הווי ידעי רבנן פדיונא דמשדר בידיה דגבאי לגבאי הוא או לרב הוא שמעוה לאמתא דבי רבי דאמרה לההוא גברא האי לגבאי לרבי מאי אמרו ש"מ לגבאי הוא לא הווי ידעי רבנן אשת הרב מתודית או אינה מתודית שמעוה לאמתא דבי רבי דאמרה ליה לבריה דרבי⁶² איני מקנאה אלא באמך שכל חטאתיה

⁵⁹ צ"ל הדוכסוסטוט; עור בהמה, שצדו החיצוני השעיר הוכן לכתיבה.

⁶⁰ בשוליים: "מגילה י"ח, ר"ה כ"ו": שם חזרת ונשנית הנוסחה: "לא הווי ידעי רבנן... שמעוה לאמתא דבי רבי", אבל כמובן בעניינים אחרים.

⁶¹ שמע מינה.

⁶² "תוספת": "י"מ דכשתבעה לדבר עברה אמרה לו כן ויוצק זהב רותח לתוך פיהם וישתקעו הדברים שהרי בהדיא אמרינן בבריה דרבי דכייף ליה יצריה ודמיין בעיניה כי קאקי חוררי (לעיל דף ט' ע"א)". "בן הרב" נזכר פעמים רבות במסכת והוא מוצג כבעל תפקיד פעיל וחשוב בהנהגת החסידים, מעין משנה ל"רבינו הקדוש", הסומך את ידיו ומחפה על כל מעשיו. שפירא הבלית את גדולתו של "בן הרב" בהצגת השאלה אם שימושו בסמכויות צדיקיות אינו עשוי לערער את מעמדו של אביו. כ"ה ע"א: "בן הרב מהו שיעשה שליח [לפקידת עקרות] מי אמרינן כיון דאמר מר יפה כח הבן מכה האב שפיר דמי או דילמא כיון דאמרת נעשה שליח הורעת כחו של זקן". להיטותו אחרי נשים, הרמוזה כאן ב"תוספת", מוצגת כתכונה בולטת באופיו של הבן. במאמר הרשום כאן נאמר (ט' ע"א): "מעשה שבאו אצל רבינו שני חסידים ומקטרתם בידם שערות ראשם פרועות ומצנפתם הפוכה עמדו והתחילו מרתתין ומודעזעין ולא היו יכולים להוציא דבר מפיהם אמר להם רבינו הקדוש בני מה המראה הזה אשר ראיתם אמרו לו רבינו נר ישראל עמוד הימיני פטיש החוק מתיראים אנהנו שמא תשרפנו בהבל פיך אמר להם דברו בני ואל תכחדו ממני כלום אמרו לו ראינו את בן רבינו יושב על שערי בית הטבילה וכל אשה ואשה שיוצאת הוא רץ כנגדה ומסתכל בפניה אמר להם בני הניחוהו שכבר יצרו כפוף לו ודומות בעיניו כאוזות לבנות ומפני מה הוא רץ כנגדן ומסתכל בפניהן כדי לברכן בבנים זכרים".

לפי הנחתו, שר' אהרן השני מקארלין-סטולין תופס חלק ניכר בדמותו המקובצת של "רבינו הקדוש" (עיין לעיל, עמ' 574-575), יתכן שב"בן הרב" משתקפים קווים אישיים של בנו ר' אשר השני מסטולין (תקפ"ז-תרל"ג). לפי מקורות חסידיים ומשכיליים כאחד השתתף הבן בהנהגת העדה וזכה למעמד של צדיק עצמאי למחצה בחסות אביו, ור' אהרן השתדל לחבב אותו על חסידיו ולהאדיר את שמו. עיין א. הויזמאן: ילקוט דברי אהרן, עמ' פ"ג-פ"ה, רמ"ט; מ. ש. גשורי: הנגוז והרקוד בחסידות, כרך ב', עמ' 166, 171, 180; יהל"ל התגלות הינוקא בסטאלין, עמ' 32, 33. דברי יל"ג באיגרת משנת תרכ"ד ("אגרות יהודה ליב גארדאן", כרך א', ווארשא תרנ"ה, עמ' 95: "האם עודנו [ר' אהרן] בסטאלין או אם אוה למושב לו עיר מלוכה אחרת? העוד ר' אהרלע מושל או אם כבר ישב בנו ר' אשרל על כסאו אחריו?") באים ללמד, שחשבו על העברת שרביט המלוכה לידי הבן בחיי אביו, כנראה מחמת מחלתו של ר' אהרן בשנותיו האחרונות. מצד אחר בסיפורו של יל"ג "אחרית שמחה תוגה" (עמ' 7, 25) מתואר ר' הירשעלע, המייצג את ר' אשר השני, כבעל תאוות מיניות חזקות, ויהל"ל כתב עליו (שם, עמ' 34): "גם עליו אמרו ליצני הדור שהיה בור גמור ואהב רק נשים יפות ולכן בקחתו אשה יפה ונהנה ממנה גרש אותה למען ישוב לקחת יפה אחרת וגם הרחרו אחריה מה שהיה דרכו להתווק על ברכיו בת שבע עשרה שנה והיה מחבקה ומנשקה תמיד. וה' יכפר בעד שוגה ופתי, בני אדם שרואים ואינם יודעים מה הם רואים, כי באמת יש בזה סוד גדול...". הקווים המקבילים בין הבן הסטולינאי לבין "בן הרב" ב"מסכת חסידים" מעוררים רושם, שקיימת זיקה מהותית ביניהם. ועיין להלן, עמ' 711, הערה 177.

מכופרין לה אמרו ש"מ אינה מתודית דאי ס"ד ס"ג ע"י וידוי מאי איריא אשת הרב אפילו כ"ע ע"ג נמי :
 וכותב על הנייר : איבעיא להו מי שאינו יודע לכתוב⁶⁵ מהו שיכתוב לו אחר מאי קמיבעיא ליה
 פשיטא דאחר כותב דאי לא תימא הכי רובא דחסידי דלא יכלי לכתוב היכי מתכפרי אלא הכי
 קמיבעיא ליה לא ידע אף לחתום שמו מהו הא גמי פשיטא דהא רובא דחסידי לא ידעי לחתום
 ה"ק⁶⁶ אחר כותב לו אני פלוני בן פלונית ואיהו חתים במסירת קולמוס או דלמא פלוני בן
 פלונית סתמא כותב⁶⁷ וכותב עצמו הוא דחתים ותפשוט ליה דבמסירת קולמוס הוא דחתים דאי
 לא תימא הכי האי אחר היכי מהימן כדאמר רב שטיא חסידא⁶⁸ בסופר הרב ה"נ בסופר הרב
 דמהימן כבי תרי איבעיא להו לא ידע הרב לקרות מהו ת"ש דתניא בהדיא לא ידע הרב לקרות
 קורא לאחר וקורא לפניו : אני פלוני בן פלונית : איבעיא להו גר מהו אסופי מהו⁶⁹ תיקו : והוא
 מפרש כל חטאיו : והאמר מר⁷⁰ חציף עלי מאן דמפרש חטאיה שאני רב דשלוחא דרחמנא ניהו⁷¹
 והתניא לא ידע הרב לקרות קורא לאחר וקורא לפניו⁷² אמר רב שטיא חסידא מאי אחר סופר
 הרב דכיון דאיתמני ע"י הרב כרב עצמו דמי : משום מעשה שהיה : מאי מעשה דת"ר⁷³ מעשה
 ברבינו הקדוש שכיפר לחסיד אחד אפילו על מה שהוא עתיד לחטוא למחר הלך אותו חסיד וגנב
 את כל כסף וזהב ואבנים טובות של רבינו וכשנתפס בקשו פרמי החסידים לפצוע את מוחו
 בגזירין⁷⁴ אמר להם חייכם שכיפר לי רבינו על כל מה שאני עתיד לחטוא באותה שעה גזרו
 ואמרו אבל אינו מכפר לו על מה שהוא עתיד לחטוא ותיפוק ליה משום נעילת דלת⁷⁵ חדא ועוד
 קאמר חדא שאם כן אתה נועל דלת בפני הבאין ועוד משום מעשה שהיה : והרב מכפר לו : וכיון
 דכלהו עברות ע"י הרב מתכפרי יום הכפורים למאי איצטריך וכי תימא למתנגדים ולאפיקורסים
 והא"ר טומטום שנים אין להקב"ה חפץ בהם ואלו הן מתנגדים ואפיקורסים שנא'⁷⁶ והגיעו שנים
 אשר תאמר אין לי בהם חפץ אל תקרי שנים אלא שנים וכי תימא לאשת הרב ס"ד אשת הרב
 חטאה וכולי עלמא מתענין מתניתין מני רבי יה[ו]דא הוא דא'⁷⁷ יום הכפורים אינו מכפר אלא
 לשבים אבל לשאינן שבין אין יום הכפורים מכפר ואילו רב מכפר לשאינן שבין וליכפר רב אף
 לשבין ולא ליבעי יום הכפורים אין הכי נמי⁷⁸ אלא דרב אינו מכפר אלא ע"י פדיון ואילו יום
 הכפורים אפילו בלא פדיון מכפר :

[כח ע"א] מתני' : ספורי נפלאות כיצד כל העם מתקבצין לבית המדרש או לעליה שיש בה
 מנין⁷⁹ ויושבים אחורי התנור⁸⁰ וכל אחד ואחד מדבר בשבחו של הרב ומספר ממנו נסים ונפלאות
 כפי מה שראה או שמע⁸¹ ואסור לערבב בתוכם דברים שאינם למעלה מן הטבע כדי שלא לתת יד

⁶⁴ כולי עלמא.

⁶⁵ סלקא דעתך.

⁶⁶ לפי י. פרל "אומרים המתלוצצים שהצדיקים אינם יכולים לכתוב" ("מגלה שמירין", כ' ע"ב ; ועיינין שם,
 ב' ע"א). יש אומרים שר' ישראל מרוזין עצמו התקשה בכתיבה. עיינין ש. א. הורודצקי, שם, כרך ג',
 עמ' ק"ג. יהל"ל העיד ב"זיכרון בספר" בשם אמו, שסבו הצדיק ר' משה מקוברין לא ידע לכתוב. עיינין
 יהודה ליב לוי (יהל"ל) : זכרונות והגיונות, מהדורת י. סלוצקי (ירושלים תשכ"ח), עמ' 46.

⁶⁷ הכי קאמר. בשוליים : "גי' הב"ה הכי קמיבעיא לי".

⁶⁸ "רש"י" : "ראובן בן לאה מבקש וגו' והא דתנן אני פב"פ היינו כשהוא עצמו יודע לכתוב".

⁶⁹ להלן בסמוך, בעניין קריאת "פתקים".

⁷⁰ אינם יכולים להזכיר שם אמם.

⁷¹ ברכות ל"ד ע"ב.

⁷² הרי כמוהו כאלהים, שולחו, ובפני אלהים מצווה לפרט את החטאים.

⁷³ נמצא שמפרסם חטאיו בפני אדם אחר.

⁷⁴ בשוליים : "ברייטא בסדר עולם ושם הגירסא מעשה בכומר אחד וגם קצת שינוי בגוף המעשה וצע"ג".

לפי נוסח הציון גראה, שהתכוון למקור אמיתי מסויים, אבל לא מצאתי את המקור.

⁷⁵ נוסח קודם : "בקשו כל החסידים לפגוע בנפשו". הנוסח המתוקן הוא על פי סנהדרין פ"ב ע"ב.

⁷⁶ "רש"י" : "שאם יכפר אף על מה שעתידין לחטוא לא יבא כל אחד אלא פעם אחת בחייו ותו לא".

⁷⁷ קהלת יב, א.

⁷⁸ על-פי כריתות ז' ע"א.

⁷⁹ הרביהצדיק מכפר גם לשבים.

⁸⁰ "רש"י" : "שמתפללין בה בעשרה ושותין בה יין שרף לתיקון גשמותיהן של מתים".

⁸¹ שם : "בימות הגשמים אבל בימות החמה אפילו בחצר בית המדרש".

⁸² "תוספת" : "אין לפרש שאין מספר אלא מה שראה או שמע דהא תניא לקמן בהדיא דלהחזיק ידי

לכופרים⁸² ואם עבר וערבב אין אומרים כל הספור יהא בטל אלא כלם חוזרין ומחפשיין ומהפכין בדבר עד שמוציאין נס בתוכו וכמעשה שהיה ועל כל ספור וספור מרבין לשתות יין שרף לפניו ולאחריו⁸³ כדי שיתקבל על הלב כשמספר מה שראה אומר כך וכך ראיתי בעיני וכשמספר מה שמע אומר כך וכך שמעתי באזני כדי לאמת הדבר ואין שואלין למספר ממי שמע שהכל נאמנים בספורי נפלאות ואפילו כל הפסולין לעדות חוץ מן המתנגדים ומן האפיקורסים שאינם מספרין אלא להתלוצץ⁸⁴ ועליהם הכתוב אומר⁸⁵ ולצים לצון חמדו להם ומעשה באחד ששאל ממי שמעת בדקו את תפיליו⁸⁶ ומצאו שהוא מתנגד ונידוהו ומת בנידויו וסקלו את ארונו וקברוהו קבורת חמור :

גמ' בעא מיניה רב בגרינא מרב תרדא האי מאן דחזא לחבריה דמתמוטט באמונת הרב מהו לבדווי ניסי מליביה כדי לאחזוקי ידיה דחבריה א"ל ת"ש דתניא בהדיא הרי שראה את חברו פוסח על שתי הסעיפים מאמין ואינו מאמין בודה ספור שיש בו נס מלבו כדי להחזיק ידי חברו באמונת חכמים ובלבד שתהא כונתו לשמים: ת"ר מעשה בעשרה זקנים שהיו מסובין בעלית בן גרגרן בלודא והיו אוכלין ושותין ומתבסמין כל אותו הלילה כיון שהגיעה חצות לילה ישבו ואמרו מאן לידרש לן בכבוד הרב נתנו כלם עיניהם בר' יהודה בן תרדיון ראש המדברים בכל מקום עמד ר' יהודא על רגליו ופתח ואמר גדול רבינו הקדוש יותר מאדם הראשון דאילו אדם שמע לקול אשתו והביא מות לעולם ורבינו הקדוש נשותיהן של כל העולם שומעות לקולו ומביא חיים לעולם⁸⁷ ואילו אדם נתקלל בזיעת אפך תאכל לחם⁸⁸ ורבינו הקדוש הכל מתברכין ממנו ופרנסתו בריח וביתו מלא מכל מינין וזינין ועליו הכתוב אומר⁸⁹ לחמו נתן מימיו נאמנים ואילו באדם כתיב⁹⁰ בעצבון תאכלנה ואצל רבינו הקדוש כל יומא הלולא וחננא ואילו אדם לא הליביש הקב"ה אותו ואשתו אלא כתנות עור ורבינו הקדוש הקב"ה מלביש אותו ואת בניו משי ורקמה ומקשט את אשתו ואת בנותיו באבנים טובות ומרגליות אמרו עליו על רבינו הקדוש שמרצועות פוזמקאותיה של בתו היו יכולות להתפרנס ששים רבוא נפשות בשנות בצורת⁹¹ ואילו אדם הראשון נתגרש מגן עדן ורבינו הקדוש מפתחות גיהנם וגן עדן מסורין בידו פעם אחת ביקשו מלאכי השרת לגרש חסיד אחד מגן עדן ולהכניסו לגיהנם על שום שהיה סורו רע כעס רבינו הקדוש ואמר רבש"ע ליהודה סלחת ולדוד סלחת⁹² ולחסיד זה שמאמין בי ובתורתי ובקדושתי אמונה שלמה אין אתה חפץ לסלוח מה עשה רבינו הקדוש מיהר והודיע הדבר לאשתו של אותו חסיד עמדה ובבזה כל נכסיה כדי להרבות בפדיון עמד רבינו הקדוש ופתח שערי גן עדן ונעל שערי גיהנם ונטל מפתחותיהן של גיהנם וגן עדן וגנזן⁹³ כל רשע ורשע שהביאו להכניסו לגיהנם העמידוהו מבחוץ כיון שראו שמתרבין יותר מדאי התחילו להכניסו לגן עדן בו ביום נכנסו ששים רבוא מתנגדים וששים רבוא אפיקורסים לגן עדן באו שרי מעלה לפני הקדוש ברוד הוא התחילו מקטרגין ואומרין רבש"ע צא וראה מה עשה לך ילוד אשה זה אם אלו לגן עדן

חברו באמונת חכמים בודה ספור מלבו אלא הכא הכי פירושו שאפילו כשהוא בודה ספור מלבו חייב לספר שראה את הדבר בעיניו או ששמע באזניו.

⁸² לומר שאין נס בדבר.

⁸³ שם: "בתוספתא מסיק כשהוא שותה אומר נכנס יין יצא סוד נכנס יין פי' כשהוא שותה לפני הספור אומר נכנס יין יצא סוד וכשהוא שותה לאחר הספור הוא אומר יצא סוד נכנס יין".

⁸⁴ כנראה רמז לסיפורי חסידות המשולבים בכתבי פולמוס אנטי חסידיים.

⁸⁵ משלי א, כב.

⁸⁶ "תוספת": "י"מ שמצאו לו תפילין של רש"י ואינו נראה דהא גם החסידים יש להם תפילין של רש"י אלא שמניחין גם של ר"ת מספקא".

⁸⁷ "רש"י": "שפוקד את העקרות ורופא את החולים".

⁸⁸ בראשית ג, יט.

⁸⁹ ישעיה לג, טז.

⁹⁰ בראשית ג, יז.

⁹¹ עיין לעיל, עמ' 576, הערה 98.

⁹² הכוונה למעשה חמר ולמעשה בת-שבע. מכאן שגם החסיד "שהיה סורו רע" עבר עבירות מיניות.

⁹³ "רש"י": "יש מפרשים שכתב עליהן שם וגסתרן מעיני כל בריה ויש מפרשים שגנזן תחת כסא הכבוד ולי נראה שהניחן תחת מראשותיו שאין רשות לכל בריה לחפש שם שדומה לקדשי קדשים ממש וכדאמרינן בהדיא באגדה".

חסידים מה תהא עליהם⁹⁴ אמר להם הקב"ה בני מה אעשה וכבר מסרתי מפתחות גיהינם וגן עדן בידו לכו ובקשו ממנו באותה שעה הקיפו שרפי מעלה את ביתו של רבינו מכל רוחותיו והיה אש לוהט סביבותיו כל אותו הלילה התחילו לפייס את רבינו בדברים קפץ רבינו ונשבע העבודה שאיני מוסר מפתחות גיהינם וגן עדן ביד כל בריה שבעולם נתקבצו חיות ושרפים ואופנים ואראלים וכרובים ממשמרתם והיו עומדים על פתחו של גיהינם ומצפים לראות מי ינצח ואף חמה ולבנה עמדו במהלכם גער בהם הקב"ה בנוזיפה ואמר להם אראלים ומצוקים⁹⁵ מנצחים אלו את אלו אתם מה טיבכם והיה קולו הולך כקול רעם בגלגל מסוף העולם ועד סופו ועל אותה שעה נאמר⁹⁶ המונים המונים בעמק החרוץ כי קרוב יום ה' בעמק החרוץ שמש וירח קדרו וככבים אספו נהגם וד' מציון ישאג ומירושלים יתן קולו ורעשו שמים וארץ וד' מחסה לעמו ומעוז לבני ישראל בא גבריאל אל רבינו והתחיל בוכה ואומר בבקשה ממך אל תשנה סדרי בראשית אמר לו רבינו אפילו יזועו עמודי עולם ממקומן אנכי לא אוזן משבועתי [כח ע"ב] אפילו כחוט השערה בא הקדוש ברוך הוא ונגלה בכבודו ובעצמו ואמר לו בני רצונך שאהפוך את העולם לתוהו ובוהו אמר לו רבינו רבש"ע אני כבר נשבעתי בשמך הגדול ואתה אני שלך וכל העולם כולו שלך ומי יאמר לך מה תעשה והיה הקב"ה משהק ואומר נצחוני בני נצחוני בני היתה שם עשירה אחת שהיה לה בן יחיד והיה מסתכל בספרים חצונים כיון שמת דן רבינו הקדוש את דינו שנים עשר חדש בגיהינם בו ביום כלו י"ב חדשיו ביקשו להוציאו ולא היה איפשר נתגלה בחלום אל אמו התחיל בוכה לפניה וצועק אמי אמי הרבה סבלתי והרבה נצרפתי עכשיו שגזר דיני כלה איני יכול לצאת לכי ובקשי מאת רבינו שיוציאני באה אל רבינו התחילה בוכה ואמרת רבי עפר אני תחת כפות רגליך לא דייר שדנת את בני יחידי יב"ח בגיהינם אלא עכשיו שכבר נתלבן ונצרף ומאמין בקדושתך אמונה שלמה מפני מה אין אתה מוציאו רמו רבינו אל הגבאי וספר לה את כל המאורע מיד עמדה וכתבה את כל נכסיה לרבינו הקדוש באותה שעה נטל רבינו הקדוש מפתחות גיהינם וגן עדן בידו ועבר בכבודו ובעצמו כל שבעת הרקיעין כל מקום שעבר היו הרקיעין מזדעזעין מתחתיו⁹⁷ ומלאכי השרת גרתעין לאחוריהן פגע בו מטטרון ואמר מה לילוד אשה בינינו התחיל רבינו מצלצל במפתחות שבידו מיד נודעו מטטרון ונפטר לצדין היה רבינו הולך ומצלצל עד שהגיע לפתחו של גן עדן כיון שהגיע וביקש ליכנס מיד ראה אשה אחת ושלשה בניה אצלה והו צועקין ואומרין רבינו הצדיק ואנחנו הרשעים ושני מלאכי השרת לפנינו ושני מלאכי חבלה לאחריהם מלאכי השרת מבקשין להכניסן לגן עדן ואין מלאכי חבלה מניחין ומלאכי חבלה מבקשין להחזירן לגיהינם ואין מלאכי השרת מניחין היא עומדת ובוכה ושלשה בניה בוכין כנגדה והיו דמעותיהן נמשכין כנחל והולכין ומתרבין עד שהיו כימו של אוקינוס והיו הגלים הולכים וסוערים ומשתפכין לנהר דינור וקיטור עולה משם ומכה גלגל חמה כיון שראה אותן רבינו שאל למלאכי השרת אלו מה טיבן אמרו לו זו אשת אותו עשיר שערערה על גביע של יוסף שהעמידו אצלך ואלו שלשה בניה שנשרפו עמה⁹⁸ וכבר עברו עליה עשרים שנה מיום שכלה

⁹⁴ "רש"י": "שלא יהיה להם מקום ליכנס".

