

מולד

ספרות • אמנות • חברה
בקורת • עיון
מחקר

שירים
זרבבל גלעד
אורציון ברתנא

יוסף בוסל
יהושע מנוח

עצמויות לפי גורדון
אליעזר שביד

דירקיהיים
סטצלי מרח

קרל יונג
ר. י. צ. ורבלובסקי

קלז
נתן פיינברג

דוד הופשטיין
ישראל גוטין

יוסף שכטר
רפאל הלוי

ש. סגר

מ. בניהו

מ. פיאמנטה

ח. ברור

יגאל אלון סיכום-ביניים ישראל קולת מחיר הפיכחון

מ.ח. עמישי חזון לימים אפרים ברוידא כיפורים

ש"י עגנון מימים ראשונים

ש.נ. קרמר סימבוליזם מיני בשומר

י. ברזילי שיחה עם סטאלין

יעקב כ"ץ זולטיר והיהדות

מ. בן-יוסף על הגדרתנו הלאומית

צבי לם אינטגרציה בחינוכנו

ח. שירמן מעשה בזקן צבוע

יוסף דן סיפורי ש. הלקין

מולד

סדרה חדשה • בעריכת אפרים ברוידא

תשרי-כסלו תשל"ד אוקטובר-דצמבר 1973 • כרך ה (כ"ח) חוברת 29-30 (239-240)

מחיר הפיכחון	495	ישראל קולת
סיכום-בינים בין שתי מערכות	502	יגאל אלון
כיפורים	508	אפרים ברוידא
חזון לימים	517	מ. ח. עמישי
ויכוח מוטעה	522	מ. בן-יוסף (הגר)
על יוסף בוסל	530	יהושע מנוח
עצמיות יהודית במשנת א"ד גורדון	540	אליעזר שביד
ארץ הבחירה	548	זרבבל גלעד
מימים ראשונים	549	ש"י עגנון
סימבוליזם מיני בשומר הקדומה	563	ש. נ. קרמר
מעשה בזקן צבוע	578	ת. שירמן
שני שירים	588	אורציון ברתנא
האינטגראציה החברתית ומדיניות החינוך	589	צבי לם
על סף בית הנבחרים: מועצת המדינה הזמנית	597	ש. סגר
שיחה עם סטאלין	606	י. ברזילי
היהדות והיהודים בעיני וולטר	614	יעקב כ"ץ
אנשים ודרכים		
דירקחיים ומסורת ישראל	626	סטנלי מרון
רשימות		
על קרל יונג	634	ר. י. עזי ורבובסקי
האנס קלזן ויהדותו	638	נתן פיינברג
עם דוד הופשטיין	641	ישראל גוטין
שאלות ותשובות	645	יוסף שכטר
מדע האדם וראשית דתו של עם ישראל	653	רפאל הלוי
ספר האמונות לרבי שם טוב בן שם טוב	658	מאיר בניהו
הלשון הערבית בהתפתחותה	663	משה פיאמנטה
סופרים וספרים		
סיפורי "נכר" לש. הלקין	667	יוסף דן
זהותה של יהדות ארצות-הברית	675	ח"י ברור
ספרים שנתקבלו	679	

יוצא אחת לשלושה חדשים על ידי מפעלי מולד בע"מ (רחוב הלל 14, ירושלים). דמי החתימה לשנה 22 ל"י, בחוץ-לארץ 9 דולרים. שכר המודעות 800 ל"י העמוד. כתבי-יד יש לשלוח אל מערכת מולד, ת"ד 1165, ירושלים בלויית מעטפה כתובה ומבוילת, אחרת לא יחזרו. בכל ענייני החתימה והמודעות יש לפנות אל מנהלת מולד, רחוב פינסקר 2, תל-אביב, ת"ד 4449, טל' 58478. © כל הזכויות שמורות ל"מולד".

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

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

MOLAD Edited by EPHRAIM BROIDO

Vol. V (XXVIII) No. 29-30 (239-240) Oct.-December 1973

Published quarterly 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) \$ 9.

מחיר הפיכתו

ישראל קולת

של המשגה המסויים מטרידה היכולת לחיות בעולם לא מציאותי.

האויב סיגל לו בשנים האחרונות דוקטרינת לחימה חדשה המתאימה ליכולתו; שיפר את איכות הצבא על-ידי החדרת סטודנטים, גבר על הקשיים בהפעלת כלים חדישים, הקים שלד פי-קודי איתן והצליח באינדוקטרינאציה קנאית — והדבר נעלם מאתנו. האויב תר את מקומות התורפה של ישראל, אם טקטיות ואם אסטרטג-יות, כדי להלום בהם. הוא העריך את חולשות הכלכלה הישראלית ואת הרגישות שלנו לחיי אדם. הוא התבונן בבעיות ההנהגה ובפערי העדות. בעזרת הסוביטים תכנן כמה וכמה שנים התקפה שתנצל את יתרונותיו ואת חסרונותינו גם יחד.

גדולה מזו: לרגלינו נפרשה רשת מדינית בעו-לים הערבי, האפריקני והמערב-אירופי — ואנח-נונו חשבנו כי לחינם מזורה הרשת. האחדות הערבית והמוסלמית גברה על הפילוג בין המדי-נות המהפכניות והמסורתיות; אפריקה קיבלה לא רק מן הכסף הלובי אלא גם את מרבית הטיעון הערבי. מושגי הצדק המקובלים שם לא הצדיקו את עמדתנו, שאף לא טרחנו להציג אותה באופן גמיש. דריכתנו על אדמת הגדה האפריקנית של הסואץ, נתפרשה שם פירוש שונה מזה המקובל עלינו.

הנפט סדק את הברית האטלנטית ואת השוק המשותף ועשה את אירופה משועבדת לארצות ערב, מעין כיבוש מוסלמי של אירופה במאה העשרים — לאחר הדיפת הערבים במאה השמי-נית בגבול ספרד והדיפת התורכים במאה השש-עשרה בשערי וינה... ואנו גם לא חשנו ולא גיסינו לקדם את הצפוי באמצעי-נגד. לא הערכנו את עומק החרפה ומפח-הנפש הערביים ואת הכוח המניע העצום שהם יצרו בשש השנים האחרונות כאשר ישראל הפכה במערב לאות

היוונים ראו בהיבריס — בגאווה החורגת ממס-גרות העולם — את אחד הכבדים בחטאים, זה המזמין את הנמוזים, את נקמת האלים.

בימים הראשונים של המלחמה תמה הציבור הישראלי על האיחור בגיוס; הוא התקשה להבין כיצד שירותי המודיעין "הטובים בעולם" לא ידעו מראש את דבר ההתקפה; כיצד צבא וממשלה שרוד בן-גוריון חרת בתודעתם את חרדת הבטחון הופתעו על ידי ההתקפה, טיבה והיקפה.

זו היתה שגיאה חמורה, מחירה שולם בחיי אנשים ובנסיגה צבאית — אך אפשר היה לתרץ אותה ב"חולשת אנוש"; הכל מועדים לשגות — והחושבים כי יש אנשים שאינם שוגים, שוגים יותר מכולם.

אך עד-מהרה נתחוויר לרבים כי שגיאה זו היא רק חוליה בשלשלת. אחת לאחת החלו מת-מוטטות לבנים בבניין הצבאי והמדיני של יש-ראל. אין ספק, ההישג הצבאי למרות המפולת הוא אות-תהילה לחיילי צה"ל — אך אסור שה-הישג הצבאי וגבורת האנשים יכסו מעינינו את הרקע כולו.

ימים רבים יעברו עד אשר יתאושו אורחי ישראל מן הגילוי כי הם חיו בעולם סוריאליסטי, כי הם התווכחו על נושאים בלתי מציאותיים, והתעלמו מן האויב בשער; כי הם חשבו שהמצב הקיים יתקיים לאורך שנים ארוכות ושאינן תהכ-רעה דוחקת. שהרי תוך ימים ספורים נשמטה הקרקע מכל הדיונים על "שטחים" ו"דמוגראפ-יה", ועצם הקיום הועמד בסכנה.

העוררון נוכח המציאות הכוללת הוא חמור יותר משעות אחת, אפילו היא חמורה ביותר. העובדה שישראל הוכתה בסנוורים — בידי עצ-מה יותר מאשר בידי האויב — מדריכה ותוסיף להדריך את מנוחתנו. יותר מהתוצאות המרות

מאוכלוסיה של מיליון איש, מי שמאמין כי אפשר לנהל מדיניות חד-צדדית וליצור עובדות בעולם של המאה העשרים — המכוון מבחינת התקשורת, הרגיש לזכויות — לוקה באטימות מזוהה ומסתכן בטעויות-שיפוט מסוכנות.

תבוסה צבאית ואפילו שיתוף-פעולה כלכלי או משטר-חסות נדיב של הכובש עדיין אין בהם כדי עיקור הרצון המדיני של אוכלוסיה בעלת הכרה קיבוצית החיה בהקשר האפרו-אסיאני של ימינו, הקשר של רגישות קיצונית לקיפוח ומרי-רות אלימה.

ישראל לא רק טיפחה את עליונותה וזוללה ביריב. היא ביקשה לקיים חברה שלטת — מבלי לשלם מחירה של חברה מעין זאת. השלום והרווחה הם ערכים גבוהים בסולם ערכיה של ישראל, והמושג של "ספארטה" הוא כמעט מושג-גנאי בעולם מושגיה. ישראל לא קיבלה על עצמה להיות חברה לוחמים המשליטה בחרב את רצונה ומאמינה בצדקת חרבה. ישראל רצתה להיות על חרבה ולשמור אותה בנדנה כאחת. אי אפשר לקיים משטר דמוקרטי וחברת שפע, לפתח מוסדות השכלה ולהיענות למחאה חברתית יחד עם אתגר צבאי מתמיד. היתה זו אשלייה כי דוקא המצב שלאחר 1967 הוא גם המפתח לשפע כלכלי.

כידוע, אין המלחמה והשלום בידי ישראל. אם רבים בתוכנו לא שוכנעו שישראל עשתה את כל הניתן לעשות למען השלום — בוודאי שהצד השני לא עשה זאת. יתכן שתיכפה על ישראל כלכלת מלחמה וחברת מלחמה; היא תקבל זאת על עצמה בליט ברירה. היא תסרב לקבל זאת כל עוד נראה כי יש ברירה.

ב

הוויכוח הציבורי הישראלי מתנהל בין המצרים. המחשבה הישראלית נעה בין שתי קביעות ששתייהן עלולות להיות נכונות. האחת אומרת כי איבת הערבים היא אין-סופית, כי מטרתם אינה החזרת השטחים שנכבשו ב-1967 אלא אלה ש"נכבשו" אחרי 1917 לפחות. הקביעה האחרת

חולשתו וקלונו של העולם הערבי, לאחר שהקו-מץ הישראלי פגע בערכים הנראים לערבים כערבים כים עליונים שבלעדיהם ניטל הטעם מן החיים האנושיים שטוב מהם המוות. ישראל, הפאציפיסטית ביסודה, ניצחה עמים השומרים אמונים למלחמה ולאלימות כסגולה וכערך, ולא חשה בחפץ-הגנקם התוסס ואינו גותן מגות.

החלנו על הערבים את ההגיון שהם כיוונו אלינו. כשם שהם ביקשו לראות אותנו בובות בידי האימפריאליזם חדלנו גם אנחנו לראות אר-תם כממשות והתחלנו לראותם כבובות בידי הרוסים. חשבנו כי יציאת היועצים הסובייטיים נוטלת מהמצרים כל סיכוי של פעולה צבאית. האמנו כי המצרים יוסיפו להתלבט בחוסר-ישע בין אי-היכולת להלחם לבין אי-היכולת לוותר על המלחמה.

אפשר כי צדקנו במידת מה בהערכת יחסי הכוחות הצבאיים, ואלמלא המשגה של אי-גיוס היו התוצאות הצבאיות שונות והמחיר האנושי פחות. אך ספק אם התמונה המדינית היתה משתנית על-ידי כך. הדלקת הנרשא בסדר-היום הבין-לאומי היתה חשובה לערבים יותר מנצחון צבאי; השחרור הפנימי מן המועקה הכבדה שירדה על העולם הערבי לאחר 1967 היתה חשובה יותר מן ההישג החיצוני. שלמות העולם הפנימי ויתרונו על עובדות המציאות, זה שורש הנטייה המזוגעת מן הערבים להשלים עם קיום ישראל — היא גם שעשתה מלחמה לבלתי נמנעת אף ללא סיכוי נצחון. במקרה הכריזו דוברים ערבים עם בתחילת המלחמה כי אפשר שאין הנצחון מובטח — אך המלחמה היא הכרח ללא מנוס.

אי-המציאותיות של כלל ההערכות קורא לביקורת עצמנו שאינה רק ביקורת המודיעין, שבמקרה זה אפילו לא כל שלוחותיו היו בדעה אחת; הוא קורא לביקורת כלל החברה הישראלית ולביקורת הלך-המחשבה של מנהיגיה.

לעתים מתגנב החשש כי העיוורון הישראלי כלפי האוייב הוא ראשית תהליך השחתה פנימית של שליטים ואדונים. מי שמאמין כי אפשר במשך תקופה ממושכת ליטול זכויות פוליטיות

זנגביל על "ארץ ללא עם לעם ללא ארץ" (שהוא, אגב, הכחיש את אבהותו עליה) באה כביכול לאפיין התעלמות זו.

אשר להיסטוריה הציונית הרי אין לטענה זאת יסוד. הקיום הערבי בארץ הטרד את מנהיגי הציונות והישוב בלי הרף. אלא שניסינו להתמודד עם בעיה זו לפי מושגינו אנו — וההיסטוריה הציונית זרעה אשליות על אפשרות הסדר יהודי-ערבי. החל באמונות התמימות של חובבי-ציון על יתרוננו של העולם המוסלמי על העולם הנוצרי ונכונותו לקבל כאומה את היהודים הנרדפים על-ידי המדינות הנוצריות ועד אמונתו של בן-גוריון בתש"ח כי בטחון והקמת מדינה יביאו גם לידי שיתוף יהודי-ערבי, נעשו נסיונות לאין קץ לבוא לידי הסכם ולמנוע עימות אלים. קשה לומר כי מדיניות אחרת או אף מבנה חברתי אחר של הישוב היהודי בארץ-ישראל היו משנים בהרבה את ההתנגדות הערבית. התפתחותו של העולם הערבי הלכה בכיוון אחר לחלוטין ממה שתיארו לעצמם המנהיגים הציונים. חוץ מיותר גמור על הקיום היהודי העצמאי או מעמד של עדת-חסות במדינה ערבית רובנית — קשה להעלות על הדעת פתרון כלשהו שהיה מתקבל על לב הערבים. עיצוב העולם הרוחני והפוליטי של הערבים — ולא דוקא אופיינו שלנו — הציג את ישראל כגורם זר באיזור.

הטענה כי ישראל היא כוח זר באיזור אינה יכולה להיות מכוונת נגד מערכת היחסים הבין-לאומיים של הציונות עם בריטניה בעבר או עם ארצות הברית כיום. הערבים נזקקו לא פחות מן היהודים לגורמים חיצוניים לשם הגשמת מטרתם הלאומית. בעזרתם של גורמים מן החוץ אף פירקו יחידה אימפריאלית מוסלמית כמו האימפריה העות'מנית. ואם הטענה היא כנגד זיקתה של מדינת ישראל ליהודי התפוצות — הרי דווקא זיקה זו נתנת לישראל אי-תלות כלשהי ממדיניות המעצמות.

ואין צורך לומר כי ניתוק של ישראל מיהדות התפוצות הוא ניתוק ממקורות כוח שהם חיוניים לה יותר מסיני ומשטחים אחרים. ניתוק זה הוא

אומרת כי אין לחיות באופק של מלחמה אין-סופית. אולם הכרזה על אי-יכולת זאת שלנו אינה מתייבת את הערבים; היא אף עשויה לעודד אותם להכביד עלינו את אכפם על-ידי נפנוף בחזות המאימת של מלחמה עד תום. חובתנו למצות את אפשרויות השלום אינה פוטרת אותנו מנכונות לעמוד במלחמה. אולם נכונותנו לעמוד במלחמה אסור שתפגע בחתירה הבלתי גלאת לשלום מתוך הבנת הזולת.

שתי העמדות גם יחד הן מבחן לציונות כולה, לעצם הרעיון של שיבת יהודים לארץ-ישראל והקמת מדינה יהודית. אין מחזה מחריד יותר ממדינת היהודים שקמה למען דורות עתידים של יהודים והיא אוכלת את בניה.

אין תימה כי שאלת טעמה של הציונות נעשית יותר ויותר חריפה נוכח מחירה הגבוה. הפצו של העם היהודי לחיות נתון במבחן כבד. הציונות הצדיקה את עצמה הצדקה שאין למעלה ממנה לגבי הגולה — הנאצים והקומוניזם גם יחד, למרות ההבדל ביניהם, הראו זאת בעליל. זיקתם של יהודי המערב למדינת ישראל מוכיחה כמה הכרחית היא לחיים היהודיים כיום; בה גלומה הרקמה החברתית החיה היוצרת, שהיא למעלה מכל אמונה מנוסחת ומכל הלכה מוגדרת. בה גלום ההמשך של ההיסטוריה היהודית על תכניה, סמליה ונסיונותיה; היא הערובה לאי-השלמה עם נצחון האלימות. הציונות הצדיקה עצמה בכך שר של בנין משק, חברה ומדינה — כושר שבו פקפקו רבים ממתנגדיה וממצודיה גם יחד.

הציונות הצדיקה עצמה פחות ביכולת להתקבל באיזור — יכולים היינו לאחל לעצמנו היפוכו של דבר. אולם העם היהודי נקלע בין אש לאש — בין אש החורבן באירופה לאש המערכה על קליטתו במזרח.

למן מלחמת ששת הימים רווחה הנטייה לקריי-אה מחדשת של ההיסטוריה הציונית כולה. האמנם חלה טעות גורלית במערכת היחסים עם הערבים? חזרה והועלתה האגדה על התעלמות הציונות מן "השאלה הערבית", טענה הנשמעת כשבעים שנה לפחות. האימרה המיוחסת לישראל

וכבוד בחברת העמים, שראש שאיפותיה היא כריית קבר למדינה לאומית ולאוכלוסייתה.

טענה אחרת של הייכל היא היפוך טענתו הראשונה. גאוותו על ההישג המצרי בשלבים הראשונים של מלחמת 1973 היא לא רק על החייל המצרי אלא גם על הכושר המדעי והטכנולוגי המשתווה לזה של ה"קיסרים" "והטכניון בחיפה" — אם אינו עולה עליו. טענה זאת מעידה יפה על מקומה של ישראל במקום ובזמן, לא רק לעצמה אלא גם לגבי העולם הערבי. אשה בראש ממשלת ישראל משפיעה על הייכל יותר מהבליז של קדאפי על מקום הנשים בחברה, ובענין זה עלולים הייכל ומצרים להימצא קרובים למדינת ישראל יותר מאשר למדינת לוב. אולם יתכן גם כי דווקא יתרון זה של ישראל הוא המפריע להשלים עם קיומה.

מעמדת היסוד הערבית נובע החיוב, שכל הסדר אשר יבוא לא יחליש את כלל כוחה של ישראל, ולא ייצור אשליה כי תחל תהליך הגלילה של ישראל לאחור. עם זאת אף לה לישראל ליצור את הרושם כי דרישת "גבולות בטחון" היא כסות לשאיפת התפשטות טריטוריאלית בלתי מוגבלת ולשליטה צבאית על אוכלוסייה ערבית. המדיניות הישראלית בשש השנים האחרונות לא מנעה רושם זה.

חלילה להסדר להפוך את ישראל לבת-חסות החיה בחסד פיקוח מעצמות. פיקוח כזה אינו יעיל ולא יביא לשלום. גבולותיה הדמוגרפיים וההתיישבותיים של ישראל אינם מניחים לבדד אותה מן העולם הערבי על ידי רצועות בטחון. אפילו הדבר ניתן בדרום אין הוא ניתן בצפון ובמזרח; ישראל הנתונה לפיקוח מעצמות ולשמירת חיל-חירום תהיה טרף לכוחות סדירים ולא סדירים, והדבר רק יסייע להקים דמותה של ישראל כמדינה מלאכותית המקוימת בחסד.

בצד מגרעותיה של מדיניות השנים 1967—1973 אנו מצאים את היתרון הגדול של פגישה יהודית-ערבית ישירה. לא מתוך אהדה אלינו לא התקוממו ערביי השטחים בזמן המלחמה. אך

גטילת יסוד קיומה של המדינה הן כבית ליהודים והן כמוקד של יהדות — יסוד קיומה בעינינו, בעיני יהודים ובעיני העולם. ניתוק זה יעשה את ההגנה על ישראל לא רק בלתי אפשרית מבחינת מקורות הכוח אלא גם בלתי מוצדקת מבחינת הטעם. זו לא רק שבירת הריבונות הישראלית, אלא גדולה מזו: עקירת הוזהות היהודית — שלשמה ומכוחה קיימת המדינה. זהות יהודית זו היא העושה את ישראל לישות עצמית. רק היא מסוגלת בטווח ארוך לשלבה באיזור המחפש זהותו העצמית הלא-אירופית.

ג

הטענה הנשמעת וחוזרת ונשמעת בפי הערבים כי מדינת ישראל היא מחוץ למקום הגיאוגרפי של האיזור ומחוץ למקום ההיסטורי של עמיו רק מעידה על אי-ההשלמה הבסיסית עם קיומה — וכמובן גם על יהירות זו המבקשת לגזור גזירות בהיסטוריה ובגיאוגרפיה. לאחרונה שמענו אותה מפי מוחמד חסנין הייכל, שופרה הפוליטי-אינטלקטואלי של מצרים. אמנם יש מקום לספקות בדבר שביעות רצונו של העולם הערבי עצמו מן ההיסטוריה שלו בהמשים והמש השנים האחרונות מאז נתן ידו לפירוק האימפריה העותמנית ויצר את המדינות הערביות העצמאיות. שהרי הגדולה המדינית של הערבים לא נתחדשה, והתחיה הרוחנית לא באה; סבכי היחסים בין דת ללאומיות ובין דת למדע לא נפתרו. המעבר מיחידות-נאמנות דתיות ואתניות לאזרחות ממלכתית לא יצר קהילת בני חורין; הרגיונאליזם והכלל-ערביות מוסיפים להאבק מבעד למליצות הפוליטיות. תאוות דם ורצח, כבוד פגוע ואיבה מחלחלת הטביעו חותמם לא רק על היחסים החיצוניים של העולם הערבי אלא גם על היחסים הבין-ערביים והפנימיים.

האמאניפיאציה, הרווחה וההשכלה, חזון המהפכה הנאורה, המתקדמת, הוחלפו במאמץ לעקיפתה של מדינת ישראל, ורק מעט נעשה לקידומן של הכלכלה והחברה הערבית עצמה. מהפכה פרוגרסיבית משונה היא, המבקשת לה מעמד

פגישה ישירה בין עמים שרק מתוכה כביכול תצמח ההשלמה בין שני הצדדים.

שאלה גדולה היא אם במציאות היחסים בין המעצמות בימינו, כפי שהם משתקפים במזרח התיכון, תוכלנה המעצמות להסכים על פתרון שיתקבל על דעתנו. השאלה תוכרע לא רק על-פי שיקולים מקומיים אלא גם על-פי שיקולים גלובאליים. אמנם יש עניין משותף למעצמות למנוע עימות אלים ביניהן, אך ספק אם עניין שלילי זה דיו לשמש בסיס לשלום אמריקני-סובייטי במזרח התיכון. המגמה האמריקנית למעורבות מזועזעת והמגמה הסובייטית למעורבות מרבית אינן מבושרות טוב לישראל. הסובייטים יכולים להתנגד לשלום אמריקני ולטפח אי-יציבות מתמדת באזור; הם יוכלו תמיד להציע משהו יותר מן האמריקנים. נטייתם לתמוך בגרעין ישות פלשתינאית חבלנית אנטי-ירדנית היא עדות לכוונותיהם. גרעין מעין זה בלב הארץ הוא זרע פורענות למדינת ישראל.

ישראל החותרת לשלום לא תוכל לסמוך לא על ניכוח בין עמים ולא על הידברות מעצמות; עליה להיות מוכנה לשניהם. כוחה צריך לעמוד לה במקרה של הסכמה בין המעצמות ובמקרה של התחרות נמשכת ביניהן. אולם עליה לזכור תמיד כי בעלי דברה הקבועים הם הערבים. לשתי המעצמות איזור זה הוא אמצעי; לעמים החיים בתוכו הוא מטרה.

ה

מלחמת ששת הימים הולידה התרוממות רוח עד גבול השכרון. היא פיתתה לשים חותם של התגלות אלוהית על מצב היסטורי יחסי וחולף; חרדת שואה קרבה ורווחה של תשועה, הפגישה המחודשת עם ארץ ישראל ההיסטורית — כל אלה בצטרפו לזוהות את ההתרחשות עם משמעות עילאית מאורעות הזמן באו ומילאו את החלל הריק הקיים בחיי הרוח בישראל; רגע ההצלחה נתקדש והועלה לדרגת ביטוי להתגלות האל או אישור לסגולה הלאומית. הכרעת צבאות ערב כביכול אישרה כי החברה הישראלית היא חברה

עובדת אי-התקוממותם הועילה לקיים את הריק-מה שהחלה להווצר. כל ויתור ישראלי על שטח מן הדין שיהיה בצדו הידוק היחסים הממשיים בין האוכלוסיות — רק הוא, יותר מפירוזים וב-וודאי יותר מערבות, יהיה תמורה ליותרים.

ככל שאין לה למדינת ישראל לוותר על רכיבי כוחה, ואין לה לייצר את הפיתוי להתקפה חדשה — כן חובה עליה להיות נדיבה בכל הנוגע לסמלים ולרגשות של הזולת. ההכרזות הישראליות על ירושלים הן היפוכה של גישה זאת. אחיזה מוסלמית מכובדת במקומות הקדושים בירושלים אין עמה סיכון בטחוני, אך שום מוסלמי לא יסכים לשלום בלעדי זאת. הרצון לשלוט שליטה מלאה בירושלים מקורו בערוב סמלי דת ותרבות עם מציאות פוליטית — או בנסיון לראות מציאות פוליטית לאור נאמנויות מחולטות. אלא שנאמנויות מחולטות יש לשני הצדדים, וכל עוד לא יופרד מישור הסמלים ממישור הקיום יהיו שניהם נדונים למלחמת תמיד ולהשמדה הדדית.

ד

היאוש מיכולת הצדדים באיזור להיחלץ מתוך העמדות הקשוחות שבהן הם כבולים מטעמים אלו או אחרים, מזמין אונס על-ידי המעצמות. לעתים נראה כי הצדדים מוכנים להתקריב כל שיקול ראינונאלי על מזבח מטרותיהם ובכך הם שמים לאל כל ניסיון של "משחק מלחמה", שבו הנחת-אב היא חפצו של כל אחד מן הצדדים להשאר בחיים עם נכונות ללכת רק עד גבול מסוים בשימוש הכוח. הזמנה לאונס אינה מעלה ואינה אות לשלטון עצמי — אך היא יכולה להיראות הרע במיעוטו. אך כשם שאין לראות מגע ישיר בין עמים כמעין מיתוס פותר-כל — בשלום או במלחמה — כן אין לראות במעצמות את משליטות התבונה. גם המיתוס הדימוקראטי-לאומי גם המיתוס של 'קונצרט המעצמות' טעו-נים בדיקה לאור חשבון הרווח וההפסד. מושג אידיאולוגי אידיאלי של אחריות המעצמות הגדולות אינו טוב ממושג אידיאולוגי אידיאלי של

ולא בכל ההקשרים האחרים שבהם נתונה מדינת ישראל, ואין לה ברירה אלא להסתגל אליהם. ההסתגלות אינה גימוד כל עוד נשמרים בטחונה וציוניותה של מדינת ישראל. בטווח היסטורי פותחת הידברות יהודית-ערבית אפקים ואינה אוטמת אותם.

1

ליקויי הראייה המדינית של ישראל ואובדן הדמיון והיוזמה היוצרת נעוצים לא רק בהשפעותיה ובתוצאותיה של מלחמת ששת הימים. הם גם מעורים בתהליכים שעיצבו את המבנה המדיני והמפלגתי.

מאז מלחמת העצמאות הופר האיוון בין מערך מדיני לכוח צבאי במעמדה של ישראל. בשנות העשרים והשלושים היתה התמיכה המדינית בציונות גדולה מן הכוח הצבאי שעמד לרשותה. אפשר אך לומר כי מעמדה המדיני של הציונות קיים את בטחונה של הישוב היהודי בארץ שלא היה לו כוח בטחון מספיק משל עצמו. החל ממלחמת העצמאות או משנות החמישים נתחלפו היוצרות — היכולת הצבאית במסגרת האזורית היתה גדולה יותר מן היכולת המדינית לבסס את ההישג הצבאי. מאז מלחמת העצמאות יכולים אנו לקיים בידנו רק חלק מן הכיבושים הצבאיים. חולשה בסיסית זאת החלישה את מעמדו של האגף המדיני במערכת השלטונית של ישראל. על חולשה זו הוסיפה העובדה, כי העשייה המדינית של תקופת המדינה ביקשה להינתק מן המורא-ליום של הטיעון המדיני הטרומ-ממלכתי ולעבור למדיניות "ריאליסטית" המשווה לנגד עיניה אינ-טרסים ממשיים ויחסי כוחות. משרד החוץ הוכפף למשרד הבטחון ומדיניות-החוץ איבדה את מעמדה. מיפנה זה צימצם את שדה הראייה, לדלל את המחשבה המדינית ואת המאגר האנושי של מדינאים. שדה הראייה המדיני נצטמצם מבחינה עניינית למקורות חימוש ומבחינה גיאוגרפית לארצות הברית. כל דאגתה של המדיניות הישראלית היתה נתונה למנוע מיפנה בעמדת ארצות הברית, וכשדבר זה נראה היה מובטח כמעט לא

נבחרת בכל אחד מתחומי חייה: במשפחה, ביחסי אנוש, בערכי רוח. על כל הפגמים, מהם גלויים לעין, כיסתה האופוריה הלאומית וסופרים פצחו בשיר מזמור למנצח. תולדות הציונות תוארו לא רק כשיבה אל הארץ ולעצמאות מדינית אלא גם כגילוי של מהות פנימית מיסטית. המהלכים החיצוניים הוצגו כביטוי לאמת על-טבעית. ההיסטוריה נהפכה לאפוקאליפסה באמצעות תפיסה מאניכיאית, הרואה בעולם לא מאבק אינטרסים ממשיים מורכבים אלא מלחמת אור וחושך.

אכן שרשים עמוקים בפסיכולוגיה הציונית מכבידים על נסיגה מכיבושי 1967. אמת, החזון הציוני לא הגדיר לעצמו מעולם גבולות מקראיים רחבים כטענת הערבים. הציונות המתגשמת היתה נכונה לפשרות רבות, אם לשם השגת מטרה תיה המעשיות ואם מתוך רצון להיענות לזכויות הערבים. עם זאת, כוחה של הציונות היה גם באי-הגדרתם של קצב הזמן ומרחב השטח. אי-הגדרה זו עשתה את הציונות פתוחה כלפי העתיד. מראשיתה עמדה הציונות במתיחות בין היקף צריכה לבין קצב התגשמותה האיטי, בין חזון התיישבות רבתי של רוב העם היהודי לבין ההגבלה הטריטוריאלית.

הציונות גחשבה לתהליך יותר מאשר למטרה מוגדרת. כל הגדרה (צ'ארטר, בית לאומי, מדינה) היתה רק נקודה בתהליך הפתוח לעתיד. כבכל חזון חברתי היו בציונות לא רק הגדרות הקבועות במסמרות אלא גם מרחב לדמיון ולבלתי משוער — אפילו יבוא ומנו רק בעולם מתורקן שאין בו מחיצות פוליטיות בין עמים. היתה מקום לקוות כי בדרך זאת או אחרת תיטיב ההיסטוריה עם החזון הציוני ותסלול לפניו את הדרך. הנצחון של 1967 יכול להיראות כתרומה מההיסטוריה להרחבת אפשרויותיה של הציונות, שזכתה ומלאכתה געשית על-ידי האויב. ואכן נדרשה הפעם להגבלה עצמית, שהיא קשה יותר מהגבלה כגון זו שנכפתה עליה על ידי הנסיבות בשנת 1947.

היתה כאן ציונות אקסטאטית שראתה את מאורעות 1967 רק בהקשר ההרגשה הציונית,

פילוג בצבא. סמכות המפקד המיצגת את האינטרס הלאומי והשיקול הלאומי התחילה מיטש-טש ונתערבבה באינטרסים מפלגתיים.

כיום מדינת ישראל נתונה, אם בפרעל ואם בכוח, בחיפוש קדחתני אחר הנהגה בעלת כשרון וסמכות ממילא היא נוטה להאחז גם בעוגני הצלה לא בדוקים. אחד מהם הוא הציבור האקדמי. כבודו של זה במקומו מוגן. כמו בצה"ל כן גם בו יש מאגר כוחות וכשרונות. יש לו לציבור זה קני-מידה קפדניים לעשייה מדעית, הוא עומד תדיר במשפט האמת, יש לו מבחנים לקידום. אולם השליטה בשיטת מחקר ובידיעה סגולית אינה ערוכה לרוחבה ולעומקה של התפיסה המדינית ולכורשר מנהיגות. יתר על כן, הפעלה יתרה במקובץ של הקהילה האקדמית בפוליטיקה טומנת בחובה פוליטיזאציה שאינה חיובית הרבה יותר מן הפוליטיזאציה של הצבא. הקשר בין מחשבה ומדע לבין מדינאות הוא קשר דו-סטרי. אכן יש לטפח את הכלים לזימון בין מדע למדינאות בשדה המחקר וההוראה גם יחד, ועם זה יש לשמור ולקיים את הפרדת התחומים. העלאת עיליתות צבאיות ומדעיות כפיצוי ותרו-פה להתנוונות הריקמה האזרחית הדימוקראטית מנוגדת לערך השלטון העצמי של היחיד והחבר-רה הטבוע ביסודה של דימוקראטיה.

מלחמה היא מילדת מהפכות ויש לקוות כי חשבונות הגנפוש וחיפוש הדרך יביאו לנו ציונות מפוכחת והנהגה נאמנה.

הטרידו אותה ההתפתחויות השליליות בארצות אחרות.

המחשבה המדינית הישראלית שלקתה במישור המוסדי לקתה כפליים במישור הפוליטי. החזיון הנודע של התבצרות "הצמרת" ושיטת האימוץ על ידי הצמרת הקיימת כשיטה היחידה של הצמחת מנהיגות, נטל את הכשרון ואת הסמכות הפנימית מן הנהגה. תאי היסוד של העדה הפוליטית העושה את הגתין לאורח ויוצרת את הקשר בין הציבור להנהגה נתנוונו במהלך התפתחותה של ישראל — ולא כאן המקום לעמוד על סיבוי-תיו של תהליך זה.

בצר להם פנו מנהיגי המפלגות אל צה"ל בחיפושם אחר מועמדים למנהיגות. הם ביקשו לכסות בהילה הצבאית על הדלות האנושית של החיים המפלגתיים ועל הסתיידותו של התהליך הפוליטי. צה"ל אף היקנה ליוצאיו את מבחן הכשרון, האופי והמסירות. — תעודת גמר של צה"ל באה במקום מבחנה וקיומה של הקהילה הדימוקרטית. אפשר נשכרה ההנהגה מהעשרתה באנשי צבא מוכשרים — אולם הדבר נהפך למוקש לצה"ל, שהוא מקנייניה היקרים של מדינת ישראל החיוני שבהם.

שיעור זה של פוליטיזאציה שקנה שבייתה בצבא בישראל עוד לא הביא לשמחתנו לידי גיבוש כת צבאית בעלת דוקטרינה לאומית מסוימת, כת המשתלטת על המדינה וחורסת את הדימוקראטיה. אך במקום הרס הדימוקראטיה באו ניצני

סיכום-ביניים בין שתי מערכות

יגאל אלון

את עצמנו במצב מדיני מתוח, מסובך מאשר אי-פעם, ועלינו להיכון גם למשא-ומתן על השלום וגם לאפשרות חידוש המלחמה, ולהיערך לקראת שתי האפשרויות במידה שווה.

נראה כי בעיני המעצמות ובעיני מדינות ערב נחלשו עמדות המיקוח שלנו. יהיה עלינו לעמוד קשה כדי להפריך טעות זו — בין היתר, משום שמולנו קואליציה, אמנם לא תמיד מלוכדת, של מדינות ערב, הנתמכות כמעט ללא סייג על-ידי ברית-המועצות ומסתייעות באופן יעיל יותר משהעלינו על הדעת ב"נשק הנפט".

הדבר כבר השתקף בשלב המשא-ומתן על הפרדת הכוחות, שלב הכרחי גם כמטרה לעצמה גם כמבוא להסדר כולל. הפרדת הכוחות דרושה למניעת חיכוכים אפשריים בין הצבאות, לצמצום החשדנות ההדדית וסכנות התלקחות מקרית או מתקפת פתע, וחשוב מכל — למניעת אבידות בנפש. אין צורך לומר כי הפרדת הכוחות, עם הבטחת הריבונות המצרית על כל תעלת סואץ משני עבריה, עשויה לשרת את האינטרסים של ישראל ושל מצרים כאחת.

בשיחות בקילומטר ה-101 הראינו נכונות רבה להחיש את הרחקת הכוחות אלה מאלה והצבת כוח אר"ם ביניהם. אין כוונתנו לסימטריה גיאוגרפית, אלא לסימטריה אסטרטגית. כי במלחמה זו הוכח בעליל שמדינת-ישראל הקטנה, בזכות יתרונותיה הטבעיים בסולם הערכים, במיבנה החברתי, ברמה התרבותית, מסוגלת להגן על עצמה גם כאשר עליה להילחם ביותר מאשר חזית אחת בזמן אחד. וכן הוכח, כי אורך-ההגשימה שלנו גדול ממה שהעלו מנהיגי ערב על דעתם. אילו השכלנו לאגור בעוד מועד אמצעי לחימה ותחמושת לימי לחימה גוספים, גם ההזדקקות לרכבת האווירית האמריקנית היתה מועטת יותר. אין ספק שחל שיפור ניכר בהיערכות הצבאית של מצרים וסוריה, ושגדלה נכונותן של מדינות

השעה היא שעת אמת. על בירור בעיותינו להיות גלוי, כן ונוקב, ועל המסקנות להיות בהירות, אפילו הן מכאיבות. עלינו ללמוד יפה את העבר לא כדי לחטט בו לשמו, אלא כדי להפיק ממנו לקח חיוני לעתיד.

בשעה זו עוד רב הערפל, אך ברור כי המציאות שונה לחלוטין ממה שהיתה עד יום הכיפורים — מציאות שמשמשים בה בערבוביה סכנות חמורות וסיכויים גדולים.

גלגל המאורעות מסתובב בקצב קדחתני, כי המלחמה מאחורינו ואולי גם לפנינו. קו ההתמודדות בין ארצות-הברית לברית-המועצות עובר בתוך שטחים שבשליטתנו. משולי העימות הגלוי באלי נקלענו למרכזו — הן ראינו איך בשלהי המלחמה האחרונה הביאה תנועת הצבאות באזור לאיזמים ביו המעצמות ולהכרזה על כוננות גלוי-באלית. מעתה, הרבה יותר מאשר אי-פעם, כל שיקול, כל מהלך שלנו צריך להיבחן איפוא לא רק בהקשר יחסי ישראל-ערב, אלא גם בהקשר יחסי מעצמות-העל והעולם כולו.

במלחמה הזאת, ודווקא בה, בגלל יתרון הפתיחה והתפתחה של האויב, באה איכותו של הלוחם הישראלי לידי ביטוייה המלא. היה זה נצחון גדול לצה"ל, שיכול היה להיות מוחץ יותר איל-מלא הפסקת-האש שהקדימה לבוא. מדינות ערב, מצרים לפחות, רואות בתוצאות המלחמה מעין תיקו, אף שהמצב הצבאי, לפי מיטב הכרתי, רחוק מתיקו.

אכן — וגם זה חלק מן המציאות החדשה — במלחמת יום כיפור נמחתה בעיני הערבים החרפה, רפא לגאוה האומית הפצועה. מי ידע, אולי יעזור להם הדבר להתגבר על יצרי הנקמה המורששים במסורתם, ובלבד שהם ומנהיגיהם לא ישתכרו מהתישגים ההתחלתיים שלהם עד כדי רצון לחדש את הלוחמה.

ניצחנו במערכה הצבאית, אבל אנו מוצאים

שהושיטה לנו אמריקה בדרך האויר וגם בדרך הים באחת משעותינו החמורות ביותר. עם זאת ראוי כי נזכור שארצות-הברית מעולם לא זנחה את ידידותיה הערביות המסורתיות באיזור, ואנו בצדק אף לא ניסינו מעולם להעמיד לפני אמריקה את הברירה בין ידידות עם ישראל לבין ידידות עם מדינות ערביות. בתום-לב אנו מוסיפים לטעון כלפי מדינות שונות — ובתוכן מדינות שאינן נוהגות אתנו ביושר — הן באירופה והן ביבשות אחרות, כי אפשר ואפשר לקיים יחסי ידידות עם מדינות ערביות וגם עם ישראל, אם רק תדענה מדינות ערב שיש גבול ליכולת הסחיטה שלהן.

לא פעם הרהרתי בתקופת המלחמה ולאחריה, שגם מדיניות ההספקה והושטת העזרה מצד ארצות-הברית באה להעניק לנו את כל הדרוש לנו כדי שלא נתמוטט, כדי שנהדוף את האויב, אבל לא יותר מזה. ואם נצטרף לכך גם את מועדי התחלטה האמריקנית-סובייטית ותחלטה מועצת הבטחון בדבר הפסקת האש, יתקבל הרושם שגם ארצות-הברית, ובלית ברירה גם ברית-המועצות במקרה זה, ביקשו להגיע למעין תיקון מתוך הנחה, כי במצב שאין עמו הכרעה צבאית חד-משמעית קל יותר להביא את הצדדים למשא-ומתן על הפסקת-אש או על שלום בתנאים סבירים מאשר במצב שיש עמו הכרעה ברורה.

אכן עד גבול מסויים היו ניגודי אינטרסים בין האמריקנים והסובייטים במלחמה הזאת, ובנקודה מסויימת נפגשו האינטרסים שלהם, כמעצמות הנושאות באחריות לאיזון כלשהו, יהיה אשר יהיה, הכרוך בשלום העולם.

הרוסים הניחו כנראה, שאם תנצחנה סוריה ומצרים את ישראל נצחון משמעותי, תיפתחנה להשפעה סובייטית גם ארצות אחרות שאינן בתחום השפעתם, ואולי עדיין הן בתחום ההשפעה האמריקנית. גלוי לעין היתרון האסטרטגי שב-הגברת ההשפעה הסובייטית גם בארצות אחרות החולשות על מקורות נפט ועל גמלים בעלי חשיבות אסטרטגית, על הדרכים לאוקיינוס ההודי ולמפרץ הפרסי, כשהאיזור כולו נמצא בקירבה גיאוגרפית בלתי-אמצעית לברית-המועצות, לים

ערביות אחרות להושיט עזרה צבאית ישירה, אך גם היכולת הצבאית המשופרת בצבאות ערב אין בה כדי להטות את כף המאזנים נגדנו.

חיזוק כוחנו לקראת הבאות צריך להיעשות תוך לימוד לקח המלחמה הזאת, הלקח שאפשר ללמוד הן מנסיונו של האויב והן מנסיונו אנו. ועל כל פנים, עלינו להיכון למלחמה כאילו היא בלתי-נמנעת — ובאותה שעה עצמה להתור לשלום כאילו הוא בהישג-יד. בעם תרבותי וראצי-יונאלי אין הכרח שתהיה סתירה בין שני הדברים הללו.

רבים בתוכנו דשים בשאלה, לצד מי הזמן עומד. היו ימים שרבים בתוכנו התייחסו אל הזמן כבעל-ברית נאמן שאפשר לסמוך עליו. עכשיו אנו קוראים בעתונים לעתים, כי הדבר הופרך, ושהוא, הזמן, עומד לימין הצד השני. אני כשל-עצמי רואה בזמן גורם נייטראלי. השאלה היא, מה עושים שני הצדדים בזמן, הן מבחינה צבאית-הברתית והן מבחינה מדינית.

הערבים זוקפים בצדק לזכותם את העובדה שהסכסוך הערבי-ישראלי, שהיה נתון שנים רבות בהקפאה עמוקה, הוצא באש מקפאונו והועמד בראש סדר-היום הבין-לאומי. רבים וטובים ב-תוכנו בירכו על הקפאון הזה, והבטיחו לעם שלום דה-פקטו לאורך שנים. לדעתי אפשר היה במעט מאמץ מחשבתי להבין גם קודם לכן כי אפשרות כזאת לא היתה קיימת למעשה מעולם.

כניסתן של מעצמות-העל בעובי הקורה רחוקה מסימטריה. התיצבותה של ברית-המועצות, ועמה אחדות מגרורותיה, לימין מדינות ערב, היא מלאה — בהספקה צבאית, בתמיכה מדינית ובאיזומי התערבות לטובתן. בין אם יש בסיס לאיזומים הללו ובין אם אין, אי-אפשר להתעלם מאיזומים כאלה, בשעות מסויימות שיכולות להיחשב לגור-ליות. עמידתה של ארצות-הברית לימינו, לעומת זאת, היא אמנם מכרעת, אבל היא רק בקטע אחד של הדרך ולא לכל ארכה. היא נתבטאה בעיקר בתחום ההספקה הצבאית, אבל גם כאן עד לאותו גבול שהיה המינימום ההכרחי ליכולת ההגנה שלנו. איש מאתנו לא ישכח לעולם את העזרה

בעיני יריבית. באיזו נקודה שהיא, בנקודה חיו-
 בית, היה על ארצות-הברית להתיצב ולומר: עד
 כאן ולא יותר. וסבורני שיש לאמריקה אינטרס
 עמוק, פנימי וחיצוני, בקיומה של ישראל עצמ-
 אית, דמוקרטית וחזקה. מכל מקום, עלינו להב-
 היר לעצמנו ולזולתנו, כי ייצוב הפסקת-האש
 בקוים ברורים והפרדת הכוחות אינם מכוונים, לא
 בגלוי ולא בסתר, ליצירתו של סטאטוס-קוו חדש.
 הסטאטוס-קוו בנוסח שנות 1971-1972 — שיש
 מי שראו בו מעין שלום דה-פאקטו לאורך ימים
 — מת ונקבר. הייצוב וההפרדה נועדו לשמש
 תחנה ומנוף בדרך למשא-ומתן ולשלום.

ב

אם לא תפרוץ מלחמה — ולכך דרוש צד אחד
 בלבד — ואם לא יבוא שינוי בלתי צפוי, יהיה
 השלב הגדול הבא שלב שיחות השלום.

חבל שהגענו לשלב זה בנסיבות אלו דוקא.
 אבל אין זו סיבה להחמיץ פנים או אף להצטער
 על שיחות השלום כמות שהן. תמיד רצינו ב-
 משא-ומתן ישיר על שלום, ואין שום סיבה
 שעכשיו נרצה בו פחות. לכן הליכתנו אל השיחות
 בז'נבה אינה כמי שנדחפים ומובלים בעל כורחם.
 הליכתנו צריכה להיות מתוך רצון כן ויוזמה
 בעלת מעוף חמיון.

עלינו לדעת כי אין נוסחת קסם להשגת הש-
 לום. ההתקדמות לא תהיה קלה. רק אם יסתיים
 בכשלון יהיה המשא-ומתן קצר ופשוט. אם יהיה
 המשא-ומתן רציני ובעל סיכוי, כפי שאנו רוצים,
 הוא יהיה ממושך, מייגע, ומורט-עצבים. ייתכן
 מאוד כי הוא אף ילוה לעתים באיומים, במתי-
 חות ומשברים. במהלכו וסביבו ייתכנו גם חילוקי
 דעות בינינו ובין ידידתנו ארצות-הברית, וייתכן
 מאוד שיהיה עלינו לעמוד בוויכוח גם אתה, וגם
 כאן איננו חסרים מרחב תימרון. לפנינו מאבק,
 שיהיה מורכב לא פחות ממערכה צבאית, ועלינו
 להיות מוכנים היטב לכל הגלגולים, לכל ההת-
 פתחויות, לכל האפשרויות שתתגלגלנה בו.

לא כל מבוקשנו יינתן לנו. עלינו לנהל את
 המשא-ומתן במדינאות חכמה, בעצבים חזקים,

השחור ולבסיסי הצי של ברית המועצות במזרח
 הים התיכון. בהצלחה מסחררת כזאת שהיתה באה
 בעקבות נצחון סורי-מצרי היה גם כושר המיקוח
 של ברית-המועצות עם אירופה המערבית משתנה
 מן הקצה אל הקצה. נקל לשער מה היו פני
 האסטרטגיה הגלובאלית במערב אילו כך היו
 היו תוצאות המלחמה.

ואולם ברגע שנהפך הגלגל לטובת ישראל
 והתברר שהפלישה בשתי החזיתות נבלמה, ולא
 עוד אלא התקדמנו מעבר לקווים הקודמים גם
 בגולן וגם בסיני, — חשו לפתע הסובייטים שהע-
 גלה עלולה עוד להתהפך על כל התבואה שנאגרה
 בה: הנשק הסובייטי יובס על-ידי היהודים שב-
 ידם נשק אמריקני, הערבים יתיאשו מברית-
 המועצות, ואולי דווקא מעמדה של אמריקה
 ישתפר.

ואילו אמריקה, שכבר מזמן השלימה עם נוכ-
 חות סוביטית במזרח התיכון, כמו באזורים אחרים
 שבעבר לא העלתה על דעתה להתיר בהם השפעה
 כלשהי לסובייטים, רצתה בהפסקת-אש בנסיבות
 אלו דוקא כדי להביא את הצדדים לשלום.

אכן ארצות-הברית אשר הבינה את משמעותה
 של תבוסה ישראלית אפשרית, ועל-ידי משלוחי
 הציוד, מבלי שנתבקשה לשגר חייל או יועץ,
 איפשרה לישראל להשיג את הישגיה הצבאיים
 הגדולים, אף העמידה בכוננות מלאה את החימוש
 האסטרטגי שלה לנוכח איום מרומנו על אפשרות
 התערבות סוביטית בכוחות מוטסים — זו הפעם
 הראשונה מאז העימות בשל הטילים הסובייטיים
 בקובה. יריבי הנשיא ניכסו מגסים לומר שהיה
 כאן טכסיס מחוכם לנצל מתיחות בין-לאומית
 לצרכי מדיניות-פנים, אך אם יורשה לי לחוות
 דעתי מבלי להתערב בענייניה הפנימיים של אר-
 צות-הברית, סבורני שעל-ידי צעד זה שנקטה
 ארצות-הברית, היא עשתה מעשה גדול: הצילה
 את מעמדה, שירתה את בטחונה הבלתי-אמצעי
 ואת שלום העולם, ולא רק את האינטרסים המשו-
 תפים לה ולישראל. כי בשנים האחרונות איבדה
 ארצות-הברית בהדרגה הרבה מאמינותה ההר-
 תעתית בעיני ידידיה, וגם — וזה מסוכן יותר —

להעטות עלינו את נוצות הנץ ואלה המבקשים להלבישנו פלומת הגזול.

לא זו ולא זו עמדנו, ואסור שתיראה כך לאחרים. אין אנו באים עתה לדרוש יותר מן ההכרחי לבטחוננו — ואין אנו מציגים סדרות של "לאוין" מראש. אך בה במידה אין אנו באים להפקיר את בטחוננו ולומר "הן" לכל אשר ידרש מאתנו. נעמוד בתוקף על קביעת גבולות בני-הגנה, שהם חיוניים לבטחונה של ישראל, גבולות שהם שונים באופן ניכר מקווי שביתת הנשק של 1949, אשר מעולם לא נקבעו כגבולות מדיניים. נדרוש הסדרי פירון מבוקר ואמין וסי-דורי בטחון יעילים, המבטיחים התראה מוקדמת מפני התקפת פתע. יהיה עלינו להבטיח, כי שום צד לא תהיה לו הזכות לסלק באופן חד-צדדי את המשקיפים ואת חיל החירום של האו"ם מהעמדות אשר ייקבעו להם בהסדרי השלום. למותר להדגיש, שכל הפרה מעין זו תיחשב ל"עילת מלחמה" מזרפת.

אנו יכולים וצריכים להסכים לפשרה טריטורי-ריאלית הוגנת, אולם אסור לנו להסכים לפשרה על חשבון כוח התגוננותנו.

ועוד דבר: באחרונה, הועלה פה ושם מעל דפי העתונות רעיון הברית הצבאית. יש להתייחס בזהירות אל רעיון זה, אם כי אין מקום לדחותו מעיקרו. דוק: ברית צבאית ולא ערובות, שהרי רוב הערובות הכזיבו. אכן ברית צבאית כזו יש בה תועלת לגבי ניטרולה של מעצמה עויינת; אין היא דרושה לנו כשמדובר במלחמה אזורית. ברית כזאת יש בה גם כדי להבטיח הספקה צבאית כסדרה, ואולי גם לפתוח לנו ברבות הימים דלת לשוק האירופי המשותף, למשל. אך יש להבהיר, שכל ברית אסור שתבוא כתחליף ליכור לת התגוננותנו בכוחות עצמנו.

כשם שעלינו להקפיד בדיבור והכרזה, עלינו להימנע עכשיו משרטוט מפות בפומבי. עקרונות המפה המקובלת עלי ידועים פחות או יותר בריים, ולא הסתלקתי ממנה גם היום. אבל בשעה שאנו צריכים לגבש את מפתנו המוסמכת לקראת

בתקיפות ובעמידה איתנה על האינטרסים החיוניים לישראל, אבל עם זאת — בפתיחות, בהבנה ובהתחשבות ככל האפשר באינטרסים החיוניים של הוולת. נזדקק למלוא אומץ-הלב כדי לוותר, ולכל התבונה כדי לעמוד על ההכרחי. אין כאן מקום לאותה זחיחות-דעת מיתולוגית הרואה בכל ויתור כגיעה והשפלה, כשם שאין מקום לאותה דאגנות מסורתית הרואה בכל עמידה איתנה על שלנו התגרות מיותרת.

מכל מקום, עלינו למצות כל אפשרות וסיכוי בשיחות השלום. ואם יתעקשו מדינות ערב על מדיניות של "אף לא שעל" מצידן, והמשא-ומתן יעלה על שרטון, ידע לפחות העולם מי הוא שהכשילו. ומה שחשוב לא פחות: ידע זאת העם ולא ישאר צל של ספק בלב הלוחמים, כי עשינו כל שאפשר כדי למנוע מלחמות.

וכאו מקום להעיר: יש חלקים בציבור המת-יחסים בביתול גמור לחוזה שלום ורואים בו רק פיסת נייר, "מגן של נייר" כלשונם. ואולם חוזה שלום, הבא לשרת את האינטרסים האמיתיים של שני הצדדים, הוא עצמו יסוד חשוב מאוד — אם כי לא יחיד — בין יסודות הבטחון. אם נגיע אליו, יהא זה הישג היסטורי ראשון במעלה. חוזה שלום יהיה בגדר מהפכת מושגים ועמדות מצד שכנינו, אף כי אין בו עדיין משום מהפכת לבבות שלמה. מהפכת לבבות היא תהליך ממושך ומורכב, ובעיקרה היא תהיה אפשרית בעקבות ההסדר, בעקבות האינטרסים, בעקבות היחסים שית-חילו להתרקם — ולא לפניהם.

על כן, אין להתנות את נכונותנו הכנה להסדר מדיני ולשלום במהפכת לבבות מצד מדינאי ערב. ואין טעם לדחות או לעכב את הסכמתנו להסדר ולשלום עד שבחוגי כליות ולב בתוכנו יבשרו לנו כי השעה כשרה. אם נתנהג לפי עצתם — אשר לא בכל המקרים כוונתה כנה — חוששני כי יהא עלינו להמתין עד ימות המשיח.

ג

בלכתנו למשא-ומתן חובה עלינו להיזהר מפני הכרזות משני קצות המחנה: אלה המבקשים

והוא ערוך עתה היטב לקדם פני הבאות. אם תתלקח שוב המלחמה, אין לנו ספק בתוצאותיה. אולם נוסף על חיזוק עוצמת צה"ל באמצעי לחימה חדשים בכמויות מספיקות, בשיפור מערכי הלוגיסטיים, ובכוח-אדם ממושמע ומאומן כהלכה, יש להעמיק את השרשים המוסריים, הרוחניים והחברתיים, בכל דרגותיו של הצבא.

(ב) הנסיון העגום של מלחמת יום-הכיפורים מלמד, כי אין לסמוך על מרכז אחד להערכת חומר המודיעין הנאסף. יש צורך לפחות בשני מרכזים יעילים כאלה, אם לא שלושה, במסגרת של רשויות שונות. הדבר יבטיח בחינה צולבת של החומר ובדיקה כפולה של ההערכות הנובעות ממנו, לעיתים תוך עימות של דעות שונות.

ומלבד אלה — והדברים אינם אמורים בצה"ל דוקא — יש להשתחרר אחת ולתמיד ממיתוסים קולקטיביים ואישיים. היחס אל הערכות הכרעות צבאיות, כמו גם מדיניות, צריך להיות ראצינאלי וביקורתי. בלעדי זאת מתערפל כוח השיפוט ההגייוני ומשתבשת היכולת להעריך עובדות ונתונים, מצבים ומאורעות באופן מפורט.

ה

מלחמת יום-הכיפורים סלטלה לא רק כמה מהנחותינו המדיניות — היא זיעזעה גם הרבה ממושגינו על הוויית חיינו הפנימית. העם נצרף באש המלחמה ולא נוכל לחזור אל מה שהיה לפני חמישה באוקטובר. על רוח ההתנדבות והסולידאריות שהתעוררה למצוא ביטוי גם בתקופה הארוכה — אולי ארוכה מאוד — שלפנינו. מצב החירום הממושך שנקלענו אליו צריך להתבטא בהבראת הוריתנו החברתית ואקלימנו המוסרי. רוב הציבור, ואולי כולו, שרוי בצדק בתחושה חריפה, כי גם מבחינות אלו חיינו כולנו בשנים האחרונות בגן-עדן של שוטים.

ביסודנו חיינו — ובמידה רבה גם נשארנו — חברה חלוצית עובדת. ואם דבקו בנו גידולי פרא של התעשרות קלה, ראוותנות, ואף שחיתות, עלינו לעקור אותם משורש. איני בא להטיף היום לחברה של שריון מלא.

שיחות השלום ולשאת ולתת עליה, מוטב שלא לפרט בענין זה.

אין להסיק מכאן, כי בכל שלבי העבר היתה זו טעות לגבש את מפת העתיד הרצויה לנו. אילו גיבשנו לנו את עקרונותיה של מפה כזו קודם, היינו יכולים להשפיע באמצעותה על עיצוב מחשבותיהן של מדינות ידידותיות, ובראש וראשונה ממשלת ארצות-הברית. אילו, למשל, היינו נדברים עם ממשלת ארצות-הברית בנושא זה, בעודה עוסקת בהערכה מחודשת של עמדתה תיה כלפי המזרח התיכון לאחר מלחמת ששת-הימים, היה לנו סיכוי להשפיע על עיצוב תפיסתה הטריטוריאלית החדשה. ולא היתה זו ההזדמנות היחידה לעשות נפשות למפה, הן בקרב ממשלות ידידותיות והן בקרב דעת-הקהל הבין-לאומית. יתר על כן, דבר זה מתברר עכשיו כחשוב לא פחות: אילו מפתנו, או לפחות עקרונותיה, ברו-רים כל השנים הללו, היינו מדריכים את הציבור בארץ לדעת, למה הוא רשאי לצפות ולמה אין הוא רשאי לצפות מבחינה זו מהסדרי השלום. וממילא היתה נמנעת ההסלמה המדינית הפנימית שהתחוללה בקרב ציבורינו בשש השנים האחרונות. וקרוב לוודאי שהיו נחסכות מאתנו גם אותן הזיות לאומניות קיצוניות שהיינו עדים להן, וגם אותן תופעות ותרבויות קיצוניות מן הצד שכנגד. ויתכן שאילו כך נהגנו, לא היתה אחיזה כזו לאותה רוח של יוהרה וזיחיות-דעת שכולנו דוא-בים עליה עתה.

ד

כאמור, נקלעים אנו כיום בין סכנת התחדשות המלחמה לבין סיכוי המשא-ומתן על שלום.

ועדת החקירה כבר יושבת על המדוכה, והרבה אפשר להניח למימצאיה ולמסקנותיה. אבל יש כמה לקחי-ביניים שיש להפיק כבר עכשיו, מבלי להסיג את גובלה של הועדה ומבלי לפגוע בחשיבותה ובסמכויותיה. כוונתי למסקנות תורתיות, טקטיות ואישיות. ואביא רק שתי דוגמאות:

(א) צה"ל, שכתב במלחמת יום-הכיפורים את אחד מפרקיו המזהירים ביותר, כבר תוגבר וחזוק,

להם: בעצם למה לנו האמריקנים והסובייטים בשביל לקיים שיחות שלום? ואילו ניתנה לנו האפשרות לדבר פנים אל פנים הייתי גם מעו לשאול אותם את השאלה הפשוטה: מדוע, מתוך איבה לישראל או פחד מישראל, הם מסכנים את ריבונותם על-ידי תלותם הגוברת באחת המעצמות? האין הם לומדים מנסיונם המר של כמה מדינות אירופיות? האין הם מעלים על דעתם שיבוא יום והסובייטים יסעו רק בכיוון אחד — לבוא ולא לצאת? קדאפי אמר בנאומו האחרון שהוא מעדיף כיבוש ישראלי מנוכחות סובייטית. נציע להם תוכנית שאין בה לא כיבוש ישראלי ולא נוכחות סובייטית. עד מתי יהיו עמינו, בעלי תרבות עתיקה, עד מתי יהיה המורח התיכון כולו מדרס לספירות-השפעה של המעצמות? והרי המלחמות האלה מוצצות את דמנו ואת דמם של עמי ערב, והן מסכנות את עצמאותם אולי יותר מאשר את עצמאותנו. אולי הגיעה השעה שהמורח התיכון, כמרחב, יהיה ריבוני באמת; לא די שכל אחת מן המדינות תהיה ריבונית באופן חלקי, כלומר תלויה במידה גדולה כל-כך ברצונן של המעצמות הגדולות.

עברו עלינו זמנים המורים מאוד, ועדיין אנו נתונים בתוכם, וצפויים לנו ימים קשים גם בעתיד — עד שנזכה להגיע אל היעד הקונקרטי שאני מאמין כי אפשר להשיגו. איש מאתנו לא יוכל להתנבא עכשיו, מה טומנים לנו הימים הבאים — עוד התקפה צבאית של מדינות ערב, או צעדים קשים ומאומצים בדרך המפותלת אל השלום? לא רק בנו תלוי הדבר. אך ברור הדבר, שייטבעו מאתנו מאמצים, ויתורים אישיים וקרבות. ואולם הישוב בארץ, ולא כל שכן העם היהודי לדורותיו, עמד במבחנים קשים מאלה ויכול להם. שנת 1948 הזכורה לרבים מאתנו היתה קשה לנו משנת 1973. בטוח אני שאם נדע ללמוד באומץ את לקח העבר, אם נדע לחשוף את האמת ללא טיח וללא נסיונות לחזור חיש-מהר לדפוסי אתמול, אם נדע להתעלות על עצמנו ולמצות איש איש את כל יכולתו בתפקידו, אין ספק כי נעמוד במבחני התקופה.

אבל ברור לי כי עלינו להילחם בחברה של פער ובאווירה של פער המלווה אותה. החוסן החברתי שאנו זקוקים לו אינו מתיישב עם חברה של עיוש נוצץ, שבציודו ומולו נמצאות רבבות משפחות מתחת לסף המצוקה. ואסור לנו להניח את ביטוי הסולידאריות החברתית לימי מלחמה והתעוררות שבעקבותיה — עלינו לטפחה בכל ימות השנה. ואף זו: שוב נחשפו נקודות התורפה בריקמת הארגון הפוליטי בכל גונו ולכל ארכו. אין חידוש בדבר. אנו סובלים מהסתיידותם של עורקי הזרימה הפוליטית וההתחדשות הרעיונית — בכל המפלגות — זה שנים. אבל הטלטלות העזות של התקופה חשפו גם פגם זה בכל חומרתו.

הרבה פנים לפגם זה. אך היסודי שבהם נעוץ אולי בכך שלא השכלנו לשלב, שילוב נכון ואורגני, את המעשה עם ההלכה; שהעדפנו, לעתים קרובות מדי, את נוחות השעה על פני משימות העתיד; שרדפנו אחר "נורמאליות" על בסיס לאומי וחברתי שעודנו רחוק מנורמאליות.

גילוי אחר של דלדול הרקמה הפוליטית הוא התמעטות משקלם של אנשי דעת ומחשבה במסגרותינו הפוליטיות. נדחקה האינטליגנציה — ואולי לא פחות דחקה את עצמה — לקרן זווית, ובכך סייעה בלא יודעים, להחשת תהליכים אשר היום כולנו דואבים עליהם.

7

המאבק הצפוי על שלום לא יהיה דומה לטיול בשדרת עצים; הוא יהיה דומה יותר להליכה זהירה, ונרעזת, בין שדות מוקשים. סבורני שאין שאלה התלויה ועומדת בינינו לבין הערבים, לרבות שאלת הפלשתינאים, שאין לפתור אותה במשא-ומתן. להיפך, אין לפתור שום בעייה באמצעים צבאיים. אני מצפה כי ארצות-הברית תעשה כל שאלל ידה לעזור להשגת השלום. בודאי יהיו לנו ויכוחים קשים אתה, אך דומני שאפשרויותינו במאבק על האינטרסים החיוניים שלנו אינן זעומות.

אילו יכולתי להשמיע את קולי באוזני נציגים ערביים, שאזנם כרוייה ולבם פתוח, הייתי אומר

כיפורים

אפרים ברידא

סוביטים את כבוד נשקם שהושפל במלחמת ששת הימים. אין אתנו יודע, איך ישפיע פיצוי זה על המשך ההתרחשות. חלק מן הצבא המצרי וממנהיגותן של מדינות ערב האחרות — ויותר שרחוקות הללו מן החזית יותר שואפות-קרב הן — תובעים חידוש המלחמה. וגם הללו הגוטים להסדר אינם אומרים לאו להמשך המערכה בבוא העת. ובכינוס אלג'יר שקדם למערכה נמנו וגמרו מדינות ערב לראות בחיסולה של מדינת ישראל את סוף-מטרתן. אין כל סיבה להניח שתוצאות המערכה ריפו את ידיהן. ומלחמת הנפט, שהטילה אנדרלמוסיה במשק העולם, מלחמה שדבר אין לה עם הסכסוך בארץ-ישראל אך ביימה להיראות כפריז, אף היא תגבירה את הרגשת בטחונן ונוק-שותן — מה גם שמצאה את מדינות אירופה הגדולות, אלו השליטות במדינות ערב לשעבר, בחולשתן הגדולה.

אל נימצא גם אנחנו בחולשתנו הגדולה. ואין הכוונה שעלינו למתוח שרירינו למעלה מיכלתם — כי דווקא כאן, כפי שראינו, סוד אשלייתנו וכשלוננו. לעם כליחיד שיבוש הפרופורציה הוא מקור חולשה. רק ברגעים מסויימים בהיסטוריה רשאי עם להתגרות בגורל כפי שעשה בהכרות תש"ח. אילו הקדים להתגרות בו — כפי שביקשו לעשות, למשל, תובעי הכרות 'המטרה הסופית' בשנות העשרים והשלשים — ספק אם היה זוכה לכוון את השעה להכרות המדינה, כשהבסיס לזי-נוק כבר היה תחת רגליו.

זה היה כוחה של הציונות שאחזה באמת הבניין תוך כדי מאבק בתקופה שבין שתי המלחמות ופילסה בכך דרך אל המדינה. זו היתה חולשתו הגדולה של העם היהודי, שלא ננער באותה תקר-פה עצמה לעליית המונים, ובכך גימד את הישגה של תנועתו הלאומית — ואיחר את הקמת המדינה לחורבן יהודי אירופה.

מלחמת יום כיפור — פרדוקס מר זה של הצפריה במלחמות, שבאה כחותף על עם חכם ונבון — היתה לנו לאחת השעות התמורות ביותר מיום היותנו למדינה. וקשה מחומרת השעה תגו-בתנו. מתחילת ברייתנו הננו עם קטבי ברוחו. וכאן נצטרפו למכאוב על מחירה הכבד של המע-רכה, שחלק ממנו, אבוי, לא היה בלתי נמנע, ולזעזוע לנוכח נגעים שנתגלו באותו חלק מביתנו שאמרנו כי הוא נקי מהם, גם האכזבה על ההישג הצבאי הסופי שנחטף מידנו, ועל כל אלה התדה-מה למראה הבנין המדיני שרקמנו בחלומותינו והוא מתמוטט.

אך גדולה מחומרת השעה וקדרות תגובתנו הסכנה שלא נבחין, מה מקומה של שעה זו בתולדותינו. כל-כך עסוקים אנו בעצם איוון נפשנו למחרת שבר-הענו, איש איש בדאגתו, משפחה משפחה בפציעה, והממונים על ביתנו — בתיקון הנזקים (מה מהם שעוד ניתן לתיקון) וב-מאמצים למנוע תבערה חדשה, עד שעלולים אנו להניח לשעה זו שתעבור עלינו מבלי שנכיר טיבה, מבלי שנדע מה להשיב לה.

יתכן כי רבים ידידינו באומות (לא ב"המאות" דות") מכל מה שהרגשת בדידותנו תתן לנו לשער — ואולי גם מכל שקוצר-ידנו בהסברה ובהגברת אמון יתן לנו להתודות. ואולם האיבה פעילה, בדרך כלל, יותר מן הידידות, ולאויבינו — והללו בדאי רבים מכל הנגלה לעין — זו שעה שלא יתמצו.

המעצמה הסוביטית — אשר מדינת ישראל משמשת לה פתיון ודחליל רב-תועלת, ולפיכך, כנראה, היא בעלת "זכות קיום" בעיניה — זיכתה את המצרים בשיפעת נשק חדיש, באימון משופר, והנחתה אותם לקראת הישג צבאי ביעד מותחם ומצומצם, הישג שהספיק לפצות את המצרים פיצוי פסיכולוגי על כל אבידותיהם ולהשיב ל-

עד-מהרה, בלי שנמצא לו תיקון כראוי לו; כאילו השתנה דבר מהחלטתה הנחושה של ברית-המועצות לנצל את סכסוך ישראל-ערב עד תום למען עגיניה.

אכן במיטת סדום זו מצומצמים היו סיכויי הפעולה. ומי ידע אם בתנאים אלו היה בכוחה של יזמה מדינית גמרצת יותר לפעול הרבה, גם אילו נפתח פתח למגע בינינו ובין הערבים. ואולם דוקא בתנאים הנתונים צורך ראשון היתה הכשרת האוירה לאפשרות כזו — ולפחות מניעת מעשים אשר יסתמו כל פתח ומשעול לקראתה. בשכרונו לא השכלנו לראות כי הנצחון במלחמת ששת הימים אולי שעת-כרושר הוא לשיגר עובדות, אך אינו שיגרי העובדות עצמן.

ובעייית תיקון גבולותינו ודאי היתה צריכה להימנות עם הבעיות שמצויים היינו להעלותן בבוא השעה הנכונה. אך קודם לאותה שעה כלום היה טעם וצידוק לנו להעלותה — ולסייע בכך במלאכת עירפולה ובטשטושה של התוקפנות הערבית כלפי מדינת ישראל? באותה שעה הן לא היה תפקיד חיוני יותר למדיניות ישראלית מהגברת מהימנותנו הבינ-לאומית בענין השלום ומחשיפת מגמותיהם האמיתיות של הערבים.

ואולם כבענין הצדק באימרה הידועה, לא די להיות אותה-שלום — צריך גם להיראות כך לאחרים. ערב מלחמת ששת הימים לא היה בעולם מי שפיקפק ברצון-השלום של מנהיגי ישראל. היה זה בסיס טוב לבנות עליו את מדיניותנו. דווקא אז, למחרת הנצחון, נשענים על אוירה של אמון בין-לאומי רב, למרות סימני האכזבה על נצחוננו שנראו פה ושם, היה עלינו לרכז את אש הסברתנו העולמית בשאלה המכרעת של התוקפנות והשלום, בשאלות הגדולות של מקומנו ההיסטורי וזכותנו לקיום וריבונות בארצנו, מתוך יחסי ידידות ושלום עם מדינות ערב ונכונות להשתתף בפתרון בעיות קיומם האישי והקיבוצי של ערביי ארץ-ישראל. אילו כך עשינו, ברציפות מסקנית, ללא הרפייה ורתיעה, הן לא היינו מקי-לים על הערבים להפוך את הבעיה לעניין חד

אם לא נדע לאחוז עתה בגדולות באמת שהן בטוחו יכלתנו, על בסיס מוצק זה אשר תחת רגלינו, עלולים אנו שוב, כדרכנו מדורות, לאחזר.

זה יותר ממששים דורות אין אנו אומה מדינית. (גם קודם לא הראינו כשרון מדיני רב — הן משום כך, בין השאר, גלינו מארצנו). ואולם אם היה בכללו של דבר, בשיבת ציון המודרנית, עם כל מומיה ופיגוריה, קרייחוד שבאופי לעומת ההיסטוריה הקדומה שלנו, הריהו הכושר שהרי אינו הפעם להתגבר על הפזיזות הטבועה בנו להוותנו, הכושר לקיים את מלוא שיעורו של האפשרי ולהרחיבו בעוז ובדמיון, מבלי לסכן, בהשלייה נלהבת של עתרת כוח, את הבנין כולו.

אך נצחון ששת הימים היה ניסיון קשה, שלא עמדנו בו.

לימודי קיצוצים בטווח שאיפותינו — מקריעת עבר הירדן משטח המנדט ועד ועדת וודהד ועד ועדת האומות המאוחדות — דומה כי נתערפלו חושינו למראה הארץ הגדולה והרחבה שכבשנו. היו שפירשו את הנצחון כיד ההשגחה שבאה למ-לא הבטחות קדומות; והיו ששאבו ממנו את ההזייה, כי אמנם היינו למעצמה הצבאית החזקה שבמזרח התיכון, הרשאית לנהוג בנוקשות מדי-נית עם "שב ואל תעשה"; והיו שהסיקו ממנו סתם מסקנה אישית, כי יום "חטוף ואכול" הגיע, וידאג המחר למחרתו.

כאילו השתנה בעקב הנצחון דבר מן העובדות: איבת הערבים; היוותנו מעטים מדי; המערך המדיני העולמי שאינו מיטיב עמנו, כידוע, וב-מרכזו דמותה של האימפריה הרוסית החודרת ללב המזרח התיכון כשהיא רכובה על גבי סכסוך ישראל-ערב.

כאילו השתנה דבר, זולת תוספת המרירות שנוספה לאיבה הערבית המרה, הגואה כל הזמן; כאילו השתנה דבר בדרכים האבלות שבין יהדות המערב למדינת ישראל — מלבד נתיב המגביות המטופח והשופע, ומלבד גל התלהבות ששקע

כמעין זכיה בפיס שהווכה בה רשאי מכאן ואילך לחלום חלומות מה יעשה בה — ובניתיים לדבר מתוך החלום. ולדיבורים לא היה קץ ותכלה. ואגב: אילו ידע לקרוא בעתונתנו איזה מעריך תמים שלנו בגויים הן היה משפשף עיניו מתימ" הון: הוה "היהודי החכם?" כי מה לא פורסם כאן בהרחבה ובפירוט מפורט? מי ערדי שטחים שנכ" בשו ועד ניתוח טכסיסינו בקרבות, כולל גורמי הצלחתנו ונקודות התורפה שלנו, מסיפורי פול"י טיקאים ומשרתי המדינה על הישגיהם הפוליטיים וכיצד הגיעו אליהם, כולל פרטים מסוג כזה שאם מפרשים אותם בכלל עושים זאת כעבור יובל שנים לפחות ועד הרהורי לב כנים אך לא בשלים של חיילים למחרת הקרב; מבירור רעיונות על מהלכים טאקטיים של מדינאינו לקראת דיונים קריטיים, רעיונות שעצם הופעתם בדפוס מקפחת כל ערכם, ועד דיווח שאין דוגמתו בשום אומה ולשון של ישיבות ממשלה על פני עמודים של-מים, כולל פרטי פרטים מחילוקי דעות בין חברי הממשלה ועד חילופי עקיצות ביניהם...

וכך, כשתאוות הפירסום והנאום וההצהרה וההדלפה (הלא חופש הדיבור! הלא דמוקראטיה בפעולתה! הלא זכות הציבור למידע! הלא יחסי ציבור!) גוברת על כל ציווי אחר — כגון אחריות הדדית וטובת העניין, זכות הצינעה וכבוד הזולת, ואף גם סתם שיקולים פטריטיים — כלום יש עוד ליצרני "החדשות" ומשביריהן גם יחד שהות לעיין גם בגופי הענינים הנדונים וגם בשאלה אם מותר וראוי להביא את הדיון בקהל כל עיקר...

