

# מולד

ספרות • אמנות • חברה  
בקורת • עיון  
מחקר

חמשה שירים  
אמיר גלבע

פרקי איטליה  
ישורון קשת

האהבה במקרא  
מ.א. ענת

המורשה לפי אחד העם  
יחיאל גוטשלק

הדרך אל מחוץ  
ישראל אפרזל

חסידי אגנוסטי  
רבקה ש"ץ

ממשנת הרב קוק  
צבי ירון

דוד כהן

יוסף שכטר

דוד פלוסר

רות קרטון-בלום

גיאורגוס ספריס זקן על שפת הנהר תרגום ש. הלקין

פולה איכנבאום הצעקה (מחזה) תרגום חיים גורי

זאב צור המשטר הקרקעי בישראל

נסים רג'ואן הנאצריזם במדרון

בנימין אקצין הענק החולה

א. דון-יחיא, י. ליבמן הפרדת הדת מהמדינה

אברהם קריב מנהיגות בישראל

אליהו אילת פגישות עם אמין ריחאני

אלעזר בניועץ על מרגריתה זוסמן

# מולד

סדרה חדשה • בעריכת אפרים ברוידא

תשרי תשל"ג אוגוסט-ספטמבר 1972 • כרך ה (כ"ח) חוברת 25-26 (235-236)

ג. ספרים	3	זקן על שפת הנהר
תרגום ש. הלקין		
אמיר גלבע	5	חמשה שירים
פולה אייכנבאום	7	הצעקה, מחזה
תרגום חיים גורי		
אברהם קריב	26	מנהיגות בישראל בהארת חז"ל
נסים רגואן	32	הנאצריזם במדרון
זאב צור	41	המשטר הקרקעי בישראל
בנימין אקצין	49	הענק החולה
אליהו אילת	59	פגישות עם אמין אל-ריחאני
א. דון-יחיא, ישעיה ליבמן	71	הפרדה בין דת ומדינה
ישראל אפרת	90	הדרך אל מחוץ
מ. א. ענת	97	התביעה לאהבה במקרא
יחיאל גוטשלק	106	אחדות המורשה לפי אחד העם
ישורון קשת	114	פרקי איטליה: מתוך ספר זכרונות
רבקה ש"ץ	135	רשימותיו של חסיד אגנוסטיקן

## אנשים ודרכים

אלעזר בניועץ	146	הרוצה מציריך
צבי ירון (זינגר)	155	קודש וחול במשנתו של הרב קוק

## רשימות

יוסף שכטר	169	הערות קטנות לשאלות גדולות
דוד כהן	172	כיצד הגעתי לחסידות סלונים

## ספרים וסופרים

דוד פלוסר	176	ספר על תקופת ההשכלה בבוהמיה
רות קרטון-בלום	180	האי-נראה שבנראה

184	ספרים שנתקבלו
-----	---------------

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 ומבוללת, אחרת לא יוחזרו. בכל עניני החתימה והמודעות יש לפנות אל מנהלת מולד, רחוב פינסקר 2, תל-אביב, ת"ד 4449, טל' 58478. © כל הזכויות שמורות ל"מולד".

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

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

**MOLAD Edited by EPHRAIM BROIDO**

Vol. V (XXVIII) No. 25-6 (235-6) Aug.-September 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.

# זקן על שפת הנהר

ג. ספרים  
תרגום ש. הלקין

ועם זאת יש לחשב איך גלף הלאה.  
לא די לחוש סתם, אף לא להרהר, אף לא לנוע סתם,  
אף לא לסכן את גופך אצל תרף-הירי הישן,  
כשהשמן הרוחח והעופרת היצוקה משדדים את החומות.

ועם זאת עלינו לחשב להיכן גלף הלאה:  
לא לפי מה שרוצה כאבנו ורוצים ילדינו הרעבים  
ותהום זו שבקריאת חברינו מן החוף שמנגד;  
ולא לפי מה שלוחש האור הכחלחל בבית-החולים המאלתר,  
הנצנץ הזה הרפואי על הכר למראשותי הבחור שנתח בצחקים.  
אלא בדרך אחרת פלשהי, הייתי רוצה לאמר – לפי  
הנהר הארץ היוצא מן האגמים הגדולים הסגורים במעמקי אפריקה,  
והיה פעם אל ונעשה אחר כך נתיב ונדבן ושופט ודלתה;  
שליעולם אינו אותו דבר עצמו, כפי שהורו חכמים קדמונים,  
ועם כל זאת נשאר תמיד אותו גוף עצמו, אותו היצוע, ואותו האות,  
אותה התמזרחות.

איני רוצה כלום אלא לדבר בפשטות – יתנא לי החסד הזה.  
שכן השיר אף הוא הטענו אותו כל כך הרבה מיני מוסיקה שהוא טובע לאט לאט  
והאמנות שלנו קשטנו אותה כל כך שנאכל קלסתר-פניה בזהבים  
והגיע הזמן שנגיד את מעט דברינו, הואיל ומחר נשמתנו מעלה מפרשיה.

אם אגושי הוא הכאב אין אנו בני-אדם לשם כך בלבד שנהיה כואבים:  
לפיכך אני חושב הרבה כל כך בימים אלה על הנהר הגדול,  
אותו המשמע ההולך קדימה בתוף הצמחים והירק  
ובעלי-החיים שרוצים ומרזים צמאם ובני-אדם שזרעים וקוצרים,  
הולך בין הקברים הגדולים גם הם ומשפנות-המתים הקטנים.  
אותו הזרם העושה דרכו ואינו שונה כל כך מדמם של בני-אדם  
ומעוניהם של בני-אדם כשהם מישירים מבטם הלאה ללא פחד בלבם,



ללא הרטט היומיומי משום קטנות ואפילו גדולות;  
 כשהם מישרים מבטם הלאה כהלך, הרגיל לתכנן דרכו על פי הכוכבים -  
 לא כמונו, ביום פלוני, מסתכלים בגן המסגר של בית ערבי מגומגם,  
 מאחורי הסרנים, רואים את הנגה הקרירה משנה צורתה, נעשית גדולה ונעשית קטנה,  
 משנים אף אנו, עם שאנו מסתכלים, את צורת השוקתנו ולבנו,  
 ברעף שיא הצהרים, אנו בצקו הסבלני של עולם הודף אותנו ולש אותנו,  
 לכודים ברשתות הססגוניות של חיים שהיו ממש ונעשו אבק ושקעו בחול,  
 כשהם משאירים אחריהם רק אותו ערסול פלאי מסחרר שבדקל גבה.

קהיר, 20 ביוני, 1942

# חמשה שירים

אמיר גלבע

כשאני לעצמי

קשאני לעצמי איני יודע. אבל גם לא מצפה למענה.  
אבל גם לא מסכם. אולי כדי לא להבהל.  
אבל למען האמת לא משום כך. משום כך לא עלתה המחשבה על דעתי.  
אבל משום כך סופי לצאת שלוח על מים רבים. עשיר מפלג.  
לאין מספר נחלותיו. לאין קצה דרכיו.  
שלא ידע באיזו הדרך יצאתי, אם יצאתי,  
ואשר יבוא לבקשני לא ידע אם  
בין המתים לבקש אם בין החיים.

בין זה לזה

בין זה לזה. כבנדנדה. כאשר אין כבר  
לא פח, גם לא ענין להוסיף ולהתנדנד.  
גם אפשר עוד אף לפול. לארץ.  
אבל מתוך החלשה הנדולה הזאת,  
אבל מתוך חסר הענין הזה,  
עוד הטעם, כאבר החי מכח פחו  
קים חריף כים של סיד רותח  
נכון לשרף ולהשרף. לכלות ולכלות.  
וזה, למעשה, שמשגי פרפר במנת חייו של יום  
המוצץ ונמצץ עד כלה.

זה כנראה יבוא

זה כנראה יבוא כחתף. וכל הבדיחות של קטב מרירי  
יטענו משמעות מעשית מחלטת. של אימי צהרים. מוטב, ובלבד  
לצאת יפה, ואפילו זוהר, ולו כדי שיהיה כגונף עכשיו  
אחד זוכר. כשהכל עובר. גם כשהכל עובר מישוה בכל  
תחנה ותחנה אורב ועם הרוח ספורף מספר.  
יהיה ספורף לאחר יפה. יהיה ספורף לאחר  
יפה כפי רצונה אי תמיד. כאשר כל תחנה אף  
שלט היה ושם בדוי, שעכשיו, אף עכשיו, יהיה לו  
קיום יהיה לו כסוי כאשר הכל כבר גלוי לכל  
עין ולראות אין דבר עוד  
אחד מה יזכר

לרוץ מרחק לילה  
 לרוץ מרחק לילה, מרחקים בלילה, אין קל מלעבר מרחקים  
 בלילה אין קל מזה, שאין כל מחסום גראה לפניה בלילה,  
 שכל אשר לפניה מאחוריה כר דחוס  
 לא מעלות לא מורדות בלילה סבין חותך  
 המאפלת כדור פולח העץ העור חפרפרת  
 בלב הויה שחורה חותרת לקרע  
 מסך שעביו על אף הכל אל  
 גבול אור יום נמשך  
 ואפלו לא יגלה לעיני מי  
 עולמו חשך עליו.

תראה, אם שכמוהו  
 תראה, אם שכמוהו במיטב, נכון מזה, במרע שנותיו  
 מגלגל, פאשר שוכח ומעז, דברים על עצמו עליו,  
 אין לו לעשות כנגד ויכול לגלגל ולהניח, לגלגל ולהניח  
 ולצאת מכלל נזק לנפשו, או גופו, לאחר שלבו השתי -  
 שלמה, אם כן, אל הרחוב הוא מושך בצמות, כמאמר המשורר,  
 את זו הפרופה, התטופה, אם עינו לשקר אם רוחו לעכר  
 של הזולת, האחר, שלא צרף לו, אולי צרף לו אחר.

# הצעקה

מחזה בשלוש מערכות

פולה אייכנבאום

תרגם מצרפתית חיים גורי

## הנפשות

סטלה קרול :

כבת ארבעים. לבושה בהידור של חומרה.  
כובע. כפפות. מעשנת בלי הרף

הפקיד הראשי :

כבן ארבעים. איש גבוה, רחב-כתפיים.  
חליפה רשמית.

המזכיר :

צעיר. לבוש מקטורן בלייזר.

איש-דת :

גלימה כהה גדולה מסתירה את רובו.

הזקנה מן הארץ הישנה :

ישישה קרתנית ועירה.

מנהל גנוך חמש : זקן.

הממונה הפסיכיאטרי :

צעיר. לבוש חליפה ספורטיבית, אפודת-גולף.

שומר האמפיתיאטרון הגדול : זקן.

שומר הספרייה הגדולה : זקן.

אשה צעירה.

המחזה מתרחש בארץ שביל-הזהב, בעיר הבירה,  
(צרפת, בלגיה, שווייץ, הולנד, אי-שם באירופה,  
מקום שמצויים יהודים בודדים מניצולי השואה).

## מערכה ראשונה

משרדו של הפקיד הראשי. על השולחן תיקים. קומקום קפה. ספלים. האורות עולים לאט. אור מסנוור מכוון לעיניה של סטלה קרול.

הפקיד הראשי (נובח): השם, שם המשפחה, מקום ותאריך הלידה, מספר הכרטיס האישי. חתמי. נגמור. השם:

סטלה (מבולבלת): אינני יודעת.

הפקיד הראשי (כנ"ל): שם המשפחה.

סטלה (כנ"ל): אינני יודעת.

הפקיד הראשי (כנ"ל): מקום הלידה.

סטלה (כנ"ל): אינני יודעת.

הפקיד הראשי (כנ"ל): תאריך הלידה.

סטלה (כנ"ל): אינני יודעת.

הפקיד הראשי (כנ"ל): אל תתעקשי. אין טעם.

סטלה (כנ"ל): איש אינו יודע מי אני. אין איש היודע מי אני... מי אני... מי אני...

האור עולה. נראה גם הפקיד הראשי.

הפקיד הראשי (בסבלנות): עכשיו, הגידי לי בבקשה את השם, שם המשפחה, מקום ותאריך הלידה, מספר הכרטיס האישי. חתמי. נגמור.

סטלה (תוהה): אינני יודעת. אינני יודעת.

הפקיד הראשי (עייף): "אינני יודעת", שמענו. שבועיים את חוזרת וחוזרת על זה. מילא. עשיתי כמיטב יכולתי כדי למנוע את הליכי הקירת הזהות. את מכריחה אותי. יכולתי לאסוף כמה עדים, להביא מסמכים, והיית שומעת מפי אחרים שאת היא את, את ולא אחרת.

סטלה: איש אינו יודע מי אני. אין איש היודע מי אני.

הפקיד הראשי: את טועה, גברתי! אמרתי לך כי עלה בידי למצוא אנשים שיאשרו את זהותך. בענין זה עשיתי הרבה מאמצים.

סטלה (ביובש): זאת חובתך.

הפקיד הראשי: חובתי?!

סטלה (כנ"ל): כן, זאת חובתך, להוכיח לאנשים מי

הם; שהם הם עצמם, לספק להם את הראיות, שהרי אתה מבקש לדעת מי הם. זכותך לשאול כל איש "זהותך בבקשה, השם, שם המשפחה, מקום ותאריך הלידה, שם האב, מספר הכרטיס האישי..."

הפקיד הראשי: אנחנו חיים בחברה מאורגנת, אנחנו נהנים מיתרונותיה. נדמה לי שאין היא דורשת מאתנו מחיר יקר תמורתם. קצת סדר, קצת משמעת. במקרה של תאונה, למשל.

סטלה: במקרה של איבוד לדעת, או של מות? כל פעם שמתים, כל פעם שמתים שוב בדראגסי, ואם צריך

אי-פעם למות עוד לפני שמתפגרים— האם המיתות האלה אינן מעניינה של הרשות? חיים פרטיים? אנחנו בעצמנו נסחר עם כל הגויות שלנו. נערום אותן יפה יפה יחד עם הגרביים וגליות-הדואר בתוך שתי המזוודות בנות-האלמוות.

הפקיד הראשי: לא אחדש לך דבר, גברתי, אם אומר לך שכל אדם הולך לבדו בנתיב-היסורים שלו. לפעמים אנחנו רואים זה את זה, אך תמיד אנו נמצאים בשלבים נפרדים. אלה שעברו שלב קשה ממהרים לשכוח אותנו. אלה שעוד לא הגיעו אליו עדיין אינם יודעים. נתיב-היסורים אינם מצטלבים.

מתי הגעת, גברתי?

סטלה: הגעת, לאן?

הפקיד הראשי: אלינו, לארץ שביל הזהב.

סטלה: אני כבר לא יודעת בדיוק.

הפקיד הראשי: אל תתעקשי, היא נבונה. אם אינך זוכרת מתי הגעת הנה, אמרי לי את השם ושם המשפחה... סטלה (מסיימת את המשפט שלו): "מקום ותאריך הלידה. שם האב. מספר הכרטיס האישי". את הפרטים צריך לדעת, צריך לשנן אותם, צריך להיות מוכן לכתוב אותם על הניר. אדם עלול להצטרך לזה בכל רגע, בכל מקום. מתרחקת ממנו. מדברת כאילו לעצמה. לאט. בקצב ההליכה שקט. הולכים. עוברים על גשר. כבר ברור שאין קופצים ממנו. כבר אין ברירה. כמו ברכבת. לא ימינה. לא שמאלה. הגשר הוא המחליט. געצרים. מסתכלים למטה. מרגישים, הפעם לפחות, שעדיין אין סכנה. שום דבר לא יקרה. מלמעלה, הנהר מתחבט באפיקו, הולך והולך בעל-כרחו. לא כלום, רק אפור. מים. מים חולפים!

הפקיד הראשי: תיארתי לעצמי שאת אוהבת גשרים. וגם רכבות, נכון? מחקה את סגנונה זה מרגיע, רכבת. היא נוסעת מעצמה. אין מה לעשות. גם אי-אפשר לעשות כלום. אפשר רק להיות שם, פטורים מן הגורל שנעזב על רציף התחנה, וכו' וכו'. ניחשתי נכון? סטלה (רוגזת על ששיסע את חוט-המחשבה שלה): לא! הרכבת שלך לא חשוב לאן היא נוסעת. היא מגיעה למקום כלשהו. היא מוליכה אנשים.

הפקיד הראשי: סליחה, לא התכוונתי להזכיר את המקרה המצער שהיה לך ברכבת התת-קרקעית.

סטלה: אמרתי שלא נדבר על זה! חוזרת לנעימה הקצובה, של פיזור-דעת דיברתי על מים. יורד גשם. הגשם אי-ננו מסוכן. העיר מתרוקנת. אתה נעשה צעדים, צעדים ועוד צעדים, סכום של צעדים, רצף של צעדים... בכת-אחת, מחקה את קולו היבש של החוקר השם, שם-המשפחה, מקום ותאריך הלידה, שם האב, מספר הכרטיס האישי...

הפקיד הראשי (שמסע אותה): מתי הגעת, גברתי?

סטלה: אינני יודעת.

הפקיד הראשי: עשי חשבון.

סטלה: חשבון. אני עושה את החשבון. אני מחשבת הרבה: הפנסקים שלי, קופסאות הסיגריות שלי, מקוש-קשים מרוב חשבונות. אני מחברת, אני מחברת, אני מחסירה. אני מונה אבני-מרצפת, פנסי-רחוב, ירחים; אני מונה את הפרוטות שנותרו בארנקי, את המרצפות, את השנים, את הכוכבים, ואף על פי כן אינני יודעת את החשבון המדוייק. כמה זמן אני נמצאת כאן? אבל... איזה זמן? הומן שלי או הומן שלך?

הפקיד הראשי: שלי, שלך, מה את רוצה לומר בזה? עברנו בשקט על ענין הרכבת. אבל הומן הוא... זמן, הא? שלך, שלי, של הענין של העשיר — הוא אותו זמן. הוא אחד הדברים הנדירים בחיים שניתנו לנו באופן דמוקראטי לגמרי, שווה לגמרי.

סטלה: לא. הומן שלך, אני מכירה אותו. זה זמן עצמאי, אוטומאטי. אותו אין מחשבים. אותו רואים. בלוח השנה, בשעון. דף לבן דיק מתהפך שמאלה. מחוג זעיר שחור מסתובב במעגל. מאליהם. יש לי פגישה בשעה חמש. סבתא מתה בחמש. מחר אסע לכפר. אלהים!

הפקיד הראשי: והומן שלך?! במה הוא נבדל מהומן שלי, מהומן שלנו?

סטלה (בקור): זמנים נפרדים — שני קילומטרים של זמן, טונה של זמן. הומן הנדרש כדי לתפוש כי הדמות הבאה לקראתך — ספק-נערה ספק-אשה, ב-מיקצב קליל של חצאית-קפלים פעמונית וחולצה מגו-קדת, אי-אפשר שתהיה חברתי השחרחרת שהפכה בלונדית. אילו היתה היא, היו נוספות לה תשע-עשרה, עשרים, עשרים-ואחת, עשרים-ושתיים שנים. גימה אחת, אישית, חודרת לקולה והיא, זה עשרים-ושתיים, עשרים-ואחת, עשרים, תשע-עשרה שנים — מתה, מתה...

הומן הנדרש כדי להבין זאת והלב החש את האפס הוה, את הפחות מאפס, הפועם לפתע בקצב משובש, לעולם. שוב בקור הומן הנדרש כדי להבין: זהירות, סכנת מוות. בגלל תיקונים. לא לפתוח את הדלתות בין תחנות דל"ת ובי"ת. הומן הנדרש כדי להבין שיש רק זה, שאין שום דבר חוץ מזה, אין שום דבר חוץ מאסור לפתוח את הדלתות, שאין סכנה אחת, שאין מוות אחר... הומן הנדרש כדי להבין כל זאת ומיד אתה הופך כל-כולך לצפירת-אזעקה, לצעקה.

הפקיד הראשי (משסע אותה, בקול אבהי): את קצרת-רואי. רשמו לך משקפיים. עליך להרכיב משקפיים! גרמתי לעצמי הרבה צרות בגלל המשקפיים האלה.

סטלה: (ממשיכה בשלה) לא! אל נדבר על זה! הומן

ארוך ואטי, ארוך ואטי מכל הידוע, ארוך ואטי מכל מה שניתן לשער. ופתאום: הומן הקצר המהיר, הדק, שאפשר להכיל אותו בשקעורית כף היד, במלה אחת, מלה הנאמרת בחפזון, בלחש, באנחה. זמנו של מוות שיכול היה להיות מותך, מוות שאינו מוות, מוות שלעולם לא יהיה עוד מוות, מוות שהוא פשע כלפי החיים; מוות שמפריע למוות, מוות של עשרים דקות, של תשע-עשרה דקות, של שמונה-עשרה דקות, של שבע-עשרה, של שש-עשרה, של חמש-עשרה, של ארבע-עשרה, שלוש-עשרה, שתיים-עשרה, אחת-עשרה...

הפקיד הראשי: אין צורך שתכאיבי לעצמך כל-כך.

סטלה: אינני מכאיבה!

הפקיד הראשי: מדוע את חוזרת שוב ושוב על הזוועות האלה?! את מכאיבה לעצמך!

סטלה: כדי לחוש כאב יש צורך בדמיון, הרבה דמיון.

הפקיד הראשי: לא זה חסר לך, גברתי.

סטלה: כך אתה חושב? נדמה לאנשים שיש להם דמיון, אך כל-כך מעט יש להם למען אחרים. אטומים. כאילו לא קרה להם כלום מעולם.

הפקיד הראשי: לפעמים צריך לרסן את הדמיון, כדי לחיות.

סטלה: לא! אני הכרחתי את עצמי אפילו לעשות תרגי-לים. החלטתי שצריך לפתח את כושר הדמיון כשם שמפתחים את הקול, את השרירים... מתקדמים בחריצות רבה. צעד-צעד. אחר-כך לומדים לרסן את הדמיון: לומדים להימנע מעור סומר, לומדים לא להתעלף, אחר-כך לא להקיא.

הפקיד הראשי: ברכבת התת-קרקעית לא הועילו התרגילים.

סטלה: לא! כבר אמרתי שאינני רוצה לדבר על הרכבת התת-קרקעית.

הפקיד הראשי: סליחה. פשוט רציתי להזכיר לך להפ-עיל יותר את ההגיון, ולרסן את הדמיון.

סטלה: הגיון? אפילו הדמיון אינו תופס: גוף שהכרת אותו בגיל שבו אי-אפשר לדמות אותו עירום מתחת לחצאית-קפלים פעמונית וחולצה מנוקדת. גוף טהור, בתולי, שאיש לא נגע בו זולת כפות ידיה של אם, חלקות, רכות, מעופרות באבקת טלק לאחר האמבט, גוף זה שלא טעם מאומה זולת נשיקה חטופה על החזה או על הכתף מפיה של אם שדוחפים אותה ואומרים "אמא, אמא, אמא את שוכחת שכבר אינני בת שלוש". — איך לדמות את הגוף הזה, שאי-אפשר לדמותו אפילו עירום — כשהוא מוכה? איך לדמות את הדם, שדורות חונכנו לקבור אותו בצביעות עמוק, כאילו איננו קיים כלל — איך לדמותו אדום, אדום לאור היום... לוחשת ואיך לדמות את שבירותה של

הפקיד הראשי: כן, אני שומע.  
סטלה (בשקט, לעצמה): הבית — מנגינת פסנתר, טלפון מצלצל, הפסנתר משתק. לאחר שלוש שניות מרימים את שפופרת הטלפון ואז — אל הפקיד, בפולנית ובני-שימה אחת דוישצ'י דזיוינדזישונט צ'טרי פינדזישונט ששט'.

הפקיד הראשי: מה אמרת?  
סטלה (בפולנית בנישימה אחת): דוישצ'י דזיוינדזישונט צ'טרי פינדזישונט ששט'.

הפקיד הראשי: את לועגת לי, או מה?  
סטלה (מתקשה להיזכר): לא, אין זה המספר הזה. זה מספר מספירה אחרת, לפני דראנסי, אבל אינני בטוח. זה שוב אינני יודעת מניין בא. אני חושבת שהוא תוצאה של חישוב. הוא עומד לי תמיד על קצה הלי-שון. אולי זה מספר ששינגתי לעצמי למקרה שיציגו לי שאלות, מספר נושא מזל, ספרות-פלא שיצילו אותי מכולם, מהכל. יתכן, להיפך, שזה מספר שנתנו לי ושלמדתי אותו כדי לענות במפקד: פה. פה. אתה זוכר, אתה מכיר את דפיקות הלב, כשהיית ילד, על ספסל הלימודים בכיתה. ילד המצפה לקריאת שמו. הפחד פן תיכשל, הזיעה... כאשר אתה מצליח לשר-בב "פה" וידך מורמת ברגע הנכון. בקול הנכון: פה! פה! אתה בטוח שאין זה מספר הכרטיס האישי?

הפקיד הראשי (בקוצר-רוח): לא, אין זה המספר!  
סטלה (צוחקת). קצת היסטורית): ה... זה מספר הטלפון של אבא שלי.

הפקיד הראשי: שם אביך?  
סטלה (צוחקת): שם אבי, לא היית מאמין, אדוני הפקיד הראשי.

הפקיד הראשי (ביובש): שם אביך, גברתי.  
סטלה (צוחקת): אמרתי לך שלא היית מאמין. אני בתו של המלך שלמה, נכדתו של המלך דוד.

הפקיד הראשי: גברתי, אנחנו מבליים פה זה חמש שעות היום. אולי נחסוך זמן. עלי עוד להגיש את הדוח. נמאסו לי הסיפורים שלך, שאת ממטירה עלי בזה אחר זה. זה בלתי אפשרי. את עושה זאת במתכוון. נשבעת לי אחרי המקרה ברכבת התת-קרקעית לשוב לחיים תקינים.

סטלה (צועקת): אמרתי לך לא לדבר על הרכבת התת-קרקעית!

הפקיד הראשי: אני מאבד את הסבלנות כותב.  
סטלה (בתוקף): אבד מה שאתה רוצה. עשה מה שאתה רוצה. אל תחסוך ממני דבר. אינני מבקשת ממך כלום.

לא אומר לך כלום. דממה מתרחקת  
הפקיד הראשי (מבולבל): הו, אל תכעסי פוסע לעברה. אני מבקש סליחה, את רואה, לא? אני מבקש סליחה. נושק את ידה. נשאר קרוב לסטלה

עצם כאשר נוהגים בה כאילו היתה עשויה עץ! אתה שומע את קול השבירה? אתה שומע?  
הפקיד הראשי: את מצליחה בזה יפה.

סטלה: לא. התרברבתי. גם אני לא יכולתי לתאר לעצמי... גם אני אני לא מתה. אכלתי, הלכתי, נשמתי, נשמתי, נשמתי. נסה לכלוא את נשימתך... אתה תראה... מגיעים לחמישים ושש. אינני מתה. לא.

הפקיד הראשי: זה היה מזמן. צריכה היית לשכוח. צריכה היית להניח לזמן לעשות את שלו!  
סטלה: להניח לזמן לעשות את שלו! כמו פושטת-יד ביקשתי מן הזמן שינה, ביקשתי הכחשה, רחמים, תקווה.

הפקיד הראשי: אין ערוך לתקווה. את הנעשה אין להשיב. צריך לצפות אל העתיד ולקוות.

סטלה: (אירונית) כמה זה יפה — לקוות. תמורת תקווה ימכור איש את אביו ואת אמו; את עצמו ימכור תמורת ברכת-שלום. אתה נדיב מאוד, אדוני, אתה מפציר בי ברוב חסדך שלא אכאיב לעצמי, שאשכח. אבל כמה מזמנך היית גותן כדי שלא אסבול? כמה זמן היית גותן כדי לחסוך ממני דמעה? אתה מוכן לטלפן לאשתך שתחכה עם הצלי?

הפקיד הראשי: את יודעת שאינני נשוי. ואשר לזמן — באמת אין לי הרבה זמן.

סטלה: אני... יש לי זמן... ירשתי ירושה! זמן הנפשות שאינני מצליחה לסכם את החוב המגיע להן עלי אדמות.

הפקיד הראשי: (מציץ בשעון) הזמן עובר. את בוודאי עייפה. נגמור. אמרי לי רק את השם ושם המשפחה, מקום ותאריך הלידה, שם האב, מספר הכרטיס האישי. חתמי. היי נבונה, את יודעת שאני משתדל למנוע את הליכי חקירת הזהות. לטובתך. אני מוכן. אני שומע. השם ושם המשפחה?

סטלה: אינני יודעת.

הפקיד הראשי: מקום הלידה?

סטלה: אינני יודעת.

הפקיד הראשי: תאריך הלידה?

סטלה: אינני יודעת.

הפקיד הראשי: אל תתעקשי! אין טעם. יש לשוב אל ההווה. אל הזמן של השעון... של השנה... להשלים עם הבלתי-נמנע; הזהות שלך, החברה — רק הם יעזרו לך.

סטלה: אנא, הוכח לי שאני באמת אני... ואלך לי מכאן מרוצה.

הפקיד הראשי: די, די. מספר הכרטיס האישי. אני מוכן להתערב שאת יודעת אותו בעל-פה.

סטלה (באירוניה מסותרת): המספר? באמת אני זוכרת מספר.

לכל הרוחות, במאורה ההיא, על גבול הרובע המפוק-  
פק והרובע האסור, באמצע הלילה?  
סטלה: כבר אינני זוכרת בדיוק.  
הפקיד הראשי: השתדלי להיזכר.

סטלה: אולי פשוט חיפשתי תירוץ כדי שיאסרו אותי.  
זה היה קל יותר מאשר לקפוץ מן הגשר אל הנהר,  
מאשר להתפשט ערומה בכיכר באמצע היום, מאשר  
לירות כדור מאקדה בפנס רחוב. אולי רציתי שיאסרו  
אותי דוקא בצורה עלובה כל-כך.

הפקיד הראשי: לעתים קרובות את הולכת אל הרובע  
הזה?

סטלה: לפעמים, כן.

הפקיד הראשי: מה עשית ב"בר שבפינה" בליל  
המעצר?

סטלה: באמת הכרחי לחזור על כל זה? הרי זה היה  
רק תירוץ. ממש כך יכולתי לעשות דבר אחר.

הפקיד הראשי: נכון, למעשה יכולת ממש כך לעשות  
דבר אחר. אך את עשית זאת: התחלת לשאוג כמטור-  
רפת, כמו אשה שנכנס בה דיבוק, אשה שאחזו אותה  
צירים. פתאום. בלי סיבה. בהליכים של גילוי הזהות  
יהיה צורך בוודאי להעלות לדיון את כל הנסיבות.  
הממונה הפסיכיאטרי כבר קיבל את הדוח של השוט-  
רים שעצרו אותך.

סטלה: וודאי ינסה שוב להציג אותי כמטורפת. אבל  
אתה אסור לך להרשות זאת! אי-אפשר שתיפטרו  
בצורה כזאת מענין שאינכם מסוגלים למצוא לו פתרון  
מניח את הדעת. מי שפונה לרשות כדי לקבל את  
ההוכחות לזהותו עדיין איננו מטורף.

הראו לי, שחור על גבי לבן, מי אני; הוכיחו לי  
שאני אני — זה כל מה שאני דורשת מכם. הגידו לי  
מה שמי ומה שם משפחתי, מקום ותאריך הלידה,  
שם האב. אני רוצה לראות אותם כתובים על הנייר,  
עם חותמת ובו! אולי כל זה לא היה ולא נברא?  
אולי המצאתי את עצמי. הרכבתי את עצמי מחלקים!  
אולי אני באמת מטורפת; אולי אינני בתו של המלך  
שלמה, נכדתו של המלך דוד, הנסיכה-כוכב מן הארץ  
הישנה. אולי אני חלום; אי-הבנה; שקר. איך אפשר  
לבנות רק על הזכרון, רק עליו. תוכיח לי! אני רוצה  
לראות את שמי חקוק על טבלת זהב, על אבן מצבה.  
אני רוצה לראות את שמי כתוב על גב של צילום,  
צילום שהצהיב, צילום ועליו עקבות חלודה של מה-  
דק, צילום בלתי אפשרי בתסרוקת שיצאה מן האופ-  
נה, מזכרת מחופשה שלא היתה. הראה נא לי אות,  
אות אחת ויחידה, אות רקומה בשולי ממחטה, אמור  
לי מלה, מלה אחת שידעתי לענות עליה... לפני  
שידעתי לענות בכלל... אני אינני היא. היא איננה  
אני.

סטלה (רוצה לשכנע): הרי מה שאמרתי לך זה עתה  
היא האמת. אין לך דבר בלתי מתקבל על הדעת כמו  
האמת. היא לא תיאמן. האמת. מביטה בו אינך מאמין  
לי. מביטה בו.

הפקיד הראשי (מבולבל): כן, אני מאמין לך.

סטלה (בתוקף): לא. זה עתה אמרתי לך מי אני, מי  
אבי, בתו של מי אני.

הפקיד הראשי (מבולבל עוד יותר): כן.

סטלה (צועקת): אני בתו של המלך שלמה. נכדתו של  
המלך דוד.

הפקיד הראשי (אוחז ראשו בידיו): כן. ונפרטיטי ואנטי-  
גונה ואיפינגניה ואיזאדורה... מה?

סטלה: (באי סבלנות) לא! אני אומרת לך שאני בתו של  
המלך שלמה, נכדתו של המלך דוד. כולם יודעים  
זאת. קדימה! כתוב!

הפקיד הראשי: מוטב שלא ארשום פרט זה של זהותך.  
הוא עלול לעורר חשד בלב הממונה הפסיכיאטרי. הרי  
לא כדאי להרגיז אותו. היו לנו די צרות עם הרכ-  
בת... מה דעתך?

אור על האשה העומדת על הסף ומתבוננת. נשיית מאוד.  
מפתה. שונה מאוד מסטלה.

האשה: אני פה.

הפקיד הראשי: את פה.

האשה: ובכן?

הפקיד הראשי: ובכן מה?

האשה: כבר מאוחר.

הפקיד הראשי: כבר מאוחר.

האשה: אני מחכה לך.

הפקיד הראשי: אל תחכי לי.

דמות האשה מיטשטשת. הפקיד פונה אל סטלה

אינך שואלת אותי מי היא?

סטלה: אני רואה. שתיקה החיים עצמם.

המוזכר מופיע על הסף. מבטו מלא חשד

הפקיד הראשי (רציני מאוד. רשמי מאוד): השם ושם  
המשפחה.

סטלה: אינני יודעת.

הפקיד הראשי: מספר הכרטיס האישי?

סטלה: אינני יודעת.

הפקיד הראשי: שם האב, שם האם, תאריך ומקום  
הלידה.

סטלה: אינני יודעת.

המוזכר נעלם. שתיקה.

הפקיד הראשי: מותר לי לשאול אותך שאלה... אישית?  
היית עונה לי?

סטלה: לא! אינני יודעת. כן, כן!

הפקיד הראשי: כיצד את, כפי שהנך, כמות שאַת לפני,  
כיצד הגעת לשם ביום שאַסרו אותך? מה עשית,



כמה וכמה פעמים להזדהות. אינני יודעת מי אני...  
 ארבק מיסמכים על שם סטלה קרול... על השאלה ה-  
 חוזרת האם היא סטלה קרול... "לא, אינני יודעת...  
 הממונה הפסיכאטרי... הוועק... מייד..."  
 איזה מין סיפור נתעב הוא זה? מה עוד עשית? שתיקה.  
 סטלה: הרי זה עתה קראת את הדוח.  
 הפקיד הראשי: מה עשית שם באותו לילה, סטלה! מה  
 עשית שם?  
 סטלה (חרש, מעתיקה עצמה להווייה אחרת): חיפשתי  
 מישונו.  
 הפקיד הראשי: חיפשת? את מי, סטלה? את מי  
 חיפשת?  
 סטלה: את הבחור.  
 הפקיד הראשי: חיפשת גבר?  
 סטלה: לא! לא! את הבחור! אמרו שהוא עובר שם  
 בדרך למקום האחרון.  
 הפקיד הראשי: הוא? מי הוא? קרוב שלך?  
 סטלה: כן... לא... הוא... הבחור היה יודע.  
 הפקיד הראשי: הבחור — מה?  
 סטלה: הוא היה יודע הכל... הוא היה יודע גם מי  
 אני... הוא לא היה שואל מי אני.  
 הפקיד הראשי: הא, לא! שוב את מתחילה! את מכירה  
 אותו היטב?  
 סטלה: לא. אינני מכירה אותו כלל.  
 הפקיד הראשי: אם כך, איך רצית לחפש אותו?  
 סטלה: אתה, מעולם לא חיפשתי משהו? ספר שאזל מן  
 השוק. עגיל בודד. חרוו של שיר. תלתן בן ארבעה  
 עלים. בדל סיגריה. כשמחפשים צריך לחפש בכל  
 מקום. צריך לעבור כל-כך הרבה מקומות, כל-כך  
 הרבה מקומות שאין לשער את קיומם. רואים אבן  
 מגולפת נהדרת, עוברים, לא אכפת. מגיעים לפינת  
 רחוב, שם קרה אסון נורא, עוברים.  
 הפקיד הראשי: מצאת אותו בלילה ההוא?  
 סטלה: לא.  
 הפקיד הראשי: נניח לזה. מדוע צעקת בקול שהשוט-  
 רים תיארו אותו כקול של חיה ששוחטים אותה בחב-  
 רת שיכורים?  
 סטלה: אינני יודעת. כבר אינני יודעת.  
 הפקיד הראשי: הבטחת לענות, סטלה.  
 סטלה: לא תסגיר אותי, לא תגיד להם?  
 הפקיד הראשי: סטלה, באמת...  
 סטלה: כן. שתיקה. הלכתי הרבה בלילה ההוא. ירד  
 גשם. הייתי קפואה. נגמר לי הסיגריות. הדרך חזרה  
 אל המקום האחרון היא קשה, ארוכה. מסביב היה כל-  
 כך חושך. מועדים. נופלים למהמורות. מתרוממים.  
 מטפסים. עולים. יורדים. הסביבה היתה דומה לים  
 גואה, מתפרץ, מאובן. פתאום נשבר לי עקב. רציתי

הפקיד הראשי: אם כך, יהיה צורך למצות את כל ההלי-  
 כים. לעמוד בכל ההליכים. ואת תהיי בתוך כל הניירת  
 של הגנוכים, מול כל העדים... שותק רגע בתוקף:  
 סטלה!  
 סטלה (עייפה): כן.  
 הפקיד הראשי: את רואה... את סטלה.  
 סטלה: מאולפת היטב, מה? זאת ההוכחה בשבילך?  
 ובכן, אני אומרת לא, לא!  
 הפקיד הראשי: סטלה הוא שמך הפרטי. את סטלה.  
 מעולם אולי לא היית סטלה כמו ברגע זה. אני יכול  
 לתאר לעצמי שתמיד היית כזאת; שחבריך היו אומ-  
 רים: "זה מתאים לה". "זאת בדיוק סטלה".  
 סטלה: אבל אין חברים שיאמרו "זאת בדיוק סטלה".  
 אין כאלה! אין! אולי באמת הייתי סטלה, פעם...  
 הפקיד הראשי: ועכשיו, מי את?  
 סטלה: אינני יודעת. קמה, מתרחקת זאת אני שואלת  
 אותך.  
 אור מלא על האשה  
 האשה: ובכן?  
 הפקיד הראשי: ובכן, מה?  
 האשה: שמעתי הכל.  
 הפקיד הראשי: שמעת.  
 האשה: ובכן, אני הולכת לי.  
 הפקיד הראשי: זהו זה, את הולכת לך.  
 האשה: אני הולכת. לא אשוב.  
 הפקיד הראשי: זהו זה, את הולכת. לא תשובי.  
 האשה נעלמת הפקיד הראשי מצית סיגריה, מציג גם לסטלה  
 סיגריה?  
 סטלה (מרוחק): תודה.  
 הוא נשאר נבוך וקופסת הסיגריות בידו. מחזירה לכיסו. מוזג  
 לו ספל קפה  
 הפקיד הראשי: קצת קפה?  
 סטלה: כן, תודה. הוא מוזג לה. היא אינה מתקרבת. הוא  
 נבוך. שתיקה  
 הפקיד הראשי: דיברנו על מעצרך... מוציא את התיק  
 וקורא במהירות "השוטרים החתומים מטה... מאש-  
 רים שהאשה הקרוייה סטלה קרול נעצרה בידיהם  
 בשעה ארבע ושלושים בבוקר בלילה של... ב"בר  
 שבפינה", בגבול הרובע המפוקפק והרובע האסור.  
 השוטרים החתומים מטה... הוועקו מחמת צעקות  
 שלא יכלו להגדירן אלא כנעיות של בהמה ששוחטים  
 אותה. בבואם ראו את האשה המכונה סטלה קרול עו-  
 מדת באמצע הבר, וסביבה ארבעה גברים שיכורים.  
 בעלת הבר ניסתה לדחוף את האשה אל הדלת. השוט-  
 רים החתומים מטה... נאלצו... מים... קרים על ה-  
 פנים... איבוד ההכרה... מייד קראו לממונה הרפו-  
 אי... עזרה ראשונה... הכרתה חזרה... נתבקשה

הבינה שאפשר לומר לי כל דבר, לעשות בי כל דבר, שלא אומר מלה, שלא אניד אבר. ראיתי איך שנאתה אלי גוברת, גוברת יותר ויותר. שתיקה. לוחשת זה נורא, שיש בתוכנו מישהו המוכן תמיד להכות.

שאלתי כמה זה עולה. היא אמרה נובחת "עשרה". עשה חשבון: חפיסת סיגריות, שתי כוסות. אפילו במקום יקר מאוד זה עולה אחד, לכל היותר שניים, לא? שתיקה

היא הביטה בי, אדומה, יותר ויותר אדומה. היא התקרבה אלי אטית, מנצחת, ואני פחדתי... פחדתי מפני הפחד שלי. — "עשרה, גברתי?" נובחת "את לא שומעת מה שמדברים אליך? מה, את לא מבינה את השפה שלנו?" שתיקה ארוכה. סטלה חוזרת אל שולחנו של הפקיד. שותה קצת מן הקפה זה הכל.

הפקיד הראשי: ומשום כך צעקת? סטלה: כן. כל-כך פחדתי מן הפחדנות שלי, כל-כך פחדתי שאניח שיעליבו אותי עוד. לוחשת פחדתי שלא אדע למות.

הפקיד הראשי: להעליב אותך? אותך? האשה הזאת! איזה טירוף, סטלה! האשה הזאת לא יכלה, לא היה בכוחה להעליב אותך. סתם בועה של אוויר מעופש. היה צריך להניח עשרה על השולחן, ולהסתלק.

סטלה: לא. כאשר נשארים בחיים למרות העלבונות, כאשר נמצאים בתהום, במקום שאין עוד מאומה, במקום שאשה לא תוכל ללדת אותך בתקווה, במקום שאיש לא יוכל להוליד אותך מתוך תשוקה, במקום ששוב אין את בשר-יודם, אלא סמרטוט מושלך בחלל; במקום כזה חיה היתה נושכת אפילו תוך כדי נפילה. כאשר אתה שם — פתאום — מי יודע מדוע ולשם מי וכיצד, החימה מתפרצת, חסרת כל טעם, אבל רצה-נית: להרוג ולהרג, לפוצץ את העולם כולו, על לא דבר — בגלל משיכת כתף או קריצת עין. ואין עוד לא סליחה ולא מחילה. לעתים קרובות תשבתי על מנגנון הצעקה. כיצד היא נובטת, הזעקה הקבורה זמן רב תחת מעטה השתיקה שאין לה תקנה? כיצד היא עולה ממעמקי הגאווה הפצועה, מתחת לשכבות הא-פר? כיצד היא מבקיעה את מחסום השינים, את קו הבזו הנצור רב העוצמה של השפתיים החשוקות? אך לא, היא פרצה מעצמה — שטפון, הקאה, שטף דם. היא סוחפת אותי, מציפה, מטביעה וגורפת אותי עד טיפת החיות האחרונה...

הפקיד הראשי (הולך לעברה): ובגלל זה שוב קרעת את עצמך לגזרים? סטלה, סטלה, מה יהיה בסופך? אינך מבוגרת, שתיקה — מנחך, כבד-פה סטלה, את ילדה. סטלה, אילו... גבר... איזה גבר... היודע מי הוא. היודע בדיוק מי הוא... היה מציע לך את זהותו?

לעשן. רציתי לשתות דבר-מה חריף. אבל בעיקר, כמו אחרי צום ארוך, או אחרי אבל, או אחרי התקפת בכי, רציתי לראות אור חשמל ופנים וידיים ואנשים אומרים: "ערב טוב, יורד גשם, ערב טוב, מה גשמע, ערב טוב, איזה קור". הייתי כל-כך נוחה, כל-כך אנושית מרוב עייפות, וגשם וקור, וכל-כך חיה, כל-כך ארצית בחשק הזה הפשוט — לעשן ולשתות כו-סית. אילו פגשתי יצור אנושי הייתי מדברת אליו. אילו פגשתי כלב, הייתי לוקחת אותו אלי. החיים היו כמעט-כמעט אפשריים.

במקום אחר על הבמה אפשר לראות תמונה בלתי-מציאותית של הבר והמתרחש בו. עד סוף הרפליקה הבאה.

הפקיד הראשי: כן. דמותו מיטשטשת.

סטלה: בפניה, בהצטלבות הרובע המפוקפק והרובע ה-אסור, שם, אתה יודע, במקום שעוד אפשר היה לר-אות את הארונות המרוטשים אחרי החורבן, ראיתי אור. אור כחול צורם, אור חי, והלכתי ישר לקרא-תו. שתיקה

בכנסתי. היו שם ארבעה. הם כבר היו שיכורים; והא-שה האדמונית — היא שנאה אותי ממבט ראשון. אחד הגברים היה נחמד... היו לו עינים — עינים שהיה בהן עוד משהו מלבד סתם מבט... מבט של גבר. הוא אמר... "הו, הגברת הקטנה, איך היא קופצת, נשבר לה עקב". צחקתה, והוא צחק, ואמרתי "כן"... הוא היה שיכור. היה לו טוב. אני הייתי הגברת הקט-נה שנשבר לה עקב. גם לי היה טוב... ציפיתי, שיש-אלו אותי שאלה... כדי להיות... שם... יחד א-תם... שתיקה

כבר היו לי סיגריות... למציצה הראשונה היה טעם של דבר-מה מוכר מאוד, אבל התקשיתי לקרוא בשמו, להגדיר את מקומו, דבר-מה מוכר כמו מלה המונחת על קצה הלשון. שתיקה הכוס השניה סיחררה את ראשי, הייתי עייפה.

פתאום ידעתי כי אני מוכרחה להישאר שם, להישאר שם ולחכות, כי הוא יבוא באותו לילה. הבחור. הוא יהיה רעב וקופא מקור. אוכל לדבר אלי, פשוט.

הוא ייכנס — כחוש, שחור, חיור, הצוארון של מעילו חובק את צווארו. ילד. העייפות הזאת והאלכוהול. ראיתי שוב את הלוברן הרך, המרחף של טלית, לובן צהבהב, לובן של בהט. עצי ערמון עומדים בגן-העיר כצבא פמוטות מוכנים לאלף גרות, לכבוד אינני-יו-דעת-איזה טקס חגיגי. טעם של ערב-הג על העור, בנחיריים הלוברן המרחף של טלית בעלת פסים שחור-רים. שתיקה לבי כמו נתמלא אד. נדמה לי שחייכתי. חיוך אווילי. חייכתי אליו... אל הבחור. ואז האשה האדמונית — היא הכירה אותי. שותקת רגע, בוחנת

כן, היא הכירה. היא הכירה בי את חוסר-האונים. היא

## מערכה שניה

אותו משרד. נראית סטלה, יושבת, מומזמת ניגון, שיישמע כמה וכמה פעמים במחזה.

היתה סבתא הקטנה עוברת ללשון האבות כשהיתה מדברת אתי על גישואים, ועל מוות. כבר הייתי בת תשע. האם הבינותי אותה, את הלשון ההיא? היא כבר כמעט מתה, עכשיו. רק לפעמים פוגשים אותה בפנית-רחוב, כמו קבצנית צולעת.

המוסיקה המלווה מסתיימת בצלילים המזכירים תהלוכה דתית. נראה הפקיד הראשי. איש-דת מחזיק ספר ובתוכו עהון מקופל מופיע בתוך מעגל אור מסגור  
איש דת: ברוכים הנמצאים. ברוכים תהיו.  
הפקיד הראשי: שלום עליך, כבוד כהונתך. גברתי, את וודאי מכירה את כבוד כהונתו.

איש דת: אני מכיר היטב את גברת סטלה קרול.  
אדוני הפקיד הראשי, ידידי היקר, אני סמוך ובטוח שהצלחת, בחכמתך הנודעת לתהילה ובטוב-לבך, לפזר את ספקותיה של הגברת קרול. מודה אני לאלוהים שחסך מאתנו את הגוהל המייגע של הליכי חקירת-הזהות, ומה שהיה גרוע עוד יותר — את הפרסומת סביב כל הפרשה.

הפקיד הראשי: לא, כבוד כהונתך. החכמה שהואלת לי-חס לי בנדיבותך לא הועילה הרבה. אני מפנה את מקומי לבסיונך האנושי העשיר. גברתי, הבטחתי לך-בוד כהונתו כי יוכל לשוחח אתך לפני שנתחיל בהליכי חקירת-הזהות.

סטלה: אין לי מה לומר לכבוד כהונתו.  
הפקיד הראשי: לרשותך זמן מועט. אשאיר אתכם לבדכם.

איש דת: לא, אדוני הפקיד הראשי. כבד אותי, כבד אותנו בנוכחותך.

הפקיד הראשי: גברתי, רצוי לך שאשאר?  
סטלה: האם כבוד כהונתו פוחד להישאר אתי לבדו?  
הפקיד הראשי: פוחד ממה?  
סטלה: הייתי יכולה, למשל, להתגלגל כאן לפניו כמו פקעת של זעקות גדולות ומרות, זעקות מן התנ"ך.  
איש דת: רואה אני, אדוני הפקיד הראשי, כי הראיית מידה רבה של סבלנות והבנה כלפי הגברת. אני מודה לך על כך.

סטלה: האדון הפקיד הראשי יזכור זאת כאחד הרגעים הטובים של חיי, שהוא היה סבלני ומבין כלפי.  
איש דת: לשם מה ההתגרות הזאת? האם עלי להזכיר לך כל מה שעשה למענך האדון הפקיד הראשי? את וודאי יודעת. את וודאי יודעת על המאמצים ללא ליאות שעשה כדי להתקשר עם הרשות הנוכחית של הארץ הישנה כדי שיעשו הבריורים הנוגעים לעניינך. סוף סוף הודיעו לנו על גילוי עקבות שמך. את יודעת, ללא ספק, כי הודות לו גם הצליחו למצוא עד ראייה ללידתך, אותה גברת ישישה שיצאה לדרך מקצה העולם כדי לזהות אותך. האדון הפקיד הראשי

סטלה (לעצמה): שכחתי אותם, את הכפתורים. לא זכרתי שזכרתי אותם. קופסא מלאה. היכרתי אותם בעל-פה. אחד אחד. שנותי הראשונות עברו עלי במש-חק הזה. למדתי לזהות אותם בעינים עצומות. במגע. משחק של ניהושים ילדותיים אינסופיים.  
קופסת הכפתורים האריכה ימים יותר מסבא הרא-שונה. מן השניה. סבתא השלישית לא היתה קשישה יותר ממני עכשיו.

בית ביער עבות וירוק. בית-תפילה כפסריית-יער, כבית עלמין. לשם לקחה אותי סבתא החדשה — לה-יות עדה בפני אלר שקדמו לה... אחר-כך כמה סבתא על רגליה הכבדות, חרושות הוורידים, לקחת את התמונה. נזכרתי בביקתת-המידבר, ביקתה ששימשה מיסבאה, מרפאה ומקלט. רעש קולות מחוספסים, מגני-גה חמה, חדגונית. וקול הדהוד מעל לקולות המחוספ-סים של ארץ-המדבר, מעל למנגינה. קול מזדמר, קול מן הארץ הישנה, קול חוזר על אותן המלים בקול של נער — "אם אמות, סבתא, אמות מות-גיבור-רים, אמות כמו חייל". התמונה תמונת הנער במדים — כמעט-כמעט מדי-חייל. בקול של סבתא "הוא מת במלחמה. בחרב. אם אמות, סבתא, אמות מות-גיבור-רים. אמות כמו חייל". ואז התכופפו כולם בביקתת-המדבר, לאסוף את הכפתורים. לא ראו כמעט כלום בתמונה המטושטשת מרוב אור, מרוב חום, מרוב שמש... לאן יכלה להיעלם קופסת הכפתורים? היא וודאי נמצאת איי-שם. כפתור אינו מת. כפתור חי לעולם. כפתור ירוק... קטן... מבריק... הוא מבלה את הסבתות מהיערות הירוקים, את הנכדים שמתו במדבר, את לולאות-הכפתורים. גונבים תיבות-תכשי-טים, קופסאות-קסמים; טובחים שבטים, כן. אבל כפתורים? לא הורגים כפתורים! לא משמידים כפתורים!

הצילום נשען על קופסת הכפתורים על גבי ערימת ארגזים. ריהוט של מהגרים, ריהוט של מדבר. והקופ-סה נפלה וכל הכפתורים התפזרו. את קול דירדור הכפתורים היכרתי מייד, לפני שראיתי אותם מפוז-רים על החול, והקול המזדמר האחר: בקול של סבתא "הניחי לקופסת הכפתורים. את כבר גדולה. את כבר יכולה להתחתן". הזקנה עברה ללשון המשובשת, הסודית, לשון האבות מהיערות הירוקים העבותים. "אויב איך וועל שטארבן, באַבע, וועל איך שטארבן אין קאַמף, כיוועל שטארבן ווי אַ סאַלדאַט". תמיד

כנפיים מתעלפות, פרפרים גדולים-גדולים וחיוורים. סיוטים! רוחות-מתים! הקשב, הקשב ושמע: מפר-שי-רפאים בלי ספינות בלובן השמים! איזה קול! כמה לדעתך? מיליון? רק מיליון? גניח, מיליון: מיליון מפות לבנות, יריעות של אטלס ושל שיש, משק מיליון מפות לבנות מתנופפות ברוח. מיליון מפות לבנות שאף אחת מהן לא יקפלו אותה לעולם ולא יכניסו אותה לשום ארון בארץ הישנה. אתה שומע, כבוד כהונתך?

איש דת: לא!

סטלה: ברד של בדולה, ברד של כסף, גשם של כפיות קטנות. כפות-ידיים קטנות, מנגינות-ילדות קטנות. כלים קטנים נאמנים וחכמים, המאלפים את הנצח. מבייתים את האבסורד. מי ישיר את יפיו, אלות-כסף קטנות מגולפות, קמעות מעודנים של פולחן ערי-כת השולחן בארץ הישנה.

איש דת: גברתי, המדובר כאן ברעש שאת מקימה סביב אישיותך.

סטלה: אדרבה, נדבר על הרעש שאני מקימה סביב אישיותי: גירוד של עכבר בשולי יסודות הבטון, פעייה של עולל ברמקול, אגקה חנוקה בבור של סיד-חי, צליל של כפית, כפית הנזרקת מן השולחן בארץ הישנה אל התהום החרשת-אילמת של ההיס-טוריה.

איש דת: לאט לך. די לך, גברתי. הקשיבי לי. נכוון את לבנו. מחכך בגרונו, משפשף את ידי, מתכווץ, מעמיד פנים חסודות 'הראשון אדם תולד ולפני גבעות חור-ללת: הבסוד אלוה תשמע ותגרע אליך חכמה: מה ידעת ולא נדע תבין ולא עמנו הוא: גם שם גם שיש בנו כביר מאביך ימים: המעט ממך תנחומות אל ודבר לאט עמך: מה יקחד לךך ומה ירמוזן עיניך: כי תשיב אל-אל רוחך והוצאת מפיך מלין' איוב ט"ו.

סטלה (בתוקף): לא יעזור. אינני איוב. אינני רוצה להיות איוב. אני רוצה להיות סטלה קרול, הנסיכה-כוכב מן הארץ הישנה. הרי זה כל-כך פשוט. נולדתי פעם, פעם אחת, מראשית-כל עד אחרית-כל. גם אם העולם לא יחדל להסתובב, גם אם לא יחדל ולא יחדל עד אין סוף, לא תהיה סטלה קרול אחרת. קיבלתי את החיים האלה, החיים שלי. דבר אחר לא יינתן לי. שום דבר לא יפצה אותי. אני פרוח, אני פרפר, אני ממלכה, אני יצירת אמנות נדירה. אין דומה לי.

הפקיד הראשי: כן, את סטלה. את יחידה במינך. אחת ויחידה, אחת!

סטלה (בלעג): כן... נמלה שפרש דוהר בעקבות האיל ביער החריב את קנה בבעיטת מגף. ראו אותה מתרו-צצת 'אצילה ונלעגת' על פני תל-האזוב שהוא כל עולמה.

אינו חייב לך מאומה. ומדוע החוצפה הזאת, חוצפה התולמת אולי נערה מתבגרת?

הפקיד הראשי: אבל הרי היא נערה מתבגרת... מתבגרת-רת באיחור... היא מעדה ונעצרה. יש להתחשב בזאת, כבוד כהונתך.

איש דת: ילדתי,

סטלה: לא!

איש דת: ילדתי, אני...

סטלה: לא, אחרת אצעק.

איש דת: הרגעי, גברתי! התאושי! הרגעי נא!

סטלה: מלים. ידעתי שתאמר לי מלים. מה אתה רוצה ממני, אדוני?

איש-דת: ניגש ישר לענין. גברתי, אני פונה אליך בתו-קף סמכותי כמדריך רוחני. אני רואה את עצמי אחר-אי לנשמתך. אני רואה חובה לעצמי להושיט לך סעד ונחמה. עם זאת, רשאי אני לכפות עליך את הדין הכפוי גם עלי, ובשם אותו דין תובע אני ממך לחדול מייד מן השערוריה.

סטלה: לא אחדל ממה שמכונה בפיך שערוריה עד שלא יגידו לי מי אני.

איש דת: את יודעת היטב, גברתי, מי את. את סטלה קרול.

סטלה: קרול, השם הזה באמת אומר לך משהו? סטלה קרול. אין משפחה. אין בכלל. אין דוד, אפילו לא אחד. אין בני-דוד. אין זכר לסבים וסבתות. אין אף סבתא אחת, אין אפילו קרוב רחוק אחד. רק סטלה קרול; פשוט סטלה קרול.

איש-דת: שהרי את סטלה קרול, גברתי...

סטלה: לך נוח כך — סטלה קרול, או שם אחר; העיקר שלא תהיה שערוריה.

הפקיד הראשי: אנחנו חיים בחברה מאורגנת. אנחנו נהנים מיתרונותיה...

סטלה: לא.

איש דת: מה את רוצה להשיג בזה? למה את מצפה? הפגנה, כאן מתחת לחלונות? פילוג בעם; דגלים, צעקות: "תחי סטלה קרול", "בוז לסטלה קרול". מה המטרה שלך? זה כמה וכמה ימים מברק רודף מברק; אשה זקנה אחת עוברת מקצה היבשת ועד קצה; עמי-תי בארץ החדשה מעבר לאוקינוס מתחנן לפני בכל לשון של תחנונים לתת סעד לנשמה אובדת. שמך הופיע — שומו שמים, שומו שמים — בעתונת-הערב! סטלה: לא רע, לא רע.

איש דת: אבל גברתי, לשם מה כל הרעש הזה?

סטלה: לא אני מקימה את 'כל הרעש הזה', לא אני! הקשב, אתה שומע את 'כל הרעש הזה'? זאת איוושת המפות הלבנות, המפות הלבנות עד כחול מן הארץ הישנה, מופקרות לרוח לעולם, דגלים לבנים ריקים,

ומופקעת מן העולם. מלבד זאת, גברתי, את וודאי יודעת שקיבלנו עלינו אבילות. הכרזנו אבל, קיימנו אותו וכיבדנו אותו. אולם חלילה לנו להתייאש. ואני שאיני אלא כלי ביד רצונו העליון, איני יכול לתת אי שור לייאוש. ואפילו יכולתי, לא הייתי נותן אישור לייאוש. יש לחיות. לחיות ולשמוח.

הפקיד הראשי: אין זו אשמנתו שאנו חיים. חיי, חיי סטלה!

סטלה: איך? איך לחיות חיים שנכרת מהם חצי לב? ובכן: "אל תחיי". גם לכך אינני מסוגלת. המוות שלי איננו חולף. איננו חד-פעמי.

הפקיד הראשי: מתוך, האם היית אוהבת אותם, האם היית אוהבת אותם אילו...

סטלה: נכון, אפילו אינני אוהבת אותם. לא מה שאתם קוראים אהבה. מה שאני מרגישה כלפיהם אין לו קשר לתכונותיהם. חשוב: אנשים מתים בגיל שמונה עשרה. מתים. נגמר. בשלב התיכון, תכנית של אנו שות חדשה! אהבתי אינה מזקינה, אדרבה, היא מחדשת געוריה, מחדשת געוריה יום יום! אל המתים שלי אינני יכולה להתקרב אלא בניגוד לכיוון הזמן. עתיד מהופך: אני מתקרמת לאחור. מגששת. הנה... אני מתקרבת: מכתב מדיף ריח מימוזה שמלה מדיפה ריח מימוזה... חברתי השחרחרת שהפכה בלונדית. בנשף הראשון והאחרון שלה... יותר מזה לא אוכל לדעת על חברתי השחרחרת שהפכה בלונדית בנשף הראשון והאחרון שלה.

איש דת: את המתים אי אפשר להחיות. חברתך נוחה עדין חיה בזכרוןך. אולי יש בכך משום נחמה.

סטלה: בקולך הרך, הנוסף קטורת, מחלחל בוז כלפי חברתי; בוז גם של החזק, של החי.

איש דת: יש לך חובה אחת ויחידה כלפי המתים, גברתי, תי, חובתה הראשונית של אשה: המשך החיים.

סטלה: אני? חתולה היא חתולה. היא יודעת שהיא חתולה והיא מעניקה חיים לחתולים. אבל אני? את מי אביא אני לעולם? איזה זר ומזר, איזה גולה, אלמוני, איזה יתום-מלידה אביא אני לעולם, אני ששוב אינני יודעת מי אני? מה אני יודעת? — ריחו של אב, פניו, שני קמטים עמוקים — שיש צייתני תחת אצבעותיה הצעירות כל-כך של הילדה, התרות את מרחבי האהבה. כובד ידו המעריצה ומברכת בכל תנור עזה. ידו הכאובה, המסוקסת על קימור ראשה של הילדה. האם קרה כל זה? האם קרה כל זה או רק חלמתי?

איש דת: אני מדבר אליך, ילדתי, כמו אב זה שאת מעריצה את זכרו. אביך היה מגנה את התנהגותך. הוא היה רוצה לראותך, האמיני לי, שקטה, צנועה, חכמה. בשום אופן לא היה רוצה שתהיי גושא לשערוריה.

איש דת: הכל-יכול משקיף עלינו ממרומיו. כי הכל-יכול רואה אותנו. הכל-יכול רואה בסבלותינו. הוא סובל עם כל אחד מבניו.

סטלה: כבר הגעת לשם. האם כבר מיצית את כל האפשרויות האנושיות? לא, לשם אלך לבדי. כאשר כל אפשרות אנושית תהיה גדורה בפני. הוא יחכה לי, מלא שנאה, שנאתו ושנאתי.

איש דת: טצ... טצ... טצ... הכל-יכול הוא רחום וחנון, ארך אפים ורב חסד.

סטלה: אולי כלפיך, כבוד כהונתך. יחסי-עבודה... אבל אני כבר יודעת מה יקרה כאשר אני אלך אליו; כאשר הוא יהיה לי המוצא היחיד, האחרון. כמו כל אהבה הוא יהיה אז שנאה. כמו כל יחסי-קירבה הוא יהיה אז שלטון וגאווה. הוא יוכיח את יתרון כוחו. ואני שוב אכרע ברך. שוב אמות. והוא יהיה אז הגיהינום.

איש דת: טצ... טצ... טצ...

סטלה (נבהלת גם היא): אני אשתוק. אני אשתוק. אך אל נא תשלח אותי אליו. עזור לי אתה, כבוד כהונתך.

איש דת: יותר מזה אינני מבקש, ילדתי.

סטלה: אל תנעל את שעריך בפני זעקתי, אל תחניק אותה. הצעקה הזאת היא קמצוץ המלח שאני משליכה אל האוקינוס.

איש דת: הדברים הם כמו שהם, ילדתי. לא לנו לעצור את מהלך השמש וכדור הארץ, לשבש את מהלך הזמן. לא לנו לייסד מיסדר של מתגזרים מן החיים. לא לנו לאהוב מעבר למוות.

סטלה: שם, בארץ הישנה, במקום שבאתי ממנו, מיישרים בורות וגלי-עפר כדי לבנות עיר צוהלת. את עקבות רגלי הפעוטים מחקו. רק הארונות המרוטשים, במגרותיהם הפעורות, עדיין עשנים במוחי כמו כנפיים חרוכות. האינטימיות של התוך המתוק, הנשי; גרבי משי ראשונות של גערות, סרטי-קטיפה, צווארונים לבנים מעומלנים שעדיין עומד בהם ריח-המימוזה של כדורי-הבושם — האינטימיות הזאת חוללה... הסודות העדינים של גערות צעירות הושלכו לרפש. אבוד! אין כל תקווה! אבל צריך, כבוד כהונתך, לערוך מסע-צלב, צריך לגייס את העולם כולו כדי למצוא ולו כפתור אחד ויחיד, קטן, ירוק, מבריק, כפתור אחד מהארץ הישנה.

איש דת: גברתי, כמוד, לא שכחנו גם אנחנו כולנו את הארץ הישנה. בחרדת-קודש אספנו שם את השרי-דים, והפכנו אותם למצבות-זכרון. בנינו מקומות-תצוגה. ציינו תאריכים ודברי-הסבר. חיברנו מזמור-רים וקבענו ימי-זכרון, כתבנו שירים, פירסמנו זכרונות וסטאטיסטיקה. עשינו עוד הרבה יותר, גברתי: חיפשנו ומצאנו את גן-העדן, את הפרדס, ארץ נעימה

סטלה: אומרים כי הוא שיכתוב את הספר החדש. איש דת: כך! הספר החדש! זה היה צפוי. שוב הסיפור הידוע על הספר החדש. כפירה! חילול-הקודש! תמיד היה זה דרכם של אנשי הארצות הישנות. זה אלף שנים, אדוני הפקיד הראשי, כותב הבחור את הספר החדש; אולם זה אלף שנים שעדיין לא נולד. בכל דור ודור מתהילים הם מחדש. הם עולים על גגות-תחומר של בתיהם לראותו כביכול בא מרחוק רכוב על סוס לבן או יורד משמים ברכב-אש.

הפקיד הראשי: מהו ספר זה, גברתי?

סטלה: לא באתי בסוד הדברים.

הפקיד הראשי: כבוד כהונתך, גברתי, בבקשה מכם, הסבירו לי. האם זו מסורת, או חוק, או... אגדה?

איש דת: אגדה, כן, אגדה עלובה שלידתה באמונות-ההבל ובדלות של הארצות הישנות. אחיזת-עינים!

סטלה: אין זו אגדה... הבחור הוא המיועד.

הפקיד הראשי: מיועד, על-ידי מי? (דממה) סטלה!

איש דת: עיניך הרואות, אדוני. אבל העיקר: מי יש לו צורך בספר החדש? מי יקרא בו? שטויות! איש לא יבין. ובאיוז מין לשון יכתבו אותו?

סטלה: אומרים שהבחור יכתוב אותו בלשון-האבות מן הארץ הישנה, אם לא שכח אותה. על כל פנים ברור שלא יכתוב אותו בלשון של ארץ שביל-הזהב.

הפקיד הראשי: מה רע בשפתנו?

סטלה: אי אפשר. היא יפה מדי, אדוני הפקיד הראשי. לשון יפה משיכתבו בה דברים עלובים ונוראים כאלה. לזה דרושות מלים קטנות, מלים קשות מאוד ורכות מאוד.

איש דת: ומדוע לא יכתוב בשפה היומיומית המדוברת בארצכם?

סטלה: אי אפשר. הוא קילל אותה. הוא מחק אותה ממפת לשונות-אנוש. בגלל חיתוך-הדיבור השיכור והשחור, בגלל המבטא הדוקר, בגלל הנעימה הנובחת אחרינו תמיד, בגלל —

מופיע המזכיר

המזכיר: החקירה מוכנה, אדוני הפקיד הראשי. העדים והגנזכים ממתניבים. העדה מן הארץ הישנה הגיעה זה עתה. והנה גם המיברק שחיכת לו מסתכל ומחכה

הפקיד הראשי: המיברק מהרשות של הארץ הישנה? מעיין במברק חדשות טובות; חדשות טובות. התואיל בטובך, ידידי היקר, לטפל בעדה? מייד אבוא. איש דת: מברק הנוגע לענינה של סטלה קרול? רשאי אני לדעת מה נאמר בו, ידידי היקר?

הפקיד הראשי: כן, בבקשה, מושיט לו את המיברק

איש דת (קורא): לא נמצאו שום עקבות מסמכים—כתובים, או מודפסים או תרומים—למרות חיפושים יסודיים בכל המקומות בארצות הישנות. גנזכים אור-

הפקיד הראשי: איזה מין אדם היתה חברתך... המ-  
תה...?

סטלה: אני כבר אינני יודעת. אינני זוכרת. מלאת חיים, לא שקטה, לא צנועה, לא חכמה, אוהבת שערוריות, מטורפת.

איש דת: רק שתי מלים, גברתי. האמת העירומה. אקווה כי היא תהיה לך לישועה. אינך מוצאת משמעות בחייך ואת מבקשת להקנות להם משמעות באמצעות מותם של אחרים. את שואבת סיפוק מן החולניות. הגיע הזמן להתחיל. אם את מוכנה לקבל את האמת תהיי מסוגלת להתחיל, ואני מוכן לעזור לך בכך. בשום אופן לא אצטרף לקינות שלך. ילדתי, אלהים ישמרך, אלהים יגן עליך.

הפקיד הראשי: סטלה, אינך בודדה. אנחנו רוצים לעזור לך. אינך בודדה. הם הולכים הצידה. היא משוטטת, חולמת.

איש דת (אל הפקיד הראשי): אלהים עדי... כיוון ש-  
הגענו לכאן, אדוני, והליכי חקירת הוהות ינתהלו כמקובל, אני מבקש ממך, לפחות, לפטור אותי מהש-  
תפתות במבחן מיותר זה...

הפקיד הראשי: כרצונך, כבוד כהונתך. עדותך על זה-  
תה של גברת קרול ניתנה בכתב. אני תולה את כל תקוותי בישישה מן הארץ הישנה.

איש דת: רב תודות, אלף תודות, אדוני הפקיד הראשי. הממ, עוד פרט קטן, אדוני הפקיד הראשי. אני מצט"ר ער שאני מטריד אותך, אבל זה ענין חשוב וגם... עדיין.

הפקיד הראשי: כולי לשרותך, כבוד כהונתך.

איש דת: לאחרונה נפוצה שמועה, שהגיע לעיר אדם, שיש קוראים לו "הבחור".

הפקיד הראשי: הבחור? כן, הגברת קרול באמת דיברה על בחור. היא מחפשת אותו. היא אפילו קיוותה לפגוש אותו בליל... המעצר, ברובע המפוקפק.

איש דת: העיקר, אדוני הפקיד הראשי, ידידי היקר, העיקר אל תניח לה לשמועה זו להתפרסם. ואל תאמין בה אתה.

הפקיד הראשי: במה המדובר, כבוד כהונתך?

איש דת: שש... באגדה... בדבר שלא היה ולא נברא. הפקיד הראשי: ובכל זאת? אלה מחפשים אותו, אלה — אתה בעצמך אומר — מצפים לו. מי הוא, אותו בחור? איש דת: לאמתו של דבר לא קיים בחור, אדוני הפקיד הראשי. כיצד לומר לך? לפנינו ניצוץ אחרון של דמיון משולחב, קנאי. הפעם הגיעה השמועה על בואו מן הארץ החדשה מעבר לאוקינוס.

הפקיד הראשי: גברתי, היום דיברת אתי על בחור. האם יש לך די אמון בי כדי לומר לי בפשטות גמורה: מי הוא?

ברקע הקלטת קול הפקיד הראשי: השם, שם המשפחה, מקום ותאריך הלידה, מספר הכרטיס האישי. חתמי. נגמור. נגמור. נגמור. נגמור.

סטלה: אינני יודעת.

ברקע הקלטת קולה המהדהד: אינני יודעת, אינני יודעת, אינני יודעת, אינני יודעת

הפקיד הראשי: גברתי, האם את סטלה קרול?

המזכיר: אדוני הפקיד הראשי, אתה עובר על החוק. לגברת הזכות לענות על שאלה אחת ויחידה.

הפקיד הראשי: אדוני מנהל גנוך חמש, אבקשך להגיש את התיק.

מנהל גנוך חמש: יש שני אפני נוהל, שניהם כשרים מבחינה חוקית, לגבי העיון בתיק בהליכי חקירת הו"ת: מלמעלה למטה, ומלמטה למעלה.

הפקיד הראשי: יש אפשרות שלישית, אדוני מנהל גנוך חמש. אם אנשי הרשות הנוגעים בדבר מסכימים, נת-חיל, אבל גדון אך ורק בפרטים הנוגעים במישרין לענין הזהות הנחקרת.

מזכיר: האם אתה חושש, אדוני הפקיד הראשי, שהנוג-עת בדבר מעונינת להסתיר מפנינו משהו?

הפקיד הראשי: חוששני, אדוני, שהעיון בתיק של גברת קרול יהיה ממושך יותר על המידה ויהיה טעון כמה דברי הסבר... נאמר גיאוגרפיים, בהתחשב בעוב-דה שאין היא ילידת ארץ שביל הזהב וכי העתיקה מגוריה לעתים קרובות, ולא תמיד מרצונה החפשי. היש התנגדות להצעתך כי יקראו רק את הפרטים הקשורים במישרין לזהותה של גברת סטלה קרול, אדוני המזכיר?

המזכיר: לא... ואף על פי כן, אני שומר לעצמי את הזכות להתערב.

הפקיד הראשי: כמובן. במהירות אדוני מנהל גנוך חמש, תאריך קביעת זהותה של גברת סטלה קרול.

מנהל גנוך חמש (מפשפש בתיקים. אינו מוצא. עונה במהירות): אחרי החורבן האחרון.

הפקיד הראשי: המקום?

מנהל גנוך חמש: ארץ שביל-הזהב: הבירה...

הפקיד הראשי: המקור?

מנהל גנוך חמש: גנוך חמש של רשות עיר הבירה.

הפקיד הראשי: החתימה?

מנהל גנוך חמש: מנהל גנוך חמש של רשות עיר הבירה.

הפקיד הראשי: ובכן, אתה בעצמך, אדוני מנהל גנוך חמש, אתה הוא שקבעת את זהותה של גברת סטלה קרול?

מנהל גנוך חמש: כן.

חיים ודתיים נעלמו בזמן החורבן. בתי-קברות ובתי-תפילה נהרסו עד היסוד. שני זקנים נענו לקריאות שהופנו אל האוכלוסייה. נביא מלה במלה את שתי ההצהרות, שלצערנו אין בהן כדי הוכחה לקיומה של סטלה קרול:

1. "סטלה קרול, בתו של המלך שלמה, מתה. אי-אפשר שנשארה בחיים אחרי מות בני משפחתה".

2. "סטלה קרול, נכדתו של המלך דוד, לא מתה. אי-אפשר שלא נשארה בחיים אחרי מות בני משפחתה". הואיל ואין כל הוכחה ללידתה ולמותה של סטלה קרול, הרי הרשות שלנו מצטערת שעליה לראותה כמי שלא היתה ולא נבראה, לא בעבר, לא בהווה, ולא בעתיד.

מחזיר את המברק לפקיד. זה מקפלו לאט.

(הפסקה)

## מערכה שלישית

משרד. הכל ערוך להליכי חקירת-הזהות. ליד שולחן החוקרים: הפקיד הראשי, המזכיר, הממונה הפסיכיאטרי. השולחן עמוס תיקים. העדים: שומר האמפיתיאטרון הגדול, שומר הספרייה הגדולה, מנהל גנוך חמש. סטלה.

המזכיר: בתוקף החוק שבע-אחד-שבע-אחד והחוק שבע-שלוש-שבע-שלוש, בשם הרשות של עיר הבירה בארץ שביל-הזהב ולמען טובת הציבור מוטלת עלינו החובה לפתוח בהליכי חקירת זהות לגבי האשה המכונה סטלה קרול. החוק שבע-אחד-שבע-אחד קר-בע: "כל אדם בקהילה חובה עליו לדעת מיהו, ועליו להיות מוכר לאחרים ומקובל עליהם בשמו זה. ידיעה זו, הכרה זו והסכמה זו מן ההכרח שיתאימו זו לזו בדיוק תמיד".

החוק שבע-שלוש-שבע-שלוש אומר: "במקרה של אי-התאמה, של ספקות, סתירה, או סירוב של פלוני חי לאשר את הנתונים הקשורים בזהותו של פלוני חי אחר בקהילה, יפתחו הליכי חקירת הזהות ויימשכו עד שתצא האמת לאור". כבוד הפקיד הראשי, אבקשך להואיל ולפתוח בהליכים.

הפקיד הראשי: אני מרשה לעצמי להזכיר לאנשי-הרשות הנוכחים ולהודיע לגברת סטלה קרול, אם אין הדבר ידוע לה, שהיא זכאית להפסקה מיידית של הליכי חקירת הזהות. לשם כך עליה להשיב בצורה מניחה את הדעת על שאלה אחת ואחרונה שתוצג לה על-ידי הפקיד הראשי. גברתי, הריני מציג לך את השא-לה: שמד ושם משפחתך, בבקשה?

המזכיר: רבותי, אני רואה חובה לעצמי לדרוש השעייה מיידית של זהותה של המכונה סטלה קרול.

הפקיד הראשי: אתה מתלוצץ, עמיתי היקר?

המזכיר: האדון מנהל גנוך חמש נכשל באחת השגיאות הקשות בתחום השירות האזרחי. אני קובע שזו הותה של המעוניינת היתה ונשארה בלתי-חוקית, אם לא בלתי-קיימת, עד עצם היום הזה. זאת עבירה על החוק שבע-אחד-שבע-אחד.

מנהל גנוך חמש: אדם החי בקהילה אין לו איפוא זכות להעיד על עצמו?

המזכיר: לא, אדוני, שכחת מה שנאמר בחוק האזרחי. מנהל גנוך חמש: אבל אין עדים! מה לעשות אם אין כל עקבות?

המזכיר: זאת שאלה ריטורית, אדוני. מקרה כזה לא קרה מעולם. תמיד יש עקבות.

ברקע הקלטה, קול סטלה: אולי כל זה לא היה ולא נברא. אולי המצאתי את עצמי, הרכבתי את עצמי מחלקים...

סטלה: האם ראית פעם, אדוני, מוקדם בבוקר, חוף-ים ששטפה אותו הגאות?

המזכיר: מדוע, גברתי?

סטלה: ראית שם עקבות?

המזכיר (צונן): החיים בקהילה אינם חוף-ים, גברתי. אבקש ממך לא להתלוצץ. ברגע זה את מועמדת לגי רוש מידי מארץ שביל-הזהב.

הפקיד הראשי: אבקש ממך, אדוני המזכיר, לא להשמיע כאן איומים. הרשות קיימת כדי להגן, ולא כדי להפחיד את האנשים החוסים בצל החוק. אבל באופן מעשי — מה לעשות במקרה שאין עדים — שאל אותך מנהל גנוך חמש. וזאת שאלה במקומה.

המזכיר: במקרה זה, במקרה קיצוני ובלתי-סביר זה, יש להשעות את האדם החי בקהילה מנתוני זהותו.

הפקיד הראשי: זאת אומרת, אדוני המזכיר?

המזכיר: זאת אומרת שאין לו שם ואין הוא נענה לשום פנייה.

סטלה: הרשו נא לי ל...

הפקיד הראשי: בבקשה גברתי...

סטלה: בתקופת ה... הזהות הזאת, אחרי החורבן האחרון, רון, קיוויתי... כמו כולם. לקוות היה או באופנת.

קיוו... מי לארץ, מי לשפה, מי לחדר, לנסיעה, לשינה. אך אי-אפשר היה לקוות לשום דבר בלי זהות. וגם להיפך: אי-אפשר היה לקוות לזהות בידיים ריקות. הכל התחיל איפוא באולם העגול של גנוך חמש, שכולכם מכירים אותו, רבותי. הלכתי מאשנב לאשנב.

גב. כשהגעתי לאשנב המאה ועשרים עמדתי שוב לפני הראשון. הייתי מתחילה מחדש בכיוון הפוך. באשנב מאה ועשרים: הביאי לנו מספר מאשנב מאה-ותש-עה-עשר. באשנב מאה ותשע-עשרה: הביאי לנו

הפקיד הראשי: הוזהות לא נקבעה איפוא, ואי אפשר היה שתיקבע אלא לפי הנוהג המקובל?

מנהל גנוך חמש: כך אני מקווה, אדוני הפקיד הראשי. הפקיד הראשי: התואיל בטובך, אדוני מנהל גנוך חמש, לקרוא לפנינו את הנתונים הקובעים את זהותה של גברת קרול.

מנהל גנוך חמש (קורא מאחד התיקים): שם משפחה — קרול. שם פרטי — סטלה, רוחמה. נולדה — בארץ הישנה ביום השביעי לשנת 20 לפני החורבן האחרון. שם האב — שלמה.

הפקיד הראשי (מפסיק אותו): הנתונים שקרא לפנינו זה עתה מנהל גנוך חמש מתאימים בדיוק בכל קוצו של יוד.

המזכיר (מפסיק אותו): היוכל מנהל גנוך חמש להואיל ולומר לנו לפי אילו מסמכים רשמיים קודמים קבע את זהותה של המכונה סטלה קרול?

מנהל גנוך חמש (בקוצר-רוח): לא היו מסמכים רשמיים קודמים.

המזכיר: היוכל מנהל גנוך חמש לומר לנו את שמות העדים שהוזכרו בקשר לקביעת זהותה של המכונה סטלה קרול?

מנהל גנוך חמש (כנ"ל): לא היו עדים כאלה בשעת קביעת זהותה של המעוניינת.

המזכיר: זהותה של המכונה סטלה קרול נקבעה איפוא בלי מסמכים רשמיים קודמים ובלי עדים.

מנהל גנוך חמש (כועס): כן. כן.

המזכיר: על דעתו של מי ועל סמך מה נקבעה איפוא זהותה, אדוני?

הפקיד הראשי: אני מתקשה להבין את שאלתך, עמיתי היקר.

המזכיר: אסביר את דברי. מניין לנו העובדות הבאות: קרול סטלה רוחמה, נולדה בארץ הישנה ביום השביעי עי לשנה העשרים לפני החורבן האחרון. כל הפרטים הללו מניין באו ומי אישר אותם וחתם עליהם כנכונים, כמתאימים למציאות. ירדת לסוף דעתך, אדוני מנהל גנוך חמש?

מנהל גנוך חמש: קיבלתי את הפרטים מן המעוניינת והיא עצמה חתמה עליהם.

המזכיר: לא היו איפוא לא הוכחות נוספות ולא עדויות על אמיתות זהותה של המכונה סטלה קרול, מלבד אלה שסיפקה היא עצמה?

הקלטה, מכסה את סוף דברי מנהל גנוך חמש, קול סטלה: זאת האמת. אין לך דבר בלתי מתקבל על הדעת כמו האמת. אני בתו של המלך שלמה, נכדתו של המלך דוד. זאת האמת. היא לא תאמן, האמת

מנהל גנוך חמש: לא!



שומר האמפיתיאטרון: לא, אדוני המזכיר, אף פעם לא...

על רקע שתי הרפליקות האחרונות הקלטה: הראו לי שחור על גבי לבן מי אני; הוכיחו לי שאני אני. הגידו לי מה שמי, שם משפחתי, מקום ותאריך הלידה, שם האב. אני רוצה לראות אותם כתובים על הנייר, עם חותמת וכול

הפקיד הראשי (אל שומר האמפיתיאטרון): תודה אדוני, אתה רשאי לשבת.

המזכיר: עיניכם הרואות, רבותי, אנחנו עומדים במקום שהתחלנו. זהותה של הגברת קרול אינה מבוססת, ואולי גם, מבחינת החוק, אינה קיימת.

הפקיד הראשי: העד הבא, בבקשה. אל שומר הספרייה הגדולה אתה, אדוני, הנך אם איני טועה שומר הספרייה הגדולה; היש בידך להוסיף משהו על קביעותיו של שומר האמפיתיאטרון הגדול?

שומר הספרייה: לא, אדוני הפקיד הראשי. למבקרים הקבועים באמפיתיאטרון הגדול יש רשות כניסה או-טומאטית לספרייה. לא דורשים מהם להציג כרטיס חינוכי, חוץ ממקרים יוצאים מן הכלל. בגלל זה לא ביקשתי מהגברת אף פעם להראות לי את הכרטיס החינוכי. אבל אני דווקא מכיר אותה טוב מאוד. היא מתעניינת בספרות.

הפקיד הראשי: אני מודה לך, אדוני שומר הספרייה הגדולה.

הממונה הפסיכיאטרי: בתוקף סמכותי כממונה פסיכיאטרי של עיר הבירה בארץ שביל הזהב, אני מרשה לעצמי לשאול את העד אם לא הבחין בדבר-מה משונה, מיוחד, בהנתהגותה של הגברת.

שומר הספרייה: בעצם היא כזאת עצובה קצת. כן... מתי שהיא עוברת על-יד האשנב, שומעים איך שהיא שרה לה. בשקט. נורא בשקט. מין שיר...

הממונה הפסיכיאטרי: כן, שיר... אמרת?

שומר הספרייה: כן, היא שרה איזה שיר; תמיד אותו השיר.

הממונה הפסיכיאטרי: בנקודה זאת הייתי רוצה להציג למעוניינת כמה שאלות.

הפקיד הראשי (אל שומר הספרייה): אתה רשאי לשבת, אדוני תודה.

הממונה הפסיכיאטרי: גברתי, האם את זוכרת, האם את מודה, שהיית שרה איזה שיר בשעה שעברת על יד האשנב של הספרייה הגדולה?

סטלה: כן, אדוני הממונה הפסיכיאטרי. אני זוכרת. אני מודה. היא מזמרת את המנגינה זה חמור? חמור מאוד? אשתדל לא לשיר עוד.

הממונה הפסיכיאטרי: הכל חמור, גברתי, לגבי אנשים אשר זה שבעות על שבעות מתעקשים לא לדעת

פתק מאשנב מאה ושמונה-עשרה". היו לי שתי לחמניות. הסתובבתי כמו סוס בקרקס, אך בלי חן. הסתובבתי כמו בריקוד, עוד ועוד. באמצע האולם העגול ישנו ספסל שכולכם מכירים אותו, רבותי. הכל מקי-פידים לעקוף אותו— הוא אות לשלון. מקלט לאלה שהסתובבו לשוא, שלא יכלו להסתובב עוד, שהתמוטטו. שם, על הספסל באמצע האולם העגול, הבחין בי האדון מנהל גנוך חמש. כאילו אני בהסגר, התחיי-לו להראות עלי באצבע, מרחוק...

הפקיד הראשי: אבל גברתי, אין איש מפקפק בפעולתו החוקית והצודקת של האדון מנהל גנוך חמש.

המזכיר: ואילו היתה בחיים סטלה קרול אמיתית, אדוני? הפקיד הראשי: סטלה קרול האמתית עומדת לפניך, אדוני המזכיר.

המזכיר: המעוניינת מתעקשת זה שבועיים להצהיר כי אין היא סטלה קרול. גברתי, האם את סטלה קרול? דממה גברתי, האם את סטלה קרול? סטלה: זאת עליכם, רבותי, להוכיח לי. אבל בתקופה ההיא, כלומר בתקופת קביעת הזהות, חשבתי שאני מסוגלת להיות סטלה קרול. נזכרתי, נדמה היה לי שבאמת הייתי סטלה קרול.

המזכיר: ועכשיו, גברתי?

סטלה: אינני יודעת.

ברקע הקלטה: איש אינו יודע מי אני. אין איש היודע מי אני... מי אני... מי אני...

הפקיד הראשי (אל שומר האמפיתיאטרון הגדול): אדוני, גי, אתה מכיר את הגברת? שומר האמפיתיאטרון (קם): כן, אדוני הפקיד הראשי, אני מכיר את הגברת היטב.

הפקיד הראשי: האם אתה שומר האמפיתיאטרון הגדול, אדוני?

שומר האמפיתיאטרון: כן, אדוני הפקיד הראשי.

הפקיד הראשי: ובתוקף תפקידך זה אתה מכיר את הגברת?

שומר האמפיתיאטרון: כן, אדוני הפקיד הראשי. כולם אצלו מכירים אותה. היא באה אלינו זה שנים.

המזכיר: ברשותך, אדוני הפקיד הראשי. המבקרים הקבועים באמפיתיאטרון הגדול נדרשים להציג בכניסה את הכרטיס החינוכי שלהם, לא כן?

שומר האמפיתיאטרון: הן, אדוני המזכיר, היא מבקרת וותיקה כל-יך, שכבר לא דורשים ממנה את הכרטיס. יש לה מקום קבוע, מתחת למגורה השלוש-עשרה משמאל, על-יד העמוד. היא היתה נעלמת, אחר-כך היתה מופיעה שוב...

המזכיר: לא ראית איפוא מעולם את שמה, שם משפחתה וכו' וכו' עם תמונתה, מודבקת כחוק ומעוטרת בחתימתו של נשיא הקורפוס החינוכי?

הפקיד הראשי: אתה זוכר בוודאי, אדוני הממונה הפסיכיאטרי, כי כאשר נתבקשה לקרוא שנית אותן כתובות עצמן בעזרת משקפיים, עשתה זאת הגברת קרול בלי כל היסוס. מסתבר איפוא שהיה מן הנכון לשאול בעצתו של רופא עינים, ואשר ל...

הממונה הפסיכיאטרי (מפסיק אותו): כן, אדוני הפקיד הראשי, אתה הוא שחקרת ומצאת לנכון לסגור את התיק.

המזכיר: העובדות אינן משתנות. דבר מצטרף לדבר.

הפקיד הראשי: על מה אתה מרמז, אדוני הממונה הפסיכיאטרי?

הממונה הפסיכיאטרי: על מה שקרה ברכבת התחתית-קרקעית. האם פרשת התת-קרקעית ברורה לך לגמרי, אדוני הפקיד הראשי?

הפקיד הראשי: ברורה לגמרי. גברת קרול חשה ברע. היא רצתה לצאת מן הקרון. בגלל הדחוק לא יכלה להיחלץ.

המזכיר: עוד מקרה מצער, מה? אדוני הפקיד הראשי, מה קרה שם?

הפקיד הראשי: מקרה מצער, שכמוהו יקרה יום יום בשעות העומס בקווים הארוכים של הרכבת התת-קרקעית. גברת קרול נמחצה בהמון ונחבלה. שבר בשתי צלעות. היא איבדה את הכרתה.

הממונה הפסיכיאטרי: הגברת נוטה מאוד לאבד את הכרתה.

סטלה: זה ענין פרטי שלי, אדוני הממונה הפסיכיאטרי. הממונה הפסיכיאטרי: ההבדל הוא רק זה, שדבר כזה לא יקרה בכל יום ולא לכל אדם...

הפקיד הראשי: זה עלול להתלט לקרות לכל אדם שאינו רגיל לנסוע בתת-קרקעית בשעות העומס ואינו יודע להשתמש במרפקים.

במשך ארבע הרפליקות הבאות נראית במקום אחר על הבמה תמונת מה שקרה ברכבת. הדמויות משמיעות דברים ברוח מה שנמסר מפני החוקרים. ההמון כולו נגדה, וסטלה מבקשת — לשוא — למצוא משען באשה (האדמונית), שהיא האומרת עליה שהיא שד וטוענת שנשכה אותה.

הממונה הפסיכיאטרי: רבותי, נכון שאותה רכבת היתה גדושה במיוחד ונכון גם זה שהרופא קבע שבר בשתי צלעות שנגרם בודאות מלחץ על החזה. ואף על פי כן יש לברר מדוע דווקא הגברת, ולא שום אדם אחר מתוך שש מאות הנוסעים שהיו גם הם לחוצים לא פחות מהגברת — מדוע דווקא דווקא הגברת היא ש־היתה קרבן לתאונה? כמו רבים אחרים נדחפה גם גברת קרול אל פנים הקרון, על ידי ההמון שנדחק לתוכו. הרכבת שהתה בתחנה זמן רב — כל העדים מאשרים זאת — לפני שיצאה. גברת קרול היתה שק־טזה עד לרגע יציאת הרכבת. רק כששמעה את הדל־

מי הם. ואם עוד נוסף על כך את העובדה שמזמן לזמן הם מתחילים לצרוח באמצע הלילה, בלי כל סיבה, ועוד כל מיני זרויות.

סטלה (אירונית): התלוצצתי, אדוני הממונה הפסיכיאטרי.

הממונה הפסיכיאטרי: האם התלוצצת גם כאשר הקהלת עשרות עוברים ושבים תמימים בשכונת הצריפים מאחורי הגשר האפור? הא?

הפקיד הראשי: למה לנו לחזור לענין נושן ומחוסל, אדוני הממונה הפסיכיאטרי?

הממונה הפסיכיאטרי: אלמלא חוסל הענין במהירות כזאת, אדוני, אולי לא היינו עומדים היום במקום שאנו עומדים.

הפקיד הראשי: המקרה נמסר לטיפולו של רופא עינים. הוא קבע כי גברת קרול היא קצרת רואי. הוא רשם לה משקפיים.

המזכיר: מה זה שייך לענין שלפנינו?

הפקיד הראשי: הגברת קרול התקשתה לקרוא כתובת מסויימת.

הממונה הפסיכיאטרי (משסע אותו): אתה מקבל את הדבר בקלות, אדוני הפקיד הראשי.

המזכיר: אולי תואילו בטובכם, רבותי, להסביר לי... הפקיד הראשי (משסע אותו): החלטנו, רבותי, להתרכז אך ורק בעובדות הנוגעות במישרין לזהותה של גברת קרול.

המזכיר: אני הסתייגתי, אדוני הפקיד הראשי. זכותי וחובתי לדעת את כל העובדות. אדוני הממונה הפסיכיאטרי, התואיל בטובך להביא גם אותי בסוד ענין זה... משקפיים?

הממונה הפסיכיאטרי: ברצון רב, אדוני המזכיר. האם אתה מכיר את רובע הצריפים שמאחורי הגשר האפור?

המזכיר: כוונתך לאזור בתי-המלאכה והמשרדים של החברה לייצור ושיווק זרעים ודשנים?

הממונה הפסיכיאטרי: כן, בדיוק, אדוני המזכיר. אתה רואה לנגד עיניך שורת מבנים קטנים, לבנים, ועל כל אחד מהם מצויירת בכחול כתובת —

המזכיר: כתובת 'זרעים ודשנים'. עוזר יוכל לראות. ובכן?

הממונה הפסיכיאטרי: אתה אומר שעוזר יוכל לראות זאת, אדוני המזכיר? תסכים איפוא שאין זה ענין לרופא עינים, אם אומר לך שבמקום לקרוא 'זרעים ודשנים' קראה הגברת 'היהודים לכבשנים', שקט. תנועת בעתה בקרב הנאספים. אם הדבר מעניין אותך, יכול אתה לעיין בפרטי השערוריה שהיא חוללה ברו־בע ההגון הזה, רובע עמלים שקט. הכל כתוב כאן. טופח על התיק.

הזקנה: למה אתה מודה לי, אדוני? ברצון רב אספר על סטלה קרול.

הפקיד הראשי: מתי היכרת את סטלה קרול, גברתי?

הזקנה: מתי היכרתי את סטלה קרול? — מתי לא היכרתי אותה, אדוני!

המזכיר: בכל זאת, מתי?

הזקנה: האם לא אמרתי לך, אדוני? — מתי לא היכרתי אותה? תמיד, תמיד.

המזכיר: כן, גברתי, אבל מתי? מתי קרה הדבר?

הזקנה: ומתי יכול היה לקרות אם לא בזמן שהיה, בזמן האחר?

המזכיר: כלומר לפני החורבן האחרון? והיכן הכרת אותה?

הזקנה: היכן הכרתי אותה? איזו שאלה, אדוני. והיכן יכולתי להכיר אותה, אם לא שם — בארץ הישנה?

הפקיד הראשי: האם היית באותו מעמד בשעת לידתה של סטלה קרול?

הזקנה: אם הייתי שם, אם הייתי שם? וודאי, אדוני, וודאי שהייתי שם באותו מעמד. ראיתי אותה כשנולדה, שמחה קטנטנות וורודה, יצור כה פשוט וחמוד! העבירו אותה על פני כל הבית רחבי-הידיים החוגג, ממייטתה המאושרת של האם; עטופה מלמלות הועב-רה מיד ליד, וכולם — כל עשירי העיר, וכל האביונים משכונת-העוני — כולם רצו לגעת בכוכב. כך היו נוהגים.

הפקיד הראשי: האם הכרת אותה אחר-כך, את הילדה?

הזקנה: האם הכרתי אותה? ראיתי אותה עולה כפורה, חת, כחבצלת השרון, שושנת העמקים, מבעד לשלג הלבן והכבוד. ראיתי אותה גדלה בחורף. ראיתי אותה גדלה בתוך כסתות של פלומה, רכות. וכשהוליכו אותה לבית-הספר בחורף הכבד היתה דומה לדובון לבן במעיל רך, שעיר, או לחתול גדול, מפורר בא-דום, בירוק, בכחול. כך היו נוהגים בילדות קטנות בנות-טובים. תינוקות היתה וכבר היתה דומה לסבתא שלה מצד אביה, רוחמה קרול: אותן שערות-דבש, אותו הקול. לכן האמין סבא דוד בכוכב שלה, במזלה הטוב.

הפקיד הראשי: הכרת איפוא היטב את הבית ואת הסביבה שבה חיתה סטלה קרול מילדותה?

הזקנה: האם הכרתי? האם הכרתי אותם! ריבוננו של עולם! ומי, אדוני, מי לא הכיר אותם אצלנו? כולם הכירו אותם. איזו משפחה! לא היה אדם שלא הכיר את המשפחה ואת הבת היחידה, סטלה, הכוכב, הכוכב הנוהר של המלך שלמה, בנו של המלך דוד.

סטלה: לא, שתק!

הזקנה: ומדוע אשתוק? מדוע? להיפך! אני רוצה לס-

תות נסגרות וראתה את אות-היציאה נתפסה להתקפת אלימות.

הפקיד הראשי: אתה טועה, אדוני הממונה הפסיכיאטרי. ביררנו שדווקא שאר הנוסעים הם שנוקו לאלימות. גברת קרול השתדלה להגן על עצמה. גברת קרול חשה ברע. היא ניסתה לפלס לה דרך לעבר דלת היציאה. הנוסעים הדפו אותה. היא נאבקה. תוך כדי כך נגרם לה שבר בשתי צלעות. היא התעלפה. הנה זו כל התקרית כולה.

הממונה הפסיכיאטרי: לא, אדוני הפקיד הראשי, אני מצטער, אין זו כל התקרית כולה! גבינו עדויות מהי-מנות, אובייקטיביות, מעשרות אנשים שנמצאו בקרון. רק כששמעה את נקישת הדלתות הנסגרות נתקפה גברת קרול היסטריה. התקפה של היסטריה, כן. יש לקרוא לדברים בשמם. כל הנוכחים אישרו ששמעו צעקות היסטריות: 'אני לא רוצה למות'; 'צפרוך את הדלתות'; 'אני נחנקת'; 'אני נחנקת'. השאר נאמר בלשון שהנוכחים לא הבינו, אבל חזרו ונשנו שם כמה פעמים צריחות 'ממה, ממה'. גברת קרול סירבה, ועמדה בסירובה לחזור על מה שצעקה אז, כפי הנראה בשפת האם שלה. היא הכחישה את העובדות. היא הודתה רק שצעקה 'אני נחנקת'. כנראה גם נשכה אשה אחת.

הפקיד הראשי: הא, לא אדוני הממונה הפסיכיאטרי. יש לך דעה קדומה נגדה. איש לא ראה את הנשיכה הזאת. האשה שמדובר בה רק פחדה שמא תגשוך אותה. האשה שמדובר בה טענה, אגב, שגברת קרול היא 'שד'. וההוכחה: שמילמלה דברים בלתי-מובנים. הממונה הפסיכיאטרי: המוסר המקצועי מחייב אותי לעמוד בתוקף על הדיאגנוזה שלי. לפנינו מקרה מובן-הק של היסטריה. הגברת חולה. יושב סטלה: שוב אתם מנסים להציג אותי כמטורפת. אל הפקיד הראשי אסור לך להרשות זאת. אל כולם אי-אפשר שתיפטרנו בצורה כזאת מענין שאינכם מסוגלים למצוא לו פתרון מניח את הדעת. מי שפונה לרשות כדי לקבל את ההוכחות לזהותו עדיין איננו מטורף.

המזכיר: עדיין אנחנו עומדים במקום שהתחלנו. אולי העדה שהגיעה מן הארץ הישנה תוכל לעזור לנו להיחלץ מן הסבך.

ברקע הקלטה: קול סטלה: 'איש אינו יודע מי אני, אין איש היודע מי אני... מי אני... מי אני...'

הפקיד הראשי: אנחנו מחכים לה. אמור לה שתכנס.

הזקנה נכנסת

בשם הרשות של עיר הבירה של ארץ שביל-הזהב אני מודה לך, גברתי, על שהואלת לבוא ממרחקים כדי להעיד לפנינו.

הזקנה: בתחילת שנת-הלימודים, כאשר הקטנים שבו לבית-הספר מדיפים ריח אוזב ופטריית ותותי-בר מן היערות הירוקים העבותים, עיניהם בהירות-בהי-רות וברכיהם עוד שרוטות מימי החופש; בראשית שנת הלימודים היו מפריחים מבית-התפילה להקות יונים, עננים של יונים, לפרידה מן השנה הטובה שהתעופפה לה וחלפה. כך היו נוהגים.

המזכיר: אבל שלמה קרול, גברתי. עמדנו בענין שלמה קרול.

הזקנה: שלמה קרול, שלמה קרול, האחרון בשושלת. איזה מלך היה. איזה אדון! בימי החגים שלנו היה שופך במו ידיו שקיות של ממתקים אל הכובעים של הילדים הקטנים העניים והחרוצים. בימי חג היה עובר את העיר, ויורד לאורך הנהר אל שכונת העוני. הע-ניים הצפופים במאורות חלקו לו כבוד מלכים, כיאות. הגישו לו מישרת דובדבנים ביין שרוף, עם דג מלוח כבוש; פולים, עוגת גבינה עם צימוקים. הוא עצמו, המלך בכבודו ובעצמו, היה בא למצוא ילדים מוכש-רים, מוכשרים לספרות, לתורה או למנגינות. הוא הוציא אותם מן המאורות. הוא דאג לחנוכם כאילו היו ילדיו עצמו ובשרו. מחסן שלם אפשר היה למלא רק בכינורות שקנה ליחפנים הקטנים. הוא עשה או-תם גדולים בתורה, וביטל עצמו בפניהם. וכשהיה מניח את ידו הכבדה על ראשו של ילד קטן, לא היה טועה לעולם. הנה, כך זה היה. זה כל מה שאני זוכרת.

המזכיר: ספרי לנו על סטלה קרול, בבקשה ממך.

הזקנה: סטלה, סטלה בתו יחידתו של המלך שלמה המלך האחרון בארץ הישנה, סטלה... בשעה שדעך כוכבה ניתקה השושלת המלכותית. סטלה, סטלה שתיקה כשהיתה בת חמש-עשרה הועידו אותה לאחד מילדי-טיפוחיו... שתיקה לבחור. כך היו נוהגים.

הפקיד הראשי: מי היה הבחור, גברתי?

המזכיר: כלום באמת מן ההכרח, אדוני הפקיד הראשי, לסטות מענייננו ולדבר גם על בחור?

הפקיד הראשי: כן, אדוני המזכיר. הכרחי בהחלט. גבר-תי, מי היה הבחור?

סטלה: לא, לא! אני מצווה עליך.

הזקנה (מתעלמת ממנה): אינך יודע, אדוני? וגם כל האדונים האלה אינם יודעים? ריבוננו של עולם! הבחור. בגיל שש-עשרה, כאשר הועיד אותו סבא דוד קרול לסטלה, ידעו הכל כי נבחר לכתוב את הספר החדש. הוא, שבגיל עשר עדיין נעל נעלי-עץ ולא ידע את השפה המדוברת היומיומית ולא ראה את העיר ולא הכיר את הארץ. המלך שלמה מצא את היתום בכפר שלו, הכפר ששם נולד הוא עצמו, ששם נולדו אביו, סבו ואבות-אבותיו. אותו כפר ששם לעג האציל לאברהם החכם וכינה אותו קרול, הכפר שנקרא

פר. אספר את תהילת המלך שלמה. בנו של המלך דוד.

הפקיד הראשי: מי היה אותו מלך שלמה בנו של המלך דוד, גברתי?

סטלה: שתקי, אני אומרת לך.

המזכיר: לא, גברתי, אבקשך לא להפריע לה. הניחי לעדה לדבר. לזקנה אותו — מלך שלמה, בנו של המלך דוד, מי היה, גברתי?

הזקנה: מה זאת אומרת, אדוני, מי היה? וכי מי היה יכול להיות אם לא המלך שלמה האחרון, המלך האחר-רון שלנו, בארץ הישנה?

הפקיד הראשי: כוונתי לומר... מה שמו של המלך שלמה.

הזקנה: האם לא אמרתי לך, אדוני? שלמה קרול, בנו של דוד קרול, אדוני, כמובן. אין אתה יודע, אדוני? וגם כל האדונים האלה אינם יודעים? אם כך...

הפקיד הראשי: הואילי להסביר לנו, גברתי.

סטלה: שתקי. כולם פה בורים.

המזכיר (לסטלה): גברתי, בבקשה ממך.

הזקנה: הרי אני עצמי די נבערת. אני יודעת מעט מאוד. אולי בילבלתי משהו או לא הבינותי היטב. לו יסלח לי שלמה קרול מביטה כלפי מעלה נוחו עדין. קרול, מבינים אתם, רבותי, פירושו מלך בשפת-הדיבור היומיומית של ארצנו. הצעירים היו אומרים גם רקס. כן, סולומון רקס היו אומרים. אומרים שהיה ספר, שבו היה הכל כתוב. קרול, כלומר מלך — כך היה כתוב בספר — היה שם שקרא אחד מאצילי הארץ לאותו מסכן בן כפר קטן. הרבה שנים עברו מאז. הר-בה הרבה שנים. אבל אברהם המסכן שכונה מתוך רשעות בשם קרול היה באמת — ודבר זה לא ידע האציל — איש חכם וגדול בתורה. הוא הפך את שם-הגנאי לתואר-כבוד, והעבירו מסב לאב, מבן לנכד. והנכד היה המלך הגדול שלמה קרול, המלך שלמה בנו של המלך דוד. כך זה היה, זה כל מה שאני זוכרת. גם היו נוהגים לומר שכל בן זכר במשפחת קרול נקרא על שמו של אחד המלכים בספר, לפי הסדר, והבנות נקראו בשמות שהוראתם אור ורחמים. סטלה, אומרים, פירושו כוכב, בשפה אחרת, שפה עתיקה מאוד. ורוחמה, אומרים, פירושו חסד, רחמים, בלשון הקודש. זה כל מה שאני זוכרת. אם בילבלתי משהו, אם לא היטבתי לספר, לו יסלחו לי הקרולים מביטה למעלה נוחם עדין.

הפקיד הראשי: להיפך, גברתי, היטבת מאוד לספר. המשיכי.

הזקנה: מה יש לספר עוד, אדוני?

הפקיד הראשי: המשיכי גברתי, וספרי לנו, פשוט, כל מה שאת זוכרת.

היה אברהם לפני זה ששמו היה ברוך. אחרים אומרים שיכתבו אותם לפי סדר השנים: זה שחי מאה ותשעה, חרפים לפני העובר בבטן אמו שכבר מתה. הפקיד הראשי: כיצד יוכל הבחור לדעת את כל אלה, גברתי, הרי עודנו ילד?

הזקנה: יש אומרים שהוא יכתוב הכל, הכל! כל צפורן של כל אצבע קטנה, כל סתימה בכל שן, בכל פה, את המספר המדוייק של השערות על כל ראש, בכל זקן, את מספר הנעליים בלי רגלים, המשקפים בלי עינים, הטבעות בלי אצבעות; את מספר הסוכריות שזרקו ושלא זרקו בחגיגות-כלולות שנערכו ושצריכות היו להיערך בעתיד, את מספר המקלות של הזקנים ומספר השעונים — איזה שעונים יפים! כן את מספר השעונים ואת תקחוק השעונים ואת פעימות הלבבות ואת הלמות הפחד: כל אחד לחוד, והסכום הכולל יחולק למספר הגספים. כן, אדוני, כן!

הממונה הפסיכיאטרי: כן. את אומרת, גברתי, כי לא היתה תמימות דעים. היו מהם שרצו שהספר יעסוק בכל פרט, ואחרים?

הזקנה: זקן אחד, זקן מאוד, נחום הרגזן, זה ששואלים אותו על ימי החגים שנשכחו, נשבע — אבל חושבים אותו למשוגע — שהבחור יאמר הכל במשפט אחד, במלה אחת, בהברה אילמת, סודית. במספר. כמו שם האלוהים, שלא הוציאו אותו מן הפה מעולם. אבל מי יכול לדעת? רק אחד, המיועד! בבטחון אלוהים יעזור לו, לבחור. בתפילה, בנשימה אחת יעזור לו אלוהים, לבחור, אמון. שתיקה

הפקיד הראשי: תודה לך גברתי, שהואלת לספר לנו כל זאת. עכשיו אבקש ממך, גברתי, להואיל ולחתום כאן שאת מזהה את סטלה קרול.

סטלה קרבה לאט אל מעגל האור, כהוזה. הזקנה מביטה, כאילו רק עכשיו היא רואה אותה.

הזקנה: אינני יודעת, אדוני, אם...

הפקיד הראשי: את בוודאי מזהה את סטלה קרול?

הזקנה: אני מצטערת, אדוני, לא. אינני מזהה אותה. אבל — — — אם לא אכיר אותה אני, מי יכיר אותה, את בתו של המלך שלמה, חתלתולה שלי, יונת, תי, נשמת, עטרת-ראשו, בבת-עיניו של סבא דוד. אם לא אכיר אותה אני, מי יכיר אותה? — את המתוקה, את החכמה, סטלה היפה, סטלה, לזניה, לזניה!

סטלה: כן.

הזקנה: את... לזניה?

סטלה: כן.

הזקנה: לא!

סטלה: אני לזניה.

הזקנה: לא!

מכאן ואילך בשם המפואר, השם המהולל קרו-לובקה, השוכן בלב היערות העבותים הירוקים ויש בו בית-תפילה ישן מעץ מגולף שעל כותל-הכבוד שלו חרותים שמות המלכים הגדולים. שם, בקרולוב-קה, מצא שלמה את היתום בן העשר כאשר באה סטלה להתארח בבית סבתה החדשה הצעירה כל-כך. היו רוגמים את הילד באבנים בגלל השאלות שהיה שואל והתשובות שהיה משיב עליהן בעצמו. היתום היה מכוסה כולו חבורות כחולות. הוא היה שואל ומשיב, שואל שאלות ומשיב תשובות, ולא היה שם לב לאבנים. שלמה לקח את היתום לביתו. בגיל שש-עשרה עלה על כולם בספרות, במנגינות, ובתורה. הוא ידע, כך היו אומרים, שמונה שפות על בוריין. היו שאמרו כי הוא שכח את אלוהיו; אך אלוהים לא עזב אותו! לאן יגיע זה ההולך כה מהר? השתאו הזקנים. אז נפוצה השמועה שהוא המיועד, שהוא הבחור. והמלך הזקן דוד לקח אותו מקרולובקה כדי לעשות עמו חסד וכבוד ולהשיא לו לאשה את סטלה נכדתו-יחידתו, את הכוכב! איזה אושר! איזו גדולה. בזמננו לא היה כמוהם זוג יפה בארץ הישנה. אבל לא היתה שהות לקיים את האירושים.

הפקיד הראשי: מה קרה לבחור?

הזקנה: הבחור, הוא נפל כמו אבן-חן אל מימיו העמוקים של הזמן. כך זה היה, זה כל מה שאני זוכרת. הוא איננו עוד.

הממונה הפסיכיאטרי: והספר, גברתי?

הזקנה: הספר החדש? אינני יודעת, אדוני. ואיך אדע? הו, אדוני, אומרים שהספר לא נכתב. ואף על פי כן, מי יכול לדעת? גם יש אומרים שהבחור, לפני שנע-לם, פגש ילד קטן, גם הוא יתום, והוא לימד אותו; והוא הועיד אותו. אומרים שהיתום הזה נשאר בחיים. יש אומרים שראו אותו. מעבר לאוקינוס. והכירו או-תו, וקראו לו נכדו של שלמה קרול.

הפקיד הראשי: ואותו יתום, הוא-הוא כעת הבחור?

הזקנה: יש אומרים כך. כן, כן.

הממונה הפסיכיאטרי: הידוע לך, גברתי, במה עוסק הספר החדש?

המזכיר: כלום באמת הכרחי, אדוני הממונה הפסיכיאטרי, לסטות מן העניין שלפנינו ולעסוק באיזה ספר? ...

הממונה הפסיכיאטרי: כן, אדוני.

הזקנה: ואיך אדע, אדוני? שתיקה אני אשה זקנה, לא-מלומדת. שתיקה יש אומרים שהוא יתאר הכל, בדיוק: רחוב אחר רחוב, חצר אחר חצר, חדר אחר חדר, עליית-גג אחר עליית-גג, מרתף אחר מרתף... שתיקה אומרים שייכתבו בו השמות של כולם, זה על-יד זה. יש אומרים שיכתבו אותם בסדר אלף-בית: זה ששמו

הפקיד הראשי (גברתי, הרי היא לפניך, אנא, זהו אותה. מדוע תקח לעצמה שם שאיננו...  
הזקנה (משסעת אותו): הו, אדוני! אינך יודע. לא הבינות. לא הבינות שום דבר! מי, איזו אשה לא היתה חולמת להיות בתו של המלך שלמה? אחת... לא חשוב מי... אחת מופקרת... היתה גונבת את השם, את הכתר, את התהילה... שמו של דוד קרול הזקן נישא בפי כל. כל העולם כולו מכיר את משפחת קרול. ואילו התפורר העולם לאבק, היו מחזירים אותו לקדמותו ומגישים אותו לסטלה קרול; ואילו היו בני דינו כל סודות העולם, היינו בוראים עולם חדש, חדש לגמרי, ומניחים אותו לרגליה של סטלה מקרולובקה. סטלה: קרולובקה. קרול. השם הזה באמת אומר משהו? ברקע הקלטה. קול סטלה: סטלה קרול. אין משפחה. אין בכלל. אין דוד, אפילו לא אחד. אין בני-דוד. אין זכר לסבים וסבתות. אין אף סבתא אחת. אין אפילו קרוב רחוק אחד. רק סטלה קרול. פשוט סטלה קרול

יום יום אני שואלת עוברים ושבים — אתה מכיר את שלמה קרול? אתה יודע מיהו המלך דוד? שמעת על משפחת קרול בני-בניו של אברהם קרול מקרולוב-קה? — לא גברתי! אני מצטער, גברתי! לא, לא, מעולם לא שמעתי... קרול, קרול את אומרת? לא, אינני מכיר.

הזקנה: לא, אדוני. סטלה קרול, אילו ידעת, היתה דומה לנסיכה; סטלה קרול היו לה צמות ארוכות כרוכות כקונכיות סביב אזניה, כדרך הנסיכות בארץ הישנה. אלוהים יצר אותן כביכול יחד עם הצעיפים שלהן. כשהיתה מתירה את צמותיה גלש שערה כמו דבש-יערות עתיק, חום וכבד. סטלה קרול היו לה עינים עמוקות מלאות ניצוצות של צחוק, כמו האגמים בארצנו.

הפקיד הראשי (אל הזקנה): הביטי בה. הביטי בה היטב. עברו שנים. היא השתנתה. סטלה (ממלמלת חרש): הביטי בי, הסתכלי. יש לי צמות כרוכות כקונכיות סביב האזנים. יש לי עינים עמו-קות מלאות ניצוצות של צחוק כמו האגמים בארצנו. באותו זמן נשמע דיבורה המוקלט בקול הקהה, האטום:

”אני... יש לי זמן... ירשתי ירושה! זמן הנפשות שאיני מצליחה לסכם את החוב המגיע להן עלי אדמות.”  
ירשתי ירושה? אבל השנים שלי... כל השנים הא-לה... זה חוב שלא נפרע. מגיעות לי שנים. צריך להחזיר לי...  
סטלה: שרה חרש, קולה נשבר, מנגינה לא-ברורה. הזקנה: תיכף ידעתי שהיא לא סטלה. הו, אדוני, לא. סטלה קרול, בתו של המלך שלמה, נכדתו של המלך דוד, מבני-בניו של אברהם החכם, לא היתה יכולה לשכוח מי היא. הזכרון היה ממשיך לחיות גם כשה-גוף כבר מת.

סטלה: לא שכחתי. לא שכחתי דבר. חיכיתי לך. הזקנה: הו, אדוני, סטלה קרול, בתו של המלך שלמה, לא היתה צריכה לשאול עוברים ושבים אם מכירים הם את השם קרול. היא לא היתה צריכה להתרפס, לא היתה צריכה להתחנן שיוזרו אותה. אורה היה הולך לפנייה. זאת אינה סטלה קרול. הפקיד הראשי: אני מבקש ממך גברתי, הביטי בה הי-טב, הביטי בה בעינים טובות. סטלה (רצה אל הזקנה): הביטי עלי, הביטי עלי!

תקיפה, מתחננת  
הזקנה (מביטה בה, מתרחקת ממנה, דוחה אותה): לא, לא. אין לך זכות להיות סטלה קרול. אל השופטים לא, רבותי, אני אומרת את האמת. אני אומרת את האמת. היא איננה סטלה קרול.

סטלה פונה לעבר החוקרים. האור מתחיל לרדת. היא מנסה לומר דבר-מה. הממונה הפסיכיאטרי והמוזכיר קמים. סוגרים את התיקים שלפניהם. סטלה זועקת זעקת-אימים ומתמוטטת. הפקיד הראשי הודף הצידה את שני עמיתיו, ניגש ולוקח אותה בורועותיו כשם שלוקחים תינוקת בוכיה. ברקע נשמע הניגון.

# מנהיגות בישראל בהארת חז"ל

אברהם קריב

ה' בשם בצלאל". והנה המלים "קרא ה' בשם בצלאל" הם מסירת הודעה לישראל על מינויו של בצלאל. אך מה משמעה של המלה "ראו"? פירושה חז"ל, שמשה מביא את הדבר להכרעתם של ישראל ושואל אותם: "הגון עליכם בצלאל?" ומכאן קבעו כלל: "אין מעמידים פרנס על הציבור אלא אם כן נמלכים בציבור". ניתן רגע דע-תנו על הכלל הנפלא הזה כשלעצמו: אין שום מינוי על הציבור אלא בהסכמת הציבור, והדברים אמורים אפילו כשהמועמד הוא מטעם הקב"ה! דימוקרטיה גדולה מזו אינה בנמצא. והנה במאמר זה נכלל גם בצלאל בגדר פרנס. מכאן שכל מי שהוטל עליו תפקיד ציבורי בעל חשיבות נקרא בפי רבותינו פרנס.

מתוך שותפות התואר לכל סוגי מנהיגים אנו למדים, שחז"ל לא קבעו מחיצות בין מנהיגות מדינית ומנהיגות רוחנית. ואמנם אנו מוצאים, שאותן המידות המוסריות נדרשות הן מן המנהיג הרוחני והן מן המנהיג המדיני.

על גדול מנהיגי ישראל שבכל הדורות, על משה, מעידה התורה: "והאיש משה ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה". קודם-כל נאמר בפסוק הזה, כי למרות כל גדולתו של משה נשאר ענו הענווים. ועדיין אין מכאן ראייה על הקשר שבין גדולתו לענוותו. אך חז"ל אמנם תולים זו בזו, וקובעים: "מפני מה זכה משה להיות חתן תורה — עקב ענוה ויראה שהיו בו" (מדרש עשרת הדברות).

רעיונם זה טעון הסבר. מפני מה היה צורך בשתי מידות בשביל שיוזכה משה לקבל את התורה, ומפני מה דוקא מידות אלו, וביחוד יש להבין, מה שייכותה של מידת היראה לקבלת התורה?