⁹⁵ שם: "ישראל כלומר צדיקים שבישראל".

⁹⁶ יואל ד, יד"טו.

⁹⁷ "רש"י": "משום דהרקיעין רוחניים ואין בכחם לסבול גוף כבד". "תוספת": "ואינו נראה... דרבינו ודאי רק עלית נשמה היתה לו וגופו ודאי נשתייר על הארץ לפקוד עקרות וכדומה לכך פי' ר"י שהיו הרקיעין מזדעזעין מתחתיו מחמת יראת הכבוד".

⁹⁸ רמו לסיפור שבתחילת פרק ב' (י"ג ע"ב): "במוצאי יום ראשון שאחר שבת בראשית הומין עשיר גדול אחד במיזבוחיא את הרב אצלו מיד נתקבצו אצלו אחיו החסידים וכשהיו יושבים בסעודה והתחילו העם לחטוף את השירים הגביה הגבאי את ידיו לחטוף ונפל גביע כסף מתוך בית יד שלו התחילו העם מרננין אחריו נעשה נס והיה לרבינו עלית נשמה כל אותו הלילה וכיון שניער משנתו התחילה שכינה מדברת מתוך גרונו והיתה צווחת ואומרת [בראשית מד, טו] מה המעשה הזה אשר עשיתם הלא ידעתם כי נחש ינחש איש אשר כמוני וידעו כל העם שהגביע הזה שנפל מתוך בית ידו של הגבאי גביע של יוסף היה מיד העמידו את הגביע אצל רבינו והיתה אשתו של אותו העשיר מערערת על הדבר עמד הרב ואמר כל מי שאינו מאמין בנסים ונפלאות יאה בנידוי מיד פירשו אחיו החסידים ממנו ומכל ביתו ולא היו ימים מועטים עד שנפלה דליקה בביתו ונשרפה אשתו ושלשה בניה וכל אשר לו... והכניסוה תיכף לגיהינם".

דינה בגיהינם ואנחנו מבקשים להכניסה לגן עדן ואין מלאכי חבלה מניחין והן מבקשין לגלגל את נשמתה עד שתצצה אותך מפני שויתר הקב"ה על כבודו ולא ויתר על כבוד תלמידי חכמים ובשביל כך הן עומדין ובוכין כל עשרים שנה הללו יום ולילה בלא הפסק ומצדיקין עליהן את הדין ועליה נתנבא ירמיה ברוח הקדש⁹⁹ הוריתי כנחל דמעה יומם ולילה אל תתני פוגת לך אל תדום בת עינך כיון ששמעה אותה. אשה כך¹⁰⁰ מיד נפלה לרגלי רבינו ראו שלשה בניה ונפלו אחריה ביקשה לפייס את רבינו ולא היתה יכולה להוציא דבר מפיה והיו בניה מביטין בפניו בתחנונים ועיניהן זולגות דמעות עד שנתמלא רבינו עליהן רחמים החזיק בידה וביד בניה והכניסן לגן עדן ואותו נחל של דמעה נעשה מקוה לצדיקים לטבול בו בערב יום הכפורים ואין בן דוד בא עד שיטבול בו ששים רבוא טבילות בחמין וששים רבוא בצונן ומאותו הקיסור נעשה מרחץ לבעלי תשובה ושלש מדרגות נמצאו בו מדרגה ראשונה לשבים מתוך צרות שבאו עליהן שניה לשבים מיראה ועליונה לשבים מאהבה אבל צדיקים גמורים אין מכניסין בו כלל ומעשה בצדיק אחד שהכניסוהו ונכוה מיד והיינו דאמר רבי אבהו¹⁰¹ במקום שבעלי תשובה עומדין אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד כיון שנכנס רבינו לגן עדן וראה רבי רבבות מתנגדים ואפיקורסים בתוכו עמד ואמר מה טיבן של אלו בכאן חייכם שאיני פותח שערי גיהנם עד שיגרשו את אלו מכאן ולא הספיק רבינו לומר עד שגרשום כלם ולא נשתייר אפילו אחד מהם והיינו דאמר מר מאי דכתיב¹⁰² תגרש גוים שגרשו את המתנגדים ואת האפיקורסים מגן עדן בעל כרחם פתח רבינו שערי גי[ה]נים והכניסום באותה שעה יצאה בת קול בפמליא של מעלה (היו זהירין ברבינו הקדוש) אל תגעו בצדיקי ובהסידי אל תרעו: נענה ר' חוצפית המתורגמן¹⁰³ ואמר גדול רבינו הקדוש יותר מנה הצדיק דאילו נח לא הגין בזכותו אלא על עצמו ועל אנשי ביתו ורבינו הקדוש מגין על כל בני דורו ואילו נח כשרצה לידע אם חרבו המים לא השתמש אלא בעופות ולא עוד אלא שלא מלאו את שליחותו כדת ואילו רבינו הקדוש משתמש במלאכי השרת והם ממלאים את שליחותו כרעג [כט ע"א] פעם אחת השתמש רבינו בבעל כנפים¹⁰⁴ ולא מילא את שליחותו ומרט רבינו את כנפו ואילו נח לא שתה אלא מקצת יין ומיד נשתכר ורבינו הקדוש אפילו שותה כל יינות שבעולם אינו משתכר והא קחזינן דמשתכר אשתכורי הוא דמשתכר אבל אינו מתגלה בתוך אהלו¹⁰⁵ ואילו נח חם בנו ראה את ערותו ורבינו הקדוש אפילו הוא עצמו לא ראה את ערותו מימיו¹⁰⁶ וכדאמר מר¹⁰⁷ מ"ט נקרא רבינו הקדוש שלא נסתכל במילתו מימיו ואילו נח היה צריך לבקש רחמים תחנונים מאת הקב"ה כתיב הכא¹⁰⁸ ונח מצא חן וכתוב התם¹⁰⁹ אם נא מצאתי חן בעיניך ואילו גבי רבינו הקדוש הקב"ה גזור גזרה והוא מבטלה מעשה במלך סוריא¹¹⁰ שגזר על

¹⁰⁰ "תוספת": "תימא למה המתינה עד עכשיו והלא היא ידעה את רבינו מקודם ואין לומר דלא ידעה עד עכשיו שדינה תלוי ועומד עד שתצצה את רבינו דהא ודאי ידידעה דאפילו בלאו הכי יש כח ביד רבינו לשנות ולשדד את המערכות כרצונו ויש לומר דלא הכירה אותו בשביל קרני הוד שעל פניו דכשרבינו על הארץ אין לו קרני הוד כדי שלא לאיים על העקרות ומתלבש בלבוש בני אדם פשוטים".

¹⁰¹ ברכות ל"ד ע"ב.

¹⁰² תהלים פ, ט.

¹⁰³ שמות החכמים ה"נענים" נוספו בכתובה מאוחרת. קודם היה כתוב "פתח" במקום "נענה" ללא ציון השמות.

¹⁰⁴ במלאך.

¹⁰⁵ "רש"י": "הגבאי אינו ממתין עד שיכסוהו אחרים כמו שעשה חם לנח כדי שלא יתחלל כבוד התורה אלא מכסהו בעצמו".

¹⁰⁶ שם: "מ"מ מחמת חסידותו ו"מ מחמת שהיה בעל בשר ולא היה יכול לראות משם דבטנו מעכבת".

¹⁰⁷ על-פי שבת ק"ח ע"ב.

¹⁰⁸ בראשית ו, ח.

¹⁰⁹ שם יח, ג, ועוד.

¹¹⁰ לפרשת ייסודם של בתי-ספר ממלכתיים ליהודים ברוסיה, שהיה מכונה "גזירת השקאלעס" בפי העם, עיין ר. מאהלר: דברי ימי ישראל — דורות אחרונים, כרך ה' (מרחביה—תל-אביב 1970), עמ' 96—104. יחס החסידים לחובת הלימוד ב"שקאלעס" נזכר גם במקום אחר במסכת (כ' ע"ב): "חסידי כת אחת

מקרי דרדקי שלא ילמדו אלא בלשון סוריא ועל התינוקות שילמדו לשון יונית ושיתעסקו בחכמות חצונות באו אל רבינו וספרו לו את כל המאורע אמר להם רבינו אל תדאגו כלום שעדיין לא הכריזו את הדבר ברקיע שאילמלי הכריזו היו מודיעים אותי מיד אמרו לו רבינו נר ישראל עמוד הימיני פטיש החזק אם תמתין עד שיכריזו הרי אין לאחר גזר דין כלום ותורה תשתכח ח"ו מישראל אמר להם בני אם קריתם לא שניתם ואם שניתם לא פירשו לכם מאי דכתיב ¹¹¹ ותגזר אומר ויקם לך מלמד ¹¹² שהקב"ה גוזר גזרה וצדיק מבטלה ואותה גזרה מאי היה עלה מעשה שטן הצליח ובעוונותינו נתקיימה ומפני מה לא ביטלה ביקש רבינו הקדוש לבטלה מה עשה הקב"ה החליף כל פמליא של מעלה במשמרתם ¹¹³ ומינה את יופיאל ¹¹⁴ שר התורה על חכמות חצוניות ואת חכמיאל שר החכמות על שמירתן של יולדות ואת סיני סנסני וסמנגלוף על תקיעת שופר ואת פצפציה על ההריון את לילה הממונה על ההריון מינה על הברד ואת יורקמי שר הברד על התורה את פורה שר השכחה על הזכרון ואת זכריאל על השכחה השביעי רבינו את יופיאל שישתדל בכל כחו שיראו בני ישראל סימן ברכה בלמודם מיד לימדם שבעים לשון בסקירה אחת ובדקו מליחויץ ועד מיזיבוזיא ¹¹⁵ ולא מצאו תינוק ותינוקת שאינן בקיאות בשבע חכמות מיהר רבינו והשביע את חכמיאל שיטול את שלו מיד מתו כל הילודים וניזוקו כל היולדות שבעולם השביעי רבינו את סיני וסנסני וסמנגלוף מיד תקעו בשופר גדול כ[ס]בור רבינו שבא משיח בן דוד באותה שעה בא סרדיוט מוכסן אחד לתבוע את שלו כדרכו עמד רבינו וסטרן על פניו מיד הושיב את רבינו בבית האסורים גער רבינו על פצפציה בנויפה מיד הפילו כל המעוברות שבעולם ברגע אחד השביעי רבינו את לילה והוריד ברד נורא מאד אשר כמוהו לא היה ולא יהיה בא עשיר אחד שהבטיחו רבינו שיצליחו כל תבואותיו בשנה זו וגעה בבכיה גער רבינו על יורקמי מיד פסק ללמד תורה לישראל השביעי רבינו את זכריאל מיד שכח רבינו עצמו את תלמודו ונעשה עם הארץ גמור לכל דבריו אבל אמרו חכמים ¹¹⁶ הוזהר בוקן ששכח תלמודו מפני שלוחות ושברי לוחות מונחות בארון: נענה ר' יוסי בן דורקסית ואמר גדול רבינו הקדוש יותר מאברהם אבינו דאילו באברהם גלקחה אשתו ממנו שתי פעמים אחת לפרעה ואחת לאבימלך אחת לפרעה שנאמר ¹¹⁷ ותוקח האשה בית פרעה ואחת לאבימלך שגא' ¹¹⁸ וישלח אבימלך מלך גרר ויקח את שרה ולא עוד אלא שהוציאו לעז על יצחק ואמרו מאבימלך נתעברה שרה ¹¹⁹ ואילו ברבינו הקדוש כל העולם שולחין נשותיהן אל רבינו ואין כל בריה מוציאה לעז על אותו צדיק: נענה ר' נחמיה האלכסנדרוני ואמר גדול רבינו הקדוש יותר מיצחק דאילו ביצחק ראוהו מצחק את אשתו ונתקנאו בו

אוסרין ללמוד בבתי ספר של רשות וחסידים כת שניה מתירין". לאחר זמן שינה שפירא את עמדתו, ובתעודה שנכתבה בין תרמ"ה לתר"ג בקירוב לימד זכות על ההורים המסרבים לשלוח את ילדיהם לבתי-הספר הממלכתיים, שלפי השקפתו החדשה שימשו מכשיר להרחקת התלמידים מדתם ומעמם. עיין מאמרי "תפיסת ההשכלה והערכתה בכתבים של צבי הרמן שפירא", שנמסר לדפוס.

¹¹¹ איוב כב, כח.

¹¹² על פי מועד קטן ט"ז ע"ב. ועיין תענית כ"ג ע"א.

¹¹³ ב"עמק רפאים" לריב"ל מובא מוטיב זה בקיצור, בעניין דומה: חוסר יכולתו של צדיק לקיים את הבטחתו. "ילקוט ריב"ל", עמ' 128-129: "... החליפו כל שרי העליונים דהיינו שר של שלג נתמנה על מטר ואנכי [הצדיק] בקשתי לתמי וירד הגשם ומטרות עזו". אותה החלפה ממש, בשינוי הנוסח והסגנון, נמצא גם אצל י. ערטער: גלגול נפש ("הצופה לבית ישראל", תל-אביב תש"ה, עמ' 76). ועיין י. קלוזנר: היסטוריה של הספרות העברית החדשה, כרך ג', עמ' 117-118.

¹¹⁴ כל המלאכים הנמנים כאן, חוץ מפצפציה (מקורו ב"תפלה לתוקע מהאר"י זלה"ה") ו"פורה שר השכחה" (עיין מילון בן-יהודה, כרך י', עמ' 4861), נזכרים בספרו של ר. מרגליות: מלאכי עליון (ירושלים תש"ה), חלקם בשינויים בצורת השמות. (סמנגלוף נזכר בחיבורו של ר' משה קורדוברו, שנדפס שם כנספה, עמ' קי"ג). ועיין י. ערטער: תלונות סיני וסנסני וסמנגלוף ("הצופה לבית ישראל", עמ' 27-33).

¹¹⁵ "רש"י": "היינו מסוף העולם ועד סופו כדאמרין לעיל (דף י"ז ע"ב)". ועיין לעיל, עמ' 575, הערה 95.

¹¹⁶ על-פי ברכות ח' ע"ב.

¹¹⁷ בראשית יב, טו.

¹¹⁸ שם כ, ב.

¹¹⁹ לשון רש"י בראשית כה, יט, על-פי תנחומא תולדות, א', ועוד.

שנאמר¹²⁰ וישקף אבימלך מלך פלשתים בעד החלון וירא והנה יצחק מצחק את רבקה אשתו וגו' ורבינו הקדוש כל העולם שולחין את נשותיהן אליו והוא מצחק בהן¹²¹ ואין כל בריה מתקנאה בו: גענה ר' נהוראי ואמר גדול רבינו הקדוש יותר מיעקב אבינו דאילו ביעקב כשרצה לישא אשה הוצרך לכתת רגליו אל לבן ולא עוד אלא שלא היו לו כי אם ארבע נשים רחל ולא ושתיהן השפחות ולא עוד אלא שהוצרך לעבוד עשרים שנה בביתו של לבן ולא עוד אלא שהוצרך לרעות את צאנו ולסבול חורב ביום וקרח בלילה ולבסוף חשדהו לבן כגנב ורדף אחריו ומשש את כל כליו שנא'¹²² כי מששת את כל כלי ואילו רבינו הקדוש הוא יושב בביתו¹²³ וכל העולם שולחין אליו נשותיהן מארבע כנפות הארץ וכלם עובדים אותו באימה וביראה ומאכילין ומשקין אותו מכל מיני מטעמים שבעולם ומלבישין אותו משי ורקמה ומביאין לו כל כסף וזהב שבעולם ואין כל בריה מהרהרת אחריו: גענה ר' חנניה בן אחי ר' צדוק ואמר גדול רבינו הקדוש יותר מיוסף הצדיק דאילו יוסף ראו אחיו שאביו מחבבו יותר מהם ונתקנאו בו ורבינו הקדוש הרי מתנגדים ואפיקורסים רואין שאביו שבשמים מחבבו ומוקירו ורבינו מתחטא לפניו כבן יחיד המתחטא על אביו ועושה לו רצונו ואף על פי כן אינן מתקנאין בו ולא עוד אלא שטמטם הקב"ה את לבן כדי שלא יאמינו בכל הנסים והנפלאות שהוא עושה והם מתלוצצין עליו ומזלזלין בו וכל כך למה כדי שלא תתקנא בו כל בריה שבעולם ואילו ביוסף תבעתו גברתו ועזב בגדו בידה ויגס החוצה¹²⁴ מאי טעמא דקא מסתפי מיצרא בישא¹²⁵ ולא עוד אלא¹²⁶ שכבר נתפתה לדבר עברה אלא שנגלה לפניו דמות דיוקנו של אביו ואמר לו יוסף עתידין אחיך שיכתבו על אבני אפוד רצונך שימחה שמך מביניהם ותקרא רועה זונות דכתיב (משלי כט) ורועה זונות יאבד הון מיד ותשב באיתן קשתו¹²⁷ אר"י משום ר"מ ששבה קשתו לאיתנו ויפוזו זרועי ידיו געץ ידיו בקרקע ויצאה תאותו מבין צפרני ידיו ואילו רבינו הקדוש מעשה במטרוניתא אחת¹²⁸ יפהפיה ביותר עד שאין דוגמתה בכל העולם שפגעה בו באמצע הדרך בשעה שכתת רגליו ללכת לרבו¹²⁹ והיתה נוסעת בעגלה כבודה וכשראתה את רבינו הדר ויפה תואר חמדה את יפיו בלבה [כט ע"ב] וצותה את עבדיה הנוסעים עמה לתפסו ותקפה אותו בחזקה והושיבתו אצלה בתוך מרכבתה והתחילה לפתות אותו¹³⁰ אמר לה רבינו¹³¹ אין לי גבורת אנשים ולא האמינתו אותה מטרוניתא ובחנה אותו ממש כמה וכמה שעות מה עשה רבינו הקדוש הפשיט את עצמו מגשמיותו לגמרי והדביק מחשבתו בחפצי

¹²⁰ בראשית כו, ח.

¹²¹ "רש"י": "כדי לפקדן שאין השכינה שורה אלא מתוך שמחה של מצוה".

¹²² בראשית לא, לו.

¹²³ "רש"י": "לאחר שגזרה המלכות שלא יצא מקיר העיר וחוצה כדאמרין לעיל (דף כ"ז ע"א)". עיין לעיל, עמ' 699, הערה 45.

¹²⁴ על-פי בראשית לט, יג.

¹²⁵ לא מצאתי לשון זה בתלמוד ובמדרשים.

¹²⁶ על-פי סוטה ל"ו ע"ב.

¹²⁷ בראשית מט, כד.

¹²⁸ בשוליים: "ברייתא דמפעלות הצדיקים". סיפור זה והסמוך לו נמצאים באמת בס' מפעלות הצדיקים עם דברי משרים (חמ"ד, תרט"ו), קובץ של סיפורים ואמרות צדיקים. ברוב הספר הדפים אינם ממוספרים. שני הסיפורים מועתקים כאן בשינויים סיגנוניים, ואציין את חילופי הנוסח העיקריים. בראש הסיפורים: "מהרב הצדיק הקדוש מוה' הירש ליב מאליק". בשבחו של אותו צדיק נאמר שם בסיפור אחר, בשם מחותנו ר' זאב מזיטומיר: "אני רואה שהוא הולך במלבוש של משי מחודש ומהודר מן החדש", והוא סימן "כי כל טומאה בורחת מפניו". אך הסיפורים המועתקים כאן באים ללמד, שמראשו הנאה וההודור של ר' הירש לייב משך אליו דווקא את הקליפות, ונוקט לתחבולות קשות כדי להבריחן. ועיין ח. שמרוק: החסידות ועסקי החכירות ("ציון" ל"ה, תשל"ל, עמ' 188). צדיק זה הוא אחת הדמויות הראשיות ב"מגלה טמירין" (מקומו מכונה "אקלו"), והוא מתואר כבעל-מופתים מפורסם, ביחוד בפקידת עקרות.

¹²⁹ "רש"י": "קודם שנתמנה הוא עצמו לרב".

¹³⁰ שם: "בדברים של טעם אמרה לו אני רואה באיצטגנינות שלי שאנכי עתידה להבנות ממך והיא לא ידעה שתבנה ממנו בעוה"ב כך שנינו באגדה".

¹³¹ במקור: "הרב הנ"ל".

שמים¹³² עד שלא הרגיש בכל מעשיה¹³³ כלל וכלל¹³⁴ ונעשה כמת ממש כיון שראתה אותה מטרוניתא כך מיד נתמלאה עליו חמה והשליכתו ממרכבתה מחמת כעסה מיד עמד רבינו ונפטר לו לדרכו¹³⁵. שוב פעם אחת מעשה ברבינו הקדוש¹³⁶ ששקעה לו חמה¹³⁷ בדרכו¹³⁸ והיה מוכרת ללון בפונדק אחד ובערב לאחר שגמר רבינו את סעודתו באה אליי אותה פונדקית¹³⁹ מקושטת וערומה¹⁴⁰ ותבעה לרבינו הקדוש¹⁴¹ בהרבה פתויים ופיוסים¹⁴² להיות אצלה ולשכב עמה מה עשה רבינו הקדוש התחיל לקרות לפניו פרשת סוטה¹⁴³ מיד צבתה בטנה ונפלה ירכה ולא הספיק הבוקר להאיר עד שעשה רבינו מאותה פונדקית גל של עצמות¹⁴⁴: נענה ר' נחום בן החרסית ואמר גדול רבינו הקדוש יותר ממשה רבינו דאילו במשה חשדוהו העם באשת איש שנא'¹⁴⁵ וישמע משה ויפול על פניו ואמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן¹⁴⁶ שמע שחשדוהו באשת איש ולא עוד אלא שכל העם היו מסתירין את נשותיהן ממשה שנא'¹⁴⁷ ויקנאו למשה במחנה וא"ר שמואל בר יצחק¹⁴⁸ מלמד שכל אחד ואחד קינא את אשתו ממשה שנא'¹⁴⁹ ומשה יקח את האהל ונטה לו מחוץ למחנה וגו' ואילו ברבינו הקדוש כל אחד ואחד שולח את אשתו אליי לפקדה ואין כל בריה חושדת אותו בכלום: נענה ר' זכאי בן הורקנוס ואמר גדול רבינו הקדוש יותר מאהרן הכהן הגדול דאילו באהרן אינו מכפר חטאים אלא פעם אחת בשנה שנא'¹⁵⁰ לכפר על בני ישראל מכל

¹³² שם: "והרב הצדיק הגיל הפשיט א"ע מגשמיות מכל וכל והדביק מחשבתו בדברים עליונים רוחנית".

¹³³ שם: "בכל מעשיו", וליחא "כלל וכלל".