כלום מדיניות דינאמית, נבונה ונועזת, מובטח היה לה סיכוי הבקעה ודאי? ודאי שלא. אבל אנו המצאנו במקומה מדיניות שהיא דבר היפוכו כאחד: שיטה נבונה וליבראלית של מימשל ויחסי ציבור וכלכלה בשטחים הנכבשים — אחת הדוגמאות המוצלחות ביותר בתולדותינו של שלטון בנסיבות כאלו — עם הצהרות רצופות נימוקים ו"ראיות" לאויבנו להוכיח כי "אימ" פריאליסטים" אנו במהותנו ו"אכספאנסיוניסטים" במגמת-פנינו. והלא במצב אובייקטיבי זה שלנו,

וחלק של תפיסת שטחים זרים, המעיד על תאות-התפשטותנו ולהציגה כך לא רק בזירה הפורמא-ליסטית העוינת של 'האומות המאוחדות', אלא גם בחוגים רחבים ופתוחים של דעת הקהל החופ-שית בעולם. אך מה עשינו באמת? בצעד אחרי צעד הבאנו את דעת-הקהל העולמית לידי פקפוק גובר והולך בכוונות השלום שלנו. שהרי את החלל הריק שנוצר על-ידי סבילותנו המדינית מחוץ מילאנו בויכוח צורם ומיותר ובהכרזות מדיניות של מנהיגי הציבור על יעוד השטחים ועל גבולות הארץ היעודה. והויכוח ניטש לא רק בעתונות (שם אולי היה טבעי, ואם לא רצוי ביותר), אלא גם בין חברי הממשלה עצמה!

הישגו של ויכוח זה היה כפול ומכופל: ערערנו את מהימנותנו לגבי מטרותינו במלחמה ובשלום; והראינו לדעת כי הדעות בסוגיה זו — תהיינה מה שתהיינה — חלוקות הן בכל דרגי הציבוריות שלנו. האם פליאה היא, שהתעמולה הערבית — הפעילה והיעילה, בניגוד לזו שלנו — עשתה שימוש טוב בסיוע שהושטנו לה בנסיונה להציג, יחד עם הדיפלומאטיה והתעמולה הסוביטית, את המשך "הכיבוש הישראלי" לא כתוצאתו של המשך האיום הערבי אלא כסיבתו.

אכן שעת הנצחון, אחד הקשים במבחנים לעם, היתה לנו גם שעת ליקוי מאורות.

בשכרוננו שגיגנו כל שגיאה שאפשר לעם פוין לשגות. את "נס" הנצחון, שהצילנו מ"שואה", הפכנו כעבור זמן לא רב לדבר "טבעי", המגיע לנו לפי עליונותנו האיכותית וזכותנו ההיסטורית. וכמו להוסיף גיחוך לאיזולת, התחלנו — כנראה, עם גבור הרגשת השלווה והבטחון העצמי — לתתוכח, אם היינו או לא היינו בסכנת השמדה ערב המלחמה... בין ההוייה "המיסטית" מזה והיהודה "הטכנולוגית" מזה לא היה כמעט מקום לראייה ריאליסטית להציג כף-רגלה. ההישגים הטריטוריאליים של המלחמה נתפרשו לנו לא כסברון, לא כקלף זמני שגלגל המאורעות בעולם הנתון ובתנאים הנתונים עשוי לחטוף מידנו, לא כפתח סיכוי לא-ודאי אך יחיד לפעולה, אלא

מנו הרצוף סכנות והמלופף כלי-תקשורת חובקי תבל. קל וחומר למדינה כמדינתנו. הן לה הוא בשר מבשרה של מדיניות, ולא רק כלי-עזר לה. "לא חשוב מה יאמרו הגויים, חשוב מה יעשו היהודים" — ככל שטבעית היתה אמירה (או פליטת-פה) זו בנסיבותיה, אם כזירו בוטה לפי עולה, או כאזהרה מפני שיירי סבילות גלותית, מוטעית ומסוכנת היא כשהיא חדרת למנטאליות שלנו כהנחייה כוללת, או כהיתר זלוזל בדעת הזולת, זלוזל שמשמעו חתירה תחת עצם מעמדנו. אך אם אין שיקול זה מגופה של מדיניותנו ומגופן של הכרעותינו המדיניות, כפי שהיה ראוי שיהיה — מה פלא שהסברתנו בכל העולם צולעת על ירכה?

ואולי מובן מכל זה, ככל שלא ייאמן, מדוע לא הועלה ענין ההסברה במדינתנו הנצורה, המוקפת אויבים והבלתי מובנת שבמדינות, לאותו מעמד רם ועדיף-ערך במבנה עבודתה של ממשלתנו, המתחייב ממצבה האובייקטיבי של המדינה.

אין מקום לאשלייה: לא תימוג איבת הערבים בהבל-פיה של מדיניות זו או אחרת היוצאת מישראל. לכל היותר יש בידינו להכביד את דרכה, והואיל ואין לנו תמיכה מדינית "אוטומא-טית" משום מדינה, לא ניבנה משימוש בורוע הצבאית שלא בשילוב עם הזרוע ה"פסיכולוגית", שלא בתיאום עם הערכת אפשרויותינו מבחינת תודעת העולם. בהקשר הנוכחי של העובדות הגיאופוליטיות, יחסי הכוחות והלכי הרוח השלי-טים, ההיזקקות לעצמה צבאית שאיננה לשם הדיפת המתקיף או לשם עקירת יעד תוקפני מובהק, ומה-גם אם היא באה במקום מחשבה מדינית ויזמה מדינית, תהיה תמיד בעוכרינו. אין בידינו לכפות שלום של ידידות על הערבים. התנגדות הערבים והתנגדות מנהיגיהם למדינת ישראל ולתנועה הלאומית היהודית תימשך כל זמן שתשמש להם כתחליף רגשי לחלום האחדות הערבית שלא הוגשם וכאשלייה של קפיצת הדרך להגשמתו, או כמיפלט מחלום זה או ממשימות חיוניות הרבה יותר המצפות להם.

כשהסרבנות הנוקשה של הערבים מובטחת לה כמעט תמיד חסות המטריה הדיפלומאטית של הסובייטים בעת שלום, ממש כמשלוח טיליהם למלחמה — מה טעם היה כי גשלה עצמנו, שיש לנו ברירה זולת ההתמודדות המדינית, הרוחנית והפסיכולוגית לשם כיבוש מיטב דעת הציבור בעמים ובמדינות? שיש לנו ברירה אלא פעילות יוזמת בזירה זו, פעילות התובעת בלי הרף תשובות מאויבינו, המחייבת אותם להתמודד לעיני תבל עם רעיונות והצעות ותכניות של ממש, המטילה עליהם, באופן שישכנע כל ציבור חסר-פניות במדינות החפשיות, (ובעקיפין גם בעמים שאינם חפשיים להביע דעתם), את אשמת הקפאון ואת אשמת האיום על השלום?

אכן ראויה לכל שבח וחסונה בפני כל ביקורת היתה המטרה המוכרזת: משא-ומתן "ללא תנאים מוקדמים". ללא תנאים מוקדמים — זולת עצם הרצון ל"שלום צודק" הכולל נסיגה אל "גבולות בטוחים ומוכרים", ככתוב באותה החלטה בין-לאומית שהסכימו עליה גם בקאהיר גם בירושלים. בכך היה צריך להסתפק, ומלבד זה — דממה. וכל דבר השייך לתכנון של משא-ומתן — שינויי גבולות, למשל, ולו מופלגים ביותר — יובא אל משא-ומתן בפועל, ולא יצופץ בראש גגות, שנים על שנים קודם.

אילו כך נהגנו, ואילו הגענו באחד הסיבובים של השתלשלות המאורעות ושל הפעילות המדי-נית אל משא-ומתן, הן אפילו היה משא-ומתן זה מתפוצץ היינו עומדים עמידה אחרת, שונה מעמידתנו כיום: הן היינו עומדים רק לאחר נסיון-שלום שנכשל, כשהגיון מעמדנו גלוי וניתן לבדיקה בעולם, ולא לאחר עוד מלחמה עקובה מדם שאין עמה פתרון, כשהפתרון הכפוי כצל על ראשינו, ודעת העולם רואה אותנו לפחות כשותף להחמרת המצב.

מה דמותה של מדינה מן המדינות בעיני דעת הקהל — דבר זה שוב אינו עניין של גוי, שמוטב עמו ואפשר בלעדיו, לשום מדינה בעול-

התפתחות זו, אם תתמיד, ברכתה וסכנתה עמה. ברכה בה, משום שגישתה זו יש עמה רמז לשיקולי ריח והפסד, לראיית עיקר וטפל, והרי מרובה יותר סיכוי של מגע עם לשוננו של גראדואלים פראגמטי. אך סכנה בה, בהיותה בגדר שלב גבוה ומתחכם יותר בחתירת הערבים לעקירתנו.

דומני כי יש מקום לראות התפתחות זו כשלב קריטי בתולדות הסכסוך היהודי-ערבי ובגורל המפעל הלאומי היהודי בארץ-ישראל.

מתולדותיהן של תנועות לאומיות ומהפכניות, ומתולדות עמנו ומאבקנו בארץ למדנו, מה ערכה של איכות לעומת כמות, מה יכולת עמידתם של מעטים נגד רבים. ואולם יש סייגים ללקח זה — ומלחמת יום-כיפור משמשת לנו כאזהרה שלא להפריז בפירוש פשטני לו. במאבק של "כמות" עם "איכות", כשמצטרפת קידמה טכנית מסויימת, ולו מוגבלת, אל יתרון כמותי מכריע, עלולה שפעת הכמות לבטל, בנקודה מסויימת, את הפרי שי האיכות, אם מוכן ומוזמן בעל היתרון הכמותי להתעלם לחלוטין מהשיקול האנושי של מספר הקרבנות הדרושים להכרעה. דברי הימים מספיקים דוגמאות לא מעטות אף לכך.

מחיר הדמים ששילמנו על הסואץ ובגולן הוא כפעמון מזהיק לדורנו בהיסטוריה היהודית, למען ידע מה שעתו. הרבה שעות החמיץ העם הזה במאות שנות גלותו ובתולדות שיבת ציון החדשה — שעות של מיצוי יכולת, של פריצת דרך, שעות של קידום חורבן. אילולא החמצנו כמה מהן אך בשני היבלות האחרונים (שבתחלתם לא היו בארץ הרבה זו הרבה יותר ממאה אלף תושבים), ודאי היו הרבה דם ודמעות נחסכים מאתנו וגם מאחרים. וגדול החשש, שמא נחמיץ גם שעה זו, כשמכלל גרעין-עם בארצנו יצאנו ולכלל עם לא הגענו. שהרי בתרומם בניינו הלאומי גדלים מאמצי אויביו, ואין אתנו ידע אם זה שיא גידולם.

בפני שלב חדש זה בתיחכומן המדיני והתקדי-מותן הצבאית של מדינות ערב עלינו לשקול ולאזן, מה כוחנו לעמוד במשימה ששעה זו גוזרת.

בנסיבות אלו, כלום רק על חרבנו נחיה? ובניתיים נתווכה אם אמנם הערבים מתכוונים להשמידנו, וכל תביעותיהם אינם אלא שלבים לקראת המטרה הזאת? אין לפנינו אלא דרך אַמפירית — דרך יחידה בעולם מלא סכנות — על סמך ידיעתנו כי הערבים היו רוצים להשמי-דנו, אך אינם יכולים; כי הרוסים היו יכולים להשמידנו, אך אינם רוצים; ושעל כן, בהיותנו חוסים בצל האיוון הרופף שבין שתי מעצמות-העל, עלינו למצות את כוחנו (שאינו מועט כל כך) גם לאחר שאיבד כוח-יזמתו במלחמת יום-כיפור) לשם הסדר שיהיה בהכרח פתרון לחצאין.

"לחיות בסכנה" — זו גזירת חייה של האנו-שות במאה העשרים. לחיות בסכנה, מהסדר להס-דר, תהיה גם מנת-חלקנו בחלק-עולם זה — עד שיבוא יום וילמד העולם לקח, כי מסוכן מדי להפקיד את שלומנו וגורלנו ביד שנאתו ואהדתו ושגיונותיהן של מדינות גדולות וקטנות. במיצר המנטאליות הערבית הנוכחית ובלחץ האימפריא-ליזם הסובייטי, שמאו מלחמת ששת הימים גמור עמו לסכל כל הישג צבאי-מדיני שלנו שהוא לרועץ למדיניותו הערבית, עלינו לחתור אל פיתרון-שלום שאפשר לחיות בו, מתוך שמירת מלוא כוחנו, בשלום עם הכרת יעודנו הלאומי ומצפוננו האנושי, בשלום עם החזות הרוחנית שכיוונה את צעדי תנועתנו הלאומית בדרכה הא-רוכה אל המדינה.

פאראדוקסאלית היא ההתפתחות. בשיא המא-מץ התוקפני של מדינות ערב מופיעים במדיניותן סימנים אחדים, רפים ואיטיים, של התקדמות לק-ראת צורות פראגמטיות. מתברר להם לערבים, כי בעמדתם הנקושה והרומאנטית, התופסת הכל או לא-כלום, אך מחזקים הם את המדינה היהודית. אם מטרתם — עקירת המדינה היהודית — מן הסתם לא תשתנה במהרה, הרי שיטתם הולכת ומשתנה. האם בהשפעת יוצעים זרים או בהשפעת דור ערבי צעיר, שמחשבתו אולי היא מבוגרת יותר מבחינה פוליטית, דור שספג מנסיגנו ותל-מודו של המערב והמזרח כאחד?

של כל קיבוץ יהודי אחר, כולל קיבוצו שלו. ידוע הוא — ולו בחוש בלבד — שקיום המדינה יש לו שייכות להמשך העם היהודי ולקיום ציויליזאציה יהודית ותקוה בעתיד. והנה יאמר לו ליהודי, כי אף שהמדינה כבר קיימת, עדיין 'קיומה' הוא שאלת השאלות. 'קיומה' לאו דוקא במשמע עצם היא שאלתה, בחיים כשהיא מוקפת ארצות עוינות ותלק ניכר מכות-האדם שבה ויקדש עוד זמן רב לעצם בטחונה, אלא קיומה כחי הנושא את עצמו והאמור לשאת על גבו את עתיד האומה היהודית. יאמר לו ליהודי בגלוי, כי הבסיס הקיים צר מ- לשאת על גבו את עתיד האומה. יאמר לו, כי אוכלוסיה של פחות משלושה מיליונים, שכמח- ציתה יוצאי ארצות נחשלות, טעונה הרחבה גדו- לה, בכמות ובאיכות, כדי להיות לאומה יוצרת- תרבות המקיימת משק מסועף ושואף-קדימה, הנושאת נפשה — ובהכרח כך — למעמד בטוח בין שכנותיה במזרח התיכון ולשם טוב ומכובד בעולם. והרי לאחר שהושמד שלישי מעמנו — והוא חלקו החיוני ביותר מבחינת המהות היהודית — הבעיה הקריטית לעתידה היא, היספיקו הכוחות הנוטרים לשאת את משא המדינה.

הרי שעובדות השעה מתייבות להזדהות אחרת, שונה מזו הנדונה בסימפוזיונים ובעתונים, שונה מזו המתבטאת בדיונים על יחסי גומלין בין מדי- נת ישראל והתפוצות, על "מרכזיותה" או כוח- השפעתה של המדינה. יאמר לעם בגלוי, שאין "מרכזיות" וכוח השפעה מהותי ואיכותי אלא בשינוי יחסי הכוחות הכמותיים בין המדינה לת- פוצות. שוב אין די בהזדהות של מגביות, עם כל חשיבותן המכרעת של אלו ועם כל גודל המסירות המובע בהן. (ואכן מה שניתן כיום לשר האוצר של מדינתנו בערב אחד בניו-יורק היה יכול לפתור את כל בעיותיו של הרצל עם השולטן בשעתו...)

והרי דומה שעוד רבים הם בין היהודים, לא רק בברית המועצות אלא גם בארצות המערב, שנפשם נוקעת או נבהלת מן הניכור הלאומי והתרבותי הנשקף להם ולילדיהם, ואולי רבים עדיין בין היהודים הצעירים הנכונים מבחינה

כי בחתירתנו אל השלום חייבים אנו לזכור כי השלום אינו רק בבחינת שכר מצווה מצווה, אלא גם כלי לשמירת ביתנו; כי הדרך אליו אינה רק מתוך מיצוי אַמפירי של אפשרויותיו, מתוך חיקור כל פירצה בחומת אי-ההבנה וכל שביל המוליך אל התנסות יהודית-ערבית משותפת, אלא, בעת ובעונה אחת, מתוך חיוק כוחנו הממשי, המוחלט והיתסי, בארץ זו ובחלק עולם זה.

הסכסוך הישראלי-ערבי עלול להימשך עוד עשרות שנים, עלה וירוד, ירד ועלה בטרם ידעך, כדרכם של סכסופים כאלו בהיסטוריה. השלב הנוכחי, המתוחכם יותר, בהתנכלות הערבית למ- דינת ישראל מחייב לכאורה התעוררות העם כולו לעזרת המדינה בגופו ובנפשו. המסוגל עוד העם היהודי בימינו למפעל-אדירים שיש בו כדי להש- לים ולבצר את בנינו בפני מזימת ההרס של המדיניות הערבית המשולבת כלפינו, אשר ארש- רה מחדש זה לא כבר במועצותיה החשאיות? היעמד לו הכוח להעמיד מפעל כביר-מידות של בניין ושלום, לעיני העולם ובעזרתו, לשלום עם עמי ערב, לפתרונות יוצרניים של בעיית ערביי ארץ-ישראל במסגרת תכניות מדיניות וכלכליות — וסברה פדרטיבית — על פני שטח מדינות ישראל וירדן משני עברי הנהר, כאחת עם קיבולת של עלייה רבתי מארצות המערב והמזרח כאחת? למען שלומה ובטחונה של מדינת ישראל — ולמען עתידם של היהודים — עלינו לעשות להכפלת האוכלוסיה היהודית בארץ תוך עשרים שנה, כדי שבסוף המאה העשרים תעמוד כאן אומה בת שבעה מיליונים לפחות ויועתק מרכז- הכובד של הכוח האֶתני של היהודים לארץ- ישראל.

התימצא בנו התנופה הדרושה לכך, הרחק מעבר לשגרת המחשבה השוררת?

דומני כי אין דופי בהעמדת השאלה בבחינתה האמורה, כפשוטה, לפני היהודים. שוב אין כאן דיון בבעיית צדקתה או אי-צדקתה של הציונות. המדינה היהודית קיימת וקיומה חשוב לכל יהודי. והרי משמעותה בעינינו, דומה, שונה מזו

בלעדי העם הזה שעליו אנו מתנשאים בבדילותנו, לא נוכל להתקיים לאורך ימים בשום בחינה שהיא. בעקבות ועזוע יום-כיפור יחוש זאת גם הנוקשה במתבדליו. וקרוב לנחש, שלא מעטים החשים בכך גם בצד האחר, בתפרצות — למרות השממה בחינוך העם שלא תבעו ממנו יותר ממ־מון וכחו לזעוק וללחוק. אך אם חכמתנו ובגרו־תנו לא עמדו לנו, גזור עלינו השלב החדש, המ־שולב והמוגבר של מאמץ אויבינו — זה פשרה של תדמיתם הנוכחית, המתונה לפי הערך, להבדיל מדמותה האמיתית של שאיפתם — סדר חדש והיערכות חדשה. ואולי עבר זמנם של דיבורים על משימות כלליות כל־עיקר. מחשש כי גם שעה זו, החמורה בשעות, סופה שתתמלא בתחליפים — החשובים לשעתם אך נטולים מהכרעה לאורך ימים — דין הוא שייתרגמו המשימות ללשונת של תכנית־אב ותכניות הנלוות לה, בשיתוף עצת ר־מעשה של מומחים ואנשי מעשה ואנשי חזון מן התפרצות (ואין כוונתי למשהו מעין כינוסי בעלי הון ושלוחיהם שידענו עד־כה), והתכניות מפור־טות ומעובדות לפי צרכם של חלקי הארץ הריקים מאדם והזועקים לפיתוח, לפי יכלתם העדכנית של המדע והטכנולוגיה, ולפי משאבי כוח האדם, הגלויים והגנוזים, של העם היהודי כולו.

לכאורה יש בהיצג זה של הבעייה לפני יהודי־דים כדי לפטור אותנו מעונשה של הקובלנה החברתית שבדאי תישמע מפי יהודים עולים מן התפרצות, כפי שנשמעה עד־כה ואף החזירה רבים למקום מוצאם. שהרי קבלת אחריות אחד פירושה למקבליה: אל משימה הם באים, ולא אל המנוחה; לא אל חברה גמורה ומוגמרת להי־קלט בה על־פי תביעותיה, אלא אל שלהם הם באים, אל ארצם להקימה ולייצבה ולמוזג רצונם וצרכיהם בצרכיה.

ואולם הן יודעים אנו מן הנסיון, מה קשה ומהרס למעשה ראשית הפגישה עם חיי הארץ ביחוד לאלה מן הבאים, שלא הוכנו כראוי לקראת המציאות הממשית, והם מצפים למצוא כאן לא חברה שרמת מחייתה גבוהה יותר — על כך

נפשית להתחלה חדשה התובעת מהם אחריות שלמה. והרי ההזדהות האישית בעלייה לשם חיוק המדינה בחומר וברוח, ביומנה ובתושיה, ביכולת לתעשייה ומדע, יש בה כדי להיות לא־תגרף של דורנו היהודי, אם תוכן לכך התפוצה ואם תיערך לכך אוכלוסיית המדינה.

איך תוכן לכך זו, איך תיערך לכך זו? לא בדרכים הסלולות והקלות, לא במנטאליות המורגלת, לא בנוהג המוסדי המורגל, גם לא באנשים שהסכימו בכל אלה.

הפנייה אל היהודים בתפרצות היתה עד כה בגבורות ובנצורות מזה ובקינה דמעה מזה. גם זה וגם זה לא יסכון עוד. לא דרך אחריות היא, אף לא דרך אמת — רק קפנדריה וזולה. ואת העם בגולה צריך לחנך ולהכשיר לקבלת אחריות. עלינו לבוא לפניהם כצלמנו וכדמותנו — ולא כתדמיתנו (היינו מה שהיה נדמה לנו כי העם רוצה לדמות לו). אם תדעתנו הקיבוצית לקויה, אם חושיו רק מקצתם ערים — יש לעורר תודעתו וחושיו על־ידי שיתופו הגובר בדיעה ובתחושה, בתחושת המצב ובדיעת הבעיות, עד שיגיע לשיתוף בעול ללא חציצה כלשהי. בדאי אין תחליף לחינוך יהודי מעמיק — אך מה נעשה ושעתנו דוחקת, ואין שהות למדינת ישראל (ופירוש הדבר, בשעה כזו, גם לעם ישראל) לחכות לפירותיו של תהליך חינוכי וממושך זה (שאף הוא עדיין מידותיו מיצערות, ורובם של ילדי ישראל בתפרצות רחוקים מכל חינוך יהודי).

עם כל הצטרכותנו לתמיכתם של יהודי התפוז צות בממון ובערבות מוסרית ומדינית כל השנים, הלא נבדלנו והתבדלנו מהם. ואם טבעית היתה התבדלותנו תכונה לא היתה בה. טבעית ומובנת היתה, עם כל ההתנשאות שנלוותה לה, בזכות עולם החוויות המיוחד ותמורות הנוהג והאופי שזכה בהם חלקו הארץ־ישראלי של העם, שהיה לשבט בודד במועדי גורלו, נחשוני מדעתו ובעל־כרחו. אך בינת בגרות לא היתה בה, שהרי בפחות משמינית של ראיית־הגולד יכולנו לשער כי

וביחסים של עובדים לעבודתם ותפקידם ובעקבו יתרון מעמדן, המכריע ומשתיק כל שיקול אחר, של בעיות השכר. הרי האצים להתעשר, והמת-עשרים על נקלה, והגכשלים במעילה — שכולם, עם כל ההבדל שביניהם, אינם אלא פירותיו השונים של אקלים חברתי אחד אשר הפך על פיו את סדר קדימותיה של חברה שעל אשיותיה צמחה מדינת ישראל. הרי דמותן של ערינו, על שטחי הבור החברתיים, הנוחים למסחר בונות, לפשע ולפרנסות קלוקלות, על חטיבות חטיבות של גוער שאינו לומד ואינו עובד, על דמותו המשמימה של בילוי זמנו הפנוי, ועל האפשרויות הצמוקות הפתוחות לפני הנורע שהיה נוטה לשנות את אורח עיסוקיו ושעשועיו אילו ניתן לו. והרי האוירה החברתית שסימניה: אי-התחשבות בנור-לת והסתערות קדימה, דחייתם של המעלה הרוח-נית וההישג המקצועי והסיפוק בחיים צנועים וישרים, והאמרת ערכו החברתי של ההישג החמ-רי בכל מחיר, ופירותיה: ריבוי המכונות הפר-טיות למעלה מן היכולת הכלכלית והצורך הממ-שי, והטבח המזועזע בכבישים; הגסות ביחסי מוכרים וקונים, נהגים וגוסעים, פקידים והנוקקים להם; הראוותנות ותאוות הפירסום הוול לשם קניית "שם" ו"קריירה"; עתונות הזרועה "הכמות" תפלות של עסקנים ועובדי-ציבור ומוצרי-רוח ממדרגה שלישית וללא כל מדרגה ובלבד שעטיפתם מעוטרת בתוי האפנה או בתד-מית (כלומר תרמית) של מדעיות; חוסר-בקורת מלמעלה, בדרגיה העליוניים של החברה, התר-בות, האמנות, המעודד את הבורות והחקיינות ומרבה את הזלזול באמיתות ההישג, בכדאיות המאמץ, בזיקה של אחריות לדיוק הלשון ולנקיות המחשבה.

ועם כל אלה הלא עוד מצויים בתוך חברתנו, חוץ לתחומים של הערכים שנסתלפו או נפסלו בשיבוש ופיחות, מעיינות רבים של הגינות ויר-שר-מחשבה ואף משאבים גנוזים של מנהיגות. ולא מועטות עדיין בהמונים — עם כל הדלדול והפיחות בערכי החברה ובהשפעתן המחנכת של

ויתרו רובם מראש — אלא חברה הזותרת להע-לות את רמת חייה במשמעם האנושי והיהודי. והלא בנקודה זו של סגולת החיים בארץ והאָתוס המפעם בהם נצמתיים ומתלכדים צרכיהם העמוקים של רבים מן העולים, שאנו צריכים להם ומיחלים לריבויים, עם מחסורה ומצוקתה של חברתנו בשנים אלו, ולמעשה ברוב שנותיה של המדינה. לא כאן המקום להרחיב בשאלה זו, שחומריתה נחשפה עתה לעיני רבים — אם כי רבים בתוכנו עדיין משלים עצמם במחשבה ש-קצת חילופים אישיים בשלטון יפתרוה. והרי טיב רקמתה החברתית של אומה הוא מיסודו כוחה מבית ועצמתה כלפי חוץ. ואם כל אומה כך, זו שלנו על אחת כמה. מקובצת מכל האר-צות, עמוסת מתח פנימי ורצופה בקורת, היא צריכה לחינוך לאומי זהיר ומדוקדק, למנהיגות בביטחה ובדמיון כאחד, ואין מקום לטפל בה באילתור ובפטרונות פויוזה. התולים הכל רק ב"מחדל" זה או אחר, או בשעירים אחדים לע-ואזל, סופם לכסות ולהחליק את פני הקרקע שבו צמחו והתפתחו תחלואינו.

קצתם של תחלואינו — כגון פזיוות השיפוט והטלטלה האמוצינאלית בין ייאוש להתלהבות עד אבדן החושים — עמוקים שרשיהם ולא במהרה גירפא מהם. אך בכוחה של מנהיגות הראויה לשמה להשפיע, בסמכות מוסרית, בהשראה מח-שבתית ובאמצעים הכלכליים והחברתיים, על תיקון סדר הערכים בחברה כחברתנו — חברה חסרת גיבוש, עתירת בקורת, שטופה בחמרות אך כמהה בתוך-תוכה לאידיאלים.

הרי, למשל, הפעלתנות המרפקנית שנשתלטה בתחומים שונים של חיינו — במשק ובחברה, בפוליטיקה ובצבא, ואף בתרבות ובאמנות — וכמעט תמיד כרוכה בה רשלנות אינטלקטוא-לית ומוסרית, וכרוך בה זלזול כלשהו בצלם האדם. הבונה עליותיו על טיפשותם של אחרים בכלכלה או בחברה אינו רחוק מהבוטח רק בעל-יונותו הצבאית ובנחיתותם המתמדת של שכנינו. הרי חסרונם של קירטריונים יציבים ביחסי עבודה

שען במידה גדולה כל כך על ה"עודף" ממקצור-
עות עדיפי מעמד. ואם אמנם המפלגות הן הדרך
היחידה לארגון העם ולגיוס מנהיגיו, מן הדין שגם
כאן ייעשה מתוך ריכוז הדעת והדאגה הציבורית
להעלאת איכותן של המפלגות ורמתה של מנהי-
גות. גם כאן, כמו בחינוך הדורות הצעירים, אין
להתיר ולהתיריש, שהצוות האחראי להנהגת העם
יקום לא מתוך בחירה חפשית וגלויה לבקורת
הציבור, אלא במידה מרובה על-פי שיקוליהם
ומיבחיניהם של מנגנוני בחירות שקמו על תלי
ארגונים שהיו פעם מחנכי עם.

המשימות שהתקופה מטילה עלינו מסועפות הן,
וכבדות אף לפי עומסם של חוקים. מחוייבים אנו
ליתר צדק ושיוון בחברתנו — ולהעלאת יכולתה
הרוחנית ויומנתה המדעית. מצווים אנו על שכלול
כוחנו הצבאי ועל הגברתו אף למעלה משיעור
האיבה הערבית הגוברת — ולפירוק כל מוקש
בעמדותינו הבין-לאומיות וכל חומר דליק בדרכי
ההתייחסות שבינינו לבין שכנינו. חובה עלינו
לייעל את כלי השלטון והפיקוח הדמוקראטי,
ולאטום כל מנוס מאחריות — ולהעשיר את תוכן
חינו וסיכויי ביטויו של האדם היחיד, "הנשלט",
בשכונתו, במפלגתו, ובחברה בכללה. וגזירת חיינו
היא לנער וללכד את הארץ והגולה לשם קיבולת-
ענק בהעלאת המונים לארץ — ולחייב את
כולנו בהכשרת התנאים להתערוותם היוצרת.

לא מתמול הם הסרונותינו. ורבים מהם גם אין
זיקה ישירה בינם לבין כוס-התרעלה ששתינו
ביום-כיפור. אך זיקה עמוקה יש ויש. העם הזה
שהוא מן התובענים שבעמים, הראה לא אחת גם
את יכולתו להיות מן הנתבעים — ומקיימים. אך
דומה שרק מידה גבוהה יותר של דוגמה מוסרית
ויכולת רוחנית במנהיגיו יש בכוחה להפוך אותו
מתובע לנתבע. כוח-מנהיגות שכזה יוכל להתחזק
אמונתו ולהחיות אמונו. שהמאמץ, נתבע.

לראות את השעה בייחודה ולעשות את הגד-
רש — בכך אולי יבוא, ברבות הימים, שמץ כיפור-
רים על הדם השפוך.

המפלגות — הציפיה, ביוזעים ובלא יודעים,
להתעלות, להוראת-דרך, ל"מרכז של חיקור",
למנהיגים שיש בניהם ובלבם לא רק "עמדה"
ו"טקטיקה" בסוגיה המדינית הגדולה אלא גם
תפיסה מקיפה יותר, שיש תביעה והיתבעות
בצדה, מבחינת היחיד והחברה וחי העם ודמות
עצמו ומקומו בעולם הסובב. אך המפלגות כולן,
שלאכאורה זו שליחותן העיקרית בחיי עם מתהווה
— להנחיל לו רצון מדיני ודמות רוחנית שיעצבו
את חייו — חדלו זה-כבר מהתעסק בכל דבר
שאינו לו שייכות גלויה ושקופה ל"שכר ועונש"
בבחירות. ואף הקיבוץ והמרשב, לשעבר מקור
הקרנה וכוח תוסס במחשבה ובמעשה, נשארו
כקבוצת לחץ ולכל המוטב כמספקי שרים למעלה
משיעורם באוכלוסייה. מפלגות שכוח-המנגנון
בהן יורש את כוח-המנהיגות אינן מסוגלות,
על-פי מהותן וטיב שיקוליהן המנחים, להצמיח
אנשים בעלי שיעור-קומה או למצוא אותם בכל
מקום שהם מצויים בו.

אם לא תתנעננה מפלגותינו מיסודן, צפויה
התנוונות ואף סכנה לקיומנו הדמוקראטי —
אלא אם כן תבואנה במקומן מפלגות חדשות,
המכוונות עצמן ביתר דיוק מקודמותיהן לצרכי
האדם ולמאוייו בחברתו ובעמו. אין חווק המדינה
אלא חווק האדם בה, ולתהליך התהוותה של אומה
האדם הוא גם הכלי גם המטרה.

ואם נכון הדבר, הרי מבחינה זו טעון הרבה
בדיקה והגדרה חדשה — מדרכי הממשל הדמוק-
ראטי ויחסי אורח וממשל ועד רבדים הנוגעים
ליחסי אנשים ומתן משמעות לחייהם. ואף זו:
גם האדם גם היחודי היוצא מבתי-הספר שלנו
אינו, במקרים רבים מדי, כפי צורך התקופה וכפי
היכולת הגנוזה בנו. ידיעותיו, מידותיו, וגם
יציבותו היהודית, מעידות שאין אנו מקדישים
לחינוך בנינו — וקודם-כל לחינוך מחנכיהם —
אותו שיעור הדאגה והמחשבה המתחייב ממשמ-
עותו הקריטית של החינוך לגורלה של הרפתקה זו
הקרויה יצירת אומה יהודית מחדש. ומשמעות
קריטית זו אף אינה מתירה שהחינוך יוסיף להי-

חזון לימים

(מדרש-פליאה היסטורי)

מ. ח. עמישי

החכם. תורה משמים ניתנה, זה עיקר-אמונה שהי-
כופר בה כופר בעיקר, אבל מסורה היא בידי
אדם, ודעתו שלו בתורה היא דעת תורה. בית שני
הוא: אורייתא, והנשאל והמשיב בו הוא החכם.
הבית השלישי — מתרמו מסכימה זו — חות-
מו: ישראל. מה פשרו? הניתן ללמוד מטיבם
של שני השלבים הראשונים של הסכימה על טיבו
העתיד של השלב השלישי?

ב

בהרבה ייחודים מהותיים גתייחדו בית ראשון
ובית שני זה מזה, ושורש כולם באותו הבדל-יסוד
בין שתי התקופות. נעמד על שלושה מהם.
מבחינת העולם: בבית ראשון נראה לנו עם
ישראל עומד בתוך-תוכו של עולם מתוך התמו-
דות ניצחת עמו, עם ה"גויים", וההתמודדות
הזאת נתפסת לו כציר התולדה האנושית. כעם
שעלה על הבמה ההיסטורית עם בשורה חדשה
לאדם, בשורת אלהים אחד שהוא אלוהי עולם
ואדם והיסטוריה, הוא רואה לעצמו תעודה כפרי-
לה: להפיץ בשורתו זו לגויים כולם, וכתנאי
לכך: לשמור עליה בתוכו פנימה בכל שהותה,
כדי להיות ראוי לה וראוי לבשרה לעולם. לפיכך
כשהוא חוטא ליעודו זה, אותם הגויים הם מטה
ועם בידי אלהים להענישו, ובשוא חונונו הוא
רואה אותם נוהרים אליו כולם ללמוד דעת אלהים
שלו ודרכיו. "ואתנך לברית עם ולאור גויים" —
זה הייעוד הכפול, כלפי פנים וכלפי חוץ.

כי יש להבין: גילוי-אלוהים שנתגלה על העם
הזה גילוי כפול היה, ורק על צד אחד שבו ניתנה
בדרך כלל הדעת, עם גילוי אלוהים נתגלה גם
העולם. אל כבורא עולם — אין חידוש בו. גם
כמוש הוא בורא עולם, אלא "עולמו" של כמוש
הוא מואב, כ"עולמו" של מרודך שהוא בבל.
עם גילוי אלוהים אחד, אלוהי אלוהים, נתגלה

מקובל בעם המאמר, והוא על-פי הוזהר:
קודשא בריך הוא ואורייתא וישראל חד הוא.
נתקפלה בו במאמר מופלא זה, בדיוק מזהים,
ההיסטוריה הישראלית בגילוייה המהותיים ביותר.
אף נתקפלה בו חזות לעתיד, המוארת בייחוד
באור יקרות ואימות כאחד מנקודת התצפית של
ימינו ומאורעות ימינו.

בוא וראה: שני האיברים הראשונים במשוראה
זו מקבילים לשתי התקופות הראשונות בתולדות
עם ישראל, מקבילים להן ומגדירים אותן ביסודן
ובמהותן: תקופת בית ראשון ותקופת בית שני.
בית ראשון — קודשא בריך הוא. בתקופת
הבית הראשון אדם — יחיד או ציבור — מבקש
לדעת מה לעשות, איך לנהוג, מה רצוי ומה לא
רצוי, היה שואל: מה אומר אלוהים? כיצד יכול
היה לדעת זאת, אל מי כיוון את השאלה? אל
הנביא, שהיה משיב בפשטות ובברירות: כה
אמר ה'; או אל הכהן, השואל באורים ותומים.
בית ראשון חותמו: קודשא בריך הוא.

בית שני חותמו: אורייתא. בתקופת הבית
השני אין אדם שואל: מה אומר אלוהים, אלא
מה אומרת התורה. בבית שני פסקו שפסקה נבואה
מישראל, ואלה שניסו להמשיך במסורת הספרו-
תית הנבואית נדחו מן הספרות והוכרו "חיצו-
נים". וכן פסקו שחכם עדיף מנביא, פירוש, חכם
של היום עדיף מנביא של אתמול, שהרי היום
אין נבואה. ובדיוע שדברי תורה מדברי קבלה
לא ילפינו. והתורה מסורה כולה לחכם, הוא המ-
שיב והוא המכריע בתשובה לשאלה: מה אומרת
התורה. אף מן השמים אי אפשר להתערב בדבר.
נוסח פעם להתערב: יצתה בת קול ואמרה, הלכה
כר' אליעזר. עמד ר' יהושע על רגליו ואמר: לא
בשמים היא, אין אנו משגיחין בבת קול. והקדוש
ברוך הוא בעצמו מכריז ואומר: ניצחוני בני.
דעת תורה קובעת דרכי אדם, דעת תורה קובע

בנים, על שילשים ועל ריבעים. העולם נתפס מעתה בארבעת ממדיו, כולל ממד הזמן.

ואותו מתח גבוה של נושאי הייעוד הנבואי הורגש והודגש בייחוד בתפיסת הזמן. אחרית-הימים שמתנבאים לה הנביאים לא נתפסה להם במשמעות המושג המאוחר של "קץ הימין". אחרית כאן אינה סוף וקץ, אלא פשוט: עתיד, "ימים באים", מעין "ותהי אחריתי כמוהו", "ויש תקוה לאחריה", וסימנך: "הגידו האותיות לא-חור" — הכול במובן עתיד, קרוב או רחוק, ובנבואה נתפס כקרוב: "קרוב צדקי, יצא ישעי", "הנני עושה חדשה, עתה תצמח", והקריאה היא: "פנו אלי והוושעו כל אפסי ארץ" — ציווי תוכף, דחוק. מירוח הזמן הוא כאן תלול מאוד, מואץ והולך, וייעודו של ישראל להאיצו, להריצו לקראת "אחריתו" הנכספה והמובטחת. מירוח הזמן שו"אף, כביכול, אל ביטולו, אל ביטול ההיסטוריה: "מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" — השייוי המוחלט, אפס בחירה, הוה-תמיד.

בבית שני העמידה היהדות את עצמה מחוץ לעולם במקום ומחוץ לזמנו של עולם, מחוץ להיסטוריה. כשם שנסתגרה על עצמה במקום, נסתגרה על עצמה בזמן — שיעבדה את עצמה לעבר. שהתורה כולה עבר היא, כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש הכול ניתן למשה מסיני — אף העתיד הוא כבר עבר. אחרית-הימים הנבואית, כעתיד המתחייב ומתאפשר מכל רגעי הוה, נהפכה ל"קץ" הנתפס כעומד מעבר לזמן החי.

מבחינת הנפש: בבית ראשון נראה לנו ישראל כמו בורח תמיד מלפני אלוהיו, ואלוהים רודף אחריו להשיבו. אותה התמודדות עם עולם כאילו נכרכה בה גם התמודדות עם אל. מתוך התמודדות זו, מתוך בריחה-רדיפה זו צמחה הנבואה, צמח התנ"ך. ישראל נכבש לאלוהים, ומכוח כ"ב בוש-עצמו זה יצא לכבוש עולם לאלוהים. בבית שני ישראל מקבל עליו עול מלכות שמים, עול תורה. אף כאן נראית מעין התמודדות הפוכה: הוא משים עצמו אדון לתורה, דורש בה אתין ורקין ככל העולה על רוחו, ומשעבד את עצמו לה שיעבוד הגוף והנפש, ששום אומה ולשון

העולם האחד, עולם הגויים כולם, נתגלתה האנושיות האחת. כל ציורי העתיד המשיחי בנבואה מכוונים כולם ל"גויים", בלשוננו: האנושות. ושפט בין גויים, לא ישא גוי אל גוי חרב, והלכו גויים לאורך, ונהרו אליו כל הגויים, וגו'.

וכעם צעיר-אונים שנתפעם בעצמו מעוצמת גיליו הוא קצר-רוח — וקוצר-רוחו ניכר בשני חלקי הייעוד, כלפי פנים וכלפי חוץ. זעם התוכחה של הנביאים כלפי עמם וחטאי עמם יותר משהוא מעיד על רשעתו וכובד חטאיו, הוא מעיד על מתחרו-רוחו של המוכיח, שמתוכו נתפס לו כל חטא קל כעוכר ישראל ועוכר העולם כולו ומעכב את קיומו של הייעוד השני, כלפי חוץ, שאף הוא נתפס מתוך מתחרו-רוח עצום, כאילו הוא בהישג יד, אם אך לא תרפה היד ומעשיה אמת ומשפט. בבית שני פרש ישראל מן העולם, היהדות נסתגרה על עצמה ובתוך עצמה, ראתה עולמה בתורתה. הגויים, אומות העולם, אמנם ממלאים חללו של עולם, אבל אינם באים בחשבוננו של עולם. הם עדיין מטה זעם בידי אלוהים, ועל כך עתידים הם ליתן את הדין. רק מבחינה זו קיימים ה"גויים" בציורי העתיד המשיחי של בית שני. רעיון הייעוד הפך לרעיון הבחירה.

מבחינת הזמן: אותו גילוי-עולם, שנתגלה עם גילוי אלוהים אחד, כפול היה: עולם במקום ועולם בזמן, והאנושות האחת שנתגלתה עמו אף היא אחת היא במקום ואחת בזמן, אחת בהוה ואחת לדורותיה, בכל מהלך קורותיה. נתגלתה ההיסטוריה, כרשות הבחירה בצד ולעומת רשות האונס הטבעי, כרשות שבה מתבצע כוח-היוצר של האדם באנושי שבו, בחלק אלוה שבו, ב"וחסרתו מעט מאלוהים" שבו, כוח יוצר תרבות, שעם שהוא מיוסד בטבע, בגורמי ותנאי טבע, אינו מתבאר ללא שיוך בגורמים אלה, חורג מהם, מופלג ומופלא מהם. ואלהי העולם הוא אלוהי עולם במקום ובזמן, אלוהי האנושות במקום ובזמן, אלוהי ההיסטוריה. ולפיכך ציוויי אלוהים, דרי-שותיו מן האדם, אינם רק במקום, מאדם לאדם, אלא גם בזמן, מדור לדור. כל הדורות ערבין זה בזה — פוקד עוון אבות על בנים, ועל בני

אלי הווה חזוי ונכסף, ובית שני כבישת הזמן בצבת עבר נערץ ועריץ, בית שלישי — חיים בתוך הזמן לקראת עתיד מתהווה ומצטרף והולך מכל רגעי הווה ועבר. אם בית ראשון קבלת עול עולם, להצעידי לאחרית-הימים הקרובה, ובית שני קבלת עול תורה מתוך סילוק-עולם גמור, בית שלישי — קבלת עול היסטוריה, צעידיה בתוך העולם, בתוך האנושות לקראת עילוי של האדם, בתהליך המתמשך והולך עד אין סוף ותכלה. לידע ולהודיע שהאדם אינו מזנאדה, אינו אפסיסטנציה סגורה על עצמה, אלא האדם אדם היסטורי הוא, נושא בעוון דורות ואחראי לדורי דורות. חירותו חירות של בחירה, לא של שרי-רות, והבחירה היא תחום ההיסטוריה. זוהי משי-חיות בתוך הזמן, לא מעבר לו, משיחיות שבתוך העולם, לא מעבר לו, משיחיות שבכל ישראל ובכל אדם מישראל, בכל עשייה ובכל הנהגה של האומה, בכל עת ובכל שעה.

קשה ותובעת תודעת ייעוד זה לא פחות, אף יותר, מזו שפיעמה את ישראל בשני השלבים הראשונים של קיומו ההיסטורי. בבית ראשון נשאל הנביא, נשאל הכהן, מה יעשה האדם, מה יעשה העם וחי. בבית שני נשאל החכם והוא כונן כל מצעדי גבר. בבית שלישי חייב האדם מישראל לשאול את עצמו. נער היה ישראל בבית ראשון, בחור-ישיבה בבית שני. איש שבע-ימים, שבע-תלאות הוא בבית שלישי, אמן חזון נבואי, למד משמעת תורה, צרוף ייסורים שלא נתנסתה בהם שום אומה, וחייב הוא להתקין עצמו, מדעת עצמו, להיות ראוי לייעודו העתיד כלעברו הפלאי.

ד

ומאי חד הוא ?

אחת היא הנפש שנטלה עליה דאגת עולם בבית ראשון ושפרשה מן העולם בבית שני, ושנטלת עתה את מקומה הראוי לה לפי עברה בתוך מהלכו של עולם לקראת עתידו. אחד הוא החזון שגילה את העולם האחד, את האנושות האחת, העומד למראשותי הזמן שבו צועדת האנו-שות בעקלקלות דרכה ההיסטורית ומרחף לנגדה

לא היתה מסוגלת לעמוד בו. אך כנגד קבלת-עול זו נראה לנו, כביכול, הסתר פנים מצד אלוהים, כשם שנסתר קול אלוהים בנבואה, וביטוי החור-תך של הסתר-פנים זה הוא : גלות אדום וישמעאל שנכרך בעקביו של בית שני.

כבר העמיק הגות בעניין ההסתר הכפול הזה ר' יהודה הלוי, והוא יסוד תורתו על סגולת ישראל, שהרבה איהבנות נתלו בו. הגלות, "עם אורך הזמן הוה", שמאז ימיו של הלוי הוכפל, היא נקודת-המוצא לכל מחשבת "הכוזרי". מה פשר העונש הזה שנגזר על ישראל לבדו, דווקא עליו בעל דת-האמת היחידה, ששום עם בעולם לא נתנסה בו ? עונש שאין-בעולם-משלו זה על איזה חטא הוא בא ? אי אפשר שחטא זה יהא בתחום המעשים — בהם אין ישראל נופל משאר האומות ובוודאי אף עולה עליהם. ועל כל פנים, בבית ראשון חטאו ישראל, לפי עדויות הכתובים, בעבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות-דמים, אף-על-פי-כן הספיקו שבעים שנות גלות למרק את כל העוונות. מהו אפוא החטא שאלף שנות גלות איומה אינן מספיקות למרקו ? אין הוא בתחום העשייה, הוא בתחום הייעוד. ייעוד גדול הטל על ישראל והוא מעל בו — ייעוד עולם ולפיכך עונשו עונש-עולם. כובד העונש מוכיח על כובד החטא וכובד החטא על גודל הייעוד ומעלת סגו-לת ישראל. סגולה זו היא הנבואה. פירוש נבואה : דעת אלוהים אמת ובשורת אלוהים אמת. זה היה ייעודו של ישראל : לבשר אלוהים-אמת לעולם, והוא מעל בייעודו : פסקה נבואה מישראל, והוא האשם בהפסקה. אילו שב כולו מגלות בבל היתה סגולת-הנבואה מתחדשת בו "כאשר בתחילה". אבל רק מקצתם שבו ו"רובם וגדוליהם נשאו בכבל רוצים בגלות". וכך דבק בישראל כובד החטא, שלא יתמרק אלא לכשימאסו ישראל בגלות וישובו וידבקו בארץ ישראל "בתכלית הכוסף".

ג

ובית שלישי : ישראל — מהו ?

אם בית ראשון הוה, ובית שני עבר, בית שלישי עתיד הוא. אם בית ראשון מירוך הזמן

הרי דמיון זה גופו, על פני מרחקי-הזמן המופר-לגים, חזיון מופלא הוא מאין כמוהו. אותם פסוקים מדברים אלינו מפני שנפשונו נשמעת להם. אחדות-נפש עם כל דורות ישראל היא המאפ-שרת דושיה זה על-פני מרחקי הימים. ואין דושיה זה עם העבר אפשרי אלא מפני שבמעמקינו אף אנו עומדים, רוצים לעמוד, בדושיה עם דורות יבואו. זו החוויה של עמידה בנקודת-אמצע היסטורית, לא ראשית חדשה, לא תכלית הדרך, אלא נקודת-זמן שחיים בה כל נסיונות-העבר עם שהיא דרוכה ומדורכת לקראת עתיד. היות-אמצע זו אמת ואמונה עולות בה באחת.

ו

ובכן, שוב ייעוד? אור לגויים? כלום אי אפשר בלעדיהם, סתם לחיות חיי הווה לשמם בלבד, בלא מטען עבר ועתיד?

גם בתהייה ושלילה זו אין חידוש. מלווה היא את ישראל מראשית היותו ומלפני היותו. אפשר אין עם כישאל המנסה לבעוט בהיסטוריה שלו. הרגישו בדבר חכמי האגדה הרגשיים. הוא לא רצה לצאת ממצרים — על הפסוק "וחמושים עלו בני ישראל מארץ מצרים" דרשו: אחד מחמישה וכר' עלה. לא רצה לקבל את התורה — "מלמד שכפה עליהם הקדוש ברוך הוא הר כגיגית" וכר'. לא רצה לבוא לארץ ישראל — פרשת המרגלים, "נתנה ראש ונשובה מצרימה". כן בכלל וכן בפרט. לרוב מניחי הדתות נתייחסו אגדות על מאבקם עם השטן, שרצה להגניא אותם מלבשר תורתם, שהרי זו תחזיר בני-אדם למוטב ותגאלם מממשלת השטן, ותמורת מניעת הבשורה הוא מבטיח להם כל טוב העולם ושלטון עולם. והללו גלחמים קשות בפיתויי השטן ועומדים בניסיון. ואילו על נביאי ישראל מסופר ההיפך: הם, ממשה רבנו עד יונה, נאבקים לא עם השטן אלא עם אלהים השולחם וממאנים ללכת לבשר דברו. משה משתמש ונפתל, וכשכלו כל האמת-לאות הוא מתפרץ באשר על לבו: "בי אדוני, שלח נא ביד תשלח". עמוס קורא בחמת רוחו: "לא נביא אנכי ולא בן נביא וגו' ויקחני ה'

כמשאת הנפש, כמחזו החפץ. ארוכה הדרך, מלאה חתחתים, מעלות ומורדות, אך החזון האחד לא ימרש מלפני עיניה, וכל מעשה הנעשה לאורר חיי עולם בו, ולא ישוו ולא יערכו לו, לא ישללו ולא יעכרו אותו כל חיי שעה ורשע ותפלות. זה מושג ההיסטוריה השליט בתודעת האדם המערבי ובתרבות המערב השלטת בעולם, שהונחל להן מתפיסת עולם-אדם-וזמן הנבואית, היסטוריה כרשות החירות והבחירה של האדם, שהן גורלו, ייעודו ואושרו כאחד.

אפשר לצייר את השילוש והאחדות שבמאמר הפתיחה בדמות שני משולשים הרכובים זה על גבי זה במהופך: קצות המשולש האחד הם: אלהים, תורה, ישראל; קצות המשולש השני: עולם, יהדות, היסטוריה. וחד הוא: מגן דוד.

ה

מתחייבת מכאן אמונה בהשגחה היסטורית, כביכול, שמכוונת מראש דרכה של אומה זו וקור בעת האותיות לאחור? בחינת הכול צפוי והרשות אינה נתונה? כלום יש מקום לאמונה כזו בהש-קפת-העולם של האדם — והיהודי — בן ימינו? מושג ההיסטוריה של האדם בן ימינו, כפי שנרמז כבר, הוא כל-עיקרו מושג מיטאפיסי, אם תמצוי לומר: אמונתי — במובן הפילוני של המד-שג אמונה, כסוג של דעת בצדה של הדעת ההכרתית. מושג זה, כאמור, מישראל הונחל לתרבות המערב, ישראל טבע אותו, חוזה אותו מנפשו, לאורו ראה את עולמו, לאורו ראה את דרכו שלו בעולם. וזה טבעה של אמונה זו, שהיא מאמתת את עצמה: היא גוזנה מן הרצון שבתשתית הנפש וחוזרת ומזינה לרצון, והרצון מעמיד כיוון, והכיוון חוזר ומאמת את האמונה. אדם מישראל קורא בספרי קדומים שלו והפסוקים קים כאילו מכוונים לו, כאילו נכתבו בשבילו לזמנו ולמקומו. והרי ספרים אלה אינם עוסקים במופשטות שכל זמן וזמנם. הם מדברים בעסקי גוי ואדם מוחשיים, הוויים מאוד, והנה הם הול-מים מאין כמוהם עסקי גוי ואדם מוחשיים, הוויים מאוד של ימינו אנו. אם רק דמיון-הקורות כאן,

אופלים — כל זה היה, כל זה היינו, ומתוך כל זה שהיה כפי שהיה חוצבנו ורוקמנו. שיך לומר שאפשר להתנער מזה, שאפשר לרצות להתנער מזה? יעשה יחיד מה שיעשה, כלל האומה לא יכול לעשות זאת בעבר, ולא יעשה זאת בהווה ובעתיד.

ואין חירות גדולה מזו שאדם בוחר, מרצון ומדעת, במה שהוא כורח יעודו בחיים.

ז

זה שאמר הכתוב: "לא יעקב יאמר עוד שמך, כי אם ישראל, כי שרית עם אלהים ועם אנשים ותוכל" —

כי שרית עם אלהים — זה בית ראשון, בו מת-מוחד ישראל עם אלהים ומקבל עליו עול עולם; ועם אנשים — זה בית שני, בו כובש ישראל את עצמו, את טבעו ומקבל עליו עול תורה. דבר אחר, דעת אלהים שלו כובשת ממלכות וקיסריות ופושטת במחצית המין האנושי; ותוכל — זה בית שלישי.

ונאמר: "כה אמר ה', מצא חן במדבר עם שרידי חרב הלוך להרגיעו ישראל", מצא חן במדבר — זה בית ראשון והמדבר שקדם לו, עם שרידי חרב — זה בית שני והגלות שנתמשכה ממנו, הלוך להרגיעו ישראל — זה בית שלישי. ונאמר: "יחינו מיומים, ביום השלישי יקימנו ונחיה לפניו".

אכ"ר.

בשליח מלחמת ח"י הימים.

מאחרי הצאן ויאמר אלי ה', לך הנבא אל עמי ישראל, ו"אריה שאג מן לא יירא, אדני ה' דבר מן לא ינבא". ישעיה חרד "אוי לי כי נדמית, כי איש טמא שפתים אנכי". ירמיה מתחנן: "אהה... הנה לא ידעתי דבר כי נער אנכי", ובהתעטף עליו נפשו: "ואמרתי לא אזכרנו ולא אדבר עוד בשמו, והיה בלבי כאש בוערת בעצמתי ונלאיתי, כלכל לא אוכל", ו"פתייתי ה' ואפת, חזקתני ותוכל". במקום פיתויי השטן — פיתויי אלהים!

ואף-על-פי-כן יצא העם ממצרים, קיבל את התורה, נכנס לארץ וקידש אותה לדורות עולם, והנביאים "נתפתו" וניבאו, ודברי נבואתם חרו-תים על לבה של ההיסטוריה האנושית. הרי שגם הבעיטה ביעוד מורשת היא לנו מאז, סירוב-יעוד-וקבלה כרוכים ירדו מימי קד-מות האומה.

מעשי אבות סימן לבנים, אמרו לפנינו. ומעשי בנים — סבל אבות, סבל דורי-דורות של אבות חופף עליו. העבר הן היה, אי-אפשר לשוללו, וכן אי אפשר לשלול חיובו. כלום אפשר וייתכן ויצויר שאושביץ איננה מחייבת? היא אירעה לנו, רק לנו, והיא בנו, היא אנו. ומה שקדם לאושביץ, הגזירות והרדיפות, השחיטות והגירוי-שים, ההשפלות והעלבונות — ועמידתנו בהם, עצם עמידתנו בהם, עוצם עמידתנו בהם, וצורת עמידתנו בהם, אורות שהדלקנו בתוך החשכה האוכלת מסביבנו — ומה שקדם-קדם להם, מראות אלהים שראינו, דבר אלהים שגשאו נביאים לעולם בפיות חרוכים, בגופים בוערים ואינם

ויכוח מוטעה

לענין הגדרתנו הלאומית

מ. בן-יוסף (הגר)

בעיות כלכלה ומדינה, הן בתחום חירות הפרט וזכויותיו; יחס נאור בתחום הפרשנות הכנסייתית והדוקטרינרית. באחת: ליבראליזם — משמע סוב-לנות ואורך-רוח, קידמה ומערכת יחסים תרבותית כיאה לבני-אדם חפשיים. מאבק האיתנים שהתג-לל, והמתנהל עד היום, בין הליבראליזם לבין המעמדות, באותה מסגרת חברתית-תרבותית ש-מתוכה שאלנו אותו, אמנם עובדה היסטורית הוא, אבל עם כל זה הריהו גם "מאובן" מסויים ולא בהכרח מענינם של אלה המבקשים היום מרחב פעולה לתאוות ההגדרה והמינוח שלהם. לא זה הפגם האסתטי שירתיע את שוחרי הקידמה בימינו מן התרגיל "לדעת יותר טוב" את משמעות הליברליזם.

לעומת זאת, יש לנו היום גם עסק ב"סוציאליזם הומאני"; ללמדך, כי לאחר כל גלגוליו של הסוצ-יאליזם בהשתלשלותו הפוליטית, נמצא הצורך להוסיף לו את תו ההומאניות, כאילו אין הוא תולדת המחשבה ההומאניסטית עצמה מראשיתו, ובהכרח תגיני גמור.

כלומר, אין איש טורח לבדוק את משמעותו ההיסטורית המדויקת של הליבראליזם, המציין רעיונות בורגנית מסויימת באנגליה, צרפת וגר-מניה של המאה הקודמת, כשם שאין איש טורח לבדוק מה המיותר והמגוחך שבתוספת ה"הומאני" לסוציאליזם המודרני. ממילא כפופים אנו לסמאנ-טיקה של גיבוב, כשמן הראוי היה למסגרת החבר-תית השמרנית שלנו לנסות, לפחות, להגדיר מה-דש את מושגי קיומה האידיאולוגי, החברתי וה-תרבותי שלה עצמה. אנו מגדירים את מציאותנו לפי תו-יהוי שאולים. אנו מתרפקים על איכות ומהות שעבר זמנם משום הפחד מפני המסקנות המתחייבות מן המתרחש בהווה והעלול להתרחש בעתיד. בקבלנו את הנחת הפסיכולוגים שהפחד

הויכוח בין "דתיים" ו"לא-דתיים", המתנהל אצלנו על נושא הדת — מעמדה, מקומה בחיי יום-יום והשפעותיה — מוטעה מיסודו משום הסיבה הפשוטה שאנו מנהלים אותו באמצעות מושגים משובשים.

ואנו משבשים מושגים אלה משום שמתחילת פעילותה של הציונות המודרנית, משנת 1897 או 1882, אנו מתארים לעצמנו שבאמצעותם (על-ידי החלתם שלא כדין ושלא לשמם ובמועדם) עתידים אנו להידמות למה שנקרא אצלנו ביראת כבוד גדו-לה כל כך "מתוקנות שבמדינות". — מלכתחילה, מראשית הפעילות הזאת, קיימת היתה השאיפה הכנה לבנות את חיינו בארץ-ישראל על-פי הדוג-מאות המאלפות של עמי התרבות המערביים, על בסיס הדימוקראטיה וההומאניזם, כפי שלמדנו לדעתם מן ההיסטוריה הלאומית והחברתית המפר-ארת באירופה של המאה התשע-עשרה ותחילת העשרים; וכפי שציפינו — בסתר לבנו — לחדש בהם כהנה וכהנה אם אך ינתן לנו לעשות בעבודת תבנין והיא בשלוח וללא הפרעות קשות. את "סוס הבטחון", המנחה היום את המערכה הכלכ-לית והחברתית שלנו, ודאי לא צפה איש מאבות תבנין הזה בדמיונו כאשר נסללה ראשית הדרך. מלאכת שיבוש זו עצמה אינה המצאה יהודית או ישראלית. נחלתם המסורתית של כלל עמי התרבות היא, מיום היותם. אנו, כבני אדם קודם כל, ולא דוקא כיהודים, נוטים בדרך כלל להוציא מושגים אלה מידי פשוטם, כפי הרצוי לנו, הרחק ממשמעותם שהיתה להם בשעת לידתם.

מטבע הליבראליזם, לדוגמה, משמש היום כלאחר-ידי את כל המבקש לציין יחס סובלני כלשהו, במסגרת חברתית-כללית, מעמדית או רעיונית זו או אחרת; יחס מתקדם מצד השלטו-נות — הן בתחום ההתייחסות הציובורית אל

השיבוש במלאכת ההגדרה ומכאן ההודקקות ה"מתמדת ל"לקח ההיסטורי", על כל הסכנה הכרוכה בכך. פירושו של דבר זה למעשה: עד שאנו עושים שימוש בדפוסי לשון ובמונחים מדיניים ורעיוניים מן התקופה שלפני ההתמוטטות, מתעל-מים אנו מן ההיקף הכלל-אנושי של תוצאותיה ומסלפים — ביודעין, אם גם לכאורה באין ברירה — אותה היסטוריה עצמה שאנו מבקשים להסת-מך, כביכול, על לקחיה.

ב

בדרך כלל מוצג הענין אצלנו, פחות או יותר, כויכוח בין קדמה ומודרניזם לבין איזו מורשת בלה של ימי-הביניים. ולא זו בלבד: מצביעים במפורש על הסכנה המאיימת עלינו (א) הסכנה שבזניחת מורשת האמונה הכפויה, שהיא — ורק היא — המקיימת אותנו; (ב) הסכנה שבהחזרת הגלגל אתורגית והרס הדימוקראטיה שהיא — ורק היא לבדה — המסוגלת לקיים אותנו. זו, לדעתנו, הצגה מסולפת של הנושא.

על בסיס זה ממש מוצב הויכוח ההיסטורי בין השלטון החילוני לבין הכנסייה במערב.

והשאלה היא: באיזו מידה אמורים בכלל חיינו המהודשים בארץ להיות חלק בלתי נפרד מן ההווה המערבית, ומה משמעותה הציונית של היהדות ההיסטורית. וזה מתוך ההנחות (א) שאמנם אין כל אפשרות לחזור ולכפות את המשמעת הקהילתית של הגיטו על ציבור אנשים — ולו גם בני תרבויות שונות (מצב שבו עשויה הכפייה להתקבל כאמצעי חינוכי חיובי) — המבקש למחוק את זהותה הלאומית מחדש בהיאחזו בקרקע מוצאו התרבותי; אבל גם (ב) שאמנם מוכן, או מסוגל, הוא ציבור זה לשים צוארו בעול ציווייה של לאומיות זו, לכשתתגלה לו. כלומר, מהו הקשר האימאננטי בין הגשמתה של הציונות המדינית, ההרצלאית, המקובלת על כולנו, לבין גיבושם מחדש של הערכים השבטיים שלנו, התרבותיים-לאומיים (ששימשו עד כה — הם, או מה שנותר מהם, כרוחניים טהורים, או מוסריים, בלבד). אותה שאלה ראשונית שהציג הרצל לעצ-

הוא תוצאת הבלתי מובן, מבינים אנו כי אמנם זה — הפחד — הוא הגורם האופייני לפרשת יחסינו עם הוויית זמננו; וסיבתו של זה בכך שאין אנו מבינים את האפשרויות, לטוב ולרע, הגנוזות לנו בהווה ועתיד אלה, אף כי חשים אנו בקיומן. הקושי בהבנת נובע קודם-כל מהתמוטטות הערכים הנחרצת בעקבות השואה התרבותית של אמצע המאה. אחרי 45-1933 אין עוד אפשרות — מעשית או תיאורטית — לחזור ולשנן את הלכות התומאניזם המערבי (או האידיאליזם הגרמני) ומסקנותיו הפוליטיות-הברתיות כאילו לא קרה דבר: כאילו עדיין אנו עדים לבנין האימפריה ופיתוח התעשייה בתקופה שבין הבורגנות הליברל-ראלית של הריפובליקה השלישית (טייך, גאמבר-טה ומקמאדון) לבין הדימוקראטיה הליברלית של קלימאנסו ובריאן (בשלהי 1914-1918); עדים לפולמוס על הרוויזיוניזם הברנשטייני בתקופה שבין ויכוחי קאוטסקי, לוכסמבורג וז'ורס באינ-טרנציונל השני עד אוגוסט 1914 לבין עשרים ואחת הנקודות של לג'ן ויזנבווייב באינטרנציונל השלישי במוסקבה של 1920. בינינו לבין הדיק שבהגדרת המתהווה בעולמנו — על-פי מוסכמות והיסקים רעיוניים מקובלים (נניח, עד 1933, או עד 1945) — עומדות מיידאנק, טרבלינקא, הירור-שימה ועומד המכון האנתרופולוגי בסטראסבורג, כאבן שאין לה הופכין. שאין לה הופכין — לאחר שהפכה על פיה את כל קערת הפילוסופיה ההומאניסטית המערבית, החל מן המהפכה הקאנטית וכלה בתורת המושגים ההגליאנית, וכל שלוחותיהן המדיניות והרעיוניות, ימינה ושמאלה. אם זו הסיבה לשפע המחקרים החדשים במשנתם של הגל, מארכס ופויארבאר, הרי זו גם הסיבה למבור-כה הרעיונית האיומה שפקדה את בני הדור שיצאו לאויר העולם אחרי תחילת האסון, תינוקיה הקשישים של חברת הפליטים הגדולה.

הם אינם מסוגלים עוד, מניה וביה, להאמין באשר האמינו הילדים המנומסים והמחונכים של שנות העשרים, שצעדו שמחים לקראת עולם המחר, אם כי אין ספק שהם מבינים את המוסכמות הישנות (והראיה: השימוש התדיר בהם). מכאן

לעזור לנו בתקומתנו הלאומית (מלבד סיפוק אינ-טרסים פוליטיים בני שעה של תורכיה, או של אנגליה וכו'), בעיקר משום שאנו נושאים את נס התרבות המערבית אל המזרח המפגרי. זה טעם מה (הבין-לאומי — ולכן היהודי-לאומי, לפי גירסה זו) של תחייתנו הלאומית היום.

ג) הואיל וכן, חובה עלינו להיזהר מפני שגיאות העבר (העבר האירופי, שהרי אחר אין לנו), ובמקרה נסיון לכפיה דתית, יש למנוע את הדבר בעוד מועד, לבל נחזור על המחזה המביש של המאבק האנטי-קליריקלי במדינת היהודים. ואם אמנם נותרו בתוכנו בעלי כיסופים הדוגלים בתרבות עברית מקורית (שלגבי בני העבר האי-רופי אינה קיימת), יש לנהוג בהם במידת הסובלנות ולייחד לשרידים אלו מקום (גם במסגרת החוק), שם יגועו במרוצת הזמן, מאליהם, כי לא תהיה להם ברירה אחרת אם רק נדע להקיפם בחומתה הבעורה של המדינה המערבית, על רעיונותיה ואופיה החוקתי. להם נרשה להוציא נשמתם בטהרה, ובניהם אחריהם ייטיבו לראות ולהבין, וחזקה עליהם שיהיו בנים נאמנים למדינת החוק המודרנית (החוק העתונמני, האנגלי, הצרפתי, ה-גרמני — ובלבד שלא יהיה מדאורייתא ומדרבנן). עד כאן טענתם של אלה שמושג היהדות ההיסטורית אינו, לדידם, אלא רוח-רפאים, או סתם אחיות-עינים. אלא שזה, לאמיתו של דבר, שורש הויכוח כולו. ההבדל הנוקב בין שתי הגישות הציוניות המנוגדות הוא בסיס הדין.

הדברים מתחווים מיד עם השיפוט האובייקטיבי הראשון על קיבוץ הגלויות ומיווג הגלויות, ועל מציאותם של בני עדות המזרח, יותר ממחצית הישוב בארצנו, במסגרת הויה ציונית-אירופית כפויה או "מבושרת". כי מה שעלינו להבהיר לעצמנו, קודם-כל, הוא כיצד אנו מבינים את עצם החיזיון שלנו בין העמים: אם אמנם עם-תרבות אנו בזכות ההיסטוריה שלנו עצמה, או שאיננו אלא קיבוץ של עדרי גולים, ששרשי תרבותם בגלויותיהם, והשואפים להתקבץ על אדמה אחת — משום שיש גזענות ואנטישמיות כלכלית.

מו, עקב קוצר-ידה של האמאנציפאציה האירופית לחסל את נגע האנטישמיות, מוצגת עתה לפנינו מחדש נוכח קוצר-ידה של תורת האזרחות האי-רופית לגשר על הפער הנפער לעינינו בין ההצלחה המדינית שלנו מזה לבין המבוכה התרבותית-רעיונית שלנו מזה: האמנם תוכל מדינת היהודים ללגש אותנו מחדש כאומה?

הנחתנו המוקדמת היא שגיבושם מחדש של ערכי התרבות הלאומיים והעצמיים-יהודיים נובע בהכרח מהגשמת הציונות המדינית, מן ההאחוות בקרקע; וכי לאמיתו של דבר אין כלל ציונות אחרת בנמצא.

לעומת גישה זאת נשמעות בחללנו כמה וכמה טענות מסורתיות. נתעכב רק על שלוש מהן, הנראות לנו כעיקריות:

א) כי לאמיתו של דבר חסרי זהות לאומית אנחנו. שאין אנו אלא מה שהפזורה — וכאן חשובה הדגשת הפזורה המערבית — עשתה אותנו. שאין אנו אלא נושאים עמנו את התרבות המערבית בכל אשר נלך — גם אל צור מחצבתנו — וחייבים אנו לבשר את בשורת המדינה, החוק והדמוקרטיה המערבית בכל מקום. שאם לא כן לא זו בלבד שאין אנו בני קידמה, אלא גם יהודים (לפי מושגי החברה המערבית) לא נוכל להיות; העולם יסרב לראות בנו יהודים אם נגער חצננו ממורשת התרבות האירופית הנוצרית, שבחיקה התפתחנו והיינו לאשר היינו. אם אכן זהות תרבותית אנו מבקשים — זו ברירתנו היחידה. לטעון הנה מתלווה בדרך כלל גם ההסבר ההיסטורי, כי ערכינו הלאומיים בני אלפי השנים כבר נעשו ברבות הימים נחלת העולם התרבותי כולו, ואילו בני האדם היהודיים שבין החומות נשארנו מסומנים בסימן יהדותם בעטיו של הלחץ החיצוני, האנטישמיות. ובסך הכל לא באה הציונות אלא לפתור בעיה ספציפית זו בלבד.

ב) כך נוסחו הדברים גם בפי אבות הציונות המודרנית עצמם (הרצל, נורדאו, בודנהיימר, אוסישקין, סירקין, ויצמן, סוקולוב — ובדאי הטריטוריאליסטים), ושכדאי להם לגויי הארצות

זו היהודית יודעת אותה מהווייתה המערבית, או מהווייתה בוו המושפעת ממנה ישר ובעקיפין (דוגמת הערבית). בכל ספרות תקופת הבית השני — התקופה שהלכתה ה"דתית" נטלנו עמנו לעבר ימים, ושאותה אנו כביכול מחזירים היום משם — לא יכירנה מקומה. אנו יודעים על חשמונאים ומתייוונים, על פרושים וצדוקים, על אסיים וכי- תוסים ואביונים, על קנאים ובריונים וסיקריקין — אך על דתיים ולא-דתיים לא שמענו. מתנה זו הנהילה לנו הברבריות הנוצרית.

האומות האירופיות — ששאלת הטרטוריה הלאומית שלהן לא היתה בגדר שאלה ושהוויית עצמאותן המדינית היתה מוכרת הכרה בין-לאומית מובנת מאליה — אומות אלו מוטרות דות בשאלת הדת. כי דתם שלהם היתה, ובשאר, גורם קבוע במאבק הכלכלי, הצבאי והפוליטי על השלטון — החל מקונסטנטינוס הראשון דרך שליטי ביזנטיון ועד גרגוריוס של סוף המאה הששית; באמצעות המנזר הבנדיקטיני בממלכת הקארולינגים ובארצות גרמניה וצרפת שלאחריה; ממלחמת האיננוסטיטורות דרך מסעי הצלב ומלחמת מאת השנים עד ההתפלגות הגדולה; ומן הרפורמאציה ועד להיירארכיואציה הכנסייתית של המפלגה הפוליטית בעת החדשה. הדרך מוליכה ברור מנקודת המוצא של המעבר מדת המדינה הפגנית (יון, רומא, העמים האריאניים, הסלאוויים, הקלטיים ואחרים), כחלק אינטגרלי מן ההווה המדינית בכללותה, אל מדינת הדת הנוצרית; מן האמצעי הדתי של השלטון הפוליטי אל עצם המטרה הפוליטית (השלטונית) או הכלכלית. והדברים ידועים.

מה, לעומת זאת, על האומה ששאלת הטרטוריה הלאומית שלה אמנם שאלה היא ושהוויית עצמה אותה המדינית אינה מוכרת ומובנת? תהליך ההצטנפות הפוליטית אל המוצא הדתי של השלטון הלאומי (תהליך שהוא היפוכו של הקודם) מתחיל עוד לפני היציאה אל הגלות. מה שאנו מזהים היום כ"דת יהודית" (על משקל דת אירופית) הופיע זמן רב למדי אחרי שכבר היתה קיימת מדינה יהודית מבוססת (למעשה כתום קיומה

כשהעלו אבות "הפראקציה הדימוקרטית" (בו- בר, פייבל) בראשית המאה את שאלת התוכן היהודי התרבותי של ההגשמה הציונית לעומת המדינאות ההרצלאית, או לבוכח הקיטוב בין האחד-העמיות לציונות המדינית, עוד אפשר היה להבין מדוע לא גשמע קולם ברמה, או מדוע נתקפל וניטשטש חזונם אחר-כך בגלגוליו הברית-שלומיים למיניהם. המיווג הרומאנטי בין המעשה ההתיישבותי של חיבת-ציון לבין המדינאות הקונה-גרסאית הבטיח פתרון יאה ברוח ההומאניזם האירופי. אמורים היינו לחוות באפסודוס חדש ש"מים עד ים יצאו ישתוממו" למפעל, כדברי השיר. ואכן זו היתה מנת-חלקה הגאה של המדינה הוייצמנית למן 1907 (קונגרס הסינתיוזה) ועד סוף תקופת "חומה ומגדל" — אבל חוסר ההתבוננות ביסוד מכריע זה של מסכת התחיה נתגלה בכל מוראו רק עם השגת העצמאות המדינית. כשנותרנו בעלי-ביתים עצמאיים על אותה פלשתינה נכספת ונזקפה קומתנו כאומה בין אומות בהתאם לפרוטוקול, נגלה בבת אחת באיזו מידה מבהילה פסחנו על המשמעות ההיסטורית של המדיום היהודי במשך אלפיים שנה אלו ובאיזו אוטומטיות מסוכנת הבאנו עמנו את כל הור שדבק בנו חזרה לירושלים.

וכשחדלה ההמולה הבין-לאומית למראה החידוש שבעצם קיומו של גרעין מדיני יהודי חדש בארץ-ישראל, וזה הוכרח לבדוק את המשמעות היהודית של קיומו — נצטמצמה השאלה לנוסחה פשוטה זו: אם אמנם מסוגלים אנו להינתק מן ההוי היבנאי — כדי לחזור לירושלים בגפנו (כפי שבגפנו יצאנה ליבנה), או שמא אין אנו אלא מביאים עמנו בתרמילינו לירושלים את יבנה — ויבנה, בנדון זה, אינה אלא הקהילה הרבנית בחסות השלטון האירופי. אלא שדווקא כאן עלינו לדייק מעט יותר בהגדרת המושגים ההיסטוריים.

ג

א) התיבה "דת", כשימושה בפינו כיום, בהיו-תנו מכוונים למכלול של ערכים, משמעות, אמונה ופולחן, שאולה כולה מן ההיסטוריה המערבית.