אכן יש בקבלת התורה שני דברים. ראשית דבר, לקבל תורת אלהים ממקורה הראשון ולהביאה לבני אדם — הרי זו גדולה שאין דוגמתה

על טיבה וסמכותה של מנהיגות בישראל, בין מנהיגות מדינית ובין מנהיגות רוחנית, עברו גלגולים רבים במשך הדורות, ובהתאם לכך התחלפו גם תאריהם של המנהיגים לסוגיהם, כמו — שופט, מלך, נשיא, ריש גלותא ועוד, שהם תארים מדיניים בעיקרם; ומאידך: נביא, כהן, אבי בית-דין, רבן, רבי, רב, גאון, חכם ועוד, שהם תארים של מנהיגים רוחניים בעיקרם.

כל אחד מהתארים הרבים האלה מבטא סוג מסוים של מנהיג, ואף אחד מהם אינו מבטא את המשותף לכל הסוגים כאחד. אך בתורה, מפי משה רבנו, כבר יש לנו ניב, שהוא רחב למדי לכלול בתוכו כל סוג וסוג של מנהיגות. לפני הסתלקותו ביקש משה: "יפקוד ה'... איש על העדה". משה מדבר פה על מי שימלא מקומו אחריו, אולם כל מנהיג שהוא בכל הזמנים, בין מנהיג מדיני ובין מנהיג רוחני, בין שסמכותו רחבה ובין שסמכותו מצומצמת, הוא "איש על העדה". אלא שתואר זה אינו נוח לשימוש יום-יום ולא נקלט במחזור הלשון.

במקורות חז"ל כבר מצוי התואר הכולל מנהיג. אך הרבה יותר מכן רווח בפי החכמים התואר פרנס, שבו היו רגילים לכנות כל מנהיג בישראל מכל סוג שהוא, בין בדורות ראשונים ובין בדורותיהם של חז"ל עצמם. כך אמרו: "שלושה פרנסים טובים עמדו להם ליש-ראל — משה, אהרן ומרים", ובמאמר אחר: "שני פרנסים עמדו להם לישראל — משה ודוד". גם מלכים אחרים נקראו פרנסים. וכן מצינו, שרבי יהושע כינה את רבן גמליאל בתואר פרנס, ועל רבי עקיבא אמרו: "ארבעים שנה פרנס את ישראל", כלומר: היה פרנס הדור מבחינה רוחנית. ועוד אנו מוצאים בדברי חז"ל את התואר "פרנס" גם במקום שלא ציפינו לו כלל. על בצל-אל, שהופקד מפי ה' לעשות את כלי המשכן, כתוב: "ויאמר משה אל בני ישראל, ראו, קרא

מידת ענווה היא תנאי בל יעבור. ולא במלך בל-בד אמרו, אלא כל התמנות ציבורית בישראל מחייבת ענווה. בלי שהאיש קטן בעיני עצמו אינו יכול להיות מנהיג לזולתו. ספק אם בשום תרבות שבעולם אנו מוצאים עיקרון שכזה.

ועוד יש מקום לכמה הבהרות. ראשית, מה שאמרו ששאלו זכה למלכות מפני הענווה, אין הכוונה שזו הסגולה היחידה שהיתה בו. בענווה בלבד אין אדם יכול למלוך. תכונות הרבה דרו-שות לאדם בשביל שיהא ראוי לעלות על כסא מלוכה, ותכונות כאלו אמנם נתגלו בשאלו. אך ודאי היו מצויים בישראל עוד אנשים, שמצד תכונותיהם ראויים היו למלוך, ומכולם זכה דוקא שאלו למלכות, מפני שמלבד כל התכונות הנדר-שות למלך היתה בו גם מידת הענווה, והיא היא היתה גולת כותרתו. והוא הדבר גם לגבי משה, שוודאי לא רק בענוותו המופלגת התמצה כל ית-רונו על שאר בני אדם, עד שדוקא הוא נמצא ראוי לקבל את התורה ממרום. אין ספק שגם לפני קבלת התורה עמד משה על השלב הרוחני העליון ביותר מכל העם, אלא שנוסף על זה היתה דרושה גם אותה ענווה, ששום אדם לא היה יכול להשתוות בה אליו, בשביל שיהא כתוב בו "ומשה עלה אל האלהים".

ענווה נמדדת במרחק שבין שני קצותיה: מאי-זה גובה אנושי היא באה ועד היכן היא משתפלת ויורדת.

אדם בינוני שאינו זוקף חשיבות יתירה לעצמו אמנם אין בו ממידת הגאווה, אך לכלל ענווה עדיין לא הגיע. כי ענווה משמעה שאדם מחשיב עצמו פחות מכדי ערכו, וככל שהוא מנמיך חשי-בותו בעיני עצמו מכדי ערכו ענוותו מרובה יר-תר. כך נמדדת הענווה מצד הקצה התחתון שלה. ומאיך גיסא, ככל שמעלתו של אדם ענו מרובה יותר, כן ענוותו גדולה יותר, מפני שהיא מתחיי-לה מגובה רב יותר. נמצא, ככל שאדם חשוב יר-תר מחברו כן אפשרית אצלו ענווה מרובה יותר, מצדה העליון, ומשה רבנו שהיה גדול מכל אדם וענו מכל אדם מיצה את מידת הענווה עד תכ-

בכל תולדות אדם. ומי ראוי לזכות לגדולה שאין גבוהה ממנה? רק האיש שאין ענו ממנו. גם זו מידה כנגד מידה, אך על דרך ההיפוך: כשי-עור מידת הענווה שבאדם כך שיעור מידת הגדו-לה, שהענווה מכשירה אותו אליה. אך עוד יש בקבלת התורה מפי הגבורה גם קירבת אלהים מופלגת, ששום בן תמותה לא זכה לה. ומי ראוי לקירבה מופלגת אשר כזאת? שוב לפי הכלל של מידה כנגד מידה ועל דרך ההיפוך: רק מי שחש עד לאין שיעור את רוממות הבורא ואפסותו שלו עצמו לעומתה, וזוהי המידה הידועה בספרות ישראל בשם יראת הרוממות (לא יראה במשמעות של פחד, אלא תחושה של מורא-הוד). במשה נתגלתה יראה זו בעת התגלות אלהים ראשונה לפניו במראה הסנה, כאשר אמר אליו: "אנכי אלהי אביך" וכו', כתוב: "ויסתר משה פניו כי ירא מהביט אל אלהים". כשראה משה אותה התקרבות של מעלה אליו, היתה תגובתו הפנימית: איך יתכן שאני אהא גלוי-פנים בשעה זו? ומיד הסתיר פניו. וזוהי היראה שהכתוב מדבר בה פה. ובשביל יראת הרוממות אשר כזו זכה משה לקירבה גדולה עוד יותר מזו שזכה לה בסנה—היינו שניתנה תורה מפי ה' ביד משה.

משני הדברים שבגללם זכה משה להיות מקבל התורה חשוב לנו כאן ענין הענווה. ענוותו של משה—מלמדים אותנו חז"ל—היתה לא רק אבן-מילואים בעטרת סגולותיו, אלא היא היא הסגולה שהכשירה אותו ליעשות רבן של ישראל. ובכן, ממשה אנו למדים כי מידת ענווה היא תנאי הכרחי לגדולה רוחנית. אך גם על שאול אמרו: "מפני מה זכה שאול למלכות? מפני הענווה". הרי שמידת הענווה נדרשת לא ממנהיג רוחני בלבד, שהוא מורה העם ומדריכו, אלא גם ממלך, שעיקר תפקידו לא בתחום הרוחני והמרו-סרי. ומסתבר שמדובר לא במלך שנוחל את כסא המלוכה מאבותיו—חוק הירושה מנחיל את המלוכה לזרע המלך ללא שום תנאי—אלא במלך שהוא ראשון לבית-מלוכה, מלך שעולה לגדולה של מלכות בזכות עצמו. לגבי מלך כזה



בפני עצמה וגדולתו לא תיהפך לו לרועץ. והאי-דיאל שהציבה לפניו הוא, שירפד את הגדולה שזכה לה ואת הכבוד שהוא נוהל רפידה מעובה של ענווה.

אכן דרישה קשה היא, בחינת דבר והיפוכו, מכל מקום יכול אדם לעמוד בה, שאילולא כן לא היתה היהדות דורשת זאת. והתנ"ך מעמיד לפנינו דוגמה של ענווה מופלגת ששכנה בפורפירה של מלכות רמה — הלא הוא דוד המלך אשר בפסגת גדולתו הוא עומד לפני ה' ושאלה בפיו: "מי אנכי כי הביאתני עד הלום?" באמירת "מי אנכי" שותפים שני רועי ישראל הגדולים — משה ודוד, והיא היא חותמת גדולתם.

#### ענווה ותקיפות

דבר הלמד מאלין, שמנהיג רוחני הראוי לשמו הוא איש תושיה רחב-דעה ורב-פעלים. ענוותו אינה צריכה בשום פנים למנוע אותו ממעשים המתחייבים מתפקידו, שאם היא מביאה אותו לשפלות ידים שכרה יוצא בהפסדה. וככל שהוא מקטין בעיני עצמו את ה"אני" שלו, עליו לזכור שהוא ראש העם ודברו להם לקו, כדברי שמואל אל שאול אחרי מלחמת עמלק, כאשר טען כי מי-לא את דרישת העם: "הלא אם קטן אתה בעיניך, ראש שבטי ישראל אתה". דברים אלה נאמרו למלך, אך תוכנם חל על כל מנהיג בכל דרגה שהיא, שעם כל ענוותו הפנימית אסור לו לש-כוח, כי הוא "האיש על העדה", הוא הקברניט של הציבור שעליו הוא ממונה.

את מנהיגותה של מנהיגות, ובעיקר מנהיגות רוחנית, קיפלו חז"ל בביטוי הצירי המצוי בתור-רה "עיני העדה", שפירושהו על סנהדרין, ומס-בירים כך: "מה העינים, כל הגוף מהלך אחריהן, כך ישראל מהלכין אחרי סנהדרין. על מה שאומ-רים להם טמא-טמא, טהור-טהור". משמעו של דבר, הציבור הוא בבחינת גוף והוא זקוק לעינים שיורו לו את הדרך, ואת התפקיד הזה היתה ממלאה הסנהדרין. חז"ל השתמשו בשם סנהדרין גם לגבי התקופות הקדומות, כאשר השם הזה עדיין לא היה קיים והמנהיגים הרוחניים

לית אפשרותה. לפיכך הורם מכל אדם ועל ידו ניתנה התורה.

ומלבד שענווה מזכה אדם לגדולה, היא גם משמשת תריס מפני הסכנה שבגדולה. כי אדם שעולה לגדולה, היינו שמתמנה פרנס על הצי-בור בכל דרגה שהיא, הציבור חייב בכבודו, ועל מלך אמרו: "מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול". העם חייב בכבודו של מלך אפילו כשה-מלך מזוותר על כבודו. אך כבוד מבחינת היה-דות הרי זה רעל לאדם, ולפי המשנה באבות הוא אחד משלושה דברים שמוציאין את האדם מן העולם. אלא שסדר העולם מחייב שיהיה איש על העדה, ובשביל שדברו יהיה מקובל על בני העדה מן ההכרח שינהגו בו כבוד, והרי מי-שהוא מוכרח לקבל עליו את התפקיד המסוכן הזה. והנה אם האיש על העדה או הפרנס, בלשון חז"ל, מצוין במידת הענווה, הרי זה מפחית את הסכנה שבמעמדו הרם. והתורה מצווה על המלך שיכתוב לו ספר תורה ויקרא בו כל ימיו, ושני טעמים ניתנים לדבר: "לבלתי רום לבבו מאחיו ולבלתי סור מן המצוה ימיו ושמאל". הטעם ה-ראשון איפוא הוא "לבלתי רום לבבו". ובתלמוד (סנהדרין ז, ב) מסופר על רב (ובמקום אחר — על רבא), שכשראה המוני בני-אדם נוהרים אח-ריו כדי לחלוק לו כבוד, היה משנן לעצמו דברי הכתוב באיוב (כא): "אם יעלה לשמים שיאו וראשו לעב יגיע, כגללו לנצה יאבד" וגו'. כמה גדלות מוסרית יש בהתנהגות זו: בשעה שהמוני עם משפיעים עליו הרגשה של גדולה, הוא, בינו לבין עצמו, מכפיש את הגדולה לא בעפר אלא במאוס מכל מאוס (כלשון הכתוב: "כגללו")! כיוצא בהתנהגות זו מספרים גם על כמה גדולי ישראל בדורות אחרונים, כשהמונים נלהבים היו מנשאים אותם.

כללו של דבר, אין ציבור יכול להתקיים בלי מנהיג או פרנס, שמעמדו הוא מעמד של כבוד וגדולה. אבל כבוד וגדולה הם דברים שמסכנים את האדם מבחינה מוסרית, כי עשוי אדם להש-תכר בהם ולהגיע לידי "רום לבב". לפיכך שוקדת היהדות שכבודו של המנהיג לא ייעשה לו מטרה

שחל להיות בחשבונך — נטל רבי יהושע מקלו ומעותיו בידו והלך ליבנה אצל רבן גמליאל ביום שחל יום הכפורים להיות בחשבונך. כיון שראה אותו רבן גמליאל עמד מכסאו ונשקו על ראשו. אמר לו: בוא בשלום, רבי ותלמידי: רבי — בחכמה, ותלמידי — שקיבלת את דברי. אשרי ה' דור שהגדולים נשמעים לקטנים! אי אפשר לקרוא דברי ענווה אלה של רבן גמליאל בלי התרגשות. אך עם כל גודל הענווה שמילאה את לבו כלפי רבי יהושע גזר עליו מה שגזר, ודאי מתוך שחשש שמא תכניס דעתו של רבי יהושע ערבוביה בעם, וראה צורך שרבי יהושע עצמו יפגין לפניו שדעתו בטלה ומבוטלת. קשה למ- צוא דוגמה נפלאה מזו, שענווה ותקיפות חברו יחד בשיעור גבוה ביותר.

והיו עוד מקרים אחדים, שרבן גמליאל נהג באותה תקיפות כלפי רבי יהושע, עד שהחכמים מצאו שהיא מופרזת ונמלכו והעבירו את רבן גמליאל מנשיאותו. ושמו נחשוב שרבן גמליאל נצרב מעלבון שכזה ופרש מן החכמים? לא ולא, אלא: "ואף רבן גמליאל לא מנע מעצמו מבית המדרש אפילו שעה אחת". משירד מכסאו ראה עצמו כאחד מבני התבורה. ואחרי כן גם הלך לפייס את רבי יהושע.

סיפור זה כולו מעיד על גדולתם המוסרית של חכמי ישראל, הן של רבן גמליאל, הנשיא התקיף אך הענו למופת, הן של רבי יהושע, שנשמע לנשיא במעשה קשה כל כך בשבילו, הן של ציי בור החכמים, שכבודו הנפגע של רבי יהושע הני- עם להעביר את רבן גמליאל מנשיאותו. מניעי מעשיהם של כולם לא יצרי לב, לא חולשות אנושיות, אלא עיקרים מוסריים בלבד. ובהתנהגו- תם של כולם בולטות שלוש מידות: רדיפת אמת, גבורה רוחנית, קבלת דין.

נעמוד על נקודה זו, שהחכמים הורידו את רבן גמליאל מכסא הנשיאות על שום שזיער את רבי יהושע שלא לצורך, לפי דעתם. זאת אומרת, תקיפות יתירה, אפילו מתוך כוונה כשרה, פוסלת את המנהיג. נזכיר שוב את מאמרו של רב אשי: "כל תלמיד חכם שאינו קשה כברזל אינו תלמיד

נקראו זקנים. ומה שאמרו לגבי מנהיגות קולק- טיבית שריר וקיים גם לגבי מנהיג יחיד, שתפ- קידו להיות לעינים לעמו או לעדתו.

אולם דימוי זה שמדמים חכמים את הציבור לגוף ואת מנהיגו או מנהיגיו הרוחניים לעינים הוא דימוי חלקי בלבד. שהרי גוף ממש מקבל תמיד את הוראת עיניו ונוהג לפיה. ואילו הצי- בור בבחינת גוף לא תמיד הוא גשמע למה שמור- רים לו אלה שהם בבחינת עינים לגוף הזה. לעתים קרובות סבור הציבור, כי לו עצמו יש עינים לראות את הדרך אשר לפניו. מכאן ההכרח שה- מנהיג הרוחני בכל ענוותו יהא בו גם התוקף ה- דרוש להוליך את העם בדרך שהוא מורה לו.

בעצם, גם על תלמיד-חכם בכלל יש מאמר של רב אשי: "כל תלמיד-חכם שאינו קשה כברזל אינו תלמיד-חכם". דבר זה למד ממה שנאמר בירמיהו: "הלא כה דברי כאש, נאום ה', וכפטיש יפוצץ סלע". פסוק זה מדמה את דבר ה' לאש ולפטיש, ותלמיד-חכם, שבקרבו בוער דבר ה', צריך להיות כפטיש הזה, שבכוחו להתגבר גם על סלעים. כי המציאות היא לעתים סלעית, ומי שמסוגל להגשים דרך חייו גם במציאות כזאת הוא נקרא תלמיד-חכם. ומכל שכן שהמנהיג, ה- אחראי לא לעצמו בלבד אלא גם לציבור שהוא מנהיגו, מן ההכרח שיהיה בו גם מיסוד הברזל, כלומר תקיפות-דעת כלפי סוררים, אם יחידים ו- אם רבים, ובשעת הצורך — גם כלפי הציבור כולו.

דוגמה של תקיפות גדולה אנו מוצאים ברבן גמליאל, כפי שמסופר במסכת ראש השנה (ה- היא). בימי נשיאותו של רבן גמליאל ביבנה נפ- לה כמה פעמים מחלוקת בינו ובין רבי יהושע בדברי הלכה. פעם נחלקו בענין חמור ביותר: אימתי חל יום הכפורים. כי בזמנים ההם עדיין לא היה קיים בישראל לוח קבוע, והחגים היו נקבעים לפי גביית עדות על מולד הלבנה. כוח ההכרעה היה לנשיא רבן גמליאל, אך רבי יהו- שע עמד על דעתו שלו. וכך מספרת הגמרא: "שלח לו רבן גמליאל לרבי יהושע: גזורני עליך שתבוא אצלי במקלך ובמעוטיך ביום הכפורים

מכיר את כל גווני הגוונים של התכונות המצויות בקרב המין האנושי, כמו שכתוב במשלי: "ותוכן רוחות ה'", ולפיכך בחר פה משה בתור אר: "אלהי הרוחות לכל בשר", שמוזה משתמעת בקשתו, כי גם האיש אשר יפקוד "אלהי הרוחות לכל בשר" על העדה, יהיה בו כוח הבחנה בכוחותיהם של בני אדם, וידע להתהלך עם כל אחד בהתאם לתכונותיו. כלומר, מן המנהיג נדרשת הבנה בפסיכולוגיה של הבריות וגישה אינדיבידואלית לכל אחד מן הציבור. עם זאת גם נדרש ממנו כוח לעמוד בתקיפות אפילו נגד כולם יחד בשעת הצורך, אבל תקיפות אך ורק כפי מידת הצורך.

יש איפוא במעמדו ותפקידו של מנהיג בישר-אל שרשרת שלימה של דברים והיפוכם: כבוד וגדולה מצד הציבור וענווה מצדו, ואצלו גופא—ענווה עם תקיפות, תקיפות עם אווון קשובה ופתחון-לב להלכי-רוח של כל הנתונים תחת שבט הנהגתו.

#### שוברה של שררה

ועל כל אלה, המוסר הישראלי אוסר על המנהיג לבקש במעמדו טובת עצמו, ועם כל שמע-מדו מעמד של שררה, לא ניתנה לו שררה אלא לצורך תפקידו בלבד. מאמרים הרבה מפורסמים במקורות חז"ל בגנותה של נהיגת שררה של שרירות על הציבור. מידה יפה של זהירות מכל אבק שררה, אפילו על יחיד מן הציבור, זוקפים חז"ל לשמשון. כאשר הובא שמשון העיור לבית דגון, שהיה מלא פלשתים, התפלל לאמור: "ה' אלהים, זכרני נא וחזקני נא אך הפעם הזה". ולכאורה על מה הוא מבקש מה' זכרני נא? מה היה לזכור לו לזכותו? אומרים חז"ל, שכך ביקש שמשון: "זכור לי עשרים ושתים שנה ששפטתי את ישראל ולא אמרתי לאחד מהם: העבר לי מקל ממקום למקום". קל היה לו לשופט הגיבור להשתרר על בני עמו, אבל הוא לא הפעיל שררה גם על אחד מישראל אפילו כדי שירות קל שבקלים. נחזיק טובה לרבותינו, שעיתרו בשבח יפה זה את שמשון, שהמקרא אינו מפאר את שמו ביותר.

חכם". אך כלום הכוונה, שתלמיד חכם צריך להיות אדם נוקשה, קשוח, כולו ברזל? ודאי ודאי שאין הדבר כן. אצל מאמרו של רב אשי במסכת תענית מובאת מיד הערה של רבינא, וכך לשון-נה: "אפילו הכי מיבעי ליה לאינש למילף נפשיה בניחותא" (אף-על-פי-כן צריך אדם ללמד עצמו להתהלך עם הבריות בניחותא). כלומר, גם תלמיד חכם, שהוא נציגו של דבר ה', צריך להפעיל עד קצה הגבול שיטה של נחותא, של דברים נוחים, ורק כשהוא נתקל בסלע, אר-אז עליו להיות ברזל, שהוא קשה מן הסלע. אין כאן איפוא מחלוקת בין רבינא ורב אשי, אלא שניהם משלימים זה את זה. עיקר דרכו של תלמיד חכם היא דרך נחותא, אך במקום שפוסק לחלוטין כוחה של נחותא עליו לגלות במטמוני נפשו כוח ברזל. (אגב, שני החכמים האלה, רבינא ורב אשי, הם המסדרים של תלמוד בבלי בשלהי המאה ה-4 המישיית למגין העמים.

אותה מידה של נחותא, הנדרשת מכל תלמיד-חכם, עדיין אינה מספקת אצל מנהיג או פרנס, שהנהגת העם, או לו רק של ציבור מצומצם יורת, מסורה בידו. ומה נדרש עוד מן המנהיג? נפנה לאותם דברי משה רבנו, שהם המקור לענין זה של איש על העדה. וכך לשון בקשתו מלפני ה': "יפקוד אל אלהי הרוחות לכל בשר איש על העדה" וגו'. משה פונה פה אל ה' בתואר מיוחד, שאין אנו מוצאים אותו בשום מקום אחר: "אלהי הרוחות לכל בשר", ובודאי יש קשר בין תואר מיוחד זה ובין בקשתו של משה בדבר מינוי איש על העדה, שימלא מקומו אחריו. וכך מבאר המדרש ענין זה: "משה מבקש מן הקב"ה בשעת מינתו אומר לפניו: רבוננו של עולם, גלוי וידוע לפניך דעתם של כל אחד ואחד, ואין בשל בניך דומה זה לזה. כשאני מסתלק מהן, בבקשה ממך, אם ביקשת למנות עליהם מנהיג, מנה עליהם אדם שיהא סובל כל אחד ואחד לפי דעתו" (תנ"ח חומא פנחס). וכך עניינו של דבר: מצד מבנה הבשר בני אדם אינם שונים ביותר זה מזה, אבל מצד הרוח, הכולל את השכל, האופי וכו', הקשת האנושית מגוונת עד מאד, ורק יוצר האדם לבדו

גותן לכם? עבדות אני גותן לכם, שכן אמרו ה' זקנים לרחבעם בן שלמה ביום עלותו על כסא המלוכה: 'אם היום תהיה לעבד לעם הזה'. וחי"ל הסיקו מזה כלל: כל המתמנה על הציבור נעשה עבד לציבור". לא חלילה שהציבור יראה את האיש שנתמנה עליו כעבד לו. אלא כך צריך לראות עצמו האיש שנתמנה. אפילו הוא מלך צריך הוא לראות עצמו עבד לעמו.

ולא די בכל הסייגים שהטיל המוסר הישראלי על המנהיג והגביל את הגדולה והשררה שניתנו לו, אלא גם חדר לעצם מהותן של אלו והפך אותן על פיהן. התלמוד מביא מעשה ברבן גמלי"א אל שנתן עיניו בשני חכמים וביקש להושיבם בראש, כלומר למנותם פרנסים על הציבור. שלח לקרוא להם ולא באו. מרוב ענווה התחמקו מה" תפקיד הרם שרצה הנשיא רבן גמליאל להטיל עליהם. שלח להם: כמדומין אתם, שררות אני

"פקד ה' אלהי הרוחות לכל בשר איש על העדה אשר יצא לפניהם ואשר יבוא לפניהם ואשר יוציאם ואשר יביאם, ולא תהיה עדת ה' כצאן אשר אין להם רועה. ויאמר ה' אל משה, קח-לך את יהושע בן-נון, איש אשר רוח בו וסמכת את-ידך עליו, והעמדת אותו לפני אלעזר הכהן ולפני כל העדה וצויתה אותו לעיניהם, ונתת מהודך עליו למען ישמעו כל עדת בני ישראל... ויעש משה כאשר צוה ה' אותו"

(במדבר כז, טו"ב)

ונתת מהודך עליו, רוח מלכות וממשלה הצריכה להיות בלב הנגיד והיא הנקראת כאן הוד, כענין ויתן עליו הוד מלכות (דברי הימים א' כט, כה) הנאמר בהמלכת שלמה, וכן יהושע קיבל הוד מלכות כאשר סמך משה את ידיו עליו והעמידו לנגיד; ועל-ידי ההוד שתתן עליו יכבדוהו כל בית ישראל, וזהו למען ישמעו וכו'. והנה אין זה ביד האדם להאציל מרוחו על זולתו, אבל השם מבטיח שאם יסמוך משה את ידיו עליו ויעמידהו לפני העדה ויצוה לעיניהם, אז יתן עליו מהוד משה, וראיה שבמעשה נזכרו סמיכה והעמדה וצוואה אבל נתינת ההוד לא זכר, ואף על פי כן אמר ויעש משה כאשר צוה ה', לפי שהרביעית שהיא ונתת מהודך עליו נתקיים מעצמו על-ידי שלושה הדברים שהיה בידו לעשות.

(ביאור 'ש' ריגיו)

## הנאצריזם במדרון

הערכת-בינים של אידיאולוגיה ערבית ראדיקאלית

נסים רג'ואן

מקרה זה — שלא היינו אולי נוטים לראות בו יותר מפרשת תלאות אחת של עורך יחיד — אינו חסר-משמעות. המסקנה המתבקשת איננה שר-עיונותיו וסיסמאותיו של נאצר נכשלו; אלא שכ-אידיאולוגיה חברתית ומדינית עקיבה אין הנאצריזם ניתן על נקלה להגדרה ולהבהרה. מבחינה זאת לפחות אפשר לומר על הנאצריזם במידה סבירה של דייקנות כי הוא כשלון אידיאולוגי.

נקודה זו טעונה קצת הבהרה, וזה עיקר כוונתנו במאמר זה. "אידיאולוגיה חיה", אומר אריק ת. אריקסון, "היא מערכת סדורה בשיטה של רעיונות ואידיאלים המאחדה את הכמיהות לזהות פסיכוכי-לוגית בדור הבא"<sup>1</sup>. בהקשר זה, הפסיכולוגי בעיקרו, נראה שמערכת הרעיונות, השאיפות וה-אידיאלים שאנו נוהגים לקרוא נאצריזם מילאה במידה רבה את תפקידה. במצרים — ובמידה רבה בעולם הערבי בכללו — הרי תערובת זו של לאומנות ראדיקאלית וסוציאליזם שהעריפה קאהיר כל שנות הששים, נעשתה, אם נשנה קצת משיגרת הגדרתו של אריקסון, "רובד שריר באר-צר הדימויים של כל ערבי וערבי".

וכאן מקום לשאול אם אמנם הצליחו אי-פעם לסדור בשיטה באופן מניח את הדעת מערכת זו של רעיונות ושאיפות. על פי האמת יעלה כל עיון רציני בענין כי בבחינת אידיאולוגיה, הנאצריזם אינו לא ברור, לא בעל שלימות פנימית, לא שיטתי ולא עקיב.

נעמוד כאן על שתי השאלות הבאות:

באיוו מידה עמדו על חסר זה חסידיה ומצ-דיה של האידיאולוגיה עצמם וכיצד הם מתרצים אותו?

מה הם האתגרים העיקריים לנוכח הנאצריזם

דבר-מה מוזר עד מאוד נתרחש בתחום ההגות והאידיאולוגיה הראדיקאלית הערבית. הנאצריזם, שבמשך חמש-עשרה שנים רצופות היה שולט בעולם הערבי וממנו באו רוב הרעיונות וקריאות-הקרב של הלאומנים והסוציאליסטים הפאן-ער-ביים בארצות ערב, נשתכח מן הלב קודם שיצאה שנה ממות האיש שעל שמו נקרא, ולא רק באר-צות ערב, אלא גם במצרים גופה. גם שם עומדים שמו ואימרותיו של גמאל עבדל נאצר בסימן ירידה מתמדת באמצעי התקשורת ההמוניים.

כדי לעמוד על שיעור ירידתו של הנאצריזם כאידיאולוגיה הראשונה במעלה של הלאומנות הראדיקאלית הערבית נוכל להסתייע בדוגמה של 'אל אדאב', ירחון תרבותי-מדיני היוצא לאור בבירות. מעמדו של 'אל אדאב' ככתב-העת הערבי הלאומני החשוב ביותר אין עליו עוררים, ועורכו, ד"ר סוהייל אידריס, נקט קו נאצריסטי עקיב כל שמונה-עשרה שנות קיומו של הירחון. זמן קצר אחרי מות המנהיג מסר העורך על כוונתו להוציא חוברת מוגדלת שתוקדש כולה לנושא "נאצר והנאצריזם". הודעה על כך פורסמה בחוברת אוקטובר 1970, והמעוניינים להשתתף הוזמנו לשלוח מאמרים לחוברת זו שנועדה לינואר 1971.

אולם חוברת ינואר של 'אל אדאב' היתה חוברת רגילה — ומועד החוברת המיוחדת על "נאצר וה-נאצריזם" נדחה לתחלת פברואר. ואכן הוקדשה חוברת פברואר לענין נאצר והנאצריזם — אך לא זו בלבד שלא היתה מוגדלת וגדושה חומר, אלא היתה קטנה משיעור חוברת רגילה של הירחון. העורך שראה צורך להסביר מה קרה, הודה כי רוב המשתתפים בכוח שהתקשר אתם או שאיחרו וביקשו עוד שהות ולבסוף לא שיגרו את החומר, או שסירבו ברגע האחרון. נמצא שכל התכנון המדוקדק לקראת החוברת המיוחדת היה לשוא!

<sup>1</sup> אריק ת. אריקסון, ב Encyclopedia of Social Sciences, ניו-יורק 1968, כרך VII, ע' 63.

טלקטואל המהפכני לדגול ולדבוק בסולידאריות חברתית ויציבות רעיונית, ולהישמר מפני שלילה כוללת של המורשה הלאומית והמסורת הלאומית. אלה, בקיצור, היו המשימות שקיבלו עליהם בשנות הששים המהפכה הנאצרית ומשכיליה במישור האידיאולוגי והתרבותי. אולם אותו עשור הביא עמו אֶתגרים חברתיים-מדיניים חמורים משלו. בראשית שנות הששים חל משבר ביחסי מצרים עם השמאל הערבי בכללותו, והקומוניסטים הערבים יצאו בגלוי נגד נטיותיה וכוונותיה הפן-ערביות של מצרים. אחר-כך באה התפרקות האיחוד המצרי-סורי, שהיתה מכה קשה לתודעה הלאומית הערבית החדשה של המצרים. עד כאן החזית הלאומית הערבית. בחזית הפני-מית, החברתית, נערמו קשיים בידי אויבים-מבית שהיו מעוניינים בקיום מצב הבערות והבורות, ובהמשך השלטון המכריע של הנחשלות הרוחנית על ההגיון והמחשבה החפשית. גורמים אלה, בצירופם לתיסכולים הישנים פרי מאות שנות עבדות, התנוונות תרבותית והעדר מסורת איתנה של חירות רוחנית ואישית, העלו שתי תופעות הקשורות זו בזו: מבוכה בקרב המשכילים המהפכניים בדבר מהות החובות המוטלות עליהם בתחום התיאורטי-אידיאולוגי, והתגלות יסודות ריאקציוניים שבהעמידם פני מהפכנים פעלו בסתר נגד המהפכה והתאמצו לבלום את הגל הגואה של שחרור רוחני ותרבותי.

## ב

אכן ניתוחו של כשאבה כוחו יפה כהסבר אחד מתוך כמה הסברים להעדר בהירות אידיאולוגית בנאצריזם. אולם היו סיבות עמוקות יותר, הקשורות בעובדה שמלבד מורת-הרוח הכללית ממצב הדברים הקיים ומלהיטותם לכבוש את השלטון, לא היתה ל'קצינים החפשיים' שחוללו את מרידת 22 ביולי 1952 מישנה מדינית מקורית משלהם, ואף לא מסגרת ארגונית. וכך, במקום להעמיד תכנית פעולה, נזקקו לאילתור, על סמך שאיבה מכלי שני והבנה חלקית של רעיונות ואידיאלים שבאופנה. רק במקצת תוקן המצב

בשנות השבעים — בייחוד לאחר שמייסדו ומאורו נסתלק?

שתי שאלות אלו, אין צריך לומר, קשורות ושולבות זו בזו, ודומה כי מוטב להקדים סקירה היסטורית קצרה לדיון בה. סאמי כשאבה, מבעלי המחשבה העצמאית שבין צעירי האינטלקטואלים בתקופה הנאצרית, תיאר את שנות הששים כשנים של "זעזוע"<sup>2</sup>. זעזוע, לא רק בגלל הנסיונות המרמים של תבוסת 1967 ומה שבא בעקבותיהם אלא גם, ואולי בעיקר, בגלל טיבם של האֶתגרים שהציב עשור זה לפני הנסיון הנאצריסטי. האֶתגרים הללו, משתמע מדבריו של האיש, לא באו למשטר כהפתעה; הם רק הטילו עליו משימות שלא היה מוכן להן — משימות לטווח ארוך שתכליתן לעקור, במאבק ממושך, "שלושים דור של עבדות, כפייה, זייפנות תרבותית, והשרשת הבערות על-ידי אמונות טפלות, חקיינות ודלדול כלכלי, רוחני ונפשי"<sup>3</sup>. נוכח אֶתגרים אלו הוטל על האינטלקטואל המצרי המהפכני של שנות הששים תפקיד כפול:

ראשית כל, היה עליו לשוב ולגלות את הזהות הלאומית המצרית המיוחדת ובה-בשעה לשקוד על ביטוי ערכו הסגולי של האדם כאדם, ולהישמר מלנפול בפח קנאות לאומית מכאן והתבטלות לאומית מכאן. כמו כן היה עליו לחקור את המסורת והמורשה של העם, הן שבעל-פה והן שבכתב, כדי להגיע לידי הערכתו מחדש, לבחון אותן בחינה ביקורתית ולמצות את לקחייהן. מעשה זה של הערכה מחדשת ובחירה היו לו שתי מטרות נוספות: עקירת המיסטיקה והאמונות הטפלות מן המורשות הללו, והטעמת הקווים ההומאניסטיים, המתקדמים, בוותם הלאומית של המצרים. שנית, היה עליו להפיץ ברבים את דבר החירות האינטלקטואלית והאישית ולהעמיק חקר בבעיות התרבות והשעה העומדות לפני החברה, לרבות כל הדברים שנחשבו לאסורים. אולם אגב ההתמודדות הגלויה עם הבעיות הללו, היה על האינ-

<sup>2</sup> סאמי כשאבה, "תרבות שנות הששים: לאומיות וחירות", "אל-אדאב", בירות, ינואר 1970, ע' 90.

<sup>3</sup> כנ"ל, ע' 91.

בית והמחשבה המערבית נתונות ב'משבר כלייה' (אזמת פנא) "עומדים אנו לפני מה שניתן לכנות 'משבר של בנין' (אזמת בנא)". אף על פי כן, הואיל ועולמנו נעשה מה שהוא ("כפר עולמי"), ניכרים עקבות המשבר במחשבה ובתרבות המערבית במקצת גם בהלך-הרוח והמחשבה המצריים של ימינו.<sup>7</sup>

אולם המשבר האידיאולוגי של המערב לא הצטמצם בתחום אירופה הקאפיטאליסטית והוא פגע גם באירופה הסוציאליסטית, אף שיש שוני צורה ותוכן למשבר בשני המחנות. בצורתו הסוציאליסטית, בא המשבר על ביטויו בנפילת הסטאליניזם והמיתוסים השונים הגלויים לו, בפילוג האידיאולוגי בעולם הסוציאליסטי, ובריבוי אסכולות מארכסיסטיות. ואכן עובדה זו השפיעה על המשבר האידיאולוגי הנוכחי במצרים. והסיבה שתי פנים לה: קודם כל, המארכסיות והתרבות שמבטיח המארכסיות הם אלטרנאטיבה טבעית למחשבה הבורגנית המתפוררת ולתרבותה הנורבלת — וכל כשלונו של אלטרנאטיבה מארכסיסטית זו סופו גורם אכזבה, חרדה, ספק ומבוכה באותן ארצות שבחרו במארכסיות. שנית, ריבוי אסכולות מחשבה מארכסיסטיות יביא ממילא ליומות אידיאולוגיות חדשות, קצתן מתוך שיקולים עקרוניים וקצתן מתוך אפורטוניזם פוליטי. תוצאת הדבר, גם במצרים גם במקומות אחרים, היתה המגמה להדגיש את השוני ולהסיח את הדעת מן האחדות, להדגיש את הפיצול ולא את הסולידאריות — וקשה מזה, הפיצול לא נצטמצם בבעיות מעשה וביצוע ואותותיו ניכרים גם בעניינים הנוגעים לתיאוריה ואידיאולוגיה.

אולם אף שכל זה אמת לאמתה, טוען אסקנדר, הרי סיבתו העיקרית של המשבר האידיאולוגי הנוכחי במצרים אינה לא המשבר בעולם הרכושני ולא המשבר במחשבה המארכסיסטית — כי "חלק-העולם שלנו שונה משני העולמות הללו גם יחד, והוא העולם שיש מכנים אותו 'העולם השלישי' ויש 'העולם המתפתח' ואלו כוונתם

כשראתה אור ב-1962 "המגילה לפעולה לאומית" של עבדל נאצר, אשר אם הציגה את רעיונותיו וכוונותיו של המשטר באורח שיטתי למדי, היתה לקויה בערבוב אידיאולוגי ובחוסר-תיאום גמור בין האידיאלים לבין המציאות.

אם כה ואם כה, קשה לדון בסיכויים האידיאולוגיים של שנות השבעים במצרים שלאחר-נאצר בלי להזכיר את השפעתה הטראומאטית של מלחמת יוני 1967 עם ישראל. תבוסת הצבא המצרי במלחמה היתה ראשיתו של תהליך הערכה מחודשת וביקורת עצמית, אשר עם היותו נוקב פחות ממה שניתן לצפות, עמד רק בשלביו הראשונים. בשעת מותו של עבדל נאצר בסוף ספטמבר 1970. מעניין הדבר, אף שאינו מפתיע, כי תהליך זה של הערכה ובחינה מחודשת מובהק היה יותר בתחום הספרות היפה מאשר בעיון החברתי-מדיני, ופחות מכל היה ניכר בתחום האידיאולוגיה לדיוקו. כפי שאמר מבקר מצרי ידוע, היו התגובות הראשונות של התבוסה — לפי סדר הופעה תן — שלוש: "צער ואי-אמונה", "רוגז", ו"מרי".<sup>8</sup>

אולם ברבות הימים הופיע עוד סוג של תגובה, שעיקרו היה הערכה אידיאולוגית מחודשת וחיפוש הסיבות העמוקות לדבר שכינהו "המשבר האידיאולוגי", או "המשבר במחשבה המצרית בת-זמננו". במאמר קצר אך מאלף ביותר בשם "ניגודים במחשבה המצרית בת-זמננו",<sup>9</sup> פותח הסופר המצרי אמיר אסקנדר בשאלה, האמנם משבר זה הוא שלוחת המשבר האידיאולוגי שבו שרוייה עכשיו המחשבה המערבית בכלל — המשבר המתגלה בעיקר בהתמרדות נגד ההגיון ונגד המדע המודרני, בבריחה מן המציאות, באבדן-דרך ופנייה למיתולוגיה ואיראציונאליות. תשובתו היא חד-משמעית: אין כל קשר בין הדברים. עובדה היא — כך הוא מסביר — שבעוד התרבות המער-

<sup>4</sup> כנ"ל, ע"ע 91-92.

<sup>5</sup> שוכרי עימד, "הספרות הערבית אחרי המישה ביוני", נאומו בועידה שנדפס ב"אל-אדאב", בירות, מאי 1969, ע"ע 3-6.

<sup>6</sup> "אל-פיכר אל-מועשיר", קהיר, אבגוסט 1970, ע"ע 18-25.

<sup>7</sup> כנ"ל ע"ע 18-19.

גמה הלאומנית הצרה, כמגמה הבין-לאומנית הפ-תוחה לרווחה, היא סטייה מן המחשבה המצרית שלנו. יאה לנו יותר לומר כי את המחשבה הלאומית שלנו יש לייסד על הנחות אינטרנאציונאליסטיות, ואותה מחשבה אינטרנאציונאליסטית סופה תנחל גוון לאומי בתוך הגבולות (הגיאוגרפיים) שלנו".

הניגוד השלישי, הניגוד לגבי האוריינטאציה, לובש צורת מאבק בין שמאל לימין. כיוון שכוחות הימין נבצר מהם לתקוף בגלוי את השמאל, הרי הם עושים את המאבק בדרכי עקיפין שונות. ראש לכל עסקו הללו בסוגיה — שהועלתה עוד לפני כמה שנים — אם הסוציאליזם המצרי הוא "סוציאליזם ערבי" או "דרך ערבית אל הסוציאליזם". בעלי הנוסחה הראשונה השתדלו לרוקן למעשה את הסוציאליזם המצרי מכל תוכנו ולנתקו מן הזרם הראשי של הסוציאליזם הבין-לאומי. בכסות סיסמת "הסוציאליזם הערבי", טוען אסקנדר, הופצו הרבה רעיונות ומושגים מוטעים, נדחה הסוציאליזם המדעי האמתי וחידושי שים רעיוניים נפסלו כ"רעיונות מיובאים".

הניגוד הרביעי והאחרון שמונה אסקנדר הוא בדבר המיבנה והמירקם של המחשבה המצרית בת זמננו והוא נוגע לתחרות בין טכנולוגיה לאידיאולוגיה. כאן אפשר להבחין בשלוש נטיות — אחת הדוגלת ב'מהפכה טכנולוגית' כתרופה לכל חולי; אחת הרואה ב'בהירות אידיאולוגית' את הדרך העיקרית ליצירת אדם חדש, והרואה במגמה הטכנולוגית מזימת-סתר אנטי-סוציאליסטית ופרו-אמריקנית; ואחת הפוסלת את שתי האחרות כקצרות-ראות וצחיחות. ניסוח נכון של השאלה, טוען אסקנדר, יושג על-ידי צירוף של הטכנו-לוגיה והאידיאולוגיה, של המהפכה המדעית עם המהפכה האידיאולוגית.<sup>10</sup>

אף שאין הוא מציע פתרונות, ולמרות קיצורן המופלג של הנחותיו, עשה אסקנדר מה שלא עשה שום אינטלקטואל מצרי בשנים האחרונות — הוא פתח פתח לעיון ביקורתי בהנחות של האידיאו-

לומר העולם הנחשל".<sup>8</sup> יתר על כן, אסקנדר אינו גורס 'משבר' אלא 'ניגודים', מונח הנראה לו "מדויק יותר והולם יותר את התנאים שלנו". המדברים על 'משבר', כך הוא מסביר, מתכוונים בעצם ל'ניגודים' — "שכן סבורים הם כי ניגוד הוא סימן למשבר, בעוד שעל-פי האמת זוהי תמציתה האמתית, המתמדת, של כל תופעה בטבע, בחברה ובחיי אדם".<sup>9</sup>

כאן הוא מונה ארבעה ניגודים שהמחשבה המצרית בת-זמננו לוקה בהם. הניגוד הראשון נוגע לשרשי המחשבה המצרית, השני ל'אפקיה', השלישי לאוריינטאציה הכללית שלה, והרביעי ל'טיב המירקם שלה'.

הניגוד הראשון מנסחים אותו בדרך כלל במונחים של קשר בין אותנטיות לבין זיקה לזמננו, בין עבר לעתיד. בסוגיה זו יש שלוש אסכולות-מחשבה: בעלי-המסורת, שהם הרוב מבחינה כמותית אף שאינם המשפיעים ביותר; המחדשים והמודרניסטים, שהם הקבוצה הקטנה מבחינה כמותית, אף שברגע זה השפעתם רבה ביותר בקביעת מדיניות ובניין מוסדות; והפוסחים על שתי הסעפים, המצויים אישהו באמצע הן מבחינה כמותית והן מבחינת ההשפעה. כל שלוש האסכולות לוקות בראייה מיכאנית, חד-צדדית וסטאטית לגבי ענין מורשתה וזהותה התרבותית של מצרים, ומתעלמות איפוא מן הניידות ומהשפעות הגומלין הבלתי-פוסקות שחלקן כה רב בהתפתחות החברתית-תרבותית.

הניגוד השני נוגע לשני מושגי-היסוד לאומיות ובין-לאומיות. ניגוד זה — המקביל מכמה בחינות לניגוד הראשון, כשבעלי התפיסה הלאומית דבקים במסורת ובמורשה, והאינטרנאציונאליסטים דוגלים באוריינטאציה מערבית, אם סוציאליסטית ואם קאפיטאליסטית — הוא ניגוד מלאכותי ואף מדומה. "בעולם של היום אין בנמצא דבר כגון מחשבה לאומית צרופה, כשם שאין דבר שהוא אף צל-צלו של משהו ברהגשמה שאפשר לקרוא לו מחשבה אינטרנאציונאליסטית צרופה... המ-

<sup>8</sup> כנ"ל ע' 20.

<sup>9</sup> כנ"ל ע"ע 20-21.

<sup>10</sup> כנ"ל ע"ע 21-23.



שואפת המהפכה הערבית לריפורמה אגרארית גרידא, או לשידוד מערכות גמור בתחומי החקלאות, הבעלות על הקרקע, ותיעוש החקלאות? האם שואפת מהפכה זו רק להעברת הבעלות על אמצעי הייצור מידי פרטיות לרשות הכלל, או מתכוונת היא לחולל מהפכת אמת בתעשייה, ביחסים בין המעמדות ובחלוקת ההכנסה הלאומית? האם מתכננת המהפכה הערבית תמורה גמורה במנגנון המשפטי הקיים ותיקונים בחוקים הדתיים הנושנים? והאם שואפת היא לריפורמה גרידא או למהפכות של ממש בתחומים כגון חינוך, יחסים חברתיים, מחקר מדעי וכו'?

הביקורת על האידיאולוגיה ועל המעשה הנאצריים המשתמעת מן השאלות הללו זוכה להרחבה יתרה בספרו של אל עזם, שחלק אחד שלו מוקדש ל"נקודות השליליות הפועלות במה שאנו נוהגים לכנות המגמה הסוציאליסטית-המהפכנית הערבית"<sup>11</sup>. הרבה סוציאליסטים ערבים מדברים כיום על "וויטנאם ערבית", מקבילים את המהפכה הערבית למהפכות הסוציאליסטיות הגדולות כגון המהפכה הרוסית והמהפכה הסינית ועמדותיהן כלפי ארצות-הברית והניאו-קולוניאליזם. כל ההשוואות וההקבלות הללו, קובע אל עזם, יש בהן משום קיפוח דמותן של המהפכות הגדולות, שכן לדעתו אין מקום להשוואה ביניהן לבין המהפכות השטחיות והמאולתרות והבלתי שלימות בעולם הערבי.

הבדל יסודי אחד שעומד עליו המחבר הוא, של-הבדיל ממהפכות סוציאליסטיות אחרות נמנעה המהפכה הערבית עד כה מלהכריז על הסוציאליזם שלה כמדעי וחילוני. וכאמור, הניחו המהפכנים הערבים מבית-מדרשו של נאצר כמה וכמה שאלות הנוגעות לעצם מהותן של המהפכות סוציאליסטיות בלא תשובה. מתוצאותיו של חוסר-הבהירות באידיאולוגיה הנאצרית, כותב אל עזם, הוא אותו הרגל של 'אמצע הדרך' האופייני למה-

לוגיה השלטת והצביע על נקודת-התורפה העיקרית של הנאצריות: על חוסר-הבהירות שבו ועל היסוסיו ותנודותיו המתמידים. ה'ניגודים' שעליהם אומר אסקנדר כי הם מנגעי המחשבה המצרית בת-זמננו אינם אלא אותם ניגודים עצמם שבהם לוקה האידיאולוגיה הנאצרית השלטת, ניגודים שאיש במצרים לא העז לקרוא להם בשמם. בפולמוסים האידיאולוגיים שאין להם סוף שהיו נטושים במצרים בשנים שלפני מלחמת ששת הימים נתגלו הניגודים הפנימיים הטבעיים באידיאולוגיה עצמה. העובדה שדעות כגון אלו של אסקנדר הושמעו ברבים מעידה כי השעה היתה כשרה, עוד לפני פטירתו של נאצר, להערכה מחודשת של התורה הנאצרית. מותו רק החיש את התהליך.

אכן בסקירה לאחור תמוה הדבר שכל כך מעט ביקורת של ממש הושמע נגד המשטר ונגד הנחות-היסוד של האידיאולוגיה הרשמית שלו. העובדה שהביקורת באה כמעט כולה מחרץ למצרים אין בה כדי להפתיע; וכיוון שמסימניה המובהקים של האידיאולוגיה המהפכנית המצרית הוא, שהיא משתדלת להקיף את כלל העולם הדובר ערבית, רשאים אנו לדון כאן בהערכתה המחודשת הן במצרים והן מחוצה לה. הביקורת השיטתית והחמורה ביותר על האידיאולוגיה של המהפכה המצרית באה מידי מרצה צעיר לפילוסופיה, הקשור לפי השמועה עם הקיצוני בין ארגוני הגרילה הפלשתיניים, החזית הדמוקרטית העממית לשחרור פלשתיין. האיש, צדיק ג'אל אל-עזם, סורי על-פי מוצאו, הוא ראדיקאל ערבי מסוג חדש: עשוי ללא הת, גלוי-לב ומשוחחרר לחלוטין מהרגלי המחשבה הנושנים ומן המעצורים החברתיים והתרבותיים שערבים אחרים לוקים בהם. בשנת 1968 פירסם האיש ספר, שעורר מיד מחלוקת חריפה, בשם "ביקורת עצמית לאחר התבוסה". בספר מתח ביקורת חמורה על צדדים רבים של החיים והמדיניות בארצות ערב, וניתח באיזמל חד את התנהגותם האישית והקיבוצית של בני עמו. על הרבה והרבה שאלות, הוא כותב, הנוגעות לעצם מהותן של הסוציאליזם המהפכני, לא ראו המהפכנים הערבים להשיב. למשל: האם

<sup>11</sup> צדיק ג'אל אל-עזם, "אל נקד אל ד'אתי בעד אל הוימת" (הערכה אישית אחרי התבוסה), ביירות 1968, ע"פ 132-133.

<sup>12</sup> כנ"ל, ע"פ 92-93.

זה היה קול אחד מרבים שיצאו לערער על דרך עבדול נאצר. התקוממות הקצינים החפשים ב-23 ביולי 1952 — שעדיין היתה בבחינת קודש-קד-שים לכלל, להוציא קצת הוגים מארכסיסטיים ער-ביים וסופרי הימין הקיצוני — יותר ויותר הורדה מגדולתה כתום שנות הששים, והיתרון ניתן לת-נועה שנחשבה קיצונית יותר, שרעיונותיה העיק-ריים באו לה מן 'המהפכה הפלשתינאית'. חוברת דצמבר 1969 של החשוב בטאונים השמאל הערבי הראדיקאלי "מואקה" הוקדשה כולה למשימה נו-עות במקצת — לבחינה מחודשת של הנאצריזם. בחוברת מיוחדת זו, שהוכתרה "מהפכת 23 ביולי במשפט", באו ששה מאמרים גדולים שעסקו ב-סוגיה זו, ורק אחד מהם לימד סניגוריה על הנגי-סוי הנאצרי וקרא להודות שלמה עם מהפכת 23 ביולי. גלוי-הלב ובהיר-הביטוי שבין חמשת ה-"קטיגורים" לאותה מהפכה היה שוב צדיק ג'-לאל אל עום, שהקטיגוריה שלו היתה מבוססת על שלוש הנחות יסוד:

1. המהפכה המצרית גרמה לשתי תבוסות של הערבים (1956 ו-1967), ובכך הוכיחה את קוצר-ידיה.
  2. מכאן שהמהפכנים הערבים בכלל והנאצ-ריסטים בפרט חייבים לבחון מחדש את עמדתם כלפי מהפכת 23 ביולי.
  3. יש ניגוד בלתי-נמנע בין המהפכה הנאצ-רית לבית המהפכה הפלשתינאית, וסופה של האחרונה שתגבר על הראשונה. מבחי-נה זו נעשה הנאצריזם מכשול ב'דרך הער-בית החדשה'<sup>13</sup>.
- בחיבורו הנזכר, "ביקורת עצמית לאחר התבו-סה", מבסס אל עום ביסוס "אידיאולוגי" יותר, אם כי גלוי-לב פחות, את התנגדותו למהפכה ה-מצרית כשהוא מאשים את הנאצריזם בגלוי בהס-סנות ובקו של 'אמצע הדרך'. המהפכה הסוציא-ליסטית הערבית, הוא כותב, "לא היתה לא מהפ-כנית למדי ולא סוציאליסטית למדי, בייחוד אם ננקוט לגביה אותם קני-מידה מחמירים המתחיי-

<sup>13</sup> "מואקה", בירות, נובמבר-דצמבר 1969.

פכה הערבית בכלל ולסוציאליזם הערבי של נא-צר בפרט. ההימנעות מכל עימות רציני עם בעיית המעמדות בחברה המצרית, ההלאמות לחצאין, הייצוג הבלתי מספיק הניתן עד היום לעובדים ולאכרים במוסדות המדיניים של המדינה — בכל אלה רואה המחבר גילוייו של הרגל זה. הדבר שהערבים זקוקים לו עכשיו, מסיק אל עום, היא תקומת "כוחות מהפכניים חדשים המסורים בלב שלם לפתרון בעיותיו של הרוב הגדול באומה הערבית — הווה אומר, המוני העמלים ומעמד ה-עובדים". רק הנהגה כזאת תוכל להעמיד על התו-כן החברתי של המהפכה הערבית; רק היא תוכל להפוך את מלחמת הגרילה הנוכחית למלחמת שח-רוור עממית אמיתית אשר בה יוכלו ההמונים ה-מגויסים למלא תפקיד של ממש<sup>14</sup>.

## ג

מעניין הדבר כי הרבה מן הביקורת על האי-דיאולוגיה הסוציאליסטית הערבית של נאצר נוסד לעתים קרובות על השוואה לגנאי שהשוו בעלי הביקורת את האידיאולוגיה של נאצר לזו של "המהפכה הפלשתינית". ואכן במובן מסויים היה ריבוי השפעתן ואוהדיהן של תנועות הגרילה ה-פלשתיניות מייד לאחר מלחמת יוני 1967 כש-הוא לעצמו לא רק בבחינת תוכחה לנאצר ולשאר שליטי מדינות-ערב על שלא הצליחו לפתור את הבעייה הפלשתינית, אלא גם בגדר הכחשת הדוקטרינה של עבדול נאצר, הפאן-ערבית ביסודה. ואמנם במחצית הראשונה של שנת 1970 ניטש פולמוס מחריף והולך בין כמה סופרים מגושאי-דברו של המשטר המצרי לבין ארגוני הפלשתיני-אים, והמצרים האשימו את הללו ב"קרתנות" או "לוקאליזם" על שום שדגלו ב"פלשתינה לפלש-תינאים" ולא עשו יד אחת עם הלאומנים הפאן-ערבים הסבורים כי עולם ערבי מאוחד הוא לא רק תשובה לתוקפנות הציונית אלא גם פתרון למצוקתם החברתית-הכלכלית של הערבים<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> כנ"ל, ע"ע 165-166.

<sup>14</sup> ר' עמסת סיף אל-דולה, "המרי מנקודת-ראות ערבית", ב"אל-אדאב", בירות, ינואר 1970, ע"ע 20-2, 54-64.

לראייה שהכוונה היא לסוציאליזם מארכסיסטי.

#### ד

חמור עוד יותר מן הערעור האידיאולוגי הזה על הנאצריזם הוא הערעור על עיקרה השני של האידיאולוגיה הנאצרית — הפאן-ערביות. על פי האמת הקיץ הקץ על תכניותיו הפאן-ערביות של נאצר עוד שנים אחדות לפני מלחמת 1967 — ב- עצם מזמן פירוק האיחוד של מצרים וסוריה בשנת 1961. אבל תבוסת 1967, ולהלן עליית הפלשתי-נאים כגורם נחרץ בפוליטיקה הערבית, העלו את הבעייה לראש הפולמוס האידיאולוגי הערבי. ה-ויכוח ניטש בעיקרו של דבר על השאלה, אם רצוי ואם נכון מבחינה אידיאולוגית להפוך את שאלת פלשתינה מעניין כלל-ערבי (כפי שהיתה עד 1967) לענין 'פלשתינאי' מובהק, כפי שהש-תדלו האקטיביסטים הפלשתינאים להציגה לאחר מלחמת ששת הימים. הויכוח בין ארגוני המחב-לים, מורי-הוראה וסניגורים שלהם ובין מגיני הסדר הערבי המהפכני הקיים, הנאצריזם, לבש הרבה צורות, לעתים בלתי-צפויות. בעתון הקא-הירי אל ג'ומהוריה, מ-2 באפריל 1970, למשל, הופיע מאמר מאת עורך העתון מוחמד אניס (פרופיסור להיסטוריה באוניברסיטה של קאתיר) שבו התקיף נמרצות את עורך אל אהראם מוחמד חסנין הייכל, דוברו וידידו הקרוב של נאצר.

הנידון היה מאמרו של הייכל בשבוע הקודם, שבו הזהיר כי הסכסוך במזרח התיכון עלול לה-פוך להתלקחות עולמית. לכאורה, דברים שאין בהם כדי להזיק. לא כן בעיני פרופיסור אניס. הוא ראה בהדגשה שהדגיש הייכל את הסתעפויות-תיו הבין-לאומיות של הסכסוך משום ביזוי "מל-חמת השחרור הערבית". יתר על כן, לדעת אניס הכרזות כאלה לא זו בלבד שהן מטילות ספק ב-"מאבק ההירואי של לוחמי החירות הפלשתי-ניים", אלא משתמע מהם כי הערבים ראוי להם לתמוך בכל הסכם שיגיעו אליו ארבע המעצמות בענין המזרח התיכון. משבר המזרח התיכון, אומר אניס, יש להגדירו כמלחמה ערבית לשחרור לאו-מי, ולא כאחד הגילויים של תחרות המעצמות.

ביום מתבוסת יוני". הוא גם מסתייג בתוקף מט-ענתו של נאצר כי בשעה שהמדובר בלאומנות או בפטריוטית ערבית "עלינו, דווקא במצב זה, לה-סיח את הדעת מהרבה מושגים אחרים: הפטריוט איש הימין כמוהו כפטריוט איש השמאל". בשעה שכבשה ישראל את הגדה המערבית, הכריז נאצר בשעתו, "לא הבחינה בין פטריוט ימני לבין פט-ריוט שמאלי". רגשות כאלה, קובע אל עזם, מעי-דים על העדר מידה מספקת של תוכן סוציאליסטי ומהפכני בדוקטרינה הלאומנית הערבית המקוב-לת. יתר על כן, הוא רואה בגילויים אלה סימן, "שאינו בנמצא שמאל ערבי סוציאליסטי אמתי ה-מסוגל להנהיג את האומה הערבית ולחלצה ממ-צוקתה הנוכחית"<sup>16</sup>.

האשמות נוקבות אלה יש בהן לא רק ערעור על מנהיגותו של נאצר ועל האידיאולוגיה שלו, אלא על עצם הבסיס של הלאומנות הפאן-ערבית שנאצר הפך לנציגה. כי דברי אל עזם פירושים, שאידיאולוגיה וזיקה מעמדית, ולא זיקה "לאו-מית", הם הקובעים באמת. לבקש — כפי שביקש נשיא מצרים — לחדול מן ההבחנה בין עשיר ל-עני, בין איש הימין לאיש השמאל, ולראות ב'ע-רביות' תנאי יחיד להשתייכות למחנה — ברגשות כאלה רואה אל עזם אות לפשיטת-רגל אידיאו-לוגית גמורה.

בשעה שאנו מעינים בגורל האידיאולוגיה ה-נאצרית בשנות השבעים, אולי לא די להסתמך על דברי ביקורת ערביים שמחוץ למצרים בלבד — אף שזו טוענת כי האידיאולוגיה שלה חובקת את 'המהפכה הערבית' כולה. ואולם לאמתו של דבר היתה תמיד מידה רבה של ביקורת סמויה על הסוציאליזם הערבי גם במצרים גופה. ביקורת זו משתמעת מכתביהם של המארכסיסטים, שבמקום לצאת הוצץ נגד הדוקטרינה כבליל פשרני וחסר חוט-שדרה — כפי שעושה אל עזם — רואים הם על-פי רוב לכלול אותה באידיאולוגיה המארכ-סיסטית שלהם, ומרבים להביא את עדות מגילת המטרות הרשמית על עצמה כ'סוציאליזם מדעי'

<sup>16</sup> אל-עזם, "כנ", ע"ע 126-127.

מצריך גיוס כל כוחות האומה לשירות המהפכה. "הבעייה כיום אינה הניגוד שבין שמאל לימין; הבעייה היא מעיקרה בעייה לאומית. אלה המע-לים סיסמאות שמאלניות מדברים דברי הבאי ומ-עלימים עין מן המציאות; ואין צריך לומר שלא יצליחו להוציא את סיסמאותיהם אל הפועל, וסו-פם רק יסתכבו בניגודים... " 17

## ה

בשעת מותו של עבדול נאצר בסוף ספטמבר 1970 היתה 'המהפכה הפלשתינית' שרויה בשלב של ירידה תלולה וגורלית. בשל אותה ירידה, ניטשטש כמעט לחלוטין הניגוד שהרבו לדבר בו בשעתו בין המהפכה הנאצרית לבין המהפכה ה-פלשתינית. לא כך היה במחצית הראשונה של שנת 1970. באותו זמן היו השנונים שבחיצי קהיר על ארגוני המחבלים נקלעים אל אותם פלשתינאים אשר לא די היה להם "בהפרחת סיס-מאות ובמכירות פומביות פוליטיות", אלא ביקשו להונות אחרים בליקויים ופגמים אידיאולוגיים ופוליטיים. הדברים היו מכוונים בגלוי למה שהיה נראה באותו זמן חוג גדל והולך של אינטלקטור-אלים ראדיקאליים ערביים — רובם לא-מצרים — שביקשו להציג את המהפכה הפלשתינית כאידי-אולוגיה אלטרנאטיבית לזו הנאצרית. דבר זה בלי ספק היה נשמע כסברה חסרת-שחר של חמומי מוח, אלמלא מפנה-הנפש והמבוכה הגמורה שנש-תרו לאחרי תבוסת יוני 1967. שכן עובדה היא שבלי נצחונות צבאיים ובלי משנה אידיאולוגית סדורה היו הארגונים הפלשתיניים קרובים להיע-שות באותו זמן נקודת-המוקד האידיאולוגית ו-הרגשית של החוגים הראדיקאליים הערביים. לא מפתיע איפוא כי "המהפכה הפלשתינית" (שכך עדיין קרוייה תנועת הטרור בפי אנשיה ותומכיה) זכתה והרעלתה על נס לעומת ה"מהפכה הנא-צרית". כמורה-דרך וכמופת לחיקוי — כך טענו אז כמה חוגים ראדיקאליים ערביים — היה הנסיון הנאצרי כשלון חרוץ, והמהפכה הערבית של הע-

בפולמוס זה שבין אנסי להייכל חשו כמובן שי-דורי הפתח בקהיר לתמוך בעמדתו של אנסי, אלא שבהתקפותיהם על דעת הייכל לא פירשו בשמו. סיבת הדבר היא שבאותו זמן נמתחה על הארגונים הפלשתינאים ביקורת רבה, במישרים ובעקיפין, על-ידי דוברי המישטר הנאצרי. למ-של: ג'לאל אל סאייד, הכותב בקביעות על ארגו-ני המחבלים ב'אל כתיב' (ביטאון האידיאולוגי של האיחוד הסוציאליסטי הערבי) מתח ביקורת חריפה על שיפעת הסיסמאות שמפריחים ארגונים אלו ועל מה שכונה בשם "מכירות פומביות אידי-אולוגיות". אל סאייד טען כי סיסמאות אלה לא זו בלבד שאינן מסייעות לענין המהפכה הפלש-תינאית, אלא הן מרבות בלבול וגורמות ויכוחים חסרי חן. הענינים הנידונים בוויכוחים אלו, הוסיף ואמר, "תלושים לחלוטין מן המציאות; הם גם רחוקים מלבם של ההמונים ואין לאיש עניין בהם מלבד אידיאולוגים ועתונאים שהפכו את המהפכה הפלשתינית לזירת הרפתקאות אינטלקטואליות ו-מכירות פומביות מדיניות". יתר על כן, "כמה מן המפלגות והתנועות הערביות עשו את המהפכה הפלשתינית כלי להפצת רעיונותיהן הן — ושכחו כי במשך יותר משתי עשרות שנים לא עלה בידם לקדם את הבעייה הפלשתינית אף צעד אחד בדרך הנכונה".

לאחר גיבוי חד-משמעי זה של אנשי הבעת והקומוניסטים, כתב אל סאייד: "כמה מארגוני הגרילה מתחרים ביניהם בהכרזות על שמאליו-תם; אחד הודיע על זיקתו למארכסיות-לניניזם, ונשמעו הרבה דיבורים על מלחמת-המעמדות ועל קאדרים מהפכניים ועל הזעיר-בורגנות. המהפכה הפלשתינית פוצלה לימין ושמאל, לשמאל קיצוני ולימין ריאקציוני, והופרחו סיסמאות הקוראות ל-סילוק האינטרסים האימפריאליסטיים והריאקציו-ניים מן האיזור הערבי". כל אלה, לדעת הכותב, הם לכל המוטב טפלים לעיקר. קודם כל, "לא קל לקבוע הבחנות מעמדיות בין הפלשתינאים, שכן אדמותיהם אבדו להם ועתה הם מפוזרים". יתר על כן, השלב הנוכחי של המהפכה הפלשתינית הוא שלב של מאבק על שחרור לאומי — והוא

17 ג'לאל אל-סאייד, "המהפכה הפלשתינית", "אל-כתיב", קהיר, פברואר 1970, ע"ע 61-63.

לים ערבים למן תבוסת 1967, והיא מהולה תדיר במידה רבה של מרירות. ד"ר לואיס עואד, פרופיסור בדימוס לספרות אנגלית באוניברסיטה של קאהיר המשמש עתה עורך ספרותי של אל-אהראם, תיאר מסע שערך באירופה בקיץ 1969 כ"מסע החלמה" — החלמה לא מחולי-גוף אלא מן ההלם הנורא של מאורעות יוני 1967, מאורעות "שהפכו את שעותינו לימים, את ימינו לחי-דשים, את חדשינו לשנים ואת שנותינו לדורות על דורות". ההלם, הוא הוסיף ואומר, "עירער את העצבים, שבר את הלב מחרפה והחשיך את הנפש מיאוש". להלן בא ד"ר אוואד להגדיר את המצו-קה שארצו שרוייה בה עתה. "על דרך הקיצור", כתב, "אני סבור שמצוקתנו אינה לא צבאית, לא מדינית, לא כלכלית, לא חברתית, לא מוס-רית ואף לא רוחנית; היא כל אלה כאחד — מצוקה 'תרבותית'. 'מצרים', אמר עוד, 'דומה לקרחון, שרק שמינית שלו מצוייה על פני הים, ושבע-שמיניות כמוסות במעמקים. חיינו משוי-לים לקרחון — שמינית שלהם מצוייה באורה של המאה העשרים, ושבע-שמיניות באפלת ימי-הבי-ניים. אנחנו עומדים בו בשלב שעמדה אירופה בתקופת המעבר מימי הביניים לרנסאנס; היינו נתונים בחבלי-לידה במאה התשע-עשרה... אך נולד נפל — וכשנוצר שוב עובר במיפנה המאה נכרת גם הוא באכזריות. המערכה האמ-תית שלנו היא היא בין הישן ל-חדש, בין ריאקציה לקידמה; אף לדמוקראטיה וסוציאליזם אין ל-הגיע בהעדר תנועה להומאניזם, לתיקונים בדת ולמהפכה תרבו-תית"<sup>20</sup>.

הדברים שאמר כאן עואד על מצרים נאמרים עתה על העולם הערבי כולו — אף שלפי שעה לא נמצאו הרבה ראדיקאליים ערבים שהצליחו להס-ביר בדיוק, מה יהיה טיבה של "מהפכה תרבו-תית" מעין זו — או כיצד לחוללה.

תיד יש לעצבה איפוא על-פי המתכונת הפלשתי-נית. באורח מזור נצטרפה בטיעון זה ביקורת על שתי הנחות-היסוד של הנאצריזם: הסוציאליזם הערבי והלאומיות הפאן-ערבית.

האם אבד איפוא הכלה על הנאצריזם כהגוסס הערבי של סוציאליזם ולאומיות ראדיקאלית? ב-שעה זו עדיין מוקדם לדבר על שלב "בתר-נאצ-רי" במחשבה הערבית הראדיקאלית. אך רבים כיום בעולם הערבי, ובראש וראשונה במצרים, ה-סימנים להערכה מחודשת ונוקבת של הנסיון ה-נאצרי. הקריאה לבדק-בית מחשבתי כולל ומפ-ליג גוברת. סוהיל אדריס, עורכו של "אל אדאב" הנזכר, קרא בשלהי שנת 1969 ל"בחינה עצמית מתמדת והערכה ביקורתית מחדש"<sup>18</sup>, ובמאי 1970 הוציא חוברת מורחבת מיוחדת שנקראה "לקראת מהפכת תרבות ערבית". אחד מבעלי ה-מאמרים מעיראק, פאדל אל-עזאוי, הוסיף ופירש בקראו ל"מחשבה מהפכנית בעלת ממדים תר-בותיים" ולנטוש את "המסגרות האינטלקטואליות הקפואות". בדברו על "הדור הערבי החדש" טען עזאוי כי החדשנים והמהפכנים של אתמול אבד עליהם הכלה; על הדור החדש לקחת את מקומם ממש כפי שלקחו הם את מקומו של דור סופרים והוגים קשיש ושמרני מהם. אחד מקצרונותיו של 'דור הביניים' הזה, כתב עזאוי, הוא שאנשיו מדברים בלשוננו ובנוסחאותיו של הדור הקשיש, וממילא יש בכך משום הסכמה לגישתו ולהנחות היסוד. ואילו הדבר הדרוש עתה הוא ניסוח מושגים חדש מעיקרו. וזאת יש לע-שות "לא כדי לנצח בקרב זה או אחר במלחמה הזאת, אלא כדי להעמיד אדם ערבי חדש"<sup>19</sup>.

מכאן, מאותו "ניסוח מושגים חדש מעיקרו", משתמעת, אמנם לא במפורש, גם דחייה גמורה של מצוות הנאצריזם. הקריאה לבדיקה מחודשת, נוקבת, של הערכים והמושגים המקובלים, ליצי-רת אדם ערבי חדש, נשמעה הרבה בחוגי משכי-

<sup>20</sup> לואיס עואד, "אל פנון ואל-ג'נון פי אורופא 1969" (אמנות וטירוף באירופה 1969), קהיר, 1970, ע"ע 7-10.

<sup>18</sup> סוהיל אדריס, מאמר-מערכת, "אל-אדאב", בירות, דצמבר 1969, ע' 2.

<sup>19</sup> פאדל אל עזאוי, "אל אדאב", ינואר 1970, ע' 14.

# המשטר הקרקעי במדינת ישראל

זאב צור

והאכלוס האורבני, הולך וגדל בלי הרף, עם ריבוי בוי האוכלוסים ועליית רמת החיים, הפער בין הביקוש לקרקע לבין ההיצע, דבר שגורם לא רק להתיקרות הקרקע ועליית שיעורי הרגטה עליה, אלא גם לקשיים גדלים בסיפוק צרכי האוכלוסיה המתרבה.

אם ההתקדמות המפתיעה בהישגים האגרוטכניים מיתנה במידת-מה את מצוקת מחסור הקרקע החקלאית והרחיקה את הנבואות האפוקאליפטיות של מאלטוס ושל בני-דורנו הניאו-מאלטוסיאנים, גברה בו בזמן המצוקה האקולוגית בעקבות הפיתוח וההצטופפות האורבאנית הסוערת, שרק שימוש ראציונאלי בקרקעות הוא הדרך לפתרונה.

מציאות זו היא שחייבה גם את המדינות הדיקות במשטר הקניין הפרטי בכללותו להרוג ממנו בתחומי המדיניות הקרקעית. רבות המדינות שחוקקו חוקים לריפורמה אגררית המשנה את זכויות הבעלות הקיימות על קרקעות חקלאיות. כן עדים אנו להתערבות מדינות ורשיות מוניציפאליות באמצעות תכנון מדיניות פיסקאלית, פיקוח על מחירי קרקעות, חוקי הפקעה וכן רכישה ישירה, התערבות הבאה לשנות את סדרי הבעלות על הקרקעות לצרכי הפיתוח האורבאני ובמיוחד לצרכי השיכון.

למותר לציין, כי יותר מכל תחום אחר, רבים הקשיים המדיניים בשעה שבאים להעביר קרקעות מרשות היחיד לבעלות הציבור תוך שימוש במכשירי הכפיה של החוק. אף על פי כן עדים אנו לתמיכה גוברת והולכת במדיניות זו.

כך למשל, הוגדר תפקידן של המדינות בכינוס מומחים מטעם או"ם בנושא מדיניות קרקעות עירונית (Human Settlement, מס' 2, אפריל 1971).

"אשר לחשיבות הרכישה הציבורית לשם פיקוח על פיתוח קרקע עירונית, הדגישו גוואמים מספר את ההכרח בבעלות ציבורית ישירה על קרקעות

— האדם הראשון שהקים גדר סביב חלקת אדמה באמרו: "אדמה זו שלי היא", ושנוכח כי הבריות תמימים עד כדי להתאמין לו — אדם זה הוא שייסד את החברה התרבותית. אילו פשעים, מלחמות ורציחות, אימה וזוועה יכלו להימחות מתולדות המין האנושי, אילו נמצא אדם שיהרוס את הגדר הראשונה ויאמר לשאר בני האדם: "אל תטו אוזן לרמאי זה! אבודים אתם אם תשכחו כי אין האדמה הזאת יכולה להיות שייכת לאיש, ופירור תיה צרכים להחלק לכל יושבי תבל!" —

ז'אן ז'אק רוסו

שאלת המשטר הקרקעי הדרוש למדינת ישראל, או לשון אחר, השאלה אם לקיים את בעלות המדינה והלאום על הקרקעות שברשותם ולמסורן בתנאי חכירה בלבד, או לעומת זאת, למכור בתנאי השוק לקנין פרטי, שנויה בויכוח מאז הוקמה המדינה. מבחינה זו מגמת הויכוח המתנהל בסוגיה זו אצלנו מנוגדת היא במהותה למצב במדינות המערב, שבהן אתה מוצא אינחת מהמשטר הקרקעי הקיים, המיוסד מדורי דורות על הקנין הפרטי, ובחיפוש פתרונות שיאפשרו לשנות את המציאות הקיימת מבלי לגרום לזעזועים מדיניים וחברתיים גדולים.

מאז ומעולם, ולא רק בימי רוסו, היה הקנין הפרטי על הקרקע מקור עיוותים ונושא למאבקים חברתיים ומדיניים יותר מכל קנין אחר. במאבקים אלה השנים האחרונות הוצג עניין הפיקוח והשליטה של הכלל על הקרקע כשאלה מדינית אקטואלית, שעל פתרונה נאבקו אם בדרך הריפורמה ואם בדרך המהפכה האלימה.

ייחודו של תפקיד הקרקע בסיפוק צרכיה של החברה האנושית נעוץ באופי המונופולין שלה. אופי זה מקורו במגבלות בהיקפה ובתיחומה מבחינה גיאוגרפית וטופוגרפית על אף עליית היבולים ליחידת שטח בעיבוד חקלאי, האינטנסיפיקאציה בעיבוד, ההתקדמות הטכנולוגית המאפשרת הרחבת שטחי הקרקע המעובדת והמושקית. וכך, על אף ההצטרפות הגוברת בשל הפיתוח

חלקה של הבעלות הלאומית היה גדול יותר בקרקעות שבעיבוד הקלאי ומצומצם יותר בתחומים העירוניים. אולם גם בערים, ובמיוחד בשלוש הערים הגדולות, חל שינוי מהותי במשקלה של הבעלות הלאומית עם העברת אדמות הנפקדים הערבים ואדמות הגרמנים לרשות המדינה.

מ־54,000 דונם שבמרחב תל־אביב־יפו היו בבעלות המדינה, הקק"ל, העירייה והאפוטרופוס לנכסי נפקדים בשנת 1949 קרוב ל־400,000 דונם או כ־75% מאדמת המרחב, וכן שני שלישים ממרחב ירושלים ו־40% בחיפה, קרוב למאה אחוז בערים הנטושות ו־28% משטח תכנון העיריות והמועצות המקומיות היהודיות האחרות\*.

כזאת דמותו של השינוי שחל בתחום זה. הבעלות הלאומית על הקרקעות בישראל הגיעה עם סיומה של מלחמת השחרור כמעט להגמוניה גמורה בקרקעות המדינה. שוב, להבדיל ממדינות אחרות האנוסות ללכת עקב בצד אגודל כדי להתקדם בתחום זה של פתרון שאלות הפיתוח והשיכון וכן בתחום הריפורמות האגרריות, עמדה לפני המדינה והקרן הקיימת השאלה, כיצד לקיים ולהבטיח את הבעלות על הקרקעות שעברו בפורעל לרשותן ולמנוע מהן את השתלטותו מחדש של הקנין הפרטי, ולו בדמות בעלים יהודים. כן עמדה השאלה של קביעת מינהל תקין בהגשמת הבעלות על הקרקעות באמצעות שיטת החכירה שיסודותיה הונחו בתקופה הקודמת ושהיה צריך להרחיבה לכל הקרקעות שבבעלות המדינה.

מטרה זו של קיום הבעלות הלאומית על הקרקעות, להלכה ולמעשה, הושגה עד כה במלואה בתחום הנחשב בעולם למסובך ביותר מבחינה זו: בהתיישבות החקלאית. הקרקע נמסרת לעיבוד על ידי מינהל מקרקעי ישראל, שהוקם ב־1960 כמוסד משותף למדינה ולקרן הקיימת, בתנאי חכירה, המבוססים בעיקרם על יחידת־משק הנקראת "נחלה", לתקופת־חכירה של 49 שנה, עם

והחזקת שמורת קרקע לפיתוח עירוני בעתיד. הדבר חשוב במיוחד בארצות מתפתחות שבהן העיור המהיר והמוסדות הבלתי מפותחים מולידים בעיות רציניות. נאמר עוד, שבמסגרות החברה המודרנית יש לנתח מחדש את המושג המסורתי של בעלות פרטית על הקרקע כזכותו הבלבדית של היחיד. יש להשריש מושגים חדשים בשאלת הבעלות על הקרקע, כגון טיפוח האדמה כקניין טבעי".

ההתיישבות היהודית בארץ־ישראל גרמה מראשיתה לשינויים סוציאליים יסודיים בקניין הקרקעי בארץ ובארחות השימוש בקרקע. הקושי המדיני מצד השלטונות הקושי הלאומי מצד הערבים, שבהם נתקלה רכישת קרקעות בידי יהודים גברו בהדרגה בתקופת המנדט והגיעו לשיאם בגזירות "הספר־הלבן". קשיים אלו נצטרפו להכרת העיוותים הנובעים ממשטר הקניין הפרטי על הקרקע, (שהתגלמה מראשית הציונות ברעיון הקרקע הלאומית ומכשירה הקרן הקיימת לישראל) וגרמו להגביר את מאמצי רכישת הקרקע ברשות הלאום, קרקע שאינה נמסרת אלא בתנאי חכירה בלבד.

בבעלותה של הקק"ל היו ערב הקמת המדינה 940,000 דונם, שמהם 75,000 דונם קרקע עירונית, 856,000 דונם קרקע כפרית ו־9,000 דונם זכויות. בבעלות יהודית פרטית היו ערב הקמת המדינה 801,000 דונם, מהם 283,000 דונם קרקע עירונית ו־518,000 דונם קרקע כפרית. בקרקע הפרטית נכללו 435,000 דונם שבבעלות פיק"א, ברובן אדמות כפריות.

מלחמת השחרור שינתה באורח מהפכני את המציאות מבחינת הבעלות על הקרקעות עם העדתם של קרקעות המדינה, וקרקעות הנפקדים הערבים והגרמנים, לרשותה של מדינת־ישראל. עקב שינויים אלה היו מקץ מלחמת השחרור בעלות הלאום 93% או 18,754,000 דונם מתוך 20,422,000 דונם שבשטחה של מדינת ישראל.

מיתרת השטח היו 801,000 דונם בבעלות יהודית פרטית (כולל קרקעות פיק"א והכשרת הישוב) ו־867,000 דונם בהחזקת ערבים תושבי ישראל או בס"ה 1,668,000 דונם בבעלות פרטית.

\* הנתונים לקוחים ממאמרו של א. ציולינג המנוח, שר החקלאות בממשלת המעבר, "דרכים לפיתוח ההתיישבות במדינת ישראל", במאסף "קמה" בעריכת נ. ביסטריצקי, הוצאת הקה"ל תשי"י.

עובדים ערבים בתנאי אריסות, דבר שנלווה אליו הסיכון של ערעור אפיה היהודי של ההתיישבות, ולא רק של הבעלות הלאומית על קרקעותיה. מוסדות המדינה ותנועות ההתיישבות ראו באחרון זה צורך לנקוט אמצעים חוקיים ומוסריים שבר-שותם כדי לעצור את הרעה. כמובן, גם כאן יתרון לבעלות לאומית על הקרקע, לעומת הבעלות הפרטית, ששם אפשרות ההשפעה וההתערבות החוקית מוגבלת.

אם אין חולקים על הבעלות הלאומית ועקרון ההחכרה בקרקעות החקלאיות, שונים הדברים מעיקרם בקרקעות העירוניות. כאן אתה מוצא שוק מפותח וער ויחסי מכר וספסרות, הניזונים בראש וראשונה מן הקרקע שבבעלות פרטית. כיון שזו מוגבלת, מסתערים הם על קרקעות ה-מדינה, להחיל גם עליהם את חוקי השוק והמס-חר. כאן, בקרקעות העירוניות, איפוא מקום ה-תורפה של בעיות המשטר הקרקעי.

כאמור, היתה בראשית המדינה הגמוניה לקנין הלאומי על 93% מהקרקעות במדינה. אמנם הפרופורציה היתה שונה בתחומי הערים, אך גם בהן היתה שליטה בולטת לקנין הציבורי, עם סיכוי רציני לגידולה בעקבות ההתרחבות הצפו-ייה, כשהשמורה היעודה לה אף היא בעיקרה בבעלות ציבורית. אולם מאז ועד היום נצטמצם בפועל משקלו של הקנין הציבורי בתחומי הע-רים, עד שיש מקום לתהות, לאן מועדות פני המדינה בתחום זה.

ביולי 1950 התירה הכנסת לממשלה למכור מאה אלף דונם קרקע עירונית גם ליחידים. לפי דוח "הועדה לבדיקת מדיניות הקרקע בישראל" בראשותו של יוסף וייץ מ-5.7.64, נמכרו עד 31.3.1964 540,000 דונם מקרקעות המדינה במ-אה ושלושים מיליון ל"י. מכירות אלה של קרקע עירונית, אף שחלו על חלק לא מכריע מקרקעות המדינה, עשו הרבה לערעור ההגמוניה של הבע-לות הלאומית והזינו את סחר המגרשים שהצט-מק עקב הבניה העירונית ובהעדר שמורות אח-רות למסחר חוץ מאדמות המדינה. לפי דוח ועדת י. וייץ אף סייעה מכירת מאה אלף דונם של אד-

אפשרות של חידוש לתקופה נוספת, כשהחוכר מתחייב לשבת בנחלה ולעבדה בקביעות ואסור לו להחכירה בחכירת-משנה. דמי החכירה נקב-עו ל-2% מההכנסה נטו של החקלאות. בתנאים של חכירה קבועה לנחלות, וכן בחכירה זמנית של קרקעות שיעודן הסופי עוד לא נקבע, מוח-כרים עתה למתיישבים ארבעה מיליונים דונם.

הישג זה של שמירת הבעלות הלאומית למע-שה, הוא תוצאה מצירופם של כמה גורמים. ה-"נחלה" היא בסיס קרקעי ליחידה חקלאית המסו-גלת להתפרנס בעבודה עצמית. מושג זה של קר-קע ליחידת-משק אינו אחיד לכל המשקים, אלא גדלו משתנה בהתאם לתנאי האיזור והמקום, כמות המשקעים והמים העומדים לרשות המשק, התנאים הטופוגרפיים והכשרת הקרקע. שטח הקרקע הדרוש ליחידת-משק לקיומה והאפשרי מבחינת כושר העיבוד שלה, אף הוא משתנה בעקבות השינויים האגרוטכניים, המיכון, הרכב הגידולים ועליית פריון הייצור, המאפשרים הגד-לת השטח ליחידה. ואילו הכנסת גידולים אינטנ-סיביים ביותר, כגון גידול פרחים וירקות בחמ-מות, מאפשרת העסקת עובדים נוספים בשטח ה-קיים. מכל מקום, מסגרת ה-"נחלה" היא גורם מגביל מבחינת האפשרות של התהוות עודף קרקע ברשות החוכר.

גורמים חשובים בשמירת הבעלות הלאומית הן מסגרות התנועות שמשקי העובדים משתיי-כים אליהם, של ההסתדרות החקלאית והתנועות הקיבוציות ותנועת מושבי העובדים. הללו רואים בקיום הבעלות הלאומית על הקרקע ערד-יסוד מחייב, עד לחיובם של משקים שרכשו קרקע ב-כספם להעבירה לבעלות הקרן הקיימת.

עם זה, אין המסגרות התנועתיות מוצקות וס-גורות באופן הרמטי, עד שאין כל אפשרות לפרוץ איסוריהן. משקים רבים נמצאים בשכנות לאזורים עירוניים, ותהליכי העיור הקיימים וה-התערעות האפשרית של שיטת החכירה בקרקע הלאום בערים עלולים במוקדם או במאוחר גם לכרסם בבעלות הלאומית ביישובים החקלאיים. עוד תופעה מדאיגה היא החכרת-משנה והעסקת



להיצע, במיוחד בערים הגדולות ובאזור המרכז, ועוד יותר לאחר האטת הבניה בשנות המיתון והפיגור בבנייה לשיכון, ועם הגברת הביקוש נוכח צרכי העליה, הזוגות הצעירים וחיסול משי-כנות עוני ועם השיפור הכללי ברמת המחיה. משי-קל ערך הקרקע בדירות הגיע באחרונה עד 50% בצפון תל-אביב, 30% ברבעים אחרים, ובממוצע הריחו כדי שלישי מערך הדירות בתחור-מים העירוניים המרכזיים.

על רקע זה מתבלט עוד יותר החשיבות ה-סוציאלית והכלכלית הנודעת לגורם הקרקע ה-לאומית בפתרון שאלות אלו. ראש לכל, יש ל-הזכיר את ההתנגשות בין האינטרס הלאומי של פיזור האוכלוסיה לבין הנטייה הקיימת להצטו-פפות בערים ובעיקר באיזור המטרופולי של תל-אביב. לפי סקר של מינהל מקרקעי ישראל תס-פיק שמורת הקרקע המתוכננת לצרכי השיכון העירוני בעשור הקרוב לשלוש מאות אלף די-רות. חשבון זה כולל את צרכי הבניה הציבורית שהמינהל מספק את הקרקע הדרושה לה, ושהיא כמחצית הבניה כולה. אף אפשר להגדיל שמורה זו על-ידי פיתוח קרקעות נוספות, דבר שיחייב מאמץ שלא לפגוע באדמה ראויה לעיבוד חקלאי. בכך ניתן לספק גם חלק מהקרקעות לבניה ה-פרטית.

כגרמו, אין חלוקת הביקוש לשיכון מאוזנת מבחינה אזורית. בעוד ששטחי הקרקע שברשות המינהל באיזור המרכז הם ל-120,000 דירות — וזה כולל את אשדוד וחולות ראשון לציון — הרי הביקוש הפוטנציאלי לשיכון ציבורי ולשיכון פר-טי עולה בהרבה על השמורה הקיימת. בעוד ש-אין קושי להקצות קרקע לשיכון באזורי הדרום והצפון, ואף, יחסית, לא בחיפה ובירושלים, הרי הלחץ להצטופפות באזור המרכז מגדיל את ה-מרחק בין הביקוש להיצע הקיים וגורם להאמרת מחירי המגרשים. באזור המרכז לא יהיה איפוא מנוס מהריסת בתים ישנים לצורך בניה חדשה.

לפי הנסיון בשכונת מנשייה בגבולות יפו-תל-אביב, עלה פיניווי של שטח 432 דונם (243

מת המדינה "להעלות מחירי קרקע עירונית ול-ספסרות שפשתה בשנים האחרונות באדמה פר-טית כשאדמת המדינה נגררת אחריה" (הדוח, דף 10). מחירי הקרקע, לפי הדוח הנזכר, עלו על אינדקס יוקר הבניה בממוצע של חמש שנים כך: בירושלים ב-583%, בתל-אביב ב-336%, בהר-צליה ב-520%, בחולון ב-275%.

הועדה מצאה כי גם מהבחינה הפיסקלית שלש-מה הותרה, היתה ההכנסה ממכירת קרקעות ה-מדינה ועומה ביותר — 0.7% בלבד מתקציב ה-מדינה. אולם היא קבעה "האמרת מחירי הקרקע העירונית, שגורמה העיקרי היתה הבעלות הפר-טית, נבדקה בתוקף ההוראה לנקוט את ערך השוק בהערכת הקרקע גם באדמת המדינה. ואם אמנם הביאה למדינה הכנסה של אילו עשרות מיליוני ל"י, היא העלתה את משקל המגרש במ-חיר הדירה בכפליים ויותר, באופן שהריוח הזה במחיר הקרקע יצא בהפסד באינדקס יוקר המח-יה" (שם, דף 11).

אין בידינו נתונים מוסמכים על היקף המכירות שלאחר 1964. אמנם בעקבות דוח ועדת וייץ אס-רה הממשלה מכירת קרקעות, אך למעשה עוד נמשכה המכירה לפי עסקות קודמות, וכן נמש-כה מכירת קרקעות לצורך מפעלי תעשייה, בתי מלון, וקרקעות שבניינים תפוסים עליהן.

גם כיום אין נתונים עדכניים מוסמכים על הרכב בעלות הקרקע בתחומים העירוניים. לפי הנתונים הקודמים ובהערכה משוערת של קרק-עות שנמכרו, תופסת הבעלות הפרטית למעלה משליש השטח הכללי בערים. מכאן, שאם כי יחסי הבעלות שוננו בפועל לרעת הבעלות הצי-בורית, הרי גם כיום יש ברשותה רוב מכריע. בהחלטה נחרצת לקיימה ואף לחזקה, יש בכוח המדינה להתמודד עם הצרכים הקרקעיים באופן ראציונאלי שיהא מבחינת התכנון והפיתוח, צודק מבחינה חברתית והוגן כלפי האוכלוסיה.

#### שיכון עירוני

שאלת הספקת הקרקע לשיכון עירוני החריפה בשנים האחרונות עקב הפער שגדל בין הביקוש

ב. להבטיח את היכולת לבצע תכניות בניה למגורים, לתעשייה ולשירותים הנדרשים לפי תוח הארץ בשביל האוכלוסיה הגדלה והולכת.

ג. לסייע להגשמת התכניות לפיזור האוכלוסיה.  
ד. להבטיח שהציבור כולו ייהנה מפירות פיתוח הארץ ועלית ערך הקרקעות הנובעות ממנו. (שם, דף 32).

אף שאפשר לכאורה לסייע להגשמת המטרות הללו של המדיניות הקרקעית גם בדרכי תחוקה, הרי המציאות והנסיון המדיני בעולם וגם בארץ הוכיחו, כי האמצעים התחוקתיים יכולים לשמש כמכשירי עזר מונעים ומגבילים, בעוד שצרכי ההתישבות, הקליטה, השיכון והפיתוח מחייבים אמצעים ופעולות קונסטרוקטיביים ויוזמות מצד הרשויות הציבוריות, ורק צירופם של אמצעים תחיקתיים עם שליטה ישירה של בעלות לאומית מבטיח מדיניות תכנון יעילה.

#### סיכומי שיטת המכירה

הצורך בבעלות לאומית על הקרקע ומשטר חכירה קיים כאמור לא רק לגבי קרקעות חקלאיות, מקום שהמתיישבים רובם מחוסרי אמצעים משלהם והתיישבותם מתאפשרת בעזרת תקציב לאומי וקרקע לאומית בתנאי חכירה נוחים, אלא גם לגבי קרקעות עירוניות. צרכי התכנון והצורך בהזולת תנאי ההשתכנות מחייבים אף הם לכך. מניין איפוא הויכוח על התנאים למסירת הקרקע הלאומית לצרכי הפיתוח והשיכון העירוני — אם לחכירה או למכירה?

שלושה גורמים ראשיים יש להם עניין במגמת המכירה. ראש לכל, הסוחרים בנכסי דלא-ביידי ומשקיעי הון (קבלנים, בונים, סוחרים קרקעות, בעלי-בתים, בנקים והברות ביטוח), הרואים ב-קניין פרטי על קרקעות עירוניות העוברות לסוחר, פתח נוח לרווחים, השקעה המבטיחה עלית ערכה ללא הסתכנות וללא פעילות משקית כדי לקיימה. כידוע, מכל ענפי המשק והכלכלה, ענף נכסי דלא ביידי הוא הרווחי ביותר, כך בעולם כולו וכך גם בארץ. כך, למשל, היתה התפתחות מחירי הקרקע בל"י לחדר בשנים האחרונות:

דונם מהם שייכים למדינה) 35 מיליון ל"י. ההכנסה הצפויה ממכירת הקרקע היא כחמשים מיליון ל"י. נמצא, שלאחר זקיפת הריבית על ההוצאה הכספית לפינוי, כמעט לא תישאר למדינה תמורה עבור הקרקע שלה, למרות מכירתה במחירי שוק גבוהים. האם מוצדק אפוא הדבר, שהמדינה תשקיע מאמצעיה או שתוותר מערך רכוש הקרקע, לשם תמיכה בבנייה באזורים צפופי אוכלוסים שבתל-אביב, בשעה שהאינטרס הלאומי מחייב פיזור האוכלוסיה ויישובם של אזורים הפיתוח, שיש בהם שמורה קרקעית מספיקה. מציאות זו באזור תל-אביב הצפוף יוצרת כמובן תנאים לרג-טה גבוהה מקרקע, המעודדת צפייה לרווחים ספריים מבעלות קרקעות או החזקתם.

ממציאות קשה וסבוכה זו דומה שאין מוצא אלא במדיניות אדוקה של מסירת קרקעות בתנאי חכירה בלבד, בחיסול המסחר בקרקעות הדרושות לשיכון עממי, וסתירת הפרצות הקיימות והאפשריות להפקת רווחים מזכויות חכירה. כאן מקום להביא מדברי ד"ר א. להמן, המנהל הכללי של בנק לאומי לישראל, בדיון על "השפעת מכ-ניום השוק על מחירי קרקע פרטית וציבורית" (לפי "קרקע", אביב 1972):

אנחנו יכולים לדחות לתקופה מסויימת את ההשפעה של הספקולציה, אולם לא עשינו בזה מעשה קונסטרוקטיבי לתמיד... אם נצליח לרכוש את הקרקע הדרושה (בדיון זה דובר על חמישים אלף דונם בגוש דן — ז.צ.). בידי רשות אחת, יש להפסיק מאותו מועד כל עסקות של מכירת קרקע, ויש לומר: רק חכירה. דמי החכירה מוכרחים להיות מבוססים על ההכנסה של הבנין המוקם על הקרקע... נשארת הבעייה הקשה, שתידרש השקעה של כסף ציבורי בקנה-מדה גדול. אינני מקבל את הטענה הזו, מפני שהסכומים שמשקיעים היום מכסף ציבורי בבנין הם פנטסטיים, ולפי דעתי במידה מסויימת מוגזמים.

מבחינת הבעלות על המשטר הקרקעי לשרת את צרכי המדיניות הקרקעית, שאפשר להגדירם בל-שונו של דוח ועדת י. וייץ כך:

א. לשמור על הקרקע החקלאית ולהבטיח שתשמש ליעודה;

חלק קטן מהערך המוסף, ועיקר הפירות מעליית ערך הקרקע בשל הפיתוח גופלים ממילא בידים פרטיות ולא ברשות הכלל.

כבר העירונו, שההכנסה הכספית ממכירת 40,000 דונם היתה אפסית במסגרת תקציב המדינה, בעוד שנוזקה החברתיים והפסדיה הכספיים היו ניכרים. זכורה פרשת מסירת הזכיון על אדמות אשדוד לחברה פרטית, שהביאה רווחים מסחריים בזמן קצר, וגרררה אחריה, בלחץ הציבור, משא ומתן מחדש לשינוי תנאי הזכיון.

אמנם ההכנסה מדמי החכירה נמוכה היא ביחס לערך הריאלי של קרקעות המדינה. דמי החכירה השנתיים נעים בין 10 ל"ל ל-54 ל"ל לדירה, לפי שנת החכירה והאזור, והדבר מחייב האחדת שיעורי דמי החכירה והעמדתם על יחס נכון לערך הדירה, שלא להכביד על הוצאות הקיום.

לפי סקר שנערך באחרונה, הרי קרקעות המדינה הפנויות למכירה באזור הדרום והמרכז ערכן כן בשוק הוא 32 מיליון ל"ל בערך. אמנם אין זה סכום מבוטל, אבל גם מבחינה פיסקאלית אין בו כדי להצדיק מכירת קרקעות המדינה.

#### שיטת החכירה

מהי שיטת החכירה הרצויה לגבי קרקע עירונית שתיישב באורח הוגן ויעיל את צרכי הכלל עם צרכי החוכרים?

הרוב בועדת י. וייץ משנת 1964 המליץ כי אדמת מקרקעי ישראל לא תימכר אלא תוחכר, וכי יותרו למכירה רק בניינים גטושים על מגרשיהם. ועוד המליצו, כי הקרקע תיועד להחכרה רק לאחר תכנונה, ותימסר לחכירה לארבעים ותשע שנה עם זכות הארכה לתקופה נוספת; כי דמי חכירה שנתיים ישולמו באחוזים מן הערך הבסיסי של הקרקע שייקבע לכל אזור ביחס להוצאות הבניה והפיתוח (לבניינים ציבוריים — 2%, למגורים — 4%, לתעשייה, מסחר ובידור — 6%), בצמוד למדד יוקר המחיה, וכי במקרה של שינוי יעוד, תהא ההנאה הנגרמת על-ידי השינוי שייכת למחכיר.

המיעוט בועדה הציע כי במקרים מסויימים תו-

ראשית 1971	1963/64	
15,000	13,000	תל אביב
8-12,000	6-7,000	רמת גן
7,500-8,000	6,500	בת ים
4,500-5,000	3,000	פתח תקוה
6,000	4,500	בני ברק
8-9,000	5,000-5,500	גבעתיים

(לפי "קרקע", בטאון המכון לחקר שימושי קרקע, ספט. 1971, עמ' 24).

התפתחות זו במחירי הקרקע, אף שיש בה תנועת בולטות, סימנה המובהק הוא מגמת עליית מחירי הקרקע למעלה מתנועת המחירים הכללית, והיא מניחה בקעה רחבה לעסקים ספקולאטיביים.

אשר לצרכני הקרקע הישירים, אף הם, ובמיוחד בעלי-עסקים שבהם (בתי-מסחר, בתי מלון, ומפעלים אחרים), עניינם דומה לזה של הסוחרים בנכסי דלא ניידי. במקרים שונים נמצא כי עליית ערך המגרש היתה גורם נכבד יותר ביצירת הונם של בתי מלון, עסקים ומפעלים אחרים, מן הפעילות הכלכלית הנובעת מהעסק עצמו. אמנם במציאות אחרת, שאין עמה מסחר בקרקעות, מחייב האינטרס המשקי של היצרן בתעשייה או של בעל בית המלון לקבל את הקרקע בתנאי חכירה פוטריים אותו חלקית מהשקעת הון, (כשדמי החכירה נמוכים הם משעורי הריבית המינימליים על ההון הדרוש להשקעה ברכישת קרקע). ואילו כאן ההימור הבטוח על עליית ערך הקרקע גובר על האינטרס המשקי. הימור זה פועל גם אצל משתכנים. אין להתעלם גם מגימוק אחר, והוא השחרור מזיקת תלות במוסד הקרקעי וסדריו ה-אדמיניסטרטיביים. אמנם דבר זה אמור רק במקרה של שינוי היעוד או העברת זכות החכירה לאחר.

גם מקרב מוסדות המדינה יש הטוענים למכירת הקרקעות, ונימוקם שההכנסה מהרכוש הקרקעי עומה היא בעטים של שיטת החכירה, דמי החכירה הנמוכים, הקושי הציבורי בהעלאתם וכן הפיגורים הקיימים בתשלומיהם. ועוד נימוק הוא שבמקרה של שינוי יעודה של הקרקע המוחכרת או העברתה לחוכר אחר, המדינה מקבלת רק

בתנאי חכירה שונים. לפיכך, ומשום המורכבות בסוגי השיכון, באה הצעה למכור, בשלב ראשון, את המגרשים למשתכנים בבנינים רבי-קומות. הצעה זו נידונה במסגרות ציבוריות שונות וסופה שהורדה מהפרק, הואיל וראו בה פתח למכירה כללית של הקרקעות, מהגם שנתברר כי ההכנסה הכספית הצפויה אינה בעלת משקל כפי ששיערו עם הבאת ההצעה.

הצעות אחרות גם הן היו במגמת המכירה. אחת מהן דיברה בגבית דמי חכירה ראשוניים בשיעור המתקרב למלוא הערך הריאלי של הקרקע, כש-מבחינה משפטית יסוד החכירה נשאר בתקפו: תשלום דמי חכירה שוטפים בטל, אך זכות המורסד למימוש בעלותו על הקרקע במקרה שינוי יעוד או העברה לחוכר אחר נשארת. קשה להניח כי זכותו זו של המוסד הקרקעי כבעל הקרקע אמנם תקויים בפועל, לאחר שהחוכר שילם מלוא התמורה הכספית בעד הקרקע, בעוד שבעלים פריטיים על קרקעות פטורים מהגבלה בזכויותיהם. ועדה של הדיירקטוריון של הקרן הקיימת בראשות מ. אונא, הביעה דעתה כי בעלי ההצעות השונים המבקשים להשתחרר מהקשיים שבהפעלת משטר החכירה בדרך מכירתם, טועים בחשבם כי על ידי כך יוקל למוסדות המדינה. שכן אי-הנחת מהבחינה החברתית, הכלכלית והמדינית תחריף שבעתים בעקבות השינוי.

עם זה, אין להתעלם מהקושי שבקיום משק קרקעי לאומי, במציאות של שוק ומסחר בקרקעות במדינה. אף על פי כן, הסיכוי לקיים בתוך מציאות זו משק שהוא חסום בפני מסחר ושקרקעותיו נמסרות רק בחכירה, טוב למדי, אם נזכור את כוחה של המדינה ואת שליטתה בפועל במרבית הקרקעות. אולם דבר זה מחייב דבקות בעקרונות עם ריפורמות הכרחיות בתנאי החכירה ובניהול, שיקלו על החוכר ויבטיחו גם זכויות המוסד.

לשם חיבור הצעה לריפורמה במדיניות החכירה של הקרקעות העירוניות בחר הדיירקטוריון של הקרן הקיימת באותה ועדה בראשות מ. אונא. עיקרי הצעותיה, שהוגשו ב-4.11.70 הן:

תר מכירת קרקע עירונית, וכי ערך הקרקע לצורך המכירה או דמי החכירה ייקבע לפי הערך הריאלי, במחירי השוק, לפי יעוד הקרקע, ושיעורם ייקבע מפעם לפעם בזיקה לשערי הריבית הנהוגים במשק הלהוואות יציבות-ערך.

החלטת הממשלה מ-23 במאי 1965 קיבלה את עקרון החכירה ביסודו, אולם שינתה מהמלצות הועדה לגבי קרקע עירונית, בהוציאה מכלל זה קרקעות שיש עליהן בניינים נטושים, והן תותרנה במכירה, וכן יתרת הקרקעות שעדיין לא נמכרו לפי ההחלטה על מכירת מאה אלף דונם.

אשר לתנאי החכירה, אושרה תקופת החכירה לארבעים ותשע שנה עם זכות הארכה לתקופה נוספת. ערך הקרקע הוא ערכה הריאלי לפי הערכת השמאי הממשלתי. נקבע העקרון של תשלום דמי חכירה ראשוניים עם חתימת ההסכם בשיעור של 40-80% מערך הקרקע לפי האזור. מיתרת הסכום ישלמו 5% דמי חכירה שנתיים לכל סוגי הבניינים, חוץ מבניינים ציבוריים שהשיעור שנקבע להם הוא 2%. כן נקבע כי מדי שבע שנים תוערך הקרקע מחדש לחישוב דמי החכירה על-ידי הוספת 35% על היסוד וההפרש במדד המחירים לצרכן. מסירת הקרקעות תהיה על פי מכרז פומבי, עם פטור מחובת המיכרז במקרים מסויימים לפי החלטת מועצת מקרקעי ישראל. כן נקבע, כי ייגבו דמי-הסכמה בשיעור מסוים מהריוח במקרה של העברת זכות החכירה לאחר.

לפי עקרונות אלו, שהוחלו אחר-כך באורח קונקרטי יותר על ידי מועצת מקרקעי ישראל, עוסק מינהל מקרקעי ישראל בניהול הקרקעות ומסירתן לציבור. אולם היוכוח על מכירת הקרקעות לא ירד מהפרק, ובמשך הזמן הועלו הצעות שונות המכוונות למכירת הקרקעות למשתכנים הנוכחיים, וכן בכל עסקה חדשה שבתחומי הקרקע העירונית.

380,000 משפחות, שהם כ-65% מ-580,000 בתי-אב שבערים, מתגוררים על קרקעות המינהל, ומראשית ימי החכרת קרקעות למשתכנים על ידי הקרן הקיימת ועד היום, נעשו חוזים שונים

קיומו של מוסד קרקעי אחד במדינה לניהול כל הקרקעות שבבעלות ציבורית על-פי מדיניות אחידה, אף שנהליו טעונים תיקונים ושינויים, חיוני הוא מבחינת צרכי האוכלוסיה והמדינה גם יחד.

עם זה יש מקום להרהר מחדש על המדיניות ש-הקפיאה למעשה את חלקה של הקרן הקיימת בבעלות על הקרקע. לכאורה, אין הבדל מהותי בין בעלות על הקרקעות שברשות הקק"ל ובין זו שברשות המדינה. אולם זהות זו אינה שלמה. כי בעוד שהקרן הקיימת היא מוסד קרקעי שבר-שות התנועה הציונית והעם היהודי, שרובו יושב בארצות פזוריו, הרי יש אינטרסים סטטיים ל-תושביה של המדינה בפועל, שחלק בלתי מבוטל מהם הם לא-יהודים. תהליך העליה לארץ עודנו רחוק מסימו, ועמו תהליך ההתיישבות, וגם הצורך בקרקע להתיישבות לא פקע. לעתים יש צורך לר-כוש קרקעות גם מלא-יהודים, וכן, מתעורר הצו-רד למנוע מקרים כגון מכירת קרקעות יהודים בזכרון יעקב וסביבותיה לזרים. שיקולים כגון אלו, וההגבלות המתחייבות מהם בבעלות קרק-עית, כשרים הם וסבירים במסגרת הקרן הקיימת, אך לא תמיד במסגרותיה של המדינה, שיש בה מיעוטים לאומיים, שאין המדינה יכולה לחייבם במצוות ציוניות או לזכותם בזכויות שהתנועה הציונית והמדינה מעניקות לעולים ומתיישבים יהודים.

גם המוחלטות שבאיסור מכירת קרקעות הלאום ובמסירתן בתנאי חכירה בלבד, מובטחת יותר ב-מסגרת התנועה הציונית מאשר במסגרותיה של המדינה. בעוד שבמדינה אגו מוצאים מכלול מור-כב של צרכים ואינטרסים, וכן מאבקים מדיניים הנשענים עליהם, אין הדבר כך במסגרת התנועה הציונית, שתפקידה העיקרי הוא לסייע לריכוז היהודים בארץ ולהתיישבותם בה. מכאן גם פשר התופעה שאף מפלגות הימין בתנועה הציונית דבקות בעקרון הבעלות הלאומית על הקרקע, בעוד שחבריהן במדינה תובעים מכירת קרקעות ליחידים.

1) לפשט את ההליכים בשיטת החכירה על ידי מסירת הפעולות הכספיות והאדמיניסטרטי-ביות למוסדות וגופים ממשלתיים ומוניצי-פאליים.

2) דמי החכירה הראשוניים, בשוני מהקיים (מ-40% עד 80%), יהיו קבועים ומכסתם שליש מערך הקרקע.

3) דמי חכירה שנתיים יהיו צמודים לנורמה שתקבע במדינה ולא לפי יתרת ערך הקרקע.

4) דמי הסכמה יהיו באחוז מוסכם וקבוע מראש, צמוד למיסי העברה ותוך התחשבות עם תשלום דמי חכירה ראשוניים.

5) במקרה של שינוי יעוד, ותחור הקרקע לבע-ליה והמשתכן יהיה זכאי לפיצויים וכן לזכות בר-מצר.

6) יוחק חוק חכירה של מקרקעי ישראל.

המלצות הועדה שאושרו גם על ידי הדירקטור-יון שללו את ההצעה למכירת אדמות השיכונים. הצעות הקרן הקיימת מכוונות איפוא לייצב את שיטת החכירה, עם פישוט ההליכים כלפי החוכ-רים, להקל בתנאי החכירה עם חיזוק זכויות המו-סד הקרקעי במקרה של שינוי יעוד, והן נראות לנו כבסיס מתאים לחיזוק שיטת החכירה על אדמות הלאום.

יש להניח כי ככל שתיעלם חולשת הדעת הקיי-מת לגבי קיום הבעלות הלאומית ולגבי הלחץ להעברת הקרקעות לרשות המסחר, תנוצחנה גם החולשות האירגוניות הקיימות בשיטת החכירה.

עם חתימת האמנה בין הקרן הקיימת לבין ה-מדינה בדבר הקמת מקרקעי ישראל, נתרכז כל הטיפול בקרקעות המדינה והקרן הקיימת בידי מינהל מקרקעי ישראל. מאז הוגבלה פעולת הקרן-הקיימת בעיקר לפיתוח הקרקעות במדינה (הכש-רת קרקע, ניקוז, ייעור, דרכים וכו').

בעלותה של הקרן הקיימת, ששלטה על מיליון דונם בערך ערב הקמת המדינה, גדלה עם רכישת 2.4 מיליון דונם בשנים הראשונות לקיום המדי-נה, מאדמות הנפקדים וכן מרכישות אחרות, וכיום רכושה הקרקעי הוא 3.5 מיליון דונם.

# הענק החולה

## בנימין אקצין

המהפכה האמריקנית שקדמה לה בשלוש-עשרה שנה, וכי לאחר שנתגלה במשטר האמריקני הכתם הגדול של העבדות, לא נמנעה מדינה זו למחות אותו אפילו במחיר מלחמת אזרחים אכזרית.

עם כל הביקורת על מדיניות החוץ של ארצות-הברית, כלום רשאים אנו לשכוח, כי שום מעצ-מה גדולה בשעת גדולתה, לא בעבר ולא בימינו, לא גילתה מידה כה רחבה של חוסר אנוכיות כמוה? הסיוע שהעניקה ארצות-הברית למדינות רבות לא היה רק משיקולי טובת עצמה בלבד. (סיוע זה הציל את ברית המועצות מרעב על סף שנות העשרים). לא לחינם חוששות רוב המדינות בעולם, ובכללן רבות המתייחסות על הגוש "הבלתי-מזדהה" או אפילו הגוש הקומוניסטי, מפני מיפנה איזולציוניסטי במדיניות ארצות-הברית. משבר הדולר הנמשך זה כמה שנים אפשר היה לחסלו בנקל אילו היתה ארצות-הברית מוציאה את חייליה מאירופה ומפסיקה את סיוע החוץ. אפילו במדיניות טריטוריאלית אין שניה לארצות-הברית. רבות הן המדינות המוותרות על שליטתן מעבר לים כשכוחן נחלש והלחצים בחוץ גוברים. אבל יחידה היתה ארצות-הברית בוותרה על השליטה בקובה בשנת 1902 ועל הפיליפינים בשנות השלושים, ובנכונותה לוותר על השליטה בפורטוריקו, כשכוחה עמה ויש שום לחץ זר לא כפה עליה את הויתור. כמובן, אין זאת אומרת כי יש לנו עסק בצדקת גמורה. רבות נקודות-התורפה במדיניות-הפנים ובמדיניות-החוץ של ארצות-הברית. ומידה של אנוכיות יש בלי ספק במניעיה של מעצמה זו. ואולם בהשוואה למעצמות אחרות אין דומה לה לארצות-הברית, ובמדיניות החוץ לא כל שכן. אין אנו מוציאים מכלל זה את "האריה הבריטי" שטרף, כל עוד היה כוחו במתניו, עמים וארצות בלי רחם, ולו בחיוך על פניו, והתחיל מטיף אנטי-אימפריאליזם לאחר שנשרו שיניו.

ארצות הברית עומדת לפני בחירות לנשיאות, לבית הנבחרים, לשליש הסינט, לכמה מושלי מדינות ובתי המחוקקים שלהן. הזרקורים מופנים לבחירות אלו. אך במידה שתהיה להן לבחירות השפעה על עתיד ארצות הברית — ומגסיונו ב-ארץ ומן הנסיון בעולם נוכחנו לדעת כי מעטות הן מערכות-הבחירות שיש להן השפעה מעמיקה על בעיות היסוד של החברה — כל מה שאפשר לצפות הוא שהן תפתחנה פרק חדש בהתמודדות עם המשבר הקיים בחברה האמריקנית. המשבר עצמו, המחלה עצמה, ישארו כשהיו.

את טיב המשבר ואת עומקו ראיתי שוב בשעת ביקורי זה לא כבר בארצות הברית, הארץ שישבתי בה בשעתו למעלה משמונה-עשרה שנה. בביקורי הקודם, לפני שנתיים, ראיתי בחולש-תה, אבל רבים ניחמוני כי אין זו אלא חולשה חולפת. ואכן שנתיים בתולדותיה של מדינה, בה-עדר מהפכה מדינית או חברתית, הן פרק-זמן מספיק כדי להבחין בין חולשה חולפת לבין מחלה כרונית. לדאבוני לא חלף המשבר. ענק זה, ששמו ארצות-הברית, חולה מאד.

והבראתו של הענק היא לא רק צורך תושביו — זקוק לה העולם כולו. בהיותו בריא, מפ-רה הענק את שאר הארצות. הלא נזכור את הקידמה הטכנולוגית שהביאה ועדיין מביאה ארצות-הברית לעולם; את נהירתם של תלמידים וחוקרים מכל הארצות לאוניברסיטאות שלה כדי ללמוד; את שיטות המחקר וההוראה שחודשו בהן; את הסיוע במימון, ברפואה, במזון, שהושיטה זו ביד רחבה לאירופה, לרבות רוסיה הקומוניסטית ממוצאי מלחמת העולם הראשונה, ועד הסיוע הכלכלי והטכני שהיא מעניקה למן 1945 לאירופה, לאמריקה הדרומית ולעמי אסיה ואפריקה. ונזכור גם זאת, כי את הצעד המכריע הראשון לקראת הדמוקרטיה המודרנית וחירויות האדם בעת החדשה צעדה לא המהפכה הצרפתית אלא

לקו העוני — הגדרה שברוב חלקי תבל נשמעת כבדיחה גרועה. ואשר לבעלי האמצעים (אם ברכוש ואם בהכנסה מעבודה) יש כמובן הבדלי רמה עצומים, בארצות הברית כבארצות אחרות. אולם גם בארצות הברית חיים כמה מיליונים של בני אדם, רובם הגדול כושים, פורטו־ריקנים ו־צ'יקאנוס (ממוצא מסיקאי), שגם לפי קריטריון נים נמוכים מאלה המקובלים בארצות־הברית יש לראותם כעניים ממש. בארצות רבות נראים הא־מידים המעטים כיוצאי־דופן המנקרים את העיניים, ואילו הציבור הגדול של מחוסרי האמצעים, במידת־מה דוקא משום גודל מספרם, נראה לפעמים כ"נורמאלי".

מה שמחריף את הבעיה בארצות־הברית ומגביר את הרגישות כלפיה הוא שהפירמידה הכלכלית בה היא הפוכה: שם בולט מיעוט זה של עניים דוקא בשל היותו מיעוט. פירמידה המתקרבת לזו של ארצות־הברית אתה מוצא גם בארצות המפותחות של מערב אירופה, אולם בהן מוקהה חודה של הבעיה משום שבעלי היכולת ומחוסרי היכולת מתייחסים שם ברובם הגדול על אותה קבוצה אֶתנית, ומשום שתחיקתן הסוציאלית, המתקדמת באורח יחסי, תרמה אף היא לריכוך הניגודים. בארצות־הברית, כאמור, מתחדדת הבעיה גם בגלל השוני האֶתני בין בעלי היכולת למעוטי היכולת, והפיגור בתחיקה הסוציאלית מוסיף גופך משלו. ביטוח־אבטלה קיים ברוב חלקי ארצות־הברית לתקופות קצרות בלבד. ביטוח זיקנה אורגן רק בדורנו. סעד כלכלי סדיר למחוסרי יכולת למטה מגיל שישים עדיין לא לבש צורה מגיחה את הדעת (וזאת למרות ריבוי העובדים הסוציאליים הרואים את הבעיה במשמעותה הפסיכולוגית יותר מאשר במשמעותה הכלכלית). מפגר אף החינוך במידה שהוא מכוון לצרכי השכבה הזאת — וביחוד החינוך המקצועי — והוא הועלה קרבן למיתוס השווינוני של בית ספר יסודי ותיכון אחיד. ואילו מערכת הבריאות הציבורית לקויה ביותר. ההתקדמות של המדיניות הסוציאלית בכל הענפים האלה התחילה בשנות השלושים, בתקופת רוזוולט, אבל

אם לא תוכל ארצות־הברית למשבר שבו היא נתונה, גדול יהיה הנזק לא רק ל־210,000,000 תושביה (ובתוכם המישה־ששה מיליוני היהודים) אלא לעולם כולו. אם תשקע, רק אז יחוש העולם כולו מה חסר לו. היו ימים שמקובל היה ללגלג על ממלכת אוסטריה־הונגריה, שאמנם היה בה הרבה מן הנלעג. רק משנסתלקה התחילו עמי אירופה חשים כמה מעלות טובות היו בה. והרי ארצות־הברית חשובה לעולם פי כמה וכמה. ואולם זה עשרות בשנים אפנה היא לכל שו־חרי־אפנה לירות חיצונית לעג בארצות־הברית — ולחקותה וליהנות מכל שבידה לתת להם. אין סכנת הסתלקות מרחפת על ארצות־הברית, אך אם חלילה תרד מגדולתה כמעצמת־על, ירגישו הלו־עגים היטב כמה הם זקוקים לה.

כענק עומדת ארצות־הברית לנגד עינינו לא רק משום הממדים העצומים של שטחה, אוכלו־סיתה, כלכלתה, משאביה, הטכנולוגיה שלה ומערכת מוסדותיה המדעיים והחינוכיים, אלא גם משום השפעתה העצומה על אורח החיים, מכלול ההשקפות ועל התרבות של העולם כולו. יש הדגים השפעה זו לכף זכות, ואחרים — אפילו באמריקה עצמה — לכף חובה. ואמנם יש בהשפעה זו פנים לכאן ולכאן. בין כך ובין כך רישור מיה ניכרים עד לפינות המרוחקות ביותר, ועד למחנה הקשים ביריבים: עד מוסקבה ופקין, עד דמשק והאואגה, עד קאמפאלה וקולומבו. דוקא משום כך נוגעת כל חולשה, כל תופעה חולנית, המתגלית בארצות־הברית, לכל עם בזמננו.