¹³⁴ "תוספת": "אין להקשות כיון דאפילו במעשיה לא הרגיש ודאי ק"ו שלא שמע כל דברי פתוייה ואמאי ענה לה שאין לו גבורת אנשים דמשמע דהרגיש במה היא עוסקת דר"ל דבאמת הרגיש היטב אבל מתוך שהדביק מחשבתו בהפצי שמים כלומר ביחודים העליונים לא היה לו תענוג גשמי כ"א רוחני ועי"ז לא די שאין בידו עברה אלא שעוד בונה ומתקן עולמות כידוע דאלת"ה [דאי לא תימא הכי] אלא שלא הרגיש ממש מנא ידע לספר לתלמידיו מה שאירע לו דהיא ודאי דאינה נאמנת ואיש אחר לא היה אצלם".

¹³⁵ במקור "כיון-לדרכו" בנוסח שונה: "ועי"כ נאמנו דבריו עליה ומחמת רוב רוגזתה עליו השליכה אותו ממרכבתה והלך לו לדרכו זי"ע". "תוס' ישנים": "שם בתוספתא מסיק לבסוף נגטיירה והביאה רבינו לעולם הבא".

¹³⁶ בשוליים: "ברייתא דמפעלות הצדיקים".

¹³⁷ "רש"י": "ערב שבת היה".

¹³⁸ במקור: "פתאום", במקום "בדרכו".

¹³⁹ שם: "והוכרת ללון בפונדק על אם הדרך שלא ברצונו ויהי בלילה אחר אכילתו בעוד הגר דולקת ותבוא אליו הפונדקית".

¹⁴⁰ בשוליים: "שם בזה הלשון ממש ובודאי סוד יש בד[בר] שכן קבלה בידינו כ"מ שאין לו מובן כפשוטו סוד כמוס יש בו ומורי ז"ל פי' בזה מקושטת בתכשיטין וערומה מן הבושה כד"א [בראשית ב, כה] ויהיו האדם ואשתו ערומים ולא יתבוששו וי"מ מקושטת בעבירות וערומה מן המצות וזה אינו דעבר[ה] ודאי שאינה מקשטת את החוטא וצ"ע".

¹⁴¹ במקור: "ותבעה אותו".

¹⁴² "רש"י": "אמרה לו עונה בשבת דוחה זנות אמר לה אין עשה דוחה ל"ת שיש בה כרת אמרה לו עברות של כל העולם אתה מכפר ועברה אחת שלך אי אתה יכול לכפר אמר לה תנינן אבל אינו מכפר לו על מה שהוא עתיד לחטוא וגו'". עיין לעיל, עמ' 701.

¹⁴³ במקור "מה עשה — סוטה" בנוסח שונה: "וירא והנה על השולחן מונח חומש אחד ופתח הרב את החומש ונפתח בפ' סוטה והתחיל הרב לקרות את הפ' סוטה ויהי כאשר קרא שם כן נתקיים באשה הנ"ל". "תוס' ישנים": "שם בתוספתא מסיק שהשקה אותה יין קד[וש] במקום מים המאררים והיינו דא' לקמן ומשקה לסוטה יין ובודקה בעצמו כלומר ע"י קריאת הפרשה וכדפי' בקונטרס".

¹⁴⁴ במקור: "ועד אור הבוקר מתה במיתה משונה כן יאבדו כל אויביך ד' וינצל הצדיקים זי"ע". "תוספת": "בספרים ישנים הגירסא עד שנעשה הוא כביצה המוזרת והיא כערוגה המלאה מים וגירסא שלפנינו עיקר". אותה "גירסא" מקורה סנהדרין פ"ב ע"ב, ושם נאמרה על זמרי וכזבי בת צור.

¹⁴⁵ במדבר טז, ד.

¹⁴⁶ סנהדרין ק"י ע"א.

¹⁴⁷ תהלים קו, טו.

¹⁴⁸ סנהדרין, שם.

¹⁴⁹ שמות לג, ז.

¹⁵⁰ ויקרא טז, ד.

חטאתם אחת בשנה ואינו מותר ליכנס למקדש אלא פעם אחת בשנה שנא' 151 ואל יבא בכל עת אל הקדש ואסור לו לשתות יין וכל דבר המשכר ומנסך את היין על המזבח ומשקה לסוטה מים המאירים כדי שיבדקו אותה שנא' 152 ועשה לה כהן את כל התורה הזאת ואילו גבי רבינו הקדוש הוא מכפר חטאים בכל יום ובכל שעה ובכל רגע 153 ונכנס לפני ולפנים בכל פעם שרוצה ושותה כל יין שבעולם ולא עוד אלא שנחשב לו כאילו נסך את היין על גבי המזבח דאמר מר 154 כל הממלא גרונו של ת"ח יין מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב נסכים על גבי המזבח ואינו צריך למים המאירים אלא משקה לסוטה יין 155 ובודקה בעצמו 156 נענה ר' קוסמא בן עזאי ואמר גדול רבינו הקדוש יותר מדוד המלך דאילו דוד ביקש דבר שלא ניתן לו ואשה נצחתו שאמר לאביגיל השמעני לי ולא נשמעה לו דאמר מר 157 ויורדת בסתר ההר 158 מן ההר מיבעיא ליה וא"ר שמואל (בר נחמני א"ר יונתן) על עסקי דם הבא מן הסתרים וגו' אשר כליתיני היום מבוא בדמים 159 מלמד שגלתה את שוקה והלך דוד לאורה שלש פרסאות אמר לה השמעני לי אמרה לו ולא תהיה זאת לך לפוקה 160 (תלמיד מנצח לרב) ואילו ברבינו הקדוש מימיו לא ביקש דבר שלא ניתן לו ומימיו לא נצחתו כל בריה שבעולם שכיון שאמר לה כך וכך היא אומרת בלבה ודאי הדבר שצפה רבינו הקדוש ברוח הקדש ואילו בדוד מעשה דבת שבע לא נתכפר לו ואילו ברבינו הקדוש מעשים בכל יום 161 והקב"ה מכפר לו 162 וכי תימא דוד חטא והאמר מר 163 כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה: נענה ר' מנשיא בן חכניאי ואמר גדול רבינו הקדוש יותר משלמה המלך דאילו בשלמה אין מביאים לו מנחה אלא אחת בשנה שנא' 164 והמה מביאים איש מנחתו כלי כסף וגו' דבר שנה בשנה ואילו ברבינו הקדוש דבר יום ביומו ואילו בשלמה לעת זקנתו נשים שלו הטו את לבבו שנא' 165 ויהי לעת זקנת שלמה נשיו הטו את לבבו ואילו ברבינו הקדוש אפילו נשותיהן של אחרים באות אליו בכל יום ולא הטו את לבבו ואילו בשלמה מכל הנשים הבאות אליו לא נתן את כל חפצן אשר שאלו ממנו אלא למלכת שבא לבדה שנא' 166 והמלך שלמה נתן למלכת שבא את כל חפצה אשר שאלה ואמר מר 167 מלמד שנתן לה בן מכלל דלכולי עלמא לא ואילו רבינו

151 שם, פסוק ב.

152 במדבר ה, ל.

153 עיין לעיל, עמ' 700, הערה 58.

154 על-פי יומא ע"א ע"א.

155 "רש"י": "של קידוש".

156 שם: "ע"י קריאת הפרשה".

157 מגילה י"ד ע"א. מאמר מתמיה זה, העשוי להשתמע כאגדה של דופי, נקשר במקום אחר (פרק א', ח' ע"ב) במאמר פארוודיטי על יחסי בועז ורות: "וה"ק קרא [רות ג, יד: ותשכב מרגלותי ותקם בטרם יכיר איש את רעהו] כל כך היה בועז חביב על רות שלא ביקשה להפרד ממנו עד שהאיר השחר כיון שהאיר השחר אמר לה קומי ולכי אמרה ליה עדיין אין מכירין בין איש לרעהו א"ל בין איש לרעהו אין מכירין אבל בין איש לאשה מכירין מיד קמה והלכה לה ועל דבר זה נענש בועז א"ל הקב"ה אותה צדקת מבקשת להבנות ממך ולהביא משיח לעולם ואתה מסרב בשביל שהאיר השחר חייך עתיד דוד בן בנד לתבוע לאביגיל ותגלה לו את שוקה וילך לאורה ג' פרסאות ועפ"כ לא תשמע לו וכדאר"ש שבן אר"י ויורדת בסתר ההר . . .".

158 שמואל א כה, כ.

159 שם, פסוק לג.

160 שם, פסוק לא.

161 "רש"י": "באחד מן הבאים אל רבינו ומתודין לפניו כדי שיכפר להן".

162 שם: "כלומר בשבילו הוא מכפר לאותן החוטאים". לשון המאמר מורה, שהכוונה למעשי חטא של הצדיק "בכל יום" המתכפרים לו, ובביאורי "רש"י" כאן הוציא שפירא את הדברים מפרשטם כדי להקנות את חודו של העוקץ הטמון בהם.

163 שבת נ"ו ע"א.

164 מלכים א י, כה.

165 שם יא, ד.

166 שם י, יג.

167 על-פי אלפא ביתא דבן סירא ראשונה ושניה, מהדורת שטיינשניידר (ברלין תר"ח), כ"א ע"ב. ועיין לוי גינצבורג: The Legends of the Jews, iv, עמ' 300; vi, עמ' 289-290, הערה 41, עמ' 389-390, הערה 21.

הקדוש מימיו לא השיב פני אשה ריקם ולא היתה עקרה בעולם שחפצה להפקד שלא מילא את רצונה ולא היתה עקרה בעולם שסירבה לו להפקד: חזרו ונתנו עיניהם ב' יהודא בן תרדיון עמד ר' יהודא על רגליו ופתח ואמר גדול רבינו הקדוש כביכול יותר מהקב"ה דאילו הקב"ה כשחטאו ישראל בעגל מה כתיב¹⁶⁸ מבלי יכולת ד' ואמר מר¹⁶⁹ מלמד שתש כביכול כחו כנקבה ואילו רבינו הקדוש ישראל חוטאין והולכין כדרכן ואעפ"כ לא תש כחו של רבינו מללחום את מלחמותיהן בסמאל וכל חילו בלילית וכל כת דילה ובאגרת [ב]ת מחלת ושמונה עשר רבוא של מ"ח¹⁷⁰ כיון ששמעו חבריא כך מיד מזוגו את הכוסות והיו שותים ומשתכרין [ש]מחין ומזמרין קופצים ורוקדים כל אותו הלילה עד שבאו תלמידיהם ואמרו רבותינו הגיע זמן טבילה של שחרית: עד שמוצאים נס בתוכו וכמעשה שהיה: מאי מעשה דתניא מעשה בחמשה זקנים שהיו מסובין אחורי התנור והיו מספרים בנסים ונפלאות מן הרב שבגליל¹⁷¹ היה שם מתנגד אחד אמר להם וכי מפני מה שפתותיו סדוקות¹⁷² עמד בן קרחה על רגליו ואמר מבין ריסי עיניו גיכר שמתנגד הוא אעפ"כ תנו לי רשות ואקתה את שיניו א"ל ריקה אף שפתותיו אלו שנסדקות ע"י נס הם באין מעשה ברבינו שבגליל שהיה הוא והגבאי מהלכין בקרון ואותו היום זמן קציר היה והיו שערי הדרכים נעולים וכשעברו דרך שער אחד שכח [ב]אי לגעול את השער אחריו וכשהרחיקו מעט ראה הגבאי את כל העכום הקוצרים רודפים אחריהם במ[ג]לות שבידיהם התחיל הגבאי לצעוק ואומר אוי לנו כי אבדנו א"ל רבינו נהוג בסוסים וילכו ואל תדאג כלל ולאחר [ל ע"א] שקרבו יותר התחיל הגבאי פעם שנית לצעוק גער בו הרב בנזיפה ואמר וכי לא כך אמרתי לך אל תדאג כלל וכלל וכשקרבו אליהם ממש והגביהו את המגלות שבידיהם וביקשו להורגם מיד פתח רבינו את פיו ואמר שלש תיבות¹⁷³ תפול עליהם אימתה ופחד¹⁷⁴ מיד יבשו ידיהם ולא יכלו להתזרזרם נפלו לרגלי רבינו והתחילו בוכין עמד רבינו והתפלל וריפא ידיהם והלכו להם אמר לו ההוא מתנגד לבן קרחה ושפתותיו שנסדקות מהיכן הן א"ל ריקה אחד מן העכו"ם חרש באזניו היה ולא שמע את שלש התיבות והכה במגל שבידו וצרם את שפתו לאחר שהלך אותו מתנגד אמרו לו לבן קרחה לזה דחית בקש לנו מה אתה משיב וכי מאחר שצרם את שפתו מה נס הוא זה ישבו כלם והיו מהפכין בדבר עד שעמד בן קרחה על רגליו ואמר נס הוא שלא היה בתוכם אלא חרש אחד שאילמלי היו כלם חרשין היו הורגין אותו מיד צהבו פניהם וישבו לשתות יין והיו שותין והולכין כל אותו הלילה עד שבאו תלמידיהם ואמרו רבותינו הגיע זמן טבילה של שחרית: וקברוהו קבורת חמור: מאי קבורת חמור פליגי בה תרי אמוראי בארעא ותרין מלאכיא ברקיעא¹⁷⁵ תרי אמוראי בארעא רב חנילאי ורב חריקאי ותרין מלאכיא ברקיעא מיכאל וגבריאל חד אמר פניו למטה וגבו למעלה וחד אמר מעומד במתניתא תנא ראשו למטה ורגליו למעלה:

מתניתין סדר מקואות כיצד הנצה החמה השמש הולך וקורא לכו למקוה וכל העם מתקבצין ברחוב אגודות אגודות והולכין למרחץ ואע"פ שעיקר המקוה אינה אלא למי שראה קרי הכל הולכין כדי שלא יתביישו נתקבצו העם וכל אחד מקטרתו בידו ומספר ספורי נפלאות מן הרב להמשיך עליו את הקדושה¹⁷⁶ ויושבין ומעשנין ומתלוצצין מן המתנגדים ומן האפיקורסים עד שבא הרב כיון שבא כל אחד עומד מפניו כמלא עיניו עד שישב במקומו התחיל לדרוש בסוד

¹⁶⁸ דברים ט, כח.

¹⁶⁹ על-פי ברכות ל"ב ע"ב.

¹⁷⁰ מלאכי חבלה.

¹⁷¹ לכאורה נראה שהכוונה לצדיק מחוץ בעל מעלה פחותה, אבל לפי תוכן הסיפור ולפי פירוש "רש"י" אין הבחנה ברורה בין "הרב שבגליל" לבין "רבינו הקדוש".

¹⁷² "רש"י": "שהם ספרו ממנו שהוא יפה תואר מאד לכך שאל להם אותו מתנגד וכי יופי הוא ששפתותיו סדוקות". ועיין לעיל, עמ' 707.

¹⁷³ "רש"י": "דאימתה ופחד כחד תיבה דמי דאינן אלא שמות גרדפים לענין אחד".

¹⁷⁴ שמות טו, טז.

¹⁷⁵ על-פי בבא בתרא ע"ה ע"א.

¹⁷⁶ "רש"י": "אמקטרתו בידו קאי דאילו ספורי נפלאות בלאו הכי נמי מצוה היא כך מפרש לה במס' נקיות".

המקוה¹⁷⁷ וכל העם שומעים כלה לדרוש מביאין שגי כלבים שחורים אחד ששמו מתנגד וכתוב על מצחו קליפת מתנגד ואחד ששמו אפיקורוס וכתוב על מצחו קליפת אפיקורוס ועל שניהם כתוב סמאל אבי אבות הטומאה והן הן הכלבים של בורשט¹⁷⁸ והן הן הכלבים של הרב והקדר¹⁷⁹ שנים שזכו בפיים מחזיקין אותן באזניהם וקוראין עליהם את המקרא הזה¹⁸⁰ וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם מכל טומאותיכם ומכל גלוליתם אטהר אתכם וזרקין אותם למקוה ראשם למטה ורגליהם למעלה כדי שיטבלו היטב וכשהן עולין כל העם עומדין הרב אומר יהי רצון שיבטלו כל הקליפות וכל הטומאות יטהרו וכופרי מקוה יאבדו וטובלי שחרית יעשו רצון קונם בטהרה וכל העם עונין אמן וטובלין מיד ומסדרין פאות ראשם תלתלים ומעשנין מקטרתם והולכין לבהמ"ד להתפלל בשעה שמתפללים מוחאין כף ורוקדים ומניעים את ראשם ככל הנענועים שבלולב כדי שיורקו מי מקוה מפאותיהם למעלה ולמטה ולארבע רוחות:

גמ': ת"ר מקוה נוהגת בין בימות החמה בין בימות הגשמים ואפילו היו המים נקרשים וכל רופא שאומר שהמקוה קשה לבריאות הגוף אינו רופא כלל ואפילו היה בחזקת מומחה ובודקים אחריו שמא מינות נזרקה בו ופסול לעדות ולכל דבר שבקדושה ואין שואלין בשלומו ואם נתן שלום מחזירין לו בראש כפוף כמו שמחזירין לעם הארץ בתשעה באב¹⁸¹ ואין צריך לומר שאסור להתרפאות ממנו ויש אומרים אף פתו פת כותי ויינו יין נסך ספריו ספריו קוסמין משום בן קרחה אמרו אף אסור להתחתן עמו פשיטא לא צריכא אלא אפילו בזמן הזה שרבינו עצמו התחתן בבת אפיקורוס אחד שהיה לה ממון הרבה¹⁸² אפ"ה עם רופא זה אסור: איבעיא להו מהו לקבל ממנו פדיון ולפקוד את אשתו ת"ש דתניא בהדיא אבל מקבלין את פדיונו ואם היתה אשתו עקרה פוקדין אותה אמר רב ביזנא פשיטא לי אשת מתנגד והיא חסידה פוקדין אותה דכיון דאמר מר לא בעינן דעת בעלה תו לא אכפת לן ולא מידי בעי רב ביזנא אשת חסיד והיא בת מתנגד או אפיקורוס פוקדין אותה או אין פוקדין אותה א"ל רב תרדא ת"ש דתנן¹⁸³ האשה נפקדת בשלש דרכים והוינן בה וליתני האיש פוקד ואמרינן עלה אי תני האיש פוקד הו"א¹⁸⁴ אפילו בעל כרחה תני האשה נפקדת מדעתה אין שלא מדעתה לא והלא דברים ק"ו ומה חסידה אין פוקדין אותה שלא מדעתה מתנגדה מיבעיא א"ל היכא דלא איתרצית לא קמיבעיא לי דאין פוקדין אותה כי קמיבעיא לי היכא דאיתרצית מאי ת"ש דתניא בהדיא אחד מתנגד ואחד אפיקורוס אין פוקדין את בנותיהן ואפילו היו נשואות לחסידים שאנו אומרים למחר תתאלמן או תתגרש ותשוב לבית אביה ומוציאה לעו על אותו צדיק ונמצא שם שמים מתחלל על ידה: והן הן הכלבים של הרב והקדר: מאי רב וקדר דת"ר מעשה ברב אחד בוילדיגין¹⁸⁵ שהיה קדר אחד דר בשכונתו והיה מרפא את החולים ופוקד

¹⁷⁷ מן הראוי לציין כאן דברים שנאמרו על עיסוקו של ר' אשר השני מסטולין (עיין לעיל, עמ' 701, הערה 62) בסוד המקוה להלכה ולמעשה. לפי מסורת חסידית (א. הויזמאן: ילקוט דברי אהרן, עמ' רמ"ט): "עוד בחיי אביו למד את דרך ה' אשר דרכו אבותיו בה — לאנ"ש, וכמה שעות ה' עומד במקוה, שם קרא 'פתקאות', והי' לו מזין מיוחד להתפלל". יהל"ל כתב ("התגלות הינוקא בסטאליון", עמ' 34): "והוא היה מעולם המקוה וישב רוב היום במקוה ושם עשה כל הכוונות והסודות... ואביו הצדיק אמר עליו כי מיום שנברא העולם לא זכה עוד אדם לעמוד על כוונות וסודות המקוה כבנו הצדיק". ועיין ז. רבינוביץ: החסידות הליטאית, עמ' 86. גם צדיקים קודמים נהגו לקרוא "קוויטלעך" במקוה בכוונות. עיין מ. ויילגסקי: חסידים ומתנגדים, כרך ב, עמ' 65 ("שבר פושעים").

¹⁷⁸ עיין לעיל, עמ' 571, הערה 77.

¹⁷⁹ מבואר ב"גמרא".

¹⁸⁰ יחזקאל לו, כה.

¹⁸¹ עיין ס' חיי אדם לר' אברהם דאנציג, הלכות תשעה באב, כלל קל"ד, י"ג.

¹⁸² בשוליים: "לעיל דף י"ח ע"ב". שם מסופר: "ומעשה ברבינו הקדוש ששידך את בנו בבת אפיקורוס אחד שהיה לה ממון הרבה והיתה נאה ביותר שהיה רבינו אומר [על-פי ברכות נ"ז ע"ב] שלשה דברים מרחיבין דעתו של אדם אשה נאה דירה נאה וכלים נאים התחילו העם מרננין אחריו יצתה בת קול ואמרה במופלא ממך אל תדרוש ובמכוסה ממך אל תחקור פרידות טובות עתידין לצאת ממנה".

¹⁸³ בשוליים: "עקרות דף", ומספר הדף נמחק. ועיין לעיל, עמ' 565, 572, הערה 85.

¹⁸⁴ הוי אמרינן.