זאת, הריהי פולחן של מסורת לאומית תרתי משמע שאין להשוותו אל מה שהיו האלילות היוונית חלק מטקס המדינה הנוצרית המתהווה. שכן המדינה הדימוקראטי כחלק בלתי נפרד מן הריפובליקניזם הטוטליטרי של המאה הנורכית, שכן מעולם לא שימש כפולחן דתי בלבד בצד תרגול הסמכות הלאומית, אלא עמד במקומה. כאן יש רעיון מדיני ברור ולא מיסטיקה הומאניסטית מסביב לתהום בין-מעמדית. אבל קודם-כל (מבחינת הויכוח הציוני) יש כאן תשובה לאנומאליה היסטורית (רוח הרפאים של פינסקר) שכדוגמתה אין אתה מוצא בתולדות עמי המערב. ואילו ניתן היום להסיר את הסמליות החיצונית מגוף ההתנהגות הדתית שלנו (שהיא תוספת של התגוננות עצמית, של השתמרות בפני השפעתה של סמליות אחרת, זרה) לא היתה נותרת אלא אותה יהדות ארץ-ישראלית מקורית על חוקת חייה. העם ותכנו תלאומי.

כי מוסדות הדת היהודית אין להם, ולא היו להם, מטרות פוליטיות. ובמידה שיש להם, או היו להם, אינם, ולא היו, דתיים.

ביהודה המתפוררת לא היו דת ומדינה מושגים נפרדים — משום שבצורה זו לא היו קיימים בה כלל. לפיכך גם מושג "הפרדת הדת מן המדינה" המערבי אינו לנו אלא בבחינת שעשועי מלים. דת ומדינתם של היהודים מרוקנות זו את זו מתכנן: כי בשורתם ה"דתית" היא מטרותם הפוליטית, ומטרותם הפוליטית אינה אלא בבשורתם ה"דתית". הפרדה כעין זו קיימת, או בדין שתהיה קיימת, במדינות שבהן מסכנת ההתנגשות בין מוסדות ומוקדי שלטון את השלום שנחתם על שדות הקטל של מלחמות התרבות. אין הפרדה כזאת במסגרת לאומית שכל עצמה אינה קיימת אם אינה מוגדרת מראשיתה גם הגדרה "דתית" (תרבותית-שבטית, או תרבותית-לאומית) — ולהיפך.

אלא אם כן התחליף לארץ-ישראל שבגאוגרפיה אמנם אינו אותנטי די הצורך; ולכן: (ב) מה שקרוי אצלנו "הלכה" שונה מן הקאט-

המבוסס ותחילת התרוששותה). ואילו הקאטכיזם של הדוגמה הנוצרית הוא מוצר ההיסטוריה של המדינה הנוצרית המתהווה. שכן המדינה האירופית המודרנית — היא מופת זו ה"מתוקנת" שלנגד עינינו — אינה קיימת כלל ללא התשתית הדתית-שלטונית הנוצרית שבתולדותיה. היפוך גמור זה שולל מלכתחילה את אפשרות ההשוואה.

העמים המערביים ידעו הפרדה טבעית בין התפתחות הפוליטית-ה חברתית לבין התפתחות הגורם הדתי (הכנסייתי), לקראת נצחון הכנסייה כגורם פוליטי וחברתי מחנך. בתנאים אלה הדת היא אמצעי של כפייה להשגת מטרות שלטוניות, מעמדיות ופוליטיות כלליות. הדגש הוא על מעמד דה הפוליטי והאישי של שדרת הכמורה — ולא על מעמד גוף האומה והאידיאה הלאומית שבו. הדגש הוא על אינטרסים כלכליים וצבאיים של קבוצות-לחץ, לאומיות ובין-לאומיות, ולא על האינטרס היסודי והאגוצנטרי המקיף של גוף המדינה הלאומית. התוכן הדתי עצמו חסר כל חשיבות בתהליך הזה. למעין אותה התפתחות חברתית, לאומית ומעמדית היתה זוכה אירופה גם אילו עקץ יתוש בודהיזם-זון את קיסרי האימפריה, ולא דוקא זה של שאול התרסי. יתר על כן: כך דרך התפתחותה של הכנסייה האוניברסאלית, המסגלת לה את אורח החיים הציבוריים שבכל מסגרת לאומית נתונה — או מסגלת אורח חיים זה לציווייה — הואיל ושלב זה דרוש, כאמור, במאבק האינטרסנטי הזה, והוא חלק בלתי נפרד מדמותה המוגמרת של המסגרת הלאומית החדשה באירופה בכלל.

בקרב היהודים, לעומת זאת, הלאום עצמו היה הכנסייה הנוודדת. אין כאן התפתחות חברתית הנפרדת ממה שנקרא התפתחות דתית. התוצאה הברורה של מצב זה היא שהיהודים כדת — הם היהודים כחברה (כפוליס, כמדינה). כאן יש תנאי התפתחות דתית של אומה ששורתה הדתית נושאת את האידיאה הלאומית של היהודים (ואין צורך להביא את הידוע לכל בר-בירב). ואשר משום היותה נושאת בשורה

היא, שאין, ולא תתכן, לדמותנו היהודית, במאה העשרים כבמאה השנייה, כל סיבה אחרת מלבד קובץ דינים שבטי מיוחד זה.

כי אפילו נקבל, למשל, את ההגדרה הסוציאליסטית הידועה (א) באוצר או גם סטאלין של כי המסגרת הלאומית נקבעת על-ידי כמה סימנים חיצוניים, כגון הפליה כלכלית, גישה פוליטית, שותפות לשון וכו' — הרי אין בכך כדי מענה על השאלה בדבר מהות הגורם הפנימי שבקיבוץ פלוני המרתק אליו דוקא סימנים אלו. שהרי לא מרצונו החפשי ביקשנו להפלותנו כלכלית; ואשר למהימנותנו הפוליטית, הרי כל מהפכה אירופית, עם כל מליצתה ההומאניסטית, הצליחה להתנער מחלוציה היהודיים; ואשר לשותפות הלשונית — הרי שוסענו לשבעים לשון, בהתאם לפיצול המדיני של העולם המערבי. ואם ניתן להגדירנו כבני אומה אחת בשל ההפליה והגנישה וכירוצא בהן — מה עשינו אנו כדי להעלות עלינו תשומת-לב מכובדת כזאת, מה המיוחד בדמותנו? מה גרם לתרבות הנימוסים וחסות החברה המיוחדים שלנו, לשוני תרבות הלוש והמזון שלנו מזו של אחרים, שבגללו אין דומה כאבו של שיילוק לכאבם של בני אדם מן היישוב?

הטריטוריה הלאומית שלנו זו הארץ-ישראליות שגגנו בין דפי ספר ההיסטוריה התרבותית שלנו מהרי ירושלים והגליל ונשאנו עמנו אל הגיטו הנוצרי. שהרי אין ההלכה אלא פרי הגיאוגרפיה וההיסטוריה התרבותית הארץ-ישראלית, פרי של יושבי מכורה המתכנים חייהם בהתאם לאקלים, לטופוגרפיה ולמצב הבין-לאומי של אותה ארץ. ודאי ששונים דינינו שוני מהותי מתקנות התרבות החברתית, החקלאית, הדיאטטית והדתית של בני הצפון, או גם המזרח הערבי; וודאי שבהם נפלינו מכל הסובב אותנו בקרב העמים. מקור האנומאליה שבגלות היהודית בת האלפים בכך שהעתקנו את הגיאוגרפיה הארץ-ישראלית ממקומה — ונשאנו עמנו אל ארבע רוחות השמים. זו התופעה בנו שאין למצוא אח ורע לה בספר דברי ימי המערב.

כיום הדוגמאטי האמור לפחות במידה ששונה מושג הדת שלנו מזה שלתם.

למבקשים להסביר לנו היום, כי התלכה ניצחית היא משום שמשנת קיבל מסיני ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים וכו', בדין שיהיה ברור מאד כי הנוסח הספרותי כשלעצמו אמנם יפה מאד, ואפשר שלא יטרח איש להטיל ספק ברצף העובדות, אך מכאן ועד להגשמה בחיי יום-יום יש תחנה של הסבר ראצינאלי שאי אפשר לפסוח עליה, ~~כשם שאי אפשר לוותר על השימוש בשכל הישר בשעת ההגשמה עצמה.~~

וכן ראוי להם לדעת, למייצגים בעיניהם את הקידמה בכבודה ובעצמה (כגון אנשי הליגה נגד כפיה וכו'), בהכרזים על "מאבק לחיים ולמות לאדם המודרני" עם המפלצת הקלריקאלית, כי מאבק זה לא ייערך אלא בהנחה שהתרבות העברית עצמה נודמנה בעצם באורח מקרי לגמרי אל מסכת התחיה הלאומית של היהודים. מי שאמר גם מאמין בואת סיים בשנת תש"ח את מאבקו של העם היהודי על זכות קיומו והגדרתו העצמית, שהרי מכאן ואילך תקבע המשנה ההגליאנית (או הדוקטרינה הנוצרית-דימוקרטית) את אורח קיומו.

כי הלכה זו — אם אמנם נצליח באחד הימים לנער מעליה את עובש הדורות — אינה אלא התשתית התרבותית ההיא של ההווה הלאומית שלנו, אותו תחליף אותנטי של גאוגרפיה ארץ-ישראלית למחוסרי הבעלות הגאוגרפית הזאת, שבזכותם נשמרה זהותנו הלאומית. ולא על שום היותה כפויה, כפרקי אבות, אלא על שום היותה ספר חוקים — ספר חוקים לקיבוץ לאומי שכל עצמיותו האתנית היא סיפור של זכרונות, ושלאומיותו מותנית בו, בספר-חוקים הזה, תבאי בל יעבור. יכולים אנשי הקידמה האירופית להסביר לנו שמסגרת המדינה קובעת את הזהות הלאומית, אבל אין בכוחם להסביר לנו את מירשם הפלא של מסגרת מדינה ללא אימאנציה לגאליסטית. השאלה איננה ב"משפט העמים" אלא במשפט העם, לא בחוקיות המדינה, אלא בחוקי הקיום של הקיבוץ הלאומי היושב בה. לפיכך עובדה

רובד פרשני שנוסף על גבי יסודות המבנה ההלכתי תי כדי לסגל את ההלכה הארץ-ישראלית אל תנאי החיים מחוצה לה וכדי לקיימה שם. והרי סיגול זה של חיינו הארץ-ישראלים אל מוסכמות ההלכה האירופית עלול אמנם להעמידנו יום אחד על סף גורלה של ממלכת הצלבנים.

ד

אלה בתוכנו הדוגלים בתפיסה הפוליטית-פראגמטית, הפוזיטיביסטית, של הדיון ההיסטורי-אינם מקבלים דעה זו משום ההנחה — המתבקשת, לדידם, מאליה — שיש כאן מין החזרת הגלגל, כפיית הבלתי אפשרי; שלאמיתו של דבר, עניין לנו היום עם עם יהודי אחר, שונה לחלוטין מכל מה שמקורות תרבותנו הקדומים מלמדים אותנו, עם עם יהודי שלמעשה אין לו, בהוייתו הלאומית הנוכחית, שרשים תרבותיים משלו (בניח דוגמת אלה שיש לעם המצרי, או הארמני, או הסיני), וכי אפשרותו היחידה להיות בן-תרבות היא הוד-הותו עם מורשת פאריס, לונדון, פילאדלפיה, רומא, ארפורט וס"ט פטרבורג.

טיעון זה מובן בפי אנשים שמעולם לא תפסו את מהותה של המהפכה הציונית. ואולם המגדירים עצמם כציונים חייבים היו לדעת, שלא תתכן גזירה שוה בין מה שיפה בנידון זה לאומה הערבית או הסינית לבין מה שיפה לאומתם שלהם — אם אכן אומה היא.

שהרי האלף-בית הציוני-מדיני עצמו, שהמטבע שלו נטבעה ברוח הדימוקרטיזם והקידמה של אותה אירופה, מפריך מלכתחילה את הגישה הזאת: אם אמנם זכאים היינו לקיים קונגרס לאומי והסתדרויות ארציות לאומיות, כדי לפעול באמצעותם לפתרון שאלת ההגדרה הלאומית של הפזורה הבין-לאומית שלנו, שאלת ההגדרה הלאומית של לאום חסר טריטוריה לאומית — הרי יש נתון לאומי אחר לאומה הזאת, שאינו מוגדר בהגדרת הלאומיות של עמי התרבות האירופיים, שאת צורת הפרלמנטריות שלהם וצורת הסמכות המבצעת שלהם שאלנו כדי להגשים את הפתרון הזה. אם אין הנתון הזה קיים — שהיא

ה"חפשים" בתוכנו, שזיקתם למינוח האנטי-כנסייתי האירופי חזקה ולבבית כל כך, והמעדיים פים לפתור את השאלה היהודית בהשמטת התשתית התרבותית הזאת, יכלו גם יכלו לעשות זאת גם בארצות הגויים. שכן באופן זה פותרת ההתבוללות את השאלה ממש כשם שפותרת אותה העצמאות המדינית (במידה שההתבוללות היתה דת בעולם הנוצרי אפשרית כלל). אבל אם בעצמאות המדינית בחרו, כיון שהבינו כי אין ההתבוללות הזאת אפשרית, — וחזרו לארץ, אשר את נוסחת חיינו בה נשאנו על שכמם בכל תקופת הפזורה — חייבים היו לדעת כי בשובנו אליה תיווצר תשתית זאת בהכרח מחדש.

זו הערת השוליים החסרה ליד התגלית המדהימה של הרצל, שהבחין בבוקר לא עבות כי "עם אנחנו, עם אחד". — אלא שלשם כך אין לנו צורך ב"דתיים" ו"לא-דתיים", שהרי הנושא חורג מעבר לתחום המחלוקת שבין כיתות כנסייתיות אלו.

אמת היסטורית זאת של ההלכה מוטב לו למחנה החרדי שלנו שישים לבו אליה. כי החרב המתהפכת של המהפכה הציונית, זו שבמסגרת חיינו האישיים של כל יחיד — אם אמנם מבינים אנו את הציונות כשיבה אל היהדות ההיסטורית לא פחות משאנו רואים בה תוצאת ההיסטוריה היהודית — חרב זו אינה מתהפכת רק לצד אחד. מעולם לא ישבו היהודים בא"י בלי הלכה. ואם לא תשכיל הסמכות הרבנית — או סמכות הלכתית אחרת — לתבין את ההכרח בבדק ותיקון, כדי לשוב ולהתאים את יסודות המבנה ההלכתי, כספר חוקים, אל תנאי היישוב היהודי החדש בא"י היום, ייצור אותו יישוב יהודי את הלכתו היהודית הארץ-ישראלית מחדש. מה שמוחזק היום בידי העדה החרדית עלול לגשור באחד הימים נשירה טבעית, כמאליה, מגוף האומה וממסגרת הרצף ההיסטורי-תרבותי שלה.

כי ממש בה במידה שאין ה"חפשים" שלנו מסוגלים לוותר על מושגי כנסיה ושלטון חילוני אירופי שלהם, כן אין גם העדה החרדית מוותרת על אירופה שלה, ואפילו לא כקוצו של יוד מכל

הלאומית הזאת אלא במסגרת התפיסה האחרת, התרבותית-רעיונית (או גיאוגרפית-תרבותית), תפיסת "תולדות הרוח", אשר אנשי הפוזיטיביזם הנזכר מבטלים אותה בכל שעת כושר.

לדעת האחרים, הן ה"חפשים" והן החרדים, נפתרה שאלת היהודים בשנת שבעים להולדת האדון. כזה ראה וקדש: זה המראָה החדש של העם היהודי, שאלוהיו — או שליחיו גויי הארצות — יעדו לו. מכאן, מסורת פאטאליסטית של תורה, שכל טעמה בהיותה כפויה, בתוספת תלי פירושים ששינוי תג בהם הוא בבחינת יתרג ולא יעבור; ומכאן, ההליכה עם רוח הזמן וההסתגלות לצרכי הדימוקרטיה המערבית המודרנית, המחייבות בני-תוק גמור מן השורש התרבותי של עם-תרבות זה, לפי שאיננו מתאים למונחים הלגיטימיים של עם ומדינה כתבנתם בעולם המערבי אחרי המהפכה הצרפתית. בתרגיל העתקת הויכוח הזה מן המי-שור ההיסטורי של שרשי תרבות אל מישור מובנה הפוליטי של ק"ק קאנוסה, יש טעות. לנו היא עלולה להיות גורלית.

בהכרח היסטורי, ולא דתי או חילוני — אין אנו גם כיום אלא בני דת משה גרידא, ובעלי שליחות כנסייתית-מוסרית לפי מיטב המסורת של משה מנחין או, להבדיל, הרב ד"ר גידמאן.

תמוהה מעט העובדה שאלה בתוכנו שנושא זה אכן מעסיקם — אם אמנם ציונים הם — התעלמו לחלוטין מן התופעה המיוחדת במינה של הדת הלאומית בעת החדשה. שיכולות להיות ט"ו אור-מות המחזיקות בדת המוסלמית, שבעים אומה ולשון הסוגדות לישו בן מרים — ולעומתם רק אומה יהודית אתת ויחידה בכל עולמו היפה של הקדוש ברוך הוא. מה, בכל זאת, מקור הייחוד הזה? כמובן, תמונת היהודי הזה אינה מתאימה אל מסגרת הסבר ההתפתחות החברתית על-פי הגישה הפוליטית-פוזיטיביסטית האמורה. אינה מתאימה — משום שמלבד האנומאליה הזאת, מסכת זו של נסיון העתקת השרשים התרבותיים והגאוגרפיים, לא ידע עולם המערב תופעה כזאת.

זו איפוא הסיבה שאין להידרש לשאלת התגדרה

על יוסף בוסל

יהושע מנוח

להדסה בתו,
ליוסף, נעמי, חן ורות נכדיו.

תרע"ז), כך פותח: 'הח"א הח"מ' (החברים החתום מים מטה) והנקראים להלן בשם "קבוצה" ... ובכן השם "קבוצה" לא היה בשימוש בשנה הראשונה של החבורה שקדמה לדגניה, והוא אינו בחוזה של השנה השניה. אך הוא מצוי בכל המכתבים כמצייין את הארגון, ובחוזה לחמש שנים הוא מצייין גוף משפטי, והחותם מחייב את שאר חבריו. השם אינו רומז על צורת חיים חברתיים, אלא מצייין את התאגדותם של אנשים מרצונם החפשי ומטיל עליהם חובות ואחריות משותפת. אפשר להניח שהשם "קבוצה" בא במקום "קולקטיב", שהיה מקובל וביחוד בסג'רה, וכן "קואופרציה", מושג שהתחיל מתפרסם בציונות, ומחוללו פרופ' פראנץ אופנהיימר ומקום ניסויו מרחביה.

ראוי להזכיר כי ראשונים אלה לא היו לא חוכים ולא מתישבים אלא פועלים שכירים אצל המשרד הארץ-ישראלי שבניהולו של ד"ר רופין, ששכרם חדשי, (והוא משולם לפי ההודש העברי, אשר לפיו התנהלו כל העניינים). מקץ שנת המאזן היו מקבלים מחצית הריזוח, אחר ניכוי כל ההוצאות — שותפים לרווח ולא להפסד, כי לא היה להם מה להפסיד. ואין הבדל בין המתחילים, בשנה הראשונה, לממשיכים. הראשונים באו לשנה אחת, לעונת עבודה אחת. סיימו והלכו. הממשיכים נשאר לזמן בלתי מוגבל, ולפי המושגים של היום "קיבלו קביעות" — קביעות שהיתה תלויה במועסקים יותר מאשר במעסיקים.

הממשיכים בשנה השניה היו יחד בקומונה בחדרה, אחרי שעזבו את חוות כנרת עם השביתה, והתקיימו מעבודה יומית או חדשית אצל אכרים שם. הרעיון הציוני שהביאם ארצה מלווה אותם בכל צעדיהם. הוא מדרבן ומטיל חובות. הם השתייכו לחבורת "הפועל הצעיר" והיו חדורים

יוסף בוסל, שטבע לפני חמשים וארבע שנים בים כנרת, היה ממיסדי דגניה, הקבוצה הראשונה, ותשע שנים היה חבר בה, והמכלכל את ענייניה. לקבוצה של אז אין לצרף תואר של אורח-חיים, או כל צורה שהיא של התלכדות חברתית שיש עמה קביעות וקלסטר-פנים. עצם השם "קבוצה" חדש וזר היה. בפעם הראשונה הוא מופיע, במרכז אות, במכתב הראשון "למנהל הפקידות הפלשתיני" אית, ד"ר ארתור רופין", בד' בטבת תר"ע. מכתב זה נשלח מטעם חבורת הפועלים שקדמה שנה אחת לדגניה, ובה ששה גברים ואשה. על החתום אליעזר שוחט וישראל בצר. וזה לשונו: "הננו שולחים לך בזה את החוזים חתומים בידי כל חברי [הקבוצה]". (אגב, חתמו החברים ולא החברה — כך חוזה זה וכך החוזים שאחריו). ורק ב"ב מ"א תרע"ט נשלח המכתב הקובע את השם דגניה:

למנהל המשרד הארץ-ישראלי הד"ר א' רופין. א. נ. בזה אנו מודיעים לך כי קראנו את שם מושבתנו החדשה "דגניה" על שם חמשת מיני הדגנים הגדלים אצלנו. בכבוד רב בשם הקבוצה י. בוסל.

בגנוז בירושלים שמורים עשרים ושבעה מכתבים מקודמי דגניה. הראשון הוא שנוכר והאחרון מט"ו תשרי תרע"א. כולם דוחות על העבודה והמתרחש, והשם קבוצה אינו נזכר בהם. אולם על המכתב הראשון של דגניה כיום, מכ"ד חשוון תרע"א, הכתוב ביד יוסף בוסל, חתומים צבי יהודה זלצמן וישראל בלוך, "בשם הקבוצה". וכך פתחתו של החוזה: "אנחנו הפועלים הח"מ (החתומים מטה), חברי הקומונה הכנרתית: י' (יוסף) ברץ, תנחום תנפילוב, ישראל בלוך, יוסף אלקין, צבי יהודה זלצמן, יוסף בוסל, חיים צדיקוב, אהרן יוסילביץ". השם קבוצה אינו נזכר בחוזה. אולם החוזה השלישי, שתקפו לחמש שנים (תרע"ג-

כנרת, רכובים על פרדות, עוברים את הירדן ומ-
עבדים את האדמה, בהנהלתו של ברמן. וכה מספר
צ' ב"הפועל הצעיר" (מס' 6 תרס"ט):

"ומעבר לירדן מזרחה, לרגלי הרי הבשן, משתרע
מישור גדול ורחב מאוד, ומכל אותו המישור יש
לנו איזה אלפים דונמים. רק זאת רכשנו! אבל
מקוה הנבי כי המישור הזה לנו יהיה ורשת של
מושבות תימשך גם מעבר לירדן. לעת עתה אנחנו
הראשונים שנעצנו פה מחרשה, שתלך ותכבוש את
כל העמק הזה. בגאון, בשמחה בחשק ובהתלהבות
אנחנו משכימים בעבודתנו פה. נחפזים אנו לעבוד
כי הזמן קצר והמלאכה מרובה — —"

ג

ואכן לולא ד"ר ארתור רופין ואורך-רוחו אפשר
שלא היתה דגניה כמה כלל.

בעברו כתייר בארץ בשנת תרס"ז היה רופין
מדוכא למראה רפיון הידים בקרב היהודים וביחוד
בקרב אכרי מושבות יהודה, שומרון והגליל העל-
יון. הוא קובע את המחלה: "הזדקנות ללא עת",
ובא לכלל דעה: "רק דבר אחד יש בו משום הצלה,
והוא אם נחזיר למושבות את כוח העלומים על
ידי הכנסת יסודות חדשים, צעירים ונלהבים מאי-
רופה. יש צורך בהתחדשות הדם כדי להביא את
האורגניזם המזדקן לידי כוח התאמצות חדש".*
הרבה עצות יעצו לו איך ובמה להתחיל, והוא
מספר עליהן בדוח לקונגרס ה"א בוינה (תרע"ג).
אחרי שיקול-דעת החליט על הקמת משקים חקל-
איים אחדים בצפון הארץ ובדרומה, שבין שאר
תפקידיהם "להכשיר עובדים צעירים בעבודה חק-
לאית על מנת לילך אחרי כך אל המושבות לעבוד
כפועלים שהתמחו במלאכתם".

מהאמצעים המעטים שעמדו לרשותו החליט
להקים חווה על אדמת הקרן הקיימת בכנרת,
שתמלא אחד היעודים העיקריים: הכשרת עוב-
דים. חוות הכשרה אינה יכולה להתנהל בלי איש
מרכזי, מנהל. אבל מיד נוכחו ששיטה זו אינה בת
קיום. לא היו אגרונומים שמלבד ההכשרה המקצו-
עית "תהיה ערה בהם התבנה למטרותיה הלאומיות

* מובאה זו ואחרות הנוגעות לד"ר א' רופין לקוחות
מספרו "שלושים שנות בנין בארץ ישראל". הוצ'
שוקן תרצ"ו.

רעיון "כיבוש העבודה", כאידיאה המרכזית של
התקופה, כסיסמה הגואלת. העבודה אז היתה רוויה
רצון עז ולוהט להוכיח לאכר היהודי, המתנכר
לעבודה עברית, שאמנם מסוגל הפועל היהודי
לעבודה ממש כמו הערבי, ואין הבדל ביניהם —
גם לא בשכר. ולא לאיכר בלבד ביקשו להוכיח
זאת, אלא ליישוב כולו, ואף לעולם הציוני. שפל
ומבוכה שררו אז בציונות. והנה בויכוח, אם להת-
חיל בעבודה מעשית או לא, ניצחו המחייבים
ונעשו הצעדים הראשונים. ומובן מה רבה היתה
אחריותם של אלה שקיבלו עליהם להעיד כי
הפועל היהודי יוכל לשאת את משא הבניין.

ב

הננו "גם הפועלים וגם האדמיניסטרציה" אומר
יוסף בוסל. אדם כשהוא עובד צאל אחרים, אפילו
הוא מסור מאוד, הרי עם גמר יומו הוא מניח את
העבודה והולך לו. אין אחריות מיוחדת מוטלת
עליו. מה שאין כן על "אדמת הלאום". הוא אמנם
שכיר, כבול בחוזה שנאמר בו כי הקרן הקיימת
רשאית לבטל את החוזה אם לא תדייק הקבוצה
במילוי החובות המוטלות עליה או "אם מהפועלים
הנ"ל יצאו יותר משליש אחד במשך שנה אחת".
ובכל זאת יש לו ההרגשה שהוא עומד ברשות
עצמו לכל דבר, ובעבודה הוא המוציא והוא המ-
ביא, הוא האחראי לא רק למעשה יום-יום אלא גם
לסיכום שייעשה מקץ שנת המאון.

וכך כתב בוסל:

"בנסימן קשה נתגסינו בדגניה בסוף השנה העברה
(תרע"ב): נגשנו לסכם את תוצאות השנה ופתאום
התגלה לפנינו הפסד של שלושת אלפים פרנקים,
הפסד שבשום אופן לא יכולנו לחזותו מראש. במשך
השנה השקענו את כל עצמותנו וכוחנו בעבודה באופן
שבטוחים היינו, כי אי אפשר להגיע לאינטנסיביות
ולפריות יותר ממה שהגענו אנחנו. ואחרי הכל —
הפסד שכזה! אין זאת, אמרנו, כי האדמה בגדה
בנו. ותצאנה זו המרה את רוחנו שבעתיים בהחריבה
בבת אחת הרבה מחלומותינו".

הפסיעה הראשונה נגמרה איפוא בכשלון. וגודל
האכזבה היה לפי גודל ההתלהבות הקודמת. עם
רכישת אדמת עמק הירדן על ידי "הקופה הלאו-
מית". שנתים לפני הווסד דגניה היו פועלים מחוות

אנשי העבודה המעשית באמרים: "עוד עז ועוד פרה". ואיך הדבר מתגשם בחיים. כיום כל אחראי לענף-משק בקבוצה רשאי להוציא על דעת עצמו סכומים נכבדים הרבה יותר משהורשו לקבוצה הראשונה.

והנה המכתב הראשון, (כ"ח חשון התרע"א):

"ולמנהל המשרד הארץ ישראלי א' רופין, הננו שולחים לו את חשבון חצי השני לחדש חשון, דהיינו מיום ט"ו עד א' כסלו. את הכסף, סכום של שני אלפים ומאה פרוג, קבלנו היום. אנו חורשים ומחכים כל יום לגשם. מחר נוסעים לסג'רה להביא ש"ש [שבולת שועל] לזריעה. נא להודיע לא' ברמן אודות החטה. פולים לזריעה לקחנו אצל הקבוצה הקודמת. ברגשי כבוד, בשם הקבוצה "בוסל".

ומכתב אחר (ט"ו כסלו):

"ומפני שחברנו התשיעי, שחיכינו לו, עוד לא בא, קבלנו את א' ג' [אברהם גבאיא] לתשיעי לנו. הוא עובד מיום ח' בחדש זה. לכן נבקשו להגדיל את התקציב של שחר פועלים בחמשים פרוג לחדש עד חודש אייר".

ובט"ז באדר:

"פדינו בעד תבן 400 פרוג ובעד 10 כלי (כלי כ-75 ק"ג) שעורים — 100 פרוג ונא לנכות את 500 הפר' מהתקציב.

בשבוע העבר עבדנו עבודה יומית, בכפר ערבי אחד, שנים וחצי יום וקבלנו 260 פרוג".

ובא' אייר:

"קבלנו 2 פועלים לכל הקיץ".

ובי"ח תשרי תרע"ב:

"הפועלים הזמניים עזבו אותנו וכעת נשארנו רק 13 איש".

הרבה מסופר במכתבים. על הגנב שנתפס בפור לים, ועל המוכתר שישב אסור בטבחה בדבר "העושר" (המס); על הוצאות החייל ששמר חודש על הגורן, ועל "הפורמולאר" (טופס) שקיבלו, וישתדלו למלאו אף "שאיין מי שיתעסק בזה"; על האסון הכספי במות הסוסה מקדחת ועל מצב הבריאות שהוא טוב מאוד "עד שאפשר להגיד ששכחנו כבר מה זאת קדחת". ובהומור: "אולי קיבלה הסוסה עליה את הקדחת שלנו... ועל התימנים שבאו (ז' אדר תרע"ב) "הנראים כחולים ומרגישים את עצמם כיתומים, ועלינו הם אומרים שאין בנו לא תורה ולא מעשים טובים ופניהם מביעים צער עמוק".

של התישבותנו ולהלך הנפש של בני-הנוער המהפכניים שבאו לארץ מרוסיה".

המנהל "התייחס אל הפועלים רק כאל שכירי יום ולא רצה לתת להם בהנהלה שום זכות דעה, לא בהכרעת ענינים ואף לא בהתיעצות עליהם, בשעה שהפועלים שאפו דוקא להשתתף בתור יוצרים בהתפתחות המשק. התנאים התחדדו כל כך עד שבשביתה שהוכרזה בשנת תרס"ט בכנרת, הוכרחו, בתור מוצא יחיד, להוציא את הפועלים המנוסים ביותר מרשות מרותו של המנהל ולהור-שיבם על חלק מאדמתה של דגניה (או אום-ג'וני) כעין קבוצה מיוחדת באחריות עצמה".

כך קמה הקבוצה הראשונה.

ד"ר רופין קובע במאמרו "הקבוצה":

"קבוצה ראשונה זו, דגניה, שנולדה בסערה ורעש, פעלה הרבה מאד, ביחוד על ידי חריצותם של מיס-דיה ובהשפעת רוחו של יוסף בוסל, שמת לדאבוננו בדמי ימיו, על כל מהלכה של ההתישבות לאחר כך. הקבוצה נשארה, אם לא נביא בחשבון את הנסיונות הראשונים עם מנהלים בשנות תרס"ח—תר"ע — עד שנת תרפ"א — הצורה היחידה של הישובים החקלאיים הציוניים. כי:

א) ההתנחלות הפרטית דורשת שהמתיישב ידע את החקלאות, על כל ענפיה והסתעפויותיה, ידיעה יסודית. — — — מתיישבים כאלה לא נמצאו אז במספר ראוי לתשומת לב. להתישבות הקבוצות היה היתרון, שחבריהן יחד יכלו להשלים זה את זה על ידי נסיונותיהם וידיעותיהם של כל אחד בענפי החקלאות השונים.

ב) התישבות קבוצות דורשת בהתחלטה אמצעים הרבה יותר מיצערים מאשר התישבות פרטית. — — — ואז אי אפשר היה כלל לשאול: התישבות של קבוצות או התישבות פרטית? אלא — התיש-בות קבוצות או לא-כלום".

ד

בתיקי הקרן הקיימת נשמרו כמאתיים מכתבים, ומאה שבעים וארבעה מהם מועתקים ומכורכים בספר. המכתב הראשון הוא מכ"ח חשון תרע"א והאחרון מכ' תמוז תרע"ט. עשרת המכתבים הרא-שונים נושאים את שם המקום: אום אל ג'וני. האחד-עשר ("ח אב תרע"א) "דגניה" (במירכ-אות), מכאן ואילך דגניה סתם. חוץ מהמכתבים שאין עליהם חתימה, כתובים כולם וחתומים בידי יוסף בוסל. הקורא במכתבים רואה את אשר דרשו

כסף מזומן ותצמצמו את עבודתכם בתכלית הצמי-
צום. עליכם לעשות רק את העבודות הללו אשר
תוכלו לעשות אותן בכוחותיכם העצמיים מבלי
להוציא עליהן כסף מזומן או עשית חוב, כי אפשר
שבמשך זמן רב לא יהיה לנו שום כסף.
דבר המובן מאליי כי אי אפשר לגשת עתה לעבודת
ההכנה של הנטיעות, לפי שעה אין עליכם לעבוד
אלא בטיפול המטעים הנמצאים כבר.
הננו מבקשים להמציא לנו תכנית וסדר העבודות
אשר בדעתכם לעשות בשבועות הקרובים, בשם
לב אל פקודתנו הנ"ל לרגל המצב החומרי הנוכחי."

והנה מכתב אחר, שלושה ימים אחרי הקודם
(י"ח באב תרע"ד):

"קבלנו את מכתבכם מו' דנא בצרוף תכנית העבודה
ותקציב המשק לשבת תרע"ה. לתקציב בכללו הננו
מסכימים ונציע אותו לפני מרכזנו באירופה. אך
מסופקים אנו אם תהיה אפשרות בשנה הזאת
(תרע"ה) להוציא מכוח אל הפועל. לנו נראה כי
יהיה הכרח לחלק אותו לשני חלקים: את החלק
האחד נשתדל להוציא מיד אל הפועל ואת החלק
השני רק אחרי שיחזרו התנאים הנורמליים באי-
רופה, ולהקרו הקיימת תהיה תקוה להכנסות חד-
שות.

בדבר פרטי התקציב — הננו מסופקים אם אפשר
יהיה להוציא כספים לרכישת אינוטר חי הדומם.
לא נוכל להציע לפני הקרו הקיימת להוציא כספים
על בנינים (דירות, רפת, ברכה וכו') ועל מכונות
ועל העגלות הביתיות. אולי נוכל להשיג איזה סכום
לרכישת הכלים הקטנים, אבל גם אותם אל תקנו
בטרם שתקבלו הסכמה מאתנו."

קיצוץ בתקציב ההתפתחות וכבילת הידים. וצ-
ריך לדעת שדגניה לא נבנתה מתחילה כמשק
מעורב. לא רפת ולא לול. לא כל תכנית לירק,
חוץ מפלחה אפסטוניבית חרבה. אורווה לחמישה
עשר צמדי בהמות עבודה; עגלות, מחרשות,
משדדות ומוריגים. סככות לכלים ולמזוות, ומחסן
לתבואות. בעונת החריש והזריעה עבדו בה אנשים
מעטים, ובאביב, וביחוד לעת הקיץ — עישוב,
קציר, הובלה ודיש — רבים.

ובארבע שנות המלחמה — גזירות, נגישות
והחרמת רכוש. התעמנות ועריקות, פחד והחב-
אות. רצח ברסקי-ולצמן. דבר הבהמות. הארבה.
קדחת, מחלות ואפיסת הכוחות. ובארץ רעב. הכול
צועקים: לחם! פת לרעב. זה האידיאל של התקו-
פה. לא היתה מטרה יותר נעלה.

ובולמוס הריגול, אסירי דמשק וגירוש יפו-
תל-אביב. וחסן בק והתעללויותו הסאדיסטיות.

ועל הצעות עבודה ותקציבים, בקשות ותרעו-
מות, תקוות ואכזבות, חששות ודאגות. ועל הבני-
נים המוקמים לא על טהרת העבודה העברית, ועל
המטעים שיש להכניסם למחזור ועל גן הנוי. ועל
מכונת דישה ולוקומוביל שיביע אותה, וגם משאבת
מים; על פרות ועופות, ירקות, מספוא ואפססת.
ויוסף בוסל הוא המוציא והמביא, הוא הנושא
בעול. הוא הרוח החיה, המאיץ ומדרכן. ובלשונו
כיום: הוא מזכיר-חוץ ומזכיר-פנים, מרכז-קניית
וגזבר. הוא מגלם באישיותו את כל הועדות המרו-
בות שכל קבוצה כיום מצוידת בהן. "ותמיד היה
קל ברגליו" מספר תנחום*, "והעבודה היתה אצלו
כמשחק. אף רגע לא היה נח. גם בלילות עבד והת-
עסק בהנהלת חשבונות. כל הדאגות, הקניות וה-
משא-ומתן היו על יוסף."

ה

והאנשים חדשים היו, זה עתה הסתגלו לעבודה
במעדר. ולא היה ממי ללמוד. כי מה היה? פרד-
סנות בעיבוד ערבי ביהודה, ופלחה עלובה בגליל.
לא פרה ולא חלב, לא תרנגולת ולא ביצה, ולא
סימן לירק, אף לא חתימת דשא. דגניה לא היתה
"משק" לפי המושגים של היום. הכול — גם הקבו-
צה — היה במצב של התהוות, אפילו לא התפת-
חות.

באלול תרע"ב כתב יוסף בוסל:

"אחרי שנסע הד"ר טהון, מסר על ידי הא' ויל-
קנסקי שהתקציב שלנו איננו יכול להתאשר עכשיו
מפני שאינם יודעים עדיין לאיזו מהחברות תהיה
שייכת עבודת דגניה בשנה הבאה, אם לחברה
המשותפת או לחברת הכשרת הישוב. בבקשה לבאר
לנו במכתב הבא את הענין הזה. אין אנו חושבים
שהעבודה צריכה לסבול על ידי זה וכדאי היה
לגמור עת הענין הזה מוקדם."

וזה לקראת השנה השלישית. לקראת השנה
החמישית כתב המשרד הארץ-ישראלי ב"ט באב
תרע"ד, אחרי פרוץ מלחמת העולם הראשונה:
"לרגל חומר המצב המדיני הנוכחי הננו חוזרים
על פקודתנו מהשברע הזה בכל תוקף, כי לא תוציאו

* כל המובאות שלהלן, אם לא יצויין מקורן, הן
מהחברת "יוסף בוסל, עשרים שנה למותו", בהו-
צאת הסדרות גורדוניה בארץ ישראל, תל-אביב
תרצ"ט.

לרעיון הציוני, נדד לשיבות, ברגל, ללא פרוטה בכיסו. ועד ישיבת לידא, אל הרב ריינס, הגיע. היה אוכל "ימים" ולומד תורה מתוך צער — פת במלח, מים במשורה ושינה על הארץ. משלא נראתה לו דרך זו, התחיל לחלום על עבודה בארץ ישראל, נמנה עם הפרקטיקנטים [המתמחים] במשק התכשרה של האגרונום זוסמן והלך למושבות היהודים בפלך חרסון והתכשר לעבודת האדמה. אז, לפני ששים שנה. זה "העקשן" בעל התכלית הבהירה של איש מעשה. לא היה לו להוצאות הדרך, ובכך השכיר את עצמו למלמד תינוקות, קיבל שכר ועלה.

תחנתו הראשונה היתה פתח תקוה. שם עמד בשוק לראווה לשם "בחינת השירים" ולא השיג עבודה. עבר לרחובות, ושם אחרי חודש "ניצח את המעדר". במקום שעבד התקשר לעבודה ולמקום, וחילופי מקום העבודה היו קשים עליו, כי היה עליו לנתק קשרים נפשיים. כי מתמיד היה, כך בישיבה, וכך בעבודה. הוא התמוג עם העשיה. כך מספר תנחום על העבודה בחדרה: "רוב החברים עבדו בפלחה, ויוסף בנטיעות בפרדס צעיר. בעצם ידיו נטע אותו. מסירתו לעבודה במשך כל השנה היתה יוצאת מהכלל, והעבודה הסבה לו עונג מרובה. כל יום היה מספר לנו איך העצים גדלים... בכל יום הם גדלים".

ז

ראש מאווייו — תקיעת יתד בפינה שהיא, התקשרות לחלקת אדמה שאותה יטפח ועליה תערוף מסירתו. כשבאה ההצעה ללכת מחדרה (לשם הגיע אחרי שביתת כנרת) לאום-ג'וני, להט כולו, וניסה להלהיב את חברי הקומונה. רוב החברים רים לא הפצו לעזוב את חדרה. המכתבים שקיבלו מחבר שעבד לנסיון בקבוצת אום-ג'וני (ישראל בלוך) לא עודדו אותם. אבל יוסף קיבל את ההצעה בשמחה. "הוא רצה שנקבל עלינו עבודה אחראית והיה מדבר על לבנו: לא די שאנו חיים ואוכלים יחד. אנו מוכרחים גם לעבוד יחד וליצור בכוחו-תינו המאוחדים איזו יצירה חדשה. הגה למדנו הרבה בשנה הזאת, גם מחיינו וגם מהעבודה, ואל

והגרמנים שהחרימו את בנין הדירות, בן תשעת החדרים ואת המטבח וחדר האכילה. סוכות מחצ-לות ואכילה במחסן הגדול, מחסן התבואות. אני-שים באים, אנשים הולכים. בתנאי החיים הקשים אין לחפש משק מתוכנן, צורת חיים קבוצתית. ולזה יש להוסיף, שלא אחד היה סבור כי דגניה כבר בנויה, בבנייה היפים, על גגותיה האדומים, הנראים למרחוק, וכי הגיעה השעה לנטוש את המקום וללכת ולכבוש את החורן, למשל. ואחד החברים הציע לא לשאת נשים במשך חמש שנים ובלבד "לבנות את הקבוצה". ובדגניה בימים ההם תוסט רעיון "מושב העובדים", ובסוף תרע"ט עז-בוה תשעה חברים, בהם שנים ממייסדיה. אכן שרו אנשי הקבוצה עם עצמם, כדי להחזיק מעמד.

ח

מה היה חלקו של יוסף בוסל ביום-יום ובמחר של הקבוצה?

יוסף ברץ מספר:

"הוא היה על פי רוב הפותח המסיים בשיחה — הוא שלט בכוח הריכוז וביטוי המחשבה. — דעותיו היו תמיר שקולות ומחושבות בתגיון רב. — וכוחו היה בזה שהיה מקדים אותנו בכל דבר דבר. כל רעיון היה מקדים להתבשל אצלו יותר מאשר אצלנו".

הרעיון? הנה דברי בוסל עצמו:

"אנחנו לא הפצנו לעבוד בלבד, אנו הפצנו ליצור. "ראינו את המושבות שהן מתפרנסות על ניצול אחרים, ואמרנו ניצור לנו צורה כזאת של ישוב המחייבת אותנו לעבוד בעצמנו ולא בידי אחרים, ובלי הנהלת אחרים. — שנהיה בעצמנו הריגולי-טורים [הווסטים] של חיינו, לברוא חיים של שוויון במובן הכלכלי וחיים של שוויון בין החברים והחברות. אנחנו צריכים להוכיח שאיש יכול להת-קיים על עמל כפיו".

ועוד מספר ברץ: "עקשן היה בדעותיו. הרעיון שקבע לו מקום במחשבת יוסף לא בטל לעולם. מוכרח היה להתגשם אם גם באיחור זמן". ואכן עקיב, נאמן ומתמיד היה עד אפיסת הכוחות, עד חוסר שהות להבריא פעם באופן יסודי מהמחלות שחלה בהן באחת-עשרה שנות שבתו בארץ. כו-חות תססו בו, ובדרכים שבחר היה דבק בכל להט גפשו, עד שנתן את כל אשר יכול לתת. כשהחליט בנערותו להיות "רב נאור" כדי שיוכל לעורר

כשהביע רצונו לעבוד בבהמות, ניתן לו מהנהגה-
 לת החוה בכנסת צמד בהמות לא מהשקטות ביותר.
 פרדה אחת ששמה קצלה, מספר תנחום, איש לא
 רצה לעבוד בה. אבל יוסף בהתקשר אליה, היה
 מלמטה, משקיטה ואומר אליה מלים בור'גון, בש-
 פת עגלונים. בזחיות דעת היה יוסף מספר מה
 עבר עליו בעבודתו עם פרדה טרדנית זו. סיפוריו
 היו מבדחים תמיד. פעם בפעם היתה בועטת בו או
 משליכה אותו מעל גבה — ויוסף צוחק ונהנה.
 בעיקר היה נהנה מזה שהיא מיטיבה ללכת בתלם.
 בעצמה היתה פונה ונכנסת לתלם.
 לא ברצון בלבד, אף לא במהלומות קונים לב
 בהמה. פה יידרשו סבלנות, נפש ואהבה. בעל-חיים
 מבחין יפה מי העובד עמו.

ואחרי כן כשעבד בבהמות בדגניה שלו, מספר
 תנחום:

"יצאנו השדה עם שש מחרשות והשחרנו את פני
 האדמה. ניר אחרי ניר הלך הלך ושחור. אדמת
 הבור באכלה על ידי המחרשות, שקי הזרעים נפורו
 על פני כל אורך השדה והזרע היה מזיע כהוגן —
 הזמן האיץ בו.
 "כשהיינו עומדים לנוח במקצת, ולתת מנוחה לבהג'
 מות, היה יוסף ניגיש לזוג שלו, מלטפו ומחבקו
 בחבה יתרה".

האובה את העבודה גם שואף שתהיה יפה, היא
 ותוצאותיה. "שכלול בעבודה" קורא לזה יוסף
 בוסל. ובמכתבו לעקיבא אטינגר, מן המחלקה ל-
 חקלאות ולהתישבות, מכ' תמוז תרע"ט (שלושה-
 עשר יום לפני שטבע), הסעיף הרביעי שבתכנית
 המוצעת הוא:

"עבודה מופתית, על ידי פיתוח המשק במובן טיב
 העבודה. באשר תמיד היה חלק גדול מהעובדים
 פועלים חדשים ובלתי מנוסים ועל ידם לא יכלו גם
 החברים המנוסים להתמסר לצד טיב העבודה...
 אמנם ביחס לסביבתנו אנו יכולים להראות על
 נצחון עבודתנו, גם בדברים שהזכרתי, אבל לשל-
 מות הגמורה של שאיפתנו לא הגענו".

ט

ליוסף אלקין כתב בתרע"ט כי חברי הקבוצה
 שוכחים שאמנם פוטרת אותם הקבוצה ממאבק על
 הפרוטה, "אבל אינה מפטרת אותנו מלדאוג למצ-
 בה החמרי של הקבוצה"; לא חשבונו פרטיים

לנו לפחוד מפני הקושי שבדבר. סוף סוף נענינו
 לדברי יוסף ונתנו תשובה חיובית" (תנחום).
 תשע שנות חייו בדגניה הן מסכת אחת של
 חתירה לבקודה אחת, ולו רחוקה. כל שעשה, כל
 שדיבר (והוא הירבה לדבר ולהתווכח), כל שמסר
 במכתביו אל המשרד הארץ-ישראלי — ספוג אותו
 רעיון מרכזי: "הקבוצה כמעשה יצירה, שאפשר
 לחיות בה חיים נעלים".

תשע שנים חתר לקבוצה. ואלה היו שנים של
 חוסר ידיעה וחוסר אמצעים; פנעי טבע וקשיים
 אוביקטיביים אחרים; תנאי חיים פרימיטיביים
 להפליא, רצופים מחלות וחולשה גופנית. וארבע
 שנים מלחמת עולם.

דאגות קטנות להיות ולמחר. דאגה למכונת
 דישה, למשאבה וללוקומוביל. למים להשקיה ומס-
 פוא לבהמות, ורפת לפרה ולול לעופות. למטעים
 ולעציהם רבי המינים והזנים, שבהם מקווים לאזן
 את העבודה במשק, כדי שבחורף ובקיץ יעבוד
 אותו מספר אנשים. הזמניות שבעשיית יום-יום,
 הפכים הקטנים המקהים ומטילים אדישות, העיכו-
 בים המטרידים והמדכאים, לא טשטשו את העיקר,
 לא הפיגו את התלהבותו, לא האטו את קצבו ולא
 ריפו את אחריותו.

האחריות היתה מנת-חלקו. לא חיכה שיטילו
 עליו תפקידים, הם התגלגלו ובאו אליו, והוא נשא
 בהם בכל מאודו.

ח

כשבא בפעם הראשונה לכנרת החווה, והשתתף
 בתלישת פולים, מלאכה מפרכת לפועל חדש, בחום
 בקעת הירדן — מיד היה בתולשים הטובים.
 ואחרי כן, בדגניה שלו, משזכה וכבר היתה
 מכונת דיש, ושוב לא ידושו שברעות במורג וזירו
 בלילה — והוא עומד על המכונה, לעיניו משקפי
 שמש-אבק ועל ידיו כסיות אברזין, תוצרת בית,
 ובידים זריזות מפזר אלומות אל תוך התוף,
 התרוגן הכול בקרבו.

ואחרי שנים בטפלו בחיבה בכרם הזיתים והש-
 קדים הגדל, היה מזמר בשעת העידור מסביב
 לעצים.

הנה הוא בטבריה. שם התרכזה העבודה הממ-
שליתית התורכית הראשונה: סלילת כביש טבריה-
מצפה, שנעשתה בכפייה על ידי ג'מאל פחה, על
חשבון הישובים בגליל התחתון, עבודה שהקלה,
אגב, קצת על חוסר העבודה. על מחצלות, פרושות
על הרצפה בבנין בטבריה, שוכבים חולים רבים
זה ליד זה, ויוסף דן עם שרה שמוקלר, האחות
המוסמכת, על סידור חדר-חולים. פניו מעוזנים
ומתוחים. דומה אין לו בעולמו אלא חדר חולים
זה.

הנה הוא בא רכוב על סוס, בחברת אליעזר יפה,
לאדמת שרוגה. פרץ סכסוך בעניני קרקע עם הער-
ביים בסביבה. אנשי "השומר" מצויים שם, והמצב
נראה חמור. הוא עומד דן בלהט עם עשרות פוע-
לים, פניו רציניים, אך גדמה שהוא משרה הרגשת
ביטחון.

אחרי מלחמה פנימית קשה הוא לוקח חלק פעיל
בסידור עבודות ציבוריות למחוסרי העבודה:
ייבוש הבצה, כשפך מהירדן, עקירת שיזפים אצל
אכרי יבנאל ובחזות פוריה, ועוד ועוד. אליעזר
יפה יוזם ודורש, ויוסף ממשיך. הוא נאבק עם עצמו
ועם המציעים (מספרת חיותה בוסל). קשה לו
למצוא שפה משותפת עם "פועלי הביצה". האוירה
קשה, ויש מהם המקללים את הארץ. כששמע א"ד
גורדון כי יוסף מתקשה לקבל את התפקיד, אמר
לו: "כן, רוצה אתה להיות בין יפי הרוח, היושבים
על האולימפוס ומדברים גבוהה גבוהה. רד אל
הביצה והישאר יפה-רוח!" הוא נכנע וקיבל עליו
את הדאגה לסדר עבודה למחוסריה. מכאן ואילך,
כדרכו, בכל לבו, וללא תלונה.

עניין גדול בחייו היה עשייתו בועד ההגירה
למגורשי יפו ותל-אביב — הטיפול במהגרים וה-
דאגה ליתומים. לא רחמנות, לא פילאנתרופיה,
אלא חובה. "יש ילדים קטנים שהם עוד יכולים
לחיות ואתם קשור העתיד שלנו", הוא אומר
באותה אסיפת פועלות בשרונה. הוא מסדר מעונות
במלחמיה ובסג'רה.

"את הילדים אנחנו החיינו, יצרנו אותם ממש מחדש
— בצפת מתו מסיבת המחלות רוב האנשים,

אך חשבון משותף עם העולם אשר מסביב. דאגה
זו היא שקוראים לה בקבוצה הנהלה. המעמיסים
על עצמם את ההנהלה מנוצלים יותר מיתר החב-
רים, אך הללו יש שמביטים עליהם בעין לא טובה,
משום בתפקידים אלו הם בטלים לעתים קרובות
מעבודה גופנית. "עבודה מתוך חובת האדם לעבוד
עבודה יפה, לחיית חיי עבודה מוסריים, והדאגה
לקיום החמרי והסידורי של החברה — כל זה צריך
לברא לידי הרמוניה"...

ובמועצה החקלאית של "הפועל הצעיר" ב-
תרע"ט הוא אומר:

"הרבה באו אל הקבוצה שלא לשמה. הרבה באו
אליה רק כדי להתפטר מהמשיגים ומשעבודו. הנה
גם בקבוצה לא מצאו את החופש הגמור, גם פה
מצאו שעבוד — שעבוד הקבוצה".

ומספר תנחום:

"יוסף ראה כי רעיון הקבוצה אינו ברור לכולם.
יש מפרשים אותו בפירושים שונים ובלתי מכוונים
ליסודו. התגלו גם ניגודים וחילוקי דעות, ובסוף
השנה עזבו חברים אחדים את הקבוצה ובמקומם
באו חדשים. קרו גם מקרים בודדים שמשפחה יצאה
מהמשבח הכללי המשותף וסדרה לעצמה מטבח
לחד... התאספנו. עברו רגעים אחדים הדממה
בחדר. לכל אחד מהנאספים היה קשה להתחיל
בדיבור. יוסף הפריע את הדממה ופתח את האספה.
הוא התחיל לדבר בהתרגשות, דיבר רכות וגם
קשות מאוד. התחילו ויכוחים סוערים, אבל יוסף
גבר על כולם והוכיח לכולם. היו לו מתנגדים
ליוסף. היו גם אחדים שדיבוריו וויכוחיו התמידיים
הכבידו עליהם, והיו עוינים אותו בגלל זה, אבל
מוכרחים היו לכבדו ולהעריצו".

גנאי או שבח ?

"אנחנו עולים על הר תלול", אמר באספת הפו-
עלות בשרונה, "ובבת אחת אנחנו צריכים לעלות.
ואם לא, נרד, ניפול, ודגניה תהיה לפתח תקוה".
ואחרי כן:

"הסתדרות הפועלות אינה צריכה להסתפק בזה
שהפועלים רכשו להם אפשרות לפתח את המקצוע.
זה עוד לא די. נשמח ורוח דרושים לנו. תמיד צרי-
כים אנחנו להביט על עצמנו כעל חלוצים לגבי
החיים החדשים, כי אחרים אין לנו. הקבוצה אינה
צריכה להיות בית שאנו נסגרות בו, כי אם מקום
שממנו תשקפנה על כל העולם ותזכורנה את חובר
תיכון. לא מתוך שעמום כי אם מתוך יציאה לעולם.
ואם תוכן אמתי, תוכן יצירה ממשי חסר, או כל
הגוף נדון למוות".

ושגם לא יצטרך להשתמש בעבודתם של אחרים".
 ארבעה סעיפים הוא מציע לעקיבא איטינגר ב-
 מכתבו אליו בכ' תמוז תרע"ט:

- (א) עבודה משותפת בזכויות שוות.
 (ב) עבודה עצמית, על ידי סידור משק כזה
 שידרוש כמות כוחות שווה, פחות או יותר, בכל
 תקופות השנה.
 (ג) הספקת עצמית, היינו יצירת משק מגוון
 שיוכל לפרנס את העובדים בו בכל צרכיהם החיו-
 ניים, ושהעודף למכירה לא יהיה תלוי בשווקים
 רחוקים אלא מיוסד על הצרכים המציאותיים שב-
 סביבתו.
 (ד) עבודה מופתית על ידי פיתוח המשק במובן
 טיב העבודה כשהיא לעצמה. תכנית זו מבוססת
 על 800 דונם ועשרים חברים.

רוב הסעיפים מדברים בעדם. רק ראוי לעמוד
 על סעיף ב', משום שהגשמתו היתה מבוססת על
 חלוקת אדמת דגניה.

עוד בתרע"ה, בדוח של המשרד הארץ-ישראלי
 והקרן הקיימת לחוף-לארץ, מסופר על הדיונים
 בדבר הקטנת שטח האדמה. היו לכך מתנגדים,
 נאמר שם, אולם כעת מסכימים. ברצון זה להקטין
 את שטח האדמה, ודוקא אחרי שנות הרווחים
 בדגניה, היתה לא רק העוזה אלא בעיקר צפיה
 למרחקים. "פה היה ניתוח אכזרי, אבל הוא הביא
 עמו הבראת הגוף והנפש. לו המשיכה דגניה ב-
 שיגרת ימות המלחמה, שהיתה כבר מאחריה,
 ואשר הביאה אמנם גם רווחים כספיים ניכרים;
 לו היתה מעבדת את שדותיה בעבודה שכירה ומפ-
 תחת בדרך זאת את ענפי משקה, כגון רפת, חצי-
 רים, ירקות, מטעים וכו' — כי אז היתה מוציאה
 גזר-דין על עצמה ולא היתה זוכה להמשך. האדם
 שעלה בעליה השלישית היה מעולה, רגיש מאוד
 לאידיאלים, אינו חת מפני קשיים ובוחל בשגרה.
 הוא לא היה משלים עם עבודה שכירה שיש בה
 ניצול. וניצול לעולם הוא ניצול, בין שהוא על ידי
 הפרט ובין הכלל; הוא לא היה רואה כל הבדל
 בינינו ובין האחרים במושבות. וכי מה החידוש

והילדים נשאר מסתובבים בלילות בחוכות, מבק-
 שים נדבות וגונבים. נשאר כשש מאות ילד. ורק
 על ידי המעונות אפשר להציל אותם. תפקיד עיקרי
 יש במעון. והוא הנהלת הבית המטבח וטיפול בילד
 במובן ההיגייני. רק חוג הפועלות יכול לתת לזה
 אנשים. בכוח הפועלות לעשות את זה, ואני רואה
 את הכוח הזה באותן הצעירות שבאו הנה בשם
 איזה רעיון. לפני שלושה שבועות התחילו בפתחת
 המעון בצפת: סידרו הכול, אך הפרסונל לא נמצא.
 וציבור הפועלים, שהוא תמיד ער לכול עבודה
 אידיאלית, צריך להוציא אותנו מהמעצור הזה,
 והסתדרות הפועלות צריכה לקבל עליה את התפקיד
 הזה".

במקום אחר סיפרתי: "ביום השלושים למותו
 נודמנתי לירושלים. נתכנסו לאסיפת אזכרה חברים
 ויודעי שמו. בתוך השאר סיפר שם יוסף שפרינצק
 על הישיבה הראשונה של ועד ההגירה הגדול
 (כעשרים איש) שהתקיימה בפתח-תקוה. ועד זה
 היה מורכב מהאישים המצויינים אז בשוב וברא-
 שם מאיר דיונגוף. גירוש יפו העיק על הנאספים,
 והישיבה דנה בכובד-ראש על השגת אמצעים
 לחלוקת סיוע, ועל גובה המכסה לסיוע זה. יוסף
 בוסל הקשיב במתיחות. וכשקיבל את רשות הדי-
 בור, הבליט לאט את הצד השלילי שבסיוע, המש-
 פיל את האדם ומנוון אותו, והוכיח כמה ריקבון
 חברתי עלול הוא להכניס בנותן ובמקבל גם יחד
 וכו' וכו'. — תופנו אליו כל העינים. הוא דרש לא
 לחלק סיוע בשום פנים, אלא לסדר עבודות ציבו-
 ריות גדולות, להעסיק בהן את מקבלי הסיוע.
 ניתן למקבל את ההרגשה שהוא... פרודוקטיבי,
 מביא תועלת על ידי עבודה. ואם כעבור ימי הזעם
 יישארו אחרים בעבודה, יבחרו בה כדרך חייהם,
 הרי יהיה זה גמול טוב לשעת הפורענות. רגע
 ויוסף בוסל נהפך למרכז. הכול פנו אליו בבירורים
 ושאלות, הוא הוכיח, הוא שיכנע." ("ממחשבת
 הזמן" ע' 173)

יא

עוד בתרע"א, בוועידה הששית של "הפועל הצ-
 עיר", הוא מביע את דעתו, "שהאידיאל שלנו אינו
 צריך להיות לברוא פרולטריון קרקעי כי אם לפתח
 אלמנט של עובדי אדמה, עומד ברשות עצמו.
 שיטה שתתן כאמת חופש אינדיבידואלי לפרועל

לא. אינני הולך. — — — לו ראיתי את הקבוצה והיא שלמה ומגובשת בפנים ונרשאה חדורים אמור"נה רבה בה; לו ראיתי את משקה והוא חי נשוא את עצמו, לו ולו — — מה קל היה לי לצאת אל הגולה ולומר להם: הנה סללנו לפניכם את הדרך, טרחנו והכינונו משהו שכדוגמתו תוכלו לעשות גם אתם. אולם אם העובדות אינן כן, מחובת כל חלוץ לשקוד על הקבוצה לתת לה את כוחו ואונו ולהביאה לגקודה כזאת שלאורה יוכלו ללכת. כי במה נקדם את פני החלוצים החדשים ומה הכינונו להם? מעולם לא ראיתי כה מרוכז, כה עומד על דעתו." ("ממחשבת הזמן עמ' עו)

באותו חורף התכנסה בפתח תקוה ועידת האי-חוד, שבה נוסדה "אחדות העבודה". התכונה היתה רבה, ומדגניה יצאה לועידה עגלת סולם ובה כח-משה עשר איש. יוסף לא נסע. את דגניה כקבוצה, אמר, די שייצג איש אחד. כי יקומו אנשים כה רבים, יעזבו את העבודה ויסעו, דבר זה, אמר, הוא בניגוד לתפיסתנו הקבוצתית ולחובת היחיד כלפי הקבוצה.

וכך כתב בשנת תרע"ט ליוסף אלקין, ממייסדי דגניה וחבר הקומונה, שעבר אחר-כך לנהלל:

"היחס האמתי שלך לחיי הקבוצה הוא כמעט תמיד תמיד נסתר. בגלוי אתה תמיד רואה את החסרונות ומתאוונן עליהם. אצלי ממש ההפך. הפקפקים טמורים בפנים, ובגלוי אני תמיד חסיד רעיון הקבוצה. וזה גם מובן. אני לא בונה את חיי הקבוצה על יסוד המשפחתיות והאינטימיות שבהם. אתה יודע שאני הפחות אינטימי בינינו. לי גם ברור שהאנשים לא יהפכו את לבם במשך זמן קצר לחייתה בקבוצה — — — לדידי מספיק אם החברים הכירו בשלילה של החיים הרגילים בסביבתנו ובכל העולם ומתקשרים יחד בשביל להשוות עד כמה שאפשר: את כוח יצירתם, או לפחות את זמן עבודתם בכל יום, את תנאי חייהם ואת סכום הוצאותיהם, את חינוך וטיפול ילדיהם וכו'. צורת החיים הזאת שבאה אולי מתחלה רק מתוך הכרה מוסרית מתקדמת, בוראת כבר אחר כך מושגים חדשים בחיים. הרבה דברים של שוויון, שכיום גם המתקדם-החדש לא משיג אותם, ישיגו החברים המנסים לחיות בתוך התנאים החדשים של הקבוצה. אני גם לא מוצא שחיי קבוצה משחררים אותנו שחרור גמור. חופש של ציפור אין אנו צריכים לחפש בקבוצה — — — "אני אף פעם לא חשבתי שחיי קבוצה צריכים לטשטש את תכונתו של מי שהוא, אלא חשבתי וחושב גם עכשו, שצריכים להביא לידי הרמוניה את הקולות השונים שיש למקהלת הקבוצה. אני לא יכול לבטל את החלטתי לחיות חיים של שוויון במובן החומרי והרוחני, במובן ההנאה הרוחנית — על ידי כך שאני נוכח, שלי ולחברי קשה הדבר

כאן? אלה ואלה חיים ומתפרנסים מעמל זולתם! קרע היה מתגלה בין העליה השניה והשלישית, והיו מתיחסים אל חברי קבוצה כדרך שהתיחסו אנשי העליה השניה אל הביולויים." ("הקבוצה ודמותה" עמ' כא).

היה לו ליוסף בוסל החוש לראות את החלום כממש, ולשרטט דרכים להגשמתו. הוא שנתן לדגניה את ההמשך, ולקבוצה תוכן מוחלט שאין עליו עוררים. הוא היה מאלה אשר הוציאו לה לדגניה מוניטין, באופן שהפונים אליה ידעו את ייחודה. את הגוף המקובץ שהוא ייצגו ידע להרים למעלה מן החולין, כמשהו שונה מן הסובב, וכך נקבע מעמדה של הקבוצה בתודעת הרבים. פתיחת אסמי דגניה למהגרי יפו ותל-אביב — חטים וש-עורים, פולים, שעועית ועדשים, בסך מאה אלף פרנג זהב ויותר בהקפה — הוסיפה ממשות ליחס המיוחד. בפתיחת אסמי דגניה היה ליוסף בוסל חלק לא קטן. דגניה חשה את עצמה חלק בלתי נפרד מהישוב, דאגותיו ומצוקותיו.

יב

עם גמר המלחמה, והארץ מוארת באור תקוות גדולות בעקבות הצהרת בלפור, הוא אומר:

"אסון גדול נשקף לנו אם נעזוב כולנו את המקומות הקיימים ונשליך את עצמנו לתוך העבודה הגדולה שאנו מחכים לה. אנחנו צריכים להוכיח שאיש יכול להתקיים על עמל כפיו. ואם לא נוכיח את זה — איפה יקחו העולים החדשים את המרץ לעבודת ההכשרה, אם לא יראו את האפשרות לעבור אחרי כן לקיום חומרי ורוחני? כל נסיון המבטיח לתת דוגמה של חיי שוויון וקיום עצמי בעבודה — עלינו לתמוך בו בכל כוחנו".

סיפרתי במקום אחר על אסיפת חברים באותו חורף בדגניה, בהשתתפות חברי הועד המרכזי של מפלגת הפרועל הצעיר, ובה דובר על הגולה, ועל רבבות הצעירים שם (וקודם-כך דובר ב'צעירי ציון') שיש להנחותם לקראת התפקידים הגדולים המצפים להם. ואז הופנתה התביעה לדגניה לתת את השליחים האלה, וקודם-כך ליוסף בוסל: יקום נא ויהיה חלוץ לחלוצים.

"האווירה באסיפת היתה המה ודרוכה, ההקשבה גדולה והלבבות המו. תשובת יוסף בוסל היתה:

כיוסף בוסל, אלא דבר המובן מאליו, שלידה וחיים בקבוצה גוררים אחריהם שינוי ערכים לא רק בכלל, אלא בלב כל יחיד? כי הלא ברור, שיוסף בוסל, איש ההרמוניה ברוח ואשר כל ימיו בקבוצה וגם מחוצה לה היה שליח ציבור, הנושא באחריותו, והחיים תבעו ולא אפשרו שהייה ותהייה והתבוננות — בבואו להרהר בפרטים היה מגיע במהירות לאותה מסקנה שאין מקהלה ללא שפת מקהלה. כל הרואה עצמו כחלק מהכלל — על כרחו שיחפש את החמרים המלכדים את הכלל, ונותנים לו מבע וקלסתר.

בג' אב תרע"ט לעת ערב טבע בים כנרת. למחר עמד לצאת להבראה, והיה עליו לדאוג עוד לכמה דברים ולהיות עם משפחתו. כמה התחננה אמו שישאר ללון! הוא אץ ליעדיו. אי-המנוחה והכרת החובה לא הרפו ממנו כשהוא חי ולוהט באמונה, שכל עוד "לא יחדלו מקרבנו אנשים שואפי התחדשות בחיי העם ובחיי החברה שלנו — תהיה הקבוצה משאת נפשנו".

הזה. ילידי חיי השוק אנחנו וקשה לנו בפעם אחת לפרוק מעלינו את המושגים של החברה הישנה. ומוזה מובן מה שאני נשאר בעקשנות בחיי הקבוצה למרות זה שנחלשו הקשרים הפנימיים ביני ובין החברים הנמצאים עכשיו בדגניה. אני, להפך, חושב את זה לנצחון לרעיוננו מה שאפשר לי לחיות בקבוצה בין החברים האלה ואף פעם לא באנו לידי התנגשות קשה, כמו שזה נוהג בכל מקום שאנשים זרים נפגשים יחד".

ובאותו מכתב כתב גם זאת:

"כדי שהאנשים יחשבו וירגישו תמיד מה שהאדם צריך להרגיש בחיים של שוויון גמור, בחיים משותפים גמורים, צריך האדם להוולד בחיים האלה ובשביל כך צריכים דורות לעבור".

בדבר זה טעה. נסיוננו מלמד אותנו שלא די להוולד בקבוצה. כפעילות הדבורה בכורת צריכה להיות פעילותו של הגלוח לקבוצה, פעילות שיש בה מן הנתינה המתמדת ומן האושר שבנתינה, מן ההתאמה המתמדת לרקמת חיים שצרכי הכלל בה עיקר.

ואולי לא היתה כאן טעות כל עיקר לגבי אדם

עצמיות יהודית במשנת א"ד גורדון

ההתבוללות מבחינת יחס היחיד לעצמו

אליעזר שביד

המחקה את הספרות האירופית ומואסת במורשת היהודית. אבל כחלוץ בארץ ישראל מצא התבוללות אפילו בתוך תוכה של תנועת התחיה. למשל, הצירוף של ציונות וסוציאליזם, בייחוד סוציאליזם מארכסיסטי, נראה לו כגילוי של התבוללות, כלומר, חיקוי של השקפות ודרכי פעולה שמקורם מחוץ ליהדות. והוא התנגד לחיקוי הזה מפני שראה בו סכנה לעצמיותה של הלאומיות היהודית שהיא מהותית-אורגנית ולא מסגרתית-מדינית. אולם לא רק תנועות ואידיאלוגיות ביטאו לדעתו התבוללות, לוח, יותר מכן ביטאו זאת סדר-חיים וזיקות היהודי החילוני המתרחק בסדרי חייו ממסורת אבותיו ואף מואס בה מתבולל הוא גם כשהוא מזדהה עם הלאומיות היהודית במובנה החיצוני, וגרעינה של חילוניות הריהי הכפירה, המעוותת את היחס המקורי של האדם לעצמו ולעולם. ביטוי בולט ביותר לנימה הזאת במשנת גורדון מצוי בדבריו על בקורת היהדות של י"ח ברנר. הוא ראה ביי"ח ברנר יהודי עמוק ושרשי שהת-כחש לעצמיותו היהודית ועיוות את כל אישיותו עד שהגיע לרגש המזור והמחריד של שנאה עצמית. והרי זו תמצית ההתבוללות. היא ניוונה משנאה עצמית, שהיא עיוות מחריד ביחס הראשונים של האדם לעצמו. א"ד גורדון ראה בכך מיצוי משמעותה של הגלות בעת החדשה. היהודי הגיע לקצה דרכו בגלות, ואין לו תקנה אלא שיבה — לא לארצו בלבד, אף לא לחיי כלכלה וחברה "נורמליים" בלבד. השיבה מן הגלות צריך שתהיה קץ להתבוללות בכל מובניה. היהודי צריך לשוב אל עצמו.

א"ד גורדון ראה איפוא בציונות תנועה של שיבה לעצמיות יהודית מכל דרכי ההתכחשות וההתבוללות. מטבע הדברים על כן ששאלת העצמיות בכלל והעצמיות היהודית בפרט נעשתה לשאלה המרכזית ברוב מאמריו. הרצון להידרש

כלל גדול בלימוד משנתו של א"ד גורדון הוא לראות כל אחת מסוגיותיה כהתמודדות עם מצב שהוא נתקל בו בחייו האישיים והקיבוציים. אמנם היתה לו השקפת עולם כוללת, בעלת מבנה שיטתי עקיב, אבל הוא לא פיתח אותה כדרך שפילוסוף מקצועי מפתח שיטה. מאמריו הם מאמצים חוזרים לדון במצבים ומאורעות שנתנסה בהם. דבר זה נאמר בפירושו, והוא בגדר הנחת-יסוד. הוא התיחס באי-אמון לנסיונותיהם של פילוסופים להציע תיאור מקיף ומחלט של האמת. בסופו של דבר היתה בעיניו כל שיטה התייחסות של אדם אחד, בן זמנו ומקומו, לעולם כפי שהוא יכול להיראות לו בלבד, ומוטב שיודה מלכתחילה, כי ביכולתו להביע רק אותה אמת חלקית הנשקפת לו ממקומו. כך נהג, מכל מקום, הוא עצמו. הוא לא הציע שיטה שלמה אלא חזר אל היסודות הראשונים של השקפת עולמו כדי לקבוע יחס למצבים ממשיים. מזה הטעם נראים דבריו לקורא שאינו מכיר את רקעם כלליים וסתמיים וחומקים מהגדרה מדוייקת; ואולם כשהקורא נותן דעתו לענין המסויים, למצב או לתהליך שאליו כיוון, מקבלים הדברים משמעות עניינית, ואז מתגלה גם פוריותם הרבה, לא בחינת הלכה פסוקה, אלא בחינת דרך להתמודדות אישית חיה.

מה הם איפוא המצבים שא"ד גורדון במאמריו עמד עליהם? לצורך הדיון רשאים אנו להציע איפיון מכליל של מצבים שבהם נתקל. כי על-פי הערכת עצמו היו אלה גילויים שונים של תופעה אופיינית למציאות היהודית בעת החדשה: ההתבוללות. א"ד גורדון נתקל בה בצורות שונות. בחייו כפקיד באחוזת הברון הירש במוהילנה נתגלתה לו במנהגם של משכילים יהודים שהת-כחשו למוצאם היהודי, מאסו בלשונם, בתרבות עמם ובאורחות חייו וביקשו להתחזות כרוסים. היא נשקפה אליו גם מן הספרות העברית החדשה

בעצמו את עצמיותו, ותופעה כזאת לא תיתכן בלא שורש אמיתי במעמקי הנפש. בו גנוו גם ההסבר העמוק להתבוללות.

מהו איפוא השורש הגנוו במעמקי הנפש? מגיין נובע הרצון לאישור עצמי מחוצן שהוא, ממנו ובו, ביטול עצמי? צעד אחד בלבד מוליד אותנו אל "הכלל הגדול" במשנתו הפילוסופית של א"ד גורדון. הווייתו של האדם היא מפוצלת. יש בו שניות של חוויה והכרה. בחוויה הוא נמשך מן הטבע העולמי, גיוון ממנו, קשור אליו ומבטא את המגמה הרצונית המוטבעת בו. בהכרה הוא ניתק מן הטבע העולמי, מנצל אותו, משתלט עליו ופועל בניגוד למגמה הרצונית המוטבעת בו. עם זאת גם ההכרה נובעת מן החוויה וניזונה ממנה, ויש שורש אחד לשני ההפכים בנפש האדם. דעת לנבון נקל: העצמיות זהה עם החוויה. היא ה"אני" המקורי של האדם, ואילו ה"היפנוז" נערץ בהכרה המוגבלת והמחוצנת.

נפליג הרחק מנושא דיוננו אם ניכנס בפירוט יתר של הסוגיה הזאת. די לנו בקביעה כי העצמיות האנושית זהה עם החוויה שבה האדם קשור מפנימיותו למשפחתו, לקיבוצו, לעמו וליקום כולו, וכי עליה לא נוכל להגיד שום היגד ישיר ומוגדר, כי כל היגד כזה הוא בגבול ההכרה. העצמיות בחינת חוויה אינה איפוא בת הגדרה. אפשר לנו רק להצביע על קיומה ביסוד ההכרה ולחזות אותה, שאז היא ודאית לנו ואיננה צריכה היגד. אך מובן מאליו שלא נוכל להסתפק בהצבעה בשעה שאנו עומדים נוכח חזיון כולל ורחב של היפנוז. האדם המתבטל מכחיש את עצמיותו המקורית ומזהה אותה עם "אני" היצוני לו. כדי להוכיח לו עובדה זו ולשנות את עמדתו כלפי עצמו עלינו לפעול באמצעות ההכרה. עלינו לשכנע אותו כי טעה בזהות עצמו ולהביאו לידי חייוי פנימי אותנטי. השאלה הקשה שעמדה לפני א"ד גורדון היא איפוא, אם אפשר לומר משהו ענייני ומוגדר על העצמיות המסויימת של יחיד או אומה? האם אפשר להעמידם בפני עצמותם בגבול ההכרה? בודאי זהו תפקיד קשה מאד, וא"ד גורדון ידע מנסיונו כמה קשה הוא. מאמריו

לבעיה מתוך מלוא עומק אישיותו העמיד אותה לא אחת בפני שאלת מהותה של עצמיות זו, ודומה לא גפריו אם נאמר כי אכן זוהי נקודת המוצא הנכונה להבנת הנחות היסוד של השקפת עולמו.