## ב

מבין מחלותיה הגדולות של ארצות־הברית או־לי הפחות חמורה מכולן — על כל פנים המחלה שבצורה זו או אחרת אנו נתקלים בה כמעט בכל מדינה בעולם (חוץ אולי מסין וקובה) — היא מחלת הפער הכלכלי הגדול בין בעלי האמצעים למחוסרי אמצעים. ברור, כי מדובר כאן במושגים נטולי משמעות אבסולוטית. לפי המינוח המקובל בארצות־הברית משפחה שהכנסתה השנתית היא פחות מ־3000 דולר מצויה מתחת

בשאר הקבוצות האתניות השוליות — מכסיקאים, פורטוריקנים, ואפילו יאפאנים וסינים. קצב ההתהליך תלוי בנסיבות שונות, והתשובות ביניהן הן נכונותה של הקבוצה האתנית להיטמע, נכונותו של הגוש המרכזי לקלטה ולהטמיעה, הפער החברתי ההתחלתי בין הקבוצה והגוש המרכזי שתהליך המיזוג נועד לגשר עליו, ומידת הריכוז הגיאוגרפי של הקבוצה האתנית בתוך אזור או שכונה מסויימים. גם על המיעוט היהודי חלים אותם הכללים, אלא שלגבי רוב האוכלוסיה היהודית עדיין עומד בתקפו הדפוס הטיפוסי לגלות היהודית, והוא שגם מידה רבה של התבוללות תרבותית אינה מונעת מן הגולה להשאר יחידה אתנית בפני עצמה כל עוד אין ההתבוללות מלווה המרת הדת.

דרך אגב, אחת הסיבות שבגללן עומד האמריקני הממוצע, ואפילו המתוחכם, לעיתים קרובות חסר-הבנה נוכח תופעת הלאום והתנועות הלאומיות, לרבות הציגונות ותפיסת היהדות כל-אום, היא שבדרך כלל באים המהגרים לארצות-הברית כשזהותם הלאומית היא בגדר נתון קיומי בלבד, וחוצי מיחס סנטימנטאלי של דבקות באלו גונים פולקלוריסטיים של אורח-החיים הלאומי בארצות-מוצאם אין הם שואפים להנציח בארצות הברית את הקבוצה הלאומית בחוקת קבוצה. שאיפתם היא לאמריקניזאציה, והרי זה אותו ההיתוך שדובר עליו קודם. ואכן אלמלא היתה זו עמדתם של רוב המהגרים, ואילו התאמצו לשמור קיומם כקבוצות נפרדות, לפי מתכונתה של אירו-פה, היה עצם בניינה המדיני של ארצות-הברית נמצא מעורער. עמדה זו, המשותפת לגוש המרכזי ולרוב הקבוצות האתניות ה"לכנות", היא גם המציבה גבולות צרים למדי לאותו "הפלוראליזם" זם התרבותי ש"כמה כמה מאנשי הרוח בארצות-הברית, יהודים ברובם, נהגו לדבר עליו. רק בגבולות צרים אלה מוכנה הקהילה האמריקנית לסבול פלוראליזם. על רקע זה התגבש אותו יחס של התבכרות ושל שלילה עקרונית כלפי תנועות לאומיות שהוא טיפוסי לארצות-הברית בכלל ולליבראליזם האמריקני בפרט, הרואה בלאומיות

היא מתנהלת בעצלתיים, ובעצם רק ביטוח הזקנה הוקם בממדים סבירים ובצורה מתקבלת על הדעת. לא יקשה לזרז את ההתקדמות הזאת אם יתגלה רצון לכך. בחירת נשיא מן הטיפוס של מקגאוורן היתה מזרזת את הקצב בלי ספק; אבל יש להניח כי גם לאחר בחירתו מחדש של הנשיא ניכסון — הנראית ודאית בשעה זו — תושג בהשפעת הקונגרס, שלמעלה ממחציתו תהא מורכבת מדמוקראטים ורפובליקנים מן האגף הקרוי "ליבראלי", ובלחץ תנועות המחאה, התקדמות נכרת בתחומים אלו.

## ג

עניין המיעוט הכושי או, כפי שעדיפים לאחורונה לכנותו, המיעוט השחור, קשור בבעיה הקודמת ומסבך אותה, אם כי הוא קיים גם בפני עצמו.

מקובל בארצות-הברית לדבר על בעיית "הקבוצות האתניות" על דרך ההכללה, והפתרון האמריקני האופייני לבעיה זו היא ההטמעה — או האינטגרציה — של המיעוטים בקרב הגוש המרכזי של דוברי אנגלית ממוצא אירופי, פרוטסטנטים ברובם. זהו תהליך הידוע בכינוי שנתן לו ישראל זנגביל "כור ההיתוך". בפרספקטיבה היסטורית נמצאה דרך זו מוצדקת. המוני אירים, איטלקים, סקנדינאבים, פולנים, הונגרים, גרמנים, צ'כים, סלואקים, קוראטים, יוונים, פורטוגזים, צרפתים, קריאולים, לבנונים, הולנדים וספרדים — מהם קתולים, מהם פרוטסטנטים ומהם יוונים-אורתודוקסים — התמזגו עם הגוש המרכזי, ותהליך זה של מיזוג הולך ונמשך. הטמיעה אינה חד-צדדית: ה"קבוצות האתניות" השפיעו ומשפיעות על תרבות אמריקה ואורח-חיה במידה ניכרת, אם כי אין השפעה זו כמידת השפעתו של הגוש המרכזי. משום כך אין אולי מקום לדבר על תהליך חד-סטרי של טמיעה אלא על תהליך של מיזוג שסופו יצירת תרבות סינתטית חדשה. גם חלק ניכר מן האינדיאנים ילידי היבשת (או שרידיהם) כבר נכללו בתהליך זה של היתוך, ואפשר להניח כי גם היתר יילכדו בו. הוא הדין



יש התקדמות איטית במעמדם החומרי והחברתי של השחורים, ובכל זאת הפצע, במקום להגיד, הולך ומתפשט. הבעיה הכושית פירושה איננה רצינית ללבנים, וכאב צורב לשחורים עצמם. עוד לפני חמש-שש שנים ברור היה לכל שוחרי הטוב בשני המחנות, מה הפתרון הרצוי: פתרון של שוויון להלכה ולמעשה, המשולב במאמץ מזורז לקידום כלכלי וחינוכי, שיוליך בעתיד הנראה לעין להתערות שלימה בשאר חלקי האוכלוסייה.

לאחרונה נוצרה אי-ודאות גם בנוגע למהות הפתרון הרצוי. בתוך חברת השחורים, ביחוד בקרב צעיריה המשכילים, חלה התפתחות הדומה להתפתחות התודעה הלאומית בקרב האינטליגנציה של העמים המשועבדים באירופה של המאה הקודמת ושל אוכלוסית המושבות באפריקה ואסיה בעשרות השנים האחרונות של שלטון הקולוניאליזם. שאיפת רבים מהם שוב אינה שוויון היחיד עם התבוללות בקרב השכבות האתניות השליטות, אלא הכרה בשוויון הקבוצה בחזקת עצמה, וטיפוח "תרבות אפרו-אמריקנית" מיוחדת על כל המשתמע מזה. השאלה אם אמנם קיימת "תרבות אפרו-אמריקנית" או לא, אינה לא מעלה ולא מורידה כאן. בלחץ הרצון ליצירת גווני תרבות מיוחד, ובשעה שישנה אידיאולוגיה הדוחפת בכיוון זה, יתכן גיבושו של גוון זה גם אם הבסיס לכך מלאכותי במקצת, וכבר ראינו דוגמאות כגון אלו. בקרב קבוצות קיצוניות בקרב הכושים צצה אפילו הסיסמה המפליגה של ריכוז טריטוריאלי-פוליטי לשחורי ארצות-הברית לשם הקמת מדינה או מדינות אפרו-אמריקניות בתוך השטח הנוכחי של ארצות-הברית, ולא ברור הוא אם הכוונה למדינות במסגרת הפדראלית של ארצות-הברית, או במנותק מן המסגרת הזאת.

אפשר לפקפק אם יש לנהוג כובד-ראש בתכניות הבדלניות הללו, אם בצורתן הקיצונית ואם בצורתן "המתונה". מרבית השחורים בארצות-הברית, ודוקא הרבדים המיליטאנטיים שבהם, חיים כעת באזורי הצפון, מקום שאינם — ולא יהיו — רוב באוכלוסייה הכללית, פרט לשטחים

תופעה אנאכרוניסטית, שהיא יאה אולי לחברות מפגרות, אבל לא לשכבות "מתקדמות". מכאן שהדגש אשר הדגיש בשעתו הנשיא וילסון את זכות ההגדרה העצמית של העמים אין לראותו כתואם את הקו הכללי של המחשבה האמריקנית בסוגיה זו. גם התמיכה העזה שנתמך בארצות-הברית תהליך שחרורם ובניין עצמאותם של העמים הקולוניאליים, שרשיה האידיאולוגיים הם בשלילת הקולוניאליזם הגיאוגרפי יותר מאשר בדרישת עצמאות לעמים כקבוצות היסטוריות-תרבותיות. שהרי גם מלחמת העצמאות של ארצות-הברית התנהלה בשעתו לא תחת דגל תביעת העצמאות לאומה אמריקנית אלא בשם הדרשה לעצמאותה של אוכלוסית החטיבה הגיאוגרפית של מושבות אנגליה בצפון אמריקה. אשר לציונות ולמדינת ישראל, עומדים על דרכו של האמריקני הממוצע, והליבראלי האמריקני במיוחד, מלבד ההיסוסים הכלליים של העולם הנוצרי שלא קל לו להתרגל לרעיון מדינה יהודית, עוד שני קשיים: מתקשה הוא להבין מדוע הקבוצה היהודית, החסרה בסיס גיאוגרפי, טוענת לזכות הקמת מדינה משלה; וקשה לו להבין מדוע היהודים, שהוא מכירים כשכבה מתקדמת ומשכילה במיוחד, הצריכה "לעמוד למעלה ממי תוסים מיושבים כגון לאומנות", עדיין נתפסת להם. למרות היטלר, עדיין האמריקני הליבראלי סבור כי על היהודים ליהנות משוויון אינדיווידואלי בכל מקום, ולהסתפק בכך.

נחזור לענייננו — ולמצב המיעוטים האתניים בארצות-הברית. בעיית הכושים שונה מזו של שאר הקבוצות האתניות בכך, שכאן לפנינו קבוצה גדולה מאוד — בין עשרים וחמשה לשלושים מיליון נפש — שמתוך שיקולים כלכליים ובגלל התנשאות גזענית נמנעו ממנה אפשרויות של מיזוג חברתי על ידי הגוש המרכזי ורוב הקבוצות האתניות האחרות. מציאותה של קבוצה גדולה זו, שבעבר היתה מרוכזת כולה באזורי הדרום אך היום היא נפוצה על פני המדינה כולה, והמוחזקת על כורחה בתנאי נחיתות כלכלית וחברתית קשה, היא פצע פתוח בגוף החברה האמריקנית. אמנם

כולה אין רישומה ניכר במיוחד; ואפילו בניו-יורק יש סימנים מובהקים, שסופה של קבוצה זו להשתלב באוכלוסיה הכללית מעט מעט, כשם שהשתלבו בעבר קבוצות שוליות אחרות, כגון האירים, האיטלקים והסלאוים. בקרב הצ'יקא-נוס — יוצאי מכסיקו המרוכזים בדרום קליפורניה, ניו-מכסיקו, טקסאס ואריזונה — התחילה, לאחר תקופה של תלונות מוצדקות על מצוקתם והפלייתם כיחידים, להתעורר תודעה אֶתנית ה־מתבטאת בדרישות פוליטיות-קבוצתיות. לאחרונה, לאחר תרדמה ממושכת, מורגשת תוויה לקראת תודעה אֶתנית גם בקרב שרידי האוכלוסיה האינדיאנית, אולם בהיותם לכל היותר מאות-אלפי פים אחדות בתוך ציבור של מאתיים מיליון ויותר, בהיותם מרוכזים ב"תחומי מושב" מרוחקים זה מזה, ובהיות הדרך פתוחה לפנייהם לנטוש את ריכוזיהם ולהצטרף לשאר האוכלוסיה, אין לייחס לתנועה האמורה חשיבות כלל-אמריקנית.

כל התופעות הללו מלמדות על ליקויים משיעוטיים בחברה האמריקנית, ובלי ספק גורמי חולשה הן. אבל כשלעצמן — ואם לא יחריפו אף הן עקב החמרת הבעיה הכושית — אין סכנה רצינית לבריאותה הבסיסית של חברה זו נשקפת מהן. אפשר להניח כי בעיותיהן של קבוצות אלו תבואנה על פתרון בכיוון ההיתוך בתוך תקופת זמן סבירה.

איך-שהוא נשארו הקבוצות הקטנות של סיניס ויאפאנים מחוץ לזרם הבעיות האֶתניות. בקבוצות אלו מתנהל תהליך המיזוג בקצב איטי יורגש מאשר בקרב קבוצות שוליות אחרות, אם כי בעשרים השנים האחרונות זורז הקצב במידת-מה. על כל פנים בידודן היחסי של הקבוצות הללו מתקבל לאחרונה על ידי עצמן וכן על ידי כלל האוכלוסיה כעובדה קיימת מבלי לעורר רגישות מיוחדת או סימני תגובה חריפה מצד כלשהו, בניגוד לתחילת המאה כשדוקא מסביב לקבוצות האלו התנהל פולמוס חריף. יש לציין כי הסינים והיאפאנים בארצות-הברית אינם מתלוננים על הפליה. ואכן אין הפליה כזו מורגשת כלפיהם. במידה שמעוניינים הם בעליה חברתית

מוניציפאליים. התנועה מאזורי הדרום, שבהם השחורים הם רוב, או קרוב לרוב, צפונה, עדיין נמשכת. אין ניכרת שום נטיה שכיוון התנועה ייפך, ואם לא תתחולל התפוצצות בממדים קא-טסטרופאליים, אין לשער שכיוון זה ישתנה. רציונית יותר היא הנטיה ליחוד אֶתני המזכיר אלו קוים של התביעה לאוטונומיה תרבותית במזרח אירופה, אם כי המכשיר העיקרי של יחוד תרבותי — שפה מיוחדת — חסר כאן. (אמנם זעיר שם הופיעו טוענים לטיפוח הצורות הלשוניות השגורות בפי השכבות הבלתי-משכילות בקרב הכושים והעלאתן לדרגת לשון "אפרו-אמריקנית" בפני עצמה, שתילמד בבתי הספר של השחורים; אבל הצעה זו בודאי שאין לה סיכויים). ואולם ייתכן כי גם הדרישה לאוטונומיה תרבותית אינה אלא תגובה זעם על דחיית הכושים מצד האוכלוסיה הלבנה, תגובה שתיעלם ככל שתמעט הדחיה, ובמקומה תבוא השאיפה למיזוג שהיא עדיין השאיפה השרשית של תושבי ארצות-הברית השחורים. על כל פנים לבש המאבק הכושני בשנים האחרונות צורות אינטנסיביות — כוללות אלימות — ושיאן התביעה לא לסתם שוויון אלא להעדפה כפיצוי על הפליה של דורות. לאלימות, שיש לה גם בלעדי זאת מקום נכבד מאוד בחיי החברה האמריקנית, נודעת בהקשר זה חשיבות יתרה, כיון שמלבד מניעה האנוכיים והאנומיים הרגילים, היא באה כאן כמחאה נגד רגשי תסכול סוציאלי וגזעני. אצלנו כותבים הרבה על השפעות הבעיה הכושית על יהודי ארצות-הברית. אולם מכל מקום, בעיה זו היא חולי עמוק בחיי החברה האמריקנית כולה, שעדיין לא נמצאה הדרך לרפאו, ואין כל ודאות כי אמנם תימצא.

## ד

לעומת הבעיה הכושית, מועטת חשיבותן של הבעיות הנגרמות בשל קיומן של קבוצות אֶתניות אחרות שתהליך מיזוגן נתקל בקשיים. ה־קבוצה הפורטו-ריקנית מסבכת מאוד את בעיות תיות החיים בניו-יורק רבתי, אך בארצות-הברית

ניה ניתנים לטיפול אלא באורח סימולטאני, כש-קשיי הטיפול מתרבים דוקא משום שצורתו יש והן מנוגדות זו לזו. אם נעמוד כאן על יסודות המחלה אחד-אחד, אין זה משום שהם ניתנים לבידוד אלא להבהרת העניין. ואלה הם:

א. סגנון החיים המושרש עמוק בחברה האמריקנית משווה להישג החמרי של היחיד והמשפחה ערך העולה על כל גורם אחר והופך את ההישג הזה לקנה-מידה מכריע לזיהוי מעמדם וערכם. אין כאן השקפת עולם מאטריאליסטית, או מאטריאליזם פילוסופי במובן קרוב למארכסיזם<sup>1</sup>. המדובר במאטריאליזם קיומי, פראגמאטי, אנוכי, אפילו גס. האמריקנים עצמם, בדברם על תכונה זו של חברתם, מגדירים אותה במונחים של חברה רזכשנית (acquisitive society). עליה בלתי פוסקת ברכוש, בהכנסה, בכמות הכסף ובכל מה שהכסף מסוגל לקנות, זו שאיפה הטיפוסית לחברה האמריקנית, בהיקף ובתוקף למעלה מכל המצוי בחברות אחרות בהווה או בעבר. אנו מכירים חברות שבהן היתה שאיפה זו מיוחדת למעמדות כלכליים מסויימים, כשהיא מרוסנת אפילו בתוכם על-ידי מציאות קריטריונים של פרסטיז'ה. בארצות הברית היתה שאיפה זו לנחלת הכלל, ומידת ריסונה על ידי קריטריונים אחרים מצומצמת ביותר.

ב. עוד בתחילת המאה הולידה שאיפה זו את הרצון להבליט את ההישג החומרי על ידי "צריכה ראוותנית" (conspicuous consumption), כפי שכינה זאת תורסטן ובלן. מאז גרמו ההתקדמות הטכנולוגית, היוזמה הפרטית שהיא חפשית יותר מבחברות מסורתיות יותר או אוטוריטאריות יותר, יותר, האוצרות הטבעיים שבשטח הענקי, וההתארגנות המוצלחת של החקלאים והפועלים העירוניים, לשפע המקיף מרבית רבדיה של החברה האמריקנית. לפנינו, בבת אחת, כמות עצומה של אמצעי צריכה והמונים שיש בידם לרכוש אמצעים אלו. ועוד: עצם הצריכה הראווה

וכלכלית ובמיוזג עם האוכלוסיה הכללית, אין הם נתקלים לאחרונה בהתנגדות רצינית.

אנו כאן מעוניינים כמובן במיוחד בעתידו של הקיבוץ היהודי בארצות-הברית, וכבר נשפכו קי-תונות של דיו בסוגיה זו. אולם אם נגש לשאלה זו לא מבחינה יהודית אלא מבחינה כלל-אמריקנית, אין לייחס לה — אלא במקרה אחד — חשיבות יתרה. בין שתגברנה נטיות ההתבוללות ביהדות אמריקה, ובין שתתגבש בה ראיית עצמה כקבוצה אֶתנית בעלת יחוד תרבותי מובהק, בין שילך ויתרחב הקרע בין שני הזרמים הללו, ובין שיימשך המצב הנוכחי כשרוב יהודי ארצות-הברית פוסחים על שתי הסעיפים — אין הדבר לא מעלה ולא מוריד לגבי ארצות-הברית לאלתר, אם כי במרוצת הזמן תושפע אמריקה הרבה על ידי מציאותה או הסרונה של התרומה היהודית בעיצוב ערכי המדינה וסגנון החיים בה.

המקרה היוצא מן הכלל הוא זה הכרוך באפשרות ההתפשטות ההמונית של שנאת יהודים חריפה. הנסיון מלמד כי חברה אשר שנאת יהודים חריפה נעשית חלק חשוב מהשקפת עולמה הרשמית, פונה לעבר אוטוריטאריות ברורה, עם נטייה לטוטאליטאריות — מיפנה קוטבי לעומת אופי החברה האמריקנית כיום.

## ה

ועדיין לא נגענו בפירצה העיקרית של החברה האמריקנית, פירצה העולה בחשיבותה אפילו על בעית השחורים. כוונתנו לאותה מבוכה שאנו מוצאים ברוב האוכלוסיה, ושותפים לה הן הקבוצות ה"לא-לבנות" והן, בעיקר, היסוד ה"לבן" לרכיביו השונים (לרבות היהודים). מבוכה זו היא עיקר המחלה שנגוע בה הענק האמריקני, וביכלתו להתגבר עליה ללא סיבוכים קאטאסטרופאליים תלויים סיכויי הבראתו.

מבוכה זו מהותה רב-ערכית (פוליואלנטית), וסימנים וגילויים רבים ושונים לה, שלכאורה הם סותרים זה את זה. כל נסיון לבודד אחד מהם ולרפאו בפני עצמו, בלא להשגיח ביתר, מן ההכרח שייכשל. וגם בכך חומרת המחלה, שאין סימ-

<sup>1</sup> כוונתנו לאו דוקא למארכסיסטים, כי הגישה המאטריאליסטית ההיסטורית והפילוסופית התפשטה הרבה מעבר לשורות חסידי המארכסיזם.

נועות הפועלים בכל כלכלה מפותחת פחות או יותר, התקדם בארצות-הברית יותר מבכל מקום אחר. המניע העיקרי לעמדה מהפכנית, שהוא כנ"ב ואתם הנכונה של מחברי המאניפסט הקומוניסטי — "שאינו לפועלים מה לאבד זולת כבליהם" — נעלם. הפרולטריון המאורגן בארצות-הברית צפוי לאבד הרבה: פוליסות ביטוח, בתי מגורים או דירות, חשבון בבנק, מכונית, קצבות וקרנות-פנסיה שערכן עלול להתערער אם תיפגע יציבות המשק, ונוחות חמרית נכבדה למדי. לאמיתו של דבר, הפכו רבים מבין הפועלים המאורגנים, בעלי-המלאכה הזעירים, ואנשי "הצווארון הלבן", לאחד הכוחות השמרניים ביותר בחברה האמריקנית.

ד. נוכח מציאות זו, כשהחברה המבוססת<sup>2</sup> על שכבותיה השונות מתעלמת מצרכיהם ומן הפער התהומי המערור קנאה ואיבה, נוטים היסודות השוליים לנקוט עמדה קוטבית המנוגדת בחרי-פות לחברה המבוססת, לערכיה ולמוסדותיה. עמדה זו מוצאת ביטוייה בנכונות לאלימות סיטר-נית, בין שמניעה המוחשים הם אידיאולוגיים-מהפכניים, ובין שהם מונעים על ידי רצון לזכות בנתח מכסימלי מעוגת הרווחה שמועטים סיכויי-הם לזכות בו מתוך שמירת "כללי המשחק". יסודות אלה אינם מרובים ביותר, אבל כיוון ש-רובם הגדול מורכב מקבוצות אֶתְנִיּוֹת שוליות — כושים, פורטו-ריקנים, וצ'יקאנוס — נוסף לאל-מותם נופך של חריפות מיוחדת משום הצד האֶתְנִי-גזעי שבגישתם.

ה. רצינית עוד יותר היא התגובה לסגנון-החיים האמריקני מצד חלק גדול של הנוער ושכבת המש-כילים. סימן מובהק לשכבת משכילים הוא נטיתם לגשת גישה ביקורתית למציאות ולאמיתות מקר-

תנית ההמונית נעשתה גורם חיוני בהתרחבות הכלכלית האמריקנית, אשר אם יצטמצמו ממדיה, ייפגע המשק מאבטלה, צמצום רווחים בענפי הייצור והשירותים, והתכווצות ערך הנכסים וניירות הערך שפירושה פשיטות רגל וירידה כללית ברמת המחיה. כדי לעודד ולהגביר את חשק הצריכה בקצב בלתי פוסק הוקמו שירותי פירסומת אדירים, שהשתלטו על כל ענפי התק-שורת ההמונית.

ג. דוקא ההתרכזות במירוץ לריבוי מתמיד של נכסים וצריכה גרמה להזנחת צרכיהם המינימאליים של הנחשלים במירוץ זה. בעוד שבגרמניה החלה החקיקה הסוציאלית עוד לפני מאה שנה וכיום אנו מוצאים בכל אירופה, (פרט לספרד ופורטוגל) רשת גרחה של ביטוח ממלכתי לצו-רותיו, הרי בארצות-הברית, כאמור, החקיקה הסוציאלית, פרט לביטוח זקנה, עדיין היא בחיתוליה. אין זאת אומרת כי אין המדינה מתגייסת לסייע לנצרכים, אבל סיוע זה הוא בעיקרו סיוע בעקיפין, בצורת "טפטוף מלמעלה החדר למטה". גיתנות בארצות-הברית סובסידיות ומוטלים מכסי-מגן, אבל הנתמכים על ידי כך במישרין הם בעלי הנכסים, תעשיינים ואיכרים. מעניין שאפילו השכבות המאורגנות העיקריות של מעוטי הרכוש, היינו האיגודים המקצועיים, ממעטות לדרוש חקיקה סוציאלית. גם אלו מעוניינות יותר בהע-לות הכנסות חבריהן ובחופש מאבקן לשם כך על ידי חופש השביתה מאשר בהבטחת אותם תנאים סבירים לכל עובד הידועים בשם "זכויות סוציאליות". כשדורשים האיגודים המקצועיים ב-ארצות-הברית זכויות סוציאליות, הם דורשים אותן בעיקרו של דבר ממעבידיהם, ולא מן המדי-נה. לשון אחר, אפילו המאבק הזה מנוהל באמ-צעים טיפוסיים של היוזמה הפרטית ובמסגרתה. הן מבחינת תחושתו הסובייקטיבית והן מבחינת ההישגים החמריים האובייקטיביים, איבד הפרו-לטריון האמריקני המאורגן את תודעתו המעמ-דית-המהפכנית ונהפך לחלק מן החברה הרכו-שנית הנאבק ביריביו בחברה זו על חלקו בעוגה הלאומית. תהליך ההתברגנות, שאנו עדים לו בת-

<sup>2</sup> הביטוי הסתמי "חברה מבוססת" עדיף בעיני מן המיתוס של איסטאבלישמנט ("מימסד" בעיתונות) מגובש אחיד השולט בחברה כולה, אשר ספק אם הלאם את המציאות אפילו באנגליה של שנות השלושים — שם נוצר המושג. לגבי מדינות רבות בעולם, לרבות ארצות-הברית, אין הוא יותר מסיס-מה בעלמא, ללא אפשרות לזהות את רכיביו וזהו אובייקטיבי.

המחאה הזאת הן כשלעצמן בגדר סכנה לחברה האמריקנית לטווח ארוך. אולם לטווח קצר יש להן השפעה עצומה הן לחיוב והן לשלילה. לחיוב — כיון שהן מאלצות את החברה להתמודד עם בעיות מונחות: עם צורות הפליה שנעשו הרגל, עם גילויי שיגרה מוטעית במדיניות החוץ, עם הצורך להחיש את תהליך צמצום הפער הכלכלי בשתי הקצוות, עם המאטריאליזם המגושם, שהכה שרשים כה עמוקים בתרבות אמריקה. לשלילה — כיון שהן נוטות להחליש ואפילו להרוס מסגרות חשובות כגון רשת בתי-הספר התיכונים והגבוהים, להעניק הכשר-כביכול לסתם עצלות, אלימות וניהיליזם אנומי, ולעודד על ידי כך השתלטות ברבריות נטולת-רסן על חשבון חברה נורמטיבית כלשהי. תוצאת-לוואי היא התרופפות השפעתה של ארצות-הברית כגורם במדיניות הבינלאומית.

1. צודקים המדגישים כי התקוממות זו מוגבלת למיעוט בתוך שכבת המשכילים והנוער האקדמי. לעת-עתה אין לתומכי המתקוממים לראות בכך נקודת-תורפה, ואילו למתנגדיהם אין להתנחם בזה. כל עוד מראה מיעוט המתקומם לבדו דינאי-מיות מרובה, ומנצל בכל עוז את כושר ביטוי בעוד שהרוב נשאר דומם באופן יחסי — גדולה השפעת המיעוט. ואולם יש גם צד שני למטבע. בחברה, כמו בטבע, כל תהליך מוליד תגובה נגדית, וכל מחלה — גופים נוגדניים. התופעות הנתוארות חזקה שיצמיחו התנגדות. זו יכולה למצוא ביטוי בצורות סבירות שיחזירו לחברה האמריקנית את שיווי-המשקל שכעת היא קרובה לאבדו, אגב תיקון חלקי של הנגעים שחוללו את המשבר הנוכחי. אבל גם ייתכן שתגובה נגדית זו תלכש צורת תנועה קיצונית לאידך, שתהיה מלווה אלימות, קנאות צרת-עין, ואף רודנות שתבקש להחניק במשמעת-קסרקטין אכזרית או בכוח האגרופ של ההמונים את ספיחי הדמוקרטיה הליבראלית-המתירנית. וכבר ראינו תהפוכות מן-זו בעבר. ואם כזאת תהיה ההתפתחות בארצות-הברית, תלך מדינה זו ממשבר אל משבר.

בלות. אותה נטיה אופיינית לנוער, אלא שכאן מצטרפים לבקורת חוסר הנכונות לפשרות ושאי-פה קנאית להשיג לא פחות מן השלימות כפי שזו נראית לו. בקרב הסטודנטים והמורים הצעירים באוניברסיטאות (אשר חידוד אינטלקטואלי בתחומי התמחותם מתיישב אצלם תדיר עם תמימות בשאר התחומים ועם השארותם בגיל הנעורים מבחינה אמוציונאלית) נפגשות שתי הנטיות הללו גם יחד. התוצאה היא הפגנה אינטנסיבית ביותר של התנגדות קיצונית לקיים.

צורות ההפגנה שונות ומשונות. הידועות בהן: השמאל החדש, האנארכיזם הפילוסופי או האלים, התמכרות לסמים, קפיצה למיסטיציזם דתי (נוצרי, בודהיסטי, ואולי אף יהודי), פשטות מופגנת בלבוש, חיי-מין לא-בררניים בפרהסיה, זלזול מכוון בנימוסים ובנקיון, סירוב לעבוד לשם פרנסה, וסתם אנומיה. יש הבוחרים באחת מבין הצורות הללו, ויש כורכים אחדות מהן ביחד. ואין המדובר כאן בקרבות המשטר, באלה שנשארו מחוץ למעגל הרווחה. תגובה זו נולדה דוקא בתוך ציבור הנהנים ממנה. אין זו התקוממות של מזי-רעב, שאפשר להסבירה במונחי המאטריאליזם ההיסטורי. לפנינו מרידה, בחלקה מצפונית-אידיאולוגית ובחלקה פרי ריקנות מערכים אידיאולוגיים, של בני-הרווחה השבעים. קשה לקבוע, מה שיעור עומקה של מרידה זו. רבים מבין "המטרדים", על אף גינוני המרד וטיפוח כל מיני "תרבויות-נגד" (ארחות-חיים מנוגדים לתרבות השלטת), מוסיפים ליהנות מיתרונותיה ולאחר שנתיים-שלוש הם חוזרים אליה. עוד לא הוכח איפוא, שיש לפנינו משהו מעמיק יותר מאשר אופנה חולפת אשר רוב הנוהים אחריה זונחים אותה כעבור זמן-מה, ואשר הבאים אחריהם עתידים לסגל להם אופנות אחרות במקומה. אולם חלק מן המתקוממים, לפחות, שרשי התקוממות עמוקים יותר, ויש לשער שהם ישארו נאמנים לה.

להוציא את הלהיטות אחר סמים, שבמקרים מרובים הורסת היא את חיי המתמכרים ועשויה לגרום נזק גנטי לאוכלוסיה, אין בטחון שצורות

מית בתנאים סבירים ומאפשרת ביטול חובת ה-  
שירות הצבאי. ייתכן מאוד, כי צעדים אלה יגרמו  
בבת-אחת להקלה מסויימת במשבר הפנימי ב-  
ארצות-הברית ולהרמת קרנה בעולם.

כדי לעמוד על שיעור חולשתה של ארצות-  
הברית בזירה הבין-לאומית, עלינו לשוות נגד  
עינינו את כוחה הכלכלי, הצבאי, והתרבותי ה-  
אדיר, וכן את המשאבים העצומים שהיא תורמת  
למדינות-חוץ. נוכח כל אלה אין הדיפלומטיה  
האמריקנית יכולה להתברך בהישגים מרובים.  
שחקן שבידיו שפע קלפים כזה, ואף-על-פי-כן  
אינו מצליח להמנע מהפסדים רבים — אין מנוס  
מן המסקנה שהוא שחקן גרוע. וכך, על דרך  
ההגומה, מגדירים האמריקנים עצמם: "מעולם  
לא נוצחה ארצות-הברית בשום מלחמה ומעולם  
לא ניצחה על-יד שולחן הועידה". יש המתרצים  
את הכשלונות הדיפלומטיים של ארצות-הברית  
בקנאת החלשים ובשנאת מקבלי-הסיוע לגביר  
שעצם סיועו משפילים. יש בזה מקצת מן האמת,  
אך לא די ליישב את הקושיה. סוף-סוף, במשך  
תקופה ארוכה מילאה אנגליה בעולם את תפקידה  
של אמריקה היום, אבל איך-שהוא השכילו האנג-  
לים להתקבל על-ידי העמים ושליטיהם ביראת-  
כבוד, ולעתים קרובות, אף באהדה.

חולשת ארצות-הברית בתחום הדיפלומטיה  
נובעת במידה מסויימת מן הפרובינציאליזם של  
מדינאיה. כשתהיתי פעם על העובדה, שהישגי  
מלומדים אירופיים ידועים בארצות-הברית פחות  
משידועים הישגי מלומדים אמריקניים באירופה,  
העירותי כי "אין מלומדים פרובינציאליים כמ-  
לומדי ארצות-הברית, אלא שאין הם מודעים לכך  
משום שהפרובינציאליזם שלהם גדולה מאוד". דבר זה  
נכון עוד יותר לגבי מדינאי ארצות-הברית. רובם  
מכירים רק את החברה האמריקנית ומוסכמותיה.  
לפי אותם הכללים הנהוגים במשא-ומתן עסקי  
בתוכה, הם משתדלים לכלכל את ענייני מדינות-  
החוץ שלהם — כללים העומדים על "רצון טוב"  
של הצדדים, על "הידברות של אנשים נבונים",  
על כוחם הכל-יכול של תמריצים חמריים, ועל  
הפעלת לחץ בשעת הצורך. בבואו לשאת-ולתת

1

לעומת גורמי-הפנים שעמדנו עליהם, מועט יח-  
סית חלקם של גורמי-חוץ במשבר העובר על  
ארצות-הברית. אף-על-פי-כן אין חלקם מבוטל  
כלל. על מרידת המשכילים היתה להם השפעה  
ניכרת. בתחילת המאמר עמדנו בקצרה על אופי  
מדיניות-החוץ של ארצות-הברית, וראינו כי מבין  
כל "האימפריאליזמים" האמריקני הוא הליבראלי  
והמתון שבכולם. אם בקרתם של חוגים אינטלק-  
טואליים בארצות-הברית ריכזה את חיציה למן  
1946 במדיניות-החוץ של ארצם, ביחסה למדיניות  
זו תפקיד שטני, הרי נעשה הדבר במידה לא  
מועטה בהשפעת מערכת-תעמולה מפקחת של  
ספיחי המתנה הקומוניסטי, שנועדה להחליש את  
הגורם היחיד שהיה מסוגל לעמוד בפני האימפרי-  
אליזם הסטאליניסטי המסתער. לאמתו של דבר,  
רבים הדברים שאפשר להטיח כלפי מדינות-  
החוץ של ארצות-הברית, אך קשה להאשימה  
בשטניות.

שני מהלכים של הדיפלומטיה האמריקנית של-  
אחר מלחמת העולם השניה נתנו למבקריה אחיות  
מיוחדת לדון אותה ברותחים: הסירוב העקשני,  
במשך שנים רבות, להכיר בשלטונו של מאו  
בסין, והטיפול הבלתי-מוצלח בבעית וייטנאם  
לאחר נסיגת הצרפתים משם. העניין האחרון סיבך  
את ארצות-הברית במלחמה לא-אהודה, שהתנ-  
הלה בצורה שתבעה קרבנות מרובים בלי להשיג  
מטרותיה. התסבוכת בוייטנאם מלאה גם תפקיד  
נכבד בגיבוש תנועת המחאה והתקוממות בפנים  
ארצות-הברית: מאות אלפי צעירים, למעלה  
מן השיעור הרגיל, נרשמו לאוניברסיטאות או  
המשיכו לימודיהם למעלה מן המתוכנן, כדי  
להשתחרר מן הגיוס לוייטנאם, ושם שימשו מוקד  
לתנועה. אבל דוקא בשני תחומים אלו הצליח  
הנשיא ניקסון להתקדם לקראת פתרון. ההכרה  
הדיפלומטיה בסין שמה קץ למשגה נושן ואי-  
שרה גם עמדה מפוכחת ומאוזנת יותר כלפי  
ברית-המועצות. החזרת רוב הצבא האמריקני  
מוייטנאם, בצירוף לשיטות-לוחמה יעילות יותר,  
משפרת את הסיכוי לחיסול ההרפתקה הוייטנא-

מבחינה זו יש משום מיפנה דראמטי במ־אורעות התקופה האחרונה, כשאדם מסוגו של הנרי קיסינג'ר, הבקי בעולם-החוץ ומבינו, והיודע לשלב שילוב מתוחכם את הטכניקה הדיפלומאטית עם האסטרטגיה הצבאית של העידן החדש, נעשה המתכנן והמגשים העיקרי של הפראגמטיזם החדש, הניכסוני. תוצאות המיפנה אכן לא איחרו לבוא. ייתכן מאוד שתקופת השפעתו האישית של קיסינג'ר לא תאריך ימים. אבל דורשי טובתה של ארצות-הברית רשאים לקוות שהאסכולה שלו לא תעבור מן העולם ושלקחיה לא יישכחו. אם תתמיד ארצות-הברית בשיפור הטכניקה הדיפלומאטית, תגדל בלי ספק השפעתה בעולם. אבל ביסודו של דבר אין איתנותה של מעצמה בזירה הבינלאומית גדולה מאיתנות מצבה הפנימי. גם מקומה של ארצות-הברית בעולם תלוי איפוא ביכולתה להתגבר על המשבר הפנימי העמוק שהיא לוקה בו.

עם מדינות חוץ (אחת היא, אם הן מפותחות וחזקות או נחשלות וחלשות), עושה המדינאי הדיפלומט, מגיש הסיוע, האמריקני לא אחת רושם של תמימות. אבל תמימות זו, במקום לחבבו על הבאים עמו במגע, משתבשת על ידי התנש-אותו הפרובינציאלית ועל ידי בטחונו המופגן כי "אורח-החיים האמריקני", לכל פרטיו ודקדוקיו, עליון הוא על כל אורח-חיים אחר. התוצאה היא לעתים קרובות דמות "האמריקני המכוער" המת-לווה לדמות "האמריקני התמים". יוצאים מן הכלל, שראו את העולם בעין מפוקחת והבינוהו, אמנם ישנם: אנשים כסאמנר ולס, ג'ורג' קנאן, צ'ארלז בולן. (גם שגריר ארצות-הברית אצלנו, מר בארבור, שייך לסוג זה.) אולם לא אלה "נות-נים את הטון". טיפוסיים יותר היו כמה מבין שרי-החוץ הידועים ביותר של ארצות-הברית, — ברייאן, לאנסקינג, קורדל הול, ומיודענו מימי 1956 דאלס.

# פגישות עם אמין אל-ריחאני

אליהו אילת

צמוד לצורות כתיבה מקובלות בספרות הערבית. ספרי מסעותיו בערב מקרבים את הקורא למולדת הגזע הערבי, לחיי תושביה ולאופי מולשיה בזמן נגו, והם רצופים הערכות של האדם הערבי, דבר שכמעט אין אח לו בספרות הערבית למן ספר מסעותיו של אבן-בטוטא, הנוסע הערבי המפורסם בן המאה ה"ד.

ספרו של ריחאני על פייצל מלך עיראק, אחת מיצירותיו האחרונות, אינה סתם ביאוגרפיה של אישיות ערבית מרכזית זו, אלא גם מעין סיכום השקפותיו הלאומיות של ריחאני עצמו, אף שמח-שבותיו על התנועה הערבית הלאומית בזמנו ודרכיה אין בהן תמיד כדי הערכה שלמה ומפור-שת. הכלל, אין כמעט ענף בספרות ובפובליציס-טיקה הערבית החדשה שעטו של אמין אל-ריחאני לא נגע בו, אם כמספר ומסביר, אם כמתאר ומב-קר, ואם כמטיף ומוכיח בשער.

אכן לא במקרה כינהו העם "פילוסוף", כי לא סופר סתם היה המסאי-המוראליסט אמין אל-ריחאני. הנימה האינטימית במסותיו, הטבולה בשפע מוסר השכל, משלים ופתגמים, שדיברה אל לבם של אלפי קוראים היא שזיכתה אותו בכינוי זה ברחבי העולם הערבי.

ואמנם שורש יצירתו טמון באישיותו המורכבת, שסימניה אי-שקט נפשי ורוחני, היסוסים, ניגודים ונפתולים רעיוניים. "נשמתי שוכנת בלבנון, רוחי בפאריס וגופי בניו-יורק", כך סיים אחת ממסותיו. ככל שתהם הפיצול הזה להעשרת אישיותו, הוא לא סיע ליציבותה ושלמותה. ומדרכו של ריחאני כ"התועה בדרכי החיים" הערבי אתה למד על רבים מבני דורו ועמיתיו של ריחאני בתנועת התחיה הערבית שחתרו לסינתזיה בין מזרח למערב, בין ישן לחדש.

ב.

אמין אל-ריחאני נולד בשנת 1876 בכפר אל-פריכה למשפחה מארונית של אורג-משי עני.

"ואדי אל-פריכה (קרי פוריכה) אפוף רזים ומסתריו גדולים אף מהדרתו", כתב אמין אל-ריחאני על כפר מולדתו, אחד המקומות היפים בלבנון, השוכן על רכס תלול מעל לעמק פרייכה. דברים אלה של הסופר הלבנוני המנוח שמת לפני שלושים שנה ויותר, יפים גם לציור אופייני האישי של הכותב, אחד ההוגים בספרות הערבית החדשה ומעמודי התוך של הענף "הסורי-אמריקני" שלה.

חיי אמין אל-ריחאני — "הפילוסוף מאל-פריכה", ככינויו העממי בלבנון, הם פרשה רבת עלילות, שבה משתקפים לבטיו, הישגיו וכשלונו-תיו של דור ההשכלה הערבי בתקופת ההתעוררות התרבותית בשלהי המאה שעברה. חייו הרוחניים והספרותיים של ריחאני יכולים אף לשמש נושא פורה בחקר המחשבה הערבית הלאומית החדשה. כתביו מקרבים את הקורא לחיי החברה הערבית בלבנון ובתפוצה הערבית באמריקה ומסייעים לו בהבנת הרבה מבעיותיה הנפשיות והרוחניות. מסותיו — צורה ספרותית החביבה על ריחאני ביותר, ושהוא היה ממשרישיה בספרות הערבית החדשה — שיש בהן ערב השקפות מטאפיסיות והרהורים אישיים ודברי הטפה בשאלות החיים וארחם, מכניסות אותנו לעולם המחשבה הערבית המודרנית בנדודיה בין "אהלי שם" ו"פיפותו של יפת". הרבה מהמסות הן אוטוביוגרפיות וזרועות אור על פרקים שונים בחייו של ריחאני. מאמריו בסוגיות חברתיות ומדיניות שהעסיקוהו כל ימיו מעמידים אותנו על יחסו לדת, לכנסיה, לחירויות האדם, לחינוך, לאשה, על רקע התהוות החברה הערבית החדשה. מחשבה מקורית מעור-בת כאן ברגשותיו ודמיונו של המחבר, שאינו

הנני מודה לידידי מ. קפליוק על פרטים הקשורים במגעיו עם אמין אל-ריחאני לרגל תרגום "מלכי ערב", ולד"ר מ. מילסון, מהמכון ללימודי אסיה ואפריקה של האוניברסיטה העברית, שקרא את כתב-היד של מאמרי.



ומשעממת על פנקסי אביו, הצליח הגער להתגבר על דכאונו ועל עיפותו, ולהקדיש את הערבים להשכלתו: קריאה בספרות האנגלית ובספרות העולם המצויה באנגלית. הוא למד בעצמו חשבון ופיסיקה, אך בעיקר היה, כאמור, שקוע בספרות, קודם-כל בספרות האמריקנית הצעירה, וביחוד בזו שעסקה בבעיות האדם והחברה. ויותר מכל סופר אמריקני אחר כבש את לבו וולט וויטמן, שהשפעתו על ריחאני התמידה כל ימיו.

העובדה שלא ביקר בקולג', אלא למד בכוחות עצמו, אמנם מנעה ממנו השכלה שיטתית יותר, אך שמרה אותו מטמיעה בחייה ובאורח-מחשבתה של החברה האמריקנית. בני משפחתו דיברו ערבית בביתם וגם דבר זה הועיל לטיפול זיקתו למולדתו. הוא הרבה לקרוא בספרות העולם, וביחוד בספרות צרפת של המאות האחרונות, וכך היתה הלשון האנגלית אמצעי להרחבת אפקיו התרבותיים יותר משימשה צינור להשפעה חד-צדדית של העולם האנגלו-אמריקני. אכן ברוב השנים קנה אמין אל-ריחאני ידיעה רחבה בספרות אמריקה ואנגליה, ואין צריך לומר, בדיבור ובכתיבה באנגלית. אך לסופר אמריקני לא היה.

בן תשע-עשרה החליט ריחאני לעזוב את חנות אביו ולבקש לו מלאכה קרובה יותר ללב. את הנסיונות הראשונים עשה בתחום התיאטרון, בהצטרפו ללהקת שחקנים, אך לא ראה ברכה בעמלו. אולי גם לחץ משפחתו, שראתה את בנה יוצא לתרבות רעה, השפיע. הוא נפרד כנראה באכזבה מחברת השחקנים, שמצא בקרבם, כדבריו, "מעט אמנות והרבה קנאה ומדנים".

גם בראשית דרכו אל הספרות לא הצליח. כשהחל לשלוח רשימות על נושאים ספרותיים, וביחוד דברי בקורת, לכתבי-עת בניו-יורק, העמידוהו העורכים לא אחת על השכלתו הלקויה. מאוכזב מנסיונותיו באמנות ובספרות החליט ריחאני לפנות למקצוע "שימושי" יותר. הוא הבין, שעליו להשלים, קודם-כל, את השכלתו, כי גם במקצועות הכלולים בתכנית הלימודים של בית-ספר תיכון לא היתה לו שליטה מלאה. עתה נרשם לשערי-ערב במוסד עירוני ולמד בחריצות

מלאכה זו היתה מהנפוצות ביותר בהר הלבנון במאה שעברה עד שפגע בה המשבר עקב התחרות המשי המלאכותי. כשהחליט בשנת 1888 אביו להגר עם משפחתו לארצות-הברית ולבקש את אשרו שם, לא היה זה צעד גריר בלבנון. גלי ההגירה מלבנון נשמכו זה עשרות בשנים. רבים מן המהגרים יצאו כדי לבקש שיפור רמת חייהם ברבות צפיפות האוכלוסים והמצוקה הכלכלית בשלהי המאה. רבים מן הנוצרים בחרו להגר בעקבות הטבח בידי המוסלמים ב-1860 ויש מהם שנמשכו כנראה גם לחיי החופש והבטחון שחסרו במשטר העותמאני. המיסיונרים שבאו מארצות-הברית ללבנון בשנות הששים למאה שעברה סיפרו, כמובן, על ארצם וסייעו בלי משים לעורר את דמיונם ותקוותיהם של התושבים בדבר הסיכויים הנשקפים למהגר בבואו לארצות-הברית.

בן שתים-עשרה היה אמין אל-ריחאני בהגיעו לבניו-יורק. עדיין רחוק היה מעיצוב דעות באיזה תחום שמחוץ למסגרת המסורת המארונית של משפחתו. רק הביא עמו אהבה עזה לכפר מולדתו ולטבע הלבנון העשיר והרבגוני, וזו, טבולה בזכרונות ילדות וגעגועים, היתה למקור השראתו הלירית בהרבה מיצירותיו.

משפחת ריחאני השתקעה באחד מפרוורי ניו-יורק, שם התגוררו עוד מהגרים מהלבנון. אמין הוכנס לבית-ספר עממי, ועד-מהרה קנה לו את הדיבור האנגלי, ואף היה הראשון במשפחתו שידע לכתוב אנגלית. אולם כשפתח אביו חנות קטנה והיה זקוק לעוזר, הוציא את בנו מבית הספר והפקיד בידו את הנהלת הפנקסים. למורת רוחו נותק הצעיר מעולם הספרים, ממוריו וחבריו הח-דשים, כדי לטעום את טעמה של מלחמת הקיום הקשה בניו-יורק רבתי.

שלוש שנים נמשכה עבודת אמין בחנות אביו. היתה זו, כנראה, אחת התקופות הקשות בחייו משפחתו ובחייו. זכר לאותם הימים מצוי באחת ממסותיו, שבה הוא מציע לאדם בעל אמצעים לרעוב יומיים כדי לחוש מה טיבו של רעב ומה השפעתו על יציבות המחשבה והרגש של האדם. אך למרות השעות הארוכות של עבודה מיגעת

מצב בריאותו. כאן הגיע מן הסתם לחשבון-נפש נוקב בדבר דרכו העתידה, והכרעתו היתה ברורה משהתחיל מרחיב בהתלהבות את ידיעותיו בשפה ובספרות הערבית בסביבתן הטבעית. בשקידה קרא בכתבי הסופרים הערבים, וביחוד באוצר השירה הערבית הקלאסית. אכן באל-פריכה חלה "תחייתו" הערבית של אמין אל-ריחאני, שחזר עתה אל המעיין שממנו עתיד היה לשאוב את השראתו ליצירה.

לאחר שהות של יותר משנה בלבנון חזר ריחאני בריא ושלם לניו-יורק. כאן הוסיף לשקוד על השתלמותו בערבית ובספרותה. הוא תרגם לאנגלית חלק מיצירותיו של אבו אל-עלא אל-מערי, המשורר הערבי המפורסם מן המאה העשירית. תרגום זה, שראה אור בשנת 1903, נתקבל על-ידי הביקורת בארצות-הברית כמעשה רב, שהעשיר את האנגלית בקניין ספרותי והיסטורי נכבד, והמתרגם יצאו לו מוניטין כסופר בעל שיעור קומה. הדבר עודד את ריחאני להמשיך עבודתו הספרותית, ואף גרם להחלטתו שלא להשלים את לימודיו במשפטים ולבחור בדרך-חיים כסופר, משורר ופוליציסט, אגב פעולתו הספרותית באנגלית, שהקדיש גם לה מתשומת-לבו ומזמנו.

פרופ' איגנאטי י. קראצ'קובסקי, המזרחן הרוסי הנודע, מספר בהקדמה לתרגומו הרוסי ממבחר כתבי אמין אל-ריחאני על פגישתו הראשונה עם הסופר הלבנוני-אמריקני.

בבוקר בהיר אחד של אביב סורי מוקדם, ב-1910, ישבתי בחדרו הקטן של ידידי ג'ורג' עטיה, עורך עתון חשוב בבירות... נכנס אדם שלא פגשתי קודם, אחד מידידי המרובים של העורך, אדם בעל צורה מיוחדת במינה. במקום התרבוש המסורתי חבש כובע, שהעיד על מי שישב שנים במערב. הבעת פניו החיורים והאפורים הפתיעה בריכוז שהוא נדיר בערבים מרחיבי-הדיבור, שבדיבורם ממלאה המימיקה תפקיד כשל הוסיטיקולאציה. בעיניים העמוקות של האיש האיר קורטוב של צער. ברושם ראשון נראה לי מקור הצער במצבו החולני של האיש, כי ידו השמאלית היתה כל הזמן בלי תנועה, מחמת שיתוק, כנראה. האורח, בראותו איש חוץ-לארץ, החל, מתוך אדיבות ערבית רגילה, לדבר אנגלית. בצלילי השפה חשתי משהו יותר

רבה. משפחתו השתדלה לעזור לו במאמציו לר- כוש לו מקצוע שיפרנס אותו בכבוד. כשסיים את שעורי הערב, החליט להיות לעורך-דין.

ואולם את כל זמנו הפנוי מלימודיו בשקידה רבה בבית-הספר למשפטים של מדינת ניו-יורק, היה מבלה בקריאת ספרות יפה, אנגלית ומתור- גמת. באותם הימים גם התחיל כותב שירים באנגלית, אך הפעם זכר את כשלונותיו בעבר ולא אץ לפרסם.

זו היתה תקופה חשובה בחיי אל-ריחאני. בת- קופה זו התרחק הרבה מתרבותו הערבית וגברה משיכתו לחיי הרוח של הסביבה האקדמית האמריקנית, שנקלע לתוכה עם כניסתו לבית-הספר למשפטים. אמנם את דיבורו הערבי לא שכת, ומזמן לזמן היה גם קורא בספרים בערבית, אך לפי עדות עצמו (בהקדמתו לספרו "מלכי ערב"), היו אז ידיעותיו בערבית קלושות, ויותר משלמד על הערבים מן הספרות הערבית למד מספריהם של מחברים אנגליים ואמריקניים. אכן גם לאחר שהתפרסם אמין אל-ריחאני כסופר ערבי ורכש לעצמו מקום נכבד בקרב הסופרים של האסכולה הסורית-האמריקנית, נמצאו מבקרים של כתביו, לרוב מוסלמים, שהאשימוהו בזלזול בחוקי הערב- בית ודקדוקה. דברים כאלו הטיחו גם כלפי אחדים מעמיתיו הסופרים הערבים באמריקה, ובכללם הסופר הדגול ג'בראן חליל ג'בראן. יש להניח כי דו-לשוניותם של ריחאני, ג'בראן ואחרים עיכבה בידם מהגיע למדרגה גבוהה יותר בכתיבתם בלשונם, שהיא מן העשירות בלשונות.

מי יודע איך היו חייו של אמין אל-ריחאני מתפתחים אלמלא התפנית שחלה בהם עקב מחלה רצינית. מילדותו לא גיחן ריחאני בבריאות טובה, וקשיי חייו בנעוריו ומאמציו בלימודים השאירו בו עקבותיהם. כשחלה בשנת 1899 במחלת ריאות קשה, וניתוח בורועו הביא לידי שיתוקה החלקי לכל ימי חייו, הפסיק, לפי הוראת הרופאים, את לימודיו בבית-הספר למשפטים ונשלח על-ידי משפחתו להבראה בלבנון.

ריחאני קבע מושבו בכפר-מולדתו פריכה, ובאוויר ההרים הצח ובקצב החיים השקט הוטב

רותיות ניכרת התענינותו הגדולה בכתבי טולסטוי ובזרמים הפאציפיסטיים בספרות העולם. אכן השקפת עולמו של אמין אל-ריחאני עוצבה ב-מידה רבה על-ידי רוסו וטולסטוי, שהיו בעיניו גושאי דגל האמת של האדם המוסרי עלי אדמות. בנושאים ערביים הופיע כלוחם בדתיות מופרות, וביחוד בשליטת הכנסיות על חיי העדות בלבנון ובקרב המהגרים הערבים באמריקה. כאן התבלט כמבקר וכמטיף אמיץ, מן הראשונים לפרוץ בביקורתו את חומת המשטר התיאוקרטי בעדתו המארונית. דעותיו קוממו עליו את ראשי כנסיתו ואת מסדר הישועים בלבנון, שראו בדברי אל-ריחאני איום על פעולתם החינוכית המסועפת, לרבות מכללת סנט-ג'וזף בביירות, מרכז השפעתם באזור. הישועים כינו את ריחאני "אסופי של המערב הרקוב", "אתאיסט מאסוני" — תארים שבקיסרות העותומאנית היה בהם כדי לסכן מעמדו של אדם ובטחונו.

קראצ'קובסקי בהקדמתו הנזכרת למבחר כתבי אמין אל-ריחאני ברוסית \* אומר, שאם בספרות המערב לא היה סופר כריחאני זוכה לפירסום שלמעלה מן הבינוני, הרי בספרות הערבית החדשה בת מאת השנים היתה הופעתו מאורע גדול למדי. בשמו קשור בספרות זו כיוון מסויים. הוא הרחיב את גבולות התימאטיקה המקובלת בספרות הערבית ובדינוניו בבעיות אנושיות כלליות, חברתיות ומדיניות ביקש את הגשר בין שני הקצוות, "מזרח ומערב".

#### ד

נושא זה "מזרח ומערב", היה בעל משמעות מיוחדת לסופרים הערבים יוצאי הלבנון שב-ארצות-הברית. מצד אחד היו חיהם נתונים להשפעת המציאות האמריקנית, שבתוכה חיו ובעול בעיותיה נשאו, ומצד אחר הוסיפו בעיות ארץ מולדתם להעסיקם. כך הגיעו לבדיקת ערכים ועקרונות אנושיים ולאומיים שונים לאור צרכיהם הרוחניים והחמריים כאמריקנים וכערבים. סופרים

מידיעת בית-ספר. מיהרתי להעביר את השיחה לערבית, כפי שנהגתי לא פעם כדי להימנע מאי-נעימות של שיחה ראשונה עם אדם שערבית היא שפתו. השיחה נקשרה במהרה... ההתעמקות בלטה בדבריו. מחשבותיו לא נגעו בשאלות באופן שטחי, כדרך רוב הנאומים הערביים. ביחוד בלט בחוסר ההתרגשות, הרגיל בנאומים ובגישה של בן עדה או כת. בניגוד למקובל, הכיר המדבר לא רק באשמת השלטון למצב העינים במדינה, אלא גם בזו של העם עצמו, וביחוד של האינטליגנציה. 'מה שקולקל במשך דורות אין לשנות בתיקונים מלמעלה ואנו ודאי לא נזכה במהרה לשינויים ניכרים', אמר הזר.

פניו נתעצבו עוד יותר והוא הוסיף: 'מצער מכל הוא, שאפילו בסביבה הקרובה אין מבינים אדם המהלך ללא גושפנקה עדתית ושאינו שייך לשום מפלגה'. בבת צחוק סיים: 'את נפשי מצילה סיסמתי הרגילה: אמור דברך ולך! משהו מוכר הדהד בפסוקו האחרון של האורת. את שם-משפחתו לא שמעתי כראוי, ורק בלכתו שאלתי את בעל-הבית לשמו. 'אמין', ענה בקיצור, שרגיל היה בכך שהכרתי את ידידיו בשמותיהם הפרטיים. 'איוה אמין?' שאלתי שוב. 'אמין, אמין אל-ריחאני'.

באותן השנים כבר היה שמו של אמין אל-ריחאני מפורסם בעתונות הערבית בלבנון וב-אמריקה. גם כשלא חזר לשיבת קבע בלבנון, היה מבלה תקופות ארוכות בביתו באל-פריכה. לאחר הצלחתו בתרגומים לאנגלית מהספרות הערבית הקלאסית החל לפרסם בקביעות, וביחוד בכתבי-עת ערביים בארצות-הברית, דברי ספרות ומ-אמרים בסוגיות חברתיות. בכתבתו הערבית בלטה הנטיה ללשון פשוטה, ללא המליצה המ-קובלת והמקודשת במסורת הספרותית של סופרי ערב. את צורת השיר, ביטוי ספרותי עליון בספ-רות הערבית, החליף במסה שנעשתה מקובלת עליו ביותר. במסותיו ורשימותיו בכתבי-עת וב-עתונים הערבים הקדיש מקום ניכר לנושאים חברתיים אקטואליים של ארצות-הברית והירבה להדגיש את הצללים שבחיי האדם בעולם החדש. בימי מלחמת הבורים בדרום אפריקה הירבה להתקיף את בריטניה ואת המעצמות באירופה על שאיפותיה האימפריאליסטיות ברחבי תבל, וביחוד ביבשות אסיה ואפריקה. במסותיו הספ-

\* ובתוכם, אגב, מאמרו של אל-ריחאני על המשורר היהודי אברהם אבן סאהל שחי בספרד במאה ה"ג.

תלמידי הקולגים — הפרוטסטאנטי והישועי — וגם לטיפוח רוח הלאומיות הערבית (ביחוד בין כתלי הקולג' הפרוטסטאנטי). והרי ידוע שהאוניברסיטה האמריקנית בבירות היא עד היום מן המרכזים החשובים לאותה רוח, ומקרב תלמידיה יצאו רבים ממנהיגי התנועה הלאומית הערבית.

כאן מקום להעיר, שרוב הסופרים יוצאי הלבנון בארצות-הברית היו נוצרים, ורובם של אלה בני העדה המארונית, וכן היו גם נושאי ההתעוררות התרבותית הערבית בלבנון גופו. ולא מקרה הוא שהמארונים, בגלל קשריהם ההיסטוריים והמסורתיים עם צרפת, הושפעו מהמגע עם תרבות צרפת והמערב בכלל יותר מעדות נוצריות אחרות בלבנון. אך אם רבים מהם הפסידו ממקורות הערבית יותר משספגו מתרבותה של צרפת הרוחנית, הרי מטרתם של מנהיגי ההתעוררות התרבותית הערבית, כבוטרוס בוסתאני \* וגאצף אל-יאזיגי, היתה להכיר את המערב וללמוד מהישגיו למען קידומה של החברה המזרחית, ולא לשם התבטלות בפני המערב והתבוללות בקרבו.

אכן למטרות אלה לא היתה בתחילה משמעות מדינית ברורה, אך ערכן היה רק בשלבים מאוחרים של התפתחות הלאומיות הערבית כתנועה מדינית. הערבים המוסלמים בתקופת יאזיגי ובוסתאני, כשאר בני דת מוחמד בקיסרות העות'מאנית, ראו עצמם כבני המעמד השולט במדינת ח'ליף המאמינים, ולא ראו טעם עקרוני או מעשי בהפרדה בין השקפה דתית ולאומית. רק בתקופה מאוחרת יותר, וביחוד עם התפתחות הרעיון התורכי-הלאומי בסוף המאה הי"ט והתחלת הדיפרנציאציה הלאומית בקיסרות העות'מאנית, הגן בקרב האינטליגנציה הערבית הרעיון הלאומי הערבי כתכנית מדינית. ואולם עד מלחמת העולם הראשונה לא נתגבשה תכנית זו בצורה מוגדרת ומוסכמת במטרותיה במחנה הלאומי הערבי. אם מחוללי ההתעוררות התרבותית הערבית היו

כאמין אל-ריחאני, ג'בראן ח'ליל ג'בראן, עבד אל-מסיח חדאד ומיכאל נועיימה, הבולטים בתורה הלבנונית שבספרות הערבית החדשה בארצות-הברית, קנו להם מקום נכבד בעולם המחשבה והיצירה הערבית המודרנית. ערכה המיוחד של חבורה זו היא בכך, שחבריה שאפו להתרחק ככל האפשר מן החיקוי ולהגיע להבנת ערכי תרבות המערב מבחינה חיובית ושלילית כאחת. רק בכך, לדעתם, אפשר היה לתרום תרומה של טעם לחיפוש סינתזה נכונה בין תרבויות המזרח והמערב, מבלי לקפח או לטשטש את אופיה המיוחד של כל אחת מהן. את הופעת אמין אל-ריחאני ועמיתיו בספרות הערבית המודרנית יש להעריך על רקע ההתעוררות התרבותית בלבנון בשנות השבעים והשמונים למאה שעברה והאגתרים שהציבה לדורות הבאים בחיי המחשבה והיצירה הערבית.

התעוררות זו חרתה על דגלה את תחית התרבות הערבית ואת פתיחת שעריה לתרבות המערב עם לימוד שפותיה וקניית שיטות המחקר המערביות בכל ענפי המדע והתרבות. התעוררות זו מצאה עידוד רב מצד המיסיונרים האמריקניים, שחדירתם ללבנון גברה באותה תקופה, ומוסדות החינוך והסעד שיסדו בלבנון היו גורם חשוב לקידום מטרות אלו. תרומה נכבדה באותו תחום תרם מסדר הישועים הצרפתי. הקולג' הפרוטסטאנטי שנוסד בבירות ב-1866 (עתה האוניברסיטה האמריקנית), והמכללה של סנט-ג'וזף, שנוסדה ב-1875, אף היא בבירות, על-ידי ישועים צרפתיים, הפכו לעתים שלא מדעת מיסדיהם ואף בניגוד לה, צינור לרעיונות חברתיים ומדיניים חדשים מן המערב. המיסיונרים האמריקנים והישועים בבירות ובתי-הדפוס שהקימו סייעו להפצת כתבי-עת וספרים מקוריים ומתורגמים ועוררו התענינות בנושאים שבעבר היו רק יודעי שפות זרות מצויים אצלם. אמנם מטרתם העיקרית של המיסיונרים למיניהם היתה דתית (ובמקרה הישועים גם מדינית, כיון ששימשו לביסוס ההשפעה הצרפתית בלבנון), אך מוסדות החינוך שלהם עשו הרבה להרחבת אפקיהם של

\* בוסתאני (1883-1819) עבר לכנסיה הפרסביטריאנית. ידע, מלבד לשונות אירופיות, עברית, ארמית, יונית ורומית והשתתף עם עלי סמית וקורנליוס ואן דייק בתרגום התנ"ך והברית החדשה לערבית.

לאחר תיאור זה מעמדו של אדם "האומר את דברו — והולך".

התענינותו בשאלות המדיניות הכרוכות ברעיון הלאומי הערבי באה בימי מלחמת העולם הראשונה והוא הוסיף לעסוק בנושא זה בפעילות גם בשנים שלאחריה. מאמריו הפובליציסטיים בע"תונות הערבית אחרי המלחמה רצופים ביקורת חריפה על הקולוניאליזם, על משטר המנדטים של חבר הלאומים ועל חוזה ורסאי. ברשימתו "בשנת 1950", שפירסם ב־1920 בכמה עתונים ערביים, התנבא ריחאני על כשלון חוזה ורסאי, עקב התחרות הגוברת על השלטון בעולם והמלחמה הבלתי נמנעת, לדידו, בין בריטניה וארצות־הברית, שסופה שתביא לידי משטר חברתי צודק לאחר פשיטת רגל של המיליטאריזם הגרמני והאימפריאליזם הבריטי. את הבולשביזם שלל כביטוי פסול לרעיון החופש והקידמה. (על מהפכת אוקטובר כתב ספר מיוחד באנגלית). ברשימה אחרת מאותה תקופה על שיחותיו עם ה.ג. וולס, שבהן דנו שניהם על המזרח התיכון ועל עתידו של העם הערבי, סיכם ריחאני את דעותיו שלו באותם נושאים, לאמור: הענקת עצמאות מדינית לכל ארצות ערב; שחרור מצרים משלטון בריטניה והקמת משטר בינלאומי בתעלת סואץ. בעקיבות ביקר את שלטון המנדט ושיטות המינהל של צרפת בסוריה ובלבנון ולא פעם גרמו מאמריו להתנגשות בינו לשלטון הצרפתי ותומכיו בעתונות הלבנון. אך ביחוד קצפו רבים מבני עדתו המארונית על הנוסחה שבה מיצה את ה"אני מאמין" הערבי־הלאומי שלו באחד ממאמריו: "קודם־כל אני ערבי, אחר כך לבנוני, ובסוף — מארוני. אני שייך ליחידה הגיאוגרפית והלאומית של סוריה". נוסחה זו נתפרשה לקור־אים רבים כביטוי של אהדה לרעיון של "סוריה רבתי" וביטול עצמאות לבנון.

בשנת 1923 ביקר ריחאני בספרד והתרשם מאד משרידי התרבות הערבית שמצא שם. רשימתו מביקור זה מלאות התפעלות והתלהבות מתקופת הזהר ליצירה החמרית והרוחנית של הגניוס הערבי וקריאה באזני הערבים באשר הם

בעיקר נוצרים מהלבנון, הרי חלוציה ולוחמיה בזירה המדינית היו בעיקר מוסלמים מסוריה, הלבנון וארץ־ישראל.

## ה

הנסיבות המיוחדות של חיי אמין אל־ריחאני סייעו ואפשר אף הכריעו בהתפתחותו כסופר ערבי. אך מבחינה היסטורית היה בהופעתו על במת הספרות הערבית משום המשך לתקופת "סער ופרץ" בהתעוררות התרבותית של שנות השבעים והשמונים למאה שעברה בלבנון. בחלקו נפל התפקיד לחזור ולהעלות הרבה מהנושאים והבעיות של אותה תקופה ולבחון אותם לאור התמורות שחלו בינתיים בעולם ובלבנון. דרכו בדיונים אלו היה במקרים רבים נמרץ יותר אם כי נמלץ פחות מדרכי קודמיו. ככל שהלכה והתבלטה בכתביו הנימה הערבית הלאומית כקטיגוריה מדינית ולא רוחנית או תרבותית בלבד, כן גברה ההתענינות בדעותיו בקרב הדור הצעיר של המשכילים הערביים אחרי מלחמת העולם הראשונה. וכשם שביקורתו של ריחאני על הכנסייה המארונית בתקופת שלטון התורכים עוררה את חמת ראשיה, כך עוררו אף דעותיו בשאלות הלאומיות הערבית התנגדות לא רק בכנסייה, כי גם בחוגים בעלי השפעה בעדתו המארונית. ואת לזכור, כי לימין הכנסייה המארונית עמדו במשך דורות הכנסייה הקתולית וצרפת, שתמכו בה וחיזקו מעמדה באמצעים שונים. עם מסירת המנדט על סוריה והלבנון לידי צרפת עלתה קרנה של העדה המארונית בלבנון והודקו יחסיה עם צרפת, שדאגה מצדה לבסס את אחיזתה בלבנון ואת מעמד נאמניה שם. עם המתנגדים לריחאני נמנו גם חוגים נוצריים מחוץ לעדה המארונית וגם מוסלמים ודרוזים רבים, שלא ראו בעין יפה את מלחמתו של ריחאני במשטר העדות ואת דעותיו בדבר חופש המצפון. מעמדו של אמין אל־ריחאני בחברה הלבנונית — אדם זה "המהלך ללא גושפנקה עדתית ושאינו שייך לשום מפלגה" כדברי קראצ'קובסקי — נשאר עוד שנים רבות

מקרוב יותר משהיה ניתן למי שאינו ערבי. העובדה שריחאני לא נמנע מדברי ביקורת על ענינים ותופעות ממראה עיניו וממשמע אוזניו בארצות אלו הרבתה בלי ספק את מידת המי-הימנות של ספריו בעיני קוראים רבים, כשם שגרמה לאיסורם של אחדים מספריו בארצות ערב.

1

לאחר מסעותיו בערב הגיע אמין אל-ריחאני לשלב אנאליטי יותר בראיית בעיות הערבים והגדרתן. מפי אחדים מידידיו של ריחאני שמעתני, שלא כל מה שהיה לו לומר בענינים אלו מבחינה בקרתית אמר בספריו. ונראה שדברים אלו היו מרובים והביאו את ריחאני לידי בדיקה מחודשת של דעותיו על האחדות הערבית ועל דרכי התנועה הלאומית הערבית. יותר מכל, כמובן, הטריד אותו המרחק הרב בין העצמאות המדינית של אחדות מארצות ערב ובין הדאגה והזימה לקידומן החברתי והכלכלי. במאמריו בעתונות הערבית בלבנון ובארצות-הברית הירבה בתחילת שנות השלושים להטיף לרעיונות אנושיים כלליים ולהדגיש את בעיות האדם, הטבע, המוסר והחברה, ענינים שהיה שומר אותן עדי-כה בעיקר למסותיו הספרותיות. באותם הימים סופר לי כי מותו של המשורר והפילוסוף ג'בראן ח'ליל ג'בראן בשנת 1931, שהיה מידידיו הקרובים ומן החשובים ביותר בחבורת הסופרים הלבנונים-אמריקניים, הוא שעורר את ריחאני לתת לבו יותר לנושאים אוניברסאליים ונגיעתם לחיי החברה הערבית. גם מיכאל גועיימה, מאותה חבורת הסופרים הערבים בארצות-הברית, שחזר לכפר מולדתו סכנתא לא-הרחק ממקום מושבו של אל-ריחאני, השפיע על ריחאני לחזור לנושאים שהעסיקו אותם בימי הפריחה של אסכולתם הצעירה בארצות הברית\*.

דוגמה מאלפת להלך-רוח חדש ולהעמקת חוש הביקורת לגבי בעיות העולם הערבי, אך גם

לחידושו והתנערותו מקפאונז. לביקור זה היתה השפעה רבה לחיזוק הכרתו הפאן-ערבית של ריחאני ופעילותו בזירה זו.

פרק חשוב בהרחבת מגעיו האישיים של אמין אל-ריחאני עם העולם הערבי היו ביקוריו בשנת 1922 ובשנת 1925 בחצי האי-ערב. בביקורו הראשון שם את פעמיו אל המלך חוסיין בחג'אז (אבי זקנו של מלך ירדן כיום), שסימל באותם הימים את מלחמת הערבים לעצמאות ולאחדות מדינית. אגב מסעותיו בערב נפוצו שמועות שריחאני קיבל עליו את האסלאם כדי להגיע למקומות הסגורים בפני לא-מוסלמים. (על כך אף פורסם בירחון הברית הרציני "אל-משריק", כרך 21, עמ' 478, 1923). אולם ריחאני הכחיש את הדבר, כשסיפר בפרקים המוקדשים לביקורו בחג'אז כי "הוברח" למכה, שכן בהיותו נוצרי לא ניתן לו לבקר בעיר-הקודש כעולה-רגל.

מחג'אז של חוסיין המשיך ריחאני את מסעו בחצי-האי ערב אל ג'ד ותימן, שם נפגש עם עבד אל-עזיז אבן-סעוד והאמאם יחיא. את רשמי מסעו פירסם ב-1924 בספרו "מלכי ערב".

בביקורו השני בערב כעבור שלוש שנים הקדיש ריחאני רוב זמנו והתענינותו לכוכב החדש שדרך בשמי חצי-האי: מנהיג כת הווא-בים הקנאית, ששם בינתים קץ לשלטון השושלת ההאשמית בחג'אז והניח יסוד לאיחוד רוב חלקי ערב במסגרת המדינית של ערב הסעודית. הוא היה אורחו של מלך אבן-סעוד ואת החומר הרב שקיבל ממנו על חייו הפרטיים, מלחמותיו ועל ג'ד ושבטיה פירסם ריחאני בספרו "תולדות ג'ד החדשה". לשני ספריו של ריחאני על ערב היה הד רב בקרב הקוראים בכל ארצות ערב, ומשראו אור בתרגום אנגלי בידי המחבר יצאו לאמין אל-ריחאני מוניטין בקהל-קוראים רחב בעולם. ככל שנפלו ברמת הכתיבה והכשרון מ"שבעת עמודי החכמה" של לורנס, ובערכם המדעי מחיבוריו של פילבי על ערב, שימשו הללו מקור מידע חשוב על המאורעות והתמורות שהתחוללו בערב, כפי שהם נראים ומתפרשים לנוסע ערבי, שניתן לו להכיר את הדברים

\* מאחרוני האסכולה ה"סורית-אמריקנית" ומגדולי הסופרים בלבנון. מסאי, מספר ומשורר.

אישור לעובדה, שהספר על חיי המלך פייצל לא שיקף את דעותיו על התנועה הלאומית הערבית במלואן מצאתי בהרצאה על "משברים רוחניים בחברה המודרנית" ששמעתי מפיו בקיץ 1934 באוניברסיטה האמריקנית בבירות. עדיין אני זוכר את הלהט שבדיבורו של ריחאני, אדם חולה באותן השנים, על חופש היחיד בחברה בריאה ומתקדמת, על זכות האדם להתחילי ול- הכריז על אמונותיו ולקבוע את דרכו בחיים ואת מקומו בחברה. הוא הרחיב את הדיבור על לאומיות הנשענת על קידמה, סובלנות ושיתוף בין-לאומי, כתנאי להצלחה ויציבותה של החברה. הוא לא חשך חיצי משרידי הקולוניאליזם, ואף ממשטר המנדטים של חבר הלאומים. אולם בדברו על שיטות הממשל הפסולות של בריטניה וצרפת במזרח התיכון, הוזהר את העמים החיים תחת משטר המנדטים מהטיל על השלטון הזר את האחריות לכל המחדלים והתקלות. העושים כן לא רק יחטאו לאמת, אלא הם עלולים לערער את חוש הביקורת שלהם עצמם, ולקפח את יכלתם לשלטון עצמי בשעה ששיגו את עצמאותם. ביחוד, אמר ריחאני בהדגשה, ראוי שיוכרו זאת אותם המנהיגים המנצלים את הנוחות הניתנת להם לפרוק מעליהם את האחריות למעשיהם הרעים ולהטילה על השליטים הזרים.

בהרצאתו זו ראה ריחאני להזהיר את הנוער הערבי מפני רעיונות של דיכוי חופש היחיד והשתלטות המדינה על אזרחיה, והביע חרדה נוכח הגהירה אחרי סיסמאות פאשיסטיות וה- דומות להן בלבנון. "חלילה להתיאש מן הדמוק-ראטיה משום שהמשטר הזר בארצות-ערב היום אינו נוהג במושבות ובארצות-חסות שבידיו כדרך שהוא נוהג בביתו, וחלילה להגיע למצב של ציניות ואדישות ציבורית משום שאין להשיג הכל בבת-אחת ומיד. העיקר הוא להאמין וליצור!" ברוח זו סיים את הרצאתו.

לא נעלמה אז, כמובן, מעיניו התופעה של הנוער הלבנוני, וביחוד מקרב תלמידי המוסד שבו נשא את הרצאותיו, הנמשך אחרי אנטון סעאדה ותורותיו האנטי-דמוקרטיות והפא-

לגבולותיה של בקורת זו, אנו מוצאים בספר שפירסם ריחאני בשנת 1934 על פייצל מלך עיראק, שמת שנה קודם. בספר זה ניתן למחבר לא רק לעסוק בחיי פייצל עצמו, האישיות הבר-לטת והציורית ביותר בין מנהיגי ערב מקץ מלחמת העולם הראשונה, כי אם לתאר ולנתח את נפתוליו במחיצת אביו הקשוח והרודני; את הופעתו כשליחם הראשון של הערבים, כנציג אביו מלך הג'אז, בוועידת השלום בוורסאי; את עלייתו וכשלונו בדמשק, בירת בית האומיים ומרכז המרד הערבי נגד התורכים; את תקופת השפל במעמדו עד שהמליכו אותו הבריטים על עיראק; את הבעיות שעמדו לפניו בתקופת מלכותו במדינה זו רבת הניגודים הלאומיים, הדתיים, החברתיים והכלכליים; ואת הישגיו וכשלונותיו בקידום עניני מדינתו הצעירה וביסוס מעמדו ומעמד שושלתו. כאדם בעל השקפה כוללת בלאומיות הערבית ניסה אמין אל-ריחאני לגולל כאן את פרשת המאבק הלאומי הערבי בהיקפו ההיסטורי ובאספקריה של אישיות שהיתה לסמל המאבק הזה בתקופה מכרעת, ולהעמיד את הקורא הערבי על לקחי התקופה קודם-כל-על-ידי תיאור וניתוח נאמן של קורותיה. במבחן זה לא עמד ריחאני בשלמות. רמוי הבקורת בספרו מרובים מן הד-ברים המפורשים על הרדידות הרעיונית של התנועה הלאומית הערבית ועל קלישותה בעק-רונות חברתיים וכלכליים שיוכלו לשמש יסוד לקידמה ויציבות מדינית. בהודמניות קודמות לא העלים ריחאני את דעותיו הבקרתיות על מנהיגי התנועה הלאומית הערבית ועל שיעור יזמתם הקונסטרוקטיבית. הפעם אולי הרתיעה אותו העובדה שספרו מוקדש בעיקר לאישיותו ולחייו של המלך פייצל. ואולי נוהר, מתוך הכרת חשדנותו של הקורא הערבי כלפי דברי ביקורת, מהיכנס בפולמוס עם המנהיגים החיים שעשו במחיצתו של פייצל ונתנו חלקם לכשלונותיו השונים; ואפשר נצרותו, ובעיני רבים אף אמריקניותו, הגבירה את זהירותו בטפלו במלך מוסלמי, בנו של שריף מכה הקדושה, שהיה בעיני התנועה הלאומית סמל שאיפותיה ומאבקה.

להשניא עצמו על רבים בקרב הדור הצעיר והשחית בזמן קצר מה שנזרע בדורות של יחסי קירבה, ביחוד בין צרפת והלבנון.

מן הראוי להעיר, שדברי ריחאני באותה הרצאה ספק אם היה להם התד הראוי. בעתונות לא נזכר הדבר כמעט, וגם ציבור התלמידים שנכח לא התרשם, כנראה, מן הדברים במיוחד. הרוחות בזירה הבין-לאומית ובאזור עצמו היו נוחות למשטרים האנטי-דמוקראטיים וחסידיהם, ולא לרעיונותיו של "הפילוסוף מאל-פריכה".

## ז

הכרתי את אמין אל-ריחאני בתקופת לימודי באוניברסיטה בבירות בשנים 1931-1934. לרגל עבודתי באיסוף חומר על חיי הבודים בארצות ערב הפנה אותו אליו אחד ממורי באוניברסיטה, ידידו של ריחאני. וכך ביקרתי אצל ריחאני פעמים אחדות בכפרו אל-פריכה, ויותר מש-מצאתי חומר על הבודים הייתי מביא עמי, אחרי כל ביקור בביתו, רשמים על אישיותו המענינת ועל עולמו העשיר.

בשיחותיו על ערב אהב ריחאני לשלב תיאורי האדם בתיאורי הטבע במדבר. חיי איש המדבר, כך אמר לא אחת, אמונתו ומידותיו ודפוסי התנהגותו החברתית עוד מחכים לחוקרם. בסיוורו בארצות ערב נוכח ריחאני עד כמה הכרת חיי הבודים לקויה. דאטי, ברטון, פאלגרייב ושאר נוסעים אירופים לא שהו די באהלי קדר כדי להגיע למסקנות בדוקות ומאומנות על הנושא. חקר ערב בימינו זקוק לאתנוגרפים ואנתרופולוגים, שישלימו את מלאכת הנוסעים ויתרמו להבנת אחד המרכזים הקדומים ביותר של חברה מאורגנת, אשר אורח חייה לא גשתנה כמעט במשך דורות. כעבור דור אחד ואף פחות מזה יהיה מאוחר, אמר ריחאני, לקבל תמונה מהימנה על ערב כפי שהייתה. לצערו לא ראה ריחאני בקרב החוקרים הערבים בעלי מקצוע ברמה המדעית הדרושה למשימה זו, ולחוקרים אירופיים, שאינם מוסלמים, יקשה להגיע ללב ערב ולעשות חקירותיהם באופן חפשי.

שיסטיות\*. הוא ראה בכך סכנה רבה לתפקיד המוטל על דור המשכילים הצעיר בלבנון לבנות חיים חברתיים בריאים ויציבים אשר יבטיחו את עתיד המדינה לכשתעמוד ברשות עצמה. הוא חשש שמא ההתנגדות לאימפריאליזם הב-ריטי והצרפתי תדחף את הגורע הלבנוני לזרר-עותיו של אימפריאליזם אף גרוע מזה, זה של איטליה הפאשיסטית וגרמניה הנאצית.

כאן מקום להוסיף, כי בשעה שביקר ריחאני את שיטות המינהל של משטר המנטדים ואת יחסו לבני המקום השווה ריחאני את מצב האי-טליגנציה בלבנון לזה של אותה שכבה במצרים לפני מלחמת העולם הראשונה והביא מדברי הלורד מילנר בדין-וחשבון שפירסם על סיבות המהומות במצרים ב-1919. ואלה הדברים:

עם האפשרויות שניתנו למן 1905 על-ידי השלטון הבריטי לרבים מן המצרים הצעירים קמה שיכבה שלא יכלה עוד להסתפק בחיי פלאחים אך לא נמצא מוצא למרצה וכשרונותיה. אי-טליגנציה זו, מחוסרת עבודה וכושלת, חשה שחסומה בפניה הדרך למשרות אדמיניסטרטיביות בשל נוכחות הבריטים, ולמשרות מקצועיות משום משפט קדום בנוגע למוצא. והפקידים הבריטים, שהיו אז בארץ, ולא נהגו בצעירים אלו לא בתבונה ולא באהדה...

ריחאני הזהיר את שלטונות המנדט בלבנון מפני חזרה על מה שקרה במצרים.

אכן, הערכה זו של מילנר תאמה במידה רבה את המצב באותם הימים בלבנון והבהירה את רקע הצלחתו של אנטואן סעאדה למשוך אחריו רבים מהמאוכזבים בקרב האינטליגנציה שב-לבנון. גם אם לא תמיד, ולא בכל, היה המשטר אשם במצב זה, הרי בחטאיו ובמחדליו סייע לכל הרוצים לתלות בו את הקולר. זכרוננו כי אחדים מבין חבריי ללימודים באוניברסיטה האמריקנית בבירות נאלצו לשמש במשרות פחותות-ערך ובמשכורת זעומה, משרות שיכלו לזכות בהן גם בלי תעודת אוניברסיטה. שלטון צרפת בסוריה ובלבנון לאחר מלחמת העולם הראשונה הצליח

\* ראה מאמרי "דיוקן של מהפכן ערבי", מולד 22 (232).



על קשרי עם ריחאני, הביע באוני רצון להכירו. נסענו שנינו לבקר באל-פריכה. ריחאני שמח למצוא ביעקבסון אדם הבקי בספרות הרוסית, וכשנסבה השיחה על מקומו של טולסטוי בחיי העם הרוסי ותרבותו, הדגיש ריחאני בעיקר את חשיבותו כמורה-דרך לדור אף הביע צער שלא זכה לשבת במחיצתו ביאסנאיא-פוליאנא. בעיני יעקבסון, לעומת זה, היה טולסטוי הסופר גדול מטולסטוי כהוגה, ובשעה שיעקבסון התפעל מ-"מלחמה ושלו", הרים ריחאני על נס את "התחיה" כיצירתו החשובה ביותר של טולסטוי.

יחסו של ריחאני לצינונות היה שלילי. ידיעותיו על המפעל הציוני ועל הישוב בארץ-ישראל היו קלושות, והוא לא הבין חזונה, ולא עמד על כוחה ומקורותיה ההיסטוריים של התחיה הלאומית היהודית. הרבה יהודים פגש, אמר לי, אך אלה מתבוללים היו. את היהדות האירופית לא הכיר, ועד הכרות בלפור לא ידע על קיומה של התנועה הציונית. הכרות בלפור היתה בעיני מעשה של "הפרד ומשול", שבה להבטיח את שלטון ברי-טניה בארץ-ישראל ולערער באמצעות הבית הל-אומי היהודי את אחדות העולם הערבי ושלמותו הגיאוגרפית.

לאחר מאורעות הדמים של תרפ"ט פירסם ריחאני בעתונות הערבית והאנגלית בארצות-הברית סדרת מאמרים אנטי-ציוניים, שבהם הת-ייצב לימין המופתי הירושלמי, חאג' אמין אל-חסייני וחסידיו. עם זאת לא העלים ממני את ההפתעה הנעימה שבה קיבל את הצעתו של מנחם קפליוק לתרגם את ספרו "מלכי ערב" לעברית. במכתב ששלח למתרגם הספר, ושניתן כהקדמה בתרגום העברי<sup>3</sup>, אמר אז ריחאני:

אכן משמחני מאוד דבר התענינותך בספרות הערבית החדשה ובתרגום חלק ממנו ללשון העברית, למען יקרא הקורא העברי על עניני ארצות ערב מתוך מקורות נאמנים, כפי שאתה אומר, ואסיף ואומר: הלאוי וישמשו אותם הספרים שאתה מתרגם קשר בין שני העמים האחים, הערבי והיהודי, אותו קשר שאנו משתוקקים לו, קשר

מכל חוקרי ערב העריץ ריחאני ביחוד את צ'ארלס דאוטי, הסופר והנוסע האנגלי הנודע, שביקר בערב בסוף שנות השבעים למאה שעברה, בעל הספר המונומנטאלי "ארביא דורטא". דאוטי, כך היה ריחאני אומר, היה לו אותו חוש אנושי אוניברסאלי ששימש לו מורה-דרך להכרת לובש העביה הבדוית, מהותו הרוחנית והנפשית ותכונותיו החיוביות והשליליות — כשם שהיה מסייע לו מן הסתם אילו היה עוסק בחקר האסקימוס באזור הארקטי, בבושמן במדבר קאלאחרי או בבן כל חברה אחרת ברחבי תבל. רק מחומר אשר ממנו קורץ דאוטי יצאו, לדברי ריחאני, חוקרים אמיתיים המעשירים את הבנת האדם כאדם. כשר שאלתי את ריחאני, מה בעיניו לורנס בהשוואה לדאוטי (שלורנס עצמו העריכו מאד וכתב הקדמה למהדורה חדשה של ספרו), השיב ריחאני היר-הורמה: "דאוטי היה מבורך בכשרון של הסתכ-לות אנאליטית עמוקה, ואילו לורנס היה רומנטיקן והרפתקן. לשניהם היה כשרון ספרותי רב לתאר מה שראו ושמעו. לורנס אף עולה על דאוטי בתי-אור מצבים דראמטיים בתנאים המיוחדים שהביאוהו לערב. גם "אראביא דורטא" של דאוטי גם "שבעה עמודי החכמה" של לורנס הם מן היצירות הגדולות בספרות האנגלית".

סיפר לי ידידו של ריחאני, שהמליץ עלי לפניו, כי יותר משהיה מרוצה מן התפוצה הרבה של ספריו על ערב באנגלית, הצטער שספרו הראשון באנגלית "ספר של ח'אלד", שפורסם בשנת 1912, לא זכה להצלחה דומה. בספר זה כינס ריחאני את מבחר דעותיו הפילוסופיות, והוא ראה אותו כאחד הטובים והמושלמים שבספריו, שביטא את ה"אני מאמין" שלו באחת התקופות החשובות והפוריות ביותר בחייו הרוחניים.

בענין ובאהדה מיוחדת אהב ריחאני לדבר על הספרות הרוסית, וביחוד על טולסטוי, שראה אותו כמורו ורבו הרוחני. בכתביו, אמר, נמצא לו הביטוי האמיתי לרוחו של ישו. זכורה לי שיחה על הספרות הרוסית בין ריחאני לויקטור יעקבסון. כאשר ביקר יעקבסון, אחד מן האינטלקטואליים שבמדינאים הציוניים, בשנת 1933 בבירות ושמע

\* הוצאת "אמנות", סדרת "לכלל", תרצ"ג.

בה היצירה של תרבות המערב. הוא האשים את צרפת ובריטניה בהכשרת הקרקע להצלחת תעמורתו של היטלר על-ידי שיטות ניצול כלכלי ודיכוי לאומי בחלקי תבל שונים, לרבות המזרח התיכון. ריחאני ראה את שרשי המשבר בעולם, את חוסר הישר והכנות של המדינאים ואת אולת ידם של אנשי הרוח שבארצות הדמוקראטיות. הוא מצא לטבעי את ההסכם בין סטאלין והיטלר, שכן איבתם התהומית של שני הדיקטטורים לדי-מוקראטיה, לחופש ולקידמה האנושית גדולה היתה בעיניו מן המרחק שבין נאציזם לברלשביזם כאידיאולוגיות חברתיות וכתנועות פוליטיות צוררות.

על עתיד המזרח התיכון דיבר ריחאני בפסי-מיות. תוצאות מלחמת העולם השנייה, חשש, לא תהיינה טובות לעמי האזור מתוצאותיה של הראשונה.

במקום השליטים הקיימים יבואו, במקרה נצח-נם של היטלר ומוסוליני, שליטים חדשים, גרועים מקודמיהם. הערבים, עם כל כוחם הכמותי, אינם, לדעתו, גורם רציני העלול להכריע בהסדרי האזור אחרי המלחמה, תהיינה אשר תהיינה תוצאותיה. הערבים ביזבוז את הזמן שעמד לרשותם בין שתי מלחמות העולם, ובמקום להתור לאיחוד הכוחות והאמצעים הרבים שברשותם, עסקו במריבות ותככים, כשמדינה ערבית חותרת תחת רעותה ומשרתת את האינטרסים של גורמי חוץ. לצינונות, העיר ריחאני, לא היו כל הסיכויים לקדם את מטרותיה, אילו היתה נשמרת האחזות במחנה ערביי ארץ-ישראל שנה אחת בלבד. היהודים בארץ-ישראל אגרו כוח בעיקר עקב חולשת הערבים ופירודם. אך האם יכול עם אחד לבנות את עתידו על חולשת עם אחר? ערכי חזק וחול-שה משתנים פעם לכאן ולכאן. הוא הביא את דוגמת נוסעי הצלב כהוכחה, שאין תנועת כיבוש מבטיחה את הישגיה לצמיתות. כל עוד תשאף הצינונות לשתול בארץ-ישראל גוף זר לרוחו הלאומי ומטרותיו המדיניות של העולם הערבי, לא יהיה מקום להבנה בין שני העמים, והמאבק ביניהם ימשך אולי דורות, עד שבסופו, לדעת

של ידידות, הכרה והבנה הדדית, שהיה קיים בינינו בעבר, וביחוד בספרד. כי הספרות, אחי, הוא אחד הגורמים הראשיים להכרה ולהבנה הדדית ולכל התוצאות היפות המקוות מהן.

דעות אלו לא מנעהו מלחזור, בשנת 1933, ולתמוך בעמדת המופתי ועמיתיו. במאמר על התנועה הפאן-ערבית שפירסם ב-1933 בירחון האמריקני הנפוץ "אסיה" ערער על עצם זכותם של היהודים לבינתם הלאומי בארץ-ישראל.

נראה לי, שהתנגדות ריחאני לצינונות נבעה יותר מעקרונות השקפתו הלאומית והאנטי-אימפריאליסטית מאשר מתוך איבה לצינונות כשהיא לעצמה, אשר ידיעתו בה, כאמור, היתה מועטת. כלוחם עקיב בלשטון זר בעולם הערבי לא יכול ריחאני להשלים עם תנועה, שלפי הבנתו בא כל כוחה המדיני מתמיכת בריטניה, שראה אותה כאימפריאליסטית שבמעצמות. וכמי שנאבק כל ימיו לא רק עם השלטון הזר אלא גם עם שלטון העדות והכנסיות בעלות השאיפות הפוליטיות בחברה הערבית, ואף עם כנסיותו המארונית בלב-נון, הביט ריחאני בחרדה על הבית הלאומי היהודי באיזור. הצינונות היתה בעיניו גורם שבא להורסיף על כובד הבעיות המרובות הרובצות על הערבים, גורם שיסיח את דעתם מבעיותיהם הפני-מיות החיוניות. בעיניו היו התהליכים לקראת מודרניזאציה בחברה הערבית, בתרבותה ובכל-כלתה, תנאי ראשון להבטחת יציבותו של העם הערבי וקיומו העצמאי בקרב האומות. כל מה שהפריע השגתה של מטרה זו סיכן בעיניו את מעמד הערבים.

## ח

בפעם האחרונה נפגשתי עם אמין אל-ריחאני בתחילת מלחמת העולם השנייה בטבריה, בשעה שהיה שוהה באל-חמה לשם ריפוי. נראה היה חולה ועיף, אך דומה היה שסבלו אינו גופני בלבד. מצאתיו מדוכא מהמצב בעולם ומלא חששות לתוצאות המלחמה לגבי עתיד האנושות. חושש היה שמא נצחוננו של היטלר יחזיר את אירופה לימי הבינים וישמיד את אוצרות המחש-

געים מוכרז, מייסד העתון "אל-הודא" וסופר ערבי בעצמו, משך להשתתפות קבועה בעתונו את אמין אל-ריחאני עוד בראשית דרכו בשדה הספרות והעתונות הערבית. וכשהציגני מוכרז לפני עובדי העתון, סיפר לי אחד מהם, יליד אחד הכפרים שבסביבת אל-פריכה, כי הכיר את ריחאני, והוא דיבר עליו בהערצה רבה. הוא זכר את חבלי הלידה של ריחאני כסופר צעיר הנאבק על מקומו בהברת הסופרים הצעירים כמוהו, ילידי הלבנון, שבאו לארצות-הברית עם משפחותיהם בילדותם ושמר אמונתם ללשון הערבית ותרבותה בנכר האמריקני. נתבקשתי על ידי בעל העתון לספר לו ולחבריו משהו על אמין אל-ריחאני ועל הפגישות עמו, והיתה זו חוויה לי להעלות את זכרו של האיש באכסנייה שבה היתה ראשית דרכו למקום-כבוד בעתונות הערבית בארצות-הברית ואחר-כך בספרות ובמחשבה הערבית המודרנית. מצאתי סיפוק רב בעובדה, שלמרות חילוקי הדעות היסודיים עם ריחאני בשאלות הציונות וארץ-ישראל, יכולתי לתרום תרומה צנועה זו לזכרו של אדם שמשנתו הרוחנית וה- חברתית נשאה רעיונות מהפכניים לחברה הער- בית וקראה אותה לחשבון-נפש נוקב.

מקורותיו של חשבון-נפש זה היו, כמובן, לא רק באכזבה מהמיתוס הפאן-ערבי כפי שנתגלה במציאות. הרי כל חייו של המוראליסטן, הפאצי-פיסטן, השותה ממיימיהם של רוסו וטולסטוי, עברו באמת בחיפוש הגשר בין "מזרח" ל"מערב", בין המיסטי והמטאפיסי לבין המציאות, שבכל נדודיו הגשמיים והרוחניים לא השלים עמה מעולם. עוד בשנת 1921, באחד משיריו ("מומר של מיסטיקנים"), כתב: "על אשליות רבות השחתנו את אוצרות האמונה והרומאנטיקה". אכן גם בשנים הבאות לא מצא ריחאני מרגוע לנפשו. האנושות המסוכסכת במלחמות, הדמוקראטיה המוכה משברים, קטנותם ויומרותיהם של הפולי-טיקאים הערביים שבאו במקום החלומות על גדו-לת תרבות ערב והתקדמות החברה הערבית — בצלם של אלה עברו רבות משנות חייו, חיים שבעי מאבק ושאיפה, תקווה רמה ונפש מרה.

ריחאני, עתיד הרוב הערבי לנצח. מלחמות דוד וגלית לא תמיד סיומן בנצחוננו של דוד, העיר. בילינו שעה ארוכה בשיחה בבית-קפה ערבי על שפת הכנרת. סיפרתי לו על מאמצינו להגיע להבנה ולהסדר עם המנהיגים הערבים בארץ ובארצות השכנות ועל פעולתנו בתחום זה ערב פירסום הדין-וחשבון של ועדת פיל. כשהשווה ריחאני את הציונות עם נוסעי הצלב, ניסיתי להעמידו על ההבדל היסודי בין תנועת יהודים החוזרים למולדתם ההיסטורית לבין מסעי כובשים זרים לארץ-הקדוש, ורבים מהם מסיבות ולמטרות לא-קדושות כלל, איני משלה עצמי כי הצלחתי לשכנע את ריחאני בדבריי. אך כמו תמיד מצאתי בו גם הפעם בן-שיח היודע להקשיב, מתוך כוונה להבין את הבעיה שלפניו או, לפחות, לרדת לסוף דעתו של בן-שיחו.

נפרדנו עם דמדומי היום לאחר טיול קצר על שפת הים ובהבעת תקוה להיפגש שוב בקרוב. ריחאני היה עצוב וכמעט לא דיבר עוד. האם יד המחלה היתה על האיש בעל הרוח הסוער השואף לפעולה? ואולי אכזבתו של האיש הבודד, שבי-קש כל ימיו לגשר גשרים ועמד כה תדיר בפני חומות שלא יכול לפרוץ? על כל פנים, פגישתנו לא התקיימה, כי בתחילת שנת 1940 נספה ריחאני בתאונת דרכים ונקבר באל-פריכה כפר מולדתו.

## ט

עברו יותר מחמש שנים אחרי אותה פגישה אחרונה עם אמין אל-ריחאני בטבריה, והנה עלתה לפני דמותו במקום רחוק גם מטבריה גם מאל-פריכה כפר מולדתו. כשהגעתי במאי 1945 לאר-צות-הברית בשליחות המחלקה המדינית של הסוכנות היהודית בירושלים לוועידת האומות המ-אוחדות בסן-פראנציסקו, הבאתי עמי גם מכתבי המלצה לבעל העתון הערבי "אל-הודא" בברוקלין מידידיו בבירות. סאלום מוכרז, בעל העתון, שימש אז גם נשיא האגודה הלבנונית בארצות-הברית והליגה הלבנונית לקידמה, שניהם ארגו-נים שרוב חבריהם בני העדה המארונית. אחד הדברים שסיפר לי מארחי היה שאחיו,

## הפרדה בין דת ומדינה: סיסמה ותוכן

אליעזר דון-יחיא, ישעיהו (צ'רלס) ליבמן

הדבר מוסבר בעיקרו בתמיכה הכללית כמעט של היהודים במדינת ישראל בהגדרתה ה"יהודית" של מדינתם.

להדגשת זהותה היהודית בוחרת המדינה בסמלים יהודיים; אך הואיל ואין לך כמעט סמל יהודי שאינו דתי במקורו, הרי ההפרדה בין דת למדינה, לפחות במישור הסמלי, אינה אפשרית מבלי לערער בכך על זהותה היהודית של מדינת ישראל.

כאן יש לעמוד על הבדל מהותי שבין המציאות במדינת ישראל ובין זו שבמדינה כארצות-הברית. אחד הגורמים העיקריים להשתרשות עקרון "ההפרדה" בארצות-הברית הוא הרצון להמנע מכל זיהוי בין המדינה ובין אחת היחידות האתניות-תרבותיות שבתוכה. שהרי בחברה פלוראליסטית כארצות-הברית הדבר היה מקפח את האפשרות לקיים את האחידות המדינית ואת הזיקה המשותפת של אזרחים בני דתות, תרבויות ועמים שונים למערכת הפוליטית הכוללת. לעומת זאת, מדגישה מדינת ישראל את הזדהותה עם הלאום היהודי ותרבותו; וכיון שהדת מוסיפה למלא תפקיד חשוב בתרבות היהודית, נוטים מוסדות המדינה לטפח ערכים וסמלים בעלי אופי דתי, כביטוי זיקתה של המדינה ליהדות. לפיכך, אף שמבחינה רשמית אין ליהדות מעמד של דת "שלטת" או "מועדפת" במדינה, יש במישור הסמלי יתרון לדת היהודית, שסמליה מייצגים את המדינה.

ראוי להעיר, בהקשר זה, על העובדה ש"השאלה הדתית" בישראל, ביטוייה העיקריים הם בתחום היחסים שבין דתיים לחילוניים באוכלוסיה היהודית של המדינה. נקודת המוקד ביחסי יהודים ולא יהודים בישראל היא, לעומת זאת, "השאלה הלאומית" ולא הדתית. במידה שיש מתיחות ביחסים אלה, הריהי בעיקרה על רקע אתני או לאומי, ולא על רקע דתי. ובמידה שיש העדפה

ביוכוחים על שאלות דת במדינת ישראל מרבים להעלות את מושג "ההפרדה בין דת ומדינה". אלא שלא תמיד ברור מהי משמעותו של מושג זה בפי מחיביו או שולליו, ומה אופיה של התמורה שתחול בדפוסי היחסים שבין הדת והמדינה, אם יוגשם עקרון "ההפרדה".

יש להדגיש, כי מושג "ההפרדה" אינו מגדיר אלא אלטרנטיבה אחת, קיצונית ונדירה יחסית, מתוך המכלול הנרחב של טיפוסי יחסים בין דת ומדינה, במישור המציאותי או התיאורטי. יתר על כן, אף המדינות שיש בהן "הפרדה" מוצהרת, שונות הן זו מזו מבחינת הפירוש המעשי הניתן לעקרון זה, ומבחינת מקום הדת בחייהן החברתיים והתרבותיים.

תדגים זאת העובדה, שהקביעה בדבר "אי הפרדה בין הדת למדינה" במדינת ישראל אינה מלמדת הרבה על המקום שהדת תופסת למעשה בחיי המדינה. שלושה תחומים עיקריים הם שבהם הדת מעוגנת בחיי המדינה: המישור הסמלי, המוסדי והתחוקתי.

השפעת הדת במישור הסמלי באה לידי ביטוי בשימוש הרב שעושים מוסדות המדינה ונציגיה הרשמיים בסמלים שהם בעלי אופי דתי במקורם. הרי המנורה, שבמקורה היא סמל דתי מובהק, המשמשת כסמלה של המדינה; הרי סמלים דתיים על בולי ישראל; הרי טקסים ממלכתיים והופעות תיהם של אנשי המדינה — וגודל שימושם במקראות, דברי חכמים, ומטבעות של תפילה וטקס דתי. תופעות אלה מקובלות כל כך על הציבור, שכמעט ואין עליהן עוררין. אולם, בארצות-הברית, שעקרון "הפרדת הדת מן המדינה", מקורו בל בה, היה בכך כדי לעורר מחאות נמרצות.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> השימוש בסמלים ומטבעות לשון בעלי אופי דתי בתחום הציבורי, אמנם מקובל בארצות-הברית, אך אינו כרוך בזיקה לסמלים ספציפיים של דת זו או אחרת.

למדינה. עם זאת, קשה לקיים שויון מלא בין דתות שונות, בתנאי "אי הפרדה".

מקום הדת במערכת הסמלים הערכים והנהגים של התרבות הישראלית בא לידי ביטוי גם בנכונותם של חוגים נרחבים באוכלוסיה היהודית לקבל עליהם ללא חוק או אכיפה ממלכתית, נהגים וסמלים שונים שמקורם דתי, ולראותם כחלק מתרבותם. ברית מילה, בר מצוה, השבתת התחבורה ביום הכיפורים, והצום עצמו הם דברים המקובלים על הרוב המכריע של היהודים בארץ. חגי ישראל, חוץ מיום העצמאות, יש להם אופי דתי, אף שחלק ניכר מן הציבור חוגג אותם לאו דוקא לפי דפוסי המסורת. אך העובדה שגם רוב היהודים החילוניים במדינה מוכנים לשילוב יסודות של המסורת הדתית היהודית בחייהם האישיים ובמערכת הסמלים של המדינה, אין פירושה שהם מיחסים לנהגים וסמלים אלה, שמקורם הוא דתי, את המשמעות שמיחסת להם המסורת הדתית עצמה. בעוד הם תומכים בויקת המדינה לסמלים בעלי אופי דתי יהודי כביטוי לזהותה היהודית של מדינת ישראל, מיחסים רבים מהם לסמלים אלה תוכן שהוא לאומי בעיקרו, ולא דתי.

אף הקיום מרצון של נהגים דתיים בחייהם האישיים מתפרש להם כביטוי של הזדהות לאומית ולא דוקא דתית. על רקע זה יש להבין את התנגדותם של חוגים חילוניים לביטויים שונים במישור הסמלי, שאופים הדתי המובהק אינו מניח ליישבם בפירוש "לאומי" או "סוציאלי". דוגמה בולטת לכך — הויכוח על הכללת אלוהי ישראל בהצהרת העצמאות. ה"פשרה" בצורת "צור ישראל" אופינית לגילויים שונים במישור הסמלי, שאפשר ליישבם כטעונים תוכן "דתי או "לאומי", לפי הגישות השונות.

מגמה מפורשת ל"חילונם" של סמלים ונהגים דתיים היתה בולטת בשנים שלפני קום המדינה ובשנים הראשונות לקיומה. הכוונה ביחוד ליציאת תוכן לאומי או חברתי לחגי ישראל ב"התיישבות העובדת", או הוצאת סמלים וביטויים דתיים אחרים מידי פשוטים וריוויים בתכנים של אידיאולוגיות חילוניות. לאחר קום המדינה נזקקו למט-

של יהודים במדינה על לא יהודים, אין הדבר מתפרש בדרך כלל כ"התייחסות מפלה" לגבי דתות שונות, אלא לגבי לאומיים שונים.

עם זאת, העובדה שהלאומיות היהודית מותנית בהשתייכות לדת היהודית, משמעה שבני דת אחרת, משום השתייכותם הדתית, אינם יכולים לזכות במעמדם של יהודים בישראל. אפילו יהיו נכונים להשתלב בלאום היהודי, נמנע הדבר מהם כל עוד אין הם מצרפים לכך גם נכונות לקבלת הדת היהודית.

מעמד העדיפות שהדת היהודית זוכה לו בדרך זו אינו גובע בעיקרו מאי-ההפרדה בין דת למדינה בישראל, אלא מאי-הפרדה בין דת ולאום ביהדות. כאן ראוי לציין שאף בקרב הקיצונים שבין החילונים רק מיעוט מוכן להרחיק לכת עד כדי הכרה בנוצרי או מוסלמי וכיו"ב, כבן העם היהודי. מכאן שלגבי השאר עצם הגדרתה של ישראל כ"מדינה יהודית" משמעו מתן מעמד מיוחד במדינה זו ללאום היהודי ולדתו כאחת. הדברים אמורים אף ברבים הדוגלים בעקרון "הפרדת הדת מהמדינה", אך עם זאת הם תומכים בהגדרתה היהודית של מדינת ישראל ואינם מוכנים להכיר בבני דת אחרת כיהודים מבחינת לאומיותם. (אף הרוב בממשלה, שדחה בשנת 1958 את הקריטריון ההלכתי לרישום השייכות ללאום היהודי, התנה את הרישום כיהודי ב"אי-ההשתייכות לדת אחרת")<sup>2</sup>.

לעומת זאת, יתכן שלמרות קיום זיקה בין דת למדינה, יהא מעמד של שויון מלא לדתות השונות במדינה. (אצלנו, יש יחס שווה — או מצב קרוב לכך — במישור המוסדי. יש מדינות שהגיעו בפועל ליחס שווה במידה מלאה כמעט לדתות השונות שבתחומן, למרות אי הפרדה בין הדת

<sup>2</sup> דוגמה אחרת: דחיית עתירתו של רופאיזון, שביקש להחשב כיהודי למרות היותו מומר, בידי ארבעה מחמשת השופטים שדנו בפנייתו לבג"צ. בין השופטים שדחו את עתירתו של רופאיזון היו אלה, שאחר-כך, בדיון בעניינו של שליט, תמכו בתביעה שלא להחיל את הקריטריון ההלכתי בלבד על הגדרת המונח "יהודי" לצורך הרישום.

עדות, שיהודים רבים בארץ ועוד יותר בחוץ-לארץ שאינם מדקדקים במצוות מכירים בזיקה שבין הדת והלאום ביהדות, ואינם מוכנים לתמוך בהפרדת המושגים שתעמיד את ההשתייכות ליהדות על הגדרה לאומית חילונית במקום ההגדרה ההלכתית.

קיומה של זיקה בין הדת והמדינה במישור הסמלי אינו שולל את אפשרות ההפרדה במישור המוסדי או התחיקתי. עם זאת, כפי שיתברר להלן, קשה להבחין בין התחומים השונים, מה גם שאפשר ליחס ערך סמלי לתופעות שונות בתחום המוסדי והתחיקתי. אכן יש מדינות שבהן אי-ההפרדה בין הדת למדינה — ביטוייה העיקריים הם אמנם במישור הסמלי בלבד (כגון אנגליה או שוודיה ודניה).

#### המישור המוסדי

המישור השני שבו מתגלה זיקה בין הדת למדינה הוא המישור המוסדי. כוונתנו לקיזום של מוסדות דתיים מוכרים מטעם החוק וממומנים מאוצר המדינה. (כגון הרבנות הראשית והמקור מית ובתי הדין הדתיים). לתחום זה שייכת גם מערכת החינוך הדתית ושירותי דת שונים שהמדינה תומכת בהם או משתתפת במימנם. גם לתופעה זו יש משמעות סמלית, ביחוד לגבי החוגים הדברים באידיאולוגיה של הציונות הדתית המייחסת ערך רב לעצם ההכרה הממלכתית במעמד מוסדות הדת במדינה, כביטוי לקשר שבין הדת היהודית למדינת ישראל.

ואולם, יש למיסודה המדיני של הדת בישראל ביטויים והשתמעויות שאופיים אינו סמלי בלבד. ההכרה במוסדות הדתיים כרוכה במימנם על-ידי המדינה, התומכת גם במוסדות הדת הרשמיים ובשירותי דתיים שונים. מלבד זאת, חלק ממוסדות הדת (ביחוד בתי הדין הרבניים) הם בעלי סמכויות מחייבות מכוח החוק.

ההכרה החוקית והמימון הממשלתי אינם חלים רק על המוסדות והשירותים של הדת היהודית. בתי-הדין הדתיים של הנוצרים והמוסלמים מוכרים על-ידי המדינה, ויש להם סמכויות שיפוט

בעות לשון או סמלים שמקורם דתי לשם ביטוי הזדהות עם המדינה או צבאה — לפעמים בשינוי המטבע מן המקורות.<sup>3</sup> בתקופה האחרונה פחתו גילויי חילון מפורש בסמלים ונהגים דתיים. במידה רבה יש לייחס את הדבר לירידת האידיאולוגיות החילוניות, וביחוד האידיאולוגיה הציונית-סוציאליסטית.

עם זאת, חוגים רחבים בציבור החילוני רואים בזיקתם של מוסדות המדינה והחברה לסמלים דתיים ביטוי יחס חיובי לערכי הדת היהודית, אף שאין הם רואים בכך חיוב לקבלת עול מצוות. הנסיבות להשריש זיקה חיובית לערכים וסמלים דתיים בקרב הנוער באו גם מצד מנהיגים פוליטיים ואנשי חינוך שהם חילוניים. ביטוי מובהק לכך היא תכנית "התודעה היהודית". במידה רבה קשור הדבר בכשלון הנסיון להעמיד את הזהות הלאומית והמדינית על יסודות חילוניים בעיקרם.

אף על פי כן, עוד מתעוררים פעם בפעם ויכוחים בשאלות מן התחום הדתי שמשמעותם סמלית בעיקרה. הדוגמה הבולטת לכך היא הפולמוס בסוגיה "מיהו יהודי". מחלוקת נרגשת זו בשאלה שאין לה כמעט משמעות מעשית לאלתר, מעידה על חשיבותו של המימד הסמלי במאבקים על שאלות דת במדינת ישראל. שהרי הרישום בתעודת הזהות או במירשם התושבים אין לו תוצאות מעשיות, והוא בגדר מעשה סמלי מובהק.<sup>4</sup> תמיכת רבים בקרב הציבור היהודי החילוני בעמדה הדתית בשאלה זו, היא תוספת

<sup>3</sup> גילויים שונים בתחום זה נראים ככאים "למלא את מקום האל" בתחליפים כגון לאום, מדינה או צבא. דוגמה אחת מרבות: כרוז באחד ממצעדי צה"ל ביום העצמאות שנשאה את הסיסמה: "ישראל בטח בצה"ל" — עזרם ומגינים הוא".

על משמעותה הרעיונית של תופעת החילון בספרות העברית החדשה ובתנועה הלאומית היהודית ראה ברוך קורצווייל (ספרותנו החדשה המשך או מהפכה? ביחוד ע' 56-66), ע. א. סימון ("המשבר בציונות ובחינוך", ע' 16-20) ואחרים.

<sup>4</sup> ראה: Charles S. Liebman — "Who is Jewish in Israel" — *The American Zionist Dec.* 1970 p. 13

החינוך הדתי, הוא במישור הממלכתי בעיקר מטעם המועצות הדתיות. מועצות אלו, שהן מוסדות אוטונומיים למחצה, מממנות את פעולותיהן מתקציבי הממשלה והרשויות המקומיות. עם זאת, הן מורכבות בעיקר מאנשים דתיים או מסורתיים, ורוב חבריהן נמנה עם המפלגות הדתיות. על עובדה זו נמתחת בקורת מצד גורמים חילוניים, המתריעים על כך, שנציגיו של מיעוט באוכלוסייה ניתנה להם השליטה בניהולם של מוסדות ממלכתיים, ובשימוש בכספיהם של כלל משלמי המיסים. כאן התביעה היא להעביר את הפיקוח על הפעלת שרותים דתיים מידי גופים הנתונים לשליטת גורמים דתיים למוסדות המייצגים את כלל הציבור. (ההצעות האלטרנטיביות — חיסול המועצה הדתית והעברת תפקידיה לרשות המקומית, או לפחות, צמצום דראסטי באוטונומיה שלה, והעמדתה לפיקוח אפקטיבי של הציבור הכללי. הצעה אחרת היא — בחירת המועצה הדתית על ידי כלל התושבים). לתביעות אלו מובעת התנגדות נמרצת בחוגים הדתיים, המזהירים מפני הנזק שייגרם למוסדות ולשירותים דתיים מהעברת הפיקוח עליהם לגופים הנתונים לשליטה של חילוניים. אכן, בדומה לעמיתיהם החילוניים — אף החוגים הדתיים, וביחוד הקיצוניים שבהם, אינם מרוצים מן ההסדר הקיים, שהוא מעין פשרה בין עמדות הצדדים השונים. שכן, אף שחברי המועצות הדתיות חייבים להצהיר על "יחס חיובי למסורת" ורובם נמנים עם המפלגות הדתיות, הרי חלק מחברי מועצות אלה הם שליחי מפלגות חילוניות המייצגים בתוכן את ענייני שולחיהם. יתר על כן, סמכותה של הרשות המקומית לאשר את תקציב המועצה הדתית מאפשרת לה מידה של פיקוח על פעולותיה של המועצה, ומגבילה את האוטונומיה שלה.

ויכוח מעין זה מתנהל גם על מעמדם של מוסדות דת אחרים, כגון הרבנות הראשית ובתי הדין הרבניים. אף כאן מכוון מאבקם של גורמים חילוניים לרכישת השפעה "חילונית" על הרכבם ודרכי פעולתם של מוסדות אלה, והגברת הפיקוח עליהם מצד רשויות המדינה; ואילו הגורמים

מחייבות בענייני המעמד האישי של בני עדתם. המוסדות והשירותים של המוסלמים והדרוזים מאורגנים וממומנים על-ידי המדינה. (העדות הנוצריות סירבו לקבל את התמיכה הממשלתית שהוצעה להם, כדי שתישמר האוטונומיה של המערכת הדתית שלהן). מכאן שבתחום המוסדי יש ביטוי מעשי לשוויון הפורמאלי הקיים בישראל בין הדתות השונות. ההפלייה בתחום זה, במידה שישנה, גילוייה אינם במישור הבין-דתי אלא במערכת היחסים שבין המדינה לבין הקבוצות הדתיות השונות ביהדות<sup>5</sup>. ואולם שאלת "המונופול" הניתן לאורתודוקסיה בתחום המוסדי לעומת זרמים אחרים ביהדות היא כיום שאלה שהיא כמעט עיונית גרידא, מפאת משקלם הדל של זרמים אלה באוכלוסייה היהודית של מדינת ישראל.

עם זאת, אם יעלה כוחה של היהדות הרפורמית או הקונסרוואטיבית במדינה, ותגברנה תביעותיה להכרה ממלכתית — תחריף בעית מקומו של המוסד הדתי במערכת המדינית לאין שיעור. לנוכח התפתחות כזו, אפשר שיהיה המחנה האורתודוקסי מוכן לוותר על קיומם של מוסדות דתיים-ממלכתיים על כל גוניהם.

השאלה המרכזית השנויה במחלוקת — ענינה מידת האוטונומיה של המוסדות והשירותים הדתיים, והאפשרות של מוסדות המדינה או הציבור החילוני להטיל עליהם פיקוח ומרות, ולהשפיע על ארגונם ופעולותיהם. שאלה זו מונחת ביסוד חילוקי הדעות בבעיות המבנה והרכב של מוסדות הרבנות והמועצות הדתיות, ומעמדם של מוסדות אלה; וכן משתקפת שאלה זו בוויכוחים על מבנהו ומעמדו של החינוך הממלכתי-דתי.

הטיפול בשירותים דתיים בישראל, להוציא את

<sup>5</sup> עמדות שונות של יהודים אמריקניים לא אורתודוכים סים בשאלת מעמדה של היהדות הלא אורתודוכית סית בישראל, באות לידי ביטוי במאמריהם של יעקב פטוכובסקי ("הדת והמדינה" בישראל", גשר, תשל"ב ג'סן, ע' 8; 9) ורוברט גורדיס ("חופש הדת וחילוניות הדת בישראל", שם; ע' 23, 24).