¹⁸⁵ זהו האיזכור היחיד של צדיק במסכת, שאפשר לקבוע את זהותו בוודאות גמורה: ר' ישראל דוב מגיד בקהילת ווילדיגין שבוואלין, תלמיד מובהק של ר' מרדכי מטשרנוביל, בעל ס' שאריית ישראל (למברג תרכ"ד). זכה לפרסום רב כבעל-מופתים, והמונים נהרו אליו מכל רחבי רוסיה ופולין. לפי דברי המו"ל

את העקרונות וכל ימיו של אותו צדיק היה מצטער ע"ז הרבה מה עשה הלך אליו ומסר לו שמות של קדושה ונשתתף עמו והעמידו שתי קופות של צדקה אחת בבית הרב ואחת בבית הקדר על של הקדר היה כתוב בעד הקדר ובעד הרב ועל של הרב היה כתוב בעד הרב ובעד הקדר וכלב שחור גדול היה רובץ תחת שלחנו של הרב והיה כתוב עליו מתנגד וכן אצל הקדר והיה כתוב עליו [ל ע"ב] אפיקורוס וכיון שבאה אליו עקרה והכלב שותק היה מקבל אותה בשתי ידיים ואם התחיל הכלב לנבוח היה יודע שאינה מאמינה בדבר ואינה באה אלא לנסותו מיד היה עומד וגורשה מביתו ולא הספיקה להגיע עד שער העיר עד שהקיפה כל החסידים ועשאוה גל של עצמות¹⁸⁶ : אמר מר וכל ימיו של אותו צדיק היה מצטער ע"ז הרבה וכל-כך למה¹⁸⁷ א"ר שטיא חסידא מפני שהיה הקדר משתמש בשמות הטומאה דיקא נמי דקתני ומסר לו שמות של קדושה¹⁸⁸ ובשתתף עמו ש"מ¹⁸⁹ : אמר מר וכלב שחור גדול וגו' מאי טעמא אמר רב שטיא חסידא כדי להוציא בצריות הטומאה ממנו ולתקן את הנשמה שנתגלגלה באותו כלב : אמר מר ואם התחיל הכלב לנבוח מאי קרא¹⁹⁰ ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו א"ר שטיא חסידא והאידינא שאין כלב נובח אלא על ישראל אפילו התחיל הכלב לנבוח מקבלין אותה בשתי ידיים : וא"ר שטיא חסידא אותו רב גלגולו של משה רבינו היה ואותו קדר גלגולו של בלעם הרשע היה אבי אבות הטומאה והחזירו הרב לקדושה¹⁹¹ וכשמתו יצאה בת קול ואמרה הקדר והרב מזומנים לחיי העולם הבא וכל כך למה¹⁹² דאמר מר¹⁹³ במקום שבעלי תשובה עומדין אין צדיקים גמורים יכולין לעמוד : למעלה ולמטה ולארבע רוחות : וכל כך למה אמר רב שטיא חסידא כדי לעצור בעד טללים רעים ורוחות רעות רב תרדא א' אינו צריך¹⁹⁴ לפי ששאלת כל כך למה אינה מן הדין רב ביזנא אמר אסורה רב מסרסיא אמר כל השואל כל כך למה מעלה עליו הכתוב כאילו הביא מבויל לעולם רב חגילאי אמר כאילו נעשה שותף לקרח ועדתו רב חריקאי אמר כאילו כופר בעיקר רבי כרוספדאי אמר מעכב את המשיח רב פרדא אמר גורם לשכינה שתסתלק מישראל רבי יצחק נפחא אמר הרי הוא בנידוי רב מנגיד אמאן דשאל כל כך למה וכל כך למה¹⁹⁵ לפי שאין שואלין כל כך למה בדבר מצוה כדרי' חנניא בן עקשיא¹⁹⁶ רצה הקדוש ב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות¹⁹⁷ שנאמר¹⁹⁸ ד' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר :

הדרן עלך כיצד מרקדין וסליקא לה מסכת שירים¹⁹⁹

של ספרו בתחילת הקדמתו נפטר המגיד-הצדיק מווילדניק בשנת תר"ט בקירוב. ח. ג. ביאליק סיפר בשם סבו, שהיה קרובו ותלמידו של ר' ישראל דוב, שרבו ר' מרדכי מטשרגוביל פנה אליו ואמר לו : "הנח ראשך על לבי וינח לי ולך". לפי מסורת חסידית אחרת, הנשמעת כאגדה אפולוגיטית, הצטיין בשנאת מתנות. עיין ש. א. הורודצקי, שם, כרך ג', עמ' פ"ו ; י. א. קאמעלהאר : דור דעה, כרך א', עמ' רבי-רבי"ח ; י. גוטמן : מגבורי החסידות (תל-אביב תשכ"ג), עמ' ג"ד-ג"ה.

¹⁸⁶ "תוספת" : "בספרים מדויקים גם כאן הגירסא ועשאוה כערוגה המלאה מים וגראה שהגירסא הזאת עיקר". עיין לעיל, עמ' 708, הערה 144.

¹⁸⁷ "רש"י" : "כלומר וכי ס"ד שצטער רבינו בשביל דררא דממוגא שהיה לו ע"י הקדר".

¹⁸⁸ שם : "אלמא דכל עצמו של צער לא היה אלא בשביל שישתמש בקדושה".

¹⁸⁹ שמע מינה.

¹⁹⁰ שמות יא, ז. מכאן ראייה, שאם הכלב נובח בכניסת האשה בוודאי אינה ישראלית כשרה.

¹⁹¹ "תוספת" : "מכאן משמע שבלעם הרשע מקורו היה בקדושה מדקאמר והחזירו". העלאת ניצוצות והצלת נשמות ששקעו בקליפות הן נושאים ראשיים בספרו של ר' ישראל דוב מווילדניק. לענין שותפותו עם הגוי-הקדר והחזרתו לקדושה מן הראוי להסמיך עדות חסידית על הליכותיו : "ר' ישראל מווילדניק, כשהיה בא לכפר וסר לפונדק, היה נוהג לשבת בלילה ולהאזין שעות שלימות לזמירות העממים שהיו בגלופין, ולא להאמה שהיו תמהים על כך, היה אומר : ידוע, שהסטרא אחרא קלט[ה] לתוכה קצת רזין דקדושה. בתוך זמרת ערלים אלה, אני שומע מסודותיו ומצורופיו של שיר השירים" ("ילקוט שמואל" לר' יעקב שמואל הלוי איש הורוויץ, "ספר הבעש"ט", עמ' ש"י).

¹⁹² "רש"י" : "מפני מה קדם הקדר לרב".¹⁹³ ברכות ל"ד ע"ב.

¹⁹⁴ "רש"י" : "לחפש אחר טעמן של מצוות".

¹⁹⁵ שם : "מפני מה החמירו חכמים כל כך בשאלת כל כך למה".

¹⁹⁶ מכות כ"ג ע"ב, משנה.

¹⁹⁷ "רש"י" : "הלכך אפילו אין טעם כלל למצוה מ"מ גדול כחה שהרי על ידה המצות מתרבות".

¹⁹⁸ ישעיה מב, כא.

¹⁹⁹ בהמשך מובא נוסח "הדרן עלך" במלואו, כצורתו בסיומי מסכתות בש"ס.

גניזת קהיר וחקר הלשון העברית

שלמה מורג

מקהיר לקמברידג' את התיבות המפורסמות, שמ-
תוכן עלו אוספי טיילור-שכטר; אבל העובדה ש-
בספרייה אחת, היא ספריית האוניברסיטה של קמ-
ברידג', רוכז אוסף גדול של קטעי גניזה —
האוסף הגדול ביותר בסוגו בעולם — אפשרה
זה כשבעים שנה מחקר יסודי בתחומים שונים
של מדעי היהדות. לדבר זה יש חשיבות בעיקר
משום שאוסף גדול וחשוב אחר של קטעי גניזה
הוא, לגבי רוב החוקרים בעולם, בבחינת אוצר
נעול בשבעה מנעולים.

את תרומתה של גניזת קהיר לחקר הפילולוגיה
העברית נבוא לסקור בשלושה מישורים עיקריים,
ונדון בהם מישור מישור לעצמו, אף על פי ש-
לושת המישורים הללו דבוקים ואחוזים זה בזה.
המישור הראשון הריהו פרשת גילויים של
מקורות ספרותיים חדשים ואישוש מהותם של
טכסטים, שידועים היו קודם לכן. איני צריך
לפרש מה מרוכים הטכסטים מאוצרות הגניזה
שכבר נתפרסמו עד כה: קטעי מקרא ומשנה,
תלמוד ומדרש; פיוטים ושירים מימי הביניים;
קטעי סידורים ומחזוריים; חיבורי מדקדקים מימי
הביניים; תעודות היסטוריות ועוד ועוד. ודיינו
אם נתבונן בביבליוגרפיה שערך ד"ר שאול ש-
קד ועניינה התעודות ההיסטוריות של הגניזה
לבדן¹, כדי לעמוד על שיעור הטכסטים שנתפר-
סמו בתחום אחד בלבד: ביבליוגרפיה זאת היא
ספר רב-כמות.

אין צריך לומר, שכל טכסט עברי חדש יש
בגילוייו משום תרומה לגבי בחינה מסוימת של
הפילולוגיה העברית, אם באוצר המלים, אם ב-
תחום התצורה, אם בעניין התחביר. דברינו

תולדות גילוייה של גניזת קהיר גלויים וידו-
עים, ולא נאמר עליהם אלא מלים אחדות, בחינת
מבוא לעיקר דברינו.

בשנת 1896 שבו האחיות אננס סמית לואיס
(Agnes Smith Lewis) ומארגארט דונלופ
גיבסון (Margaret Dunlop Gibson) לקמב-
רידג' של אנגליה מאחד ממסעיהן למזרח. מסע
זה הניב פרי-הילולים: הן הביאו עמהן מקהיר
דפים של כתבי-יד — הם כתבי-היד המהווים היום
את אוסף הגניזה של ווסטמינסטר קולג' בקמב-
רידג' — והראו לפרופ' שלמה שכטר, שכיהן ב-
אותם הימים כמרצה לספרות רבנית באוניברסי-
טה של קמברידג', שניים מן הקטעים הללו,
אחד של קלף ואחד של נייר. שכטר ראה, שדף
הקלף הוא קטע מן התלמוד הירושלמי; ואשר
לקטע הנייר, הבחין שכטר בחריפות רבה, כי
הוא מן הנוסח העברי המקורי של ספר בן סירא.
תגלית זאת עוררה, ובדין, תגובות נלהבות בעו-
לם, ומלומדי קמברידג', שנתנו דעתם על המקור
שממנו באו הקטעים הללו לידי שכטר, הוא או-
טף הגניזה של קהיר, החליטו, בסיועו הנמרץ של
דוקטור צ'ארלז טיילור¹, נשיא הקולג' ס"ט ג'ונס
בקמברידג', לשלוח לקהיר את שכטר. שליחותו
הסודית הזאת של פרופ' שכטר לקהיר היתה הרת
תוצאות רבות-חשיבות למדעי היהדות.

אמנם קטעים מאוסף הגניזה הקהירית הגיעו
למקומות שונים בעולם² עוד לפני שהביא שכטר

הרצאה במכון למדעי היהדות של אוניברסיטת לונדון,
דון, י"ב במרחשוון תשל"א (11.11.70).

¹ צ'ארלז טיילור (1840-1908) אדם רב-צדדים היה: תיאולוג ומתמטיקאי, שידע עברית ועסק אף ב-ספרות חז"ל. הוא תרגם לאנגלית את "פרקי אבות" (קמברידג' 1877; מהדורה שניה — 1897). לאחר גילוייה של הגניזה פורסם הקטע מן המקור העברי של בן סירא (ראה להלן בהמשך דברינו) על-ידי טיילור ועל-ידי שכטר, וטיילור פרסם אף קטעי פלימפסטטים מגניזת קהיר.

² ראה P. E. Kahle, *The Cairo Geniza* (אוּכספורד, 1959), עמ' 3-8.

S. Shaked, *A Tentative Bibliography of Geniza Documents, prepared under the direction of D. H. Baneth and S. D. Goitein* (פאריס, 1964). — בשעת ההגהה: לתולדות גי-
לויה של הגניזה ראה: א"מ הברמן, הגניזה והג-
ניזות, ירושלים, תשל"א.

בה זאת ובפירושה, והראשון שעמד על קריאתה הנכונה — 'משלם' (מ' בחיריק, ש' בדגש ובקמץ, ל' בצירי) — היה חנוך ילון.⁵ הצירוף 'מן שלם' המופיע בכתובה שלפנינו יש בו הוכחה, הוכחה שאין לערער אחריה, שאכן יש לקרוא את התיבה 'משלם' (בניקוד שהובא לעיל), ומשמעותה הריי-הי "כשהוא שלם" — תואר הפועל בהוראת "לגמרי". מ' היחס יש לה כאן שימוש מיוחד, שביררו פרופ' יחזקאל קוטשר, והוא ציונו של הזמן או של האופן.⁶ שימוש זה על דרך הארמית הגלילית הוא עשוי, שכן בארמית הגלילית מוצגים אים וצירופים כגון: 'מן קאים' בהוראת "כש" הוא עומד".

אגב דיוננו נעיר, כי את הצורות העבריות 'מעומד', 'מיושב' בביטויים כגון: "אין דנין אלא מעומד ואין מעדין אלא מעומד" (תוספתא, סנהדרין ו, ב), "בשעה שהקב"ה דן את ישראל דן אותם מעומד, מקצר בדין ומפשר בדין, אבל כש"הוא דן את אומות העולם דן מיושב מדקדק בדין ומאריך בדין" (בר"ר פב), יש לקרוא כפי שהן במסורת תימן: 'מעומד' (מ' בצירי, ע' בחולם, מ' בצירי), 'מיושב' (מ' בחיריק, י' בדגש ובחולם, ש' בצירי) היינו, "כשהוא עומד", "כשהוא יושב".⁷ נוסף ונאמר, שאף המסורת השומרנית

אמורים עתה בטכסטים שאינם מנוקדים, ואלו במהות תרומתה של הגניזה לתולדות הניקוד העברי נעסוק בהמשך דיוננו. הן מבחינה לשונית והן מבחינה ספרותית שינתה הגניזה את ידיעתנו את ספרות ימי הביניים מן הקצה אל הקצה. חקר הפיוט הועמד על תשתית יציבה, ולאחר ש"נמצאים בידינו אלפי קטעים של פיוטי פייטנים, שנוסחם יציב ומהימן, שוב אין אנו מגששים באפלה בנוגע לשאלת מהותו של נוסח לשון הפייטנים. מהות הנוסח אומר אני, משום שפירושה של לשון הפייטנים הוא, כידוע, עניין קשה ביותר; העוסק בסוגיה זאת צריך לדקות ההבחנה ולעמקות העיון, ולבקיאות רבה בסתרי מדרש וברמזי דברי ראשונים. מעלות אלה רק מעטים נתעלו בהן, ואי אפשר שלא להזכיר כאן את ד"ר מנחם זולאי, זכרו לטובה וברכה, חוקר גדול ואדם בעל מידות, שגאל את פיוטי יוני מנשייתם, העמידם על מכונם בתולדותיה של ספרותנו, והגדיל לעשות גם בחקר דבריהם של פייטנים אחרים. אבל לא רק בתחום הפיוט נמצא חקר לשוננו נשכר ושכר רב מלימודם של עלי הגניזה; וכדי להראות עד מה מעתירים עלינו עלי הגניזה לכל סוגיהם תרומות של ממש בתחום הלשון, אביא אכן דוגמה אחת מן התעודות היסטוריות של הגניזה.

בכתובה קדומה מן הגניזה,⁴ שמקורה מארץ ישראל, ואשר נכתבה בשנת 1023 לספירה הכללית, נאמר על החתן שבתנאים מסויימים הוא — "יהווי משלם לה כל מה ד[כתיב בהדן שטר] פרי-נא מן שלם" = "יהיה משלם לה [לכלה] כל מה שכתוב בשטר הכתובה הזה מן שלם", כלומר, לגמרי. שתי תיבות אלה, 'מן שלם', חשובות הן ביותר לגבי פירושה של התיבה 'משלם' המופיעה בדברי ראשונים בביטויים כגון "נותן לו שכרו משלם". נחלקו חוקרים בקריאתה של תי-

⁵ תרביץ א', ספר ב', עמ' 139-140; קונטרסים לענייני הלשון העברית, ב' (תרצ"ח-תרצ"ט), עמ' 12-14.

⁶ "מחקרים בארמית הגלילית", תרביץ כב, עמ' 190-191; כג, עמ' 36-37.

⁷ מעניינת קריאתם של בני העדות המכונים בשם הכולל "ספרדים"; 'מעומד' (מ' בצירי, ע' בחולם, מ' בסגול; הטעם מלעיל), מיושב (מ' בחיריק, י' בחולם ובדגש, ש' בסגול; הטעם מלעיל). ראה ילון, קונטרסים א' עמ' 79-80. העיון מלמד, שמבחינה היסטורית שווה קריאה זאת לקריאה התימנית, שכן מוצאים אנו במסורות ה"ספרדיות" תיבות כגון מוצאים (חולם וסגול, והטעם מלעיל), שהן מקבילותיהן של תיבות במשקל 'קוטל' (חולם וצירי, והטעם מלרע), ודוגמה להן התיבה 'יותר' (חולם וסגול, והטעם מלעיל) כגון בביטוי 'יותר' (הטעם מלעיל!) טוב, שאתה שומעו ברחובות ירושלים ובשווקיה.

האשכנזים, ששיבשו עלינו את הלשון (אבל אשר אף במסורות הלשון שבידיהם יסודות שיש בהם חשיבות), קוראים 'מעומד' (שווא, שורוק, קמץ), 'מיושב' (כנ"ל).

⁴ על החשיבות הלשונית של הדוגמה שנדון בה העמידנו ד"ר מ"ע פרידמן במאמרו "משלם" בגניזת קאהיר, לשוננו לד (תשל"ל), עמ' 72-74. וראוי לציין אף בדבריו המאלפים של פרופ' ש"ד גויטיין על חשיבותן של התעודות ההיסטוריות של הגניזה לחקר העברית: לשוננו ל (תשכ"ו), עמ' 197.

דרך. ואף חיבורו הראשון של קאהלה אין לראו-
תו אלא בחינת פרוזודור לטרקלין, מפני שדבריו
של קאהלה אמורים רק על סמך בחינתו של
כתב-יד בבלי אחד, אמנם כתב-יד חשוב ביותר
שבספריית ברלין. האוסף הגדול הראשון של
כתב-יד בבליים, חיבורו של קאהלה שיצא לאור
בשנת 1913¹², בנוי על כתב-יד מן הגניזה.
הניקוד הארצישראלי לא היה ידוע כלל לפני
גילויה של גניזת קהיר. הראשון שפרסם דברים
על קטעי מקרא המנוקדים ניקוד זה היה א' נוי-
באואר, אלא שעיקר דבריו מוסבים על אופן
כתיבתו של נוסח המקרא בקטעים אלה — נוסח,
שרבות מתיבותיו באות בקיצורים, מעין ראשי
תיבות, דרך כתיבה הידועה בשם "סירוגין"¹³.
מ' פרידלנדר, שנתעורר לעיין בקטעי הגניזה ש-
עליהם כתב נויבאואר, היה הראשון שהבחין כי
קטעים אלה יש בהם שיטת ניקוד חדשה, שלי-
שית, נוסף לשיטת הניקוד הטברנית והבבלית¹⁴.
זכות ראשונים גדולה לפרידלנדר: הוא עמד לרא-
שונה על כך, ששיטת הניקוד החדשה שבקטעים
אלה היא השיטה שבעל מחזור ויטרי רומז עליה
בדבריו, "ולפיכך אין ניקוד טברני דומה לניקוד
שלנו ולא שניהם דומים לניקוד ארץ-ישר-
אל", ולפיכך כינה פרידלנדר ניקוד זה בשם
"ניקוד ארץ-ישראל"¹⁵.

Petropolitanus (פטרבורג 1876).

אגב האורת, שמה כדאי להביא כאן אחדים מן
החרוזים שחרום פינסקר בחתימת דבריו "אל
הקורא", והם דברי הקדמה לספרו הנזכר. חרוזים
אלה, העשויים בטעם ימי ההשכלה, דומה שיש
בהם לענג את הלב גם בימינו:

"מי יאמר משתה לחסר-לחם בשר יין
או מי יצא לקרב ישכח רמח וקין
אם יחרוש בבקרים ומלמד בידו אין
כן פותר ספר ומדקדוק יעלים עין".

¹² ("בעלי מסורה שבמזרח") *Masoreten des Ostens*.
¹³ A. Neubauer, *Literary Gleanings*, XII: The
Hebrew Bible in Shorthand Writing. *Jewish
Quarterly Review* VII (1894/5), 361–365.
¹⁴ M. Friedlander, *A Third System of Symbols*
for the Hebrew Vowels and Accents

שם, עמ' 567–564.

¹⁵ ראה מאמרו *Some Fragments of the Hebrew
Bible with peculiar signs for vowels and ac-
cents. Proceedings of the Society for Biblical
Archeology* XVIII (1896), 86–98

יודעת את הצורה 'משלם' (מ' בחיריק, ש' בדגש
ובקמץ, ל' בצירי), ופרופ' זאב בן חיים הוא שע-
מד עליה⁸.

נעבור עתה למישור השני של דיוננו, והוא
עיון במהות תרומתה של הגניזה לתולדותיו של
הניקוד העברי. דורות הרבה היה חקר הלשון
העברית בנוי בעיקרו על הניקוד הטברני, ותורת
ההגה הטברנית, כתורת הצורות הטברנית, היו
את אושיות הבניין של הלשון העברית המסורה
לנו. באה הגניזה ושינתה את פני הדברים מן ה-
קצה אל הקצה. עלי הגניזה העתירו עלינו שפעי
שפעים של טכסטים מנוקדים בשיטות ניקוד אח-
רות—בשיטה הבבלית ובשיטה הארצישראליית.
הניקוד הבבלי היה ידוע גם לפני גילויה של ה-
גניזה, אבל ידיעתנו אותו עד שנחשפו אוצרות
הגניזה מעטה הייתה ודלה. קודם לגילויה של
הגניזה נתפרסם רק חיבור אחד שהיה בחינת מח-
קר של ממש על הניקוד הבבלי, הוא ספרו הרא-
שון של קאהלה על ניקוד זה⁹; הדברים שראו
אור לפני חיבור זה¹⁰, ובכללם ספרו של שמחה
פינסקער¹¹, לא היו אלא בחינת רמזים וגישושי

⁸ עברית וארמית נוסח שומרון, כרך ג' ספר ב', עמ'
22, 43 ועוד; י' קוטשר, לשוננו לד (תשל"ל), עמ'
74.

⁹ *Der masoretische Text des Alten Testaments
nach der Ueberlieferung der babylonischen
Juden* (לייפציג, 1903).

¹⁰ הראשון שתיאר תיאור מפורט למדיי כתב-יד ש-
ניקודם בבלי—מבלי לעמוד על כך שהניקוד הוא
בבלי — היה אפרים משה פיננער (E. Pinner)
*Prospectus der Odesser Gesellschaft
für Geschichte und Alterthümer
gehörenden ältesten hebraeischen und rabbinischen
Manuscripte*, אודסה, תר"ה (1845). לספר גם
שער עברי: "רשימת ותוכן כתבי יד הקדושים
הנמצאים בבית ועד לחכמים דורשי קורות העתים
והדברים העתיקים בעיר אדעסא".