ב

קל יותר לרדת לסוף דעתו של א"ד גורדון בסוגית העצמיות כשאתה פותח בכיוון השלילי, כלומר בחיפושיו אחר הסבר להתבוללות. לא נעלם מעיניו, כמובן, התהליך ההיסטורי. ערעור הקהילה, אבדן הסמכות של מוסדותיה, שקיעת הרבנות, איבון דפוסי ההלכה; ומצד אחר, השאיפה לאמאנסיפאציה וההתקרבות לארצות החיים של בני אירופה הגאורים. אבל הוא לא ראה בתיאור העובדתי הזה הסבר מספיק. הוא שואל לשורש החזיונות הללו. מה התהליך הנפשי שביסודם וכיצד הוא באפשר? מה מביא בני-אדם לידי ביטול עצמיותם? התשובה שהשיב על השאלות הללו מקופלת במושג ה"היפנוז" שהוא משתמש בו במאמריו לעתים קרובות מאד. מקורו של המושג הזה הוא, כמובן, בפסיכולוגיה הקלינית, וית, אולם גורדון השתמש בו באופן חפשי ורחב מאד. הוא תיאר כ"היפנוז" כל תופעה של נרפות-אופי והיגררות אחר השפעה חיצונית ללא בחינה עצמאית. הכניעה לאופנה, לנימוס חיצוני, לתעמולה — כל זה היה לו בגדר היפנוז, והמכנה המשותף היא הנטייה להימדד באמת-המדה של האחר, ולהיות כמוהו, או גם להתבלט על-ידי דיכוי האחר. עם זאת השאיר א"ד גורדון במושג "היפנוז" משהו מהוראתו הקלינית. הוא רצה לציין בו את הפרדוקס של ההתנהגות הבלתי-רצונית, המוכתבת מבחוץ, והנראית עם זאת למתנהג עצמו כאילו היא נובעת מרצונו שלו. האיש הנכנע לאופנה, לנימוס, לתעמולה, פועל בניגוד לרצונו המקורי. הוא מטשטש את עצמיותו ומקבל דין של אחדות מחוצנת. אבל למרבה הפליאה הוא עושה זאת מתוך תשוקה רבה כאילו הוא רצונו שלו. בהיפנוז יש, אם כן, משהו מן ההתאבדות במובנה הרוחני — האדם מאבד

בעיקרו, אבל הוא החשיב מאד את האותנטיות שלהן. ניצשה היה בעיניו יחיד אותנטי, והוא התפעל מהעזות להיות מה שהיה נגד הלחץ הכבד של סביבתו.

דין אומה כדין יחיד. א"ד גורדון לא גרס הגדרת היהדות על-פי השקפת-עולם מוגדרת ואף לא על-פי אורח-חיים קבוע בדפוסיו. היו ביהדות השקפות שונות וארחותיה השתנו מדור לדור למרות ההתאבנות בדורות האחרונים בגלל תנאי הגלות. אבל ככל שהיו הללו ביטויים שונים של יחס ממשי לחיים, נתגלתה בהן, לדעתו, תכונת יסוד המצביעה על עצמיות היהדות. כי אמנם יש לה ליהדות עצמיות מגובשת מאד אף שאין לה השקפה דוגמאטית, תורה דוגמאטית, או ארגון כנסייתי נוקשה.

במה ניכרת איפוא אותה עצמיות? כאן לפנינו עוד קושי. לכאורה היה צריך לאפיין את היהדות על-ידי השוואתה ליצירת עמים אחרים, שהרי היהדות היא בעיני א"ד גורדון הוויה לאומית מובהקת. דא עקא, הוא הבין היטב שהתבונה בין "יהדות" ל"אנגליות", צרפתיות", או "רוסיות" היא כמעט בלתי אפשרית. בודאי יש הבדלים מסוימים שאפשר להראות עליהם בתחום התרבות הלאומית. אבל אלה הם הבדלים זמניים ומשתנים, ולפיכך בלתי מקוריים. איפיון כולל שייעשה על-פי הבדלים כאלה יהיה רופס ובלתי משכנע. ההבדלים המהותיים, אלה שאפשר לצייןם כמאפיינים קבועים של ההוויה הלאומית, הם ההבדלים הדתיים, אבל אם הדת היא הגורם המכריע הרי יש לבו עסק בהשוואה אל הנצרות שמבעד ל"אנגליות" ול"צרפתיות", או לבודיזם שמבעד להוויה הלאומית של העמים המחזיקים בדת הזאת. לא נתגבר על הקושי הזה עד שנקבע על-פי תפיסתו של א"ד גורדון הדת במובנה המקורי היא לאומית במהותה. ביתר דיוק, הדת היא הביטוי הממצה ביותר של ההוויה הלאומית. וכבר במשפט הזה נאמר דבר כבד-משקל על ייחודה של עצמיות יהודית לתבדיל מעצמיותם של עמים אחרים. היהדות שמרה בנאמנות את

הם נסיונות נשנים להביע מה שכמעט אין להביע, לשכנע במה שבעצם לא היה צריך לשכנע, ודוקא משום כך הדבר הוא בגדר הנמנע. לא מעט מן הסרבול והערפול הריגושי במאמריו נובע מן המאמץ הזה לומר מה שחש בחווייתו כבלתי ניתן לאמירה. ואף על פי כן...

ג

קודם כל יש לומר שהעצמיות במשנת גורדון היא יחס מקורי, ויחס מקורי מתגלה במצבים פרטיים חד-פעמיים שבהם היחס מתממש. לשון אחר: העצמיות מתגלה בהתנהגות הספונטאנית של חיי יום-יום, בזיקה לרעים, למשפחה, לקהילה, לעם, אבל אין הכוונה לזיקה המתבטאת בהשקפה כוללת, שהיא פעולת ההכרה (א"ד גורדון לא רחש אמון לאהבה מוצהרת כלפי "האדם באשר הוא אדם") אלא לזיקה המתבטאת בהתנהגות הממשית, שהיא פעולת החווייה. יחס מקורי מת-מש עם בני האדם המסויימים שאנו חיים עמם כאן ועכשיו. ופירוש הדבר שאיפיונה של הנהגה ממשית בחיי יום-יום הוא איפיונה של עצמיות. בודאי נטעה אם נאמר כי בכל גילוי יחיד יש מיצוי עצמיותו של אדם. אין אדם מתגלה במעשה אחד, לעולם יש בו באדם יותר ממה שנתגלה במעשיו. אבל אפשר ואפשר לעמוד על התכונה המשותפת לסדרת מעשים המגלמים יחס ממשי של יחיד לסביבתו האנושית והטבעית, ובמידה שעמדנו עליה עמדנו על אופי עצמיותו. משמע שהמחווה המגור-למת בכל הנהגה ממשית של אדם, עד כמה שהיא ניתנת לאיפיון, היא הביטוי הנאמן של העצמיות. א"ד גורדון עצמו משתמש לצורך ציונה של התכונה הזאת במונח "טמבר" ששואל מתורת המוסיקה. ה"טמבר" של האישיות, ה"טמבר" של היצירה, וראוי להטעים בהקשר זה כי אָזנו קשובה היתה באמת ל"טמבר" יותר מלמנגינה, הן בהערכת אישים והן בהערכת יצירות. הוא לא השתכנע מדיוק של הגדרה ומחריפות של ניתוח. הוא השתכנע מן האותנטיות של הביטוי האישי. זהו, למשל, חלק מן ההסבר ליחסו של א"ד גורדון לניצשה. השקפותיו של ניצשה היו זרות לו

במישרין את האנושות היא מסתלפת מיד ונעשית ליחס מופשט של אדם "באשר הוא אדם" לכוליות "באשר היא כוליות". מכאן לקח רב חשיבות לסוגית העצמיות. העצמיות כמו הדת היא יחס ממשי. משמע דתו של אדם, שהיא דת עמו, היא הביטוי הממצה והעליון של עצמיותו. אם נעמוד על המיוחד לדתו נעמוד על מלוא ייחודו.

ה

כיצד תפס איפוא גורדון את ההבדל שבין היהדות לדתות השונות? במאמריו מוצאים אנו נסיונות של הבחנה על-פי שלוש דתות: הפגניות, הבודהיזם והנצרות. נפתח בפגניות, שגורדון גודרה כיוס הטרוגני לכוליות ההוויה. כלומר, האישיות הפגנית תופסת בכליות את הריבוי ומייחדת בתוכה ספירה אחת שהיא קרובה לה ביותר ואותה היא משליטה על כל השאר, דת דת והספירה המיוחדת לה. דוק בדבר: תפיסה הטרוגנית של הכוליות כשהיא מבטאת יחס ממשי היא ממילא חיווי הטרוגני של חיי היחיד. האדם הפגני מוצא שחייו נחלקים לספירות שונות של פעילות והוא מאחדן תחת שלטון חיצוני של ספירה אחת מבלי להביאן לידי אחדות פנימית. דבריו של גורדון בענין זה הם אמנם כלליים וקצרים מדי ועל כן איננו יכולים לפרטם יותר, עם זאת כדאי לציין כי נגיעה עניינית בהשקפת עולם אלילית בעלת משמעות אקטואלית מצא גורדון במשנתו של ניצשה. לדעתו היה ניצשה מגלם טיפוסי של עצמיות פגנית. הוא בודד את ספירת השלטון וכפה אותה על כל יתר ספירות החיים והיצירה, ומעניין כי בהקשרו של הדיון הזה סבר גורדון שגם השלטון הוא ספירה חיונית אותנטית בטבע האדם אלא שאין לראות בו תכלית. מובן מאליו כי העצמיות האלילית באה על ביטויה המלא בחיי האומה. ההוויה הקיבוצית הפגנית היא הטרוגנית, ואם היא באה לידי התאחדות, הרי זו התאחדות חיצונית על דרך ההירארכיה המדינית והסיני-קרטיזם הרוחני. גורדון מצביע כאן על דוגמת רומא העתיקה ומבחין בינה לבין היהדות ששאפה לאחדות פנימית אורגנית.

אחדות ההוויה הלאומית-דתית. זהו ייחוד מובהק שיש לו תוצאות רבות.

ד

רצוננו לרדת לסוף דעתו של גורדון בסוגית העצמיות היהודית, עלינו לברר יותר מדוע גרס שהדת היא לאומית במהותה, ולשם כך עלינו לומר דבר, ולו גם בצמצום רב, על מהותה של דת במשנתו. סברה רגילה היא שדת עניינה עיקרי אמונה במה שבין אלוהים לאדם ומצוות פולחן מסוימות המבטאות אותם עיקרי אמונה. גורדון גרס כי הדת אינה עומדת לא על עיקרי אמונה ולא על מצוות פולחן מסוימות, אף על פי שכל אלה מבטאים אותה. עיקרי אמונה ומצוות פולחן הם קביעות שהדת חוזרת וקובעת, אבל הם אינם הדת עצמה. רק כשזו מתאבנת או מתנוונת היא נכנעת לדפוסים שנקבעו פעם, אבל אז היא מאבדת כל ערכה. הדת בעצמה היתה בעיניו יחסו הממשי של היחיד לכוליות האינסופית של ההוויה. כל יחיד מתייחס מן הנקודה המסויימת, החד-פעמית, שבה הוא עומד ביקום, אל היקום שממנו גולד ובתוכו הוא חי ויוצר, והיחס הזה, הבא לידי ביטוי במכלול יצירתו, הוא דתו. משמע, כל הדתות שוות זו לזו בהיותן ביטוי של יחס אנושי אל כוליות ההוויה האין-סופית, והן שונות זו מזו בהיותן ביטוי של עצמויות אנושיות שונות, נבדלות זו מזו על-פי מקומם החד-פעמי במערכת האנושית והיקומית, אל אותה כוליות אין-סופית. כל לאום ולאום, שהוא חטיבה מיוחדת של טבע אנושי, יש לו יחס שלו אל כוליות ההוויה. אולם נדגיש כי גם בהקשר הזה מדובר ביחס ממשי הבא לידי ביטוי בהנהגה. הדת מתבטאת במעשיו של אדם עם זולתו, עם משפחתו, עם קהילתו, עם עמו, ובאמצעותם עם האנושות, עם היקום. ברור איפוא מכאן, מדוע גרס גורדון כי הדת היא לאומית במהותה. בחינת יחס ממשי לכוליות ההוויה היא מבטאת עצמה ביטוי ישיר בתרבות במובנה הכולל ביותר שהיא מכלול ההתנהגות האנושית; והתרבות במובן הזה היא לאומית. אם פוסחת הדת על תרבות העם ומתימרת לייצג

ראה מייצג מובהק של יחס נוצרי, דוקא מפני שטולסטוי התרחק מן הנצרות הממוסדת והדוג-מאטית וביקש למצות את האידיאל שלה בטהרתו הגמורה. הפרדוקס שבצירוף הזה — האהבה שב-אידיאל והשנאה שבחיים — מודגש חוזר והדגש בדברי גורדון על הנצרות, כי לדעתו מבטא הפרדוקס הזה ענין מהותי לנצרות. נציין עוד בהערת אגב כי אלה המחזיקים בדעה השגרתית שא"ד גורדון היה מעין "טולסטוי יהודי" ראוי שיתנו דעתם ליחסו המפורש אל טולסטוי. הוא התמודד עמו כנציג מובהק של הנצרות, ודוקא ביחסה השלילי ליהדות כדת לאומית. שעל כן היה רחוק מלהסכים עמו. אדרבה, הוא הציגו כקוטב של התנגדות והרגיש עצמו קרוב יותר לניצשה שהתקומם לנצרות מאשר לטולסטוי שביקש לזככה. ברור אם כן כי הפולמוס כלפי הערצת הנצרות תופס מקום מיוחד במשנת גורדון. הפגניות והבודהים הראו, לדעתו, אופני יחס שונים מן היחס של היהדות להוויה, אבל הללו נראו לו טבעיים, כלומר אותנטיים, ספק אמנם אם היה יכול להעמיד דתות אלו כשוות-ערך ליהדות — וזהו נקודה בעייתית מאד במשנתו, ואנו נשוב אליה ברמוז להלן — אבל הן לא חוללו בו יחס שלילי. לא כן הנצרות. עליה אמר שהיא מתנגדת לא רק ליהודי שבו כי אם גם לאדם שבו. כל כך למה? לא בשל הדוגמות המסויימות שלה ולא בשל ארגונה המסויים. על דרך החידוד מותר לומר כי יחס השיבות רבה יותר לדוגמאות ולכנסיות של הנצרות מאשר לתכנים ולדפוסים המסויימים שלה, ועיקר טענתו היתה שהדוג-מאטיות והכנסייתיות כשלעצמן מגלמות יחס בלתי טבעי, כלומר בלתי אותנטי, להוויה. משמע, הנצרות בחינת יחס אנושי לכוליות ההווה היתה עיוות וסילוף. הסיבה לתופעה הזאת היתה, לדעתו, היסטורית. הנצרות נכפתה בכוח הזרוע ומבחוץ על העמים האירופיים. היא לא ביטאה את יחסם הטבעי של העמים הללו. אדרבה, היא שיבשה את היחס הטבעי של העמים הללו והפי-ריעה למהלך האורגני של יצירתם הלאומית. באופן זה נוצר ניגוד תהומי בין ספירת העל

הבחנה שניה מבחין גורדון בין היהדות לבו-דיום. הבודהים אינו הטרוגני ואינו סינקרטיסטי. הוא קרוב ליהדות בשאיפה לאחדות אמיתית, אבל הוא מרוחק מן היהדות בכיוון שבו חיפש את האחדות. דרך הבודהים היא דרך שלילת היש והבריחה מן הריבוי והשינוי אל האפיסה הגמורה. בניגוד לה שואפת היהדות לאחדות היש. היא פונה אל החיים ואל היצירה.

ניתנה האמת להאמר: יחסו של גורדון לפגניות ולבודהים לא היה "ממשי" במובן שהוא עצמו שווה למונח הזה. הוא לא נתקל בדתות הללו ובתרבויותיהן כאתגר חיוני, ומכאן הסכימאטיות והפשטנות המכלילה המאפיינת את הערותיו עליהן. לא כן יחסו אל הנצרות שהיה לגביו ממשי מאד. הוא נתקל ביחסה של החברה הנוצרית לעם היהודי, הוא נתקל בהשקפה הנוצרית על מהות היהדות, והוא נתקל גם בקסם שהילכה הנצרות על חוגי מתבוללים יהודים שלא המירו דתם מכיוון שהיו בעלי השקפה חילונית, אך מנקודת עמידתם בתרבות התפעלו מן האוניברסאליות של אידיאל האהבה הנוצרי ומן השפע של היצירה הרוחנית, ההגותית והאמנותית, שנוצר סביבו. מתבוללים אלה באו מתוך הערכת הנצרות לידי מיעוט דמותה של היהדות שהאידיאל שלה פארי-טיקולארי ויצירתה מצומצמת לכאורה, וכיון שהתרחקו מארחותיה נעלם מעיניהם אורה הפנימי ונחשך מפני אורה החיצוני של הנצרות. יש לזכור איפוא כי דבריו של א"ד גורדון כלפי הנצרות נכתבו לא לשם ויכוח עם הנצרות אלא לשם ויכוח עם המתבולל היהודי הממעט דמות עצמו ומתבטל מפני מה שגראה לו לגורדון כאור כווב.

כיון שהגדרנו את "כתובת" דבריו של גורדון נציין גם אינו נצרות היתה לעיניו בשעת כתיבה. אמנם הוא עצמו איננו מבחין בנצרות זרמים ותנועות אלא נתפס להכללה המקיפה ביותר, אולם קל מאד לזהות את המושא הפרטי של ההכללה. מן הבחינה החברתית ראה לנגד עיניו את שנאת המון האכרים הרוסים ליהודים, שכמרי הכנסיה הרוסית מלבים אותה; מן הבחינה הרוחנית היתה לעיניו משנתו של טולסטוי שבו

אין צורך לומר עתה כי היחס הפרטי מוצא ביטויו ביחס הקיבוצי. הנצרות פונה אל היחידים העומדים בויקה ישירה אל האנושות בכלל. אף זהו גורם מגורמי הקסם שמהלכת הנצרות על אלה המתבוננים בה מרחוק. היא פונה במישרין אל היחיד ומשייכת אותו במישרין לאנושות כולה, והרי האדם החילוני, ביחוד היהודי המתבולל, נמשך מאד לשני הקטבים הללו של האינדיווידואליזם הקיצוני מזה והאוניברסאליזם הקיצוני מזה. בניגוד לה היהדות תופסת את היחיד בויקתו לעם. ודוק, אין היא מכירה יחיד אלא בויקתו לעמו ואין היא מכירה אנושות אלא בחינת משפחת עמים. כל כך למה? לפי שעל פי תפיסתה המקויימת במשנת גורדון אין היחיד "כשלעצמו" אלא הפשטה ריקה, ואין האנושות "כשלעצמה" אלא הפשטה ריקה. היחיד הממשי הוא הבן לעמו, שתרבות עמו היא המהווה את אישיותו כפרט מסויים זה; והאנושות הממשית היא משפחת העמים ולא מושג מופשט הבנוי על דגם של יחיד מופשט. באחת: היהדות השואפת להגשמה פונה אל היחיד הממשי כבן לעמו ומתגבשת כדת לאומית במהותה. ואילו הנצרות המתגבשת על ההגשמה פונה ליחיד מופשט העומד בויקה לאנושות מופשטת. אין להתפלא איפוא על כוח המשיכה שלת ההולך למרחוק. אולם עצמיות-אמת אתה מוצא ביהדות ולא בנצרות.

1

ההבחנה מן הנצרות ממצה איפוא מה שיש לו לגורדון לומר על ייחודה של עצמיות יהודית כאורת-חיים וכתורה המנחה אורח חיים של לאום, אולם דומה כי אותה הבחנה מסגירה שניות בעייתית שיש בהשקפותיו שלו עצמו על היהדות, שהוא מציגה מצד אחד כעצמיות בין עצמויות שוות לה ומצד שני כעצמיות אידיאלית. הדבר בא לידי ביטוי מוחשי בדבריו על רעיון הבחירה של עם ישראל. לכתחילה גרס שכל עם, ביחסו לעצמו, הוא "עם נבחר", וכי התייחסות עצמית-להבדיל מהימדדות באמת-המדה של האחר, אם כדי להתנשא ואם כדי להתבטל — היא המידה

הכפויה של הדת לספירות הנמוכות של היצירה התרבותית שדוכאו תחתיה, והניגוד הזה הוא שורש השניות המהותית, לדעת גורדון, לנצרות — שניות שבין אידיאל לממשות או בין מלכות שמים לחיים הארציים. הנצרות דוגלת באידיאל בעלה מאד, אידיאל אוניברסאלי שאורו קורן למרחקים מפני שאין הוא מתממש בחיים. אכן דומה שהנצרות מוותרת לכתחילה על הגשמת האידיאל הזה, מפני שבין כה וכה אין הוא ניתן להגשמה בניסוחו האוניברסאלי. הכנסיה מסמלת את האידיאל כמין הבטחה לעתיד שלא מעלמא הדין, ואילו בעלמא הדין משלימה הנצרות עם הוויה מגוגדת לחלוטין לאידיאל שבו היא דוגלת. רוממות האהבה על לשונה ולהט השנאה במעשיה. היהדות, בניגוד לה, איננה מפרידה בין האידיאל לחיים. היא תובעת הגשמה. משום כך אין אורה יוצא למרחוק, שאין היא מדברת בלשון האידיאליות הטהורה, אלא בלשון של הלכות וארחות-חיים שקיומם עכשיו וכאן. רק מי שחי בתוכה ומתוכה רואה את אורה וחי לאורה.

א"ד גורדון ממצה את ההבדל שבין הנצרות ליהדות בניגוד שבין אידיאל האהבה האוניברסלית לאידיאל הקדושה. הנצרות מטיפה אהבה לכל. אין לה דבר נשגב מזה. דא עקא שבאופן זה הוא איננו ברהגשמה. אהבה היא יחס פארטי-קולארי. היא קיימת בין יחיד ליחידים, ורק דרך היחידים היא מתפשטת אל קיבוציהם. שעל כן האהבה את "האנושות" אוהב הפשטה ריקה. בממשות יתכן שהוא איננו אוהב אפילו איש אחד, ומכל מקום לא נתמה כלל אם יבוא מתוך אהבה מופשטת לאנושות כולה לידי שנאה, שנאה ממשית מאד, לכל אלה שאינם דוגלים באידיאל האהבה הדוגמאטי כמותה. היהדות איננה תובעת לכתחילה אהבה. ולא מפני שאין בה מידת האהבה, אלא משום שהיא שואפת לממש אותה כיחס בין בני-אדם. לפיכך היא דוגלת באידיאל הקדושה. האדם היהודי מצווה להתקדש, לתקן את עצמו בכל יחסיו הממשיים, מתוך אמונה כי על ידי הקדושה יבוא לידי אהבה. יסודה של היהדות הוא "קדושים תהיו כי קדוש אני".

השטח החיצון תגדיר כהתבוללות רק את תהליכי העויבה וההינתקות כלפי חוץ. היהודי המתרחק מחברת יהודים, המשכיח את מוצאו היהודי, המקדיש כל פעלו לחברה הלא יהודית ומזדהה עמה, הוא היהודי המתבולל. ומהי הסיבה להתבוללות? בודאי, אם היא נתפסת על פי סימניה החיצוניים תהיה גם התשובה על שאלת סיבתה חיצונית: חסרונה של מסגרת לאומית-מדינית המחזיקה את כלל היהודים בגרריה ואינה מניחה להם לפרוץ החוצה, ותקוותה היסודית היחידה — הקמת מסגרת לאומית-מדינית שבתוכה יהיה העם היהודי "בטוח" בקיומו. זאת היתה ההשקפה שעמה נאבק גורדון ללא הצלחה. אבל דומה שהיום יראה גם מי שאינו מעמיק לראות, עד כמה צדק גורדון בטענתו שהתפיסה השטחית של תופעת ההתבוללות, והפתרון השטחי החיצוני הנובע ממנה, הם גופם מגילויי ההתבוללות שחדרה לא רק לחיי היהודי המתרחק מעמו אלא גם לחיי היהודי המחפש פתרון לעמו, בין משום שהחברה הלא יהודית דחתה אותו ובין משום שהוא מרגיש שייכות לעם אבל התרחק מתרבותו. כל כך מפני שההתרחקות הגיע לאותה מדה שממנה מתחיל הפקפק בעצמתו ובכוליותו של רגש השייכות לעם. העובדה שדור ילידי הארץ נוטה להיזדהות עם אזרחותו הישראלית ולהמיר בה את לאומיותו היהודית היא אות אזהרה ששוב אי אפשר להתעלם ממנו. צדק איפוא א"ד גורדון בהנחתו שהתבוללות היא תהליך עמוק ומקיף יותר, כי היא נעוצה בהוויה הלאומית הגלותית עצמה וכי יש להתמודד עמה מיסודה, מן היחס האישי של היחיד לעצמו כיהודי. יתר על כן: עומדת לפנינו, בחומרה יתרה, שאלת התוקף המוסרי של המלחמה בתהליך ההתבוללות. מה מצדיק את הדרישה שלא להתבולל? מה מצדיק את המחסומים החברתיים-חינוכיים שאנו רוצים להקים על דרך ההתבוללות? אינטרס לאומי הוא בגדר הצדקה, או שמא תועלתה של המדינה? תשובתו של א"ד גורדון משתמעת בבהירות יתרה מדבריו, וקשה להעלות על הדעת תשובה אחרת. אינטרס לאומי ותועלת של מדינה אינם בגדר הצדקה.

הראויה לכל עם. לשון אחר, שאלת היחיד ושאלת העם אינה צריכה להיות: מה אני בהשוואה ליחיד אחר או לעם אחר? כי אם מה אני בהשוואה לעצמי, כלומר, למה שנועדתי להיות על פי טבעי? זו שאלה הצופנת בחובה בקורת שאיננה מביאה לא לידי התנשאות ולא לידי התבטלות, ועל פיה כל עם וסגולתו שבשבילה "נבחר". אבל הנותן דעתו לדברים הקודמים ייוכח כי משפט העצמיות נקבע לכתחילה מתוך הסתכלות בחיים העצמיים של העם היהודי, ועל כן נעשתה לגורדון היהדות אמת-מדה שעל פיה מדד לאומים ודתות אחרים. ממילא העדיף את היהדות כדת לאומית וכיחס אותנטי לכוליות ההוויה. הוא ראה בה שלמות שאינה מצויה בשום לאום אחר וציינה בביטוי מיוחד: "עם-אדם". ודוק, מן הבחינה הזאת מורגשת השגות לא רק בהשוואה שבין היהדות לנצרות, אלא גם בהשוואה שבין היהדות לפגניות ולבודהיזם. הרי ברי למעיין כי העדיף את ההומוגניות על ההטרוגניות ואת החיוב על השלילה. ואמנם יש מקומות בדבריו, שבהם גילה במפורש למדי אמונה בסגולת עם ישראל לא כפי המובן האמור, אלא במובן עדיפות על עמים אחרים. עם זאת לא ערער בכך את עיקר טענתו שההבדל בין הלאומים הוא ההבדל שבין עצמויות פארטיקולאריות, שלכל אחת מהן אופי שווה-ערך משלו. הוא האמין כי כל העמים יגיעו, כל אחד בדרכו, וכל אחד על פי אופיו המיוחד, למעלת השלמות של "עם-אדם", ואז תהיה העצמיות היהודית אחת בין עצמויות שונות ממנה ושוות לה בערכן.

ז

חייבים אנו לבחון לבסוף את תקפות ההשקפות הללו על עצמיותה של היהדות. דבר מוסכם שכמעט מיותר לאמרו כי התופעה שבה נלחם גורדון — ההתבוללות — עדיין עומדת לפנינו בכל היקפה ובכל חומרתה. ההתבוללות היא גם היום בעיית הבעיות של העם היהודי. אבל כיצד רואים אנו את התופעה הזאת? וכיצד אנו נאבקים בה? שיגרת המחשבה הנתפסת לגילויים שעל פני

הווייה אנושית היא פרטית, חד-פעמית ויש לה זיקה פארטיקולארית לתרבות מסויימת הבונה אותה.

הדברים הללו מעמידים אותנו על הבחנותיו של גורדון בין יהדות לדתות אחרות ועל הדגשת הסגוליות הדתית של התרבות הלאומית. היהדות, ככל זהות לאומית שלמה, היא מלכתחילה נתון שמלידה. אבל אדם נדרש לבחור בה, והבחירה עניינה הכרת הערך וידיעת הייחוד. צדק, איפוא גורדון במאמציו לפענח את חידת העצמיות ה-יהודית ולעמוד על ייחודה וערכה. האם צדק גם באיפיונה ובהבחנתה מדתות אחרות, בייחוד מן הנצרות — שאלה זו מחייבת ברור במסגרת רחבה הרבה יותר. דבר זה בלבד אפשר לומר, שהוא מיצה כאן הסתכלות אישית מנקודת ראות טיפוסית מאד, ומבחינה זו היא אותנטית ומהווה אתגר פורה עד היום.

עצמיות יהודית מחייבת איפוא התמודדות מכוונת ומאומצת עם המורשת התרבותית-היסטורית של היהדות. גורדון עשה זאת בעליל. משנתו היא תמצית אישית מיוחדת מאד ממה שקיבל מן היהדות, מספרותה, מארחות חייה ומגורלה בזמנו. אבל אופייני הדבר כי בהכרתו לא העריך כראוי את משקלה המכריע של העובדה הזאת, וראה אותה כענין משני בלבד. עמידתו הטרסגית בין היהדות הישנה, שממנה התרחק, לבין היהדות החילונית, שאליה לא בא, מסבירה אותה תפיסה שעליה ביקש לבנות מחדש אחדות ועצמיות יהודית, לאמור שיהדות היא נתון טבעי תורשתי בלתי ניתן להמרה. הוא האמין כי אם יזכה היהודי לחיי חופש בארצו, ישתחרר מלחץ הסביבה ומכוחה המהפנט, יחיה ממילא מתוך עומק חויותו היהודית ויצור יצירה יהודית. הוא לא יצטרך להתכוון שיצירתו תהיה יהודית. הוא יצטרך להתכוון ליצור מתוך עצמיותו. התוצאה תהיה יצירה יהודית מפני שהיוצר הוא יהודי. אין לראות בדברים הללו ביטוי להשקפה שאיננה מחשיבה התכוונות מודעת ביצירה. יצירה, לדעת גורדון, היא פועל הרצון והיא תובעת אחריות עליונה. אולם יש לראות בדברים הללו הבעת

ההצדקה היחידה מעוגנת בעניינו העצמי של היהודי המתבולל. אם אין להציג את הדרישה שיקיים את זהותו הלאומית כדרישה של נאמנות לעצמו אין להציג אותה כלל. אולם ברור שלצורך זה עלינו להעמיק חקר בגורמי ההתבוללות מעבר למישור הסוציולוגי ולגלות את שרשיה האנושיים-יהודיים הפנימיים ביותר. שיחה שיש עמה שכנוע יכולה לנבוע רק אם תתחיל מן היסוד הזה.

כאן תתעורר השאלה: האם יכולים אנו באמת להציג את ההתבוללות, כדרך שהציגה גורדון, כתולדה של היפנוזה, כלומר כביטול לא מודע של העצמיות לשם הימדדות באמת המדה של אחרים? וגדול הקושי משום שגורדון גרס עצמיות כנתון טבעי נורש שאין להמירו. אפשר לעוותו או להתכחש לו אבל אי-אפשר לבטלו. רשאים אנו להטיל ספק בגירסה הזאת. המרת העצמיות היהודית — כלומר, השלמת תהליך ההתבוללות — היא בגדר האפשר. העובדות מוכיחות זאת. ובדרך כלל עצמיות אנושית המתבטאת בתכונת היצירה הרוחנית, איננה פרי התורשה אלא פרי המורשה. היא פועל יוצא של חינוך, ודבר שהוא פועל יוצא של חינוך יכול להשתנות על ידי חינוך. אף על פי כן צדק גורדון בעיקר דבריו. ודאי, יהודי שהתבולל לגמרי שוב אינו פתוח לשיחה על יהדותו ולא יהיה תוקף מוסרי לדרישה שיחזור ליהדות. הוא כבר איננו יהודי. אבל ישם אל לב כי יהודי שהתבולל לגמרי איננו בגדר מתבולל. המתבולל הוא מי שמצוי בתהליך של המרת הזהות מתוך בחירה או מתוך היסחפות, ופירוש הדבר שעדיין שמורה בו מורשה יהודית, לו רק מצד קשריו המשפחתיים והחברתיים. ואם כך הוא, הרי לגביו תופסת טענת גורדון, ההתבוללות לגביו משמעה עיוות או הכחשה של יסוד אישי קיים כדי להימדד באמת המידה של אחרים שהוא מתבטל בפניהם. אם רצונו לקיים את עצמיותו עליו לקיים את היסוד התרבותי שהתחנך עליו ושהוא שייך לו בדיעבד. מכאן ואילך יהיו דבריו של גורדון על ערכה של עצמיות אישית ולאומית משכנעים ובעלי תוקף רב. אין לך הווייה אנושית אוניברסאלית — זוהי באמת המצאה של מתבוללים. כל

מעטה, תוצאה של ההנחה הזאת. בדיעבד נוכחנו כאמור כי עצמיותה של תרבות לאומית היא פועל יוצא של חינוך, כלומר של הנחלה מכוונת המ-עניקה לכל יחיד חומר וכלים ליצירתו. נוכל ללמוד איפוא הרבה ממשנת א"ד גורדון בתנאי שנתיהם בבקורת יסודית להנחה הזאת, ונדחה אותה. ההנחלה המכוונת היא היסוד לכל תרבות אנושית, והיא הכרחית גם לקיומה, לחידושה ול-שמירת עצמיותה של התרבות היהודית.

אמון תמים מדי בספונטאניות ובישירות של ה-הבעה העצמית כגילוי של פנימיות ראשונית שאדם יונק במישרין מטבעו הלאומי, ועל כן אין הוא מצריך מאמץ מכוון של הנחלה. לא נפריו, כמדומה, אם נאמר כי דוקא באמון התמים הנה שיקף גורדון גישה מקובלת בציונות החילונית שהתמודדה עם בעיות הקיום והחירות של העם היהודי מתוך הנחה שהיצירה היהודית תתגלה ממילא בשבת העם חפשי על אדמתו. משבר ההנחלה שאנו עדים לו היום הוא, במידה לא

ארץ הבחירה

זרבבל גלעד

<p>חיוכך מִשְׁב־רוּחַ רָךְ, בְּעֵבִי-עֲבֵי הַשָּׁרֵב בְּלִבִּי. כָּל רִיבֵינוּ כְּקוֹצִים בְּכַרְם מִנְעָרִים מְכֹל לְפָנֵי מְלֹאֵת הָאֲשָׁפוֹלוֹת הַנְּשֹׂאת כְּמִשְׁב־רוּחַ רָךְ.</p>	<p>שמש בנבעון כָּל הַלֵּילָה נִלְחַמְנוּ עַל אֶרֶץ הַבְּחִירָה: לְשׁוֹנֶךָ - סִכִּין חֲרִיפָה וְיָדֶךָ, קְנוֹקְנֵת שֶׁל גֶּפֶן עַל לִבִּי. תְּמִימִים כְּאָדָם וְחָוָה, עֵזִי חֲשֵׁק כְּמוֹהֶם וְרָדוּפֵי מוֹרָא. כָּל הַלֵּילָה חִפָּה לְגוֹ הַשָּׁמַשׁ וּבִבְקָר עֶבֶר, זָר.</p>
--	---

נס

צְפוֹר הַתְּעוֹפֶף עַל רְאֵשֵׁינוּ
כְּצִעָקָה.
הָאוֹר נִשְׁבֵּר כְּעֵץ אֶכּוֹל-מֶקֶ.
הַצֵּל חֲמֵק,
מִפְּרֶס כְּזֹנֵב-לְטָאָה.
רַק דְּמַעוֹתֶיךָ חַיִּית
כְּנֶס.

מימים ראשונים

ש"י עגנון

את שלא הספקתי לעשות בזמן שהיה לבי מלא אעשה עכשיו, ולואי שיעלה בידי לתת זכר לזכר. מבורכת היתה גליציה בתורה עוד מימות חכמי פולין הראשונים שהרחיבו את גבולות התורה בישיבות הגדולות שיסדו שהעמידו תלמידים הרבה מלבד ספריהם שיצאה מהם הוראה לכל הגולה. מאהבת התורה וחיבת יסודותיה עמדו חכמים גדולים מלאים בינה ודעת, שחיפשו הרבה בתורה ועמדו על השתלשלותה וקורות חכמיה שבכל הדורות ובכל הארצות ובכל מקצועותיה. כל דבריהם שהעלו בחקירותיהם כתבו בלשון הקודש, שהיא היתה לשון לבבם ושפת נפשם, כשל רבותינו בעלי ההלכה. מאותה השנה שהוציא החכם צונץ את מחקריו הראשונים בלשון גרמנית כתב הרב ש"ר את דבריו הראשונים בלשון הקודש. בזמן שאחינו שבגרמניה המירו לשון עברי בלשון גרמנית החזיקו אבותינו שבגליציה בלשון עברי. בלשון עברי כתבו רבותינו בעלי ההלכה הלכות ופסקים ובלשון עברי כתבו רבותינו חכמי חכמת ישראל את חקירותיהם ובלשון עברי שרו משוררי גליציה את שיריהם.

כרבותיו וכחכמיו וכמשורריו כן העם ברובו. כל כותבי כתבי עסק ואיגרות שלום כתבו עברית, משום שכל הגליות עדיין מכירים היו עברית, בארץ אחת מעט ובארץ אחת הרבה. הרבה הרבה הרוויחה הנפש היהודית מאותם כותבי הדיוטות שנכתבו בכתב עברי, שנשתבחו לתוכם מדעת כותביהם וכן שלא מדעת כותביהם חצי פסוק מתנ"ך או מאמר חז"ל. מספרים היו בעירנו על סוחר גדול שהיה בעירנו שנתפשטו עסקיו מחוץ לגבולות ארצנו, שפעם אחת מצאו אותו כשהוא עצוב ובידו איגרת. הבינו מדעתם שהוא מצטער על הפסד ממון שהודיעו לו באותה האיגרת. עמדו לנחמו. הושיט להם את האיגרת שהיתה כתובה עברית נאה ואמר להם, וכי חשוד אני שמחמת הפסד ממון אני עצוב, עצוב אני מפני צרתנו שזכרה לי, שאלמלא לא גלינו מארצנו מדברים היינו בלשון הקודש ולא היינו מספקים את נפשנו בכתובה בלבד.

ב

מה שאירע כמה מן המכוונים אירע את הלשון. המכוונים מרוב כוונות שהכניסו בכל מצוה ומצוה שכחו בכמה מצוות את עיקר המצוה כפי שנאמרה בתורה. אף כאן לגבי הלשון, מפני תפארת המליצה שכחו את העיקר כלומר את התוכן. מליצה קוראים לדברים שהמלים מרובות על התוכן ולכותבי המליצות קוראים מליץ. מליץ אנו מוצאים לראשונה אצל אחי יוסף בדברם עם יוסף. והם בצרת נפשם ודאי לא נתכוונו לשם תפארת המליצה. אף גם בימי ממלכת המליצה לא פסקו מגליציה חכמים ומשוררים שעדיין דבריהם חיים בספריהם.

ג

כל זמן שהיו בתי מדרשות מלאים וכל העם ראה את תכלית האדם בתורה ובמצוות היתה הלשון העברית חיה, אם לא בפה, הרי בכתב. ואם תמצא לומר אף בפה, אם לא בימות החול הרי בשבת. יראים ושלימים היו שמכניסת השבת ועד ליציאתו לא היו מסיחים אלא בלשון הקודש. משנשתנו הזמנים ונתחלפו הסיבות נשתנה פירושה של תכלית. לא לימוד תורה תכלית האדם היתה אלא פרנסה. אף לשעבר מיום שנכנסו לארץ, לא מאוכלי המן היינו, אלא לשעבר השליכו יהבם על השם והוא כלכלם. משנשתנו הזמנים נשתנו הדעות והל אדם על בינתו נשען.

התחילו מבקשים תכלית בדברים שמביאים לפי בינתו של האדם לידי תכלית. לא בעסק התורה מובחר הסחורה כשירת אמותינו הטובות שהיו מיישנות אותנו בה בילדותנו, אלא בלשונות זרות שהאומות שמושלות בנו מדברות בהן.

התחילו בחורי בית המדרש מתמעטים והולכים כפרי החג. מהם יצאו לבתי לימודיות שמלמדים בהם חכמה המחיה את בעליה, ומהם שלא ניתן בידם ליכנס לבתי לימודיות מפני פחד אבותיהם היו מתחבאים בחדרי חדרים או מסתתרים בעליות גג ולומדים בסתר מה שלא ניתן להם ללמוד בגלוי.

משנתרוקנו בתי תורה מבחוריה של התורה נתרקנו מסתם בחורים שהיו מתחממים לקול געימתה של התורה. אם בני תורה עזבו בתי תורה מה יעשו בהם סתם בחורים שאינם בתורה.

ד

משנתחלפו הספרים העבריים בספרי האומות נתחלפה הלשון שבפה והעינים שבראש. הפה שהיה רגיל בלשון הקודש התחיל מדבר לועזית, העינים שהיו רגילות לקרות מימין התחילו מביטות משמאל. דור ראשון להשכלה לועזית בלשון גרמני דיבר ובלשון גרמני קרא וכתב, שקלטה לתוכה מלים עבריות מימות המשכילים הראשונים שהיו ביניהם תלמידי חכמים ושומרי תורה, לאחר דור ושני דורות החליפו לשון גרמני בלשון פולני, שהיא היתה לשון הממשלה בגליציה והיו פקידי הממשלה שמשלו במשרדים מדקדקים עם כל יהודי שהיה צריך להם לדבר פולנית.

בימי שנים שלושה דורות הפכו אנשי גליציה היהודית את לשונם מלשון עברי ללשון לעז. משנחלפה הלשון נחלפה הנשמה, משנחלפה הנשמה נחלפה הפיזיוגנומיה היהודית. ואם ראית עינים שהיו מביטות מימין לא ללשון עברי הביטו אלא ללשון אידית הביטו.

ה

ועד עכשיו קוראי אידית היכן היו? אומר לך ממה שראיתי בעיני וממה ששמעו אזני. אבל להודיעך אני צריך שעדיין לא היו ספרי אידית קרויים ספרי אידית אלא עברי טייטש. והלשון המדוברת נקראת בספרים הלשון המורגלת בפי אחינו בני ישראל בארצות שלנו והמשכילים היו קוראים לאידית זשארגון. משהוסיפו והשכילו היו קוראים לה די זשארגונישי שפראך. כך היה גהוג עד שבא אברהם בער גוטלובר, משורר עברי בשעתו וקרא לה יידיש. אומר היה גוטלובר לשון שרוב היהודים במדינות שלנו מדברים בה לשון היא ולא זרגון. או בלשון הזה אמר לשון שרוב היהודים וכי לא נאה לנו לקרותה זרגון. היכן כתב איגי זוכר.

ועדיין היו סופרי יידיש קוראים לה זרגון, חוץ ממנדלי מוכר ספרים שעדיין נקרא בשמו ש"י אברמוביץ שקרא לתרגומו לפרק שירה לשון יהודית.

ו

חזור אני לימים ראשונים שעדיין היתה אידית נקראת עברי טייטש ובכתב מיוחד נכתבו ספריה שנקרא כתב עברי טייטש.

ראשון לספרי עברי טייטש שראיתי אני פירוש הוא לכתבי הקודש, נקרא המגיד ובפי העם נקרא בלשון רבים מגידים. מדפיסי אמשטרדם שינו את שמו למגישי מנחה. מלבד לשינוי השם לא שינו בו כלום.

עניים בני עניים שלא זכו ללמוד תורה מחמת עוני היו מרוויים בו את נפשם הצמאה לדבר ה'. מאחר שנכתב המגיד בלשון ישן נושן שרובו ככולו נשתקע לא כל מה שקראו בו הבינו והיו

צריכים פירוש לפירוש. זכור אני שואב מים זקן היה בעירנו. בכל יום לאחר שהיה ממלא את חביותיהם של בעלי בתים מים היה נכנס לבית מדרשו הישן והיה מוציא את המגיידים ויושב לו מאחורי התנור ויושב וקורא. פגע בפסוק שלא הבין את הפירוש היה בא עלי בספרו ואומר לי הסתכל בפסוק ואמור לי משמעות הפירוש. כמה מן המלים שנשתקעו עדיין שמורות בפי יפה מגורלם של קוראי המגיד היה גורלן של זקנותינו עליהן השלום. ספרן של נשים צאינה וראינה משנים היו בו המדפיסים לפי הדור ולפי המדינה. וכל אשה יודעת לקרות עברי טייטש היתה קוראת בצאינה וראינה ויודעת מה היא קוראת. על שינויי לשון לפי הזמן לפי המקום שמעתי מפי הפרופיסור חנא שמרוק, ואני מחזיק לו טובה שהעירני על זה.

ז

רבים זכו וזיכו את הרבים, מיוחד שבכולם ר' יעקב מיאנוב בספרו צאינה וראינה. מדרש נשים זה, שהלמדניות שבנשים שהיו קוראות בו בימי שבת ומועד, אם ביחידות אם ברבים היו שואבות ממנו רוח תורה וחיוב מצוות עם מדות ישרות ועוד נוסף על כל אלה אהבת ישראל ודברים ישרים על האומה הישראלית ועל קורתיה. יפה להזכיר כאן שכמה מדרשי חז"ל שלא הגיעו לידינו ממקום אחר משוקעים בצאינה וראינה. מהיכן הגיעו אותם המדרשים למחבר הספר? אם אין זכרוננו מטעני כבר עמד על זה הגאון ר' שאול ליברמן בספרו שקיעין.

עוד ספרים שונים היו לזקנותינו הצנועות, כגון הלכות מליחה ודיני נשים ותחינות, שכולן כתובים עברי טייטש ובאותיות עברי טייטש. ספר לב טוב וספר שמחת הנפש לא ראיתי בגלילות שלנו, ואין צריך לומר מינקת רבקה, שאפילו גדולי חכמי הביבליוגרפיה לא ראוהו. טופס חסר של מינקת רבקה מצאתי בין שיירי הספרים הגשרפים לאחר הדליקה שנפלה בביתי ונתתי את הספר לגיסי ר' אלכסנדר מארכס וזכרונו לברכה והוא נתנו לבית הספרים של בית המדרש לרבנים בניו יורק. אם ניצל הספר מן הדליקה שנפלה בביתי כדי להשרף בדליקה שנפלה בבית הספרים של בית מדרש לרבנים שבניו יורק איני יודע.

ספר אחר היה בידי ושמו איין שיין פרויאן בויכליין גידרוקט אם יאר וס מן שרייבט שפ"ז לפ"ק. על כל עמוד ועמוד שבו נדפס ספר מצות הנשים, חסר מקום הדפוס ושמעתי מפי ר' אהרן פריימן עליו השלום שנדפס בבזל. נתן לי את הספר הד"ר לצרוס רב של קהלת הנאורים שבוייסבאדין ואני נתתי את הספר לר' שלמה שוקן עליו השלום. ביקשתי את הספר היקר הזה בבית הספרים הגדול שהגיה אחריו ר"ש שוקן ברכה ולא מצאתיו. כדי לעשות זכירה לשני ספרים יקרי המציאות הזכרתי אותם.

ח

ספרים אחרים היו בעברי טייטש וקוראים אחרים היו להם. לא כאותו שואב מים שסיפרתי עליו ולא נשים למדניות, אלא נערות צעירות, שמחוסר לחם ועניות קשה הניחו את בית אביהן ואת עיר מולדתן לערים אחרות לשרת אצל בעלי בתים. מחמת בורשה הלכו לערים אחרות, שבעריהן ובמקומן היו מביאות את אבותיהן לידי בורשה שהגיעו לידי עניות שכוו שנעשתה הבת למשרתת. שאל שכן את שכנו היכן בתך, אמר לו, קרוב יש לנו במקום פלוני וזימן את בתי לביתו. אם היה תמים האמין, לא היה תמים צייץ ציוץ של התפעלות כאדם שמתפעל מחבירו שזכה להצלחה שכזו.

לא כל הנערות ידעו לקרות. אבל בכל סיעה של נערות נמצאה אחת שהקנתה לה את תורת

הקריאה בזמן שהיתה אמה חיה ועדיין לא נשא אביה אשה אחרת שהיו עיניה צרות בבתו מאשתו הראשונה.

ששת ימים בשבוע וחצי יום השבת רשות בעלת הבית עליהן. בשבת אחר סעודת היום יצאו הנערות מרשות בעלות הבית לרשות עצמן. בשבתות הקיץ היו יוצאות בכנופיא ליערה של עיר ומטיילות שם עד סמוך להבדלה ובשבתות החורף וכן בשבת בקיץ שירדו בו גשמים היו מתכנסות כאחת לביתה של אחת מהן שבעלת הבית שלה היתה נוחה למשרתותיה ואינה מקפדת כל כך שנוהגת היא המשרתת כברונית ומכניסה אורחים לבית. היו מתכנסות כאחת ויושבות להן צפופות בחדר הבישול שהיה משמש מקום לינה למשרתות ואחת מהן שידעה לקרות עלתה וישבה על שולחן הבשר והיתה יושבת וקוראת לפני חברותיה מאותם הספרים הקטנים בעברי טייטש והיו שואבות מהם כוח לששת ימי המעשה שניתנו לעמל וליגיעה. מהם נכתבו מלכתחילה עברי טייטש ומהם תורגמו מלשון אשכנז ורובם ככולם היו מלאים הדרכות טובות ומוסרים ישרים. מפני סיפוריו של שמ"ר נדחו קמעה קמעה הספרים המקוריים והספרים המתורגמים, שבאמת אף סיפורי שמ"ר לקוחים מהם בשינוי לשון ובשינוי צורה. יאבה ה' סלוח לשמ"ר ולעושי מעשה שמ"ר שנטלו גוים וגויות וקראו להם שמות יהודים וסיפרו עליהם מעשים כמעשי הגוים. (משפס שמ"ר לשלום עליכם לא הגיע לידי.)

כל הספרים הללו חוץ ממעשה בבא שנדפס באותיות עברי טייטש בכתב אשורי נדפסו והיו נוחים לקריאה. שעדיין לא קלקלו האמנים את צורת האות העברי.

ט

סיפורי מעשיות, מעשה ביכיל"ך בלשון אידיש, כל סיפור של קונטרס אחד היה, ונקנה בקטנה שבמטבעות אוסטריך קרייצר בלעז. כדי שלא להזכיר שם קרייצר שפירושו צלם קראו לקרייצר צ"ל. המטבע שנקראת הלר שהיא מחצית הקרייצר עדיין לא היתה באוסטריך. עניים ואביונים, שהיו נקראים פאקין טרגר, פירוש נושאי חבילות, מקלם בידם ותרמילם על שכמם, היו מחזרים במדינה באותם הקונטריסים והולכים מבית לבית ומציעים את סחורתם. מי שקנה קנה. מי שלא קנה הוציאם בלא כלום, כדרך שנוהגים במחוזי פתחים, יש שנותן לעני ויש שאינו נותן.

בתים היו בייחוד בערים הקטנות שהיו מקבלים את מוכרי המעשיות בכוס חמין ובפרוסת פת ובייחוד בימות החורף ושואלים אותם איון סיפור מושך את הלב. קשים היו ימות החורף בגליציה. הבתים היו רעועים והקירות העלו טחב ובהדרים לא היה חם ולא כל אדם אכל כדי שבעו, והלילות נמשכים בלא סוף. האנשים היו מוציאים מקצת השעות הרעות בבית המדרש, גשים שאין דרכן לבוא לבית המדרש מה היו עושות, היו מתכנסות למקום אחד ויושבות ומורטות נוצות, ואחת מהן שידעה לקרות קוראת לפניהן מאותם סיפורי מעשיות שמעתיקים את השומע לעולם אחר. אם טוב הרי טוב, ואם לא טוב צרה הכתובה בספר משכחת צרה של הקורא. והתינוקות שיש בהם דעה יושבים לרגלי אמותיהם ויושבים ושומעים.

מוכרי סיפורי מעשיות הללו שסיפרתי עליהם כאן לא הם מוכרי ספרי רומ"ל שהיו באים בקרונות מלאים שקים מלאים ספרים גדולים וטובים ומציעים אותם בבית המדרש הגדול שבעיר, וכל איש יודע ספר היה מוצא בהם כל שנפשו היתה הפצה. בסיפורי האישי לבוש הבדים, שמקצתו נדפס ורובו עמי בכתובים מספר אני על מוכר ספרים שכות. עוד יש להזכיר תחינות ושאר ספרי נשים שנכתבו ונדפסו בעברי טייטש. אלו הודיעו לנשים מה בת ישראל צריכה לדעת ואלו נתנו להן לשון לשפוך שיחן לפני אלקים.

י

מסיפורי מעשיות בעברי טייטש שקראתי זוכר אני בייחוד את מעשה בעל אור החיים שעשה שבת אחד אצל בני משה ואת מעשה בעל מקדש מלך שעוד בחייו זכה לעשות שבת אחד בגן עדן. ואת מעשה הילד שמתו עליו אביו ואמו בבור השבי, שהשליך אותם הפריץ לבור מפני שנתחייבו לו ממון ולקח לו הפריץ את הילד מזרעות אמו ונגוססת והביאו לארמון וגידלו וחנכו כאחד מגערי השרים. ולא ידע הילד כי מילדי העברים הוא. בא אליו אביו בחלום והחידעו כי יהודי הוא והחידעו את הדרך אשר עליו ללכת למען ילך בדרך טובים לעשות את הישר בעיני השם.

אחר ימים מצאתי את סיפור המעשה כתוב בידי סופר עברי בשינוי צורה. ברם צריך אני לומר שמעשה הסופר לא ישווה בסיפור המעשה שנכתב עברי טייטש.

יא

הואיל והזכרתי כמה סיפורי מעשיות שקראתי בקטנותי עברי טייטש והזכרתי אחד מהם שקראתי אחר ימים עברית, אזכיר שלושה ארבעה סיפורים עברים שקראתי משטעמתי מעט עברית.

ראשון לכולם הוא מעשה גדול ונורא של ר' יוסף דילה רינה שנתאמץ להביא את המשיח על ידי צירופי שמות והשבעות. לימים כשצלחה עלי רוח השיר קבעתי את מעשיו בשיר ובחרוזים. מן הגבורים שפייטו הפייטנים אין גיבור שלקח את לבי כר' יוסף דליה רינה. את סיפורי המעשיות של ר' נחמן מברצלב זצ"ל קראתי בלשון הקודש קודם שקראתי אותם בלשוננו של אותו צדיק. את שבחי הארי ז"ל ואת מגילת איבה לזקננו הגאון בעל תוספות יום טוב ואת ספר היוסיפון קראתי כקורא היודע מה קורא.

נוטל אני לי מקום לספר שכבר קודם שקראתי במגילת איבה כבר ידעתי את מעשה הגאון תוספות יום טוב, שמחמת עלילה שהעלילו עליו שהוא מורד במלכות, שקרא את פירושו לפירוש הרא"ש מעדני מלך, דן אותו קיסר אוסטריך למיתה כדיו מורד במלכות ובחמלת ה' עליו פדה את נפשו ממות עשיר מעשירי פראג, בעשרת אלפים דינרי זהב שנתן לקיסר, ושלח הקיסר את הגאון חפשי, אבל אסר עליו לשבת בכל מדינות אוסטריך ופקד עליו לשנות את שם ספרו. על כן קרא הגאון לספרו מעדני מלך מעדני יום טוב.

יב

בן חמש שנים הייתי כשנודע לי סיפור המעשה.

זקנתי אם אמי הנגידה מרת גיטל רייזי ע"ה בתו של הרב הנגיד ר' יהודה תוספות ז"ל שהיה דור שמיני לאותו גאון, בן אחר בן, היתה עושה בכל שנה ביום שניצל הגאון ממות משתה ושמחה כמו שציווה זקננו הגאון לכל זרעו לעשות ביום זה הוא משתה ושמחה. פעם אחת בליל חול באתי לבית זקני ועמדתי תוהה, שמצאתי מפה לבנה פרוסה על השולחן כבשבתות וימים טובים ונרות דולקים במגורת הכסף וזקנתי יושבת בראש השולחן ונשים זקנות שלא הכרתי יושבות סביבה ואוכלות ושותות וריח של בשר ודגים נודף בבית, שנוהגת היתה זקנתי עליה השלום להזמין כל האלמנות העניות שבעיר מזרעו של הגאון שלא היתה בידם לעשות משתה ושמחה, ולא שמה לבה שבגלל כן לא מצאו מקום בשולחן בניה ונכדית. זקני שלא ישב במושב נשים טייל אילך ואילך בחדר הגדול כשמקטרות הארוכה בפיו.

יג

אוסף מקצת משהו על השירים ועל הפזמונות שהיו פשוטי העם הם ונשיהם ובניהם ובנותיהם שרים ובייחוד התופרניות בשעת מלאכה. כן אספר משהו על התיאטרונים הגודדים שנדרו מעיר לעיר והציעו מחזות שונים ובייחוד של אברהם גולדפאדן אביו של התיאטרון האידי, שחזויותיו התיאטוריים בייחוד שולמית ובייחוד השירים שבמחזה מצאו מסלות ללכות הנערות ומן הלב אל הפה.

מן המחזות שראיתי בקטנותי הוא המחזה מירלי אפרת ליעקב גורדין. באורות שפינה מן הסוסים העמידו ספסלים ארוכים והעמידו בימה לשם להקתו של טנצפ שבאה מלמברג והציגה כמה מחזות ובהם מירלי אפרת שעשה רושם גדול על כל רואי המחזה. מחזה זה שבאידיה הוא המחזה היחידי שראיתי בחיי. אף בימים שעשיתי בלמברג למעלה מחודש ימים לא הלכתי לשום תיאטרון, הן מחמת חסרון ממון והן מחמת שלמברג העיר הגדולה עם שפעת יושביה מלאו את עיני ולא ביקשו לראות יותר מהמה.

אבל שירים רבים שמעתי, שירים שהיו שרים בלילי חורף הארוכים ובלילי קיץ החמים, בשעת מלאכה ובשעות של בטלה. מהם שירים של געגועים ושירים של פגעים על צרת היחיד וצרות הכלל ובייחוד על הגלות הארוכה ועל משיח צדקנו שאנו מחכים לו בכל עת שיבוא. אף שירים של ליצנות היו נשמעים, לא כל פה ידע את כוונת המשורר שהוא שר את שירו.

דבר של תמיהה אשלב כאן. נודג היה מר בן צבי עליו השלום בימי נשיאותו, שבמוצאי יום הכיפורים היה מזמין לביתו ממיטב בעלי התפילות של כל עדה ועדה שבירושלים והם היו שרים ממיטב התפילות לפי נעימתם. וכן נודג אחריו מר שזר שיחיה.

אף אותי זימן מר בן צבי עליו השלום בין שאר המוזמנים לשמוע אל הרנה ואל התפלה. היו שם בין המשוררים שתי מקהלות, אחת של חסידי חב"ד ואחת של חסידי ברצל, בין התפילות שמקהלה אחת שרה הכניסו שיר אידי ששרו אותו מתוך דביקות והתלהבות. לאחר שסיימו אמרתי למנצח של המקהלה, מה זה עשית? שיר של ליצנות שעשה וולויל זבארזר על הצדיקים ועל החסידים אתם שרים בין שירי הקודש במוצאי יום הקודש. השיב לי בתמימות, מקובלים אנו שהיה רבינו הקדוש וזכורו יגן עלינו נודג לשיר את השיר הזה בניגון זה ששרנו אנו.

מי יגלה עפר מעיניך ר' מושקי שוחט שהגלית מביתך את בנך את וולויל על שהיה מתלוצץ בשיריו על הרביים ועל חסידיהם, התלוא חסידים תמימים וישרים שרים מהם במוצאי יום הכיפורים מתוך דביקות והתלהבות ולא עוד אלא שמיחסים את השיר לרבים הצדיק.

יד

אמלא את דברי על השירים ששמעתי בקטנותי. רובם נתחברו לשעתם ומקצתם כל שעה שעתם.

אזכיר כאן שני שירים של פגעים. אחד יסודו בימי הבהלה בשנת תרכ"ט, שנשמעה שמועה שהמלכות עומדת לגזור גזירה על ישראל שכל מי שלא עשה חובתו לצבא, היינו מי שלא מלאו לו עשרים וארבע שנה אסור לו לישא אשה. רעשה כל המדינה והיתה יללה גדולה. הקדימו צרה לצרה והשיאו את בניהם כשהם קטנים עד שלא נתפרסמה הגזירה ואזהרותיה וענשיה. לא השגיחו למי משיאין ולא נתנו עיניהם לא בנדוניא ולא בייחוס.

שיר אחר של פגעים יסודו בצרה אחרת שהביא מלשין יהודי על אחיו שבגליציה, שהטעין דברים למלכות שבחורים בריאים משתחררים מעבודת הצבא על ידי שוחד ממון, שמשחדין את

שרי הצבא שנתמנו לבדוק מי ראוי לשרת בצבא ומי לא ראוי לשרת בצבא. בגלל המלשינות הזאת התחילה המלכות מדקדקת עם כל בחור יהודי ולקחה כל מי שלא היה לו מום שבגלוי. אם איני טועה מחברו של שיר הבהלה הוא וואלף עהרנקרנאץ מהעיר זבאראו, שמחמת חיבתו נקרא בפי העם וועלויל זבארור. אותו מעשה איני יודע מי קבעו בחרוזים.

עוד שירים רבים היו שרים. אין קץ לשירים שרובם ככולם גשתכחו, כל שכן שירים שבן לילה נתחברו, על ידי בדחנים, על ידי בעלי כלי זמר, שהיו מלווים בלילות את הסגפנים, היינו בחורים שהגיעה שעתם לעמוד לבחינות הצבא והיו מסגפים עצמם במיעוט אכילה ושתייה ובמיעוט שינה כדי למעט חלבם ודמם כדי שלא יהיו ראויים לעבודת הצבא והיו ממתיקים להם את לילותיהם בשירים קלים שעשו להם מחבריהם בחרוזים ובניגון חדשים ללילות.

טו

כמו שכתבתי למעלה היו קוראים לאידיט זשארגון ובלשון נמלצת נקראה די זשארגונישי שפראך ואף סופרי אידיט קראו לה זרגון. ואם אין זכרוני מטעני שלום עליכם עליו השלום בנוסח שעשה למצבתו קורא לעצמו א שרייבער פון זרגון.

טז

קודם שהגיעו לעירנו ספרי מנדלי ופרץ ושלום עליכם וספקטור היה המשכיל הקורא יהודית נהנה מן פוילישען יינגל ליצחק יואל לינצקי ומן היידישן ערב פסח שנדפס בעילום שם המחבר. בדורי אני לא היה איש קורא בהם עד שנשתקעו שמותיהם.

סמוך לאותו זמן התחילו גליונות בודדים של עתונים אידיים מגיעים לעירנו. יורדי אמריקה זכרו את קרוביהם שבעירנו ופקדו אותם לפרקים בעתונים אידיים. האמריקאים הללו שבקושי מצאו לחם צר ופאת מטה ועבודתם שש עשרה שעות ביום או כרוכלים נודדים קימצו מלחמם וקנו להם עתון לדעת מה חדשות בעולם, שיגרו את העתון לקרוביהם שביורופ.

כאיגרת שלום מארץ רחוקה מאת רחוק כן היה העתון הזה למקבליהם. אבל קריאת העתון לא הביאה שמחה. המאמרים לא היו מרובנים לא מחמת תוכנם ולא מחמת לשונם הבלולה במלים רוסיות ובמלים אנגליות שלא שמע אדם בעירנו מימיו שמץ מהן. מחמת קדושת אותיות לשון הקודש שנדפסו בהן העתונים היו נוהרים מלגהוג בהם מנהג בזיון והיו מונחים להם בבית.

מונח לו דבר שבדפוס בבית שאין בו ספרים חוזרים ומסתכלים בו. וכי שוטה היא אמריקה שמוציאה מעות על עתונים שכאלה, אלא ודאי יש כאן דברים שצריכים לימוד. היו מתייגעים עליהם עד שעמדו במקצת על התוכן, ומתוך התוכן הבינו במקצת את פירוש המלים.

יז

עם חדשות היום קראו גם דברים שבפוליטיקה. אף על פי שידעו שאמריקה ארץ החופש היא וכל אדם שם רשאי לגלות דעתו על הליכות המדינה ואפילו על מעשה הפריוזינט שהוא בבחינת מלך תמיהים היו שיהודי שכותב יהודית מבקר את מעשי המדינה ואינו חושש. אף עירנו אינה חסרה מיני בני אדם שקוראים תגר על מעשיהם של מנהיגי העיר, אלא הללו סתם עזי פנים הם שלשונם חריפה משכלם, מה שאין כן העתונים שנכתבים על ידי אנשים נבונים שבקיאים בפוליטיקה.

קמעה קמעה הקנו הקוראים לעצמם ידיעות במעשי העולם והליכות המדינות, נתרחה דעתם

ונתקנה לשונם וניתנה להם להביע את דעותיהם בלא גמגום. אולי יותר מן המשכילים שהיו רגילים בעתוני וינא שנכתבו בלשון נמלצת.

מהליכות המדינות הגיעה דעתם להליכות העיר, ומשרי המדינות למנהיגי העיר. ולא חששו מלבקר את מעשיהם בגלוי ולא בסתר, בנחת ולא בצעקה, בטעם ודעת ולא בחירופים וגידופים. וזה היה כמה שנים קודם שנתמלאה עירנו סוציאליסטים ואנרכיסטים. שמעו מנהיגי העיר והיו תמיהים. רגילים היו בעזות ובהוצפה, פתאום דברים של מתנגדיהם בנחת נשמעים, אפילו מכוונים כנגדך אתה מבקש לשמוע. מאחר שכבר דנתי בזה במקום אחר הריני מקצר ועולה.

יח

כבר כמה דורות קודם לכן כבר בשנות תר"ה תר"ט, הוציא אברהם מגדיל מוהר אחד לשבוע כתב עת בלשון יהודית (ובכן כבר קודם למנדלי קרא מוהר לאידית יהודית). טופס אחד מאותו העתון היה מגיע לעירי. סיפר לי החכם ר' חיים גוטפריד עליו השלום, גביר אחד היה בעירנו בעיריש נאכט שמו, שהיה חתום על כתב העת של מגדיל מוהר. כשמספרי חדשות היו מספרים בחדשות שנתחדשו בעולם או שהיו מסיחים בעניינים מדיניים היה אותו הגביר אומר, מגדיל מוהר שרייבט מיר, פירוש מגדיל מוהר כותב לי. רואה היה הגביר את כתב העת שהיה חתום עליו כמכתב שלוח אליו מידי עורך כתב העת.

יט

מדלג אני על כל הדורות ועל כל העתונים שבאידית מימות כתב העת האידי הראשון והיחיד בכל הארצות ואיני מספר אלא על דורי אני ועל העתונים שהיו בימי.

שבועונים שונים בלשון יהודית היו צצים ונובלים צצים ונובלים בערים שונות שבגליציה. ערוכים היו לפי טעם רוב הציבור שבדורם. קצת עניינים מדיניים, קצת חדשות, קצת עסקי קהלות ודברי ריבות, ומחלוקות על שוחטים ורבנים, פרנסים ומנהיגים, קצת ליצנות קצת בדיחות והרבה הרבה פטפוטים.

משל בפי תלמידי חכמים, רוב הספרים חכמתם מרובה משל מחבריהם, לגבי העתונים הללו, טובים היו העורכים מעתוניהם.

לא אזכיר את שמות העתונים ועורכיהם, ולא אביט ביצרי שמשיאני לספר מאותם הדברים המבדחים ששמעתי עליהם מאליעזר רוקח, מדוד ישעיה זילברבוש, מגרשום באדר, מלייבל טיוביש וכן מכמה משכילי הדור. אבל אספר על טרחם ומשאם של העורכים, על יגיעתם בעריכת העתון ובהוצאתו.

רובם של העורכים מבעלי לשון הקודש היו והעברית נשמעה להם בכתב יותר מלשון יהודית, שעדיין לא היו מלים ביהודית למושגים התרבותיים שאין עתון יכול לדלג עליהם, והרבה הרבה היו מייגעים עצמם כדי למצוא מלה למושג. מצאו לו את המלה או שתרגמו את המושג במלים רבות הקורא לא הבין מה זה אומר.

יגיעה אחרת עם בושת פנים, שהיה העורך צריך לחזר בעיירות לבקש לו חותמים על עתונו, שעדיין לא היו מפלגות שמפרנסות עתונים, אף על פי שרבו חילוקי דעות לא נתלקטו למפלגה אחת, חוץ מחברת שומר ישראל וחוץ ממחזיקי הדת ובמקצת חברת אותה עמו וארצו, כלומר פולין וארץ פולין. והם הוציאו את דבריהם בעברית.

כ

אחר ימים התחילו יוצאים שבועונים אידיים טובים מן הראשונים. סגנונם סגנון היה ותוכנם תוכן. לא התפתחות היתה כאן, אלא בריאה חדשה. חדשות נעשו בארץ.

אף חברת אחיאסף שנוסדה לשם הוצאת ספרים עבריים הוציאה אחת לשבוע עתון באידיש, בכוונה מכוונת לעשות נפשות לתחיית האומה בין פשוטי העם שלא הכירו לא עברית ולא לשון אהרת. ערוך היה העתון בטעם ובדעת ומטובי הסופרים העברים היו סופריו, לצורך השעה ולתקנת הדור המירו עברית באידיש.

הקורא הפשוט שנתכוונו לו בעלי אחיאסף וסופרי העתון לא קראו בעתון. שמו לפנייהם גליון לא תבינו לא את הלשון ולא את הענין. הלשון לשון לימודים היה והענין רחוק היה מלבם. לא קלט אותו הלב ולא הבינו העינים מה הן רואות. מי קרא בעתון, הקורא העברי, שהיה רגיל בקריאה.

שבועון בלשון יהודית, שקשה לומר עליה שהיא לשון יהודית, הוציאו הסוציאל דימוקרטים היהודים שבלמברג. שם העתון ושם עורכו נשמטו מזכרוני.

מכל הדברים שנשתיירו בזכרוני הוא בקורת קשה על שלום עליכם וסיפוריו, שלא נכתבו לפי דעת המבקר אלא כדי ללגלג על העניים והאביונים, כדרך הבורגנים הקטנים שמלגלים על פשוטי העם.

עוד זאת אני זוכר ממה שקראתי באותו העתון בגליון לאחד במאי. מעשה פעם אחת נתארח סוציאליסטן אצל חבריו הסוציאליסטן. ראה את בתו התינוקת יושבת על המטה כשהיא נושאת כפיה כלפי מעלה כדרך המתפללים (ודאי למתפללים נוצרים נתכוון הכותב) והיא מנענעת בשפתיה תפילה קודם השינה. אמר לו האורח לבעל הבית, סבור הייתי עליך שכבר עקרת מלבך כל אמונה תפלה, וכן חיינת את בני ביתך שלא להאמין באלהים, לסוף רואה אני את בתך התינוקת מתפללת כאחת המאמינות. חייך לו בעל הבית ואמר לו לאורח, הט אזניך ושמע מה בתי אומרת קודם שנתה, וכן הנתגתי אותה לומר כל לילה קודם שנתה. הט האורח אזניו ושמע שהיא אומרת, מיין הערץ איזט קלאר, מיין הערץ איזט ריין, דארט וואהנט גור לאסאל אליין. פירוש, לבי זך, לבי נקי, בו ינח לסל בלבד. השתמשתי בחרוזים אלו במקום אחר, לשם שלימות הענין חזרתי עליהם כאן.

כא

עוד עתונים רבים היו בגליציה. מהם האריכו קצת ימים, מהם פסקו מלצאת לאחר שיצאו מהם ברוב עמל ויגיעה כמה גליונות. סבורים היו עושיהם שאם יעשו עתון בלשון יהודית שרוב יהודי גליציה נזקקים לה רובם ככולם יקפצו עליו. והם לא ידעו שאותם היהודים שנתכוונו להם לא היו נזקקים לעתון, ואפילו היו נזקקים לעתון לא היה בידם לקנות להם עתון. משראו המול"ים שהם מפסידים והולכים משכו ידיהם מהוצאת העתון. אחד היה הדראטהביטשער צייטונג שיצא שנים הרבה, משנות התשעים עד שנכנסו הרוסים לגליציה במלחמה הגדולה, ומעין עתון רשמי היה שיצא בכספי הממשלה האוסטרית. אף אין למנותו עם העתונים האידיים, שלשונו גרמנית בכתב עברי, ברם דבר טוב היה בו, שהיה בו דף בעברית, ערוך העתון בתחילתו סופר עברי היה ואף הוציא ירחון עברי בשם ציון. אם אין זכרוני מטעני יצאו שש חוברות.

כב

כשם שנתלבטו העתונים האידיים כך נתלבטו העתונים העבריים. קשה היתה העניות ולא היתה הפרוטה מצויה, כל שכן לקנות דבר שאפשר להתקיים בלעדיו, כל שכן עתון. אם לשם חדשות, כמה חדשות אתה שומע בבית המדרש או להבדיל בבית המרחץ ובשוק, ואם לשם דברי מליצה, כמה ספרי מליצה מצויים.

דברים שאמרתי לגבי ספרי מליצה לגבי יודעי עברית אמרתי. משהו מקדושת לשון הקודש היה חופף על כל ספר כתוב עברית ואף גם על כל כתב עת עברי עוד מימות המשכילים הראשונים. מתוך שדקדקו בתפילה דקדקו לבטא כל תיבה כהלכתה, ושקדו על דקדוק הלשון.

כבר סיפרתי במקום אחר שרבינו הגאב"ד בעל דעת קדושים נסתפק בתיבת הקושט שבפרשת הקטורת היא מבטאין אותה, אם בשין ימנית אם בשין שמאלית, והרי אם חיסר אחת מכל סימניה חייב מיתה, בכך נוהג היה שהיה אומר הקושט או אולי הקושט, הן בשין והן בסין. ומעשה פעם אחת בא לעירנו שאר בשרי החכם המפורסם דוד צבי מילר מווינא לבקר את אמו עליה השלום, באו כל גדולי העיר להקביל את פניו, וביניהם זקני בית המדרש הישן, שהוא ואביו ר' אברהם מילר וחמיו של אביו זקנו הרב הנגיד ר' יהודה תוספות ממתפללי בית המדרש הישן היו. ישבו ושאלו אותו על וינא עיר הקיסר ועל שרי המלוכה ועל הקיסר. שיסע אותם זקן תלמיד חכם וירא שמים ואמר להם עד שאתם מטריחים על אורחנו היקר בדברי רוח מוטב שתשאלו אותו כיצד מבטאין אותה תיבה אם בשין ימנית או בשין שמאלית.

כג

עוד דבר אספר על אהבת לשוננו הקדושה. זקנו של זה ששידלני לשלוח לשמעון מנחם לור את שירי גבור קטן בעל עסקים גדולים היה. היה לו שותף אדם שכמותו. סוחר וכן תורה. סמוך לעיר היה דר אדון אחד בעל אחוזות הרבה. היה לוקח מהם סחורה, פעמים במזומנים ופעמים בהקפה. מאחר שהיה נאמן עליהם היו נותנים לו סחורה בלא עדים ובלא שטר חוב ובלא שום פתק בחתימת ידו.

יום אחד נשמעה שמועה שאותו האדון יוצא למלחמת הבינים, מה שקוראים היום דו קרב, מפני דברים שנפלו בינו לבין אדון אחר. שמעו השותפים והיו דואגים לממונם, שאם יהרג ממונם אבד, מאחר שאין בידם שום סימן שהוא חייב להם ממון, חוץ ממה שכתוב על פנקסם שמו ושם הסחורה שלקח בהקפה וכמותה ומחירה וראשי תיבות של נשאר חייב.

בליל סופה וסער דפק הזקן על דלתות בית שותפו. פתחו לו ושמו, שהבינו שבא לבשר להם שבעל החוב יצא חי ולא נהרג, שאילו נהרג לא היה בא, שאין דרכו של אדם להרגיש בית על יושביו בליל סועה וסער כדי לבשר בשורה רעה.

הביאו לפניו יין שרוף שמפיג את הצנה והביאו לפניו מיני מזונות לקנח את הפה. מזג לו כוס ופרס לו פרוסה וברירך על המזונות ועל המשקה וטעם משניהם וברירך את בעל הבית ואת בני ביתו. ולא יכול השותף להתאפק ושאל, בכך הוא חי? אמר הזקן, ברוך מזוכיר נשכחות. טרוד הייתי בענין אחר והסחתי דעתי מן האדון ומן החוב. עכשיו שהזכרתי אמור אתה מה שמעת. אמר לו אני לא שמעתי כלום. אמר לו, לא שמעת כלום? אמר לו, אותו ענין שאמרת מהו?

אותו ענין כך הוא. ראש הקהל שבאותו הדור היה נוהג כדרך ראשי הקהל שבימים שעברו שהיו נוהגים נשיאותם ברמים והיו עושים רוב מעשיהם שלא על דעת הקהל. פעם אחת עשה מעשה שרעשה עליו כל העיר. נכנסו אצלו רודפי שלום והשיאו לו עצה לוותר קצת כדי למעט את

המחלוקת. שמע ושחק. משיצאה שעה לא קצרה ולא אמר כלום לקח לו אחד מבעלי העצות לב, ושאל, מה מעלתו משיב? אמר להם, מה אני משיב? אז כוועל מר נעמין צייט וועל איך מיד מיישב זיין, פירוש, לכשאפנה אתיישב בדעת.