התנגדות מפורשת לעקרון זה). הדבר ראוי לציון, לנוכח העובדה שבמדינה כארצות-הברית עקרון ההפרדה מתפרש בדרך כלל כהמנעותה של המדינה מכל צורה של תומכיה במימון שירותים דתיים. הדבר מוסבר בנטייה הרווחת בתרבות הישראלית להציג שירותים דתיים כעניין ממלכתי. הסבר אחר קשור בקיומה של הסכמה על עקרונותיה של "מדינת הסעד" — הכוללת בישראל גם את התמיכה במימון ציבורי של שירותים המכוונים לחלק מן האוכלוסייה, ובכלל זה שירותים דתיים. אף בין התומכים בסיוע ממשלתי לשירותים דתיים מצויים, עם זאת, המתנגדים למעמד המוכר בחוק של המוסדות הדתיים, ולקביעה החוקית של המבנה שלהם ודרכי בחירתם. בענין זה אנו מוצאים קרבת עמדות בין נציגי השמאל הקיצוני (מפ"ם והקומוניסטים) לבין חוגים מסוימים במחנה הדתי. (הללו כוללים גורמים "קיצוניים" במחנה זה, אולם גם אנשים הקרובים בהשקפתם לדעות הציונות הדתית).

אלא שהתנגדות הגורמים השונים למעמד החוקי של מוסדות הדת נובעת מטעמים סותרים. אלו מן החילוניים התובעים ביטול הזיקה בין מוסדות הדת למדינה עמדתם נובעת מן ההתנגדות לעצם קיומה של זיקה מוצהרת בין הדת למדינה (אף שרבים מהם נכונים, כאמור, להסכים לתמיכה כספית של המדינה במוסדות ובשירותים הדתיים); ויותר מכך — מן הרצון למנוע ממוסדות הדת את הכוח וההשפעה שהמעמד הממלכתי והסמכויות החוקיות הכרוכות בו, עשויים להעמיד לרשותם.

בענין זה יש להעיר, שלהוציא את בתי הדין הרבניים, שבידם סמכויות חוקיות בעלות אופי מחייב בתחום עניני האישות, הרי מוסדות הדת האחרים — הרבנות הראשית והמקומית והמזרקות הדתיות — נטולים, למעשה, סמכויות מחייבות מכוחו של החוק בענינים בעלי חשיבות, ומעמד החוקי אינו מתבטא אלא בעובדה שמבנם והרכבם נקבעים על-ידי החוק, ותקציביהם נקבעים או מאושרים על-ידי רשויות המדינה, שהן הנושאות באחריות למימנם.

הדתיים נאבקים להגנה על מעמדם האוטונומי של המוסדות הללו, ונלחמים בסיונם של גופים חילוניים להטיל עליהם מרות, ולהתערב בקביעת מבנם והרכבם. ואף כאן, ההסדר הקיים הוא פשרה שאינה משייכה את רצונו של שום צד. שהרי גם בתחום זה מרבית ההשפעה הוא בידי הדתיים שנציגיהם הם הרוב בבחירת רבנים או דיינים, אולם, מצד אחר, יש מידה ניכרת של השפעה גם לגורמים חילוניים. כאן מקום להעיר, כי למרות ההכרה החוקית במעמד של המוסדות הדתיים, הרי בפועל אין הם משולבים באופן מלא ואורגני במערכת המדינית. הדבר מתבטא מצד אחד בעובדה, שחלק גדול מאזרחי המדינה, ואף הגופים הפוליטיים או השיפוטיים בתוכה, מסרבים להכיר בסמכותה של הרבנות, אלא באותם תחומים מוגדרים שבהם הענק לה החוק החילוני כוח מחייב. מצד אחר, שומרת לה הרבנות אוטונומיה כלפי המדינה ומוסדותיה, ומסרבת להכיר במרותה של מערכת השיפוט החילונית עליה, או אף בסמכותו של החוק החילוני לגביה. פירושו של דברים הוא, שלמרות הזיקה הפורמאלית שבין מוסדות הדת ומוסדות הממשל המדיני, הרי, למעשה, לפנינו שתי מערכות מוסדיות נפרדות, שכל אחת מהן רואה את סמכותה כנובעת ממקור אחר, שהוא מחייב בעיניה ונותן צידוק ותוקף לפעולתה. אמנם בית-המשפט העליון עומד על כך, שאף מוסדות הרבנות שואבים סמכותם מהחוק החילוני, וחייבים לקבל עליהם מרות החוק הזה ומרותה של מערכת השיפוט החילונית, שהוא ה"נאמן" שלה. ואולם יש חשיבות מרובה לעובדה, שהמוסדות הרבניים עצמם אינם נכונים לקבל את עמדת בית-המשפט העליון ורואים את מקור סמכותם בהלכה, שרק מרותה מחייבת בעיניהם. המשתמע מן האמור הוא, שעיקר המחלוקת בסוגיית המוסדות והשירותים הדתיים אינה על עצם העקרון של "הפרדה" בין הדת למדינה במישור המוסדי. (נציגי המפלגות בכנסת מאגודת ישראל ועד למפ"ם מאוחדים, למעשה, בתמיכה עקרונית במימון שירותים דתיים על-ידי המדינה. "העולם הזה" הוא הסיעה היחידה, שנציגיה מבטא



מבחינה עקרונית המחלוקת היא בשאלה — באיזו מידה הציבור הדתי הוא הרשאי לכוון את מערכת החינוך הדתי ולפקח עליה; או שהמדינה היא הזכאית לכך.

יש לציין שכל מדינה עוסקת במימון פעולות ושירותים מיוחדים ש"קבוצות משנה" בתוך ה"חברה נזקקות להם. קבוצות אלה יכולות להתלכד על בסיס מעמדי, אתני, דתי, אידיאולוגי וכיו"ב. אולם, אפשר להבחין בין מדינות שונות לפי ה"מידה שהחברה בכללותה היא המפקחת על האר"גון והמימון של השירותים הקבוצתיים הממומ"נים על ידה, או ש"קבוצות המשנה" השונות הן עצמן הקובעות העיקריות בשטח זה.

הרי שתי אפשרויות קיצוניות. אפשרות אחת, שכלל החברה, באמצעות מוסדות ההנהגה שלה, תקבע שפעולה או שירות מסוג מסויים ראויים לתמיכה ציבורית, אף אם חלק מן הציבור בלבד יהנה מהם; ועם זאת, תשמור החברה לעצמה את הסמכות המלאה לארגן ולכוון את הפעולות וה"שירותים הללו, מתוך שיקולים בעלי אופי לאומי כולל. (דוגמה לכך הוא מתן סעד למעוטי יכולת — תפקיד המוטל אצלנו על רשויות השלטון המרכזי זי או המוניציפאלי). אפשרות אחרת היא הקצבה "גלובאלית" של המדינה לקבוצות-משנה לצורך זה או אחר, כשקבוצות אלה עצמאיות הן לגבי השימוש בכספים. (דוגמה לכך — מימון מועצות אזוריות של נתמכי סעד בעיריית ניו יורק הקוב"עות בעצמן את מדיניות הסעד, ובמידה רבה את דרך חלוקת הכספים; או התמיכה בבתי ספר בשכונות-עוני בניו יורק, כשחלוקת המשאבים נתונה בידי מועצה מקרב שכונת העוני עצמה, וברי שלבתי הספר יש אופי אתני מובהק). במצי"אות, אין חברה הפועלת רק על יסוד העקרון השני. ואולם, יש מקום להשוות חברה אחת לחבר"תה, מבחינת המידה ש"העיקרון הממלכתי" או עקרון "האוטונומיה הקבוצתית" מקובל בה יותר. הבדלים אלה נובעים משוני באופי המסורת וה"היסטוריה הלאומית של מדינות שונות, ומההבד"לים בדרגת ההתפתחות הטכנולוגית והביורוקרא"טית שלהן.

מכאן גם התנגדותם של חוגים במחנה הדתי למעמדם הנוכחי של מוסדות הרבנות והמועצות הדתיות, המאפשר לגורמי שלטון או למפלגות מקבוצות חילוניות להתערב בבחירתם של מוס"דות אלה, ולנסות להשפיע על מדיניותם ודרכי פעולתם — מבלי שלמוסדות הללו תהיינה סמ"כויות מחייבות מכוח החוק בעניינים בעלי חשי"בות. על כן יש התובעים להפקיע את הרבנות והמועצות הדתיות מתלותם בשלטון החילוני, כדי שיוכלו לפעול באופן עצמאי בשם הציבור הדתי במדינה ולמענו<sup>6</sup>. עם זאת, אלה המתנגדים לעצם מעמדם הממלכתי של המוסדות הדתיים, הם כיום מיעוט בציבור הדתי והחילוני כאחד; ואילו הרוב הגדול בשנ המחנות תומך לא רק בעקרון המימון הממשלתי של שירותים דתיים, אלא גם בארגונם והפעלתם של המוסדות והשרותים הדתיים במסגרת חוקי המדינה.

מצב דומה אתה מוצא באחת הבעיות המרכזיות בתחום יחסי דת ומדינה — החינוך הדתי. שאלת החינוך היא במדינות רבות בעולם סלע"מחלוקת עיקרי בסוגית "דת ומדינה". גם במ"דינת ישראל היו התנגשויות קשות על רקע זה, ויש שהגיעו הדברים לידי משבר ממשלתי. ואולם, במדינות אחרות עיקר המחלוקת היא בעצם השאלה — האם על המדינה להכיר בחינוך הדתי ולתמוך בו. ואמנם, בארצות-הברית ומדינות אחרות שקיבלו את עקרון "ההפרדה" נחשבת המנ"עותה של המדינה מתמיכה בחינוך הדת כאחד מעמודי התווך של "ההפרדה בין הדת למדינה"<sup>7</sup>. לעומת זאת, אצלנו כמעט לא קמו עוררים על עקרון ההכרה הממלכתית ותמיכת המדינה במערכת החינוך הדתי. חילוקי הדעות בסוגיה זו מתרכזים בשאלות מעמדו וצורת ארגונו של החינוך הדתי, וכן הגדרתו של חינוך זה וטיב זכויותיו, בהשוואה לאלו של החינוך החילוני.

<sup>6</sup> ראה: אליעזר דון-יחיא — "מוסדות דתיים בסבך הפוליטי", דעות, חוב' מ"א, ע' 16-20.

<sup>7</sup> בפועל אף תכנית הלימודים של בתי-הספר הממלכתיים בישראל לא היתה עומדת במבחן עקרון והפר"דה, כפי שהוא מופעל בארצות-הברית, וזאת, בשל המקום הניתן בתכנית זו ל"לימודי דת".

קה מיוחדת לציבור הדתי, למרות היותם סמוכים על שולחנה של המדינה.

עם זאת, ניכרת מאז קמה המדינה התפתחות בכיוון החלשת מעמדם העצמאי של המוסדות והשירותים הדתיים, והגברת מגמת ההתערבות והפיקוח מצד רשויות המדינה בתחומם של מוסדות הדת. בתחום החינוך באה התמורה העיקרית בענין זה עוד בשנת 1953, עם שילובו של זרם "המזרחי" במערכת החינוך הממלכתית וביטול האוטונומיה הרחבה שניתנה לו קודם. עם זאת, בניגוד להסתדרות העובדים שאיבדה, למעשה, את השפעתה האפקטיבית על החינוך עם ביטול "זרם העובדים", הרי הציבור הדתי עלה בידו לקיים מידה רבה של השפעה על המגמה הדתית גם לאחר ביטולו של זרם "המזרחי". אלא שהשפעה זו שוב לא הופעלה במישרין על-ידי מפלגה פוליטית-דתית, אלא באמצעות "המועצה לחינוך ממלכתי דתי" ו"האגף לחינוך דתי" שבמשרד החינוך. גופים אלה עומדים משעת יסודם על המשמר כנגד נסיונות לפגוע באוטונומיה של החינוך הדתי. גילויים המעידים על הרחבת ההתערבות של גופי שלטון, ומפלגות או קבוצות חילוניות בתחום הדתי, באים לידי ביטוי גם בשינויים שנעשו ב"הסדרים החוקיים בענין המבנה והרכב של מוסדות הדת הרבנות והמועצות הדתיות, וכן במאבקים על הבחירות למוסדות אלה. אם בתקופת המנדט היה הרב המקומי הגורם הקובע העיקרי בענין הרכב המועצה הדתית, עבר תפקיד זה בהדרגה לידי משרד הדתות והרשויות המקומיות. אם בתקופת המנדט ובשנים הראשונות לקיום המדינה היו המועצות הדתיות מורכבות כמעט רק מנציגי מפלגות דתיות, יש כיום למפלגות חילוניות מידה ניכרת של השפעה על הרכבן ופעולותיהן של המועצות הדתיות.

מאבקים חריפים ניטשו בעיקר על ההשפעה בקביעת הרכב והמדיניות של הרבנות הראשית. ה"הסדר" האחרון במישור החוקי והמעשי, שנקבע לגבי בחירת הרבנות הראשית, הוא, למעשה, פגיעה חמורה במעמדה של הרבנות הראשית לעומת העבר, והוא פתח פתח רחב להשפעה גוברת של

כך יש מקום להניח, שמדינה בעלת אוכלוסיה הומוגנית ומסורת היסטורית משותפת, שמלבד זאת היא מפותחת מבחינה טכנולוגית, ומנהיגיה הפוליטיים רואים עצמם כאנשי מינהל וביצוע ולא כמייצגי עדות או שבטים או קבוצות-משנה מיוחדות — תהיה נוטה לפעול לפ שיקולים לאומיים-כוללים. מדינה כזו, גם כשהיא מממנת פעולות המכוונות בעיקר לסיפוק צרכיו של חלק מן הציבור, אין הדבר נחשב לתמיכה בשרותים "פרטיים", אלא כסיפוק שירותם ממלכתיים, אשר במקרה זה רק חלק מן הציבור נזקק או אף ראוי להם.

בחברה היהודית בארץ-ישראל של תקופת המנדט ובשנים הראשונות לקיום המדינה שררה מסורת תרבותית-פוליטית, שנתנה הכשר ותמיכה לפעילות "תת-קבוצתית" בעלת אופי אוטונומי ופרטיקולריסטי. מגמה זו נחלשה בהדרגה לאחר קום המדינה, אך השפעתה ניכרת הרבה עד היום. הציבור הישראלי מוכן יותר מהציבור האנגלי, למשל, לממן פעולות ושירותים שהם רק נחלת "קבוצת משנה" באוכלוסיה, לא מתוך שיקולים שבמהות הפעולה, אלא מתוך שיקולים ה"כרוכים באינטרסים של קבוצת המשנה עצמה. הציבור הישראלי — מסיבות הנעוצות בתנאי התפתחות של הישוב היהודי בארץ, וכן בתנאי החיים של היהדות במזרח אירופה ובצפון אפריקה — אינו תובע הצדקה לאומית לכל פעולה הממומנת מכספי הציבור, והוא נכון לקבל מידה מסוימת של אוטונומיה תת-קבוצתית. כך הקיבוץ או ההסתדרות נהנים ממידה רבה של העדפה בסיוע ותמיכה ציבורית, תוך שמירה על המעמד האוטונומי שלהם.

הדברים הללו אמורים גם במעמדם של המוסדות הדתיים בישראל.

אלא, שלכאן מצטרפת הגישה הקנאית של הציבור הדתי למוסדותיו, והתנגדותו של ציבור זה לכל נסיון התערבות מפליגה מצד הציבור החילוני או מוסדות המימשל בעניני הדת. בכך מוסברת הצלחת המוסדות הדתיים, לשמור מידה ניכרת של אוטונומיה כלפי רשויות המדינה, וזי-

הצד השווה בגילויי הזיקה בין הדת למדינה במישור המוסדי או הסמלי הוא שאין לראותם בבחינת "כפיה דתית" על היחיד. לא כן המצב בתחום החקיקה הדתית, כפי שיובהר להלן.

### חקיקה דתית

התחום השלישי שבו הדת מעוררת במדינה הוא המישור התחיקתי. ב"חקיקה דתית" הכוונה כאן לאותם חוקים, תקנות או הוראות אדמיניסטרטיביות, ואף הסדרים בלתי כתובים, הבאים לחייב את האזרחים בשמירת ציוויים דתיים. מוצאים מכאן על-ידי הגדרה זו — אותם חוקים או הסדרים, הבאים לקבוע את מבנם והרכבם של מוסדות דתיים, ודרכי סיפוקם ומימונם של שירותים דתיים שציבור דתי או מסורתי נזקק להם מרצונו. ענינים אלה כלולים ב"מישור המוסדי" שדור בר בו קדם, שהרי אין בהם משום הטלת חובה או "כפיה" על אזרחי המדינה. לעומת זאת, חוקים או הסדרים בעלי אופי כופה או מחייב בכל-לים במישור התחוקתי, אף כשענינם הוא הענקת סמכויות למוסדות דתיים. לפיכך הסמכויות המסורות לבתי הדין הרבניים בעניני נישואין וקידושין משתייכות לפי הגדרתנו לתחום התחיקתי ולא המוסדי. שכן לפנינו דוגמה מובהקת לכפיה של דפוסי הלכה דתית על האזרחים מכוח החוק.

התחום החשוב האחר, שניתן למצוא בו גילויי "כפיה מטעמי דת" הוא התחום של החוקים, התקנות וההסדרים בעניני שמירת השבת. בתחום הכשרות מצוי רק הסדר תחוקתי אחד שיש לו אופי מחייב והוא החוק לאיסור גידול חזיר. בענין "חוקי שבת", יש להעיר, שאמנם השבת ותגי

הציבור החילוני ומוסדות השלטון בתחום הרבנות. במידת מה מוסברת התפתחות זו במגמה הכללית שתיארנו, והיא החלשת התמיכה הציבורית במעמדן הריבוני או האוטונומי של קבוצות-משנה ומוסדותיהן, והתגברות הדרישה להטלת פיקוח כלל-לאומי על מוסדות ושירותים הנתמכים על-ידי הציבור בכללותו. למגמה זו, הקשורה כמובן בעצם הקמתה של המדינה, ניתן עידוד רב מצד "הגישה הממלכתית" שדגל בה בן-גוריון, וש-תבעה העברת תפקידים בעלי אופי ציבורי מרשות ארגונים חלקיים וולונטאריים לרשות מוסדות המדינה.

הסיבה העיקרית להבדלים הקיימים, למרות זאת, בין מה שאירע לקבוצות-המשנה הדתיות והחילוניות לאחר קום המדינה, קשורה בתופעה של "ירידת האידיאולוגיה" החילונית, ביחוד בגירסתה הציונית-סוציאליסטית בעקבות הקמת המדינה, בשינויים הטכנולוגיים, ובעיקר בתופעה של העליה ההמונית. עקב זאת נחלשה נכונותן ופחת כושרן של קבוצות-המשנה החילוניות להגן על מעמדן האוטונומי. לעומת זאת, עלה בידי הציבור הדתי לשמור את אורח חייו והשקפת עולמו ואף לבצרם במידה רבה, לעומת המצב בימי המנדט. עובדה זו היתה כוח מניע חשוב לציבור-הדתי במאמציו להגן על מעמדם של המוסדות והשירותים הדתיים מפני התערבות "מבחוץ".

העובדה, שלמרות זאת עלה ביד גורמים בעלי אופי חילוני לפרוץ פרצות ב"קו המגן" של הציבור הדתי בתחום זה, מוסברת בעיקרה לא על-ידי "הגישה הממלכתית" אלא על-ידי התפתחויות שהגבירו ענינם של גורמים אלה בהרכבם ומדיניותם של המוסדות הדתיים והמריצום לפעילות המכוונת להגדיל השפעתם כאן.<sup>8</sup>

עוד גורם המשתקף במערכה סביב הבחירות האחרונות לרבנות הראשית, הוא הגברת ה"מעורבות" של גורמים חילוניים, בתגובה על תופעות שנראו כהקשחת גישתם של מוסדות הדת בשאלות הלכתיות-ציבוריות (כגון "פרשת הממזרים"). הצלחתה של מעורבות זו, כפי שנתגלה בבחירות אלו, מוסברת בשיתוף-הפעולה מצד גורמים בציבור הדתי, שהגיעו למסקנה כי שינויים בהרכבה ומדיניותה של הרבנות הראשית חיוניים הם לשמירת מעמדו הממלכתי של מוסד זה.

<sup>8</sup> עלייתם של יהודים דתיים רבים ביחוד מארצות המזרח לאחר קום המדינה הניעה מפלגה חילונית כמפא"י, לפעול לגיוס תמיכתם של עולים אלה על-ידי רכישת עמדות השפעה במוסדות ובשירותים הדתיים. בעקבות לחצה הגובר של מפא"י נאלצה המפד"ל להשלים עם הגברת השפעתה של מפלגה זו וחוגים חילוניים אחרים בתחום המוסדי הדתי.

הדמוקרטיה, אף כשהיא זוכה לתמיכת רוב הציבור: שכן במשטר דמוקרטי אף הרוב אינו רשאי לפעול בדרך שיש עמה כפיה לגבי מצפון היחיד. ואולם לא כל חקיקה דתית היא בגדר "כפיה מצ-פונית", אף כשהיא בעלת אופי מחייב. הדוגמה היחידה של חקיקה דתית במדינת ישראל, שאפ-שר לראותה כפגיעה במצפון האדם החילוני היא חוק הנישואין והגירושין.

לעומת זאת, התסדרים הנהוגים בתחום שמירת השבת או הכשרות הם, כמובן, "כפיה" על אלה שאינם מרוצים מהם, אך קשה לקבל את ההנחה, שיש בהסדרים אלה משום פגיעה בחופש המצ-פון. מענין הדבר, כי בעוד שבחוגים רחבים של הציבור החילוני ישנה, למעשה, נכונות להשלים עם המצב הקיים בעניני האישות (למרות נסיו-נות שונים ל"תיקונים" בהסדרים החוקיים בת-חום זה, או ללחץ על המוסדות הדתיים, כדי שיסגלו להם גישה "ליבראלית" יותר בפסיקה)—אתה מוצא התנגדות גוברת והולכת להסדרים מחייבים בתחום שמירת השבת.

בתופעה זו יש לתלות את שוני התפתחות למע-שה בשני תחומים אלה. בעוד שבעניני נישואין וגירושין נשאר יסודות ה"סטאטוס קוו" החוקי על כנם (למרות נגיסות בית המשפט העליון ב-סמכויות בתי הדין הדתיים בתחום זה, בדרך של "פרשנות החוק"), הנה בתחום שמירת השבת יש נסיגה גדולה מנקודת ראות דתית, שיש בה משום התערעורת הסטאטוס-קוו בתחום זה. (דוגמאות: הפעלת הטלוויזיה בשבת, ריבוי היתרי עבודה וכו').

אמנם יש מקום לכמה הסברים להבדל בגישת החילוניים לחקיקה הדתית בתחום שמירת השבת מכאן ובעניני נישואין וגירושין מכאן. אפשר לפרש מידת התמיכה של הציבור החילוני בהס-דרים הקיימים בעניני אישות בחשש מפני פילוג העם עם הנהגת נישואין וגירושין אזרחיים. עם זאת דומה שההסבר העיקרי הוא בעובדה, שמורת הרוח מגילויי "הכפיה הדתית" בישראל, נובעת בעיקר מן הפגיעה שפוגעים חוקים או הסדרים דתיים בנוחותם של רבים מתושבי המדינה. לעו-

ישראל הם ימי המנוחה הרשמיים ואסורה בהם העבודה במסחר ותעשייה וכו', אולם בעובדה זו כשלעצמה אין כדי להעיד על קיומה של זיקה בין דת ומדינה בישראל, כשם שאין ללמוד על קיום זיקה כזו מחוקי המנוחה ביום ראשון הנהו-גים בארצות המערב. ענין מיוחד יש בעובדה, שחובת המנוחה בשבת אינה כלולה ב"חוק שבת", אלא במסגרתו של "חוק שעות העבודה והמנו-חה"; ופירוש הדבר, שבחוגים חילוניים יש מגמה מפורשת להדגיש את האספקט הסוציאלי של מנו-חת השבת, על חשבון האספקט הדתי שלה.

במידה שמדובר על "חקיקה דתית" לשמירת השבת, הרי זו מוגבלת בעיקרה לתקנות או הס-דרים האוסרים על הפעלת תחבורה ציבורית בש-בתות וחגים ברוב ישובי הארץ, כשהיחיד רשאי לנהוג כחפצו ברשות היחיד שלו או אף ברשות הרבים.

אף שאין לדבר על התנגדות טוטאלית מצד רוב הציבור לכל צורה של חקיקה מחייבת בע-לת אופי דתי, הרי יש חילוקי דעות נרחבים בדבר אופיה וממדיה של חקיקה מסוג זה. הדבר קשור בעובדה, שאי-הרצון של חוגים רחבים מן המצב הקיים ביחסי הדת והמדינה מקורו העיקרי הוא אי-הנכונות להשלים עם תופעות הנחשבות כפגיעה בנוחותם האישית או במצפונם של ה-משתייכים לחוגים אלה. מצד אחד הרי ההסכמה או ההשלמה עם "חקיקה דתית" כשהיא בעלת אופי סמלי בלבד, או מכוונת לספק שירותים דתיים לבזקקים להם מרצונם; ומצד אחר — ה-תנגדות לחקיקה מעין זו בעניני אישות או שמירת שבת.

יש להבחין בין התנגדות לחקיקה דתית מחיי-בת בשל פגיעתה בנוחות האישית או באורח החיים, לבין שלילת תופעה זו מטעמים של פגי-עה ב"חופש המצפון". עמדה המסתמכת על "טי-עונים מצפוניים" היא מטבעה בעלת אופי "אב-סולוטי" ובלתי מתפשר, ואינה נוטה להתחשב ב"כללי המשחק" או בתבנית יחסי הכוחות בצי-בור. לפיכך מתנגדיה של חקיקה דתית מטעמי "כפיה מצפונית", סבורים שזו מנוגדת לעקרונות

הקיים, על-ידי מתן אפשרות מלאה לנישואין ול-גירושין אזרחיים. במקום זאת, מנסים ללחוץ על הדיינים שיראו גישה מקילה יותר. דרך אחרת שנקטו לאחרונה היא נסיון לשנות את החוק, באופן שזוגות הפסולים לנישואין מכוח הדין ה-דתי יוכלו להינשא בבית משפט אזרחי. עם זאת גוברים לאחרונה הקולות במחנה החילוני התוב-עים שינוי יסודי של ה"סטאטוס קוו" בענייני אי-שות. ואולם, הללו הם בעיקר קולותיהם של אלה שאינם נמנים עם המנהיגות המדינית או המפ-לגתית, ולפיכך הם נטולי השפעה אפקטיבית על ניהול העניינים.

אלה המציגים את החקיקה הדתית הנהוגה ב-מדינה, כתופעה המנוגדת לדמוקרטיה מסתמ-כים, מלבד ה"נימוק המצפוני", גם על הטענה, שיש כאן "כפייה של המיעוט הדתי על הרוב החילוני". ואולם מבחינה עובדתית לא הוכח, שרוב הציבור אמנם שולל את גילוייה השונים של החקיקה הדתית, אף בצורתה המחייבת. מחק-רים שונים של דעת-קהל מעידים, שיש להבחין בין התנהגות אישית בענייני דת לבין עמדות בשאלת מקומה של הדת בחיי המדינה. מתברר, שחלק גדול מאלה שלא הגדירו עצמם כשומרי מצוות, תומכים בהתנהגות חקיקה מחייבת הבאה להקנות לדת השפעה ברשות הרבים של המדי-נה<sup>10</sup>. למעשה נראה, שתבנית יחסי הכוחות בין המחייבים והשוללים של חוקים או הסדרים בעלי אופי דתי, משתנה מענין אחד למשנהו; וכפי שהזכרנו, נסיונות לקבלת הסדרים דתיים אמנם נכשלו, משנתקלו הללו בהתנגדות נמרצת מצד חלק ניכר מן הציבור.

ואולם, גם בהנחה שחקיקה דתית בתחום זה או אחר אינה נתמכת על-ידי רוב הציבור, השא-לה היא — היש בכך פגיעה בדמוקרטיה? בתנאי

מת זאת, רק מיעוט מקרב הציבור החילוני מבסס את התנגדותו לחקיקה דתית על פגיעתה של זו בחופש המצפון בענייני אמונות ודעות. מכאן ההתנגדות לתחיקה דתית או להסדרים מגבי-לים בתחום שמירת השבת, שהם פגיעה חמורה למדי באורח חיים של חלק גדול מן הציבור; ול-עומת זאת הנכונות להשלים עם חוקי נישואין וגירושין, שאינם פוגעים מבחינה אישית ברוב המכריע של הציבור. אכן עובדה זו עצמה, שרוב הציבור היהודי במדינת ישראל אינם רואים את טקס הנישואין הדתי כפגיעה אישית בהם, מלמ-דת, שלגבי הללו חוק הנישואין והגירושין הקיים אינו בגדר "כפייה מצפונית". בכך יש מעין עדות על ירידת החילוניות כעקרון או אידיאולוגיה, והפיכתה לענין של שיגרה או אורח-חיים, שאין מייחסים לו משמעות ערכית.<sup>9</sup>

עם זאת, יש מיעוט שלגביו החובה להנשא בטקס דתי היא בבחינת פגיעה במצפון, מפאת המימד העקרוני שהמשתייכים אליו מקנים לחי-לוניות שלהם. המדובר הוא במיעוט קטן בלבד, אולם, כאמור, הטענה של חופש המצפון רואה עקרון זה כזכות אבסולוטית שאינה תלויה ביחסי רוב ומיעוט. יש להוסיף, שחוק הנישואין והגי-רושין הקיים פוגע אף מבחינה מוחשית באותם יחידים, שנמנעת מהם האפשרות להינשא בתוקף הדין הדתי (כתן וגרושה, ממזרים וכו').

אף שהרוב המכריע אינו נפגע, כאמור, באופן אישי על-ידי חוקי האישות מבחינה מצפונית או מוחשית, אתה מוצא גילויי התמרמרות על סבלם של היחידים, שההסדרים הקיימים מקשים עליהם להינשא כרצונם. קולות המחאה גוברים ככל ש-מתמירה הפגיעה ביחידים אלה. (הללו הגיעו ל-שיא על רקע ענין הממזרים). עם זאת, הפתרון המוצע בדרך כלל אינו שינוי יסודי של המצב

<sup>9</sup> נתן רוטנשטרייך מגדיר תופעה זו כ"חילוניות ש-ממילא" במאמרו "אי-נחת דתית", אמות, תש"כ"ה, חוב' ב' ע' 11-9. הוא מסביר את התמורה שחלה באופיה של החילוניות בעובדת הפיכתה מסיסמה למציאות. נראה הדבר, שתופעה זו קשורה גם באכזבה מן הנסיון להעמיד ערכים חילוניים או "מהולנים" כתחליף לדת המסורתית.

<sup>10</sup> ראה: אהרון אנטונובסקי, "עמדות פוליטיות סוצי-אליות בישראל", אמות, תשכ"ב-כ"ג חוב' 1 ע' 12. וכן: Emanuel Gutmann-Religion in Israeli Politics בקובץ: ע. גוטמן וצ. ליסק (עורכים) — "מוסדות ותהליכים פוליטיים בישר-אל" ע' 562.

עצמה אלא מתוך התאמתה לנורמה של הדמוקרטיה (ראטיה). ואילו מנקודת-ראות דתית עקרונית שא-לה זו אינה ממין העניין, שהרי החקיקה הדתית שואבת תוקפה לא מ"רצון העם" אלא מ"רצון האל".

על חקיקה דתית משיגים גם מתוך שיקולים דתיים. יש האומרים, כי השימוש במכשירי הכפיה של שלטון חילוני, לשם קידום מטרות פסול הוא מעיקרו; או שעצם השגתה של חקיקה דתית באמצעים פוליטיים כרוכה ב-פשרות העשויות לפגוע בעקרונות דתיים.<sup>12</sup> ויש הטוענים כי חקיקה דתית, היא למורת-רוחו של חלק ניכר מן הציבור פסולה היא, משום שאינה משיגה את מטרתה, אלא פועלת בכיוון ההפוך. במקום לקרב לדת היא מרחיקה מעליה את אלה הרואים בחקיקה זו "כפיה דתית" טורדנית ומי-ותרת. וכן מעלים את העמדה העקרונית, כי הדת היא ענין למצפוננו והכרעתו החפשית של היחיד; וכל ערכה של התנהגות דתית הוא במה שהיא מבטאת הכרה דתית. על-כן אין לחוק או להסדר המחייב מקום בתחום זה.<sup>13</sup>

על טענות אלה יש מקום להשיב, שמבחינת הדת היהודית יש חשיבות בקיום מצוות דתיות, אף כשהדבר נעשה מתוך כפיה ומעורר מורת רוח. היהדות אינה ענין המסור להכרעתו האי-שית החפשית של היחיד, אלא היא מחייבת את כלל בני העם היהודי. "כל ישראל ערבים זה בזה" היא אימרה המבטאת את עקרון האחיות ההדדית שביהדות. התפיסה היהודית-הדתית מבטאת את ערכיה היסודיים בחיי ציבור, ולא בחיי היחיד בלבד. הברית היא בין האומה ואלוהיה, ולא בין היחיד ובוראו. משמעות הדברים היא שהדת היא הודית מבקשת לעצב את דמותם של העם והמדי-

דמוקרטית יציגה, אין צורך בהסכמת רוב האוכ-לוסיה לכל חוק או פעולה של הממשלה; ודי ב"פוי-הכוח הכללי" שהאזרחים מקנים לנציגיהם, על-ידי השתתפותם בבחירות, להכריע כפי שי-מצאו לנכון, בשאלות שלפניהם. וכן יש טוענים, שההחלטות בתחום החקיקה הדתית אינן משק-פות אף את עמדתם ה"אמיתית" של רוב נציגי הציבור בכנסת או בממשלה. שכן המפלגות הדת-יות מנצלות את עובדת היותן "לשון המאזניים" בין הגושים השונים כדי להשיג — או לסחוט — על-ידי לחץ ומיקוח, ויתורים בעניני דת, למורת רוחו של הרוב החילוני.

כאן מקום להעיר, כי ניצולן של עמדות אסטר-טגיות על-ידי קבוצות רוב ומיעוט, לשם קידום הענין שהן תומכות בו, נחשב לדבר מקובל וכשר בתנאי משטר דמוקרטי. ועוד, התגבשות רוב בכל נושא שהוא היא במשטרים דמוקרטיים תהליך הכרוך במשא-ומתן, מיקוח ופשרה בין קבוצות בעלות עמדות שונות. דומה גם כן, שהמבנה ה-קואליציוני, ומעמד המפד"ל בתוכו, אינו הגורם היחיד או העיקרי המסביר את טיבם של ההסד-רים בעניני דת. מסתבר, שבמידה שנתקבלה חקיקה דתית נעשה הדבר בעיקרו מתוך הכרת נציגי "החילוניים" בממשלה בצורך שבחקיקה זו; או מתוך הכרתם בצורך להתחשב בעמדתו של הצי-בור הדתי בענין, ביחוד כאשר עמדה זו היא בע-לת אופי אינטנסיבי. (מבחינת התיאוריה הדמו-קרטית, אין פסול, ואפשר אף יש מן החיוב, בהשפעת גורם האינטנסיביות לצד הגורם המס-פרי, על קבלת ההחלטות).<sup>11</sup>

יש להדגיש כי לשאלת "הדמוקרטיות" של החקיקה הדתית יש חשיבות דוקא מבחינת החי-לונים; (הסיסמה "מדינת חוק ולא מדינת הל-כה" בפי נציגי ממשל או משפט חילוניים, שבאה לטעון לעדיפות החוק על ההלכה, משמעה גם כן, שתוקפה של החקיקה הדתית בא לה לא מכוח

<sup>12</sup> ראה: יצחק אנגלרד — "ההלכה והמדינה" — מולד, תשכ"ד, ע' 710-711, וכן ישעיהו ליב-ביץ — "מדינה ודת" — מהלכים גליון ה' ע' 40-41.

<sup>13</sup> טיעון זה המסתמך על "טבעה של הדת", מושפע מעמדותיהם של הוגי דעות פרוטסטנטים, והוא שמע בדרך כלל מפיי יהודים לא דתיים (או לא אורתודוכסים).

<sup>11</sup> דיון במושג "האינטנסיביות" מבחינת התאוריה המציאות הדמוקרטית מצוי Robert A. — Dahl A Preface to Democratic Theory ch. 4.

אפשרויות העבודה שלהם). מגמה זו מוסברת במידה מרובה בשיקולים תעמולתיים. יש בציבור הדתי ההרגשה, שכדי לשכנע צבור לא-דתי בן-חיצותה של חקיקה דתית, יש צורך בנימוקים ש-אינם בעלי אופי דתי מובהק. אין לומר שדרך זו יש בה משום "צביעות" (במידה שאין מן הזיוף בנימוקים אלה), אך אפשר שיש טעם לפגם, מבחינה חינוכית-דתית, בהדגשת-יתר של הטיעון החילוני דווקא במאבק על ערכי דת.

העובדה שמאבקם הפוליטי של נציגי המפלגות הדתיות אינו מתפרש בדרך כלל על-ידי ה-ציבור הרחב כמערכה למען עיצוב דמותה של המדינה ברוח היהדות, אינה קשורה רק בשיטות ההסברה שנוקטות מפלגות אלה; אף שהצדקת חקיקה דתית בטיעון בעל אופי חילוני, עלולה לתרום לטשטוש מהותו העקרונית-דתית של המ-אבק בתחום זה. במפלגות הדתיות, ובמידה רבה יותר בקרב הציבור הדתי, גוברת הגישה "ההגנתית" בשאלות דתיות-פוליטיות. גישה זו מתבטאת בהדגשת המאבק על האינטרסים והזכויות של הציבור הדתי כחטיבה מוגדרת ומובחנת ב-תוך האוכלוסיה, על חשבון המאמצים להשליט את ערכי הדת ומצוותיה בציבור הרחב ובמדינה. גישה זו יש לה, מסתבר, מהלכים ביחוד בקרב החברים מן השורה, או אזהדי המפלגות הדתיות. כך רואים תומכי המפד"ל בייצוגה של המפלגה בכנסת או בממשלה מעין שטר בטחון לזכויותיהם והישגיהם של הדתיים כיחידים או כציבור. הם מצפים מהמפד"ל או מאגודת ישראל, שתגן על זכותו של היחיד הדתי מפני קיפוחו בעבודה, או בתחום אחר, בשל שמירת שבת או קיום מצוות אחרות. תומכי אגודת ישראל, ואפשר אף חלק מן המצביעים בעד המפד"ל, מעונינים שמפלגות אלה תדאגנה לאי-גיורם של בחורי ישיבה ובנות דתיות לצצה"ל. יהודים דתיים מבקשים שהמפלגות הדתיות תגנה על האוטונומיה של מוסדות הדת מפני התערבות פוליטית או שיפוטית של גופים חילוניים בתחומם; והם רואים במפלגות אלה את הכוח המגן על הישגיו של הציבור הדתי בתחום החברתי, בתחומי ההתישבות וקליטת ה-

נה, ולשם כך היא זקוקה להפעלת מידה של כח מחייב<sup>14</sup>.

ראוי לציין, כי מבחינה דתית יש מידה של אלטרואיזם בתביעות לחקיקה דתית מחייבת. שומרי המצוות אינם דורשים חקיקה כזו לצרכיהם האישיים, שהרי גם ללא חוקי שבת או כשרות מסוגלים הם לשמור את השבת, לאכול מזון כשר ולהתחתן כדת משה וישראל. בכפייה זו שהם כופים קיום מצוות דתיות על זולתם, מסכנים הם יחסם הטוב של חוגים רחבים בציבור, ואפשר גם את התקרבותם הנפשית לדת עצמה. הם עו-שים זאת מתוך שהם דואגים, ומחוייבים לדאוג, לפי השקפתם, לכלל הציבור היהודי, וגם מפני שעמדתם הרגשית כלפי המדינה (ולא כלפי הדת) תלויה בצביונה היהודי-דתי של המדינה.

עם זאת, יש בגישתן של המפלגות הדתיות גם מן המגמה להצדיק את החקיקה הדתית בנימוקים בעלי אופי "חילוני" או אלו הבאים להגן על אינ-טרסים של הציבור הדתי, או של קבוצות ויחידים בתוכו. מהם שצביונם לאומי (הנהגת נישואין אזרחיים תביא לפילוג העם; ההפרדה בין דת ולאום תתן תנופה לנישואי תערובת בתפוצות, ותסכן את היהדות בגולה ואת קשריה עם מדינת ישראל); או מוסרי-חברתי (חוקי מנוחת השבת ביהדות הם בעלי ערך חברתי מובהק); או אף בטחוני (אפשרות ל"כניסה" קלה מדי ליהדות, העשויה להחזיר בתוכנו "יסודות עוינים"). יש גם נימוקים מבחינת הגנת האינטרסים של יחי-דים דתיים. (הפעלת הטלוויזיה בשבת, או מתן "היתרים" לעבודה בשבת במפעלי ציבור מביאה לידי הפלייה כלפי שומרי שבת, בהגבילה את

<sup>14</sup> בטיעונים אלה אין משום תשובה לעמדה השוללת, מבחינה עקרונית-דתית, שימוש באמצעי לחץ פוליטיים ובתהליכי מיקוח ופשרה, כדי להשיג ויתורים בעניני דת מידי שלטון חילוני. בניגוד לגישה זו (שליבוּבין ואנגלרד הם מנציגיה הבול-טים) מצויה העמדה המשתקפת במדיניותו המוצהרת והמעשית של המפלגות הדתיות; ושחומכיה סבורים שמבחינה דתית נודעת חשיבות גם ל-"הישגים חלקיים" בתחום התחיקה הדתית, ואין לפסול, עקרונית, שימוש באמצעים המקובלים ב-תהליך הפוליטי למטרה זו.

התורה. מדיניותן של המפלגות הדתיות מושפעת מהגישה ההגנתית של תומכיהן; ואילו גישה זו היא טבעית לציבור המוצא עצמו במעמד של מי-עוט באוכלוסייה, כשמאמצי להגביר את השפעתו על עיצוב דמותה של המדינה אין להם, בנסיבות הקיימות, סיכויי הצלחה משום עמדתו הנוקשה של הרוב. אפשר אמנם לטעון שגם במצב הקיים יש לציבור הדתי שיעור השפעה, שהוא הרבה למעלה מחלקו היחסי באוכלוסייה (ועל זאת יש מקום להשיב, שהתביעות הדתיות אינן מוצגות על סמך משקלו הכמותי של ציבור שומרי המצוות בלבד). ואולם הנקודה העיקרית היא, שבענין כזה, עיקר החשיבות הוא בקיומו של פער בין רמת השאיפות הסובייקטיביות (מבלי לברר את מידת צדקתן ה"אובייקטיבית") לבין ההישגים בפועל או האפשרויות הממשיות להשגתן.

במידה שתחושת פער כזה גוברת, מתחזקת בקרב הציבור הדתי המגמה להתבצר ולהגן על עמדתו מפני השפעות מזיקות מחוץ, אגב ויתור על המאמץ להשפיע על החברה בכללה<sup>15</sup>. ועוד גורם חשוב פועל בכיוון זה, הלא הוא ההרגשה, הגוברת, כי אמנם נשקפת סכנה ממשית של פגיעה במעמדו של הציבור הדתי, או בערכיו ואורחות חייו. ייזכר כי המאבקים הפוליטיים החריפים ביותר בתחום הדתי היו כשנחלצו גורמים דתיים להתגוננות בפני חוקים או פעולות שלטון, שנתפרשו להם כעשויים לפגוע חמורה בערכים, קניינים או אורחות-חיים יקרים ומקודשים לציבור הדתי, או לחלקים ממנו. בניגוד לדעה המקובלת משום מה אצלנו, המאבקים הסוערים ביותר לא פרצו עקב נסיונות "כפייה דתית", אלא עם תגובתם של חוגים דתיים על דברים שהוצגו כהתערבות חילונית בתחום הדתי, ו"כפייה אנטי-דתית" הפוגעת בחופש המצפון ובזכותו של האדם הדתי ל-

<sup>15</sup> א לאחרונה ניכרים אמנם סימנים המעידים על התערבותם של החוגים המתונים בציבור הדתי לסכנה שבהדגשת יתר של ה"עמדה ההגנתית", מבחינת שמירת מעמדה הנוכחי של הדת בחיים הציבוריים. הדבר משתקף בהתגברות הקולות הקוראים לרבנות ולבתי-הדין לנקוט עמדה "מקינה" בשאלות הלכתיות, כדי למנוע את ניתוק הדת מן המדינה.

עליה, ועל הכל — בתחום החינוך הדתי. בתי-הספר הדתיים פתוחים אמנם לפני כל תלמיד, או-לם ההורה הדתי רואה במערכת החינוך הדתי, בראש וראשונה, שירות חיוני לעצמו ולציבור הדתי — שעיקר מטרתו, לשמור ולחזק את מעמד הדת בקרב בניהם של שומרי מצוות. לפיכך המאמץ להבטחת החינוך הדתי מאחד יותר מכל גורם אחר את המפד"ל.

התבלטות המגמה ההגנתית בעמדתו של הציבור הדתי מסבירה את האדישות היחסית של ציבור זה כלפי מאמצי המפד"ל להרחיב את החקיקה הדתית, מעבר לאינטרסים של הציבור הדתי כשלעצמו, לתחום הנוגע לעיצוב דמותה של המדינה בכללה. ובכך עוד הסבר לאי-הצלחתן של המפלגות הדתיות במאמצייהן להשיג קבלת חוק שבת, או לאסור את הפעלת הטלוויזיה בשבת וכיו"ב. הדבר אינו נובע רק מהתנגדותם התקיפה של חוגים חילוניים לנסיונות אלה, אלא גם מהעדר מידה מספקת של אינטנסיביות בעמדתן של המפלגות הדתיות ותומכיהן בנושאים אלה. (בניגוד למה שאירע, לדוגמה, במערכות על החינוך הדתי או גיוס בנות לצה"ל).

ואכן יש טוענים, כי גישה זו הופכת את ענייני הדת והמאבק עליו מנושא בעל חשיבות עקרונית ראשונה במעלה, שמשמעתו כלל-לאומית, לענינה של "קבוצת אינטרסים" מיוחדת באוכלוסייה, העוסקת בלחצים פוליטיים כדי להגן על האינטרסים של חבריה. (בדרך זו מבקשים להסביר את אופים של ההסדרים וה"קנוניות" בשאלות דתיות, הכרוכים במיקוח ופשרות, ובהשתמשות מהכרעות בשאלות עקרוניות; ואשר, לפי הטענה, הם "ביזוי והשפלה של הדת")<sup>16</sup>.

נראה שגישתן של המפלגות הדתיות אין להסביר בעיקר ב"נטיות אינטרסנטיות וצרות אופק" של העומדים בראשן, או ברתיעה מפני מערכה כוללת על דמות המדינה, בשל העדר תוכנית ברורה לכינונו של משטר מדיני המבוסס על חוקי

<sup>16</sup> ראה י. ליבוביץ, "דין תורה כמשפט למדינת ישראל", סורא ג' ע' 499-501.



בית של הציבור הדתי או חלקים מתוכו בנושאים מעין אלה היא הסכר להצלחת הדתיים במערכות המגן שלהם לעומת כשלונם היחסי בתחומים אחרים.

#### שילוב או הפרדה בין דת למדינה — עמדות ומציאות

קודם תיארו את גילויי הניקה שבין דת למדינה, נה בישראל בתחומים השונים. עם זאת, כמובן, אין לדבר על קשר "מושלם" בין הדת למדינה, ובשום תחום אין לדבר על שילוב מלא בין אלמנטים מן המערכת הדתית והמדינית.<sup>16</sup> מן האמור מתברר, שכמה וכמה צדדים ביחסי דת-מדינה מתפרשים כבעלי משמעות שונה על-ידי דתיים וחילוניים. יש בכך כדי למנוע "חפיפה" בין הגורם הדתי והפוליטי — ולא רק משום הפיכת רוש החילוני לסמלים או נהגים דתיים מצד חוגי הציבור החילוני. עצם קיומן של קבוצות שונות ומובחנות בחברה, המדגישות אספקטים שונים שבסמלים או בנהגים המקובלים, מסייע לאספקטים או למשמעויות השונות שבמערכת התרבותית-פוליטית לקיים מעמדם המובחן והנפרד. "חפיפה" או זהות בין דת למדינה, משמעה שהגורם הפוליטי (או החברתי, הלאומי) נתפס כדתי, ואילו הגורם הדתי נתפס כפוליטי, וכי, הדבר יתכן, מקום שמצויה הסכמה על תכני התרבות הפוליטית, או לפחות נכונות לחתור להשגתה, בתהליך אינטגרציה חברתית ורעיונית, מתוך "הסתגלות הדדית" של יסודות שונים בחברה. מבחינה זו, עצם קיומו של הציבור הדתי במדינת ישראל — כחטיבה תרבותית מוגדרת ונפרדת, השומרת את ערכיה וארצות חייה ואת האוטונומיה של מוסדותיה, מונעת, למעשה, אפשרות שילוב אורגני בין הגורם הדתי והפוליטי או הלאומי בתרבות המדינית של המדינה. ואמנם בציבור החילוני יש הקובלים על הדתיים, שבי-

אורח חיים בהתאם לעקרונותיו ולחינוך ילדיו לפי רוחו.

כאלה היו המערכות על החינוך הדתי, על גיוס בנות דתיות, על חוק האנטומיה והפתולוגיה, מב- גם והרכבם של מוסדות דתיים, ומידת חסינותם בפני התערבות פוליטית ושיפוטית. כבר אמרנו, שהנסיונות לחקיקה דתית בעלת אופי מחייב הם המעוררים את ההתנגדות הנרחבת ביותר בציבור החילוני. והנה התנגדות זו של חוגים חילוניים למה שנראה להם כ"כפייה דתית", היא הגורם המסייע להסתפקותם של הדתיים, למעשה, בהגנה על "המצב הקיים" בעניינים כגון שבת, כשרות ודיני אישות, ולהשלמתם מדי פעם עם פרצות רציניות המתגלות בחומתו של ה"סטטוס קוו" בתחומים אלה.

מצד אחר, הציבור החילוני ברובו, מתוך אי-רצונו להביא לערעור האחידות ושיתוף-הפעולה, אינו נכון ל"הסתערות כללית" על ה"סטטוס קוו" בתחום החקיקה הדתית. מלבד זאת, מצויים גם בציבור החילוני חוגים רחבים ובעלי השפעה המצדדים מעקרון ביסודותיו של המצב הקיים בחקיקה הדתית, ביחוד בענייני האישות, ואף ב"שמירת השבת. הדבר נובע מיחסם החיובי לבחינות שונות של המסורת הדתית; וכן מן הרצון להעניק משמעות לזהותה היהודית של מדינת ישראל על-ידי שילוב יסודות מן המסורת היהודית במערכת חוקיה של המדינה. עמדות והלכתי-רוח אלה במחנה הדתי והחילוני הם שמסבירים בצירופם, את אופיים המתון יחסית של המאבקים בתחום החקיקה הדתית, למרות קיומם של חילוני-קי דעות נרחבים בשאלות שונות הכלולות בו.

המצב שונה בתחום אחר של החזית, שבו מגן הציבור הדתי על ערכיו ואורח-חייו. בתחום ה"חינוך הדתי, הנחשב לו כקניינו היקר והחיוני ביותר, מוכן המחנה הדתי כולו למאבק ללא רתי-עה וללא פשרה, וכן מוכנים חוגים דתיים המשתייכים לתנועת "אגודת ישראל" להילחם בכל האמצעים ב"גזירת גיוס הבנות", הנראית להם ככפייה חמורה ביותר על המצפון הדתי, והיא בבחינת "ייהרג ולא יעבור". עמדתו האינטנסי-

<sup>16</sup> למרות זאת נשמעת הטענה (שהיא חסרת כל יסוד במציאות) ש"הדת והמדינה בישראל — אחת הן". (F. A. Zweig — *Israel — The Sword and the Harp*, p. 82)

בין הטוענים להפרדה כוללת בין הדת למדינה, יש המושפעים מהמסורת המערבית-הליבראלית, זו המבקשת לצמצם את פעילות המדינה ולאפשר פלוואליום חברתי ותרבותי בתחומיה. דגם-המופת לאסכולה זו, הוא "המדינה הנייטרלית", שאינה מזדהה עם השקפת עולם או חזון חברתי מוגדר. בימינו קשה למצוא מדינה מטיפוס זה. שהרי המדינה המודרנית לקחה לה את הפיקוח וה-הכוונה על מערכת החינוך, ואגב כך היא מטפחת ערכים וסמלים, שהיא מבקשת להשריש בנוער ובציבור בכללו. בנסיבות אלה "הפרדת הדת מן המדינה" פירושה שהדת מותרת מלכתחילה על תפקידה והשפעתה בתחום החברתי והתרבותי, ומשלימה עם חילונם של החיים הציבוריים.<sup>19</sup> הדברים אמורים ביחוד במדינת ישראל העומדת על השקפת-עולם מוגדרת, הציונות, ויש בה מידה ניכרת של מעורבות בחיי החברה והתרבות בכיוון אידיאולוגי מובהק.

יש לציין, שאף בארצות-הברית, בעלת המסורת הליבראלית, אתה מוצא מגמה של טיפוח אמנות וסמלים על-ידי המדינה. אלא שהללו אינם קשורים לדת מסורתית מיוחדת, ובמרכזם עומדת המדינה עצמה. יש בין החוקרים המגדירים תופעה זו כ"דת אורחית", המזוהה עם המערכת הפוליטית ומכוונת לקיים ולבסס את הליכוד החברתי והיציבות המדינית.<sup>20</sup> בארצות-הברית נמנעת התנגשות בין "דת" זו לבין הדתות המסורתיות, כיוון שיש הפרדת תחומים ביניהן. "הדת האורחית" היא בעלת אופי ציבורי במהותה, ותחומה רשות הרבים; ואילו הדת המסורתית היא

גישתם "הנוקשה" הם מכבידים על מיוזג יסודות מן המסורת הדתית במערכת החינוכית והתרבותית הכללית. הטענה היא, שהקבוצות הדתיות האורתודוקסיות בישראל נטלו להן "מונופול" על ערכי המסורת ועל מוסדות הדת והחינוך הדתי, ובכך הם מפריעים לחוגים אחרים בציבור היהודי להזדהות עם יסודותיה של מסורת זו, ולפעול לשילובם באופן מלא יותר בחיים החברתיים והמדיניים.<sup>21</sup> מבחינת הדתיים הבעיה היא, שעם כל רצונם להשפיע מרוח הדת על העם כולו, אין הם מוכנים לסגל את החוקים והערכים הדתיים המסורתיים באופן שיסייע לעיגונם בתרבות החברתית והמדינית הכוללת. (באמת הבעיה היעקרת היא: מי יהיה הגורם הקובע באותה "סינתזה" — הדת כמערכת אוטונומית, הקובעת את דפוסי החברה והמדינה, או המדינה, כמערכת אוטונומית הקובעת את דפוסי הדת. אותם גורמים חילוניים התובעים מן ההנהגה הדתית "להתאים את ההלכה לצרכי המדינה", כוונתם, למעשה, להפיכת הדת המסורתית ל"דת אורחית", היינו, דת המזוהה עם המטרות הפוליטיות והחברתיות של המדינה או מודרכת על-ידי מוסדותיה).<sup>22</sup>

<sup>17</sup> מגמה זו ל"אינטגרציה" או "סינתזה" בין המסורת הדתית ו"המציאות החדשה" או "ערכי הישוב החדשה" מודגשת בעמדותיהם של חלק מן המתנגדים להפרדה בין החינוך הדתי והחילוני, או אלה המבקשים למתן את הקיטוב שבין "דתיות" ו"חילוניות" בתחום החינוך ובתחומים אחרים של חיי המדינה. ראה למשל: א. ריגר — "החינוך העברי בארץ ישראל" ע' 44-45, 99-100. וכן: א. לוי — "חינוך יהודי — מה פירושו?" בקובץ: חינוך לא-מונה ולמסורת ע' 144-146.

<sup>18</sup> נמצא אף מי שהעלה את הסברה שעצם קיום הרבנות הוא פגיעה במדינה ש"היא הנושאת של המיתוס והמוסר הישראלי" והיא "בעלת הסמכות להורות לעם ולשפוט אותו בכל ענפי חייו". לפי דעה זו "חיי העם אינם ניתנים לחלוקה בין אזור חילוני ודת, ובוודאי לא יתכן שכל אחד מהם יעמוד תחת רשות נפרדת". (ק. הילב, "דת ומדינה", בטרם, תשי"א, חב' א'). אף בין הללו שאינם מרחיקים לכת כדי כך, יש העומדים בתוקף על עקרונם "הריבונות" של מערכת הממשל החילוני וכפיפות מוסדות ההלכה למוסדות המדינה. בעלי גישה זו (ובכללם בוגרין ושופטי בית-המשפט העליון) אינם נכונים להשלים עם קיום "תכנית פלוראליסטית" של יחסי כוחות בין מוסדות הממשל

והדת, שהיא מאפיינת במידה רבה את המצב הקיים בישראל. (אף מבחינה תאורטית, מתאימה דוקא תבנית כזו לתפיסות מודרניות של דמוקרטיה ליבראלית).

<sup>19</sup> ראה בענין "Religion and the Case for Interaction" A. Lichtenstein, *Judaism*, 1966, p. 394.

<sup>20</sup> מושג "הדת האורחית" מקורו ב"אמנה חב-רתית" של רוסו (ספר ד' פרק ח') חוקר מודרני שדן במושג זה הוא Robert N. Bellah — *The Civic Religion in America* — *The Religious Situation*, 1969, pp. 331-354.

לתנאי המציאות והתרבות הדתית והפוליטית שב- ארצות מוצאם. עם זאת יש התומכים ב"הפרדה" מתוך שהם סבורים שיש אפשרות וצורך בהעמדת התרבות הלאומית היהודית על בסיס חילוני, והפרדת הדת מן המדינה אמורה לסייע לתהליך זה ולבטא אותו<sup>22</sup>. בין הדוגלים בהפרדה יש גם קבוצות שוליות כגון המתנגדים לעצם הגדרתה היהודית של המדינה, המבקשים לנתק את הקשר שבין מדינת ישראל ליהדות התפוצות, ולשלב את תושביה היהודים והלא-יהודים של הארץ במסגרתה של אומה "עברית" או "ישראלית". ההפך רדה בין דת למדינה היא עיקר גדול בתכנית זו, בהיותה תנאי ראשון ליצירת אותה אומה חדשה, שתתבסס על שלטון מדיני משותף ועל התרבות הקדומה של ארץ ישראל והמרחב שמסביבה מה- תקופה הטרומ-מקראית<sup>23</sup>. (ענין זה של ה"כנע- ניות" כיסוד לתרבות לאומית משותפת, מופיע רק אצל ה"כנענים". אחרים מסתפקים ב"לאום יש- ראלי" על בסיס מדיני, או "מדינה חילונית", שאינה מזדהה עם קבוצה אֶתנית-דתית מסוימת בתוכה).

התביעה להפרדת הדת מן המדינה מקורה ה- היסטורי גם במסורת שונה לגמרי מזו הליברל- לית-מערבית שזוכרה קודם. לעומת ארצות-הב- רית שההפרדה בה הושפעה מן המגמה להגן בדרך זו על הדת מפני המדינה, אנו מוצאים משטרים שההפרדה שם באה כדי למגר את כוחה והשפעה

עויות של הפעלת עקרון ההפרדה בישראל לגבי היהודים בארצות-הברית, שהן מנוגדות לאלה הנובעות מהנהגת אותו עקרון בארצות-הברית עצמה.

<sup>22</sup> יש הטוענים שהציונות נתכונה, מלכתחילה, לה- עמיד את הלאומיות היהודית על בסיס חילוני. ראה לדוגמה: רפאל מאהלר, "על דת ומדינה בישראל" אבניים, תשכ"ו, ע' 85 ואברהם הלר, "בזכותה של יהדות חילונית", האומה תשל"ל, ע' 181. לאמיתו של דבר, נמצאה בתנועה מתחילתה, קשת רחבה של השקפות בשאלת היחס שבין הדת והלאומיות היהודית, ואלה שבקשו לראות בציונות את ה"אנטי-יהדות המסור- רתית", ייצגו את אחד משני הקצוות בקשת זו. <sup>23</sup> לענין ה"כנענים" ראה ב. קורצויל — "מהותה ומ- קורותיה של תנועת העבדים הצעירים" — ספרותנו החדשה המשך או מהפכה, ע' 270-300.

ענין לרשות היחיד. בארצות-הברית הדבר בא משום הגישה האינדיבידואליסטית כלפי הדת, שמקורה במסורת הפרוטסטנטית. מכאן הסבר נוסף לעקרון "ההפרדה", שאינו קשור בהשקפה על "נייטראליות" המדינה בתחום האידיאולוגי, אלא בטבעה של הדת כפי שהוא נתפס בפרוטס- טאנטיות המערבית, וברצון למנוע התנגשות בינה לבין האידיאולוגיה או "הדת הציבורית" הנתמכת על-ידי המדינה. ואולם זו עמדה קשה לישראל, משום אופיה הציבורי והלאומי של הדת היהודית בצורתה המסורתית. נקודה נוספת היא, שה"דת האזרחית" מן הטיפוס הנהוג בארצות-הברית מב- קשת "מכנה משותף" בין תרבויות אֶתניות-דתיות שונות, ולעומת זאת ה"דת האזרחית" במדינת ישראל טוענת לייצוג העם היהודי ותרבותו. הפר- דה בתנאים אלה פירושה ניתוק מוצהר בין הדת היהודית והיהדות. בכך כלולה זכותה — או אף חובתה — של המדינה לטפח "תרבות יהודית חילונית", ולהחדירה בקרב הנוער ובכל פינות חיי החברה על-ידי שליטה על מוסדות הממשל, ועל מערכת החינוך ואמצעי התקשורת ההמונית.

אין הדבר נעשה, לא רק משום ההתנגדות העזה שיעורר נסיון בכיוון כזה מצד הציבור הדתי. כמסתבר ממה שכבר נאמר, אף החילוניים מכירים רובם בקושי שבנסיונות להעמיד את היהדות על יסודות בעלי אופי חילוני מובהק. הדברים אמו- רים גם באלה מתומכי ההפרדה, המבקשים לה- עתיק למציאותנו את הגישה הליברלית-אינדי- וידואליסטית שבתרבות המערבית שחונכו עליה<sup>21</sup>, מתוך שלא עמדו על השוני בין תנאינו

<sup>21</sup> מילטון ר. קונוויץ מבחין בין יהודים בעלי "גישה אינדיבידואליסטית", שהם בעיקר חניכי התרבות המערבית, ובין בעלי "גישה מסורתית", שרובם בעלי רקע תרבותי שונה. ("מצפון היחיד ותודעת הקבוצה וחופש הדת בישראל ובארה"ב — גשר תשל"ב, ניסן, ע' 26-29). באמת רבים מיהודי ארצות-הברית מתנגדים להפרדת הדת מן המדינה במדינת ישראל. (ביחוד האורתודוקסים, אך גם חלק מן המשתייכים למחנות אחרים שביהדות אמריקה), למרות תמיכתם בעקרון זה בארצות- הברית. הללו עושים זאת מתוך הכרה בהבדל שבין הנאי המציאות בארצות-הברית וישראל, ובהשתמ-

דתיים. כן הזכרנו, שבמחנה הדתי יש המציעים לפטור את הרבנות והמועצות הדתיות מתלותן במדינה כדי למנוע גילויים שליליים מנקודת ראות דתית, המתאפשרים או מתחזקים מפאת מעמדם החוקי של מוסדות אלה. ואולם קבלת הצעה מעין זו, אין משמעה "הפרדת הדת מן המדינה" במובנה הרחב. השאלה היא, אם יהודי דתי יכול לתמוך בהפרדה כוללת של הדת מן המדינה? בענין זה יש לעמוד על כמה נקודות. ראשית, האם הפרדה כזו אמנם היא ערובה להגנת הדת מפני המדינה החילונית, או שהדבר עלול אף להחליש מעמדה והשפעתה בחברה ובמדינה. מן הדברים שנאמרו יש מקום להסיק, שההפרדה כשלעצמה אינה ערובה למעמד הדת. למעשה, גם בארצות-הברית הדת מוגנת בפני התערבות המדינה באותו תחום שהוקצה לה — לאו דווקא בשל עקרון ההפרדה, אלא בעיקר בגלל המשטר הליברלי-ראלי השורר בארץ זו. (ושיטת ממשל ליברלית, אינה מונעת בהכרח קיום זיקה בין דת למדינה). שנית, הפרדה אף בנוסח בארצות-הברית עשויה להחליש את השפעת הדת בחיי החברה והתרבות, ואף להקשות על אדם דתי לחנך את ילדיו לפי רוחו.

ואולם הבעיה העיקרית שהפרדת הדת מן המדינה תעמיד לפני יהודי דתי היא, שהדבר ימנע ממנו את האפשרות להזדהות עם מדינה כזו המגדירה עצמה כ"יהודית", במנותק מהיהדות, כפי שיהודי שומר מצוות מבין אותה. אמנם גם המצב הקיים אינו מסיר את הקשיים מבחינתם של יהודים דתיים הנאלצים להתייצב נוכח מציאות של מדינה יהודית שרוב חילוני שולט בה, ושזהותה היהודית מובעת בצור השאינה מתאימה למושגיהם על תוכנה של היהדות. ביחוד חמורה הבעיה לגבי אלה הנמנים עם מחנה הציונות הדתית, שכן הללו מייחסים קדושה לעצם קיומה של המדינה, שהיא להם "אתחלתא דגאולה"; ודווקא משום כך חשים הם ביתר חריפות במרחק שבין המדינה כאידיאל והמדינה כמציאות, המקשה הזדהות עם המדינה בגילוייה המוחשיים. המשימה המוטלת על ציבור זה של ציונים דתיים קשה במיוחד גם

תה של הדת בחיי החברה והיחיד, ולשעבדה כליל למרות השלטון. המדובר במשטרים בעלי אופי ריכוזי או טוטליטרי, המבוססים על אידיאולוגיה חילונית מובהקת. הללו רואים בדת המסורתית אויב ומתחרה קשה למשטר המדיני ו"דתו" החילונית, התובעים לעצמם נאמנות בלבדית של האוכלוסיה<sup>24</sup>. (דוגמאות: משטרים קומוניסטיים, מכסיקו, כמה מדינות אחרות באמריקה הלטינית, צרפת בתקופת המהפכה או בראשית הרפובליקה השלישית).

במדינת ישראל אין מקום לחשש רציני מפני תופעה כזו. אולם בין תומכי ההפרדה כאן יש המושפעים יותר מן הדוגמאות של מכסיקו או ברית-המועצות וכיו"ב, מאשר מדוגמת ארצות-הברית<sup>25</sup>. בכך כוונתנו להדגיש שעקרון ההפרדה אינו קשור דווקא במסורת או עמדה ליברלית, ופעמים הוא מייצג את ההיפך מזה<sup>26</sup>.

דבר זה יש לו חשיבות גם לעניין הנסיונות להעמיד את התביעה להפרדה על שיקולים הקשורים בטובת הדת, וביחוד בצורך להגן עליה מפני התערבות המדינה — לבל תיהפך, לכלי-שרת ביד השלטון המדיני. ואמנם עמדתו קודם על מגמה של גורמים פוליטיים במדינת ישראל להתערב בתחום הדתי, ולהטיל רצונם על מוסדות

<sup>24</sup> על תופעה זו ראה L. Sturzo — *Church and State* pp. 526-532.

<sup>25</sup> עמדתם של חלק מתובעי ההפרדה משקפת את יחסם העיוני לדת היהודית. הדבר בא לידי ביטוי ביחוד בכתבים שונים של "הכנענים" ושל "הליגה למניעת כפייה דתית".

<sup>26</sup> אפשר להבחין בין מציאות של "הפרדה הדתית" בין הדת והמדינה שבה אין רשות אחת נוגעת בתחומי חברתה. (ארצות-הברית) לבין מצב שבו הדת מופרדת מן המדינה על-ידי שלילת האפשרות של השפעה פוליטית מן הגורם הדתי, אולם המדינה אינה מפרידה עצמה מן הדת, אלא מתערבת בצורה מרחיקת לכת בעניניה. (משטרים קומוניסטיים או "מהפכניים" למיניהם). מבחינת אנשי הדת המצב האידיאלי הוא ההפוך (אלא שבידרך כלל אינו מגיע למימוש), שבו הדת אינה מופרדת מן המדינה אלא משפיעה על מוסדותיה וחוקיה, ואילו המדינה מפרידה עצמה מן הדת, בכך שהיא נמנעת מהתערבות בענינים דתיים ומאפשרת למוסדות הדת לקיים את מעמדם האוטונומי.

אידיאלי מבחינתו של אף אחד מן הצדדים. ואולם, ככל שאפשר להגיע לשינויים מסוימים במצב הקיים בתחום זה או אחר, קשה להצביע על אלטרנטיבה ממשית למצב זה בכללותו. יש לזכור, שאפילו היתה נמצאת הדרך להפרדה פור-מאלית, לא היה בכך משום פתרון מלא למאבקים על רקע התנגשות בין ערכים דתיים וחילוניים בתרבות הפוליטית<sup>27</sup>. (שאלת גיוס בנות או בני ישיבה, לדוגמה, אינה תלויה כלל בהפרדה או אי-הפרדה בין הדת למדינה)<sup>28</sup>. מכאן ההצעה לסינתזה בין הערכים של הקבוצות השונות וגי-בושן ל"תרבות אחידה ומשותפת". ואולם דווקא מבחינתם של הדתיים, נסיון כזה הוא המסוכן ביותר, מתוך שיש בו משום איום על האינטגרציה והאוטונומיה של הדת המסורתית, ומשום כך הם מתנגדים לכך בכל תוקף.

המצב הקיים בתחום הדתי מייצג את הנסיון להתגבר — על-ידי הסדרים פוליטיים — על בעיות הנובעות מקיומו של פיצול תרבותי-דתי בחברה<sup>29</sup>. הסדרים אלה — אינם פותרים כלל את הבעיה היסודית — שהיא עצם קיומן של חטיבות חברתיות, הנבדלות באורח חייהן ובהש-פתן על דמות החברה והמדינה — בתוך תחומיה

משום הצורך לעמוד במערכה בשתי חזיתות — להאבק על השפעת הדת במדינה בכלל, ולהגן על עמדותיו של הציבור הדתי בתוך המדינה. (כאמור, הועדפה "החזית השנייה" בנסיבות המ-משיות).

הבעיה שהחילוניים עומדים לפניה אינה קלה מזו של הדתיים, ואפשר אף חמורה ממנה. הללו מעונינים ברובם בשמירת האחדות הלאומית וה-מדינית והרציפות ההיסטורית של עם היהודי, והם מבקשים להקנות תוכן לזהות היהודית של עצמם ושל המדינה. עם זאת אין הם מוכנים לקבל עליהם את מלוא ההתחייבויות בתחום הא-מונה והמעשה שהיהדות המסורתית מטילה על נושאייה. קיומם של דתיים והצורך לשמור על בסיס משותף עם מחריפיים לגבי החילוניים את הבעיה — העומדת גם מעצם הצורך שיש בהם להתמודד עם שאלת זהותם היהודית.

הדברים הללו אמורים ברוב הגדול של היהו-דים החילוניים והדתיים (אף אלה שאינם נמנים עם ציונים הדתיים). מצבם של הקיצוניים בשני המחנות פשוט הרבה יותר. "נטורי קרתא" אינם מתלבטים כלל בשאלת היחס כלפי המדינה, או הרוב החילוני שבתוכה. אין להם כל ענין להוד-הות עם מדינה הנושאת לדעתם, את שם היהדות לשוא. מבחינתם של "נטורי קרתא" עשויה איפוא הפרדה מוצהרת בין דת למדינה אך לסייע להב-הרת המצב. אשר לתובעי ההפרדה מן המחנה החילוני, הרי הענין פשוט יותר מבחינה הלא-ציונים שבהם. ואילו בעייתם של אלו הדוגלים ב"יהדות חילונית" היא, למצוא מה הדבר שיוכל לבוא במקום הדת כבסיס ליהדות מסוג זה. הבעיה העיקרית של אלה ואלה, אינה במישור העיוני אלא במישור המעשי; והיא, העדר סיכויים ממשיים לשינוי ראדיקאלי של המצב הקיים ביחסי הדת והמדינה, שהוא מבחינתם אינו מניח את הדעת כלל.

כללו של דבר, המצב הקיים בתחום הדתי — לא הפרדה בין דת למדינה, אך גם לא שילוב ביניהן — סבוך למדי במהותו, ואינו פתרון

<sup>27</sup> גם בתנאים של "הפרדה הודית" ישנו הקושי בעצם הנסיון להגדיר ברור תחומים נבדלים ל"דת" ול-"מדינה". על העובדה שעקרון והפרדה אינו עשוי למנוע התגלעות סכסוכים על רקע דתי אפשר לעמוד מתוך עיון במציאות האמריקנית.

<sup>28</sup> עוד דוגמה: מאבקים חריפים שנערכו במדינת ישראל על רקע עמדות ופעולות של הרבנות הרא-שית בנושאים שבהם אין לה כל סמכות מחייבת מכת החוק ("מרבק", "האניה שלום"). פירוש הדבר, שבניגוד לטענה הרווחת, אין "הפרדה בין הדת והמדינה" עשויה לפתור את בעיית "המונופול של האורתודוקסיה בענפי המשק השונים". כתוצאה מ"חוקי הכשרות" (ראה לדוגמה: ש. אלוני, האב-סורד שבחקיקה הדתית" — אבניים תשכ"ו ע' 59. אלא אם כן המכוון הוא לביטולו של "שולחן ערוך" או לביטולה של הרבנות אף כמוסד וולונטארי.

<sup>29</sup> על השיטה המאפשרת לקיים את היציבות המדינית בתנאי פיצול תרבותי — על-ידי הסדרים מכוונים במישור הפוליטי ראה A. Lijphart — "Con-sociational Democracy" — *World Politics*, 1968-9 p. 211

אים יותר לאורח-חיייהם. הדבר מביא לידי התנג-  
שויות, שאת השפעתן מנסים למתן במידת האפשר  
על-ידי הימנעות מהכרעות בעלות אופי עקרוני  
ופתרונות חד-צדדיים.

בציבור הישראלי נשמעים מדי פעם בפעם  
קולות של בקורת על ה"מקח וממכר" בענינים  
דתיים, ועל השתמטות מהכרעה ו"מסחר בעקרונות"  
נות", המשפילים את הדת ומעידים על ניצולה  
ל"מטרות אינטרסנטיות". ברור ששיקולי אינטר-  
סים וגורמים של מאבק כוח, לא נעדר מקומם גם  
מן המערכה של שאלות הדת. ואולם דוקא טיבה  
המהותי והעקרוני של המחלוקת בנושאי הדת  
בצירוף הרצון לקיים את האחדות הלאומית וה-  
מדינית הוא הגורם העיקרי המשפיע על הנהגת  
סגנון "פוליטיקה של פשרה" בתחום זה, המב-  
ססת על ויתורים הדדיים במסגרת ה"סטאטוס  
קוו", ועל הנכונות להמנע מן הנסיון להכתיב  
פתרונות ראדיקאליים ופסקניים, מן הסוג של  
הפרדה גמורה או שילוב מלא בין הדת למדינה.

של מערכת פוליטית ולאומית אחת. מכאן ש"שא-  
לת הדת" בישראל אינה תלויה בהסדר משפטי או  
פוליטי מסוג זה או אחר, ואינה עשויה להגיע  
לכלל פתרון בהסדר כזה. עם זאת, מאפשרים  
ההסדרים הפוליטיים את עצם ה"קיום-יחד" של  
דתיים וחילוניים ואת המשך שיתוף-הפעולה  
ביניהם. כמובן, האפשרות להגיע להסדרים מעין  
אלה מיוסדת על הנכונות ההדדית לקיים את  
המסגרת המשותפת — שמקורה הוא בתמיכה  
הכללית כמעט ביהדותה של המדינה, וברצון  
לשמור על קיומה ועל אחדות העם היהודי. הסכמה  
זו מחפה אמנם על הבדלי השקפה עמוקים בדבר  
הגדרת תוכנה של היהדות והמתחייב ממנה לגבי  
התנהגות היחיד והציבור. אף על פי כן יש בה  
כדי בסיס לקיום משותף למרות חילוקי הדעות.  
מצד אחר, החשיבות שמייחסים הצדדים השו-  
נים למדינה ולשאלת זהותה — מניעה אותם  
לנסות ולהשפיע על עיצוב דמותה של המדינה  
בהתאם לתפיסות היהדות שלהם, או כדי שתת-

# הדרך אל מחוץ

## ישראל אפרת

ללא פועל. ואולי בלי ביסוס פילוסופי, רק מתוך הסתכלות פנימית, חש גם המשורר הצרפתי מאלארמה: *Ma pensée se pense*, "מחשבתי חושבת את עצמה". והרי רמז לתחושה זו גם בביטוי האנגלי *Methinks*. כך שמתחומים שונים בוקעת ועולה הכרת מציאותה של חשיבה טהורה, חשיבה עצמית ללא חושב, ואני סבור שסוג זה מסמן במיוחד את עולם היצירה.

כי מבחינת האדם, וכל אדם במשמע, הרי באמת אין העצם אלא חוויה של עצם, שכן אם איננו מחולל חוויה איננו קיים. אם איננו מרשים איננו נמצא. יוצא שכל עצם איננו כלל הוא אלא משהו אחר ועשיר יותר, סכום התסיסות הנפשיות שהוא היה גירדון, קונסטלאציה של תחושות ומחשבות. וכשאנו נדחקים אל תוך הלב לרגל גירוי מבחוץ מתעוררים אצלנו המון "עצמים" ומתרמזים זים ומתעפעפים אהדדי עד שהם מקבלים אל תוכם את אורחם החדש, ואז הרי מתהווה קונסטלאציה אחרת, נפש חדשה. האדם החי תמיד מתהווה, תמיד הוויה (וו חרוקה), תמיד חגירת כוח להיות אדם, תמיד בסכנה לנפול אל תוך מערכת הדומם.

כי צריך להדגיש שהעצם החיצוני איננו מעורר רק תגובה אחת בנפש, כשם שנקישה על מבענע בפסנתר משחררת צליל טהור אחד, אלא כל המקלדת מקצה אל קצה, על נסקיה ונחתיה, מזנקת לפעולה. והתחושה הראשונה היא תוהו. משל אדם נכנס לחדר זר צפוף אנשים זרים, שכל פרט על הקירות וכל פרצוף בין המסובים מכה כפטיש על חושיו, עד שהאדם מסתגל באורח פסיכופסיכי השומר על בריאות האדם ושפיותו. כך תחילת חוויה שירית תוהו, התעוררות כל-נפשית לכל מעמקיה, עד שהמשורר זוכה לחוויה האחת שהיא משמעותן של כל החוויות שתקפוהו כולן יחד ברגע של תוהו. אחר כך מצטרפת גם היא אל אוצר החוויות ששמו נפש כדי להיגאל

שתי מסילות למחשבה מדעית: אינדוקציה ודדוקציה. הראשונה מיכאנית, חיפוש אחר המכנה המשותף תוך בדיקה מפורטת של הנתונים. השנייה היא הראשונה במהופך. הצד השווה – אימאננטיות. המסקנה כלולה בהקדמות, ואין יצירה או יציאה, וזהו סוד סמכותן של שתייהן. אבל יש סוג של חשיבה שאינה מסתייעת בשני התהליכים האלה, מפני שבעצם היא טראנסצנדנטית, או – יורשה לי לומר – אקסטרא-דוקטית בית, דהיינו מוליכה אל משהו מחוץ לנתונים, והיא החשיבה השירית. ונדמה לי שעדיין לא הגיעה לכלל בירור. נגעת בענין זה במסות שונות, כאן מגמתנו השקפה מרוכזת.

### א. חשיבה אוֹבֵיִקטִית

כבר אריסטו בדרך הגיונו הקר עמד על חזיון שצריך היה להיות מזועזע, שבהתקרבו לעולם הרוח פוקע תקפו של הדקדוק הלשוני ואנו עומדים בנבוכים ואילמים. וזה לשונו: "ולכן הואיל והמחשבה והאובייקט של המחשבה אינם שונים זה מזה לגבי דברים שאין להם חומר, הרי המחשבה האלוהית והאובייקט שלה זהים, כלומר החשיבה והאובייקט של המחשבה חד הם"<sup>1</sup>. קיבלו ממנו, תוך הרחבת המשוואה, הוגי ימי הביניים. רבי אברהם אבן עזרא, על שמות לך, וקובע: "כי הוא לבדו יודע דעת וידוע". וכך גם הרמב"ם במורה נבוכים א, סח: "ועצמו הוא המשכיל והוא המושכל והוא השכל כמו שמתחייב בכל שכל בפועל"<sup>2</sup>. זאת אומרת שלגבי הרוח אין הנושא והמושא והנושא קאטיגוריות נפרדות. אלא הנושא נושא את עצמו תוך פעילות

<sup>1</sup> אריסטו, מטאפיזיקה 4 1075.

<sup>2</sup> כך גם במשנה תורה, "יסודי התורה" ב, ו: "הבורא יתברך הוא היודע והוא הידוע והוא הדעה עצמה הכל אחד". וראה המסה "למהות הרוח" בספרי ספר המסות (דביר, תשל"א) עמ' 51-60.

זאת היא איפוא השיבה או בייקטית, וש-  
לא לערבב מושג זה עם אובייקטיביות או סוב-  
ייקטיביות, שלפי השקפתנו חסרות-שחר הן בעו-  
לם היצירה. השירה כולה בטתרתה ובאמינותה  
היא קריאת כתב האובייקטים שנתרגשו בנפש עם  
כניסת אובייקט חדש, או יותר נכון האזנת  
לחישתם. השירה איננה איפוא הבעת הנסיון,  
דהיינו קרינה ישירה מן העצם החיצוני אל המלה,  
אלא הבעת הנסיון לאחר שנתמוגז עם כל הנס-  
יונות הקודמים, לאחר שנכנס אל הנפש כולה  
להיות עצם מעצמה – הבעת הדממה. מפאת אי-  
ישירות זו הרי ניתן להבין עמוק יותר ניסוחו של  
וורדסוורת, שהשירה היא "ריגוש העולה על הזכ-  
רון בתוך שקט"<sup>3</sup>. תהליך חשיבה זו מפותח אצל  
המשוררים, אבל מסתמן אצל כל אדם. יש ועובר  
עליך אדם ברחוב ואתה יודע שנפגשת אתו קודם  
לכן, אבל איפה ומי הוא? ואתה מענה את זכ-  
רוך, או יותר נכון זכרוך משום-מה מענה  
אותך, כלומר אתה מסתכל עמוק אל תוך קלסתר  
פניו. ופתאום מישוהו בהיסוס: אולי זהו שהתווד-  
עת אליו לפני שנה או שנתיים במסיבת ערב אצל  
פלוני. אתה מרגיש שאחד רוצה לעזור לך  
במבוכתך, שאיננו מרפה ממך, אבל מיהו אחד  
זה? איך חש בתוכך שום סימן של אחד. זוהי  
התמונה עצמה של האדם שעבר עליך ואחו בך,  
והחווייה הקשורה בה, הרקע שלה, דהיינו כל  
מחשבתה הלוחשת לך מי היא. קוראים לזה זכרון.  
והואיל ויש מלה אין רואים את חלקי החווייה  
הגנוזים בתוך המלה. צריך לגשת אל העולם בלי  
מלים, או טרם מלה. משורר עמוס מלים מחריש  
את לחישת העצמים בתוכו.

מתוך פרספקטיבה זו של חשיבה עצמית או  
אובייקטית הרי אין המשורר אלא פאסיבי,  
רק מאזין. אבל ההאזנה כל כך מתוחה-מרוכזת  
שאפשר לכנותה פאסיביות אקטיבית. ניתן לומר  
שהעצמים נמצאים תמיד תוך שיג ושיח בלב,  
שכן כל עצמם מחשבות וחוויות, דהיינו חומר  
נפשי, וממילא הם מתקשרים, כלומר מגיבים זה

לעת מצוא יחד עם האחרות גאולה חדשה. אנו  
תמיד בנתיב הצר בין שיגעון לאירגון.

כך נענית הנפש ניתן לומר בכל הזמרה וניפחה,  
דהיינו בכל חוויותיה הקודמות ללא שייר, היע-  
נות כל-כולית, כי היענות חלקית-שטחית איננה  
רצינית-שירית. איננה בעצם נפשית כי הנפש  
נמנעת החלוקה. הנפש נענית שירית כשתגובתה  
כוללת כל השרף והגטף של שרשי שרשיה יחד  
עם אדמת עפרם, כלומר כל ההיסטוריה והפרי-  
היסטוריה שלה. הנפש היא ההיסטוריה שלה,  
לא שום דבר אחר. נדמה לי, כתבתי פעם, שאם  
צדקו האנתרופולוגים כי מה שאנו חשים לפעמים  
בתחילת תרדמה כאילו המיטה נשמטת מתחתינו  
ואנו נופלים-נופלים שארית ההרגשה הוא מימים  
קדמונים עת האדם היה שוכן יערות וישן על  
בדי האילנות – מה תימה שתחושות רבות כאלה  
טמונות בנפש והן הן משקיעה ומעמיקה, הרבדים  
התחוחים העולים בשעת התרגשות, שלא תמיד  
מבין המשורר עצמו את פשרם, ויש והוא דן  
אותם לגניזה, למרבה הצער.

אלא שנחיתת המשורר תוך עצמו היא מסגול-  
תיו המיוחדות, ולא כל אדם זוכה. בדרך כלל אנו  
משוללים כוח זה, ואפילו חדורי פחד מפני ההווייה  
עם עצמנו. האני מפחיד. הוא שעון החול המראה  
בעליל את הזמן הנשפך גרגר-גרגר. רק יחיד  
סגולה אוהבים לפרוש ולהעמיד את שעון החול  
על שולחן עבודתם. ושמה אהבתם זו אינה אלא  
השרביט ללא רחם של סגולתם. יתר על כן, נוכ-  
חותו של אדם מהווה הפרעה. החברה כופה על  
היחיד להסתגל אל המשותף ומצמצמת את האדם.  
רב ועשיר האדם רק כשניתן לו לצלול אל תוך  
מעמקיו. הוולת הוא גיהנום, אמר סארטר. האני  
שלם רק עם האני. אלא שפירוש המלים "כשהאני  
עם האני" הריהו שאין מקום לאני כלל, שכן האני  
מופיע רק בעימות עם האתה שהוא הגיהנום. ה-  
אני שלם איפוא רק כשהוא נעלם, והאדם צף כמו  
תורו על אגם וואלדן, "כשהוא חדל להיות ומת-  
חיל להיות", זאת אומרת, כשהוא חי "באתכסיא".  
היצירה היא תהליך תת-הכרת, התעוררות מעיי-  
נות בלי תחנית.

William Wordsworth: "Emotion recollected  
in tranquility"



הכל מחותך-חד. המושגים וההגדרות מוקפים גבול המחזיק את כל בני הבית מבפנים. לוא נש-אר משהו מבחוץ היה כל הבנין מתמוטט. לא כן בעולם השיר. האוירה בין השמשות, ולוא הונח השיר תוך גבול ואפילו הרחוק ביותר, לוא היתה בתוכו רק תודעה של גבול ותנאי, ברי לי שהיה חדל להיות שיר. נשמת השיר היא נשימתה ב-אינסוף. דומה היא לעטרת ליקוי חמה השולחת שפודי אש אל כל צד ההולכים ומתרחקים אל תוך הלילה הקוסמי.

לפי דעתו של לודוויג וויטגנשטיין צריכה הפי-לוסופיה, שספגה מכות וחבלות על מצחה בהת-נגחה בסייג השכל, להיסוג אל תחומה, אל הפו-זיטיבי ובר-ההבנה. דעה זו אינה יכולה לחול על השירה שכל טבעה אנרגיה הנדחקת אל תוך ה-לא-נודע בחיפוש אחר משמעותו של אדם, אנרגיה אינסופית וחסרת מנחה. כל תשובה מעניינת אותה רק במידה שהיא גוררת שאלה אחרת יותר נוקבת, במידה שהיא משמשת מנהרה או סולם לתהייה יותר מקיפה, ובוזו הריהי עשויה לשמש ביטוי מיוחד לדחפיו העמוקים ביותר של זמננו השואל כל כך הרבה וכל כך חיונית. ניתן לומר אנו דור שירי אלא שאת שיריו יגמול אולי בדור הבא.

כי בשטח הפילוסופי היאוש של אתמול, הניהי-ליום האכטיטניציאלי, יצא מן האופנה. "להצביע על לא כלום הרי זה לא להצביע", אמר ווייטהד.<sup>5</sup> והמחשבה, כפי שנראה לקמן, אינה נוטה לגזור על עצמה כרת, ובשטח הפוליטי, ומלאו את הא-רץ וכבשה — נכון. אבל מי יהיה הכובש? עולם אחד — עולם של איזה אחד? ואם מטרת האדם היא כיבוש הארץ ומטרת כיבוש זה היא כיבוש הירח ואחר כך כיבוש נוגה וכולי, תמיד איזו שפיפונת לוחשת בלב: ואז מה, אחר כך מה? והרי זה הטראגיים המיוחד של ימינו: חסרון תשובה וחסרון כניעה לחסרון. ובשטח הסימאנטי נדמה לי שכל התקשורת הלשונית אינה אלא רשת של קשרי שאלות. כל מלה היא צרור שאלות.

על זה. מהותו של עצם היא דיבורו בלב, ושלא כפי המהות הקפואה של ההגיון הביניימי היא נוזלית, נהר המשקף תמיד חופים ושחקים חדשים, אבל זהו כל משמעותו של העצם באותו רגע. שולחני מקשר דו-שיח עם הכסא שנתרוקן לאחר שעזבני האורח. חלוני בבוקר משתתף עם סימטתי הצרה הימית בהגשת זרי הרדוף אדומים משני הצדדים לגימנאזיסטיות כחולות-החולצה הצוב-אות על בית ספרן, וכעבור רגע הוא משוחח מתוך קנאה עם הנגרים נושאי הפטיש הגא כחנית חיי-לים על עניבת ירכם, העובדים על הקומה הששית בבנין העולה מנגד. תמיד דו-שיח בלב החי. ופתאום קופצת אלי איזו אמת מדו-שיח זה, אמת מעוררת הדים רחוקים בחיי, וזהו השיר והמהות והמשמעות של כל העולם באותו רגע. יותר מש-האדם רואה הוא שומע.

ומעניין איך שקדמונינו כבר נקטו את האפ-שרות של תפיסה פאסיבית זו. על הפסוק "וישמע את הקול מדבר אליו" (במדבר ז, פט) אומר רשי: "מדבר כמו מתדבר כבודו של מעלה לומר מדבר בינו לבין עצמו ומשה שומע מאליו". זהו אולי לא לשון נקייה גרידא אלא ציור פסיכי של המו-שג דיבור אלהים לעומקה של אמת. וכך מדבר כל עצם בפנימיותו של אדם ואדם שומע מאליו, בחינת "ושרה שומעת פתח האוהל" (בראשית יח, י), "ורבקה שומעת בדבר יצחק" (שם כו, ה). אמהותינו הצנועות היו בעל כרחן בקיאות במלא-כה זו.

ואפקים רחוקים מתרמוזים אהדדי. ההוגה האנ-גלי, יוהן סטוארט מיל, חושב שאין אנו שומעים את האמן. הוא שח עם עצמו ואדם מקשיב בס-תר.<sup>4</sup> אלא שצריך להוסיף שגם האמן עצמו אינו אלא מקשיב בסתר.

### ב. חשיבה אינסופית

השירה אינסופית איפוא מבחינת האובייקטים הנפשיים, כלומר לעומק. אבל כך הוא גם מבחי-נת הנוף והטווח. עולם המדע בהיר האור הוא.

Alfred North Whitehead: "To point at <sup>5</sup> nothing is not to point

John Stuart Mill: "The artist is not heard <sup>4</sup> but overheard

במלים אחרות, תודעת המיסטריה שמסביב לנו אינה חיצונית, הרגשת תחום גדור ובתוכו שלט: אין כניסה, אין מעבר, הרגשה כזו אינה קיימת כלל, כי אין תחומים ברוח האנושי. הכל אחד ור-חב לאין סוף. והשיר הוא תחושת משהו שדווקא מושך את השכל, והשכל אף הוא מתמשך אל תוכו. המיסטריה היא כוח אינמנוחי, היא חיותו של השכל: בוא, בוא! אלא שאין להגיע שם אל שום סוף. וממילא גם מה שמתחת לרגליו מוטל במסתורין, והשכל עצמו נעשה ספק, כי אם הכו-ללות אינסופית, הרי לפי תורת החשבון גם כל חלק וחלקיק שבתוכה אינסופי, כלומר לא מושג כולו, לא מוגדר, לא מוקף היטב, לא כל בני הבית מבפנים, ותמיד הרגשה שהחזיון נמשך הל-אה מעבר לקו ההכרה אל תוך החושך. כי גם בתודעה יש דרגות מזיגה של אור-צל לאין ביי-טוי, כלומר עד שמתחיל רטט הרגש הבא להש-לים כביכול מה שלא נאמר, כי מה שנאמר כבר נאמר והובע.

רק מה שכלוא ומחוסר שפה מצית את הרגש, גמגום וריגוש יונקים זה מזה. וזאת היא האוירה השירית.

נרחיב את המסגרת. היופי כולו מה הוא? לא הרמוניה וסימטריה וכל מיני גבוליות, כל מן דין הוא יופי מת. לא שום דבר מסוגר ואימאננטי, אלא מה שאמנם ניתן לפנינו בגבולות אבל שומ-עים בו משק כנפים של בריחה אל מעבר לגבול. היופי הוא העריגה ליופי, עוד פעם הדחיקה אל הלא-ניתן אל הסתום, האינמנוח שהוא מחולל, ה-תסיסה שהוא מתסיס, וממילא אם השירה היא התגלות, הרי אין התגלות שלמה ומוגמרת — וזהי אויבתה של שירה — אלא משהו נגלה ולא נגלה, משהו מאד עיקרי אבל גנוז, חבוש בטמון עד לאחר זמן — אל הארץ אשר אר ארך.

וכאן סוד הדימוי והסמל ויחסם זה לזה. הדימוי מרחיב את התודעה והסמל מעמיקה ומנציחה. ה-ראשון מבהיר, והשני מרמז אל מחוץ ומעבר. הראשון מתייחס אל האובייקט ועדיין דבק בו, והשני כבר נמלט משביל ונעשה נשמתו של שיר. הדימוי, אומר אריסטו, הוא הדבר היחיד שאי-

אתה מדבר על שולחן — איזו תבנית, רבוע או עגול? איזה עץ, אלון או תולענה או מין אחר? איזה צבע, שחור או אדום או צבע אחר? וצרור השאלות — זהו השם הנפשי. לא התשובות אלא השאלות, ובעצם הן החיות והדינאמיקה של השם. ואילו המוחש, אפילו חי, הוא מת אלא אם הוא נעשה מלה ומתחיל לפעול.

כך אנו נדונים להיות רימונים של שאלות בלי תשובה אחת מוצקת בלתי מטולטלת, זאת אומ-רת בלי גבול. אנו מחליקים תמיד על חלקת קרח. איך אמר גיאורג זימל? "מהותם של החיים היא בדיוק החשק ליותר חיים". תנהו ענין לגבי שיי-רה: המשמעות השירית היא בדיוק החשק ליותר משמעות. כך שיש אולי מעין התקדמות גם ב-שירה, פתיחות פרוגרסיבית, פריצת אופקים ונ-פילה ללא כוח בפני אופקים אחרים, נדחקות תמידית אל תוך הלא-נודע הגדול האופף את האדם באשר הוא אדם.

ובכלל הרי זהו עצם טבעו ודחפו של השכל האנושי, שאחת מסגולותיו המיבינות היא לראות את הכל כחלק ממהו יותר. המושג גבול עצמו מחייב הצצה כמו בגנבה אל מחוץ לגבול, כי אח-רת אין מושג גבול, הכל -גבול אבל כל-הכל אינגבול. הוויה כולה מוגבלת לא ניתנת לתפיסה. התפיסה האנושית דוחה את האין משום שטבעה תפיסה, כלומר תפיסת משהו. כך שההוויה אין לה ניגוד או היפך. אמנם אין לתפוס גם הוויה אינ-סופית, כי מי יכול להקיף במוחו את האינסוף כשזה לפי ההגדרה בלתי מוקף? אבל תופסים תפיסה פרוגרסיבית, דהיינו שתמיד ניתן להקיף יותר, שהתהליך הוא אינסופי. תמיד יש יותר שאמנם גם הוא סופי, אך בלשונו השנונה של ר' לוי בן גרשם, הגודל הוא "לאין תכלית בעל תכ-לית"<sup>6</sup>. ומיבנה נפשי זה, חתירה נפשית זו, מת-גלית בכל הודה ואינמנוחתה בהופעה שירית, השירה היא חתירה ליותר, לערפל.

<sup>6</sup> ראה ספרי הפילוסופיה היהודית בימי הבינים: שיטות וסוגיות (דביר, תשכ"ה) עמ' 73.

הפנימיים עם עצמים אחרים, אם בסביבתם או בקצה השמים. ושיחות אלה מתנהלות ללא הרף, והקונסטלציה לובשת צורות שונות, והאמת תמידית-התמורות. ועל כן מהותו של עצם איננו כמו שחשבו הוגי ימי הביניים או קודמיהם היוונים משהו קבוע ומוצק אחת ולתמיד אלא כקוצות המים של מזרקה תחת קרן אור צבעונית מסתור-בבת במסתרים, ואין הכל צפוי.

ועל כן כל אמת שירית היא קפיצת פתאום לא-ווירו של עולם. לא תיאום עם המציאות או עם המיוחל לפי שלשלת סיבתית, לא נכונות אלא יצירה, צורה מתוהו. הפייטן עומד עמוק בתוך התוהו. ושרווליו מופשלים ויוצר. ואחר כך גם טלסקופ הזמן— כל פעם הסתכלות אחרת כל תקופה ושקספיר שלה, אותה ארשת מיסטית שא-נו רואים עכשיו על פני הגברת לה ג'וקונדה נת-גלתה זמן רב אחרי יצירתה. ובכל זאת יתכן שצדק המשורר האמריקני רוברט פרוסט: "המ-שורר זכאי לכל המשמעויות שיש למצוא בשי-רו"<sup>7</sup>. הוא יצר את המזרקה והאור הגנוז גם יחד. ושמה הוא עצמו ולנצח— האור הגנוז, המסתובב. יוצא שכל אסכולה ביקורתית-מדעית המשת-דלת להסביר תופעה שירית באורח סוציולוגי גרידא מתעלמת ממהו שירי וחי, משהו אימא-בנטי.

וקנה מידה שני לאמת מדעית הריהו האוניבר-סאליות, הסכם כללי. ושוב נהפוך הוא בשירה שהיא עולם של יחידות, לב קורא אל לב, והעו-לם מבחוץ, לא קרוא. האמת השירית היא דווקא זו ההולמת אותי באופן פרטי, הנובעת מתוך-תוכי או משתלבת עם כל רקמת נפשי. לגבי שירה צדק פרוטאגוראס הסופיסט: האדם, כלומר הפרט, הוא קנה-מידה לכל דבר.

כדי להבין את ייחודה של אמת נפשית-פרטית זו כדאי להסתכל בגישה שכנגד, המושגית-כל-לית, כפי שהגיעה לידי ביטוי חריף על ידי פי-לוסוף גדול, עמנואל קאנט, במושג המציאות. מציאותו של דבר, סבר קאנט, אינה יכולה להיות

אפשר ללמדו מפי אחרים, והוא גם אות לגאונות, כי ההשאלה הטובה מהווה תחושה אינטואיטיבית של דמיון תוך שוני"<sup>7</sup>. ואילו הסמל שהוא צירופם או נציצתם ההדדית של הדימויים נתפס מבפנים לעצם ובו בזמן הוא אינסופי, משמעותו המשת-רעת אל מעבר להכרה. פנים וחוץ בעצם מתבט-לים לגבי הסמל, כי איננו קיים אם כי הוא האמת הנפשית ביותר. המלט איננו בנמצא בשום מקום ולא פאוסט ולא ביאטריצה. ונהירים לנו דברי פול ואלרי: "אין ספק, נושאה היחיד והתמידי של הנפש הלא הוא דווקא הדבר שאיננו קיים, זה שהיה ואיננו עוד, זה שיהיה ואיננו עדיין, והאפ-שרי והבלתי אפשרי, אבל מעולם לא, מעולם לא, זה שיש"<sup>8</sup>. אולי נאמר כך: הדימויים מת-רפקים על העצם כעלעלים על ההדסים, והסמל הוא קרני אור על מצחו של משה. נדמה לי שבזה מוסברת הטראנסצנדנצה שרמזתי עליה בתחילת דברי אלה על החשיבה השירית. כי שיר שלא הגיע לסמל אינו ממומש. וזוהי אמת מידה של כל יצירה.

אלא שעכשיו אין מנוס מהשאלה: אם הסמל אינו קיים במה הוא אמת? מתוך איזו גישה היא אמת? מה כוחה של השירה שהיא כל כך משכנעת?

### ג. חשיבה מיסטית

כוחה המשכנע מתגלה בשלושה צדדים מסתו-ריים: אי-צפיות, פרטיות אוניברסאלית, ואמונה. סימנה המובהק של כל אמת מדעית היא סדי-רות התופעות שנוקטת צורה של חוקיות סיב-תית, ועל כן צפיותה. ונהפוך הוא בשירה. אותה שקיעה, אותה חלקת אדמה, מעוררת במשוררים שונים, ואף באותו המשורר בזמנים שונים, רג-שות מתחלפים מן הקצה אל הקצה. כי עצמים, כפי שאמרנו, אינם רק מה שהם, כל אחד במקומו. הם יוצאים מעצמם ומקשרים שיחות בחיינו

<sup>7</sup> אריסטו, פואטיקה 1459<sup>a</sup> 5. והשווה ספרו ריטוריקה 1405<sup>a</sup> 8.

<sup>8</sup> פול וואלרי, הנפש והריקוד, בתרגום י. זמורה (מתברות לספרות) עמ' 40.

<sup>9</sup> Robert Frost: "A poet is entitled to all the meanings that can be found in his poem."

חתירה ליתר נאמנות. אמת אמן ונאמן — מצור לשון ומחשבה אחד חוצבו, והכשרון האמנותי הוא אופי מוסרי, אישיות מוסרית.

כך עוקפת האמת השירית את הדרישה המד-עית להסכם כללי, הואיל ובלי אינדוקציה רק באורח מיסטי אני מזדהה — וכל הזדהות נובעת מכוחות מיסטיים — בצער זה או בחווה זו עם האנושות כולה. אני האדם בכלל, כי יש מעמקים בנפש המשותפים לכל האנשים, איזה תהום או תוהו, או צנפה היולית-אנושית שהיא קודמת לכל פירוט וחילוק, לכל "ויבדל", ומשם גדלים חרוזי השירה. כך שהאמת השירית אינה מבטאת כמות של שטח או של מנין, מין סקר של גאלופ, אלא איכות, דהיינו כמות בעומק. יש ואחרי קריאת שיר נאגת אדם מתוך הנאה: כמה אמיתית יצירה זו! והכוונה, כמות של עומק. כך מדברת חוויה פרטית אל חוויה פרטית מתוך רגש של מעמקים אוניברסאליים, של האני הכללי, האני הסתמי — שתי מלים המהוות סתירה הגיונית והן חוויה מציאותית.

ועקיפה זו אנו מוצאים גם באופיה השלישי של המיסטיקה השירית, עקיפה מצד אמונה. התהליך ההגיוני הריהו תמיד מספק לוודאי, הגענו לוודאי מסתלק הספק. שכן כל עצמו של הספק חיזור אחרי וודאי, וכשהוא מוצאו ישמח להתחמק, זהו הכיוון והמצעד. ואולם התשובה השירית עוקפת תהליך זה ונכנסת בחוג המסטורין של ההרכב המסובך המכונה אמונה.

כי האמונה אינה שוללת את הספק. יותר שהקול עמוק-נפשי כן הוא פחות וודאי, ובזה הריהו יותר אמתי. למשל נסיונו של אברהם לפי דיונו של קירקגור. כשניסה אלהים להעלות בנו לעולה לא היה אברהם משוחרר ממוראותיו של ספק: שמה זהו קול השטן. וקול האמונה הכריע, אף לא בלי פחד וחלחלה. כך הקול הנפשי עם יצירת שיר או קריאתו אינו חפשי מספק. הספק והוודאי של-בים וקלרעים יחדיו, ומהם כל הריטוט והריגוש של החוויה. אלא שוודאי זה אינו שכלי אלא רצון-גי, כי הרצון בא וממלא תפקיד של בוחר ומכ-ריע. והכרעתו יותר עזה ותקיפה, יותר להט בה

נשוא המשפט, הואיל ואינה מוסיפה שום דבר למושג. מאה שקלים מציאותיים ומאה שקלים אפשריים — אותו המושג, לא פחות ולא יותר מ-מאה שקלים. ופשיטא שצדק מבחינת ההגיון הט-הור. ואולם מושג זה אינו מהווה אלא משמעו של דבר. המילון כולו משמעות ואיננו נוגע בנפ-שי בשום דף. אבל מציאותם של מאה שקלים או אי-מציאותם עלולה להביא שינוי במצב מסו-יים של אדם, ופעמים לידי מבוכה רבה בחייו. מציאות זו היא איפוא נשוא חשוב מבחינת המש-מעות האישית, ויש להבחין בין משמע למשמ-עות.<sup>10</sup> השירה כולה אפופת משמעות.

ויש גם יחסי איבה בין שני סוגי ידיעה אלה. המושג בא ומוחק את הפרט ואת היחסים הפר-טיים. ואילו נטייתו הטבעית של אדם הריהו ל-עת דווקא את הפרט ויחסיו. את החי המדבר הזה, הצמח הזה, ולהתפרק את מטליות ה-סינוור של הגדרות הגיוניות. השירה חותרת ל-ח-זור אל הידיעה האנימאלית וססגוניותה, והידיעה המושגית נוטה לצמצם את זו השירית ולהחווירה. ולכן אי-אפשר לומר שאין בכלל אלא מה שבפ-רט או להפך שאין בפרט אלא מה שבכלל. אלה הן שתי חוויות בפרדות. צבע עיניה של אשה או נטיות-נפש מסוימות אינן בהגדרת האדם, ומה שינויים הם עשויים לחולל בחייו!

וכל האכספמרימנטאליזם לשם מה הוא בא אם לא לנסות צורות מצורות שונות כדי לחתור אל העצם או הרגש הפרטי לעומק עומקו, אל החוויה האישית, כי הטבע עצמו עורך נסיונות ללא הרף, ללא חזרה כל שהיא על עצמו. כל מאורע הוא דבר חדש ומפתיע, והמדע מתעלם מהפתעות ותו-פס רק את הקווים הכוללים, וכך גם הלשון סלק-טיבית ושמרנית היא, וממילא הנאמנות לחוויה שוברת בעל כורחה את הלשון כדי לתת ביטוי לפרטי החוויה. לו אפשר היה להעמיד מצלמה בפני רחשושי הלב יתכן שהצילום היה ההישג הנכסף, אבל מה שונה מכל הבעה לשונית! השאי-פה האכספמרימנטאליית אינה סתיה אלא להפך

<sup>10</sup> ראה תחילת מסתי "משמעות", מאזנים, תמוז תשל"א.

על אי־אמונה וזה המהווה אמונה שירית"<sup>11</sup>. רי־  
שוב מתקרבות אמת ואמונה ואמנות זו לזו גם  
מצד הפייטן וגם מצד הקורא בעולם אלטרנאטיבי  
שהכל בו אי־צפוי והכל פרטי־כללי.

חשיבה אובייקטיבית, אינסופית, מיסטית — שמא  
בקצרה: אכסטרא־דוקטיבית, הדרך אל מחוץ, אל  
הלילה הגדול האופף את האדם.

Samuel Taylor Coleridge: "The willing<sup>11</sup>  
suspension of disbelief, which constitutes  
poetic faith."

מאשר בכל וודאי מדעי, מפני שהיא אישית, פני־  
מית, צורך גפשי, ודווקא מפני שהספק אינו ס־  
תור ומבוטל אלא מוסט, מנוצח. והספק המנוצח  
משמש תבלין חריף לאמונה. כך שלא הבחנת היש  
ואיך שיש מהווה אמת מדה אלא מה שאני בכל  
רצוני וכוחי מאמין שיש, האמונה איננה אפיפי־  
נומיגון של אמת אלא יוצרתה ומחוללתה, החומר  
והחותם. וכבר הבחין המשורר האנגלי ס.ט. קול־  
רידג' בתפקיד שירי זה של רצון ואמונה במימרתו  
המפורסמת שבעולם השיר שורר "וויתור מרצון

המושג מאחז חלקי תכנים נפשיים ומגבשם לאחדות חדשה — המלה היא הנסיון לתת לכל אותה  
האחדות, תחת אותה האחדות, על חלקיה וגוניה, בבואה קלת־ההעברה.

ודוקא בכל מקום שאתה מוצא את ידה של המלה קצרה מדי, להעתיק לנו את משנה־העצם מפני  
יחודו, שם דוקא מתבלט ביותר החיץ המבדיל בין המושג והמלה; רואים אנו לפנינו רושם, שעם  
היקלטו מאתנו באחדותו כבר נצטפף לשלמות הכרתית, ועדיין שם אין לו, שם שיהלמו, והפתגם  
ש"במקום שאין מושגים, רצוי הוא בואה של המלה" אינו אלא השלמה לעובדת־הנסיון השניה,  
שיותר שאנו מרגישים בחשיבות יחודו של המושג אנו מרגישים בקלישותה של המלה, ושלגבי  
מאורע מכריע בעולם התרשמותנו ידע גדע, כי מלים אין בפינו.

(צבי דיזנדרוק, בעטיו של אובייקט, תרפ"ב ב"מזן ה"שפה ולפנים")

# התביעה לאהבה במקרא

מ. א. ענת

קיום חובות המשפחה אינו מותנה כאן באהבה, ולא תמיד אם הבנים היא הזוכה באהבת הבעל: לאלקנה היו שתי נשים, חנה ופנינה, "ויהי לפני" נה ילדים ולחנה אין ילדים", אבל "את חנה אהב — וה' סגר רחמה" (שמואל א' ב ה). אפשר גם לאהוב מטעמים (בראשית כ"ד ד), כסף (קהלת ה' ט), שוחד (ישעיהו א' כג), צדקה ומשפט (תהלים ל"ג ה) שמחה (משלי כ"א יז) אדמה (דברי הימים ב' כ"ו י). בעניין בקשת האהבה אנו מוצאים שתי הערכות מנוגדות: הערכה חיובית ל"בקשת האהבה" שבשיר ה- שירים (ג' א):

על משכבי בלילות  
בקשתי את שאהבה נפשי.

והערכה שלילית לבקשת האהבה בירמיהו ו- הושע:

ירמיהו ב' לג: מה תיטיבי דרכך לבקש אהבה!  
לכן גם את הרעות למדת את דרכיך.  
הושע ב' ז: אלכה אחרי מאהבי.  
נתני לחמי ומימי, צמרי ופשתי, שמני ושקויי.

את הניגוד בין שתי ההערכות אפשר להטביר לפי תוכן המשפטים ולפי הנסיבות: בשיר השי-רים האהבה היא אהבת אוהבים צעירים או אה-בה בין ישראל לאל, כלומר אהבה כשרה, ואילו במשפטים מירמיהו והושע מדובר על זנונים (כמ-של) ורדיפה אחרי אלילים (כנמשל). לפי הסבר פשטני זה אין הבדל בין שתי צורות הבקשה של אהבה והשוני בהערכה הוא נסיבתי בלבד: כאן בקשת האהבה מופנית כלפי אהוב אחד או אל אחד, וכאן כלפי גברים רבים ואלים רבים. ואו-לם ראוי לעיין עיון מדקדק יותר באופני הביטוי הלשוני, כי יש שדוקא בדפוסי לשון וצורות ביטוי מתבטאת המהות המבקשת לה ביטוי, יותר מן התוכן הפורמאלי הגלוי. פרט ללשון הסמלים ש-במדעים המדויקים, הלשון האנושית מדברת ב-קטעי רמזים, מגלה טפח ומכסה רובו; ובעוד ש-

המלה "אהבה" היא בעלת משמעויות רבות כ-מקרא ואינה זהה עם האהבה המינית. בכל מקום במקרא שנדרשת הגדרה מדוייקת ליחסי מין, אין המקרא משתמש במלה אהבה, אף כי אין המלה "אהבה" נוגדת את המשמעות המינית כ-שהיא חלה על יחסי גבר ואשה, אלא שאין היא מבטאה את היחס המיני דוקא.

שמואל ב' י"ג א: ולאבשלום בן דוד אחות יפה ושמה תמר;  
ויהאבה אמנון בן דוד.  
שם, ד: ויאמר לו אמנון: את תמר, אחות אבש-לום אחי, אני אוהב.

כאן המשמעות של "אהבה" היא התשוקה של גבר לאשה היפה.

שם, יד: ולא אבה לשמע בקולה ויחזק ממנה ויענה וישכב אתה.

כאן, כאשר מתואר מעשה פלילי של אונס, אין עוד מקום לשימוש במלה "אהב" ובאים במקו-מה מונחים משפטיים, על פי שימושם בלשון החוק.

אבל כשחוזר הסיפור לתאר את מצבו הנפשי של אמנון, חוזר השימוש במלה "אהב":

שם, טו: וישנאה אמנון שנאה גדולה מאד;  
כי גדולה השנאה אשר שנאה מאהבה אשר אהבה;  
ויאמר לה אמנון: "קומי לכי!"

"אהבה", כהיפוכה של השנאה, מכוונת כלפי כל הנושאים שיתכן כלפיהם יחס של אהבה או שנ-אה:

דברים כ"א טו: כי תהיין לאיש שתי נשים,  
האחת אהובה והאחת שנואה,  
וילדו לו בנים תאהובה והשנואה,  
והיה הבן הבכור לשנואה —  
והיה ביום הנחילו את בניו את אשר יהיה לו —  
לא יוכל לבכר את בן האהובה על פני בן השנו-אה הבכור;  
כי את הבכור בן השנואה יכיר  
לתת לו פי שנים בכל אשר ימצא לו —  
כי הוא ראשית אונן, לו משפט הבכורה.

מדעת: רגשי האהבה קיימים בו והוא אינו יכול להטיל ספק בהם. האוהב עלול להתאכזב במושא אהבתו, אבל גם כך אין הוא יכול להטיל ספק ברגשי האהבה הקיימים או שהיו קיימים בו.

הנאהב, או המבקש להיות נאהב, אינו יכול להכיר את רגשותיו של האוהב כלפיו. לפיכך על הנאהב לתלות רגשות כאלה באוהב — על יסוד מעשיו או דבריו של האוהב. ומכיון שאין הנאהב יכול לדעת זאת אל-נכון — עליו להאמין או שלא להאמין בקיום רגשות אלה בזולת.

אם הנאהב מאמין, עלול הוא כמוהו להתאכזב זב באמונתו, ואם אינו מאמין, אין הוא עלול להתאכזב.

אבל הנאהב, הזקוק להיות נאהב, אינו מאמין ורוצה להאמין בקיום רגשי האהבה בזולת, והוא מבקש הוכחות מהאוהב על גודל אהבתו, כדי ש- יוכל להתחזק באמונתו. והנה, אם ההוכחות הן רציונאליות, סבירות, אין הן מוכיחות, אלא שה- אומר שהוא אוהב הוא אדם רציונאלי, ואין הן מוכיחות כלל את קיומם של רגשי אהבתו. על כן תובע הנאהב מהאוהב הוכחות בלתי רציונא- ליות, אבסורדיות, להוכחת אהבתו. במסורת יש- ראל אברהם הוא האוהב של האל והאל הוא הנאהב:

ישעיהו מ"א ח: ואתה, ישראל עבדי,  
יעקב, אשר בחרתיך,  
זרע אברהם אוהבי.

הנאהב מעמיד את אברהם, האוהב, בנסיון אב- סורדי: להעלות לו לעולה את הבן, אשר הנאהב הבטיח כי הוא, הבן, יהיה יורשו של אברהם. לא מותו של יצחק הוא הדרוש לנאהב; הנא- הב רוצה לדעת מה יש בלבו של האוהב כלפיו ואינו מסתפק בגילויי האהבה המפורשים:

דברים י"ג ד: לא תשמע אל דברי הנביא ההוא,  
או אל חולם החלום ההוא —  
כי מנסה ה' אלהיכם אתכם, לדעת:  
הישכם אוהבים את ה' אלהיכם  
בכל לבבכם ובכל נפשכם?

להיות נאהב פירושו לחיות בספק: אוהב? לא אוהב?

הנאהב אפשר שיהיה מאהב ולא אוהב, כי בה-

בלשון המדוברת הדבר מובן מאליו, הרי בלשון של תקופה עתיקה יש לפענח את המכוסה.

במשפט שהובא משיר השירים, "על משכבי בלילות בקשתי את שאהבה נפשי", באה לידי ביטוי מקוצר שאיפתה של האוהבת למצוא את מושא אהבתה, את שנפשה שלה אוהבת אותו. אין היא מבקשת אדם שיאהב אותה — נפשה מל- אה אהבה אליו. אין היא מבקשת אהבה — הא- הבה ישנה; אין היא זקוקה לאהבה — היא האו- הבת; אין היא מבקשת אלא את מושא אהבתה, כדי להרעיף עליו את חיבתה.

לעומת זה, במשפט המובא מירמיהו, אין היא מבקשת את אוהב נפשה; להפך, היא מבקשת מי שיאהבנה; כאן קיים הרעב לאהבה, הרעב לה- יות נאהבת. כאן האהבה נעדרת — אין היא אלא מבוקשת. אין היא מבקשת להרעיף מאהבתה, אלא לקבל אהבה מהזולת.

ובמשפט המובא מהושע: אלכה אחרי מאה- בי — שוב מדובר על מאהבים, המאהבים אותה. לא נאמר כלל שהיא אוהבת אותם. אף לא נאמר, שהיא רוצה ללכת אחרי האוהבים אותה — אלא אחרי המאהבים, ומאהבים אינם אוהבים כי אם מעמידים פני אוהבים, כגון: צוחק — הוא הצו- חק ממש, "ויפל אברהם על פניו ויצחק" (ברא- שית י"ז יז), מצחק — מעמיד פנים של צוחק, מעשה מוקיון: "ויהי כמצחק בעיני חתניו" (ב- ראשית י"ט יד), "ויקראהו לשמשון... ויצחק לפניהם" (שופטים ט"ז כה).

שחוק — בניגוד לבכיה: "עת לבכות ועת לש- חוק" (קהלת ג' ד), אבל: "ותענינה הנשים ה- משחקות" (שמואל א' י"ח ז) — הנשים המעמי- דות פנים של שחקות; משחק — כל עיקרו הע- מדת פנים, "כאילו": "ואמר: הלא משחק אני" (משלי כ"ו יט).

ולא מצאנו במקרא אף פעם אחת את המלה "מאהב" או "מאהבים" במשמעות חיובית. לפי- כך מתבקשת המסקנה כי בלשון המקרא ישנה הבחנה בין אוהב למאהב, מבחינה אחת, ומבחי- נה אחרת — בין אוהב לנאהב.

האוהב מכיר ויודע את רגשותיו, והוא האוהב

אנשים, אבל רגש של אהבה סולח לפשעים של הגאהב (והכוונה כאן לפשעי הגאהב כלפי האו-הב).

ובמשלי י"ז ט: מכסה פשע — מבקש אהבה, ושונה בדבר — מפריד אלוף.

המבקש להיות גאהב מכסה (מסתיר מעיני רבים) את פשעיו של האוהב; ואילו אדם המספר וחוזר ומספר על פשעי הזולת גורם שאף ידי-די נפרדים ממנו.

האהבה הגדולה, כאהבת שמשון לדלילה, אינה ניתנת לחלוקה. ארבע נשים היו ליעקב, והיו לו בנים מכולם, אבל את רחל אהב. ובספר ברא-שית, פרק מ"ו, ברשימת באי מצרים, נזכרים בני לאה, בני זלפה, בני בלהה, ורק לרחל התואר של אשת יעקב: "בני רחל, אשת יעקב" (פסוק ט). גם בשיר השירים מבטא האוהב את אהבתו ביחידותה של אהובתו:

שיר ו' ח: ששים המה מלכות ושמונים פילגשים ועלמות אין מספר;  
ט: אחת היא יונתי תמתי,  
אחת היא לאמה.

אהבת ישראל לאל אף היא איננה ניתנת לח-לוקה. פרט לאהבה לאל שהטיפו לה כמה מהפיי-לוסופים היוונים, לא ידע העולם העתיק אהבה לאל מהי: האלים רובם עוינים היו לאדם, והאדם היה שרוי בפחד תמידי מפני זעם האלים ותעלו-ליהם, ובפולחנות לאל היה משתדל לשחד את האלים. אבל בישראל נולד רגש של אהבה גדולה לאל שאיננה ניתנת לחלוקה, וכאן שרשו של המונותאיזם הישראלי שאין לו דמיון כלל למו-נותאיזם הפילוסופי. כל הנסיונות לזהות את המונותאיזם הישראלי עם הפילוסופי נכשלו ב-בחינה הרגשית דוקא: אהבת ישראל לאל ואה-בתו הקנאית של האל לישראל אינה ניתנת ל-שום פשרה עם המונותאיזם הראציונאלי המופ-שט של חכמי יוון.