¹¹ "מבוא אל הניקוד האשורי או הבבלי על פי כתבי
יד המונחים באודיסא בבית האוצר של חברת דורי-
שי הקורות והקדמוניות בצירוף לוח התנועות
ופאקטימילע", ווין, בדפוס המשובח של פהיליפס
בענדינער, תרכ"ג. ספרו של פינסקער מבוסס בעיקר
על כתב-יד לנינגרד של הנביאים האחרונים, שני-
קודו ניקוד בבלי מורכב ומסורת ההגייה והלשון
המשתקפת בו היא בעיקרה טברנית. כתב-יד זה
יצא במהדורת צילום, בידי H. L. Strack:
Prophetarum Posteriorum Codex Babylonicus

בות חטיבות, והדברים אמורים הן בצורתם הגרא-פית של סימני הניקוד, הן בפונולוגיה המשתקפת בניקוד והן בעניין המורפולוגיה העולה ממנו. מבעד לניקוד נתגלתה לנו לשון עברית שצורו-תיה נבדלות מצורתיה של העברית המקובלת ביי-דינו, העברית הטברנית, וניתן לומר, שמחקר שיטות הניקוד, כשהוא משולב ומאוחד במחקרן של מסורות הלשון של עדות ישראל, חושף לפ-נינו שרידים וקווי ייחוד של להגים (דיאלקטים) עבריים קדומים ביחס. כדוע, דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, וכך הוא בתחומי המחקר. משנתפורנו בין האומות ותיותה של לשוננו כלשון דיבור פסקה דורות רבים, עד שהושבה על כנה בדורות האחרונים, לא היו לה לעברית להגים של ממש. באו דרכי הניקוד לסו-גיהן ומסורות הלשון של העדות לגוניהן, והרי הן משמשות כתמורה ללהגים, ומעצבות את ה-מחקר בתחום שקרוב הוא במהותו לתחום הדי-אלקטולוגיה, ותחום זה אין ללימודה המדעי של שום לשון שהיא קיום בלעדיו.

נביא כאן דוגמות אחדות לצורות לשון העולות מן העלים המנוקדים ניקוד שאיננו טברני. הני-קוד הבבלי ו' החיבור חרוקה בו לפני שווא. כך, למשל, התיבה 'שמ', שאנו הוגים את ה' הרא-שונה בשורק, כדרכם של אנשי טבריה, הגויה הייתה בפי בני בבל בתקופת הגאונים כשה' ה-ראשונה שבה בחיריק. צורת העתיד של המדבר בניקוד הבבלי א' איתן שבה בחיריק, כגון 'אש-מור' (הא' בחיריק). צורת העבר של בנין פיעל היא בדרך הקבע פיעל (הע' בפתח; בניקוד ה-טברני מופיעה צורה זאת לעיתים אבל בניקוד הבבל היא קבועה). צורת הנקבה והרבים של ה-בינוני בבנין הפעיל של גזרת ע"ו, המ' שבה באה בניקוד הבבלי בצירי, כגון 'מעידה', 'מעידים' (המ' בצירי). בניקוד הארצישראלי אנו מוצאים, דרך משל, שאותיות השימוש ב', כ', ל' הבאות לפני מלה הפותחת ב' חרוקה תנועתן היא חיריק, ואילו ה' איננה באה בשום תנועה שהיא, כגון 'ליצחק' (הל' בחיריק, והי' אם-קריאה היא). אף מוצאים אנו תכונות שמשותפות הן לניקוד הבב-

שמה זה של שיטת הניקוד בא לומר, שהיא שימשה בתחומיה של ארץ-ישראל ונבדלה מן השיטה שנוצרה באסכולות טבריה, היא השיטה הטברנית. מכאן ואילך (החל במאמרו של לויאס, שראה אור בשנת 1899 ואשר שמו הוא "הניקוד הארצישראלי")¹⁶, הולך שם זה ומשריש, וזה שנים הרבה יודעים אנו כי בדין ניתן שם זה לניקוד שלפנינו, שכן קטעים רבים שהוא מ-מש בהם, עבריים וארמיים, ארצישראליים הם בלשונם. אבל דברים ראשונים אלה שנתפרסמו על הניקוד הארצישראלי לא היו אלא בחינת גישושי דרכים; ידיעתנו את הניקוד הזה הועמדה על כנה מעת שפרסם קאהלה, לפני כארבעים שנה, את חיבורו "בעלי מסורה שבמערב"¹⁷ — והוא אוסף הבנוי רובו ככולו על קטעי הגניזה — ומאז הולכים ומתפרסמים קטעים שונים שניקודם ארצישראלי. לפני כשנתיים יצא לאור האוסף הגדול השני של קטעי מקרא בניקוד ארצישראלי, פרי עבודתו של מ' דיטריך¹⁸, והוא עשוי כולו עלי גניזה מספרית קמברידג' ומן הבודליאנה שבאוכספורד¹⁸.

עלי הגניזה המנוקדים בשיטות ניקוד שונות ביססו מקצוע חדש בתחום מחקרה של הלשון העברית. לא זו בלבד שהם לימדו אותנו על מצי-אותן של שיטות ניקוד שאינן טברניות ועל סוגי עברית הנבדלים מן העברית הטברנית, אלא שהם הראו כי אין שיטות הניקוד וסוגי עברית אלה אחידים: עשויים הם פרוסות פרוסות וחטי-

C. Levias, *The Palestinian Vocalisation*.¹⁶ *American Journal of Semitic Languages and Literatures* XV (1898/99), April 1899, 157-164.

P. E. Kahle, *Masoreten des Westens*¹⁷ כים: 1927 ו-1930. קאהלה פרסם אף עבודות קודמות על הניקוד הארצישראלי.

M. Dietrich, *Neue palaestinische punktierte Bibelfragmente* (ליידן, 1968).

¹⁸ הוספה בשעת ההגהה: לאחרונה ראה אור ספר חדש, שבו טכסטים בניקוד ארצישראלי, ובעיקרו מבקש הוא למיין לסוגיה את שיטת הניקוד ה-ארצישראלי: E. J. Revell, *Hebrew Texts with Palestinian Vocalization* (טורונטו, 1970).

מכל מקום אפשר לומר שראשית ביסוסן של אסכולות המסירה של העברית בקהילות בבל הוא, ככל הנראה, בימי רב, ומסתבר שהחל בימיו הלכו אסכולות המסירה הללו ונתעצמו, עד שנעשו אסכולות של בעלי ניקוד ומסורה, שהניקוד הבבלי והמסורה הבבליה הנמצאים בידינו היום בעיקר לאור גילויה של הגניזה, הם פרי עבודתן. עובדה מעניינת היא שהמסורת הבבליה של העברית, רוצה לומר, הגייתה וצורתה של הלשון העברית בקהילות בבל בתקופת הגאונים, אבד זכרה מקהילות ישראל כולן, להוציא את עדת תימן. בייחוד מפליאה העובדה, שקהילות ישראל בספרד, שיישובן, כיישובן של קהילות ישראל בצפון אפריקה, נתרחב הרבה במאה העשירית, כתולדת הגירה רחבת-ממדים מבבל לצפון אפריקה ולספרד (ועל כך מלמדות אף התעודות ההיטוריות שבגניזה) איבדו כליל את הניקוד הבבלי ואת מסורת הלשון הבבליה; רק עדת תימן היא שקיימה ניקוד זה ומסורת זאת עד ימינו. עקירתם של דפוסי מנהג, לשון, ותרבות בכלל מתחום לתחום בתולדות ישראל אינה חופפת תמיד את גלגוליהן ההיסטוריים של קהילות ישראל. הקב"ל מעניינת, אם כי הקבלה שאיננה מלאה, לעניין שעמדנו עליו זה עתה, מוצאים אנו בתחום אחר, הוא תחום תולדות התפילה ונוסח הסידור. כפי שהראה ד"ר נ' וידר במאמרו "לחקר מנהג בבל הקדמון"²², נתאזרח נוסח בבל של הברכה האמצעית בתפילת העמידה של יום הכיפורים בטהרת דווקא במנהג רומאניה, השייך לפי החלוקה המקובלת של מנהגי התפילה לתחום ההשפעה של ארץ ישראל, ואלו מנהג ספרד, שנתון היה להשפעת בבל, נתרחק ממנהג בבל מרחק רב ונשתווה בעניין זה למנהג ארץ-ישראל²³. אף בתחום הלשון זנחו יהודי ספרד לחלוטין את המבטא הבבלי וקיבלו את המבטא הארצישראלי²⁴.

נעיר עוד, שמלבד הדפים המנוקדים ניקוד בבלי לניקוד ארצישראלי מעתירה עלינו הגניזה רוב

לי ולניקוד הארצישראלי כאחד ואשר דינן דין איזוגלוסות¹⁹, הן בכללים והן בפרטים. בכללים, כגון בהעדרו של הפתח הגנוב בצורות כמו 'ת' פוח' (הח' בשווא), 'ידוע' (הע' בשווא); בקיומן של צורות ההפסק כגון 'שמרה' (המ' בקמץ), 'הוכשרה' (הש' והר' בקמץ), גם שלא בהפסק (היינו באמצע המשפט); או כגון הסימנת 'קמץ' שווא' לכינוי הצמוד לנוכח, כגון 'ביתך' (הת' ב' קמץ והך' בשווא), 'כבודך' (הד' בקמץ והך' ב' שווא). תופעה אחרונה זאת היא אופיינית לטכסטים מן הספרות שלאחר המקרא — הן טכסטים שניקודם בבלי והן טכסטים שניקודם ארצישראלי. פאול קאהלה, שהרבה לעשות בהוצאתם לאור של טכסטים בניקודים אלה, בנה על תופעה זאת בניין גדול שיסודות אין לו²⁰. ואף בפרטים אתה מוצא איזוגלוסות, כגון בניקודה של המלה 'תחית המ' תיס' (ת' בשווא, ח' בקמץ, י' בפתח)²¹.

שיווי זה של תכונות מסוימות בין המסורת העולה מן הניקוד הבבלי לבין מסורתו של הניקוד הארצישראלי אין בו כדי להפתיע, שהרי המסורת הבבליה הריהי בסופו של דבר פלג מפלגיה של מסורת ארץ ישראל, שעבר מארץ ישראל לבבל וניטע שם. אין אנו יודעים בדיוק אימתי נעקר פלג זה של מסורת ארץ ישראל ועבר לבבל.

¹⁹ מונח זה משמש בתורת הבלשנות הגיאוגרפית לציונם של קווים התוחמים את תחומיהן של תורת-לשון, המצויות במקומות מסוימים במרחב גיאוגרפי מוגדר (כגון מרחב תפוצתן של הלשונות השמיות; מרחב שימושם של הלהגים הקלטיים וכיו"ב). ודוגמה לכך, האיזוגלוסה התוחמת את תחומי שימושה של התחילית 'ש' בבניין 'שפעל' (מקבילו של בניין ההפעיל העברי) בלשונות השמיות העתיקות. איזוגלוסה זאת תקיף את תחומי אשור — בבל, את העיר אוגרית ואזורים אחדים בדרומו של חצי האי-ערב, היינו היא תציין את המקומות, בתחום תפוצתן של הלשונות השמיות העתיקות, שבהן היו צורות 'שפעל' (או 'שפעל') הצורות הרגילות של בניין זה.

²⁰ ראה ז' בן-חיים, "ספר אסף" (ירושלים, תשכ"ג), עמ' 99-66; י' קוטשר, תרביץ כ"ד (תשט"ו), עמ' 356-357.

²¹ ראה "העברית שבפי יהודי תימן", עמ' כט. המסורת הארצישראליה יודעת גם את הצורה המקובלת 'תחית המתים' (הח' בחיריק, ה' בדגש ובפתח). ראה שם, הע' 3.

²² תרביץ לו (תשכ"ח), עמ' 135-157; 240-264.

²³ ראה שם, עמ' 154.

²⁴ ראה "העברית שבפי יהודי תימן", עמ' 287-292.

שלו, מבחין שלושה סוגי הגיים: הגה "צלילי", הגה "צלילי למחצה" והגה "אילם". המונח הגה "צלילי" מציין את התנועות; קטיגוריית ההגיים "הצליליים למחצה" כוללת את העיצורים ל', מ', נ', ר' ואת הס'.²⁵ וקטיגוריית ההגיים ה"אילמים" כוללת את העיצורים, להוציא את ל', מ', נ', ר' ואת הס'. הפואטיקה של אריסטו תורגמה לערבית, מן הסורית, בידי אבו-בשר מתא, ואף מצויים עיבודים של חיבור זה שנכתבו בידי אלפאראבי, אבן סינא ואבן רשד. בתרגום הערבי של הפואטיקה נקראות שלוש הקטיגוריות הנזכרות של ההגיים, במונחים 'מצות' (מ' בקבוץ, צ' בפתח, ו' בדגש ובחירק), 'נצף אלמצות', 'לא מצות' (היינו "'מצות' למחצה", "שאניו 'מצות'"). פירושו של המונח 'מצות' הריהו "דבר המקנה קול", "הנותן צליל". מונח זה נגזר מן התיבה הערבית 'צות' (קול), והוא מלמד על תפקידה של התנועה, המקנה את הצליל לעיצור הבא לפניו בהברה: ללא התנועה הבאה אחרי העיצור, אין לעיצור כל קיום בהגייה. הדברים ארוכים, ואין סוגיית 'כתאב אלמצותא' — שהוא, כאמור, מן החיבורים הראשונים במדע הלשון העברית בימי הביניים — ועצם המונח 'מצותא' — הוא מונח רב-חשיבות לגבי החשיבה הפונולוגית של הראשונים — אלא דוגמה לתרומתה של הגניזה להכרתנו את השלבים הראשונים בתולדות התפתחותו של הדקדוק העברי ימי הביניים.²⁶

ייחדנו את העיון שעיינו בו בפרשה הנכבדה של גניזת קהיר וחקר הלשון העברית לשלושה מישור-

טובה גם בנוגע למקורות אחרים המלמדים על מסירתה של העברית בקהילות ובתפוצות. שרדו בגניזה טכסטים הכוללים תעתיקים של קטעי מקרא הכתובים אותיות ערביות והמנוקדים סימני ניקוד טברניים. טכסטים מסוג זה, בעיקר כתבי-יד קראיים, הכתובים, כאמור, אותיות ערביות והמנוקדים ניקוד טברני, ידועים גם ממקומות אחרים, אבל העלים שבגניזה מוסיפים על הידוע לנו, הן בדרך התעתיק והן בדרך הניקוד.²⁵

נעבור עתה למישור השלישי של עיונו במהות תרומתה של הגניזה לחקר הלשון העברית, והוא הלימוד שנמצאנו למדים מכתבי-היד שבה על ראשית הדקדוק העברי. תקופה זאת של ראשית הדקדוק העברי הריהו עידן של תהייה שבתחילת עשייה. דרכם של ראשונים עמוסה היתה אבני מכשול, ועומדים אנו משתאים על הנתיבות שסללו. עלי הגניזה העלו לפנינו פרקים חשובים מעבודותיהם בתחום זה, ולא נביא כאן אלא דוגמה אחת לעניין זה, והוא "ספר הקולות" (כתאב אלמצותא), שפרקיו חשפם מן הגניזה ד"ר נחמיה אלוני.²⁶ בעלי של חיבור זה הוא, ככל הנראה, אחד מבניה של משפחת בן אשר הידועה, ראשי המדברים באסכולות המסורה של טבריה, והשרידיים שנתפרסמו מן החיבור הם שני כתבי-יד מן הגניזה בשתי ספריות, כתבי-יד שיצאו מידי אותו סופר עצמו, האחר בספריית קמברידג' והשני בספריית "כל ישראל חברים" בפאריס. חיבור זה, אף בשרידי המעטים של זה שהגיעו עדנו, רב עניין הוא. אף שמו של הספר במקורו הערבי, 'כתאב אלמצותא', יש בו חידוש חשוב לגבי ידיעתנו את תולדות חקר הלשון העברית ותיאורה בימי הביניים, ומאלפים גלגוליו של המונח 'מצותא' מחיבורי חכמי יוון אל חיבוריהם של ראשונים בעלי המסורה.²⁷ אריסטו, בפואטיקה

²⁵ הטעם הפוניטי לכך, שאריסטו כולל בקטיגוריה זאת אף את הס', הוא, שפרט לעיצורים ל', מ', נ', ר', עיצור זה הוא היחיד מבין עיצוריה של היוונית העתיקה שהוא הגה חוכך, היינו שאפשר להמשיך את הגייתו.

²⁶ לעניין 'כתאב אלמצותא' ראה ש' אברמסון, לשון ננו כו (תשכ"ב), עמ' 24-27; כו (תשכ"ג), עמ' 66-68; ג' אלוני, לשוננו כו (תשכ"ב) עמ' 268-272; קרית ספר לח (תשכ"ג), עמ' 116-121; לשון ננו כט (תשכ"ה) עמ' 9-23; 136-159; א' דותן, לשוננו כו-כח (תשכ"ד), עמ' 380-382. ועיין לעיל בהע' 27.

²⁵ מעניין בעיקר כתבי-יד הגניזה T.S. Ar. 52, 242, העתידי לראות אור (מחזיק אני טובה למר י' רצהבי שהעירני לראשונה על כתב יד זה).

²⁶ ג' אלוני, לשוננו כט (תשכ"ה), עמ' 10.
²⁷ לפירוטם של דברים ראה ש' מורג, "לפירושו של המונח 'מצותא'", לשוננו כו (תשכ"ב), עמ' 273-278.

פוך בהן, כגון הסוגיה של מהות נוסח המקרא ש-נהג בקהילות בבל של תקופת הגאונים, או זיקתו של מחקר לשון חכמים, כנתינתה, לקטעי הגניזה, ומצווים אנו להוסיף וללכת בחקר אוצרות הלשון שבגניזה ולהעלות מהם אבני בניין לנדבכי תולדותיה של הלשון העברית.

רים: חשיפתם של מקורות ספרותיים חדשים ואישוש מהות הנוסח והטכסט; פרישת יריעתן הנרחבת של שיטות הניקוד העבריות לענפיהן ולסניפי ענפיהן; תולדות הדקדוק העברי בימי הביניים. צמצמנו את העיון לשלושה מישורים אלה לבדם, ועדיין נותרו פרשיות רבות שיש לה-

שעת פרידה

מ. וינקלר

היום את נוסעת הרחק מעפרי השמש
אל תפלות שהערב הוגה לגירות,
אל איזה ים, אשר סערו אחר
בחופים המתעגלים מלילה וכלילה.
מחר תשמעי אילי דמדומי-אפק של גיטרה.

לא יהיה לך שם סף לזכרון ולטבילה,
אלא הרבה חול מתחת לרגלים,
הליכה של דקלים נמוכים בשורה
ומלים שוקעות סוף סוף, אותן מלים
שפה אחר יאמרן ושל שפתים מלאות.

שם מתר כבד לומר הפל בלי משפט
ואין חורצים גבולות להתנוונות, אפשר לחיות
מעבר לקנים ולא למות כל רגע,
ולא לחשב, שם אפשר להתעופף כמו פרפר
ולהשרף ברגע שעוברים את פרודור האמת.

ואין מה להצטער עוד ואין מה להוסיף,
כף הולכים המים מסלע אל שדות
ליד שדות הפלגיות ואין אביב אחר
ואי-אפשר לדעת - אילי צריף לצמח מרחק
לרכס ענקי, אילי אתה צריף ללכת
ברחובות ולספר מלים שלא תבאנה עוד.

לספר ולזכר - ואחר כף לא לשכח
ואחר כף לגנו על קורים של פלדה
על הסוף שהיה בה רק התחלה.

היהדות בהגות הגרמנית במאה התשע-עשרה

פנחס רוזנבלט

דלטון להסבירה. והנה רעיונות אלה של התקופה, ששימשו יסוד התביעה לשוויון היהודים, הרחיבו באופן פרדוכסי את הפער בין העולם הלא-יהודי ובין היהדות עוד יותר מאשר בתקופת שלטונה של הכנסייה! בעיני היסטוריונים ו-הוגים סימלה עתה היהדות את השאיפה להתבדלות, את החוק הכובל את חופש האדם, את ההפך רדה הגמורה בין האל והאדם ואת יומרת הבעלות על האמת האחת והיחידה (עיין גיבון, קאנט, הגל ועוד). לדעת הגל הצעיר יסבלו היהודים כל עוד לא ישלימו עם העולם ויפיו. לעומת האלילות העתיקה והעולם הקלאסי של היוונים הביבליה היא נסיגה בתולדות האנושות. ערכים אלה של היהדות ו"הצמידות לברית הישנה" הביאו לידי התרחקות הנצרות מהעולם. רוח החדשנות של הר סיני השפיעה, באמצעות הנצרות, על התרבות החדשה, ולכן חובה לבער השפעות מעוותות אלה.

תקוות היהודים, כי יוכלו לגשר על פני הניגודים בין היהדות ובין תרבות המערב, נמצאו אשליות, שהרי נדרשו להסתלק קודם-כל מן הערכים המיוחדים ליהדות. ומן הראוי להוסיף, כי גם ציפית הציונות כי יחסי ישראל והעמים יתיישבו עם תקומת המדינה נתממשה רק באופן חלקי. חלק גדול מאנשי הרוח, ובתוכם יהודים לא מעטים, רואים במאבקה של מדינת ישראל לקיומה, ואף בעצם קיומה, נסיגה והשתמטות מהעיונות עם הרעיונות המכריעים לעתיד האנושות. למרות הציונות ולמרות אושוויץ רואים אנו בתחית המשפטים הקדומים על היהדות.

ראנקה

ההיסטוריון הגדול ראנקה, בעל שיטת ההיסטוריות, חזר והעמיד את אירופה במרכזו וחיפש בכך את רעיון המדינה והחברה הנוצרית. עם

התמורה שהתחוללה ביהדות גרמניה בסוף המאה השמונה-עשרה היתה מפנה חשוב בהיסטוריה היהודית. כאן השתלב עם עתיק בתרבות מדרגית בדרך מיוחדת שרישומה היה ניכר הרבה חוץ לתחומה. דבריו אלה של האנס ליבשיץ בספרו החשוב "היהדות בהגות ההיסטורית הגרמנית מהגל עד ובר*", שיצא מטעם מכון ליאו בק, מעמידים אותנו על המשמעות המיוחדת של סוגיה זו להיסטוריה היהודית וליהדות בכללה, אף שכל עיקרה היא תגובת העולם הלא-יהודי על היהדות וגורמיה הרוחניים. מתוך כך אנו מעמידים קים להבין את הגישות המסובכות, והשליליות לרוב, ליהדות ובמדה מסויימת גם לעם היהודי, מצד הוגי דעות ואנשי מדע רבים בתקופת ההשכלה, האידיאליזם וההיסטוריוזם הגרמני. ומתברר לנו שההתנגדות העקרונית ליהדות, ובעקבותיה גם לנצרות, והרצון לדחות את שתיהן מתחום התרבות המערבית, ראשיתם זמן רב קודם ממה שמקובל לחשוב.