משמשה כל העיר בדבריו של ראש הקהל. אמר אחד לחבריו, מי שמתרגם לי את דברי ראש הקהל ללשון הקודש אומר עליו שבעל לשון קודש הוא. התחילו מתרגמים והולכים. זה תרגם כך וזה תרגם כך ולא תרגמו כלום.

על משכבו בלילה נפל פסוק זה לתוך פיו (תהלים עה ג) כי אקח מועד אני מישרים אשפוט, ובה והודיע לשותפו.

לא אוסיף להביא דברים שאין בהם משום הכרח לענין. ולמה הבאתי את מעשה הזקן, אלא, הון ועושר נותנים לו לאדם תקומה בעולם הזה, תורה ותפילה ומצוות ומעשים טובים פותחים לפניו בזה ובבא שערי שמים. פסוק מכתבי הקודש מעלה את שיחתו בבית ובחוץ בשווקים וברחובות לשיחתם של חווינו ומלכנו ועד לשיחתם של אבות.

כד

באותם הימים שנתלבטו העתונים האידיים נתלבטו העתונים העברים. מיום שהתחיל המבשר לצאת יצאו בזה אחר זה ובעת ובעונה אחת כמה כתבי עת בערים שונות, בלמברג ובברודי ובקולומיי ובקראקא. מלבד מאמרים וביאורי מקראות וחדושי תורה והערות ושירי מליצה אתה מוצא בהם מקצת ממה שנעשה בעולם ומה נשמע בארצות הגולה ומה נתחדש בארץ הקדושה. דרך כתיבתם חידשו מלים חדשות וניבים, וברוחה של הלשון הידשו. מהן נכנסו ללשון, מהן נשתכחו וחזרו ונתחדשו. כשאני שומע אחד מבעלי הלשון שמשתבח במלים שחידש נזכר אני באותן המלים שנתחדשו באותם העתונים שקדמו לו ולאביו ולזקנו.

אחד אחר אחד פסקו כל כתבי העת העברים מלצאת. מהם פסקו עם מיתת בעל כתב העת, מהם פסקו מחמת שמצא לו המו"ל פרנסה אחרת בעיר אחרת, מהם פסקו מחוסר חותמים. מכל העתונים העבריים שיצאו בגליציה לא נשתייר אלא המגיד שהיה יוצא אחת לשבוע, שבוע אחד בשם המגיד ושבוע אחד בשם המגיד לישראל, לסוף פסק אף הוא מלצאת ונשתיירה גליציה בלא כתב עת עברי.

המגיד שהיה השבועון הראשון שהיה לנו בעברית, בראשונה היה יוצא בעיר הקטנה ליק שבפרוסיא המזרחית על ידי אליעזר ליפמאן זילברמן. שבועון בלשון עברי חידוש גדול היה באותו הדור, ובגלל החידוש הזה נתכתר בעל המגיד בכתר דוקטור על ידי החכם פרנץ דליטש.

לאחר שנפטר מייסדו ואחריו מסייעו דוד גורדון עבר המגיד מליק לברלין ומברלין לקראקא. לסוף יצא בעל המגיד לווינא לסוף יצא לאנגליה ושם נפטר לעולמו.

כבר קודם שיצא בעל המגיד מקראקא עורך היה את המגיד שמעון מנחם לזר עד שפסק מלצאת. אם איני טועה בשנת תרס"ג פסק המגיד מלצאת.

כה

נשתיירה גליציה בלא כתב עת עברי. קוראים שהיו רגילים לקבל בכל שבוע את עתונם ולמשמש בו משבת לשבת נתרקנו ידיהם ועמדו בעינים תוהות כשהם מסתכלים בשק שתלוי על צוארו של הדוור שמוציא מתוכו עתונים עתונים חוץ מן העתון החביב שהיו למודים לקרות בו ולדבר בו עם בני אדם שכמותם אוהבי עברית. ומי שלא היה לבו רחוק מקנאה היה מתקנא בקוראי גרמנית ובקוראי פולנית ואף בקוראי אידיית שהדוור מושיט להם את עתוניהם והם עומדים וקוראים.

קוראי עברית היו בגליציה שהיו מזמינים להם עתונים עבריים מרוסיה, אבל לבם לא היה שלם עם עתונם. דרכם של בני אדם שרוצים לדעת מה שמועה נשמע במקומות הקרובים להם, ואילו כל המעשים שהעתונים הבאים מרוסיה מודיעים ברוסיה הרחוקה נעשו, בערים שבקושי שמוותיהם נקראים.

צרה אחרת, לא כל מבקשי עתון עברי בקיאים במשלוח כסף לרוסיה, כל שכן בערים הקטנות שאף פקדי הדואר לא היו בקיאים. והרי כמה עתונים עברית שברוסיה סוכנים היו להם בגליציה, אלא אם התמו על ידי סוכן חדשים יצאו, עתון לא בא. לסוף כשבא בא צרור גליונות של כמה שבועות בבת אחת. ולא מחמת טובת עינו של הסוכן, אלא מחמת שכתבו לו וחזרו וכתבו לו. או מחמת רשלנות שהיתה בו לא הודיע למערכת ולא שיגרו את העתון, או מחמת שחס על הוצאת משלוח הכסף היה ממתין עד שימצאו לו עוד חותמים. וכאן חבורה של חמשה ששה חברים מצפים לו לעתון בכל יום שיבוא, שעליכם לדעת שאדם אחד בלבד לא היה בכוח לחתום על עתון והיו חמשה ששה חברים מצטרפים ונותן כל אחד חלקו לפי כוחו ולפי סדר הקריאה, היינו מי שקורא ראשון נותן כך וכך, פחות ממנו שני פחות ממנו שלישי וכן כל השאר. אבל בתרעומותיהם על גבאי החברה שווים היו. מעתה אתה יכול לשער כמה גדול היה הטורח להגיע אצל עתון עברי. עתונים יצאו ברוסיה שאדם בעירנו לא ראה אותם. עד שלא באתי ללמברג לא ראיתי את המליץ ולא ידעתי שעדיין היה יוצא.

כ"א

אחרי ספרי מדע שנקראו ספרי השכלה שבאו עליהם הסכמות מגדולי הרבנים שבדור התחילו מאספים שונים יוצאים. משתתפים היו בהם חוקרים והוגים משוררים ומליצים וסתם מושכי בשבט סופר. מעטים היו קוניהם. מרובים מהם קוראיהם. אחריהם התחילו כתבי עת מבשרי חדשות יוצאים. ואף בימי עניה של גליציה מצאו להם חותמים. על טופס אחד חתמו ששה שבעה בעיר וקוראים אין מספר נצטרפו להם. ולאחר שנה לאחר שמשמשו בגליונות ידים בלא שיעור כרכו אותם כאחד ועשאום ספר. ספר שכזה של גליונות המבשר של השנה השלישית לצאת המבשר מצוי בידי וממנו אני למד שתחילתו של המבשר בשנת תר"כ היתה. המוציא את המבשר היה יוסף כהן צדק, תלמיד חכם ומוקיר חכמה וחוקר תולדות ישראל ומליץ. מרוב מליצותיו קשה לעמוד על רעיונותיו.

מעתיק אני את הלשון שבראש גליון א של השנה השלישית. יוצא לאור מדי שבוע בשבוע ביום ו', עם לוית חן הנשר, ולעתים מזומנים גם עם הוספה מיוחדת המכונה הליכות עולים מחירו בפה (= כלומר בלמברג מקום מושבו של העורך) לשנה 5.20 ע"ו (= כלומר עסטרייכשי וועהרונג, פירוש לפי שער הכסף האוסטרי) — — — וכו' בארצות תבל, פראנקה לשנה 6 ג' (כלומר גולדן) — — — איש ואיש יוכל להשיגו באמצעות הפאסטאמט אשר בעירו ובארצו. למאספי התומים אתן לפי ערך עשרה למאה, ספרים חדשים יבשר המבשר בלי משא פנים. שכר מודעות 6 קרייצר ע"ו בעד כל שורה ושורה.

תבנית המבשר היא להבדיל בתבנית ספר משניות ודפיו בדרך כלל שני דפים היו. מצד אחד למעלה נדפס מספר הגליון במספרים לועזיים ובתוספת N שהוא קיצור של נומר, ובשורה שניה שנה שלישית ובשורה שלישית שם העיר לעמבערג י"א טבת תרכ"ג ובצדו השני שם העתון והתאריך בלשון אשכנז.

* פרק זה נפרד הוא משאר הפרקים בכת"י, ומשום עניינו צורף כאן.

אחר הדברים האלה אתה מוצא שתי שורות ומחצה ובהן מאמר חז"ל (ברכות ג"ח א) אורח טוב מהו אומר, כמה טרחות טרח בעל הבית בשבילי, וכו' אבל אורח רע מהו אומר, כל טורח שטרח בעל הבית זה לא טרח אלא בשביל אשתו ובניו.

אחר מאמרם ז"ל שמשמעו בתוכו מגיעים אנו למאמר ראשי ולמעלה ממנו באותיות נגלות לישועתך קריתי יי ואחריו קו מושכב ארוך ואחריו פסוק מתהלים כ, אלה ברכב ואלה בסוסים ואנחנו בשם יי אלהינו נזכיר וגו'. שם הויה כתוב בשני יודין כבסידור ושם אלקות באות ה'. אחר הפסוק אנו מגיעים למאמר הראשי. ובמלים אלו הוא פותח, היכל יי היכל יי הוא העולם האומר כבוד ליוצרו ולו שלם ההצלחה מצב ארצה וראשו מגיע השמימה והנה בני האדם עולים ויורדים בו, זה ישפל וזה ירומם, אלה יעלו עד שמי רום וכוכביהם, ואלה ירדו מטה מטה, וידוכאו עד עפר, עושה שניהם יי העומד על ראש הסלם.

וכך המאמר נמשך והולך עד לעבר השני ומסיים בפסוק שפתח בו אלא שמוסיף עליו העורך כלו תפלת עבדך בן אמתך יוסף כהן צדק. ובתוך המאמר מספר הוא לפני אלהיו מקצת מעשיו שעשה, שתל מגד ירחים שערך והוציא ואסף זורים באו ושחתו כרמו, אוצרות חכמה (כנ"ל) החל לאסוף ואוצר כספו הורק בשרתו צדק בקהל רב (כוונתו למבשר) וכנשר (כוונתו לתוספת המבשר) דאה וברחה תקותי ובגשתי גם הפעם אל הקדם לבשר לאחי דברים טובים ונחומים לאות על הבטחת נביאיך וחזוין... ולהרים קן שפתנו הקדושה המשיבה נפש יקדמוני רחמך.

סמוך לו למאמר הראשי בא מאמר שני בשם יהודה יעלה. במליצות נשגבות ונעלות מסופר שם על בית ראטהשילד העומד לגס עמים ועל המשתה אשר עשה יעקב ראטהשילד למלך נאפאלעאן ולראשי יועציו ושריו, וייטב הדבר בעיני הקיסר ולא הכחיד תחת לשונו כי היום ההוא יחד לו בימי שני חייו. ולפי דברי מכתב עת וואנדערער אמר הקיסר עם הספר (בשובו לביתו) רב תודה להעורך לפניו שלחן בארמונו וכו' ומכתב עת קעלנישע צייטונג יאמר מימי מלוך פראנץ הראשון עד היום הזה לא נראה ולא נשמע כי יואל מלך צרפת לאכול בבית אחד האזרחים, ומה גם מלך אדיר ורם ונשא כנאפאלעאן השלישי.

יש שם באותו המאמר הגיונות שתחילתם, ממלכה המבדלת בין ישראל לעמים ועל משפחת בית רוטשילד ועל הכבוד שבעצם היום ההוא בשעה תשיעית בבוקר בא הקיסר בהדרת כבוד ואתו עמו אחינו הידעץ פולד ושאר יועציו ושריו וגדולי צירי מלכי תבל היושבים בהיכל, וביניהם נזכר גם הנסיך מטרינץ ועוד נזכר שם פרשת הכסף חמשה ועשרים אלף פרנק בשקל זהב אשר שלח בית רוטשילד צדקה לחברה הנוסדת בסעמלין לתמוך ידי נדכאי בעלגרד אחרי האסון הנורא אשר קרה אותם זה לא כביר בברחם עירום מפני חמת המציק. ובסוגריים הוא כותב שם (הוי תסמר שער בשר הכותב והקורא גם יחד) ויעזבו את הונם ורכושם להציל את נפשם מתוך ההפכה. ובלשון הזה המאמר מסתיים, הן אלה קצות צדקות השרים הגדולים והנכבדים האלה ויתר צדקותיהם וחסידיהם הנאמנים, הלא הם כתובים בספר השמים והיו לפני יי לזכרון. אחר המאמר יהודה יעלה בא מאמר אחר, שער המשפט שמו ובסוגריים געריכטסהאללע ופוחת בסוגריים, אחרית הפוסק מעות לחתנו ופשט לו את הרגל. והתוכן הוא על קארל יוהן סקריבני והערמינע אשתו בת מי זהב ובסוגריים (טאכטער דעס גאלדארבייטערס). מאחר שדף אחד בגליון שבידי חסר אין בידי להביא מה נדפס.

גליון שני פותח במאמר כי נפלת קמתי שמו ועטור הוא בפסוק ובמאמר חז"ל. ומסתיים הוא הגליון בדיעה על גביר אחד מאחב"י שהרים תרומה לבית החולים ולשאר כמה מוסדות חסד. בבוזנית היא המליצה. מלים כהררים ותוכן כגריגר ואם יש בה רעיון מובלע הוא בשברי פסוקים ובהמזון מלים לאין תכלית כמעשה מנעימי מלל מסלסלי סלסולים. אם חזונים אם זמרים.

אבל גדולים מעשי כתבי העת הללו. מרחוק ומקרוב הביאו חדשות, מהיכלי מלכים ומבקחות עניים. משרים ורווני ארץ ומרבנים ופרנסים. מרוחקות היו הערים זו מזו, מחמת הדרכים הרעועות ומחמת העגלות. יצא אדם לפרקים מעירו וחזר לשם הקיפה אותו כל העיר לשמוע מה חדשות יש בעולם. בא כתב העת העברי ומודיע בגליון אחד חדשות הרבה ממקומות רבים. ארצות נשכחות שלא ידעו עליהן אלא מעט מן המעט מתוך החומש או מתוך הגמרא או מתוך ספריהם של ראשונים קיבלו מוחשיות חיה, שאדם שנתחונן בכוח הדמיון יכול היה לטייל שם בכוח דמיונו.

באותם הימים הגיעו חדשות ונצורות מארץ תימן. ארץ שלא ידעו עליה במקומות שלנו חוץ מאגרות תימן ששלח לשם הרמב"ם ז"ל. אדם יושב בעירו ובמקומו וקורא עליה ועל יושביה. זכור ר' יעקב ספיר לטוב שיגע וטרח ועינה בדרך כוחו והודיע לנו בלשונו ממה שראו עיניו שם בתימן אצל אחינו בני ישראל שם שהיו ברבות הימים לברכה בארץ ישראל. נוסף על כל הידיעות מכל הארצות באו ידיעות מארץ הקדושה. באמת אין בהן ממה שאין בספר הקינות, מכל מקום אפילו בחורבנה יהודים דרים בה ומקבלים יסורים באהבה מרוב חיבת הארץ.

סימבוליזם מיני בשומר הקדומה

פולחן הקודש של הכלולות

ש. נ. קרמר

ככל האדם ידעו השומרים את רגש האהבה בחילופי צביונו ועצמתו: את האהבה העזה, החושנית, שבדרך כלל מגיעה לשיאה בנישואים; את האהבה בין איש לאשתו, בין הורים לילדים, בין בני המשפחה השונים: בין ריעים וידידי-נפש. אולם האהבה בין האלים היא, על הכל, שעניינה את בעלי האגדה והמשוררים של שומר. כי לפי אמונתם וחזונם של השומרים, הרי על-ידי זיווגם המיני של האלים נתגלגלו החיים על פני האדמה, טובתם ורווחתם של בני האדם, ושל שומר ועמה ביחוד. למזלו של ההיסטוריון בימינו, לא היו המשוררים השומריים מן המתחסדים: לצמה ולערייה קראו בשמותיהם, וכשנזדווגו השניים לא היו מהססים לומר זאת. ואם יש מיתוסים שבהם הובאו תוצאותיהם הארציות, האנושיות, של המעשים הארוטיים של האלים בלבוש סימבוליזם הסתום עדיין בפני החוקר בימינו, הרי במיתוסים אחרים נאמרו הדברים בלשון מפורשת למדי. הרי, למשל, פיסקה מיתולוגית המתארת את התהוות הצומח, הנטיעות והעשבים, העצים והקנים, הדרושים לחיים עלי אדמות.

ארץ גדולה, חלקה, צחצחה פניה, בשמחה יפתה את גוה,
 ארץ רחבה פיארה גופה במתכת יקר ובסמפורין, התקשטה בזיורת, כדכוד ואודם מבהיק,
 מרום עדה קפלט של ירק, עמד בהוד-נסיכות,
 ארץ קדושה, הבתולה, התיפתה לכבוד מרום קדוש,
 מרום, האל הנישא, הציב ברכיו על ארץ רחבה,
 שפך זרע הגיבורים עץ ואגמון אל רחמה,
 ארץ מתוקה, הפרה הפורה, הופרתה בזרעו הדשן של מרום,
 בשמחה נפנתה ארץ ללדת את צמחי החיים,
 בשפע נתנה פריה, הטיפה יין ודבש.

בעוד שהצומח נתפס, לפי שורות אלו הפיזיות ביותר, כיוצא-חלציהם של אבא-מרום ואמא-ארץ, הרי שתי העונות המאונשות, קיץ וחורף, היו פרי זיווגו של אל האויר אנליל, עם ההרים הגדולים אשר הזריעם בזרעו. או, כלשון המשורר:

אנליל, כשור גדול, הציב רגליו על הארץ.
 לבעבור ישגה היום הטוב למכביר,
 לבעבור ינוב הלילה בשפע,
 לבעבור יגדלו רמים הצמחים, ירבה הדגן...
 לבעבור יעצור הקיץ את המרום,
 לבעבור יבלום החורף את גודש המים בחוף,

פרופסור שמואל נח קרמר הוא מגדולי האשורולוגים ומציבי חקר שומר בדורנו, ששימש עד פרישתו בקתדרה באוניברסיטה של פנסילאניה. הוא חקר, פיענח, ההדיר ותרגם לאנגלית את מרבית היצירות המיתולוגיות של השומרים, ובהיותו מחונן בעט-סופרים עשה מאין כמוהו להפצת הידיעה בתולדות שומר. מבין ספריו ומחקריו הרבים בהיסטוריה ובמיתולוגיה השומרית זכה אולי לתפוצה הגדולה ביותר בלשונות שונות ספרו הפופולארי "ההיסטוריה מתחילה בשומר" (ספרית פועלים, 1960). הוא שימש פרופסור אורח באוניברסיטה העברית בשנת תשל"ג.

פרופ' קרמר נענה להזמנתנו ושלה מאמר זה ל"מולד".

גמר אומר אנליל, מלך כל הארצות.
 הוא תקע שפכתו בהרים הגדולים, נתן חלק לארץ הרמות,
 (זרע) קיץ וחורף, שפע האדמה מזרע, שפך אל רחמם,
 בכל אשר תקע אנליל את שפכתו, כשור בר ינהם,
 שם שכן ההר יומם, נח שמח בלילה,
 המליט קיץ וחורף כחמאה דשנה,
 הלעיט אותם דשא טהור על מורדות הרים, כשורי פרא גדולים,
 בנאות הרים טיפח השמין אותם.

אחד התיאורים הגראפיים של מעשה-זיווג אלוהי, ותוצאותיו הפוריות לשומר ועמה, נוגע לפרת ולחידקל, שני הנהרות אשר נתנו חיים לזו הארץ השחונה והצחיחה. הנה מספר לנו משורר אחד, כי אל המים החכם אָנְקִי הוא שמילא אותם מים חיים ומחיים בשפכו את זרעו לתוכם כשור-בר משתולל המרביע פרת-בר. או, לפי תיאורו של המשורר:

אחרי שנשא (עינו) האב אָנְקִי אל הפרת,
 עמד בגאווה כשור לא נחסם,
 אז ירים שפכתו, זרעו ישפוך,
 ימלא החידקל מים נוצצים.
 פרת הבר גועה אל צאצאיה באחו, ברפת (שורצת) עקרבים,
 החידקל נכנע לו כחיכנע לשור לא חסום.
 הרים שפכתו, הביא את המוהר,
 הביא שמחה, כשור-בר גדול, לחידקל, למען לדת זרעו,
 המים אשר הביא, מים נוצצים הם,
 הזגן אשר הביא, זגן מפוספס הוא, אנשים יאכלוהו.

אך נראה כי דמותו של אינאנה, אלת האהבה והפרייה בשומר, היא אשר המריצה את בעלי המיתוס והמשוררים לרקום סביבה את דימויהם וסמליהם הארוטיים ביותר. שהרי לפי האגדה מאמין הדתי של שומר היו הכלולות הפולחניים בין מלך שומר ובין אלת הפרייה הזאת רבת המשיכה המינית הכרח גמור לפריונה של הארץ ולרווחת יושביה. השליט השומרי הראשון שקיים פולחן זה שאינו חסר נעימות היה המלך-הרועה דומוזי (הוא תמוז המקראי), שמלך בארץ, אחד המרכזים העירוניים הגדולים של שומר, בראשית האלף השלישי לפני הספירה; כך על כל פנים היתה המסורה בשומר בשנים מאוחרות. הרי לפנינו, למשל, מיתוס פיוטי המתאר את בחירת האלה את דומוזי לחתנה, ואת גופו של מישגל הצמד הקדוש, ההתדווגות אשר הפריחה את כל הצומח מסביבם; בקשתה של בת-הזוג האלוהית מבעלה הרועה, שיביא לה חלב מעדרו והבטחתה לשמור ולטפח לצמיחת את הארמון, את "בית החיים". השיר תחלתו בחד-שיח של האלה המכריזה על בחירתה את דומוזי ל"אלוהי הארץ" — המלך נעשה אלוהי על-ידי הנישואים עם האלה — לרצונם של הוריה:

העפתי מבט עיני על כל האנשים
 נתתי את דומזי עם אלוהי הארץ,
 דומזי, אהוב אָנְלִיל,
 ללבב אמי יקר הוא,
 אבי ירוממו.

עתה, ממשיך המשורר, היא מתמרקת בסבון, לובשת את "בגדי המלכות" שלה המיוחדים, ושלחת להביא את דומוזי אל בית-מקדשה המלא תפילה ושיר ומושיבה אותו לידה ברוב שמחה.

נוכחותו ממלאה אותה תשוקה ותאווה עד כדי כך שהיא מחברת מניה וביה שיר-מומור לערייתתה, שבו היא מדמה אותה לשופר, ל"ספינת המרום", ללבנה המתחדשת, לקרקע מוכר, לשדה גבוה, לגבעה, ומסיימת בקראה:

ואשר לי, ערייתי,
אשר לי, גבשושית המורמת,
לי, הנערה — מי יפלחנה לי?
ערייתי, אדמת משקה — לי,
לי, המלכה, מי יציב את שורו שם?

וזה המענה לה:

הו גבירה רמה, המלך יפלחנה לך,
המלך, דומוזי, יפלחנה לך,

וכך היא נענית בשמחה:

פלח ערייתי, איש-לבבי.

לאחר שהיא רוחצת את חיקה הקדוש, השניים מזדווגים, וכל הארץ מדשיאה סביבם; או בעיני המשורר:

בחיק המלך עמד הצרז העולה,
צמחים קמו ועלו לידו,
דגנים קמו ועלו לידו,
... גנים לבלבו בשפע לידו.

וכך, ממשיך משוררנו:

בבית החיים, בבית המלך,
שכנה בשמחה רעייתו עמו,
בבית החיים, בבית המלך,
שכנה בשמחה אנאנה עמו.

כיון שנשתכנה בהצלחה בבית המלך דומוזי מביעה האלה בקשה ומבטיחה הבטחה. הבקשה היא לחלב וגבינה מעדריו של דומוזי:

הצהב החלב בשבילי, חתני, הצהב החלב בשבילי,
עמך חתני, אשתה חלב צח(?)
שור בר, דומוזי, הצהב החלב בשבילי,
עמך חתני, אשתה חלב צח(?)
חלב העזים, יל בדיר בשבילי,
מלא... גבינה מחפצי הקדוש...
האדון דומוזי, עמך אשתה חלב צח.

ומבטיחה היא לשמור את "האורווה הקדושה" של בן-זוגה, כנראה כינוי סמלי לארמון המלך:

בעלי, את האסס הנעים, את האורווה הקדושה,
אני אנאנה אשמרם בשבילך,

אגון על 'בית החיים' שלך.
את מעיך הפלאים המזהיר של הארץ,
את הבית שבו גורל כל הארצות נחתם,
אשר בו יורו דרך לאנשים ו(כל) יצורי חיים,
אני אנאנה אשמור בשבילך.
אגון על 'בית החיים' שלך,
'בית החיים', אסם חיים ארוכים,
אני אנאנה אשמור בשבילך.

משיר זה, ענוג ורצוף אהבה, אתה למד לכאורה כי דומזוי היה בחיר-לכה היחיד של אינאנה, המיוחל כבעלה, שהיא נשרפת ממש בכמיהתה לראותו דש בערייתה. ואולם יש עוד גירסה של החיזור שלפני הכלולות ובה סיפור-המעשה שונה לגמרי: בתחילה אינאנה דחה את דומזוי, הרועה, ומבכרת על פניו את אַנקימדו, היוגב, ורק אחרי שידולים רבים של אחיה, אַל השמש אותו, ואחרי נאום ארוך ואף תוקפני של דומזוי עצמו, הואילה זו לשנות דעתה. אַפיוודה מיתולוגית זו, המסמלת את המאבק בין היוגב והרועה על הפרייה, מסופרת בשני חיבורים, כעין מחזות קטנים, שיש זיקה קרובה ביניהם, וזה פותח במקום שהפסיק זה. הראשון מבין השניים מורכב מסד-שיח בשאלות ותשובות בין אותו והאלה והוא עוסק בעשיית מרבד למיטת הכלולות. הדושיח קצתו כד :

מלכה רמה, את הפשתן המטופח, השופע,
אנאנה, את הפשתן המטופח, השופע...
לך אעדור, לך אתן את הצמח,
אחותי, אביא את הפשתן המטופח,
אנאנה, לך אביא את הפשתן המטופח.
אחי, אחרי הביאך לי את הפשתן המטופח,
מי יסרקנו לי? מי יסרקנו לי?
את הפשתן הזה מי יסרקנו לי?

אחותי, סרוק לך אביאנו,
אנאנה, סרוק לך אביאנו.

אחי, אחרי שתביאנו לי סרוק,
מי יטונו לי? מי יטונו לי?
את הפשתן הזה מי יטונו לי?

אחותי, טווי לך אביאנו,
אנאנה, טווי לך אביאנו.

וכך המשורר ממשיך דושיח זה בשאלות ותשובות על הסריגה, האריגה והצביעה של המרבד, ורק אז, בסופו של השיר, מתחזרת לנו מטרת השיחה, כשאינאנה שואלת את השאלה המטרידה אותה באמת :

אחי, אחרי שתביאנו לי צביע,
מי ישכב עמי? מי ישכב עמי?

ועל זאת משיב לה אותו ללא היסוס כי דומזוי — או בשני כינויו אושומגאלאנא (הדרקון של אן) וכולי-אנליל (דיד אַנליל) — הוא שהיה בעלה וישכב עמה :

עמד ישכב, הוא ישכב,
 עמד בעלך ישכב,
 עמד אושומגאלאנה ישכב,
 עמד פולי-אנליל ישכב,
 עמד יוצא הרחם הפורה ישכב,
 עמד זרע מלכים ישכב.

אך אינאנא מתנגדת, בעדינות אך בתוקף:

לא, איש-לבבי הנו —
 אשר קנה את לבי הנו —
 אשר לא יעזור ואסמיו מלאו ונגדשו,
 התבואה אל האמבר כסדרה תובא,
 היוגב הוא אשר תבואתו תמלא כל אָסם.

כאן השיר נגמר. אך בעיני אותו, כך מסופר להלן, הלאו שלה אינו לאו; הוא מפציר בה שתינשא לרועה, ולא ליוגב:

אחותי, הינשאי לרועה,
 הנערה אנאנה, למה תמאני?
 חמאתו טובה, חלבו טוב,
 הרועה, כל אשר יגע בו מאיר.
 אנאנה, הינשאי לרועה,
 המקושטה אבנים טובות ומרגליות,
 למה תמאני?
 את חמאתו הטובה יאכל עמד, הוא המלך המגן,
 למה תמאני?

אך אינאנה עומדת במריה:

אני — לרועה לא אָנשא,
 לא אלבש מלבושיו הגסים,
 לא אקבל את צמרו הגס,
 אני הנערה ליוגב אָנשא,
 היוגב המגדל נטעים רבים,
 היוגב המגדל דגן לרוב.

הדבר מעלה חמתו של דזמוזי, עד שהוא יוצא להפך בזכות עצמו בטענה הנשנית, שיש בידו להציע לה יותר מהיוגב:

היוגב יותר ממני, היוגב יותר ממני,
 היוגב מה יש לו יותר ממני?
 אם יתן לי את קמחו השחור
 אתן לו ליוגב את כבשתי השחורה,
 אם יתן לי את קמחו הלבן,
 אתן לו ליוגב את כבשתי הלבנה,
 אם יצק לי את מיטב השיכר שלו,
 איצק לו ליוגב את חלבי הצהוב — —

וכן הלאה, וכן הלאה. דומזוי ממשיך בנוסח זה להראות את עדיפותו ומסיים, כמו שהתחיל, במלים:

יותר ממני, מה יש לו ליוגב יותר ממני?

פרץ רגשות זה נראה שהשיג את המטרה המיוחלת, ואינאנה משנה דעתה. כי המשורר אומר לנו עתה:

הוא צהל, הוא צהל, הוא צהל,
על חזה הנהר צהל,
על שפת הנהר, הרועה, על שפת הנהר צהל.

הנה מי זה בא לשפת הנהר? אנקימדו ולא אחר, אנקימדו היוגב — ומיד, ללא שהיות, דומזוי שוב ערוך אל קרב. למרבה המזל היוגב הוא מן הענוים, שוחר שלום וידידות. אין את נפשו לריב עם הרועה והוא אף מציע לו כר למרעה ומים לצאנו. וכך סיפור-המעשה סופו טוב: דומזוי מזמין את היוגב לכלולותיו, ואנקימדו שבע-רצון ומבטיח להביא מתנות נאות לכלה מתנזרת שדותיו. דומזוי דומה ששיכנע איפוא את העתידה להיות כלתו כי לו היתרון בעושר ונכסים. אך לפי שיר אחר, שהוהדר בזמן האחרון, היו לה לאלה פקפוקים גם בדבר יחוסו של החתן. רק לאחר שהרגיעה דומזוי והוכיח לה בראיות כי יחוסו אינו נופל מיחוסה, ניאותה לקחת אותו למאהב ובעל. לפי שתי גירסאות אחרות על החיזור, מבקשת אינאנה את הסכמת ההורים לפני שתשכב עם דומזוי. לעומת זאת יש שיר אחד המתאר את האלה כשהיא מרמה את אמה: היא מבלה את הלילה במשכב-דודים עם דומזוי לאור הירח, בשעה שאמה סבורה כי בתה יצאה לשוח עם רעותה בכיכר העיר. זה הנושא לאחד משירי האהבה עתירי העוז והרוך הפותח בשיח של אינאנה:

אמש עת אני המלכה זרחתי זרוח,
אמש עת אני מלכת המרום זרחתי זרוח,
זרחתי זרוח, רקדתי רקוד,
ובשיר פצחתי בהפציע האור העולה,
הוא פגוש פגשני,
האדון פולי-אנא [תואר של דומזוי] פגשני,
האדון שם ידו בידי,
אושומגאלאנא חיבקני.

אכן היא טוענת כי ניסתה להיחלץ מחיבוקו, שכן לא היתה יודעת מה לומר לאמה, או, כדברי התחנונים לאוהב, ששם המשורר בפיה:

הבה, שורר-בר, תן לי דרור, עלי ללכת הביתה,
כולי-אנליל, תן לי דרור, עלי ללכת הביתה,
מה אגיד לרמות את אמי,
מה אגיד לרמות את אמי נינגל!

ואולם בפיו מענה אשר אינאנה, הנודעת ברמאותה, מקבלת בשמחה רבה:

תניני ואודיעך, תניני ואודיעך,
אנאנה, רמאית בנשים, תניני ואודיעך,
זאת הגידי, רעותי לקחתני אל כיכר-הרבים,

שם שעשתני בגינה ומחול,
את שירה ערב שרה לי,
בגיל ונעימות ביליתי עתותי שם.
כה במרמה תעמדי לפני,ה
ואנו נתמכר לתאות-לבנו לאור הירח,
לך אציע ערש טהורה, ערבה ונעלה,
עמך נבלה עתותינו נעימות בשפע וששון.

ואולם נראה כי אהבת אינאנה ערבה לדמוזוי כל-כך עד שהוא מבטיח לה לקדשה כדת וכדין.
כי השיר מסיים בזמרתה הנלהבת והמתרוגגת של האלה:

באתי אל שער אמנו,
אני בששון אלך,
באתי אל שער נינגל,
אני בששון אלך.
באזני אמי יאמר את דברו,
יזה שמן ברוש על האדמה,
באזני אמי נינגל יאמר את דברו,
יזה שמן ברוש על האדמה,
הוא אשר מעונו רבניחוח,
אשר דברו יביא שמחה וששון,
אדוני יאה לחיק הקדוש,
אמא-אושומאגאלאנה [תואר של דומוזוי], חתן סין,
האדון דומוזוי יאה לחיק הקדוש,
אמא-אושומאגאלאנה, חתן סין.

אם הגיגת 'כלולות החדש' של דומוזוי-אינאנה החלה מן הסתם כפולחן מקומי בארץ שבה היה דומוזוי המלך ואינאנה אלת-המגן, הרי במרוצת הדורות נהפך הדבר למעמד לאומי רב-ששון, שבו מלך שומר, ואחר-כך מלך שומר ואפד, לוקח את מקומו של דומוזוי כהתגלמותו בעיבור מיסטי. עדיין אין אנו יודעים אימתי אירע הדבר, כלומר, מי היה השליט הראשון שחגג פולחן זה בבחינת דומוזוי בהתגלמות חדשה; מן הסתם אירע הדבר במרוצת הרבע השלישי האלף השלישי בשעה שתודעתם הלאומית של השומרים היתה בעיצומה. על כל פנים, כיום אנו יודעים כי רק בימי שולגי מלך אור, שמלך סמוך לסופו של האלף השלישי, מצויים לנו קצת פרטים תיאוריים של גירסת פולחן זו בעלת ההדגש הלאומי. לפנינו מזמור של שולגי, אשר את נוסחו מצרפים עכשיו קטע לקטע, שאפשר לכנותו "ברכת שולגי". המזמור פותח בתיאור מסע המלך מעיר-בירתו אור אל עירה של אינאנה, ארך. שם, לדברי המשורר, הוא מביא את ספינתו אל מזח כולאב, ופונה עמוס בהמות-קרבן לעיפה, אל אצנה, מקדש אינאנה. כשהגיע לשם לבש בגדי פולחן, כיסה ראשו בקפלט דמוי-כתר, ומראהו המופלא הרשים כל כך את האלה עד שנשאה קולה בשיר לזהט:

כשארחץ למען שור הבר, האדון,
כשארחץ למען הרועה דומוזוי,
כשאקשט ב... את ירכי,
כשאטוח בענבר את פי,
כשאצבע בפוך את עיני,
כשתיכנה ירכי בידיו היפות,
כשישכב ליד אנאנה הקדושה האדון, הרועה דומוזוי,

כשיחליק את החיק בחלב וחמאה ...
 כשיתן את ידו על ערייתי,
 כשיחליק את "ספינתו השחורה" כבשמן,
 כשימרק(?) את "ספינתו הצרה" כבשמן,
 כשילטפני על הערש,
 אז אלטף את אדוני, גורל מתוק אועיד לו,
 אלטף את שולגי, הרועה הנאמן, גורל מתוק אועיד לו,
 אלטף את מתניו, את כהונת רועה הארץ
 אועיד לו כגורל.

וזה הגורל הנעים אשר מינתה האלה לאהוב-לבה:

בקרב אני אנהיגך, במלחמה אני אשא כליך,
 באסיפה אני מליץ לך,
 במסע אני השראתך.
 אתה הרועה הנבחר של משכן הקודש, (?)
 אתה המלך, המשביר הנאמן של אנאנה,
 אתה מאור המשכן הגדול של אן,
 כשר אתה בכל האפנים.

לשאת ראשך על הבימה הנישאה אתה כשר,
 לשבת על כס הסמפורין אתה כשר,
 לעטר ראשך בעטרה אתה כשר,
 ללבוש מלבושים ארוכים לגופך אתה כשר,
 לעטות אדרת מלכות אתה כשר,
 לשאת האלה והנשק אתה כשר ...
 לדרוך הישר את הקשת הארוכה והחץ אתה כשר,
 לחגור את הכידון והקלע אתה כשר,
 לשרביט-הקודש בידך אתה כשר,
 לסנדלי הקודש לרגליך אתה כשר,
 אתה הזריז, לרוץ אורח אתה כשר,
 לפזז על חזי הקדוש כעגל סמפורין אתה כשר,
 יאריך ימים לבך הנאהב.

זה אשר יעד לך אן, לבלי ישונה,
 אָנְלִיל, חותך הגורל — לבלי יומר,
 ללב אנאנה יקרת, אתה אהוב נינגל [אמה של אנאנה].

מימי שולגי והלאה כמעט כל מלך בשומר מתפאר שהוא בעלה האהוב של אינאנה, כפי שעשה גם אביו של שולגי, אור-נאמו. ולפחות במקרה אחד, של אדין-דגו, מלך שמלך כעבור כמאה שנה אחרי שולגי, אנו למדים ממזמור לאלה, כי גם הוא חגג את פולחן כלולות הקודש כהתגלמות של דומזוי, וכינוי אָמַא-אָשִׁימְגַאלָאנָה. וזה לשון הפיסקה המתארת בפרטות מה התרחש בעת טקס הכלולות:

בארמון, הבית המנחה את הארץ, "צבת" לכל ארצות נכר,
 באולם "המשפט במסה", שם נאספם העם, "שחורי הראש", *

* כינוי לבני שומר.

הוא [המלך] הקים בימה ל"מלכת הארמון" [אנאנה],
 המלך, כאל, חי בו עמה.
 להשגיח על חיי כל הארצות,
 לוודא את ראש [החודש] הנכון,
 לקיים בשלימות את... ב"יום השינה" [של אל הסהר, כלומר היום האחרון לחודש].

בראש השנה, יום החוק,
 הוקם מקום שינה למלכתי,
 הם [האנשים] מטהרים קני אגמון בשמן־ארז ריחני,
 מקימים אותם כערש למלכתי,
 עליה יפרשו מרבד,
 מרבד משמח לבב, ומנעים הערש.

מלכתי נרחצת בחיק הקדוש,
 נרחצת בחיק המלך,
 נרחצת בחיק אידין־דגן,
 אינאנה הקדושה מכוסכסת בסבון,
 שמן ארזים ריחני יזו על הארץ.
 הולך המלך בראש מורם אל החיק הקדוש,
 הולך בראש מורם אל חיק אנאנה,
 אַמא־אושומגאלאנה שוכב עמה,
 באהבה מלטף את חיקה הקדוש,
 היא ממלמלת במרגיע:
 'הו אידין־דגן, אכן אתה אהובי.'

ואז, כנראה למחרת היום, נערך משתה גדול באולם הקבלה הגדול שבארמון, וכך מהלך הדברים:

בעוד קרבנות קודש נערמו, וטהרה נערכה,
 בעוד קטורת נערמה, בעוד ברושים הובערו (?),
 בעוד מנחות־לחם נערכו, והכלים נערכו,
 הוא בא עמה אל הארמון הנישא,
 הוא חיבק את אשתו הקדושה,
 כאור־יום הוליכה אל הכס על הבימה הגדולה,
 קבע מושבו לידה כמו המלך אותו [אל השמש],
 שפע ועתרת ערך לפניו,
 משתה הדור הכין לה,
 את "שחורי הראש" הוליד לפניו.
 עם תוף (?) שדברו חזק מריח הדרום,
 וקתר־וס־אלגר (?) נעים־הקול, פאר הארמון,
 הקתרוס המרגיע רוח אנוש,
 המשוררים פוצחים בשיר המשמח לבב.

המלך הושיט יד למאכל ולמשקה,
 אַמא־אושומגאלאנה הושיט יד למאכל ולמשקה,
 חוגג הארמון, המלך עלו,
 עם האנשים מדושני שפע,
 תמא־אושומגאלאנה עומד בשמחה קיימת,
 יאָרכו ימיו על הכס הפורה.

לפני ארבע-עשרה שנה, בשנת 1959 לדיוקו של דבר, הוצאו לאור שני לחות של "כלולות קודש" שהיו גנוזים כמאה שנה בארונות המוזיאון הבריטי, ואף בהם מובאים פרטים מעניינים, ואם רצופי רויס, הנוגעים להגיגת הפולחן. באחד הטכסטים הללו מסופר כי לאחר שהוקמה מיטה "פוריה" במקדש האלה, הודיעו כוהני פולחן המכונים "לובשי בד" לדמוזי על נוכחותה, שמו לפניו מזון ומשקה, והומיגו אותו בפטוקי חידות להתקרב אל אינאנה. לאחר שבירכה האלה את דמוזי ברכה קצרה, מסיים החיבור בבקשה אל אינאנה, מן הסתם מפני דמוזי, לתת לו את שדיה — "שדה" — המגיבים תגובה רבה.

הטכסט השני מן המוזיאון הבריטי מקביל במידת מה לגירסאות שולגי ואדי-דגן של פולחן כלולות הקודש, אך הפרטים שונים מאד. הכוהן-המשורר פותח בפנייה לאלה ובהודעה כי גיביל, אל-האש, טיהר את "מיטתה הפוריה המשובצת סמפורין", וכי המלך עצמו — שמו אינו נזכר בטכסט — הקים לה מזבח וקיים את טקסי הטיהור שלה. אחרי עתירה לאלה לתת ברכתה למלך בליל האהבה, שר המשורר בהתלהבות על ערגתו של המלך לערש-הכלולות ועל המרבד שהכין לה, כדי שזה "ינעים את הערש המשמחת לבב". משהוכנה הערש והאלה נכונה לקבל את החתן, מכניס המשורר את גינשובור, השר הנאמן של אינאנה, המוליך את המלך אל הכלה ומבקש ממנה שתברך אותו בכל דבר הדרוש למלוכה מאושרת ומהוללת: שליטה מדינית איתנה בשומר והמחוזות השכנים לה, ברכת תגובת אדמה ותגובת הרחם, ורווחה ושפע לכל העם.

כאלה וכאלה הטכסטים של כלולות הקודש, טכסטים שונים ולעתים מנוגדים, שמחבריהם נתנו דרור לדמיונם לעטר ולפאר כל גוהג שבטקס הכלולות, ואת פרטי החיזור והאהבים של הזוג הקודש לפני הכלולות. דבר אחד ודאי: כלולות הקודש הוא מעמד שמח, משולהב, שנחוג בנגינות-ששון ומירות-אהבה גלהבות. לא מעטים מהם נתפרסמו במרוצת השנים, ועוד רבים טמונים בודאי בהריסות שומר. שירים ארוטיים אלו של שומר המפרסמים ומפארים את נישואיו של מלך-רועה לאלה ששמה השומרי אינאנה ושמה השמי אשתר, יתכן כי הם ממבשריו של "שיר השירים", אסופת שירי אהבה חושניים, שקישורם רופף, אשר כלילתם במקרא, בשכונתם של ספרי התורה, התהלים והנביאים, עוררה תמיהה ותהייה בלב חכמים בכל הדורות. מכל מקום הצדדים השונים בסגנון, בנרש, במוטיב, ולעתים אף בביטויים, מרובים ומגוונים הם.

כך, למשל, ב"שיר השירים" ובשירי כלולות הקודש השומריים מתואר האהב כמלך ורועה כאחד, והאהובה היא לא רק "כלה" לו אלא גם "אחות". גם השירים המקראיים גם השומריים עיקרם מונולוגים ודיאלוגים בפי האוהבים, שמשובצים בהם לעתים מעין פזמונים למקהלה. אלו ואלו נוקקים לצורות הדיבור והביטויים הריטוריים, המלוטשים, הקישוטיים, המעידים על אוצרו העשיר של משורר-החצר המקצועי. ואלו ואלו עוגים בהתעלסות האוהבים בגן, בכרם, או בשדה; או בנערה המביאה את האהב לבית אמה — ואין ספק כי עוד נושאים רבים יזוהו ברבות הימים. לפיכך לא רחוק לשער כי שיר השירים המקראי, או לפחות חלק הגון ממנו, הוא עיבוד של שירת פולחן עברית קדומה המוקדשת לחתונתו של מלך ישראלי — שלמה, למשל — עם אלת פרייה, טקס כלולות קודש שהיה חלק מפולחן הפרייה שקיבלו העברים הנוודיים הקדומים משכניהם הכנענים המעוררים, והללו שאלו אותו מפולחן תמוז-אשתר של האכדים השמיים, שלא היה אלא שינוי-גירסה לפולחן דמוזי-אינאנה של השומרים. ואין הדבר כה מפתיע כפי שהוא נראה במבט ראשון. שהרי כבר בדקו ומצאו חוקרי מקרא עקבות פולחן הפריין בספרים שונים בתנ"ך, ואף שהנביאים שללו אותו לחלוטין לא נעקר עקירה גמורה, והדים שלו מצויים אף בתקופת המשנה, היינו בימי חתימת המקרא בקירוב. יתר על כן, סברה זו יש בה כדי לסייע בביאור העובדה, שהחכמים קיבלו את הספר כחלק מכתבי הקודש. כי אפילו אחרי שאמונת-יהוה ביערה מתוכה

כל שריד מיסודי פולחן הפריזון, עוד דבקה בספר הילה של מסורת דתית שהכשירה את קליטת הספר בקאנון המקודש, מהיגם ששמו של המלך שלמה נצטרף לו באופן כלשהו.

דוגמה ברורה למדי של דמיון בנושא, בסגנון ובחיתוך הדיבור בין שירי המקרא לשירים השומריים אנו מוצאים בארבעת הפסוקים הראשונים של שיר השירים, שבהם האהובה מבקשת מהמלך, מן הסתם שלמה, אשר "עלמות אהבוך", ואשר "הביאני המלך חדריו", כי "ישקני מנשיקות פיהו, כי טובים דודיך מיין", בקשה שאחריה באה שירת העלמות "נגילה ונשמחה בך נזכירה דודיך מיין". בתי-שיר אלו יש להם מקבילות ואבטיפוס בדברים האַכסטאטיים שבפי כלתו האהובה של המלך שו-סין (בערך אלפיים לפני הספירה):

חתן, יקר ללבבי,
נעימים תענוגיך, מתוק-מדבש ;
לביא, יקר ללבבי,
נעימים תענוגיך, מתוק-מדבש.

צודדנני, אני עומדת ברעדה לפניך,
חתן, לו תשאני אל חדר-המשכב,
צודדנני, אני עומדת ברעדה לפניך,
לביא, לו תשאני אל חדר-המשכב.

חתן, הבה אָתן לך מלטיפותי,
יקר-מחמדי, לו יסוכו (?) אותי בדבש,
בחדר-המשכב, מלא-דבש,
הבה נתענג על יפיך הנעים ;
לביא, הבה אָתן לך מלטיפותי,
יקר-מחמדי, לו יסוכו (?) אותי בדבש.

חתן, רוית דודים עמי,
אמור לאמי, ותתן מטעמים (?) לך,
אמור לאבי, ויתן מתנות לך.

רוחך — אני יודעת אֵי לעודד רוחך,
חתן, נומה בביתנו עד שחר,
לבך — אני יודעת אֵי לשמח לבך,
לביא, נומה בביתנו עד שחר.

אתה, באשר אהבתני,
אנא תן לי מלטיפותיך ;
אדוני אָלי, אדוני רוחי הטוב,
שרסין שלי המשמח לבב אָנליל,
אנא תן לי מלטיפותיך.

מקומך מתוק כדבש, אנא שים ידך עליו,
כמו לבוש . . . שים ידך עליו,
כמו לבוש . . . כפה ידך עליו.

כעדות השורות האחרונות של שירה לירית נפעמת זו, לפנינו לא עלמה רגילה המגלה רגשות אהבתה לבחיר-לב סתם. הרי זו מנערוותיה של אלת האהבה — אכן הפיטן הקדום קורא לה "בלבלה" של אינאנה — השרה על ייחוד רב-אשר עם חתנה, המלך שו-סין ה"משמח לבב אָנליל", הזדווגות

מינית שתביא את חסדי האל לארץ ולעמה. שוֹ-סִין, בדומה לשלמה מזמן מאוחר הרבה יותר, נראה שהיה מחובב מאד על "נשות ההרמוז", הנערות והקדשות, מעם צוות-הפולחן של אינאנה-אישתר, ולא הופתענו בשמענו מפי חופרי ארץ הקדומה, שבה היה לאנאנה מקדשה הנערץ ביותר, כי הם חשפו ענק של אבנים טובות, שבאחת מהן נחרתו המלים: "קובאתום, כוהנת-לזפור של שוֹ-סִין" — ו"לזפור" היא מלה שזמרית המציינת גערה של אינאנה, שאולי מילאה תפקיד האלה בטקס כלולות-הקודש.

אכן נראה שמורגל היה שוֹסִין להעניק דורונות יקרים לבנות-בריתה של אינאנה, ביחוד אם הן שימחו לכו בשירה ערבה, שכן אחת מהן מזמרת כך:

על אשר הבעתי זאת, על אשר הבעתי זאת, שי נתן לי האדון,
על אשר הבעתי את שיר אל אר י, שי נתן לי האדון,
נטיפת זהב, חותם סמפורין, שי נתן לי האדון,
טבעת זהב, טבעת כסף, שי נתן לי האדון...

ואחרי קלסה את שוֹ-סִין כמלך גדול, היא ממשיכה:

אלי, מתוק שיקוי נערת-היין,
כשיקויה מתוקה ערייתה, מתוק שיקויה,
כשפתיה מתוקה ערייתה, מתוק שיקויה,
מתוק שיקויה המהול, שיקויה.

שוֹ-סִין הוא גם כן האוהב בשיר אחר של אחת מנערות-הקודש שאולי נבחרה בשביל ליל-אהבים עם המלך, ושלפיכך התקינה לה תסרוקת מיוחדת כדי להרהיב את לבו. כי אלה דבריה:

שערי, הוא חסה מושקה היטב,
חסת-נאפול הוא שערי, מושקה היטב,
מסורקות (?) למשעי פקעותי (?) הסבוכות,
אומנתי ערמה אותן גבוה.
שערי השופע...
היא אספה לעובי את תלתליו הקטנים,
היא מתקינה את 'ליבובי',
ה'ליבוב' — שערי הוא החסה, היפה בצמחים.
האח הביאני אל מבט עיניו המחיה,
שרסין בחר בי...

לאחר הפסק של שבע שורות בערך אנו מוצאים את חברותיה של הקדשה שרות במקהלה:

אתה אדוננו, אתה אדוננו,
כסף וסמפורין, אתה אדוננו,
היוגב הזוקף את הקמה, אתה אדוננו.

אך לקדשה לבדה שמורות השורות האחרונות:

לו אשר הוא דבש עיני, אשר הוא חסה של לבי,
יפיע יוס-החיים — לשרסין שלי.

החסה נראה שהיתה ירק חביב ביותר על השומרים — שהרי מדמים לה לא רק את תסרוקתה

ההדרה של האהובה אלא גם את האוהב עצמו, שהוא "חסה מושקה היטב", והוא גם גן מלא מזון אל זן, הדגן שבתלם, ועץ תפוח עמוס פירות, כעדות זמרתה הנלהבת של האהובה:

הוא נבט, הוא ליבלב, הוא חסה מושקה היטב,
גני המלא מזן אל זן של ערבת... 'בן-שעשועי אמו',
דגני השופע בתלם — הוא חסה מושקה היטב,
עץ-תפוח שלי נותן פרי עד אמירו — הוא חסה מושקה היטב.

אך על הכל היא אוהבת אותו משום שהוא "אישי-דבש" נוטף מתיקות:

אישי-דבש, אישי-דבש המתיקני מאד,
אדוני אישי-דבש של האלים, 'בן שעשועי אמו',
יפה הירכים... שלי — הוא חסה מושקה היטב.

בין שירי אהבה שונים שנותרו יש אחד שבו האהובה שרה:

חיים בואך,
ברכה בואך אל הבית,
לשכב לידך הוא ראש שמחתי.

בשיר-אהבה אחר פותחים הורי האהובה את הדלת לפני "חתנם" לאחר שפנה היום ובא הלילה, ו"אורי-רח נכנס לבית". להלן אנו מוצאים את האלה מבקשת מחתנה, "האח שתארו הדור", המתפעל מאד מ"רעמתו" היוצאת מן הכלל, "ללחון אותה סמוך אל לבנו". לאחר שבני הזוג הקדוש נודווגו בשעה טובה ומוצלחת, מברכת האלה את בחיר-לבה המלך בדברי עידוד:

לו תהיה מלכות המניבה ימי אושר,
לו תהיה משתה המאיר פנים,
לו תהיה ארד המאיר ידים.
אהוב אנליל, לו ימצא לבב אלק נחת בך.
בוא בלילה, שהה בלילה,
בוא עם השמש, שהה עם השמש,
לו יכין אלק הדרך לפניך,
לו יפלטוה נושאי הסלים ונושאי הקרדומים לפניך.

מוטיב חביב ב"שיר-השירים" הוא "ירידת" האוהבים לגן, לכרם, לשדה, והוא גם נושאם של כמה וכמה משירי האהבה בפולחן כלולות הקודש. אחד מאלו הוא מעין דו-שיח בין המלך שולגי ו"אחותו היפה" אינאנה. הוא פותח בתלונת האלה על יכול הצומח: אין איש מביא לה את אשכולות התמרות המגיעים לה, אף אין דגן באסמים. כאן מזמין אותה שולגי אל שדותיו ומבקש ממנה ל"הפרות" (?). אותם. כאן מצווה האלה על יוגב לחרוש את שדותיו של שולגי, ואז מזמין אותה המלך אל גנו וכרמו, כנראה לאותה תכלית.

קרובה יותר לספר המקראי בתוכן ובהלך-הרות היא פיסקה באחד משירי אינאנה, החרות על לוח מן המוזיאון הבריטי, שעוד לא נתפרסם, שבו האלה שרה:

הביאני לתוכו, הביאני לתוכו,
אחי הביאני אל הגן,
דמוזי הביאני אל הגן,
הילכתי (?) עמו בין העצים העומדים,
עמדתי עמו ליד העצים השוכבים,

ליד עץ תפוח כרעתי כראות.
 לפני אחי הבא בשיר,
 אשר מן... האשל בא לקראתי,
 אשר מן... אשכלות התמרים בא לקראתי.
 שפכתי צמחים מן הרחם,
 שמתי צמחים לפניו, שפכתי צמחים לפניו,
 שמתי דגן לפניו, שפכתי דגן לפניו...

ברוח דומה שרה האלה, בפסקה של שיר מקוטע, כי לאחר שהאוהב "שם ידו בידי", "רגלו ברגלי", קירב שפתיה אל פיו, רנה מדודיה, הוא מביא אותה אל גנו שבו "עצים עומדים" ו"עצים שוכבים", ושבו היא אוספת כנראה את פירות עץ-התמר ועץ-התפוח בשביל האוהב, שהיא קוראת לו מחמדה היקר.

אבל אכול דבש הרבות לא טוב, ביחוד באהבה, על כל פנים על-פי "בלבלה" אחת של אינאנה, שם האהובה מוכיחה את "הדוד" על שהוא להוט מדי לעזוב את "ערש הדבש הבשומה" ולחזור לארמון. רק מחציתו האחרונה של השיר נשמרה, ושם אנו מוצאים את האלה מספרת בעצבות:

אהובי פגשני,
 רוח דודים עמי, עלו עמי יחד,
 הצח הביצני אל ביתו,
 השכיבני על ערש-דבש ריחנית,
 מחמדי, שוכב ליד לבבי,
 אחד אחד 'עושה-לשון', אחד אחד,
 אחי יפה התואר עשה כן חמישים פעם...
 מחמדי שבע (ואמר):
 תני לי דרור, אחותי, תני לי דרור,
 בואי, אחותי אהובה, אלכה לי לארמון...

"עוה כמות אהבה, קשה כשאול קנאה", הוגה משורר "שיר-השירים" כשרוהו מתקדרת. ויש כאן מעין הד לאחרייתה המרה של אהבת דומוזי-אנאנה שתחילתה אושר ושמחה וסופה מות טראגי. את הגורל המר ללא רחם הצפוי לאהוב-לבה חזתה האלה מראש בשיר המרתק אהבה ומות בעבותות ללא הפרד. פתיחתו של השיר כשהאוהב אין בלבו כנראה כל ידיעה על הקץ הצפוי לו ללא מנוס, והוא שר בשמחה על הנאתו מעיניה, פיה, שפתיה ושאר חמודותיה של אהובתו. אך מענה אהובתו קודר ונוגה: כיון שהעז לאהוב את האלה, שהיא מקודשת ואסורה על בני-למותה, הריהו נידון למות, או, כדברי השיר:

הו, אהובי, איש לבבי,
 אתה, גורל מר הבאתי עליך, אחי יפה התואר
 אחי, גורל מר הבאתי עליך, אחי יפה התואר,
 את יד ימינך שמת על ערייתי,
 יד שמאלך החליקה ראשי,
 הגעת פיך אל פי,
 הדקת שפתי אל ראשך,
 אשר על כן גורל מר נגד עליך.

אכן היא לא גילתה בשיר קודר זה לאהובה ובעלה שנגזר עליו למות, שהיא בעצמה תשלח אותו למות, אלא שלמזלו של המין האנושי הוא יוקם לתחיה בכל מחצית שנה. דבר זה אנו למדים

מאחד המיתוסים השומריים, מן המורכבים ועתירי הדמיון שבתם, הידוע בשם "ירידת אנאנה לשאול". וכך סיפור המעשה בקצרה: אינאנה ירדה לעולם התחתון מן הסתם כדי לספק תשוקתה להיות למלכת שאול ומרום כאחת. שם היא מומתת בידי ארשכיגל, המלכה החוקית של עולם המתים. כעבור שלושה ימים ולילות מחזירים אותה לחיים בעזרת אַנקי, אל החכמה, והיא מוכנה לעלות על פני האדמה. אך כלל שאין להפך בעולם התחתון הוא כי מי שבא בשעריו לא יוכל לחזור לארצות החיים אלא אם כן הביא ממלא מקום לו. אינאנה לא יצאה מכלל זה. ואולם הותר לה לעלות אל האדמה, בלוויית חבורת שדים אכזריים הידועים בשם "גאלא", שנצטוו להחזירה לעולם המתים אם לא תוכל להמציא מי שימלא את מקומה. לאחר גדודים על פני האדמה, ועמה בני-לווייתה המתועבים, היא מגיעה לפולאב, המחוז המקודש שבו עירה שלה אַרְפָּ. שם מוצאת היא למורת רוחה את בעלה דומזוי יושב גֶּאָה על בימה מוגבהת ליד עץ תפוח, כשפניו מעודות על הנאתו בתפקידו כשליט יחיד באַרְך, תחת להתאבל על העדר אשתו, ולברך עתה בענווה על שובה, כמעשה אלים שונים. בעוד חמתה בוערת, נתנה בו אנאנה עינה, "עין מוות", הטיחה כלפיו את "מילת הזעם", שילחה בו "צעקת אשם", והסגירה אותו בידי ה"גאלא" קצרי-הרוח לקחתו לשאול. ואף שאל-השמש אותו מרחם עליו והופך אותו לנחש, כדי שיימלט מידי הגאלא קשי הלב, אין לו מפלט: במכלאתו הם לוכדים אותו, עוקדים ומענים אותו, ומובילים אותו אל "הארץ אשר באֶיָה לא ישוב". מה מתרחש שם בדיוק עדיין אין אנו יודעים; קרוב לודאי כי אַרְשְׁכִיגֶל, מלכת שאול, היא שהמתיקה דינו של דומזוי בפסקה כי יישאר מחצית השנה ב"עולם המתים", וכי אחותו האוהבת, האבלה, גשתינאנא תבוא במקומו במחצית האחרת.

מות דומזוי וירידתו הטראגית, המעונה, לעולם התחתון עוררו את בעלי המיתוס השומרים לחבר שירים מלאי מרירות ותוגה; רדיפת דומזוי בידי הגאלא היתה לנושא מחובב שהם הרחיבוהו ופירטוהו כיד דמיונם. ולא רק באגדה ובשיר בלבד העלו את זכר מות דומזוי; ימי אבל מיוחדים נקבעו בערי שומר, ובימים אלה נערכו טקסים חגיגיים והוצגו הצגות על גפילתו. ולא היה דומזוי איש אַרְך היחיד שנידון למות בעולם התחתון; אותו גורל חיכה גם לאלים אחרים בערים שונות ברחבי שומר ואֶפְד.

מאַרְך־הנהרניים עברה פרשת מותו ותחייתו של דומזוי לאַרְך־ישראל, שם אנו מוצאים את נשי ירושלים יושבות ומבכות את התמוז בעצם שערי המקדש. ולא רחוק לשער כי עקבות המיתוס של מות דומזוי ותחייתו מעם המתים נשארו גם במעשה ישו הנוצרי למרות התהום העמוקה המפרידה ביניהם. מוטיבים אחדים בפרשת הנוצרי אפשר ליחסם לאבטיפוסים שומריים ידועים זה כבר: תחייתו של אל כעבור שלושה ימים ולילות בעולם התחתון; העובדה כי "שלושים שקל" שקיבל יהודה איש-קריות על הסגירו את אדוניו הוא מונח שומרי להביע בוז ושאַט־נפש; תארים כ"רועה", "משוח", ואולי אף "נגר"; העובדה שאַחַד האלים שזיהו אותו לימים עם דומזוי הוא דמו, הרופא, שהיה מחונן בחכמת הרפואה על-ידי השבעת שדים. על כל המוטיבים הללו אפשר להוסיף עתה את עינוי דומזוי על-ידי הגאלא האכזרים, דבר המזכיר את חבלי הנוצרי: גומזוי נעקד, הופשט בגדיו, הולקה ושולח עירום. ועל הכל, דומזוי, בדומת לישו, מילא תפקיד "ממלא-מקום", "כפרה" בעד המין האנושי—שאלולא לקח מקומה של אנאנה, אלת הפרייה והרבייה, בעולם התחתון, היו כל החיים על הארץ מגיעים אל קצם. אמנם החילוקים הרחוקים גדולים והשובים הרבה יותר מן הצדדים השונים—דומזוי לא היה משיח המקריב עצמו למען האדם והמטיף למלכות אלהים עלי אדמות. אולם מעשה הנוצרי לא צמח והתפתח בחלל ריק מבחינה תרבותית; מן הסתם היו לו מבשרים ואבטיפוסים, ואחד המכובדים והמשפיעים שבהם היה בלי ספק מעשה-החוגה על המלך־הרועה דומזוי ומר־גורלו, מיתוס שהיה רווח ברחבי המזרח הקרוב כאלפיים שנה.

מעשה בזקן צבוע

מסיפורי יעקב בן־אלעזר

ח. שירמן

דרכים, ואין כל ודאות כי אחת משתיהן מוליכה אותנו אל הנוסח הנכון. לאמתו של דבר מלא כתב־היד טעויות ממינים שונים, הן שיבושים במלים בודדות והן בצירופי מלים, וגרועות שב־כולן השמטות של מלים ואפילו של משפטים שלמים.

נראה שאף אחד ממלומדינו לא קרא את הספר בעיון. אם לא נניח זאת, לא נוכל להבין את הדעות המשובות שהושמעו עליו.⁴ בניגוד להן חשתי דווקא בחן הרב הנסוך על פני הספר, ואף המצב הגרוע של הטכסט לא הרתיעני מלעסוק בו. לאחר שהעתקתי את כולו — היינו את ההקדמה הקצרה ואת עשרת השערים הבאים אחריה⁵ — נתברר לי שלפניי חיבור ללא אה ורע בכל ספרותנו מתקופת ימי־הבינים.

המחבר השתדל מאד לשוות לחיבורו זה אופי יהודי וערך אותו בלשון עברית עשירה ומגוונת המעידה על שליטתו המוחלטת בשפת המקרא. אולם על אף הלבוש המפואר הזה מרגישים אנו תוך כדי קריאה כי לחלק ניכר מן הסיפורים הללו אין כל אחיזה בחיי עם ישראל. אם נניח שבן־אלעזר בדה מלבו את עלילת סיפוריו, תהא זאת בוודאי הנחה נועזה מאד. יותר מתקבל על הדעת, ששאב את ההשראה ל"ספר המשלים" ממקורות לעזויים. נראה לנו שהוא חיקה דוגמאות זרות

לפני שלושים וארבע שנים פירסמתי ארבעה שערים מתוך "ספר המשלים"¹, הוא קובץ מקא־מות או סיפורים מחזורים שחיבר יעקב בן־אלעזר איש טולידו במחצית הראשונה של המאה השלוש־עשרה.² חיבור זה הגיע אלינו בכתב־יד יחיד בעולם, ומסתבר שהועתק במחצית השנייה של אותה המאה.³ למרבה הצער אין פיענוחו מסוג העיסוקים הנוחים והמהנים: רבות בו האותיות הדומות מאד אחת לרעותה, אף כי אינן זהות, ויש בו גם שילובי אותיות שאפשר לפענח בשתי

¹ סיפורי האהבה של יעקב בן אלעזר — ידיעות המכון לחקר השירה העברית ה (ברלין) — ירושלים תרצ"ט/1939, 206-209. אחד מן הסיפורים האלה (פרק שביעי: מעשה בישפה ושתי אהובותיו) הופיע אחר כך בקצת תיקונים גם בספרי "השירה העברית בספרד ובפרובאנס" ספר שני (ירושלים/1956, הדפסה שלישית תשל"ב/1972) 211-233. בכתב־היד לא נזכר שמו של החיבור, והוא ניתן לו דרך השערה על סמך כמה רמזים בהקדמות המחבר: מ של י יעקב בן־אלעזר (ידיעות המכון) שם, עמ' 216 שורה 1; סיבת ספרי מ של י (שם, שורה 10); קרא ספר מ של י המחובר (217, שורה 26).

² ביבליוגראפיה בעניין יעקב בן־אלעזר מצויה במבוא ל"סיפורי האהבה" (עיין בהערה 1) 211-214; שם נדפסה גם רשימה מפורטת של חיבוריו. בין המחברים עליו יש להבליט את פרסומיו של מ. שטיינשניידר, עיין: Zu Kalila we Dimna — Die hebr. Übersetzungen (Berlin 1839, 2 Graz 1956), 878-882; idem, Die arab. Literatur der Juden (Frankfurt 1902) 157-158; עיין גם: J. Schirmann, Les Contes rimés de Jacob ben Eléazar de Tolède — Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal (Paris 1962), 285-297 יעקב נזכר התאריך צ"ג, וא. גייגר שיער כי הכוונה בו לשנת תתקצ"ג, היינו ל־1233, עיין ב"אוצר נחמד" ב (תק"ו/1857) 161, שירמן, סיפורי האהבה 212.

³ על תאריך כתב־היד (1268?) עיין M. Steinschnei-der die hebräischen Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in München, 2. Aufl. München 1895 No. 207 (p. 88-90).

⁴ ראה את דעותיהם השליליות של א. גייגר ב"אוצר נחמד" ב, 161 ושל שטיינשניידר בספרו Die hebr. Übersetzungen עמ' 771. הן הובאו גם ב"ידיעות" (לעיל הערה 1), 214.

⁵ בכתב־היד הועתקו שערי הספר ברציפות, ללא כותרות וללא סימון במספרים. לפני שפרסמתי את ההקדמה ל"ספר המשלים" ארבעה סיפורי אהבה מתוכו הופיעו בדפוס רק 20 שורות מתוך ההקדמה הנ"ל (בידי א. גייגר ב"אוצר נחמד" ב 160-161) ושלושה שירים מתוך שערים שונים של הספר (בידי ח. בראדי עיין H. Brody & K. Albrecht, Die neuhebräische Dichterschule der spanisch-arabischen Epoche, Leipzig 1905 p. 162-164.)

ההלל על לשון ערב, מכיוון שבה ניתן להם לה-
ביע במלואו כל מה שיעלה על דעתם.

לדברי יעקב הפצירו בו חבריו ששייב מלחמה
שערה ויגן על כבודה של הלשון המושפלת. ואכן
מתנחם הוא בתחלת הדברים בטענו שאלהים בחר
"בלשון הקודש לשון העברים מכל לשונות ה-
גוים, והמלעיג ללשונו הלא הוא הנלעג והנבזה".
ברם הוא נאלץ להודות מיד כי הוא והערבים אינם
עושים מלחמה בתנאים שווים, משום ש"לשונו
פלאים ירד / ולא נשאר [כי] אם פלט, ושרד /
אשר השאיר תברד"⁹. כוונתו העיקרית היתה
איפוא להראות לבני עמו, כי למרות אוצר המלים
המוגבל שעמד לרשותו היה ביכולתו בכל זאת
להתחרות בבעלי המקאמות הערבים ולהעמיד
בעברית משהו הדומה ליצירותיהם הנפלאות.
כידוע היתה זו גם כוונתו של אלהריזי כשהחליט
לחבר את תחכמוני¹⁰.

ב

לא יקשה עלינו לגלות את ההשפעות הערביות
הבולטות ב"ספר המשלים"; קודם-כל כמובן
בצורה הספרותית של החיבור, הערוך כדרך
המקאמות מקטעי פרוזה מחורזת ושירים שקולים.
ברם בניגוד לאותו טיפוס של מקאמת שטיפח אל-
חריזי (בעקבות חריזי הערבי) חסרה אצל בן-
אלעזר דמותו של "גיבור" העלילה המופיע בשם
חבר הקיני בכל פרק מפרקי ספר התחכמוני.
מאידך גיסא קיים בן-אלעזר את הדמות הקבועה
השנייה שבאותו טיפוס ספרותי, היא דמות
"המספר" או "המגיד" של המקאמות; הוא קרא
לו בשם למואל בן-איתאל. יתר על כן, הוא גם
טורח הרבה להסביר לקוראיו שלפי הנוהג
(הערבי) חייב הוא להופיע בשם בדוי בספרו.
"הסיבותי [את שמן] ללמואל בן איתאל /
ואתו שיניתי כי כן חוקות ישמעאל / להסב

לא רק בפרטים קטנים, אלא דווקא בעלילתם וב-
מבנם של סיפורים שלמים. רק בדרך זו נוכל
להסביר לעצמנו את תוכנם המופלא, אפילו נצטרך
להודות כי בקביעת מקורותיהם המדויקת מגש-
שים אנו עדיין באפילה.

טולידו, עיר מגוריו של יעקב בן-אלעזר, הוחזרה
אל תחום השלטון הספרדי הנוצרי בערך מאה
שנה לפני הולדתו של המשורר. היה זה רווח זמן
ארוך למדי, ואף על פי כן לא ניתקו יהודי העיר
את הקשר עם תרבות ערב שהטביעה את חותמה
על אבות אבותיהם במשך מאות שנים. היהודים
המשכילים — בזמנו של יעקב בן-אלעזר ואף
שנים רבות אחריו — לא רק הבינו את הלשון
הערבית, אלא גם כתבו בה חיבורים מקוריים
ותרגמו מתוכה לעברית כתבי אחרים⁶. וכן נהג
גם יעקב בן אלעזר עצמו. מצד אחד חיבר ספר
ערבי בלשני-פרשני בשם "כתאב אלכאמל" (ספר
השלם), הידוע לנו כיום רק על פי מובאות מתו-
כו⁷. מצד אחר תרגם לעברית בצורת מקאמות
את "כלילה ודמנה", אוסף המשלים והמעשיות
המפורסם שזכה בימי הביניים לעיבודים בשפות
רבות⁸. הטפסט של בן-אלעזר מיוסד על נוסח
ערבי מחורז של הספר, ומותר איפוא להניח שהוא
הכיר גם מקאמות ערביות אחרות והיה נתון
להשפעתן כשניגש לכתוב את "ספר המשלים"
הערבי. מה גם כשהוא עצמו מכניס לתקדמת
הספר הזה קבוצת "חכמי ישמעאל" אלמונים שלו-
עגים לשפת עבר הדלה והעלובה וגומרים את

⁶ טדרוס אבולעאפיה שגולד בטולידו ב-1247, עוד נהג
להקדים הקדמות ערביות לקובצי שיריו העבריים.
ברם הוא הראשון בין משוררי ספרד שהשתמש
בכותרות לשיריו גם בערבית וגם בעברית. עיין
ב"גן המשלים והחידות" מהד' ד. ילין, א"ג, ירו'
שלים תרצ"ב-תרצ"ג/1932-1936.

⁷ S. Poznanski, Ein Citat aus Jakob ben Elazar's
kitaâb al-kâmil—Z f H B II (1897), 153-
155.

⁸ J. Derenbourg, Deux versions hébraïques du
livre Kalilah et Dimnah, Paris 1881; M.
878-882 Steinschneider, hebr. Übersetzungen,
שני סיפורים מתוך עיבודו של יעקב בן-
אלעזר נדפסו גם בספרי "השירה העברית בספרד
ובפרובאנס" (לעיל הערה 1) עמ' 233-237.

⁹ המובאות מן ההקדמה על פי "ספורי האהבה" (הערה
1) 216 שורה 7, 217 שורה 23.

¹⁰ אלהריזי, תחכמוני מהד' א. קאמינקא (ורשא
1899, 9-11).

ואם דגים אנו ביסוד הערבי שב"ספר המשלים", עלינו לציין עוד פרט מעניין. לרוב הסיפורים אופי אגדי מובהק, ובדרך כלל לא ניתן לנו לקבוע אפילו בקירוב מהי התקופה ומהם המקומות שב- הם מתרחשת העלילה. עד כמה שזוכרים שמות כלשהם בספר, לקוחים הם מן המקרא, ובין אלה מועטים הם שמות הערים והארצות שמעבר לת- חומי ארץ ישראל המקראית; הללו מתיחסים רובם ככולם למדינות ערב בזמנו של המחבר. פעם מזכיר בן-אלעזר את "ארץ הערבים" סתם, ומקום העלילה של שניים מסיפוריו הוא במצרים (הכוונה כאן בלי ספק לקאהיר) ובצובה (בשם זה, קיצורו של ארם צובה, קראו היהודים לעיר חלב או אֶלְפו)¹⁶. השם "אדום" (ארץ הנוצרים) מופיע פעם אחת בלבד כשנאמר על סוס משובח שאין כדוגמתו בכל ארץ אדום.¹⁷

היעדרם של רמזים נוספים לארצות הנוצרים אינו מחייב את המסקנה, כי את המקורות לספר המשלים יש לחפש אך ורק בספרות הערבית. ייתכן כמובן שבן-אלעזר העביר את עלילת מעשיותיו לארצות המזרח כדי שקוראיו היהודים לא יתפלאו על הדברים המוזרים המתרחשים אצלו. שהרי הארצות האלה בהיותן רחוקות יכלו לשמש נוף מתאים למאורעות רומאנטיים ופאנ-טאסטיים.

שורה ארוכה של מוטיבים ערביים טיפוסיים מתגלית לנו גם בסיפור על אהבת סהר וכימה, הוא השער התשיעי בספר. רבים מהם מופיעים לנו אף מתוך מקאמות עבריות שנכתבו במאות הי"ב והי"ג. וכן רואים אנו בראשית הסיפור, כיצד עומד סהר הצעיר מרותק למקומו על ידי בית-נשים מזרחי. בו בזמן מסתכלות בו בסקרנות יתירה כימה בת-המלך ובנות לווייתה השוכנות בבניין. לפתע פתאום מושלך אליו תפוח ועליו

¹⁶ ארץ הערבים — סיפורי האהבה 226 שורה 24; מצרים — שם 234 שורה 38 ואילך; צובה — שם 247 שורה 9. בשער ח (בכ"י דף 49 ב) נזכרת "ארץ פלשתים" על פי ש"א כו, א. יהודי ספרד קראו לברברים בשם פלשתים, ושמה מתכוון כאן גם מתברנו לצפון אפריקה.
¹⁷ "סוסו אדום, ולא כמותו בכל ארץ אדום" — ספורי האהבה 230 שורה 117.