כל הנאמר בשיר השירים על האהבה והקנאה בין הדוד לשולמית: האהבה ללא גבול, העזה כמות, והקנאה הקשה כשאל — כל זה נאמר ו-גשנה בתנ"ך כולו על אהבת האל לישראל ועל קנאתו: הן כנאהב, המתקנא בצרתו, והמטיל

יותו לאוהב הוא עובר לסוג האוהבים; בסוג ה-נאהבים לא ישארו עוד אלא נאהבים שאינם הופ-כים לאוהבים.

ספקנות זו אינה קיימת באוהב: הרי הוא יודע על אהבתו. ודאי שהאוהב היה רוצה שהאהבה תהיה הדדית, אלא ששאיפה זאת אינה תנאי לא-הבתו, אלא למידת אושרו באהבתו. המאהב הוא התובע הדדיות כתנאי בל יעבור, והנאהב ממלא תנאי זה כמאהב, ואז היחסים בין המאהבים הם מאוזנים וממוסחרים לפי מידות הצדק המקובלות עליהם.

שמשון אהב את דלילה, והוא ידע כי היא בוג-דנית ושיש לה קשרים עם אויביו הפלשתים. אבל אין בלבו כל ספק באהבתו אליה. אבל היא, ה-נאהבת, אינה מאמינה בביטוי אהבתו. היא עצ-מה לא גילתה לו אהבה באופן שיהיה לנאהב. שמשון לא העמיד את דלילה בשום נסיון: היא לא אמרה לו דבר על אהבתה. אבל דלילה, הנא-הבת, הרגישה את עצמה מרומה בהבטחות אהב-תו ולא היססה מלהעמידו בנסיונות הקשים ביותר להוכחת אהבתו אליה:

שופטים ט"ז ד: ויהי אחרי כן — ויאהב אשה בני-חל שורק, ושמה דלילה.  
שם, טו: ותאמר אליו:  
איך תאמר "אהבתיך" —  
ולברך אין אתי!  
זה שלוש פעמים התלת בי  
ולא הגדת לי  
במה כוחך גדול.  
ויהי כי הציקה לו בדבריה כל הימים ותאלצהו—  
ותקצר נפשו למות.

כך בחר שמשון למות בידי הפלשתים ולא לעו-בה באהבתו אותה והוא הגיד לה את כל לבו והוכיח לה את אהבתו הגדולה.

הבחנה זאת בין אהבת אוהב לבקשת אהבה של נאהב באה לידי ביטוי גם בספר משלי:

י' יב: שנאה — תעורר מדנים,  
ועל כל פשעים — תכסה אהבה.

תכסה — במשמעות של כפרה וסליחה, כמו בתהלים ל"ב א:  
נשוי פשע, כסוי חטאה.

רגש של שנאה בלב מעורר מדנים וריב בין



בכך משום בגידה בנזירותו לאל. אבל כיון שחיי לל את שער נזירותו על-ידי שהגיד את כל לבו ונתן כל אהבתו לדלילה, ממילא בגד באהבתו ל-אל, ולפיכך סר האל מעליו. עם צמיחת שער נזירותו, כלומר, עם שובו לאל, חזר אליו כוחו. לעומת משורר תהלים, שאינו בודד לעולם, כי האל תמיד עמו:

גם כי אלך בגיא צלמות —

לא אירע רע, כי אתה עמדי. (תהלים כ"ג ד).

לעומתו אדם הראשון מרגיש את עצמו בודד, למרות קרבתו לאל. כשרואה האל כי לא טוב היות האדם לבדו, עשה לו עזר כנגדו; והנה, עד כאן לא הפר אדם את מצות האל שלא לאכול מפרי עץ הדעת; ואולם אילו אכל אדם מעץ הדעת על פי דחף בנפשו שלו, האם לא היה האל סולח לו? נראה שהאכילה מעץ הדעת כשהיא לעצמה אפשר שאינה חשובה כלל; אדם הועמד בנסיון — בקול מי ישמע? והנה גברה אהבת אדם לחוה לא בלבד על אהבתו לאל, אלא אף על פחד המוות, והוא שמע בקולה<sup>2</sup>. ולא בלבד ש-נגזרה עליהם מיתה, אלא אף גורשו מגן העדן והוטלו עליהם עוד עגשים שלא נזכרו כלל מ-ראש, על אכילה מעץ הדעת.

האל, המבקש את אהבתו של האדם, מבקש לעצמו את האהבה הגדולה, "בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך", וגודר את אהבת האדם לא-דם במידת אהבת אדם לעצמו: "ואהבת לרעך כמוך". לפיכך, כאשר אדם מכוון את אהבתו ה-גדולה לאשה (או לידירו, כאהבת יהונתן לדוד), הריהו כמו בא לידי בגידה באל.

לפיכך אין צורך כלל שהאשה תפעל במכוון כדי להטות את לב אדם מאהבת האל — בעצם היותה מושא אהבתו הגדולה של אדם היא גור-מת לכך בעקיפין. מכאן הדעות של כיתות שו-נות שצמחו מתוך היהדות, שראו את האשה כאנ-טיתיוזה לאל, כוח שטני, המטה את לב האדם מ-אהבת האל ומקיום מצוותיו.

כנאהב, תובע האל לעצמו את האהבה הגדולה

ספק באהבתו של אוהבו, והן כאוהב, המקנא ל-מושא אהבתו.

כנאהב תובע האל לעצמו את האהבה כולה: ואהבת את יהוה אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך. (דברים ו' ה)

ובמשנה ה' בפרק ט' במסכת ברכות ניתן ה-פירוש:

בכל לבבך — בשני יצריך, ביצר טוב וביצר רע;

ובכל נפשך — אפילו הוא נוטל את נפשך;

ובכל מאודך — בכל ממוגך;

דבר אחר: בכל מאדך —

בכל מידה ומידה שהוא מודה לך —

הוי מודה לו במאד מאד.

אהבת אברהם לאל היתה גדולה מאהבתו ל-אשתו ולבנו.

אבל יעקב אהב את רחל אהבה גדולה:

ויעבוד יעקב ברחל שבע שנים —

ויהיו בעיניו כימים אחדים

באהבתו אותה. (בראשית כ"ט כ)

ומכיון שאהבה גדולה אינה ניתנת לחלוקה,

נאלץ יעקב להיאבק עם אל:

הושע י"ב ג-ה: וריב ליהוה עם יהודה,

ולפקד על יעקב כדרכיו —

כמעלליו ישיב לו:

בבטן עקב את אחיו

ובאונו שרה את אלהים —

וישר אל מלאך, ויכל:

בכה ויתחנן לו.

המלאך הוא שבכה והתחנן ליעקב; הוא שבי-

קש מיעקב רשות ללכת:

ויאמר: שלחני, כי עלה השחר.

ויאמר: לא אשלחך, כי אם ברכתני.

... ויאמר: לא יעקב יאמר עוד שמך,

כי אם ישראל;

כי שרית עם אלהים ועם אנשים

ותוכל ...

ויקרא יעקב שם המקום פניאל,

כי "ראיתי<sup>1</sup> אלהים פנים אל פנים

ותנצל נפשי". (בראשית ל"ב כו-ל)

מכאן יובן גם מפני מה אבד כוחו של שמשון

עם גילוח מחלפותיו: שערו היה שער נזיר אל-

הים מבטן אמו. אילו גולח שערו באנסו, לא היה

<sup>2</sup> ולאדם אמר: כי שמעת לקול אשתך, ותאכל מן העץ, אשר צויתוך ... (בראשית ג' יז).

<sup>1</sup> השוה מלכים ב' י"ד יא: "ויתראו פנים".

מעוות של הוראת העתיד או הוראת הציווי, יש לה גם הוראה של תכלית, כגון:

דברים כ"ד ה: כי יקח איש אשה חדשה —  
לא יצא בצבא ולא יעבר עליו לכל דבר;  
נקי יהיה לביתו שנה אחת  
ושמח את אשתו אשר לקח.

"ושמח" אינה הגדת עתיד המנבאת לנו, כי אמנם ישמח את אשתו אשר לקח; אין זה ציווי — כי אינו מופנה כלל אל הבעל לצוות עליו לשמח את אשתו; אין זה אלא הסבר לדחיית השירות בצבא: המגמה והתכלית שלמענה ניתן השחרור הזמני מעבודת הצבא, והיא התכלית: למען יוכל לשמח את אשתו אשר לקח.

דברים כ"ז ז: וזבחת שלמים ואכלת שם —  
ושמחת לפני יהוה אלהיך.

אין הגדת עתיד ולא דברי נבואה ואף לא ציווי בביטוי "ושמחת". את הציווי מבטא המשפט הראשי: "וזבחת שלמים ואכלת שם" — וזהי ה"מצוה, לזכות שלמים ולאכלם שם. אחר כך בא טעמה של המצוה, מטרתה ותכליתה: למען תוכל לשמוח לפני יהוה אלהיך, למען תשמח.

דברים ז ח"ט: כי מאהבת יהוה אתכם  
ומשמרו את השבעה אשר נשבע לאבותיכם —  
הוציא יהוה אתכם ביד חזקה  
ויפדך מבית עבדים,  
מיד פרעה מלך מצרים —  
וידעת כי יהוה אלהיך הוא האלהים,  
האל הנאמן.

אף כאן "וידעת" אינו ציווי, אלא הסבר המגמה; שלוש סיבות מנויות כאן להוצאת ישראל ממצרים: א. מניע רגשי (אהבת האל לישראל), ב. מניע משפטי: קיום השבועה לאבות, ג. מניע תכליתי: למען תדע כי יהוה הוא האלהים, האל הנאמן (הן באהבתו והן בקיום שבועתו).

יחזקאל כ"ה יא: ובמואב אעשה שפטים וידעו כי אני יהוה.  
"וידעו" — למען ידעו.

גם צורת הפועל של "עתיד עם ו"ו ההיפוך" משמשת בהוראת התכלית, כמשתמע מהמקבילה בישעיהו ה' יט:

האומרים:

ימהר, יחישה מעשהו —

ומצווה לאהוב אותו. וכבר הקשו קדמונים, איך יתכן לצוות על האהבה, שרגש היא? אותה השאלה עומדת גם לגבי המצוה שמצווה אדם לאהוב את רעהו:

לא תקום ולא תטור את בני עמך,  
ואהבת לרעך כמוך,  
אני יהוה. (ויקרא י"ט יח)

אמר רבי עקיבא: "זה כלל גדול בתורה" (י-רושלמי נדרים פרק ט), כלומר: מצוה כוללת הכוללת מצוות כלליות, המתחלקות להרבה מצוות פרטיות. לדבריו אדם מצווה לאהוב.

הלל ביטא את המשפט "ואהבת לרעך כמוך" על דרך השלילה: את השנוא עליך אל תעשה לרעך — זו כל התורה כולה והשאר הוא פירוש<sup>3</sup>. והנה, אם לדברי רבי עקיבא זהו כלל (מצוה כוללת), הרי יש צורך בסנקציה, בעונש על אי קיומה. ולא שמענו על עונש כזה.

לפיכך קרובים יותר דברי הלל, כי זוהי תורה, ולא מצוה — ואילו כל יתר דברי תורה, והמצוות בכלל, אינם אלא פירוש לתורה זו.

להבנת דבריו של הלל ראוי להתבונן בפסוק הנ"ל:

"לא תקום ולא תטור את בני עמך" — זוהי הפניה היסודית במשפט, הצו;

ואילו "ואהבת לרעך כמוך" — הוא ההסבר והביסוס לשלילת הנקימה והנטירה. בדומה לכך אנו מוצאים באותו הפרק בויקרא, בפסוק לד:

כאזרח מכם יהיה לכם הגר, הגר אתכם.

זוהי הפנייה היסודית, הצו; וביסוסו של הצו:

(א) ואהבת לו כמוך;

(ב) כי גרים הייתם בארץ מצרים.

ברור לנו, כי "ואהבת לו כמוך" אינה הגדה על מה שעתידי להיות. כן ברור כי אין זה ציווי אלא הסבר, כמו המשכו של ההסבר "כי גרים הייתם בארץ מצרים".

את הפתרון עלינו לבקש במשמעות צורת ה"פועל של "עבר עם ו"ו ההיפוך", שמלבד המש-

<sup>3</sup> שבת לא ע"א.

נשאלת השאלה, האם אפשר להגשים מטרה רג-  
שית על ידי מעשים הנובעים מהרצון להשיג  
מטרות ותכליות, שאינן קיימות כלל באותו הזמן:  
כלומר, לעורר רגש של אהבה שאינה קיימת כלל  
בזמן קיום המצוות הצריכות להוליך לאותה מט-  
רה רגשית.

בדרך כלל נוהג אדם להצדיק את עצמו ואת  
פעולותיו; אם אדם עושה חסד עם הזולת—  
הוא מצדיק את מעשיו ברגש החיבה לזולת, ול-  
היפך, אם גרם רעה לאדם, אפילו בלי כוונה תחי-  
לה— הוא מצדיק בעיני עצמו את מעשיו על  
ידי טיפוח רגשי שנאה.

ומתעוררת השאלה: האם מכוונים בני אדם  
את מעשיהם לתכלית של אהבת הזולת? אבל  
אין אנו עוסקים כאן בסקר של התכליות שאדם  
קבע לעצמו. אלא שזאת היא תורת ישראל, וזו  
התכלית שקבעה התורה לאדם, ולא אחת התכ-  
ליות שבתורה, אלא לדברי הלל הזקן זו התורה  
כולה; כי התכלית והטעם לחיי האדם היא האה-  
בה לזולת וכל דברי תורה ומצוותיה אינם אלא  
האמצעים ההכרחיים להגיע לתכלית זו. לפיכך  
אפילו מצוות הפלחן והאהבה לאל אינם אלא ציו-  
ני דרך הכרחיים להשגת אותה התכלית של אה-  
בת הזולת. כי גם את אהבת האל אין לכפות על  
האדם ואין האדם נולד עמה, אלא אף היא תכ-  
לית שעל האדם להגיע אליה. ובספר דברים פרק  
ו' פסוקים ד—ח אין הקשר הדברים מוסבר אלא  
במשמעות זו:

שמע ישראל, יהוה אלהינו יהוה אחד.  
ואהבת את יהוה אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך  
ובכאל מאדך.

והיו הדברים האלה, אשר אנכי מצוך היום, על  
לבבך;

ושננתם לבניך ודברתם בם וגו'.

במשמעות של ציווי האהבה אין קשר בין ה-  
משפטים. לפי פירושו המשמעות היא: יהוה  
אלהינו הוא יהוה אחד; ולמען תאהב את יהוה  
אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך— אכן  
היו הדברים האלה, אשר אנכי מצוך היום (מצוות  
עשה ומצוות אל תעשה), על לבבך ושננתם לב-  
ניך ודברתם בם וגו'.

למען נראה;

ותקרב ותבואה עצת קדוש ישראל—  
ונדעה.

"למען נראה" מקביל ל"ונדעה" במשמעות של  
"למען נדע".

לפיכך גם בפסוק יח בפרק יט בויקרא משמ-  
עות הצורה "ואהבת" היא בהוראת התכלית:  
לא תקום ולא תטור את בני עמך.

זוהי המצוה של "אל תעשה", וטעמה של ה-  
מצוה היא הסיבה התכליתית:  
ואהבת לרעך כמוך—

למען תאהב את רעך כפי שאתה אוהב את  
עצמך.

וכן המשמעות בפסוק לד באותו הפרק:  
כאורח מכם יהיה לכם הגר הגר אתכם.

כאן מצוה עשה היא מתן שווי-זכויות לגר כל-  
כל אחד מהאזרחים. ושני טעמים למצוה הזאת:  
א. סיבה רגשית: "כי גרים הייתם בארץ מצרים"  
ואתם יודעים את נפש הגר, את הרגשותו;<sup>4</sup>  
ב. סיבה תכליתית: "ואהבת לו כמוך"— למען  
תאהב אותו כפי שאתה אוהב את עצמך.

אהבת הרע אינה איפוא סיבה מלכתחילה לקיום  
המצוות שבין אדם לחברו, שהרי אם ישגה אהבה  
באדם לרעהו— אין צורך לצוות עליו מה יעשה  
למען רעהו, כי האהבה תניע אותו לעשות, ולא  
מתוך כפייה של מצוה, אלא מתוך חירות הפעו-  
לה ומתוך הסיפוק שהוא מקבל ממתן ביטוי לא-  
הבתו במעשים; ואם אין בלבו של אדם אהבה  
לזולת, אי אפשר לכפות עליו אהבה, ואהבה כפויה  
יה עשויה ליהפך לשנאה שתמנע את קיום המצו-  
ות שבין אדם לחברו.

אבל אם רוצה אדם להגיע למטרה מסוימת—  
הריהו מחוייב ומצווה לעשות את המעשים, ה-  
נותנים בידו להגשים את המטרה, אפילו אין המ-  
טרה כפויה עליו. ואם המטרה היא לאהוב את  
הזולת, הריהו מצווה לפעול באופן המקרב אותו  
למטרה זו, אף בניגוד לרגשותיו. כי שוב אין  
הפעולות נובעות מתוך הרגשות, אלא מתוך הר-  
צון להגשים את המטרה.

<sup>4</sup> שמות כ"ג ט.

האדם אינה אלא חלק זעיר או הכנה בלבד לאה־בה הגדולה, המשכחת את נושאה ומכוונת כולה אל מושאה — אל האל.

אותה התכלית העליונה, אהבת האל, מעמידה את האל במצב של נאהב, המחזיר חסד לאוהביו בלבד:

אל קנא,  
פוקד עוון אבות על בנים,  
על שלשים ועל רבעים —  
לשונאי;  
ועושה חסד לאלפים —  
לאוהבי ולשומרי מצותי. (שמות כ' ה')

האל אינו מתגלה כנאהב בלבד, ומעמיד את היחיד ואת הציבור בנסיון כדי לבחון את מידת אהבתם אליו בלבם — אלא גם כאוהב, המחזיר אהבה (חסד) לאוהביו. והאל הוא אוהב קנאי, ו־ישראל, הנאהב, עלול להיענש קשה על כל סטייה מציות למצוותיו או קשר כל שהוא עם אלים אחרים. כדי למנוע כל קשר עם בני תחרות מבין האלים, אין די בהדגשת גבורותיו של האל, שהוא הגדול מכל האלהים, שיש בידו בלבד להיטיב ולהרע, לתת שכר או עונש, אלא יש בידו גם להכריע כל אל אחד ולהרסו, וההוכחה המשכנעת ביותר היא שאין אלים מתחרים כלל; אין כל אפשרות לאהוב אלים אחרים, כי אלים אחרים אינם קיימים, ואדם העובד אל אחר או אוהב אותו, לא בלבד שהוא בוגד באהבתו לאל האחד, אלא גם מרמה את עצמו באהבה למושא שאינו קיים.

עד שקם הנביא הושע היה האדם בלבד נתבע לאהבה הגדולה ועליו היה להכריע בין אהבה גדולה לאל לבין אהבה גדולה לאשה. הושע מעמיד במרכז את האל: האל הוא האוהב הגדול ואהבתו הגדולה נתונה לישראל, לאדם, והאדם (או ישראל) מסמל את האשה הנאהבת; האדם, ישראל, האשה — היא המבקשת אהבה, ואילו ה־אל (אשר הנביא מסמלו) הוא האוהב הגדול, אשר לו אהבה אחת, והנאהבת היא גומר בת דבלים או אוהבת רע. ואם כי הוא קנאי העובר בקנאותו על כל מדות הדין הקשה ומייסר אותה בקנאותו ופוקד עליה את ימי הבעלים, אין הוא מתיאש

אבל בעוד שלדברי הלל התכלית העליונה היא האהבה לזולת, הרי שלילי הוא יחס המקרא לש־איפת האדם להיות נאהב; המקרא אינו מדגיש כלל את הצורך האנושי להיות נאהב, אף כי התלונות והנקמנות של עשוקי האהבה באים ל־די ביטוי קצוני; ולא מפני שהמקרא שלל את עצם הצורך הביולוגי של אדם להיות נאהב, אלא מטעם פשוט: הדגשת האומללות של הלא־אהו־בים אין בה משום פתרון לבעיה; להיפך: ככל שבני אדם מדגישים את הצורך להיות נאהבים ו־אהובים, מתמעטת האפשרות להגיע לכך, ובודאי טעם פגום לאהבה המוגשת כעין מעשה חסד או צדקה, כי לא אהבה מרוממת כאן אלא השפלה. ושוב: אין אדם יכול לפעול הרבה כדי להיות נאהב, שהרי הדבר תלוי ברצון הזולת להיות או־הב. אבל הרצון הזה תלוי בחירותו של האדם בלבד, כיון שאין לזולת שלטון על רגשי הלב.

לעומת זה, על ידי הדגשת התכלית, שהאדם יהיה אוהב את הזולת (על ידי קיום המצוות המאפשרות להגיע למטרה זו), מתרבה ממילא האפשרות להיות נאהב ואהוב.

דרך עקיפה כזו לפתרון בעיות חברה ואדם היא אופינית לרוח המקרא: לא נחקק חוק במק־רא לביטול העבדות, אבל מצוות שחרור העבדים וכל הקשור בזכויות העבדים וכן האיסור להס־גיר עבד בורח לאדוניו, ביטלו למעשה את עבדות הכפייה, עד שנותרה כעין עבדות מרצון בלבד, שאינה עבדות ממש, שהרי אפשר להשתחרר מ־מנה על ידי בריחה. השרים, שחזרו וכבשו עבדים משוחררים, פעלו בניגוד לרוח המקרא וירמיהו התריע על כך.

אבל נראים הדברים, שהלל התכוון רק לקרב את הנכרי לגיור ולא אמר לו את כל דעתו, כי לדעת מקרא שיעור האהבה לזולת גדור במידת אהבתו של אדם לעצמו, ואינו צריך לעבור גבול זה, בעוד שהאהבה לאל אין לה גבול כלל והיא עוברת לאין שיעור את גדרי אהבת האדם לעצ־מו; לפיכך נאמר לגבי הזולת "ואהבת לרעך כמוך", ואילו כלפי האל נאמר: "בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך", ונמצא שתכלית אהבת

בית אמה, עליהם להיפגש בסתר בלילות או במקומות מרעה או לברוח ולהסתתר בהררי נמ־רים ומעונות אריות.

בקשתיהו — ולא מצאתיהו ;  
מצאוני השמרים,  
הסובבים בעיר ;  
הכוני, פצעוני,  
נשאו את רידי מעלי —  
שומרי החומות. (שיר ה' ו, ז)

האהבת הגדולה היא הפצועה, המוכה, הגוֹר־לה; ואילו המתמרים לשמור על הסדר הציבורי הם־הם האנשים, הגזלנים, השודדים, במסוה חוק וסדר.

הנאהבת היא ראציונאלית, בעלת־חשבון — על כל פנים כך נראה הדבר בעיניה: בבקשה מאהבים היא מתכוונת לטובת הנאה חמריית ל־עצמה.

אבל באהבת האוהב הגדול, או האוהבת, אין יסוד ראציונאלי היכול להסביר את אהבתם. ה־נביא מלאכי אינו נותן טעם לאהבה הספונטנית:

אהבתי אתכם — אמר יהוה.  
ואמרתם :  
במה אהבתנו ?  
(כלומר : על ידי מה, בזכות מה, אהבתנו ?)  
הלוא אח עשו ליעקב, נאם יהוה,  
ואהבת את יעקב ;  
ואת עשו שנאתי. (מלאכי א' כג)

דוד נתן לכך ביטוי קצר: האהבה היא בלתי מובנת, היא נפלאה. בקינתו על מות שאול ויהו־נתן, בשמואל ב' א' כו:

נפלאה אהבתך לי  
מאהבת נשים.

ולא היה כל צורך בנסיונות לתקון הנוסח<sup>5</sup>. כל "נפלא" ו"פלא" במקרא — משמעותו אחת: בלתי מובן, בלתי ניתן לתפיסה ראציונאלית. דוד לא הבין למה אהב יהונתן אותו. איבתו של שאול היתה ראציונאלית, מובנת; אבל אהבתו של יהו־נתן למי שעתידי למלוך על ישראל במקומו — אינה ניתנת להתפרש באורח הגיוני. אהבת נשים

ממנה לעולם ומבטיח לה שמכאן ואילך ינהג ב־צדק ובמשפט ולא יימשך אחר הקנאה והנקמ־נות, אלא יגלה לה אהבה שאינה תלויה בדבר, לא כפרס על מעשיה הטובים או על אף מעשיה הרעים, אלא מתוך התקוה, כי תרצה ביום מן הימים לדעתו:

וארשתיך לי בצדק ובמשפט,  
ובחסד וברחמים,  
וארשתיך לי באמונה ;  
וידעת את יהוה. (הושע ב' כא)  
("וידעת" — במשמעות: למען תדעי).  
ארפא משובחם,  
אהבם נדבה —  
כי שב אפי ממנו. (שם, י"ד ה)  
("נדבה" — במשמעות: ללא תנאי).

הושע אינו דורש מן האדם להיות אוהב גדול — אין הדבר לפי כוחו של האדם. האדם מתנה את אהבתו בתועלתו. לעומת אהבת האל, שאינה תלויה בדבר, תלויה אהבת האדם בנוחיותו:

ורדפה את מאהביה —  
ולא תשיג אותם ;  
ובקשתם —  
ולא תמצא ;  
ואמרה :

אלכה ואשובה אל אישי הראשון,  
כי טוב לי או מעתה. (שם, ב' ט)

האל, כאוהב הגדול, אינו תובע את אהבת העם לעצמו לתועלתו, אלא לתועלתו של העם, למענו ממאהבים כוזבים ובגדנים הרוצים ברעתו. ירמיהו מסביר כי אהבת האל אהבה נצחית היא:

ואהבת עולם אהבתיך —

על כן משכתיך חסד. (ירמיהו ל"א ב)

כל הנביאים הזהירו באותה לשון את העם, שלא יצפה מהגויים שיאהבוהו, כי תפקיד הנאה־בת, המבקשת לה מאהבים כוזבים, אף כי מזהיר לרגעים, אינו טוב ואינו מביא ברכה.

אבל גם תפקיד האוהבת אינו מביא ברכה תמיד. השולמית מנוצלת על ידי אחיה וקרוביה, מעמיסים עליה עבודה קשה, מלעיגים עליה ומ־נסים לערער את בטחונה בעצמה וצוחקים ליפיה ולנשיותה; אין היא רשאית להביא את דודה ל־

<sup>5</sup> ביחס לגר "את" ו"ל" באים בחילופין: ויקרא י"ט לד: ואהבת לו; דברים י' יט: ואהבתם את הגר.

רת איוב, שיר תביעת הצדק והדין. ובעוד שרגש האהבה משלים עם היותה בלתי מובנת לעצמה ומשלימה עם המופלא שבדבר, הרי הגיון המשפט והדין אינו יכול להשלים עם המופלא שבצדק.

אף על פי כן, בעיון מדוקדק יותר אין אנו יכו- לים להתעלם מתביעת הצדק המפעמת את שיר השירים, כפי שאין להתעלם מאהבתו של איוב לאל. כי כפי שישנה אהבה גדולה מודעת, ישנה אהבה גדולה, ואולי הגדולה ביותר, שאינה מו- דעת. כי אותו איוב, המוכן לקבל מאלהיו ללא תלונה את הטוב והרע, כפי שאהב גדול מקבל את הטוב ואת הרע ממושא אהבתו, כל עוד הד- בר נוגע לאשרו או לסבלו האישי, אין הוא מוכן להרשות כי ימצא כל פגם במושא אהבתו. הוא, איוב, הקנאי הגדול לצדק ומשפט, שאינו מזכיר אף במלה את אהבתו לאל, אינו יכול להשלים אף לרגע עם הרעיון כי עלול להמצא פגם כזה במושא אהבתו הבלתי מודעת לעצמו. אהבה בל- תי מודעת כזאת לעמם נשאו הנביאים בלבם, אשר זעמו לכל פגם שמצאו במושא אהבתם.

וכאן סוד הנסיונות שהעמיד בהם האל את איוב. הנאהב, הבטוח באהבתו של האוהב, מעמיד אותו במבחן הקשה ביותר: לא במבחן עוון אה- בתו של האוהב, אלא במבחן האכזבה: הנאהב מגלה את פגמיו, הנראים בעיני האוהב כשל- מיות, בצורה המכוערת ביותר, באופן שיהיו סותרים את מושגי היופי והצדק של האוהב; הנאהב עושה כל מעשה העלול לפגוע במצפונו של האוהב, כדי לראות אם יעלה בידו לאכזב את האוהב ולהרחיקו, כאילו תכליתו הנכספת ביותר של הנאהב היא להפוך את אוהבו לשונ- או. והוא הנסיון בנאום מן הסערה — שבו בא לידי ביטוי גם היופי, גם המופלא וגם האכזריות הסותרת כל מושגי הצדק. האם יעמוד האוהב באהבתו? היגבר המופלא שבאהבתו על הגיון הצדק?

הניגוד הקטבי שבין ה"יראה" והאהבה הוא ה- יסוד הדיאלקטי של ההיסטוריוסופיה המקראית ו- הוא מעמיד את התשתית הדראמטית של השירה והסיפורת המקראיות.

היא בלתי ראציונאלית, בלתי מובנת, אבל אהבת יונתן היתה מובנת לו פחות, פלאית יותר. אהבתו של יונתן לדוד היתה חד-צדדית; לא נזכר כי דוד אהב את יונתן.

המרגש בפרשת המלחמה בין דוד לבית שאול הוא, כי לא יזונתן בלבד, אלא גם מיכל אהבה אותו, ואף ליחסו של שאול עצמו כלפי דוד היו כמה פנים: של אהבה ושנאה חליפות. על אף הכבוד שרחש דוד לבית שאול, כבוד מלאכותי ומופרז, לא רחש להם אהבה.

אם כי המקרא מציב כתכלית עליונה, לאחר אהבת האדם, את האהבה הגדולה של האדם כל- פי אל, ובחילופין האהבה הגדולה של האל כלפי ישראל, ומפרש את הדרכים להגיע לתכליות אלה — אין המקרא מסביר את עצם האהבה ומש- איר אותה פלאית, בלתי מובנת, בלתי ניתנת לניתוח ראציונאלי. יתכן שהיה חשש כי עצם הניתוח השכלי יגרום לכליונה, ואין הבדל בדבר מהו מושא האהבה: האל, האשה, הגבר, הילד, ההורים, העם, הארץ, ואפילו הדעת או התורה עצמה. קוהלת היה אוהב דעת, אבל בנתחו את החכמה והדעת הגיע לשלילת עצם קיומם.

שתי אידיאות שולטות ומתנגשות במקרא: רעיון הצדק (ה"יראה") ורעיון האהבה. רעיון ה- צדק מובע בדימוי האל לשופט עליון. וכאן ההס- בר ההיסטוריוסופי הוא ראציונאלי: היחס בין ה- אל לאנושות מוגדר במונחים של שכר ועונש על קיום מצוות או הפרתן. כאן הגמול הוא מדר- ייק והכל בשקל במאזני צדק.

רעיון האהבה מובע בדימוי האל כאוהב או נאהב. וכשם שהאהבה מכסה על פשעים ואינה מודדת מידת דין לפושע הנאהב ומיטיבה לאין שיעור עם הנאהב, למעלה ממידת זכותו לפי מאזני הצדק — כך הקנאה והשנאה אינן יודעות גבול ומעשי הנקמנות עוברים כל מידה סבירה של דין צדק. היצר והרגש מכריעים.

בנקודות החיתוך הגבוהות של שתי האידיאות המנוגדות אנו מוצאים מצד אחד את שיר השי- רים — שיר האהבה המודעת, האהבה העזה כ- מוות והקנאה הקשה כשאול, ומצד אחר את שי-

# אחדות המורשה לפי אחד העם

יחיאל גוטשלק

לחקות את סגנונו של בעל 'עקידת יצחק', ונראה שהשפיע סגנון זה על דרך כתיבתו העתידה. התחלת לימוד התלמוד היתה מתוך הספר 'לקח טוב', שמכיל ראשי-פרקים בתלמוד, והמשכו היה מפי מלמד מיוחד לתלמידים מצוינים, שהיה מלמד, כאמור, גם סימנים שונים בפוסקים. ושמורים היו בארכיונו של אחד העם חידושים והערות שלו לש"ס ופוסקים שחיבר בנערותו.<sup>4</sup> בהיותו בן ט"ז או י"ז כבר היה מפורסם ככקי גדול בש"ס ופוסקים ושאלות ותשובות, בייחוד בכל הנוגע לחלק אבן העזר, ורבני הסביבה היו פונים אליו בשאלות במקצוע זה, אף סיים את הש"ס כולו, ואביו עשה משתה גדול ביום הסיום.<sup>5</sup>

מספרות המוסר פעלו עליו במיוחד 'חובות הלבבות' ו'מסילת ישרים'. ב'חובות הלבבות' היה מדלג על 'שער היחוד' על פי הוראות מלמדו, שהשתדל להרחיקו מעיונים בשאלת מציאות אלו-הים. החסידים היו מספרים שהרבי מרוז'ין אסר לקרוא ב'מורה נבוכים' בפרקים הנוגעים בעניין זה, ונתן טעם לדבר, שהרי אפשר שיקרא אדם פרק הכולל ספקות בנוגע למציאות ה' ובטרם יספיק לקרוא את התשובות יחיה זמן-מה בלא אלוהים. ואולם נראה שדווקא השתדלות זו להרחיקו מן העיון הביאתו לכך שהיה 'קורא בתשור' קה יתרה ספרי הפילוסופיא הדתית מימי-הביניים.

אחד העם מספר עוד, כי בימים שנמשך אחר ה'השכלה' התחיל לכתוב שירים ומליצות, תחת הפלפולים והדרשות שכתב לפניו, ואף הם נגזזו ולא ראו אור. כששחרר, בהיותו בן חמש-עשרה בקירוב, מעולם של המלמדים התחיל לשקוד על לימוד התנ"ך, עם פירושי רש"י, אבן עזרא, הרמב"ן והרד"ק שמשך בייחוד את לבו בפשטות סגנונו ויושר הגיונו.<sup>6</sup> אבל גם את לימוד הגמרא

אחד העם מספר בעצמו שבהיותו עול-ימים, כבן שתים-עשרה שנה, חשקה נפשו בתורה והיה הוגה יומם ולילה בתלמוד ופוסקים.<sup>1</sup> וכן הוא מספר בזכרונותיו שהיה קורא אז לפרקים גם בספרי הפילוסופיה של הספרדים, ומתווכח בענייניה עם גדולי חסידי סאדיגורא, שגם אביו נמנה עמיהם. אחד האריות שבחבורה, ר' שפטיל הורוויץ מברדיצ'ב, שהיה בא לפעמים לבית אביו, היה מוציא כנגדו מאמרי חז"ל וסיפורים וליקוטים מספרות המוסר והחסידות, 'ואני הוצאתי אל המערכה את הרמב"ם, הראב"ע ויתר חכמי ישראל, כבקיאותי הרבה אז'. קודם-לכן, בשלוש השנים שלמד ב'חדר', למד חומש עם רש"י. וזה היה סדר הלימוד: 'למדנו סדר השבוע כולו בלי פירושים, רק פרשה אחת או שתיים למדנו עם פירוש רש"י, באופן שבפרשה זו היה הפירוש עיקר והמקרא טפל לו'.<sup>2</sup>

בהיותו כבן עשר התחיל לומד גמרא וחלקים של 'חושן משפט' מפי מלמד מיוחד. והיו נוהגים ללמוד תחילה את ה'טור' עם ה'בית יוסף' ואחר-כך את ה'שולחן ערוך' עם מפרשיו לכל סעיף וסעיף.<sup>3</sup> אחר הלימוד היו הולכים להתפלל אל ה'קלוז' של חסידי סדיגורא, שהיה קרוב לבית המלמד. אחר התפילה היה המלמד נוהג לקרוא בספרי מוסר, כגון 'חובות הלבבות', והיה התלמיד נוהג כמותו. בשבת היה הנער קורא פרשת השבוע בספר 'עקידת יצחק', שהרבי מסדיגורא עצמו העיד עליו שהוא ספר כשר ומותר לקרוא בו. על-ידי ספר זה, שאותו ידע כמעט בעל פה, נכנס אחד העם להיכל הפילוסופיה. הוא גם ניסה

<sup>1</sup> כל כתבי אחד העם (להלן: כ"כ), הוצאת 'דביר', תל אביב, ו'הוצאה עברית' ירושלים, תש"ז, עמ' תסו.

<sup>2</sup> כ"כ, תצג, שם, תצא, הוא גם מוזכר את אם אמו שהיתה קוראת בקול את פרשת השבוע ב'טייטש חומש' ושאר ספרי מוסר ביידיש, כדי שישמע גם הוא, שלא ידע עוד קרוא.

<sup>3</sup> כ"כ, תפב.

<sup>4</sup> כ"כ, תפג, תצב.

<sup>5</sup> כ"כ, תסו.

<sup>6</sup> כ"כ, תפו.

ובאמת יש בתוכה דברים חשובים בתור זכרונות היסטוריים או רעיונות פילוסופיים. מבקשים בני אדם מטמונים בביבליותיקות ושמחים כשמוצאים איזו דברים בכת"י, ואל המטמונים המתגוללים בביתם, בתוך הספרים המצויים בידי רבים ואי-גם יקריי-המציאות — לא ישימו לב<sup>9</sup>.

שורת הספרים המרשימה שאחד העם שקד על קריאתם באותו זמן מקיפה כמעט את כל ערכי היהדות המקובלים באומה<sup>10</sup>. כאן נתעכב בייחוד על עיסוקו באחד המקורות העיקריים של המורשה הספרותית היהודית, המשנה.

המשנה משקפת ארבע מאות שנה של פעילות סופרים ותנאים בישראל, החל ככל המסתבר ב- מחציתה הראשונה של המאה השלישית לפני סה"ג וגמור במאה השניה לסה"ג. כדברי פרופ' דנבי, מתרגם המשנה לאנגלית: 'מטרתה של פעילות זו היתה שמירתה וטיפוחה וקיומה-בחי-יים של התורה, בצורה שבה למדו והבינו אותה דורות רבים של חכמי-דת תמימי-דעים בישר-אל'<sup>11</sup>. התנאים, מורי היהדות הפרושיה, היו בזמן הבית רק נציגי אחת הכיתות בישראל. ואור-לם אחרי החורבן נתחזק מעמדם וגברה השפעה-תם ושיטת-היהדות שלהם נהייתה המסורת הד-תית המקובלת ביהדות, בין בארץ בין בחוץ-לארץ. כך נתקבלה המשנה כשנייה במעלה למק-רא והיא ששימשה הקשר המלכד את העם לת-פוצותיו והבסיס להמשך היצירה של התורה שב-על-יפה בדמות שני התלמודים, של ארץ-ישראל ושל בבל. רבים כבר עמדו על השפעת סגנון

לא הזניח, שהיה רגיל בו מימי ילדותו, כיוון שהיה בכור והיה צריך לעשות סיום מסכת בכל ערבי פסחים, כדי שלא יצטרך להתענות בהם. משגדל היה לומד גמרא עם מפרשים שונים, ובייחוד נטה לבו אחרי המפרשים הספרדים, כגון הריטב"א ועוד. גם בתחום הספרות נמשך אחרי הספרדים. בדקדוק השפה, למשל, ידע היטב את המכלול של הרד"ק; ספרי דקדוק שקדמוהו לא היו ידועים לו. בתחום הפילוסופיה, מלבד 'מורה נבוכים', קרא כל מה שבא לידו במקצוע זה<sup>7</sup>.

כבר נאמר שהיה רגיל לקרוא בשבת פרשת השבוע עם פירוש אבן עזרא ועמל לבקש פתרונים לסודותיו וחידותיו. והנה נפל לידו באחד הימים הספר 'אמונת חכמים' מאת ר' אבי עד שר-שלום בזילאה מאיטליה, שהיה מקובל גדול ורוב ספרו מוקדש לענייני קבלה, אבל יש בו גם פרקים רבים נגד הפילוסופים שבין חכמי ישראל, ובייחוד נגד הראב"ע. מאותו ספר, מעיר אחד העם, למד דבר אחד שעליו בייחוד הכיר לו טוב-בה ובו החזיק כל ימיו. 'בדברו על סודות הראב"ע הוא אומר בין שאר דברים, שכלל זה נקוט כידך: מי שיש לו באמת מה להגיד, הוא משתדל להגיד בלשון פשוטה ומוכנת לקהל הקוראים. ומי שמרבה בסודות ובלשון סתומה, סימן הוא שאין לו מה להגיד, ועל כן הוא בוחר בסגנון נון סתום, כדי למשוך לב הקוראים שיעמלו בהבנת הסגנון ויחשבו שבוזה השיגו איזה דבר, — ויכול הייתי לקרוא בשם הרבה ספרים שנתפרסמו בקהל יותר מכפי ערכם רק בשביל הסגנון הקשה, הנותן עניין לקוראים לעמול בפירוש הדברים'<sup>8</sup> בין ספרים היסטוריים שבהם עסק אחד העם באותו זמן נזכרים ספר היוחסין, שבט יהודה, סדר הדורות.

כמעט מימי ילדותו מילא את לבו רעיון, לייסד חברה מיוחדת שתוציא את הטוב שבספרות ימי הביניים, עד תקופת ההשכלה (ספרי שאלות ותשובות, ספרי מוסר ודרוש וכו'), דברים הראויים להישאר לדורות. ספרות זו הולכת ומשתכחת,

<sup>9</sup> שם.

<sup>10</sup> נמנו כאן רק ספרי-המופת הידועים, אבל אין ספק שאחד העם רגיל היה גם אצל מחברים וחיבורים פחות נודעים. בשיחה עם בנו, ד"ר שלמה גינזור המנוח, ביקשתי פרטים נוספים בנוגע להשפעות ספרותיות על אביו, והמחני להשתמש בקטלוג של ספריית אחד העם, שברשות עיריית תל אביב, ואולם לצערי לא ניתן הדבר להיעשות: הבית שבו נשמרה הספרייה נהרס, הספרים הושמו במחסן והקטלוג לא היה בהישג-יד. ואולם ד"ר גינזור אמר לי, שבקיאותו של אביו בכל חדרי תורה גדולה היתה ועד סוף ימיו לא פסק פיו מגירסתו.

<sup>11</sup> Herbert Danby, *The Mishna* (London: Oxford University Press, 1950), p. XIII

<sup>7</sup> כ"כ, תפ"תפו.

<sup>8</sup> כ"כ, תפ"ו.



עוד גם בימי הבית השני לא חדל הלב מלחיות ולפעול "בכוח עצמו"... עד שהרשה לו לבקש בקרבו את תורתו, את הקריטריון לדברי הכתוב: "דעלך סני לחברך לא תעביד זו היא כל התורה כולה"<sup>15</sup> כעבור שש-עשרה שנה, במאמר הפולמוס שלו על קלוד מונטיפיורי, מפרש האבנ-גליון, מנסח אחד העם 'כלל גדול' משלו כעיקרה ותמציתה של היהדות, והוא: 'לא תעשה לך פסל וכל תמונה — זו היא כל התורה כולה, ואיך פירושה הוא'<sup>16</sup>. בין שני הכללים האלה משתר-עות קרוב לאלפיים שנות היסטוריה יהודית. הלל בתוך עמו ובתוך ארצו ישב ויכול היה להציע עיקרון אוניברסאלי בתוך דפוס פארטיקולארי. אחד העם מתכוון בדבריו כנגד דעות היהדות הליבראלית באנגליה שבימיו, כנגד אותו מונטיפיורי שהכריז לאמור: 'אם היהדות לא תתפרש עם האבנגליון, הנני נוטה להאמין, שתהיה מוכרחת להישאר תמיד דת שבקרבן זווית'<sup>17</sup>. אחד העם חשש אפוא שיהודים המוכנים בנפשם להמרת דתם ימצאו בחיבורו של מונטיפיורי צידוק וחיוק לדבר. כלפי אלה טוען הוא שקבלת הנצרות מבלי לקבל את המקור שממנו היא שואבת תורתה היא דבר והיפוכו. גם הנוצרים הראשונים עברו בסולם הזה וחשבו מתחילה את "בשורתם" כחלק מן היהדות, אבל כשהגיעו לגמר התפתחותם הכירו, שהאבנגליון הוא ביטולה של היהדות בעצם יסודה, ונפרדו מזו לגמרי'<sup>18</sup>.

את הפרושים רואה אחד העם כמגשימי השקפת היהדות נחלת הנביאים. ורק ברגע האחרון, בראותם שחורבן המדינה ממשמש ובא, 'נתפרדה החבילה': ה"קנאים" המדיניים נשארו אחוזי-חרב על חומות ירושלים, והפרושים לקחו ספר תורה בידם והלכו ליבנה'<sup>19</sup>. מה שנועד להיות בניין-עראי נתגבש לכדי מרכז רוחני שממנו יצאה תורה והוראה לכל ישראל. מעיקרם ראו הפרושים

המשנה על דרך כתיבתו של אחד העם. עם שפע-לו עליו גם השפעות אחרות הרי דפוס סגנון המשנה, הבהיר והקצוב הוא המציין ביותר את סגנונו של אחד העם, אף כי הרחיב את מבנה המשפט מעבר למתכונתו בלשון המשנה.

במאמרו 'נחלת אבות' מדבר אחד העם על תנאים שהביאו לידי התהוות המשנה והתלמוד עד השולחן ערוך. הוא מזכיר את דעת שד"ל 'כי המשנה והתלמוד אינם ספרים מתוקנים מתחילתם להיות כספרי חוקים ונימוסים, והוא אומר שדעה זו, 'עם כל אמיתותה, לא יכלה להתקיים בלב העם'. לעם דרושים היו אז לחייו 'דווקא "חוקים ונימוסים" קבועים שאין להרהר אחריהם, אשר ימשלו ברוחו ביד חזקה ויתנו לכל ענייני החיים, עד לפרטי פרטיהם, צורה דתית מוגבלת, הצורך הזה הוא שהוליד בהכרח את ההשקפה החדשה על התלמוד — המקור היחיד די שמתוכו אפשר היה לשאוב חוקים ונימוסים כאלה'<sup>12</sup>.

אחד העם מייחס לרמב"ם כוונה דומה בפירוש המשניות שלו: 'לתת לבני דורו את החסר להם: צירוף הדעות ובידור המעשים, בכל עניין מסופק במשנה הוא מודיע את ההלכה הפסוקה בתלמוד, ובכל מקום שיש רמז במשנה לאיזו "דעה" עיר-נית הוא משתמש במקרה זה בשביל לבאר את "הדעות האמיתיות"<sup>13</sup>. בצורת 'הקדמות' לחלקים שונים של המשנה הכניס גם מאמרים שלמים בענייני אמונות ודעות. לדעת אחד העם עולה פירוש המשניות של הרמב"ם על פירושי המשנה שנתחברו אחריו, אבל את מטרתו העיקרית — 'מילוי תעודתה של הדת' — לא השיג בו'<sup>14</sup>.

במאמרו 'תורה שבלב' דן אחד העם על התואר 'עם הספר' שדבק בנו. 'עם הספר הגנו באמת זה קרוב לאלפיים שנה, אך לא מראשית ימי קדם. אין צריך לומר בימי הנביאים — מהם נתרחקנו כל כך עד שאין אנו מוכשרים אף להבינם — אלא

<sup>15</sup> כ"כ, נב.

<sup>16</sup> כ"כ, שעא.

<sup>17</sup> כ"כ, שעז.

<sup>18</sup> שם.

<sup>19</sup> כ"כ, שנא.

<sup>12</sup> כ"כ, רעב-רעג.

<sup>13</sup> כ"כ, שסה.

<sup>14</sup> שם.

ביל להוציא הלכה למעשה צריך היה "לשחות בים התלמוד" ולבלות כל הימים ב"הוויות דא" ביי ורבא" — דבר שאפשר היה רק ליחידים ולא להמון העם... ועל כן בחר בדרך כבושה כבר לפניו ותחליט למלאות צורך זמנו בהישענו על אותו הספר שנועד גם הוא בזמן חיבורו למילוי צורך דומה לזה במקצת — הוא ספר המשנה. בתמונת פירוש למשנה ניסה אפוא הרמב"ם לתת לבני דורו את החסר להם: צירוף הדעות ובי-רור המעשים. בכל עניין מסופק במשנה הוא מודיע את ההלכה הפסוקה בתלמוד, ובכל מקום שיש רמז במשנה לאיזו "דעה" עיונית הוא מש-תמש במקרה זה בשביל לבאר את "הדעות הא-מיתיות"<sup>20</sup>.

מאמרים מתוך התלמוד, זרועים פה ושם בכת-בי אחד העם, אם כדי לשמש חיזוק לטענה שלו ואם כדי להדגים את הרוח היוצר המפעם את המורשה הספרותית הזאת. דוגמה לשימושו במא-מר תלמודי להארת העניין שהוא דן בו אנו מוצאים בפולמוסו הנ"ל עם קלוד מונטיפיורי. אחד העם מדגיש שהאידיאל של השלימות המוח-לטת ביהדות הוא אך אלוהים לבדו; האדם, אף היותר שלם, אינו נקי ממגרעות וחטאים. אפילו על משה רבנו אמרו: 'משה בחטאו מת'. ואחד העם מוסיף: 'מורי היהדות בעת מאוחרת לא מצאו שום זרות בדברי אחד מחבריהם, שאמר בפשיטות: "ראוי היה עזרא שתנתן תורה על ידו לישראל, אלמלא קדמו משה" (סנהדרין כא ע"א). וכי יכול מוחו של נוצרי, למשל, להלום רעיון כזה: "ראוי היה פולוס שתנתן 'הבשורה' על ידו, אלמלא קדמו ישוע"? בעזרת מאמר תלמודי זה הגדיר אחד העם את ההבדל החותך בין יהדות לנצרות. ואחד העם מוסיף שגם על הנביאים אין אנו יודעים הרבה, מה ומי היו. 'צורתם האישית עברה כצל, ואך דבריהם נש-תמרו ונמסרו מדור לדור'. אפילו המשיח המקווה אין דמותו האישית מעסיקה את מחשבתם של חכמי ישראל, שדנים ב'ימות המשיח' יותר מב-

במדינה כלי מחזיק ברכה לרוח הלאומי המתג-שם בו, ועל כן לא ראו במיתת הגוף המדיני מיתת העם, אלא הרגישו צורך למצוא אמצעי זמני לקיום העם ורוחו גם בלי גוף מדיני, עד אשר ישוב אל ארצו וחירותו.<sup>20</sup>

הפתרון הפרושי הצליח לברוא גוף לאומי 'אוורירי' שאין לו אחיזה בקרקע, ובו שכן הרוח הלאומי וחיי את חייו המיוחדים במשך אלפיים שנה. בכינון הגיטו, שיסודו הונח אז, רואה אחד העם 'צירה נפלאה שאין דוגמתה בעולם'<sup>21</sup>. הי-הדות הפרושית עמדה בכל הנסיונות והרדיפות מבחוץ על-ידי התכונות בגופים חברתיים קט-נים ומפוזרים, שלמרות פיזורם הם חיים בדרך אחת ומאוחדים בהכרה אחת. בית-הכנסת בא במקום בית-המקדש, ותפילה במקום קרבנות. כך נוצר מבנה-חיים אורגאני המודע ראשיתו המשותפת והמאוחד בתקווה המשותפת לעתיד לבוא. 'בניין מלאכותי זה, שנועד מעיקרו לש-מש לזמן קצר בלבד ו'מחר יבנה בית-המקדש', גתרועע, לדעת אחד העם בימינו, ובדקיו ופרציו הלכו ורבו, ומתוך כך באו אלה 'לכפור לגמרי בחיים ה"גופניים" של עםם ולהעמיד כל קיומו רק על הרוח בלבד' וכנגדם 'שבו לתחייה בקרבנו גם המאטריאליסטים המדיניים, שכל עולמו של ישראל נצטמצם אצלם רק "בגופו" בלבד: ב-"מדינת היהודים"<sup>22</sup>.

בישיבות של ארץ ישראל גמשכה הפעילות הרוחנית אחרי מרד בר כוכבא, ופריה של פעי-לות זו היה התלמוד הירושלמי, שנחתם באמצע המאה הרביעית לסה"נ. באותו זמן המשיכו אמר-ראי בכל בתלמודם בישיבותיהם ומכאן צמח התלמוד הבבלי, שנחתם במאה החמישית.

בהציעו את הסיבות שהניעו את הרמב"ם לח-בר את פירושו למשנה ואת "משנה תורה" שלו קודם שניגש לחבר את ה'מורה', מתאר אחד העם את הקשיים שהיו לבני דורו להסיק הלכה למעשה מתוך סבך הסוגיות שבתלמוד, 'כי בש-

<sup>20</sup> שם.

<sup>21</sup> כ"כ, שנב.

<sup>22</sup> שם.

<sup>23</sup> כ"כ, שסד"ה.

העם על אופיין של התנועות השליליות בהיסטוריה. כת הקראים היא דוגמה לתנועה שלילית כזו. 'הכת הזאת, כל זמן שנרדפה ורדפה, היתה מלאת חיים ורגש, שנאה בוערת כאש אל התלמוד ואהבה בלי מצרים אל "הכתב הנשאר" — אל המקרא. ראו אך משנבדלה לגמרי מיתר העם וגם אהבתה גם שנאתה לא מצאו מחיה עוד ברוח ההתנגדות, — אז חדלה להתנועע ותהי כאבן שאין לה הפוכים עד היום הזה'.<sup>27</sup> מעין תנועה שלילית כזו רואה אחד העם בתנועת הריפורמה שבימינו, הסבורה שמסוגלת היא לשמור את גרעין היהדות ולזרוק את קליפת המצוות המעשיות שבה. במקומן העמידו עליהם דעות מופשטות, המירו את לשון הקודש בלשון המדינה והאמינו כי יוכיחו ללקיים יהדות של תרגום. בנוסח המאמר היה תלמודי (בבא בתרא טז ע"א: 'משל לעבד שאמר לו רבו: שבור חבית ושמור יינה') מכריז אחד העם: 'ילעגו להם המלעגים על שמירת היהדות כאוות נפשם, — התולדות שיצאו משמירת היין באות ומטפחות על פניהם'.<sup>28</sup>

דוגמה אחרת לשימוש של אחד העם במקור רות התלמוד היא בהסתייעותו בברייתא ידועה לצורך הטעמתו והסברתו של ההבדל בין מידת הצדק שבה דוגלת היהדות למידת האהבה שבה דוגלת הנצרות. באותה ברייתא, המובאת בגמרא (בבא מציעא סב ע"א), נאמר: 'שניים שהיו מהלכים בדרך וביד אחד קיתון של מים, אם שותים שניהם מתיים, ואם שותה אחד מהם מגיע ליישוב. דרש בן פטורא: מוטב שישתו שניהם וימותו, ואל יראה אחד מהם במיתתו של חברו. עד שבא רבי עקיבא ולימד: וחי אחיך עמך — חייך קודמין לחיי חברך'. לדעתו של אחד העם רוח היהדות מדברת מתוך גרונו של רבי עקיבא. 'מוסר היהדות מסתכל בדבר מתוך השקפה אובייקטיבית: כל מעשה שיש בו איבוד נפש — רע הוא, אף אם יוצא מתוך רגש טהור של אהבה ורחמים, ואף אם הנפש הזאת היא בעל המעשה עצמו'. ואולם מצד אחר, ואחד העם מסייע גם

משיח עצמו. והרי היה ביניהם שהכריזו 'אין משיח לישראל' (סנהדרין צח ע"ב), ולא נחשב לו הדבר לכפירה.<sup>25</sup>

במקום אחר בונה אחד העם מאמר שלם שלו על מימרה תלמודית אחת, ואפילו אינו מציין מקומה, מאחר שהוא מניח היותה ידועה לכל קוראי דבריו. המימרה באה במשנה בסוף מסכת סוטה: 'בעקבות משיחא הוצפא יסגא', ואחד העם מסביר והולך: 'מה שאנו קוראים בשם "חוצפה" הוא על הרוב לא תכונה רעה מקורית, הבאה עם האדם משעת יצירתו, אלא מידה המתפתחת אחר-כך מתוך אמונה נפרזה של אדם בערכו, בכוחו, באמיתות דעותיו. והנה בשנים כתיקונן נחשבת מידת החוצפה לגנות, בהיותה מעידה אם על גאוונות יתירה ואם על טיפשות יתירה. ואולם 'בעקבות משיחא', כשמתגברות תלאות החיים ובני-אדם מוצאים או ממצאים להם 'משיח', אם בצורה אישית או קיבוצית, או גם בצורת רעיון או שיטה, הוא נעשה בעיניהם סמל האמת והטוב, וכל החולק עליו, אפילו הוא זקן ויושב בישיבה, זקן ממרה הוא ואפילו תינוקות של בית רבן רשאים לירוק בפניו. העומדים מחוץ למחנה 'המשיח' תוהים על 'קלקול המידות' וקוראים 'חוצפה', אבל 'המשיחיים' אינם רואים בהתנהגותם שום קלקול, בהיותה תורה לדה מוכרחת מאמונתם היסודית. גם דורות אחרונים אינם נקיים ממישיחיות כזו וכל הדרך בה, ואחד העם אף מזכיר בפירוש שני סוגי 'משיחיים' כאלה: ציונים מדיניים וסוציאלי-דימוקראטים, שמגלים חוסר סבלנות לגבי כל ביקורת מבפנים ו'חוצפה' כלפי העומדים בחוץ. המשיחיות החדשה דוגלת בשם המדע, ואולם המדעיות הזאת מסופקת מאוד בעיני אחד העם, אבל מספקת היא ל'מאמינים', שאינם צריכים באמת אלא לדרכי-דיבור מדעיים, לטלית מדעית חיצונית, שתהא כסות-עיניים לאמונתם.<sup>26</sup>

במאמרו 'לתולדות החיוב והשלילה' עומד אחד

<sup>24</sup> כ"כ, שעב.

<sup>25</sup> שם.

<sup>26</sup> כ"כ, שצב ואילך.

<sup>27</sup> כ"כ, עז.

<sup>28</sup> כ"כ, עד.

חכמי ישראל שבזמנו שהם נמשכים אחרי הכלל המוסכם בין החוקרים הנוצרים, שבמקום שיש סתירה בין הידיעות ההיסטוריות שבתלמוד ובין אלו שבספרות היוונית והרומאית, האחרונות נא- מגות יותר. והוא משבח 'חוקר יהודי אחד', הוא אדולף ביכלר שבדק כלל זה בעניין אחד ומצא שאין לו על מה שיסמוך. גם דרכי ההגיון התל- מודי לא נחקרו עוד כל-צורך. כבר הראה החו- קר אדולף שווארץ, שההבדל בין ההגיון התלמודי ובין ההגיון היווני אינו מקרי בלבד, אלא מקורו בהבדל פנימי ועצמי שבין רוח ישראל לרוח היוונים.<sup>32</sup> ואולם התלמוד, מהיותו יצירת האו- מה בתקופת עבודתה, הוא ממילא שני במעלה ובסמכות לכתבי-הקודש, שהם יצירת האומה בימי חירותה. אמנם המשנה, בין בלשונה בין בתכנה וברוחה, נראית לאחד העם כיצירת רוח האומה ברעננותה ובמקוריותה, והמורשת המקראית מפ- עמת אותה ברובה. אחד העם אינו נכנס כאן בעבי ההבחנה בין חומר ההלכות שהכו שורש בחיים בימי הבית השני ובין נוסח המשניות כפי שהן ערוכות בידינו מזמן ר' יהודה הנשיא. בעצם כתיבתן היה משום הקרשת הרוח היוצר החפשי של האומה, אבל כפי שמדגיש גם אחד העם היתה כתיבתן צורך השעה.

אפשר היה לשער, שאחד העם יתייחס יחס כזה גם אל כתבי-הקודש גופם, שגם בהם היה בקביעתם בכתב משום בלימת הרוח היוצר החפ- שי של האומה. ולא כן. בימי חירותנו, שבהם נתהוו כתבי-הקודש, היה רוח-היוצר של האומה בשיא גבורתו, והיצירה הנבואית שנבעה ממנו היא בגדר חיזיון מהפכני, מופלא בתולדות הרוח האנושי. לפיכך אף בקביעתה בכתב לא נגרע מחיותה המשפיעה והמפרה.

מסירת ההלכות שבעל-פה היתה, כידוע, בדרך מדרש הכתובים, או בדרך פירוש לכתובים בתו- רה. עקבות דרך-הלימוד הזאת נראים עדיין ב- משנה<sup>33</sup>. דרך המדרש וסגנון המדרש בולטים גם בכתיבתו של אחד העם, כשהוא משלב פסוקים

כאן במאמר תלמודי (פסחים כה ע"ב), חייב אדם למסור נפשו ולא ישפוך דם חברו, ייהרג ולא יהרוג. אף-על-פי שפיקוח נפש דוחה כל המצוות, כאן מכל מקום יש איבוד נפש ומאי חזית דדמי דידך סומק טפי, דילמא דמא דההוא גברא סומק טפי (מי יאמר שנפשך חביבה לפני המקום יותר משל זה, דילמא של זה חביבה טפי עלי' — רש"י שם). 'ואולם, מוסיף אחד העם, אילו היה הדבר להפך, אדם יוצא ליהרג ואחר יכול להצילו במסירת נפשו תחת נפשו, אסור לו לעשות כן, 'דמאי חזית דדמא דההוא גברא סומק טפי, דילמא דמא דידך סומק טפי. 'כי מתוך השקפת היהדות דם כל אדם "סומק" במידה אחת בשווה לכל נפש... ועל כן אין אדם חפשי לע- שות בחייו כעושה בתוך שלו ואינו רשאי לאמור: "הריני מסכן בעצמי, ומה לאחרים עלי" (רמב"ם, הלכות רוצח יא, ה')<sup>29</sup>. לעתיד לבוא, הורתה היהדות, ייהפך רגש הצדק ליצר טבעי באדם (אחד העם מזכיר בקשר לזה את ספנסר), ולפיכך נאמר על המשיח 'והריחו ביראת ה', ופירשוהו בגמרא (סנהדרין צג ע"ב) שיהיה 'מורח ודאין' והכוונה כפירוש הרד"ק על הכתוב: 'לפי שהריח היא הרגשה קלה אומר לדבר קל שבהרגשה ריח... כלומר במעט הבנה ירגיש בני אדם ה- טובים והרעים'<sup>30</sup>.

יחסו של אחד העם לתלמוד לא היה נקי מבי- קורת. עם שהוא מדגיש את אחדות הצורה שבי- תורת הנביאים ויצירת הבית השני, הוא מצביע על התנאים שגרמו להבדלי התוכן שביניהם. תכונת היהדות להתמכר בכל מאודה לרעיון שה- כירה באמיתותו היא שהולידה לנו תחילה, בימי חירותנו, את תורת הנביאים בכל קיצוניותה המוסרית, והיא היא שהולידה לנו אחרי-כך, בימי עבודתנו, את תורת התלמוד והשולחן ערוך בכל קיצוניותה המעשית. כוח היצירה שבעם לא מת אפוא, ולא נתחלף, אלא שפריו נשתנה בטעמו לפי השתנות תנאי החיים<sup>31</sup>. ואחד העם קובל על

<sup>29</sup> כ"כ, שעג.

<sup>30</sup> כ"כ, שעד.

<sup>31</sup> כ"כ, קעו.

<sup>32</sup> כ"כ, קעח.

<sup>33</sup> לדוגמה מעשר שניה, יידי; סוטה ת, א"ו.

כמוכן לשם שמירת העבר, אבל היא נתקימה בידנו רק בשביל העתיד, ואלמלא הוא לא היה כל יסוד נכון לשמירתה, ואחד העם מביא כאן מדברי הספרי: 'אף-על-פי שאני מגלה אתכם מן הארץ, היו מצוינים במצוות, שכשאתם חוזרים לא יהיו לכם חדשים'. השקפה זו על התורה, ממשיך אחד העם, הביאה אותם לטרוח ולחבר מסכתות שלמות על פרטי דיני קרבנות ועבודת המקדש, שבהן עסקו בחורי ישראל דור אחר דור, וזה גור פו הועיל הרבה להשריש את התקווה לעתיד עמוק עמוק בלב העם.<sup>86</sup>

אחד העם גם מחדש מדרשים שלו לפסוקים, להוציא מהם לקח לזמנו ולמצב האומה בימיו. כך הוא דורש את הפסוק בקהלת: 'איש אשר יתן לו האלהים עושר ונכסים וכבוד... ולא ישליטנו אלהים לאכול ממנו, כי איש נכרי יאכלנו', על מצב היהודים בתפוצות בזמנו, שהכשרונות שב-הם, במדע ובאמנות, המעידים על כוח היצירה החי באומה, עובדים בשדה אחר ומעשירים תרבות עמים אחרים, ואפילו תכונה יהודית המייחדת אותם על אף מאמציהם להסתירה יוצאת להגידיל עשרם וכבודם של שגואי היהודים ורוד-פיהם.<sup>87</sup>

אפשר הדוגמה המובהקת ביותר לשימוש המ-קורי בדרכי המדרש מצויה במאמרו 'שינוי הער-כין', המכוון כלפי ה'ניצשאניים' שבמחנה העברים בימיו.<sup>88</sup> עליונותו של העם היהודי היא בכוח-היצר המוסרי שבו, 'אחת היא, איך הגיע לכך ובאיזה אופן נתפתח בו הכשרון הזה; על כל פנים אנו מוצאים, כי עוד בעת קדומה הכיר העם את עצמו והבין את יתרונו בזה על שכניו הסובבים

מן המקרא בדבריו, אם כדי לפרש את הפסוק בעזרת רעיונו ואם כדי להבהיר ולהטעים את רעיונו בעזרת הפסוק. דוגמה אופיינית לכך נמצאת באחת מרשימותיו הראשונות, 'מידת הדין ומידת הרחמים'. מידת הדין תשים לב לתכונת המעשה בלבד ודנה לפיו את העושה, ואילו מידת הרחמים תתבונן אל תכונת העושה ודנה לפיה את המעשה, 'למשל, אמרת תורה "לא תגנב", ואם עבר אדם וגנב "שלם ישלם", — עד כאן הכול מודים. אבל אם אין לו לשלם? על זאת משיבה מידת הדין: "אם אין לו ונמכר בגניבתו". ומידת הרחמים אומרת: "לא יבוזו לגנוב כי יגנוב למלא נפשו כי ירעב". זאת דנה על הגניבה וזאת על הגנב'.<sup>84</sup> דוגמה אחרת לסגנון מעין-מדרשי באותו מאמר: 'בראשונה משפט חרוץ הוא: "שופך דם האדם — בין בשוגג בין במזיד — דמו ישפך". כי המעשה עצמו, הדם השפוך, דורש כפרה מיד עושהו, "ולא יכופר כי אם בדם שופכו". ברבות הימים יגיע האדם להבין, כי להורג גפש בשגגה "אין משפט מות"; אך גם אז לא יוכל עוד זמן רב לעצור בעד רגשות לבו הפרוע, הדורשים "גאולה" לדם. ואז בא הציווי לכונן ערי מקלט בשביל השוגגים, 'פן ירדף גואל האדם אחרי הרוצח כי יחם לבבו'. גם בעניין 'אונס רחמנא פט-ריה', באותו מאמר, נוקט אחד העם סגנון של מדרש הלכה, בהטעימו שהתורה יצאה בעניין אונס נס נערה המאורשה מגדרה והאריכה במתן טעם לפטור הנערה: 'ולנערה לא תעשה דבר, אין לנערה חטא מות, כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו גפש כן הדבר הזה, כי בשדה מצאה, צעקה הנערה המאורשה ואין מושיע לה'. מכאן מסיק אחד העם, שהתורה ידעה 'כי באה לחדש פה דבר גדול, המתנגד למושגי העם'.

כי באמת קדמה מידת הדין למידת הרחמים במהלך ההתפתחות המוסרית של האדם, רק בזמן מאוחר ולאט לאט תחדור מידת הרחמים אל לב האדם ויש בה מן החידוש.<sup>85</sup>

כתיבת התורה, שבכתב ושבועל-פה, נעשתה

<sup>86</sup> כ"כ, ב.

<sup>87</sup> כ"כ, קעו.

<sup>88</sup> ראש וראשון בהם היה, כידוע, מיכה יוסף ברדי-צ'בסקי, שכפר באחדות ההשקפה היהודית, ולפי-כך העמיד במרכז עניינו את האדם מישראל, את היחיד, לעומת הציבור, הכלל, המנסה לכוף עליו מרותו, ואילו לאחד העם היתה אחדות הרוח ביש-ראל יסוד מוסד בהשקפת עולמו, וכל מפעלו מכוון היה לחזור ולכונן את האחדות הזאת שנתפוררה בעת החדשה, עם משב הרוחות הזרים מבחוץ.

<sup>84</sup> כ"כ, עד.

<sup>85</sup> שם.

ממש במחשבתו של פילון. ואין צריך לומר שבקי היה והשתמש בחיבורי הפילוסופים היהודים בימי-הביניים, שהיו קרובים בייחוד לרוחו, כפי שהוא מעיד על עצמו בזכרונותיו<sup>41</sup>. בייחוד קרובה היתה ללבו תפיסת היהדות של ר' יהודה הלוי בהדגשת היסוד הלאומי שבה<sup>42</sup>.

אחד העם ראה את כל המורשה הספרותית של ישראל כחטיבה אחת, כשרשרת אחת, שאין לוותר על שום חוליה שבה, כיוון שכל אחת מהן מחויבת-המציאות היא בזמנה. וכולן יחד משתל-שלות ויוצאות ממקור המקורות של רוח-היוצר היהודי — התנ"ך. תורה, אליבא דאחד העם, פירושה מתורת משה דרך הנביאים והכתובים, משגה וגמרא, ספרות הגאונים והפוסקים, הספרות הפרשנית והפילוסופית עד ימינו. כל מה שנוצר ברוח האומה בכלל תורה הוא. אמנם, אחד העם נראה כמתעלם מרבים מחכמי תקופתו; ביכלר ושווארץ לא היו הראשונים שהכירו בערך ההיסטורי של הספרות התלמודית והרבנית. קדמו להם שי"ר, פרנקל, הירש וגוטמן. אלא שאחד העם דרש בעיקר הבנה, ולא גיתות, לא פירור השלם לפרטיו, אלא הבנת הפרטים מתוך השלם. לפיכך גם התייחס בשלילה אל ביקורת המקרא, אם כי לפעמים השתמש גם הוא בדרכיה. השקפה זו, על האחדות האורגנית של גילויי רוח האומה בספרותה לדורותיה ולפורותיה, היא המציינת את כל פעלו הספרותי של אחד העם ובה גם ערכה וחשיבותה לדורנו.

אותו. וההכרה הזאת נתלבשה באותה האמונה הדתית — לפי רוח הימים ההם — כי בו בחר אל-הים... להגשים בקרבנו בכל דור את הטופס המורסרי היותר גבוה, לשאת עליו תמיד עול החובות המוסריות היותר קשות... ובאמת חזיון יחיד במינו הוא, מה שהיהדות הבדילה את בניה משאר בני אדם רק בזה, שהטילה עליהם חובות גדולות וקשות, בעוד אשר לאחרים הקלה את העול ונתנה להם "חלק לעולם הבא" רק בזכות מילוי החובות המוסריות היותר יסודיות ("שבע מצוות בני נח"). הנביאים אמנם ניבאו ליום שבו תשיע הדוגמה היהודית לטובה על מצבם המוסרי של יתר העמים, אבל הם ציירו להם דבר זה כתולדה שתצא ממילא ממצויאות הטופס המוסרי העליון בקרב ישראל. ואחד העם מתכוון כאן כנגד בעלי ה"תעודה", שעשו את ישראל אמצעי למטרת התעודה להפיץ אמונת האחדות ותורת המוסר בעולם, כשהוא מדייק בכתוב: 'לכו ונעלה אל ה' ויורנו מדרכיו ונלכה בארחותיו' — 'לא שישאל יאמרו: לכו ונצא אל העמים ונורם מדרכי ה' וילכו בארחותיו'<sup>39</sup>. דיוק מדרשי זה מבהיר מאין כמוהו את ההבדל החותך שבין גישת ה'ניצשאנים' וה'מתקנים' לגישת אחד העם בתפיסת מהותה, גורלה ויעודה של היהדות.

אחד העם שאב, כפי שהעירונו כבר, גם מדברי הפרשנים הקלאסיים כרש"י, רד"ק ואבן עזרא. הוא מזכיר גם את פילון, ובמקום שהוא מזכיר את דעתו על האסיים<sup>40</sup> נראה שהיתה לו ידיעה של

<sup>41</sup> כ"כ, תפו ואילך.  
<sup>42</sup> כ"כ, שסז.

<sup>39</sup> כ"כ, קנרו.  
<sup>40</sup> כ"כ, שנא.

# פרקי איטליה: מתוך ספר-זכרונות

## ישורון קשת

ליות יורות שביטים לאורך או משובת-ילדים ל-רוחב. אבל גם בקרב בני האזור המרכזי דימיתי להבחין הבדלים: מתוך שיחת שנים מבין הנוסעים עים הבינתי שאחד מהם הוא איש בולוניה והאחר פלורנטיני. שניהם, כיון שחוזרים היו הביתה, דעתם היתה בדוחה עליהם ואף נוטים היו לגילוי-לב — ולי נדמה אותה שעה שאני יכול להבחין בהבדל-מה בין השנים, ושהפלורנטיני הוא יותר שכלתני ותועלתני, יותר ביקורתי וספקן, ואולי גם יותר קשה-עורף, מאיש-בולוניה, שנראה לי יותר חושני ובעל 'עולם הזה', אבל גם יותר רך ונוטה לפשרות, אולי יותר פרובינציאלי, אך גם יותר נוח לבריות מן הטוסקאני — ואת למרות שטוסקאנה ואמיליה הינן נפות סמוכות וגובלות זו בזו.

השתעשעתי בהרהורים אלה, אם כי ידעתי שלא מן-הדין הוא להסיק הכללות כאלה מרשמים מקריים ומעטים, ומה גם רשמים ראשונים, שעוד לא עמדו במבחן הנסיון, ובפרט שחשדתי בעצמי שמא נתערבבו לכאן שיורי זכרון מדברים שקראתי. מכל מקום ברור שכל חבל-ארץ כוחו יפה להטביע חותמו ביושביו — שהרי אפילו בארץ זעירה כארץ-ישראל אתה מוצא הבדל ניכר בין ירושלמי ובין בן תל-אביב, אף על פי שתל-אביב גדולה "כטל ומטר" וקיימת רק מתמול-שלשום; ולא זו אף זו: גם תושבי צפת גם תושבי חיפה יש להם אופי קיבוצי משלהם, ואין צריך לומר שחברי הקבוצות והקיבוצים הגם טיפוסים בפני עצמם, שאתה מכיר בהם ברגע שאתה נתקל בהם, וכן גם איכרי המושבות, 'הבועזים'.

הסתכלתי בנשים ובבחורות האיטלקיות אשר עמי בקרון הרכבת וראיתי שאך שוא היה חששי המוסתר, שמא יפיען המהולל של בנות איטליה לבלוע את מעייני יתר על המידה ויטה את לבי משקוד על לימודי כהלכה. למראהן היתה לי הרגשה שהאשה הדרומית אינה כלל הטיפוס

... כתום תקופה (ארוכה וגדושה בעיניי) של כמעט תשע שנות ישיבה בארץ ישראל הגיע זמני (אחרי מלחמת-העולם הראשונה, כיבוש הארץ בידי הבריטים והצהרת בלפור) לצאת לאירופה — ללימודים. — — —

כשעליתי מן הספינה בטרייסט חשתי כאילו תא קטן אחד במוחי, תא ההחלטות הסופיות, עודנו חלול וריק ותובע את עלבוננו — ומשום כך באמת הריני חש בו... כבר ירדתי בכבש האניה — הגה עומדות רגלי על אדמת אירופה המאווה — ועדיין אינני יודע לאן אפנה ולאיוו רכבת אקנה כרטיס לכשאעמוד בעוד שעה לפני אשנב הקופה: צפונה לגרמניה — או מערבה, לצרפת. ושמא דרומה, לאיטליה? ... חוסר-ההחלטה היה בי למצוקת-נפש. כעסתי על עצמי, וכשותף לכעסי זה כרך אותי משב עז של רוח בורה, הצליף על ראשי, חטף מעליו את כובעי והטילו הרחק אל מי הנמל. היתה לי הרגשה שאכן כך יאה לי — ובאותו הרגע באה ההכרעה. לפתע פתאום החלטתי:

לאיטליה!

המחלקה השלישית של הרכבת נתמלאה נוסעים משהתחילה זו להדרים בכיוון פירנצי (דרך פאדובה, פירארה ובולוניה). ממקום מושבי בפינת הקרון ליד החלון, יכולתי להתבונן אל הטיפוסים האיטלקיים השונים, הנבדלים זה מזה למדי בחוץ-תם, בדיבורם ואף במנהגם. הלומבארדים שביניהם, שעמדו להחליף את הרכבת (בפאדובה, אם אינני טועה) ולנסוע למילאנו או לנפת ברגאמו, משהו כמעט-צפוני יצוק היה ברשמי פניהם, בעיניהם הבהירות יותר ובמיעוט ההדגשיות של תנועותיהם, לעומת בני-הדרום המשולהבים, שדי-בורם דקלומי. תנועותיהם מופרזות ועיניהם הלי-

זהו פרק מתוך ספר-הזכרונות "קדמה וימה", שהוא המשך של "בין הערמון והלילך", ספרו האוטוביוגרפי של ישורון קשת, שיצא בשנת 1967 בהוצאת עם עובד.

שפה יפה כמו העברית, העשויה להישמע כמתנגג-נת בהדר בפי בעלי-טעם שדיבורם מטופח, היגוי-יים מדוייק ודרך הבעתם תרבותית ושקולה, האין היא עלולה להידרדר עד לקאקופוניה בפי אנשים שאינם יודעים להשתמש בה כהלכה?

אבל הדבר העיקרי שנתגלה לי אז, בשבתי בין בני עם-נכר בקרון הרכבת בשעת מגעי הראשון עם מערב-אירופה, היה משהו נוגע לאו-דוקא לאיטליה, אלא לי לעצמי, ראיתי כיצד אינס-טינקט החברותיות הטבעי דוחף אנשים זרים זה לזה לנצל את המקריות שזימנה אותם למחיצת-עראי אחת ומניע אותם לבקש קירבה וקשרים איש אל רעהו כאילו מתוך הרגשה שמגע-ומשא עם הבריות הוא האמצעי הבדוק ביותר לבן-אדם לעשות דרכו בחיים. חוש-החברותיות הזה, מה טובו גילוייו ומה מאוד מועילים הם! — הרהרתי. (תאמר: חוש זה אולי אינו כל-כך רחוק מאינס-טינקט-העדריות? — ובכן, מה? הלא גם מראהו של האדם אינו רחוק ביותר ממראהו של השימ-פנזה. אבל לנו השוני וההבדלים בין הדברים חשובים בלא-ספק יותר מן הדמיון ביניהם, בפרט שהכוח-המדמה שלנו חשוד על נטייה להפרזה במידת הדמיון שבין דברים שונים ורחוקים — אולי במגמה להוכיח לעצמנו את אחדות הבריאה).

והנה אותה שעה נתבזק בהכרתי אישור נוקב להרגשה שפקדתי כבר לא-אחת, שאנכי לא נתברכתי בתכונה מצויה זו שבקלות ההתקרבות לבריות ושאיוזה מעכוב לא ידעתי שחרו מונעני על פי רוב מגשת אל הזולת ישר בלי-אמצעי. רק ברגעים נדירים צף ועולה בי ממסתרים הלך-נפש קצר-קיום אשר בו מתיישרים כמאליהם ההדורים החיצונים והמכשולים הפנימיים ביני לבין הזולת, ואני כמו נדחף אז מן הקיצוניות האחת אל האחרת — מהסתגרותי שבאונס בתוך עצמותי לפאמיליאריות טבעית שיש עמה סבר-שכנוע של בת-צחוק כלפי הזר. אבל אלה הנם רק רגעים יוצאים מן הכלל ולא-שכיחים — בעוד שכרגיל אני נשאר נצור בתוך איזה מצב של שב ואל תעשה, או שתוק ואל תדבר, המגיע לפעמים

הנשי המושך אותי ביותר. אמנם נשים ראשונות אלה שראיתי עתה בכניסתי לאיטליה כולן מבנות-העם היו, ולא מן-ההגיון היה להסיק מרושמן של הללו על איטלקיות ממעמד אחר, כגון מן האינט-ליגנציה, העתידות אולי להיקרות עלי בארץ זו, שעדיין בגדר 'טרה אינקוגניטה' היא לי. ואף על פי כן ניבאה לי הרגשתי שאין סכנה מרובה נשקפת לי מן האיטלקיה שכה קסמה לו לשניאור. ושוב: הלא ברור שאין "איטלקיה" סתם, אלא יש בת-מילאנו ובת-ויניציאה, בת פירנצי ובת רומא, סיציליאנית וסארדית — כשם שאין עץ סתם, אלא כל מין אילן וצורתו וטיבו ושמו המיו-חד. בסמוך אלי ישבו שתי נשים דדניות, אחת מוטרבו ואחת מרומא, כפי שאמרו לי בסבר-פנים מזהיר מבחוזק וקר מבפנים כלכה זו שעל צפרני-הזן — (שיערתי, אגב, שמשלח-ידן אולי אינו רחוק מאוד מן המקצוע הקרוי "העתיק ביותר", גם אם אינו בגדר מובנו הצר של מושג זה) — וידעתי שלא מדרום תיפתח עלי הרעה... אבל ממולי שוחחה וניציאנית חנינית וזהירה עם בת-מילאנו, שביקשה לשוות לדיבורה טאקט זעיר-בורגני — ולמראה איטלקיות צפוניות אלה שוב לא הייתי כל-כך בטוח, אם רשאי אני באמת לסמוך על קול ענות השלילה הראשונה של טעמי...

ועוד דבר למדתי ממגעי זה הראשון עם פשוטי-העם באיטליה: השפה האיטלקית, שפתם של מיכלאנג'לו ודנטי, פטרארקה וקארדוצ'י, השפה היפה לכל הדעות, המתגוננת במוסיקאליות של מחרוזות הברותיה ובצליל-הזהב של בהירותה הנעלסה וההגיונית גם יחד — צלצולה אינו מילודי ביותר ואינו יפה כלל כשהיא נשמעת בקול רם מפי ההמון, וביחוד היא עלולה להתקפח מכל מה שאוצל לה את חנה המיוחד כשהיא יוצאת מפי נשים המוניות וצעקניות.

אבל יש לזכור שכל שפה שבעולם טיב צלצולה תלוי באנשים הדוברים אותה. אפילו שפה שיפי-הצליל אינו נמנה עם סגולותיה — נאמר אנגלית — עשויה לעשות רושם של שפה יפה בפיהם של אנגלים משכילים, בעלי תרבות ובעלי טעם, המ-טפחים את אמצעי-הביטוי שלהם; ולהיפך: גם



מבחינה חמרית, על בית-המדרש לרבנים שלו, והטעים לי, חזור והטעם, שאולפן זה אינו מקנה לתלמידיו שום זכויות אוניברסיטאיות — בקיצור, השתדל להשפיע עלי שאבקש את עתידי בעיר אחרת, בבולוניה או ברומא. לא ירדתי לסוף דעתו, וצר היה לי על שדחני באמת-הבניין הקהה שבידו, ביחוד מפני שמתחת למפלי הפידאנטיות הכבדה של תלמיד-החכם חובש-ספסל דימייתי להרגיש בו משהו נעים, מלבב בתמימותו ובענוותו המסותרת. הצטערתי על שלא ניתן לי לבקש במחיצתו את הציורוף של יהדות צרופה עם תרבות לטינית אשר אינתי למצוא בבני-עלייה של היהדות האיטלקית.

שוטטתי בחוצות פירנצי, בין בתיה הישנים והכבודים, שזמנם של שליטי בית מדיצי וגדולי הרניסאנס עוד חופף עליהם; עמדתי על הגשר "הישן" שעל הארנו — אולי במקום שבו פגש דאנטי את ביאטריצי לראשונה; הסתכלתי בבנות פירנצי, שברשמי פניהן ובחיתוך הפרופיל שלהן יש דמיון רב לקלסטרי פני אחיותיהן שב- ציור הקואטרוצ'צטו והציניקווצ'צטו; נשמתי את נשמת העיר, את אוירת היהירות המהורהרת ושמירת-הסוד שבה, את השקט כלפי חוץ עם הסערנות כלפי פנים, שדימייתי להרגיש בה, את כל צביונה הסוגר-ומסוגר, המעלף את גינוני היחסנות שלה בקדרות מהולה באדישות — והר- גשתי ברור כי אין זו מסגרת נוחה לחיים למי שלא נולד כאן, כי קשה לדור במקום הזה, כבד היופי ועמוס העבר, כי להתהלך בו הרי זה כמו להלך בנעלים מסומרות על גבי שיכבת מגניט. מעתה ידעתי שלא פירנצי היא העיר שתהיה לי למקום תורה; ומה גם שאת נשמת המקום (*genius loci*) הזה, את ייחודו, הרגשתי כמשהו שהנפש מסוגלת לקלטו, או להיצמד אליו רק מפקידה לפקידה, כמין אופוריה, או דבקות, או אהבה בתענוגים — דברים שניתנו לאדם לא למצב של קבע שבסופו של הדבר הוא נהפך לנו בהכרח לחולין נטולי-חידוש, כי אם לרגעי אושר, לשיאי התעלות אנושית, לגילויים, וה- גילוי הריהו קצר-קיום כשלעצמו. אשרי מי שזוכה

לאלם כבד, מפולם, וגמצא כי ממילא חסומים אז בפניי כל אותם הדרכים שבהם רוב בני-אדם זוכים להחיש, דוקא על-ידי מגעם עם הזולת, את הבלתי-צפוי, את הנסיבות והמקרים שאותם לא יכלו בשום-פנים לשער או לחזות מראש ושכבו- אם הם נהפכים לו לאדם לקפיצת-דרך או ליירוט הדרך, ומכל מקום לדרך החיים, לגורל-חיים.

### פירנצי

פטור בלא כלום אי-אפשר. כעין תחליף לתכנית היה לי, בכל זאת. אמרתי להתעכב תחילה בפירנצי כדי לבדוק שמא כדאי וראוי לי לעשות שם זמן-מה ולצרף לימוד תולדות האמנות עם חכמת היהדות אצל הרב אומברטו (משה דוד) קאסטו, ששמו היה ידוע לי כמנהל בית-מדרש לרבנים (אז הוא עדיין לא היה רבה של פירנצי). היתה לי כתובת של זוג צעיר מירושלים — הוא ספרדי מחונן ואוהב תנ"ך, שבא לכאן ללמוד גיאולוגיה, והיא בחורה תמימת-לב, מביילורוסיה כמדומני — והלכתי להגיש אצלם את מזוודתי עד שאמצא בית-מלון לפי הדרכתם. אבל הם הזמינוני ללון לפי שעה בדירתם הקטנה, וממחרת היום הפגישוני עם צעיר משכיל, ספוג תרבות וספקנות לאטינית, מעסקני הנוער הציוני של פירנצי. לפי דבריו, מעטה ודלה היתה פעולתם התרבותית של אותם יהודים פלורנטינים בעלי הכרה יהודית, נער יכתבם, שדומה כאילו נתעוררו במקצת לפני כשנתיים, אחרי הצהרת בלפור — ואל נא אשלה את עצמי בשוא, הוסיף, שאוכל למצוא כאן כר-פעולה להקניית הלשון העברית וספרותה: גם הכוחות שבעין אינם יכולים לעשות יותר משהם עושים, זעיר פה זעיר שם, ואין תקוה להשיג יותר משהם משיגים.

קיתון של צונגים למירוק אשליות נשפך עלי גם מפיו הזהיר של הרב קאסטו. המלומד קטן-הקומה, בעל העיניים החומות, הקטנות והקמות במקצת, והשפם הקלוש והדוקרני-התלוי, שהיה אז כבן ל"ו ונראה בעיני כבן חמישים בגלל משמן אבריו, קיבלני בנימוס, אבל בהסתייגות-מה, כאילו חשש שמגמתי היא ליפול למשא,

הקיצוניות ומוכת החזונויות של אותו יליד נצרת אביו, רבם של דייגי כנרת (שהיו זקוקים לצדיק עושה-נפלאות ממש כמו שיהודי העיירה שלנו נזדקקו לבעש"ט). אגדה זו, שהסיטה בבת-ראש את האמונה הרוחנית, הטבעית לאדם. 180 מעלות אחורנית — לא רק אל האבסורד כנקודת-מוצא לאמונה (*credo quia absurdum est*) אלא גם אל האלילות היוונית (במטרה לקחת את לב ההמונים החשוכים בעולם האכזרי של שלטון רומי) — אגדה זו, ששימשה בסיס ונושא לציור הרניסאנס ועילה לאמנים לקבל הזמנות ומשרות בחצרות שליטי איטליה והאפיפיורים, הטילה את צלה על הברית שכרתה רוחי עם עולם היופי הפלאסטי. רוח, רוח נער עברי מגדות הויסלה ששב ונולד שנית בין הים התיכון והרי יהודה ועוד באיבו נעשה אורח שני עולמות, סלדה ללא-פשרה מפני שעטנו זה של האמנות, שתפקידה האמיתי הלא הוא להפוך את הרוחני-הנסתר שביופי למוחש נגלה, מרהיב לב ועין, עם אמנות כמתווכת בין תפיסה שימושית של הצורה הנעלה לבין דמיון-שוא של אנוש נואל, מוטעה ומטעה. כל אותם מחזות הצליבה ותחיית המת, פולחן היסורים ופולחן הקדושים, היו לי מורת-רוח עמוקה והרעילו לי את רושמי הישגיהם של גדולי היוצרים בתפארת המראות.

רק בדבר אחד זכו אמני הנצרות, פה ושם, להעלות את המיתוס השרירותי של אבות הכנסייה למדרגה של הוויה אנושית צרופה, והוא: בגלמם בדמויות הבתולה הקדושה, אם ישו, את האמהות כשלעצמה. אבל גם כאן העבירו רבים מציירי הרניסאנס את נקודת-הכובד אל הדמות המיתית של ישו התינוק, ומכאן — להבעת הערצה חסודה בפרצופה של האם בפני הפלא העתיד לבוא ואשר לה הוא כבר ידוע, כביכול, והערצה זו יש שהיא דוחה כאן מפניה את ביטוי האהבה הטהורה של האם, רגש שעיקר מהותו הריהו דוקא בזה שהוא גם רוחני-נאצל גם טבעי-חושני במידה שוה ובעת ובעונה אחת. משום-כך לא הלכתי לבתי-הכנסייה המרובים (כמעשה התיירים וחוקרי האמנות), ורק מכנסיית

לשלשלת ארוכה של גילויים שאינם מניחים לחולין הגשמיים לסגור עליו אלא פותחים לו, שוב ושוב, שערים אל הנאצל — הפלאסטי או הרגשי — אל הערכים שיד הזמן אינה עוקרתם כלעומת ששלפו.

אכן פירנצי עשויה להיות שלשלת גילויים כזאת לאדם שעולם היופי הפלאסטי קיים בשבילו. הלכתי שבי אחרי האיכות השלומה הזו של יצירות-אמנות — היכלי דת כגשרים בין מטה ומעלה וארמנות כבוד וכובד-ראש, עתיקים וצוחקים לזמן, דמויות-דיוקן וצלמי תפארת בשיש ובששר, אשר רוחב כמותם כגובה איכותם וצריך אדם אריכות-ימים כשל אחד רוסקין או אחד ברנסון כדי לחזור פעמים אין-ספורות אל גילוייהם משהקדיש להם את כל עצמו. הן רק הבארלייפיים של דלת אחת בלבד מארבע דלתות הבאטיסטרו (נאמר, דלת-הכניסה החזיתית, המזרחית, שאמן גדול כלורנצו גיברטי עבד עליה עשרים ושבע שנים, לפני חמש מאות שנה), דורשים ימים ושבעות של הסתכלות חוזרת, מרוכזת — וכיצד איפוא אספיק בימים אחדים להקיף ולאמץ לי לקניין-רוח את אוצרות הציור והפיסול מהמאה הי"ג עד הי"ח, הספונים למשל, בארבעים ושנים האולמות של הגלריה אופיצי אשר בה חיים את חי הדומיה שלהם, כמקשיבים למנגינות כוכבים רחוקים, האשפים של נסתרות גלומים בששר כבוטיצ'לי, ליאונארדו דא וינצ'י ופיירו דלה פראנצ'סקה, רפאל, מיכאל-אנג'לו וקורג'יו ורבים ושלמים אחרים. ומה בדבר ארמון פיטי הנהדר — בעבר-הארנו השמאלי, סמוך לגן בבולי — על ט"ו חדרי משכיתו ואוצרו-תיהם מהמאה הי"ז?

מודה אני, משהו עמד בכל-זאת כחיץ ביני ובין רוב יצירי כפיהם של גדולי אמני הרניסאנס, אשר עתה יכולתי להסתכל בהם מקרוב, בעיני ממש, ולא רק בעיני רוחי ובאמצעות ספרים. ומה היה זה? — היה זה חותמה המפורש של הנצרות הרשמית, של אגדת "השילוש הקדוש" שהכנסייה הנוצרית שמה כחותם בל-יימחה על גופה של האמונה הצרופה שבקעה מגפשו שיכורת

אמונה עולה ממעמקים — ואיזהו צביון של עירום היאה לאלילי יוון, שגילומם בשיש ובצבע נועד לבטא את הפיכת הסמל הרעיוני לישות ארצית הקיימת קיום הרמטי לשם עצמו. באותה שעה לא היה לי ספק בדבר שגם אילו לא ידעתי כלל שזה דוד מלך ישראל לא הייתי בשום אופן טועה לחשוב שזה אחד מאלילי יוון.

קניתי ספר קטן, שירי מיכאל-אנג'לו, לקרוא בו ברכבת לרומא. שלום לך, מיכאל-אנג'לו! בודאי כיהונתן היית לו לדוד אילו בדורו חיית.

### רומא

באתי לרומא כשאין בידי לא נתונות-מודיעין של ממש, לא מכתבי המלצה ואף לא תכנית-פעולה מותוית מראש. כשיצאתי מתחנת-הרכבת טרמיני, הסמוכה לכיכר האזדרה היפה, מול מרחצאות (טרמי), דיוקלטיאנוס, סרתי לבית מלון בסביבה הקרובה, לא יקר ולא מהודר, ואולי אף מפוקפק, שבמסדרונו נדף סרחון של שתן. ממחרת הבוקר מיהרתי למשרדי האוניברסיטה להירשם ללימודים כחוק, ובכסי תעודת-בגרות מטעם הגימנסיה הרצליה בתל-אביב.

אותה שעה קרני דבר מזור. לא היתה בידי תעודת-לידה, וכשנשאלתי לתאריך לידתי לא יכולתי לתת תשובה ברורה, כי ידעתי רק את יום-הולדתי היהודי, כ' בכסלו. במבוכתי הקשה — ומשנבזק במוחי, שכסלו הריהו מכל-מקום בחורף, סמוך לסוף השנה האזרחית, ולנוכח ההכרח להשיב דבר מיד, ויהי מה! — אמרתי כמו בלא-הכרה: 29 בנובמבר. בלבי חשבת, אם יתברר שטעות היא, אנסה לתקן. כעבור זמן-מה, כשקיבלתי סוף-סוף, בעקיפין, העתק רשמי של תעודת הלידה מעיר מולדתי בפולין, ראיתי לתדהמתי כי אמנם כך כתוב בה: 29 בנובמבר... הלכתי בהיסוס-מה (לפי הכתובת שנתן לי הציוני האיטלקי הצעיר בפירנצי) להתוודע אל העורך של בטאון ציוני איטליה "ישראל" (באיטלקית), ד"ר דאנטי לאטס, וקיבלתי שכר-הליכה. לקח את לבי המלומד היהודי האיטלקי הזה, שידע היטב עברית והיה בקי בחכמת היהדות

סנטה מרה דל פיור ("ה'דואומו") קשה היה לי להינתק. הרגשתי שאילו נשארתי לדור בפירנצי הייתי ודאי הולך יום-יום אל הפיאצה דל דואומו ובא אל תוך היכל-הדת הזה, המאציל מהודו, זה כשש מאות שנה, על מרכזה של פירנצי והיה למרכזה העולמי של האמנות בכלל.

ורק פעם אחת, באקראי, הוליכוני רגלי לכנסיה אחת, סנטה מריה דל כרמינה, ובהסתכלי בתמונה של מאזאצ'יו (שלקח את לבי לא בנושא, אלא בצביונו הריאליסטי והלירי כאחד) הפתיעני, בריווח שבין דמות פטרוס ודמות יוחנן, קלסתר-פנים שכולו הגות עם כובד-ראש בלא שמחה, והנה — מה זה? — ראשו של יוסף-חיים ברנר המזוקן נשקף אלי מבינות לראשיהם של שני 'הקדושים'. התבוננתי ונראיתי שלא היה זה אלא רושם דמיון ראשון בלבד, אבל נפעמתי מן הרמז של מגע בלתי-צפוי זה בין תמולי, העומד כולו על האתיקה, ובין 'היום' החדש שלי, העומד כולו כביכול על האסטיטיקה... אכן יש, יש נקודות-מגע כאלה, והן מופיעות לפתע.

ובכן, מחר אני ממשיך בדרכי ונוסע לרומא, והיום שוב לא אלך אפילו לאופיצי, אלא אעלה לכיכר מיכאל-אנג'לו הצופה פני פירנצי כולה, עם כיפת ה'דואומו' שלומת התואר המוסיקאלי במרכזה. כאן ישבתי לי על ספסל-אבן והתייחדתי עם מראהו המיטיב-ללב של דויד הצעיר — העתק נאמן של הפסל שיצר לפני ארבע מאות שנה מיכאל-אנג'לו הצעיר, בן העשרים וחמש (את ההעתק האחר, העומד בחוץ לפני ארמון הסיניוריה הקרוי פאלאצו וקין, ראיתי עוד ביום הראשון לבואי, אבל את הפסל המקורי, הנמצא בגלריה של 'האקאדמיה', לא היה סיפק בידי לראות). דוד, נאדר בעירומו העוטף את כולו כשריון של טוהר שכולו גאון בלא גאווה, הוא מזיגה מופלאה של גילום טבע מוחש עם התגלמות מחשבה נאצלה. סבורני שמיכאל-אנג'לו הרגיש להפליא איזהו צביון העירום היאה לדמות אנטי-אלילית זו של גיבור עברי קדמון, המסוגל להילחם עם אויב-ענק ולאהוב אשה שערייתה קסמה לו, אבל מסוגל גם לאהבת-אלוהים ולשירת

כמיניסטר העבודה, בזכות התיקונים היסודיים אשר עשה להטבת מצבם החמרי והחברתי — הוא היה פופולארי מאוד באיטליה, אף על פי שלא היה בו מאומה מן הדימאגוג, כי הוא היה איש נקי-דעת, בעל רגש מוסרי עמוק וזיקה לעולם-הרוח וליהדות הצרופה (הגם כי ראה את עצמו כאיטלקי בכל כאשר לכל).

לואיג'י לוצאטי (זקן גבה-קומה ורחב-מצח, שער לחייו וזקנו הצר — שיבה, עיניו עוד חודרות אבל כבר רכות ומבטן אצילי) קיבלני בחביבות. הוא שוחח עמי על תחיית השפה העברית (שרק שיור-מעט מראשית ידיעה קלושה בה נשאר לו מגירסת ילדות); שאל על היחסים בין הערבים והיהודים בארץ ועל מידת ההומאניות בהתנה-גותנו אנו כלפי אחינו בני ישמעאל בהתאם למוסר הנבואי, שאותו הלא חייבים אנו לעשות גר לרגלינו; דיבר על אהבתו העמוקה לספר התהילים ועל צערו שנבצר ממנו לקראו במקור העברי.

כשקמתי להיפרד ביקשני לחזור ולבקר אצלו כדי לקרוא עמו פרקי תהילים מסויימים בעברית, ולבסוף כשעמדתי ללכת, שאלני שמא יש בפי איזו בקשה, או משאלה, אשר לשמה באתי אליו, "לא נתכוונתי לבקש מאומה" — השיבותי במבוכה והרגשתי את עצמי כמבוויש, משום-מה — "כבר נרשמתי באוניברסיטה והכל הולך כשורה. האנשים חביבים. ואני מקוה שאוכל לשקוד כאן, כחפצי, על דעת יוצרי הרניסאנס לאור יצירותיהם".

ולשאלתו הנוספת עניתי שכבר נרשמתי אצל הפרופסור ונטורי (המומחה לאמנות הרניסאנס) ואצל הפרופסור פורמיקי, המרצה לספרות אנג-לית — ואך צר לי שקרוצי, שאצלו קיוויתי ללמוד, אינו מרצה עתה ברומא.

"רשמיי-נא את כתובתו של מר" — פנה לוצאטי אל מזכירתו, שהופיעה ברגע זה — "למען נוכל להזמינו שוב למועד מסויים".

וכשהתפלל בשמעו שהשתכנתי ברחוב בוקה דלה וריטא, באזור הגטו הסמוך לטיברוס, הסברתי שביקשתי לדור שם כדי לעמוד מקרוב גם על

ובספרות האיטלקית, ואת שתיהן אהב נאמנה. היה תלמידו ומעריצו של אליהו בן-אמוזג (הרב מליוורנו שביקש למזג יהדות דתית עם הומאניזם כלל-אנושי, אבל נתפס לצירוף של פוויטיביזם שכלתני עם קבלה וספר הזהרה), ועוד בפירנצי סופר לי על-אודות פעולותיו הציוניות-הספרות-תיות הענפות. קטן-קומה היה, צנוע, חיר, מבליע חיוך ביישני בוקנו האפור-ערמוני, נעים-הליכות, קולו נמוך וברור והוא ידע להקשיב לדברי זולתו. המזל לא האיר לו פנים — יותר מדי ענו היה, כנראה, ממשוך את עיניה של 'פורטונה'. אשתו חולנית היתה; גם בתו — בת ישראל כשרה, 'לב-זהב' מבפנים וקצת לא-יפה מבחוץ — דרכה לא היתה סוגה בשושנים; כעורך כתב-עת ציוני לא היה צפוי, כמובן, לקאריירה מזהירה בחיים, אבל הוא היה מלא אהבת-ציון אמיתית, ובתום-לב הקדיש את כל עצמו לעבודת הציונות. כתשע שנים לפני קום המדינה עלה לירושלים, אבל המוסדות הלאומיים לא שעו אליו, לא ידעו להעריכו ולא מצאו לנכון להעסיקו בעבודה אשר בה יכול היה בלא-ספק להיות להועיל בהשכלתו המקיפה, בעט-הסופר שבידו, בחרי-צותו ואחריותו היוצאת מן הכלל. הוא ובני ביתו התענו זמן ממושך, כשש או שבע שנים, בירו-שלים, סבלו דחקות ואף מחסור, והעיקר — יסורי-אכזבה, ולבסוף, באין ברירה, כשכלו כל הקצים, חזרו לאיטליה כשנתיים לפני קום המדינה.

#### לואיג'י לוצאטי

בביתו ברומא הכרתי יהודי איטלקי, קולומבו שמו, ציוני במקצת ועסקן-ציבור חובב, שהיה בו משהו מן השתדלן ומן המתווך האינטלקטואלי. קולומבו התפעל מן העובדה שמשורר עברי צעיר מארץ-ישראל בא ללמוד ברומא וכבר מדבר לא-רע איטלקית — והציע להציגני לפני הסינאטור הישיש לואיג'י לוצאטי, שבביתו בווייה ונטו הוא היה יוצא ונכנס, בשמשו כעין סוכן של דעת-הציבור למדינאי הדגול שכבר פרש מן הממשלה. לוצאטי היה, כידוע, נערץ על המוני הפועלים ואנשי העמל באיטליה בתקופת כהונתו

קול-קורא זה של לוצאטי, בתרגומי העברי, נשלח אז (בתחילת 1921) להנהלה הציונית בירושלים והופיע גם בעתונות העברית, וסבורני שרושמו אמנם היה כפי ששיערתי מראש וכאשר רמזתי ללוצאטי בגילוי-לב.

משנודע למוסדות הלאומיים בירושלים (מתוך מעשה האגרת ליישוב, שהזכרתי) על-אודות יחסו הטוב של לוצאטי אלי, ביקשו לעשותני שליח לפנייה אליו מצדנו בעניין יהודי שעמד על הפרק באותה שעה. בתימן (בתענין, חודיידה, ואולי גם צנעה — שוב אני זוכר) אשר מול אריתריאה היו אז רדיפות קשות על יהודי המקום — ויום אחד קיבלתי מכתב מאת 'הועד הזמני' בירושלים, בחתימת ד"ר יעקב טהון, ובו נדרשתי לפנות אל לוצאטי ולבקש ממנו בשמו שימצא דרך להפעיל, על-ידי ממשלת איטליה, לחץ על האזור הערבי הפרוע שהוא שיושם קץ לאלתר להשתוללות של שנאת-ישראל — פעולה זו יכולה בודאי להיעשות על-ידי נציגי אריתריאה, שהיתה אז תחת שלטון איטליה ושרק קצהו הדרומי על ים-סוף מבדיל בינה ובין תימן.

לא התמהמהתי והבאתי מיד ללוצאטי את דבר המכתב שקיבלתי מירושלים ושתירגמתיו לאיטלקית. לוצאטי ישב תיכף והתחיל לכתוב מכתב אל משרד-החוץ האיטלקי, אבל תוך כדי מעשה נמלך בדעתו וכתב מכתב יותר אישי אל ידידו רודולף, סגן מיניסטר-החוץ אז בממשלת איטליה, ואת המכתב החתום נתן על ידי, באמרו: אתה בעצמך תביא את האיגרת אל סיניור רודולף, סבורני שכך יהיה יותר טוב.

עשיתי זאת בלא דיחוי. סגן-המיניסטר קיבלני באדיבות, ותשובתו היתה: אני אכתוב למעלת כ' הסינאטור לוצאטי, שאעשה בנידון זה כל מה שביכולתי ובלי כל דיחוי. ואת מכתבו של לוצאטי נתן לי, בהוסיפו: סבורני כי ינעם לך שאיגרת זו תישאר ברשותך.

איגרתו הקצרה של לוצאטי אכן שמורה עמי עד היום הזה. רודולף צדק: היא הכילה דברי-שבח מפורשים וחד-משמעיים כל-כך על-אודותי, הפר-

אורחם ואופיים של יהודי רומא, היושבים כאן בודאי כבר מאות בשנים, מאז גירוש ספרד. לוצאטי הסתכל בי בסבר-פנים של חיבה מהולה בתמיהה ולחץ את ידי.

כעבור כמה ימים סיפר לי דנטי לאטס מה שהגיד לו קולומבו מפי לוצאטי על-אודות הרושם המיוחד שעשתה עליו העובדה כי "צעיר משכיל זה באמת-ובתמים לא נתכוון לבקש שום טובה, ונראה שהוא מאלה המסוגלים למעשים-לשמים, ולא לתועלת עצמם בלבד. הוא מצא חן בעיני, הצעיר הזה!" — אמר לוצאטי לקולומבו.

כעבור שבוע או עשור באתי אליו שנית, ובכסי תנ"ך קטן. אבל על השולחן כבר היה מונח ספר תהילים עברי ישן בכריכת-עור כהה (אינני זוכר את שם הדפוס וזמנו) — ובצדו ספר תנ"ך באיטלקית. לוצאטי הקשיב בהתרכוזות — למעלה משעה — לצלצול המלים העבריות. "והו חדפעמי ונצחיי" — לחש בהמיית-לב כבושה.

כשהזמנתי אל לוצאטי עוד פעם הוא הראה לי טכסט של מכתב גלוי, או גילוי-דעת, אשר הכין כדי לשלחו אל היישוב העברי בארץ-ישראל באמצעות המוסדות הציוניים או העיתונים העבריים, וביקש ממני לתרגמו מאיטלקית לעברית. לתוך דבריו שילב לוצאטו קריאה אל בוני הבית הלאומי להתנהג בצדק וביושר עם העם הערבי היושב בארץ. כשהבאתי לו את התרגום כעבור ימים אחדים, והוא הביע את תקותו שהציבור היהודי יקבל את דבריו ברצון ויבין לרוחם, נכ-שלתי בהערה שלא מחכמה (וגילוי-לב הפוגם בטאקט בוודאי שלא מחכמה הנהו), באמרי שיתכן כי היישוב העברי עשוי להרגיש בדבריו כעין הטפת-מוסר, בעוד שהוא זקוק לעידוד שבחיוב. אפשר מאוד כי טיפת ביקורת זו לא נעמה לו ללוצאטי, אם כי נאמרה לא רק בלא שמץ התנש-אות אלא גם בלשון-עגווה, ואף בהיסוס. שוב אינני זוכר את דברי תשובתו החטופה, אבל תוכנם היה, בקירוב, כך: לו יאה להגיד את אשר עם לבו לפי אותם עקרונות המוסר שבהם הוא דוגל דוקא כיהודי, וכן רשאי הוא לדבר כאיש העומד מן-הצד למעשה.

בעיות התחייה הלאומית שלנו. בשנת 1917 (והוא אז כבן כ"ח) בא לרומא — וכאן, בעליית-קיר של ז'ילה' קטנה (Villino) במונטיוורדא, פר-וור-גינות מרווח ושקט, ישב שבע שנים, עטו בידו ומקטרתו בפיו, כותב הרבה, בגרמנית ובאי-טלקית (על בעיות סוציולוגיות ויהודיות), מתרגם הרבה, כאמור, לומד הרבה בשקדו על תנ"ך ובעמלו לרכוש לו ידיעה ביהדות שחסרה לו קודם לגמרי — ועם כל זה גם עסק זמן-מה בכריכת-ספרים, לפרנסתו. הפלא-ופלא איזו כמות-עבודה עצומה מסוגל היה האיש לקפל בתוך שעות הימ-מה!

בדירה שבקומה התחתונה דרה ידידתו הטובה כסניה, אלמנתו הרוסית של אחד המהפכנים הרו-סים, זילברברג, שהועלה לגרדום בידי שלטון הצאר. עמה דרה בתה היפהפיה והמחוננת, כבת י"ד, כסניה אף היא. — בביתה פגשתי את בתיה לישנסקי הפסלת, אותבת היופי, שזיו פניה של כסניה הצעירה ריתק אותה.

לעתים מזומנות הייתי יוצא למונטיוורדא ומב-קר אצל ביילינסון שלקח את לבי בטהרו המוסרי, בישרנות האינטלקט שלו ובפשטות האצילה של הווייתו רחבת האופק. חכמה ולב טוב חברו בו יחד.

שמח הייתי כל-אימת שיכולתי להיות מועיל לו מעט בהבהרת דבר הקשור בתנ"ך או בלשון העברית.

כיצד הכרתי את ביילינסון? — יום אחד 'גזר' עלי דנטי לאטס בדבריי-נועם להרצות לפני ציוני רומא, במועדונם, על היישוב החדש ועל תחיית הלשון העברית, ולא זו מהמריצני לכך על אף חששותי למידת שליטתי בלשון האיטלקית. ובכן, כתבתי הרצאה, למדתיה על-פה, עזרתי עוז-רוח ועשיתי כמצוות עלי. אחרי ההרצאה (שהיתה מוצלחת, לתמהוני), הציגני דנטי לאטס לפני איש מלבב, שהיו לו פנים רציניים, מוקפים זקן קטן, וגנוני תרבותיות מוארים באור השכל. קולו חם ומתון ופיקח, ועינו הימנית בולטת יותר מן השמאלית, כנותנת הדגשה ואישור להבעת חבר-תה. זה היה ד"ר משה ביילינסון.

ונוקא הצעיר, שבקראי אותה ראשונה הייתי כמ-עט נבוך: במה זכיתי, בעצם?  
השתדלנות באמצעות לוצאטי עשתה פרי. לא יצאו ימים מעטים והפגיעות ביהודי תימן פסקו הודות להתערבותו של השלטון האיטלקי באס-מרה.

#### עם מן ביילינסון

יום אחר בתחילת מאי (1921) נכנסתי אל דנטי לאטס ומצאתי נרעש, חירור ונלבט. במערכת "ישראל" נתקבלה הידיעה על-אודות רצח ברנר והתקפת-הדמים על בית-העולים ביפו. יום אחד קודם לכן נרצחו שם 13 יהודים מתוך 47 שנהרגו בהשתוללות הערבים, לעיני הבריטים. בדירתו הצנועה של לאטס אשר בויה וונטו, רחוב ההידור והיוהרה של רומא המודרנית, ישבתי מזועזע, בגרון חנוק מעוצר יגון, משמים על הרעה שב-שורת הגאולה הביאה בכנפיה על היישוב העברי היושב פרוון... ולנגד עיני עמדו דיוקניהם של ברנר, שהרבה התהלכתי עמו, של לואידור ידידי השתקן ושל צבי שץ, שיום אחד לפני צאתי מהארץ בא אלי לבקש שאשאל לו לשבועות אחדים את "פרחי הרע" של בודלר, כיון שהוגד לו שספר זה נמצא אצלי (ואני לא יכולתי, לצערי הרב, לתתו לו, כיון שמטלטלי כבר היו ארוזים ואני נחפזתי, טרוד בהכנות-נסיעה אחרונות ודוח-קוט)...

אותה שעה בא לבית לאטס גם ד"ר משה ביילינסון, שהיה דר אז ברומא וזה לא כבר התוו-דעתי אליו — והם ישבו לכתוב על מות ברנר בשביל "ישראל".

ד"ר ביילינסון ודנטי לאטס היו שותפים נאמ-נים להפצת ספרות-התחייה העברית בקרב יהודי איטליה. יחדיו תרגמו לאיטלקית משל י"ל פרץ, אחד-העם, ביאליק, כובר וקלזנר ואחרים. ביי-לינסון, שנולד בצפון רוסיה, למד רפואה במוס-קוזה, בגרמניה ובשווייצריה, ספג תרבות גרמנית ושקד על בעיות סוציולוגיות באספקלריה מארכ-סיסטית, קם יום אחד, השליך אחרי גוו את מקצו-עו הרפואי ואת הסוציאליזם הגרמני ופנה אל

התרגום מרוסית לאיטלקית, שעליה היתה פרנסתה — ובשנת 1933 עלתה לארץ ישראל אף היא (כבת חמישים היתה אז) ונספחה אל קיבוץ נען. כאן שלחה שרשים מתוך אהבה והכרה וכאן השלימה את מעגל חייה הסגולי בשנת תשי"ז.

### רוסים

חוג של רוסים 'לבנים' היה אז ברומא, מהם פליטי חרב הבולשביקים, משרידי הגייסות שלחמו נגד הסובייטים והראו גבורת פורעים בדרום רוסיה, ומהם אודים מוצלים של האצולה הרוסית המונארכיסטית, שבברחם הצליחו להוציא אתם תכשיטי זהב, פנינים ואבנים יקרות, בכמות מספיקה למחייית שנים רבות. היה להם מועדון וספרייה ומסעדה אשר בה יכלו רוסים נצרכים לאכול ארוחת-צהרים במחיר מועט. תפקיד מרכזי של עסקנית וסגנית בניהול המוסד מילאה אשה באה בימים, יהודיה בת-טובים — מבית-אב שומר-מסורת, כנראה — שלבה הנדיב הרחב מוכן היה כל רגע להיענות לכל צורך אנושי מתוך רגש-רחמים יהודי שנשבה לבין הגויים — ממש משונה היה לראות הווייה היהודית-טיפוסית זו בתרגום רוסי ובמסגרת של חיים רוסיים. אשה טובה זו — שוב איני זוכר כיצד נתוודעתי אליה — דיברה על לבי להיות בין הסועדים בבית-האוכל הרוסי. אני עמדתי על דעתי שמקומי לא יכירני שם, שהרי אין אני רוסי ואף לא פליט המהפכה ואף אין בדעתי לעשות את שליטי בשפה הרוסית אמתלה לזכות זו, מה גם שרחוק אני מאוד מלחבב את הרוסים 'הלבנים', אבל מוכן-ומזומן אני לסעוד שם פעמים אחדות בתורת מסתכל חפשי ותאבדע, שכל החוגים וכל התחומים ראויים ואף רצויים להתבוננותו.

אנה אוסיפובנה (אקרא נא לה כך) הביאתני לא רק אל המסעדה הספרויה שבפיקוחה, אלא — פעם אחת — גם אל המדור האכסקלוסיבי של המועדון, מקום שם היו פליטי האצולה הרוסית עורכים, פעם או פעמיים בשבוע, מסיבות-לילה על זמירות רומאנסים ונגינות, יין ודמעות — חייגות גאות הומיות-חרש בלהט געגועים, בלי ריקודים

"מתפעל אני מאומץ רוחך" — אמר לי מ. ב. בחביבות מהולה בגרגיר של מלח אירוניה — "לעמוד ולנאום לפני ציבור בשפה שרק לפני זמן קצר התחלת ללמוד אותה, כפי שסופר לי. זה לי כמה שנים שאני דר באיטליה, ואף כותב איטלקית, ואף על פי כן לא הייתי מעיז לנאום באיטלקית".

מתחת לחכמה ולאירוניה הקלה, האבהית, שבדבריו דימיתי לשמוע מתוכם גם תום-לב מסותר עם נכונות-שבפשטות ללמוד משהו מכל אדם. הרגשתי כי אכן אדם תרומי לפני וכי זכות יתרה היא למצוא חן בעיניו. הוא הזמינני לבקר אצלו. מה נעמו לי ביקורי אצל ביילינסון וכסניה ב' ווילינו הקטן שלהם. כתום שיחתי עם המתמיד הנזירי היינו יורדים לשתות תה אצל כסניה כסי-נפונטובנה. זאת היתה אשה נפלאה, ברת-לבב ואמיצה, כולה אומרת כבוד בלא שמץ התנשאות או התאמרות — וידועת הקרבת-עצמה. כוחות-הנפש שלה עמדו לה שלא להישבר בשעתו בגלוי תה בסיביר המזרחית, בארץ-גזרה נידחת וקשה על נהר לנה, בגלל פעולתה במפלגת הסוציאל-ריבולוציונרים (ס. ר.), כמתואר בספרה "עם דורי" שיצא בתל-אביב בשנת תשי"ז (\*). לא רבות כמות פגשתי בימי חיי.

אוריה של מאורי-הכרה, של נקיות-הדעת שב-הזדככות, שטבעי הוא לה לחיות ולאהוב ולקיים ידידות-אמת בשטח של יחסי-אנוש נפשיים-רוחניים, בלא תלות ביצר המיני ובלא שעבוד לשל-טון החושים — מנטאליות נאורה (אם אפשר לומר כך) — זאת היתה האוריה במעונם הדודי-מדורי של ביילינסון וכסניה. בין שני אנשי-סגולה אלה היתה ידידות-נפש מתוך קירבת רוח וכבוד הדדי, מסירות ואהבה רוחנית. במחיצתם נשמתי אור אנושיות טהור.

משעלה ביילינסון, ידיד נפשה, לארץ-ישראל (1924) ובתה גיטלה לסרני הקומוניסטן (אחיו של חיים-אנצו) שוב לא יכלה כסניה נשוא את בדידותה ברומא ולא מצאה עוד סיפוק בעבודת

\* ר' מאמרי עליה ב"מאזנים", חוב' ו' (כרך ד'), אייר תשי"ז (1957).

בדרכו לארץ-ישראל עם אשתו הצעירה שנשא זה לא כבר. האמן דק-החרט, שלמרות דבקתו במ-סורת הדתית ובערכי היהדות לא הביא עמו ליצי-רתו חותם מפורש של אמנות יהודית (באופן שגם את הנושאים היהודיים כלכל, בעצם, בצביון-מעשה מערבי-כללי), עשה עלי רושם של איש-תרבות גקי-דעת, שתחם לעצמו מסגרת-חיים בעלבתי, רחוקה מבוהמיות וקלות-ראש, ושהי-הודי הנאמן שבו והאמן המובהק שבו היו שני הצדדים של המטבע שלו — ולא שטח אחד שבו-הות פנימית.

עניתי כמיטב אפשרותי על שאלותיו בנוגע לצדדים שונים של החיים בארץ-ישראל, והרושם שלי היה שלא כל מה שאמרתי לו הניח את דעתו. לכן ראיתי להוסיף בסוף כל תשובת: "הרי אתה נוסע שמה ובעצמך תראה ותשפוט, ואל-נא תסמוך איפוא עלי".

ואגב בתי-אוכל אני נזכר באוסטרייה (Osteria) אחת קטנה ליד הקאמפידולי, בשיפולי פיאצה וונציה, סמוך לרחוב מונטאנארה בואכה הגטו: מסעדת שמואל היהודי — כך היה כתוב בדיו על גבי קרטון חום, באותיות של קידוש לבנה: Samuele il Giudio alla giudia. שהיתה מפורסמת ב- מטעמי החרשפים "היהודיים" שלה: מטעמי alla giudia. אז, לפני יובל שנים, היו רבים 'ממרום עם-הארץ' ברומא משכימים לפתחה של מסעדת שמואל היהודי לאכול חרשפים "יהו-דיים", שהיו מטוגנים בשמן על עיקרם וכותרת-עליהם וטעמם היה כטעם בשר-עגל בידי אשף-מטבח.