נציגי ההשכלה והפילוסופיה האידיאליסטית בגרמניה, אך גם הוגים בצרפת ובאנגליה, הרחיבו בפעם הראשונה את מסגרת ההיסטוריה וכללו בתוכה גם את התרבויות האסיאניות. ואולם דווקא הם יצאו נגד המקום המרכזי שניתן לביבליה, וממילא גם לעם היהודי, בתולדות האנושות. מעמדה המיוחד של הכנסייה בחברה, וסמכותה כשומרת האמונה האמיתית, נתערערו והלכו. לכאורה גם הוגים שדגלו בדאיזם וקמו נגדה היו צריכים לחוש את קרבנם לאמונתה הראציונאלית של היהדות באל אחד, כפי שביקש מנ-

* Hans Liebeschütz: Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber. Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts. 1967
J.C.B. Mohr Tübingen

להשפיע על מהלך הענינים. הלכי הרוח של ה־תקופה נהפכו איפוא לגורם חשוב בתיאור ההיסטוריה ובעיצובה (מומזון, טרייטשקה ואחרים). לפיכך אם דנו היסטוריונים קודמים בעיקר ביהדות שבדורם, נעשו להיסטוריונים אחרונים היהדות ופעילותה בחברה המודרנית נושא מרכזי במסגרת הויכוח המחודש על אופיה הנוצרי של המדינה.

שתי נבואות

כאן מקום להזכיר שתי נבואות מוזרות על שני מאורעות קוטביים העתידים לעצב את ההיסטוריה היהודית בדורנו. ב־1805 דיבר גורליט, מנהל גמנסיה בהאמבורג, במסיבת סיום חגיגת, על יהודי זקן החולם על בואו של משיח. "מן הראוי שהיהודים ישבו לארץ ישראל, שתירכש מחדש בדרכי שלום, כדי להקים שם מדינה מפוארת במסגרת של אומות העולם. (הדגשת המעתיק — פ.ר.) כאן עשויה הדת האמתית להוצר מתוך דת התבונה הטבעית שלהם. במדינה זו ישררו חופש־מחשבה ושוויון זכויות לעבוד את האלוהים איש־איש כרצונו. מדינה זו תשאף לקדם את אשרם של כל העמים". הערה של גפרוידר, תיאולוג בן־הזמן, מצביעה על המאורע השני העתיד להתרחש בתקופתנו. המהומות הראשונות נגד היהודים אחרי מלחמות נפוליאון מזכירות לו את התסיסה ואת המשבר שקדמו לשנת שבעים. המלחמות הגדולות של המהפכה הצרפתית התנהלו בעזרת כספי הכנסיה והאצולה שהוחרמו. עושר זה הגיע בינתיים, לעיני כל, לידי יחידים יהודים. יש סכנה שבדור הבא ישמשו כספים אלה את צרכי המלחמות הבאות באירופה אגב חרם על היהודים ורדיפות כלליות עליהם. ייתכן שהגה השלטון יעבור שוב לידי אנשים קנאים, כמו שאירע לא אחת בתקופות קודמות.

טרייטשקה ומומזון

ליבשיץ דן בהרחבה ברקע הרוחני והפוליטי של עמדת טרייטשקה העויינת ליהדות. בצדק

זאת, כפי שמיטיב ליבשיץ להסביר, התזיר ראג־קה, מתוך זיקתו לדת כגורם־יסוד בתולדות־התרבות ומתוך פתיחותו לערכי רוח אמיתיים, גם לביבליה ובמידת מה גם ליהדות את מעמד המרכזי בתולדות הרוח. בניגוד להגל ולהוגים אחרים של תקופת ההשכלה, שבעיניהם תולדות העם היהודי, כפי שתוארו במקרא, הם שלב שיש להתגבר עליו סופית, ראה ראגקה בביבליה מקור קלאסי להבנת גורלו של האדם ומשמעות העולם. וכאן נוגעים אנו בבעיה המעסיקה חוגים דתיים ואחרים בעקבות מאורעות השנים האחרונות. היש בהיסטוריה כדי להקנות לאדם דתי ידיעה חד־משמעית על הכוונה האלוהית הצפונה במאורעות? ראגקה כהיסטוריון ידע יותר מדי את תקפם של כוחות הרשע בתולדות העמים ואת האלימות שבטבע האדם. ואולם, מצד אחר, ה"אי־דיאות" בהיסטוריה, כפי שהבין אותן ראגקה, שיוו משמעות רחבה יותר לפעולות אנשים ואימות ושילבו אותן בהקשרים כלליים. בעומקו בתוקפו ובהתמתן של אידיאות אלה חש ראגקה עקבות השגחה אלוהית בתוך התוהו־ובהו של יצרי אדם ורישומה של המציאות מעבר לעצמה. "אף כי ראגקה האמין בהשגחה כללית, וקרוב לוודאי אף בהשגחה פרטית, לא העז להורות על פעולתה בכל צעד ושעל, ו"אצבע אלוהים" נראתה לו אך לעתים ספורות" (ע. א. סימון, ראגקה בדורו, ולדורות *). בהקשר זה ביקש להחזיר לביבליה את משמעותה המרכזית בתולדות האנושות. התגלות הקדומים שבה היתה לו עדות על קיומה הנסתר של ההשגחה האלוהית בהתרחשות ההיסטורית, והמשך פעולתה התבטא בנסיונם של בני העליה בדברי ימי עולם. וכן שימשה לו הביבליה דוגמה להכרעות גדולות בתקופות מאוחרות.

ראגקה ראה את ההיסטוריה בהקשריה האוניברסאליים ורצה בעיקר להבין אותה. לעומתו שואפים היסטוריונים אחרונים — ממחצית המאה התשע־עשרה ואילך — לנקוט עמדה פוליטית ו־

* מולד, חוב' 169-170, תשכ"ג, ע' 413.

על כך) ברעיון ההתפתחות כמפתח להבנת כל המתרחש. מבחינה זו העריכו גייגר, ובמידת מה אף גרץ, את התקופות השונות בהיסטוריה היהודית. בתקופה הראשונה, כשישב העם בארצו, עמד הגורם המדיני במרכז, והוא השלב הנמוך ביותר בהתפתחות העם. רק בהדרגה באה האמונה הצרופה באל אחד בתקופות המאוחרות של תולדות העם היהודי. משום כך טענתו של גייגר, כי חילוקי הדעות בין הכיתות היו קודם-כל מדיניים, הולמת את אופי התקופה, כפי שהוא הסביר אותה. החלפת היהדות בנצרות המתפרשת לגרץ בעיקר כפרי המרתו האישית של פאולוס, נראית לליבשיץ כפירוש בלתי משכנע למאורע עולמי מכריע, הנתלה בנטיה נפשית של יחיד מסויים. מחברנו שוכח, כי גרץ מרבה לייחס לגורם האישי חשיבות מכרעת בתיאורו ההיסטורי — בניגוד לראנקה הרואה את ה"אידאות הכלליות" כמעצבות את מהלך המאורעות ואת מנהיגי הדור.

אדוארד מאיר

מאלף הוא העימות בין ולהאוזן ובין אדוארד מאיר. הראשון, כתיאלוג, מבקש להבין את דת המקרא הבנה ביקרתית מתוכה. האחרון, כהיסטוריון הגדול של התקופה הקלאסית, מדגיש את הגורם הפוליטי ככוח דוחף בתולדות הרוח. בסופו של דבר נהפך הכוח לגורם מכריע גם בתחום הרוח. משום כך תולדות העם מעוצבות, על הכל, בהשפעת הסביבה, כהדגמתו בתיאור מלכות פרס, שהיא בעיקר השפיעה, לדעתו, על התהוות היהדות והפצתה. גם בעיני מאיר, כבעיני קודמיו בתקופת ההשכלה והאידיאליזם הגרמני, היתה הצמדת הנצרות ל"ברית הישנה" אסון. לפיכך גם ההישענות על מורשת היהדות בתורת קאלבין, שהיתה רבת תוצאות ביחוד באנגליה ובארצות הברית, היה בה משום נסיגה. (אפשר שזה אחד משרשי גישתו העויינת לאנגליה "הצבועה והצדקנית"). אף שהוא ראה, כאמור, בדומה לטרייטשקה, בהתרחשות הפוליטית את עיקר מהותה של המציאות, התייחס בחוסר הבנה לקשר בין

הוא מדגיש, נוכח פירושים לא נכונים, כי טרייטשקה אמנם הסית בעל פה ובכתב נגד היהודים, אך הסתייג מן האנטישמיות הגזענית. הוא לא התנגד ליהודים שהיו מוכנים להטמע לחלוטין בעם הגרמני, אך שלל את זכותם של היהודים כאזרחים גרמנים לקיים את ייחודם הקיבוצי ועל ידי כך לפורר את המדינה ואת החברה הגרמנית. הלאומנות הגזענית המאוחרת יכלה להסתייע במידת-מה בטרייטשקה למרות התנגדותו לתורה זו. הדין עם ליבשיץ בהסבירו כי מומזן, עם כל התנגדותו לתפיסתו האנטי-יהודית של טרייטשקה, היה תמים-דעים עמו בדרישה לנאמנות מוחלטת למדינה הלאומית המודרנית. גם לדעתו אין עוד מקום לעדה הממשיכה את מורשתה הדתית ויש לה קשרים מעבר למדינה. שניהם השלו עצמם גם בזה שחשבו כי הסרת הגורם הדתי מחיי הצבור תסלק את בעיית היהודים.

ההתנגדות המיוחדת ליהדות במאה התשע-עשרה — הפעם בצורתה החילונית — טבועה היתה שוב בסימן השניות. הללו, כגון הגל ותלמידי דיו, התייחסו ליהודים, דוגמת טוינבי בימינו, כאל שריד מאובן של עולם שחלף, והללו ראו בהם נציגי אידיאליים קיצוניים וליבראליים המפוררים את החברה. גם בעיני בורקהארדט סימל היהודי את השתלטות המסחר והתעשייה ואת פרוס תקופת ההמונים אשר מהם סלד.

גייגר וגרץ

ליבשיץ עומד גם על השפעת ההיסטוריוזם הגרמני על תודעת עצמה של היהדות ועל מעמדה בעולם המודרני — ביחוד במשנתם של גייגר וגרץ. הוא דן ביחוד בהנחתו המרכזית של גייגר, שהניגוד בין הצדוקים והפרושים מעוגן בתחום המדיני והתורתי — הסבר הנראה לו בצדק כסותר את גישת היסוד של גייגר ובני דורו ליהדות כבעלת יעוד דתי בלבד. מחברנו מוצא כאן עקבות הלך-הרוח של שנות החמישים, כשהראיה המדינית עמדה במרכז. לי נראה הסבר אחר, מתאים יותר, לביאור סתירה זו בגייגר. בהשפעת הגל האמינו גייגר ובני דורו (וליבשיץ עומד

תורת הגנוזיס. כאן שררה מנטאליות אחרת, כי החברה החדשה נוצרה מסביב לפולחן האדון ה' משיח, והסאקראמנט הבטיח את חסד האלוהים. בצדק סובר ליבשיץ שהערכה זו רחוקה מדרכים שהתיאולוגיה הנוצרית מורגלת בהן. לפנינו הו' גה המתבונן בתולדות ישו מבחוח, והמסוגל עם זאת להתיחס באהדה עמוקה לחשיבה דתית ו' למקורותיה.

ראשית הצלחה ליהדות בעולם היתה איפוא, לפי ובר, בזכות גישתה הראציונאלית, ואילו נצ' חוגה הסופי של הנצרות בא בעקבות תמורה עמוקה של האוירה הרוחנית. מן הראוי להוסיף לתיאור זה של אחת התקופות המכריעות בתול' דות עמנו, שהוא נבדל באופן עקרוני מההסברים הרגילים, כי כשלונה של היהדות בעולם נגרם על ידי תבוסתה המדינית. הורשת הגישה הראציו' נאלית על-ידי עליית הכוחות האיראציונאליים והמיסטיים נשנתה במאה השלוש-עשרה בתול' דות העמים ובעמנו, ושוב בתקופתנו, מראשית ה' מאה העשרים. כיום שוב מדגישים את הגורמים האיראציונאליים ביהדות כנגד ההפרזה הראצ' יונאלית של המאה התשע-עשרה. כדוגמה אחת מרבות יזכרו כאן רק בובר, שלום ובער, וה' אחרון העמיק לחקור את תולדות רוח ישראל בתקופה שלפני הגלות, כשיחוד תרומתה של היהדות נמצא לו בתחום האיראציונלי. נראה לי כי מאכס ובר התקרב בתחום זה לפירוש נכון יותר של הגישה היהודית, במדה שיש מקום ל' הכליל.

לחסבר ראציונאלי זה של העולם מצד היה' דות היתה, לפי ובר, השפעה מכרעת על התפת' חות תרבות המערב ועל יצירת החברה והכלכלה המודרנית, ביחוד מתקופת הריפורמאציה ואי' לך. אולם החברה היהודית עצמה לא היתה עוד גורם בהתפתחות זו, בשל התבדלותה ועמידתה בשולי ההתרחשות ההיסטורית. עמל הפרנסה בעולם עויין היה בדרך כלל ללא זיקה לערכי הדת. ונעדר גם הצורך של היהודים להוכיח את היותם נבחרים בהצלחתם הכלכלית, כבמקרה הקאלויניסטים. משום כך שלל ובר את הנחתו של

התחום הפוליטי והדתי ביהדות ולהשפעתו על עמים אחרים. אורח-החיים המעוצב על ידי החו' קים הוא בעיניו היצירה המשונה ביותר שהת' רקמה באסיה בתחום הפוליטי והדתי. "יהדות" נתפרשה לו כזריזות ועשית רווחים. גם תנועה הרפורמה המודרנית היא לו קודם-כל ביטוי לכו' שר הסתגלותם של היהודים, שנתבעו לכך כת' נאי למתן זכויות שוות. (אגב, מאייר ביקר בארץ בשנת 1926 ונראה שהתרשם רושם עמוק מן ההתישבות הציונית).

מכס ובר

גישה אחרת לגמרי ליהדות אנו מוצאים אצל מכס ובר, שבראשונה עסק בה במסגרת טענתו על חלקו של הפורייטאניזם בהתהוות המנטאליות הכלכלית המודרנית. הוא ביקש להסביר את המקרא ואת תפיסת העולם היהודית מתוך נטית היהודי להשיג את העולם השגה שכלית. היהדות הסירה את יסודות הכסף ומיעטה את הנסתרות, שהרי עוד בימי קדומים עוצבו מחשבתו ופעולתו של היהודי על פי רצון האלוהים. טעמיו לא היו נסתרים — אפשר היה לדעתם על פי התנהגות בני ישראל. אין כוחות מגיים המנחילים כוח לאדם המכוונם בחכמת הנסתרות. הלויים לא דא' גו לנפש האדם, אלא פירשו את רצון האלוהים. אף הנביאים לא היו 'אישים' גדולים, כבדתות אחרות, אלא נושאי בשורה אלוהית שכללה גם את התחום המדיני. לפיכך יצאו נגד חיזוקו והא' להתו של השלטון, שאיבו אלא פונקציה אנושית למילוי שליחויות מסוימות. ספרי המלכים אינם מתארים את גדולתם, אלא את תולדותיהם הא' מיתיות של מעשי בני אדם וסבלם. גם סמכות הרב לא הפכה מעולם יסוד להערכה, כשם שהי' הדות סלדה בכלל מייחוס תכונות אלוהיות לנב' ראים. החסידות בתקופה ההלניסטית המשיכה נטיה ראציונאלית זו, ועל ידי כך איפשרה לתע' מולה היהודית לאסוף פירותיה במאה האחרונה לפני הנצרות. כשגברו הכיסופים לגאולה בלבות בני האדם בתקופת הקיסרים פחתה בהכרח הש' פעת היהדות, ונסללה הדרך להפצת הנצרות ול'

תורת הנביאים וקבלתה על ידי עם ישראל גרמו לפרישתו מן המהלך הטבעי של החיים. עם זה הוא רוחש אהדה רבה לבשורת הנביאים, אך מגלה עניין רב גם בחסידות של הלויים והפרושים, דוקא משום מימושה בקיום המצוות. אפשר שכאן השפיע, כפי שמעיר ליבשיץ, ענינו העמוק בקאלויניזם. מבחינה זו עמד ובר קרוב יותר לתיאולוגים אנגלוסקסים, כטראוורס הרפורד וג. פ. מור, מאשר לפרוטסטנטים הגרמנים.

אגב, דומה לעמדת ובר במידת מה היא עמדתו של ההיסטוריון הצרפתי הידוע, אלי הלוי, בנתחו את השפעת הגורם הדתי על התהוות העמדות החברתיות והמדיניות בזמן החדש. התשובה לשאלה, מדוע פרצה המהפכה בצרפת ולא באנגליה המפותחת ממנה מבחינה כלכלית, נמצאה לו בווסליי ובתנועת המתודים, שעודדו את התהוותן של חברות הפשיות בעלות תחושה דתית חזקה במסגרת רחבה יותר של הכנסיה הרשמית או של הכיתות.

גרמנים ויהודים

בסיכום ספרו מקביל ליבשיץ את מצבו של המעמד הבינוני הגרמני כנגד מצב יהודי גרמניה על סף תקופת ההשכלה. גם האורח הגרמני נדחק על ידי ההתפתחות ההיסטורית לשולי המתרחש. ההשכלה, המהפכה הצרפתית וההומאניזם בדורו של גיטה הראו מוצא לבורגנות וחיוקו בה את השאיפה לקחת חלק בעיצוב החברה והמדינה. הדור היהודי הצעיר אחרי מגדלסון ראה אף הוא הקבלה מסויימת בין האורח הגרמני והיהודי. על שניהם היה להסתגל לנסיבות שהשתנו. משהו מגישה רוחנית זו נשמר כגורם פעיל עד הסוף, אם כי נראה לו שהיתה אשליה רבה בהקבלה זו. מעניין הדבר, שגם גרמנים היו חדורי תודעת הדמיון בין תולדותיהם ובין תולדות היהודים, וחששו מפני דמיון הגורל, ביחוד אחרי 1918. היהודי נשאר בחוגים מסויימים של הבורגנות המשכילה סמל לקללה של חוסר-מדינה. עוד ב-1859 כתבו הליברלים בביטאון: "אין אנו

זומבארט, שייחס את אופיה של הכלכלה המודרנית בעיקר להשפעת היהדות. לדעת ובר אמנם סייעו נסיונם וזריזותם של היהודים בתחום הכלכלי לעשותם נושאים חשובים של המסחר המודרני, וליבשיץ מוסיף, כי המחקר הארכיוני אישר את דעתו של ובר לעומת זומבארט.

ובר ביקש להבהיר את היחסים בין הדת והכלכלה וגם להרחיב את מחקרו גם לימי הביניים ולדתות אחרות, אך לא הגיע לכך. לדעת ליבשיץ לא הובהר איפוא אם הקאפיטאליזם נחשב בעיני ובר כיצירה חדשה אחרי הריפורמאציה, או שיש בו רק שכלול של נטיות ראצינאליות מסוימות מימי הביניים, שנראו באדריכלות, במשפט הכנסייה או בהתפתחות מדעי הטבע. על כל פנים ימי הביניים הם תקופת ההכשרה לאותן דרכי התנהגה שהן סימניה של החברה המודרנית. אילו זכה ובר להחיל את פרי ניתוחו את היהדות העתיקה על תולדות העמים, מן הסתם, סובר ליבשיץ, היה נתקל בהשפעת הראצינאליזם המקראי בימי הביניים. יש להניח שהמשך מחקרו זה של ובר לא היה מפריך את טענתו בדבר מקורו הרוחני של איש הכלכלה המודרנית, אך היה מגוון אותה על ידי יתר התחשבות בתקופת ההכשרה של ימי הביניים.

בעשרות השנים האחרונות אמנם היתה פנייה לצד חקר התחום הרומאנטי של ימי הביניים, אך אין לשכוח כי עוד בראשית התרבות המערבית נתהוותה גישה ראצינאלית יחודית, שבה השקפת העולם של המקרא היתה גורם חשוב. כדוגמה מציין ליבשיץ את דחית התפיסה המיתית של השליט, על רקעה הביזנטי, ואת חידוש ההגות הפילוסופית במאה התשיעית. העמקת המחקרים בתרומתו של רוח ישראל עשויה, לדעת ליבשיץ, להבהיר את טענתו של ובר בדבר עמידתה הממושכת של היהדות בשולי החברה האירופית. ניכר כי ובר ראה את שתי הפנים של גורל היהדות, את השפעתה על העולם ואת עמידתה בשולי ההתרחשות. גורל העם היהודי שימש לו דוגמה קלאסית לטראגיות שבהיסטוריה, כשהישגים גדולים יש בהם משום מעמסה על הדורות הבאים. לדעתו,

מתולדות יהודי יוגוסלאוויה

צבי לוקר

ספר חדש זה מסכם קרוב לאלפיים שנות קיום יהודי בארצותיהם של הסלאבים הדרומיים, או לפי הגדרתו של המחבר, "בחלק המערבי של הבל-קנים".

הבלקנים בכלל, והמחוזות והפלקים המהווים כיום את המדינה הסוציאליסטית הפדרטיבית של יוגוסלאוויה בפרט, הם במידה רבה "ארץ לא-נודעת" להיסטוריוגרפיה היהודית. על כן יש ענין רב בהופעת ספר זה, המתאר ענף נידח ב-מקצת, אך מענין ורב-גוני, של עמנו. לפנינו הנסיון הראשון לכנס בספר אחד את קורות הקהילות והפרובינציות השונות בתחום המשתרע מאוסטריה והונגריה מצפון, הים האדריאטי ואי-טליה ממערב, רומניה ובולגריה ממזרח ויוון ואלבניה מדרום. אמנם בספרו של ש. רוואנס "קורות יהודי תוגרמה" (הוצ' "דביר") נאגר חו-מר חשוב, אלא שהוא נוגע רק בחלקו לתחום ה-נזכר. המחבר והעורך עמלו זמן רב לקבץ, למיין ולסדר שלל מקורות, רשימות ומונוגרפיות, עד שנצטרפו בידם לתיאור רצוף ונהיר, מבחינת סדר הזמנים והיקף המקומות. הסברים "סביב-תיים" באים לסייע למעיין שאינו בקי בסבך ה-מדיני וההיסטורי של הבלקנים, באופן שהספר הוא מדויק מבחינה מדעית וגם שוה לכל נפש.