שמותם במשלים" ...¹¹ אולם לפני שמתחיל מש- חק ההתחפשות הזה חוזר בן-אלעזר על שמו האמיתי בהדגשה יתרה. בכך מקווה הוא גם לשמור זכויותיו כמחבר הספר ולמנוע את גניבת דבריו על ידי סופרים זרזים וחסרי מצפון.¹²

ההשפעה הערבית מורגשת במידה רבה אף בנושאי הספר ובמיוחד בנושאי ארבעת שערי הראשונים. נזכיר לדוגמה כי בשער הראשון מגיש לנו בן-אלעזר סיפור אהבה אליגורי ומתוארים בו בצורה ריאליסטית היחסים שבין הנפש והלב, כאילו היו זוג חושקים אמיתי¹³. בשער השני עדים אנו לויכוח ער על השאלה: מה עדיף — השירה או הפרוזה? בשער השלישי משתתף למואל בהתחרות עם משורר בשם יחיאל בן-ירחמיאל ומראה את גבורתו בתחום האימפרובי-זאציה. בשער הרביעי מתנצחים שני אנשים על ערכם ומעלותיהם של העט והחרב. אמנם חו"ל כבר הבליטו את הניגוד המוחלט שבין איש הספר (ספרא) ואיש החרב (סיפא; ועיין ע"ו, י"ז ע"ב). אולם דרך ויכוחם של שני היריבים אצל בן-אלעזר אינה משקפת את המסורת התלמודית דו-קא¹⁴. גם כאן מבחינים אנו בהשפעה ערבית ברורה הדומה לזו שבויכוח בין החרב והעט לאחרינו או בשבחי העט המרובים המפורזים בשירי התקופה הספרדית.¹⁵

¹¹ למואל בן-איתאל מקבצאל הוא צירוף שמות מקראיים (משלי לא, א; ל, א; יה' טו, ב); אך ייתכן שהשם איתאל רומז לשמו של "מגיד" הסי-פורים במקראות של חירי בתרגומו העברי של אלהריזי ("מחברות איתאל").

¹² ידיעות, 217 שורה 27.
¹³ סיפורים אליגוריים מצויים לפעמים במקאמות עב-ריות שנתחברו בהשפעה ערבית, בין השאר בספר "תחכמוני".

¹⁴ שני הפרקים הראשונים במלאכת השיר של משה אבן-עזרא נועדו לדיון בדיבור ולדברנים (אלכטב ואלכטבא) ואחר כך בשירה והמשוררים (אלשער ואלשערא).

¹⁵ ויכוח העט והחרב, תחכמוני שער מ'. — בספר חותם תכנית לאברהם הברדשי מהד' ג. פולאק (אמסטר-דאם תרכ"ה/1865) נדפס שיר "על משל ערבי" לרב טרדוס הלוי (נספחים עמ' 26), והוא שבו של של אדם שהצטיין בעטו ובחרבו. בשיריהם של יוסף אבן-חסדאי, שמואל הנגיד, אבן-גבירול וכו' נועדו בתים רבים לתיאור מעלותיו של העט.

משום שהסיפורים שהיו עשויים לשמש דוגמה לבן-אלעזר אבדו במרוצת הזמן ואתם געלם ה' חומר שהיה דרוש לעריכת המחקר ההשוואתי¹⁹. ב"ספר המשלים" יש בודאי כמה וכמה חידושי שים מתמיהים, וייתכן שכולם או רובם מעידים על השפעות נוצריות. גזכיר כאן קודם-כל את השינוי הכביר החל בו ביחסים שבין האוהב וה-אוהבה. בשיירי האהבה העבריים שנכתבו לפניו היה סבלו של החושק הנרשא העיקרי של היצירות. אותו החושק האומלל לא זכה מעולם לבוא על סיפוקו, משום שאהובתו היתה לרוב אשה אכזרית ושתלטנית: היא לא רק לעגה לו ודחתה אותו, אלא גם נהגתה מאד מייסוריו. יתר על כן, בשיירים אלה אין המפוררים מתארים לנו אי-פעם את תשוקתה של האשה לזכות באהבת הגבר ולהת-קשר אתו לתמיד.

בניגוד לכך רואים אנו בסיפורי בן-אלעזר בפעם הראשונה את האהבה העזה כמוות, הכובשת בן-רגע את רוח הנערים והנערות הנפגשים זה עם זה. הם משתוקקים לחיות ביחד עד סוף ימיהם, ואם אינם באים מיד בברית נישואים, הרי כך משום שאחרים משתדלים למנוע זאת. האוהבים נאלצים להלחם על הגשמת חלומם, ועוזו תשוקתם מקנה להם כוח שכמותו לא שיערו הם עצמם. ומה שמעניין במיוחד — הנערות בסיפורים אלה מראות מרץ ואומץ-רוח לא פחות מאותהבניהן, ולפעמים הרבה יותר מהם²⁰.

אם אמרנו שהם נאלצים להלחם, הרי יש להבין את דברינו כפשוטם. בסיפור על אהבת משכיל ופנינה (שער 1) מוטל על הנער משכיל להתגונן בפני כושי מבעית ששואף לגזול ממנו את פנינה אוהבתו הקטנה. בן-אלעזר מתאר לנו בכל פרטיו דו-קרב המתנהל כדרך שהתנהלו בזמנו

¹⁹ את המקורות הלועזיים-נוצריים יש אולי לחפש בספרות הלאטינית. הסיפורים הספרדיים שייכים ברובם לתקופה המאוחרת לתקופת "ספר המשלים".
²⁰ אוהבים אלה צעירים מאד, וכן מעיר בן-אלעזר על משכיל, אוהבה של פנינה: "הצבי בן שלש עשרה שנה" (ידיעות 225, שורה 10). ראוי לציין שגם אוקאסן וניקולט (Aucassin et Nicolette), גיבורי סיפור אהבה מפורסם בספרות צרפת של המאה הי"ג, מתוארים כילדים.

רשום שיר של כימה, ומתוכו למד סהר מה עזה אהבתה אליו. קוצר-רוחו ויסוריו הולכים וגדלים, משום ששער הארמון סגור ומסוגר, ואין הוא יכול להגיע אל החושקת המסתורית. לאחר ציפיה ארוכה מופיעה לפניו אשה שגשלה על-ידי כימה לתהות על קנקנו וגם למסור לו מכתב-הזמנה. הוא נכנס איפוא אל הארמון בעקבות השליחה, מבלי לשער כי הדרך שלפניו עוד ארוכה. במקום כימה באות לקראתו זו אחר זו קבוצות של שפחות, ומספרן הולך וגדל: בראשונה שתי נערות, אחר כך ארבע, שמונה, לבסוף המון רב. כל קבוצה קושרת אתו שיחה, וכך נדחית מפעם לפעם הפגישה עם האשה שאליה נשואות עיניו, מה גם שהוא צריך לקרוא שירי אהבה הרשומים על פני מסכים ("פרוכות") המפרידים בין אולם אחד למשנהו. ברם המבחן המפרך הזה מגיע ל-סיומו והוא זוכה לראות את היפהפיה מקרוב, מתאהב בה מיד ואהבתו בלי מצרים. הארמון ש-שניהם משתכנים בו שייך כולו לעולם האגדה: קירותיו, תקרתו ורצפתו עשויים זכוכית ומתחת לרצפה השקופה זורמות גולות מים וכו'. לא נמ-שיך בסיפור תוכנו של הסיפור הזה, כי די לנו גם בפרטים שהבאנו כדי להראות את אופיו הערבי. גם הסיפור על ברשע הזקן הרשע המאוהב בספיר הצעיר (שער ה') מכיל מוטיבים ממוצא ערבי בעיקר.

ג

אולם מלבד היסודות הערביים הוודאיים וה-אפשריים יש ב"ספר המשלים" גם טיפוסי עלילה ומוטיבים החורגים מן המסגרת המקובלת בספרות המקאמות הערבית. שיערתי על-כן שבן-אלעזר לקח לו לפעמים לדוגמה גם סיפורים ממוצא נוצרי. בשנת 1962 פירסמתי מאמר צרפתי שדן בין השאר בבעיית המקורות של "ספר המש-לים"¹⁸. סבור הייתי שבדרך זו אוכל לעניין במחקרי מומחים לספרות ימי הבינים הנוצרית שאינם שומעים עברית. אולם עד כה לא הגיעו אלי שום תגובות מצד המלומדים האלה, אולי

¹⁸ הוא המאמר הנזכר בהערה 2.

המצויים ב"ספר המשלים". בסיפור על אהבת סהר וכימה (שער ט) אין הנערה מוכנה למלאות מיד את רצון דודה ולנשק לו. לפי דבריה נשיקות כאלה אינן כדרך "הנדיבים" ו"בני היקרים" ו"לא ייעשה כן במקומנו". בני הזוג חייבים לשלוט ביצרם ולא לטמא את אהבתם הטהורה. וכדי להביע את תשוקתה לסהר מנשקת כימה לפניו את ידה היא, ולנשיקה סמלית כזו קוראת היא בשם "מלאך ידידים"²¹. כמובן אין לראות בהתאפקותה דרישה לאורך ימים, אלא רק דרך התנהגות לזמן-מה, שהרי כל זוגות האהבים שב"ספר המשלים" דוגלים באהבה גלויה ושלימה ושואפים לייסוד משפחות ולא לחיי נזירות. כימה רוצה שסהר ידע לרסן את תאוותו לפני נישואיו אתה, ואם כי דרישה זו אינה משנה מעיקרה את היחס החיובי לאהבה החושנית, הרי משתקפת בה בכל זאת תורת "האהבה הרוחנית" שאותה קיבלו כמה משוררים נוצריים במאות ה"ג וה"ד. רשמיה מורגשים אצל כמה משוררים עבריים במאה ה"ג²².

ייתכן שגם מוטיב הגדודים המופיע בשני שע-

ה"טורגרים" בין אבירים נוצריים. כל אחד מתאמץ להפיל את האחר מסוסו, ולשם כך משתמשים שנים שניהם בקשתות, בכידונים ובמגינים, ואף מחליפים את נשקם כל פעם שהוא נשבר במהלך הקרב. בסופו של דבר מתגבר משכיל, כעין דוד חדש, על הכושי המופיע כגלגולו של גלית הענק. אנו מופתעים עוד יותר מן הדו־קרבות המשווים לבים בסיפור של ישפה ושתי אהובותיו יפהפיה וימימה. ישפה רוכש לו ב"שוק הנערות" שבמצרים צעירה בשם יפהפיה לאחר שהתאהב בה במבט ראשון. הוא משתכן עמה בארמון מסוג הארמונות שבאגדות "אלף לילה ולילה" ומקווה לחיות שם בשלווה ובאורש. ברם הוא לא שם לב, כי באותו "שוק" ישבה עוד נערה יפת-תואר בשם ימימה. לאחר שראתה אותו חשקה נפשה בו ועל כן החליטה להשיג את מבוקשה — ולו בכוח הזרוע. ימימה מתחפשת בבגדי גבר, חודרת בלילה אל ארמונו של ישפה, חוטפת אותו מן הערש שבה שכב יחד עם יפהפיה, קושרת אותו בחבל המחובר אל סוסה, ומכריחה אותו לרוץ כשהיא רוכבת לפניו. למחרת בבוקר משיג אותה פרש אלמוני שרדף אחריה ותובע ממנה שתלחם אתו על ישפה "השבויה". המערכה מסתיימת בתבוסתו של הפרש המתקיף וכשהוא צונח ארצה מתגלות פניו וישפה רואה בתדהמה שזוהי יפהפיה רעיתו שהתחפשה ואף נלחמה בגבורה כדי להוריצאו מידי חוטפו. ישפה אינו יכול להסתכל בכך בשוויון-נפש ועל כן מסתער הוא בזעם על הפרש החוטף ומכניעו בדו־קרב. אלא שלאחר הניצחון חש הוא בושע עמוקה: מתברר לו בבת-אחת ש"הוא הגבר שנחטף בידי אשה, ששתי נשים נלחמו על נפשו, ושכסופו של דבר ניצח גם הוא רק אשה! הואיל ושתי הנערות אהבות אותו במידה שווה, מרחם ישפה על ימימה רעת-המזל ומחליט להשאירה אצלו יחד עם יפהפיה.

נדמה לנו כי עניינים רבים בסיפורים אלה קיבלו בן-אלעזר ממקורות נוצריים, ואם לא מצא אותם בספרים ממש, שמא הגיעו אליו מפי השמועה כמסורת שבעל-פה. כמו כן יש לשער כי ההשפעה הנוצרית מתבטאת גם בכמה עניינים אחרים

²¹ ידיעות 257, שורה 256-258, שורה 275. ועיין כמו כן שם 250, שורה 78.

²² על אהבה רוחנית מדובר במקאמה עלומת השם ("מתברת ימימה"), שחלקים מתוכה נתפרסמו בידי י. דוידוון (שריד מספר מחברות — ספר זכרון ליובל השבעים של א.ה. רבינוביץ, תל-אביב תרפ"ד/1924 עמ' 83-101), ש. ברנשטיין (בכ"ע "חורב" א, תרצ"ה/1934, עמ' 179-187) ועל ידי שירים חדשים מן הגניזה, ירושלים תשכ"ו/1965 עמ' 385-391). הנני מייחס אותה ליוסף, ברייהודה, תלמידו של הרמב"ם, שנפטר ב-1227 (עיין בספרי הנ"ל 386-387). במקאמה זו וכמו כן באגרת אל-גורית מחורות ששלח יוסף אל הרמב"ם קורא הוא לחושך בשם משכיל ולשתי אהובות — פנינה וכימה. כפי שראינו משתמש גם בן-אלעזר באותם השמות ב"ספר המשלים" ושמא מעיד דמיון זה על איהו קשר בין שני המחברים שאינו מחזור לנו לעת-עתה. — טדרוס אבולעאפיה חיבר שני שירים גדולים בשבחה של האהבה הרוחנית, עיין ה. שירמן, השירה (הערה 1) ב, 435-439. על הנושא בכללו עיין J. Schirmann, *L'amour spirituel dans la poésie hébraïque du moyen-âge — Lettres Romanes XV* (Louvain 1961), 315-328; D Pagis, *A propos de l'amour intellectuel dans les oeuvres de Moïse Ibn Ezra* — REJ Vol. 126 (1967) p. 191-202.

מגלה לנו בראש דבריו שבחר בחיי גדודים, מכיוון שהשתוקק להכיר את העולם כמות שהוא, היינו גם את אורותיו וגם את צלליו. על כן לא נרתע מפני כל מעצור וקיבל על עצמו חיי דוחק ועוני. במסעיו מגיע למואל אל עיר ששמה לא נתפרש לנו וברגע הראשון נראים לו תושביה כאנשים ישרים והוא מברך את גורלו על שהביאו למקום כזה. אולם לאחר זמן מועט מתברר לו שטעה בשיפוטו. תושבים אלה הם לאמיתו של דבר רשעים ורמאים, וטוב יעשה איפוא, אם יטוש את העיר ללא איחור. ואז מתגלה לו שהדרך ליציאתו חסומה על ידי התקהלות עצומה ברחוב. המון העם נותן כבוד לאחד מאזרחי העיר והוא זקן בן שמונים בשם עכבור "מהר תבור". עכבור זה מדהים את המחבר בראש וראשונה בצורת זקנו ובממדיו, וכפי שנראה להלן, חוזר עניין הזקן עוד כמה פעמים בסיפורנו.

עכבור נושא במעמד זה דרשה חוצבת להבות. הוא מוקיע את חטאי הדור, ביחוד את התאוה לבצע ואת הנטייה לעושק, והוא מעורר את הלבבות למעשי חסד וצדקה. כדי להוסיף תוקף לתוכנתו משלב הוא בה שני משלים המראים איך באו על עונשם אנשים שהשתמטו ממתן נדבה הגונה לבזקקים. במשל הראשון פונה עני לבעל בית ומבקש ממנו קצת חיטה לעצמו ולילדיו, ובעל הבית טוען שהוא עצמו מחוסר אמצעים ומשיב את פני השואל ריקם. על דברי שקר אלה נענש האיש בכמה מחלות משונות שתוקפות אותו לפתע פתאום. במשל השני שומעים אנו על סוחר עשיר המנסה אף הוא להיפטר מעני, אך גוקט שיטה מקורית יותר. הוא שולח על ידי אותו האביון אגרת לאחד מפקדיו, וכוונתו הראשונה היא לכתוב לפקיד שישלם כמה פרוטות למגיש הכתב. אלא שאלהים מתעה את ידו ומבלי להרגיש כותב הוא ארבע מאות במקום ארבעה שקלים. הפקיד ממלא את הוראת אדוניו כל-

רים של "ספר המשלים" (ז ו-ט) רומז לדוגמאות נוצריות. פעם מספר לנו למואל על עצמו ופעם על ישפה שהם החליטו לטעום את טעמם של חיי גדודים ולהכיר אגב כך את העולם. למואל הולך ממקום למקום מבלי שידע בבוקר איפה ילון בלילה. סהר מוותר על החיים הנוחים בבית הוריו, מצטרף לאנשים ריקים ופוחזים, וזוללים ושיכורים. הוא מצפה כנראה לחוויות חדשות ומעניינות בחברה מפוקפקת זו.²³

ד

מלבד כל אלה מכיל "ספר המשלים" גם שני סיפורים שבהם ניכרת ההשפעה הערבית רק בפרטים שוליים, בעוד שבעלילתם העיקרית אין כל סימן המעיד על מוצאם הור, ערבי או נוצרי. לפיכך לא מן הנמנע הוא, ששניהם פרי דמיונו של המחבר עצמו או שהם משקפים בצורה מסוגגנת את חוויותיו האישיות. אחד מהם שהוכנס לשער הסיום (העשירי) של הספר מפליאנו בנושאו הרחוק מכל שיגרה וגם בנעימתו הפסימית המובקת, הנוגדת את רוח הספר האופטימית מעיקרה. מכאן מספר לנו המחבר, כיצד אימץ לו בעת וב"עונה אחת גור זאב ונער אלמוני ואיך איכזבו אותו שניהם, החייה והאדם, כשנתבגרו והגיעו לפרקם. חוויה עגומה זו מביאה אותו להתיאש מדרכי העולם הזה.

הסיפור השני מתאר את תעלוליו של עכבור הזקן הצבוע (שער שמיני) ועליו נייחד את הדיבור להלן.²⁴ קודם-כל נסקור את תוכנו. למואל

²³ על עצמו — עיין להלן: על ישפה — ידיעות 232, שורה 10 — 233, שורה 36.

²⁴ מעשה עכבור נמצא בדפים 49א-54 של "ספר המשלים" כ"י מינכן. — אגב נראה שמלבד בן אלעזר חיבר עוד משורר עברי מקאמה על אותו הנושא. אלא שיצירה זו לא הגיעה אלינו ועל קיומה נודע לנו רק מתוך קטע של רשימת כותרות ערביות שנועדה לקובץ מקאמות עבריות. ברשימה כתוב בין השאר: אלמקאמה אלתאניה והי אל-מקאמה אלאסכנדראניה תתצמן אלאכבאר ען ואעץ ועץ אלנאס בלין אלמקאל, תם וגד עלי אקבח אלאפעאל, היינו: המחברת השנייה והיא מחברת אלכסנדריה, מכילה את ענייניו של דרשן שהוכיח את האנשים ברוב לשון ואחר כך נתפש במעשים

מגונים ביותר. עיין י. דוידזון, גנוי שכתר, כרך ג (ניו-יורק תרפ"ח/1928), 225. על קובץ הסיפורים הנ"ל שהושמו בפיו של "המגיד" איתן האזרחי עיין ח. שירמן, שירים חדשים (הערה 22), 408-413.

היא רק מדומה?). ברגע שהנערות יוצאות מן החדר ופונות אל החצר הפנימית של הבית מת-עורר עכבור וקורא למישהו בקריאה חרישית. מיד נכנסת לחדרו כושייה כעורה ולמואל נוכח לראות כי כוחו של הזקן עדיין אתו. עכבור מת-חיל להשתעשע גם עם האשה הזאת ולמואל שלא הגיב עד כה על מה שראו עיניו אינו מסוגל עוד לשלוט ברוחו. הוא מתפרץ בועם: "ואמר לפלה נאופים (על פי יחו' כג, מג) וארגו לרוע מעללי-הם". כללו של דבר, הוא יוצא כעת ממחבראו, מתנפל על זוג החושקים המשונה, מכבד את שני-הם במכות נאמנות ואף פרשט את בגדיהם מעלי-הם.

מיד מתפתח ביניהם ויכוח סוער. בעוד שהזקן האשמאי אינו מהסס לחרף את הנשים הלבנות וגומר את ההלל על השחורות הנותנות לו סיפוק מלא²⁵, הרי גם למואל אינו טומן את ידו בצלחת ושופך קיתון של בוז על יריבו. עכבור עומד על דעותיו ואינו מוכן להיטיב את מעלליו, ואז גוברת התרגשותו של למואל עד שנפלטת מפיו צעקה מרה. ארבע הנערות קולטות אותה בחוץ וחוורות אל עכבור. למואל מזדיע לתו מה שקרה בעת היעדרו והן גומרות אומר לעשות שפטים באדוניהן. במקום זמירות יין קלילות משמיעה הפעם רבי-עיית הנערות שירים עוקצניים בגנותו של עכבור. בראש וראשונה שמות הן ללעג ולשנינה את זקנו רב הפאר, ומסתבר שאוסף כזה של קטעי פרוזה מחורות ושירים שקולים על זקנו של אדם, יחיד הוא במינו בספרות ישראל. ברם לאחר המלל הרב בא גם מעשה: הנערות מסתערות על עכבור, מורטות את שערות זקנו, מתעללות בגופו כחיות טרף ומציקות לו עד שהוא נופח את נפשו. לאחר מכן משליכות הן את גוייתו אל שוחה.

בוה, בעצם, יכול היה סיפורנו להסתיים אלא שבן-אלעזר מוסיף עליו עוד תוספת, מעין "אח-רית-דבר" כדרך שעשה גם בכמה מסיפוריו האחר-

שונה, ולאחר שהלה רואה מה שכתב בעצם ידו, לא נותר לו אלא להצדיק את דין אלהיו.

בתום הדרשה אומר אחד הנוכחים, כי בעצם היו כולם צריכים להתבייש בראותם את הזקן הנפלא — כלומר את הדר צורתו המעיד על מידותיו התרומיות של האיש. אותו גואם מעורר כמו כן את העם לתרום מכספו למען מעשי הצדקה של עכבור. שני משרתים של הזקן אוס-פים מיד שפע תרומות ואדונם מודה לקהל על היענותו בלשון שכולה רוח וענווה. הנאספים הולכים עתה איש איש למקומו, ובכך מסתיימת המערכה הראשונה של העלילה.

לבו של למואל אומר לו כי אין תוכו של עכבור כבר והוא מחליט להתחקות על מעשיו של הזקן. ואכן חשדותיו מתאשרים במלואם. מתברר לו כי האיש שהעמיד כרגע פני חסיד מצניע לכת יושב בארמון מפואר. די לו למואל בעובדה זאת בלבד כדי שידון את עכבור לשבט: "ואדע כי הוא מבני הנבלים / והאיש קשה ורע מעללים". אין בעל הסיפור מגלה לנו לאן פנה הוא עצמו לאחר שראה את בית עכבור, ויתכן שמעתיק כתב-היד השמיט כאן מלים אחדות. אולם מן ההמשך מתחוויר לנו, כי למואל בחר לו מקום תצפית נוח מאד ויכול היה לעקוב אחרי עכבור מבלי שהלה ירגיש בכך.

כן רואה הוא ממקומו כי ארבע נערות יפות באות לחדרו של עכבור ומגישות לו ארוחה מהודרת. אחרי-כן מבקש הזקן מהן שינעימו עליו בשירים בליווי כלי-זמר ("כנורות ונבלים ומנענ-עים וצלצלים"), ואכן אלה לא בוששו למלא את רצונו. כל אחת משמיעה לו שיר-יין המיוסד על המוטיבים הטיפוסיים לסוג ספרותי זה בספרות הערבית. הקונצרט עושה רושם על הזקן והוא נסחף בזרם הצלילים הערבים. בעקבות הנערות קורא גם הוא שיר-יין וחשק שבו מובעים בין השאר געגועיו לנשיקות. ואמנם לאחר מכן משת-עשע הוא שעה קלה בחברת היפהפיות, וכטוב לבו עליו, מתחיל אפילו לרקוד.

כל הפעולות הללו כרוכות במאמץ ומייגעויות אותן, ועל כן עולה הוא לבסוף על משכבו ועוצם את עיניו. ברם תרדמתו איננה עמוקה (או שמא

²⁵ כהקבלה לגנותן של הנשים הלבנות ולשבחן של השחורות יש להזכיר את שירו הנרעו של סדרוס אבולעאפיה השם ללעג את בת אדום וגומר את ההלל על בת ערב. עיין ח. שירמן, השירה ב, עמ' 434 מס' 381.

תמים המפקיד בידי את כספו. ברם ברגע שבעל הכסף תובע ממנו להתחזיר לו את הפיקדון טוען אותו חסיד מדומה שלא ראה את האורח מימיו ושאינו יודע מה הוא סת. עכבור כמו הצבוע בסיפור שבפסיקתא לא רק מרמה את הבריות ומשתלט על כספם, אלא חי בהסתר חיים שהם היפוכם של חיי צניעות ויראת שמים.

יעקב בן־אלעזר אינו מגלה לנו, אם ארבע הגערות־המשרתות של עכבור היו יהודיות או נכריות.²⁶ ברם לגבי אהובתו החמישית, הכרשיה המכוערת, אין כל ספק שלא היתה מבנות ישראל. והנה דווקא היא היתה חביבה עליו יותר מכולן. תשוקתו העזה לאשה שחורה גורמת להתפרצותו של למואל ובסופו של דבר גם לקצו העגום של עכבור. הווי אומר, הפרשע הזקן הגדיש את הסאה לא משום שהתמסר לניאוף, אלא משום שקשר יחסים עם בת הגזע השחור. לאחר שלמואל אינו אלא גלגולו של יעקב בן־אלעזר יש לראות כאן ביטוי לרגשותיו של בעל הספר, היינו לאיבה שרחש לכושים, ואם לא די לנו בעדות האחת שבמעשה עכבור, נזכיר כאן עוד סיפור של בן אלעזר שכבר רמזנו עליו לעיל: הוא הסיפור על הדו־קרב בין משכיל הצעיר לבין האביר הנכרי שבא לגזול ממנו את אהובתו. אותו האביר הוא ענק שחור בשם כושן רשעתים, והמחבר מתאמץ להציגו לפנינו כמיטב יכולתו כמפלצת המעוררת אימה ובחילה בצורתה.

זוהי בוודאי דוגמה של גזענות בספרותנו האומרת דרשני. במשך תקופה ארוכה הייתי סבור שהמחבר הסתגל בנקודה זו אל טעם סביבתו הנוצרית. על השפעה ערבית לא העזתי אפילו לחשוב, משום שלפי הדעה המקובלת בעולם לא ידעו הערבים הפלייה בין מוסלמים לבנים וש־חורים; בני כל הגזעים היו שווים לפני בוראם.

²⁶ במחצית השנייה של המאה ה־12 היו לרבים מיהודי טולידו פילגשים שלקחו להם מבין משרתותיהם המוסלמיות והנוצריות. מצב זה משתקף בין השאר בשירתו של טדרוס אבולעאפיה. הרב טדרוס הלוי גלחם במנהגים האלה וב־1283 דרש מן החוטאים שיתקנו את מדותיהם ושיתזו בתשובה. עיין י. בער, היהודים בספרד הנוצרית (תל־אביב תשי"ט 1959) 141-142, 152-153.

רים. ובכך נודע לנו שאותן הגערות החמודות מטיילות ביום מן הימים בגן מפואר ומבלות זמנן בנעימים. הן משמיעות אשה לחברתה סיפורים ושירים ואף מנגנות בכינור ובנבל. אגב כך אין הן שמות לב לארבעה צעירים המקווים לגלות ביניהן את בחירות לבם. שעה ארוכה מסתכלים בהן הללו מן החלון, ואז הם יוצאים החוצה ומ־בקשים את ידן. הגערות אינן נחפזות להיענות באותו מעמד. אולם אחת מהן משמיעה לארבעת המחזורים שיר ארוך המביע את דעתה ודעת חב־רותיה. מתוכו משתמע שבתנאים מסויימים תהיינה כולן מוכנות לדון בבקשת הגברים. ואם כי איננו זוכים לתיאור החתונה של ארבעת הזוגות, הרי מותר להניח שהיא תתקיים ושהכל יבוא על מקומו בשלום.

ה

כפי שכבר ציינו, לא מן הנמנע הוא, שמעשה עכבור משקף (ולו גם בצורה מסוגנת מאד) את ההווי היהודי בומנו של המחבר. מעלליהם של הצבועים זכו לתשומת לבם של חז"ל, כפי שמראה בין השאר סיפור ארמי שגון שגשתמר במדרש פסיקתא רבתי.²⁶ אותו סיפור הוכנס בקצת שינויים גם אל קובץ המעשיות הערבי של רבינו נסים גאון, הנודע בתרגומו העברי הקדום בשם "חיבור יפה מהישועה". לימים זכה הסיפור לניסוח ספרותי מעולה בספר "משל הקדמוני", הוא אוסף המקאמות של יצחק אבן־אב־סהולה (במחצית השנייה של המאה השלש־עשרה).²⁷ אם כי בפרטי העלילה יש הבדלים בין גירסה לגירסה, הרי בכלן מדובר בחנף המציג לראווה את חרדותו ורוכש בכך את אמונו של עובר־אורה

²⁶ פסיקתא רבתי מהד' ש. באבר סימן כ"ב (דף קיא, א). בעניין הצבועים עיין גם כן ברשימה של "שבעה פרושים" בבלי סוטה כ"ב ע"ב). הסיפור הזה נדפס לאחרונה ב"חיבור יפה מהישועה" בתרגומו של ח. ז. הירשברג (ירושלים תשי"ד/ [1954] עמ' 60.

²⁷ מהדורה מנוקדת ומבוארת של מקאמה זו נדפסה ב"השירה העברית בספרד ופרובאנס" (הערה 1) ב, 400-405. והשווה גם את ההערות של מ. שטיינ־שניידר בספרו Manna (ברלין 1847), 101.

המשוררים העבריים שנכתבו ברוחה. הנערות מדמות את המשקה המתנוצץ בכוסות לברק או ללהבה או לכוכבים הקבועים מבעד לשחקים; אורו של היין בוקע מן החשכה שסביבו, והכוסות כאילו עשויות ממים קפואים. האודם של היין משתקף בלחייה של המווגת המחזיקה את הכוס. ועוד נאמר בשירים אלה שהיין מרחיק את היגון, מעורר את האהבה, הופך את הקמצן לנדיב, את מוג'הלב לאמיץ ועוד כהנה וכהנה.³² גם השירים שבהם מגדפות הנערות את עכבור מראים לנו את השפעתה של שירת הדופי והגנאי (אלהגאי) הערבית שהצטיינה בהריפות סגנונה.

ברם כל אלה הם ענינים שוליים בסיפור, בעוד שייתכן כי עכבור עצמו, דמותו המרכזית, הוא יצירה מקורית של המחבר. וכאן בוודאי המקום לשילוב מלים אחדות על זקנו של הגיבור. יעקב בן-אלעזר דן בו בהבלטה מופרזת, הוא חוזר אליו מדי פעם בפעם, עד שגדמה כאילו הפך אצלו לתסביך מיוחד. אין ספק שבן-אלעזר לא חיבב אנשים שגידלו להם זקנים לראווה כדי שישמשו להם כתעודת כבוד ויושר. לדעתו יכול הזקן באמת להיות בעל משמעות חיובית או שלילית. באחד משירי הלעג של הנערות מוצאים אנו הבחנה בין זקן של צדק, של יושר או של כבוד לבין זקן של קלון.³³ ידוע ידע בן אלעזר לאיוו הוקרה זוכה לפעמים אדם בזכות זקנו, ועל כן מעיר הוא בשער אחר של "ספר המשלים", בדברו על רשע ונוכל אחד: "אין זה כי אם שופט הראוי לדיינות / וכרס וזקן חצי הרבנות!"³⁴ אגב, משתמש בן-אלעזר במלת "זקן" תמיד בלשון נקבה. יכול להיות שהסתמך בזה על הצירוף המקראי "זקן גרועה" (יש טו, ה; יר' מת, לו), אך מתקבל יותר על הדעת, כי הוא הושפע כאן משפה אשר בה המילה "זקן" תמיד ממין

רבים דשו בנושא זה ומבין מחברי ספרי סיכום אזכיר כאן לדוגמה את א. טוינבי, המעלה על נס את הערבים שהתייחסו בסובלנות וללא כל דעה קדומה אל בני הגזע השחור.²⁹

כיום עלי להודות שבעניין זה הוטעיתי כפי שהוטעו רבים לפניי. לפני שלוש שנים פירסם המזרחן האנגלי הנודע ברנארד לואיס מחקר מפורט על יחסם של הערבים המוסלמים אל הכור שים.³⁰ בעבודתו הסתמך לואיס על שפע חומר שאוב מן הספרות הערבית לתקופותיה השונות. הוא עבר על כתביהם של היסטוריונים, חכמי דת, הוגי דעות, משוררים ועוד, ומסקנותיו אינן מניחות מקום לספק: רובם הגדול של הערבים לא ראו בכושים את אחיהם, אלא התייחסו אליהם בבזות, בלעג ואף בשנאה. אמנם גם הנוצרים לא חיבבו אותם, אך אין הכרח לייחס להם בלבד את ההשפעה הגזענית על יעקב בן-אלעזר. ה' מוטיב הכושי³¹ משתלב אצלו בדרך טבעית ביותר בשאר המוטיבים שמוצאים ערבי. מה גם שבכמה פרטים אחרים של מעשה עכבור מתגלים לנו סימנים ברורים של השפעה ערבית.

נציין כאן למשל את תיאור ארמונו של עכבור המזכיר לנו בפרטיו תיאורים דומים המצויים בספרות הערבית. לתשומת לב מיוחדת ראוי מעמד המשתה אצל עכבור: בשירי היין של ארבע הנערות מגלים אנו דימויים והשקפות המזכירים לנו היטב משירת הערבים וגם מיצירות

A. J. Toynbee, A. Study of History. Vol. I ²⁹ 4th impression Oxford 1948) p. 226-227

מובא במאמרו של ב. לואיס, הנזכר בהערה הבאה. טוינבי כותב בפשטות:

Moreover the Arabs and all other white Muslims whether brunet or blond, have always been free from colour-prejudice vis-à-vis the non-White races

B. Lewis, Raza y color en el Islam—Al-³⁰ Andalus XXXIII (1968) p. 1-51

ב"אנקאונטר".

³¹ על דמויות הכושים בשירה הערבית-הספרדית עיין H. Pérès La poésie andalouse en arabe classique, Paris 1937, p. 261-264 תיהם בשירה הערבית עיין J. Schinmann, Der Neger and die Negerin — MGWJ Vol. 83 (1939, Reimpression Tübingen 1963) p. 481-492

³² שירי ייין אלה נמצאים בכה"י בדף 52. אחד מהם נתפרסם בידי ח. בראדי (לעיל הערה 4) 163 מס' 142.

³³ השיר על שני סוגי זקן "זקן עכבור חשבתיה", כ"י דף 53ב.

³⁴ דברים אלה מושמעים בשער ה'; הם נדפסו ב"סיפורי האהבה" 220 שורה 43.

אסיים בכמה הערות על סגנונו של בן-אלעזר. הוא מצטיין במעשה עכבור כמו בשאר סיפוריו בעושרו, בריבוי גווניו ובציריותו, ולעתים גם בשניות רבה. אולם אין להכחיש שבן-אלעזר נוטה לעתים לאריכות יתירה, ביחוד בשירים הש-קולים שהוא מפזר ביד רחבה בין קטעי הפרוזה המחורזת. בכושר הריכוז עולים עליו בני זמנו הספרדיים, יהודה אלחריזי ויהודה אבן-שבתאי, וכמותם גם בעלי המקאמות בני הדורות שקדמו להם, שלמה אבן-צקבל ויוסף אבן-זבארה. לא נוכל לקרוע בוודאות, אם הכיר בן-אלעזר את יצירות כל המחברים האלה. אולם ראוי לציין שדווקא בתיאור האשה הכושייה אצל בן-אלעזר יש ביטויים המזכירים לנו במקצת את לשונם של אבן-שבתאי ואלחריזי שתיארו אף הם שחורה מכוערת, זה ב"מנחת יהודה שונא הנשים", וזה בשער השישי של "התחכמוני" (ב"מחברת הני-שואין"). ייתכן כמובן שהנושא גרם לדמיון-מה בבחירת המלים על ידי שלשתם, והקירבה שבי-ניהם אינה אלא מקרה. מכל מקום נביא כאן את ההקבלות בדברי שלושת המשוררים:

יעקב בן-אלעזר: ותצא מהחדר אשה
כולה כרשית / ולה שפה / כאוד מוצל משרפה /
ועיניה כשרפים / ואפיה שקופים... וזנה את
בנות חם / ופעל בפחם / (כתב-היד דף 53 א ב).

אבן-שבתאי (שירמון, השירה ב, עמ' 80
שורה 56): אשה מצרה / כעורב שחורה...
שפתיה כנאד על נאד נפוחים.

אלחריזי (שם ב עמ' 120, שורה 109):
ולחייה נס לחם / כאלו השטן בקדרות הטיחם /
ופעל בפחם / עד חשבתיה מבנות חם... ולחי
כפחם, רך שפתיה שפתי חמור גרם מעוותים...
שפתיך כמו שפתי שורים... ועיניך כמו כירה
עשנים.

נקבה כגון "לחיה" בערבית או barba בספרדית. בשעה שהוא מתאר לנו את זקנו של עכבור אין לו כנראה כל כוונה להיות נאמן למציאות. לדבריו היה הזקן הוזה עצום בממדיו וכבד מאד במשקלו — ואנו מתפלאים, כיצד מסוגל היה בכלל לשאת מעמסה שכזו. אמנם עכבור לא דמה לקוסם צ'רנומור בשירו המפורסם של פושקין על רוסלאן ולודמילה: אותו קוסם נזקק בצאתו לעזרת משרתים שחורים רבים שהיו נושאים את זקנו הענקי לפניו. בניגוד אליו מתהלך עכבור לבדו, אלא גשען על מקל, מתנהג בכבי-דות וכמעט כורע תחת משאו. בתיאור הדמיוני של "ספר המשלים" משול הזקן של עכבור לעץ עצום — מעין העץ המופיע באחת הנבואות של יחזקאל (ל"א). מן הזקן המדהים הוזה יוצאים ענפים וסעיפים ומתפלגים ומשתרגים לכל צד. וכמו מתחת לעץ של יחזקאל מוצאות להן מחסה חיות רבות גם מתחת לזקן של עכבור, או כדבריו של המשורר: "שם ירעה עגל ושם ירבץ וכלה סעיפים"⁸⁵ וזהי כמובן גוזמה פיוטית למעלה מכל שיעור, וכנראה התכוון כאן המחבר רק לחרקים הקטנים שקיננו בשערות הסבוכות כפי שציין פה ושם גם את הזוהמה הרבה שנצטברה בזקן המ-פורסם⁸⁶.

⁸⁵ בין החיות היושבות בצילו של זקן זה נזכרים בשיר "זקן עכבור" "זקן קופים, עוף, ציים, שועלים, קיפוד שפנים — וגם פרעושים".

⁸⁶ בעניין הזוהמה שבזקן השווה את הבית הגס ביותר: "ושרשיו (קרי: ושרשה) על לחי אך (קרי: אולם) קצותה / עדי מורד לבית חורון ומשוכה (קרי: משוכה)". מתוך השיר "ומי גבר" (דף 353). יעקב בן-אלעזר משתמש כאן — מאה שנים לפני עמנואל הרומי — בשם המקום המקראי בית-חורון (יהו' טז, ה) במובן "פי הטבעת". — בהקשר זה יש עניין גם בתיאור שערות הראש הפרועות וזהמתן במקאמה "משא גיא חזיון" ל- בנימין מן הענויים (חי ברומא במחצית הראשונה של המאה ה"ג. עיין ח. שירמון, מבחר השירה העברית באיטליה (ברלין 1934) עמ' 90.

שני שירים

אורציון ברתנא

ה ש מ י מ ב א י מ

הספּינּוֹת נַעֲשׂוֹת מוֹבְנוֹת מְאֹד כְּשֶׁהַשָּׁמַיִם בָּאִים.
 בּוֹחֲרִים בְּעֵנָן. אוֹמְרִים לוֹ שֶׁהוּא מְשׁוּט. אֲבָל הוּא מִתְחִיל לְבַכּוֹת
 צְפָרִים שֶׁהֵן כְּמוֹ שְׁקִיעָה בְּאַרְצוֹת חַמּוֹת.
 וְכִשְׁהוּא הוֹפֵךְ לְהִיּוֹת וָרֵד, הוּא מְסַגֵּר אֶת הַמָּסַע לְיַד הַחֲלוּמוֹת.
 כְּשֶׁהַסְּפִינּוֹת יוֹרְדוֹת אֶל הַמָּסַע, אֵי־אֶפְשָׁר לָהֶן שְׁלֹא לְהִיּוֹת אֶפֶק.
 אַחַר כֵּךְ הֵן מְסַפְּרוֹת אֲדָמָה לְעֵצִים. הֵם לֹא יֵהוּ אֲבִיב.
 כָּל אֶחָד מֵהֶם נוֹשֵׂר מִתּוֹךְ חֲלוּמוֹתָיו. אֶת כְּמִיָּתָם
 לְעֵנָיִם הֵם הוֹפְכִים לְסִתּוּי. כְּשֶׁהַשָּׁמַיִם בָּאִים הֵם
 הוֹפְכִים לְסְפִינּוֹת שְׁלֹא בְּעוֹנָתָם.
 וְהַשָּׁמַיִם בָּאִים עֲכָשָׁיו.

כ נ ר א א ה ת ח ל ת י א ת ה מ ב ו ל ש ל י

כְּנִרְאָה הַתְּחִלְתִּי אֶת הַמְּבּוּל שְׁלִי בְּזִמְן מְטָעָה.
 הָאוֹר הֵהוּא הַמְּפֹתָה, נִסְעוּ בּוֹ אַנְשִׁים אֶל תּוֹךְ יָמֵי.
 בְּזִכְרוֹנוֹת אֲנִי מַחְזִיק אוֹתָם עַל גְּבוּל הָאֲרָגְמָן.
 הֵייתִי בֶן אַרְבַּע כְּשֶׁשָּׁרַפְתִּי אֶת הַשָּׁמַיִם בְּפַעַם הָרִאשׁוֹנָה.
 יְכַלְתִּי לְבַחֵר בְּךָ, אֲבָל הָאוֹר, וְאֱלֹהִים שְׁלִי רָמָה.
 עֲכָשָׁיו בְּלִילָה אֲנִי עֵנָן מְסַתְּפֵל בַּחֲלוֹן, שׁוֹלַח אֵלַי אֵשׁ,
 אֲבָל אֲנִי מִמְשִׁיף לְיִשׁוֹן, וְכִשְׂאִין לִי בְּרָרָה אֲנִי חוֹזֵר לְאֲדָמָה
 כְּנִשְׁם רִאשׁוֹן. אֲבָל הַשִּׁירוֹת שֶׁלְּךָ עֵדִין מְפִלְיּוֹת בְּעֵצָם הַשְּׂרָפָה,
 בְּרָחוּב הֵהוּא, לְפָנַי עֲשָׂרִים שָׁנָה.

האינטגרציה החברתית ומדיניות החינוך

צבי לם

נותן דעתך על המשמעות הנודעת למונח זה בהקשריו השגורים, כגון אינטגרציה של אישיות, אינטגרציה חברתית וכו'. אולם השימוש במונחים אינו כפוף לשיקולים ענייניים דוקא. לא פעם יבקשו בני אדם להסוות תוכן דל או אף העדר תוכן במילים נשגבות ומושגים רמי יחוס. האמריקנים, המתמודדים בבעיה דומה במקצת כינו את הפתרון המוצע שם בשם דה-סגרגציה, כלומר ביטול ההבדלה. אין ספק כי שם זה הולם יותר את תוכן הפתרון, שאפילו חסידי הנלהבים אינם מתימרים להשיג באמצעותו אינטגרציה של ממש, במובנו המקורי של המונח הנה, אלא הם מבקשים לבטל את ההבדלה וההפרדה, כלומר את הסגרגציה. אולם הבעיה עצמה אינה מתמצית בשימוש בלתי מבוקר במילים. שימוש כזה רק מעיד על תכונות התופעה אשר אותן ננסה לבחון כאן.

צמד המושגים השני מורה על הטיפול החינוכי-הוראתי שהתלמידים זוכים לו. על פי הדי-דאקטיקה האוניפורמית לומדים כל התלמידים, בין אלה שבקבוצות מעורבות ובין אלה שבקבוצות הומוגניות אותם תכנים עצמם ובשיטות זהות. על פי תפיסת הדידאקטיקה הדיפרנציאלית לומדים הם תכנים שונים בשיטות שונות, הכל לפי תכונותיהם וכשריהם.

על פי שילוב המושגים האלה מצטיירים ארבעה פתרונות אפשריים:

יש מונחים, שמשום מה מתחבבים על הבריות. המונח "אינטגרציה" נמנה בלי ספק עם אלה, על כל פנים בכל הנוגע לדיון בעניני חינוך. אינטגרציה של האישיות, אינטגרציה של היחיד בתוך חברתו או בתוך תרבותו, תכנית לימודים אינטגרטיבית אלה רק מקצת מן ההקשרים שבהם מופיע מונח זה, אם כי בכל אחד מהם משמעו שונה במקצת ממשמעו בהקשרים האחרים. לאחרונה היה המונח הזה לסיסמה מציינת את כיוונה של מדיניות החינוך במדינת ישראל. מיום שקמה המדינה מדיניות זו מתמודדת בבעיות סבוכות שמקורן במבנה החברה הישראליית ובתהליכי התהוותה. בבקשה מוצא מן הסבך מיטלטלת המדיניות הזאת מפתרון לפתרון. יכולים אנו להציג טלטולים אלה בעזרת שני צמדי מושגים:

(א) אינטגרציה — סגרגציה;

(ב) דידאקטיקה אוניפורמית — דידאקטיקה דיפרנציאלית.

צמד המושגים הראשון מורה על ארגון כיתות ובתי ספר מבחינת הרכב אוכלוסייהם. אינטגרציה פירושה כאן עירוב בני השכבות החברתיות והקבוצות האתניות השונות במסגרות משותפות. הסגרגציה היא פתרון הפוך; הבדלה בין אלה בכיתות מיוחדות, או אף בבתי ספר מיוחדים.

השימוש במונח "אינטגרציה" לציון עקרון ארגוני הוא שימוש פאתטי במקצת, אם אתה

		ארגון	
		דידאקטיקה	
סגרגאטיבי		אינטגראטיבי	
2 ארגון סגרגאטיבי +	דידאקטיקה אוניפורמית	1 ארגון אינטגראטיבי +	דידאקטיקה אוניפורמית
3 ארגון סגרגאטיבי +	דידאקטיקה דיפרנציאלית	4 ארגון אוניפורמי +	דידאקטיקה דיפרנציאלית

עקב התהליך הזה נותרה לפליטה רק הדידאקטיקה האוניפורמית שיכלה לתת סיפוק לתביעת הא-חידות, ראש-פינה לאידיאולוגיה השלטת, אשר לפיה אמורים ילדי רמלה ובית שאן ללמוד לפי אותה תכנית לימודים הנהוגה בבתי הספר של צפון תל-אביב ורחביה, ומכוח למידתם זו להת-מוג לעם אחד. השאיפה לאחדות על דרך האחידה נועדה מעתה לבוא על סיפוקה לא מכוח ארגון בית הספר אלא בזכות שיטות ותכני הוראה המ-קובלים בו. בדרך זו אימצה מערכת החינוך את הפתרון השני לבעיות החברתיות של החינוך: סגרגאציה חברתית, כשההוראה מקיימת את האופי האוניפורמי.

ההפרדה בין בתי הספר לילדים בני שכבות חברתיות שונות הבלטיה עד-מהרה את המשמעות החינוכית המובלעת בהשתייכות הילדים לקבוצות חברתיות שונות. הפיגור הלימודי בבתי ספר של "ילדי עולים" (כינוי המורה על אי-נוחות אידי-אולוגית שבקריאת הדברים בשם: בני עדות המזרח) העמיד בסימן שאלה את יעילותה של הדידאקטיקה האוניפורמית. הסתירה שבין האי-דיאולוגיה המקובלת (חינוך אחד לכל ילדי יש-ראל) ובין תוצאות הפעולה החינוכית (פיגור חמור בבתי הספר של בני עדות המזרח) סללה דרך לקבלתו (החלקית והפורמאלית) של עקרון הדידאקטיקה הדיפרנציאלית. הכוונה לקדם את בני עדות המזרח, להעלות את הישגיהם ולהכשירם להשתלבות בחברה הישראלית (כלומר להגיע לאינטגרציה בתוכה) נראתה מעתה כמצ-דיקה נקיטת דרכי הוראה מיוחדות בבתי הספר שבהם למדו הילדים האלה. כך נוצרה הפעולה הענפה המכונה "טיפוח" והמכוננת ל"טעוני טיפוח".

בדרך זו אנו מגיעים אל הדפוס הבא, שבו נשמר הארגון הסגרגאטיבי של בית הספר אך ההוראה שבו היא הוראה דיפרנציאלית, שאמורה היתה להתאים לצרכיהם ההתפתחותיים של הילדים לקבוצותיהם. התפיסה שעליה נשענה הדיפרנציאציה הזאת של דרכי הוראה היתה הססנית, ולחץ האידיאולוגיה

מיספור דפוסי הפתרונות שבמשבצות התרשים מורה על הסדר הכרונולוגי של הופעתם במערכת החינוך הישראלית.

כל עוד היתה מערכת החינוך של הישוב קטנה, וישוביו מועטים למדו בבתי ספר, בדרך כלל, כל הילדים שהתגוררו בסביבתם. הלימודים התנהלו בשיטה אחת ועל פי תכנית אחידה. בתי הספר של אותה תקופה, להוציא מקרים מועטים, היו מאוכ-סים ילדי כל השכבות החברתיות ובני כל העדות שגם מבחינת מקומות ישובם היו מעורבים וישובו זה בתוך זה. היה זה הסדר "אינ-טגראטיבי" שהדידאקטיקה שלו אוניפורמית. התסדר הזה, שנוצר בעיקר מכוח הסטיכיה של ההתישבות, נתמך במידה מרובה על ידי האידיאולוגיה השלטת, שלפיה בני הגלויות מתקבצים בארץ הזאת כדי לכו-נן בה עם אחד. האחיות והאחדות היו הצידוק העיקרי לדפוס האירגוני הזה. בשל כך הוקדשה רק תשומת-לב מועטה למציאותם של תלמידים—לא יחידים אלא קבוצות שלמות—שאינם מפיקים תועלת מהוראה בבית ספר כזה. האידיאולוגיה של אחידות, שהזינה את האינ-טגראציה ואת הדידאקטיקה האוניפורמית כאחת היתה, כדרכן של אידיאולוגיות, חזקה מנתוני המציאות שסתרו את התקוות ואת הציפיות של בני-אדם.

ככל שגדל הישוב גברה בו הדיפרנציאציה החברתית, דבר שהתחולל ביתר שאת אחרי קום המדינה עם העלייה ההמונית מארצות המזרח. באותה תקופה נוצרה מפה חברתית חדשה שעי-קרה הפרדה גיאוגרפית בין השכבות החברתיות. בערים נוצרו שכונות שלבשו אופי מעמדי-עדתי מובהק, ומחוצה להן קמו ישובים חד-עדתיים ברובם, שמקומם בריבד החברתי הוא אחיד. מאו לומדים בני האשכנזים, שמשפחותיהם הלכו והת-רכזו במעמד הבינוני, בבתי-ספר שהם הרוב בהם, ובני עדות המזרח שרובם התרכזו במעמד הנמוך בבתי-ספר שבהם הם הרוב. כך נוצרה מאליה "סגרגאציה" חברתית במערכת החינוך—למרות עקרון האחדות התרבותית המקובל בה מראשיתה.

רבים צופים לקראת השינוי הזה כצופים לקראת מהפכה. לדעתם עומד אידיאל יקר ללב להתממש באמצעות הפתרון הארגוני הזה, שהמשמעות המיוחסת לו כפולה: זו נוגעת לחברתנו, העתידה להתלכד בזכותו; זו למערכת החינוך העתידה להתגבר באמצעותו על החמורה בבעיותיה — הפיגור הלימודי של בני עדות שלמות. יחס זה אל התמורה הצפויה (והמתחוללת במידת-מה לנגד עינינו) מצדיק את בחינתה של התפיסה המחוללת אותה.

ב

המונח "אינטגרציה" עשוי להתפרש כמונח המורה על מטרה או כמונח המציין אמצעי. האינטגרציה כמטרה היא שאיפה לשילוב הדוק של כל בני החברה לשכבותיה, קבוצותיה וכ' סביב תפקידיה של החברה ועל פי מטרותיה. מה טיבה של מטרה כזאת?

עירוב התלמידים היה מקובל במידת מה בכמה ארצות תרבות המערב בתחמי חינוך-חובה. זמן רב אמנם שירת הסדר האינטגרציה בבית הספר את צרכי האינטגרציה החברתית. אינטגרציה חברתית של חברות מורכבות בוודאי אינה הדבר שמבקשים רבים מאלה שהעלו לאחרונה את המונח "אינטגרציה" כסיסמה בישראל. בחברה מעמדית מתקיימת אינטגרציה חברתית כשהמקופחים והגשליטים מקבלים את מרותם של הנהנים והשליטים. בית-הספר של העידן ההוא תמך באינטגרציה חברתית, שזה מבנה, בכך שסייע בידי חלק מתלמידיו לתפוס אותם המ-קומת בחברה הכרוכים בטובות-הנאה, ואת האחרים אימן בציות ובהשלמה עם מצבם הנחות.

ארגון "אינטגרטיבי" מן הסוג הזה אינו מכוון להגברת שוויון בחברה, או להקטנת הפער בין שכבות חברתיות, ובוודאי לא לביטול מחיצות; להפך, מכוון הוא לשימור המבנה החברתי המצוי על ידי אימון בני השכבות המקופחות, או והי-חושבות עצמן למקופחות, בהרכנת ראש. יש להודות כי בית הספר אף באותן התקופות שבהן

האוניפורמית ניכר בה היטב. בד בבד עם הכוונה להתאים שיטות ותכנים לאותם הילדים שהוגדרו כטעוני טיפוח נעשה גם מאמץ, לא להתרחק יתר על מידה מן התכנים ומן השיטות המקובלים בבתי ספר לשאר הילדים. אך למרות הוזהירות הרבה (והמופרות) ולמרות ההיסוס והפסיחה על שתי הסעיפים נתקבל עקרון הדיפרנציאציה למעשה ובמידת-מה אף להלכה. העוקב אחר ההתרחשות בבתי ספר של בני העולים מאז הונהגה בהם ההוראה הדיפרנציאלית הודה בהכרח, שהישגיו בתקופה זו ניכרים היו לנוכח הקשיים המרובים שעמם נאבק. ההישגים האלה רחוקים אמנם מאד מציפיותיהם של כל הנוגעים בדבר. הפער בין בוגריהם של בתי-ספר אלה לבוגרי בתי-ספר אחרים עדיין רב מאד, שיעור בוגריו המגיעים לבית ספר תיכון ולאוניברסיטה עדיין נמוך מאד, השתלבות בוגריו בתפקידים מקצועיים מורכבים (ובעלי פרסטיז'ה רבה) עדיין מועטת מאד.

פזיונות היא לתלות את ההישגים שהושגו, וכן את האכזבות מהיקפם ורמתם, לדידאקטיקה הדי-פרנציאלית, או על כל פנים, בה בלבד. בכל פעולות החינוך, שנוהגים לחייס להן תפקיד בצמצום הפערים החברתיים, קשה מאד לקבוע מה קדם למה: השינוי החברתי שהתחולל מחוץ למערכת החינוך (במקרה דידן ההיקלטות החלקית של קבוצות מן העולים בחברה הישראלית, בכל-כלתה, בחייה המדיניים וכ'), או הישגי החינוך (כגורם לאותה היקלטות). אולם ההישגים שהושגו יכלו להגביר את האמון בדידאקטיקה הדיפרנ-ציאלית, ואילו הפער בין ההישגים ובין הציפיות יכול היה להביא לנסיגות של העמקתה והרחבתה. אך לא זה הדבר שקרה. הצעד המהסס לקראת דיפרנציאציה עורר מרבצה את האידיאולוגיה השוויונית, המוכנה בדרך כלל להקריב את החתירה לשוויון למען שוויון מדומה. כך אנו מגיעים לאותו פתרון המבוקש על-ידי מדיניות החינוך בשעה זו. עיקרו הוא עירוב ילדי השכבות החב-רתיות השונות (והעדות השונות) בכל בתי הספר, כלומר "אינטגרציה" בגלגולה הסמאנטי האחרון.

אמנם יקרה כדבר הזה (ויש לפקפק בכך) לא יהיה כאן הישג של אינטגרציה — שהרי אין להגיה כי הנחשלים החדשים יהיו מרוצים בנח-שולתם החברתית יותר מקודמיהם — אלא רק שינוי בזהותם העדתית של הרואים עצמם מקור-פחים. שינוי זה שבחילוף מקומות במרקם החברתי לגבי חלק מבני עדות אחדות יש לו אולי חשיבות-מה מבחינת עתיד היחסים החברתיים, אך אין לו בוודאי כל משמעות בנקודת-ראות החינוך. אינטגרציה חברתית מסוג זה אי אפשר שתהיה מטרת החינוך לא בפירושה האחד, כנסיון לשיפור הרגשתם של אלה המקופחים בעיניהם (שהרי שינוי הרגשה כזה אין לו דבר עם טיפול בנח-שלותם למעשה), ולא בפירושה האחר, כנסיון להעמיד במקום מקופחי עדה אחת מקופחים בני עדה אחרת, אפילו יהא בכך חיוב-מה על-פי תפיסה חברתית כלשהי.

אינטגרציה תוכל כמובן להיות מטרתה של מדיניות חברתית על-פי שני פירושים. על פי פירוש אחד זוהי מטרה משעבדת ומקפחת (מניעת תסיסה בקרב המקופחים), ועל פי פירוש אחר זוהי מטרה משחררת ומקדמת (שינוי המבנה החברתי בכיוון המונע קיפוח). אולם בין כך ובין אחרת, לא מטרת של חינוך הן אם פירושן הוא מאגיפולאציה בחניכים. החינוך נועד לתמוך בהתפתחותו של כל יחיד ולעודד התפתחותו, ובכך הוא מסייע לאינטגרציה חברתית, אך אין האינטגרציה החברתית מטרת החינוך אלא מימושו וטיפוחו של הפוטנציאל של כל יחיד כיחיד, בין אם מימוש זה מתיישב עם המדיניות החברתית ובין אם לאו. החינוך מתכחש ליעודו החברתי אם אינו עושה להפקת הפוטנציאל של בני האדם, אפילו החברה והמדיניות המנחה אותה אינן מעונינות בכך.

אולם אפילו הגורס אחרת, כגון המבקש מן החינוך שימלא תפקיד מכוון באינטגרציה של החברה, אין מתחייב מכאן שעליו לאמץ לו את האינטגרציה כאמצעי בחינוך. אימוץ האינטגרציה כאמצעי (כלומר עירוב ילדי שכבות שונות בכיתות ובבתי ספר) מחייב בדיקה קודמת

לא הצליח להעמיד לחברה מנהיגות ראויה לשמה לא נכשל בדרך כלל בהגמכת קומתם ושבירת רוחם של אלה שנועדו להיות מונהגים ומשועבדים בתוכה.

הנוהג הזה נתמך בארצות המערב על ידי אידי-אולוגיה שונה מזו המשמשת משען לנוהג הזה במדינת ישראל ובמה שקדם לה. שם היתה זאת אידיאולוגיה של חברה מעמדית במובהק שהצדיקה את תפקידיו הרפרסיביים של בית הספר בטענה, שטוב לילד כי ילמד מנעוריו מהו המקום שהחברה מזמנת לו. אין אידיאולוגיה זו זרה לחברה הישראלית, ואולם בשלב הזה שולטת בה אידיאולוגיה אחרת, אידיאולוגיה של אחדות לא-מית ושל שאיפה לאחדה תרבותית של כל העדות, התפוצות והגלויות.

מן הראוי אפוא לשאול, האם הנסיון להתוויר את האינטגרציה על כנה במצב של תסיסה חברתית אינו מושפע מכוונה או נטיה לשעבד את המתקוממים ואת התובעים את זכויותיהם במקום לבקש דרכים לסיפוק תביעותיהם ולשיפור מצבם. בדיונים שענינם אינטגרציה במערכת החינוך הישראלית אין נדרשים לעתים קרובות ליסודות המבנה החברתי של המדינה. הרושם המתקבל מן הדיונים האלה הוא כי המבנה הקיים מקובל על אלה המציעים אינטגרציה בבית הספר. אין הם מבקשים לשנות את החברה מעיקרה, אלא לשנות את הרגשתם של אלה שאינם מרוצים ממנה. אמת, כוונה מוצהרת יש כאן להביא לידי ביטול הזהות בין נחשלות חברתית ובין השתייכות לעדה מסוימת. ביטול זה עתיד, לדעת חסידי גישה זו, לשנות את הרגשתם של בני עדות מסוימות ואת יחסם אל החברה, אם חלק מחבריהן יצליח לעלות — בעזרת החינוך — בסולם הריבוד החברתי. אולם אם לא ישתנה המבנה החברתי עתידים אחרים לבוא בהכרח במקום אלה שיצליחו להמלט מנחשלותם, כי נחשלים אלה ממלאים תפקידים חברתיים חיוניים, שלא היו ששים למלאם אלא היו נחשלים. החדשים שימלאו תפקידים אלה יהיו, על פי תפיסה זו, בני קבוצות אחרות, אולי מבין אלה התופסים כיום עמדות מיוחסות. אם

בשלב הנוכחי של הויכוח בסוגיה זו, לחיזוק רב מצד מימצאיו של חוקר אמריקני, קולמן, שמצא כי ילדים מקופחי-תרבות הלומדים יחד עם תלמידי-דים שאינם מקופחי-תרבות מגיעים להישגים גבוהים מחרבהם הלומדים בכיתות הומוגניות.¹ המחלוקת בין חסידי שתי הגישות האלה היא רק לכאורה מחלוקת בדבר פירוש מימצאים. לא מקרה הוא שחסידי ההסדר ההומוגני נוטים לרוב לתפיסה עיליתנית של החינוך, ואילו חסידי האר-גון ההטרואגני לתפיסה שוויונית.² מפתיע הדבר, שרבים מהם מאמינים באפשרות להכריע במחלוקת זו על-ידי ראיות אמפיריות, כלומר על-ידי הוכחה כי יש קשר בין צורות ארגון הקבוצה הלומדת (מבחינת הרכבה חברתית) ובין תוצאות ההוראה.

תוצאות ההוראה תלויות בראש ובראשונה בטיב ההוראה. אמת היא, שלא פחות מזה הן תלויות בתכונות הלומדים, ואלה מושפעות במידה רבה מרקעם החברתי-תרבותי. אולם תוצאות ההוראה אינן תלויות בעקרונות חלוקתם של התלמידים לכיתות. מסקנה זו מתבקשת משפע הראיות הבי-אות מנסיון החינוך. המעשה החינוכי עצמו ודאי שיהיה מושפע מכך, אם התלמידים קובצו מבני שכבה חברתית-תרבותית אחת בלבד או שהם מעורבים בכיתותיהם. ההתחשבות בעובדה זו היא אחד התנאים המבטיחים הצלחה. אולם ההחלטה אם לקבצם כך או ארת אינה החלטה שאפשר לקבל על-פי שיקול דעת חינוכי ובאמצעות

כפולה: אם מקדם הוא את האינטגרציה בחברה, ואם אמנם היא האמצעי היעיל ביותר למטרה הזאת.

התובעים ארגון מערכת החינוך בישראל על פי עקרון "האינטגרציה" מנמקים את תביעתם בכך, שארגון כזה יגרום לקידום המהיר יותר של הנחשלים (אחרים מבקשים יותר: סתימת הפער בינם לאחרים), ומלבד זאת, למיזוג העדות השונות מבחינת היכולת והרצון להיות זה עם זה במגעיהם וביחסיהם החברתיים.

אשר לתקווה הראשונה — קידום מהיר של הנחשלים — קשה למצוא בתולדות הנסיון החי-נוכי סמך לה. מיום שהחלו מחנכים לבקש דרכים לקדם את אלה שלא הפיקו תועלת מלימודיהם בבית הספר הם מיטלטלים בין נסיונות אי-טגראציה לנסיונות סרגאציה ואוחזים בשתי צורות אלה של ארגון הלומדים לסירוגין. בלשון הטכנית של החינוך מכונים פתרונות אלה הקבצה הומוגנית (סרגאציה) והטרואגנית (אינטגרציה). למנוע טעות: ההקבצה ההומוגנית וההטרואגנית של הלומדים מיוסדת על הבחנה (או העדר הב-חנה) בין רמות הישגיהם או בין תכונותיהם האי-שיות, כגון אינטליגנציה. המיתאם בין אלה ובין השכבה החברתית שממנה באו התלמידים הוא גבוה, ועל כן, בסופו של ניתוח, ההסדר הטרואגני (מבחינת רמת ההישגים) נמצא "אינטגראטיבי" (מבחינת חברתית), ואילו הסדר הומוגני נמצא סרגאטיבי.

קשה להביא ראיות חותכות וחד-משמעיות לטובת אחד הפתרונות האלה, אם כי חסידי כל אחד מהם מצדיקים את הפתרון המועדף על ידם בייעילותו. חסידי הכיתות ההומוגניות (הסגר-גאציה) מעלים על נס את הצורך של הפרדת הנחשלים מאחרים, כדי לתת להם את הטיפול הדרוש לקידומם, ולהפרדת המוכשרים מאחרים כדי לאפשר להם להתקדם באין מפריע. חסידי פתרון הטרואגניות (האינטגרציה) טוענים, כי עצם הימצאותם של הנחשולים עם המצליחים במסגרת לימודית אחת גודעת לה משמעות המ-דרבנת את הראשונים. הטענה האחרונה זוכה,

J. S. Coleman et al. *Equality of Educational Opportunity*, Washington 1966
האלה נמתחה ביקורת מגוונת — ראה Harvard Educational Review Vol. 38 1968, No. 1

² הדגמה חריפה של המחלוקת הזאת ימצא הקורא בפירסומים אנגליים.

פירסומים המייצגים את העמדה ההומוגנית-שמרנית-עיליתית הם: 1) *Fight for Education, A Black Paper*, March 1969; 2) *Black Paper Two: Crisis in Education*, Oct. 1969; ed. by C.B. Cox and A.E. Dyson, *Critical Quarterly Society*.

פירסום המייצג את העמדה האחרת הוא: *Education for Democracy* D. Rubinstein C. Stoneman (eds.) Penguin Education Special

שהם רחוקים מאידיאל המיזוג השלם. שום מגע, שמוזמן לחברי קבוצות כאלה מכוח ארגון בית ספר (או שכונות מגורים וכו') אין בכוחו לשנות את תכונות אישיותם, וללא שינוי כזה עלול המגע הכפוי רק לחזק את הרתיעה ממגע ולזנטארי.

עוד טענה אחת משמיעים בזכות האינטגרציה כאמצעי בחינוך. מקורה בסברה המהלכת, כי במקום שהחלשים מופרדים מיתר האוכלוסיה ה- שירותים הניתנים דלים הם. ילדים שהישגיהם נמוכים זוכים למורים טובים פחות מילדים בעלי הישגים גבוהים, ואין ענין המורים אלא דוגמה לנחשלות מעמדם של ילדים אלה במערכת החי-גוד.

השאלה שיש לשאול היא, אם מצב כזה הוא מחויב המציאות. אמת, בתחומי המדיניות המקור-בלת מתפתחים העניינים לרוב בכיוון זה. אך אילו גשתנתה המדיניות — אילו הוקצו משאבים נאו-תים להכשרת מורים שהתמחו בטיפול בילדים אלה, כלומר אילו גוצר מקצוע של הוראה משק-מת-טיפולית, כלום לא היה מקצוע זה מושך כוח-אדם הדרוש לו? אילו היו מורים אלה מלווים יעוץ מקצועי מתמיד, אילו הוזמנו מומחים לתכנון לימודים בשביל ילדים האלה וכו' וכו' — האם גם אז עדיין היו השירותים שילדים אלה זוכים בהם שירותים דלים? דלות השירותים אינה נעוצה בחולשתם של אלה המקבלים אותם אלא במדי-ניות המעדיפה השוואה פורמאלית מגישה דיפרנ-ציאלית אל קבוצות שונות באוכלוסיה.

קידום הנחשלים בהישגיהם הלימודיים וקידומם מבחינת יכולתם, ולא רק רצונם, לבוא במגע עם בני קבוצות אחרות, אלו הן מטרות של חינוך. אל המטרות האלה מוליכות דרכים אחדות, אך עירוב התלמידים בכיתות ובבתי הספר אינו אחת מהן. ויש להזהיר מפני טעות. ההפרדה לקבוצות הומוגניות דווקא אף היא אינה דרך המוליכה למטרות האלה. כללו של דבר, ההכרעה לצד "אינטגרציה" או "סגרגאציה", אם כמטרה ואם כאמצעי, היא הכרעה שאינה בתחום השיקולים החינוכיים, הגם שהרבה זמן, מרץ ואף להט יצרים הושקעו בדיונים כאלה בתחומי של החינוך.

אמות-מידה של שיקול-דעת זה. והי החלטה ש- מחליטים, בכל החברות ובכל התקופות, על פי שיקולי המדיניות החברתית. בתחומה של זו נתפס החינוך כשירות שהמדינה נותנת לאזרחיה, כגון ביטוח הבריאות. אולם ההכרעה למען ביטוח כזה או נגדו, עם כל חשיבותה החברתית, אינה הכרעה רפואית, אף שהיא משפיעה השפעה רבה על דרכי הטיפול הרפואי.

לא פחות מפוקפקת, בכל ההסדר האינטגרטי-טיבי, מן התקווה לקידום הנחשלים היא התקווה האחרת: סיגול של הנחשלים אל החברה וקידום המיזוג בין הקבוצות החברתיות השונות מכוחה של אותה אינטגרציה. שתי סיבות עלולות למנוע מיזוג מיוחל מסוג זה. אחת מקורה בדעות קדומות הגורמות לבני קבוצה אחת לדחות את האחרת ולהימנע ממגע עמה. למרבה הצער אין המגע מערער, ואף לא ממתן דעות קדומות, אם לסמוך יותר על הלקח מתולדות העמים והחברות במשך דורות רבים מאשר על ניסויים מוגבלים אחדים שעשו פסיכולוגים חברתיים בתנאים מבוקרים ול-עיתים קרובות מתוך מניעים של תיקון העולם — מניעים הראויים לשבח אך המקלקלים את שורת ההגיון המחקרי. המגע בין קתולים לפרוטסטנט-טים באירלנד, בין יוונים לתורכים בקפריסין, בין צרפתים לאחרים בקנדה, בין כושים ללבנים באר-צות הברית, ולא כל שכן בין היהודים ובין בני סביבתם בארצות רבות, לא הפחית את הדעות הקדומות עקב הגברת המגע, אלא ברוב המקרים המציא חיווק להן. סיבה אחרת המונעת מיזוג בין בני קבוצות שונות נעוצה בהעדר היכולת של חברי אחת מהן אף לבוא במגע עם בני הקבוצה האחרת, אם מחמת נוקשותם של בני אחת הקבו-צות (או של כולן), או משום דבקות יתרה של חבריהן בסגנון חייהם ובהעדר התכונות הדרושות להסתגלות לבני אדם שסגנון חייהם שונה. באר-צנו ראינו כמה דוגמאות מסוג זה. חלק מעולי גרמניה של שנות השלושים הדגים מקרה של בני תרבות המערב אשר משום תכונות מיבניות של אישיותם לא הצליחו להתמזג עם קבוצות אחרות, ולעתים אף לקיים עם חבריהן מגעים חברתיים,

על חבריה. למה הדבר דומה? להכרעה בדבר הכשרות במטבחי הצבא או בדבר חוקי אישות על פי ההלכה. בכל המקרים האלה האמונות הרווחות הן הקובעות את ההסדר המקובל. הטענה כי הנהגת מטבחים כשרים בצבא אין בה מן היעילות, אפילו תוכח באותות ובמופתים לא תשכנע איש המאמין או בכך, שיהודי חייב להקפיד על הכשרות, או בכך, שבצבא הישראלי גם אלה שאינם מקפידים על הכשרות בחייהם הפרטיים חייבים להשלים עמה למען אחדות הצבא. המשבר המתמיד בענין חוקי האישות על פי ההלכה מקורו בהעדר הסכמה כללית מוכרעת להסדר הזה ולא בהגיונו הפגום. נדמה כי בענין האינטגרציה במערכת החינוך יש הסכמה כזאת, והיא העובדה היחידה והנימוק היחיד בעדה. דבר זה שההסכמה הזאת היא ביסודה אי-ראצינאלית אינה לא מעלה ולא מורידה לגבי עצם ההכרעה.

מורידה היא האשליה המתלווה להכרעה זו, כאילו יש לה משמעות חינוכית. ועיקר האשליה נעוץ באמונה, שעצם הנהגת האינטגרציה תקדם את הנחשלים ותמוג את העדות. אדרבה, מרגע שהכרעה זו תיהפך למדיניות, מתפקידו של החינוך הוא להתאים עצמו לכך כדי למצוא דרכים לקידום הנחשלים ולכינון יכולתם של החניכים למגעים חברתיים בינם לבין עצמם ללא תלות במוצאם החברתי. בה במידה היה החינוך חייב להתאים עצמו (בדרכים אחרות) להשגת מטרות אלה אילו הכריעה החברה הישראלית לצד הסגרה גאציה.

אם יתפרש ההסדר המוצע, ולו במידה כלשהי, כפתרון חינוכי — כלומר כאמצעי המקדם נחשלים והמכשיר את הכל לחיים בצוותא — תביא חיש-מהר האכזבה הצפויה בעקבותיו לשיבתה של המטוטלת אל הפתרון האחר, אל הסגרה גאציה כפתרון הגואל. האינטגרציה לבדה, כמו הסגרה גאציה לבדה, לא תקדם את הנחשלים, והמבקש לקדם חייב לחשוב על פתרונות בתנאים הנתונים, שאחד מהם הוא רצון החברה באינטגרציה או בסגרה גאציה, אך אף אחד מהם אינו פתרון לבעיה עצמה.

ג

מהו אם כן טיבה של הכרעה זו? החברה הישראלית הכריעה לצד האינטגרציה, ושלטונות החינוך, המבקשים לממש הכרעה זו, פועלים מכוח התמיכה שהחברה נותנת להם לשם כך. ההכרעה ניוונה מאידיאולוגיות המקובלות בחברה זו. אין פירושו של דבר, שכל יחיד בחברתנו מבקש את האינטגרציה ורואה עצמו ניווק על שעדיין לא נתגשמה. רבים דוגלים באינטגרציה מתוך אמונה עמוקה באחדותו הבסיסית של עם ישראל. אך לעומתם אחרים, שגם עליהם מקובלת אמונה זו אינם חשים בסתירה בינה ובין נטייתם להיבדל מבני עדות אחרות, או בינה ובין נטייתם לנמק את נחשלותם של בני עדות מסוימות באחד הנימוקים האפשריים. קרוב לשער כי בין אלה שידברו בזכות האינטגרציה בפומבי ימצאו אולי לא מעטים אשר יבקשו לילדיהם בית ספר סגרה-טיבי-עיליתני בתירוק זה או אחר. ולמרות כל אלה נדמה כי האמונה השלטת באחדות הלאומית הבסיסית מחייבת את הרוב למסקנה, כי ילדי כל היהודים במדינה צריכים להימצא במוסדות חינוך מסוג אחד, ושההפרדה בין בני עדות שונות בבתי ספר שונים סותרת את יסודות קיומנו הלאומי.

כיוון שזוהי הכרעה אידיאולוגית, הריהי מעורבת באמונה, ואין לסתרה בראיות עובדתיות, כשם שאין טעם רב בנסיונות השכיחים להצדיקה בדרך ראצינאלית. כל מה שנאמר בזכות האינטגרציה אינו נגזר משיקולים ראצינאליים, ואם הוא נשמע כאילו נגזר מהם, הרי זה בגדר ראציו-נאליזאציה. (רשוב: הוא הדין בנסיונות לתמוך ברעיון הסגרה גאציה).