מוסיקה מעולה שמעתי לעתים קרובות בזמן ישיבתי ברומא. עוד חי בזכרוני, לא טשט-שהו המישים השנים שעברו מאז, קונצרט ליתור-גי אחד ששמעתי באחת הכנסיות של רומא (כנסיית סן-וויניצ'יו, אם אינני טועה), באחת הסימטאות המסתעפות מקורסו אומברטו; לקוני-צרט זה השאיל הותיקן הצרורות-כסף עתיקות ויקרות שברשותו, ובהן נוגנה, בלויט עוגב, מוסי-קה של ויטוריה הספרדי. מה מאוד התאימו צלילי

ובלי שאון, כשמתוך להבות בויכי הפונש עולים לנגד עיניהם הקמות של המסובים לאורך הקירות זכרונות-האושר המענים של עברם הקרוב, שמ-תוכו גורשו לבלי שוב. והנה קמה ויצאה אל מרכז האולם אחת מגבירות החוג, תמירה ואלגאנטית, מחשוף גבה היפה, מלבן מוארך וזקוף של לובן-שנהב, מן הכתפים עד המתניים, נטל את תפקיד הדקולטי מאת לח לבה המכוסה עד הצואר במשי השחור של שמלת-הגשף — עמדה ונתנה קולה, קול אלטו עמוק, ברומאנס אחרי רומאנס בסגנון המורבידי, המתרפק במתיקות הפכפכה, צאי-קובסקית, שממנו ניוונה הרגשות הרוסית של שלהי המאה שעברה. בדממת האולם אפשר היה לשמוע רק קטעי הברות חנוקות וחשאיות של בכי חרישי מחזה של אשה מתרגשת באחת הפינות. ציבור שלם, ובתוכו — מי יודע? — אולי גם אנשים שידיהם שפכו דם, היה מתכנס כאן לשטוף ביין-שמפניה את הדמעות שהעלו זכר-נותיהם, ובעד תענוג המכאוב הזה היה משלם בפנינים או בטבעות יקרות משויירי עושרו המ-טולטלים.

מסעדה אחרת, פרטית ובלא שלט בחוץ, שאליה סרתי פעמים אחדות: בית-האוכל הכשר של אמיליו (אולי היחיד ברומא), שנמצא בסימטה נידחת לא-הרחק מקרית-הותיקן. כששמתי פעמי למצוא אותה, שמעתי קול באריטון רך וערב, שהיה שר רומאנסה של סאראזאטה. הוא שר כזמר-אמן מושלם ובארשת אינטימיות עממית גם יחד, כמו שאפשר לשמוע רק באיטליה. השיר עלה מן הקצה השני של הסימטה השקטה. הלכתי אחרי הקול החזק שהיה ממלא את הלל-האוויר, וכשהדבקתי את המזמר, שהיה פוסע עקב בצד אגודל, ראיתי שהוא עיוור. דמותו התמידה וקולו העמוק והחם של השר נשארו חרותים בלבי. אחר-כך הוגד לי שהוא היה לפנים זמר-אופרה שהוכרח לעזוב את הקאריירה שלו כמעט בתחי-לטה כיון שנסתמא.

משבאתי אל בית-האוכל המשפחתי, האפור והריק למחצה, קיבלתי שכר הליכה, כי נתוודעתי שם אל הרמאן שטרוק, ששהה אז ברומא



שום-כך לא היה לה מגע עם הרוסים "הלבנים", ואביה איטלקי — ואמה נתאלמנה או נתגרשה ממנו. והיא, הרכה בשנים, מחפשת את דרכה בחיים. זיו של ארוס שלא-מדעת ושל טוהר-מידות מהכרה נתמוזגו בה, והיא לקחה את לבי בלא לעכר את חושי.

לא סיפרתי לה שרושמה עלי הוצק בשיר קטן שכתבתי ("נינה! את בת שש-עשרה / ריסיך קן-חלום. / נינה! אפחד געת בך / ואשאף צלך דום" וגו').

יום אחד נעלמה ושוב לא ראיתה.

האיטלקיה היחידה, שאתה היה לי מגע-ומשא בעת ישיבתי ברומא, היתה תלמידת האוניברסיטה, שהתעתדה להיות מורה. הכרתיה בשיעורי המרצה לפסיכולוגיה נסיונית, הפרופיסור די-סאנקטיס (תלמידו של וונדט). אבל לאודיציאה לא היתה רומאית טיפוסית כל-עיקר: היא היתה בת העדה הקטנה של האיטלקים הפרוטסטנטים — ושייכות זו היא, כנראה, שהטביעה בה חותם של שוני ניכר מן הסביבה, שגבע בלא-ספק מתוך שלא היה חתום בה צביונה של הקתוליות. אביה היה בחייו פרופיסור לדברי ימי יוון העתיקה (ולכן גם נתן לה לבתו היחידה שם יווני עתיק), וממנו ירשה את הרצינות שבטבעה ואת טוהר המידות שבאופייה — וגם את היחס לתנ"ך ("הברית הישנה"), שאינו מצוי כלל אצל קתולים.

התקרבותה אלי באה ספונטאנית, בלא כל גנדרנות, מתוך כנות שלמה, והיתה אפילו מלווה כובד-ראש כרוך בתכליתיות. זה היה רומן בלי נשיקות וחיבוקים, שתחילתו דיבורים לא-רבים לביטוי החיבה החיוב התקוות וסופו דיבורים מעטים להבעת האוש הפירוד לנוכח הבלתי-אפשרי. "יותר נעים לך שאינני קתולית, לא כן? כאזואנגלית הריני יותר קרובה לך כיהודי, לא כן?" — אמרה כמעט בתחילת פגישותינו, כש-הציעה לי בפשטות ובגילוי-לב: "שא אותי לאשה — אני אלך עמך לפלסטינה — אשה טובה אהיה לך, ראה תראה!" — "הילדים?" — שאלתי. — "כיצד תחנכי אותם להיות יהודים טובים, ואת אדוקה בדתך, כראוי והגון לך?" — "אם אינני

ההוד של חצוצרות-הכסף לצביונו של המלחין הגאונני, שהרעיד את נימי הנפש.

אבל בראש-וראשונה השבעתי נפשי באולם-הקונצרטים המצויין אוגוסטיאו. כך, למשל, היתה לי הזדמנות לא-שכיחה לשמוע שם את התשיעית של בטהובן שלוש פעמים באותה העונה, פעם אחת בניצוחו של ויינגארטנר או פורט-וונגלר (שוב אינני זוכר), פעם שניה עם מנגלברג מהולאנד ופעם שלישית עם טוסקאניני — והיו אלה שלוש 'תשיעית' שונות זו מזו: זו של הגרמני חותמה היה ההגיון והיתה בהירה ומדוייקת ומלוכדת במבנה קווי מושכל, וממילא גם מפוכחת במקצת, מכוונת לסבר-הפנימיות ולא לתנופה, ליסודיות ולא למעוף; זו של מנגלברג חותמה היה הרגש והיא היתה שוקקת בכיבוש הסערנות, מלאה רטט כאילו היא עוצרת-מסנת בכוח-ענק סוסיאש דוהרים, בעוד ריתחת מעמ-קים כבושה, רחוקה, משמשת רקע מעולף-רוזים של ליליות חרישית להתפעמות המתגוננת של עוצמת זהב-החצוצרות, של רקמת ארגמן-הכינור-רות, של יקרת כהיון-הויולונצ'לים, של התלבטות גשמת-החיים הפרומיתאית אשר לבטהובן; ואילו זו של טוסקאניני הפליאה להפוך את התהומיות הבטהובנית ואת רעמי לבטיה למין משטח באר-ליין-זהב פלורנטיני של אחד בנוונוטו צ'ליני, למין משבצת אפקים הרמונית המקפלת תחתיה את כובד-הראש ואת בת-החזוק של נופי הפליאה הקלאסיים, שזופי האונים והסוגרים על אושרם העל-אנושי, למן הפארנאס עד גבעות טוסקאנה, ולהכניס יסודות פנימיים של אידיליה אלילית לתוך אורצל הטראגיות של מג-הצלילים ה-פאוסטי.

ביציע העליון של האוגוסטיאו (כרטיסים יותר יקרים לא השיגה ידי), בקרב נוער איטלקי טוב, שוחר מוסיקה, ראיתי נערה חגיגית כבת שש-עשרה, מפותחת למעלה מגילה בגוף וברוח ופניה מביעים פיקחות ונדיבות לב. מאחר ששנינו נזדמנו שם פעמים אחדות, ממילא היינו כמכרים ונפגשנו גם מחוץ לבית-הקונצרטים. היא סיפרה לי שאמה רוסית, פליטה של מהפכת 1905 (ומ-

קורא ספרים בכלל, וכל מעייניו היו בשני דברים בלבד: מקצועו המדעי — וחיי המין. אבל היה בו צורך להעריך גילויי רוחניות (אולי מפאת שידע שהוא אינו מסוגל לה), בבחינת "עשה לך רב", והוא הרגיש יפה כי מוסוליני, שכבר התחיל אז להיות "רב" לרבים מאותם בני-הנוער האיטלקים שהיו נעורים מכל רוחניות אמיתית, אינו בשום-פנים המנהיג, שהוא השכלתן הצפוני, איש מילאנו, הבו להתפעלות הדרום-איטלקית, זקוק לו.

לימים עברתי לדור בטראסטיברה (בעבר-הטיברוס הימני), לא הרחק מפאלאצו קורסיני (שהמוזיאון שלו הכיל יצירות שדובבו ללבי), מצד אחד, ומכנסיית סן-פראנצסקו א' ריפה שנבנתה במאה השלוש-עשרה ומכנסיית סנטה מריה אין טראסטיברה, העתיקה עוד הרבה יותר מזה, מצד שני. מכאן, אמרתי, יהיה לי יותר קל להגיע למונטיודדא לכשאחפוץ לבקר אצל ביילינסון וכסניה. הטראסטיברה היה לפניו מקום מושבם של יהודי רומא (עד שנכלאו בגטו במאה השש-עשרה), והיום הוא פרוור עממי, שתושביו, אנשי עמל, שונים במקצת (לטובה) במראהם משאר בני רומא.

שכרתי חדר אצל אשה תופרת, קתולית אדוקה, חמימה וטובת לב, אלמנה כבת חמישים, שבנה היה שייך לצוות השוערים בותיקן. הוא הביאני פעם, בליל ירח, לגני האפיפיור הפנימיים, הסגורים בפני הקהל — קסם רושם לא נמחה מזכרוני עד היום הזה — ובכלל הקל עלי את הכניסה למדורי כנסיית סן-פייטרו ככל שאיזותה נפשי. ואכן לא החמצתי הודמנות גדירה זו וכמה פעמים השכמתי לבוא ולהסתכל באוצרות האמנות של כנסיית הוד-והדר זו. "חדרי רפאל" הצבעוניים ופריסקאות-התקרה של מיכאל-אנג'לו, האפורים והפלאסטיים כפיסול, אשר בקפלה סיטינה, ריתקוני במראותיהם המפיקים עוצמה של תפארת ורוך של הרמוניה כאחד.

ממחרת כניסתי שאלתני בעלת-הבית שמא רצוני שתסלק מעל הקיר את תמונת האם הקדושה התלויה מעל למיטתי בחדרי — אולי היא פוגעת

יכולה להיות אשתך, אינני יכולה גם להוסיף להיפגש אתך, יקירי! אל-נא תפצר בי! אינני מסוגלת לעשות דבר, שדעת אבי, וזכרונו לברכה, לא היתה נוחה ממנו" ... — היו אלה דבריה האחרונים של בת-דאנטי ביבלית זו.

#### דירות

מעוני ברחוב בוקה דלה וריטא היה בדירתן של שתי אחיות, בתולות זקנות, מאודינא שבנפת ונצייה (בחלק המזרחי של איטליה הצפונית). לפי מראהן, שער-ראשון הזהוב ועיניהן האפורות-ירקות, דומות היו יותר לגרמניות מאוסטריה מאשר לאיטלקיות. הן היו חמרניות וקטנוניות למדי, אבל אדיבות ומסבירות-פנים. מלבד חדרי השכירו עוד שני חדרים: באחד דרו שני בחורים שעיסוקם לא היה ברור כל-עיקר ושלם היה בהם כדי לעורר חיבה יתרה. האחד, שם משפחתו היה לו צליל גרמני, נאמר מילר, אמר לי שהוריו באו מטרייסט לגור בוונציה, מקום שם הוא נולד. וכששאלתיו אם יהודי הוא — נתחלחל ושאל כנדהם: "כיצד יכולת לנחש זאת?" — אמרתי לו: יש לי חוש מיוחד למבט עיניהם של יהודים. בחדר השלישי דר מהנדס ממילאנו, לומבארדי טיפוסי, בלונדין חם-מוג ובן-תרבות, רווק כבן שלושים. האיש הזה, שתחילה נקט כלפי טון של אירוניה, שינה לפתע-פתאום את יחסו אלי מן הקצה אל הקצה והיה למעריצי הממלא פיו תהילתי, בלי אשר יכולתי להבין למה ועל מה, כיון שלא עשיתי דבר כדי להתחבב עליו או לעשות עליו רושם ובכלל לא ביקשתי את קירבתו. בין הדברים שסיפר לי על-אודות עצמו היה מנהגו להוציא חלק ניכר ממשכורתו הגדולה על ייחוד מיני, כל יום א' בשבוע, בבית-פגישות אֶכְסְלוֹוִיבִי ויקר, עם אחת מן הנשים "בנות-טובים", על פי רוב אשת-איש שרצתה להרוויח "מן הצד" ומצאה בבית-פגישות זה לא רק מתן-שכר כדאי לה, אלא גם סודיות מוחלטת ובטחון. גמור שלא תיכשל בגבר נגוע-מחלה או לא-הגון. מעניין הדבר שאדם זה, שאי-אפשר היה לשלול ממנו רמה נאה של תרבותיות והשכלה, לא היה

השלמות. כשהנגלה מגיע לשיא השלמות הריהו נעשה ערך רוחני — ורוחניות זו, שאינה שוללת את המוחשי ואינה מייחסת לו זולות או טומאה (כמו שעושה הדת), היתה תמיד בעיני נעלה יותר מן הדת, המתאמרת להיות כולה רוח-ניות, אבל כשיא מבקשת לגלם את עצמה למען השפיע על בני-האדם כפולחן הריהו כורתת ברית עם המוחשי, ואפילו עם האלילות, כאשר עשתה הנצרות. הכנסייה הפכה את האמונה למחזה אלילי ואסרה את הרליגיוזיות בעבותות של גילויי חושים, ולא הרגישה כלל שהיא עושה את האידיאה הרוחנית שבאמונה טפל ופלסטר ואת גילומה החושי-צורני עיקר ותכלית.

אבל אני, כיהודי, לא יכולתי להיות מצר על קיפוחה של האידיאה (הנוצרית) בגלל גדלות הצורה (האמנותית) בכנסייה הראשה הזאת שאפיפור מעטיר, בעל אהבת-עצמו נפרות (יוליוס השני), בנה על הריסות בית-תפילה שה-קיסר קונסטאנטין הקים על קברו המדומה של שמעון כיפא, הוא פטרוס, מתלמידי ישוע. סאן-פייטרו היה בעיני מאווליאון של אידיאה רוחנית מתה — ומוזיאון של צורות-אמנות חיות, ואנכי הלכתי שמה כמו שהולכים למוזיאון: להסתכל בהישגים מפוארים של אדריכלות ולהזיז את עיניי ואת רוחי במראיהם של פסלים נאדרים ותמונות נהדרות.

עבר יובל-שנים מן הזמן שהייתי מהלך ברגש בין כתלי סאן פייטרו והיכל הותיקן, צליין המבקש את 'האלוהי' ביופי גם כשהיופי הוא מעשה ידי-אדם נעלה מן האנושי — ועדיין לא עבר ולא חוור בי רושמם של האוצרות שקובצו כאן למשמרת בידי גאוני הרניסאנס (שבאורח-פלא מצאו את דרכם אל לבו ואל רוחו של עול-ימים יהודי בן עיירה פולנית). עד היום אני מכיר טובה להשתלשלות המקרים, או ל'מזל', על שהוראיתי לדעת, עוד בנעורי, את טיבם של אותם גילומי הגניוס היס-תיכוני שנעשו קניין-וסמל לתרבות האנושית כולה. אילו לא ראיתי שם (בקפלה סיסטינה) אלא את פריסקאות-התיקרה של מיכאל-אנג'לו, שבהן ביקש גאון

ברגשותי כיהודי. — "לא, לא, סיניורה יקרה!" — אמרתי — "הרי זה הדפס מצויין של יצירת גוארדי, ונעים לי להסתכל בקלסטר פנים זה המלא חן וחסד וענוות טוהר. אנא, הגיחייגא למאדונה שתהא תלויה במקומה".

סבורני שתשובתי זו היא שהקנתה לי מקום בלבה של רומאית חסודה זו מן הדור הישן, שברי היה לי, אגב, שהיא ובנה רחוקים לחלוטין מכל שמץ של שנאת-ישראל. דבר היותי יהודי רק גרם שינהגו, שלא מדעת, וזירות יתירה בכבודי כבמין "סטרעניירו", בן ארץ רחוקה. ואני נפעמתי כאשר, בבוא היום שאמרתי לה שאני עומד לעזוב את רומא בקרוב, התרגשה וקראה, כשהיא מוחה את דמעותיה: "הוי! עכשיו שכבר נתרגלנו אליך כל-כך ונתחבבת עלינו כבן-בית — עכשיו תעזוב אותנו, ואנחנו נצטרך להתרגל לאדם אחר וזר!" התרתי לעצמי לומר דבר-שקר, שנבע מתוך מגיע של אמת: "אני מקוה לחזור לרומא בקרב הימים, ואז — לאן אלק קודם-כל, אם לא ישר לביתך, סיניורה יקרה!"

עברו חמישים שנה ולא חזרתי לרומא, ואפילו אם מחר אסע שמה הן לא אראה עוד את הנפש הטובה הזו מעל גדות הטיברוס.

#### נצרות ורניסאנס

סאן פייטרו. — בשביל מיליוני בני הדת הקתולית (שמספרם נאמד כחלק השישי מן האנושות כולה) העיקר בכנסיית פטרוס הקדוש הוא התוכן האידיאני שבה: אידיאת הנצרות בכלל והקתוליות בפרט, שמכוון-תלפיות שלום-צורה זה מסמל אותן ואשר להן הוא משמש היכל-קודש ומרכז עולמי. ברם, הן לא רק נוצרים — גם בני דתות אחרות משכימים לזבול-תפארת זה. אין לך אדם הבא לרומא שלא ימהר לשים פעמיו, אולי קודם-כל, לסאן פייטרו.

הלכתי שמה גם אני, כמובן, ולא פעם אחת בלבד אלא הרבה פעמים. אולם לא האידיאה הגלומה כאן היתה העיקר בשבילי: בשבילי העיקר היה המראג המוחשי, ההרמוני והנאצל, המגלם בצורה שבו אידיאה אמנותית: זו

כלליים: גאלאטיאה, הנישאת על פני הים כשי היא עומדת נאה וזקופה בשקערורת צדף רחבה, מוקפת גינפות וטריטונים; וציורי אגדת פסיכי לפי אפוליאוס (מלפני 1800 שנה). ריאליסטן מובהק לפי כל מהותו היה טיציאן (עדיין עומד לגד עיני הדיוקן של ארטינו, בארמון פיטי בפירנצי); ומה גם ג'ורג'יוני המוסיקאלי, שהריאליזם שלו הוא גילוי שירה וגילום של 'הומאניורה'! אבל ראש לכל, כמובן, ליאונארדו דא וינצ'י, בן המאה החמש-עשרה, שיאה להגדירו כפסיכוריאליסטן — ושלולא רוח-התקופה השלטת היה רב-בינות זה ודאי מקדיש את כל עצמו לחקר צורות-אנוש באשר הן אנושיות, ואולי לא היה נפנה כלל לאלה הכבולות בסד של שלטון הכנסייה. וכי מהי 'מונה ליזה' ('לה ג'וקונדה') אם לא דמות-דיוקן פסיכוריאליסטית טבולה בליריות (ועשויה במדעיות)? והן גם ביסודן של כמה מדמויות הקדושים של ליאונארדו מונח ציבון חילוני-רוחני וריאליסטי זה.

לגבי פיסול אמנם לא היתה טעות שלטת כלל: הריאליזם של דונאטלו, למשל, ברור היה תמיד. אך לא כן לגבי הציור.

אין זה מתקבל על הדעת כלל שהרוח היוצר של הגנז האיטלקי, שמזלו שפר עליו למזג בקרבו בהרמונה את התכונות שאצלו לו היסודות האתניים שבהרכבו ההיסטורי — האטרסקים בני-המזרח, שהורישו לבני-טוסקאנה את רוח הפויטיביות ואת אהבת הצורה השכלית, והגוטים בני-הצפון שהביאו עמם את רגשיותם ואת אהבת-החיים הארצית השירית שלהם — פשוט, אין זה מתקבל על הדעת שגזע תאב-מציאות זה, שתושיו ועיניו קלטו בעירנות כזו את שפת המראות המגוונת של איטליה היפה, הארץ אשר בה שיכנה אותו ההיסטוריה, יעשה בכוננת-מכוון משגה חמור כזה כשהגיע הזמן שביקש להתגלם בצורות המוחש לשם עליו המציאות והפיכתה ליופי — ויצמד אז לפולחן שולל-החיים ומעריץ-המוות, כופת-האדם ומעקם-הישרה, של הכנסייה הקתולית. רוחי לא יכלה לעכל את הרעיון שדבר

זה (שמיוג רוח וצורה לדבר אחד) לתת דמות מוחשית, שעין השחם לה, לנביאי ישראל ולקדמוני הרוח הים-תיכונית-יהדותית — דייני; אבל הרשמים שאריתי שם ממטמונים ושערפו עלי שם כמטר-פלאים רבגוני את לקחם האסתטי — אין מספר להם. לא אפרט אותן כאן, כי מקומם יכירם בחיבור על האמנות, לא ברשומות אוטו ביוגראפיות.

אבל מודה אני שהמצפן הרוחני שלי הדריך את טעמי להעדיף על תמונות הפמליה הקדושה של הנצרות את גילויי הריאליזם של הרניסאנס — והללו מרובים הם ביצירת אמני איטליה, שאהבת האמת המציאותית היתה תכונתם העיקרית של רבים ושלמים ביניהם, בעוד שהתימאטיקה הנוצרית היתה אולי רק פשרה עם המקובל וויתור להכרח (שתועלתו ושכרו בצדו). זרם של ריאליזם טבעי, פעמים מוסווה פעמים גלוי, נמשך דרך כל האמנות האיטלקית, החל ממאזאצ'יו ופיריו דלה פראנצ'סקה בני טוסקנה, במאה החמש-עשרה, ועד טיציאן וטינטורטו בני המאה השש-עשרה. כולם היו ריאליסטים שנוצרו לעצב את החיים המוחשיים, אבל גלו (ספק מרצון ספק מאונס) אל תחום הסמליות הנוצרית.

נטיה מפורשת זו בלטה אפילו ברפאל, בן תחילת המאה השש-עשרה, ששילם מסכה רב לדרישות הכנסייה. "חילו לריאליזם" הרגשתי עוד בפירנצי, בשעה שהסתכלתי בדיוקן של "גברת לא-ידועה" שלו באופיצי, בעודי מופתע מן הריאליזם המפעים של "הגירוש מגן-עדן" של מאזאצ'יו ושל הפורטרטים, מעשה ידי פיריו דלה פראנצ'סקה: של הגבירה באטיסטה ספורצה ושל פדריגו דא מונטיפלטרא, שם; וכאן, ברומא, שב ונתגלה לי בכל חנו הריאליסטן שברפאל באותה דמות-דיוקן מפורסמת של בת-רומא יפה, מטיפוס עממי, הקרויה פורנארנה (בארמון בארברני), ואולי ביחוד בציורי-הקיר שלו בארמון פארנזינה על נושאים מיתולוגיים אשר בחר ודאי מפני שהללו הניחו לו להתגדר כנטיית רוחו בגילומי גוף ופרצוף חפשיים, אנושיים-

זו אשר גתה שונא-הקתוליות הטיח (ב"מסע איטליה") כלפי כהני-הדת הקתוליים, בדברו על יצירותיהם של אמנים גדולים (על נושאים נוצריים) שזהרן הועם בגלל עתר ענני הקטורת בכנסיות האפלוליות: "סורו ואל תסתירו מעיני את אור השמש של אמנות נאצלה ושל אנושיות צרופה!" — חבל שלא הוסיף גתה עוד צעד אחד שבעקיבות ולא הראה על הרעה הגדולה שהפולחן הקתולי גרם לעצם מהותה של אמנות המערב, אם כי יתכן — מי יודע? — שלא טחו עיניו של איש כמוהו מראות זאת.

אולם כותב השורות האלה אינו שר כבול-מקובלות בחצר שליט קרתני גרמני במאה הי"ט, ואינו רואה את עצמו חייב לשקול את חיווי דעתו במאזני דיפלומאטיה. לכן לא אהסס להביע בגלוי את מחשבתי שלי, הקטן באלפי יהודה, לנוכח השתלטות הפולחן המקברי של שילוש-הקודש הנוצרי על הציור האיטלקי ושלוחותיו: אין ספק כי חותמה זה של הקתוליות השלטת חמס מן היצירה האמנותית של יפת, בחלקה הגדול, את אור-השמש מגלה-האופק של הרוחניות הצרופה. אכן, אויביה של האנושיות ומקצצי כנפיה מתוך האנושות גופה הם קמים.

לא נשאר בציור הנוצרי, כאמור, אלא נושא אחד בלבד שהקתוליות לא יכלה לעכור את ערכו האנושי-הכללי הצרופ, והוא: האמהות של המאדונה.

ההסתכלות ביצירות-אמנות ובאוצרות העבר המוחשיים אינה עשויה להפרות את רוחנו ולה-עשיר את עולמנו אם אינה הולכת יד ביד עם ידיעת הדברים הנקנית בלימוד ובקריאה. ההסתכלות דורשת הכנה, ומי שאינו מצוייד בדעת העניינים חסר את האספקלריה הנכונה להסתכלות ולת ואינו מסוגל להפוך את רשמיו למושכלות ולהגיע לכלל התבוננות. ההסתכלות בלי דעת אינה אלא הבטה בעלמא ואינה מקנה שום קניינים. דברים אלה ידועים בעיקרם.

אשר לי, הנה הרגשתי שעם כל העונג הרוחני שזכיתי להפיק כאן מן ההסתכלות בכמה מעשי

זה נעשה מתוך יעוד. בפרט שהנצרות, בראשיתה, תועבה את האמנות: ישו, וכן תלמידיו היהודיים ברומא, בוודאי החזיקו באיסור "לא תעשה לך כל פסל וכל תמונה", ואוגוסטינוס ידוע בשנאת-האמנות שלו.

משום-כך נבצר ממני להבין כיצד זה לא הגיע חקר האמנות האיטלקית זה-כבר לכלל הכרה ברורה שתולדות הציור הרניסאנסי הנן פרשת מאבק מפורש ובלתי-פוסק בין הדיקוראטיביות הסמלתנית-השיריות והמותנית של אמנות-השרת הקתולית (האמנות שקיבלה היתר מהכ-נסייה רק בתנאי שתתנכר ליעודה האמיתי: להיות ביטוי לאהבת החיים הנגלים) ובין המגמה הטבעית של הגניוס הלאטיני לעשות את אמנות-הצורה כלי-שרת חפשי לתוכן ערכי-שכלי של הסתכלות בטבע ובנפש-האדם.

רחוק אני מהיות בקי בספרות, הרחבה מני ים, של חקר האמנות, ויכן אפוא שאין בדבריי אלה משום גילוי אמריקה, אבל הם נובעים מתוך מסקנות התבוננותי האישית ותגובתי הספונה טאנית, וסבורני שדבר זה מחייב אותי להביעם במסגרת זו של עדויות על-אודות עולם-היחיד שלי.

בגלל זה רצוני לשוב ולציין כאן בפירוש: לנוכח הקשר התימאטי היסודי בין ציור הרני-סאנס ברובו ובין הלגנדה הנוצרית נולדה בי הכרה ברורה שאלמלא שלטון הנצרות היתה האמנות הפלאסטית באיטליה מבשילה בלא ספק יצירות יותר צרופות, יותר אנושיות טהורות, בעלות משמעות הומאנית ורוחנית (והללו עשויות כמובן לקבל גם אופי של רגש רליגיוז, במובן של אהבת 'האלוהי' שבטבע), ולא שעטנו זה של צורה נעלה עם תוכן פסיכודואלי, אוילי ואף אבסורדי. הכנסיה הנוצרית, שעייבה את הת-קדמותה הרוחנית של האנושות ושיבשה את הנאורות, היא שהעכירה ועכרה גם את יכולתה האסתטית-היוצרת והיטתה את האמנות הצדה, לדרך-כסל שלא הולכה לשום אופק מגלם-ערכים אלא הגבילה את הכוח-היוצר והחזירה אותו אחורנית ובלמה את התעלותו. זכרתי אמרה

ברם היתה עוד סיבה אחרת לחלקיות, או חוסר השיטתיות העקיבה, שבהתמכרותי לחקר מוזיאון-ענק זה, רב-אנפנין ויחיד במינו, ששמו רומא ההיסטורית: הלא אני באתי הנה לא כמי שחקר האמנות ותולדותיה הוא מקצועו האישי הבלבדי (באותו מובן כמו, נאמר, אחד רוסקין בשעתו, או אחד ברנסון בדורנו), ואם כי הצבתיו ראש לכל בלימודים אשר להם נרשמתי באוניברסיטה של רומא, הרי עיקר מגמתי היה, בכל זאת מדרש ההומאניסטיקה והפילולוגיה (במובנה הרחב) — ולא היו ימים מרובים ואני נוכחתי שלא אוניברסיטה זו, ואולי לא איטליה בכלל, היא היאה באמת לצורך זה, ומשמע כי אצטרך לגלות למקום תורה אחר. ובכן, משכתי את ידי מרוב המקצועות, חדלתי לשמוע כאן פסיכולוגיה נסיונית, ספרות לאיטלית מאוחרת וצרפתית עתיקה ומפרשי דנטי, והקדשתי עתותי לתולדות הציור הרניסאנסי ולהסתכלות בו ככל שמצאה ידי, למען הפיק מירב דעת, ככל האפשר, בתחום זה בזמן שעוד נותר לי לעשות בעיר-סגולה זו אשר אהבתי — תאומתה לקיום ואויבתה ברוח של ירושלים.

#### פנישות

אהבתי את רומא. ידעתי בה פנינת-חמדה אשר שפירי חללן, שנדמו כבנויים בידי גאונים, המתיקו עם נפשי סוד של שלווה נאדרת-כבוד. אהבתי לשבת לבדי, כולי דממת התבוננות, תחת אלון טאסו העתיק (Quercia di Tasso) שעל היאניקולו, לא הרחק מן הטיברוס, בקרן זווית שבין קריית-הותיקן ובין טראסטיברה. מעיד אני על עצמי שמעולם לא הייתי סנוב לשמות היסטוריים, לא אוסף-אוטוגראפים ולא שוחר פני מפורסמים ועקבות גדולת-חלוף, אבל מודה אני שהיתה לי הרגשה מיוחדת במינה כשישבתי ממש על אותה אבן שעליה ישב לפני כשלוש מאות וחמישים שנה טורקואטו טאסו, המשורר האיטלקי הגדול, אציל הרוח, שהיה מורדף מאלור-הים ומאנשים ושעליו כתב גתה את הטראגדיה הנאצלה שלו.

ידי אמנים-יוצרים לא היתה לי רומא, משום-מה, אלא כמין תיאטרון רחב-ידיים ונשגב, שבו מוצגת "הקומדיה האלוהית" הארצית של האמנות על-ידי במאי גדול ונעלם ששמו ההיסטוריה; חשתי, שאין בי זהות פנימית עם עולם לאיטליני זה, שנתגלם ביופי המוחש, אף על פי שבבואי אליו לראשונה נתגלו לי עצמיו ברובם (להוציא את גילומי הנצרות הספציפיים) כמשהו משכנע ואף מובן מאליו, "כמכרים ישנים, כידי-דים שאתם נקשרת ממרחק על-ידי קשרי מכת-בים ועכשיו זכית לראותם פנים אל פנים", כמאמרו של גתה ב"מסע איטליה" שלו. לנוכח הרגשה זו שאלתי את עצמי אם אמנם מספיק הוא מטען דעת-העניינים שהבאתי אתי כהכנה לתחום זה. שקדתי אמנם, לפני בואי לאיטליה, על כמה ספרים חשובים העוסקים ברניסאנס ויצירתה, לא פסחתי חלילה על בורקהארדט ועל פאטר, על רוסקין ועל גריגורוביוס, וניסיתי לעיין אפילו בוינקלמאן, שכבר אבד עליו כלח. ואף על פי כן, שמא אין אני מצוייד כהלכה בבקיות כדי שהסתכלותי תהיה יסודית ומכוונת יפה? גם ברור היה לי כי ירחי שהייתי כאן אינם בשום אופן זמן מספיק כדי שתהיה זאת הסתכלות רחבת-אפקים ומקיפה כראוי. ידעתי שאסע מכאן בלא סיפוק פנימי שלם, ובלכתי אוסיף לשאת בקרבי אותם כיסופים עצמם להתגלמות הכוח-היוצר הים-תיכוני שהביאוני לכאן. עירנותי הנפשית והשכלית המרובה לקליטת הרשמים וספיגתם הצמאוונית, ואף טעם-ההבנה שטעמתי בהם באופן כל-כך טבעי, לא הטעוני לחשוב שכבר זכיתי למצות עולם-צורות איטלקי רב-פנים ורבגוני זה כולו, או אפילו רובו, וברי היה לי שלא נסתייע בידי לאסוף אל גרני אלא מעט לקט ופיאה. חוסר-הסיפוק שלי נבע, משמע, מתוך עצמי. אולם לא הייתי כפוי-טובה כלפי מה שקלטתי ואימצתי לי להעשרת עולמי, הגם כי לא הייתי אלא כמי שליקט שתיים-שלוש מרגליות מתוך המספר הרב שבמחרוזת גדולה שפרידותיה פזורות בכל העברים ומתגלות רק למי שיוודע למצוא אותן...

שנודע לי באותו היום מפי וילי. ואז נתפרשה לי גם אותה נקודה "פרובלימאטית" שהרגשתי בה, כאמור, עם הרושם הראשון שקבלתי מזוהן.

עם כל שהגני אדם חפשי ממשפטי־הקדם לא יכולתי מעולם להשתחרר מרגש של דחייה, ואף תיעוב, לגבי הומוספסואלים, וזוהן היה האיש היחיד שבנוגע אליו לא היה לי כל רגש של שלילה והירתעות כשנודע לי על־אודות סטייתו — כי תפסתי כאונס של גורל, והרגשתי אמרה לי שהיא לא פעלה להשחית את האדם הפנימי שבו, אלא מסכה בו תודעה של טראגיות. זכרון צירוף אחר של רושמי טבע עם חווית אמנות — נוף איטלקי עם ציור רניסאנסי — מלוח אותי זה יובל־שנים. כתלמידו של הפרו־פיסור אדולפו ונטורי, המומחה לאמנות הרני־סאנס באוניברסיטה של רומא, השתתפתי עמו בסיוור של הסמינר שלו, כעשרים וחמשה או שלושים איש, לאורווייטו של אומבריה, להתבונן שם בהדרכתו אל ציורי־הקיר של סיניורלי ושל יוליו רומאנו בדואומו העתיק. היה משהו עצוב־שקט ומוסיקאלי בנוף הרים־וגבעות זה, בעל הריתמוס המתחלף, והיה משהו חריף וצלול באוירתה של עיירה עתיקה זו הנכנפת בין גבעות אומבריה חמורות־הסבר, העוטות ירוק־תמיד כהה של נעורי־נצח שטעם ויקנה להם — חריף וצלול כעיניו של יין אורווייטו וההוב־חיוורין, ששתיתי שם בפונדק הישן והאינטימי, כשמולי ישבה אל השולחן אחת הסטודנטיות הספורות של סמינר זה, והיא הרימה את כוסה אלי בקריאה נמוכת קול: Carpe diem...

אבל רצה מזלי שדמותה של לאודיצי'אה תעמוד דוקא באותה שעה ביני ובין המצודדת — ואני לא קיימתי את הכלל הרומאי האפיקורסי העתיק הזה...

"לחיים!" כזה בפיה של איטלקיה מן המעמד האזרחי הבינוני (או קצת למעלה מן הבינוני) עוד היה אז, כשהוא לעצמו, משהו נדיר ויוצא מן הכלל, והיה בו כדי ללמד על התמורה הכמוסה שכבר התחילה להתהוות במידות וברוחות של ציבור שמרני זה, אשר בו עצם נוכחותה של

אהבתי להתהלך בפארק הגרוב והמצל של וילה בורגזה. יש שהייתי הולך שמה דרך ככר אספמיה (Piazza di Spagna), מקום ממכר הפרחים, עולה במדרגות, הנטויות מימין ומשמאל כחצי גורן געולה, עד מול וילה מדיצי, מקום מושב "האקדמיה לאמנות" הצרפתית, ודרך פיאצה דלה טריניטא, פונה שמאלה אל הפינציו שמעל רמתו נגול מראה חלקי של העיר עם כיפת כנסיית פטרוס הקדוש, עובר על פני המזרקה עם משה התינוק הנמשה על ידי בת פרעה ונכנס לעבי החורשה אשר בעומקה נמצאת הגלריה לאמנות חדשה, שליבתני בעושרה החינני וה־שקט; ויש שהייתי בא שמה מן הפיאצה דל פופולו, עם האובליסק שבמרכזה (שהובא ממצרים לפני אלפיים שנה), סר אל בתי רילף, זו שורת מעונות־אטלייא של אמני חוץ־לארץ, מבקר אצל הצייר זוהן (בכדו של רטל, הצייר הגרמני החשוב שלפני דור האימפרסיוניזם), ובא משם, בדרך עקיפין, אל גני וילה בורגזה.

את זוהן הכרתי על־ידי הצייר הצעיר וילי בראון, בחור יהודי יקר מברסלאו, שהתיידדתי אתו. זוהן חזר אז, זה לא כבר, ממסעו להודו, והביא אתו משם הרבה מיתוות, שעליהן עבד עכשיו בצבעי שמן. הוא היה אדם מהורהר, שתקן, ענוותן, נתון להתבוננות; היה בו קורטוב של דם יהודי; ומורגש היה בו שהוא נושא בנפשו איזו נקודה פרובלימאטית, שמהותה נתבררה לי רק כעבור זמן מה. אף־על־פי שהייתי הרבה יותר צעיר ממנו, היה מטה אצלו לשמוע את הערותי (המהססות) על העבודות שהיה מראה לי, ולתמ־הוני הרב — גם התחשב בהן. פעם אחת גם תיקן לפיהן מקום אחד בעריכות סממניו, כי סבור היה, כפי שאמר לוילי בראון, שיש לי, לגבי מעשה הציור, חוש טבעי שאינו תלוי בתיאוריות שאובות מספרים.

יום אחד, בהכנסי לאטלייה שלו, נתקלתי באחד ענק ערום כביום הוולדו, צח־עור וזהוב־שיער, שלא הראה שום סימן מבוכה בגלל הופעת הזר. זה היה הגראף ש — ג, משורר גרמני מאוסטרית, ידידו של זוהן, שהיה הומוספסואלי כמוהו, כפי

שעה עבר שם בכיכר, מן הצד שמנגד, הפרופיסור פורמיקי, המרצה לספרות אנגלית (ולסאנסקריט), ובראותו אותי נטה מדרכו, ניגש אלי ושאל בסבר-פנים ידידותי: למה זה לא ראינוך בימים האחרונים? (מסיבה שאינני זוכרה נעדרתי ימים אחדים משיעוריו.) היתואר מעשה כזה מצד פרופיסור גרמני, או צרפתי, כלפי סטודנט? יתכן אמנם שאין זה מן-הנמנע לגבי פרופיסור אמרי-קני באוניברסיטה קטנה באחת מערי השדה, או מרצה אוכספורדי כלפי תלמיד מצטיין, ששמו הולך לפניו, אבל מכל מקום יש בזה משום קו אופייני לגבי עמדתו של האיטלקי כלפי בן עם זר, ובפרט כלפי מי שהראה את יחסו החיובי לאיטליה על-ידי עצם בואו ללמוד כאן. אמת נכון, פורמיקי פגש אותי פעם אחת בביתו של לואיג'י לוצאטי, וזה בודאי השפיע על יחסו אלי — ואף על פי כן...

פעם, בשעת ביקורי אצל לוצאטי, הכרתי שם מלומד צעיר, ד"ר ט. — שהיה מזכיר הספרייה של האוניברסיטה. אף הוא הראה לי (אולי בזכות נוכחותי אצל המדינאי הישיש) יחס של תשומת-לב מיוחדת. לימים, כשהגדתי לו שאני עובר לאוניברסיטה של ברלין, אמר לי שהוא עומד לנסוע בקרוב לקונגרס בליסאבון, ואם אודיע לו את כתובתי בברלין יעשה את דרכו עקיפין ויסור אלי להתראות עמי שם. וכך עשה. נפגשתי אתו בברלין בדרך לאותו קונגרס, סעדנו יחדיו ושוהחנו כשעתיים — ואני אמרתי לו אז (בשלהי 1922) בגילוי-לב שעזבתי את רומא בגלל האווירה הפאשיסטית שהיא מורת-רוח לי, והוא הודה לי (בוהירות מסויימת) שתמיכה-דעים הוא עמדי, בעצם הדבר. אבל זו היתה פגישתנו האחרונה; כיוון שלא היה בדעתי לחזור לרומא, מחה אותי מספרו, כביכול.

בכלל, כמה אנשים, לאו דוקא יהודים, ברומא כאילו חיכו שאעשה שם איזו 'קאריירה' — הכל, כנראה, בזכות קשריי עם לואיג'י לוצאטי — אבל מאחר שלא ניצלתי קשר זה בשום צורה, נתאכזבו ממני, ולבסוף חדלו להתעניין בי. מעוטי עניין, חדלי צפייה ונטולי עתידות

בת באוניברסיטה ובסיוור לימודי עם הסטודנטים היה עמו משהו שכמעט אינו מתקבל על הדעת. אבל זה היה זמן ערב המהפכה הפאשיסטית, שנה לפני שמוסוליני עלה על רומא וכבש אותה בסערת מלל רב (בשלהי אוקטובר 1922 — אני כבר הייתי אז בברלין). אני הגעתי לאיטליה בשעת חילוף משמרות, כביכול, כשהאוויר היה מלא ויכוחים מתלהטים על התעצמות, יד חזקה, פולחן נעורים, (*Gioinezza! gioinezza!*) — פצח ההימנון הפאשיסטי), הריסת נושנות וחובת זיקה לחדש גם יחד — אוירה שהדיה נשמעו לא רק במסדרוני האוניברסיטה ומתוך ויכוחי התלמידים, אלא גם בין השיטין של ההרצאות על הפילוסופיה מפי הפרופיסור ג'נטילצ'א, שניסיתי לבקר בהן ועד מהרה חדלתי. יתכן כי גם אותה "חטוף את היום!" שבפי הסטודנטית מרומא, שביקשה להיות בת זמנה, לא היה אלא גרגיר מן הדיש הזה של התעמולה לחדש, שכבר בראשיתה היתה מלאה אמרות נדושות.

ברם עם כל תילו-הראש וזקיפת הכרובלת של התנועה הפאשיסטית וגרוריה, שביקשו לטפס ולעמוד על כתפי עצמם כדי להשתוות בגובה לאומות שליטות, עוד נשאר בהם באיטלקים הרבה ממניכות הרוח (הגובלת בהרגשת הפחיתות, אך אינה עוכרת את שמחת-החיים הטבעית) — תכונה שממנה היו תמיד תוצאות לשלילה ולחיוב גם יחד: לשלילה, שלא עוררו כבוד בעיני העמים האחרים; לחיוב שלא היתה בהם לא מן ההתנשאות, האדישה לכל הזולת, של האנגלי, לא מן הקהות שבחוסר הבנה לזולת, המציינת את הגרמני, ולא מן ההסתפקות-בעצמו וצרות-האופק של הצרפתי, והעיקר שנשתמרה בהם באיטלקים, אולי יותר מבכל אומה ולשון, האדיבות כלפי הזר וקלות-הגישה אל הזולת — אם כי יש לציין כי במידה שהאיטלקי מהיר להתייחד אתך היום, בה במידה הוא עלול לשכוח אותך מחר.

יום אחד, בדרכי לאוניברסיטה, עמדתי ליד הפאנתיאון, רגלי האחת על תיבת-המלאכה של מצחצח-נעלים שקידם את פני בשמחה. אותה



מחוז חפצם. הם נשארו כמו על הגבול, עיסוקם בסרסרות ובספסרות, בעסקי-ממון קטנים, וכל כולם מנחם-מנדלים של שלום עליכם בואריאנט מעולמו של עמנואל הרומי ...

עוד יהודי אחד, בחור טוב, הכרתי ברומא, יעקב גורדון היה שמו, פסל מניו-יורק שקיבל סטיפנדיה לשנה אחת 'באקדמיה לאמנות' שממ-שלת ארצות-הברית יסדה ברומא כדוגמת 'האקדמיה לאמנות' של צרפת בוילה מדיצי, מעל לפיאצה די ספאניה. 'האקדמיה האמריקנית' נמצאה במעלה הטיברוס בואכה כנסיית סאן פאולו, והיתה מסודרת ברחבות-יד אמריקנית. שוכניו, בעלי הסטיפנדיות, רשאים היו להזמין ידידים ומכרים, שנתקבלו שם בעין יפה, כשאם-הבית אינה חושכת טירחה מעצמה להראות ולהסביר להם את כל תפקידי הבית, סדרו ומדוריו. גורדון, יהודי עממי שגדל על ברכי מהגרים עניים ושומרי מסורת מליטא, ביקש לעשות את פסליו ביטוי לנושאים תנכיים או יהודיים-רוחניים, אבל הפיגוראטיביות הכבדה שלו, חסרת המעוף, לא היתה יפה לגילום רוחניות והוא נשאר תקוע בסמלנות עקיפה שלא הגיעה לכלל חיים בלתי-אמצעיים. ומלבד זאת ניכר היה בו גם חותם הנחשלות, או הפיגור התולדותי, המציין את האמנות הפלאסטית של האמריקנים, חותם שבלט עוד יותר בעבודותיהם של בעלי-סטיפנדיות אחרים, גויים טהורים, בחורים טובים, ישרים ותמימים, שהביאו עמם אל האמנות הרבה כוונות טובות, שאיפות כנות וחריצות, אבל באו אליה כמבחוץ, כיון שעדיין לא הגיע תורה של אמריקה לכות-יצירה אשר יקים אמנים כמתוכו, להיות לו לביטוי חי.

אבל לבי לא נתנני להגיד לו לגורדון כל מה שחשבתי על-אודות עבודותיו, לא רציתי להעציב את רוחו — והרגשתי אמרה לי שהביקורת והמבוקר צריכים לצמוח שניהם מקרקע אחד ולהיות שניהם מעולם אחד, שאם לאו הרי יהיו כמדברים בשתי שפות שונות, כלומר בכדי ולשוא כל דברי הביקורת. ועם גורדון זה יכול הייתי להתהלך גם אילו לא היה אמן כלל.

מלכתחילה היו קשריי עם יהודים ברומא, בגטו לא מצאתי טיפוסים מרתקים או בעלי מסורת — ברובם הם לא ידעו אפילו מה פירוש הפסוק העברי מהתנ"ך (ישעיה, ס"ה), החקוק שם על כרכוב כנסייה קטנה לא-הרחק מתיאטרון מארצ'לו העתיק — "פרשתי ידי כל היום אל עם סורר ההולכים הדרך לא-טוב אחר מחשבו-תיהם העם המכעיסים אותי על פני תמיד", הקורא לבני-ישראל קשי-העורף לשוב מדרכם הרעה ולהכיר ברצון האל, כלומר — בישוע, למען דעת היהודים שהיו מצוויים מטעם השלטון האינקוויזטורי לבוא שמה לשמוע אל דרשות הכמרים, הקוראים להם להתנצר. וראיתי את יהודי הגטו באים ומסתופפים היום, בלילי שבתות, במבוא בית-הכנסת החדש שעל הלונגוטיברה כשמלות-גידוף איטלקיות גסות ביותר נזרקות מפיהם בקול רם, בלי הרף, אגב שיחות-חולין שלהם בשעת התפילה. — אי-לזאת אמרתי פעם לדר' סאצ'רדוטי, רבה הצעיר של קהילת רומא: על כרכוב בית-הכנסת שלך חקוק, "מה נורא המקום הזה" — אכן מתאימות המלים הללו למנהגם של שוכני הגטו בבואם הנה ...

סאצ'רדוטי היה גבר בעל-צורה ובעל-קומה, ברונט-לפידות, שחור-עיניים ואדום-שפתיים, וכפי שסופר לי היה 'בעל עולם הזה' כהלכה בהיותו סטודנט, ועכשיו ששימש ברבנות תפס את תפקידו, כפי שנדמה לי, יותר באופן משרדי מאשר כמדריך רוחני.

בגטו של רומא ראיתי לפחות כמה צעירות יפות-תואר ויפות-מראה — "לא כחל ולא סרק ולא פרכוס ויעלות חן" — תמירות וגמישות, ובעיניהן כיסופים לגאולה מן הגטו ולתיקון-חיים, הגובלים בתחוננים אילמים. כיצד צמח יופי זה של 'הגשמי הנצחי' מבין הכוכים המפוחמים של פחחים, סמרטוטרים ומטליאים, וכיצד גדל על ברכיהן הנפוחות של אמהות צעקניות — לגניוס של הגזע פתרוניים!

לעומת זאת היו בין היהודים גם כאלה שכבר יצאו מתחום הגטו וממסגרתו, אך לא הגיעו למסגרת המעמד האזרחי ולמערכי החברה הכללית,

סיפונה של ספינת-הקיטור הקטנה ששטה לאורך יאור קומו שאפתי אל קרבי את מראיהם של אתרי החמדה הזוהרים כתבליטי בהט — קאדנ-ביה, בלאגיו, טרמצו, וילה קארלוטה (ששימשה דגם לתמונת "אי-המתים" של בקלין) ועוד — מחרוזת תכשיטים פזורי ענק שנשר מגרורותיה של איזו אלה יס-תיכונית קדומה. כמו שלא מדעת שאפתי עמוק אל קרבי את רושםם כדי שלא יפוג זכרם גם לאחר שלא אוסיף לראותם עוד. כי אין לך הרגשת חדלון קשה ומדאיבה יותר מקוצר הקיום של חיינו הפנימיים ומפחו החלוף של אחיזות נפשנו בתוך המציאות.

עם זה, במידה שהתקרבותי אל תחום הטבע הצפוני והתחלתי לנשום, כבר ברכבת, את האויר השקוי שרף ארנים וריח אוזב ופטריות, בה במידה זעה בקרבי תחושת תשובה אל משהו מודע ויקר לי, אל אותו הטבע שאת נשימתו חשתי כשנפקחו עיני תודעתי לראשונה לקלוט את העולם — חשתי את טעם ההוויה היחיד במינו שאדם טועם רק בילדותו ושאינו לו תמורה עולמית. יפים הברושים, יפים הזיתים, יפים פסלי השיש, יפה האפותיאווה הבהירה וגאה, באדרית בתנופתה הקוונית, שהגניוס הלאטיני הקים לה למורשה אשר קיבל מאלי יוון וגאוגיה, אבל יפה מכל בעיני וקרוב מכל ללב היער. היער המהורהר, ריחותיו ורחשיו, האורצל ההומה של חלל אוירו, חיבת המגע-והמשען בגזעיו החמים, רוח האזוב, זרוע הגרגרים, של קרקעו הלוחצת אל לבה את כף-רגלך, היער השומר-סוד, הפורש עליך סוכת-שלום כהה כמין שמים של מטה, גשמיים-טהורים וערבים כתרדמה באה, ונוסך בכ רגש של תהייה ובטחון כאחד, היער של ילדותי הנה גקרה עלי שנית ממדרוני הרי שווייצריה — הנה הוא מסביר לי פנים בלא חיוך, רק בכובד-הראש האבהי-הרך שלו בלבד.

אותה שעה הבינותי מדוע היתה לי ברומא כל הזמן, גם כסטודנט באוניברסיטה גם תוך כדי מגע-ומשא מוצלח שנתמזל לי עם אנשים שהגו לי חיבה והיו מסוגלים לסייע בידי בהרבה מוב-נים — הרגשה כאילו באיטליה אני רק קייט שבא

כן, אהבתי את רומא, אהבתי את ככרותיה ואת מזרקותיה, את פיאצה די ספאניה לרגלי טריניטא דיי מונטי ואת פיאצה נאבונה ואת פיאצה דל פופולו, ואפילו את פיאצה ונציה מול הקאפיטול (קאמפידוליו) הנישא; את מזרקות-המים די טריווי עם פסלי הטריטונים המנווים אותה ואת מנהג זריקת המטבעות לתוך אגן מימיה; את האופי המיוחד של כל אחת משבע גבעות-עולם שלה, ואפילו את הפורום רומאנוס המאובן, המ-עציב כמין בית-קברות של ההיסטוריה. אהבתיה משום ששיגרת המוני התיירים אין לה שליטה על האופי 'הנצחי' שלה ובגלל היותה כמטבע-זהב שאינו משתחק ממגען של אלפי הידים הממ-שמשות בו. אהבתי את רומא בזכות שכנית המקום, המורמת מנוכחותם של זרים ותושבים גם יחד, ומשום שחשתי את נשמתה של עיר סגולית זו, שעמדה בעינה בדומה רק לערים מעטות אחרות אשר שמרו על ייחוד עצמותן ואופיין לא נמר משך דורות על דורות, בפריחה ובהרס, בפעילות ובחדלון, כגון ירושלים, פאריס, ונציה, פירנצי, ועוד אחדות בעולם.

### פרידה

נפרדתי מארץ איטליה כשפני צפונה ובלבי צער נוקב על שלא נסתייע בידי ללכת לכל אותם המקומות אשר למראשית נעורי קראו לי בלי אומר ודברים לבוא אליהם ולהתייחד עם ישותם: היתכן שאצא מאיטליה ולא ראיתי לא את מילאנו (מלבד בביקור חטוף בן יומו) ולא את ברגאמו, לא את ונציה ולא את גינואה, לא את ראוונה ולא את סיינה, לא את פירארה ולא את פאדובה, לא את מנטובה ולא את בולוניה, לא את פיזה, לא את פרוגיה ולא את יאור גארדה, וכבר איני מדבר כלל על נאפולי ועל קאפרי ...

אבל היה היתה לי הרגשה סתומה שעוד אשוב אליה, ולבי נצבט עתה מן המתקיות החרישית שהילכו עלי, בדרכי צפונה, נופי התפארת המל-אים והרחבים של יאור קומו, על גבול שווייצריה, אשר יפעת-הזהב המתנגנת שלהם עצובה מעט, כמו אנדאנטה של קורלי או ויואלדי. בעמדי על

קיום אכסטרוברטי וריטורי במחיצה אחת, כברית של ניגודים ובהרמוניה של אופרה.

מתוך כך נתגלה לי גם פשר העובדה שלבי לא הלך אחרי נשיותה הדרומית, החדמשמעית (כולה הן או כולה לאו), של האשה הלאטינית, אשר קרני-החמה הן האיזמלים המלובנים והחדים שגילפו את קלסתר-פניה הממלל-ברור ועיצבו את דמותה הארצית כמין פרי שבשרו רך וגרעינו קשה, או כמין ישות שצורתה החיצונית עיקר ושירתה הפנימית טפל.

והבינתי מדוע נמשכתי תמיד דוקא אחרי טיפוס-האשה הצפוני, אחרי היעירות שב-אשה שאדם יכול להתחבא בעבי ישותה ולשכוח בה את החולין המאובנים והמאובקים, שסתריה קולטים אותך לרצונך, שהמייתה מרובה מליכוד הצורה שלה, שצלתה מרובה מחמתה, שאפשר לתעות בה, לחלום בה, למצוא בה מעיינות-סתר, גרגרים אדומים, פטריות-מאכל ופטריות-רעל, ושאליה אדם בא, כמו אל היער, מתוך יצר הצייד או עם שירה שבלב.

הבינתי שאהבתי לארץ-הדרום היפה היא אהבה שכלית (כי אהבת היופי המוחש אהבה שכלית היא), ואילו אהבתי הרגשית שמורה בי לצפון, מחוץ החלומות שנולדו בנפשי או הנטייות שניתנו בי (מי יודע כיצד ומדוע) מבטן ומלידה.

לשהות-שפר ארעית ולא-מחייבת, לשם אינטר-מצו של נועם בין מציאות למציאות, בלי יכולת נפשית להכות שרשים בקרקעה של תרבות-ביניים זו, שיניקתה מן היוגנות הקדומה הפכה להיות לה, בעצם הדבר, רק שיוור-ילדות, בעוד שזיקתה מרצון למחשבה הצפונית, הכלל-אירו-פית, לא אצלה לה את הבגרות השלמה, המאווה. נתחווה לי מהותו של השוני היסודי שבין צביוני האישי שלי ובין הישות הלאטינית שבמסגרתה נוצר העולם האסתטי, עולם היופי הפלאסטי, שאותו חמדתי והבינתי וגם אימצתי לי באהבה — שוני ללא פשרה, כבין יסודות שאינם מתערבבים, שבעטייו עתיד הייתי, ברי לי, להשאר גוף זר, לא-קולט ובלתי-נקלט, באוירה של ארץ-חמדה נלבבת ורבת-פנים זו.

ואתו שוני מהו? — הלא זה השוני שאינו מתקשר בין צפון ודרום, שאינו פחות עמוק מן השוני שבין מזרח ומערב. ואני — אדם צפוני אנכי, סבורני, על אף כל המזרחיות-ממילא שב-כל איש יהודי, ובעיצומו של הדבר הירני כנראה, מה שקוראים אדם "פאוסטי" שבמידה שהוא איש-ההסתכלות, האוהב את הארוס הברור שביופי הנגלה בה במידה הוא גם איש-ההתבר-ננות, הנצמד אל האשליות שבערפל אשר שם האלוהים, ומשם כך גם לא הייתי מסוגל לדבוק בהוויה דרומית זו, בלאטיניות זו, של הארץ אשר בה קסמי לוגוס ואבסורדים מכושפים קיימים

## רשימותיו של חסיד אגנוסטיקן

### רבקה ש"ץ

קדשו של כבוד מחותני הרב הקדוש מהרצ"ה [מוריגו הרב צבי הירש] מזידיטשוב זצוק"ל נפל מילתא בפומי לחקור האיך היה ברכת המן! ואני הייתי משיב שמצאתי כך להרמ"ע [מנחם עזריה מפאנו] דלעתיד יברכו המוציא לחם מן השמים! ונפל ויכוח בדבר בין החברים. נענה אחד מן החברים הלא הוא הרב המקובל מהו' ישראל דוב זלה"ה אשר כמדומה לא בירכו ברכה על המן כל עיקר כיון שהוא לחם אבירים — נבלע באיברים — שלא היה בירור! כי כל עיקר הברכה לברר הניצוצין ולהפרידם מן הפסולת, ובמן לא היה פסולת. ונהניתי מאד כי לדעתי הדברים קרובים אל האמת, והייתי מתמה לפי על הקדוש מהרמ"ע שכתב שנצטרך לברך עליו לעתיד". (דף ה ע"א).

'הרשימות' שאדון בהן בדברי הבאים מצויות מכורכות יחד עם קובץ אחר, כתב-יד של תורות ר' ישראל מריזין, שנמכר לאוניברסיטה העברית. מספרו של הקונטרס הוא 5301 8°. הקונטרס הנוגע לענייננו הוא העתק שנעשה אחר מותו של המחבר ואינו אוטוגראף. בראשו רשום: "דברים כמוסים מכבוד הרב המגיד הקדוש והטהור זלה"ה כקש"ת מו"ה ישראל דוב הלוי ז"ל מסטעפין זי"ע". הוא מכיל למעלה מעשרים דפים (53—30) צפופים למדי, אבל נראה שהוא רק חלק מיומן אישי גדול יותר — לפי רמז בסוף אחת הפסקאות: "זאת נכתב לזכרון ע"ד מה שנתגלה לי לפעמים, דרך נכתב לעיל". בחלק שלפנינו אין זכר לכך, שהגינות אלו הם פרי "גילויים" שפקדו את המחבר לעתים. יש זכר רק להופעתו של ה"בעל דבר" המטריד את הרהוריו ובירוריו בשאלות העומדות ברומו של עולם וב- עיקר באופן הגשמת החסידות בחיי יום יום.

בעל הקונטרס שלפנינו, ר' ישראל דוב מסטעפין, הוא בנו השני של ר' דוד הלוי מסטעפין שנוולד לו מזיווגו השני עם בתו של ר' מיכל מזלוטשוב. בתו היחידה של ר' מיכל מזלוטשוב ינטלי, נודעה כבעלת "רוח הקודש" ובנה הבכור יחיאל מיכל פיצ'ניק<sup>1</sup> היה אבי שושלת ברזנה הוואהלינית הקרובה לרובנה (מקום מושבו של המגיד ממזריטש לפני כן). ממלא מקומו של ר' דוד הלוי לאחר פטירתו היה בנו השני ר' ישראל דוב שהיה למגיד בסטעפין. ר' דוד הלוי שהיה נכד ה"טורי זהב" ונקרא על שמו, היה אישיות ידועה בומנו כאחד מתלמידי המגיד ממזריטש. בסדר הדורות של מ. בודק נאמר עליו כך (עמ' 55): "חתן הרב הקדוש מה' יחיאל מיכל מזלאטש- שוב ז"ל היה א' קדוש כמלאך אלקים מה' דוד הלוי צדיק יסוד עולם בדורו מ"מ [מגיד מישירים] דק"ק סטעפין שנדפס ממנין סדר הנהגת אדם. והם מלאים פרישות וקדושה וטהרה זי"ע [זכותו יגן עלינו]". על ר' ישראל דוב בנו מצאתי רק עדות אחת ישירה והיא 'הסכמה' לספר "אור המאיר" לר' זאב וולף מזיטומיר דפוס פאריצק, מח' באלול תקע"ה, כשישב ברובנה. אביו ר' דוד נפטר בתשרי תק"ע (או תקע"א) לא ברור איפוא אם רק אחרי תקע"ה עבר מרובנה לסטעפין לרשת את מקום אביו.

בספר 'בני יששכר' לר' צבי אלימלך מדינוב יש סיפור קוריוזי שמעורב בו גם ר' ישראל דוב. המדובר בו הוא השאלה, מה ברכה בירכו על המן? : "והנה דכירנא כשהייתי מסתופף בצל

<sup>1</sup> ר' הרשימה על שושלת היוחסין של המשפחה: הרב אהרן הלוי פיצ'ניק, כרוניקה של שושלת חסידות אחת, "משנה לשנה" היו"ל ע"י היכל שלמה, תשכ"ו. בכרוניקה של טשרנוביל וריזין שהוציא אהרן דוד טברסקי נזכרת גם השושלת מר' דוד הלוי דרך שושלת ברזנה שהיו מחותנים עם ר' אהרן מטשרנוביל; אבל שוב, לגבי הבן השני ר' ישראל דוב מסטעפין אין כל מידע אלא הזכרת שמו בלבד.

<sup>2</sup> תודתי לד"ר מרדכי על הרשות להשתמש בו.

אזי נתגדל ונתרבה מלכות שמים כפי הרצון ית". אם הצדיק התחתון מתגדל בעיני העולם ולוקח הכבוד לעצמו ראוי למעט ההשפעה עליו. ענין זה הוא הרמז 'האקטואלי' היחיד העולה מן הכתובים, כל היתר נחלק לשתי חטיבות ענייניות המעורבות זו בזו מצד סדר הסעיפים: א) הלב-טים האינדיבידואליים ו'מבחני' החסידות; ב) השקפות בבעיות אידאיות עקרוניות של המח-שבה החסידית.

לחטיבה הראשונה שייכות בעיות הנוגעות לשורש הנשמה האינדיבידואלית, יכולת הישגיה, דרכי הישגיה וההתמודדות עם ההשקפות הרוו-חות במסורת היהודית על סולם הערכים והחובות.

נקודת המוצא הקובעת את הכרעותיו של המחבר היא ידיעת שורש נשמתו, בחינותיה ומאוויה המיסטיים. בעניין זה יש לו "שיקול דעת" עצמי המכתיב לו את התנהגותו. העמדה המנוגדת לנטייתו והתואמת להפליא את הדקדו-קים היתרים ש"בשולחן ערוך" הרוחני מיוצגת ע"י ה"בעל דבר" המבלבלו ומדיח אותו לקבל עמדה מוטעית ב"שיקול הדעת". הפרסוניפיקציה של 'הבעל דבר', שעמו יש לו שיגיושיח היא תופעה יוצאת-דופן בהגות החסידית אם כי היא מופיעה פה ושם בסיפור החסיד.

הנקודה הראשונה שמברר המחבר היא רצונו "להתקשר בענין דביקות בה' בלי הלבשה". 'ההל-בשה' היא בחינת פרד"ס שבאמצעותה מבקש אדם 'לדעת' יותר ויותר את אלוהיו. ר' ישראל דוב מבקש להיות יותר ויותר "לא יודע", אף על פי ש'הבעל-דבר' מבלבל אותו ואומר לו "שזה לא כפי שצריך להיות להתנהגות העולם". אם נופלת לו השגה כל שהיא בדרך פרד"ס אין הוא מבקש לבררה על בוריה אלא רק לקבלה "כפי הפרחתה במוחי". הבעל-דבר לעומת זאת טוען כנגדו שאין זו השגה "כיון שאינה באה לביורר בשלמות", ותכלית ידיעת התורה היא דוקא לבא לידיעת פרד"ס. טענותיו של הבעל-דבר הן לדעת המ-חבר "שקרים וטעות", ואין הללו מתיישבים עם "הכרתי בבחינתי ושורש נשמתני". הקריטריונים

אין פלא, כי בראש הרשימות הללו בא הביטוי "דברים כמוסים", שהרי אין זו הדרך המקובלת של כתיבת תורות חסידיות, ואין זה קונטרס שנועד לפרסום ולביורר שאלות כלפי חוץ, כדרך שאנו מוצאים ב"דרך אמת" למשולם פייביש מזבאר' או אפילו בספר 'התניא'. הקונטרס של ר' ישראל דוב מסטעפין הוא תעודה יוצאת-דופן גם מבחינה ספרותית וגם מבחינת פיתוח הבעיות האידיאיות שבה. הוא בנוי רשימות-רשימות, שכל אחת מהן (תשע עשרה במספר) מתחילה בלשון "באתי לברר" או "היה לי שיקול דעת בענין...". כל אחד מן הקטעים הוא רשימה קצרה וברורה המכילה חוות-דעת והגיון-לב של אדם המתלבט ביסוריו ובהרהוריו והמבקש להיות שלם עם עצמו ועם השקפת-עולם ברורה וראדיקאלית. סגנונו מלומד ונקי והוא רושם דברים שאומר לו לבו. יש להט אינטלקטואלי בדבריו ותחושת ודאות של אדם שהגיע למסקנות באמצעות חויה אישית. בקונטרס לא נזכר איש זולת אביו, פעם אחת. ופעם אחת מובאת גם אמרה משם הבעש"ט. ההנחות הבסיסיות בהשקפת עולמו הן משל המגיד ממזריטש, ובהמשך ניתוח הדברים אעמוד על כך בפרטות. איני יודעת בחצרו של מי היה נוהג לבוא, אבל ברי לי שלא היתה לו "פטריוטיות לוקאלית". הוא רצה שכל הצדיקים יסורו למש-מעת איש-הרוח. בויכוח הסמוי, שהיה בעולם החסידים בשאלה זו, לאמור: איזוהי הדמות האור-תוריטאטיבית בחברה החסידית<sup>2</sup>, קבע הוא את עמדתו הברורה: הצדיק שבבחינת 'נפש' שהוא נגלה יותר לעיני ההמון, עליו לסור למרותו של מי שהוא בבחינת "רוח" (כנגד הדרגות שבתורת הנפש מן הנמוך אל הגבוה) שהוא "יותר בהעלם ובהסתר". הצדיק ה"גלוי" הוא רק בבחינת 'מודיע' על קיומו של הצדיק הנסתר "ואני ואתם חייבים בכבודו ומוראו... וכשהנהגה היא כך

<sup>2</sup> ר' מאמרי תורת הצדיק של ר' אלימלך מליז'נסק. מולד, אוגוסט-ספטמבר 1960 חוברת 144-145. לר' אלימלך היה קריטריון שונה לגבי המנהיג. ואפשר שהעדיף ר' ישראל דב את טיפוס איש הרוח והמקור-בל כמו ר' צבי הירש מזידטשוב על הצדיקות של בית טשרנוביל שעמה היתה משפחתו מחותנת.

ויכול שבמחשבה גופא תהיינה בחינות חול נגד "השבת" שלה, שהיא שיא יכולתה, או כפי שהוא מכנה זאת "הנקודה" שלו. 'הנקודה' שלו היא המדד של גבול האפשר המיסטי, ואם יכנס לענין 'השגה' יותר מכפי שיכולה לכלול 'הנקודה' שלו באופן התקשרות ודביקות שהיא "בלי שום הת-לבשות השגה", אזי יצא ממקומו (על הפסוק "לא יצא איש ממקומו"!) מבחינת שבת של המחשבה כפי בחינתה ויכנס בבחינת חול. לכן "אין דרך נכון יותר לפני רק להתחזק שלא אצא ממקומי, ירצה: כפי שהנקודה שלי שמכונה בשם שבת יכול לכלול באופן שלא תתרחק משורשה, רק שאהיה דבוק במקורה ושורשה שע"י זה אהיה דבוק בשמו ית' שהוא מקור החיים..."

המתברר חולק על התפיסה הרווחת, שכדי להגיע ל'השגה' צריך אדם ליגיעה מרובה והכנות גדולות; ולפי האמת נראה לו ענין זה מוטעה ש"אם השי"ת רוצה יכול לפתוח שערי הבנה וידיעה שבשעה א' ישיג מה שלפי דרך הטבע צריך הרבה זמן". ענין הלימוד והעיון הוא מקור פורה לבטים לר' ישראל דוב; אם לגבי זמני הלימוד, לגבי חומר הלימוד או לגבי דרך הלימוד. בכל אחד מה-נושאים הללו הוא חושש להכנע לנורמה מוסכמת מראש המטרידה אותו ועושה אותו עבד לה"בעל-דבר". לעצם "פתיחת הספר" יש בעיניו ערך מעורר "שלפעמים הנשמה בדרגה ידועה אזי יש לה תועלת ג"כ בפתיחת ספר וראית האותיות". הדוגמה המובאת בזה אומרת שכמו שכוחות הגוף מתעוררים להוצאת זרע מתוך 'מראה עינים', כך האותיות מעוררות מחשבות קדושה ועולמות רוחניים ו"עיי"ז הציור מתפעל מחשבתו ויוצא מהעלם אל הגילוי בהתפשטות הדעת והתעוררות הלב ביותר דביקות ה' בתשוקה וחפיצה וברצון... גם זה זרע". הפעלת כוחות הנפש ודימוים להו-לדה — ובוה הלשון המובא כאן — הוא דימוי מצוי בתורת המגיד ממזריטש, וכפי שנראה להלן רבים מניסוחיו מקורם בתורת המגיד; אבל עמדת ההתמודדות האישית למעשה, זו אינה מוכרת מתורת המגיד. כל רובד הפראקסיס החסידית סמוי בכתבי המגיד.

של המחבר להשגת השלימות הם שנים: העקרון החסידי של הדבקות — במלוא חומתו של מושג זה; ומה שמצווה עליו הכרתו בבחינתו ושורש נשמתו.

האינדיבידואליזם המופלג המנחה את הכרעותיו אין לו אח בספרות החסידית, לא כל שכן בתפי-סת ה"נורמה" היהודית בהפלגת ערך 'הבירור' וה-"לימוד" האינטלקטואלי. ר' ישראל דוב טוען ש-אינו יכול לקבל את 'כללי ההתנהגות' כיון שהם סותרים שורש נשמתו וחוקי דביקותה: כיון שנכנס לברר 'השגה' בשלימותה הוא חש עצמו נופל מענין "הדבקות והתקשרות בשמו" והרי הוא כעובר עבירה ממש! ואמנם תפס המחבר שוב, עד לקיצוניות, את אמרת הבעש"ט, שבלי ספק רומזים אליה דבריו על ו"סרתם ועבדתם אלהים אחרים" — שאם אדם "סר" לרגע מהדב-קות הריהו עובד עבודה זרה! והנה, הוא שיכול לשמור עצמו בדביקות — לפי שורש נשמתו — מאלץ עצמו ומרחיק עצמו ככוונה, "כלום יש לך עובר עבירה גדול מזה"? ומה שאמרו שיעסוק בתורה 'שלא לשמה' שמתוך כך יבוא לשמה, הרי אמרו זאת (לדעת המחבר) כנגד מי שאין לו 'לשמה' שהיא הדבקות.

הבעל-דבר שואל אותו: "מה השגת"? והוא עונה ומתנצח עמו: "אדרבה, זאת היא עיקר ידיעתי והשגתי לפי ידיעתי לפי הכרתי בבחינת, כיון שאין אני יכול לדבק את עצמי בהתקשרות ודביקות השי"ת רק באופן זה, היא אצלי עיקר השגה וידיעת התורה כפי רצון המצוה יתברך... ואסור לנו לעבור על זה כמלא נימא כדי שלא נתרחק ממקור החיים". השימוש בלשון 'מקור החיים' מופיע כמעט בכל הפסקאות, ואין הוא נוקט לשון 'אין סוף' או 'אין' המקובלת על החסי-דים. 'ההשגות' ו'ההשכלות' נראות לו לבעל הקונטרס כענין של 'חול' לעומת הדביקות וההת-קשרות. ההתפשטות מ'השגות' ודבקות למקור 'בלא שום לבוש' — ללא חפיצה, זוהי השבת. המושג 'שביעי' מסמל לדידו את ההכללה, וה-מחשבה היא שבת לעומת 'דיבור ו'מעשה', שהן גם הדרגות המקובלות בתורת הקבלה והחסידות.

מנועם אהבת רחוק מקרוב". היכולת להכריע, כדי לבטל את תחושת התנודות והגעגועים לדבר שאינו מצוי תחת ידך, מלווה שכנוע עצמי על-פי ההגיון החסידי. כאן מביא ר' ישראל דוב כלל חסידי; "אבל לאחר העיון מעומק לפי המקובל לנו מאנשי האמת אינו כן שידוע הנאמר מה- בעש"ט ז"ל שכל התופס מקצת האחדות כאילו תופס בכולו; אם כן מי שיש לו פנימיות דביקות בענין אחד ממילא הוא נדבק בכולו באמת".

הנייטראליזאציה של התשוקות לדברים מוגדרים נעשית על-ידי ראציונאליזאציה של המצבים וראיית המכלול המשמעותי שלהם, כלומר, הת- שוקה היא גילוי של השאיפה העזה לדבקות; אם כן אפשר למצות את התשוקה לשם המטרה המקור- דשת כשלעצמה, כדי להידבק באוביקט כלשהו, מבלי שזה ישמש כוח משיכה וגירוי כשלעצמו. דבר זה אפשרי רק כשאדם מסוגל לבטל את היחס האישי לאוביקט.

זהו ההגיון הקלאסי של רעיון העבודה בגשמיות, המפורסם בחסידות ואשר הסופיטי- קאציה שלו הוא פרי ניסוחה של תורת המגיד ממזריטש. עוד יסוד בהגותו של ר' ישראל דוב מעמיד על ההסבר הפסיכולוגי ומנתח את העובדות הפסיכולוגיות של הזיקה ל"דברים מסוימים" "כהתגלות ההרגש": רגע הדביקות שבא בעקבות "משיכת" הדברים נקרא כאן "הדביקות הוא בבחינה זו בהרגש גלוי ושאר הבחינות בעולם בזה הבחינה מצד התפללות האח- דות". ואמנם תואמת עמדה זו את התפיסה המו- ניסטית של המגיד ממזריטש, שראה בכל התופ- עות כולן גילוי האחדות הרוחנית, וממילא מוליד כל "חלק" שבהויה אל אחדות זו. היחוד שבדברי המחבר הוא בחידוד המומנט הקיומי ובעמידה לפני סיטואציה קונקרטיית המכוונת את האתוס, את ההכרעה. הפרדוקס העולה מאתוס זה אומר שאם "החשק הוא רק בענין אחד", ואתה נתון למסלול מוגדר וחד-משמעי כשאינן הלבטים טור- פים את לבך לבחור לכאן או לכאן, הרי אתה משועבד ל"אותו ענין" ללא סבירות אוביקטיבית מספקת, ואז "יש חילוק" לגבי האתוס החסידי, כי

בשלב אחר של הלימוד נכנס שוב ה'בעל- דבר' — וזה בעת שהמחבר "רואה איזה ענין מה- עניינים שאינו רוצה לעיין בהם בזה הלימוד". כדי שהענין "הבלתי רצוי" לא יעלה בזכרונו לה- טרידו, יש לו "תיקון" מיוחד, שאין הוא מסביר טיבו. "הבעל-דבר" מבלבלו בכך שדוחק בו לעשות "מיד" את התיקון, אף שאין השעה נוחה לעשותו. והוא מתעצם עם "המבלבל" בטענה שאפשר לדחות את עשיית ה'תיקון' לשעה שיעלה הדבר שוב על לבו, ואם לא יעלה, סימן שהתיקון היה מיותר. ברור הוא שהמדובר בנסיון שהמבקש להתרכז בענין מסוים, בא שפע העניינים הסוב- בים את האדם והעולים על דעתו באותה שעה ומפריעו מן הריכוז. לבטים אלה ידועים לנו מתורת החסידות על התפלה המכוונת את האדם לדבקות, אולם לא מצאנו אותה בענייני לימוד.

ומענין לענין בענין דומה: המחבר מתאר סוג של "בלבול" אחר של ה'בעל-דבר'. בעת שאדם מבקש ללמוד ענין חדש ולעין בספר, מופיע הלו ואומר לו שלא מן הראוי ל'התחיל' עתה. המחבר טוען כנגדו בדרוש מפולפל שלענין לימוד כל העתים שוות ואין המושג "התחלה" חל כלל בענייני לימוד ועיון. הוא הדין לגבי סיטואציה אחרת שעליה יש לו "שיקול דעת והרהורי עניינים בעת הכושר לפי דרכו לעין באיזה ספר וענין לימוד". אלא שעולים לפניו כמה רצונות בעת ובעונה אחת. הוא מכריע הכרעה ללמוד ענין מסוים, והנה כשפותח הספר מתעוררת "חמדה" בלבו דווקא לספר שדחה. נראה, כדבריו, ש"האה- בה מצויה ברחוק מבקרוב". אולם נראה שהיצר הוא הפכפך וכשהוא נוטל את הספר השני שאליו נמשך לאחר דחייתו חוזר ונמשך הוא לראשון, וחוזר חלילה. בין כך ובין כך אינו יכול להפליג בקריאה. מסקנתו היא שלכן צריך הוא להחזיק בהכרעת הדעת הראשונה. בהרהור שני הוא מנסה לעמוד על סיבת המשיכה אל "הרחוק", ונראה לו, כי "מה שנפשו חשקה בענין אחר הוא ההרגשה שיהיה חסר מהפנימיות הדבקות והערי- בות של הענין האחר בשעה שילמוד באחר! ולזה תאוה נפשי דוקא זה הענינים שמשכתי ידי ממנו

של תורת הצמצום הלוריאנית בתורת המגיד ממזריטש, והדגישה היטב שהבריאה אינה אלא התפשטות וגילוי הולך וגובר ככל שהצמצום והעולם של אור אין סוף הולכים וגדלים, נפתחה השראה חדשה להגדרת העמדה כלפי תחומי האתוס החסידי. לא זו בלבד שלא טרחו עוד טרחת המחשבה על בסיס הדואליזם הגנוסטי, אלא אף העמדה (המימונית) המגדירה את הרע כהעדר הטוב ויוצאת ידי חובת המחשבה המו-ניסטית, לא סיפקה את המחשבה החסידית. "שוו-יון הנפש" של האלוהות — של הרוח בטה-רתו — כלפי הבעיה גופה, לא זו בלבד שהכתוב את האידיאל של האתוס החסידי ודרש ממנו להת-רומם אל מישור ראייה כיוצא בו, אלא ש'שויון רוח' זה פעל בתוקף ההכרה הפילוסופית שהד-ברים "שווים זה לזה", שכל ההווה היא רק משחק של מערכת אורות מתפשטת יותר או מצו-מצמת יותר, ואין בין טוב לרע אלא מה שיש בין נקודה לקו. יכול אתה להגדיר את הקו כהת-פשטות הנקודה או את הנקודה כצמצומו של הקו. ואמנם על בסיס זה דן ר' ישראל דוב בבעית הטוב והרע. בעיני הקב"ה הטוב והרע שווים, שניהם נאמרו בתורה: הברכה והקללה. ההבדל ביניהם הוא בכך שהטובה היא 'עצמיות טוב' והרעה הוא רק 'חסר' הגורם לטוב, ואינו טוב בעצמו, "אבל באמת מחויב להיות שוה ממש". "וכל התורה היא התגלות אלוהית והשפעות חיות וטוב וענייני רוחני בודאי שוים הם בתכלית השוואה אותיות הברכות ואותיות הקללות". ההבדל ביניהם הוא רק בכך שהאחד הוא יסוד "מתפשט", והאחר יסוד מצומצם של האורות האלהיים עצמם. אמנם יש כאן תפיסה של הרע כ"חסר" אבל זהו חסר הנחוץ להגדרת השלימות הדיאלקטית של הטוב המוחלט. ועוד נחזור לענין זה.

תחושת 'הטוב' באדם באה בשל התפשטות האורות האלוהיים בתחומי המציאות כולה ב"כל מחמדי ותענוגי העולם הזה". בענייני רוח ישנה התפשטות אורות קטנה ביותר, משמע יש צמצום גדול והולך ככל שאנו מתקרבים אל הספירה

הוא פוגע בזכות השווה של כל ההווה להיות נקו-דת הבחירה של עיסוקך ודבוקתך. הלגיטימיות של "חוסר ההכרעה" נעוצה איפוא בהשקפת העולם המוניסטית מעצם טיבה, אבל מצד אחר, אתה מתבקש להכריע ולהיות שלם עם ההכרעה הראשונה שכן בין כה וכה אין משמעות אוביק-טיבית לאוביקט ההכרעה; כל העתים וכל האו-ביקטים שווים בעצמת יכולתם להביאך אל הדבקות. ההתאהבות באופן מסויים או באוביקט מסוים כדרך לדבקות היא האויב של החסידות! ר' ישראל דוב רק בא לאשר מה שראינו מזמן כאינטרפרטציה נכונה של כיוון המחשבה החסידי: מיסטיקה א-פרסונאלית וא-דיאלוגית. לנושא זה של "עבודה בגשמיות" מתקשרת יפה גם דעתו של ר' ישראל דוב, שאין לדחות את התאוות מכל וכל, אלא יש להעלות את 'הניצוץ' מתוכן, שכן "אין דבר בעולם שיצא מכלל מצי-אותו ואחדותו". "לפעמים", אומר ר' ישראל דוב, "רוצים לבוא למדינה גדולה וטרקלין רחב שהם בידי מלכות אחרת", ולא צריך לחשוש לעבור דרך מלכות זו! לא פעם אתה עומד ותוהה: עד היכן רשמה לה החסידות לפניה עמדה זו כתו-כורת, מהו הרוח החיה באופניו של עקרון אקטיבי זה? האם היה זה רק כהו של הטרקלין?

## ב

למעלה ממצחית הקונטרס של ר' ישראל דוב מוקדשת להגיונות בעניינים שונים כגון בעיות הרע, מושג האחדות, עולם הבא, השארות הנפש, פרישות ועוד. עמדה מגובשת ועקרונית, אגנוסטית במהותה, בולטת בכל מהלך הגיונותיו; עמדה הכופרת ביכולתו של השכל להבין עדי-תום מה שניתן להשיג ולחיות כבר בעולם הזה. ונמצאת השיטה המיסטית מהופכת: יכול אתה לחיות את האחדות, לפרוץ כל גדרי ההווה, ועליך להשאיר הבנת מצבים אלה לאחרית הימים. האסכאטולוגיה הופכת לתקווה הטובה של ה-ראציו, בעוד שבעולם הזה הטורח הוא טורח-שוא הפוגע במלאותה של השגת האחדות. מאז עלתה החסידות על דרך פרשנית חדשה



במהות 'הכלים' האלוהיים — אשר אופן השתק- פותה של העצמות האלהית בהם נתפס כאופן קיום חדש ושונה — לשאלת הטוב והרע האֶכְסִיסי-טנציאליים. האדם נתפס למחבר בחינת כלי "המ-זוכך" בדרגות שונות: "שהגה באמת מי שהוא מזוכך כראוי אינו מרגיש כלל שום צער ועיגוי בהתגלות אורות מצד הגבורה שעיקר הרגשות ה-צער הוא נולד רק מצד מחמת שמתגבר בתוכן הניצוץ הקדוש שבתוכו ככה אורות הגבורות ש-מתגלים עליו על צד הרע שלו שכובשת את הני-צוץ הקדוש כמו בתפיסה ולזאת הוא חורבת ושו-ממת את הרע שלו וא"כ אם הוא בעצמו מושרש ג"כ בצד הרע שלו יש לו הרגשת צער עמו אבל כשהוא מזוכך והוא מושרש בצד הקדושה שלו אזי כפי התגברות כח הניצוץ הקדוש שלו והתעלותו כמו כן הוא נתעלה ונתגבר על צד הרע שלו ואין לו שום הרגש צער וכאב, אדרבא יש לו נחת רוח בהרגשה גדולה, הכל כפי ההזדככות".

כהשלכה לעקרון הצמצום וההתפשטות מציין המחבר את שני דרכי העבודה של ישראל: "בעקו" — בצער ויסורים, ובהרחבת הדעת. הצער ממרק את הטאם שכן עובדים אותו 'לפי יכולתם' גם אם לא בהרחבת הדעת. להקב"ה אין נפקא מניה, מתוך איזו סיטואציה עובדים אותו. החטא והעונש, השפע והטוב מסתדרים על-פי חוקיות פנימית של המאמץ המודע. אבל המחבר טורח להבהיר שגם העבודה בדוחק ויסורים מביאה לתכלית הטוב בעצם' ואם כן ההרגש הדחק והצער הוא עצם הטוב מחמת שהוא מצד רצונו ית' שהוא עצם הטוב והגם שהוא מלוּבש בהרגש הדחק, אין גריעותא מזה". המשל שהוא מביא כדי לאשש את הפרדוקס, שהיסורים הם חלק בלתי נפרד מהטוב, הוא משל הפרי שטעמו מתוק ואין ה"גשם" עצמו טוב אבל אין יכולים לחלק ולומר שהטעם טוב והגשם אינו טוב כיון שהטעם והגשם הוא עצם אחד ממש א"כ הוא כולו טוב בעצם! ובנמשל: הרצון העליון אינו יכול לצאת לפועל רק בהתלבשות הלז של צער! הרצון וההתלבשות' הם אחד והם תכלית הטוב. לכן אין הבדל בסופו של דבר בין טוב לרע שאדם

האחדותית של ההויה עד אין סוף, שהוא הצמצום הגדול ביותר של ההתפשטות — עד שהאין-סופי הוא בחינת נקודה אחת בלבד. משמע האין-סופי והשלם ביותר מוגדר גם על ידי ה'חסר' הגדל והולך של ההתפשטות. מכאן, ככל שאדם מסוגל להתעלות אל תחום הרוח הוא מסוגל לחוש בטוב ה'מצומצם' באופן הולך וגדל, ואין הוא חש 'ברע' שהוא העדר אותו טוב השרוי בספירה נמוכה ממנו בעולם החומרי — ממילא בטלה תחושת הרע. ברור מאלי, שלגבי השאלה האנ-טית (ישותית) אין הרע קיים כלל; האדם יכול רק לעבוד על עצמו כדי להיות מסוגל לחוש את תחושת הטוב בדרגה הגבוהה ביותר, שבו באופן פרדוקסאלי מצטמצמת התפשטות האלהות המסבה את תחושת הטוב הגשמית. לעומת זאת גדלה תחושת התענוג הרוחני של האחדות עם הרוח ככל שמתמעטת תלותה בתחושת התענוג הגשמי. "החילוק היא בענייני המקבל [האדם] שבענין אלוקות אין שום חילוק שהכל מעצמות אלוקות ורוחניות... רק שזה בהתפשטות ויכול להתפשט גם לחיצוניות קצת והב' הוא משומר מאד מהיצו-ניות עד קצה עד כמלא נימא אינו מניח להתפשט. האדם המזוכך עד קצה ואין בו תפיסת חיצוני שאפילו חטא אינו מרגיש משום צער מהצמצום רק נחת גדול ועונג ונועם רוחני הוא לו שוה ממש אם היה לו מושפע האור והחיות בהתפשטות, שמה חילוק לו, כיון שטועם אור וחיות עליון בנועם ערב בזה כמו בזה. והכל מעצמות אלוקות ואני ד' לא שנית".

ההבדל בין שתי הסיטואציות הוא איפוא בכך, "שאדם שיש בו קצת אחיזות בחיצונים" מרגיש אמנם את התענוג שבא בעקבות התפשטות האור-רות בעולם הגשמי, אבל גמנע ממנו האור 'שב-צמצום' שאינו מתפשט לעולם החיצוני ועל כך יש לו יסורים! היסורים אינם איפוא מניעת הטוב של תענוגי העולם הזה אלא עקבות תחושת חסרון האור המצומצם דוקא.

מעניינת במיוחד העברת התאוריה הקורדוברי-אנית על "עצמות וכלים", שבה תולה הרמ"ק ב-חריפות את השינויים המהותיים שבין התופעות

ההתפשטות של האור האלוהי, אולם חידושו של דבר אינו נתון רק בעצם השימוש ברעיון הפילוסופי של ההעדר של מערכת דיאלקטית שבה "ההעדר" הוא צורך השלימות הבלתי ניתנת להבנה, כשם שכל דיאלקטיקה המייצגת את האחדות בטהרתה איננה ניתנת להבנה — היא עניין לאסכאטולוגיה. גם צריך, כמובן, שלא לשכוח את הנקודה המודגשת פעמים אחדות בדברי המחבר המפנה אותנו אל הלך-הרוח האתי המשתמע מהפילוסופיה שלו: איי-הרלוואנטיות של טוב ורע לגבי האלוהות כיון שהם קריטריונים יחסיים, והשאררת המאבק על הפיכת הרע ל'טוב' כולו בידי האדם כדרך אל האחדות. יסוריהם של ישראל נתפסים כקפריסה אלוהית בלתי מובנת או כזירת מאבק בלתי נמנעת על-פי הרצון האלוהי, אמנם לעתיד לבוא לא יחול שינוי בחוקיות של הפעולה האלוהית לעולם תתקיים שם ההתלבשות 'בחסד' ובגבורה, אבל כשרו של הכלי-האדם לקבל את התענוג ימנע את תחושת הרע והצער: יסורי סריקת בשרו של רבי עקיבא יהי ובבחינת תענוג רוחני (כך!). בשלב מסוים של הגותו מבהיר ר' ישראל דוב את עמדתו בזכות התענוג שאדם חש בעבודת ה', נראה לכאורה שההנאה הגשמית סותרת את האכסיומה החסידית שצריך אדם לעבוד לשמו ית' בלבד, ותחושת התענוג אינה עולה בקנה אחד עם אהבת הבורא. לאמיתו של דבר — סבור המחבר — זוהי רק סתירה שלכאורה, שכן בעינינו אין רציפות בין רוח וחומר, ואי אפשר לנו להבין כיצד ההנאה הגשמית מצטברת לעבודת אלוהים הרוחנית ולדבקות ב"מקור החיים". אבל שוב, לא רק בעולם היסורים אנו נידונים לא-ידיעה, אלא גם בעולם ההנאות. יש איפוא לקבל את הסתירה והשניות בכל התחומים במידה שוה של פיקחון ועמידה זקופה. אבל לעולם נשאר הצו של הצורך ב'זיכור'. יותר משיש כאן הערכה פוזיטיבית של מצב נתון וחיוב של תופעות החיים העולים כביכול מעמדתו המוצהרת והגלויה, יש כאן תביעה. גילוי הדעת המתמיה בנוקונפורמיזם שלו, שכבר היה נחלתם

מרגיש. שניהם שוים בתורת יחידות 'שלמות' של התגלות הטוב המוחלט. לפעמים יכול שהנועם של הטוב שמתוך הדחק יותר חביב מנועם טוב ש"בהתפשטות טוב" מחמת שהאחרון תמידי והראשון אינו תמידי (וידועה אמרת הבעש"ט שת-ענוג תמידי אינו תענוג!). 'ההתענוגות' ו'שעשוע' מדוחק הצער רואה זכות לעצמו שיתגלה על ידו יותר אורות רצונו ית' כיון שבעל היסורים מגלה, שבעיניו אין 'חילוק'. בענין ההתלבשות, מהו האופן שבו מתגלה הרצון של מעלה "כיון שאינו מרגיש עצמו ודומה כמי שאינו וכל מה שמתרבה אצלו הנעימות והידידות מזה שמתדבק לרצונו ית' ששורה בו בזה ההתלבשות ואצלו יחשב לעצם הטוב, זה ההתלבשות שוה ממש לעצם הטוב מהתלבשות טוב עוה"ז, והכל לפי הזדככות והתבטלות לרצונו ית'".

ראינו שהעמדה האינדיפרנטית כלפי שאלת הצער והיסורים היא כבניין-אב למחשבה החסידית<sup>4</sup>, אבל לא מצאנו את המסקנה האגנוסטית האופיינית לר' ישראל דוב בכל דיוניו, היינו שיש להשלים עם הפרדוקס כי התגלות הטוב העצמי מתלבשת בדוחק וביסורים ואין הדבר ניתן להבנה. יתר על כן, אילו היה בידנו להשיג השגה שלמה את הפרדוקס שוב לא היו היסורים קיימים ולא היה רצונו של הקב"ה יוצא לפועל! אילו הגענו לביטול הסתירה, היינו מצויים בעידן האסכאטולוגי. החיזור אחר פתרון כזה אינו לגיטימי. הסתירה נעוצה בעצם קיום השניות של שמאל וימין בעולם האלוהי, של המתקת הגבורות בחסדים לצורך שיהיה "הכל חסדים" ו"כיון שב-התלבשות הדחק נעשה זה הענין והוא עצם החסד והטוב, יוצא שכל הצדדים שוים לטובה ועצם הטוב שהתלבשות מצומצם מוכרח להשלמת הקומה כמו עצם הטוב שבהתלבשות טוב נגלה. וכמו שבהעדרו לא היה שלימות בקומה, כמו כן בהעדר עצם הטוב שבצמצום לא היה שלימות אפילו בעצם הטוב בהתלבשות נגלה". יש בתפיסה זו איפוא, מהגדרת הרע כ'העדר', העדר

<sup>4</sup> ר' ספרי: החסידות כמיסטיקה, הוצאת מאגנס תשכ"ח, פרק ג'.

הזהירות מפניו מכאן. אבל הוא מדגיש את ההכרחיות הפנימית של היחס לעולם כהכרחיות הסיבה למסובב. התשוקה אל הדברים באה, לפי תאוריה זו — "מפנימיות החיות שבכל דומם צומח וחי כדי שכל בחינת עילה ועלול יחשוקו זה לזה כדי לקשר רוחני בגשמי ובחינת האדם העליון מכל, וכולם עלולים משורש נשמתו והוא חלק אלוהי ממש כביכול" כשם שהאדם דבק לה' כעלול לעילתו. אולם לפי תאוריה זו שבה האדם הוא מעין "אדם קדמון" של הקבלה הלוריאנית, ששורשי הדברים תלויים באבריו, והוא עצמו משמש אבטיפוס של ההווה כולה, "ראוי היה — לדעת המחבר — שלא נפרש מתשוקת עולם הזה, בדרך הטבע שיחשק עילה לעלול מאתו"; ראוי היה איפוא שניצמד לטבע ונפעל כחלק ממנו, ונוותר על החלום הטראנסצנדנטי! המחבר שואל: למה לשבור טבענו? ומדוע שבר ועונש תלויים בכוח יכולתנו לשבור את הטבע? תשובתו מעניינת: אנו משברים את הטבע רק לכאורה ופועלים כביכול בכוח הציווי האלוהי, אבל למעשה חוקיות הטבע גופה היא הדורשת מאתנו את העלאתו. שכן זה טבע הדברים — מבקשים הם להתעלות לרשם. האדם אינו אלא חוליה בשלשלת הזאת המסוגלת להפעלה אקטיבית של הנתון הטבעי. הטבע פועל עקרונית ככמיהה של עלול לעילתו והשורש המשותף של ההווה שהאדם משמש לה נקודת מוקד, הוא המחייב אותו לה-עלות את הגשמי אל הרוח והוא המזכה אותו בתענוג העליון הצפוי מפעילות זאת. אדרבה, לולא הצו הטבעי הזה של "תענוג עילה לעלול" היה נשאר בידי האדם רק התענוג הגשמי ממגעו עם העולם ו"למשכיל לא היה נחת רוח מזה". אמת, שאילו היה גופנו זך ורוחנו לא היה צורך באותה "התלבשות רצונו" בהווה הגשמית אבל מאחר שאין זה כך, עדיין מחויבים אנו "להשתמש בקצת עניני עוה"ז עד קיום עונה ומאכל ההכרח והמצווה אך כל זה בשמירה מעולה ובקדושה ודביקות פנימי לשמו ית'. וכל זה כדי שלא נפרוד עצמנו מדביקותו... כדי שנדבק במקור החיים". יש איפוא פרדוקס בדברים המחייבים אותנו אל

של ראשוני החסידים, לא בא לשנות תאוריות ישנות בעיקר, אלא שהתאוריות שנתנו פעמים הרבה כדי שהפילוסופיה לא תפריע להגשמת הדרך המיסטית. נשמעים הדברים כאילו היו הוגי החסידות אומרים: לך בכוחך על אף התאוריות המוסכמות על טוב ורע, על רוח וחומר, על חטא ועונש ושכר. על-ידי הקביעה האגנוסטית נפתח פתח לשחרור מהתלות במוסכמות, על-ידי התפייסה הדיאלקטית מתבטלות עמדות הנטועות כמס-מרות במחשבה ההיסטורית היהודית; אתה צועד מעבר לדברים ואינך דואג להם. "לפי האמת אין לחוש לזה [שיש לו תענוג ונחת] כי עיקר כוונת העובד לעשות נחת רוח לה' לבדו ולא לשום דבר חוץ מזולתו ומחמת שלפי התגשמות העולם ונת-עלמה ההכרה והידיעה הברורה מהאמונה, ולזאת לפי הנגלה נראה שהגוף והנאותיו ותענוגיו המה נפרדים מתענוגי הנשמה ומתנגדים לה; וכן כל זמן שהידיעה האמתית היא מוסתרת וזה מצד שהגוף אינו מזוכך, וכל זמן שהוא בגשמיותו לאמת מתנגדים הנאותיו להנשמה מצד שהוא נפרד מאתו. והנשמה היא חלק אלוהי והגוף נפרד ואזי כשיגיע הנאה לגוף אינו לפי כוונת העובד, אבל לעתיד כשיתברר שהכל השתלשלות א' מאתו ית' שהנשמה היא התגלות אלוהית ממש והגוף הוא התגלות הנשמה ואין שום מסך מבדיל שהגוף יזדכך בתכלית הזיכור, אז יגיע לגוף עונג ושמחה ותענוג משכר עבודתו ולא יהי-יה גרעון [שמקבל תענוג] בעבודתו. ונהיה דבקים באחדות גמור ביום ההוא יהיה ד' אחד ושמו אחד. מה יעשה אדם ויחיה? ימית עצמו, שיזכך הגוף עד שלא ירגיש עוד שום עצמיות מופרד ועומד לעצמו אלא מבטל הכל לדבקות ית' וירגיש רק חיותו ית' ואזי יהיה דבוק במקור החיות".

ר' ישראל דוב חש בעומס שמעמיסה האתיקה של הפרישות על האדם, והוא מציג את השאלה: לשם מה הכובד הזה, ולמה נצטוינו להתקדש במותר לנו? אמנם כאן מתנהלים הרהוריו במסלול הקלאסי של המחשבה החסידית המחויבת את הפניה אל העולם הגשמי מכאן ותובעת את

התפיסה הוא הקובע את האתוס החסידי כהתכוון-נות אל המיסטיקה מבלי להיות היסטרי כלפי העולם החומרי.

ענין האחדות תופס ברשימות אלו מקום נכבד. הכמיהה להשגת האחדות גראית כמחוז-החפץ העיקרי. המחבר אומר שאנו משיגים בידיעה שכלית בלבד אפשרות קיומה של הויה אחדותית אבל "לא בהכרה ברורה וידיעה טבעית". הכרה כזאת אפשרית רק כשנודרך מהגוף — "אז נשיג בשלמות על תכלית איך העולם נמשך אמיתות האחדות ממש". באופן פרדוקסאלי אנו מבינים את שלימות האלוהות והעולם רק דרך ההתדבקות בגשמיות.

נראה שלא רק עקרון האחדות נעלם מאתנו באותה "ידיעה טבעית", אלא גם עקרון הרציפות המתמדת וההשפעה התדירה של העולם האלוהי על העולם החומרי אינם נהירים לנו כלל, ולנו נראה הדבר כאילו לאחר הבריאה נותק הקשר בין השניים — כשם שהעובר מנותק ממקורו, מטיפת הזרע בעצמות האב, והעולם מתנהל בפני עצמו. ראייה זו היא "חסרון בחוק האדם". דוגמה מעניינת מביא המחבר "לחוסר קומוניקציה" עם היסוד המוחלט שבהוויה — עם האחדות, בהצביעו שדוקא "חסר" זה הקשור בהיות האדם גשמי מחייב את פנייתנו אל הגשמי. הבסיס המזין טענה זו נתון בהנחה שכל פעולה גשמית היא אמנם פעולה אחדותית, אף כי הדבר "לא מבורר לנו בטבעיות". המשל הוא בענין הזיווג בין אדם לאשתו. המחבר אומר שהגוף הוא בסיס ויסוד למשכן נפש רוח ונשמה, שהם חלקים שונים בנפש האדם, אבל הגוף הוא "גמר התגלותם", ובהגדרה זו הוא מבליט, כמובן, את הרציפות בין רוח לחומר על-פי ההגדרה שהחומר הוא "צמ" צומח" של אור אין-סוף שהוא תנאי להתגלות ההווייה. על כן מובן שהגוף הוא גם "גמר התגלות" — התגלות במלואה ובשלימותה. אמת, אומר המחבר, שבשביל נר"ן (נפש רוח נשמה) אין צורך ל"התדבקות גשמי" כיון שלהם "מבורר בטבעיות" בזה שהוא והיא — הבעל והאשה — מקושרים עכישו (כלומר: בזיווג פיסית) גם כן

הגשמי כדי שלא נפסיד את הרוחני, אבל עלינו להוסיף שנשארת גם כאן כמו בשאר הוגי הדעות החסידיים הנימה האפולוגטית כלפי החומר. הפרישות המוגבלת גוברת על "פילוסופית הטבע". צערו של האדם הנתון במערכת קואורדי-נאטות בין חומר לרוח יכול לנבוע משתי זוויות-ראיה: מכך שהוא נאלץ להזקק לחומר ומכך שעליו להעצר ממגעו עם החומר. ואמנם מציג המחבר גם את השאלה השניה, היינו, מי שהולך אחר עולם הזה נקרא בפנינו "מתרחק מהש"ת", ואין זה מן הדין שיהיה כך לכאורה "שהרי בלבנו אמונה שכל המציאות מאמתת מציאותו היא ואח-דותו, אם כן גם ענייני עולם הזה כלולים באח-דותו, ולמה נקרא "מתרחק" מי שעוסק בעולם הזה?" המחבר מרגיש שהאתוס החסידי הוא רק ברירה או הכרעה אחת הנובעת מן הפילוסופיה של "העולם כאחדות" שהרי בנקל אפשר היה להציג אתוס חד-ערכי שבו רוח וחומר, שאינם אלא שתי פנים של מציאות אחת, היו הופכים גם לשווי-ערך בהתייחסות האתית. כאן בא עוד היגד של ר' ישראל דוב, שאינו מניח כל ספק לגבי ערך החומר: העולם הגשמי הוא רק משל של עולם הרוח, ואם כי הוא דרוש להבנת נמשלו, אין לו עצמיות, ואין האתוס יכול להתכוון לחיים עם המשל אלא למי שהנמשל אינו בגדר השגתו. מה שנתון לאדם כעקרון היא היכולת להבין את הנמשל בשעה שלאחרות הנמשל קודם למשל — העקרון של המוחלט קודם לבריאה, והבריאה היא פיתוחו של המוחלט ומשל לו, ועל כן "ענייני עולם הזה כלולים באחדותו". המחבר מדגיש שההשלמה עם העובדה, שאנו חיים את המשל בעיקרו של דבר, והנמשל ניבט אלינו מדי פעם משום שהוא נתון אפרירית ביסוד הרוחני שבנו, השלמה זו היא בשל "חשכות השכל", העלם הידיעה שאין לה פתרונים באכסיסטנציה הנוכחית. ההתרחקות מן העולם הנתבעת מן החסיד, אינה — לפי זה — בשל היות העולם "אויב" ליסוד הרוחני אלא בשל היותו רק צילו או רק משלו; אין העולם עוין ושטני, אבל הוא יסוד המרחק מן האמת, מן המוחלט. גון זה של

אתן לתהליכי הנפש עולה גם מדבריו של ר' ישראל דוב: "כמו בהתפשטות הדעת שבאדם ממקור השכל, אעפ"י שנגלה בדיבור, עם כל זה הוא מקושר בתכלית במקור השכל בלי שום פירוד כלל. וכיון שבעת הבראו היה שלם בדעתו לפי הרצון [האלהי] לא היה נצרך לדיבוק גשמי דו-קא, שגם אם היה מרוחק לא נמנע אצלו הדבקות בדרך רוחני מצד האחדות ובדרך גמר ופתיחת המקור הנ"ל". מכאן מסיק הוא שלפי תנאי קיומנו הנוכחי "צריך דיבוק גשמי דווקא". 'ההכרה הטבעית' שהיתה לאדם הראשון שהיתה בחינת "זיהרא עילאה" (החלק היותר עליון שבנפש שניטל ממנו אחר החטא!) היא שנתנה בו את היכולת להבין את תהליכי ההתהוות המתמידים "מאיז ליש" ורצף דירוגם וחיותם. זוהי הנקודה הבלתי מושגת עתה שהוא מצפה לה לעתיד לבוא.

הבעיה המטרידה את המחבר בכל הדיונים כולם היא העובדה, שאין אנו משיגים את "אורם" של הדברים, אנו פועלים מתוך בטחון מובהק באמינותם בלי אותה שלמות "טבעית". הוא הדין לגבי לימוד התורה וקיום מצוות. אמת היא — אומר המחבר — "שיש בלימוד התורה תענוג פנימי בהתנשאות וגדלות שמלמדים תורה לעם, אבל העיקר אינו מצד גדלות וכבוד ותועלת ממון אלא מצד האחדות". חוקיות הקיום יחד בדרך זו מסיבה לנו תענוג, שלא זו בלבד שאין בו שלילה אלא הוא ערובה להיות המעשה נכון. והוא הדין ביחס הרב לתלמידו ובין דור ומנהיגיו. הויקה מסיבה תענוג וגם אם יש לה פן תועלתי, כמו השגת כבוד או ממון, זה מטבע הדברים. מה שנתנו לנו הבטחות מ"ענין נשיאת ראש לעולם הבא" — אומר המחבר — הוא שכר דעת "אורם" של הדברים, אורה של מצוה, וטעמו הטבעי של כל מעשה שהוא נסתר מבינתנו.

החיים באי ידיעה ברורה ו"טבעית" הם גורלו של האדם עד קץ הימים, לפי השקפתו של ר' ישראל דוב, אבל אין השקפתו מוליכה לאי-וודאות, נהפוך הוא: הוא מנסה לאשש את וודאותם של ערכי הרוח ואת האמונה בנצחיות הנפש על גישתו האגנוסטית. האמונה בנצחיות

באחדותו וע"י זה יכול לדבק נר"ן שלו בשלה במקום שורש נשמתם מצד שהאחדות כללם, אבל כיון שהחיות התחתון [הפיסי] אינו יכול לדבק באופן זה, כיון שלא נכלל אצלו ע"פ ידיעה טבעית באחדות — אם כן חסר הגמר ומחסרון הגמר אינו שלם בתכלית". אם כן קיים לפי זה אי-תואם בין "הגמר" הטבעי הלגיטימי בחוק האלותות שהוא חוק קיום הגופים, ובין הלגיטימיות של האפשרות הניתנת לאדם לחיות במישור הגשמי את 'מלאותו' של תחום זה. כיון שהאדם אינו מסוגל לדעת אותו באופן "טבעי": הוא אינו שקוף לפנינו, ורציפותו אל הרוח אינה ניתנת לנו. מכאן: אין אנו מזלזלים או גורעים ממעמדו בהכרתנו, אבל אין אפשרות לחיות אותו ב"טבעיותו" ועל כן אנו צריכים גם לדעת את הסייגים של אופן התהלכנו עמו.

הגוון החריף הנשזר כאן למחשבה החסידית — שלא מצאתי כיוצא בו — אינו בהכרעה האתית התואמת את העמדה הקלאסית שבחסידידות, אלא בהעמקת התודעה של יחס האדם אל העולם. באופן פארדוקסאלי היינו אומרים: כיון שאין אפשרות לחיות עם החומר "בשלמותו" הוא יכול לשמש לנו גם מלכודת, וכאן נתון המאבק בין חיוב ושלילה, בין הצו החיובי בפניה לגשמי ובין הצו 'להעלאתו' וחיבורו אל שלשלת ההווייה הרוחנית. ברור לו למחבר הכלל, "שכל דבר הבא לגמר חוזר למקור, למקום מוצאו וע"י זה נפתח המקור ביותר שפע וחיות, נפתח מקור האחדות שהוא בחינת אין סוף ביותר שפע ואור שהוא תכלית הקווה ואושר המיועד לנו. מחמת חסרון הגמר נחסר התפתחות [פתיחת] המקור וזה בודאי חסרון גדול אין להעריך, שזה נחשב לחסר הכל". "קודם בתחילת הבריאה שנברא אדם ישר היה התגלות הידיעה טבעית בענין הגוף גם כן שהוא נכלל באחדות, אפילו אחר הבריאה ומצ"י אות העולם הוא מקושר באחדות כמו שלהבת בגחלת, כשאדם נופח בגחלת השלהבת עולה ול-היפך השלהבת חוזרת לאחור ונכללת בגחלת". התשוואה הקלאסית, המובלטת במיסטיקה, הלו-מדת על האמיתות הטרנסצנדנטיות מתוך השו-

מקודם צריך לבא להתבטלות", בפיסקה זו מוסבר חוק "החושך" ו"האפיסה" כאביה ההכרחי של כל הולדה חדשה, ואף-על-פי שחוק זה נעשה ודאות לאדם לא מתוך ידיעה עצמית וטבעית וברורה וראשונית. האדם יודע בידיעה ברורה רק כיוון אחד של התהליך — הוא מכיר את התאפסותם של מצבים נתונים כמו המות לגבי החיים, אבל אין לו ידיעה כזאת על תהליכי המעבר ממצב למצב. "הקפיצה" היא הסרת רציפות בתודעתו, אבל חוק זה פועל גם על הנפש — כאמור — "ולזה הנפש היוצאת מעור" — לם זה מהתלבשות גופנית לבא להתלבשות רוח-נית מחויבת לחזור לבחינת התבטלות חושים שהיא בחינת 'עתיק' ו'אריך' שבה, ולזה דומה לה ש- היא נתבטלה ואינה יכולה לדעת מה שיהיה אחריה שאין תפיסת השכל מגיע לשם".

כאן תמה שורת 'אי הידיעות' של האדם, כל נסיון לפרוץ אל מעבר לדברים היא בחינת 'דחיקת הקץ' — ידעה שתתגלה לעת הקץ. שום הזדככות של הגוף לא יהא עמה הכוח להעביר את האדם מעבר לגבול הטבעי שלו 'ואין לדחוק עצמו דווקא לענין הנעלם כיון שאין זה רצונו' [של הקב"ה]. "הידיעה הטבעית הגמורה" היא ענין לאסכטולוגיה. הדבקות והאחדות עם האלהות היא אמנם ענין שניתן להשיגו כבר בזמן הזה, אבל 'רוחו של משיח' ו'מלכות שמים' הם המצבים השלמים, הם ביטול הסתירות והידיעה הברורה. אין כאן נהייה אל אסכטולוגיה המבקשת על שינוי מהותי במבנה ההווייה או השואפת לאסכטולוגיה של עליונים למטה ותחתונים למעלה, האסכטולוגיה דינה להפוך את ההווייה לשקופה ו'מובנת'. הצהרתו של ר' ישראל דוב שהוא רוצה להיות 'לא יודע' היא איפוא מסקנה של "המצב האנושי" שאין לו תקנה אלא לעת קץ. ובאימולו האגנוסטי העמיד המחבר את ההנחות האידיאיות של החסידות למבחן אחרון, הציב את תחומן והבליט בחריפות-יתר את משקלה של 'הדבקות' כדרך לחיים עם המחולט. ההתמודדות באופן זה בין גבול הראציונאלי והמיסטי היא תרומתו להבנת הדרך החסידית.

הנפש קשורה לדעתו בתאוריה — שהמגיד ממזריטש הוא אביה בחסידות — שכל התהוות היא פרי של אפיסה קודמת, ורצף של התהוות פירושו גם רצף של אפיסות. זהו 'החושך' הגדול שהוא אביו של כל אור. אין אנו יכולים לכוון את רגע המעבר ממצב נתון למצב חדש, כשם שאין לדעת מהו הרגע שבו הביצה הופכת לאפר-רוח. המות נתפס אצל ר' ישראל דוב כאחד 'הרגעים' האלה של התאפסות היות אחת והתלב-שונה בלבוש חדש. בעיני האדם אפיסת התודעה שהוא רגע של חושך, הוא אי קיום. "אין האדם יודע בידיעה גמורה מה יהיה מאתו אחר צאתו מזה העולם, הגם שמאמינים בהשאת הנפש בגן-עדן ושהיא מתלבשת בלבוש רוחני הנעשה מתורה ותפילה". אך אין לנו 'ידיעה טבעית ועצמית וחושית כמו שאדם יודע כשהולך לישון שאין זה אפיסת כוחותיו לחלוטין ויודע שלאחר השינה כשיקץ יהיה זה האדם שהיה יודע שאין זה כליונו רק לבוש אחר והכל בידיעה ברורה'. אילו היתה לנפש — אומר המחבר — הידיעה הברורה הזאת לא היתה מצטערת בהפרדה. שוב חוזר ונוקד המחבר למו-שגים קבליים כדי להסביר את תהליכי הפעילות הנפשית. החוק הפועל בעולם העליון אומר שב-כל דבר יש בחינות "עתיק ואריך" (על-פי הקבלה הלוריאנית אלו הפרצופים העליונים באלהות: "העתיק" מסמל את שלבי המעבר מעולם לעולם, והוא היסוד הדיאלקטי הקושר סופו של עולם אחד עם תחילתו של עולם אחר, ו"האריך-אנפין" הוא הפרצוף המתגבש גיבוש חד-משמעי), וכן יש בבחינת גשמה. כשם "שקודם התהוות 'היש' (שהוא כינוי לספירת 'החכמה' בקבלה) אין שום תפיסה, שהיא מכונה אין ואפס (שהוא כינוי ל-ספירת "הכתר") הגם שנמצא שם הכל בבחינת ידיעת ה' לא בידיעת עצמי, ומכונה חושך מחמת העלם הדברים שם, וגם משום שהוא עולם הממוצע (הממצע בין העדר והווייה) בין עולם לעולם ויש שם בכוח בחינות עולם שאחריו גם כן, וכל עולם הוא חושך נגד עולם עליון ממנו, וכל דבר שצריך לבוא לידי היותו והתלבשות אחר

## הרואה מציריך

מאה שנה להולדתה של מרגריתה זוסמן

### אלעזר בניועץ

בין שני עולמות חיתה, בין שני עולמות נסתל-קה. טקס הפרידה נערך בכנסייה, אפרה הוטמן בבית-העלמין היהודי. הכנסייה היתה מלאה מפה אל-פה: ידידים, חסידים, חנוקים-מדמעות. ספד לה נוצרי: "אם בישראל", וספד לה יהודי: "רבתי בגויים".

וצלילי עוגב ומקהלת פרחים מנחמים אלה את אלה, וגוועים אלה בתוך אלה — בשקוע הארון. גשים קומץ וגברים מניין נקבצו בבית-העלמין. מעט מלים שנאמרו על קברה, גרמנית נאמרו. קדיש, שלא יכולתי להחניקו, החניקני. אף הוא מיותר יצא.

"אם בישראל". עתה מוריקים אילנות שניטעו בישראל לשמה.

אם זה זכרה — רענן הוא. יערות בישראל נא-מנים מיער-עיתונים שבגרמניה. "אבק דרכים, אבק ספרים, אה, מה חיי בלתי אבק!..." אנסה לספר, כיצד נעשה אבק-ספרים לאבק-דרכים, וכיצד נגה עליו מאור הגולה.

ירושלים, תש"ך

ספרן אני ושומה עלי לסדר ולקטלג כתבי-עת עברים ולועזים...

שחר הפוך! "השחר" של סמולנסקין, אותיותיו ורוחו, ולעומתו "דער מאַרגען", בעריכתו של יוליס גולדשטיין: כל תיבה כמו טופחת על פניו של סמולנסקין.

שחר מוקדם של הלאומיות מזה, ושחר מאוחר וכוזב של ההתבוללות, מזה.

דפוס נפלא, אותיות מאירות, אבל רק קצתן מחכימות. לדפדף בו חמדה היא לי.

כיון שבוששו חיי לבוא, אמרתי: אצא לקראתם. לפי טבעי ומערכי-רוחי באותם הימים, הייתי מוכשר פחות-מכל לראות חיים באפסי ארץ. אבל כל הימים שעשיתי בין ספרים, מחברות ועלי-הגהה, היה לבי רץ ומרתיק על פתחי עולם, שעלה לקראתי בנוגה-שקיעה, משירים מתוקים מיושן.

אירופה שנסעתי אני אליה, לא היתה קיימת עוד. אבל כס-מלכות אחד עמד בין החרבות, וישבה עליו: מרגריתה זוסמן.

ואני ידעתי שאם חיים לא אראה, מכל מקום אותה אראה. וידעתי, שאם לא אמהר ללכת, אאחר מן המועד, לפי שכבר עמדה בשערי התשעים.

### מנחם-אב תשל"ב

לכתוב על מרגריתה זוסמן... עוד מעט ימלאו מאה שנה להולדתה.

בימי חייה היתה תהילתה בקהל חסידים: קהל קטן, שכולו ראשי-קהל.

הנה הם כנגינתה של תקופה, בסדר אלף-בית: תיאודור ון. אדורנו, מרטין בובר, ליאו בק, פרידריך גונדולף, סטיפן גיאורג, ברנהרד גרו-טהויזן, ריקרדה הוך, קארל וולפסקהל, גיאורג זימל, קארל יואל, קארל יאספרס, גיאורג לוקאץ, גוסטאב לנדאוואר, ולטר מושג, אנטה קולב, ארנסט רוברט קורציוס, זיגפריד קרקאוואר, ליאו-נהארד ראגאץ, פרנץ רוזנצווייג, מאכס ריכנר, פריץ שטריך.

כולם מזהירים כוזהר הרקיע; שוכני עפר כולם.

לפני מאה שנה נולדה, לפני שש שנים הלכה לעולמה.

אפשר גם שיריה שלה אינם טובים, אבל בגלל מסתה — הם מצויינים בעיני. מה קרה לי?

הפכתי באגרותיו של לנדאואר. לא לשוא. מצאתי מכתבים שכתב לה, מכתבי ידידות ורוממותה בניהם. הוא מדמה אותה לתמר, בתש-קתה לשיאי-מרומים ולתהומות-מעמקים.