מפליאה צמיחתה של יהדות מאוחדת מיסודות שונים ומשונים בזמן קצר לפי הערך. צד זה דוקא לא הובלט בספר די הצורך. קרוב לודאי שלא היה זה אלא תהליך מקביל להקמת האחדות בין עמי יוגוסלאוויה בשלהי המאה הקודמת ובראשית ה-מאה הנוכחית. היהודים באזורים השונים של יוגוסלאוויה השתלבו עד-מהרה בתנועה זו, וכיחי-דים אף תרמו לגיבושה.

הספר תחלתו בתיאור התקופה היוונית-רומית, שממנה שרדו עדויות אפיגרפיות המאשרות, כי

"תולדות יהודי יוגוסלאוויה" מאת יקיר אבנטוב בערי-כת צבי רותם, הוצאת התאחדות עולי יוגוסלאוויה השל"ב 1971 ע"ע 432 (עם תקצירים באנגלית ובסרבני-קראטית).

רוצים עוד להסתפק בהיותנו עם-הרוח וחסרי מדינה כמו היהודים".

היסטוריוזם כהשקפת עולם

ההיסטוריוזם הגרמני שבא במקום האוניבר-סאליזם של תקופת ההשכלה, החזיר את המקרא למקומו המרכזי בתרבות המערב בצד יוון ורומא. היה בו גם משום דחיפה ליהודים להעריך מחדש את עברם. אך עקב ההדגשה המחודשת של העבר חזר וגבר היחס אל היהודי כזר.

ליבשיץ סובר שירידת השפעתם של מדעי ההיסטוריה אחרי 1871 יצרה חלל ריק רוחני, שנכבש על ידי השקפת עולם פוליטית ואיראציו-נלית שגררה בסופו של דבר שלילת כל הערכים. אך לי נראה כי להיסטוריוזם, כפי שיוצג ביחוד על-ידי וילהלם דילטיי ותלמידיו בפילוסופיה של החיים, היה קשר ישיר להתמוטטות הערכים. באין מטרות אחרות, נהפכו החיים עצמם לעקרון עליון. שוב לא היתה משמעות מוסרית מוחלטת; את זו אפשר להפיק רק מתוך התרחשות החיים ויצרי האדם. כך, עם כל הישגיו המרובים במחקר, הביא ההיסטוריוזם כהשקפת העולם לידי גיהיליוז מוסרי.

ספרו של ליבשיץ הוא תרומה חשובה להבהרת הבעיתיות המיוחדת ביחסים שבין העם היהודי לעם הגרמני, ולעמי תבל בכללם. בעיתיות זו קיימת ועומדת, כידוע לנו היום, גם אחרי הקמת המדינה. לעינינו מתבהרת יותר ויותר העובדה, כי העמדה כלפי היהדות היתה תלויה תמיד ביחסם של ההוגים לערכי רוח בכלל ובתמורות בחיי הרוח. לפיכך הביאה ההתנגדות ליהדות לידי ערעור הנצרות ולהיפך — עוד בתקופת ההשכלה ובתקופת האידיאליזם בתחילת המאה התשע-עשרה. ומסתבר עוד, כי בהגות הגרמנית נראתה היהדות לרוב בצלם מעוות בתקופה המכרעת של פגישה ושילוב מדומה בין שתי התרבויות. יש בתיאור זה שלפנינו משום תוספת דחיפה לנו — ואולי גם לאחרים — להכרת עצמנו, דמותנו ועברנו, ביחוד אחרי חידוש העצמאות המדינית.

בממלכה הסרבית-מוקדונית של הצאר סטיוואן דושן יהודים שעסקו בין השאר בחקלאות ושנח-שבו "רכוש הממלכה" (*possessio imperii*) ברומית). כמו בביוזנטיון ובארצות אירופה המערב-בית והמרכזית אנו מוצאים גם כאן את היהודים ממלאים תפקידים שונים בפיתוח דרכי המסחר הבין-לאומי ביבשה ובים, בין המלחמות, ועל אף המלחמות, שבין התורכים לבין הונציאנים. על כך מעידות הקהילות היהודיות שברפובליקה הזעיר-רה והעצמאית למחצה ראגוזה (היא דוברובניק בימינו) וכן בעיר הנמל שבחסות ונציה, ספאלא-טו (היא ספליט). אבנטוב מגולל פרשה זו, על מעלותיה (התישבות, רופאים ומשוררים רביי-תהילה) ומורדותיה (עלילות דם, גירושים). בין המחצית השניה של ימי הביניים לבין התקופה החדשה התנהלו חיים יהודיים מגוונים למדי בס-לווניה, שם פעל בין השאר הרמ"א (ר' משה איסרליש). יש חידוש בעובדה זו, וכן בפרטים מעניינים שמביא המחבר על תנועת ההגירה היהודית בין מערב ומזרח, דרום וצפון. בתופעה זו טמון אולי המפתח להבנת ייחודם של יהודי יו-גוסלאוויה, סוגיה שעדיין היא רחוקה ממיצויה.

בזמן החדש בולטת כאן השפעת השבתאות וספיחיה, שהפיהו כיסופי גאולה בקהילות ישר-אלית בארצות הבלקן. נדונה סברה בדבר מקום קבורתו של שבתאי צבי בדולציניו (היא אולצין) בחוף המונטנגריני של הים האדריאטי. אך מחק-ריהם של ג. שלום וי. בן צבי הוכיחו, כידוע, ש-"הנביא מאזמיר" נקבר ליד בירת שבאלבניה.

ספרו של אבנטוב, המצוייד במפות ומפתחות טובים, מקיף את כל המהוותיה של יוגוסלאוויה עד סוף המאה הי"ט, והוא מציץ למאה העשרים, אשר המוציאים אומרים לייחד לה מחקר מיוחד. לפנינו מפעל ספרותי-היסטורי נכבד, שהוא דבר בעתו. ראשוני ההיסטוריונים היהודים ביוגוסלאוויה — ד"ר ל. שיק, הרבנים שלאנג, גינסברג, שוורץ, פרייברגר ואחרים — כולם נספו בשואה, ועל שרידי יהודי יוגוסלאוויה שבארצנו הוטלה מלאכה זו, שנעשתה בדייקנות ובשקידה.

במוקדו, וכן בדלמאטיה, על כל פנים, ישבו יהודים והגיעו למעמד מכובד בחברה במאות הרא-שונות לספירה. נדבן יהודי בעל שם יווני — טיבריוס פוליקרמוס — תרם מכספו להקמת בית-כנסת ומעין "מרכז קהילתי" לצידו, בקרבת העיר ביטולה, היא מונאסטיר, קרוב לגבול היווני של ימינו. בכתובת החקוקה באחד מעמודי המרכז-זיים של בית-הכנסת (העמוד שמור במוזיאון ה-לאומי של בלגראד) תובע הנדבן להטיל קנסות "לטובת האפטריואך בירושלים" על כל מי שינ-סה לשנות מיעודו של הבית. סמוך לפירסום תג-לית ארכיאולוגית זו (הידועה בשם סטובי) העלה מרמורשטיין את הסברה, כי המדובר באחד מ-שבויי יהודה שנפדו, או בצאצאיו של שבוי כזה. כן נמצאה מצבתו של איש טבריה, בן מ' שנים ואב לשלושה ילדים, בחוף הדאלמאטי, ולא מן הנמנע שהיה זה שד"ר מארץ-ישראל שפעל בק-הילות, שדרך התהוותו והייתה עלומה מעינינו.

פרשה קצרה, בשולי חליפת-המכתבים בין חס-דאי אבן שפרוט לבין יוסף מלך הכוזרים, מקש-רת את תולדות יהודי יוגוסלאוויה למהלך הכללי של דברי ימי עם ישראל, ואף מכילה סברה חדשה על זהותו של "מלך גבלים" אשר שליחיו — מר שאול ומר יוסף — הם שדאגו למסירת אגרתו של הוויר היהודי בחצרו של עבדורחמן השלישי מ-קורדובה שבספרד אל הממלכה היהודית המסתור-רית (בעיניו) שבקונ. מלך זה, לפי אבנטוב, ה-מסתמך על ההיסטוריון הקרואטי מאוזראניץ, היה קרשימיר, מלך קרואטיה, החוקה במאה ה-עשירית, שקיימה קשרי מסחר הדוקים עם ספרד המוסלמית, דרך הים האדריאטי ו"הים הגדול". גרץ ובעקבותיו דובנוב, ובתקופתנו דאנלופ, סב-רו כי גבלים הם הבולגרים, ואלו ההיסטוריון הפו-לני מודלסקי כתב מונוגרפיה מיוחדת להוכיח שהמדובר באוטו הראשון מלך פולין. בין כך ובין כך, ברי כי בראשית ימי הביניים נעו שליחים-מקשרים בין הכוזרים לבין המדינאי הגדול באי-זור הדאנובה ו"באזורים הרריים בארץ הסלאוים". אנו למדים עוד כי בשלהי ימי הביניים היו גם

ספרים שנתקבלו

הוצאת הקיבוץ המאוחד :

במעגל מאמרים ורשימות תרצ"ב-תשכ"ח מאת נתן אלתרמן. תשל"א. 280 עמ'.

בספר זה כונסו מתוך עתונים שונים רשימות של אלתרמן מתקופת שלושים ושש שנה שעניינן רשמים ותגובות בענייני ספרות ורשמי מסע ונופים. לספר נספח "המסכה האחרונה", שיצא בשנת תשכ"ט, בנפרד.

החוט המשולש מאמרים תשכ"ז-תשל"ל מאת נתן אלתרמן. תשל"א 634 עמ'.

החוט המשולש במשמע אחדות המדינה, הארץ והעם, ואחדות זו היא חוט-השני המקשר את המאמרים בכרך גדול זה, שגדפסו ב"מעריב" מיעוטם לפני מלחמת ששת הימים ורובם אחריה, ודיונם בעניינים שונים של השעה, ובעיקר בציווי שלא לנתק את החוט המשולש.

ספר היחידות מאת נתן אלתרמן. ציורים מאת צלה בינדר. תשל"א 160 עמ'.

"כתב-היד של ספר היחידות נמצא בעזבונו של נתן אלתרמן מוכן לדפוס ומתוקן מכל הבחינות" (מתוך אחרית-דבר של מנחם דורמן). אלתרמן נתכוון להקדים לספר "הקדמה מקיפה, עם זאת כתובה לצעירים", אשר מרשימות וראשי פרקים שהכין לשמה מביא דורמן באחרית דבר. "יחידות הרבה יחד", הוא רושם לעצמו, "אינן רק כמות, הן מצטרות פות לעולם — זהו עולם של קסם וכישוף". אל קסמו של הספר מצטרפים צירוף אורגני ציוריה של צלה בינדר.

בין המשורר למדינאי שנים-עשר טורים ואגרת של נתן אלתרמן; שתי אגרות של דוד בן-גוריון. תשל"ב 60 ע'.

ביד אוהבת צירף מנחם דורמן והביא לביתי-הדפוס את טוריו של אלתרמן — שמונה בשיר, ארבעה בפרוזה — שעסקו בבן-גוריון מצד זה או אחר, וכן מכתב שלו אליו, עם שני מכתבים של דב"ג, מהם אחד מכתב ברכה והוקרה במלאת לאלתרמן יובל-שנים. דברי אלתרמן מצטרפים למשאת הערצה לאיש בן-גוריון ולמפעלו ההיסטורי, כשסאת ההערצה אינה מטשטשת את קב הבקורת (כגון בשאלת היחס אל גרמניה).

דובלינאים מאת ג'יימס ג'ויס. מאנגלית אברהם יבין. תשל"א 200 ע'.

הקובץ היחיד של סיפורים קצרים שנכתבו בידי ג'ויס החל משנת 1904 ושפירסמם בשנת 1914. רישומים חדים וקודרים מחיי דובלין, "מרכז השיתוק" בפי ג'ויס, שיתוק זה "אשר רבים חושבים אותו לעיר". "אין זו אשמת", כתב במכתב שנתים לאחר פירסומם, "אם ריח בורות אפר ועשבי-בר שנים ופסולת אופף את סיפוריי".

אדני הנהר מאת אהרן אפלפלד. תשל"א. 187 עמ'.

תשעה-עשר סיפורים קצרים.

הפרדס מאת בנימין תמוז. תשל"ב, 132 עמ'. סיפור בן י"ט פרקים המספר בשילוב הגורלי היהודי-ערבי.

כנרות שירים. מאת לוי בן-אמתי. רישומים מאת אהרן גלעדי. בשיתוף עם איחוד הקבוצות והקיבוצים. תשל"א 77 עמ'.

"נ"ד שירי 'כנרות' כמחציתם הוברו בשנות תשכ"ז-תשל"ל, וזה כינוסם הראשון בספר, ונוספו עליהם מבחר משירי הקודמים על טבע ואדם בגופה של בקעת הכנרת". (הערת המשורר).

ספר עלים עם זכרו של יחיאל מר. קובץ לדברי ספרות. תשל"א 126 עמ'.

משוררים, מספרים ומבקרים חברו להציב יד בקובץ ספרותי ליחיאל מר, משורר-אמת, איש ידוע-סבל ודק-חיוך, שהעשיר את ספרותנו בשירים טובים לא-מעט, ונקטף בעצם התפתחותו.

יאנוש קורצ'אק בעברית ביבליוגרפיה מוערת בצירוף מבוא. מאת גדליה אלקושי. בית לוחמי הגיטאות על שם יצחק קצנלסון. הוצאת הקבוץ המאוחד. תשל"ב 260 עמ'.

בראש הספר סיפור פרשת חיי וועבודתו של האיש המופלא, הסופר-המחנך-הרופא, יאנוש קורצ'אק (הנריק גולדשמיט), כתוב בידי גדליה אלקושי (כשמונים עמוד). הביבליוגרפיה מקיפה את כל כתביו, הן ספרים וקונטרסים, והן דבריו שנתפרסמו בכתיבת-עצמו ובילקוטים שונים, וכן ספרים ומאמרים שנכתבו עליו. כמוכן, כל זה, כעדות שם הספר, בעברית בלבד. בסוף הספר באו מפתחות לשמות הספרים, כתבי-העת והאנשים.

ספרות פועלים :

תרבות סין מאת בן-עמי שרפשטיין. בהשתתפות אוניברסיטת תל-אביב. 157 עמ'.

בצד ספרו של ורנר שפייר על עולמה החברתי והרוחני של סין (בסדרה אמנות העולם בהוצ' דביר ועם-עובד), המתרכז בדרך הטבע בתרבות האמנויות, הציג כאן פרופ' בן-עמי שרפשטיין, המרצה בפילוסופיה ותרבות השוואתית באוניברסיטת תל-אביב, לקורא העברי מעין מבוא מרוכז לתרבות סין. לאחר סקירה על החברה הסינית המסורתית, באורה חייה וחינוכה, מקדיש המחבר פרקים לאמנים ואומנים, היסטוריונים וביוגרפים, קוסמוגרפים, פילוסופים, והוא משתדל להביא דברים לא רק בשם אומרים אלא גם כלשונו. בסוף הספר ניתן מו"ר-הדרך ביבליוגרפי, בעקבות פרקי הספר, וכן רשימה מפורטת של המקורות למובאות שבספר.

הקיבוץ והעתיד (מצע לתפיסת הקיבוץ כסיכוי אנושי) מאת ישראל רינג. בשיתוף עם הקיבוץ הארצי השומר הצעיר, המחלקה לתרבות. תשל"א.

נסיון מקיף של משורר וחוקר, איש-קיבוץ בעצמו, לבדוק את ערכיו ואת סיכוייו של הקיבוץ במדינת ישראל ובעולם על פני הרקע של משבר הזהות של

לחקירה הזאת את מסגרתה הוא הקו השפינוזיסטי ביחס ליהדות בגלגוליו השונים, שהוא מעין 'נושא עם ואריאציות'."

הוגה יהודי מוקץ הרנסאנס יהודה אריה מודינא וספרו 'מדבר יהודה'. מאת ישראל רוזנצווייג. עם הספר ח. ה. בן-ששון. על הספר חיים כהן. מרחביה ותל-אביב תשל"ב. 152 עמ'.

על רקע מחשבת הרנסאנס דן המחבר במסכת הרעיונות, ביחוד על הגלות והגאולה, של יהודה אריה ממודינא, כפי שהן משתקפות בספרו 'מדבר יהודה'. ביהודה אריה ממודינא רואה ישראל רוזנצווייג "נציג מובהק של המעבר מרעיונות פילוסופיים דתיים של ימי הביניים למערכת רעיונות חדשה הבנויה על יסודות ראציונאליזם, מוסר ולאומיות". ישראל רוזנצווייג, מורה והוגה, איש קיבוץ בית אלפא, עסק במחקר זה בשנתים האחרונות לחייו, וגרעיניו של הספר הוא עבודה סמינריונית שעשה בהדרכת פרופ' ח. ה. בן-ששון. האחרון כתב דברי-לווי לספר שיצא אחרי מות מחברו. כן צורפו לספר דברי הערכה על רוזנצווייג מאת שופט בית המשפט העליון חיים כהן.

"מסדה":

הקראן הקדוש ספר הספרים של האסלאם תרגם מערבית ד"ר אהרן בן-שמש. רמת גן 1971. 442 עמ'. "תרגומי מבוסס על העקרונות: "דיברה תורה כלשון בני אדם" (ברכות ל"א) וכן "לא ניתנה תורה למלאכי השרת (ברכות כ"ה) ... השתדלתי להבין את המכוון בפסוקי הקראן ואחר-כך להתאים את פירוש המלים לכוונה ... משום כך כוללת עבודתי חידושי תרגום רבים שאינם בהתאמה עם שאר התרגומים בכל השפות ... (מהקדמת המתרגם).

סיפור ושרשו עיונים בהתפתחות הפרווה העברית מאת שמואל ורסס. ספריית מקור. הוצ' אגודת הסופרים העברית ליד הוצ' מסדה בע"מ, רמת גן. 1971. 252 עמ'.

קובץ מאמרים, שנדפסו באכסניות שונות, הדינים בחזיונות ואנשים בספרות, מתוך עיון בטכסטים ורכיביהם, מקורותיהם וגלגוליו נוסחאותיהם. "דמותם של יוצרים ויצירות נצטיירה בשקיפות באספקלריה של הממצאים שבטכסט עצמם — וזאת בדיעבד, ללא הטיה מהרהורי-לב שמלכתחילה, אלא מתוך התברר-נות מפוכחת בעובדות כהווייתן ... " (מהקדמת המחבר).

ביפורי עטים מאסף לספרות צעירה בעריכת מתי מגד. ביזמתה ובסיועה של קרן תל-אביב לספרות ולאמנות. 1971 261 עמ'.

מטרת הקובץ, לדברי העורך בהקדמתו, היא "לעודד את היוצרים הצעירים בראשית צעדיהם, לא כמעשה של גמילות-חסדים, חלילה, אלא כדי להמציא לברוכי הכשרון שביניהם אכסניה נאותה ... " אבק חוצות שירים מאת דב חומסקי. רמת גן 1972. 127 עמ'.

קובץ שירים שלישי של דב חומסקי.

האדם, הפער החברתי בתנאי מדינת רווחה, והתנצחות המשטרים או "העולמות" שכל אחד מהם נכשל בפתרון בעיותיו על-פי דרכו. המחבר, עם כל פכחונו בראיית הדברים, מאמין בעתידו של הקיבוץ, המסוגל להתגבר על פגעי בזכות תבונותיו, אופטימיותו ותפיסת המרובה שבו. נסיון הקיבוץ עדיכה מצדיק, לדעתו, "בהינה מחודשת של היחס בין סוציאליזם ריבולוציוני לסוציאליזם קונסטרוקטיבי". לאחר עיוותו של מהפכות בידי פוליטיקאים מקצועיים "אפשר הגיע הזמן להתנסות בדרכיה השונות של מהפכה קונסטרוקטיבית, בונה מלמטה-למעלה, משרשי ההווייה האנושית אל שיאי ההישג הכלכלי והמינהל המדיני".

האידייליה של טשרניחובסקי מאת יוסף האפרתי. ספרי פרס לאה גולדברג לעידוד מחקר השירה העברית. מרחביה ותל-אביב. תשל"ב 149 עמ'. "עבודה זו מנסה לתאר באופן שיטתי את האידיליות של טשרניחובסקי; לנסח את עקרונות הקומפוזיציה שלהן, לבחון את מקומן בתולדות השירה העברית ואת זיקותיהן לאידייליה בספרות האירופית וכן לתאר את דרכי ביטוייה של האידיליות בחשובות שבאידיליות שלו" (מן ההקדמה).

קיסר וקיסריים מסות בהיסטוריה רומית מאת צבי יעבץ. דעת-זמננו מרחביה ותל-אביב. תשל"א 206 עמ'.

עיקרו של הספר, לאחר סקירת ההיסטוריוגרפיה של המאה התשע-עשרה והעשרים בנושאים קיסר וקיסר-ריוח, הוא הדיקטטורה של יוליוס קיסר. בסוף הספר פרקים העוסקים ב"נירון, טאקיטוס ושריפת רומי", בייטליוס ובהאדריאנוס.

עך מות מאת עמוס עוז. עם חיתוכי עץ מקוריים מאת יעקב פינס. מרחביה ותל-אביב תשל"א. 155 עמ'.

בספר שני סיפורים: אהבה מאוחרת, עד מוות.

שלוש נובלות מדרגה צרה. מות ליסאנדה. נמלים. מאת יצחק אורפז. מרחביה ותל-אביב תשל"ב 240 עמ'. שתי הנובלות האחרונות יצאו קודם בנפרד.

שערי גן-עדן מאת יז' אנדז'ייבסקי. תרגם מפולנית עזריאל אוכמני. רישומים מאת כרמלה טל. מרחביה ותל-אביב. תשל"ב 107 עמ'.

שפינוזה ומושג היהדות תפיסה וגלגולה. מאת זאב לוי. מרחביה ותל אביב תשל"א. 200 עמ'.

דיון ברעיונות על היהדות של שפינוזה, מנדלסון, משה הס, סארטר ושל קצת הוגים יהודים בזמננו, בפרט י. קלצקין וי. ליבוביץ. כקו המקשר את כל אלה, ביחוד את ארבעת הפילוסופים הנזכרים בראש, וממילא מגדיר, בעיני המחבר, את "אחידותו ורציפותו" של ספרו, הוא השקפתו של שפינוזה על היהדות. "הדעות שהביע ב'מאמר תיאולוגי-מדיני' מהוות בשבילנו לא את נושא עיונו של פרקנו הראשון, אלא הן פותחות בירור הנמשך לאורך הספר כולו. היסוד המתודולוגי שהכתיב

מגמדיא לרווחא (תולדות הכשרת קרקע בא"י) מאת יוסף ויץ. רמת גן 1972 304 עמ'.