ד

על כל הטענות שאפשר לטעון כנגד "האינטגרציה" משיבה החברה כביכול (באמצעות הנהגתה): אנו רוצים בה, אנו נשלם בעדה, אנו נקבל על עצמנו גם את התוצאות השליליות, אם הכרח הוא שתהיינה. והרי זו אותה תשובה עצמה שהיתה ניתנת אילו הכריעה החברה לצד הסגרה גאציה מכוח אמונות אחרות שאפשר היו מקובלות

אחר של תלמידים לקבוצותיהן הוא בבחינת פת-רון. האינטגרציה (בגילגולה הסמאנטי האחרון) היא נושא להכרעה אידיאולוגית, ואין לפסוק ליכותה או לחובתה בדרך ראציונאלית. יחסם של בני אדם אל המטרות הוא אפקטיבי; הם רוצים בהן, מאמינים בהן וכו'. לעומת זאת יחסם אל האמצעים עשוי להיות ראציונאלי. אם מכשיר מסוים מאכזב את המשתמש בו הריהו מחליפו בדרך כלל במכשיר אחר, אם זה בהישג ידו. האינטגרציה כעקרון של ארגון בית-ספר הוא אמצעי, אך יחסם של הבריות אליה הוא אפקטיבי, כאילו היתה זו מטרה. הם פסקו לטובתה לפני כל בחינה ובדיקה; הם ידעו שהיא טובה עוד לפני שידעו מה הן תוצאות הפעולה באמצעותה. הרי זו דוגמה טובה לאחת מתכונותיה של האידיאו-לוגיה; המטרות והאמצעים משמשים בה בער-בוביה, ושניהם זוכים בה ליחס אחד. האידיאו-לוגיה של האחדות הלאומית מחייבת "אינטג-ראציה" של בית הספר, ומכאן ואילך לא חשוב עוד אם אותה אינטגרציה מקדמת את האחדות הזאת אם לאו.

על המדינאים להכריע בין אינטגרציה ובין סגרגציה בחינוך כגון שעליהם להכריע בעד ביטוח-בריאות לאומי או נגדו. אין סכנה שהרופ-אים יתפתו להאמין כי הכרעה לצד ביטוח-בריאות פותרת בעיות רפואיות. חבל שיש בתוכנו הגוטים להאמין כי ההכרעה לצד אינטגרציה פותרת בעיות של חינוך, ובאותה מידה חבל שאחרים מייחסים תכונות כאלו לסגרגציה, ושאלה ואלה מתכתשים ביניהם.

הנחשלים טעונים שיקום על-ידי פעולות הקרו-בות יותר לתיראפיה מאשר להוראה שיגרתית המקובלת בבתי הספר. בין שהם שרויים בבית-ספר שאוכלוסיתו מעורבת ובין שהם שרויים בבית-ספר משלהם הם לא ייצאו מגדר נחשלותם ללא טיפול מכוון לשיקום הפוטנציאל ההתפתחותי שלהם. אם במקום טיפול כזה תמציא להם החברה רק אשליה, על-ידי עירובם לאלתר ביתר אוכלו-סית התלמידים, יהיו סיכוייהם לצאת מנחשלותם מועטים.

הוא הדין ביכולת לחיות יחד. היכולת הזאת היא פועל-יוצא של חינוך, אך אין להשיגה על ידי פעולות ספציפיות המכוונות לכינונה, כגון עירוב תלמידים זה בזה. ככל שהחינוך באמצעות כל הפעולות שבו, המכוונות לשכלו של התלמיד, לרגשותיו, לרצונו וכו', יקדם את התבגרותו האינ-טלקטואלית והאמוציונאלית, כן יגברו יכלתו וסיכוויי לדחות את הדעות הקדומות הרווחות בסביבתו, את הזדקקותו לסטריאוטיפים ואת הדחפים להסתגר בעדתו. שוב — אם במקום להמציא לו חינוך כזה תמלא החברה את כרסו באידיאולוגיה של האחדות — אפילו במסגרות חינוך מעורבות — לא יהיה הסיכוי למיזוג הקבו-צות החברתיות השונות גדול.

בכך לא באנו אלא לרמוז על דרכי הפעולה החינוכית המכוונת להתמודד עם הבעיות שבעלי האינטגרציה מבקשים לפתור באמצעותה, ואשר לאינטגרציה (או לסגרגציה) אין כל השפעה העליהן. לא באנו לדון בפרטי הדרך אל הפתרון, אלא למנוע אשליה, כי ארגון כזה או

על סף בית הנבחרים: מועצת המדינה הזמנית

ש. סגר

של האו"ם, שנועדה להוציא אל הפועל את החלטת החלוקה, למנות "מועצת ממשלה זמנית" בת 25 חברים, בנקבו שמותיהם — כל עיקרם של חברי שתי ההנהלות¹. ועדת הביצוע, שהיתה עדיין בניו-יורק ושלא זכתה לשיתוף פעולה מצד הבריטים, דחתה את ההצעה. בין כה וכה חלה התפתחות מדינית שהעמידה בספק את תכנית החלוקה: ב-19 במאוס הציע נציג ארצות הברית באו"ם להנהיג משטר נאמנות זמני בארץ-ישראל ולדחות בינתיים ביצוע החלטת כ"ט בנובמבר.

על ההתנגדות האלימה מצד הערבים ועל אי-שיתוף-הפעולה של בריטניה והגסיגה בוירה הבין-לאומית מהחלטת כ"ט בנובמבר, אשר אימו לבטל כליל את תכנית החלוקה, נוספה עתה סכנת תהוה-ובוהו בארץ לנוכח התפוררות הגוברת של השלטון הבריטי, והחלל הריק שהיה צפוי עם גמר המשטר המנדטורי באמצע מאי. בנסיבות אלה ראה הוועד הפועל הציוני, בהתכנסו בתל-אביב בימים 6-12 באפריל, להמחיש את החלטת הישוב שלא להירתע מן ההכנות להקמת המדינה. הוועד הפועל הציוני אישר את החלטות הוועד הל-אומי ואף החליט להאיץ את התהליך שנקבע בהת-לטת האו"ם בהקנימו גוף מבצע בן י"ג חברים מבין חברי המועצה המיועדת. בהקמת גוף מצומצם זה, שעתידי היה להוות את הממשלה הזמנית, היה משום סטייה מהחלטת כ"ט בנובמבר שלא גרסה מועצה וממשלה זמניות הקיימות זו על גבי זו בזמן אחד, אלא שני מוסדות הבאים זה לאחר זה: המועצה שתוקם על ידי ועדת הביצוע של האו"ם לא יאוחר מ-1 באפריל 1948, והממשלה הזמנית

ראשיתה של מועצת המדינה הזמנית נעוצה כולה בגופים המרכזיים של כנסת ישראל וההס-תדרות הציונית, שהרי החלטות להקים את המועצה נתקבלו על ידי הוועד הפועל הציוני ועל ידי הוועד הלאומי, וחברי ההנהלות של שני גופים אלה נתמנו להיות חברים בה. רק אחר-כך צורפו אליה חברים מתוך חוגים שלא היו מיוצגים במוסדות הלאומיים — וגם זאת לפי אותן החלטות של הוועדים הנזכרים, שכל אחד מהם היה משמש כעין ועדה מתמדת לגופים דמויי פרלמנט שבחרו בהם — הקונגרס הציוני ואסיפת הנבחרים.

אין תימה שהגוף המחוקק הזמני של המדינה קם מתוך שני האירגונים שטיפחו את השלטון העצמי בישוב. תימה הוא לכאורה שחברי ההנהלות של אירגונים אלה נעשו המחוקקים: כל "השרים" הקדם-ממלכתיים — ורק הם — נתמנו כביכול חברי הפרלמנט, וגוף מצומצם יותר שנבחר מתוכם הוא ששימש ממשלה זמנית. ואם לא תהו רבים על תופעה זו עד-כה, הרי זה, מן הסתם, משום שהמועצה היתה ככלות הכל גוף ממונה ולא נבחר, מה-גם שבתקופת המנדט הורגל הישוב בטיטוש התחום שבין סמכות מחוקקת לסמכות מבצעת, שני תפקידים שרוכזו בכהונת הנציב העליון.

ברם המבקש את פשר הרכבן של מועצת המדינה הזמנית ושל הממשלה הזמנית ימצאנו בהחלטות עצרת האומות המאוחדות מכ"ט בנובמבר ובהתפתחות המאורעות בחדשים הבאים עד הקמת המדינה. החלטת האו"ם לא תבעה שיקום במדינה החדשה אלא גוף אחד, "מועצת הממשלה הזמנית", שישמש סמכות מחוקקת ומבצעת כאחת עד שתיבחר ממשלה זמנית על ידי אסיפה מכווננת נבחרת. נוכח תפיסה זו לא ייפלא שהוועד הלאומי בהחלטתו מ-1 במאוס 1948, קבע שהמועצה תהיה מורכבת מחברי ההנהלה הציונית וההנהלה הישובית. ב-25 במאוס פנה איפוא משה שרתוק (שרת) בשם המוסדות הלאומיים אל ועדת הביצוע

¹ על סדר המאורעות המרומז כאן ראה ז. שרף, שלושה ימים (תל-אביב: עם עובד, תשי"ט). שרף היה מזכיר ועדת המצב שהוקמה על ידי הסוכנות והוועד הלאומי עוד לפני שסיים האו"ם את הדיון בחלוקת הארץ, כדי להכין את מינהל הממשלה במדינה העברית. לאחר מכן היה למזכיר הממשלה הזמנית, ובתוקף תפקיד זה גם מזכיר המועצה עד אוקטובר 1948.

שהאחרון הוסיף וקבע "גוף מצומצם של י"ג חברים אשר יהיה אחראי בפעולתו לפני המועצה"⁴. אך כיון שממשלת המנדט הזהירה מפני כל נסיון להקים את מוסדות המדינה היהודית כל עוד המנדט בתקפו, קראו לשני הגופים המת-ארגנים "למד-זיון" ו-"יוד גימל". מאותה סיבה לא נזכרה אף המלה "ממשלה" בשמות שניתנו להם בישיבה הראשונה של היוד-גימל, ב-18 באפריל: "מועצת העם" ו"מינהלת העם". לאמיתו של דבר, לא זכה השם "מועצת ממשלה זמנית" לשימוש כלל; אף שהוא מופיע עדיין בטיטות הכרזת העצמאות שהוכנה ב-10 במאי 1948, ארבעה ימים לפני הקמת המדינה⁵, והוחלט להלן שתתקיים גם מועצת ממשלה זמנית וגם ממשלה זמנית. כדי למנוע ערבוב ניתן השם "מועצת המדינה הזמנית" לראשונה.

ב

הארגון וסדרי העבודה של מועצת המדינה הזמנית הושפעו מגורמים אחדים: אופיה הזמנית המוצהר, מצב החירום עקב מלחמת השחרור, אימוץ נהלים ונהגים של הקונגרס הציוני ואסיפת הנבחרים, והאופי הבעייתי של יחסי המועצה והממשלה הזמנית, כשאף אחת מן השתיים לא הוקמה כגוף סדיר נבחר.

לנוכח אופיה הזמני של המועצה היתה פעילותה רבה ממה שהיה מקום לצפות. המועצה אמנם קבעה כי לפי שעה יהא המשפט שהיה קיים בימי המנדט בר תוקף, חוץ מהוראות החוק שהצרו את צעדי הישוב היהודי, ואף על פי כן נתקבלו בה 98 פקודות בארבעים ישיבות שבועיות שהתכנסו בתשעת חדשי קיומה. אכן יותר ממחצית הפקודות לא היו חידושים מיסודן, ורובן היו תיקונים לחוקים קיימים או פקודות הארכת תקפן של תקנות שעת-חירום. וזה סיווגן :

שתיבחר על ידי אסיפה מכוננת ותבוא במקום המועצה לא יאוחר מ-1 באוקטובר².

אין צורך, כמובן, להצדיק חריגה זו מהחלטת האו"ם לאחר שקדמו לה סטיות עקרוניות יותר שעשו אותה לכורח השעה. חרף החלטת עצרת האו"ם לא היו בעין בשעה זו לא מדינה, לא מועצת ממשלה זמנית — וגם לא ועדת ביצוע, שכן הבריטים דחו כניסת חבריה לארץ עד לש-בועיים לפני תום המנדט. נעיף עין על השתל-שלות הדברים שהביאו להקמת המוסדות העתידיים של הממשל הזמני במדינה ולהרכבתם, כדי להבין את אופיים ופעולתם.

אמנם השעה הדוחקת היתה הסיבה העיקרית להרכבתן המזורזת של "שתי הזרועות", אך גורמים פנימיים השפיעו גם הם בכיוון זה. כיון שהישוב, במלוא רוחב הקשת הפוליטית כמעט, התלכד סביב רעיון המדינה היהודית, ראו צורך להגדיל את מספר חבריה של המועצה המתוכננת. על ארבעה-עשר חברי הנהלת הוועד הלאומי ותשעת חברי הנהלת הסוכנות גוספו עתה נציגים של המפלגה הרבייוניסטית, אגודת ישראל ופועלי אגודת ישראל, המפלגה הקומוניסטית, ארגונים של עדות המזרח וארגון הנשים הציוני, לפי גדלה של כל קבוצה וקבוצה. עקב זאת תפח הגוף המתוכנן עד כדי 37 חברים, והוועד הפועל הציוני אף נקב מספר זה בהחלטת אפריל. לכתחילה לא נתכוונו להקמת גוף גדול כזה, שהיה כבד מלשמש הנהלה יעילה לעם. להקמת הגוף המצומצם יותר היה איפוא צד מעשי. משום כוונה תחילה היה בהרכבו שעמד על שלושה עשר איש — כמספר המיינסטריונגים שקבעה ועדת המצב לאחר הקצבת המחלקות הרבות של הסוכנות, הוועד הלאומי וממשלת המנדט³.

כוועד הלאומי כן גם הוועד הפועל הציוני נקב במפורש את השם "מועצת ממשלה זמנית", אלא

⁴ הארכיון הציוני המרכזי, החלטות מושב הוועד הפועל הציוני, תל-אביב, אפריל 1948. עמ' 3-2.

⁵ ראה שרף, שלושה ימים, עמ' 103-104.

⁶ הממשלה הזמנית, עתון רשמי, תוספת א' תש"ח-תש"ט.

² Pars. 4-10, Section B. Part I, United Nations General Assembly Resolution (181(11)a) of November 29, 1947, *Yearbook of the United Nations, 1947-48*, pp. 248-9.

³ ראה שרף, שלושה ימים, עמ' 42-48.

חירום⁹, הוסיפה המועצה עד יומה האחרון לקבל החלטת ממלאי מקום בהתאם לפקודה.

לועדות המועצה נבחרו ממלאי מקום, שלא מתוך חברי המועצה, כאחת עם החברים הקבועים, ובמקרים אחדים אף לפני כן¹⁰! שני יושבי ראש של ועדות—ד. בר-רב-האי מוועדת הבחירות ובבה אידלסון מוועדת הדגל והסמל—לא היו אלא ממלאי-מקום. בקולות שקולים נדחתה הצעה שיש לאפשר השתתפות ממלאי-מקום בוועדה גם כש-נעדר החבר מסיבה כלשהי, ורק אחר-כך החליטה המועצה כי "מצב החירום או שליחות ציבורית בחו"ל" בלבד יכולים לשמש נימוק לממלאי מקום בוועדה¹⁰. רק בוועדות לענייני חוץ ובטחון לא נתמנו ממלאי מקום, מטעמי חשאיות; לעומת זאת היו בוועדת הבטחון חברים גם שלא מקרב חברי המועצה, שכן ועדה זו הוקמה בעיקר על בסיס ההרכב האישי של ועד הבטחון הישועי. גם נציגיהן הקבועים של הסיעות בנות חבר אחד שהיה גם חבר הממשלה באו שלא מבין חברי המועצה, כי שרים לא היו חברי ועדות.

אולם גם מנהג מהותי יותר לפעולת ועדות המועצה בא בירושה מן התקופה שלפני המדינה. כמקובל בקונגרס הציוני, שכל הצעת החלטה נבדקת על ידי ועדה מקצועית מצד תוכנה ועל ידי ועדת ההחלטות מצד ניסוחה, נדונה כל הצעת פקודה במועצה הן על ידי הוועדה לתחום המסויים שאליו שייך עניינה והן על ידי ועדת החקיקה. במועצה הביאה שיטה זו לעתים לידי טיפול חופף, שכן ועדת החקיקה לא הסתפקה בבדיקת הפקודות לצורתן אלא ביקרה אותן לגופן ובכך הסיגה גבולן של ועדות אחרות. באין תיחום בת-קנון המועצה דחה יושב ראש ועדת החקיקה, מר נחום ניר, כל האשמה, כי וועדתו נוטלת לעצמה סמכות לא לה. כשנתעוררו חילוקי דעות בין ועדת החקיקה לבין ועדה לתחום מסויים היו מקיימים ישיבה משותפת, ואם לא הגיעו שתי הוועדות לנוסח מוסכם, נמסרה ההכרעה למליאת המועצה. אבל הצעות פקודה רבות נבדקו רק על ידי ועדת הח-

פקודות עיקריות	—	47
תיקונים להנ"ל	—	13
תיקונים לפקודות מנדטוריות	—	24
פקודות הארכת תוקף	—	14
		98

סה"כ

אף במספר הפקודות המוגדרות כעיקריות יש לנהוג זהירות, שכן גישת המועצה והממשלה הזמנית כאחת היתה נסיונית ובעלת אופי של גישוש. במועצה אישרו למשל, שש פקודות תקציב שהן למעשה תקציב שנתי אחד שנתקבל שלבים שלבים. יזמת החקיקה היתה כולה בידי הממשלה הזמנית שקבעה גם את סדר היום של המועצה. חלק מן הפקודות שנתקבלו הוכנו לפני קום המדינה על ידי המועצה המשפטית שהוקמה ליד ועדת המצב. עם כל אלה היה יכול המועצה רב-רושם. היא אף ערכה כעשרים דיונים בנושאים לא-תחוקתיים, רובם בתחום המדיני-בטחוני, והקצתה בכל ישיבה כמעט זמן לשאלות שנקראו יחד עם התשובות. יתר על כן, מאתים וחמשים שיש הישיבות ויותר שקיימו ועדות המועצה הקיפו נושאים רבים חוץ לגדר החקיקה השוטפת—בירור הצעות לחוקה, בחירת סמל ודגל למדינה, שאלת קליטת העלייה ועוד ועוד.

ניתוקה של ירושלים ממקום מושבה של המועצה, בתל-אביב, מנע בתחלה את השתתפותם של כשליש מחבריה בישיבות. לתקנת הדבר קיבלה המועצה בישיבתה השלישית פקודה שתאפשר השתתפות חברים אחרים במקום הנעדרים. ההצעה לקבל פקודה זו לא עוררה כל תגובה או הערה של חברי המועצה⁷, שהרי שיטת ממלאי מקום היתה מקובלת זה עשרות שנים במוסדות התנועה הציונית ובוועד הלאומי. ההוראה בפקודה נומקה, סתמית, במצב החירום. שליחות בחוץ-לארץ נחשבה גם היא סיבה מספקת להרשאת ממלאי מקום. וגם לאחר שהוכרז כי הימצאו של חבר המועצה בירושלים שוב אינו נחשב לסיבה של שעת

⁷ מועצת המדינה הזמנית, פרוטוקול הדיונים, כ"ח אייר תש"ח, עמ' 4.

⁸ שם, י"ד כסלו תש"ט, עמ' 43.

⁹ שם, א' תמוז תש"ח, עמ' 12-13.

¹⁰ שם, כ"ד סיון, עמ' 12.

"הכנת הצעות", ואכן חוץ משני תיקונים לפקודת הבחירות לאסיפה המכוננת, שהועברו ישר למ-ליאת המועצה משום דחיפותו, נידונו כל הצעות הפקודה בוועדה אחת לפחות. אולם בהצמדת ועדות למשרדים ראו כמה מחברי המועצה, וביניהם שרים, טשטוש בחלוקת העבודה בין הממ-שלה שלה ובין המועצה. ולפיכך החליטה המועצה שכל ועדה תקבע ותגדיר את סמכויותיה בשיתוף עם השר הנוגע לדבר.

כל ועדה, להוציא מקרים אחדים של הרכב מיוחד¹², מנתה שבעה או שמונה חברים. כמו בגופים הקדם-ממלכתיים הורכבו הוועדות במו-עצה לפי מפתח סיעתי מדוקדק. בכל ועדה היו שני נציגים של מפא"י ונציג אחד של כל אחת משאר הסיעות ה"גדולות" — ציונים כלליים, מפ"ם, מזרחי והפרעל המזרחי, רוויזיוניסטים. חמש סיעות קטנות, רובן בנות חבר אחד, זכו כל אחת לנציג אחד בשלוש או ארבע ועדות, ואילו שתי הסיעות בנות חבר אחד שהיה גם חבר הממשלה — עליה חדשה וספרדים — שלחו כל אחת נציגים שלא מתוך חברי המועצה לשתי ועדות.

כל ועדה בחרה את היושב-ראש שלה לפי המלצת ועדת הוועדות לאחר הידברות בין הסי-עות. אבל חלוקת כהונות היושב-ראש בין הסיעות היתה, ככל הנראה, פחות מכוונת משתהיה עתידה להיות בכנסת. לעומת הכנסת, שיושבי ראש הוועדות ה"חשובות" שבה — הועדה המסדרת, ועדת הכספים, ועדת החוץ והבטחון, ועדת הכנסת — באו כמעט תמיד מסיעת מפא"י¹³, ואחר כך מחטיבת העבודה שבמערך, לא נבחר אף אחד מיושבי ראש הוועדות האלה במועצה מתוך מפא"י, אף שהוקמו ועדות נפרדות לנושאי החוץ הבטחון. עם זאת שמרה לה מפא"י תיקי מפתח בממשלה הזמנית (ראה לוח מס' 1). במועצה לא היתה אמנם ועדה מקבילה לוועדת הכנסת, אולם ועדת הוועדות של המועצה, בהוסיפה לכהן כוועדה

קיקה, ועדה שפעלה עוד בחודש יולי 1948, בעוד שהרכבת כל הוועדות לתחומים מסויימים לא הושלמה עד ספטמבר. גם לפני שנבחרה ועדה קבועה כלשהי נבדקו הצעות פקודה על ידי ועדת חקיקה ארעית שהוקמה עוד ב-16 במאי.

בהתאם למסורת הישובית הגישה הממשלה הצעת פקודה לבחירות לאסיפה המכוננת, שהיתה דומה בעיקרה לשיטת הבחירות של אסיפת הנב-חרים. סעיף אחד בהצעה זו אף קבע כי הרשות בידי הבוחר למחוק מן הרשימה שמות מועמדים כפי שהיה נהוג בכנסת ישראל, אלא שהמועצה החליטה להשמיט סעיף זה עקב הסתייגויות של שני חברים¹¹.

כמנהג הגופים היציגים שלפני קום המדינה מילאו חברי המועצה את תפקידם בלא שכר. רק הוצאותיהם לרגל ההשתתפות בישיבות שולמו על ידי האוצר.

המועצה העמידה אחת-עשרה ועדות, אם נביא בחשבון גם את ועדת הוועדות שהכינה את הב-חירות לנשיאות ולוועדות. שבע ועדות הוקמו לפי תחומי אחריותם של משרדים: בטחון; ענייני חוץ; כספים וכלכלה; עלייה; פנים; שירותים ציבוריים; וחקיקה, כי ועדת החקיקה, שהיתה בודקת כל הצעת פקודה, שימשה גם ועדה מייעצת למשרד המשפטים. כיוון שוועדות אלו הקיפו את הממשל כולו נגעה לעתים פעילותה של ועדה אחת לכמה משרדים. כך, לדוגמה, עסקה ועדת הכספים והכלכלה בענייניהם של חמישה משרדים — האוצר, מסחר ותעשייה, חקלאות, תחבורה, עבודה ובינוי. בחינוך לא טיפלה שום ועדה, כי עד שהוקמה הממשלה הסדירה הראשונה הוסיפה מחלקת החינוך של הוועד הלאומי לנהל את החי-נוך, בתוספת בתי הספר של אגודת-ישראל כזרם מוכר, ובפיקוח הכללי של ועדת שרים בממשלה הזמנית. לעומת הוועדות על יד משרדים הוקמו במועצה שלוש ועדות לעניינים מסויימים: חוקה, בחירות (להכנת פקודת הבחירות לאסיפה המ-כוננת), סמל ודגל.

תקנון המועצה קבע שתפקיד הוועדות הוא

¹² ועדות הבחירות והבטחון — 13 חברים בכל אחת; ועדת הסמל והדגל — 17 חברים.

¹³ רק בכנסת הראשונה עוד נמסרה ראשותן של ועדת הכספים ושל ועדת הכנסת לסייעות אחרות.

¹¹ שם, ט' חשוון תש"ט, עמ' 25-26.

טוקולים של המועצה רצופים סבכי נוהל רבים. אמנם יש אולי מן המפוקפק בהכללות בדבר סדרי עבודתה של המועצה, מה גם שכל קיומה היה תשעה חדשים. אולם דווקא סדר הדיון בהצעות פקודה זכה מלכתחילה לדפוס קבוע במועצה. בתהליך החקיקה הקצר שהיה מקובל במועצה, שאיפשר על פי רוב קבלת פקודה לאחר דיון אחד במליאה, ותוך ישיבה אחת, מילאו הוועדות תפקיד חיוני. הצעת פקודה, לאחר אישורה על ידי הממשלה הזמנית, הועברה לוועדה שעליה משרד ולוועדת החקיקה—או רק לזו במקרים

קבועה שטיפלה בין השאר בשינויים ובחילופי גברי בוועדות המועצה, פעלה למעשה הן כ"ועדה המסדרת" הארעית שבכנסת והן כ"ועדת הכנסת" הקבועה, היורשת עם הקמתה את סמכויות הוועדה הארעית. גם במועצה וגם בכנסת נבחרו יושבי-ראש לוועדות מתוך סיעות שאינן מיוצגות בממשלה, אלא שבמועצה לא בלט מנהג זה, שכן כמעט כל הסיעות הגדולות השתתפו בממשלה הזמנית, ורק יושב-ראש ועדת השירותים הציבוריים של המועצה נבחר מתוך סיעה 'אופוזיציונית'.

לוח מס' 1

ההרכב הסיעתי של המועצה והממשלה הזמנית ושל ראשות ועדות המועצה

סיעה	מספר החברים	מספר השרים והתקיים	מספר יושבי-ראש ועדות ושמותיהן
מפא"י	10	4	3 (בחירות, דגל וסמל, פנים)
ציונים כלליים *	6	2	2 (חרץ, כספים וכלכלה)
מפ"ם	5	2	2 (חקיקה, עליה)
המזרחי והפועל המזרחי	5	2	3 (ועדת הוועדות, בטחון, חוקה)
רוויזיוניסטים	3	—	1 (שירותים ציבוריים)
אגודת ישראל	2	1	—
ספרדים	1	1	—
עליה חדשה *	1	1	—
ויצ"ו	1	—	—
פועלי אגודת ישראל	1	—	—
קומוניסטים	1	—	—
תימנים	1	—	—

* באוקטובר 1948 התפלגו הציונים הכלליים לשלושה חלקים: סיעת הפרוגרסיביים שמנתה ארבעה חברים עם הצטרפותו של פ. רוזנבלט מ"עליה חדשה"; סיעת הציונים הכלליים בת שני חברים; יצחק גרינבוים, שלא נמנה עם אף אחד משני הפלגים והיה למעשה לסיעת יחיד.

שעדיין לא הוקמה ועדה לאותו תחום. הוועדות הכניסו שינויים בהצעה אם ראו צורך בכך, והדיון במליאה נערך על-פי הנוסח המתוקן. דיון שערכה מליאת המועצה בהצעת פקודה

ג

סדרי הדיון של המועצה לא נקבעו בפרטות בתקנון, אלא היו פרי אילתור והישענות על הנוהג הציוני והישובי. אין להתפלא איפוא שהפרו-

ניגודים, והתקופה היא עמדה בסימן ליכוד לאומי מרבי. כל הגופים שהשתתפו במועצה, עם כל הבדלי הדעות היו מאוחדים בקווי המדיניות העיקריים. שבע הסיעות (מתוך שתים-עשרה סיעות המועצה) שיוצגו בממשלה הזמנית מנו יחד שלושים מתוך 37 חברי המועצה (ראה לוח מס' 1). תופעת לוויון לכך היתה המשמעת הסיעתית הרופפת. למשל, בעניינים חשובים כמו התיקון לפקודת מס ההכנסה והתקציב הראשון נמצאו חברי סיעת הציונים הכלליים חלוקים¹⁴. גם בסדרי עבודתה צימצמה המועצה את משקל הסיעה לעומת זה של חבר-מועצה יחיד; מהצעת תקנון הישיבות של המועצה נמחק הסעיף שקבע חלוקת הזמן בין הסיעות בדיונים חשובים לפי דוגמת הקונגרס הציוני¹⁵.

בתשובה לשאלתה במועצה טען בן-גוריון כי בממשלה הזמנית יש אחריות משותפת¹⁶. אולם כעבור שנים, בהשיבו בכנסת להאשמת "איזכור פרשיות סתומות" מדיוני ממשלה זו, קבע את ההיפך¹⁷. המציאות כפי שהיתה במועצה מחזקת את הקביעה האחרונה: אכן הממשלה הזמנית לא הופיעה תמיד כגוף מאוחד לפני המועצה. חילוקי דעות ואי-הבנות בין שרים באו תדיר לידי ביטוי בדיונים¹⁸. שאלות להבהרת הצעת פקודה הוצגו לשר המציע על ידי חבריו בממשלה באותה רגילות שהוצגו על ידי חברי המועצה מן השורה. היו אף מקרים ששר גילה פרטים במועצה על עמדת עמיתיו בנושא מסויים בישיבות הממשלה¹⁹. הגם שהממשלה הזמנית קיבלה החלטות שחייבו את כל חבריה לא חל חיוב זה על חברי סיעותיהם במועצה.

מיחסי המועצה והממשלה, נעדרו גם סימני היכר

שלושה שלבים היו מקופלים בו. בשלב הראשון פתח השר השייך בהסברת ההצעה, ועתים היה יושב-ראש הוועדה ממלא אחריו. אז קראו את ההצעה כלשונה באוני המועצה, בחדשים הראשונים קרא השר ואחר-כך המזכיר. קריאה זו לא היתה דבר פורמאלי בלבד, כי במקרים רבים היו חברי המועצה, שלא היו חברים באחת משתי הוועדות שדנו בהצעה, רואים אותה רק סמוך לדיון במליאה. בשלב השני דנה המועצה בהסתייגויות שנדחו בוועדה ושמציעיהן שמרו להם את הזכות להביאן לפני המליאה. המסתייג לא היה מנוע מלהתנגד לפקודה כולה, כיון שלא ניתן לו לעשות כן במליאת המועצה אלא בדיון זה. לעומת זאת היה מקום לשאלות או להערות שלא היתה בהן הצעת תיקון כלשהי. אולם גם הערות לא יכלו לבוא לדיון במליאה אלא אם הועלו קודם באחת הוועדות. התשובות למסתייגים ולמעירים במליאה ניתנו על ידי יושב ראש הוועדה, ולפעמים על ידי השר. במקרה של חילוקי דעות בין ועדה ובין הממשלה הכריעה המועצה בהצבעה כפי שעשתה לגבי כל הסתייגות. בשלב השלישי הצביעה המועצה על הצעת הפקודה כולה בנוסח המתוקן. היו גם מקרים שנמסרה אחר כך הודעת סיעה לשם הסברת עמדתה בהצבעה. עם זאת הסתפקה המועצה לעתים קרובות בדיונים הטרומיים שנערכו בוועדות, ושליש לערך מן הפקודות נתקבלו במליאה ללא דיון נוסף. לעומת זאת היו כחצי תריסר פקודות שהדיון בהן נתמשך בשתים-שלוש ישיבות, ובמקרים אלה אף החזירה המועצה את ההצעה לדיון מחודש בוועדה.

ד

ההפרדה בין קואליציה לאופוזיציה שהיתה עתידה לבוא עם הקמת הממשלה הסדירה הראשונה במאוס 1949, עוד היתה באבה במועצת המדינה הזמנית. מריבות בעלות אופי מפלגתי אמנם לא נעדרו במועצה, ובמקרים אחדים אף פרצו בחריפות, כגון בפרשת "אלטלנה" ובשאלת יבוא בשר כשר. אבל עובדת לידתה של המדינה במלחמה שנמשכה כל ימי המועצה גרמה להבלעת

¹⁴ ראה מועצת המדינה הזמנית, פרוטוקול, י"ב אלול תש"ח, עמ' 22-23, 28; י"א תשרי תש"ט, עמ' 42. שם, י' סיון תש"ח, עמ' 37-38.
¹⁵ שם, ל' חשוון תש"ט, עמ' 4.
¹⁶ דברי הכנסת, א' אדר ב' תשכ"ב, עמ' 1492-1495.
¹⁷ לדוגמה ראה מועצת המדינה הזמנית, פרוטוקול, ט חשוון תש"ט, עמ' 14-15; י"ד, כסלו תש"ט, עמ' 42; כ"א כסלו תש"ט, עמ' 22; כ"ח כסלו תש"ט, עמ' 9; י"ט כ' טבת תש"ט, עמ' 17-37.
¹⁸ ראה שם, כ"ח כסלו, עמ' 38; כ' טבת, עמ' 30.

העם יומיים לפני סיום המנדט²⁴. הכרות המדינה לא פירשה בנקודה זו, ורק המבשר שלאחר ה- הכרזה קבע שהמועצה היא הרשות המחוקקת.

היו דוגמאות שונות לעירוב תחומים שנבעו מהבחנה לא-ברורה בין המועצה והממשלה הזמנית. בהצעת תקנון הישיבות של המועצה נקבע כי ראש הממשלה ישמש יושב-ראש בישיבות במקום נשיא המועצה שיהיה כהונת כבוד בלבד; חיים וייצמן נבחר חוץ לשורות המועצה לנשיאה בישיבתה הראשונה. לפי טיוטה מאוחרת של הצעת פקודת סדרי השלטון והמשפט גם היה על המועצה לבחור את סגני היושב-ראש מבין חברי הממשלה הזמנית²⁵. המועצה החליטה אמנם שה- יושב-ראש והסגנים אינם יכולים להיות חברי הממשלה, אולם חדשים ימים, עד 15 ביולי 1948, שאז בחרה ביושב-ראש ושלושה סגנים מתוך ארבע הסיעות הגדולות, נוהלו הישיבות על-ידי ראש הממשלה. מזכירות הממשלה שימשה גם כמזכירות המועצה לפי סעיף בתקנון המועצה עד סוף אוקטובר. באוקטובר מינתה המועצה מזכירות משלה, אך הסעיף האמור תוקן רק בינואר 1949. הוועדה הראשונה שנבחרה על-ידי המועצה היתה ועדת החקיקה הארעית, שהכינה בין השאר את פקודת סדרי השלטון והמשפט ואת תקנון המועצה — ושר המשפטים שימש יושב-ראש שלה. הצעת התקנון עובדה לפי הצעת השר.

המקור המשותף וטישטוש-מה של התחומים בין מועצה וממשלה הולידו מתיחות ביניהן, שהת-בלטה יותר מכל עימות שבין קואליציה ואופוזיציה. היריבות בין שני הגופים כבר הסתמנה לפני הכרות המדינה, כשעדיין היו בלבוש מועצת העם ומינהלת העם. במכתב מ-19 באפריל 1948 ששלח בן-גוריון לעמיתיו במינהלת העם דרש לורז את אירגון השירותים החיוניים של

ראשוניים של אחריות משותפת, כשהתפטרו שני שרים עקב הפגזת האניה "אלטאלנה" במסר על כך למועצה אגב אורחא, בנאומו של אחד מחברייהם לסיעה²⁰; וגם הודעה זו לא היתה חובה. כשחזרו השניים לממשלה כעבור זמן קצר לא קיבלה המועצה הודעה כלשהי על כך. במקרה אחר אף הצביעה המועצה על הצעת אי-אמון לשר אחד²¹.

אשר לטענתו הראשונה של בן-גוריון, אכן יש סמכות לכך שהיה רצון להעמיד את הממשלה הזמנית על בסיס אחריות משותפת. בהצעת פקודת סדרי השלטון והמשפט, כפי שהובאה לראשונה בפני המועצה, נאמר בפסקה 2(ד) כי "סמכויות הממשלה הזמנית מתחלקות בין חבריה...". לאחר שהעיר חבר המועצה כי ניסוח זה יתפרש כאילו אין אחריות קולקטיבית הושמט המשפט הזה בוועדה²². והיה עוד רמז לאחריות משותפת בדיון על יבוא בשר, כשביקש שר הפנים י. גרינ-בוים לדבר באופן חפשי לגמרי, אף שהעניין לא היה בגדר החלטה המחייבת את כל חברי הממשלה, השמיע דבריו מספסל חברי המועצה בטענו כי "בכל זאת חברות בממשלה קצת כובלת"²³.

אבל בעצם לא היה בסיס חוקתי לאחריות משותפת של הממשלה הזמנית בפני המועצה. כינון הממשלה לא היה מותנה בהתייצבות לפני המועצה ובקבלת הבעת אמון, וכן לא יכלה המועצה לגרום להתפטרות הממשלה על-ידי הבעת אי-אמון; שני הגופים נתמנו בעת ובעונה אחת על-ידי הוועד הפועל הציוני. ואכן ההבדלה ביניהם לא היתה חדה ביותר. המועצה, שהורכבה כאמור בעיקרה מחברי הוועד הלאומי והתנועה הציונית, נועדה לכתחילה לשמש רשות מינהלית. חלוקת סמכות החקיקה בין מועצה ובין ממשלה היתה שאלה שעמדה עוד לפני ישיבת מינהלת

²⁰ שם, ט"ז סיון תש"ח, עמ' 10.

²¹ שם, י"ט טבת תש"ט, עמ' 12-9.

²² השווה סעיף 2 (ד), הצעת פקודת ייסוד השלטון, שם, ז' אייר תש"ח, עמ' 21; סעיף 2 (ד), הצעת פקודת סדרי השלטון והמשפט מס' 1 (נוסח סופי), שם י' אייר, עמ' 15; דברי חבר המועצה ד. צ. פנקס, שם, ז' אייר, עמ' 13.

²³ שם, כ"ח כסלו תש"ט, עמ' 27.

²⁴ שרף, שלושה ימים, עמ' 102.

²⁵ גנון המדינה, ירושלים, מינהלת העם, פקודת ייסוד המדינה, הצעה שישית, 7 במאי 1948 (תיק 466). הצעה זו, שנתקבלה על ידי המועצה בנוסחה הסופי בפקודת סדרי השלטון והמשפט, תוקנה כתריסר פעמים בדרכה מוועדת המצב למינהלת העם ול-ממשלה הזמנית.

קודה לאחר שהושמעו השגות עליה מכל חלקי הבית.

הערות הביקורת נסבו בין השאר על סעיף 9 שבהצעת הפקודה, שלפיו ייתכנו תקנות לשעת חירום המתקנות, משנות או מפקיעות זמנית את תקפם של חוקים. לפי הנוסח המתוקן שהביאה הוועדה חוזקה ריבונות המועצה על ידי קביעה כי רק הכרות המועצה על מצב חירום במדינה יכולה לשמש עילה לתקנה לשעת חירום, וכי עם הכרות המועצה על הפסקת מצב החירום יפקע תקפן של תקנות אלה בתאריך שייקבע בהכרזה.²⁹ ואכן באותה שעה נמצאו צבאותיה של ארבע מדינות אויבות על אדמת ישראל והמועצה הכריזה מיד לאחר קבלת הפקודה על קיום מצב חירום – מצב, אגב, שלא הוכרו לעולם על ביטולו, לא על ידי המועצה ולא על ידי יורשתה, הכנסת. כיון שנקבע בפקודה גם כן שתקפה של תקנה לשעת חירום יפקע כעבור שלושה חודשים מיום התקנתה אלא אם הוארך על ידי פקודה של המועצה, קיבלה המועצה בין ספטמבר 1948 לינואר 1949 ארבע עשרה פקודות הארכת תוקף. וכאן היה עוד מקור התנגשות; הגשת הצעות להארכת תוקף על ידי הממשלה בלי הודעה מספקת מראש הביאה את יושב-ראש המועצה להתריע על כך שהפקודות מתקבלות באיום של פקיעת תקפן, וממילא שהמועצה הופכת "למוסד הבולע ופולט פקודות"³⁰.

ועדת אדי-הוק זו גם השמיטה מנוסח הממשלה לפקודות סדרי השלטון והמשפט פיסקה האוסרת על המועצה להגדיל את תקציב ההוצאות למעלה מן המוצע על ידי הממשלה, הגבלה שהתנגדו לו חברים אחדים במועצה.

גיודי מגמה שהציבו את המועצה מול הממשלה חוץ להקשר מפלגתי באו לידי ביטוי גם במקרים אחרים. כדי להחיש קבלת אחד מתקציבי הביניים הביאה הממשלה הצעת החלטה לפני

²⁹ השווה סעיף 9 בנוסחי הממשלה והוועדה של הצעת הפקודה, שם, ז' אייר תש"ח, עמ' 22; י' אייר, עמ' 16.

³⁰ שם, ז' כסלו תש"ט, עמ' 20.

הישוב בלי לחכות לכינוס מועצת העם.²⁶ ואכן בחודש שחלף מהקמת שני הגופים ועד הכרות המדינה קיימה מינהלת העם ישיבות תדירות, הוציאה הודעות וצווים ליישוב, וקיבלה החלטות גורליות; באותו חודש נתכנסה המועצה רק פעמיים ושמעה סקירה קצרה אחת על המצב אף בלי לקיים דיון בה בשל העדרם של החברים הירושלמיים. המועצה ערכה דיון רק בנוסחי ההכרזה והמנשר, בישיבתה השלישית, שנתקיימה עד ליום ההכרזה. הישיבה הרביעית והאחרונה של המועצה כ"מועצת העם", שבה הוכרו על הקמת המדינה, לא היתה אלא ישיבה חגיגית. אי-כינוסה של מועצת העם לדיון רציני כגוף המיועד לפקח על פעולת המינהלה עורר חששות בכל המפלגות, והתרעמו על כך ביחוד הקבוצות שלא היו מיוזגות במינהלה.²⁷

לאחר הכרות המדינה נתכנסה מועצת המדינה הזמנית מדי שבוע, ובפקודת סדרי השלטון והמשפט נקבע שהממשלה הזמנית תפעל על פי קווי המדיניות אשר יתוו על ידי המועצה, תוציא לפועל את החלטותיה ותהיה אחראית לפניה ב"פעולותיה. לפיכך ניסו שני השלישים של חברי המועצה שלא היו חברי הממשלה לעמוד על זכויותיה של המועצה בכל הזדמנות, בעוד שמגמת הממשלה היתה לזרוז כל הליך בנימוקי שעת חירום וזמניות של מוסדות השלטון. רבות היו התלונות במועצה על איחור בהמצאת נוסחי הצעות פקודה לחברים קודם לדיון.²⁸ הן נשמעו עוד בישיבה הראשונה, בדיון על פקודת סדרי השלטון והמשפט שהיתה בבחינת חוקה למדינה; ככל הנראה גם התכוונה הממשלה שהמועצה תקבל פקודה זו תוך ישיבה אחת אף שהיא לא נדונה לפני כן בוועדה. אך המועצה לא נחפזה, ובאין לה עדיין ועדות, הקימה ועדת אדי-הוק לדון בהצעת הפ-

²⁶ שרף, שלושה ימים, עמ' 41-42.

²⁷ שם, עמ' 220-221.

²⁸ לדוגמה, ראה מועצת המדינה הזמנית, פרוטוקול, כ"ט תמוז תש"ח, עמ' 21; ה' אלול תש"ח, עמ' 28-29; י"ט אלול תש"ח, עמ' 14; כ"ה תשרי תש"ט, עמ' 19-20; ז' כסלו תש"ט, עמ' 18; כ"ו טבת תש"ט, עמ' 10.

ה

אופן מינויה והרכבתה של מועצת המדינה, ומנייתו, ומשך פעולתה הקצר, יש בהם לכאורה כדי להפחית מחשיבותה. אולם הירושה שהורישה למערכת החוקים של המדינה ולכנסת היא ניכרת. חלק גדול מתחיקת המועצה, לרבות סעיפים בפקודת סדרי השלטון והמשפט, הוא עדיין בר תוקף. שיטת הבחירות היחסיות שנקבעה בפקודת הבחירות לאסיפה המכוננת לא חלו בה שינויים עקרוניים עד היום, גם לאחר תיקונים רבים ודרישה גוברת, בכנסת ומחוצה לה, להנהיג שיטת בחירות אזוריות.

בעוד שמועצת המדינה הזמנית עלתה על במה מאולתרת כשמעמדה ותפקידיה חסרים הגדרה ברורה, דאגה היא להעברת סמכות מפורשת בפקודת המעבר לאסיפה המכוננת. בפקודה זו נקבע גם כן שהאסיפה המכוננת תנהג בתחילה לפי תקנון הישיבות של המועצה, וקביעה זו אושרה על ידי ועדת התקנון של האסיפה. ואכן חלק משמונה-עשר הסעיפים של תקנון המועצה היה נהוג עד לסיום כהונתה של הכנסת השלישית ב-1959. הכנסת קיבלה בירושה גם מן הנהוג הבלתי כתוב של המועצה. עד נובמבר 1950 נקראו השאליות והתשובות בכנסת על ידי מזכיר. ונוכחות השר המשיב לא היתה חובה — כפי שהיה מקובל במועצה. כמנהג המועצה מקיימת הכנסת את כל הדיון בתקציב הבטחון בוועדה, אלא שבכנסת גדון תקציב זה בישיבה משותפת של ועדת הכספים וועדת החוץ והבטחון. ומן הראוי לציין שיותר משני שלישים של חברי המועצה נבחרו לאסיפה המכוננת, ומספר ניכר של ממלאי-המקום נבחרו כמוהם. כן נכנסו רוב חברי הממשלה הזמנית לממשלה הראשונה שהכנסת הביעה לה אמון, כשחלוקת התיקים דומה בעיקרה.

אולם החירות היחסית לחלוק על דעת חברי לסיעה ועל דעת הממשלה, שידע חבר המועצה בטלה ועברה עם המועצה. בכנסת הפכה משמעת סיעתית לכלל, הגם שלכידות הקואליציה הוסיפה להיות בעיה עוד שנים רבות.

המועצה, אף שנאמר בפקודת סדרי השלטון והמשפט כי תקציב ייקבע בצורת פקודה. על הערתו של חבר המועצה בדבר מסגרת ההצעה הגיב ראש הממשלה בנימה של ביטול, ורק לאחר התערבותם של שרים אחרים ויתרה הממשלה על כוונתה, וסוכם לבסוף את ההחלטה כפקודה³¹. הצמדת ועדות המועצה למשרדי הממשלה, כמתואר קודם, שהיה בה פתח לפיקוח פרלמנטרי למעלה מן המידה הרצויה לחברי הממשלה, הביאה גם היא לעימות בין המועצה ובין הממשלה. ראש הממשלה ושר החוץ ניסו להניא את המועצה מלהקים ועדת חוץ בטענה שוועדת החוץ היעילה ביותר היא הממשלה הזמנית הדנה פעמיים בשבוע בשאלות חוץ, אך המשתתפים בדיון עמדו כולם על הקמת ועדה זו³². הממשלה התנגדה גם להקמת ועדת בטחון ושיכנעה את המועצה להספק בוועד הבטחון הישועי במתכונת מורחבת.

העובדות הנזכרות אף הן מעידות על העדר משמעת סיעתית מגובשת במועצה, שכן בעמידת המועצה מול הממשלה היה חלק רב לחברי הסיעות שהשתתפו בממשלה, וביניהם אף חברי מפא"י. ראשי המתנגדים לסעיפים בדבר תקנות לשעת חירום ובדבר הגבלת המועצה בענייני תקציב היו נחום גיר מסיעת מפ"ם, מרדכי שטנר ממפא"י וד"ר פנקס מן המזרחי. מבין שמונה חברי המועצה שדרשו הקמת ועדת חוץ היו חמישה חברי סיעות המיוצגות בממשלה.

בלי ספק סייע גדולן היחסי של המועצה והממשלה, וכן זמניותן ומינויין בניסבות שהזכרתי לזיקה ביניהן שלא באה מעולם לידי הגדרה ברורה בתכלית. וכך העיר נחום גיר בדיון הראשון במועצה, כטענה חותכת: "סוף סוף איננו פרלמנט של שש מאות איש, וכל ההבדל בין הממשלה ובין המועצה הוא בין שלושים ושבעה ובין שלושה-עשר"³³.

³¹ שם, כ"ד סיון תש"ח, עמ' 14.

³² שם, ט"ו תמוז תש"ח, עמ' 15-21.

³³ שם, ו' אייר תש"ח, עמ' 9.

שיחה עם סטאלין

י. ברזילי

שית בפגישה זו, והציע כי אחיו הצעיר מזהר אל באכרי יהיה נציג הערבים בכלל ומפלגת אסתקלאל בפרט. מזהר היה בעל חינוך אירופי והיטיב לדבר צרפתית. הופעתו בכינוס הבין-לאומי היתה ההד האחרון להסכמה בינינו ובין הלאומנים הערבים, אך הופעה זו והשיחות ששוחחנו אז עם הלאומנים הערבים גם הבליטו את הזרות והניגודים בינינו וביניהם. עם זאת יש לציין כי היינו היחיים דים בעת ההיא שהצלחנו לקיים קשר כלשהו עם התנועות הלאומניות הערביות.

התנגדות חריפה היתה במפלגה להמשך שיתוף-הפעולה עם ההנהגה הלאומית הערבית, אך נתקלנו בקשיים רציניים בנוסחתו להינתק מקשרינו הקודמים. לכן חיפשנו בקדחתנות בעלי-ברית כנים בקרב הערבים, וקשרנו קשרים עם כל מי שדמותם בעינינו היתה מהפכנית יותר. ואולם ברור היה שקו פעולתנו בעתיד תלוי בהחלטה עקרונית, וזו יכלה להתקבל רק על-ידי המרכז העולמי של האינטרנציונל הקומוניסטי. משלחת פק"פ לועידה הששית של הקומאינטרן שנערכה במוסקבה בקיץ 1928 ניסתה להשיג החלטה כזו. בוועידה זו לא השתתפתי במשלחת הארץ-ישראלית כי שהיתי אז בסוריה ובלבנון. (יצאתי את דמשק וניסיתי ליצור לי מעין בסיס בבירות). בינתיים החליטו חברי בזכירות פק"פ לארגן בלעדי את הנציגות של פק"פ ושל המזרח הקרוב בכלל. בראש המשלחת הוצב דניאל אוריבך, והוא הופיע בשם פק"פ מעל דוכן הקונגרס הקומוניסטי. עמו היו עוד נציגים מטעם פק"פ, ובייחוד יש להזכיר את נחמן ליסט, ממנהיגי פק"פ, שנתמנה לפקח על העזרה לאסירים (מופ"ר או עזרה אדומה). במוסקבה ניסתה משלחת פק"פ לבוא בדברים עם משלחות אחרות, ובייחוד עם זו של המפלגה הסורית, אך הדבר לא עלה יפה. בסופו של הקונגרס היתה משלחתנו בדלה לעצמנה. כן נכשלו מאמצינו להשיג את בחירתו של נציג

שנת 1927 הביאה אכזבה גדולה למפלגה הקומוניסטית הפלשתינאית (פק"פ) בתחום נסיונותיה בקרב האוכלוסיה הערבית. מנהיגי הערבים ("הועד הפועל הערבי") פנו ימינה. מן הצד הפורמאלי נשארו הקשרים עם הועד הפועל הערבי כשהיו — הפגישות עם נציגי פק"פ נמשכו כסדרן. אך השיחות שניהלתי בעת ההיא, בעיקר עם ג'מאל אל חוסייני ועם עוני עבדול האדי, נמצאו חסרות תוכן מעשי. טרחנו הרבה למשוך את הלאומנים הערבים להשתתפות במאבק נגד האימפריאליזם במסגרת "הליגה האנטי-אימפריאליסטית", ארגון שעדיין לא הודה כי הוא מנהל על-ידי האינטרנציונל הקומוניסטי והיה נודח להתכנס במקומות נייטראליים כגון בלגיה, גרמניה וכו'. ואכן הצלחנו להוכיח למנהיגי הערבים כי דרישות הערבים תזכינה לתמיכה מלאה מצד הליגה אם אמנם תצטרף ההנהגה הערבית לחזית נגד האימפריאליזם.

בקיץ 1928 נסעתי לפי החלטת מרכז פק"פ לדמשק. בתוך שאר התכניות נועד לי ביקור בבית המנהיג הלאומני הסורי נסיב אל באכרי. הוא נחשב לבעל השפעה רבה בקרב הלאומנים בסוריה, אף שיתף פעולה עם המורדים הנלחמים בצרפתים. בעיקר ייחסו לו השפעה עצומה על הפלחים המתקוממים באזור אל רותא. בביתה — או ארמונה הפרטייבי — של משפחתו נפגשתי עם ראש המשפחה ועם אחדים ממנהיגי המתקוממים. (בתכניתי היתה גם פגישה עם קאוקג'י, שהיה לימים ממפקדי הכנופיות שנלחמו במדינת ישראל, ובאותם הימים נועד לפקד על חיל המורדים בסוריה). השיחות עם אנשי משפחת באכרי התנהלו ברוח טובה. עלה בידי לשכנע את בני המשפחה כי השתתפותם בכינוס הבין-לאומי של הליגה האנטי-אימפריאליסטית תהיה לתועלת רבה לתנועה הלאומית הערבית. רק בנקודה אחת הסתייג ראש המשפחה: הוא סירב להשתתף אי-

רת לנין והתנגדו בחריפות להשתלטות סטאלין. בקשיים שנוצרו עקב זאת חש כל מי שבא בקשרים עם איזו רשות רשמית במוסקבה.

במנגנון הקומאינטרן, שעמו היה עלי לבוא במגע בשעת ביקורי במוסקבה בשנת 1929, מזר-גש היה העדר הנחיות ברורות. מפי אנשי המנגנון לא יכולת להציל דבר — הם פשוט לא ידעו, בכל שאלה ושאלה, אם מכוונים הם לדעתה של צמרת הקומאינטרן. אם בשנים הקודמות היתה לי התרגשה כי תמיד אוכל לפנות לערכאה עליונה, הרי הפעם, אחרי שהודחו זינובייב וירשז'בוכארין מענייני הקומאינטרן, היה המצב מסובך ביותר. גם במחלקת המזרח הקרוב לא מצאתי עוד את האנשים שהכרתי משנות 1925—1928. במקומם באו אנשים אחרים, שלא היו בקיאים בבעיות האזור. בראש וראשונה לא היה במקומו ראסקולניקוב, ששימש ראש מחלקת המזרח התיכון בימי זינובייב — לפי השמועה הרעבר למשרד החוץ הסובייטי. גם את העוזרים למנהל מחלקת המזרח הקרוב, בריק וקיסאיגורודסקי, לא מצאתי. הוברר לי כי הרעברו בפקדת המחלקה האישית של מרכז המפלגה הרוסית לעבודה אחרת. בריק נתמנה למנגנון הביקורת של המפלגה, שם חוסל כעבור שלוש שנים בידי השירות החשאי באשמת פעולה טרוצקיסטית. ואילו קיסאיגורודסקי, כך שמעתי מפי מקורביו, סובך בעניין של משמעת פנימית והוצא מהמפלגה. אגב, הוא מן היחידים שנשארו בחיים. הוא נחשב כאחד המומחים בשאלות המזרח הקרוב, ובשנת 1956 מצאתי בדירתו הקודמת, גינות ומוקף צאצאים.

גם העובדים הטכניים הוחלפו באחרים, ורק בעמל רב הגעתי אל האנשים שעניינינו נמסרו לידיהם. אבל אהה, נאלצתי להתחיל מבראשית את הסכרת הבעיות לאנשים שבהם היה תלוי גורלנו. על החלטות הקומאינטרן באזור פעולתנו נתמנה איש הגון ומשכיל, אך נטול זיקה לענייני המזרח הקרוב. שמו היה חבר וילאמס. אכן בעזרתו השגתי דבר שהיה קשה לממשו בעת חילופי גברא, והוא מינוי ועדה לענייני המזרח הקרוב. לועדה זו נכנסו עובדי מנגנון הקומאינטרן יחד

פק"פ (דניאל) לוועד הפועל של הקומאינטרן. במעין ישיבה משותפת של משלחות המזרח הקרוב — נציגי פק"פ, המפלגה הסורית והמפלגה התורכית — נבחר הנציג התורכי. גם ההצעה לתת מקום יציג לאיש פק"פ סוכלה — בעיקר בטענה שמפלגה זו מייצגת רק קומוניסטים יהודים ואינה מאפשרת קידום פעיל לערבים.

הלחץ במישרין ובעקיפין על מרכז פק"פ להפוך את המפלגה לבעלת רוב ערבי נמשך גם לאחר הקונגרס הששי של הקומאינטרן. לפק"פ היתה זו לא רק דרישה שהציג לה הקומאינטרן, אלא הדבר נהפך לה לסיט ממש. אי-אפשר היה לדון בשאלה כלשהי מבלי להיתקל בבעיה: האם צעד זה או אחר יפעל למען "ערביואציה", או שמא יעכב את הפיכת המפלגה "היהודית" למפלגה ערבית?

גם משום כך נעשה ברור יחסינו עם התנועה הערבית הלאומית חיוני, ומרכז פק"פ עמד על כך בכל תודמנות. מן התכרה היה להעלות את בעיות היחסים הללו לפני הנהגת הקומאינטרן, ואולי אף לפני רשות גבוהה ממנה.

ב

ואכן זו היתה מטרתי העיקרית בבואי בראשית פברואר 1929 למוסקבה. לעומת הקור העז — הוא הגיע אז לארבעים מעלות מתחת לאפס — היה האקלים בתוך המפלגה ומנגנון הקומאינטרן חם ביותר. את ההנהגה הקודמת, שנבחרה בוועידה הששית בקיץ 1928 ובראשה נ. בוכארין, לא מצאתי עוד. המאבק הפנימי בהנהגת המפלגה הרוסית היה בעיצומו. במחצית השניה של 1928 כיוון סטאלין את כל היציו כנגד אנשי "הסטייה הימנית", כפי שכינה אותם, קבוצת מנהיגים בראשות בוכארין שהתנגדה להשתלטותו של סטאלין על המפלגה כולה. בתכנית השתלטותו האישית של סטאלין נכלל, כמובן, גם כל מנגנון הקומאינטרן.

ההשתלטות בוצעה רק בהדרגה. לפי שעה עוד היו במשרדים השונים אנשים שהיו מסורים לתו-

וכי אחדים מחברי הפוליטיבזרו של המפלגה הקומוניסטית הרוסית מקיימים את המגע הישיר בין הקומאינטרן ובין מנהיגי המפלגה הרוסית. יתכן, אמר, כי דווקא קוסיגין הוא האיש המתאים להביא את השאלות "הקשות" לפני ההנהגה הרוסית.

לאחדים מחברי ההנהגה ניתן מכשיר-טלפון ב"רשת הפרטית" כדי להתקשר ביניהם בעניינים שאינם סובלים דיחוי ולא נועדו לאזניים זרות. מכשיר-טלפון זה איפשר תקשורת גם לקוסיגין, דרך משל — עם סטאלין. "והיה" — כך סיים ויליאמס את הסברו הקצר — "אם ימצא העניין די חשוב, אולי ירצה קוסיגין להתקשר עם סטאלין אישית". ויליאמס הוסיף: "אינני משוכנע כי קוסיגין יצליח להביא את העניין עד להכרעתו של סטאלין עצמו, אבל אפשר שיתן לך הודמנות להגן על דעתך בדרג שועדת הקומאינטרן תצטרך להתחשב בו".

לאחר שיחה מוסמכת זו במחלקת המזרח של הקומאינטרן, היתה אתנהתא של שתיקה במשך ימים אחדים. היה זה בסוף חודש פברואר. אני התכוננתי לנסיעה חזרה. היה עלי לשהות ימים מספר בברלין, שם עמדה להתכנס ועידה אנטי-פאשיסטית, שאליה הוזמנתי במיוחד. אמרתי עוד לנסוע לפאריס לשיחות עם הנהגת המפלגה הצרפתית, ומשם להגיע לאגיה המפליגה ליפו.

כמעט נואשתי מסיכוי הערעור על החלטת הוועדה, כשהגיעה אלי הוזמנה לישיבה חגיגית באולם התיאטרון הגדול של מוסקבה לכבוד מלאת עשר שנים לקומאינטרן. בישיבה זו היתה צפויה השתתפות חברי ההנהגה הרוסית. באותו יום קיבלתי קריאה בטלפון שהמריצה אותי להשתתף בישיבה זו. אנשי מחלקת המזרח של הקומואינטרן העירו לי, כי הדבר אינו מקרי. כשהגעתי לאולם הישיבה כיוונו אותי הסדרנים אל שולחן הנשיאות. הושיבוני על-יד המנהיגים הקומוניסטים מארצות שונות, ובסמוך לי ישב מולוטוב, יושב-ראש הישיבה החגיגית הזאת. בהמשך התכנית קרב אלי אחד ממזכיריו של מולוטוב, וביקש ממני לגשת אליו כתום הישיבה. "מוב"

עם נציגי מפלגות שונות. עברו שבועות אחדים עד שנתכנסה ועדה זו ובראשה אוטו קוסיגין.

רוב חברי הועדה היו ביקאים בשאלות תנועת הפועלים במערב, אך עניני המזרח הקרוב היו זרים להם. הם הסתפקו בידיעות סכימאטיות על התנאים השוררים במזרח, שיש להתגבר עליהם על-ידי הקמת התנועה הקומוניסטית באזורים אלה.

לאחר הישיבה הראשונה של הועדה המיוחדת לעניני המזרח הקרוב נואשתי כמעט ממאמצי ראיתי שעלי להבליג לא רק על טעויות בשיפוט, אלא על בורות משוועת בנושא. חברי הועדה שמעו את הרצאתי הקצרה על המצב ועל בעיות המפלגות הקומוניסטיות באזור ללא תשומת-לב. סבורני שאף לא הקשיבו כהוגן לדברי, ומיהרו לעבור ליתר העניינים שלפני הועדה. הצעת ההחלטה שהוכנה מראש על-ידי מומחי המחלקה המזרחית נתקבלה "פה אחד", דרך שיגרה, ונראה היה, שאף אחד מחברי הועדה לא הקדיש מחשבה רבה לנושא.

לא ראיתי בהחלטה שנתקבלה בוועדה סוף-פסוק. היושב-ראש קבע בסיכומו, כי לחולקים על ההחלטה יש זכות ערעור. בשיחה פרטית לאחר הישיבה ניסיתי לברר, לפני מי אפשר לערער על החלטה "פה אחד" של ועדה מוסמכת כזאת. אוטו קוסיגין, ששתק במשך הישיבה והתתייעצויות, השיב לי כי באופן פורמאלי אין מקום לערער. "ובאופן בלתי-פורמאלי?" — הקשיתי, ברצותי "לתאריך" את השיחה, והנה קיבלתי תשובה שלא ציפיתי לה. "באופן בלתי פורמאלי יש אפשרות להעלות את השאלה לפני חברים, אשר גם חברי הועדה וחברי מוזכירות הקומאינטרן יצטרכו להתחשב בהם, למשל — לפני החבר סטאלין". כאן השתתק קוסיגין, וחשתי כי אין הוא מוכן להרחיב את הדיבור בנושא. ניסיתי איפוא לפנות אל ויליאמס ויתר חברי המנגנון ולתאר לפניהם את המצב שבו אני נתון, והזכרתי את ההצעה שהציע קוסיגין. לתמהוני הגדול, מצאתי הו דלדברי, ויליאמס הסביר לי כי סמכות חברי נשיאות הקומאינטרן מוגבלת עתה למדי,

להתראות עם סטאלין ולנסות להעמידו על נקודות המחלוקת בין עמדת הוועד המרכזי של פק"פ והוועד הפועל של הקומאינטרן — דבר זה אכן ראוי היה למאמצי-כוח מפליגים. המחשבה על תגובת החברים בשווי לארץ, אם אמסור להם על החלטתה של ועדת הקומאינטרן, מבלי שניסי-תי לערער עליה, או לראות את סטאלין בעיני זה — מחשבה זו הטרידתני ביום וגזלה שנתי בלילה. אמנם לעתים, כששיוויתי לנגדי את היקפם ועומסם של הענינים המוטלים על שכמו של "המוזכיר הכללי", פקפקתי אם אמנם יינתן לי להעלות לפניו את בעייתיה של מפלגה קטנטנת בארץ רחוקה.

הימים האחרונים של חודש פברואר חלפו. משניתנה לי באחד במארס 1929 ההבטחה לקיום הפגישה על-ידי מולוטוב, קיבלתי אישור מלשכת התחבורה של הקומאינטרן להשהות את נסיעתי עד שתיקבע שיחתי עם סטאלין. מעתה ציפיתי יום-יום לצלצול הטלפון.

לא אכחיש כי התכוננתי לשיחתי עם סטאלין. ואולם עם כל החשיבות שייחסתי לדבר, שהשא-לות השנויות במחלוקת יגיעו לדרג הגבוה ביותר, השתדלתי, ביני לבין עצמי, למעט את ערך הפגישה. עד כה נוכחתי לדעת כי הפגישות עם מנהיגי המפלגה הרוסית אין בהן תועלת מרובה. כלום מישוה ממנהיגי המפלגה הסובייטית יצליח לחזור לעניינינו ולהביא את עמדתנו, מה גם שהיא נוגדת את מסקנות הוועדה המדינית של הקומאינ-טרן? לכאורה האמנתי כי בשיחה אישית אוכל לשכנע את איש-שיחי בצדקת עמדתנו. אך כיון ששיחה עם סטאלין היתה עניין רב-משמעות במישור המפלגתי, פקפקתי באפשרות פגישה בי-נינו "בארבע עיניים". בפגישה כזו ודאי ישתתפו אנשי הוועד הפועל של הקומאינטרן, והנחתי כי נוכחותם תגרום להסתייגותי בנקודות שונות.

הודיעוני כי בפגישתי עם סטאלין ילווה אלי אוטו קוסינן, שהוטל עליו עכשיו לנהל את המזכירות המזרחית של הקומאינטרן. ברי היה לי כי תפקידו אינו רק צדדי, כאוסף מדע. הוא נחשב לאחד מטובי המוחות, ועוד בימי לנין נהגו להי-

טחני כי זה בהמשך לשיבה ההיא של הוועדה", — רמז קוסינן. ובאמת הייתי חסר-מנוחה עד אשר כילה מולוטוב את נאומו התגיגי. אחר-כך פניתי אליו וחשבתי כי הנה עומד אני לפני השיחה. אבל מולוטוב שאל אותי, באופן פורמאלי גרידא, לשמי ולמוצאי המפלגתי והעיר, כי בימים אלה יהיה עלי לעמוד על המשמר, כי יתכן שהחבר סטאלין ירצה לשוחח אתי. כשהעירוני בקול רפה, כי אני עומד לנסוע לברלין, חייד מולוטוב והוסיף בהדגשה: "אם כן, לא תסע לברלין, אנחנו נדאג לזה כי נסיעתך תידחה".

ג

בראשית שנת 1929 ברור היה כי סטאלין איננו עוד האיש שידעתי עליו בשנים 1924—1926. בשנים הראשונות לא נחשב סטאלין חבר ההנהגה הקולקטיבית שהיתה אמורה לרשת את לנין אחרי מותו. בשנים 1925—1926 עדיין רווחה הדעה שקיים גרעין מפלגתי אשר בידו השלטון במדינה. בשנים 1927—1928 נפוצו שמעות על שינויים אישיים בהרכב ההנהגה המפלגתית, אף ש"הש-לישיה" ריקוב, בוכארין וטומסקי נחשבה כקבוצת ההנהגה שבידה הסמכות לערער על החלטות המפלגה ולהשתתף בכל ההחלטות המכריעות. והנה בשנים 1928—1929 דומה היה שדעת הקהל המפלגתית בברית המועצות נוקבת רק שם אחד: סטאלין. ואמנם בדרגים העליונים במפלגה וגם בקומאינטרן שמעתי, מיום שהודת בוכארין מכהן-נתו, תמיד את הפסוק: "עתה יש לפנות בכל ענייני המפלגה אל המוזכיר הכללי של הוועד המרכזי, סטאלין". אמנם בחוץ-לארץ — בארצות כצרפת, אנגליה, אמריקה — עוד היה הדבר בגדר "רכילות מדינית" גרידא, ורק בראשית שנות השלושים הוכר מעמדו האמיתי של סטאלין גם שם. ואולם בראשית 1929 כבר היה מורגש היטב בברית המועצות כי סטאלין הוא הרשות העליונה, לא רק בשאלות הפנימיות של ברית-המועצות עצמה, אלא גם בשאלות הבין-לאומיות הגדולות. הדבר השתקף בעתונות, בספרות המת-פרסמת בשם המפלגה, וגם בניסוח ההחלטות שנתקבלו על-ידי הוועד הפועל של הקומאינטרן.

האיש, התכרה כי לשיחתי אתו תהיינה תוצאות מרחיקות לכת למפלגתי, ובין התרשמותי הישירה ממראה-עיני. בהדר המשרד נראה סטאלין עממי ונינוח. דומה היה כי אוכל לשוחח אתו ללא גיבונים של פורמאליות. התרשמות חיובית זו המריצה אותי להתנהגות חפשית ולדיבור טבעי. אמנם בכניסתי חשתי בהגבלה עצמית שמקורה בעצם הדיון עם מנהיגי המפלגה הסובייטית. ואולם הדבר לא נבע כלל מרגש נחיתות. להיפך, מרגע שהגיעה השיחה לעצם הענין, היתה לי תחושת שוויון ובטחון גמור.

כמובן, בתחילת 1929 עוד לא ידעתי את תיאור-רי סטאלין העויינים שנתפרסמו אחר-כך בעתונות המערב. אך לפי התרשמותי הכללית, ולפי דברים ששמעתי מפקידי הקומאינטרן ופעילי המפלגה, נצטייר לי סטאלין כאיש מנגנון נוקשה, בלתי חדיר. ברוח זו היו גם רמזיו של קוסיגין בעת נסיעתנו אל בית הועד המרכזי. ואולם הרושם הראשון היה שונה בתכלית. אמת, הוא לא היה מן הטיפוסים הנוחים לשיחת ידידות, אבל נוקשו-תו לא נראתה כאכזריות או כגסות.

השיחה התנהלה בשעות הערב. (השעה שש בראשית מארס במוסקבה נחשבת לשעת ערב). מיד בראשית השיחה ניכר היה כי זמנו של סטאלין פנוי. השיחה קלחה ללא הפרעות, לא נכנסו מזכירים לשאול שאלות, ולא הובאו פתקים. הרושם הראשון היה כי לא היתה הגבלת זמן לשיחה, וכי סטאלין אמנם נתפנה לדיון חפשי ומלא בשאלות שהועלו לפניו. ועוד: סטאלין הקנה לי הרגשה, כי הוא מעוניין באמת בדברים שהבאתי לפניו וניסה להשתתף באופן אובייקטיבי בפתרון בעיותי. ובעיקר לא היה לי הרושם, כי כל הנאמר לי הוא מעין "משחק" מדיני. מכל מקום, לא ראיתי או במסקנות שהגענו אליהן בסוף השיחה כל מטרה "חשאית" אשר לא יכולתי לעמוד על טיבה.

אף זו: הייתי בעל נסיון רב בשיחות עם מנהיגים סובייטיים, והרושם הכללי שלי היה, שאין הם יודעים לשמור מוצא פיהם. כמובן, לא ביטאתי בגלוי את דעתי על השיחות האלה, אך לא יכולתי

מלך בדעתו. מן הסתם יש לסטאלין ענין לשמוע מלבד דעתנו את דעת קוסיגין ולעמוד על שיקוליו בדיונים השונים בבעיות המזרח התיכון. אני כש-לעצמי חשבתי כי אין לסמוך הרבה על שיקול-דעתו של קוסיגין. וזה משני טעמים: ראשית, נסיונו כנשיא הקומונה הפינית היה קצר-ימים, ושנית, הדעות שהשמיע לא התבססו על שיקולים עיוניים. זה היה הרושם שלי מהופעותיו בפומבי שבהן הדגיש את גישתו ה"מארכסיסטית" דוקא. הוא ידע את מארכס, אך צורת החשיבה שלו נראתה לי דוגמאטית. ואולם במצב שנוצר לאחר סילוק כל בעלי המחשבה המארכסיסטית בקומ-אינטרן — ובמחצית השניה של 1928 הודחו בוכארין וכל הצעירים שהיוו את מטה בוכארין בשאלות בין-לאומיות — היה קוסיגין היחיד המסוגל לגשת לשאלות גישה עיונית. בעזרת הידיעות הרבגוניות שנצברו בידו אף הצליח לע-שות על סטאלין רושם של איש ההלכה.

יום אחד קודם לא ידעתי את מועד השיחה, ואף לא את סדר-היום. בארבעה במארס לפנות ערב הגיעה מכונית הועד המרכזי של המפלגה הרוסית לפתח מלוני. במכונית שהסיעה אותי ישב גם קוסיגין. הדרך היתה קצרה מאוד. השיחה נקבעה בלשכתו של סטאלין בבית הועד המרכזי. (מזכ"י-רות הועד המרכזי היתה אז כהונתו הרשמית היחידה). בהגיענו אל פתח הבנין הוברר לי כי הביקור היה מתוכנן לכל פרטיו. כשנכנסנו, חשתי כי קוסיגין נחשב ל"בן-בית", דבר שסייע לי מב-חינות פורמאליות רבות. מיד הוצע לנו מקום במעלית שהביאה אותנו לקומה הששית, העליונה, ובה לשכת המזכיר הכללי. משנת 1933 — ועוד יותר לאחר רצח קירוב בסוף 1934 — הונהגו סדרי בטחון חמורים, וכל הבאים בקשרים עם סטאלין ושאר חברי הועד המרכזי חוייבו באישור-כניסה מיוחד, בהצגת תצלום, והיו אף צפויים לחיפוש אישי.

ד

נכנסנו לחדר רחב-ידיים. כשהתבוננתי בפניו של סטאלין ברגעים שלפני השיחה הבחנתי בניגוד כלשהו בין הידיעה על רום-מעמדו והשפעתו של

הוא לא הסתיר את איבתו לשלטון הבריטי, והוסיף: "תפקיד הקומוניסטים הוא להחיש את תהליך נפילת האנגלים, ולהכין אלטרנאטיבה לשלטונם".

היתה זו הוראה כללית, ללא פירוט, וזוכר אני כי השבתי לו תשובה קרתנית במקצת. דווקא השיחה הזאת, אמרתי, והזמן שמקדיש סטאלין לענייני מפלגתנו עשויים לתרום להגברת מאבק הפועלים והאכרים בארצנו — נגד האנגלים. בחלק הראשון של השיחה לא הגענו לבריור שאלות ארגוניות. תשובותי היו רצופות דוגמאות מחיי מפלגתנו, וניסיתי להעמיד את סטאלין על הקשי-יים שפק"פ נתקלת בהם בעבודתה יום-יום.

החלק השני של השיחה הוקדש להערות סטאלין על הקשיים שעמם צריכה להתמודד כל מפלגה קומוניסטית הפועלת בתנאים דומים. אכן החלק הזה של השיחה לא היה שיגרת. סטאלין הרחיב את הדיבור על... טבע האנשים שאנו עתידים להיתקל בהם. גם כאן דיבר כאיש המסתמך על נסיונו במזרח. לדידו יש עניין לחדור אל המוני "המוסלמים". והנה הנקודה שנראתה לו כ"טבעם" של המוסלמים היא הגוזמה השולטת במחשבותיהם. המוסלמים נוהגים לראות את הרצוי להם כאפשרי, ויש בהם אירצון בולט להתחשב בעובדות כמו שהן. סטאלין הדגיש את המשפטים הקדומים שהמוני העם בארצות המוסלמיות כבר לים בהם, ואת גודל ההשפעה של הדת המוסלמית והחינוך המוסלמי בחייהם, שקשה לכוח חיצוני לערער אותה. כדוגמה חותכת נראה לו עניין הקדרשה שמייחסים עובדי האדמה המוסלמים לחלוקת הקרקעות. מנסיונו באסיה המרכזית ידע סטאלין כי חלק מהקרקעות הוא בידי הווקף. והנה כשבאה המהפכה הרוסית וכל הקרקעות שבידי בעלי האחוזה הגדולים חולקו, תבע הווקף יחס מיוחד, והאכרים המוסלמים הם שהגנו על רכוש הכהונה המוסלמית וסירבו לנגוע בו.

פרטים שונים שסיפר סטאלין מנסיונו עם מוסלמים בקווקז ובימי מלחמת האזרחים באסיה התיכונה, נתכוונו להדגים את הקשיים הצפויים

להיפטר מהרושם כי האנשים העומדים בראש התנועה הם "פטפטנים". עובדה זו הגמיכה את קומתם בעיני. לעומת זאת הרשים אותי סטאלין בדיק דיבורו ובוהירותו הרבה. הוא הדגיש את הרצוי לו, אך לא מיהר לומר כל מה שעלה על דעתו. שתיקתו היתה מחושבת יפה. הוא לא אץ להסיק מסקנות, אלא הקשיב תחילה בהתעניינות לכל הדעות והטענות שהועלו לפניו. עם זה מורגש היה כי הוא שומר את "הגה" השיחה בידו. הוא חתר אל המסקנה אשר לפי חשוביו עשויה היתה להתקבל בסיכום השיחה. יתכן, כמובן, כי צורת ההקשבה הלוויאלית והאוביקטיביות בדיון היו חלק מחישוביו.