הלכתי אל מאנפרד שטורמאן בעניין תרגום לאסקר-שילר. כמסיח לפי תומי שאלתי, אם ידועה לו משוררת בשם מרגריתה זוסמן? משוררת גדולה, אשה גדולה, אמר. עודנה בחיים. ישישה, אך עוד כוחה עמה. מגוריה בציריך. ידיו ד"ר הרמן לוין גולדשמידט נכנס ויצא אצלה. נתן לי כתובתו.

אני מתרגם שיריה. גם יש בידי פרטים כדי הערה זעומה. את החסר אשלים בברכה מ"ארץ מלאתי בשורות-חלום", ככתוב בשיר אחד — ליום הולדתה השמונים-וששה, שממשמש לבוא.

היום נדפסו שני שירים עם הערתי וברכתי ליום-הולדתה. כתבתי לד"ר גולדשמידט, וביקשתי שימסרם לה בטובו.

אצל ישורון קשת. מעשה ניסים!... מסתבר שאדם לא רק רואה מהרהורי לבו, אלא גם הרהורי-לבו יש בהם כדי לחדד את העין, להמציא ממשות. אני מכיר ספרייתו על כל סתריה, ואך ספר אחד בעלם ממני עד היום, והוא ניכר מאוד ממקום עומדו: "דמויות ומעגלות" — מאת מרגריתה זוסמן... לא, אינו יודע הרבה על אודותיה. ידידתו שבסטוקהולם, ממערצותיה, שלחה לו הספר במתנה, לפני שנים. מניח וביה גמרנו אומר לקרוא בו.

קשת קרא בקול מסתה על סטרינדברג, כמתמוגג...

חזונית-הפשטה שנושקת לציוריות, כדרך משוררים שטבלו בים-הדעת, או כדרך הוברי-

אפריל 1929: "קאפקא ובעיית איוב"<sup>1</sup>. בהיסח-הדעת אני שוקע בקריאה; שוקע.

1961: האנקורים מצפצפים מראש כל-גג: קאפקא; לא ניכר אנקור גרמני בפני אנקור ישראלי. הכל יודעים: אין עולם אלא עולמו של קאפקא. גם פלוני, שהולך וסוליותיו עונות בו: "תמיד שבע-נחת מעצמו, / מזוגתו ומלחמו".

שחר כזה במדינת ישראל. גולגלות שנשרו ממערופתה של התתבוללות, צפות.

1929: מי ידע אז את יוסף ק. ? הנה אשה זו ידעה: מרגריתה זוסמן.

מרגריתה זוסמן — מיהי?

איני חזל להרהר בה, אך לדרוש לקורותיה אני ירא. מסה זאת לא נכתבה בידי עלמה, זה ברור לי. ומאז נקפו שלושים-ושתיים שנה, ובין הזמנים: נהרי נתלידם. לבי אומר לי, שמשוררת היתה.

יום מלא מציאות. יבורך היום, ויבורך שגעוני לאנתולוגיות!

באנתולוגיה של בתגה (1905) מצאתי שני שירים שלה, ועוד שניים באנתולוגיה של קראוס (1912). נולדה בשנת 1874... באנתולוגיה של קראוס גם הרבה תמונות, אך תמונתה שלה נעדרת. התבוננתי בפרצופי המשוררים והמשוררות. ריח דורה בא באפי; כבר שיכרני פעם. אבל הפרצופים... אין בהם גם אחד, שמסה כמסתה עשויה היתה להיוולד מתוכו. רובם גם אבד זכרם, או יאבד.

<sup>1</sup> המסה הזאת נחשבת לפירוש האדוקואטי הראשון בחקר קאפקא, ונכללה בשם: Früheste Deutung Franz Kafkas. In: Margarete Susman, Gestalten und Kreise. Bzkrönotia: Ich habe viele Leben gelebt. Stuttgart 1964, 118. היא מספרת כיצד נתגלה לה קאפקא ואיך באה לידי כתיבת מסתה, וחזמת: "כך הופיע המאמר הגרמני הראשון על קאפקא... שגם כיום, אחר שנכתבו עליו דברים כה רבים ואף מכריעים, ולכל-לראש אחר שגם נתפרסמו יומניו, הוא נראה לי בעיקרו מכוון-יפה, אם כי עכשו בוודאי הייתי כותבתו אחרת".



סבור כל-עיקר, שזו יהדות. שרוי לו לאדם שיהא לו יחס אמביואלנטי אל היהדות, אך לעסוק ביהדות באופן אינטלקטואלי גרידא אי אפשר. חובתו של יהודי ראוי-לשמו, שילמד עברית, ואין זה בשמיים. מה טעם לא יכלה מ.ז. להקדיש שנה מחייה ללימוד העברית? ! ממילא אין "איוב" שלה איוב<sup>3</sup>. את איוב צריך לקרוא במקור. זהו איוב אחר לגמרי. אני יודע מה זה, וגם ניסיתי בתרגומי לתת את איוב באופן שיעמוד בו מטעמו של מקור.

אף על פי כן אני אומר: יניח אדם תרגומי וילך אצל המקור.

הזכרתיו דברים שכתבה על "המגיד הגדול" שלו (נוייה רונדשאן, 1923), ולא זכר. מכל מקום מסה לא כתבה עליו<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> ספר איוב וגורל העם היהודי; Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes. Zürich 1946-1948 u. Freiburg 1968 פאול אַנגלמן ז"ל, שנעשה שותף להתלהבותי, כתב למרגריטה זוסמן, ביום 18 במאָרס 1962: "... 'ספר איוב וגורל העם היהודי' שלך עשה עלי רושם כה עז, כפי שלא עשה עלי מזה שנים שום ספר מספרי זמננו". אף הוא ליקט קטעים מתוך הספר, ונדפסו, בתרגום יהושע עמיר, בכתב-העת "פרוודור", חובת רת ב, אייר-סיון תשכ"ב, ע' 2-4.

<sup>4</sup> דבריו של בובר תמוהים ואומרים: דרשנו. אילו הבאתי כנגדם דבריה של מרגריטה זוסמן, משיחור תיה ואגרותיה, שיש בהם כדי לחזור יחסה שלה אליו, היו גם דבריו מתחזורים יפה. אולם הדברים רבים והיריעה קצרה, לכן אצטמצם בהערות אחדות. בעיקרו של דבר היה יחסה אליו בדיק כיחסו אליה: ידידותי, ישר — ולא פשוט. היא כתבה עליו כמה וכמה דברים: קצרים, ארוכים, של-טעם. בובר טעה איפוא באומרו שלא כתבה עליו, וגם שכחתו, דומה, היא בחינת "לא זכר — וישכחהו", לאמור: אי-זכירה פעילה. כי כן ניתן לומר שמרגריטה זוסמן אמנם עמדה בנאמנותה-לו כל הימים, אך היא לא ליוותה אותו בכל דרכו. יתירה מזו: היא עזבה אותו לדרכו בנקודת-המהפך שלה, שבה דווקא היתה הבנתה עשויה לסייעו, וכפי הנראה גם ציפה לה: מ"דניאל" ל"אני ואתה". ציפה — מפני שבובר גופו הוא שהדפיס מאמרה הראשון על "כוכב הגאולה" והוא גם ידע היטב, עד מה השתוקק ריונצווייג לביקורתה שלה דווקא. ברם מרגריטה זוסמן לא כתבה מעולם על "אני ואתה" ולא נדרשה ממש לסוגייה זו בכתב-יו, אלא היתה כמאזינה מן הצד ל"דו-שיח" המרתק, ההרפתקני כמעט, שבין בובר לבובר, שבין "עד כאן" ובין "מכאן ואילך", שבין דמותו ותדמיתו. היא לא גרסה את בובר כפילוסוף, שלפי דעתה לא

שמיים, שדבקים באותות ואינם דקין במופתים. אבל היא מופת, ואולי כבר משל?

ל' בניסן תשכ"א

אצל הוגו ברגמן. חזרתי והצעתי, שמוסד ביאליק יפרסם כתביה של מרגריטה זוסמן. סח לי שכבר דיבר בעניין זה עם המנהל, אך הלז אינו מכירה, שמעה לא הגיע לאזניו. הוא גופו מחשיב ואוהב מאוד את ספרה "נשים של-רומנטיקה"<sup>2</sup>, ואף הביא ממנו בכמה מקומות. אך הואיל ודבריה אינם לא בגדר מדע טהור ולא בגדר ספרות יפה, לא יכירם מקומם כי אם בסידרת "לגבולם". דא עקא: פרלמן מת, ויורש לו אין. ניסיתי להמתיק טענתו, והשיב: "אין מקום לויכוח, שכה אמר בובר". לו יהי כן. אך דומה אני, שקובץ מסות על הוגים מורע ישראל יוכל להתקבל גם על המערכת הפילוסופית. קיבל דברי והבטיחני, שיעלה הצעתי בישיבה הקרובה.

ח' באייר

ברגמן סח לי, שכבר הגיש רשמית את הצעתי בדבר מסותיה למוסד ביאליק.

כ"א באייר

הצעתי נתקבלה, אך עדיין לא אושרה. בובר אמר לי, שהיא שוקדת כעת על כתיבת זכרונותיה, ואלה יהיו, מן הסתם, מופשטים פחות ומעניינים יותר. לא ירדתי לסוף דעתו, ואפשר לא רציתי. ייתכן שנתכוון לבכר זכרונותיה על פני מסותיה לעניין התרגום.

י"ג בסיון

אצל בובר ...

על מרגריטה זוסמן: ידידות שוררת ביניהם, גם ביקר אצלה פעמים אחדות בשנים האחרונות, אך קורבה של-רעות אין ביניהם. כשדיברתי מהסס משהו על זרות שביהדותה, אמר: אינני

<sup>2</sup> Frauen der Romantik. Vermehrte u. veränderte Auflage; Köln, 1960

אמנם כן, אמר, אך כמדע אסרב לעולם לקבל דבריה.

שאלתי, אם אושרה הצעתי בדבר תרגום קובץ המסות שלה? מיד טלפן למוסד ביאליק והשיבו לו, שההצעה תועלה בישיבה הבאה. הבטיח לתמוך בהצעתי.

כיון שבאנו מ"גנותו של מדע" ל"שבחה של שירה" ואמרתי להתעצם בנקודה זאת, שאלתי על דבר היחסים שהיו בין מרגריטה וזוסמן וסטיפן גיאורגה, כי שמעתי שבא אצלה בעקבות מאמר שכתבה עליו. ואני הן ידעתי כבר יחסו שלו אל גיאורגה.

בוא ואספר לך מעשה יפה: פעם הלכה מרגריטה וזוסמן להקביל פניו של המשורר בבית-הנתיבות ובנה הקטון עמה (כמדומה, בן שמונה היה). והנה כשירד גיאורגה מן הקרון, נחפו הילד לקראתו, משך בכנף בגדו ובירכו ב"שלום" כאשר יפנו אל מחר ומודע משכבר. התפלאה אמו: כיצד אתה מברכו לאדון זה כך ואתה הן לא תכירנו? השיב לה: היטב אכירנו, הלא גיטה הוא!

וזאת מניין לך? שאלה בתמהון גובר והולך. הרכין ראשו, ואמר: סבור הייתי, שכל "הגיטהיים" מרצה אחד להם...<sup>5</sup>

מנחם-אב תשל"ב

לכתוב על מרגריטה וזוסמן...

אי אתה יכול להאיר תופעה עם שאתה מתחמם לאורה.

<sup>5</sup> בזכרונותיה, ע' 77, היא מביאה את המעשה בזה הלשון: כאשר פגשנו פעם בגיאורגה בבית-הנתיבות, ונשתהינו בשיחה ממושכת עמו, תלה הואטוט עיניו הגדולות, השחורות, בגיאורגה ולא הירפה; ולפי שראיתי כי מצב מביך זה סופו מביא לידי תרעומת, אמרתי לו: "אל נכון יודע אתה מיהו אדון זה? הלא הוא שכיבדך פעם, בווסטאגנד, בטבלת-שוקולד". הוא היסס כמו רגע, שב ותלה עיניו בגיאורגה, ואמר: "גיטה. ומפרשת, שהילד לא ידע, כמובן, דבר על גיטה, אך מסתבר שנתפסה לו אותה ספירה מיוחדת, שהיתה אופפת את שמו כל אימת שזוכר בביתם. בחלל הזה של יראת-הכבוד, שלדידו היתה נטולת-ממשות, נשתבצה איפוא דמותו של גיאורגה.

הרי לנו מעשה ופירושו כנגד מעשה וסיפורו, ונכון יותר: פירוש וסיפורו, שהרי בובר גטל את הפירוש ועשאו עיקרו של הסיפור. וסיפורו יפה.

כיון שחשבתי בקי בכתביה, שאלתי אם כתבה על הוסרל? השיב: לא, שהרי זה עולם אחר בתכלית. על ארנסט בלוך אפשר לכתוב [בדרכה], לא כן על הוסרל.

אך הלא בלוך גופו נדרש להוסרל...?

אכן בלוך הוא פילוסוף במובן מצומצם, לא כן מרגריטה וזוסמן. אתה חושב, שהיא הוגת-דעות שיש בה משום מדע? — אם להנחות ולמינות, אינה כן. אבל יש בה משום "בינת-השכל וידוע", שהופכים את המדע גופו פירוש לתורת חיים, ובדבריה ובראייתה היא מכוונת "לאמיתה של תורה", ואינטואיציה של משוררת עזר כנגדה.

היה מקורי. אבל לא חדלה מהשתאות לרוב עושרו ולשמוח בגדולתו, וגם ראתה את עצמה בעלת-חוב כלפיו בשל מבואותיו לספרי החסידיים (בעיקר על שום מבואו ל"המגיד הגדול") והכירה לו טובה בשל סיפורי החסידיים, שהיו לה משען בשעת משבר. ובשעה שקמו עוררין עליו ואף נתרבו בקרב מרעיה, לא הגיחה להם לשלול את פעלו.

אין לך עדות נוגעת עדיילב לנאמנותה יותר ממכתב שכתבה לי ב-3 ביולי 1965, היינו כחצי שנה לפני פטירתה. והיא אז בת תשעים-שלוש:

"הייתי משיבה לך זה כבר אילו לא נתבעתי לכתוב שלושה מאמרים על בובר, — דבר שאני עושה ברצון ועם זאת בהיסוס. במידת-מה עזרתני אתה בכך, במידה אחרת — זכרונותי, ובמידה יתירה, כמובן, ספריו ומאמרים שכתבתי עליו ברבות הימים. דברים הרבה אינ-קץ, ובהם מהותיים, ניתן לומר עליו, אך עם זאת יש להקפיד על היווצרותה של תמונה אחידה, מוגדרת בבהירות; ועוד יש להטעים את חלקו של הזמן בתמונה הזאת, שתבע את חיינו למשימות שונות בתכלית זו מזו. לפי דעתי, עלה בידו לעמוד בכולן. על יחסו רב-התמורות אל השם המפורש, רוצה אף מוכרחה אני לשוחח אתך פעם; אולי תמצא בתרגום התנ"ך כחתימתו האחרונה מקום זה או אחר, שיהא בידו להאיר עינינו. הערכה מופלגת זו שאתה מודיע את [ספרו] "אני ואתה" חרף קדימתו של אבנר, נבצר ממני להביין כמו. בוודאי היה ספר זה בנותן-כיוון — אמנם לא לחיים, אבל למחשבת-זמננו, באופן בל-יימחה...".

בשיחות ובאגרות חזרה ונדרשה לבובר. אך הן דברי בובר והן דבריה שלה אינם מספיקים כדי חריצת משפט על טיב יחסיהם. ידידות שארכה יותר מחמישים שנה לאו מילתא זוטרתא היא! אבל יש לדברים האלה יתרון אחד, והוא כפול: דברים שבעלי-פה הם, ונאמרו לעת זיקנה. אין בהם איפוא ללמד על מה שהיה, אבל על מה שגשאר.

בוה אחר זה ומתפרשים לעמקם בזה אחר זה, זה בצד זה ולפרקים, דומה, כמעט גם זה לתוך זה. ראייתה מיוחדת, אך אינה מבודדת; כולם נדונים בפני עצמם, אבל תמיד בתוך זמנם ובחבלי דורם, ובתוך כך היא מושכת נימין מנפשם וקושרתם בנפש זמננו. במסותיה אין האדם נבחן פסיכולוגית בלבד, אלא תמיד גם מיטאפיסית.

בהגותה הפילוסופית נתפסות הקורות כמשותף וכסמל כאחד, ולכן מתגלה בה תמיד שורש דלעילא. הגותה הדתית-הקיומית נישאת בכוחה של ידיעה כבדת-סבל על המוות, ובלשונה שלה: "מבחינת אינסופיותו של הזמן, אין בין היות-כעת ובין מותי אפילו כהרף-אין; לאמיתו של דבר, אני מתה והולכת ברגע זה".

"... עם מרגריתה זוסמן קושרני דבר עמוק רב-יתר מדעות, שבהן אנו שויים או חלוקים...". (גרשם שלום, בספר היובל לכבודה).

אין אוהבים אדם על שום דעותיו. מכל מקום: אדם שאינו יותר מסכום דעותיו, אין בו תשועה. קשרו לה תפארת, דיברו בה מור ואהלות, ודברים של ממש לא כתבו עליה. מבחינה זאת אפילו ספר היובל המפואר שהוציאו לכבודה, הוא מרובה המחזיק את המועט. קשה הכתיבה על אודותיה, לפי שהיא קרקע גידולן של דעותיה,

Auf gespaltenem Pfad, zum neunzigsten <sup>7</sup> Geburtstag v. Margarete Susman Hrsg. v. Manfred Schlösser. Darmstadt 1964

על מרגריתה זוסמן עצמה כותבים ארבעה, ואך בשניים ניכר נסיון התמודדות היקפית (למרות שאף הם מזכירים עדותו של זימל על דבר היותה "מרכז נטול היקף"...) ואופייני מאמרו של המו"ל, ששמו: "מרגריתה זוסמן: לשון האהבה". השני הוא ד"ר הרמן לויין גולדשמידט, במאמרו: "חייה ויצירתה של מרגריתה זוסמן". הוגו מארכס כותב על פגישתו הראשונה במרגריתה זוסמן. היפה, ומבחינה יודעה אף החשוב שבכולם, הוא מאמרו של בנה, שכתוב בפשיטות ובלגי יומרות: אמי מרגריתה זוסמן. — במסה, במחקר ובשיר משתתפים, בין השאר: ארנסט בלוך, הוגו ברגמן, מכס ברוד, מרטין בובר, הנס גיאורג גאדאמר, מיכאל לבדמן, פאול צלאן, פריץ קאופמן, גרשם שלום. במדור האחרון של הספר מתפרסמות אגרות אל המשוררת, מאת גיאורג זימל, גוסטאב לנדאואר, ברנהרד גרוטהויזן, גיאורג לוקאץ' קארל וולפסקהל, ליאונרד ראגאץ, פרנץ רוזנצווייג.

תמונתה לנגדי תמיד, כל יום אני מקבל את פניה, איך אסביר את פניה?  
"מרכז נטול היקף", העיד עליה גיאורג זימל. את המרכז הזה הקיף ואלטר ניג בדרוש גדול לכבודה<sup>6</sup>. מה טיבו של מרכז זה והיכן הוא בא לידי גילוי?

הוא שואל והוא משיב: קודם-כל ביצירתה העשירה ורבת הפנים, החל ב"מהותה של הליריקה הגרמנית המודרנית", שזיכה אותה ביקרו של גיאורג, עובר לספרה על "משמע האהבה" וכלה בחיבורה האחרון: "דמותו הרוחנית של גיאורג זימל".

שום ספר מספריה לא נתלה בבעיות-סרק, שעניין בהן יש רק למניין יודעי ח"ן ולקומץ קוצרי-רוח, ודבר אין להן עם המתרחש בעולם. כל ספר מספריה הגוי תמיד מן המרכז ומוסב עליו וחוזר ומאיר משם על כל קצותיו. לכן יש בכל ספריה משהו מהותי, ובכולם מוטעמת בינה יתירה בעומק הויתו של אדם, שכמותה אנו מוצאים פחות ופחות בימינו, ושעל כן נמנים הם עם ספרי-הסגולה המעטים, שחוזרים אליהם תדיר. בכוח-השגה מפליא החייתה לעיני הקורא את "נשי הרומנטיקה", עד כי ידמה: תקופה זאת על כל חינה ושכרונה נוהרת לקראתו במו-חש. היא צירפה ובנתה כל דמות ודמות על פי הנחותיה ומערכי-רוחה שלה, והעמידה אותה לעומת זמננו. זאת הסיבה, שנפשות הגשים האלו נחשפות ומתגלות בנוגע-זרחן כחיותן. כאודי-סאוס לצללי השאול, נתנה להן מרגריתה זוסמן דם לשתות, והן קמו לתחייה, מצאו את לשונן ושבו ללאוט באוזנינו את דברן המיוחד-להן.

בספרה "דמויות ומעגלות" מתגלה כוחה להאיר תופעות ולבוא עד חקרן, בכל עצמתו. האמלט וגיטה, טולסטוי ודוסטויבסקי, גיאורגה ווולפס-קהל, ברגסון וניצשה, מגדלסטון ורוזנצווייג, סטריי-נדברג וקאפקא, פרויד וגורביץ' עולים לקראתנו

Walter Nigg: Margarete Susman; Eine <sup>6</sup> Würdigung bei Anlass der Verleihung des Doktors honoris causa... durch die Freie Universität Berlin im Jahre 1959

זוסמן אמרה, אלא יעידו: מרגריתה זוסמן ראתה. בראייתה נעשו הראוי והנראת אחד עם הרואה, ושוב אינו מבחין בין מה שראה ובין מה שהוראה, כי נצטמצמו עיניו בראוי. ולא כבואו צאתו, שפורש והולך באור פניה. ויותר משהיו דבריה נשמעים, הם היו מתרחשים: מתרחשים עליך ומתרחשים והולכים בתוכך. לא היתה זו שיחה כפשוטה. אפילו אתה מדבר והיא מחרישה, שיג' ושיח לה עם כל הווייתך.

כולה, בכל הווייתה הנגלית והמכוסה, היתה כלי-ביטוי אחד, מושלם. יציבתה אמרה ולבה הגיד ועיניה פירשו ופיה חתם דבריה.

יושבת היתה כמלכה בכסאה, בתוך דלות מצוח-צחת וממורקת: חטיבת-עבר מוארת באור עליון ובעיניה חזות-העתיד. תשעים שנה עמדו בפתחי פיה.

לכל אדם שבא אצלה, או שנדרשה למשנתו, העניקה את מתת-החסד הגדולה ביותר: ירדה לסוף דעתו והעמידתה על עיקרו.

היא היתה המבררת הגדולה, ולא של הקליפות בלבד, אלא אף של הניצוצות. וידיה רב לה ללכוד את הניצוץ האחד שניתז משמשות הרבה.

שבוע אחד ביוני 1963

אותו שבוע מיוחד היה מכל השבועות, לפי שהיה כיום ארוך אחד, שנתמשך בשיח שאינו פוסק. הרבה שוחחנו והרבה עסקנו בתורה. גדול מכוחי היה כוחה של ישישה פלאית זו לעמוד במתח הגבוה, וזקנותה ביישה את נעוריי — גם במעשה שהיה. כיון שגנתי מביאה לידי שבחה, אספרנו.

יום אחד חשתי בראשי, ובמקום לעסוק בתורה, אמרתי להתחזק בצחוק. עלים לתרופה היו אתי, כי העליתים מתוך ארגו ישן בבית ממכר-עתי-קות: עלי סאטירה, שנכתבה לפני מאה שנה בידי יהודי תמהוני והרפתקן, שהיה, בין השאר, אימ-פרוביזטור ורופא-אליל לכשירצה, ושמו: ד"ר לאנגשווארץ, ואף הוא רק אחד שמותיו. ועניינה של הסאטירה: מסעי הנשים למקומות-מרחץ,

אך כולן אינן עולות כדי אור שיצא ממנה: להאיר סוגיות, להסביר פנים, לסנוור עיניים. מי שקיבלה את פניו פעם אחת, פניה הולכים עמו בלי הרף; ואפילו יפתח בחכמה, סופו מסתיר את פניו ומגלה את לבו. ו"אין שום אדם מתוודה בפ-רוזה להנאתו" (גיטה).

"על מעונה אמרו, שהוא מעין "שטיבל של חסי-דים", ויפה אמרו. אנשים רבים פקדוהו כמקום שקדושה קורנת מתוכו, ותינו שם צרת לבם ומצוקות חיהם, ונטלו עמהם בצאתם דברים שמחים: צידה לדרכם ואור על נתיבתם. רבים נהנו ממנה עצה ותושיה, ואין די הודות לה על כך. לכן ייאמר במקום הזה: יהיו ספריה נפלאים, נועזי-הגות ומזועזעי-לב ככל שיהיו — יפים מהם נשמתה וטוב לבה וחסדה לאין-קץ עם הבריות" (ואלטר ניג, שם)

אלול תשל"ב

לכתוב על מרגריתה זוסמן...

אני הופך ביומני, באגרותיה. מאור הגולה שלי! מה קרן-אור חלושה זאת, שיוצאת מהם — לעומתו!

בשלהי תשכ"ב הגעתי לציריך, וראשית מעשי — הלכתי אצלה. כשפתחה לי מנהלת משק-ביתה דלת חדרה, וראייתה יושבת כשבת נסיכה ועיניה מבליחות, נמוג לבי.

"ציפיתי לך", אמרה. בו ברגע נפל דבר בחיי. חלומי צף ועלה וראיתי שלא שוא דיבר: אלה הפנים שראיתי בחלומי, כפי שעלו מתוך האותיות, לא נגרע מהם גם תג אחד. חלומי היה מציאות, והנה גבהה המציאה מן המציאות, רוממה אותה למעלה מן החלום. אדם רואה מהרהורי לבו: מהם, מהרהורי-לבו ראייתו הנכונה, המכוונת, שלא תחטיא. למן אותו היום לא זזה ידי מתוך ידה עד יום מותה.

כוחה לא היה בהברקה שנעשית עניין לעצמה ומתפנקת בעצמה ומשתמרת בפני עצמה, בזכות עצמה. כוחה היה בהארה שמלפפת את העניין עד שנעשית מעיקרו. לכן לא יענו בה: מרגריתה

אפילו פיו מכזב, להכחיש את פניו אינו יכול.  
בפניו אורו וצל קונהו.

אין זאת כי יש ממש ב"צלם אלוהים". כל ימיה  
כמהה לפנים ולא נלאתה מחידותם. פניו של אדם  
אינם רק חותם אופיו וגורלו, אלא הם עשויים  
גם לחתוך גורל זולתו, משום שטבועה בהם  
סגולה מלאת-סוד ואיזמת-הוד: סגולתם להו-  
פיע. ויש בהופעה זאת אחד משישים להתגלות  
[ראיתי פניך כראות פני אלוהים].

אין לעולם אסון גדול יותר מהסתר-פנים.  
כמהים הפנים לפנים, פנים דלתתא לפנים דלעילא.  
והכל מסכת אחת: הסתר פנים, הסבר פנים,  
הכרת פנים, קבלת פנים, השבת פנים. דבריו של  
אדם כלים ופניו אינם כלים. כל פנים — מלאכות.  
וחכמת אדם תאיר פניו — של המלאך: להבחין  
אם טוב ואם רע, אם מלאכות אלוהים או מלאכות  
שטן בידו.

"כי פני ה' בעושי-רע" — גם בעושי-רע ניכ-  
רים פניו. אין מנוס מן הפנים. פניו של אדם  
משמרים את האור העליון, מהם מתחדשת מפ-  
קידה לפקידה זיקת-מרום, ואם תמצא לומר: לא  
מתחדשת אלא עומדת על נפשה.

לאפאטר בדור שחצב את האבן, קאסנר  
ופיקארד בדור שגוללה על המיטאפיסיקה.

יוצא אדם בתרועה גדולה: מר אלוהים! ופניו  
עוברים בו: עוד גואלי חי!

כל חורבן שבא לעולם, הוא קודם-כל חורבן-  
פנים. שיקומו של עולם: החזרת שכינה לפניו —  
קבלת פני שכינה, קבלת פנים.

כוחו של שטן, הכוח המשטין, המסית, מכוון  
אל הפנים, שהם לבה של מלכות, אורה והדרה:  
"... אם לא על-פניך יברכך".

בין פני אלוהים, שנזכרים בראש הספר, ובין  
נשיאת פני איוב, שנזכרת בסופו, מתחוללת  
הדראמה של הסתר-פנים. פנים: מעיקרם רבים.  
זה סבך-הגורלות, שמסובכים בו אלוהים ואדם.  
"בצלם אלוהים ברא את האדם". אין אלוהים יכול  
להסתיר פניו מן האדם בלא שתתלק שכינתו  
מן העולם. הסתר-פנים הוא גם סילוק שכינה.

שנעשו אופנה בימיו של המחבר ונתפשטו כמגיפה  
רתומה ליאוש-בעלים. פתחתי איפוא והתחלתי  
קורא, ובין צחוק לצחוק הייתי מתבונן בה,  
וכיוון שראייתה ואף היא צוחקת, רווח לי.

אבל בשובי למחרת, קידמתני בנויפה: הוי  
יודע, שלא עצמתי עין כל הלילה, כי מלאתי רוגו  
על שביטלנו זמננו במהתלות; והלא שעתנו  
קצרה ועוד לנו עניינים נכבדים לענות בהם!

באותו שבוע ארוך, שאך צחוק אחד נפרע  
ממנו, לא באתי לידי כתיבה, כי רוב הזמן היינו  
משיחים, וכתיבה היפוכה של שיחה. ורק פעמיים,  
כאשר מלאתי מאוד, הסעתי את המלא וכתבתי  
ראשי פרקים ביומני. עיקרון של שיחות היה, על  
דרך העברה, "גילוי פנים", ונסמך לעיון בספר  
איוב, שהיה "ספר הפנים" שלה, ולא גלאינו  
לדרשו להרבה פנים.

דברים שלהלן כתבתים לאחר שיחה ארוכה,  
שנתמשכה עד חצות. כדרכי, יצאו לי הדברים  
על דרך הדרוש, אבל אני מאמין שנשמר בהם  
העיקר, ויש בהם גם משום פירוש לאופן ראייתה.  
"O Angesicht! wer deine Rätsel löste,  
Der hätte aller Welten Knäuel entwirrt."<sup>8</sup>  
אל תקרי: כמים הפנים לפנים, אלא: כמהים  
הפנים לפנים.

כמיהת-פנים זו היא גם אופן ראייתה ואופן  
כתיבתה. ואפילו מאור-עיניה פוחת והולך, לא  
נגרע כלום מהאור שיוצא מפניה להאיר פנים  
אחרים.

כל מעייניה במה-שלמעלה, ועיקרו: להאיר  
פנים, להסביר פנים.

אין לך דבר גלוי וחשוף יותר מפני-אדם, שרק  
מהם יוצא אור — וכל אפלה שבעולם חתומה  
בהם. אין אדם מגיד כלום ואינו נשמע, אם אין  
פניו עוברים בו.

כל הילוכו של אדם בעולם, אפילו יסובב ארץ,  
אינו כלום אלא לפי מגמת פניו.

Das Angesicht. In: Margarete Susman, Aus<sup>8</sup>  
sich wandelnder Zeit; Gedichte. Zürich/  
Stuttgart 1953, S. 86-87

אין השטן מסית לצד אחד בלבד. אבל אלוהים אינו מודה בכשלונו פעמיים.

בשחר הבריאה כבר אמר: "ניחמתי כי עשי-תים". כיון שברא את האדם בצלמו, יכול להס-תיר פניו, ולחלצם אינו יכול. זעמו אף הוא פניו: "כי פני ה' בעושי-רע..." לכן בעיית איוב היא בעייה לשני פנים, ואף תשובתו כך: פנים כנגד פנים, היינו באותו מקום, שהוא מקום התפארת ומקום התורפה כאחד: "וישא ה' את פני איוב" (מב, ט). אלוהים אינו צריך להשיב, אבל — לשוב, אם אינו רוצה להחזיר את העולם לתוהו. והלשון רמז לכך: "וה' שב את שבות איוב..." (שם, י).

כמהים הפנים לפנים: פנים של-מעלה לפנים של-מטה. ובין פנים לפנים מתחוללת הדראמה רבת המתח, מליאת האהבה והאכזבה, התקווה והיאוש, שבין הקב"ה וכנסת ישראל, שבין הבורא לנברא-בצלמו. היא חצובה בטופס אחד, שניכר בשלושה שיאים:

אברהם — משה — איוב. שלשתם שוים באמור-נתם בשופט כל-הארץ. שלשתם שוים בקנאתם לצדקתו. שלשתם אינם מקבלים את צידוק-הדין כביטוי הולם את הצדק האלוהי.

קבלת-עול אין משמעה צידוק-הדין. הם רוצים לראות את דרכיו. זה עיקר הברית, יסוד עולמה של היהדות, וממילא הנקודה הרגישה ביותר שלה.

אברהם מקבל עליו כל גזירה שאמורה בו ובזרעו, דומם ובלא הרהור, לפי שהגזירה היא מבחנה של אמונה, והאמונה עומדת במבחן האבסורדי. אלוהים אך זה בחר בו ובזרעו, ובטרם יקיים הבטחתו, הוא משמיעו דברים נוראים: "גר יהיה זרעך בארץ לא-להם ועבדום ועינו אותם..." ואברהם מחריש. וכשנתקיימה הב-טחתו, הוא אומר לו: "קח את בנך את יחידך והעלהו לעולה..." ואברהם מחריש ולוקח ועוקד. אלה הם פני האמונה. לא כן עניינו של הצדק. ואמנם זאת הנקודה היחידה, שבה אברהם,

עם שאלוהים מסתיר פניו מן האדם, גם רגליו כמו גזקת מן העולם. מסתיר פניו מיתם את בנו, ונמצא הוא עצמו שכול. הסתר-פנים — חזרה לתוהו, שהוא פנים בלי צלם ודמות: "ורוח אלוהים מרחפת על פני תהום". עולה מן התהום, יורדת על פני אדם. הסתר-פנים הוא לעולם כפול. ולכן בעיית איוב היא גם בעיית אלוהים; ותשובת אלוהים לאיוב, היא גם תשובתו שלו, היינו, כביכול חזר בתשובה על שנעשה שבט-זעם ביד מסית.

ותשובתו — במקום עוזה ותפארתו, שהוא גם מקום תורתו, לפי שהוא חיבורו עם האדם: הפנים.

"דרשו ה' ועוזו" כנגד "בקשו פניו תמיד": אם אין אתם מבקשים את פני, אתם נוטלים מעוזי. פני אלוהים ופני אדם מבקשים אלה את אלה תמיד.

והלא כך פתיחתו של ספר איוב:

"... ויצא השטן מעם פני ה'" (א, יב): מעם פניו, שהיו פניו הולכים עם השטן, והוא כמוסת [ותסתני בו לבלעו חנם" ב, ג]. עדיין שתי רשויות הן, וגבול בל-יעבור ניכר בין מסית ובין מוסת. אולם באמרו לו בשנית: "... הנו בידך!" שם לא נאמר עוד "מעם פני ה'", אלא "ויצא השטן מאת פני ה'" (ב, ז). מסית ומוסת נעשו לאחדים, לאמור: מאת ה' היתה זאת. ואמנם "היא נפלאת" בעיני איוב, שעל כן בכל ריבו לא התנווד בו אף ניד של ספק, שמאת ה' היא. לא מעשה שטן, אלא יד ה' ופני ה' היו בו.

לוטר, תרגומו היה פתוח לפנינו, עמד על הדקות הזאת, אך לא עלה בידו להעמיד עליה לגמרי, לפי שמיעט פנים ביציאה ראשונה. אבל מכל מקום הבחין בהבדל העצום שבין יציאה ראשונה ליציאה שנייה, שאמנם היא המכרעת: "Da ging der Satan aus von dem Herrn" "Da fuhr der Satan aus vom Angesichte des Herrn"

ועליו לעשות עם לאלוהיו וללחום את מלחמתו בעמלק.

איוב "נקי" מעניין הבחירה; הוא מאוחר ורחוק.

אליו לא נראה אלוהים באלוני ממרא, ולא קרא אליו מתוך הסגת—הוא נגע בו.

ומתוך קורבתו עמד על רחקותו, ומתוך רחקותו הרגיש את קורבתו, ומתוך קורבה-שברחק זו, וכמו בהסח-הדעת, עמד על סודו הקדמון:

"למעשה ידיך תכסוף". תמו "דברי

איוב" ולא תמו שיחותי עם מרגריתה זוסמן.

המאמין השתקן, שלא בכדי קראוהו "איתן", אינו יכול להחריש: "ויגש אברהם ויאמר: האף תספה צדיק עם רשע?... חלילה לך מעשות כדבר הזה... השופט כל-הארץ לא יעשה משפט?!"

שונה אברהם, עמודו של עולם-העתיד, שהוא קרוב למלכות. לאברהם אוהבו אלוהים חייב תשובה והסבר וגילוי, כי בן-בריתו הוא. כל עניין הבחירה, שהוא מבוא כפול, לשני עולמות, עומד בסיפורו של אברהם על הפרק.

דומה לו משה, שעניין הבחירה חוזר בו,

מה שתובעים הנביאים מן האדם להגשמת חוונם חוון השלום הגדול אינו דברים אדירים, מהפכי תבל, אלא את הדבר הפשוט, המפוכח והצנוע ביותר, שבהישג כל אדם: את האנושי בפשוטו. הן התשובה היא באדם לא התמלאות, לא גמר-מלאכה, אלא ראשית, התחלה חדשה, צעד ראשון, מהסס עדיין, בכיוון הפוך. התביעה הצנועה כל-כך שנשמעה בסני, 'כאזרח מכם יהיה לכם הגר הגר אתכם'—תביעה זו הפשוטה והראשונית ביותר, המובנת לכאורה מאליה, התביעה לשוב מיצר לב האדם, הרע מנעוריו, היא הורע הוערורי שממנו ישגה האילן המצל-תבל של שלום-האנושות.

מרגריתה זוסמן

"דויטונג ביבלישר גשטאלטן" 1955

# קודש וחול במשנתו של הרב קוק

צבי ירון (זינגר)

להיות בריא ושלם לצורך התזרחה הנפשית" (אה"ק א, סה).

"בעלי הפנימיות משתוממים הם בעת שהחיצוניות נושאת את דגלה ברמה ברמה בחיים. אבל עליהם לדעת כי הפנימיות מנצחת רק כשהיא מוצאה לפנייה עולם ערוך ומסודר, אברים בריאים ולב אמיץ, חושים מפותחים וסדרי יופי, נקיות וטהרה, מוסר נימוסי ודרך ארץ, ומרץ ואהבה לחיים ולעוֹלָם. אז תוכל הפנימיות לשלוט על ממלכה מלאה אוניס" (שם א, צו).

"וכשאדם מתרומם לתיקון גמור, אין השכלול הרוני חני שלו בא על ידי חורבן מה שקדם, לא על ידי פיסול של ראשונות כי אם על ידי הוספה, ואלה מוסיף על הראשונות<sup>2</sup>. ונמצא כל כוח החיים, כל כוח הצירוף, כל אוצר הדעת, כל היחושים הנפשיים קיימים, והם מוסיפים כוח למערכת הקודש החדשה, ומתעלים בעילוייה" (שם, א, נט).

הכל חטיבה אחת ואין לנתק תחום אחד מן המיכלול. באותה חטיבה מצויים עניני הרוח ה"מובהקים וכן "סדרי החיים החברתיים והכלכליים" (עו"ר א, שלה-שלו). אפילו "הרצון הטבעי לחיים" אפשר שיתעלה וייוכך עד שיקבל "צורה עדינה" (שם א, מבוא לא). אי אפשר להגיע אל השלמות אם נעבוד את ד' רק בכוחות עליונים: "כי אנו חייבים לעבדו בכל הכוחות הטבעיים הנתונים לנו מחסדו" (שם א, רמח). "הקדושה אינה נלחמת כלל נגד האהבה העצמית, הטבועה עמוק במעמקי נפש כל חי, אלא שהיא מעמידה את האדם בצורה עליונה כזאת, שכל מה שיותר יהיה אוהב את עצמו ככה יתפשט הטוב שבו על הכל, על כל הסביבה, על כל העולם, על כל הה"ויה" (אה"ק ג, יג). "החיים הרגילים אינם מתבטלים מתכונתם. השיג והשיח האנושי הרגיל, חיי הגוף היחידי וחיי החברה, הנמוס והכבוד, אינם מיטשטשים. אבל הם עולים במעלה אידיאלית.

הרב אברהם יצחק הכהן קוק סבור כי "המגמה האחרונה בחיים היא הקדושה" (אה"ק ג, יג). מהי הקדושה? כשלעצמה הקדושה היא "אור העולם העומד למעלה מן הטבע", אך הקדושה תובעת את זיכוכ הטבע והעלאתו אל הקדושה (שם ב, שיז). הקדושה זה סימנה שהיא מצב של התבטלות האדם והעולם לעומת האלוהות, ועם זאת נתבע האדם להיות חיים מלאים — למען הקדושה (שם ב, שיז).

הקדושה אינה יכולה להתקיים בלא "רגש בריא של אנושיות". על האדם לקנות לו אומץ ורוח חיים, ולהכיר את הדברים כפשוטם "בחושי בשר ובלימוד מסודר" מתוך מלוא השתתפות בחיים ובחברה האנושית, ורק באורח-חיים בריא וטבעי יכול הוא להתעלות אל דרך הקודש. "הקודש השמימי מתברך לפי הערך של היסוד התחתיתי של החול שהוא מתיחש אליו" (ע"ט ו"ז; אה"ק א, סד). "כל לימוד, כל התרוממות רוחנית, צריכים להיות בנויים על היסוד של ההרגשה הטבעית וההשכלה הטבעית" (אה"ק א, סד). דרך הקודש היא הדרך של ההסתכלות הפנימית והחודרת<sup>1</sup>, ואף-על-פי-כן אי אפשר להגיע אל "הפנימיות" וההתעלות הרוחנית בלא גוף בריא ושלם. לא זו בלבד שחיוק הגוף אינו מפריע לרוחניות אלא "בכל אשר יוסיף הגוף אומץ יאדיר הכח הרוחני". רמת הרוחניות תלויה בטיבו ומהותו של הקשר בין הרוחניות ובין הגופניות, אבל הגופניות כשלעצמה טעונה טיפוח וחיוק. "הגוף צריך ומוכרח

<sup>1</sup> הרב קוק תובע "הסתכלות פנימית" כלפי המציאות. על ענין זה דנתי במקום אחר.

הקצורים לשמות כתבי הרב קוק: אג"ר: אגרות הראיה; א"ד: אדר היקר ועקבי הצאן; אה"ק: אורות הקודש; או"ת: אורות; את"ש: אורות התשובה; ה"ר: הניר (קובץ ספרותי, יוצא לאור ע"י חובבי הספרות בארץ הקודש, ירושלים תרס"ט); מא"מ: מוסר אביך ומידות הראיה; עו"ר: עולת ראיה; ע"ט: ערפלי טהר; ק"מ: קובץ מאמרים; ש"ה: שבת הארץ.

<sup>2</sup> ראה שמות רבה ל, ג: "ואלה המשפטים. אמר ר' אבהו: בכל מקום שכתוב 'ואלה' מוסיף על הראשונים, ובכל מקום שכתוב 'אלה' פוסל את הראשונים.



אין קדושה בלי חול. "הקודש והחול יחד מש-  
פיעים הם על רוח האדם, והוא מתעשר על ידי  
קליטתו מהם מכל אחד את הראוי, מהקודש את  
אור החיים והפנימיות המהומית, מהחול את הכלי,  
התפיסה החיצונית" (שם א, 10). היחס בין הקודש  
והחול מתפרש על-פי ההבחנה הפילוסופית הע-  
תיקה — שנקלטה בהגות הפילוסופית היהודית  
ובתורת הקבלה — בין חומר וצורה. החול הוא  
החומר והקודש הוא הצורה. הקודש הוא התכלית  
והמשמעות, אבל הוא אינו יכול להתקיים בלי  
החול:

"הקודש צריך שייבנה על יסוד החול. החול הוא  
החומר של הקודש, והקודש הוא לו צורה. וכל  
מה שיהיה החומר יותר איתן, תהיה הצורה יותר  
חשובה" (שם, א, קמה).  
"טפשים באין בינה הם האומרים על דעת ד'  
שהיא ממעטת את צביון החיים" (ע"ט כד).

דרך החיבור של הקודש עם החול דומה לסולם  
שבו עולה האדם מן החול אל הקודש. ראש לכול  
צריך האדם להיות בריא בגופו. רק לאחר שהוא  
מתמלא "כוח חיים ואומץ גופני" יכול הוא להפ-  
עיל את כושר שכלו הטבעי. על-ידי כך מתהווה  
"מסגרת של שכל", היינו אדם שגופו בריא ושכלו  
צלול, והאדם הזה יכול להתעלות אל הקודש. כשם  
שהשכל אינו יכול לפעול כראוי בגוף שאינו בריא  
ושלם כך אין הקודש יכול להיות שרוי באדם  
שהכרתו השכלית לקוייה. הקודש ראוי לו להתח-  
בר עם "החכמה של ההכרה האנושית". דרך האדם  
במעלות הקודש מתחילה בחיסון גופו; על יסוד  
זה הוא ממשיך בפיתוח שכלו; ומן "ההשכלה  
הנגלית" הוא מתעלה אל "רום מבווע הקודש"  
כשהוא דבק באלוהיו ושם את לבו לאהבת ד'. כל  
שלב מכין את האדם לקראת השלב הבא. אבל גם  
לאחר שהשיג את רום המעלה והגיע למדרגת  
הקדושה, אין הוא יכול להזניח את השלבים ה-  
קודמים. על הקדושה להיות מרותקת אל החול.  
סולם החול-הקודש הוא יחידה שבה כל השלבים  
נחוצים לקיום הסולם. לא זו בלבד שהקודש אינו  
יכול להתקיים בלעדי החול, אלא שעצם מהותו של  
הקודש מחייב אותו להיות מעורה בתוך החול.  
החומר-החול מקבל את תכליתו מן הצורה-הקו-

מהות החיים מתרוממת, מגמתם מתקדשת" (שם  
ב, רצב) <sup>3</sup>.  
הקדושה נתפסת אפוא בדרך דיאלקטית. היא  
עילאית ועם זאת קרובה מאד <sup>4</sup>. האדם החודר  
אל אחדות הקודש של ההווייה אינו נבדל ונפרש  
מן העולם. אדרבה, כל חייו קודש הם: "דופקי  
לבבו, מרוצת דמו, שאיפות נפשו, הסתכלותו  
ומבט עיניו, הכל חי אמת". אדם זה אינו עושה  
פעולה מיוחדת של קידוש, הוא אינו "מתקדש",  
אלא חי חיים של קודש. ומשום שהוא שרוי בתוך  
קדושת ההווייה האופפת כל מהלכי-חייו, יש לכ-  
נות את קדושתו "קדושת הדומיה", שהיא קדושת  
כל ההווייה המתעלה על מקור הקדושה (שם ב,  
רצו) <sup>5</sup>.

<sup>3</sup> הרב קוק רואה באידיאל של "קדושת הגוף" ענין  
המיוחד לישראל. ראה אור"ת קע: "אומות העולם  
אינם יכולים להשיג איך נעשה הבשר מקודש, איך  
נעשו התפקידים הגשמיים בעצמם אידיאליים". ו-  
השווה אה"ק ב, תפחתפת על השאיפות השונות  
של רוח האדם: השאיפה "להציל את הכל... לה-  
ציל את הגוף כמו הנשמה... זאת היא שאיפת  
ישראל".

<sup>4</sup> מ' בובר כותב על הרב קוק: "הקודש אינו פונה  
עורף לחול אלא מופנה הוא אליו". ראה מ' בובר,  
בין עם לארצו (ירושלים תש"ה) 154-161.  
וראה ג' רוטנשטריך, המחשבה היהודית  
בעת החדשה (תל-אביב 1966) ב, 263.  
אולם מ' בובר מפליג מעבר לתפיסתו של הרב  
קוק, באשר הוא רואה את הדתי-הקודש אך ורק  
בחי יום-יום. ראה: M. Buber, *Between Man  
and Man* (Boston 1955) 13-14.

<sup>5</sup> השווה הגדרתו של מ' קדושין כי החווייה הדתית  
של חז"ל היא "מיסטיקה נורמאלית" (Normal  
Mysticism) משום שהיא מתייחסת וגוקקת אל אר-  
רתי-החיים הטבעי והשיגרתו. חווייה דתית זו היא  
בניגוד לתפיסתו של רודולף אוטו בספרו Das  
Heilige שמושג הקדושה מציין את "הנומינזום", היי-  
נו העילאי והבלתי-ראציונאלי, שהוא שונה ומנותק  
לחלוטין מן החווייה האנושית הטבעית. ראה:  
M. Kadushin, *The Rabbinic Mind* (New York  
1965). דומה שמושג הקדושה אצל הרב קוק ניתן  
להתפרש כמיסטיקה נורמאלית. נוכח צמידותו לתו-  
רת הקבלה לובש אצלו מושג הקדושה אופי דיא-  
לקטי, שכן הוא מבלית — בצד הנורמאליות — את  
המתח בין הקודש והחול, בין העילאי והטבעי.  
ראה הבקורת על משנתו של רודולף אוטו:  
B. M. Leiser, *The Sanctity of the Profane*  
(Judaism 1971).

מדה שבהקפדה על מסגרת של שיגרת חיים יום-יומית, ואילו הנבואה היא המקור של תחושת מתח דינאמי ואי-נחת כלפי המציאות הקיימת. שני הגורמים, השאיפה הדינאמית של הנבואה והתביעה לשיגרת-חיים על-פי ההלכה, דומה שהם מר-כיבים חשובים בתפיסתו המיסטית של הרב קוק. שניהם יחד, ומתוך מתח דיאלקטי בינם, מצמיחים את הזיקה המתמדת של הקודש אל החול וההתעסקות בחיים המעשיים של האדם.<sup>7</sup> ודאי שאין מנוס מן המתיוות המתהווה בין השאיפה לחול וחומר ובין התביעה לקודש ורוח, אבל הרב קוק חותר להשלמה הדדית על-ידי היצמדות מתמדת של הקודש אל החול. אכן גם הנבואה וגם ההלכה כיוונו את היהדות אל מעורבות גמורה בעניני החומר של האדם והחברה.<sup>8</sup>

אולם אין ללמוד מכאן, שהכל קודש ואין כל הבדל בין קודש לחול. "ההבדלים בין קודש לחול, עובדות הן, טשטוש צורתם הוא החורבן. ההתעמקות בהבנה והרגשה בענין הבדל זה הוא מקור לפרי רוח מרובה". אמנם ההבדלים בין הקודש והחול אינם נצחיים אלא "דברים עוברים" — עד אשר יתעלה הכל אל הקודש — אבל במציאות העולם שבו אנו חיים, הבדלים אלה שרירים וקיי-

<sup>7</sup> על המתח וההשלמה בין "רוח סער" ובין "הדייקנות המעשית", ראה מאמרי "משבר הדת במשנתו של הרב קוק", מולד, מאי-יוני 1971 (230-229). בספרו על התפילה (Das Gebet) מקביל היילר (F. Heiler) את הנבואה כנגד המיסטיקה בשאלת חיוב החיים. המיסטיקה שוללת את חיי המעשה ואילו הנבואה מחייבת אותם. אולם במסורת היהודית חברו הנבואה וההלכה והשפיעו על התפתחותה של המיסטיקה. השפעה זו התרחבה במיוחד בתנועת החסידות. אך מעולם לא הובלטה התביעה להשלמה בין קודש וחול — תוך כדי שמירת המתח הדיאלקטי שביניהם — כבמשנתו של הרב קוק.

<sup>8</sup> בשעה שהרב קוק דן בתיאור תכונת הנבואה ומביא דיל בינה לבין החכמה, הוא מביע חשש כי דווקא החכמה עלולה להחליש את הכוח החומרי, משום שהיא מעלה את הרוחניות באורח תדיר, ואם כי הנבואה היא התגלות רוחנית עזה עד כדי התבטלות התמריות, הרי — משום שהיא באה לפרקים — השפעתה המתמדת היא להפעיל "הנהגה ברורה לכל הליכות החיים היותר טובים" ולחזק את "השלטון של הטוב והקודש על הקיבוץ החברתי" (אה"ק א, רעא).

דש, אבל גם הצורה תלויה בחומר והיא צמודה אליו (אה"ק א, סג-סט; א, רמת-רמט). היחס בין הקודש והחול, בין הרוד והגוף, הוא יחס של תנועה מתמדת ושל השפעת גומלין מן הקודש על החול ומן החול על הקודש (שם ב, תטז; א, ע). ומשום שהיחס בין הקודש והחול הוא הדדי ודינאמי הרי הקודש מתגבר ומתחסן תוך כדי קישורו של האדם הממשי שהוא חי בו.

בכל מיסטיקה דתית מצוייה השאיפה לאחדות עם האלוהים. אלא שבדרך כלל מוטעמת חתירתו של האדם להתנער ממגבלות חיי החומר כדי שרוחו תתעלה ותתאחד עם האין-סוף. לעומת זאת, ערגתו המיסטית של הרב קוק אינה שוללת את המציאות האנושית והטבעית אלא שואפת לאחד את החומר עם הצורה, להטביע את חותם הקודש על החול, ולהעניק תכלית דתית לחיי החול.<sup>9</sup> בתפיסה מיסטית זו ניתן להבחין את סימניה המובהקים של המסורת הדתית של היהדות, דומה שיש להצביע בעיקר על שני גורמים שעיצבו באורח מכריע את אופיה של מסורת זו: הנבואה וההלכה. המסורת הנבואית העניקה ליהדות דת דבקות באלוהים יחד עם להט מוסרי וחרדה למצב האדם והחברה. מן ההלכה קיבלה היהדות את ההקפדה על אורח-חיים ומשמעת בחיי החומר ועל-ידי כך העמיקה היהדות את התערוותה בציוויליזציה האנושית. מן הנבואה באה לה ליהדות שקידתה על תיקון עיוותים בחיי היחיד והחברה וההכרה שיש לטפח ולחזק את הצדק והיושר והטוב בחיים המעשיים. ההלכה השרישה את התת-

<sup>9</sup> איולין אנדרהיל הוכיחה כי המיסטיקן אינו אנארכיסט דתי המנתק כל קשריו עם דת מסויימת. מתולדות המיסטיקה מתברר כי המיסטיקנים נאמנים כל אחד לדת מסויימת ולמסורת הדתית שממנה צמח המיסטיקן. כל מיסטיקן אינו מיסטיקן ותו לא; הוא מיסטיקן יהודי או נוצרי או מוסלמי. ראה: E. Underhill, *Mysticism* (London 1930). הנחה זו משמשת יסוד לפרק הראשון בספרו של ג' שלום, שבו הוא מתאר את המיסטיקה היהודית כמיסטיקה הטבועה בחותם היהדות. המיסטיקה ה"יהודית" אינה רק מיסטיקה של יהודים אלא מיסטיקה הטבועה בחותמה של דת היהדות. ראה: G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York 1946).

הרוחניות סותרת את החמריות והחמריות את הרר-  
חניות אלא שתיהן מתחברות יחד להגדיל ולהפירות  
את נשמת אומתנו העורגת אל האחדות" (ה"ר 47).

#### נגד הכנעת הנשמיות

אין לבטל את המתח בין הגוף והנפש על ידי  
הכנעת הגוף וסיגופו אלא יש לחזק את הגוף וגם  
לטהרו ולכוונו אל הקודש. אמנם יש שמתוך רצון  
לדבקות באלוהים שואף האדם להינתק מכל "עסק  
עולמי" ולחירות חיים רוחניים טהורים ביותר, עד  
שקשה לו אפילו לקיים מצוות מעשיות. "תשוקה  
קדושה" להתדבק באלוהים ומחשבה על גדלו  
ועורו של אלוהים מביאים את האדם לשלול את  
העולם החמרי ולבקש את הקדושה האלוהית אך  
ורק בתחום הרוחני. אולם הדרך הנאותה היא  
"שהמחשבה האלוהית משלמת את העולם, היא  
נותנת לההויה כולה את ערכה הנכון". אין לפרוש  
מן העולם אלא להעלותו אל הרוממות האלוהית  
(ע"ט מו-מז).

אסור לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה  
(ברכות לה, א), כי הנאה בלא ברכה זו הנאה  
חמרית גרידא, והרי המגמה היא "הנאת אושר  
מוסרית". העיסוק החמרי צריך להיות מכשיר  
להשלמה רוחנית אבל כאשר ההנאה החמרית  
אינה מכוונת אל המגמה הרוחנית נמצא שהאדם  
"מתבהם". הברכה על ההנאה החמרית קובעת  
להנאה זו זיקה רוחנית, היא קושרת את החומר-  
החול אל הרוח-הקודש. במקום שיש זיקה זו  
יש ערך לעיסוק בישונו של עולם ובשיכלולו של  
העולם המעשי. להנאה החומרית יש ערך רוחני  
וקדוש כשהיא "מצורפת אל תכלית הקיום".  
ביעודי הנביאים יש הבטחות וציפיות להנאות  
חמריות באשר "רוממות המצב הרוחני" מחייבת  
את הרחבת החומר וגידולו למען "יפנה ישר אל  
הראוי והטוב" (עו"ר א, שמה-שמז)<sup>11</sup>.

מאמצי האדם בעסקיו החמריים נחוצים כשל-  
עצמם, ואף יש בהם ערך חינוכי משום שהם מקנים

<sup>11</sup> השווה עו"ר א, שעח-שעט על ההנאה מן הריח:  
"כי תכלית הברכה איננה רק הצלה משחיתות  
בהמית לבד כי אם לרומם גם כן את האדם להכרת  
קונו".

מים ואין להתעלם מהם. עולם החול עומד בניגוד  
ובסתירה לעולם של קודש. הסתירה בין הקודש  
והחול סופה להתבטל ברום מעלת הקודש, אבל  
לגבי האדם החי במציאות האנושית היא קיימת,  
ובמציאות זו אי אפשר לגשר על הפער בין הקו-  
דש והחול אלא על-ידי מעבר הדרגתי, היינו על-  
ידי "העלאת הניצוצות המפוזרים" בעבודה  
דתית הדרגית ובלתי-פוסקת שתוכנה הוא "חסד,  
שלום, משפט, אמת ורחמים" (שם ב, שיא-שיב).  
אמנם המעולים שבצדיקים מסוגלים לגשר על פני  
ההבדלים על-ידי "הרמת כל החול כולו אל הקו-  
דש", היינו על ידי הברקה של קודש (שם; שם;  
א, קלו; שם ג, רסו-רסח). אולם אין זו דרכם של  
רוב בני אדם, שאצלם קיים מתח מתמיד בין הגוף  
והנפש, ומכאן ההבדלה הבולטת בין החול וה-  
קודש המהווה אתגר לאדם להתגבר עליה. "האדם  
נתון תמיד בסכך של חיים גופניים; חכמת אלהים  
מקדשת את חייו וגם מגדלת אותם" (ע"ט גה).

מקורו של ההבדל בין הקודש והחול הוא במתח  
שבין הגשמה והגוף<sup>10</sup>. הגשמה משפיעה על הגוף,  
אבל כדי להשיג השפעה זו עליה להשפיל את  
עצמה. הגשמה טהורה היא, חלק אלוה ממעל,  
ואילו התאגדותה עם הגוף מורידה אותה אל  
החיים החמריים ומחייבת אותה להסתגל לתנאי  
בשר ודם ולהסתבך בפיתויים חמריים. "ומתוך  
המחשך הזה באים כל דרכי התעיה הרבים אשר  
בחיים האנושיים". לפיכך נקראים אנו אל התשר-  
בה, לשוב "אל המקוריות, אל הראשית, לחבר את  
כל ענפי החיים אל השורש אשר משם הם יוצאים"  
(את"ש קלב).

"ובאמת בספירה של האמונה הגדולה והרחבה אין

<sup>10</sup> "העלאת הניצוצות" הוא מושג ידוע בתורת הקב-  
לה. על מקומו במשנת הרב קוק אדון במקום אחר.  
<sup>11</sup> על ההפרה בין גוף ונפש ראה י' קויפמן, תול-  
דות האמונה הישראלית (ירושלים-  
תל-אביב תש"ך) א"ג, 245-247; ז' הירש, הפ-  
סיכולוגיה בספרותנו העתיקה (תל-  
אביב תשי"ז) 108-151; א"א אורבך, חז"ל -  
אמונות ודעות (ירושלים תשכ"ט) 190-  
J. W. Reeves, *Body and Mind in Western*; 197  
*Thought* (London 1958); J. Hick, *Philo-  
sophy of Religion* (Englewood Cliffs 1963)

עוסק בתפילה, או יבקש את הקב"ה בתבנת עניני תפילתו, ולא יבקש את הידיעה בשעה ההיא בענינים אחרים". בשעה שלומד תורה צריך הוא לדעת "שימצא את הקב"ה בהיותו מעמיק ומעיין להבין דבר על בוריו". וכשהוא עוסק בגמילות חסד להיטיב לחברו "או יבקש את הקב"ה רק בהעמקת עצה איך להיטיב לו טובה גדולה הגונה וקיימת".

"כשאדם פועל איזה דבר של שלמות, בין במחשבה בין במעשה, צריך לשמוח בחלקו ולא ירדוף אחר דבר אחר, כי כל העולם כולו מתקפל לפניו או דוקא בפרט זה" (מא"מ לט-מ) 13.

13 ראה אבות דרבי נתן פרק יא: "כשם שהתורה ניתנת בבדיית כך המלאכה ניתנה בבדיית, שנאמר (שמות כ, י) ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך ויום השביעי שבת לד' אלהיך". הרב קוק מפרש את הקללה שבמלאכה (על פי בראשית ג, י"ז) שהיא תוצאה מהתנהגות האדם, הקנאה והשנאה ומלחמת החיים, אבל עצם המלאכה אפשר להעלותה אל הברכה, וצדיקים מסוגלים אפילו להעניק אור קדושה למלאכה. תפיסתו של הרב קוק מנוגדת לדעתו של רבי חיים מוולוז'ין בספרו נפש החיים (שער א, פרק ח). בעמ' דו על המחלוקת בין רבי ישמעאל ורבי שמעון בן יוחאי בשאלה אם מותר לו לאדם להיבטל מלימוד תורה כדי לעסוק במלאכה לשם פרנסה (ברכות לה, ב), אומר רבי חיים מוולוז'ין כי אפילו רבי ישמעאל, שלדעתו "ואספת דגנך" (דברים יא, יד) פירושו "הנהגה בהן מנהג דרך ארץ", אין כוונתו שמותר "לפרוש ח"ו אף זמן מועט מעסק התורה ולעסוק בפרנסה ויהיה בטל אותו העת מעסק התורה לגמרי ח"ו", אלא "שגם באותו העת ושעה מועטת שאתה עוסק בפרנסה כדי הצורך וההכרח להיות נפש, עכ"פ ברעיוני מחשבתך תהא מהרהר רק בדברי תורה". והשווה שם שער ד, פרק טז ופרק לג.

דעה זו קשורה בשאלת "ההשתדלות" (ראה לעיל הערה 12) ואין ספק כי למשנתו של רבי חיים מוולוז'ין היתה השפעה מכרעת בעיצוב השקפת העולם השולטת בתנועת המוסר ובישיבות בדרות האחרונים.

השווה י' בן-ששון, עולם הרוחני ומשנתם החינוכית של מייסדי ה"יש"בה הליטאית, בקובץ "חינוך האדם וייעודו" (ירושלים תשכ"ז) קצג, הערה 71; ג' לאם, תורה לשמה במשנת רבי חיים מוולוז'ין (ירושלים תשל"ב). ברם הם אינם עומדים על משמעותה של דעה זו לגבי מעמד החיים החומריים מבחינה דתית, וכן על השפעותיה של תפיסה זו בהשקפת העולם של הישיבות.

לאדם את התכונה של הנאה מיגיע כפיו, ותכונה זו תלויה את האדם גם בחייו הרוחניים 12. "הקדושה המתחברת אל הטבע הגופני" זו הקדושה אשר מעלה את הטבע ומקדשת אותו (שם א, כד; אה"ק ג, קב). כשאדם פונה השמימה בעוד שחמ"ריתו "לא תתעורר לזוו ממקומה" הריהו מחליש "את יסוד שלמות האדם האמתית" (עו"ר א, רמו). אף קדושת השבת אינה מצמצמת לאותו יום אלא מרוממת את ישראל בכל ימות החול (שם ב, מה).

רצוי שנלמד מן הטבע סדר מדויק, התמדה ורציפות, אך בל נרשה שהטבע ישלוט בנו, לפי שהטבע כמות שהוא יש בו תכונת ההכרח המשע"בדת את האדם ואין בה אידיאלים, כוונות ומטרות (אה"ק ג, קמג). וזה לנו העקרון המנחה בעבודה הדתית: "אנחנו חייבים לעבוד עם החיים ובעד החיים, כדי לקדש את החיים" (אג"ר א, כו).

"לכל מגמה עליונה שבעליונות צריכים להשתמש בכל האמצעים וילשלב את כל הדרכים יחד, לזווגם זה עם זה, באופן שכל דרך יוסיף לחברו אומץ וחיים, אמנות ומלאכה, כשרון מסחר ועוז אמת, גבורה וחיל, שירה ויופי, תפלה ותורה, אהבה וחסד מלא, ואומץ רוח מלא עז, בהירות דעה וביקורת רחבה ועשירה, ותום לבב באמונה עליונה... זאת ויותר מוזאת היא תמיד צפייתם של גדולי הנשמה. כשהם נטפלים לעסקי החיים הרגילים, הרי הם ממשיכים אור חיים עליונים בעסקי החול הללו ומקדשים אותם" (ע"ט ג; אה"ק ב, רצ).

"דבר פשוט הוא שהצדיק עושה כל מעשיו בקדושה, וכל פעולותיו הגשמיות עולות הן לתקונו של עולם. וזאת היא אהבת המלאכה, שכליכך שגבה מעלתה מצד עצמה ושניתנה בבדיית כמו שתורה ניתנה בבדיית. ומעתה אין ספק שחיקון עולם מלא והתרחבות אור הקודש נמצא באמת בכל מלאכה (ארי"ת סז"סח).

כשאדם עוסק בענין מסויים או בעבודה מסויימת, יחפש את האל בתוך העבודה הזאת. "כשהוא

12 דעתו של הרב קוק בענין "ההשתדלות" מנוגדת בתכלית לתפיסה השולטת בספרות המוסר ובמיו"חד בתנועת המוסר של הדורות האחרונים. ראה מאמרו של הרב א"א דסלר על "בטחון והשתדלות" בספרו מכתב מאליהו (לוגדון תש"ט) ספר א' 187-195.

### המציאות הטבעית

המציאות הטבעית נתפסת כחלק בלתי נפרד מן החיים הרוחניים-הדתיים. אין להתעלם מן הניגודים וההפרעות הטמונים במציאות זו, אבל אין לבנות את החיים האידיאליים הדתיים כי אם מתוך זיקה אליה.

יש לדחות את פולחן הטבע של האלילות, ואולם "העבודה האלוהית היותר עליונה היא אותה שהיא מקושרת ישר אל הטבע" (אה"ק ב, תצג). המלחמה ב"טבע הגס של החיים" אינה מכוונת לשלול את הטבע אלא להפוך את "הטבע החילוני של האדם לטבע קדוש אלוהי, ותורת ד' תהיה בפיו, טבעית, בהגיוני לב-בו" (עו"ר א, לט). וכך מתפרש ההבדל בין חג הפסח וחג הסוכות. בפסח אנו חוגגים את חירוד-תנו, שאנו משוחררים ממגבלות הטבע הכובלות אנשים ועמים, כי תולדות ישראל יזנקות "מיסוד עולם שהוא קודם ונעלה מכל הגבלת חוקיות מוטבעת". ואילו בחג הסוכות שהוא חג האסיף אנו מתקרבים אל הטבע. "יושבים בסוכה, נאחזים באגודת נטעים רעננים, שמחים בשמחת המים, בשמחת הרויה הטבעית בברכת ד' על היקום, ה-הולכת במעגל המוגבל אשר בחוקי הברזל של הטבע... ועל כל אנו מטביעים את הוד הקודש שממעל לכל טבע, את חינו והדרו בתוך עומק הטבע, בתוך הלב הברי, בתוך הגויה החמרנית הגדולה, בתוך הטבע הגס הארצי, בתוך הארץ המקולקלת, האדמה אשר אררה ד'. במעמקי החו-שך אנו מאירים באבוקת אורנו, והננו ששים ושמחים בגאון ד' גם בעוד אשר החושך הוא כל כך עב ומגושם. כי בחושך ד' אור ליי" (אג"ר ג, נח) <sup>14</sup>.

תפיסת הטבע של הרב קוק היא ביסוד משנתו בדבר היחס של הנס אל הטבע. הוא סבור שהסי-בתיות של הטבע אינה מתבטלת על ידי הנסים אלא הנסים מאירים את החוקיות האלוהית המכ-וונת את הטבע. "הטבע בעצמו צריך שיתקדש על ידי מחשבתו של ישראל". ככל שתהיה הכרת העולם, החמרי והרוחני, מוארת באור אלוהי, יתעלה האדם, ועל-ידי מחשבת הקודש של האדם יתעלה העולם ויודקק, עד שיוכשר האדם לחדור להכרת האור האלוהי בעולם ואז יתגלו לו הנסים והנפלאות. תכלית האדם היא לרומם ולזכך את נפשו שיתגלה לו האור העליון. הנסים והנפלאות המתגלים על ידי ההכרה החודרת אינם נוגדים את מעמד הטבע וחשיבותו. המאמין באפשרות הנסים אינו ממעט את ערך הטבע. אדרבה, הטבע מתעלה בשעה שהוד הנס מתגלה מתוכו. לפיכך אין להפריד פירוד גמור בין הטבע והנס. "והנס והטבע מתאחדים" (אה"ק ג, כח-כט). היחס בין הטבע ובין הנס דומה ליחס בין ההסתכלות החיצונית בעולם ובין ההסתכלות הפנימית (או"ת לא) <sup>15</sup>.

"וזהו גם כן מכלל הכוונה של דברי חז"ל שתבאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית שהנסים יעשו בהם <sup>16</sup>, שהנס יש לו יחש בהנהגה עם הטבע. ובוה מובן ענין הנסים בלא שאלה של שינוי רצון כלפי מעלה, מאחר שהמה חלקים מהשלשלת הגדולה של ההנהגה הכללית הכוללת גם את הטבע כולו... ועוד נכלל בזה מה שאנו למדים ממציאות הנסים, שבכלל אין לנו דברים של מקרה במציאות, כי אם כל הדברים המזדמנים הם נערכים בהשגחה של החכמה העליונה" (עו"ר א, שעט-שפ).

תפילתו של יעקב (בראשית מט, כה) "ברכת

להפוך את החושך לאור. השווה תניא לר' ש"ז מלאדי, פרקים ל"ז. דומה שהגישה האופטי-מית קשורה בתפיסה דינאמית הרואה בעיקר את התנועה, התנועה והקידמה בעולם. ומכאן שהרב קוק שהוא בעל השקפה אופטימית-תנועתית קיצו-נית אף מבליט ביתר שאת ובעקיבות מפליגה את האור והגויה והאפשרויות הגלומות במציאות ה-טבעית.

<sup>15</sup> הרב קוק תובע שנעמיק את הסתכלותנו עד שנו-כל להכיר את המציאות הנסרת מאחורי המציאות הגלויה.

<sup>16</sup> בראשית רבה ה, ה; שמות רבה כא, ו.

<sup>14</sup> מיכה ז, ח. בספרות הקבלה מצויות שתי גישות מנוגדות בהערכת מציאות הטבע: יחס של הערצה משום שהטבע הוא הלבוש החמרי של האלוהות; ותפיסה הרואה בטבע את שלטון הרע, הסטרא אחרא. דומה כי אין כאן שתי דעות מגובשות. במציאות הטבעית יש אור גנוז ויש גם סטרא אחרא, אלא שיש ניגודים בהדגשה. יש המבליטים את העובדה שהעולם הזה הוא עולם החושך ויש המדגישים כי תכלית בריאת העולם הזה הוא

מיוחדות של רוממות נפש. המתמיד במצב רוחני בלתי-שיגרתית אינו מרומם את נפשו אלא גורם לטורח ולמין חולי שהוא היפוכה של התרוממות נפש (שם) 18. אולם הטבעיות השקועה בתוך עצ-

18 במקום אחר (עו"ר א, רסח) מציין הרב קוק את דברי המהר"ל מפראג (גבורות ד', הקדמה ב) למאמר זה. ברם, המהר"ל מפרש את המאמר באור רח שונה לגמרי, שהאומר הלל בכל יום הרי זה כאילו אומר שהעולם אינו נוהג לפי סדרי הטבע. המהר"ל מעמת על דרך ניגוד גמור את הטבע והנס, והוא מנתק את הטבע מכל זיקה אל הנס. בכך מתנגד המהר"ל לתפיסת הרמב"ם בענין הטבע והנסים. הדבר בא לידי ביטוי מיוחד בפירושו לפרקי אבות, דרך חיים (ה, ה). הרמב"ם טוען בפירושו למשנה "שכל הנפלאות כולם הושמו בטבעי הדברים ההם מששת ימי בראשית". וכן דעתו במורה נבוכים, ב, כט (השווה כוורי, ג, עג). ואילו המהר"ל חולק על כך בחריפות. בשאלה זו דגתי במאמרי השקפת המהר"ל על חנוכה, מחניים גב (תשכ"א). ניתוח כתביו של המהר"ל מוכיח את ההיפך מדעתו של קליינברגר, שהמהר"ל ממשיך בדרך הרמב"ם בשאלת הטבע והנס. ראה א"פ קליינברגר, המחשובה הפדגוגית של המהר"ל מפראג (ירושלים תשכ"ב) 77-89.

דעתו של הרב קוק בענין זה קרובה אל הרמב"ם, ונראה שהוא חולק על תפיסת המהר"ל בדבר הניגוד המוחלט בין טבע ונס. השווה גם אה"ק ב, תקמו. על רקע זה יש להבין את משנתו של הרב קוק בשאלת היחס בין דת ומדע. (אני חוזר בי מן ההשערה שהעליתי במאמרי הנ"ל בדבר קירב-תו של הרב קוק למהר"ל בשאלת הטבע והנס). השווה: J. Kramer, *Das Problem des Wunder in Zusammenhang mit dem Providence von Saadia bis Maimuni* (Strassburg 1903); J. Heller, *Maimonides' Theory of Miracle, Between East and West* (London 1953).

השווה הפירוש לתורה משך חכמה מאת הרב מאיר שמחה הכהן מדווינסק (ויקרא כו, ד) על המאמר בדבר קריאת הלל בכל יום. פירושו הוא כי האומר הלל בכל יום מראה שהוא סבור שראוי להודות לד' רק על פעולות שהן נסים ואילו לפעולות טבעיות אין צורך לבורא העולם, ועל כן נאמר עליו שהוא מחרף ומגדף.

תפיסה אחרת בהבנת היחס בין טבע ונס מצוייה אצל הרמב"ן בפירושו לשמות יג, טז (וכן ויקרא כו, יא ובדרשתו "תורת ד' תמימה"): "שאינו לאדם חלק בתורת משה רבנו עד שנאמין בכל דברינו ומקרינו שכולם נסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם".

לשאלת הטבע והנס השווה ש"ה ברגמן, מדע ואמונה (תל-אביב תש"ה) 102-106, המביא

שמים מעל ברכת תהום רבצת תחת" כוונתה שה- ברכה תהיה שמימית-נסית ויחד עם זה תבוא לידי ביטוי בדרכי הטבע, כדי שהטבע יתעלה ויתרומם ויהיה "מעין עולם הבא שהוא למעלה מן הנס" (עו"ר ב, רג). הצורך בנסים כדי לגלות את השג- חת אלוהים בטבע בא אך ורק משום "שהדעת קצרה וההושך גובר בעולם". מחמת קטנות הדעת מצטמקת האמונה עד שיש צורך בשינוי סדרי הטבע כדי לחזק את האמונה. "אבל לעתיד לבוא כשתמלא הארץ דעה את ד' ותשם יתברך ישפוך רוחו על כל בשר, אין צורך לנסים ושינויי המנהג התדירי, כי אדרבא המנהג התדירי בהשג- חת התמידית מספר כבוד אל וקרבתו ברוך הוא אל יצוריו" (שם, רע) 17.

בדיון על המצווה לברך את ההלל על מעשי נסים, מטעים הרב קוק את הצורה בחיים גורמא- ליים וסדירים. יפה התרוממות הנפש בשעה שמו- פיע אור ד' אם חיי יום-יום מתנהלים בדרכיהם הסלולות. לא טוב שיחיה האדם ב"רוממות נפש בלתי-מצויה" כל הזמן, כי האדם זקוק לאיזון כל כוחותיו החמריים והרוחניים.

"לא נאה לציין שיסוד הכרת דעת ד' היא בטבעה מוציאה תמיד את האדם ממנוחת טבעו, אפילו על מנת להעלותו למעלה מחוג החיים הקבועים. כי התדירות במצב בלתי גורמלי, אפילו יהיה יפה שבמצבים, חוזר לטורח ולמין חולי הפועל הפעולה ההפכית מן מה שנוצר עליו יסוד כוח התרוממות הנפש. אבל בהיותו בא מפרק לפרק, אחרי הסידור הנאה והאמיץ של החיים הקבועים בקדושתם ובע- צם טבעם הטהור, או אין לשער כמה הוא יפה ונעים וכמה הוא מאיר את דרך החיים, גם אחרי עברו, כעמוד אורה המופיע מרושם ברק זהרו גם אחרי העלמו, עד שתתחדש לפי מהלך החיים רשי- מה חדשה לרוממות הנפש, המתאמת עם העונג והמנוחה. אז תתענג על ד', בהודות והלל" (שם, ב, רצד).

בדרך זו מתפרש המאמר (שבת קיח, ב) שה- קורא הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף. מן ההכרח שיהיה הבדל בין החיים הרגילים ובין שעות

17 ראה אה"ק א, קמד; ב, תקנא. השווה עבודה זרה גז, ב: "עולם כמנהגו נוהג והולך ושוטים שקל- קלו עתידיו ליתן את הדין".

איוזן של שתי הצורות, הטבעית והנסית, אינו בא על-ידי הבלעתן וביטולן אלא על-ידי חיוקה של כל צורה לעומת רעותה. אין יצירה רוחנית העומדת בפני עצמה. "היא ספוגה מן הכל", אם כי יש בה הרבה ענפים, סוגים, מקצועות ונסיות. רק "טמטום הלב" גורם, שאין מבחינים בדבר, שכל יצירה יונקת מן "הישות הרוחנית" המאחדת בתוכה את כל החלקים<sup>21</sup>:

"אחת מהצורות הגדולות של העולם הרוחני של האדם הוא מה שכל מקצוע של מדע ושל רגש מעכב אצלו את ההופעה של המקצוע האחר. ומתוך כך נשארים רוב בני אדם לקויים ובעלי גוון יחידי, ומגרעותיהם השליליות הולכות ומתרבות. ההחשבה שכל מקצוע מחשיך על חברו גורמת היא גם כן להתייחס בניגוד מוחלט להמקצוע הגסתר מעיני האדם הנתון למקצוע אחר, הרחוק ממנו בערכיו. חסרון זה לא יוכל להתמיד. והעתיד של האדם בוא יבוא, שיתפתח למעמד רוחני איתן כזה שלא די שכל מקצוע לא יסתיר את חברו אלא שמכל מדע ומכל רגש יהיה נשקף כל הים המדעי וכל התהום ההרגשי" (אה"ק א, כב).

אין מנוס מן הראיה "המקצועית" של ענינים רוחניים. ההתפתחות הרוחנית והאינטלקטואלית מביאה לידי חלוקת הדעת וההבנה הרוחנית למקצועות, "אבל מגמתה של החלוקה היא שכל המקצועות השונים יתאחדו ברוחם, כמו שבאמת הכל הוא מיוחד ומאוחד, במרומי האצילות האל-הית" (שם ב, תקסו)<sup>22</sup>. וכן הדבר בראיה המקצועית של שתי הצורות ביהדות, הנסית והטבעית. הן נראות כמגודדות זו לזו, וכאשר האדם מתרכז בטיפוח הרוחניות והשכליות הריהו מסיח דעתו מן הפעילות החמרית. אבל המגמה היא שהחומרות והשכליות יהיו "כף מאזנים שקול", עד שכל הפעולות לצורותיהן יתכוונו למטרה אחת בלא סתירה ובלא מלחמה (שם ב, תכב).

<sup>21</sup> חיוב הגלות, כי לדעתו הגלות אינה מצב היסטורי אלא "קטיגוריה תיאולוגית" המכוונת את היהדות לקראת ייעודה העל-טבעי והעל-היסטורי. הרב קוק סבור כי בתוך האחדות מתמזגים כל ההפכים.

<sup>22</sup> השווה אה"ק א, ג.

מה ואשר אינה שואפת להתרומם ולהתעלות, מט-פחת את הטבע "הבהמי הפראי" באדם וגורמת לשפלות מוסרית. לעומת זה באה "המחשבה הא-מונית" וסוללת לאדם את הדרך להכרתה הפני-מית-האלוהית של הטבע. הנסים מגלים את המות האמתית של הטבע, ומתוך כך צומחת העלייה המוסרית בעולם. "אין אפשר לו לאדם היחידי והקיבוצי שיתעלה על טבעו בזמן שהוא תמיד חושב שכל המוטבע בטבע אין עליו כוח עליון להחליפו בעליו" (או"ת קמא).

בתוך היהדות יש מתח דיאלקטי בין "יהדות נסית" ובין "יהדות טבעית"<sup>19</sup>. מתח זה נמצא באדם היחיד והוא בא לידי ביטוי גם בתולדות האומה. יהדות של נס מחזקת את הרוחניות עד שהגוף לוקה יותר מדי, ובאה תגובה מנוגדת. כתוצאה כמך מתחזקת הגשמיות עד שהרוחניות סובלת, ואז חוזרת הנטייה הרוחנית ומתגברת. ניגודים מתמידים אלה יוצרים את האיוזן בין שתי הנטיות, הנסית והטבעית: "ובכל אותן העליות והירידות שיווי המשקל הולך ומתקרב". וכן הדבר בתולדות האומה. כאשר היהדות הנסית מתגברת, נחלשת היהדות הטבעית, וליקויה של היהדות הטבעית גורם להחלשתה של היהדות הנסית. שיווי המשקל בא לאומה על-ידי השפעת גומלין תדירה, כששתי הנטיות משפיעות זו על זו: "וממילא מתמזגות הן שתי הצורות הללו אשר לכנסת ישראל, הנסית והטבעית, בכל הסתעפוי-ותיהן, במעמד כזה שכל אחת מרחיבה את הגבול של חברתה" (שם קמא-קמב)<sup>20</sup>.

את הגדרתו של המשורר גוטפריד קלר שהנס הוא "המקרה התיאטראלי" של פעולת האלוהים המופיעה בכל עת ובכל מקום.

<sup>19</sup> הדיאלקטיקה תופסת מקום חשוב במשנת הרב קוק. אדון על כך במקום אחר.

<sup>20</sup> השווה: A. Cohen, *The Natural and the Supernatural Jew* (New York 1962).

הכלליות המעשיות במחצית אנרגיה" (א"ת נג). אולם הקדושה הנלחמת בטבע אינה קדושה שלמה. כי הקדושה האידיאלית מעוגנת בשאיפה לתיקונו של העולם החמרי והיא קשורה בחיים נורמאליים של עם בארצו. לפיכך אין קדושה זו מתקיימת אלא בארץ-ישראל, ואילו בגלות מתמקדת הקדושה במלחמה נגד הטבע. כשגלה עם ישראל מארצו והופקעה ממנו הקדושה שבטבע, ניתן לו כשרון של קדושה המנוגדת לטבע. וזה משמעו של המאמר (מגילה כט, א) שבכל מקום שגלו ישראל גלתה השכינה עמהם. "הקדושה שבטבע היא קדושת ארץ ישראל, והשכינה שירדה בגלות עם ישראל הוא הכשרון להעמיד קדושה בנגוד לטבע" (זה"ג ט; א"ת עז).

"אין הטבע מתגלה למשורר הישראלי בכל הדרו ויפיו מפני שבר האומה והרחקתה מהחיים הטבעיים הבריאים". כשהעם מנותק מן החיים הארציים אין הוא מסוגל להכיר את הטבע במלוא בהירותו. וזה פירושו של המאמר (ברכות נט, א) כי "מיום שחרב בית המקדש לא נראית רגיעה בטהרתה". משורר בעל כשרון השרוי בחיי הגלות יכול להכיר רק את הטבע הגס והמוחשי. "אבל את יפיה השמימי לא יוכל לחוש בכל טובו והדר זיוו, כי כיון שירצה להתרומם אל הספירה הרוחנית ירגיש שבר האומה וידום רוחו, תחת אשר בשקיעה החושית יוכל לשכוח לפעמים את המצב ההנוה של האומה". רק התחייה הלאומית בדורנו שבאה לידי ביטוי בבנין הארץ, תוכל להחזיר לעמנו את הזיוו הרוחני של הדר הטבע "עד שתווד לך האפשרות להסתכל לא רק בארציותו כי אם גם בזיוו השמימי" (א"ת עח).

בגולה לא יכולנו להיאחו בקדושה של טבע ועל כן "לחמנו בטבע ויצאנו בנצחון". מלחמה זו היתה נחוצה כדי להכניע את הטבע הגס. אבל בדורנו מתחזק שוב הקודש שבטבע שהוא הקודש של ארץ ישראל. במקום המאבק עם הטבע והח-

הניגוד המלאכותי בין קודש לחיים טבעיים, הרב קוק סבור כי השפעת העמים הנוצרים, שבתוכם חי עם ישראל זמן רב, הולידה את הדעה שיש ניגוד בין הקודש ובין השאיפה לחיים בריים אים וטבעיים. ההתקוממות בעת החדשה כנגד הסגפנות וההתרחקות מן החיים הגשמיים גרמה "שנאה כבושה לרוח הדת בכלל". אבל לאמתו של דבר אין כל סיבה שהתביעה לחיים טבעיים תהיה גושה למאבק נגד הדת. אדרבה, תביעה זו נובעת מרגשי הקודש שבלב האדם (א"ד לב).

גדולת האדם היא דווקא במה שהוא חי בתוך עולם החול ופועל בתוכו כדי להעלותו אל הקדושה. הקודש שבחול הוא נשגב וקדוש יותר מן הקודש שבקודש. "ואין קץ ותכלית לתיקוני העולם לם שיבואו מכל הטוב הבא לעולם בדרך חול" (א"ת פה). "לפעמים יש שהקודש מתעמר בהחול עד שמדלדל את החומר". התוצאה היא שהחול מתקומם, תובע את חובו מן הקודש בנשך ובמר-בית, והוא מתחזק על חשבון הקודש. אחר-כך יבוא האיזון בין הקודש והחול.

אפשר, כמובן, לבטל את טבעיות החיים ועל ידי כך יהיה האדם ללא חטא. אבל ביטול טבע החיים הוא "החטא היותר גדול", כפי שאנו למדים מן הנזיר שנקרא חוטא על שציער עצמו מן היין (במדבר ו, יא; נדרים י, א). לכן אין שלימות רוחנית אלא בחיים טבעיים, אף-על-פי שבחיים אלה אין מנוס מן החטא, ככתוב (קהלת ז, כ) "כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא" (את"ש לז).

ההתנגדות לטבע מבטאת רתיעה פסיכולוגית הנובעת מן החשש שמא העיסוק בחול יפגע בטהרת הקודש<sup>23</sup>. "יש אשר מכל תנועה של חופש חמרי ושל התמכרות לעבודה בענינים חמריים מעשיים וחברתיים, נכנס בה (בנשמה) מיד רטט פנימי שמא הטרדה המעשית תמעט את מעינה, שמא כל מה שיוסיף הישוב תיקון, יוסיף השכל חורבן"<sup>24</sup>, ומתוך כך היא עושה את פעולותיה

הפרישות פרק כ: "וכל אשר גוסף העולם ישוב, גוסף שכלם חורבן". אף כאן בולטת התנגדותו של הרב קוק לתפיסה השולטת בספרות המוסר. השווה לעיל הערה 12.

<sup>23</sup> הרב קוק מביע דעתו כאן שחשש זה מתחזק במיוחד חד באומה הישראלית אשר "הרוחניות העליונה" הוא יסוד נשמתה.

<sup>24</sup> ראה חובות הלכות לרבנו בחיי הספרדי, שער



להשכיל על ערך האדם ומעלת נשמתו, וכן להוקיר ביחוד את ערכה הרוחני של האומה ותרונה האלוהי" (ש"ה, הקדמה, יב).

התגברותה של הרוחניות בקרב העם בימי שבתו בגלות באה בלחץ ההכרח — וזו חולשה התובעת איזון. "כשהנטיה הרוחנית מתגברת מתוך הדחוק, מפני שהעולם החמרי הרוס הוא ומטושטש, אף על פי שאנו מוצאים בה הרבה קדושה ופאר אידיאלי, מכל מקום הרי היא לקויה בחולשה גדולה, ומוכרחת לבוא אחרי כן תקופה של גטיה לעולם החמרי, לשכללו ולסדרו בכל מכוונותיו". כשתיקון עולם החומר הוא בעיצומו "חוזרת הנטיה הרוחנית לפעם ברב כוח ומתחברים שני העולמים בהרמוניה אחת, והשמים והארץ מתאחדים במילוי והשלמה" (אה"ק ב, תיט-תכ).

על סמך דעת חז"ל (יומא ט, ב), שבית שני חרב מפני שנאת חנם, אומר הרב קוק ששנאה זו היתה ביטוי להתגברות מסוכנת כל-כך של החמריות, עד "שלא היתה שום תרופה למחלה כי אם על ידי שבירת האומה, באופן שלא יהיה לה ימים רבים מה לעשות בענינים חמריים בכללותה, וגש-ארה פניית האומה כולה בכל ימי הגולה הארוכה רק לדברים נשגבים ונאצלים"<sup>26</sup>. והנה ההטעמה היתירה של הרוחניות הוזיקה לאומה וגרמה לאבדן "ההוד האמתי מהרוחניות עצמה".

"והנה עתה בעת ההתעוררות של התחיה הלאומית היא לנו האות שכבר נתרפאה המחלה הכללית, באופן שכבר ניתנה רשות לאומה להיות לה שיח בענינים חמריים בכללותה. הנטיה הראשונה מההפלגה הרוחנית אל החמריות מוכרחת להיות בהפ-רזה קצת לצד האחרון, וזהו מקור חוצפא של עיקבא דמשיחא<sup>27</sup>. מכל מקום לא יאריך הזמן של הנטיה הקיצונית הזאת כיון שביסוד האומה מונח שיווי המשקל" (או"ת קנט).

תירה להכניעו, באה תקופה של התקרבות בינינו לבין הטבע:

"הרוח הצעיר התובע את ארצו, שפתו, חרותו וכבודו, ספרותו וכוחו, רכושו, רגשותיו, נורם על-ידי שטף של טבע, שבתוכניו מלא הוא אש קודש" (שם עת-עט).

בתקופת חורבן בית שני גברה הנטייה לפרוש מחיי שעה בשביל חיי עולם<sup>26</sup> משום שישראל "נעתק מאדמתו והוצרך להכיר את תעודתו רק במעמדו הרוחני המופשט". אך עם שיבת ישראל לארצו בדורנו גובר הצורך המעשי ב"הסידורים המדיניים והחברתיים", לגורמים המעשיים המתרחבים אף ניתן מעמד קדושה, ש"הרי הם הם גופי תורה". ועל ידי כך "פעל הרוח המלא קדושה חיי אמת על העולם ועל החיים" (שם עז). בימי הגלות נחלש הכוח הטבעי באומה וזה "הגר-רם האמתי של כל ההתנוונות הרוחנית", ולכן יש להתאמץ כדי להחיות ולבנות את הטבעיות (אג"ר ג, מה). בתקופת הגלות הושפעה האומה הישראלית מן התפיסה הדתית של אומות העולם שבתוכן היתה פוורת. דתן של עמים אלה קיבלה צביון רועד וחלש שהתבלט "בצורה של נזירות חשוכה", שיש בה אימה חשכה בלא חיים ובלא שמחה, הוד ותפארת. "על כן עליו לשוב למקורו הטבעי, להפריח כל רגשותיו ממקורה של תורה". יש להתנגד לתפיסה דתית שיש בה משום "רפיון רוח", ולעומת זה יש לטפח את "הגעגועים לחיים בריאים וטבעיים" (א"ד לא-לב).

"ישראל בגולה עזב את דאגתו מכל עניני חול מצד כללות האומה. שם את עיניו ולבו רק בשמים ממעל. לבו לא הלך עוד להרבות חיל, רכב וסוס, ככל גוי על אדמתו, ובכלל לא היה עוד לכלל האומה שום עסק חמרי. יחד עם זה חדל לעגוב אל כל תזנוני הגוים הרבים ורוח ד' החל לפעמו

<sup>25</sup> בשאלה העקרונית של "מניחים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה", ראה א"י השל, תורה מן השמים באספקלריה של הדורות (לונדון-דון-ניו יורק תשכ"ב), א, 120; א' אורבך, חז"ל — פרקי אמונות ודעות (ירושלים תשכ"ט) 543.

יש לשער שהרב קוק מכוון כאן לבבא בתרא ס, ב: כשחבר הבית בשניה רבו פרושין בישראל. השווה מאמרו של אחד העם "בשר ורוח".

<sup>26</sup> השווה לעיל הערה 25.

<sup>27</sup> ראה סוטה מט, ב: בעקבות משיחא חוצפא יסגא, רש"י מפרש: בסוף הגלות לפני ביאת משיח. והש"ו וזה או"ת פג: "הדור הראשון של עקבתא דמשיחא, בתחלת קץ המגולה של ישוב ארץ ישראל, הוא מכשיר את החומר של כנסת ישראל".

אמיץ, חושים מפותחים, וסדרי יופי, נקיות וטהרה, מוסר נימוסי, דרך ארץ, ומרץ, ואהבה לחיים ולעולם" (אה"ק א, צו). במכתביו הוא משנן כי יחד עם העבודה הרוחנית יש להשגיח על בריאות הגוף (אג"ר א, שמ; ב, רכו). במיוחד יש לשים לב לכך בקרב תלמידי הישיבות: "שזהו עיקר גדול מאד בדורנו, דור שירדה החולשה בעולם ומקננת דוקא בין תלמידי חכמים יראי ד' וחושבי שמו, ואחת מעבודות-הקודש היותר עיקריות היא ההשתדלות שתלמידי חכמים יהיו בריאי גוף ונפש" (שם ב, רמד). את הפסוק (במדבר יט, יד) "אדם כי ימות באהל" דרשו חז"ל (ברכות סג, ב), שאין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה. הרב קוק מפרש דרשה זו: "אדם חי, המטה את תשוקותיו וכוחותיו לא להוללות וסכנות לות כי אם לעמלה של תורה ושמחת השגתה. אבל מי שאין לו הרגשת החיים וזיומן הוא לא יכול להיות אדם אשר ימות באוהל" (שם א, קפו).

מכאן בא הרב קוק למסקנה שיש ערך רוחני רב בעיסוק בספורט. בחיזוק הכוח והגבורה יש משום עבודת קודש. הכוח הרוחני של הצדיקים העליונים משתכלל על-ידי "ההתעמלות שצעירי ישראל עוסקים בה בארץ-ישראל לחזק את גופם בשביל להיות בנים אמיצי כוח לאומה", וזאת למרות שיש למתוח בקורת על "מהלך החיים של העוסקים באימוץ הגופני". הרב קוק משוכנע כי אף בתחום זה תתברר ותזדכך הקדושה וסופה של הפעילות הגופנית שתהיה כולה קודש (או"ת פ) <sup>29</sup>. אולם חשיבות הספורט אינה מכפרת על חילול הקודש הכרוך בעריכת תחרויות הספורט בשבתות ובחגים. במכתב אל הקונגרס הציוני הטי"ו שנערך בבאול בשנת 1927 תובע הרב קוק מן ההסתדרות הציונית להשפיע השפעה מוסרית ומעשית על הנוער "לסדר את כל הענינים הספורטיביים, ומשחקי כדור הרגל בכללם, שיהיו באופן אשר לא יגעו בקדושת השבתות והחגים הקדושים, ויקבעו את כל אלה בימי החול" (חה"ג רמב-רמג).

### גבורת ישראל

אי אפשר לתקן בדורנו את הרוחניות כי אם "במילוי הגשמיות", כדי שהכוחות החמריים יתחזקו וישמשו "בסיס לקודש" (אה"ק א, קמו). יש שירידה רוחנית היא תוצאה מ"כשלון גופני", ולכן יש לתקן את המצב הגופני כדי "לבנות בתקומה הגופנית את ההריסות הרוחניות כולן" (שם ב, תכא). "כשמתרבה כוח החמרי של האומה, נשמתה מתפשטת ומתגדלת יותר" (או"ת קמה).

"כשעם הקודש יהיה בריא וחזק בגופו, תתגבר ותתחזק הקדושה בעולם. כשילדי ישראל יהיו חזקים, בריאים ומזקינים, יהיה אויר העולם קדוש וטהור" (שם קעא). "ודאי יש צורך לעולם וגם לישראל בגיבורים כובשים. אבל מה שיתן את רוח הגבורה להיות הולך וחי מתאים לטבע האומה במקוריותה, וזאת היא כל תביעת הקדושה, התורה המצוה, גודל ההשגה וטהרת החיים וקדושתם" (שם).

אנחנו מואסים את "הגבורה היבשה והקשה, הגבורה שכולה חמרות, העקובה מדם, ומביאה לבסוף את הגוי כולו לידי שפלות ובהמות גסה". יש לטפח גבורה לאומית שתהיה בה מוזיגה של אהבת עמנו וארצנו עם "רוממות ואצילות הנפש של ידיעת ערכנו המיוחד", זו הגבורה של עם החי על פי תורת אלוהים "אשר דרכו היא משפט וצדקה" (א"ד נרנב).

"גבורה מיוחדת היא גבורתם של ישראל, גבורה המצטיינת לא בכיבושים שמכבישים את אחרים, מכניעים אותם או מאבדים אותם, אלא גבורה שבעיקרה היא קשורה בכיבוש שהאדם כובש את עצמו, גבורת הנשמה האלהית, הרוח האצילי של האדם, שמכבש את הגוף הבהמי ואת תאוותיו הגסות והסוערות, גבורת ארץ אפים הטוב מגבור ומושל ברוחו מלוכד עיר (משלי טז, לב). זאת היא הגבורה האזורה לישראל <sup>28</sup>, הנאותה ליסוד המוסר הטהור והרמת ערכו של האדם ביתרוננו מן הבהמה" (עירי א, עה).

הרוחניות אינה יכולה להתחזק ולנצח אלא אם כן היא מצוייה בתוך ממלכה חומרית מלאה אונים: "עולם ערוך ומסודר, אברים בריאים, ולב

<sup>28</sup> כלומר, כך יש לפרש את הברכה "אוור ישראל בגבורה".

<sup>29</sup> השווה או"ת צח.

כל כוח העושה איזה בנין וסידור בענינינו בארץ ישראל חביב עלי, במעמקי רוחי. ומתוך כך לא שלחתי אנכי מצדי אנשים לועד הדתי, שהנני מכירו רק לצורך כללי אחד מצרכי העיר, ולא בשום אופן ליסוד המבסס את הרבנות, במובני אני... והנני עומד תמיד לעזור ולפשר את הענינים המסוכסכים הנוגעים למצב עירנו, לכל מפלגותיה, בתור חטיבה אחת חשובה מחלקי ישובנו הקדוש והחביב בארץ אבות, ולהרגיע את הלבבות בדרך שלום ואהבת אחים, שלום שלום לרחוק ולקרוב" (אג"ר ב, כח-כט)<sup>31</sup>.

כשם שדרך החיבור של הקודש עם החול היא כסולם שבו עולה האדם מן החול אל הקודש, כך היא דרכה של התשובה. הקדושה אינה יכולה להתקיים באדם אלא אם כן הוא מתאמץ שיהיה "מלא כוח חיים ואומץ גופני", על פי הכלל של "נפש בריאה בגוף בריא" (אה"ק א, טו)<sup>32</sup>. בפתח הספר "אורות התשובה" קובע הרב קוק את התשובה הגופנית כשלב ראשון בדרך התשובה של האדם, ורק לאחריה ועל יסודה אפשר לבנות את התשובה הרוחנית. תשובה גופנית זו מתייחסת אל "כל העבירות נגד חוקי הטבע, המוסר והתורה המקושרים עם חוקי הטבע, שסוף כל הנהגה רעה הוא להביא מחלות ומכאובים". האדם חייב להכיר כי הוא עצמו אשם, על ידי התנהגותו, בדילדול החיים הגופניים. הכרה זו תביא אותו לידי החלטה לחזור בתשובה ולקיים את חוקי שמירת הבריאות. "המדצינה עוסקת בזה אמנם הרבה, אבל לא נשתכללה כפי הנראה עדיין לגמרי עבודה גדולה זו, ולא נמצא עדיין הפתרון הנכון לכל שאלות התשובה הגופנית, עד כמה שיש בגבולות החיים להחזיר לאדם את כל האבוד ממנו מצד החטאים מהרסי הגוף וכוחותיו. וכפי הנראה, מקצוע של תשובה זו תלוי הוא

השקפתו בדבר התחברות החול אל הקודש בדרך העבודה הגופנית, מביאה את הרב קוק אל ההכרה שהעבודה הפיסית בארץ ישראל היא חובה קודש (חה"ג רמז). שאיפת הגאולה של עם ישראל בארצו "מוכרחת לבוא דוקא על ידי עבודתנו, עבודת אחים מיישבי ארץ ובוניה בפור, על, בזיעת אפם ועמל כפיהם" — ולכן קדושה היא העבודה הגופנית (שם רמת-רמט). התחייה הלאומית בארץ ישראל יש בה "עבודה רוחנית ועבודה גופנית, עבודת הקודש ועבודת החול, גם יחד" (אג"ר ג, רפג). לא זו בלבד שישוּב ארץ ישראל "הוא עיקר גדול בעיקרי התורה" (חה"ג לד), אלא שעבודת המטע בארץ ישראל היא מלאכת קודש שיש בה משום "התדבקות במידותיו של הקודש ברוך הוא"<sup>30</sup>.

בשעה שכיהן הרב קוק כרבה של יפו, פרץ בשנת תרע"א סכסוך בין "ועד העיר הכללי" (הנהגת הקהילה היהודית) ובין "הועד הדתי" ביפו, והוועד הכללי פנה אל הרב קוק וביקש ממנו להתערב. בתשובתו אל הוועד הכללי מבהיר הרב קוק כי לדעתו הרבנות עוסקת בכל תחומי החיים "ואיננה מתגדרת בשום אופן רק בעניני הדת לבדם אע"פ שהענינים הם לה חביבים וקדושים מאד". משם כך אין הוועד הדתי "עוזר לרבינות", שכן הרבנות אינה זקוקה לעזרה מסוג זה; להיפך, הוועד הדתי מקבל עזרה מן הרבנות. הוועד הדתי נחוץ לקהילה היהודית משום שהוא ממלא תפקיד ציבורי בענינים דתיים. אבל הרב אינו קשור לוועד הדתי בלבד, שכן הוועד הדתי עוסק רק בתחום אחד של צרכי העיר:

"אמנם הוועד הדתי נכבד הוא לעירנו, מפני שהענינים הדתיים גם הם ענינים חברתיים הם, וצריכים הם ועד מאנשים המסורים להענינים ההם בלב שלם, לפקח על תקנתם, והוועד הזה מוצא הוא על כן עזרה בהרבנות... לא פעם אחת גליתי את דעתי שהנני קרוב במדה אחת לשני הוועדים יחד.

<sup>31</sup> ראוי לציין כי בעוד שבדרך כלל חתם הרב קוק על מכתביו "הק' אברהם יצחק הכהן קוק" נהג לפעמים להוסיף "עבד לעם קדוש על אדמת הקודש". ראה, למשל, אג"ר א, כז; א, כט; א, לד; א, מא; א, ריא; א, רסה; ב, יח; ב, קס; ב, קסה; ב, רל; ב, רמה; ב, ש.

<sup>32</sup> השווה אימרתו של יובנאל בסאטירות שלו שיש להתפלל למען שכל בריא בגוף בריא: Mens sana in corpore sano.

<sup>30</sup> מובא בחוברת שלושה באול מאת הרב צ"ר קוק (ירושלים תש"ז) כב. הרב קוק מציין את דברי חז"ל בויקרא רבה כה, ג. שם מתפרש הפסוק "ובו תדבקו" (דברים יג, ה) כעיסוק במטע בארץ ישראל.

"ניצוצות הקדושה" הטמונים בחיי המעשה. נטיה זו לטשטוש הגבול בין המטרה והאמצעים באה לידי ביטוי חריף במשנת החסידות. דוגמה לכך הוא הפירוש שניתן במשנת החסידות של רבי ישראל בעל-שם-טוב לאגדה התלמודית (תענית כב, א) על ר' ברוקא שהיה מבקר בשוק ושאל את אליהו אם יש בשוק הזה איש העולם הבא. הצביע אליהו על שני אחים שנודמו לשוק. שאל אותם ר' ברוקא מה מעשיהם. ענו לו: אנחנו אנשים עליונים המשמחים בני אדם עצובים וכש-אנו רואים שבני אדם מתקוטטים אנו משתדלים לעשות שלום ביניהם. והבעש"ט פירש את התנ"הגותם כמעשה דבקות של צדיקים המעלים את ניצוצות הקדושה מתוך חיי המעשה של השוק.<sup>87</sup> הרב קוק מרחיק לכת עד כדי ביטול מוחלט של ההבחנה בין המטרה והאמצעים. האדם צריך לקדש את האמצעים המוליכים אל המטרה "שגם המה יהיו קדושים וטהורים" (שם ב, רנו)<sup>88</sup>. בשעה שאדם עוסק בעניני קדושה אין הוא מתק-שה בכך. "אבל כשעוסק בעניני חול צריך דעה הגונה לשעבדם (את האמצעים) לתכלית המעו-לה... על כן בתחילת ברכות של חול, כשיוצ-אים מעניני הקדושה ופונים לעניני החולין, צרי-כים להקדיש ברכת הדעה ותפילתה, שאז גם עניני החול קדושים יהיו" (עו"ר א, רעג-רעד).

אמנם בעולם כמות שהוא כיום יש הבדל ברור בין התכלית ובין האמצעים. אבל הבדל זה הוא תוצאה מן המציאות הנפגמת, ואנו חייבים לתקן את הפגם. בדרך זו מתפרש מאמר המדרש (ברא-שית רבה, ה, ט) כי מתחילת הבריאה ראוי היה טעם העץ להיות גם הוא כטעם הפרי — "מה הפרי נאכל אף העץ נאכל" — אלא שהחטא גרם לקל-קול. הפרי הוא המטרה ואילו העץ הוא המכ-שיר לעשיית הפרי, האמצעי למטרה:

בקשר חזק ביתר חלקי התשובה הרוחנית" (את"ש כא)<sup>88</sup>.

יש לציין כי פרשנות התשובה של הרב קוק היא מהפכנית בספרות התשובה. הוא היחיד בכל הספרות הזאת הקובע דירוג של מעלות התשובה הפותח בתשובה גופנית. יתר על כן, בריאות הגוף אינה נתפסת לו כאמצעי המאפשר לו לע-סוק כראוי בתשובה הרוחנית אלא היא מגמה ותכלית, חלק אינטגרלי מן התשובה.<sup>84</sup>

"המטרה של כל המצוות כולן היא שיביאו את החיים כולם למדרגה היותר נעלה, למדרגה זו שראוי יהיה להיות החיים תכלית עצמית. החיים ההוויים, שהם מלאים פגמים וחסרונות, אינם ראויים כלל שיהיו מטרה אל המציאות. ועל כרחק אתה חיי<sup>85</sup>. אמנם מעבר הוא ההווה אל העתיד, שיהיו החיים אז מטרה לעצמם ולא אמצעים, כי יהיו נחמדים ומלאים בחכמה, בגבורה, ובצדק, בשמחה ובעונג" (עו"ר א, תלד).

#### מטרה ואמצעים

מראשית תולדות הפילוסופיה הובלטה ההב-חנה בין המטרה והאמצעים, בין תכלית כל המע-שים ובין האמצעים המוליכים אל התכלית. הרמ"ב"ם פירש את היחס בין חיי אנוש ובין האידיאל של השלמות האנושית על פי הזיקה של האמצ-עים אל המטרה, וכי האמצעים אינם נחוצים בפני עצמם אלא מפאת התכלית אשר לקראתה הם מכוונים.<sup>86</sup> אולם בתורת הקבלה ניטשטש במי-דה מרובה הגבול בין המטרה והאמצעים משום שהאדם כולו, על כל מעשיו, נדרש להתעלות למדרגה העילאית של הדבקות על ידי העלאת

<sup>83</sup> השווה את"ש פב ; צא ; צד ; וכן ע"ט לה.

<sup>84</sup> השווה רמב"ם הלכות תשובה ט, א המפרש שבריי-אות הגוף היא "מתן שכרן של מצוות", היינו תוצ-אה מן התשובה ולא חלק ממעשה התשובה. וראה להלן הערה 35.

<sup>85</sup> אבות ד, כב. כלומר, כשחיי האדם אינם במדרגה שאפשר לראות בהם "תכלית עצמית", הרי נמצא שהאדם חי ללא מגמה אלא מתוך כורח המציאות.

<sup>86</sup> ראה רמב"ם, מורה נבוכים ג, כז ; שמונה פרקים, פרק ה' ; הלכות דעות, פרקים ג"ד, והשווה א' שביד, עיונים בשמונה פרקים ל' רמב"ם (ירושלים תשכ"ה).

<sup>87</sup> ראה : G. Scholem, *Mysticism and Society* (Diogenes 1967). והשווה את אימרתו של רבי מנחם מנדל מקוצק על הכתוב "אנשי קודש תהיון ליי" (שמות כב, ל) : היו לי קדושים קדושה אנושית. ראה מ' בוכר, אור הגנוז (ירושלים ותל אביב תש"ז) ב, 558.

<sup>88</sup> ראה גם עו"ר ב, רנט"רס.

הראשי" עד כדי כך שתחדור לתוך כל האמצעים והמכשירים. "ואורחות החיים המעשיים לא יהיו גורמים לחוץ בעד הנועם של האור האידיאלי, הנתמך בדרכו על ידי אמצעים הגונים, המחזיקים אותו ומוציאים אותו מן הכוח אל הפועל". המגמה האידיאלית תחדור לתוך כל האמצעים והמכשירים "ומכולם יוטעם טעמו של הזיו המגמתי" (שם) <sup>39</sup>.

<sup>39</sup> השווה אה"ק, קמ; ג, רצד; ג, שסז; אג"ר א, ק; אה"ת לד"לה.

"כל האמצעים המחזיקים איזו מגמה רוחנית גבוהה כללית ראויים היו להיות מוחשים בחוש נשמתי באותו הגובה והנועם, שעצם המגמה מורגשת בו כשאנו מציירים אותה. אבל טבע הארץ, התנוודות החיים, וליאות הרוחניות כשהיא נסגרת במסגר הגופניות, גרם שרק טעמו של הפרי, של המגמה האחרונה, האידיאל הראשי, מורגש הוא בנעמו והדרו, אבל העצים הנושאים עליהם את הפרי, עם כל נחיצותם לגידול הפרי, נתעבו ונתגשמו ואיבדו את טעמם" (את"ש מא"מב).

החטא ("ליאות הרוחניות") גרם לעיוות במציאות, והתשובה תחזק את המגמה ("האידיאל

משורר דתי נתון במצב משונה. משורר כזה יבקש להקים יחס אל הדתי באמצעות הדמיון; אך משום כך דוקא יעלה בידו להקים יחס אסתטי אל משהו אסתטי. לשיר מזמורים לגיבור האמונה הוא משימה אסתטית ממש כמו לקשור כתרים לגיבור המלחמה. אם הדתי הוא באמת הדתי, אם מסר עצמו למשמעתו של האתגר והוא מקיים אותה בקרבו, הרי לא יוכל לשכוח כי הפתוס הדתי אינו עומד על שירה ומזמור וכתובת שירים, אלא על הקיום; באופן שהיצירות השיריות, אם אין זו פוסקת לגמרי, או אם היא שופעת בעוז כמקודם, סופה שהיחיד עצמו רואה בה משהו אקראי, מה שמוכיח כי הוא מבין את עצמו בבחינה דתית. מבחינה אסתטית היצירות השיריות היא החשובה, ואופן קיומו של המשורר הוא אקראי.

ק י י ר ק ג ו ר

# הערות קטנות לשאלות גדולות

יוסף שכטר

## דורות ראשונים ודורות אחרונים

רק רליקוים (שרידים, חפצי קדושה). לפי תיאור אחר: אחרי תקופה שבה השיגו הנזירים את המדרגה הגבוהה של ניראוואנה (השתחררות מוחלטת מענייני העולם הזה). הצליחו עדיין בהתבוננות (מדיטציה), אחר-כך באה תקופה של למדנות, ואחר-כך בנו מנזרים רבים, ולבסוף ידעו רק להלחם ולמתוח בקורת. באחד מכתבי הבודהיסטים מסופר על ה"ארהאט" האחרון שחוסל על-ידי אחד המלומדים. הסיפור העצוב הזה הוא הזוה הוא משל לדורות רבים ולעמים רבים. בתקופה של ירידה האדם דורש מעצמו מעט, מתחילים למסור את הדברים בכתב ומצפים לאחרית הימים. עד כאן על מקורות בודהיסטיים.

יש בתיאורים אלה מן הנכון. כך דרכו של עולם: יש תקופות של השראה, של התעלות, של התעוררות, של גדלות דמוחין, ואחריהן באות תקופות של התרוקנות ממשעות, של קטנות דמוחין. אבל יש בתיאורים אלה גם מן המטעה, כי מן החשיבות וההכרח הוא שיכירו בני-אדם וידעו, שאחרי תקופות של ירידה באות שוב — במקדם או במאוחר — תקופות של עליה. דבר זה חשוב הוא מאד בכדי שהאנשים החיים בתקופה של ירידה לא יחשבו שהם חיים בימיה האחרונים של האנושות. יש להישמר מפני הדעה הנפוצה בין הבריות שכל התעלות רוחנית סופה להיבטל. דעה מפתה זו אינה נכונה, ובתקופה של קטנות דמוחין היא הרת סכנה כי היא מעכבת את ההתחדשות. הרבה יותר חשוב הוא שיזכור האדם את התקופה שבה היה ודאי לו שהמציאות האמיתית היא המציאות הרוחנית ושלא תישכח מלבו. וכשם שחשוב ליחיד לזכור זריחות-הארות שהיו לו בחייו הפרטיים, כך חשוב לעמים לזכור זריחות-הארות שהיו להם בתקופות מסוימות בתולדותיהם. רבי נחמן משרין (מחסידי ברסלב) פונה בתפילתו לה' ואומר: אם אני נופל ממדרגתי, עזרני לחזק את עצמי בזריחה ובהארה שהיית מזריח עלי ומאיר לי בימים קודמים, כי איך אוכל לשכוח ולאבד מה שכבר היה בידי ממש, ואיך אפשר לי שלא להאמין לעצמי

ההבדל בין הדורות הראשונים לבין הדורות האחרונים מודגש במסורת התלמודית. לבם של ראשונים היה (רחב) כפתחו של אולם, ושל אחרונים כפתחו של היכל, ואנו (כלומר בני הדור של בעל המאמר — לבנו הוא:) כמלוא נקב מחט-סידקית (עירובין נ"ג, ע"א). האחרונים עולים על הראשונים בלימוד (בידיעת התורה), אבל הראשונים היו מוסרים נפשם על קדושת השם ונעשו להם נסים, והאחרונים אינם מוסרים נפשם על קדושת השם ותפילתם אינה מתקבלת (לפי ברכות כ', ע"א). מובלט ההבדל שבין המקדש הראשון לבין המקדש השני: שכינה ורוח הקודש ואורים ותומים היו במקדש הראשון ולא היו במקדש השני; אש המערכה (שעל גבי המזבח) היתה רבוצה במקדש הראשון כאריה, ובמקדש השני — ככלב (לפי יומא כ"א, ע"ב). אנו מוצאים בתלמוד משפטים: משמת תנא פלוני בטלה עצה ומחשבה, משמת תנא אלמוני נסתתמו מעיינות החכמה (או: בטלו חסידים) וכו', עיין סוטה מ"ט, ע"ב, והירידה תימשך עד לפני ביאת המשיח, באותה תקופה תהיה האמת נעדרת, זקנים (או גדולים) יעמדו בפני קטנים (צעירים), ופני הדור יהיו כפני כלב (שם, שם).

גם בספרות החסידות אנו מוצאים מאמרים שבהם מתבטאת הירידה, ועיקר תוכנם הוא, שבראשיתה של החסידות (בתקופת הבעל-שם-טוב והמגיד ממזריטש) היה בה עוז רב ואחר-כך ירד עוזה.

במסורות של עמים אחרים, כגון במסורת הבודהיסטית אנו נתקלים בתיאורים דומים של ירידה<sup>1</sup>. לפי תיאור אחד רק בתקופה הראשונה של הבודהיזם היה הנזיר יכול להיות "ארהאט", בעל מדרגה גבוהה<sup>2</sup>; בתקופה השנייה עדיין היה טוהר החיים, בשלישית היתה רק ידיעה בספרים, ברביעית נשארו רק סמלים היצוניים (כגון מלבושי הכהנים), בחמישית נשארו

<sup>1</sup> עיין, למשל בספרו של Edward Conze: *Buddhism, its Essence and Development*, Oxford 1953 (בסוף פרק ד').

<sup>2</sup> "ארהאט" הוא אדם שהשתחרר לגמרי מן ה"אני" ומן ה"שלי", ושולט בעצמו לחלוטין.

ההשקפה הקרובה לבני דורנו היא, שהתקופה המקווה היא תקופה של השראה כתקופות שכבר היו בהיסטוריה, אבל מבחינת תוקפה (וכן מבחינת ציפייתנו) היא מחוללת במובן האַכסיסטיציאלי. זאת היא תקופה שאין לה "גרעון". נכון הוא שקיימת בנו שניות: מצד אחד למדנו מתוך הנסיון שגם תקופה של השראה נפסקת (ואחר-כך שוב מתחדשת), ומן הצד השני הרי היא — בלשונו של הרמב"ם — "הטובה האחרונה".

### "ויאמר לאדם"

פרק כ"ח בספר איוב הוא מן הפרקים המחשבתיים-פילוסופיים בתנ"ך. הוא מתחיל בתיאור הישגי האדם היודע להוציא כסף וזהב, ברזל ונחושת מן העפר והאבנים אשר באדמה. הוא חודר למעמקים החשוכים של האדמה ומגלה את האוצרות הטמונים בה. בחכמתו הופך הרים ובוקע סלעים וכו', ומוצא דברים יקרים אך אינו מצליח למצוא את החכמה האמיתית. לבסוף אומר אלוהים לאדם: הלוא יראת ה', כלומר אורח חיים בהתאם למצפון<sup>6</sup>, הוא עיקר החכמה, וההימנעות מן הרע הוא עיקר הבינה.

כיצד מבאר לעצמו בן דורנו את הנאמר בפרק זה? ראשית כל הוא עומד על הישגים מדעיים-טכניים רבים וגדולים לאין-ערוך מאלה הנזכרים בפרק, וכן הוא עומד על ההרס הרב שהאדם גורם לעצמו בחכמתו, על זיהום האויר והמים והמוזן ועל תקלות אחרות רבות וקשות<sup>7</sup>, וכן עומד בן דורנו על החכמה המ-פוקפקת שלנו במקצועות הרוחניים, על תיאטרון האב-סורד ועל העיונים בכתבים פסקאיים אמנותיים. הפוגעים באנושי ובעל-אנושי שבאדם ה"אבדון ומות" (הנזכרים בפרקנו) אינם מכוונים אותנו בזמן הזה למעלה, הם אינם שומעים כיום את שמעה של החכמה האמיתית, אלא מוליכים אותנו ללא-כולמויות אמנותית. בסוף אנו מגיעים למלים: "ויאמר לאדם", וכאן עיקר הבעיה: היש קשר בינינו לבין הכוח העליון הפועל ביקום? שאלה זו שנשאלה הרבה פעמים מימי קדם עד היום הזה קיבלה בזמננו אופי חמור, אחרי שהתברר לנו שמקומנו בגלכסה שלנו (שביל החלב), ועל-אחת-כמה-יחכמה בקוסמוס כולו הוא מבוטל לחלוטין, ועל כן גדל כוחו של הפפקוק: שמא אין הכוח העליון אומר לנו כלום ורק אנחנו מדמים בנפשנו שהוא אומר לנו משהו. הספק שבנו אינו

הבא, להבדיל מימות המשיח ש"עולם כמנהגו הולך".

<sup>6</sup> על משמעותו של המושג עיין בראשית כ', י"א.

<sup>7</sup> עיין בספרו של Gordon Rattray Taylor: "The Doomsdaybook", Thames and Hudson, London 1970 (בפרק שני).