הספר מוקדש לסקירת תולדות הכשרת הקרקע בידי היהודים במאה השנים האחרונות, "ארץ-ישראל בזמן שיושבים עליה רווחא, בזמן שאין יושבין עליה גמדיא" (גיטין נו א), מימרה זו של רבי חנינא בר חמא, מאמוראי ארץ-ישראל, מסמלת בעיני בעל הספר את תהליך ההתישבות היהודית, שריפאה את קרקעותיה המזונחים והצחיחים ומורדות הריה גרופי הרקבובית של ארץ דלילת אוכלוסים בעמל דורות של חלוצים, בפרט במפעלי ההכשרה, הניקוז, הדי" רוג, הסלילה והיעור של הקרן הקיימת לישראל.

מילון עברי שלם ערוך וסודר בשיטה חדשה, מאת ראובן אלקלעי. כרך א': א—; כרך ב': כ—ע; כרך ג': פ—ת. רמת גן 1969—1971. 1828 עמ'.

"מילון זה לא בא להתחרות במילונים החשובים שהוכרחי [אבן-שושן, כנעני, בן-יהודה, גור, מדן] אלא להורות ולהציע על גישת חדשה בהכנת המילון, שיהיה ערוך וסודר באורח שונה מהאחרים, לפי מתכונת מילונים לועזיים משובחים שעמדו לנגד עיני. קראתי להיבורי מילון עברי שלם לא לתפארת המליצה, אלא פשוט מפני שהוא מזכיר מלים, צירופים, ניבים ופתגמים מהספרות העברית בכל הדורות לכל רבדיה ונוסף עליהם אלפי ערכים שעדיין לא הובאו במילונים אחרים... מטרת המחבר היתה לצפף את החומר המרובה הזה במינימום של מקום, אגב שימת דגם על החלק השימושי והמעשי של הלשון" (מתוך הקדמת המחבר).

מוסר ביאליק :

על הרוחני באמנות בייחוד בציור מאת ואסילי קאנדינסקי. בצירוף שמונה לוחות ועשרה חיתוכי-עץ. תרגם מגרמנית שמואל שיחור. ירושלים תשל"ב 101 עמ'.

אחד מכתבי-היסוד של האמנות החדשה, המתווים את המיפנה אל המופשט, את הניתוק מן הגשמי והמוחשי ואת החתירה אל הבעה "טהורה" בציור, בדומה למוסיקה, מאת הצייר הגדול, שהחל לפני ששים שנה ויותר באילתורים חסרי מושא ואף חסרי צורה, והיה מלבד זאת בעל חזון מהפכני, שפילס וביסס דרך חדשה באמנות ומננה. לספר נלוו דברי מבוא מאת משה ברש.

חפידות מרפלב. פרקים בחיי מחוללה ובכתביה. מאת מנדל פייקאו'. ירושלים תשל"ב 224 עמ'.

ספר זה מתרכז בעיקר בכיווניה המשיחיים של חסי-דות ברסלב, במחלוקת מסביבה, וכן בניתוח דרכי הסיפור של רבי נחמן במעשיותיו והסיפור החסידי בכללו. הקשרים בין היסוד המשיחי, המחלוקת וסי-פורי-המעשיות מצאו (כלשונו של המחבר בהקדמתו) "את גילויים בצורות שונות בפרשת חיי האחרונה של ר' נחמן באומאן, בתפיסתו את סיפורי המע-שיות ובפרשנות הברסלבית, ובצורה מובהקת— בפרשת חיי בשנת תקס"ו, שנת מפעלותיו המשי-חיים, שעוררו ביתר שאת את קטרוגיו של ה'סבא'

כטיפה בים זכרונות מאת מרים ברנשטיין-כהן. רמת גן 1971 254 עמ'.

זכרונותיה של אשה מחוננת, בת-תרבות ואשת-ספר, שהיתה מראשוני התיאטרון העברי, והיא פעילה בו עד היום. חייה עם התיאטרון העברי ובתוכו מתוארים על פני הרקע הנרחב של התנועה הלא-רמית, מעשיה וראשי-עושיה.

יעקב רומן מאת בנימין תמוז. ספריית מקור. הוצ' אגודת הסופרים העברים ליד הוצ' "מסדה" רמת גן. 1971. 288 עמ'.

רומן, שעלילתו בארץ-ישראל של המנדט ובמדינת ישראל, נחלק לארבעה חלקים.

המלחמה קרבה 1938—1939. מאת כריסטופר תורן. תרגם ארי סואן. רמת-גן 1971. 221 עמ'.

סקירה ממצה של מאורעות השנתיים שקדמו למלחמת העולם השנייה. התרגום יש שהוא מסורבל ולקוי לעתים קרובות, לרוב מתוך שעבוד מילולי לאנגלית, הגורם לעתים טשטוש גמור של המובן. "לאט לאט ובאורח סמלי הלך הארוע ונעשה פחות תדיר וזכה לביקורים פחות תכופים", הוא משפט עברי אחד מרבים, טיפוסי בחוסר-משמעותו. גם שילוב מלים כתובות באות לועזית בפסוק העברי (ללא תעתיק עברי וללא תרגום) אף הוא אין להצדיקו: לא לגבי "אנשלוס" וכיו"ב, ולא לגבי "צידוק ex post facto", שיש לתרגמו, פשוט, "צידוק לאחר מעשה" או "בדיעבד". ועוד: "נאומו של שר החוץ... הוא אמנם תעודה קרדינלית להבנה וכו'" — "קרדינלית" זה לשם מה?

הפאשיזם באיטליה התפתחותו והשפעתו. מאת אליובת ויסקמן. תרגם ר. לויט. רמת-גן 1971. 162 עמ'.

תיאור מקורותיו של הפאשיזם האיטלקי, נוסח זה הנראה עתה מתון לעומת בעל-בריתו הגדול וה-ברוטלי מצפון, החל מהשתלטותו של מוסוליני על המימשל המרופה בארצו וכלה בתבוסתו מידי בעלות-הברית לאחר שנשחק שחיקה פנימית בצרפני הנאציזם.

גרפולוגיה מעשית (כתב-היד כמפתח לאישיות). מאת ד"ר שמואל יוגב. סידרת הרצאות באוניבר-סיטאות תל-אביב ובר אילן. בצירוף 81 דוגמאות כתב בקונטרס נפרד. רמת-גן 1971. 175 עמ'.

מדריך קצר ביסודות הגראפולוגיה כשיטה המבקשת להגדיר ולהבין את אישיותו של אדם על-פי כתב-ידו.

הסברה ויהשי-ציבור מאת מרדכי יעקובוביץ. רמת-גן 1971, 137 עמ'.

"איני מתיימר חלילה להתעטף באצטלה של מומ-חה... כל מה שביקשתי הוא להתחלק עם זולתי בניסיוני המצטבר ולהצביע על כיווני מחשבה ועל דרכים העשויות להבטיח עבודת הסברה יעילה ויחסי ציבור מוצלחים". המחבר ממונה על ההסברה ויחסי הצבור של חברת "מקורות".

הל הטכניון בחיפה. מיבנה הספר יש בו חסרונות בולטים, וכרוך בערבוב זמנים מסויים. אך אין ספק שמנדל זינגר עשה כמיטב יכולתו לכנס כאן חומר רב ומאלף, שיהיה לתועלת למעיינים בתולדות הציונות הסוציאליסטית ובתולדות המפעל הציוני לשלוחותיו ההתישבותית והחינוכית.

הוצאות שונות :

פרצעים יאוש-ויזויע אינטערפרעטאציע פון י. ל. פרצעס ביי נאָכט אויפן אלטן מארק און קריטישע אויסגאבע פון דער דראמע. פון חנא שמערוק, יידישער וויסנשאפטלעכער אינסטיטוט – יוואָ. ביבליאָטעק פון יוואָ ניו יארק 1971 366 עמ'.

בספר זה של חנא שמרוק, היושב בקתדרה לאידיש באוניברסיטה העברית, ניתן, עם מהדורה בקרתית של "בלילה בשוק הישן" של פרץ, תיאור מסיף וממצה של המחזה בגלגולי נוסחאותיו, ניתוח הנפ- שות הפועלות ואמצעי הביטוי התיאטראליים בויקתם למארג הלשוני. מחקר המאיר את מעמדו של המחזה בתחום יצירתו של פרץ ועל פני הרקע הספרותי הנרחב. "מתוך ההנחה, כי 'בלילה בשוק הישן' הוא חשבון-נפשו האחרון של פרץ, כי המחזה דין שייחשב כאחד מהישגיו האמנותיים המעולים ביותר וכי הוא מפתח למורשתו הספרותית כולה, ניסה מחבר הספר כוחו לסייע לקורא היהודי כיום בהבנת היצירה. הספר יש בו גם משום ביטוי תקוה טובה, שמחזהו של פרץ יזכה להתמודדות חדשה בתיאטרון של זמננו וכי יוצג ביתר הבנה ונאמנות לטכסט של פרץ מלשעבר". ח. שמרוק מסתמך גם על נסיונו בסמינריונים באוניברסיטה, שם ראה מה קרוב המחזה לדור הצעיר הן בבעיותיו והן בצורות ביטוי.

פראנצייזישע פאָעזיע. איבערעזעצונגען און קאַ- מענטארן מאת מ. ליטוויץ. בהוצאת "אונזער קיום". פאריס תשכ"ח. 464 עמ'.

זהו מבחר גדול – ומוצלח לפי רמת התרגום – משירת צרפת בתרגומו האידי של מ. ליטוויץ, תושב פאריס. המבחר נעשה, כפי שמסביר המתרגם והמפרש במבואו, לא לפי עקרונות של חשיבות השיר או ייצוג נאות של משוררים או תקופות וכיו"ב, אלא רק לפי בחירתו האישית של המתרגם מתוך זיקתו אל השירה ולפי ההד ששורר בו במליה וצליליה של שפתו, אידיש. במבוא דברים של טעם על אמנות התרגום בכלל ועל תרגומו זה בפרט, בלויית ניתוח דוגמה של שיר צרפתי במקורו עם שני תרגומיו מאת אברהם לסין ולייב ניידוס, שבגוף הספר ניתן תרגומו בידי בעל המבחר. בין התרגומים כל סונטות לואי לאבה, מבחר גדול מתוך 'פרחי הרע' לשארל בודלר, ושירי דו בליי, דה רונסאר, לאמארטין, דבורד'אלמור, ויקטור הוגו, ורלן, רמבו, מאלארמה, ורהארן, ואלרי, אפולינר, קוקטו, קאסו, אַלואַר, אראגון, סאן-ז'וזף פרס. בסוף הספר ניתנו רשימות של ליטוויץ על כמה מן המשוררים וכן ציונים והערות ביי-ביבליוגרפיים על כל המשוררים ששיריהם תורגמו כאן.

משפולה מכאן והביאו למפנה ביצירתו הספרותית מכאן, היינו להלבשת הגיגיו ורעיונותיו בסיפורי מעשיות".

ר' עקיבא בן יוסף חייו ומשנתו. פרקי הלכה ואגדה מלוקטים ומבוארים בצירוף מבוא מאת שמואל ספ- ראי. ספריית 'דורות'. ירושלים תשל"א 267 עמ'.

ילקוט דברי הלכה ודברי אגדה נבחרים של רבי עקיבא, וכן מבחר דברים וסיפורים הנוגעים לחייו ועבודתו, בלויית מבוא מאת שמואל ספראי, המ- קיף את תולדות חייו, אמונותיו ודעותיו, שיטתו בה- לכה ועקרונות גישתו אליה, מדרש הכתובים וחי- לוקי הדעות בין רבי עקיבא לרבי ישמעאל. הדברים לוקטו מן התלמוד והמדרש, ספרות ההיכלות ומעשה מרכבה ומן הפיוט הקדום.

הגיון הנפש העצובה מאת אברהם ברי-חייא. ההדיר וצירף הערות ומבוא גפרי ויגודר. ספריית 'דורות' ירושלים תשל"ב 152 עמ'.

אחד החיבורים הוותיקים של הפילוסופיה העברית בימי הבינים, מושפע מן האסכולה הניאואפלטונית, שמחברו כתב גם חיבורים באסטרונומיה, גיאוגרפ- יה ומתימטיקה. אברהם בר חייא היה סופר פילוסופי ראשון בימי הבינים שכתב חיבורו עברית. המבוא סוקר את הידוע מתולדותיו וחיבוריו ומנתח את משנתו הפילוסופית.

מעלות העברים מאת יצחק קארדוון. פרקים. תרגם מספרדית והוסיף מבוא והערות יוסף קפלן. ספ- ריית 'דורות' ירושלים תשל"ב 151 עמ'.

תרגום קטעים מספרו הגדול של יצחק פרנאנדו קארדוון, מצאצאי האנוסים, בן המאה השבע-עשרה, שהיה רופא החצר על פיליפ הרביעי מלך ספרד, ולימים נמלט מספרד וחזר באיטליה לאמונת אבו- תיו. בספרו, המסתמך ועיקרו על מקורות אחרים, אין קארדוון מתפלמס עם הנצרות אלא בעקיפין, כל עיקרו הוא מונה שבחי היהדות ודוחה עלילות ודיבות שטופלים עליה. במבואו של המהדיר מוצג המחבר על רקע זמנו ומבואר תכנו של הספר השלם.

הספרייה והציונות :

שלמה קפלנסקי חייו ופעלו. מאת מנדל זינגר. בשני כרכים. ירושלים, תשל"א. כרך א' 392 ע' כרך ב' 307 ע'.

פרשת חייו הציבוריים של שלמה קפלנסקי, מראשוני "פועלי ציון" ומנהיגיה, מן המשכילים שבהם ואולי האירופי שבהם לפי חינוכו והליכותיו, מתוארת כאן בידי מנדל זינגר, תלמידו וידידו הותיק מימי וינה בראשית המאה. אין כאן סיפור ביוגרפי רצוף, אלא כעין מסגרת רופפת שבה שלובים חשובי מאמריו, תזכיריו ונאומיו של קפלנסקי בתחנות חייו השונות : מביאליסטוק עיר-מולדתו, ועד וינה ולונדון ותל- אביב וחיפה. קפלנסקי נגלה כאן בתחומי פעולתו השונים, כמנהיג של "פועלי-ציון", כפעיל בשם תנועתו באינטרנאציונאל הסוציאליסטי, כחבר הועד הפועל של הסתדרות העובדים, כחבר ההנהלה הציו- נית הממונה על ההתישבות החקלאית, ולבסוף כמנ-

בשולי החוברת

פרופ' אמנון רובינשטיין הוא פובליציסט ומורה אוניברסיטאי ומשמש דיקן הפקולטה למשפטים באוניברסיטת תל-אביב. דבריו בחוברת זו הושמעו בחורף תשל"ב במסגרת הרצאות מוסד ון ליר. יצחק שיחור מלמד במחלקה ללימודי סין באוניברסיטה העברית בירושלים.

פרופ' שלמה נאמן, המלמד היסטוריה של הזמן החדש באוניברסיטת תל-אביב, נמצא בחופשת שבתון בהולנד.

בנימין הלפרן, פרופסור לסוציולוגיה באוניברסיטת בראנדייס, הוא חוקר ופובליציסט נודע. ספרו האנגלי המקיף "המדינה היהודית" עוסק בתולדות רעיון המדינה.

ד"ר זאב ברגד מלמד ספרות עברית בבית המדרש של היברו יוניון בסינסינאטי.

הרומן של לייב רוכמן "בצעדים סומים על פני האדמה" ראה אור במקורו האידי בהוצאת "מנורה" בתל-אביב והוא עתיד להופיע בעברית בתרגומו של א. ד. שפיר.

המשורר י. י. שווארץ, המשורר האידי הדגול שכתב גם עברית, וחזר נתן בשלהי חייו את שירתו "קנטוקי" בידי עצמו בעברית (מוסד ביאליק), הרבה לתרגם מן השירה העברית לאידיש, ביחוד משירת ביאליק וטשרניחובסקי, ומשירת ימי הביניים. אשתקד, בשנת חייו האחרונה, תרגם לעברית כמה משיריו של אברהם סוצקבר, המשורר האידי הנודע היושב עמנו, שהרבה משיריו תורגמו לעברית ומבחר מהם ראה אור במוסד ביאליק.



המלצה בינלאומית לשמן ישראלי

כמובן
השמן הטוב ביותר –
השמן המומלץ ביותר

דלקול" 20-50



ציון

חברה לבטוח בע"מ



כל סוגי ביטוח

המשרד הראשי:

תל-אביב, רחוב אלנבי 120, טלפון 614711

שד' רוטשילד 41, טלפון 623495

סניפים בכל הערים והמושבות בישראל

"נובטים"

מוסד לביטוח

סוציאלי בע"מ

רח' ארלוזורוב 148

תל-אביב

טלפון: 243171

"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.

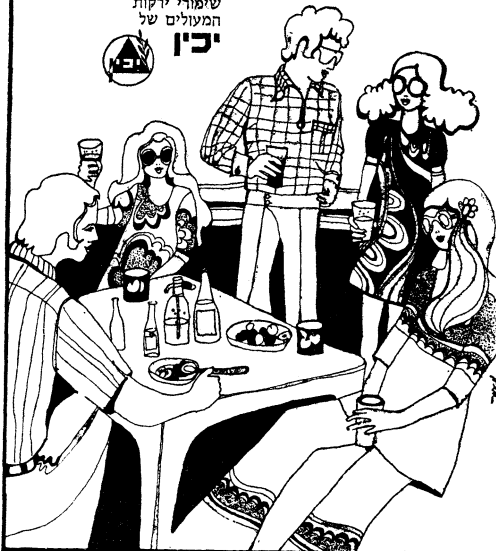
"סמל תנובה" ערובה לטיב תוצרתה



תמיד על שולחןך

מיצים ממותקים
משקה קל מהודיש
שימורי פירות
שימורי ירקות
המעולים של

יכין



"טפחות" בנק למשכנתאות לישראל בע"מ

בנק למשכנתאות הגדול במדינה

נותן הלוואות לדיור לעולים חדשים, לאגות צעירים, למפונים ולמשתכנים אחרים. כן נותן הבנק הלוואות לעיריות, למוסדות, לקיבוצים ולמושבים.

"טפחות" בנק משכנתאות לישראל בע"מ

ההנהלה: ירושלים, רח' הלני המלכה 9

סניפים: ירושלים, רח' הלני המלכה 9

מזרח ירושלים, רח' סאלח-אידין

תל-אביב, רח' החשמונאים 123

חיפה, רח' הנמל 48

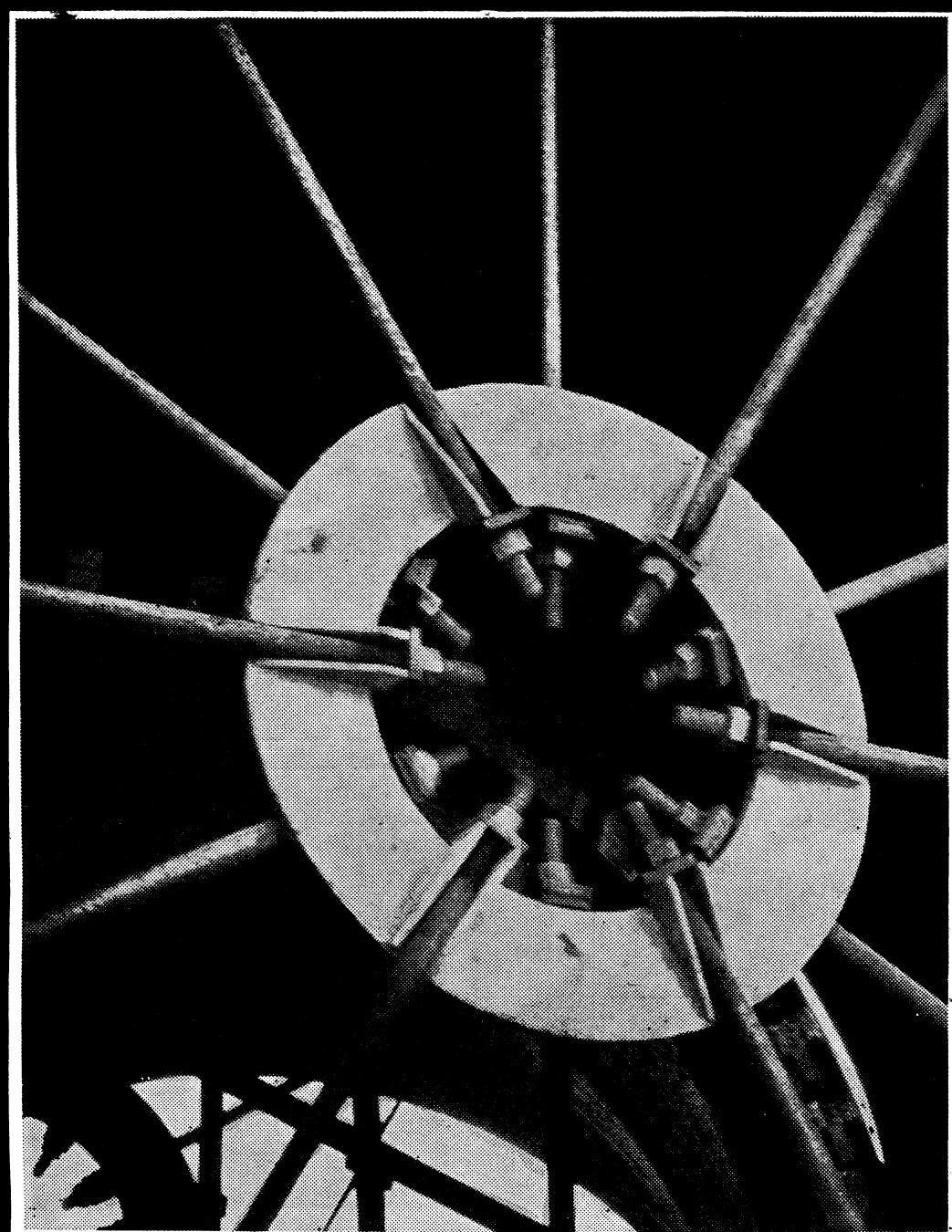
באר-שבע, רח' מצדה מרכז הנגב

אשדוד, מרכז מסחרי א' רחבת שרת

בנק הפועלים בע"מ



שם שנדאי לזכור אותו
כאשר אתה חושב על השקעה טובה ומכניסה



כור תעשיות בע"מ

המשרד הראשי: תל-אביב, רח' בן-יהודה 99, טל. 8-248241



פורום יוני 1997

תל-אביב-יפו
Tel-Aviv-Yafo
P.P. — שולם

107

השולח: "מולד" תל-אביב. רחוב פינסקר 2, ת.ד. 4449

נדפס במדינת ישראל, בדפוס ג'רוסלם פוסט, ירושלים