ולהתעלם ממה שראו עיני ושמעו אזני והרגשתי במוחי ובלבי?!

בתקופה של קטנות דמוחין האדם נוטה לראות את התקופה של גדלות דמוחין כקצרה וכחולפת. המסקנה שהוא מסיק מתוך מצבו בהווה היא, שההתעלות הרוחנית אינה בת קיימא כמציאות. השקפה זאת אינה נכונה והיא מביאה נזק רב לאדם. מובן מאליו שיש להתנגד לדעה כי אין הבדל בין התקופות. בקהלת (פרק ז', פסוק י') מזהיר החכם מפני המחשבה שהימים הראשונים היו טובים מאלה שבהווה. אזהרה זו אינה נכונה אלא כשהיא מכוונת כנגד אנשים החושבים, כי העבר היה תמיד טוב ושהווה הוא תמיד רע, אבל ההשקפה שכל התקופות שוות מבחינת האווירה הרוחנית השוררת בהן אינה נכונה. שכן ידוע לנו כי תקופות ההתרוקנות מתפר-נסות מזכרון תקופות ההשראה ומן הציפיה להתחד-שותן בעתיד. זכרונות וציפיות אלו אמת הם, הן לגבי היחיד והן לגבי הציבור, כפי שכל אחד מאתנו יודע מתוך נסיונו בחיים.

אחרית הימים (או ימות המשיח או עולם הבא) היא הכללה של ציפיות אלו. נשאלת השאלה אם כוונתנו באחרית הימים לתקופה של השראה ושל התעלות שאין אחריה ירידה, כלומר לתקופה שתתחיל בשנת כך וכך ותימשך לעולם, או כוונתנו לתקופה ולהחלטיותה של התקופה המקווה, שהיא נצחית בעוזה, ומשום כך מצפים לה וחובה להתכוון אליה וגם לפעול כדי לקרבה.

אנחנו נוטים בדרך כלל למשמעות האחרונה, כי מן הנסיון למדנו שהרוחניות שבעולם האדם עולה ויורדת וחוזרת ועולה, וכשם שאין הירידה נמשכת תמיד, כך אין העליה נמשכת תמיד, אבל בעלי אמונה גדולה לא הבחינו בין שתי המשמעויות<sup>4</sup>. (בשבילם תקופה זו היא "לעולם" בשתי המשמעויות). יש להעיר, שההבחנה בין שתי המשמעויות גורעת מן העוז הנפשי שבתקופה המקווה (של אחרית הימים) ופוגמת בה, משום כך ראו אותה כתקופה שאין אחריה ירידה. כך הנוטים לצד "הראצינאלי" הדגישו שגם בימות המ-שיח עולם כמנהגו נוהג, ועל עולם הבא אמרו שאין לנו אפשרות לתפוס אותו בכלל<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> לפי "תורות ותפילות", ירושלים תשי"ג, חלק ב', תפילות ותחנונים סימן ל"ח.

<sup>4</sup> וכן לא סמכו על הרמב"ם שכתב (בהלכות מלכות פרק י"ב): "וכל אלו הדברים... לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו".

<sup>5</sup> עיין ברכות ל"ד ע"ב, ועיין רמב"ם הלכות תשובה פרק ט', הלכה ב': "סוף השכר כולו והטובה האחרונה שאין לה הפסק וגרעון הוא חיי העולם

"סור מרע" כולל גם סור מ"רעב כוזב" (רעב מדומה; בחברת השובע); וכן הוא כולל סור מחילון (סקולא-ריזאציה) מצד אחד ומקידוש מדומה של החיים מצד אחר, ועוד דברים רבים. אך הנאמר בפרק נשאר בתקפו גם בדרגנו. "סור מרע" הוא עיקר הבינה ובעתיד לא רחוק, כשיתפכח האדם משכרותו הטכנית — יבין זאת.

#### המרצה אינו אלא לחשן

אם אין המרצה חש בעצמו עוז רב אמיתי כדי לכוון את שומעיו בארחות חיים ולהשפיע עליהם ממשית, יש לו לחשוש שמא יצאו השומעים מחדר ההרצאה כשהם מאוכזבים בפנימיותם גם אם יהיו כנלהבים והאכזבה תהיה מהותית, כי מצבם הרוחני נפשי של טובי השומעים יהיה קשה יותר משהיה בשעה שנכנסו לחדר. בכניסתם ציפו שהמרצה יעניק להם מטובו, יפתור מקצת מבעיותיהם ויורה להם במעט או בהרבה את הדרך אשר ילכו בה, והנה לא קרה מאומה והנפש נשארה ריקה.

מה על המרצה לעשות? כיצד עליו להתנהג?

העצה היעוצה לו היא, שיבחר בדברים העשויים לעורר את הנפש, את המוח ואת הלב, להביא את האדם להפנייה ולהכוונה למה שלמעלה מן האדם וישים אותם לפני שומעיו הנאספים ויכוון אותם להתבונן בדברים ולהתייחד עם עצמם, וכל מי שיש לו מה להעיר יעיר, והאחרים יקשיבו להערות ויבחנו אותן ממשית אם הן מעניקות להם תוספת רוח ועוז. יש ליצור מצב אשר בו אין מתווכחים, שאין איש מוכיח לחברו ואין איש מוכיח את חברו.

יש לשים לב לדבריו של סרן קירקגור ב"טוהר הלב", שאת תוכנם הנני מוסר כאן בשינויים. כך הוא בתיאורו: אחד יושב ולוחש, הוא תבוי, נטול משה מעות, בו אין מתחשבים; השני עומד גלוי לעין ומושך את תשומת הלב. זהו השחקן. הוא מייצג אדם מסויים, וכל משפט שבפיו מקבל באמצעותו — אמיתות. הוא מקבל את כל דבריו מן הלחשן, אבל גם שוטה לא יבוא לחשוב שהלחשן חשוב מן השחקן. הוי, רבים הם השוטים הסבורים שהמטיף (המרצה) הוא שחקן ושומעיו הם הצופים החורצים עליו משה פט. אך הדבר אינו כך ורחוק הוא מהיות כך: המטיף (המרצה) אינו אלא לחשן. צופים אין כאן כלל, כי על כל שומע להביט לתוך פנימיותו הוא ולא לעבר המרצה. המרצה לוחש לשומע את המשפט, אך הדבר העיקרי הרציני הוא שהשומע יעמוד בדו-שית עם עצמו.

מכוון כלפי מציאותו של הכוח העליון אלא כלפי יחסו אלינו. "ויאמר לאדם" — כלום הוא אומר לאדם?

על השאלה הזאת, החמורה בשאלות, לכאורה אין תשובה. מה שניתן לנו לומר בהשקפה ראשונה הוא, שלעת-עתה אין לנו אלא תחושה פנימית, שלעתים היא מתגברת ולעתים היא נחלשת בקרבנו, תחושה שיש לנו קשר עם הכוח העליון, וכן קיים בקרבנו חזון שבסופו של דבר יתברר לאדם שהכוח העליון אומר לו משהו, ושתוכנו (או חלק מתוכנו) הוא הצו: סור מרע! יתכן שיעברו עוד דורות רבים עד שיתגשם החזון שכן חלו שינויים בתפיסת העולם וחל שינוי גם בכתובים, למשל, בכחוב בתהלים: "כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול כי יעבור" וצ"ל: כי מיליון שנות אור בעיניך כיום אתמול כי יעבור". הפער בין "מה אדיר שמך" לבין "מה אגוש" וכן הפער בין "ימי שנותיננו" לבין "ימות עולם" גדל בצורה מבהילה ואין אנו יכולים להישען אלא על רגעי ההשראה שבפנימיותנו.

אבל המתעמק בשאלה אם אלוהים אומר לאדם נוכח לדעת, שהשאלה יסודה בטעות, ושהטעות נגד רמת בעיקר עליידי מחיצה שהקימו בני אדם לעצמם בין תיאור (מדעי) של "המציאות" שהמתבונן בו כראוי יודע שאינו אלא סיכום ארעי של תצפיות ושל קונסטרוקציות שהביא להישגים טכניים מרשימים, והוא התיאור שעליו אנו סומכים מצד אחד, ובין מאוויים וכיסופים שאין אנו מעריכים אותם כראוי וציוויים שאנו מקבלים אותם בדלית ברירה מן הצד האחר. מכאן בא הספק אם אלוהים אומר משהו לאדם. אילו היינו משתחררים מן המחיצה הזאת, ויש יסוד לחשוב שיבוא זמן ונשתחרר ממנה, אז לא ישלוט בנו הספק המהותי הזה. בנקודה זו יצטרך האדם לרכז את עיקר מתיבתו בעתיד.

אשר לציוויים — חלו שינויים בהיקפם ולא במהותם, למשל חל שינוי בהיקפו של הצו "סור מרע" והוא כולל בתוכו, למשל, גם את צמצום הילודה בעולם ובמקום "מילאו את הארץ" בא: אל תמלאו את הארץ יותר מדי, ובמקום "וכבשוה" בא: אל תכבשוה יותר מדי. וכן כולל הצו "סור מרע" את ההימנעות מפעולות טכניות רבות הפוגעות באדמה ובביוספירה.



# כיצד הגעתי לחסידות סלונים

דוד כהן

אליו באים בני הישיבה בחודש אלול להתבודדות. אחד אחד הם באים לבית הבודד, לחצי שעה, כל אחד ופסקו בפיו והניגון כמעט אחד, ניגון מלא המית נפש: אדם יסודו מעפר וסופו לעפר — בוכה הניגון, מתיפת בן הישיבה, והקול והבכי מהדדים בעיר ומת-ערבים בציוץ הצפרים.

צעיר הייתי והתמכרתי לתורת המוסר בכל לבי ונפשי. בשמחה היה רבי יוול מבשר לסבא כי הנה נכדו עולה בדרגת המוסר. לא כך חשב אחי הבכור, שראה אותי נתון בעצבות גדולה ועמוקה. אירע אז מעשה בבחור-ישיבה ששב מבית ההתבודדות ודעתו לא שפויה עליו. חשש אחי, ואתו כמה מחבריו שהיו מתמסרים בחשאי גם ללימודי חול, ובאחד מלילות שבת השפיעו עלי שאצטרף אליהם בלכתם בשעות הלילה ל"שטיבל" של חסידי סלונים לשם התבודדות.

ב.

נאורדוק עיר של מתנגדים היתה ברובה, ור' יוול ובני הישיבה שלו היו מבטלים את החסידים. גם הרב הגאון ר' יחיאל מיכל, בעל "ערוך השולחן", שישב על כיסא הרבנות בעיר זו, היה מדבר מזמן לזמן בגנותם של החסידים, שבמקום ללמוד תורה בשבתות מבלים הם זמנם בשירה ואף יוצאים במחולות. קומץ החסידים, וביניהם ידועי שם בקרב חסידי סלונים נקראו בני עקרות הבית "חסידים שוטים". ובליל לות שבת, שמנהג אצל חסידי סלונים לשבת בצוותא עד שעה מאוחרת, היו "אומרים" ניגונים מתוך התל-הבות ולפעמים, בשעת התעלות היו יוצאים ברקוד. כי מי זה יכול לישון כשהמלכה בבית?

רוב החסידים עניים היו ולא התכבדו ביין העולה בממון, אלא הבחורים המעטים שביניהם היו יורדים בחצות הלילה למעיין שבקצה העיר ומביאים אתם דלי מים חיים, והחסידים מתכבדים בשתיית המים הצור-נים, אומרים "לחיים" כאילו יין משובח בפייהם.

הייתי מוקסם מחבורת החסידים היושבים ושרים בדבקות, כשעניניהם עצומות והדמעות פורצות והם קוראים פעם בפעם: אוי טאטינקע זיסער! הייליקער שבת! (אבא מתוק! שבת קדושה!) לבי היה מלא התפעלות, אך אחי וחבורתו לעגו לחסידים והיו מחקים אותם. רגזתי עליהם והודעתי כי איני חוזר אתם לאכסניה שלהם, אלא נשאר עוד עם החסידים. הקשבתי לניגונים ובעיקר לדברים שאחדים מהם

בן שתיים-עשרה יצאתי מבית אבי — רב בעיירה קטנה בחבל ווהלין — ועשיתי דרכי ברגל על פני עיירות וערים עד שהגעתי לפרוסקורוב, עיר בחבל פודול. כאן היה דודי רב שמואל ריש מתיבתא, ורק זמן קצר למדי בשיבה. לבי הלך אחרי בני הנעורים המורדים במלכות והצטרפתי לחבורת נוער שהיתה קשורה במפלגת הסיימובצים. בעזרתם התקבלתי לעבודה באחד הכפרים שבסביבה ועיסוקי היה: חצי מורה וחצי קוטף אגוזים ומקלפם, עבודה שהיתה משחירה ידי כאילו עבדתי בזפת, ואני שמחתי שאני נרצה כפרוליטר.

בעיר זו עברה עלי המהפכה של שנת 1905, והפרעות שבאו בעקבותיה. האכזבה והיאוש מילאו את לבי, וכרבים מבני הנעורים חשבתי על נסיעה לאמריקה. בימים ההם בא אלי סבא מצד אמי, יהודי אמיד, פיקה, בעל טחנת מים בכפר סלבודקה שלייד העיר נאורדוק, שהיתה ידועה בעולם היהודי בשיבת בעלי המוסר שבתוכה, ובראשה עמד היהודי המופלא רבי יוול. סבא הניאני ממחשבותי לנסוע לאמריקה והציע לי לבוא אליו לעבוד עמו בניהול הטחנה גם קצב לי שכר נאה. נערתתי להצעתו בתנאי שאחיה יחד עם הפועלים העובדים בטחנה. עבודתי בטחנה היתה לרשום את הדגנים ובעליהם, ולקבוע את התור לטחינה וכן לרשום את הוצאותיהם של שקי הדגנים. בעניני הכספים היה מטפל סבא בעצמו. קשה היה לסבתא, אשה נפלאה ובפיה מעשיות ואגדות, לקבל את הדין שנכדה חי בחדר יחד עם הפועלים, כפריים פשוטים ואף אוכל אתם. אבל מן ההסתודדות בין סבא לסבתא הבינותי, שהם בטוחים כי שגעונו של הנכד יחלוף.

עמדו ימי קיץ יפים נפלאים. העבודה בטחנה היתה מעטה והבדידות העיקה עלי. בימים ההם בא רבי יוול, ראש ישיבת בעלי המוסר, לחודש של נופש בבית סבא. יהודי נעים-הליכות היה, בעל צורה נאה, ופיקחות שגבלה בערמה נשקפה מעיניו. הוא התקרב אלי, היה מדבר אתי על המהפכה ותוצאותיה, הרבה לספר לי על הישיבה ועל תלמידיה, ולאט לאט נכבשתי לדבריו ולהצעתו לבקר בישיבה. לא עברו ימים מרובים, ונתקבלתי, לשמחתם של סבא וסבתא, ללמוד בישיבה זו, שבה למד גם אחי הבכור.

הימים ימי שלהי חודש אב ובאור הישיבה כבר מורגשת התכונה והאימה של הימים הנוראים. ר' יוול שב מהנופש, וביער הקרוב נפתח הבית הבודד אשר

יהודי קרוב לגבורות ומלאכתו עשיית נרות מחלב. ביתו הקטן היה בקצה העיר, ובחצר בתוך מחסן אטום היה עושה את נרות-החלב שלו, עושה אותם מתוך כוונה והתלהבות כששפתיו דובבות כל הזמן: הייליקער שבת! (שבת קדושה!) פרגסתו היתה מועטת, כי בימים ההם הופיעו נרות הסטארין, אבל היו עוד נשים צדקניות שקנו רק את הנרות של ר' שלי מה'לי. הוא ידע שאני מתכוונן לעשות דרכי לראש השנה לסלונים והיה נאנח ואומר: אתם המאושרים תעשו דרככם ברגל ואם ירצה השם תגיעו לסליחות של "זכור ברית" לסלונים. הידעת בני, פנה אלי ואמר: איני מתאונן חלילה — אבל צר לי שאין בכוחי לעשות אתכם את הדרך, לזכות לראותו, לשמוע את קולו, לתת לו יד לשלום, להסב לשולחנו בשני לילות החג. והתדע כי "הוא שיחיה" עובר לפני התיבה מ"המלך" עד לאחר תפילת מוסף, והתפילה נמשכת כל היום, ואז ממחרים ל"תשל"ך" לשפת הנהר!

— אמור לי בני, האם לא יקשה לך להעלות את שמי בשעת ההתייחדות עם "הוא שיחיה"?

מפי החסידים נודע לי כי כינויו "המלאך" בא לו מפיו של "הוא זכרונו לברכה", הוא הרבי הראשון של חסידי סלונים, ר' אברהם בעל "יסוד העבודה". ולמה ניתן לו השם מלאך, כי בשעת עינו פנה אל הרבי שאמר לו: אם חפץ אתה בעשירות, עליך לעמוד בניסיון והושיט לו כמה פרוטות ואמר לו לקנות לחם לבן וגבינה ולסעוד את לבו לעיני האשה והילדים הרעבים ולא לתת להם אף פירור. קיבל עליו שלמה'לי את הנסיון, והיה יושב ובלוע את הלחם והגבינה כאבנים רותחות. כשבא אל הרבי וזה שאל אותו: עדיין רוצה אתה בעשירות? השיב לו שלמה'לי: אם זו הדרך לעשירות, אני מוותר על העושר. או אמר הרבי למקורביו: הנסיון של שלמה'לי גם מלאך לא היה עומד בו. ומאז היה נקרא בפי חסידי סלונים שלמה'לי מלאך.

כמעט כל חודש אלול הייתי ב"שטיבל", התרועעתי עם הבחורים המעטים ויחד אתם ועם אחדים מהחסידיים יצאנו, לאחר הסליחות הראשונות, לסלונים ברגל. החסידים היו מבטאים את השם סלונים בחיבה מיוחדת, ואני שיערתי כי זו עיר שכולה חסידים, ואהבתייה עוד בטרם ראיתיה. הימים עברו עלינו כשאנו הולכים ושרים, עוברים על פני עיירות והולכי רגל חדשים מצטרפים אלינו. אור לערב ראש השנה, לסליחות של "זכור ברית", הגענו לסלונים. נגלתה לעיני סלונים העיר על הגהר השוטף למרגלותיה ובין הערביים הגענו עיפיים ורוננים לרחוב סקרובובה לחצר של הרבי. "החצר" היתה כבר מלאה חסידים שבאו מקרוב

משמיעים בין ניגון לניגון. הישיש שבתבורה היה יהודי גבה-קומה ובעל הדרת-פנים, סומא בעינו האחת והוא מקובל מאד על החסידים, כי זכה עוד להסתופף בצל קורתו של הרבי ר' משה מקוברין. לימים שמעתי, בסוד, כי העירון בעינו האחת בא לו משום מעשה שהיה: בשנות שחרותו עשה דרכו ברגל לקוברין, ובעברו בתוך היער פגש בבת-נכרים שחשקה נפשה "בז'יד" התמיר וביקשה לפתוחו. אז זכר החסיד את פניו של הרבי והתגבר על יצרו. הוא החל לברוח, ובמרצתו נתקלה עינו בענף ונעשה סומא בעינו האחת. מפיו של ישיש זה שמעתי דברים מעין אלה: למה הם בוכים ומתיפחים על ש"אדם יסודו מעפר וסופו לעפר", הרי יש לשמות, שאדם יסודו מעפר ולא ממים או מנוצות, וכיון שהוא מעפר מוצק הוא ויש לו הברירה להתגבר על יצרו. וכן אין לבכות על "וסופו לעפר", שהרי באדמה יש חיות של צמיחה ועל דבר זה יש לשמות. וכאן פתחו החסידים בניגון שמח כשהם שרים מתוך התעלות: "אדם יסודו מעפר וסופו לעפר"...

לא שמעתי בליל-שבת זה סיפורי נסים. את הרבי לא הזכירו בשמו, אלא אמרו "הוא שיחיה", באהבה עמוקה, אהבת בנים לאב יקר ומסור. ומשמו אמרו: "נאמר אהבת ישראל ולא אהבת עם ישראל, כי מי שאוהב את עם ישראל ולא את ישראל-הפרט, כאילו לא אהב את עם ישראל: והיו החסידים מוסיפים ואומרים: "הוא שיחיה" נכון למסור נפשו על כל יהודי ויהודי. באותו ליל שבת ישבתי עמם עד האשמורת השלישית והם הבחינו בי. קירבוני, וחשתי את המרחק שבין שיטת המוסר ובין החסידות.

פגישתי עם ר' יוזל בראשית השבוע — הוא כבר שמע, כנראה, על נטיית החסידים — היתה במתיחות גדולה. שמעתי כי לא תלך להתבודדות, אמר. האם יש לך דרך אחרת להתבוננות ולהתכוננות לקראת הימים הנוראים? ענית לו: יש אומרים כי התבוננות והתכוננות באות לאדם כשהוא חי בחברותא, כשהוא שמח כי "אדם יסודו מעפר". ר' יוזל הפסיקני: רואה אני כי החסידים הרעילו את נשמתך! ואולי הצילוני מהרעלה — ענית לו. — וסבא שלך יודע על דרכך החדשה — כי לא תוכל, ואולי לא תחפוץ, להמשיך לימודיך בישיבה. ענית לו: מתכוונן אני להצטרף להולכים לראש-השנה לסלונים. "הוא שיחיה" יקבע דרכי להבא. ומי זה "הוא שיחיה"? שאל בלעג. הרבי מסלונים, ענית ונפרדתי ממנו.

ג.

בינתיים התקרבתי לאחדים מחסידי סלונים, איש איש וסגולותיו. הארי שבתבורה היה ר' שלמה'לי,

והנה בבית העלמין של סלונים, השביל המוליך אל "האהל" רחוק משאר הקברים, ולכן גם הכהנים שב- תוכנו נגשו אל "האהל" הגדול אף נכנסו פנימה — כי "צדיקים אף במיתתם קרויים חיים" בין כך ובין כך, רק מעטים, המקורבים ביותר, זוכים להכנס אל "האהל" פנימה ולהתפלל יחד עם "הוא שיחיה". הר- בים מקיימים תפילתם מחוץ ל"אהל" ומכניסים את הפתקאות ("קוויטלאך") מבעד לצוהר הקטן ואכן "האהל" מלא פתקאות.

"הוא שיחיה" קיבלני כמה פעמים, והיו חסידים שקינאו בו. וזכר אני את אחיו של הרבי, ר' נח, שהגיע לסלונים מטבריה, יהודי שופע אהבת ישראל ואהבת ארץ-ישראל, שכולנו הצעירים היינו מצטופפים סביבו, כי אהבנו לשמוע דבריו וסיפוריו על ארץ ישראל ועל טבריה. הוא היה אומר לי: זכות גדולה לך שאתה נכנס לפני ולפנים ללא הכנות מרובות, אני שנקראתי אליו ועל אף כל ההכנות שלי, עדיין איני מוכן לעמוד לפניו.

בשיחותי עם הרבי נדמה היה לי כי הוא חש בספ- קות שבלבי וחושש שמא לא אעמוד בנסיונות הצפויים לי. הוא הרבה לדבר אתי במה שקוראים היום בעיות מין. הידעת — אמר לי פעם — כי על "וי מאן יוסף" יש שלשלת, להראות כי אם פוטיפרע מציקה לך, כי אז וי-מאן, צריך להתגבר ולא להיתפס לדבר עבירה.

בלבי אמנם היו פקוקים, אך גם היתה אהבה עמוקה לחסידות-סלונים, שבהייתה שרויה בתוך-תוכה של המתנגדות היתה שונה בהווייתה, בדרך תפילותיה, בניגוניה ובדבקותה מהחסידות שבפולין ובאוקראינה. מבני משפחת הרבי הכרתי ביחוד את שני האחים, הבכור יששכר לייב, איש חכם ופיקח ומעורב מאד בעניני חולין, והאח הצעיר אברהם שהיה נלהב ומתלהב בחסידות, וזכה כעבור שנים רבות אחרי מות אביו רבי שמואל, להיות לאדמור של סלונים. כעומק אהבתם של חסידי סלונים לשבת — שבת מלכתא — וכיסופיהם אליה לא מצאתי בקרב חסידים אחרים. גם ניגוני התפילות וניגון "כל נדרי" וכן קריאת התורה היו מיוחדים לחסידי סלונים. מבין חסידים אלו זוכר אני ביחוד אחד ושמו ר' משה מינץ. הוא היה כאש לוחטת, ובשעת התפילה היה מתכופף עד הרצפה ובידו משפשף במצחו עד שהיה עולה בו הדם. והיה שם ר' נפתלי, שהיו מספרים עליו שהגיע לחסידות מעולמות זרים, שהיה בפאריס, וכשנתפס לחסידות השליך הכל, גם חיי המשפחה, אחרי גוו, והיה חי בחצר של הרבי.

לפי צו הרבי ישבתי זמן-מה בעיירה קטנה ז'טיל.

ומרחוק, אותנו "העולים לרגל" קבלו בשמחה ובשירה ואחרי תפילת ערבית נכנסנו אחד אחד, כ"שהמשמש בקודש" ר' ישראל זלמן פותח לפנינו את הדלת אל חדרו-דירתו של הרבי; הייתי האחרון לקבלת-שלום. כהרף עין סקרתי את החדר. אל השולחן ישב הרבי בכורסה, פניו מאירים באור מיוחד, זקן שורקה בו שיבה והעינים מעיינות של רחמים וחסד.

שמעתי עליך, אמר, כל אחד נאבק לפי דרכו. "און מען דארף קענען שמעקן פולווער" (וצריך אדם לדעת להריח אבק-שריפה). שאל על אבי הרב בעיירה קטנה בוהלין ותוסיף: תהיה החסיד הסלונימאי הרא- שון בעיירתך. ועוד שאל, אם יש לי אכסניה בעיר. כשעניתי בלאו, אמר לי: רבים הצעירים הישנים על השולחנות והספסלים. ובלחישת שאל אם אני "שומר הברית", ובראותו שאיני מבין, נעשו פניו חמורים ושאל אם איני נכשל במעשה אונן. נפרד ממני בברכה. בצאתי חבקני ר' ישראל זלמן: "זמן רב שהית בחדרו, ואני ביקשתי מהחברה שישמרו לך שני ספסלים לשינה". בתוך קהל החסידים שמילאו את החצר היו מאות בחורים ונערים, ו"הוא שיחיה" דאג להם ולמוזנם. הבחורים, ואני בתוכם, שהו בסלונים עד לאחר סוכות.

הסליחות של "זכור ברית" נחרתו עמוק בלבי. קהל אלפים מילא את בית-הכנסת והעינים נטויות כלפי הדלת המוליכה לחדרו של הרבי. העובר לפני התיבה הוא אחד מגדולי החסידים, עומד לבוש קיטל ומעוטף בטליתו. הצפייה רבה, וישראל זלמן זה המ- שמש בקודש, מהסה את הקהל ולאט לאט הוא פותח את הדלת ונראים פניו החיורים של הרבי העומד שעה קלה על הסף, סוקר בעיניו העמוקות את הקהל, ולכל אחד נראה כאילו העינים חדרות לתוך תוכו ומעוררות בו הרהורי תשובה. אלה החסידים שהגיעו בשעות הלילה מושיטים יד רועדת לקבלת-שלום, וכך הוא עובר עד שמגיע למקומו ליד ארון-הקודש, והעו- בר לפני התיבה פותח ב"יתגדל ויתקדש" בניגון המיוחד לחסידי סלונים.

באותו בוקר יוצא הקהל הרב לתפילת שחרית אל אהל של "הוא זכרונו לברכה" בבית-הקברות של סלונים. יהודי סלונים שאף הם השכימו לסליחות פוגשים אותנו במבטי לעג. רק אז נוכחתי לדעת כי יהודי סלונים רובם מתנגדים, וחצר הרבי היא מעין אי קטן בים של התנגדות לחסידות. בסלונים ישב או על כסא הרבנות ר' מרדכ'לי מאושמינה, שרבים מחוץ לעיר, וביחוד נשים, היו באים אליו לקבל ברכתו. לא כן יהודי סלונים, "מתנגדים" עקשנים, שהחשיבו מאד את רבם, אך לקבל ברכתו לא באו.

בשעה בשעה שהיו שרים "אכסוף נועם שבת" לאהרן הגדול.

במצוות הרבי נסעתי לבריסק להסתופף לזמן־מה בצלו של ר' משה מידנר, מגדולי חסידי סלונים. עליו היו מספרים, כי אחרי הסתלקותו של בעל "יסוד העבודה", הראשון בשושלת סלונים, נתנו החסידים עינם במשה מידנר. אלא הוא דחה אותם בשתי ידיו, וכדרכו בהומור טוב. למדן מופלג היה והיה בקי ברמב"ם מאין כמוהו, ועליו היו אומרים חסידי סלונים בדרך חידוד: ממשה עד משה לא קם כמשה.

כל ימות השבוע לא היה נראה ברבים, ואף לא היה מרבה בדיבור, רק במוצאי־שבתות היה יושב בשטיבל כשקומקום של תה חריף לפניו והיה מספר סיפורי חסידים. לא היו בסיפוריו מעשי נפלאות, אלא אהבת השם ואהבת ישראל, והיתה בהם המחשת גדולתם של גדולי החסידות.

שבועות אחדים התהלכתי עם רבי משה בבריסק, ונקשרתי אליו בכל לבי. שבתו לברנוביץ והצטרפתי לחסיד ישיש, רבי יואל שמו. ביחד היינו ערים בלילות בה"ב (שני וחמישי ושני) ויורדים למקוה שממיה קרים כקרח וחוזרים לומר בהתלהבות תיקוני זוהר. סוף סוף נצטננתי קשה, ובמצותו הרבי ולפי דרישת אמי, שבאה לבקרני, חזרתי לבית אבי הרב בעיירה רפלובקה בוהלין. בהשפעתה של אחותי הבכירה פרשתי מחסידות ונסעתי לישיבת וולוז'ין בימי כהונתו של רבי רפאל.

עוד פעם אחת נפגשתי עם הרבי מסלונים כשהומי־נני אליו בשעה ששהה בתוך חסידי המעטים בסמור־גון. שיחתנו נמשכה שעה ארוכה. הוא הבין כי דרכי נפרדה מדרך החסידים, ובשעת הפרידה אמר לי: איני בטוח אם תמצא אושר בחייך, אבל זאת אדע: את סלונים לא תשכח לעולם.

הוא ידע מה שניבא.

קומץ החסידים באותה עיירה היו אנשים פשוטים שב־פשוטים, ובבדידותי הרבה שם הייתי מתרפק על מעשיותיו ואמרותיו של רבי נחמן שעודדני בלבטי הנעורים שלי. יום אחד בא "הוא שיחיה" מסלונים לעיירה, והשמחה היתה רבה. בשיחת ההתייחדות אתי שאלני, מה הם ספרי החסידות שאני עוסק בהם, וכשאמרתי לו, ספרי רבי נחמן, הרהר רגע ואמר: לא הייתי מיעץ לך לעשות זאת, ושני טעמים לדבר. אחד: כלום אין אתה חושב לפעמים כשאתה מעיין בכתבי רבי נחמן, שאתה הוא כעין רבי נחמן בעצמך? ואכן מחשבותיו ואמרותיו הפיוטיות היו קרובים ללבי ולהבנתי, והיה בכך הרבה מן האמת. והטעם השני, אמר הרבי, יודע לך לכשתמשיך בדרך החסידות. כנראה רמז בזה להתנגדותם של גדולי החסידים לרבי נחמן ולדרכו.

בימים ההם, בערבים, כשהייתי מתבודד ב"שטיבל", נצנצה לנגד עיני הכנסיה הלוטה במסתורין, ובהשמע לפעמים צילילי העוגב נמשכתי לפנת סתר זו. (לימים פירסמתי סיפור באידיש בשם "דער קלויסטער", הכנסיה). הייתי נבהל מהרהור זה, והחלטתי לצאת מן העיירה ז'טיל וברגל עשיתי דרכי לעירה מוש שליך באראנוביץ, שבה עשה הרבי מסלונים באותה שבת. הרבי שמח לבואי, בקרב החסידים במוש היו אחדים מבני העליה, והשבת עברה עלי מתוך התרוממות. במוצאי שבת קיבלני הרבי לשיחה, שמע מה עובר עלי, נאנח אנחה עמוקה ואמר: לבטיך עמוקים, ואתה זקוק לסייעתא דשמיא כדי להתגבר. במצוות הרבי העתקתי מושבי לבאראנוביץ, עיר חדשה, שגדלה מיום ליום והיו מאות חסידים ו"שטיבל" ואף אחד הדיינים בעיר היה מן החסידים. ביניהם היו אנשים בעלי מעמד, מנהלי בנקים, בעלי מנסרות וכיו"ב. מי שלא ראה אותם בלילות שבת, לא ראה דבקות והתרוממות מימיו. ביחוד יכולת לחוש את אהבתם הלוהטת לשבת

# ספר על תקופת ההשכלה בבוהמיה

דוד פלוסר

ההשכלה במרכזה ומערבה של אירופה מצריך ראשית-כל סגולות אחרות, ואכן גם נסיונה גם השכלתה של החוקרת מסייעים לה לפרש את הכללי והמיוחד שבתולדות ההשכלה בבוהמיה.

בהיותי איש בוהמיה יש לי, כמובן, עניין מיוחד במחקר זה, אך ניתן לי גם לבדוק כמה מהנחות-היסוד של הספר על סמך זכרונות משפחתיים. הספר עוסק בתולדות יהודי בוהמיה ומוראויה בין שנת 1780 לשנת 1830 בערך. זכורני כי אמי עליה השלום סיפרה לי כאן בירושלים בגאווה שאני מצאצאיו של אחד משה המבורגר שהקים בעירתו שבבוהמיה, בעקבות תנועת ההשכלה, בית-ספר גרמני, כלומר בית-ספר לילדי היהודים, כדי שידברו לא יהודית, אלא גרמנית. מעניינת היא גם העובדה הנזכרת בספר (עמ' 369): אחד משני הספרים שנדפסו בפראג בגרמנית באותיות עבריות, ויצא לאור בשנת 1822, כולל סיפורים, והאחרון בהם אותה אגדה לאומית צ'כית שתוכנה הוא נושא החלק האחרון ב"מולדתי" של סמטאנה. האגדה מצויה שם בגרמנית באותיות עבריות באותה צורה שראיתי אותה בצ'כית בילדותי.

פרט קטן זה יש לו משמעות סמלית כמעט. מחקרה של רות קסטנברג-גלדשטיין מלמד שיהודי בוהמיה שמרו אמונים לדתם ואף לעמם לפחות עד שנת 1830, יותר מרבים ביהדות מערב אירופה באותם הימים. דבר זה עתיד היה להשתנות, כידוע, ובימי גידולי כבר היו בבוהמיה, ובפרט בפראג, רק יהודים מעטים שומרי מצוות מבני המקום, ובתוכם בני משפחת ייטלס, שספר זה מעמידנו על חשיבותם הרבה לתולדות ההשכלה בפראג. אם נזכה לחלק שני של המחקר שלפנינו ודאי יתבהר לפנינו תהליך דלדולם של הערכים היהודיים, הדתיים והלאומיים, בבוהמיה ובמוראויה אחרי שנת 1830.

בספרייתי מצויה מהדורת ספר יוסיפון, ששערה מלא עניין. הספר "נדפס פה פראג, תחת ממשלת אדונינו האדיר והגדול שמו בכל הארץ, ורחמן וחסיד הקיסר יאזעף השני, ירום הודו ויתנשא מלכותו לאריכות ימים ובנים אמן; בשנת 'ושבע יוסף לפ"ק." לפנינו ביטוי של הוקרה למעשי הקיסר יוסף השני למען היהודים. אחרת, כידוע, היתה דעתו של מגדלסון, שחשש כי כתבי-הזכויות של הקיסר ידחפו את היהודים להתבר-ללות. עם זאת אין לשכוח שתנועת ההשכלה באירופה בכלל, ובבוהמיה ומוראויה בפרט, היתה מחויבת-המציאות, על ההתרחקות מערכי היהדות ועל ההתבוללות שגרמה, ושתנועתם של מגדלסון וחבריו נתנה חלקה לתוצאות שנראו למגדלסון עצמו כשליליות.

לפני מונח הספר היחיד שנושאו ההשכלה בבוהמיה ובמוראויה<sup>1</sup>. אף שאיני מומחה בשאלות הנידונות בספר כאן, יכול אני, לפי ידיעותי בהיסטוריה ומלאכתי כהיסטוריון בתקופות אחרות, לעמוד על טיבו של מחקר מאלף ומעניין זה. המחברת בקיאה מאד בסוגיה שהיא דנה בה, כלים של היסטוריון אמיתי בידה, והספר אינו מחקרה הראשון בתחום זה. ידיעתה בכל הלשו-נות הדרושות למחקר זה, ובכללן צ'כית, מכשירה אותה להעריך את אופיים ומשמעותם של המקור-רות, וכמובן גם המקורות העבריים. קרוב לדאי כי מומחה לספרות הרבנית, הבקי בשאלות ות-שובות של הזמן, היה יכול להוסיף עוד פרטים בעלי משקל למחקר זה, אך ברי שמחקר בתולדות

<sup>1</sup> Ruth Kestenberg-Gladstein, *Neuere Geschichte der Juden in den böhmischen Ländern*, Erster Teil, *Das Zeitalter der Aufklärung*, Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1969.

כבר נשבר. אם בימי ההשכלה הומתק התהליך על-ידי האמונה באידיאלים כלל-אנושיים, הרי בארצנו מכסה את אבדן הזהות זוהר התחיה הלאומית. מבחינה זו גדולה חשיבותו של הספר שלפנינו, המתאר את ראשית התהליך שאנו נמצאים בשלבו האחרונים, ובמצב חברתי שונה לחלוטין. בתוך שינוי הערכים שעבר על רבים מיהודי בוהמיה ומוראוויה באותן חמישים השנים שבין 1780 לבין 1830 שימשה האידיאולוגיה לא רק לפיתוח האישיות, אלא גם להעלמת התפרי-ררותו של העולם המסורתי מפני האיש הדוגל באותה אידיאולוגיה. לכשיסקר המשך התהליך בקרב יהדות בוהמיה במאה ה"ט יתגלה המעבר מן העולם השמרני לפי הערך של יהודי בוהמיה בשנות השלושים למאה הקודמת אל ההתבוללות והשיכחה הגמורה של הערכים היהודיים, הן באורח החיים הדתי והן בידיעת היהדות בכלל.

אם יהדות פראג והשכלתה היו שמרניות יותר מיהדות ברלין והשכלתה, הרי שמרנות זו התבטאה ביחוד בפריחה זמנית של התודעה הלאומית ביהדות בוהמיה, אף שזו לא לבשה כאן צורה כיסופים לציון, חוץ מנסיון יחיד ואומלל של עליה לארץ ישראל. ומעניין הדבר כי דוקא בימים ההם שם המשורר הרומאנטי הציכי הגדול של אותם הימים, מאחא (1810-1836), כפי גיבורו היהודי שיר ציוני נפלא.

אחת מסיבות הפריחה הנזכרת היתה מן הסתם העובדה שהיהודים ישבו כאן בין שתי אומות, בין הצי'כים והגרמנים-אוסטרים, ורבים מהם נתפסו להתעוררות הלאומית במלחמות נגד נפוליאון, או הגו רגשי נאמנות לבית המלוכה האוסטרי. אלא שלפני שנת 1830 קשה היה ליהודי בוהמיה ומוראוויה להכריע אם לצד התבוללות גרמנית או צ'כית. תנועת התחיה הצי'כית היתה נקיה כמעט מאנטישמיות, וכמה מחשובי הוגיה ומשורריה היו אוהבי-ישראל. כבארצות אירופיות אחרות בעלות שתי תרבויות, התערו היהודים במרוצת הזמן בתרבות המפותחת יותר, שהיתה גם רתבותו של הקיבוץ השליט. כך דבקו רוב יהודי צ'כיה בתרבות הגרמנית, מהם שהיו

המחקר עוסק, בין השאר, בתכנם ובהשפעתם של כתבי-הזכויות של הקיסר יוסף השני בבוהמיה, בהחלשת האוטונומיה היהודית בארצות הללו בעקבות כתבי-הזכויות, בשינויים שחלו בכלכלה היהודית בראשיתה של תנועת ההשכלה בבוהמיה, ובהשפעת ההשכלה של ברלין. הספר מתחקה על ניגודים בין המרכז בברלין לבין המרכז שבפראג מחמת שמרנותם היחסית של יהודי בוהמיה, עד שלסוף פיתחו חוגי המשכילים בפראג דרכים מיוחדות להם. אלה הם רק מקצת הנושאים הנידונים בספר רב הכמות והאיכות.

עניין רב יש בתיאור האנשים טובי הרצון והשאיפות אשר עניין ההשכלה היה להם כדבר של קדושה. ההשכלה היא תנועה מורכבת, וגי-שתה של המחברת אובייקטיבית היא, אף שאינה מסתירה את דעותיה הלאומיות הציוניות. נראה לי שרק אדם בעל עמדה משלו, אם היסטוריון אובייקטיבי הוא, יכול להעריך נכונה את סולם הערכים של אחרים. בעניין חקר ההשכלה יש סכנה מיוחדת: היום יודעים כולנו שההשכלה נכשלה בהרבה נקודות חשובות, הן מפני איבת האומות שלא רצו לבסוף להטמיע את היהודים, והן בגלל אבדן היחוד היהודי שהיה תוצאה הכרחית של ההשלה והטמיעה. מבחינה זו עוד לא הגיע תהליך זה לסימומו, והוא נמשך הן בתפוצות והן במדינת ישראל, בצורות מכובדות פחות ובדרך כלל בלי אותו פאתוס של שחרור מכבלי המסורת הירודה, שהיה אופייני לאותם הדורות הנדונים בספר זה.

הדמויות המתוארות כאן אמרו לשחרר וליפות את האדם היהודי, וקיוו להגיע לעולם טוב וסוב-לני יותר. מלחמתן היתה מלחמת-קודש, כמתואר בדפי הספר, אף שלא יכלה להצלחה. אנשים אלו בלבם נלחמו לאידיאלים גשגבים, אך היו בלי משים לשמשי התפוררותה של הזהות היהודית, התפוררות הלובשת צורה ופושטת צורה. בתקופה הנדונה בספר טבוע תהליך גורלי זה בסימן הנסיון להשתלב בתרבות אירופה. בדורנו, ובארצנו, מכריע היסוד הלאומי, ואפילו מי שמנסים לחזור לערכי היהדות המקוריים, מבנה עולמם

שהמשורר היהודי הצ'כי זוכר ביגון את תהילת ישראל הקדומה או מביע את כאבו על השפלת היהודים בזמנו, שירתו מוצלחת יותר. נמצא שהצד היהודי הלאומי הנידון במחקר שלפנינו מזדקר גם בדברי המשורר היהודי הראשון הכותב צ'כית והרצוה להיחשב לצ'כי.

למעמדם המיוחד של יהודי בוהמיה בין שני עמים, הצ'כי והגרמני, הקדיש, כידוע, הרצל מאמר מעניין ומאלף. מחברת הספר שלפנינו תרמה במחקרה תרומה נכבדה להבהרת התודעה העצמית היהודית שלהם בתקופת ההשכלה. מעניין במיוחד הוא דיונה, באיוו מידה השפיעה תנועת התחייה הצ'כית על התעוררות הגאווה הלאומית של היהודים בבוהמיה. כאן פתחה החוקרת פתח למחקר רחב יותר.

אכן ישיבתם של יהודי בוהמיה ומוראוויה בין שני עמים הקשתה על התבוללותם: תרבותם היתה עד הדורות האחרונים בעיקרה תרבות גרמנית, אלא שהגרמנים לא תמיד קיבלו אותם, והיהודים היו ברוב המקרים רחוקים מתרבות הצ'כים ולפעמים אף מידיעת שפתם. אך בתקופה המתוארת בספר עוד לא עמדה לפני יהודי בוהמיה סכנת ההתבוללות בכל חומרתה כי עד שנות השלושים למאה הקודמת שמרו רובם אמון גנים למסורת אבותיהם, כשהשפעת תנועת ההשכלה עליהם מועטת בדרך כלל.

הנה הספר שלפנינו מעיד כי דווקא בתקופה זו הונח היסוד לגאותם העצמית של יהודי בוהמיה, שהחזיקה מעמד גם בדורות הבאים, כשההתבוללות בשני העמים גברה ורוב יהודי בוהמיה נשתכח מהם כל תוכן יהודי. על רקע זה דומה שגורם אחר, אשר פעל בבוהמיה דווקא בתקופה המתוארת בספר, הוא "הבוהמיזם", חיזק את גאותם העצמית של יהודי בוהמיה בדורות הבאים לא פחות מעובדת ישיבתם בין שני עמים. "בוהמיזם" זו גאותם של בני ארצות הכתר הצ'כי, שבאותם הימים חשו אהבה לארצם ולבירתם פראג מבלי שתתפתח בהם תודעה לאומית, אם צ'כית ואם גרמנית. לאחר התקופה המתוארת בספר העמיק הקרע בין שני העמים היושבים

לבעלי תודעה גרמנית לאומית ממש. מסייעת בתהליך זה היתה גם תנועת ההשכלה היהודית עצמה, שהתנגדה ללשון יהודית. סידורי התפילה של היהודים כללו תרגום התפילות לגרמנית, ומאבי המנוח שמעתי כי בעיירתו הצ'כית, שם לא היה אף איש דובר גרמנית, דיברו היהודים בימי ילדותו גרמנית בשבתות ובהגים וצ'כית בשאר ימות השבוע.

בשנת 1846 הוציא לראשונה יהודי, זיגפריד קאפר שמו, קובץ שירים בצ'כית. רבת ענין היתה תגובתו השלילית של הסופר קארל האווליצ'ק בורובסקי, איש התנועה הלאומית הצ'כית (1821-1856). האווליצ'ק כופר בשייכותם של יהודי בוהמיה לעם הצ'כי; היהודים הם עם מיוחד, ואי אפשר שיהיו להם שתי ארצות-מולדת ושני לאומים. הרוצה להיות צ'כי עליו לחדול מהיות יהודי. "אנו מבינים שבני-ישראל בימינו, שבקרבם משתרר שוב רעיון הלאום והלאומיות בעוז, כפי ששרר בימי קדם — אנו מבינים שמצבם כיום קשה. בהיותם מפוזרים בכל הארצות אין הם יודעים איך להתנהג. אין הדבר מעשי כיום, שהם יקוו לחידוש תהלתם הקדומה בצורת עצמאות לאומית... הם (היהודים) נחלשו כל-כך, עד שאינם מעזים אפילו לטפח את לשונם הטבעית — העברית... הואיל והיהודים כבר רוצים לעזוב את שפתם ואת ספרותם הטבעית, עצתנו להם שידבקו בגרמנים ובספרותם. שהרי הגרמנית היתה בקרב הימים לשפת האם השנית של היהודים, כפי שאנו מוצאים ביהודים שלנו וגם ביהודים הפולניים וההונגריים... "

יש ענין בתיאור שמתאר הסופר הצ'כי את מצבם התרבותי של היהודים בימים ההם וכן בהדגשתו כי המחבר היהודי הצ'כי עוד בשנת 1846, "מביט בעינו האחת אל ירושלים, ארץ-הבחירה, ובעינו האחרת הוא מביט לא גאות צ'כיה ואומר (הדגשת המקור) שהוא אהב אותם, אלא משיריו יוצא ברור שהוא אהב משהו אחר, משהו שלו, ודבר זה טבעי הוא ועל כן ראוי לשבח". ועוד אומר הסופר הצ'כי, כי בשעה

הלא-יהודיים המעטים של קבוצה זו, כגון רילקה ואורציביל, הכותבים גרמנית, היו בוהמיסטים בלבם.) בבוהמיזם דגלו, עד הדור האחרון, ביחוד יהודי פראג. שישבו בה בריכוז גדול יותר מב- שאר ערי בוהמיה ומוראביה והיו פרוצים פחות להתבוללות מלאה. גם העיר פראג, המיוחדת במינה, היתה רצופה זכרונות עבר מזהיר הן מבחינה כללית והן מבחינה יהודית.

הנה כי כן, ספרה של רות קסטנברג-גלדשטיין יש לו ערך גם מחוץ לתחומו, והוא נותן מקום להרהורים רבים על הבעיות הכרוכות בהתפתחות ההשכלה וההתבוללות בקרב יהדות אירופה בזמן החדש. אם לא ייעשו מחקרים רבים ויסודיים בתחומים אלה — ואף בהווה היהודי, בחוצה לארץ ובארץ — נגיע למצב שאנו נתונים בו לגבי היהדות ההלניסטית בתקופה העתיקה, שבה אמנם ידועים לנו כמה סופרים, אך איננו מסוגלים להסביר אפילו משמעות דבריהם, משום שחסרים לנו ידיעות על התמורות שחלו באותה תקופה ברחוב היהודי בתפוצות. הספר שלפנינו חשוב איפוא לא רק כמחקר, אלא גם כאוסף עובדות שהיו נשכחות בלעדיו. ומבחינה מדעית הריהו לא רק מאלף, אלא יש בו גם משום דוגמה לדרך חי- בורה של מונוגראפיה בתולדות היהדות המודרנית.

בבוהמיה יותר ויותר, עד המאבק שסיומו היה גירוש הגרמנים מצ'כסלואקיה אחרי מלחמת העולם השנייה. ואולם בימי ההשכלה לא היה הגורם הלאומי מכריע בגאותם של בני בוהמיה — לא הלאום אלא הארץ היתה העיקר. הדבר הפר- דוכסלי הוא, שהבוהמיזם של יהודי צ'כיה נשתמר גם בדורות הבאים של קיטוב בין צ'כים לגרמ- נים, כשהיהודים נשארים כביכול הבוהמיסטים היחידים בארץ... הבוהמיזם של יהודי צ'כיה נעשה להם גורם משמר: הם היו גאים לא כל כך (או לא רק) כיהודים, אלא בעיקר כיהודי בוהמיה. וכך, אף שבניגוד ליהודי מזרח אירופה היו נוחים הרבה יותר להתבולל מבחינה לאומית, אף איבדו עיקר זהותם מבחינה דתית ותרבותית, הנה בהיותם קבוצה נבדלת, שלא יכלה לקבל את הלאומיות הלוחמת לא של הצ'כים ולא של הגרמנים, קיימו יהודי בוהמיה ומוראביה את זהו- תם היהודית במובהק כשתודעתם היהודית כרוכה באהבה לארץ ובאותה גישה בוהמיסטית שאבד עליה כלח. גישה משונה זו, שעל שרשיה אתה עומד מתוך עיון בספר החדש על תולדות יהודי בוהמיה בימי ההשכלה, מסבירה בין השאר גם את ייחודה של קבוצת פראג בימינו, הקבוצה שנמנו עמה קאפקא ומאכס ברוד. (גם החברים



# האי-נראה שבנראה

על שיריה של זלדה

רות קרטון-בלום

פירושה היכולת לפענח במציאות סמלים של עולם אגדה; ליטול את הפרוואי החוליי ביותר ולהפכו להתרחשות בממלכת הדמיון וההזיה. ואולם ההימלטות אל עולם הנסתר והמופלא אינה קלה כל-עיקר. המציאות החיצונית האפורה, הלאה לעולם הורסת בעדה: 'פרגוד השקים נטוי כקללה / על דרכי הזריחות, / מביט על חיי בעיניו הקמות'. (91) והשיר בסיומו נוחת שוב בממשות העכורה כשיחשמל מחשבותיה של הבת מפחיד את האם הספונה בחזרה. הרצון למצוא נוחם בנסתר, באגדי, לעולם נשאר בגדר מאמץ, נסיון, בשיריה של זלדה. שיריה מיטלטלים בין הממ- שות העומדת בסימן המות, בסימן עלבון הלאות החולי, לבין הוויה המזדהרת מן הממדים הנסת- רים שבנגלה.

מבחינה זו, לאמור הרצון להסיע את הנפש אל מחוזות מופלאים שבדמיון, ולמצוא בהם ניהומים, יש דמיון רב בין קובץ שיריה הראשון של זלדה 'פנאי' לבין הקובץ שלפנינו. בשיר 'בלילה ההוא' שבקובץ 'פנאי' היא מתארת תהליך זה בצורה מפורשת:

הלא גליתי כבר שמחשבתי  
נושאת אל ארמוניה  
את מראה עיני,  
כאותה צפור שנושאת במקורה  
קש, נוצות וסחי לבדק הקו.

(12)

ואולם, את הנסתר היא מבקשת לא בפאנטאסטי אלא דווקא בחולין, ביום-יום. הסיטואציה ברוב השירים, בעיקר ב'פנאי', היא היפוכה של רומאנ- טית, אידילית. היא שאובה בעיקר מן המציאות התכופה הסובבת אותה: חנותו של הסנדלר, הסידי שעל הכתלים, הספה החחולה שבבית, הילדות העיוורות ב'בית חינוך עיוורים ישן'. הוויות אלה מעירות בה את אפשרויות ההמראה אל החלום

משם קובץ שיריה השני של זלדה 'הכרמל האי-נראה' משתמע משהו מן המאמץ הפיזי בששה עשר השירים שלפנינו — החתירה אל המהות הבלתי נראית בנראית; אל נוף פנימי החקוק בדמיונה של המשוררת שהוא 'כולו שלי', זה הנגזר מן הממש החיצוני, זה הכרמל הנראה, עם שדרת הארנים שיורדת לים. את הדיגאמיקה המנחה את שיריה של זלדה אתה מוצא בשיר הארוך 'בתור הילדות פרי חדש'. המשוררת — או ליתר דיוק, הנפש המדברת בשיר — מנסה להדוף את המציאות היומיומית הדוויה, העומדת בסימן ההתיתמות מן האב והסב ולהרוס אל מציאות דמיונית-פאנטאסטית זו שאין בה 'עץ הדעת והנחש'. היא מבקשת מפלט מבדידותה שלה ושל אמה, השרויות בדומית המות של החדר כשכל קיומן תלוי רק בקולות השכנים הבוקעים מבעד לקיר, מפלט וניהומים בהוויה של דמיון והזיה. החוויה הטראומטית של מות האב גורמת לה למין הולדת חדשה, שבה היא לומדת להבחין 'בין פנים לפנים, בין קול לקול'. בין מציאות למציאות, בין הנגלה לנסתר, בנוף פנימי זה שכולו ברשות היחיד, הופכות התופעות המעיקות בעולם הממשי לסמלים של עולם אגדה: בנות השכן הממרקות את אבני החצר הופכות ל'שושנות לבנות / ולשושנות שהעלים שלהם זהב' \* (92). כך אף פרטים אחרים בעולם הממשי: גרמי השמים ומשחקי האורות מיתרגמים לסמלים של דמויות פלאיות, לאיש שבעיניו 'דעת השמש' השר בקולו הגווע על 'על המלך רם הקומה' ועל 'אצבעות הנגנים העוורים'. והרימון הופך ל'ארמון שלחלונות שקופים/ומזרקות יין'; (90) וקליפתו — 'חומת הזהב העגולה'; שכן הולדת חדשה זו

\* סימון העמודים במובאות הוא על פי זלדה, 'פנאי', 'הכרמל האי נראה', שירים. (הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשל"ב).

אני מכסה את שתיקתך  
באותיות ובקולם,  
אני מכסה את האין  
בצפרים שבאות לשתות מים,  
ובנחשים כן בנחשים.

(104)

היא מאששת את מגעה בחיים, אם על-ידי  
השירה, הביטוי המילולי, אם על ידי הצפרים  
שהם לה הקשר הסמלי לנופי ההזיה והדמיון, ואם  
על ידי המרירות והספק (מכאן ההדגשה 'כן  
בנחשים'). שכן נוכחות המוות מביאה אותה לידי  
תהייה על משמעותם המוחלטת של ערכים:

לא היה דבר אשר לא קראתיו  
נר —  
כי אפחד  
פן בחשך לא אבחין  
בין מים חיים  
לבורות נשברים.

(104)

אף המוות בשירים אלה נתפש כאין, כריק. יש  
ומסתלק אף הנוחם הטראנסצנדנטי שהיה נסוך  
על שיריה בקובץ 'פנאי'. מכאן היאוש המוחלט  
המשתלט על חיי זו שנעזבה בהם. המות הוא  
'גיא צלמות' ואימתו סביב סביב, ומשום כך  
מטיחה המשוררת דברים כלפי מעלה:

יוצר לילות ורוח  
הלא נגדך בכי איום זה,  
אל תרחק —  
אל יעמדו כחיך  
מיליוני שנות אור  
בינך ובין איוב.

(103)

מבחינת היחס לאל ותפישת המות מסתמן הבדל  
בין הקובץ הראשון לשני — מעין מעבר מא־  
מונה לספק, מכניעה להתקוממות. בשיריה  
הראשונים מוצאת המשוררת תנחומים בהווית  
האל: 'הלא לאלהים יש פנאי, עמוק מתהום  
ומרקיע / להקשיב לבכי המקרים'. ואילו כאן  
חל ריחוק וניכור: האל מסתיר פנים והמשוררת,  
כאיוב, תובעת את עלבונה. בעוד שב'כרמל האי

וההזיה; את הרצון לתרגמן ללשון אגדה ודמיון:

הלא גליתי כבר שמחשבתי  
נוטלת (אם אין לה דבר אחר)  
אפילו את מחושי  
לעשות מזה מגדלים.  
שהיא נוטלת את מיחושיה  
של שכנתי,  
ואת הניר שמתגולל בהצר,  
ואת פסיעות התתול  
ואת מבטו הריק של המוכר,  
ואותו פסוק שפרפר בין דפי הספר  
ועושה מכל זה אותי,  
כן. מכל זה. מכל זה.

(12-13)

וביטוי לתהליך זה יש אף בצד הפורמאלי של  
שיריה, הנעים חליפות בין קטעי פרוזה סיפורית,  
עובדתית, שהתחביר שלה מתקרב ללשון הדיבור,  
אל ציוריות מפתיעה ונועות המפלשת את השיר  
לעולם הנסתר, ואל מטאפוריקה המאחדת את  
הניגודים, את העובדה עם המסתתר בה.

שיריה בקובץ 'הכרמל האי נראה' עומדים  
בסימן ההיתמות מן האדם הקרוב, תחושת  
השכול עם מות האהוב, אבדן המגע בחיים:  
'מנותקת מן המול ששמו ארץ / מנותקת מן האויר  
השוחק / מנותקת מימים ועיינות / מנותקת מן  
ההרים ויפי האילנות / מנותקת מחום החיות /  
מנותקת מקו העופות' (ע' 101); (החזרה אופינית  
לשיריה והיא כמעצימה את היסוד הסוגסטיבי  
שבשירים אלה). היתמות בשירים אלה מתבטאת  
בהעלמותו של העולם החיצוני, הסביבה האנושית  
או הפיסית הקרובה שפירנסה את שיריה בקובץ  
'פנאי'. רעיה הם עתה איוב ויונה: איוב המת־  
קומם, ויונה ש'דרכו אל האלהים מלאה בריחות',  
והשיר מתכנס אל תוך עולם פנימי העומד בסימן  
הבדידות, ההיתמות, הגעגועים, הקשר האחד  
שעוד נותר הוא הקשר אל מראה נוף: השמש  
המאירה ענף לח; הגשם שיורד בהרי ירושלים.  
באלה יש מעט מן הניחומים: 'גשם שיורד בהרי  
השמש / הופך גינה זנוחה מלאה עצבות / לשיר  
המים / לעלים מתהוללים מקפצים. / סרה מעלי  
הרוח הרעה (99). הטובעת מנסה להאחו בחיים  
בדרכים שונות:

בתוכו, והיא המשוררת לעולם הטובעת. השמש והאור לעומת זאת הם השבילים להווית הדמיון והאגדה. יש מעין קשר מיסטי בינה לבין השמש. 'כי האור שעשועי' זהו שם אחד השירים. כשהיא פוקחת עיניה אף בלילה בצער, הרי יכולה היא לקיים את השיח והשיג עם השמש, בעצימת עינים היא שוקעת לתוך אבדן. אך יש שהמציאות החיצונית הורסת לעתים מבעד לשמש. בשיר 'השמש עומדת אצלי': השמש עומדת אצלי / באור תקיף נשמתי — / אך מבעד מסכת זהרה / אני רואה / איך חובש הרופא את פצעיו / ולבי נהפך, / (109).

הקשר המיסטי שבין בני-אדם בודדים לשמש מומחש בצורה דראמטית באחד השירים היפים בקובץ 'בחיק העשבים בכה'. בלדה זו (ובכל שיריה יש יסוד סיפורי בולט) שנכתבה בעקבות כרוניקה בעתון 'הארץ', בדבר לוי נויפלד שהת-אבד על שנחשד ברצח, תובעת את עלבוננו של הקרבן החף מפשע שהחברה חרצה משפטו ללא משפט. בניגוד לעולם האדם שטבלו בטיט דם ובבור, מרעיפה השמש עליו נשיקה וסליחה, ובקשת הנחם וההטהרות היא בחיק השמש: 'הנה נשקה השמש ריסי יתום / והעבר נמהל באור אינסופי'. (96). כלימתו של הנרדף אינה בפני האדם אלא בפני השמש: 'לעשבים ספר / מה נוראה כלימת מן / לפגוש בוקר בוקר / את חמדת השמש (97). העשבים הם אלה שמבקשים רחמים שימות, שיתאבד, כדי לגאלו מחרפת העלבון, מנביחותיהם של כלבי הציידים. הטבע כואב את עולת הנרדף, בזמנים שהאדם משול לכלב.

כמו השמש גם הצפורים הן סמל חוזר בשירתה, המעתיק את המשוררת להוויה של אגדה. הצפור האפורה המופיעה פתאום בשיר 'בתור הילדות פרי חדש' היא המעתיקה את המשוררת מחשכת החדר אל נופי ההזיה. בשיר אחר, היסוד המזוי שבאדם הקרוב מתלבש בת-מונה: 'בעיניו היו שרות צפרי גן עדן, והאיג-טימיות בינה לבין האהוב בהיותו חי מתלבשת במטאפורה של הכנף: 'מחשבותינו נוגעות

נראה', המות נתפש כחידלון, כסוף, הנה בקובץ 'פנאי', מתקיימת אמונה בהשארות הנפש:

סר מר המות  
והנשמה נפרדת  
ברעד  
מן התקוות הארציות.  
— — — —  
— — — —  
חוש הראיה העדין  
משלך  
אל ים הקרח  
וכל עשרי הפלאי  
טובע.

הכל הכל  
טובע

הם משחק האש  
האור  
והזמן,

ואין שום מחיצה מבדלת  
בין הנשמה והאין.  
שום תשוקה,  
שום גון.  
הם העולם.

(77—81)

ההיטלטלות בין תחושת אבדן להתחיות, בין מועקת המציאות לנופים הפלאיים שבדמיון, מתלבשים בלשונה הפיגוראטיבית במאבק הסמלי שבין השמש לאפלה — שני סמלים, שעיצובם כמעט מיתי, העוברים כמוטיב מנחה בכל שיריה. הביטוי לתחושת המוות ולאבדן האופפים אותה הוא החושך הקדמון הלוכד את העולם: 'השושנות נמלטות מן הרשת הגדולה / שפורש החושך הקדמון' (92). או בשיר 'דו-שיח פראי': 'כאשר אני עוצמת עינים לאות / בולע ים אפל / את העולם' (108). המוות מתלבש בציורים של בליעת, של טביעה, ואף הם כמעידים על תפיסת המוות כאין-סוף שבתוכו הסופי מאבד את ייחודו; הוויה של טמיון ובלימה. כך בשירה 'אתה שותק אלי': 'בלע ההר את כל המקומות / אשר התהלכת שם חי! המת תמיד נבלע על ידי ההר או ישן

מתי אמות. / משא כבד כסילותי, / משא כבד הרוף. / לשוא ינשק את עיני / רוח הים, / ויפנקוני בדבש ומור / עשבי הכרמל. / לתקוות השמש אבזו — ולהבטחות נציגים. (56). מופיעה הזעקה כנגד החלופיות: "או תצעק נשמתי: שפתיים חרוכות / אתן בצד אחד / והעולם בצד השני / וכל העולם בצד השני". (76). מופיעה תחושת השכול והכשלון: 'נר של שבת בעלטת מכאוב. / בין כתלי הסיט / ילבלב יבער לאט / בבית המט, בבור / מולו — הדוויה במעמקים / את עיניה עצמה, / לדאגה, לאבל, לחרפה לחולין. (31).

האמונה בשיריה של זלדה אינה מפייסת בלבד, אינה מבטלת את המתחים, אלא מחריפה אותם. שירתה לעולם יונקת מן המתיחות המתמדת שבין תחושת השכול לבין האמונה, בין כניעה להתקוממות. יתר על כן, שירתה מודעת למאמץ הנורא לקיים את האמונה בדור שבו 'רצון שכור, מסוכסך, שותת דם' כפה עצמו על העולם; בדור שבו ההישגים הטכנולוגיים אך מעצימים או מחריפים את בדידותו ואפסותו של האדם. שירתה מתלבטת בשאלה הנוקבת, דווקא משום ששיח ושיג לה עם האל:

איך תשתל השבת  
פרח עצום ומאיר  
בלב בשר משוגע והולל ?  
איך תשתל השבת  
את ציץ המלאכים  
בלב בשר משוגע והולל ?  
התצמח שושנת האלמות  
בדור של עבדים  
להרס,  
בדור של עבדים  
למות ! ?

(29)

דומה שהניחומים בשירתה מושגים לא רק בחוויה הדתית, אלא באפשרות לתרגם את המציאות לסמל אמנותי; או לפחות באפשרות להפוך את העצמים והאירועים שבמציאות הממטית הקיימת, לסמלים של התרחשויות אגדיות, לחרוג מן המציאות העובדתית אל נופים פלאיים שבדמיון.

פתע / כנף אל כנף. בשיריה 'בפנאי' מתפרשת מהותה הסמלית של הצפור על דרך הדימוי: 'הלא גליתי כבר / שמחשבתי נושאת אל ארמוניה, / את מראה עיני, / כאותה צפור שנושאת במ-קורה / קש נוצות וסחי לבדק הקן. / (12).

שירתה של זלדה גם 'בפנאי' וגם בקובץ שלפנינו, אף שסמליה שאובים מתחום הדת, ורבות מן הסיטואציות שבה קשורות בהווית המסורת (נרות השבת, פמוטות הכסף, השבת והחול), ולעולם מתקיים בה שיג-ושיח עם האל, אינה מביעה עולם של שלימות והרמוניה. היסוד המודרני שבשירה, הבולט כאן בצדדים הפור-מאליים, במטאפוריקה המקורית, בעירוב של חול וחג, בתחביר לשון הדיבור המשווה לשיר ספוג-טאגיות וישירות, במבנה הסטרופי החפשי, בצירופים אנאכרוניסטיים (כגון תמיהה על אנשי החללית שלא פגשו את יוגה על הירח), יסוד זה בולט אף בתחושת עולמה. בצד שירים שה-אמונה ללא בקע ושסע מפעמת בהם (כגון השיר 'הימים הבוערים' המתפעם בחדות המסירות וההקרבה הנעלים מכל חדות קנין או חדות חושים, או 'מותו של החייל הקטן' שהופך לרגע של אֶכסטאזה דתית), מתפעמת שירה זו במתי-חיות פיוטיות המעידות על עולם מסוכסך, נפתל, אף מתקומם. מופיעה הבדידות האין-סופית של יצורי אנוש, בעיקר של המנוחים וה-מקופחים, כמו בשני שיריה על הקבצן הקיטע: 'בוז צודק. / לנקודה הפנימית, השקטה. / שקיימת גם בלב האובד / לציר האלמות שקיים גם בלב המטורף, / לא הושטתי את כלי. (41). ובשיר השני על הקבצן הקיטע אפילו הקוסמוס מתנכר לבודד (בנגוד לסיטואציה בשיר 'בחקי העשבים בכה'): 'השמש לא תפר / את נדר ההרמוניה / לנשק את לבו / המליל. / הנדר לא יצא מעיגול המוסיקה, / להושיט יד / למגודה' (42-43); או הבדידות המעוצמת בעידן הטכנולוגיה: 'להביט על פריס / בקולנוע קר, / כשהם טסים / סביב העולם, / כשהם פורחים בחלל / להיות כוב-שים / ונכבשים, / כשכל יצור נכלם, נפחד, / בודד'. (36-37). מופיע הרצון למות: 'רע לי

## ספרים שנתקבלו

עם עורך:

**במאבק על התמורה מאת יצחק בן-אהרן.** תרבות וחינוך. תל-אביב תשל"ב 222 עמ'.  
קובץ הרצאות, נאומים וראיונות של מוכיר ההסתדרות, במאבק על חידוש כוחה של ההסתדרות, על הגמוניה לתנועת הפועלים במדינה ובכלכלה, ועל הפגת הקיטוב הסוציאלי עליידי הטבת תנאי השכר וקידום התחוקה הסוציאלית. "בעיית היסוד בחיינו היא לא חלוקת פרי העמל, הבעיה היא קודם-כל ייצורו של הפרי, ההכרח להביא לתנובה", הוא אומר בנואם בכנסת. עם זאת מוקדש עיקר מאבוקו כמוזכיר ההסתדרות, המשתקף בספר זה, להדגשת צדי הקיי פוח החברתי והכלכלי, הנראים לו כמסכנים את שלמות העם, את שלום הציבור, ואת דמות החברה הצודקת שהונחה ביסוד המדינה ובחזון שנישא בלב דורות עובדים-ולוחמים.

**חזית חזות דברים** בכתב ובעל-פה מאת זלמן ארן. בעריכת מרדכי סבר. תרבות וחינוך. תל אביב תשל"ב 242 עמ'.

עיקרי דברים ודעות של זלמן ארן מתקופות שונות בחייו, מראשית ימיו בארץ ועד מותו. דברים וקטעי דברים מתוך מאמרים ונאומים על ההסתדרות וחברת העובדים, על זכויות הפועלים ומאבקים, על בית-הספר לפעילי ההסתדרות, על הציונות הרוסית, על המאבק בנאציזם ועל השואה; וכן על ההסתדרות במדינה, על מינהל ההסברה, התודעה היהודית ועל הריפורמה בחינוך, על המערך ועל בעיות הנוער במדינה.

**אלופי ומיודעי אישים** במעגל תנועת העבודה מאת דב סדן, תרבות וחינוך תל אביב תשל"ב 250 עמ'.  
קובץ דברי הערכה וזכרונות, קצרים וארוכים, בטיענות עיניו וידו המיוחדת של דב סדן, על מנהיגים, מורים ואנשי ייחוד בתוך תנועת העבודה. בולטים כאן צורות הרשימות על ב. כצנלסון ומ. בילינסון, ונלויים להם רשימות ומאמרים על השומר הצעיר, על יוסף אהרנבוין, ש. צמח, י. טבנקין, מ. זינגר, י. יציב, ח. טרטקובר, י. לופבן, י. בן-דור, מ. יערי ועוד ועוד.

**דוקטור דולישל והאגם הנעלם.** מאת יו לופטינג. תרגמה מאנגלית ענבה קנטור. רישומים מאת המחבר. דן חסין, תל-אביב תשל"ב 280 עמ'.  
פרק נוסף במסעו — הפעם לאפריקה — של רופא-החיות המהלל והמקובל על הילדים.

**הרדאה למרחוק** פרקי עלילה מהיי שמואל יבנאלי מאת שמעון קושניר. תרבות וחינוך. תל אביב תשל"ב 234 עמ'.

שמעון קושניר, הכותב בשקידה למען הרבים פרקים מתולדותיהם ומעשיהם של אנשי סגור לה ומעשה בתנועת העבודה, מספר כאן את פרשת חייו של שמואל יבנאלי משעת עלייתו בחורף תרס"ו ועד מותו באביב תשכ"א ואת מעשיו — בעבודה וב-

מנהיגות, בהעלאת יהודי תימן, בגדוד, באחדות ה' עבודה, בהסתדרות, בהנחלת הלשון לעם.

**כנשוא נם מאת קדיש לוו.** תרבות וחינוך. תל אביב תשל"ב 1668 עמ'.

עיקר הספר רשימות על אנשי סגולה בציונות ובתנועת העבודה וכן על ימי זכרון וציוני דרך בתחית ציון.

**כשליחות כפחונות מאת יוסף יורעאלי.** תרבות וחינוך. תל אביב תשל"ב. 156 עמ'.

יוסף יורעאלי, ממיסדי אפקים ואחד הפעילים ביותר בהגנה, מספר בספר זה מזכרונותיו האישיים על שלבים שונים בתולדות ההגנה ופעולותיה, משנת תרפ"ה ועד הקמת מדינת ישראל ועד בכלל.

**כבור המהפכה המועיית מאת אהרן קציר.** ספרית אפקים. תל-אביב תשל"ב. 152 עמ'.

"ההתפתחות המהירה של המדע... אינה עניין למדענים בלבד. תוצאותיה קובעות כבר עתה את אורחות חיינו, ובעתיד תליה תלוי בהן גורל המין האנושי כולו. אין אפוא שום הצדקה, שאלה שאינם מדענים... יחסרו מידע על כיוון התפתחותם של המדעים ועל הבעיות והאתגרים שהתפתחות זו מעלה." (מתוך הקדמת המחבר). ספר בהיר ומבהיר, פרי מחשבתו של מדען דגול, העומד בשתי רגליו בתוך תחומם של הארץ והעם וההיסטוריה הישראלית, שנעקר עקירה טראגית מתוכנו בעצם פריחתו.

**האדם הטכנולוגי מאת ויקטור כ. פארקיס.** תורגם מאנגלית בידי יעקב שרת. ספרית אפקים. תל-אביב תשל"ב 280 עמ'.

גיתוח השפעותיה גדושות הסכנות והסיכויים של הטכנולוגיה על חיי האנושות ותרבותה.

**חברת השפע מאת ג'ון ק. גאלברייט.** תרגם מאנגלית יוסף עוזיאל. ספרית אפקים תל אביב תשל"ב 288 עמ'.

ספרו המפורסם של גאלברייט על בעיית הייצור מ-כאן ובעיית העוני מכאן והאתגר לתבונה האנושית המשתמע מהיחס ביניהן.

**נאצר ויורשיו מאת ז'אן לאקוטיר.** תרגם מצרפתית צבי ארד. ספרית אפקים. תל-אביב תשל"ב 266 עמ'.

ספרו של עתונאי צרפתי, כיום מרצה אקדמי, שהיה שנים אחדות סופר "פראנס סואר" בקאהיר. הספר, שיש בו מידע רב ומעניין, רווי הערצה לנאצר, אך עם זה הוא שוקד על מידת הבקורת כלפי האיש ומעשיו.

**המהפכה שבאקראי מאת מיכאל הרינגטון.** תרגם מאנגלית יוסף עוזיאל. ספרית אפקים. תל אביב תשל"א. 226 עמ'.

"הדמיון המדיני והחברתי בתקופה המחושבת ורבת-התמצאות [ביותר] בתולדות האדם לא יכול להיות הדביק את חכמתה המהפכנית של הטכנולוגיה שלו." זהו נושא הספר, המתאר את שקיעת החברה בת-



## מוסד ביאליק

### ספרים חדשים

#### סיפורת ומסה

##### שמעון הלקין : נכר

מכלול סיפורים המשקפים עולם רב-מראות ונוגי-נפש על אורותיהם ואפלותיהם.  
262 עמ'. — 10 ל"י

##### שלמה צמח : דפי פנקס

אוסף מופלא של מחשבות ותגובות ופרקי הגות שכולם הועלו על הכתב עם התהוותם בנפש.  
224 עמ'. — 9 ל"י

##### דב סדן : פולמוס ושווה-פולמוס

מאמרים ורשימות בתחום היחס והזיקה שבין הסופר ובעיות החיים.  
296 עמ'. — 10 ל"י

##### יהושע ברי-יוסף : בין צפת לירושלים

פרקי ילדות ובחרות, עולם של אמונה ומסורת המסתתרים במשבר עם צעדיו הראשונים של המחבר בעולם הספרות.  
245 עמ'. — 9 ל"י

##### יצחק אורן : ההר והעכבר

סיפור על כשלונו של מספר, כשלונו המגולם את הקוטבינות שבה מתלבט בן עמנו ובן ארצנו בין נפילה להתעלות.  
228 עמ'. — 9 ל"י

#### מחקרים בלשון העברית

##### אבי הורביץ : בין לשון ללשון

בספר זה דן המחבר באופיה של העברית המקראית המאוחרת (לשון בית שני) ונבחנת השיטה בשימושה לניתוח לשונם של מזמורי ספר תהלים.  
196 עמ'. — 16 ל"י

להשיג בבתי-המסחר לספרים ובמדור ההפצה של מוסד ביאליק, ת.ד. 92 ירושלים

זמננו, שאין מנוס ממנה, עם היכוב תיאוריות המה-פכה לסוגיהו, אם לא ימצא העוז למערך חברתי חדש המסתייע בטכנולוגיה ומשתלט עליה.

האדם המורד מאת אלבר קאמי. תורגם מצרפתית בידי צבי ארד. ספרית אפקים. תל-אביב, תשל"א. 256 ע'.

ספרו הנוקב של קאמי על "המרד" כאחד הממדים החיוניים של האדם בהיסטוריה, הוא המרד המטא-פיסי הנבדל מן "המהפכה" הפוליטית שסופה רק האדרת המדינה ושעבוד האדם.

מסע בסין האדומה מאת אלברטו מוראווה. תורגם מאנגלית בידי אשר דרי והושוה אל המקור האי-טלקי. ספרית אפקים. תל-אביב תשל"א, 159 ע'. פרי מסעו של המספר האיטלקי המפורסם בסין בעצם "מהפכת התרבות".

מאה שנים של כבדות מאת גבריאל גארסיה מארקס. תרגם מספרדית ישעיהו אוסטריון. ספריה לעם. תל אביב תשל"ב 369 עמ'.

מטובי הרומנים של אמריקה הלטינית. סאגה של משפחה לדורותיה, פרי עטו של סופר בן קולומביה.

בשדרה השניה מאת יחזקאל מפאלילה. תרגום ורה ישראלית ורות אלמוג. ספריה לעם. תל אביב תשל"ב 226 עמ'.

גורלו של נער כושי באפריקה הדרומית על רקע משטר ההפלייה.

תחנת-האטום מאת הלוור לכנסס. תורגם בידי ג. אריין. ספריה לעם תל אביב תשל"ב 209 עמ'. סיפור סאטירי על חיי ארצו מאת הסופר האיטלקי בעל פרס נובל.

הלוך ושוב מאת נתן שחם. ספריה לעם. תל אביב תשל"ב 234 עמ'.

סיפור על שנה אחת בלונדון בהייה של נערה ישר-אלית בת-קיבוץ.

מדרוך לעובד מאת זלמן חן. בשיתוף משרד העבודה. תל-אביב תשל"ב. 224 ע'.

"מדרוך זה מיועד לספק מידע על הזכויות המוענקות לעובד בישראל והחובות המוטלות עליו, אם על-פי חוקי המדינה ואם על-פי הסכמי העבודה והנהלים המקובלים בחיי העבודה" . . . ריכוז המידע . . . נו-עד להקל על כל עובד את ידיעת החוקים והבנתם, ולהדק את ה'תקשורת' בין העובד והתנאים שעל-פיהם ובתוכם הוא עובד". (מהקדמת שר העבודה יוסף אלמוגי).

הקואופרציה, חזון והגשמה מאת אברהם דניאל. תרבות וחינוך, ספריה אוניברסיטאית. תל אביב תשל"ב. 293 עמ'.

בחלקו הראשון של הספר סקירה על התיאוריה הקואופרטיבית לצורותיה ותמורותיה בעולם ובארץ; בחלקו השני סקירה על הקואופרציה במדינת ישר-אל — צורות החיים בקיבוץ ובמושב, ומוסדות הקו-אופרציה בהספקה, בשיווק, בצרכנות ובשירותים.

הורים רוצים לדעת על חינוך ילדים מאת לאה ברינבאום. תל-אביב תשל"א 158 עמ'.

סדרת שיחות על חינוך הבנים, מינקות ועד בגי-  
רות. בין המונחים אחדים תמוהים ומפורכים: טוב-  
נה — insight. "פקולטה — faculty, מדור שכלי  
כגון זכרון, הגיון וכדומה" (הכוונה כמוכּוּן לא למדור  
אלא לכושר, והמילה האנגלית פירושה יכולת, כו-  
שר, ולא פקולטה...).

מבבל במחתרת מאת אמיל מורד. תל אביב תשל"ב  
107 עמ'.

זכרונותיו של אמיל מורד, יהודי מעולי בבל, "חיבור  
המבקש להעלות, מתוך זוית-ראיה אישית, קוים ל-  
תיאורו של מבצע 'עזרא ונחמיה', שבכותו הובאו,  
לפני למעלה מעשרים שנה, רובם המכריע של  
יהודי עיראק אל מחנות האוהלים והצריפים שיכלה  
להעמיד אז לרשותו מדינת ישראל הצעירה... "

מוסד ביאליק :

נבר סיפורים מאת שמעון הלקין. ירושלים תשל"ב  
262 עמ'.

בספר זה קובצו אחד-עשר סיפורים של ש. הלקין,  
שנכתבו בזמנים שונים — בשנות העשרים, השלושים  
והשישים.

דפי פנקס מאת שלמה צמח. ירושלים תשל"ב. 231  
עמ'.

מבחר מרתק מתוך פנקסיו ויומניו הספרותיים של  
ש. צמח, שעיקר עניינם הספרות ובקורת הספרות.

פולמוס ושזוה-פולמוס בין רשות הספרות וחובת  
הסופרים מאת דב סדן. ירושלים תשל"ב 295 עמ'.  
כנוס רשימות, מאמרים ונאומים של דב סדן בתקו-  
פות שונות, העוסקים בבעיות הלשון ותחיתה, בהו-  
ראת הספרות, בענייני סופרים ודייוניהם, פרסים ו-  
תקנתם, ובראש הספר מדור "אל דמי", דברים שנכ-  
תבו נוכח חורבן ישראל באירופה.

כין צפת לירושלים פרקי ילדות ובחרות מאת יהו-  
שע ברייסקי. ירושלים תשל"ב 245 עמ'.  
פרקי אבטוביוגרפיה של המספר.

ההר והעכבר מאת יצחק אורן, ירושלים תשל"ב  
223 עמ'.

רומן על פקיד שביקש לכתוב אפוס על משה, ומה  
שעלה לו ולרעיונו.

כין לשון ולשון לתולדות לשון המקרא בימי בית  
שני. מאת אבי הורביץ. ירושלים תשל"ב. 196 עמ'.  
הספר, שיסודו בדיסרטאציה על מזמורים בתהלים,  
בא להציע קריטריונים לשוניים לזיהוי יסודות של  
לשון בית שני בספרי המקרא או בפרקים במקרא.  
חלקו הראשון של הספר מנתח את אפיה של לשון  
בית שני וסימני-היכר שלה; חלקו השני בוחן את  
השיטה למעשה על-פי ניתוח מזמורים בתהלים.

תורת הפיוט לאריסטו. מימסיס וקאתארסיס מאת  
נתן שפיגל. ירושלים תשל"ב 167 עמ'.

מחקר מקורי בפואטיקה של אריסטו בכללה, המס-  
תייע לא רק בספרו של אריסטו המיוחד בשם זה,  
אלא גם בשאר כתביו. בחלק הראשון דן המחבר  
במקומה ובמהותה של מימסיס במשנת האמנות של

## ספרים חדשים בעם עובד

### ספרות יפה

#### תחנת האטום

האלדור לכסנס  
איסלנד הנקרעת בין שני עולמות — התרבות  
העתיקה של הצפון והדרום העירוני חסר  
השרשים — עומדת במרכז ספרו של בחיר  
סופרי ארץ זו.

#### השועל בלול התרנגולות

אפרים קישון  
סאטירה פוליטית נוקבת של בחיר ההומוריס-  
טנים של ישראל.

### ספרי לימוד

#### פרקים נבחרים בכלכלה (חלק א')

שלמה יובל  
ספר ראשון ויחיד מסוגו המצטיין בבהירות  
המושגים ובהסברה רחבה של כל נושא הכולל  
עקומות, לחות וכו'.

#### ספר יהושע

בעריכת ד"ר משה א. ענת  
מתוך תנ"ך לעם, בעריכתו ובפיקו של  
ד"ר משה א. ענת.

#### ספר שמות עם פרוש רש"י

בעריכת ד"ר משה ענת וחנה קלמר  
מתוך תנ"ך לעם, בעריכתו ובפיקו של ד"ר  
משה א. ענת.

#### מישור החוף התיכון והדרומי

רנה הברון  
ספר בעל גישה חדשנית ללימוד הגאוגרפיה,  
הכולל: תצלומים, מפות ותשימים.

### ספרים אחרים

#### תולדות ההגנה

פרופ' יהודה סלוצקי  
הכרך השלישי המקפר על הקמת חטיבות  
ההגנה השונות, על הרכש והתע"ש, על המאבק  
בפרישה, ועל החודשים הראשונים של מלחמת  
הקוממיות.  
כולל תצלומי אישים ומאורעות, מפות, תער-  
ות, כרוזים ומכתבים.

#### נביאים ראשונים — תנ"ך לעם

מפוסק ומבואר בידי ד"ר משה ענת  
ספר הספרים במהדורה מודרנית נוחה לקריאה  
ופשוטה להבנה.

#### ככל בתי המסחר לספרים

הפצה ראשית:

עם עובד, רח' מוא"ה 22, ת"א, טל. 611526

הוצאת שוקן מציעה לך

# אליעזר ליבנה

## ישראל ומשבר הציויליזציה המערבית

'במה שנוגע לניתוח מצבו ההווה של עם ישראל ובעיות קיומו בעתיד — הרי יכול אני לאמר כי לא ידוע לי כל ספר בהיר וחריף-אבחנה, מקיף ומרחיק ראות יותר מספר זה... ישראל ומשבר הציויליזציה המערבית הוא ספר תורת הציונות של ימינו.'

(משה שמיר, מעריב)

'ספר מרשים, כאשר דרכי ההגות וסגנון הכתיבה מתמזגים למסה רחבה המצטיינת באומץ רוח היסטורי ואמונת תום לעתיד האומה הישראלית.'

(אברהם בלאט, הצופה)

'נסיון מעניין לפרש את מה שקרה לעמנו בדורות האחרונים.'

(בנימין אדלר, עמודים)

'מחקרו של אליעזר ליבנה מצטיין באחדותו. ויחודו שביסודו רעיון השיבה השלמה לישראל הוא רעיון עליון וקובע.'

(משה גולדשטיין, זאת הארץ)

'ניתוח הבעיות שהמחבר מציג בספר הוא מזהיר, אובייקטיבי ומלא נימת קדרות. אף על פי כן עם תום קריאת הספר אתה יוצא מעודד, משום המסקנות האופטימיות של ליבנה, המבוססות על תיאור המציאות האמיתית.'

(פרופ' אליצור)



הוצאת שוקן / ירושלים ותל-אביב

אריסטו, ובחלק השני בתורת הטרגדיה שלו ובתפ- קידה של קאתארסיס בטרגדיה. חבל שדווקא במו- באות השיר המנוקדות חלו שיבושים מסרסים. (כך בעמ' 42 נדפס ידמה "דל"ת בשוא) במקום ידמה שמהה קרבה "דל"ת פתוחה); יחשב "חי"ת פתו- חה, ש"ן צרויה) במקום יחשב גם שיח לנמר "חי"ת בשו"א, ש"ן חלומה). בעמ' 63 נדפס, פתח, מתנות בלי דגש בתי"ו).

הוצאת מאגנס :

תיקון הכתיב העברי הבעייה והנסיונות לפתרה מאת ורנר ויינברג תרגמה מכתב-היד רוני פינס. ירושלים תשל"ב, 168 עמ'.

פרופ' ורנר ויינברג, איש היברו יוניון בסינסינאטי, סיכם בספר זה את ההצעות השונות שהוצעו, מרא- שית המאה, לשיפורו ותיקונו של הכתיב העברי, בין על-ידי יחידים ובין על-ידי מוסדות כגון ועד הלשון והאקדמיה ללשון העברית. כוונות המחבר, כפי שהוא אומר בהקדמתו, היו להבהיר שבעיית תיקון הכתיב ממשית היא; לקדם את פתרונה על- ידי סיכום מה שנעשה בענין זה עד-כא; למנוע חזרה על הצעות זהות או כמעט זהות לאלו שכבר הוצעו. בדברי-לווי לספר אומר פרופ' ת. רבין: "ריכוזם של כל הרעיונות יחד יסייע למתכנני הל- שון לעמוד בצורה ברורה יותר על הבעיות, ומי יודע אם לא יעורר ספר זה מישוהו למצוא פתרון שיספק הן את דרישות יעול הכתב ככלי-תקשורת והן את רגשי זיקתנו הנפשית העמוקה לכתב העב- רי המסורתי ולספרים אשר כתב זה הוא חלק בלתי נפרד מהווייתם".

ישראל — חברה מתהווה. ניתוח סוציולוגי של מקו- רות. בעריכת ש"נ אייזנשטדט, חיים אדלר, רבקה בר-יוסף וראובן כהנא. ירושלים תשל"ב 742 עמ'. כוונת הספר, לפי דברי המבוא של פרופ' ש"נ איי- זנשטדט, היא להביא לפני המעוניינים בתהליכי הת- פתחותה של החברה הישראלית קצת מחומר המקו- רות שבהם משתמשים הסוציולוגים לניתוח תהלי- כים אלו. "מטבע הדברים השפיעה על בחירת החו- מר, במידה מרובה, הדרך שבה ראינו את בעיות התהוותה של החברה הישראלית". החומר מלוקט מתעודות היסטוריות ומסמכים רשמיים, מאמרי-עתו- גים ונתונים סטטיסטיים ומסודר לענייניו בארב- עה פרקים: הרקע ההיסטורי לגיבוש החברה היש- ראלית; המבנה המדיני והמוסדות המדיניים; דפו- סי הארגון הכלכלי והפעילות הכלכלית; מערכת ה- חינוך.

(מטעויות הדפוס: עמ' ו' כהשקפה במקום כ ש - ה י ק פ ה; הגידו לי איפוא נשנה חזיון כוה במקום א י פ ה וכו', דברי ח"נ ביאליק עמ' 9).

שירי-עם יהודיים מגליציה. "דער ארבעטער" לדויד ארלשטאט. מכתבים מאת שמואל זיינוול פיפע בע- ריכת דב נוי, מאיר נוי. מחקרי המרכז לחקר הפול- קלור. כרך ב'. בעריכת דב נוי, מאיר נוי. 702 עמ'. הכרך השני למחקרי המרכז לחקר הפולקלור מוקדש רובו לשירי-עם יהודיים מגליציה שלוקטו בידי שלמה זלמן פיפה, חייט צעיר מן העיר סאנוק ב-



גליציה, שנעשה אספן חרוץ של שירי-עם ולימים נתקבל ללימודים במכון המדעי היהודי (ייווא) בוילנה והיה מבחירי עובדיו, וסופו נספה בן שלו-שים ושב בחורבן יהודי אירופה. בראש הספר באו מאמרים הערכה מאת דב סדן, שלמה ביקל, ב. ראבאך, יעקב שצקי, דב נוי, ושני אחיו של ש. ז. פיפה, עוזר וגרשון. יותר ממאתים עמוד ניתנו לאוסף שירי-העם באידיש בלוויית תוים שכינס ה' מנח. מלבד זה באו בכרך מאמרו על שיר של ד. אָדלשטאט, מכתביו בשנים תרפ"ז—תש"א, וכן מפ' תחות השירים, המקומות הגיאוגרפיים, האנשים וה' עניינים, וכן מבוא אנגלי.

**הוצאת ראובן מס :**

**תנים פרקי עיון וציור מאת חיים תורן.** ירושלים תשל"ב. 212 עמ'.  
רשימות על ירושלים. ועל פגישות עם סופרים ועם יצירתם, ורשמי הסתכלות בפשוטי עם וילדים.  
**עיר באופק שלושה-עשר סיפורים ירושלמיים.** מאת בן-ציון יהושע. ירושלים תשל"ב. 165 עמ'.  
סיפורים של סופר צעיר יליד ירושלים, שאובים מ' חיי העיר על עדותיה.

**ספרית פועלים :**

**עצי תמיר מאת עזרא זוסמן.** הדיוקן והרישומים מאת המשורר. מרחביה ותל-אביב תשל"ב 288 עמ'.  
לאחר הספר הראשון שבהוצאת עם עובד, ובו כ' נוס שירתו של עזרא זוסמן, בא בסמיכות-זמן מפ' תיעה, ספר שירים חדש זה על-ידי ספרית פועלים.  
להקת הקצב מופיעה על הר גריזים פואימה מאת אבא קובנר. מרחביה ותל-אביב תשל"ב 94 עמ'.  
פואמה בארבעים ושלושה פרקים.

הקץ לעוני מאת דוד הורוביץ. תרגם יוחנן עמרי. בשיתוף עם מכון-הורוביץ לחקר ארצות מתפתחות באוניברסיטת תל-אביב. מרחביה ותל-אביב תשל"ב 155 עמ'.

תרגום ספרו של נגיד בנק ישראל לשעבר, בעל "תכנית הורוביץ" לארצות מתפתחות, שיצא באנ" גלית לפני שנים אחדות. הספר מתאר את תנאי העוני והיקפו בארצות השפע מכאן ובארצות דלות-הפיתוח מכאן, בודק את "האסטרטגיה של המלחמה בעוני" ומציע את הצעותיו ל"גיחה חדשה" במלח' מה זו עד שתושג מטרתה: עקירת העוני.

**אזכור את הימים** מאת יוסף מורגנשטרן. תרגם מאידיש מיכאל שפירא. בשיתוף עם קרן ויינפר' מורגנשטרן. מרחביה ותל-אביב תשל"ב. 170 עמ'.  
זכרונותיו של טריטוריאליסט, איש-עסק ועסקן-מת' נדב יהודי באמריקה, שלאחר פעילות של סיוע ל' תכניות הפרודוקטיביזציה היהודית בברית-המוע' צות מצא דרכו לקשרי סיוע עסקי ולויקת נפש לקי' ברץ בארץ וכן לתרגום ספרות אידיש לעברית על-ידי ספרית פועלים.

**עלי ספים** שירים מאת יעקב צבי שרגל. בשיתוף עם קרן ויינפר' מורגנשטרן. מרחביה ותל-אביב תשל"ב 136 עמ'.

מבחר משירי המשורר, תושב ותיק בארץ הכותב



**ספרית פועלים בע"מ**  
**אלנבי 73 תל-אביב**

זיל פרו

**התזמורת האדומה**

עלית-ריגול מסעירה לא פחות משהיא מאלפת ומגלה צפונות, ובמרכזה — האיש המסתורי דומפיט' שפר שולחם עתה בפולין על זכות עלייתו לישראל. סיפור מרתק על אנשים אמיצים, יהודים ואחרים, חוליות וקבוצות על מצבים נדירים, סיפור לחמים במחתרת שלא היתה כדומתה.

**עזרא זוסמן**

**עצי תמיד**

הספר "שירים" מאת עזרא זוסמן (ויכה את מחברו ב'פרס ביאליק') צויין על-ידי הביקורת כספר השירים המעולה ביותר שהופיע אצלנו בשנים האחרונות, — "עצי תמיד" מבסס את מעמדו של המשורר ככותל המזרח של שירתנו.

**אבא קובנר**

**להקת הקצב מופיעה על הר גריזים**

פואמה חדשה של המשורר. שערי הספר: בכל רשות ורשות. בדרך כל נמצא. רוחות בשר ודם. אינטרמצו. המסכות. אין מיספר חלום.

**נתן רוטנשטרייך**

**על הקיום היהודי בזמן הזה**

בין העיונים שפסקי הספר: הישגים וסייגים בעידן אחר-האמנציפציה; מה טיב הדיבור על "תרבות יהודית-נוצרית"; מגמת הייחוד האתני ומגמת האוניבר' סליוס; תודעה היסטורית, יהדות-שפע, יהדות-מצוקה; היהדות נוכח אופנת הספונטאניות והמימוש של היחיד; מה סיכוי לאמנה בין יהדות ההלכה וחיי חברה ומדינה מודרניים; הזויית הארצישראליות ופראקסיס ההת' נחלות; בסימן התווייה והפרובלמה של העלייה מברית-המועצות; ועוד, ועוד (בסדרת דעת-זמננו).

**זאב לוי**

**שפינוזה ומושג היהדות**

הספר הוא ניתוח ביקורתי של תפישת היהדות במשנתם של ארבעה חוגים: ברוך שפינוזה במאה ה'17, משה מנדלסון במאה ה'18, משה הס במאה ה'19 וז'פ. סארטר במאה ה'20.  
הפרק האחרון סוקר ומעדכן את מושג-היהדות ופר' שנותו אצל חוגים יהודים בימינו בישראל ובתפוצות.

הופיעה מהדורה חדשה מתוקנת ומורחבת של

**שירי יוכבד בת-מרים**

כלת פרס ישראל לשנת תשל"ב

# יעקב שטיינברג האיש ויצירתו מאת ישראל כהן

נסיון מקיף ראשון לתאר את חייו של יעקב שטיינברג, היוצר והאדם, ולעמוד על כבשונה של מורשתו הפיוטית וההגותית. שירו, ספוריו, רשימותיו, מחזותיו ותרגומיו נדונים מבחינת תרומתם הסגולית לספרות העברית וערכם האוניברסלי. — 24 ל"י



הוצאת דביר

## ספרים חדשים

### תולדות האדריכלות

בימי קדם, ימי הביניים, העת החדשה, במעגל האיסלם, על אמונת הבניה היהודית, לקורות ירושלים ותכניתה; בצירוף ביבליו-גרפיה נבחרת.

בצירוף 107 תמונות ותרשימים —  
מאת **זאב הריטל** המחיר — 24 ל"י

### שירי לי בת עמי

מחזור שירים מאת **מלכה שפירא**  
המחיר 8.50 ל"י

### הדפסות חדשות

**ספר השחמט**, יסודות, בעיות ושיטות, מהדורה שלישית מאת **משה צ'רניאק**  
המחיר 9.00 ל"י

### מחקרים בתולדות היהודים

#### בארץ-ישראל ובאיטליה

הספר שזכה לשבחי ביקורת מצויינים, העוסק ברובו באר"י הקדוש ודורו, יוצא במהדורה חדשה, לקראת שנת האר"י.  
מאת **דוד תמר** המחיר — 16 ל"י

### קורות בית-העלמין הישן בוילנה

בצירוף תמונות, מאת **ד"ר ישראל קלויזנר**  
המחיר — 12 ל"י

### עיר באופק

סיפורי ירושלים מאת **בן-ציון יהושע**  
המחיר 8.80 ל"י

## הוצאת ראובן מס, ירושלים

הסוכן לתל-אביב:

בית עלים, רח' קרל נטר 3, תל-אביב

אידיש, שרובם תורגמו בידי חיים רבינוון ושלמה שנהוד וקצתם בידי אמיר גלבע, ב. מרדכי ואשר שופט.

עין הזמן בחטאיה שירים מאת זאב שיק. בשיתוף עם איגוד סופרי הקיבוץ הארצי. מרחביה ותל-אביב תשל"ב 72 עמ'.

## בשולי החוברת

פרשת חייה של פולה אייכנבאום, מחברת המחזה "הצעקה", שלידתה ב-1919 בווארשה, עלומיה בעיקר בצרפת, ובגרותה בארץ-ישראל, בבואה כפולה היא לאישיותה ולדורה המסוער. ערב מלחמת העולם השנייה הניחה את לימודי הרפואה בשווייצריה ועקרה למונפלייה שבצרפת, שם צירפה לפעולתה בתנועת המרי ולהברחת ילדי יהודים לשווייצריה לימודים במדעי הרוח ובתולדות האמנות. שנות המלחמה האחרונות — לאחר שנאסרה על-ידי הגסטאפו ושחררה בהשתדלות אחד ממוריה — עברו עליה בפעילות מחתרתית ובבריחה מתמדת. לאחר המלחמה למדה וסיימה את חוק-לימודיה בתולדות האמנות בסורבונה, ובהשעיה למדה בבית-הספר לאמנות הבמה שבהג' הלת שארל דילן. לאחר עלייתה בשנת 1951 עבדה במוזיאון "בצלאל", הקימה עם ד"ר פ. שיק המנוח את מוזיאון חיפה, ומשנת 1965 ועד מותה עבדה במוזיאון תל-אביב. בין הזמנים השלימה עבודת-דוקטור שלה בסורבונה על מוטיבים יהודיים ביצירת דלאקרוא. אה. בצד בקיאותה המופלגת בתולדות האמנות לצור רותיה ולזרמיה וזיקתה המיוחדת לציור הצרפתי, שהשתקפו יפה בעבודתה ובחיבוריה המקצועיים (ערב-כים שלה נתפרסמו ב'אנציקלופדיה יודאיקה'), היה עיקר שקידתה בטיפוח כשרונות צעירים ובהקמת זכר לאמנים יהודים שנספו בחורבן יהדות אירופה. פולה אייכנבאום כתבה שירים ומחזות בצרפתית, ו"הצעקה" זכה בפרסים מטעם ממשלת צרפת ומטעם המועצה לתרבות ואמנות. היא מתה בתל-אביב בסוף אוקטובר 1971.

גאורגי ספרים, שמת אשתקד בן שבעים ואחת, היה מגדולי משוררי יוון לדורותיה, ועוטר בפרס נובל בשנת 1963. "מולד" כבר פירסם משיריו בתרגום ש. הלקין, העומד להוציא בקרוב את מבחר שירי ספרים בהוצאת "ספרית פועלים".

מאמרו של א. קריב נכתב לפי הרצאה בכינוס למחשבת ישראל מטעם המחלקה התורנית של משרד החינוך.

יחיאל גוטשלק הוא נשיא "היברו יוניון קולג'", שמרכזו בסינסינטי ואחת משלוותיו הנכבדות בירושלים.

מאמרו של צבי ירון (זינגר) הוא חלק מעבודות המקיפה במשנת הרב קוק שתתפרסם בקרוב בצורת ספר בהוצאת המחלקה לחינוך ותרבות תורניים בגולה של ההסתדרות הציונית. פרקים אחרים מאותה עבודה זו נתפרסמו ב"מולד".

במאמרו של צ. לוקר בחוברת הקודמת נפלה טעות. במקום שמדובר בהרמ"א יש לקרוא ר' ישראל איסר-ליין, שהי במאה הארבע-עשרה ושימש ברבנות במרי-בור ובוינר נוישטדט.

## הודעה מאת מנהלת "מולד": כרכים

בחוברת הקודמת גסתיים כרך ד' (כ"ז), של הסדרה החדשה. המעוניינים בכרכים (עם תוכן עניינים לכל השנה) יואילו נא להמציא את החוברות 19—24 לכריכה.

הננו להזכיר למנויינו—יחידים, קבוצות, מוסדות, אולמו קריאה, ספריות ובתי ספר שבידיהם חוברות "מולד" כי הם יכולים להמציא לנו את החוברות ולקבל במקומם כרכים בכריכת בד הדורה, עם תוכן עניינים בראש הכרך, תמורת 6.50 ל"י הכרך.

במחסן מספר מצומצם של כרכים מוכנים גם משנים קודמות.

כשחסרות חוברות, אנו יכולים להשלים את החסר (פרט לחוברות שאולו), בהוספת מחיר החוברות החסרות על דמי הכריכה.

מחיר כל כרך — כולל חוברות — 22 ל"י.

לצורך השלמת כרכים חסרות לנו כמה חוברות, ונכיר תודה לאלה מקוראינו שיואלו לשלחו לנו וברצון נשלם את התמורה.

ואלה החוברות החסרות :

מס' 2-3 (מאי-יוני 48) מס' 6 (ספטמבר 48) כרך א'. מס' 8 (נובמבר 48) מס' 9 (דצמבר 48) מס' 10 (ינואר 49) מס' 11 (פברואר 49) מס' 12 (מארס 49) כרך ב'. מס' 13 (אפריל 49) מס' 15 (יוני 49) מס' 16 (יולי 49) מס' 17-18 (אוגוסט ספטמבר 49) כרך ג'. מס' 19 (אוקטובר 49) מס' 22 (ינואר 50) מס' 23-24 (פברואר-מארס 50) כרך ד'. מס' 25 (אפריל 50) מס' 27 (יוני 50) כרך ה'. מס' 31, 32, 33, 34, 35-36 כרך ו'. מס' 37, 38-39, 41-42 כרך ז'. מס' 44, 45, 47-48 כרך ח'. מס' 50, 52-53, 54 כרך ט'. מס' 55, 56, 57, 58, 65-6 כרך י'. מס' 71, 73-74 כרך י"ב. מס' 88 כרך י"ג. מס' 112, 113-114 כרך ט"ז.



## מפעלי אמקור בישראל

### פליז בע"מ חולון

מפעלי מתכת ויציקה  
מערבלי מזון, מאוזרים, שואבי אבק  
מגהצים ומסגני שיער.

### רדמונד אמקור בע"מ ירושלים

מנועים חשמליים זעירים לתעשייה  
משאבות זעירות ומייבשי ידיים חשמליים.

### אמנור בע"מ בית שמש

תעשית מוצרי חשמל ביתיים,  
מקררים מסחריים, ציוד לקירור  
לחניות, לסופרמרקטים וחדרי קירור.

### אמהד בע"מ תל-אביב

אמצעי המחשה, ציוד להוראה ולחינוך.

### אמקור בע"מ תל-אביב

מקררים חשמליים ביתיים,  
מוגני אור ויחידות קירור.

### אמאץ תל-אביב

חב' אמקור לאמאיל וצפוי בע"מ  
צפוי מתכות, דודי חשמל ושמש לחימום מים,  
תנורי הסקה דירתיים ותנורי חשמל אוגרי חום.

### אמרון בע"מ הרצליה

מקלטי רדיו למכוניות, טלוויזיה  
ומוצרי אלקטרוניקה שונים.

### אמקורם בע"מ חולון

ייצור רכיבים מדויקים לתעשייה אורונאוטית.

### אמ-אור בע"מ ראשון לציון

יצור טוללות יבשות.

המפיצים בארץ: **אמפא בע"מ**

תל-אביב, חיפה, ירושלים.

המפיצים בחו"ל: **חברת אמקור לאקספורט בע"מ**

ת.ד. 2850, תל-אביב



## עיריית תל-אביב-יפו

### מוזיאונים עירוניים

#### כתל-אביב-יפו

מוזיאון תל-אביב (החדש)  
 שדרות שאול המלך, טלפון 266194.  
 פתוח לקהל בימים א', ב', ד', ה', בשעות 10 עד 13, 16 עד 19; ביום ג' בשעות 10 עד 13, 16 עד 22; ביום ו' בשעות 10 עד 14; מוצ"ש — חורף — 18 עד 22; מוצ"ש — קיץ — 19 עד 23.

ביתן ע"ש הלנה רובינשטיין, שדרות תרס"ט, טלפון 287196.  
 מיועד לאמנות מודרנית בציור ובפיסול. פתוח לקהל: בימים א'—ה' משעה 10 עד 13 ומשעה 16 עד 19, ביום ו' משעה 10 עד 13, במוצאי-שבת משעה 18 עד 22 בחורף. במוצאי-שבת בקיץ, משעה 19 עד 23.

קרית "מוזיאון הארץ" ברמת אביב  
 טלפונים: 415244/248.

מוזיאון הזכוכית  
 תע רוכת זכוכית עתיקה — מתקופת הברונזה המאוחרת (המאה ה-14 לפנה"ס) עד לתקופה המוסלמית (המאה ה-14 לספ"ה).  
 טלפון: 415244/248.

מוזיאון קרמן למשכנות  
 תערוכה על תולדות המטבט מראשיתו עד לימינו.

מוזיאון למרע זולטכניקה  
 מורכב מ-3 אגפים: תעופה, מתמטיקה, אנרגיה ותחבורה.

הפילנטריון  
 הדגמות בכל יום בשבוע בשעה 11.30 בבוקר. ביום ג' בשעה 7.15 בערב. בשבתות וחגים סגור.

מוזיאון הקרמיקה  
 תולדות הקרמיקה, שיטות יצירתה ועיטוריה, אספקטים היסטוריים, שימושיים ואמנותיים. באגף מיוחד: תערוכה קדרים בני ימינו.

מוזיאון לאתנוגרפיה ולפולקלור  
 תערוכה חפצי אמנות יהודית דתית וחילונית ולבושי עדות בשראל.

ביתני קרית "מוזיאון הארץ" ברמת-אביב, פתוחים לקהל בכל ימות השבוע, משעה 10 עד 17; בימי ד' משעה 10 עד 20, בימי ו' משעה 10 עד 13 ובשבת משעה 10 עד 14.

חפירות תליקפילה  
 רמת-אביב, חפירות עיר ישראלית מימי המלכים עד לתקופה הערבית. הממצאים במוזיאון קטן שבמקום. פתוח לקהל בכל יום משעה 9 עד 15, בשבת — משעה 10 עד 14, ביום ששי סגור.

המוזיאון לעתיקות ת"א-יפו  
 רחוב מפרץ שלמה 10, טלפון 825375. תולדותיה הקדומות של ת"א-יפו בממצא ארכיאולוגי ובתעודות מני קדם. פתוח לקהל בימים: א', ב', ג', ה' משעה 10 עד 17, ביום ד' משעה 10 עד 20, בימי ו' משעה 10 עד 13. בשבתות וחגים משעה 10 עד 14.

המוזיאון לתולדות תל-אביב-יפו  
 רחוב ביאליק, בית העירייה לשעבר, טלפון 53052. תערוכה תעודות, כתבים וצלומים מיסוד העיר. פתוח לקהל בימים א', ב', ג', ה' משעה 9 עד 14, בימי ד' משעה 9 עד 13 ומשעה 16 עד 19. בימי ששי משעה 9 עד 13. בשבתות ובחגים סגור.

מוזיאון הכתב  
 רחוב ביאליק 26, טלפון 53707. תערוכה על תולדות הכתב, מקורות הא"ב והתפתחותו. פתוח לקהל בכל ימות השבוע משעה 9 עד 13. ביום שבת סגור.

## הועד הפועל של ההסתרות המחלקה להשכלה גבוהה

### לימודים אוניברסיטאיים ומחקרים

#### בנושאי תנועת העבודה

##### ויחסי-עבודה

כ-400 חברי וועדי עובדים השתתפו ו-משתתפים בסמינרים אוניברסיטאיים חצי-שנתיים בנושאים שמתחום יחסי העבודה. סמינרים אלה המתקיימים יום בשבוע במקומות שונים בארץ — בתל-אביב, בחיפה, בבאר-שבע, באשדוד, בעכו ובקרוב: בירושלים — מאורגנים על ידי הוועד הפועל של ההסתדרות, בשיתוף עם משרד העבודה ועם אוניברסיטאות. במתכונת דו-מה של יום-לימודים בשבוע מתקיים קורס אוניברסיטאי חצי-שנתי בעבודה קהילתית לרכזי שכונות במועצות הפועלים.

בחוג ללימודי עבודה, במסגרת הפקולטה למדעי החברה באוניברסיטת תל-אביב, ילמדו בשנת הלימודים תשל"ג תלמידי ב.א. בחטיבה רגילה ובחטיבה מורכבת. הלומדים לקראת התואר השני (מ.א.) יתמחו בשלוש מגמות: (א) יחסי-עבודה; (ב) תולדות תנועת העבודה; (ג) שירותי רווחה. מחזור ראשון בתואר שני יסיים את חוק לימודיו בסוף השנה הזאת.

במכון לחקר עבודה ותורה מיסודה של ההסתדרות, שהוקם לפני שנה תיים באוניברסיטת תל-אביב, געשות עבודות מחקר בתחום ההיסטוריוגרפיה של תנועת העבודה הישראלית והיהודית ובנושא יחסי-עבודה ומינהל.

המרכז לתיעוד בעל-פה, אף הוא מיסודה של ההסתדרות, שוקד על תיעוד עדויות היסטוריות מפי ותיקי תנועת העבודה בארץ, בתחומי הפעילות השונים.

# "טפחות" בנק למשכנתאות לישראל בע"מ

בנק למשכנתאות הגדול במדינה

נותן הלוואות לדיור לעולים חדשים, לזוגות 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-אדין

תל-אביב, רח' החשמונאים 123

חיפה, רח' הנמל 48

באר-שבע, רח' מצדה מרכז הנגב

אשדוד, מרכז מסחרי א' רחבת שרת

# א ר ג מ ן

מפעלים

לצביעת טכסטיל

בע"מ

אזור התעשיה, יבנה

טל. 055-95251

**בנק**

**משכנתאות**

**לשכון בע"מ**

מימון תכניות שכון זכניה צבורית

רח' אלנבי 115, תל-אביב

טל. 622461

**בנק אוצר החייל בע"מ**

כל שרותי בנק  
חשבונות עובר-ישוב  
פקדונות לזמן קצוב  
תכנית חסכון "אוצר"  
קופת חסכון בני-חיל  
קניית ניירות ערך ומכירתם  
ניירות ערך לשמירה  
עסקות במטבע חוץ  
תשלומים לרשויות שונות  
תשלומי מסים, מים וחשמל  
חברת נאמנות של בנק  
אוצר החייל בע"מ  
חברה להשקעות של בנק

אוצר החייל  
ה מ ר כ ז :  
תל אביב, רח' החשמונאים 84

ס נ י פ י ם :

סניף מרכזי, רח' החשמונאים 84, תל-אביב  
סניף הר-סיני, רח' הר-סיני 1, תל-אביב  
סניף בית-החייל, רח' וייצמן 60, תל-אביב  
סניף צהלה, רח' צה"ל 71, צהלה, תל-אביב  
סניף חיפה, רח' הרצל 1, חיפה  
סניף ירושלים, רחוב המלך ג'ורג' 29, ירושלים  
סניף באר-שבע, רח' הרצל 85, באר-שבע  
מתקני מערכת הבטחון ובסיסי צה"ל

**שכון עובדים בע"מ**

רח' ליאונרדו דה ווינצי 21 תל-אביב

**שכון עובדים \* שכון ותיקים**

**שכון בהתישבות**

**מנהלים, שותפים,  
תעשיינים וגומר,  
כולם גמרו אומר:  
אין כביטוח ב"הסנה"  
מבטח נאמן  
מלגעי הזמן**



**הסנה**  
חברה ישראלית לכביטוח בע"מ

רח' קטורי עברון

### "תנובה"

מאגדת 500 ישובים חקלאיים ומאות רבות של משקים בודדים בכל אזורי הארץ לשם תעשית התוצרת החקלאית ושיווקה.

### "תנובה"

משווקת למעלה מ-70% מכל תוצרת המשק המעורב של החקלאות העברית בארץ ישראל.

"סמל תנובה" ערובה לטיב תוצרתה



## המשביר המרכזי

חברה קואופרטיבית לאספקה

של העובדים העברים בישראל בע"מ

תל-אביב רח' גבורי-ישראל 76, טלפון 39955

חיפה — ירושלים — באר-שבע — אילת — קרית-שמונה

**המוסד המרכזי לאספקה  
של הקואופרציה בישראל**



# "מבטחים"

מוסד לביטוח סוציאלי בע"מ

רח' ארלוזורוב 148 תל-אביב

טל. 243171

החברה הגדולה להנדסה

מכנית בבנין

**חדותבנות**

המשרד הראשי:

דרך יפו 7 תל-אביב

טל. 50921, 54786

מניסים בכל רחבי הארץ

האגוד הארצי של פועלים חקלאים שכירים  
קרו בטוח ופנסיה לפועלים חקלאים ובלתי מקצועיים בישראל

מברך את כל בית ישראל

בברכת שנה טובה



כרכת

יפין-חקלא

לשנה החדשה

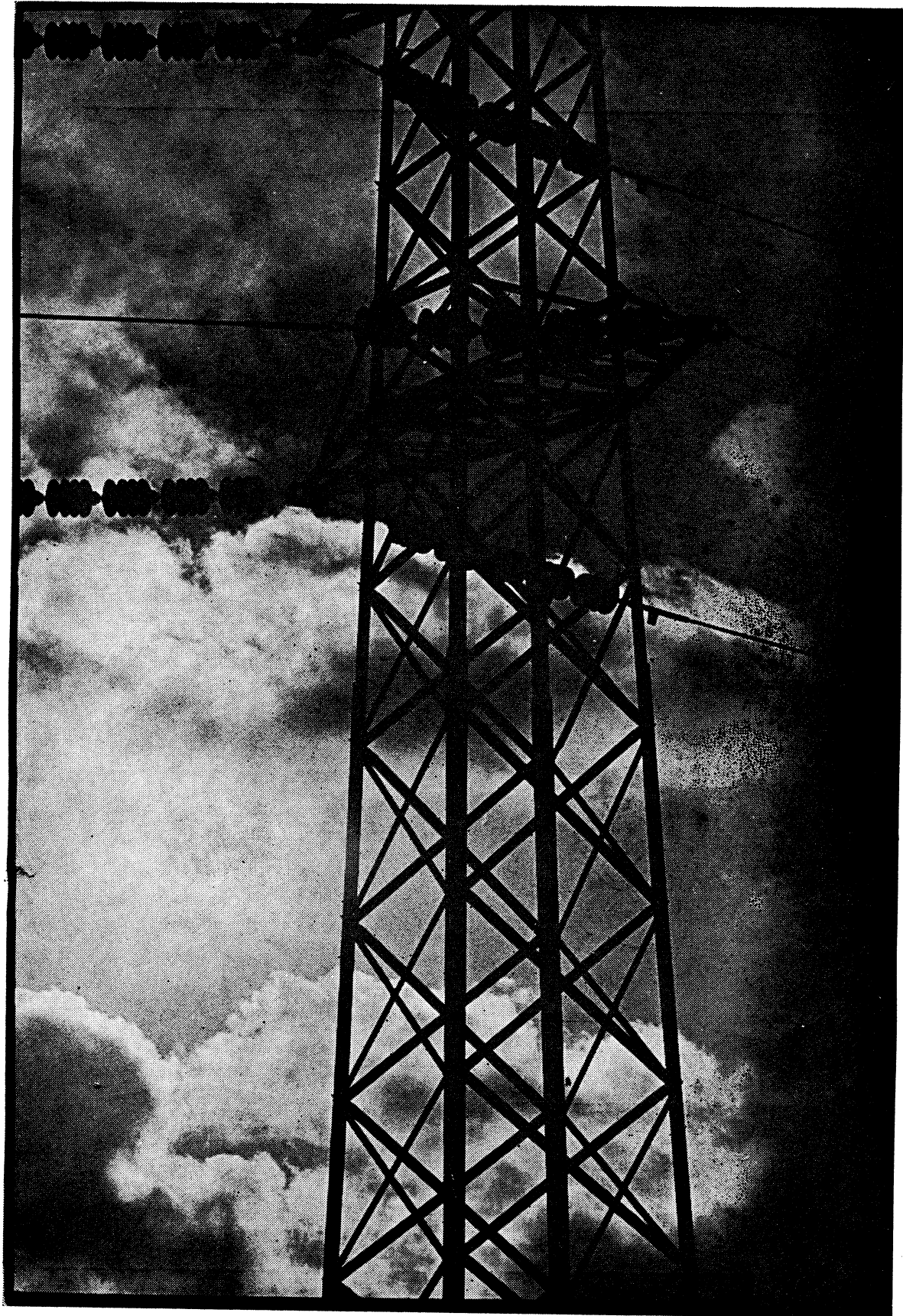
# אדריכלי המחר

היום הם משחקים  
עדיין — מחר יהיו  
שותפים בפועל בבנין  
הארץ. רבות ילמדו,  
ילמדו וידעו, אך  
שם חומר היסוד לבניה,  
אשר בו ישתמשו מחר,  
ידוע להם כבר היום —  
שם אותו מכיר כל ילד  
בישראל:  
מלט „נשר“



מפעלי מלט פורטלנד ישראליים  
"נשר" בע"מ





עמוד חשמל בנגב

חברת החשמל לישראל בע"מ



# אין צורך לצבוע את הטלפון בביתך!

יותר פשוט. יותר נעים ויותר יעיל  
לרכוש טלפון צבעוני של "טלרד"  
בצבעים והדרים;  
אדום. כחול צהוב. ירוק דוֹגוּני ואפור דוֹגוּני.

פרוספקט צבעוני  
ניתן לקבל באמצעות  
פניה לת.ד. 23048 תל-אביב.

עורכים יחסי צבירה

מוני טלפון יכולים לרכוש את המכשירים:

- בירושלים : סולכור, רח' יפו 68
- בתל-אביב : החברה המאוחדת למזרח הקרוב בישראל בע"מ, רח' החשמונאים 115
- סולכור רח' פרנק 18
- סולכור רח' בן יהודה 99
- בחיפה : החברה המאוחדת למזרח הקרוב בישראל בע"מ, רח' הנמל 45
- סולכור. בית סולל בונה



תל-אביב-יפו  
Tel-Aviv-Yafo  
שולח — P.P.  
107

השולח : "מולד" תל-אביב. רחוב פינסקר 2, ת.ד. 4449

נדפס במדינת ישראל, בדפוס ג'רוסלם פוסט, ירושלים