ה

בתחילת השיחה הציע סטאלין לנהלה בצורה חפשיית שתאפשר לי לומר מה שהיה עם לבי לומר, ולו לקבל מידע. שאלותיו העידו על בקי-אות מסויימת בתנאי ארצות המזרח. הוא לא שאל שאלות שיגרתיות הנוגעות לעבודת הקומוניסטים בארצות נחשלות. התמונה הכללית של המפלגות בארצות המזרח התיכון היתה נהירה לו, והוא לא התעניין במיוחד בשאלות כגון התפתחות התעשייה או המצב הפנימי בתנועת הפועלים באותה שעה. על-פי שאלותיו הבינותי, כי בעיני סטאלין המבנה החברתי בארצות אלה דומה למבנה המזרחי לו מימי נעורו. השכבות החברתיות שבהן התעניין היו אותן השכבות ממש שהכיר בתקופת עבודתו מעבר להרי קוקו. הוא גם לא ביקש פרטים על התרכב העדתי של ארצות המזרח התיכון. בדברו על האוכלוסיה בארצות סוריה, פלשתינה, מצרים וכ"ו הדגיש פעמים אחדות, שכוונתו לרוב הגדול של האנשים המתגוררים בארצות אלו, וברור היה כי לפי התמונה שהיתה בידו עיקר האוכלוסיה הם מוסלמים. לא היתה לי הזדמנות למסור לו אפילו את המספרים שהכנתי לקראת השיחה. לא הזכרתי את המיעוט הנוצרי, את הארמנים, את היהודים. גם בשאלותיו של סטאלין לא היה זכר לשאלה הלאומית המורכבת. לעומת זאת התעניין סטאלין בפרטים המתייחסים לשלטון הבריטי בארץ-ישראל ובארצות השכנות.

את דברי סטאלין ב"פרוטוקול" שלי, ולא יכולתי להימנע מלהעיק מבט קצר של נצחון כלפי קוסיג'נו. הן זו היתה השאלה שהיתה שנוייה במחלוקת ביני ובין ועדת הקומאינטרן.

סטאלין המשיך את השיחה כאילו לא נפלה כבר ההכרעה בשאלה העיקרית שעליה נסבה הפלוגתא. דבריו האחרונים של סטאלין היו דברים שבאדיבות, דברי תודה על המידע שנמסר לו על גורל התנועה הקומוניסטית בארץ כה רחוקה ומדוכאה על ידי האימפריאליזם הבריטי. כאן פנה במישרין אל קוסיג'נו ואמר: "היטבתם לעשות בהקדישכם תשומת-לב רבה לאותן הארצות שעד כה לא היה לנו בסיס נאמן בהן. עליכם להמשיך את המחקר והניתוח של התנועות ההמוניות בארצות האלה. אולי יהיה עליכם לשלוח חבר שיחקר מקרוב את העניינים ששמענו עליהם עכשיו". ההצעה האחרונה היתה התמצית הממשית של השיחה. מרגע שקיבל סטאלין החלטה על שיגור "השליח" הוסבה הבעיה כולה לתחום הארגוני.

1

התוצאות המעשיות של הפגישה לא אחרו לבוא. למחרתו השכם בבוקר העיר אותי צלצול הטלפון. קוסיג'נו. עמדתי לצאת בו ביום, אך "השיגוני" מסקנות השיחה של היום הקודם. קודם-כל, סיכום ישיבת הועדה, ששימש בסיס לפגישה עם סטאלין, היה כלא היה. "רומא אמרה את דברה" — כך היו אומרים בימי הבינים לאחר שפסק האפיפיור במחלוקת שבין כיתות נוצריות בעיקרי הדת. משלהי שנות העשרים נשתרש הדבר בעולם הסובייטי, כי משפסק סטאלין באיזו שאלה, פסקו הויכוחים והדעות שנשמעו עד כה היו בטלות ומבוטלות. לא תמתי איפוא, שכל דברי הלהג מפי קומוניסטים בעלי שם באותה ועדה שדנה בתנועה הלאומית הערבית נחשבו מעתה, לאחר השיחה עם סטאלין, כדברים "מתים". בכל זאת השתוממתי לראות כי אף דברי קוסיג'נו עצמו נמחקו מן הפרוטוקול, ובמקומם בא סיכום קצר מאד של דברי סטאלין. מסקנתו של קוסיג'נו מדברי סטאלין נתמצתה מעתה בנוסחה קצרה שהשמיע סטאלין בסוף השיחה: הענין

תמיד משמרנותם של המוסלמים. משום כך המליץ על זהירות. כאמור, בטוח היה כי הקווים האופייניים שמצא במוסלמים שהכיר בימי נעורו וברחרותו הם קווי האופי העיקריים באוכלוסיה המוסלמית בשאר ארצות אסיה.

חלק גדול מדבריו הקדיש סטאלין לניתוח עוקצני של מנהיגי התנועה הלאומית הערבית. האנשים והחוגים העומדים בראש ההמונים בארצות אלו אינן לסמוך עליהם. כאן הרגשתי בדבריו כי הוא נתון לרושם התפתחות המאורעות בסין. שיחתנו גלשה מן המסגרת המתוכננת ומן הצפוי בתוכניות קוסיג'נו. קוסיג'נו לא הפסיק את סטאלין בשטף זכרונותיו, ורק העיר דרך אגב כי על השיחה להגיע גם לשלב המעשי. איני זוכר עוד את יתר הערותיו של סטאלין על האוכלוסיה "המוסלמית" מלבד התוראה הכללית, שאין להיחפז ולהסיק מסקנות בטרם עת. הנה, למשל, הנהיג השלטון בתורכיה רפורמות מפליגות במצב האשה התורכית ("הצעיה") ובעניין הכתב (המעבר לכתב הלטיני), ואלו הממשלה הסובייטית החליטה שלא להתערב בפרטי החיים שחיו המוסלמים מאות בשנים...

השתמשתי בהפסקה הקלה בדברי סטאלין ועוררתי את השאלות המענינות אותי. כאן התחלתי לרשום בקצרה את תשובותיו לשאלותי.

שאלתי את סטאלין ישירות, כיצד צריכים הקומוניסטים — ובמקרה זה פק"פ — לנהוג בעבודתם באגודות ההמוניות של מעמד הפועלים העתידות לקום בהמשך המלחמה נגד האנגלים. "כלום צריך להיות שיתוף-פעולה בינינו לבין הנהגת הלאומנים הערבים גם בתחום זה — או לא?" סטאלין השיב על שאלה זו, לאחר שהייתה קצרה, בפסקנות. "שיתוף-פעולה עם הלאומנים באגודות המקצועיות? — לא ולא!" בכל האגודות המעמדיות על הקומוניסטים לנהוג בעצמאות מלאה. יתר על כן, ברור כי דווקא בתחום זה יהיו ניגודים רבים בינינו ובין הלאומנים. "הקומוניסטים חייבים לשאוף להגן דווקא על התביעות המעמדיות של הפועלים, וכאן ברור כי אי אפשר לשותף פעולה עם הלאומנים הערבים". רשמתי

הנחשד בנאמנות לבוכארין מן ההנהגה. הוא שאף להרחיק ככל האפשר את כל אלה שהיו בני-סמכא בתקופה הקודמת, ועצם מציאותם בסמוך למרכז הקומאינטרן שימשה אחיזה לבלתי מרוצים בקרב המפלגות הקומוניסטיות. זמן-מה היסס בבחירת האמצעים המתאימים להרחקת האנשים "בעלי המשקל" שנותרו עדיין במוסקבה, ובראשם הבולגארים (קולארוב, דימיטרוב) והצ'כים (שמיראל). עתה נמצאה הדרך להרחיק את שמיראל בצורה שלא תפגע בו. היה צורך בתיכנון זהיר ומעולה, כדי להסוות את שליחותו ולהעטותה מעטה שאין עמו השפלה. בתפקיד שיקבל עליו יקיים שמיראל קשר כלשהו עם מרכז הקומאינטרן מכאן ועם חבריו למפלגה הצ'כית מכאן. הוחלט איפוא כי כדי לשרת את המטרה בגלותו המכובדת רצוי להטיל עליו משימה הכרוכה בניסיעה לארץ-ישראל.

כשסיים סטאלין בהחלטתו על מועמדות שמיראל נסתיימה פרשת פגישתי עם סטאלין. השתלשלות המצב במחצית השנייה של 1929 היתה תוצאה ישירה מן ההתפתחות שחלה בקומאינטרן. המציאות המדינית בארץ-ישראל היתה שונה בתכלית מציפיות סטאלין בראשית מארס 1929.

מסובך, ויש לשלוח איש מיוחד לארץ כדי לקבל דין-וחשבון אחראי ואובייקטיבי. כבר אז נודע לי מי יהיה אותו "אדם אובייקטיבי" אשר יבדוק את השאלה המורכבת במקום: בזהומיל שמיראל. בחירת האיש היתה אופיינית לכיוון מחשבותיו של סטאלין באותו זמן. יש מקום לשער כי מועמדותו של שמיראל היתה אחת המטרות שבגללן החליט סטאלין לקבוע או לנהל את השיחה על המזרח הקרוב. מטרתו העיקרית של סטאלין, לאחר שחיסל את ההנהגה הקודמת של הקומאינטרן, היתה להקיף את עצמו באנשים הקרובים להשקפתו ושמובטח כי יראו נאמנותם לו בכל דרכיו. גם בקומאינטרן, כבכל מוסד קומוניסטי או סובייטי אחר, ביקש סטאלין לעקור את כל מתנגדיו עקירה "אלגנטית", והיה מחזר אחר אפשרות להעשות מטרה זו שלו במעטה של צביעות וערמה. איך ירחיק את האנשים שהמשך נוכחותם עלול להתפרש כפשרה עם אחת המגמות שלא היו מקובלות עליו? אחת הבעיות המרכזיות שהטרידו אותו היתה שאלת האנשים אשר לדעתו הכשילו את שינוי צורתן של הנהגות המפלגות הקומוניסטיות. הוא לא אמר די בחיסול בוכארין. הוא לא הסתפק בגירוש כל

היהדות והיהודים בעיני וולטר

יעקב כ"ץ

לעבור לדת הקאתולית — עוררו את וולטר לצאת מגדרו. הצטרפה לכך התחושה כי הגבלת חופש המחשבה על ידי אנשי הכנסייה היא מועקה שאזרחי צרפת לא ירצו לשאת לאורך ימים ולכן הגיעה שעת הכושר לפעולה. ובכן פתח וולטר במלחמת תגופה על מה שהוצג עד-כה כיסוד היסודות של החברה והמדינה, היינו מערכת האמונות, הטכסים והפולחן הקאתוליים. במאמרים, אגרות, דברי שיר וערכים של האנציקלופדיה — זו שהוצאה בשנים 1751-1772 על ידי ד' אלמבר ודידרו, מראשי המדברים בין עמיתיו ההוגים הראציונאליסטים — שם וולטר ללעג את סיפורי המקרא והאזאנגליון, את מנהגי הדורות הקדומים שבעיני האדם הנאור של המאה ה"ח גראו נלעגים, החוקים והמצוות הדתיים שנדמו לו נטולי משמעות ואף נוגדים כללי מוסר מקובלים, ועל כולם מאורעות המתוארים כנסים שלא בדרך הטבע ואשר תורת הכנסייה חייבה להאמין בהם פשוטם כמשמעם.

חוקרי מפעלו הספרותי של וולטר מצאו כי בתוכן הדברים לא חידש וולטר הרבה. הוא עצמו הרבה להביא מדברי הדאיסטים האנגליים לאו דוקא כדי לדקדק לומר דבר בשם אומרו אלא כדי להתלות בשמם של סופרים והוגי דעות, כגון טולנד, שפטסבורי, בולינגברוק, שבשעתו היתה סמכותם גדולה משלו.⁴ וולטר ביקש להראות כי באנגליה, שבעיני משכילים רבים בצרפת נחשבה

חלקו של וולטר בעיצוב המגמה הראציונאליסטית — זו שהצעידיה את החברה האירופית לקראת תמורות ששינוי מעמד היהודים והערכתם היא אחת מהן — גדול מחלקו של כל איש יחיד מלבדו.¹ וולטר היה, לפי הגדרת עצמו, דאיסט. הוא המשיך את פיתוח השיטה הדאיסטית במקום שהפסיקו קודמיו האנגלים. פעילותו הנמרצת לעירעור שלטון הכנסייה ולהשלטת הסובלנות בעיני אמונות ודעות גיוונה מהשקפתו הדאיסטית, והיא החלה בתחילת שנות החמשים, כש- התנועה באנגליה איבדה את מעופה והיתה דועכת והולכת. עד אותו הזמן לא ביקש וולטר להתגדר אלא כסופר, כהוגה וכהיסטוריון. ואילו מכאן ולהבא ראה הוא את עיקר תפקידו במאבק הציבורי למען המטרות החברתיות האמורות.² בשנים 1731-1726 שהה וולטר באנגליה והיה לו שם מגע עם כמה ממנהיגי הזרם הדאיסטי, אולם אלה יכלו רק לחזק את הסתייגותו מתורת הכנסייה והנצרות. להשקפת עולם ראציונאליסטית הגיע וולטר עוד קודם לכן,³ ואילו למסקנות מעשיות, לפעילות לתיקון העולם במגמה ראציונאליסטית הגיע רק כעבור שתי עשרות שנים והוא באמצע שנות החמשים לחייו. מעשים של עיוות-דין על רקע אי-סובלנות — המפורסם שבהם הוא משפט המוות על הפרוטסטנטי קאלאס (Calas) בעיר טולוס שנחשד על רצח בנו משום שזה ביקש כביכול

⁴ ספרו של Torrey, Norman L., *Voltaire and the English Deists* (New Haven, Yale University Press, 1930) מוכיח בפרוטרוט את תלותו של וולטר במקורות האנגליים, אך גם מראה, שלא דקדק הסופר בהבאותיו ואף התיר לעצמו להשתמש בשמות האנגליים לפי צרכיו הפולמוסיים. תלותו של וולטר בדאיסטים האנגליים בעיני היהדות היא גם התיזה העיקרית במאמרו של ש. אטינגר, *יהדות והיהודים בעיני הדאיסטים האנגלים במאה ה-18*, ציון כט (תשכ"ד), עמ' 182-207. אטינגר לא נוקט לספרו של טורי.

¹ הספרות על וולטר, הביאוגראפית והעניינית, מרובה ביותר. שתי הביאוגראפיות האחרונות הן של Besterman Theodore, *Voltaire* (London, Wade, Ira., O., *The Intellectual Development of Voltaire* (Princeton University Press, 1969) מן הספרות הספציפית נביא להלן את הנוגע לעניינו.
² על המפנה בחייו של וולטר, ראה בסטרמן עמ' 360, וייד, עמ' 253, אבל השווה שם, עמ' 559.
³ Pomeau, René, *La religion de Voltaire* (Paris, Librairie Nizet, 1956) חלק א', פרק ג' (עמ' 74-115).

ממקום למקום ובהסברת יצירות התרבות שיש בהן עליות וירידות במרוצת הזמן. סופר רב-צדדי זה נחשב גם כאחד מראשוני האנתרופולוגים או האנתרופולוגים בזכות התענינותו בתיאור קוי התרבות של שבטים ועמים ובניסונו להבין אותם כתופעות טבע שהסברן בחוקיות המתגלית בהן. גישה אנתרופולוגית כזו נקט וולטר גם בטיפולו בתולדות העמים לרבות עם ישראל שבמקרא והעדה היהודית בימי הביניים ובדורות האחרונים. היסטוריונים נוצרים הביטו על תולדות ישראל במבט של תיאולוג, מתוך אמונה בגור ההשגחה שבגורל האומה הזאת, שמתחילה מילאה שליחות אלוהית ולבסוף נשאה את עוונה בעטים של מרי ומעילה בתפקיד. ביקורת הדאיסטים הראשונים ערערה אמונה זו ושטמה את בסיס ההסבר התיאולוגי לתולדות ישראל וגורלה. בהעדר הסבר אחר היו הסופרים מוסיפים להשתמש במטבעות הלשון המקובלים, אף אם היו רחוקים מן האמונה ששימשה רקע למערכת המושגים המסורתית. ערבויה זו של לשון דתית תיאולוגית עם ביקורת רצינואליסטית מצויה אפילו אצל שפינוזה, והיא חוזרת ומופיעה אצל רוב החוגים הדאיסטים האנגלים. לא כן וולטר שאם נושא הוא על שפתיו לשון של תיאולוגים אין זו אלא העמדת פנים מכוונת. לעצמו אין וולטר זקוק למשענת זו. תופעות ההיסטוריה היהודית, קדומה או מודרנית, מוסברות לו כשם שמוסברת ההיסטוריה האנושית בכללה מתוך התבוננות השכל בטיבן של חברות בני אדם וגלגוליהן. במשנתו של וולטר הגיעה המגמה הרצינואליסטית לגילוייה הדיאלקטי: ביד אחת מחקו הרצינואליסטים את המסורת הנוצרית שלפנים נתנה הסבר לקיום היהודי והעניקה לו משמעות לטוב ולמוטב; וביד אחרת יצרו מערכת מושגים ההולמים את התופעות ההיסטוריות בהווייתן והתפתחותן והשתמשו בהם לא רק כאמצעי תיאור אלא אף כאמצעים של הסבר, הבנה והערכה.

דרכו של וולטר בהערכה מחודשת של היהדות מתבטא בשימוש במערכת המושגים הריאליים המאפיינת את דרכו בהיסטוריוגרפיה בכללה.

למדינה בעלת משטר חופשי לדוגמה, כל הרוצה לבקר את עיקרי האמונה המקובלים יכול לבקר ולא יאונה לו רע. לאמיתו של דבר עלתה ביקורת הדת והנצרות של וולטר ושל ה"פילוסופים" הצרפתיים האחרים בהריפותה על זו של עמיתיהם האנגליים. אף בשאיפתם החברתית הרחיקו הצרפתים לכת מן האנגלים. אין כל סימן שההוגים האנגלים ביקשו לעקור את יסודות הכנסייה. מגמתם קרובה היתה להיות תיאולוגית, קבלת רשות לפרש את המסורת הנוצרית פירוש רצינואליסטי קיצוני או להתעלם מן המסורת הנוצרית ולהשתית את שיטת המוסר שלהם על יסודות חילוניים. הסופרים הצרפתיים וולטר בראשם היו "פילוסופים" לוחמים, דבריהם נשמעים כקריאת תגר על המשטר המבוסס על עיקרים של שוא ושקר, וסיסמתו של וולטר *Ecraser l'infâme* אף כי לא ברור מה משמעותה המדויקת⁵, קוראת לקהל הנאורים להפטר מן המשפטים הקדומים ולעקור מן השורש את האמונות הטפלות — וכל מה שלא באה עליו הסכמת השכל הישר נכלל במושג זה.

והיה עוד דבר שבו הרחיקו הצרפתים לכת מן האנגלים: הם הרחיבו את השימוש באמצעי הביקורת האינטלקטואליים. שיטת המחשבה הרצינואלית עשתה כברת דרך מתחילת המאה ה"ח עד מחציתה השניה ומגמות ההתפתחות התמקדו במוחו הגאוני של וולטר. נבחין בהתמקדות זו במפעלו ההיסטוריוגרפי של וולטר. אחרים סללו לפניו את הדרך אך הוא שהעמיד את כתיבת ההיסטוריה על בסיס חדש⁶. וולטר הגיע לתפיסה חדשה בהבנת הדינמיקה בחיי החברה המשתנים

⁵ ציון משמעות המושג בספרו של Gay, Peter, *Voltaire's Politics; The Poet as a Realist* (Princeton, Princeton University Press, 1959)
⁶ על וולטר כהיסטוריון ראה Meinecke, Friedrich, *Die Entstehung der Historismus* (R. Oldenbourg Verlag, München, 1959) pp. 73-115
 תרגום אנגלי Historical Outlook (Routledge and Kegan Paul, London 1972), pp. 54-89; J.H. Brumfitt, *Voltaire Historian* (London, Oxford University Press, 1958), עמ' 451-515.

של דברי ימי סין, הודו, פרס וארצות ערב. על דרך הכללה הוא קובע כי סיבות פיסיות ומורא-ליות השפיעו על עיצוב אופיים של עמי תבל.⁸ בו בזמן משתמש הוא הרבה במושג "רוח האומה", "רוח התקופה" וכדומה כדי ללמדנו כי דפוסי התרבות, החוקים והמנהגים של תקופה מסוימת מעורים זה בזה ומהווים מערכת שלמה הנושאת ומסבירה את עצמה. הצד השווה שבכל מושגי היסוד האלה הוא שהם יוצאים להסביר את התופעות ההיסטוריות הסבר טבעי, למעט את ההסבר העל-טבעי של המסורת הנוצרית שבני הדור הקודמים, ואף וולטיר בנעוריו, היו אמונים עליו. התפיסה ההיסטורית החדשה הרחיקה את רעיון ההשגחה, ודחתה את ההנחה בדבר יעודו של העם היהודי לשאת בתפקיד מיוחד להדרכת המין האנושי, תפקיד שלפי תורת הכנסייה הועתק אחר-כך אל שכמה. לא זה בלבד שהנחות תיאולוגיות אלה נפסלו מלשמש מכשיר להבנת ההיסטוריה, אלא הן עצמן נתפסו כיסוד ב"רוח הזמן" של תקופות העבר שכבר אבד עליהן כלח.⁹ בשעה שוולטיר יצא, בתקופה המלחמתית של חייו, לעקור את תורת הכנסייה ולערער את שלטונה, היתה התפיסה ההיסטורית החדשה אחד ממכשירי החתימה העיקריים שלו. שהרי תפיסה זו אמרה להסביר הסבר טבעי את מה שנחשב עד לאותו זמן כפרי השראה אלוהית. תולדות העם היהודי, נושא ההתגלות עד בואו של ישו ותולדות הכנסייה הנוצרית לאחר מכן, הוצגו כחלק מן ההיסטוריה האנושית שיש לגשת להבנתן והסברתן בכלים המשמשים אמצעי פיענוח של תולדות האדם בכללן. ממילא היתה ההיסטוריה היהודית ראויה לתשומת לב מסוימת בתיאורו של וולטיר כתולדות אחד העמים מימי קדם. אולם עובדת היות העם היהודי המקור שממנו נשתלשלה האמונה הנוצרית השנואה עליו הכפילה את התענינותו

⁸ Voltaire, *Essai sur les moeurs et l'esprit des Nations* (Paris, éditions Garnier Frères, 1963), I, 203, II, 806

במקום אחרון זה קובע כי רוח האדם מושפעת מן האקלים, המשטר (le gouvernement) והדת.

⁹ מיינקה, שם עמ' 108-115, תרגום אנגלי עמ' 77-81.

הבה נתעכב עוד רגע על טיב המושגים האלה, מקורם ומשמעותם. ניצנים של ההתבוננות החדשה בחברת בני אדם, זו שקראנו לה אנתולוגית או אנתרופולוגית ניכרים מימי הריניסאנס, וביחוד משעה שגילוי היבשות החדשות, אמריקה, המזרח הרחוק וכמה מארצות אפריקה הרחיב את אופקם של בני אירופה לראות כי שבטים ואומות לאין ספור חיים את חייהם בדפוסי תרבות שונים בתכלית מן הידועים לבני אירופה עד כה.⁷ ריבוי דפוסי התרבות המצויים בעולם, כפי שנודע מפי נוסעים ומיסיונרים, עוררו ספקות אם אמנם השתלשלו כל עמי תבל על תרבויותיהם המגוונות ממקור אחד ויחיד, כפי שמקובל היה לחשוב על פי המסורת שנשענה על סיפורי המקרא. יתר על כן, אפילו היה מוצא האנושות אחד, הרי התגוונה היא במשך הזמן בהשפעת תנאי המקום והזמן. משנתערער הבטחון בהסברים המקובלים נתעוררה הנטייה לדעת מה לפנינו ומה לאחור, מה היתה סיבת התהוות החברה והתרבות, אילו גלגולים עברו עליהן, מה היו הגורמים לשינויים ולתמורות ושאלות כיוצא בהן. מתן ההסבר לתופעות התרבות לא נשען כמובן על שיטה מדעית מבוססת וההסברים לא היו לרוב אלא סברות וניחושים. העזת ההוגים והסופרים להשתמש בשכלם ללא הגבלה אופינית היא לדורות הראשונים של המשכילים והיא המציינת אותם לטוב ולמוטב.

העיסוק בתיאור קוי האופי של חברות ותרבויות מתוך מגמה להבין את התהוותן הגיע לשיאו במפעלו של וולטיר. ספרו *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* הוא נסיון לעמוד על קוי היסוד באופיים של עמי אירופה תוך מעקב אחר גלגוליהם אך בהסחת דעת מפרטי הדברים בתולדותיהם. בניסונו זה כמו במסות היסטוריות אחרות נוקק וולטיר לעקרונות הסבר שונים מבלי לברר את טיבם ותוקפם בירור מתודולוגי. הוא ער לאפשרות לראות במאוחר את תוצאות המוקדם, ומשום כך בבואו לתאר את תולדות עמי אירופה פונה הוא תחילה לאחור ונותן סיכום קצר

⁷ מיינקה, שם עמ' 88-101, תרגום אנגלי עמ' 62-71.

שבנה את עולמו על אמונה בכוח עליון — כותרת הדאיום של הפילוסופים — אך הרחיק עצמו מכל דוגמה חסרת הסבר ומכל פולחן בטול משמעות.¹¹ ההיסטוריוגרפיה המודרנית נמצאת בימיו של וולטר עוד בראשית צעדיה, כשגיבוש קטגוריות היסוד, פיתוח דרכי ביקורת שיטתיים וכדומה יורדים כרוכים עם מגמות פילוסופיות וסוציאליות גלויות לעין. תמונת העולם ההיסטורי של וולטר בכלל ותיאור דמות היהדות בפרט הם תוצאת לואי של מאבק פילוסופי וציבורי שמחברם היה שרוי בו. ההיסטוריוגרף רק מתחיל לחשל את מכשירי היסוד של אומנותו ולא הגיע למידת אוביקטיביות ראויה לשמה.

העמדה הסוביקטיבית או מוטב לומר שרירותית של וולטר מתגלית עוד בשלב של קבלת העדויות ההיסטוריות — איזו מהן נראית לו נאמנה ואיזו מפוקפקת ופסולה. בדבר ראשית התהוותה של האומה היהודית נותן הוא יתרון למקורות היצורניים, היינו דברי ההיסטוריונים ההלניסטיים והרומיים על המסורת היהודית הגלומה במקרא. תחילה היו בני ישראל שבט ערבי נע ונד שהתגורר במדבר סיני. אם היו במצרים גורשו משם בגלל היותם מצורעים כדברי אפיון, טאקיטוס ואחרים. אבות האומה, אברהם יצחק ויעקב וקרוב לומר אף משה רבינו לא היו ולא נבראו. וולטר מוצא סתירות לאין ספור בסיפור תולדותיהם במקרא ועילות רבות ללגלג על העלילות המסורפרות עליהם. רבים מן המעשים יותר משמעוררים בדיחות הדעת מביאים את החוקר הנאור לידי רתיעה מפאת הרגש המוסרי. אברהם מוסר את אשתו למלך מצרים למען בצע כסף, הוא מתאכזר לבנו ישמעאל ומוכן להקריב את בנו יצחק כמנהג העמים הברבריים מקריבי קרבן אדם. משה מצווה להמית עם רב בגלל מעשה העגל, מרד קורח

בתולדות ישראל ומיעטה כמוכן את יכולתו לגשת אליהן גישה ענינית שקולה ושלוחה.

מן השפה ולחוץ החזיק וולטר באופיו ההתגליתי של המקרא כפי שנתחייב על פי תורת הכנסיה הקאתולית השלטת. במאמרים המרובים שכתב על המקרא ואשר הכילו ביקורת היסטורית ומוסרית נוסח הדאיסטים, הצהיר וחזר והצהיר בפתח דבריו או בסיומם, שכנוצרי רואה הוא חובה להאמין בדברי ההתגלות כפשוטם.¹⁰ הוא הרכין ראש כביכול בפני החכמה האלהית ששינתה סדרי הטבע או נתנה אישור למעשה שלפי קנה מידה אנושי לכאורה לא ייעשה. ואילו כהיסטוריון, הצהיר וולטר, רואה הוא זכות לעצמו לדון בדברים לפי מראה עיניו, לברר את האמת מבחינה עובדתית ולהעריך את המעשים והעושים מבחינה מוסרית. הכותב נמלט על ידי הערה זו מאשמת הכפירה וכן ניצל מן הצנזורה שעינה היתה פקוחה על פרסומי הסופרים. בה בשעה נרמז הקורא להבין מהי דעתו האמיתית של המחבר בדבר המהימנות ההיסטורית של סיפורי המקרא ומהי רמת המוסר השוררת לדעתו בספר המקודש שסמכות הכנסיה נשענת עליו. ולאמיתו של דבר חתום כל מפעלו ההיסטורי של וולטר בחותם הפולמוס עם הדת השלטת אף במקום שאין הנושא לקוח מעולם המקרא ואינו נוגע להיסטוריה היהודית או לתולדות הכנסיה. גם בשעה שוולטר מפליג לסין הרחוקה ומגלה שם אך שקט ושלוחה ומוסריות רמה, מגמה ביקורתית ברורה לנגד עיניו. הוא מבקש להראות שיש עם אשר שפר חלקו משום

¹⁰ למשל Essai I, 135–136.

Nous ne toucherons le moins que nous pourrons à ce qui est divin dans l'histoire des Juifs; ou si nous sommes forcés d'en parler, ce n'est qu'autant que leurs miracles ont un rapport essentiel à la suite des événements. Nous avons pour les prodiges continuels qui signalèrent tous les pas de cette nation le respect qu'on leur doit; nous les croyons avec la foi raisonnable qu'exige l'Eglise substituée à la Synagogue; nous ne les examinons pas; nous nous en tenons toujours à l'histoire

¹¹ Engemann, Walter, *Voltaire und China*; ראה ein Beitrag zur Geschichte der Völkerkunde und zur Geschichte der Geschichtsschreibung sowie zu ihren gegenseitigen Beziehungen (Leipzig, 1932) pp. 121–122; *Essai*, I, 216–218.

ההיסטורית של וולטר. אף על פי כן אין הוא מוותר על קביעת נורמה מוסרית מחייבת לכל הדורות, וכשהוא מוצא את דמויות תיאוריו סוטים מן הנורמה הוא דן אותן לפי חומר הדין¹⁴. מכאן משפטי המוסר על אנשי המקרא שהזכרנו, ואחרים כיוצא בהם למאות. וולטר תופס את דורות המקרא על אכזריות, שקר, רמאות, אך גם על פריצות בענייני מין, שאף לגביו מחזיק הוא בקנה מידה מחמיר. ריבוי הנשים של האבות והמלכים לא ישר בעיניו ואפילו התנהגותה של רות בבואה להבטיח לעצמה ייבומה על ידי בועז נדון על פי נימוסי המאה ה"ח", "שאינם יותר טהורים אולם הם יותר צנועים"¹⁵.

בחינה שניה בהערכת מעשי הדורות שעברו היא מנקודת מבט הראציו — אם השתמשו בשכלם בקביעת אורח חיהם או שלא נתפסו אלא לאמונות טפלות (סופרסטיציה). מושג זה חל אליבא דוולטר על כל מעשה טקסי ופולחן שאין תכליתו ניכרת ומשמעית ואינו בא אלא לפייס את האל לפי התפיסה המגושמת של האדם הפרימיטיבי. שהרי לא ציווה האל את האדם לעשות מעשים חסרי טעם. עצם תפיסת האל המצווה על מעשי פולחן — הבאת קרבנות, ברית מילה, שמירת שבת וכדומה — ומוזהיר עליהם בענשים עד כדי עונש מות — הריהי בבחינת גידוף כלפי האל הדיאיסטי. אל זה נתפס כמופרש מעולם העשייה של האדם. אין צריך לומר כי על פי קנה-מידה זה נמצאו אנשי תקופת המקרא שקועים במ"ט שערי אמונה טפלה. וולטר שופך לעגו על המצוות והאיסורים שבמקרא — מעשי הקרבנות, הטקסים הציבוריים והאישיים. ולא די לו במה שמצוי באמת בדת היהודית ממעשי הפולחן, הוא עוד מוסיף עליהם

ועדתו והחזיון אחר בנות מדין, וכובשי כנען ממשיכים דרכו האכזרית. הם אף נוהגים בערמה ובמרמה כלפי הגבעונים כמנהג אביהם שהערים על אחיו עשו ועל אביו יצחק ורימה את חותנו לבן¹².

מעשי אנשי המקרא, בין אלה שקיומם ההיסטורי מוטל בספק ובין אלה שאין ספק במציאותם ההיסטורית, אינם גדונים לשם עצמם כי אם לשם הדגמת הרמה המוסרית הנחותה של העם שבדמיונו נולדו או אשר בקרבו חיו ופעלו. וולטר היה בקי בספרות המחקר המקראי שנתפתח בדורות שקדמו לו כשם שהיה מצוי אצל ספרי הפרשנים והתיאולוגיים הנוצריים. אולם חסר היה כמובן שיטת חקירה מדוקדקת להגיע על ידה למסקנות בטוחות ומבוססות. את רוב קביעותיו והשערותיו קלט מדברי קודמיו והדיאיסטים האנגלים בראשם — כפי שהוכיחו כותבי תולדותיו וחוקרי יצירתו — ואם מצא דעות מנוגדות זו לזו לא תמיד חתר להכריע ביניהן, ולעתים אף אמר דבר והיפוכו מצד קביעת עובדות או אישורן של השערות¹³. ניכר הדבר כי ראש עניניו אינו להגיע לתכלית האמת העובדתית כי אם לתאר את המידות והדעות שהיו רווחות בתקופת המקרא ואשר היוו את רוח הזמן והאומה הנדונה. משהעלה את דמות דיוקנה הרוחני של האומה ראה זכות לעצמו לחרוץ עליה משפט על פי קנה המידה המקובל עליו לפי תורת הראציונאליזם.

מעשה השיפוט נעשה מבחינות שונות. הבחינה הראשונה היא מוסרית כפשוטה ומשמעה. לכאורה ההכרה בחילופי מידות ונוהג היא מגופי תורתו

¹² דברי וולטר על אנשי המקרא וכל הכרוך בו מטוכמים יפה במחקרה של Emmerich-Oppenheimer, Hanna, *Das Judentum bei Voltaire* (Breslau, 1930) ראה במיוחד עמ' 128, 135, 142, 178. מחקר שיטתי על דרכו והישגיו בחקר המקרא ניתן על ידי Schwarzbach, Bertram Eugene *Voltaire's Old Testament Criticism* (Genève, Librairie Droz, 1971).

¹³ על השאלה, האם חי משה, ראה אצל אמריך, עמ' 25; על האמת ההיסטורית במעשה פנחס ומרד קורח, שם עמ' 60-61.

¹⁴ הגישה המוראליסטית של וולטר הודגשה על ידי חוקרים רבים, מיינקה, שם עמ' 84-91, תרגום אנגלי עמ' 71-74, Jerome Rosenthal, *Voltaire's Philosophy of History, Journal of the History of Ideas XVI* (1955) pp. 151-78, שם עמ' 232-254.

¹⁵ *La Bible enfin expliquée par plusieurs aumôniers, oeuvres complètes de Voltaire* (Paris, 1824) XXXIII, 242.

נקודת המבט האחרונה להערכת העמים והתר-
בויות היא מידת יכולתם לקיים משטר מדיני
מתקן, הבחינה הפוליטית. אין וולטר נחשב להור-
גה מדיני שיטתי וענינו בבעיות של מדינה ומשטר
הוא צדדי¹⁸. מכל מקום שם הוא לב ליכולתם
של העמים להשליט סדר בתוקף השלטון והחוק
ולתחזיק מעמד בפני אויב הבא מבחוץ — והעדרה
של זו נחשב בעיניו לפגם באופיה של האומה.
גלות היהודים מארצם פעמיים היא עדות מובהקת,
שחסרים הם את הסגולות הדרושות לקיום מדינה
משלהם. הצבא היהודי לא היה מעולם מאורגן
ומאומן היטב. המצביא לא ידע את חכמת האס-
טרטגיה ותחיל לא הצטיין באומץ לב. ביסודו של
דבר היתה נטיית היהודים מאז ומקדם למסחר
ולנשיכת נשך והתכונות הדרושות לכך אינן מן
המידות של איש הצבא והמדינאי¹⁹.

את העדר החוש המדיני ביהודים מבקש וולטר
להוכיח אף לאור מערכת האמונות והדעות שהיו
שוררות ביהדות בתקופת המקרא. וולטר מקבל
את הדעה — והיא היתה הדעה הרווחת בין חכמי
הנוצרים — כי התנ"ך לא הכיר את האמונה בהש-
רות הנפש, ולהפתעתנו רואה הוא בכך פגם
גדול. לא שהוא נשבע על אמיתותה של אמונה
זו — שהרי פרט לאמונה באל נוסח הדאיוס אין
יחסו של וולטר לעיקרי אמונה מטאפיסיים אלא
יחס של אגנוסטיקן — אפשר שהם אמת ואפשר
לא, ואין בידנו להכריע. הקנאות לאמונה בהשא-
רות הנפש היא לא מן הצד העיוני אלא מן הצד
המעשי. לפי הכרתו של וולטר — והיא דעה מקו-
בלת על רוב משכילי המאה השמונה-עשרה —
אין מעצור לאדם מלפרוץ את גדרי המוסר אלא
אם כן מאמין הוא בשכר ועונש לאחר המות.
פילוסופים יכולים לפקפק באמיתותה של אמונה
זו ולהיות בכל זאת שוחרי הצדק הטוב, ואילו
החברה בכללה זקוקה לאמונה בשכר ועונש בידי

כשהוא מתעקש לטעון — בעקבות חוקרים דאיס-
טים שקדמו לו — שגם קרבן אדם היה מדרכי
הפולחן שהיו נהוגים בתקופת המקרא¹⁶.
קנה המידה השלישי הנקוט בידי וולטר הוא
הפוריות המדעית, התרבותית והציויליזאטורית.
כשם שהוא מבטל את ערך הדת המעשית בחיי
העמים כן מעניק הוא ערך עליון לאמנות, לספרות,
למדע ולטכנולוגיה — בקיצור, לכל מה שמקנה
לאדם שלטון על הטבע ולכל מה שעשוי לשפר
את תנאי החיים ולהעניק להם מימד אסתטי, זוהר
וגוי. את עמי הקדם מעריך הוא לפי מידת ההי-
שגים שאפשר לגלות בתולדותיהם בתחומים אלה.
השבח לסינים על ההמצאות הטכניות שקידמו
את המשק החקלאי ואיפשרו את בניית הערים
הגדולות בארצם; הגדולה ליוונים על שום היצירה
האמנותית בתקופת הפריחה של יוון; התפארת
להלניזם שבאלכסנדריה שעשה למען ההתקדמות
המדעית והטכנולוגית. בתולדות העם היהודי אין
וולטר מוצא מכל זה מאומה, ואם מוצא הריהו
תולה אותו בהשפעת עמים אחרים שהיהודים באו
אתם במגע. אין בני ישראל שבתקופת המקרא
בעלי אומנות או אמנות — כלום לא נזקק המלך
שלמה לעזרתו של חירם מלך צור לבניית בית
המקדש, וכלום לא נאמר בספר שמואל כי חסרו
יושבי ההר אף כלי ברזל פשוטים להכנת מחרשה?
אין בני ישראל אלא רועי בהמות נודדים ולכל
היותר חקלאים המעבדים את אדמתם עיבוד פרי-
מיטיבי. להכרה מדעית את חוקי הטבע אין זכר —
את מקומה של זו ממלאה האמונה ביצירת התופ-
עות כגון הגשם והקשת בכוח האל. את מקומו
של הרופא המכיר את גוף האדם וסיבת מחלתו
ממלא הכהן או הנביא המנצל את מצב האדם
בחולשתו לחיזוק האמונה בכוחו העל-טבעי¹⁷.

¹⁶ ר' וולטר, היהודים (בתרגום עדה צמת, ירושלים,
אקדמון תשכ"ג) עמ' 4; על קרבנות אדם ר'
Essai I, 129-130 וסכומה של אמריך, שם עמ'
179-178; על אמונות טפלות שם עמ' 112-116. על
יסודות הטיעון של וולטר בענין קרבן אדם ראה
שוורצבך, שם עמ' 244-250.

¹⁷ ר' אמריך, שם עמ' 10-21, 104-116; Essai, I,
II, 297, 631, 98; היהודים עמ' 6.

¹⁸ ספרו של גי (עיין הערה 5) בא לאון במקצת את
הדעה השוללת מוולטר את סגולת השיפוט הפולי-
טי, ומכל מקום מודה אף הוא כי אין זה מן הקיים
הבולטים באופיו.

¹⁹ ר' סכום אצל אמריך, שם, עמ' 99-103.

טוריה בגילוי קוי האופי של כל עם ועם. אמנם אין וולטיר מתכחש לעובדה כי חלים שינויים ותמורות בחיי העמים, בדתם וכתרבותם. אלא שהעקרון המנחה את מחקריו ועיוניו אינו העקיבה אחרי התפתחות הדברים—שיטה היסטורית שעתידה להוצר רק כמה דורות לאחר זמנו—כי אם לגלות את הקיום השרירים, הקיימים והיציביים באופיו של עם ועם. ובכך נתפס אף עם ישראל כיחידה היסטורית אחת שקוי האופי העיקריים שלה קבועים ועומדים על אף גלגוליה וגלוייתה במשך תקופות כה ארוכות.

אין וולטיר מתעלם, כאמור, מחילופי הזמנים, וכשמגמתו דורשת זאת מוכן הוא לשים פדות בין הדורות הראשונים והאחרונים. במאמר משנת 1761 הכתוב בנוסח של דרשה על חובת הסובלנות הדתית ובגנות האינקוויזיציה שפעלה באותו זמן נגד אנוסים בפורטוגאל, שם וולטיר בפיו של רב יהודי מדמשק את המשפט הבא: "אויבינו תופים סים אותנו כיום על הפשע שגולנו את המצרים, שהשמדנו כמה אומות קטנות במבצרים שלכדנו, שהיינו נושכי נשך אכזריים, שהקרבנו קרבנות אדם ואפילו אכלנו אותם כדבריו של יחזקאל. מודה אני, היינו עם ברברי, בעל אמונות טפלות, חסר דעת ואויל: אך כלום יהיה צודק כיום לשרוף את האפיפיור וכל האדוקים של רומי משום שהרומיים הראשונים שבו את הסבינים והרסו את הסמניטים"²³ כאן מנקה וולטיר את יהודי זמנו מאשמת החטאים המיוחסים לאבותיהם כדרישת התבונה והמוסר הראצינאליסטיים^{23א}. אולם במקומות אחרים הורס הוא את המחיצה בין תקופה לתקופה ומצרף את יהודי כל הדורות בחטיבה אחת. והרי דוגמה אחת מובהקת: "אך מה עלי לומר לאחי היהודי. האם להזמינו לסעוד אתי. כן, אך בתנאי שבמשך הסעודה לא יעלה על דעת

שמיים, כדי להשלים את הפעולה המונעת של מוסדות החוק והמשפט שבידי האדם"²⁰. ואמנם דימה וולטיר למצוא עיקר אמונה זה במסורות של כל עמי הקדם חוץ מן היהודים. והרי היתה להם שעת כושר לסגל לעצמם עיקר חשוב זה מן המצרים כשם שסיגלו לעצמם תורות ומנהגים אחרים שאין בהם מועיל²¹. אין זאת כי היו היהודים אטומים מלהבין מה הם צרכי הקיום המדיני מבחינה עיונית כשם שהיו נטולי יכולת לדאוג לתנאי הקיום הגשמיים.

התמונה המצטיירת בתיאורו של וולטיר את עניני המקרא היא של עם נחות-דרגה מבחינה תרבותית, דתית, מוסרית ומדינית-חברתית כאחת. תיאור ארסי זה שחזר ונשנה בכתביו של מי שנחשב לגדול הסופרים וההוגים בין נושאי דגל הראצינאליזם של המאה ה"ח—תיאור זה השפיע מעתה השפעה מכרעת על דעת הקהל הנאור-רה בקביעת יחסה ליהודים וליהדות. רוב דבריו של וולטיר בנושא היהדות נאמרו בקשר לתקופת המקרא ואנשיה, והפולחן הדתי והמנהגים שנהגו בה. ברם אין וולטיר מצמצם את תשומת לבו לתקופה זו. ציוריו ההיסטוריים מתארים אף את האישים והמאורעות של תקופת בית שני, ובצורה ספוראדית מלזים את תולדות ישראל בגלגוליהן ממש עד ימיו²². ואילו שיפוטי, ביקורתו הדתית, התרבותית, המוסרית והדתית אינם מבחינים כמעט בין תקופה לתקופה. יחס זה נובע ראשית כל מן המגמה האנתונגראפית שבהיסטוריה שלו, שכבר עמדנו עליה, הרואה את מטרת חקר ההיס-

²⁰ ר' Gay, *Voltaire's Politics* עמ' 172-159.

²¹ ר' למשל Essai, I, 140-141 והסיכום של אמריך, שם עמ' 161-166. וולטיר מדגיש את התועלת המעשית שבאמונה בהשארות הנפש ב" Essai, I, 41, שם הוא גם עומד על כך ש"הפרושים אצל היהודים, לא החזיקו בבטחון בהשארות הנפש, בדוגמת הענשים והשכר אחרי המות, אלא קרוב לתקופת החשמנוגאים". ר' גם Essai, I, 60.

²² ר' סכום אצל אמריך, עמ' 28-50. כמה וכמה פעמים נזקק וולטיר לתולדות היהודים אחרי תקופת המקרא, למשל *La Bible enfin expliquée in oeuvres complètes* XXXIII, 434-492, Essai, I, 148-152, 163-165; II, 61-64: היהודים, עמ' 8-12.

²³ *Sermon du Rabbini Akib, oeuvres complètes* 23 XXXI, 470-471

^{23א} כיוצא בדבר בתשובתו לפינטו שהאשימו כי הוא מצייד את אויבי היהודים בנשק ואילו וולטיר טען כי אין להטיל את אשמת האכזריות של האבות על הבנים. עיין XXIV, 514. השוה, שורצבך עמ' 163.

לפי שיטתו הוצרך למצוא לה הסבר בתכונות הקבע המושרשות באופי העם וברוחו. העדויות על תכונות האופי והרוח יכלו להלקח מכל תקופה בתולדות העם, שהרי חלוקת ההיסטוריה לתקופות ולעידנים היא ממילא ענין חיצוני כמעט והזמן אינו מעמיד מחיצה בין דור לדור. ובכן רשאי היה וולטר לפי דרכו להעתיק ממצאים מתקופה לתקופה ואת אשר קבע כתכונות יסוד לגבי אופי העם בימי המקרא הדביק על נקלה גם לדורות האחרונים. ואין תימה כי גורם זה פועל גם בכיוון הפוך: תכונות שנתגלו בתקופות מאוחרות יוחסו בתיאורו של וולטר לתקופת התנ"ך. שהיהודים דבקים בממון ונוטים להתפרנס מעסקי כספים ונשיכת נשך יכול היה להאמר על פי הנסיון של ימי הביניים והזמן החדש, אך וולטר השליך את הסטריאוטיפ הזה לאחור לתקופת המקרא²⁵. כיוצא בדבר אין המקרא כפשוטו מעיד על שאיפת העם היהודי לשלטון על עמים אחרים, אולם בתקופת התלמוד ובימי הביניים התפתחו ציפיות דמיוניות בדבר המאורעות שיתרחשו בימות המשיח, ועל פיהן יוחסה בפולמוס הנוצרי ליהודים השאיפה לשלטון עולם. לימים מצאו הפולמוסנים סימוכים לדעתם גם במקרא, וולטר קיבל את הקטרוג הנוצרי הזה נגד היהודים וכלל אותו בכתב האישום הראצינאליסטי שלו²⁶.

אתונו של בלעם לנעור, שיחזקאל לא יערבב את ארוחת הבוקר שלו בסעודתנו, שדג לא יבוא לבלוע את אחד האורחים ולהחזיק אותו בבטנו שלושה ימים, שנחש לא יתערב בשיחה לפתות את אשתי... ועל הכל ששום יהודי לא יקיף את ביתי בתקיעת שופר להרוס את חומות הבית, להרוג אותי, את אבי, את אמי, את אשתי, את ילדי, את חתולי וכלבי בהתאם למנהג הישן של היהודים²⁴. אם כי הדברים נאמרים דרך היתול, משקפים הם את דעת המחבר שיש לתת את המומים המצויים בבני ישראל שבמקרא אף בורע זרעם עד היום הזה. או דוגמה אחרת. וולטר מתאר את מעשי החרטומים במצרים שהצליחו לעשות בלהטיהם כל מה שעשה משה. וולטר מסיים את תיאורו בהערה עוקצנית זו: "הם לא נוצחו אלא בענין הכינים. על כך נאמר אל נכון כי היהודים בקיאים במקצוע זה יותר מכל עם אחר"^{24א}. הדגשת הפיסקה על ידי המחבר באה לגשור על פני התקופות לבל נבחין בין יוצאי מצרים שבמקרא לבין יהודי המאה ה"ה שהמחבר רוצה בנגותם. על גבולות היהודים אומר וולטר, כי הן הובנו על ידם כפשוטן. "הן ניבאו להם מאה פעמים שיהיו אדוני העולם בעוד אשר לא היתה להם מעולם בעלות כי אם על פינה קטנה של העולם במשך כמה שנים; היום אין להם אף כפר אחד משלהם"^{24ב}. הגבול בין ההווה והעבר מיטשטש לחלוטין.

כיחידה היסטורית אחת נראתה ההיסטוריה היהודית גם בתפיסה המסורתית של היהדות, ואף הנצרות החזיקה בדעה זו, אלא שהיא גרסה מפנה אחד מכריע בתולדות העם היהודי עם הופעתו של ישו. אולם בעוד אשר בתפיסה המסורתית — היהודית והנוצרית גם יחד — נבעה אחדותה של ההיסטוריה היהודית מיעודה האלוהי, הרי וולטר

²⁵ משפטי הערכה על היהודים מצויים אצל גי עמ' 351 *Voltaire Dictionnaire Philosophique* (ed. Julien Benda et Raymond Naves) (Paris, Garnier frères, 1954) Ciel des anciens, p. 137; Catechisme du Japonais p. 91; Essai II, 61.

²⁶ ר' סיכום אצל אמריך עמ' 144-146. שורצבך (שם עמ' 104, הערה 42) תמה מגיין לו לולטר מוטיב ההשתלטות במקרא ותלה את הדבר בגיתוהו של וולטר את תפילות היהודים בתהילים ב־ *Philosophie de l'histoire*. אולם קרא לתומו את מאה חמשים פרקי תהילים ודאי לא ימצא בהם את מוטיב השלטון בעתיד עיקר, ואף וולטר הדגיש יותר את השאיפה לנכמה באויבים יותר מאשר את התקוה לשלוט עליהם. עיין בהוצאה הביקורית תית של הנוסח ב־ *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* vol. XXVIII (1963) pp. 227-229.

²⁴ מובא אצל Gay, *Voltaire's Politics* עמ' 351-352. מתוך *Questions sur l'Encyclopédie*, ערך *Tolérance*.

^{24א} *Oeuvres complètes de Voltaire, Philosophie* (Paris 1824) p. 410.

^{24ב} מובא אצל שורצבך, עמ' 109.

כלום לא יקל לו לבגוד במלך למען הקיסר כמו בקיסר למען המלך"²⁸. כבר בהערות האלה ניכרת הנאתו של וולטיר במניין המידות המגונות של היהודים, הדבקות לא ביחיד זה או זה כי אם במשפחה ובשבט כולו. לנגד עיני וולטיר עמדה דמות היהודי כפי שנצטיירה בתפיסה הנוצרית מדורות: טיפוס אדם שאינו מן הישוב, מורר בלשונו ובמנהגיו, שקוע בבערות ודבק בפולחן ובמסורת שאבד עליהם כלה, מסור לעדתו עד אחת אך זר ועוין לבני סביבתו שאין לו מגע אתם אלא אגב עסקי כספים, נשיכת נשך ועשיית סחורה שלא כדרכי הסוחרים המהוגנים וכו'. לציור זה גלזה מצד הנוצרי רגש של עליונות, אם לא של שנאה, ולזול ובוז. המסורת הנוצרית הוסיפה לתמונת היהודי את ההסבר, כי שפלות העדה היהודית היא פרי חטאה הדתי הגדול, וזה שימש גם צידוק מוסרי ליחס הנפשי של הנוצרי ליהודי. מידו של וולטיר וראציונאליסטים כיוצא בו נשמט ההסבר התיאולוגי והוא הוצרך להעמיד הסבר אחר במקומו — הוא ההסבר הכאראקטרולוגי-ההיסטורי. אולם עם השינוי במתן הטעם לא נש-תנו לא קוי התמונה ולא ההערכה שנתלותה לה. בדבר זה שהעדה היהודית היא עדת חלכאים ונוכ-לים תחזיק וולטיר כאחד הנוצרים האדוקים, וכן היה שמור בלבו יחס הבוז פרי האיבה הקולקטי-בית שנחל מן הסתם בחינוכו הנוצרי מן נעוריו ואשר לא נדחה להשתחרר ממנה.

יתכן כי יש לראות בדבקותו של וולטיר בשרי-די התפיסה הנוצרית והרגשות הקשורים בה סתי-רה לעמדתו הכללית שסימנה העיקרי הוא דוקא ההנתקות מן המסורת הנוצרית.²⁹ אלא שההסתל-

לאמיתו של דבר אין דוגמה אחרונה זו אלא פרט הבא ללמד על הכלל, על הרקע ההיסטורי שמאחורי עמדתו של וולטיר כלפי היהדות. אמת ונכון שמגמתו הראשית של וולטיר היא לנגח את הדת השלטת בערעור היסודות של בנין הכנסייה המושתת על רעיון ההתגלות שבמקרא. את הכלים האינטלקטואליים למלאכה זו חישל וולטיר אגב פיתוח שיטתו ההיסטורית הראציונאליסטית. אולם השגת המטרה היתה מצד אחר קשורה בהנמכת קומתו של העם היהודי, בנטילת כל ערך מתרבו-תו, בזלזול באופיו ובלעג לחלומותיו ולגאוותו שאין להם על מה שיסמכו — כשמלאכת ההשפלה הזאת נוגעת לא רק לעם קטן מן התקופה העתיקה אלא גם לעדה שהיה וקיימת באירופה של המאה ה-18 ואשר האיש וולטיר לא התעלם ממנה כל עיקר. היה לוולטיר מגע עם כמה מן הנציגים הטיפוסיים של הרחוב היהודי. בלונדון בשנת 1726 מצא את היהודי מדינה, שאליו היתה לו המחאה מצרפת, פושט-רגל, ובשהותו בפוטסדם בשנות החמישים עשה עסקים מפוקפקים עם היהודי הירשל מברלין והסתבך אתו במשפט שלא הוסיף לו כבוד — ומן הסתם לא הוסיף על חיבתו לבני העדה של יריבו.²⁷ אולם מעידים הנתונים בביאוגרפיה של וולטיר על כך, שאין לתלות את יחסו ליהודים וליהדות בנסיגות מעין אלה. הע-דות הראשונה על ולזולו של וולטיר ביהודים קוד-מת לנסיגונו עם הבנקאי מדינה בארבע שנים. בשנת 1722 מסר וולטיר לקרדינל דיבוא ידיעות על יהו-די מן העיר מץ ושמו סולומון לוי, ידיעות שהיה בהן להחשיד את היהודי שהוא מרגל לטובת האוסטרים. וולטיר תיבל את דבריו בהערות שאינו נוגעות לאיש הנדון כי אם פוגמות באופיים של היהודים כטיפוס. וולטיר מדבר על "כשרון היהודי להיות מקובל ומגורש מכל מקום". "היהודי אינו שייך לשום מקום אלא לזה ששם הוא עושה ממון:

²⁸ מובא אצל Herzberg, Arthur, *The French Enlightenment and the Jews* (New York and London, Columbia University Press, 1968) עמ' 134-135 (בהערה 174) מתוך *correspondence* I, 146-147, השווה גם בביאוגרפיה של בסטרמן עמ' 86.

²⁹ גי' הנספה לספרו (עמ' 351-354) "Voltaire's Antisemitism" וביתר הרחבה בתוך Gay, Peter, *The Party of Humanity, Essays in French Enlightenment* (New York, Alfred A. Kuep

²⁷ פרטים בביאוגרפיה של בסטרמן, עמ' 112, 311-312. Mangold, Wil-
helm, *Voltaire's Rechtsstreit mit dem Königlich-schutzjuden Hirschel* (Berlin, 1905)

ברצון הכוח העליון ובהשגחתו, ומשום כך ביקש אמצעים להשפיע עליו — בתפילה, בקרבן ובריציני פנים — שיוריד גשמים בעתם, יאריך את חייו ויעניק לו הצלחה ועושר. השאיפה לרצות את פני האל לטובת האדם היא מקור מעשי הפולחן שהם מסימני הדת הפוזיטיבית — והם אינם אלא אמונה טפלה, פרי התפיסה המשובשת והמגושמת של האדם בראשית דרכו³⁰. זה יתרונם של הפילוסופים — שיחידים מהם נמצאו בכל דור ואילו במאה ה־18 היו לעדה שלמה — שהשתחררו מן האמונה הטפלה, בעוד שהמון העם מוסיף להיות דבק בה ולא ישתחרר ממנה לעולם.

במשנתו הסוציאליזם נשאר וולטר בעל תפיסה אריסטוקרטית אף אם בראש סולם המעלות לא העמיד את האצולה מלידה כי אם את ההוגים הנאורים שהגיעו לדרגתם בכוח סיהור המחשבה. התפתחות ראדיקאלית לשינויו של מצב זה לא חזו אף לגבי העתיד. ההוגים הנאורים יישארו ממילא מיעוט — רוב העולם יוסיף להיות שרוי בבערות וממילא לא יפרוק מעליו את עול הדת הפוזיטיבית³¹. עם רוב העולם השקוע בבערות מנה וולטר גם את היהודים, ולא ראה ואף לא ביקש למצוא להם תקנה לא בדרך החינוך ולא בדרך השחרור הפוליטי או הסוציאלי.

עלינו לשים לב לסדר הזמנים ולקבוע כי בימי חייו של וולטר לא נשמעה עדיין הסיסמה של התאורחות היהודים בארצותיהם. הניצנים הראשונים של מחשבה בכיוון זה שהמחקר ההיסטורי מצביע עליהם כמבשרי רעיון האמאנציפציה — הם דבריהם של לוק וטולנד ואולי מונטסקיין³² —

קות מן התוכן הדוגמאטי של המסורת לא תמיד הביאה לידי השתחררות מן העמדות הנפשיות הקשורות בה. והרי וולטר הצליח למצוא סימוכים לעמדה העוינת כלפי היהדות על פי מערכת העריכים החדשה שלו. האיבה ליהדות לדורותיה שירתה בצורה מובהקת את התכלית המבוקשת, את המלחמה בנצרות ובכנסייה. ההסתלקות מן המסורת הנוצרית תוך שמירת העמדה השלילית כלפי היהדות עלתה איפוא יפה.

יתר על כן, בשאלות סוציאליות ופוליטיות לא נטה וולטר לשינויים עוקרי הרים. הוא לא ערער לא על משטר המלוכה ולא על מעמד האצולה ואף לא על יתרון הבורגנות העשירה על השכבות הנחותות, האכזרים והמון העם. מלחמתו היתה מכוונת נגד שרירות השלטונות וקנאות הכנסייה שעשו לא פעם יד אחת לעוות את דינו של היחיד. וולטר מסר נפשו על הגנתם של יחידים כאלה וכבר הזכרנו את המקרה של משפחת קאלאס. תקוותו לעתיד היתה כי עם הפצת הדעת בידי "פילוסופים" כמוהו יחדלו עושי העוול מטעם השלטונות, והמדינה תתנהל על פי כללים נאורים של הומאניזם וסובלנות. הפילוסוף בלשוננו של וולטר, כבלשון כל הדור ההוא, אינו ההוגה החריג לפיענוח סוד היקום והאדם כי אם האיש הנאור המכלכל מעשיו לאור התבונה — להוציא את הדבקות בדוגמות, בתורות ובמעשי הפולחן של הדת הפוזיטיבית. כל אלה אינם בעיניו של וולטר אלא אמונה טפלה, שמקורה בחולשת האדם שלא הגיע לבגרות המחשבה. האדם הפרימיטיבי שנתקל בתופעות טבע — הגשם, הברק והרעם — וכן ניצב בפני פלא החיים והמות, עמד על קיומו של כוח עליון, סיבת היקום, הטבע והאדם — ובכך הקיש אל נכון מן הידוע על הנעלם. אולם דעתו המגושמת לא נתקררה במסקנה זו, הוא תלה אף את גילויי התופעות ופרטיהן

Pomeau, *La religion de Voltaire* pp. 110-111, 358-359.³⁰

גי ביקש קו אקטיבי במגמה הסוציאליזם של וולטר, אך דוקא נסיון זה מראה שאין כאן מהפכן כל עיקר.³¹

עיינין Katz, Jacob, *The Term 'Jewish Eman- cipation': its Origin and Historical Impact Studies and Texts, vol. II, Studies in Nineteenth Century Jewish Intellectual History*, ed. A. Altman (Cambridge, Mass. Hertzberg, *The* 'עמ' 9-4. על מונטסקיין ר' Hertzberg, *French Enlightenment* 'עמ' 276-273.³² Katz, Jacob, *Out of the Ghetto. The Social*

(1964) 'עמ' 97-108 מנסה ליישר את הסתירה, אך בלי הצלחה; עיינין מאמרו של טרוור רופר על ספרו של הרצברג בתוך *The New York Review of Books* מ־22 באוגוסט 1968 'עמ' 11-14 ותשובתו של הרצברג, שם 24 באוקטובר 1968, 'עמ' 37-38.

ואילו הצידוק האידיאולוגי לקיומם בקרב העמים אינו תופס עוד, הופכים הם לתופעה חברתית מתמידה, מוזיקה וחסרת שחר. מה ייעשה איפוא בעדה זו שהיתה חסרת תרבות וערכים אנושיים מאז ומקדם ועתה היא פזורה בין העמים והיא למשל ולשנינה בגלל בערותה המופלגת ויחסה הצ'סוציאלי לסביבתה?

האפשרות של התאזרחות התייצבה לכאורה לפני וולטיר, שהרי היה עד לנסיון גאטוראליזאציה של יהודים באנגליה בשנת 1753 — חקיקת החוק באפרייל שאיפשרה ליהודים לזכות באזרחות אנ-גלית בהחלטת הפרלמנט וביטולו של חוק זה בדצמבר של אותה שנה, וולטיר מזכיר את הצפי-זודה בהיסטוריה שלו, אך ניכר כי לבו עם המבט-לים את החוק וספק אם העלה על דעתו את ההת-אזרחות כפתח לפתרון הכללי של הקיום היהודי.⁸⁴ כבדרך אגב, עולה על דעתו גם האפשרות של שיבת היהודים לארצם, אך לפנינו נצנוץ רעיון דרך בדיחות הדעת יותר מאשר העלאת תכנית הראויה לעיון.⁸⁵

במקום אחד בלבד מעיין וולטיר בשאלת המשך קיומה של העדה היהודית בין עמי אירופה, בהש-למות ל-Essai שנדפסו לראשונה בשנת 1761. הדיון עולה אגב תיאור גורלם של הצוענים — ואין לך עדות מובהקת מזו על קביעת מקומם של היהודים בגרם המעלות החברתית בתפיסתו של וול-טיר. וולטיר חשב את הצוענים לשריד עובדי הא-לים המצרים והאשורים שניתקו ממקומם ונשאו אתם את אמונתם ואת אומנות המכשף, הקוסם ורופא האליל. וולטיר טוען כי "באחרונה נתמעטו בריות אלה, מאז החלה האנושות להשליך אחרי גוה את המושגים הפאנטאסטיים של הכישוף, הט-ליסמנים, הגדת עתידות והדיבוק ברוחות רעות". התפשטות ההשכלה לדלה את מקור הפרנסה של הצוענים וכתוצאה מכך הם הולכים ונעלמים. כהמשך ישר לקביעה זו מוסיף וולטיר הערה על היהודים: "אולי יבוא אותו קץ מר גם ליהודים

לא הוכרו בשעתם לרבים ובודאי שנעלמו מעיני וולטיר. אמנם כבר נתקל הסופר הנאור בטיפוס היהודי החדש שרכש לו השכלה אירופית ואף תרם את חלקו להעשרתה. יצחק פינטו, "הפילוסוף", כלכלן וסופר פורה, תקף את וולטיר על דבריו באנציקלופדיה הפילוסופית הפוגעים בשם הטוב של היהודים. פינטו הורה על כך כי לפחות בין היהודים הספרדים יש בעלי השכלה ונאורים המ-סוגלים להתחרות בעמיתיהם הנוצרים. תשובתו של וולטיר היתה שאם יימצאו כאלה יוזמנו לבוא בקהל הפילוסופים. אולם אלה הם יוצאים מן הכלל, ואילו רוב העדה היהודית דינו כדין המון העם השקוע בבערות, ואת הרוב הזה — ולא את היחידים היוצאים מן הכלל — הוא ביקש לדון ברוחחין.⁸⁶

בהערה זו פתח וולטיר לכאורה פתח לחוות העתיד — של היהודי בחברת המשכילים. ואמנם מנצנצים בדברי וולטיר ניצוצות של חזות זו, לא עקב בקשת פתרון לבעית היהודים ביודעים אלא עקב ההגיון הפנימי שבמערכת המחשבה החדשה שנפתחה על ידו. כי עם זניחת התיאולוגיה הנוצ-רית נשמט הבסיס לצידוק קיומה של האומה הי-הודית — כעדות לאמיתותה של הנצרות — וכן ניטל היסוד לתקוה שעתידיה היא להכיר באמת זו ולקבל את עולה של הנצרות. גניות הציפיה הנוצ-רית לראות את קץ היהדות בהתנצרות היהודים תבעה פתרון חדש לעתידם. כי אם ההערכה השלילית של טיב היהודים היא שרירה וקיימת

Background of Jewish Emancipation 1770-1870, (Harvard University Press, 1973) pp. 28-41.

⁸⁴ ההשגות של דה פינטו יצאו לראשונה באמשטרדם, 1762 בשם *Apologie pour la nation juive, au reflexions critiques sur le premier chapitre du VIIe tome des oeuvres de M. de Voltaire au sujet des juifs. Par l'auteur de "l'Essai sur le luxe"*. וחזרו ונדפסו עם תשובתו של וולטיר ובתוספת הערות של העורך על-ידי Antoine *Letters de quelques juifs portugais et allemand à M. de Voltaire* (Paris, 1769) ותרגמו לעברית בתוך היהודים עמ' 21-43. ר' גם את הניתוח של הרצברג בספר על וולטיר, שם, עמ' 280-308.

⁸⁴ Essai, II, 63.

⁸⁵ היהודים עמ' 58, 61; אמריך, עמ' 201.

סה הנוצרית בהיקלטות בעמי הסביבה אגב קבלת דתם כי אם בהתבוללות איטית בשכבת חלאת האדם, ההמון הבווי, שעמו הוא נמנה כבר עתה ובו הוא עתיד להבלע עם שינוי העתים. ניבוי זה שעלה על דעתו של וולטר כבדרך אגב לא היה פרי מחשבה מעמיקה או תוצאה של התבוננות מכוונת. ואף על פי כן — ואולי דוקא משום כך — סימן הוא לעלית תפיסה חדשה בדבר מקומה של היהדות בעולם וראית עתידה. מן התפיסה הנוצ-רית המסורתית לא נותר אלא המשקע של הרתי-עה, הלעג והבוז. באין אידיאולוגיה של צידוק ממקום אחר עומדת היהדות חשופה לבקורת מוחצת ונידונה לשלילה גמורה — בחינת שריד אובד מתקופות קדומות שלא יכירונו מקומו בנסי-בות שנשתנו. נתבקשה מאליה הנבואה כי עתידה היא וראויה היא להעלם מן העולם.

147-148 על דעתו של מארכס בעניינו. בצורה שיטתית הציג תיזה זו Otto Heller, *Der Untergang des Judentums, Die Judenfrage, die Kritik, ihre Lösung durch den Sozialismus*. (Wien-Berlin 1931)

כשחברת בני אדם תגיע לשלמות, כאשר כל אומה תעסוק במסחרה שלה ולא תתחלק בפירות עבוד-תה עם סוכנים נודדים אלה; אז יתמעט מספר היהודים בהכרח. העשירים שביניהם כבר מתחילים לבוז לאמונות הטפלות שלהם. הללו תהיינה מנת-חלקו של חסר אומנויות וחוקים, אשר כשלא ינתן לו עוד להתעשר בגלל אדישותנו לא יוכל עוד לקיים חברה נפרדת, וכשלא תבין זו עוד את הזריגון העתיק המשובש המעורב מעברית ומסו-רית, ותחסר אפילו ידיעת ספר, תתבולל בחלאת העמים האחרים"³⁶. מבחינת הבוז והלעג אין זו אלא אותה נימה שהורגלנו בה מאת וולטר כל אימת שהוא מדבר בעניני היהודים. אולם מצד התוכן יש כאן חידוש. וולטר מתקרב כאן לדיאג-נוזה הסוציולוגית של מארכס ותלמידיו. היהודים נתקיימו כל עוד נזקקו העמים לשירותם כסוחרים. לכשיופקע מידם תפקיד זה יאבדו את יסוד קיומם והם יכלו מאליהם³⁷. אין המדובר עוד כמו בתפי-

³⁶ Essai II, 66-67.

³⁷ ר' זילברגר, אדמונד, הסוציאליזם המערבי ושאלת היהודים (ירושלים, מוסד באליק, תשט"ו) עמ'

דירקהיים ומסורת ישראל

סטנלי מרון

בות אירופה על-ידי המתבוללים, שמא תמצא בו נקודת האחיזה העדיפה. בין כך ובין כך, אפשר שתרומת המתבוללים גנוז בה לקח נכבד לנו בהווה.

דומה שאין כדוגמת אמיל דירקהיים למתן תשובה על השאלות האלה. דירקהיים נחשב לאבי הסוציולוגיה הצרפתית וליהודי מתבולל מופת. גם חוקרים יהודים לא יזכירו את קשריו למסורת ישראל בבואם לבאר את משנתו. ואולם בקורת מנקודת-הראות של תרבות ישראל תמצא בו מורד במסורת ההלכתית שבנה את משנתו על מאבקיו הפנימיים לשם עיצוב חברה אחרת המסוגלת לקלוט פורשים. משנתו של דירקהיים היא קודם-כל צידוק אידיאולוגי להתבוללות עם נסיון ליצור בחברה הסובבת תנאים לקליטת המתבוללים.

ב.

אמיל דירקהיים נולד בשנת 1858 באפינל בצפון מזרח של צרפת. היו באזור הזה קהילות יהודיות מדוריי דורות ורוב יהודי צרפת היו מרוכזים כאן. דירקהיים היה בן לרב במשפחה שהעמידה רבנים בכל הדורות. הוא עצמו היה מיועד לרבנות וזכה לחינוך עברי בילדותו. הוא גדל בימי נפוליאון השלישי והושפע מן הלאומנות הצרפתית הגוברת. כרבים בנוער היהודי של זמנו נכנס דירקהיים לבית-ספר ממלכתי, הוקסם מן התרבות הצרפתית ועזב את דרך אבותיו.

קרוב לשער כי המעבר הזה היה מלווה מתיחות רבה הן בקרב משפחתו והן בחייו הפנימיים. בתקופה רגישה זו בחייו באה תבוסת צרפת במלחמה עם גרמניה, והעוועז והאנדרלמוסיה עם הדחתו של נפוליון השלישי. עוד גורים נחשב למכריע בעיצוב אישיותו של דירקהיים, והוא

רבים הם ההוגים היהודים שנתנו מרוחם לעיי צוב תרבות אירופה בת זמננו. לרוב נולדה תרומתם מתוך הניסיון להגאל מצרותו וסגירותו של הרחוב היהודי בימים שתמורות כלכליות ואחרות גרמו להתנוונות התרבות היהודית המסורתית ולדלדול חיי הקהילה. הציונות עומדת על כשלונו של נסיון זה, שגאולה מדומה היה. אך אין להכחיש אותה תרומה של המתבוללים ואת חשיבותה.

התופעה ולקחיה מעוררים שאלות. השוני בין החברה היהודית המסורתית לבין החברה האירו-פית החדשה היה, לכל הדעות, גדול ואף קטבי. ועוד: המעבר מתרבות אחת לתרבות אחרת שהיה כרוך בתהליך ההתבוללות התרחש בדרך כלל, בגיל רך בקרב ההוגים שנתבלטו אחר-כך. יתכן כי דווקא המעבר החד בגיל רגיש נתן יתרון מכריע למתבוללים נוכח ההזדמנות הנדירה להשוות מקרוב שני ארחות-חיים שונים כל-כך ולבחון את התרבות האירופית ביתר בהירות ופתיחות. וכך יש מקום לשאול, האם כשלונו של ההתבוללות גרם לשמירת יתרון הבקורתיות המקיפה הזאת, משום היותה נבנית מנקודת ראות חיצונית.

לעומת זאת, תחייתה של תרבות עברית בארץ-ישראל ובתפוצות מעוררת את שאלת היחס בין שתי התרבויות באור אחר. עומדת לפנינו הכרעה גורלית בין שתי דרכים: או שהתרבות העברית המתחדשת תגלה כוח-יוצר די הצורך להבטיח את עצמותה, או שתסונף אל תרבות אירופה. במקרה הראשון, תהיה חשיבות בהבחנת הרצף ביצירה היהודית הן בתוך הקהילה והן בקרב המתבוללים, מתוך דאגה לשמור על התפתחות תרבות ישראל במובן הרחב. במקרה השני, תהיה חשיבות לבחון את התוכן היהודי שהוכנס לתר-

כוונה לבסס סברות מדעיות במחקר נסיוני ואמ-פירי. הוא תבע הצמדה קפדנית לנתונים בדוקים, דוגמת הפיסיקה. לבסוף הגיע לעבודה חשובה בפסיכולוגיה של העמים ובחקר התרבות, שבהם פילס דרך חדשה. דירקתיים הושפע מן השיטות של ווגט, וגם מהתיחסותו המדעית לשאלות מוסר וחברה.

דירקתיים חזר לצרפת מלא רשמים. הוא קיבל מינוי לבית-ספר תיכון בטרווייז, עירו של רש"י, ושם כתב מאמר ארוך ומקיף על חקר המוסר לפי שיטות מדעיות בגרמניה. המאמר נדפס בכתב-עת פילוסופי נכבד, "רווי פילוסופיק", בשנת 1887, והוא טבוע בחותמו של דירקתיים, המדגיש שהמוסר נובע מצרכי החברה, וראשית דעת ללימוד מוסר הוא חקר החברה. רעיון זה חוזר ביתר הרחבה, במשנתו של לוסיין לוי-בריל, אף הוא יהודי צרפתי מתבולל, שלמד יחד עם דירקתיים בבית-הספר הגבוה למורים.

באותה שעה פירסם דירקתיים גם סקירה מקיפה על חקר החברה, בעיקר בגרמניה ואנגליה. שתי העבודות האלה זכו להדים, והוא הוזמן לאוניברסיטה של בורדו להורות תורת החינוך ומדעי החברה. בתקופה זו נשא לאשה את לואיז דרייפוס, ומן הנישואין נולדו בת ובן.

דירקתיים החל בעבודתו החדשה בכל מאו, ומגמתו לקדם את חקר החברה עד שיופר כראוי להימנות עם המקצועות הנלמדים באוניברסיטה. הוא הרצה סידרה אחר סידרה של הרצאות בנושאים חשובים וגם סיים את כתיבת ספרו הראשון והגדול, "על חלוקת העבודה החברתית" (1893). כעבור שנתיים יצא לאור ספרו על השיטה הסוציולוגית, שנתיים לאחר מכן עוד ספר גדול וחדשני, על "התאבדות". בשנים אלה של שהותו בבורדו הניח דירקתיים יסודות לאסכולה חדשה והעמיד קבוצת תלמידים מצטיינים.

בן ארבעים וארבע היה דירקתיים בשעה שנת-מנה לשמש בקתדרה בסורבון, פיסגת החינוך הגבוה בצרפת, ובכך ניתנה גושפנקה להקרתו בציבור המקצועי. המעבר מבורדו לפאריס פגע בתנופת עבודתו, כי הרבה מזמנו הוקדש עתה

הקשר עם מורה קאתולית בבית-הספר. מיד לאחר מותו של דירקתיים, טען תלמידו ז'ורז' דאווי ברשימה ביוגרפית, כי אותה מורה גרמה לו משבר נפשי מיסטי שחרץ את גורלו. הנער האמין עתה שהוא נועד לגאול את צרפת משיפלותה. עליו להיות לנביא תורה חדשה.

תלמיד מצטיין היה דירקתיים, ולכן נשלח על-ידי משפחתו להמשיך את לימודיו הגבוהים בפאריס, בעודו נתון להשפעת החלום המשיחי. בתקופת ההכנה לבחינות הכניסה נתיידד עם ז'אן ז'ורס, אף הוא תלמיד שבא להתכונן לבחינות בפאריס. שניהם היו שותפים לשאיפה לשינוי החברה הצרפתית מיסודה.

דירקתיים אמנם נתקבל לבית-הספר הגבוה למורים — מוסד מפואר ומעוז לתרבות צרפת — אבל רק בנסיון השלישי עמד בבחינות הכניסה. עד מהרה התבלט כאחד מטובי התלמידים. עוד בשנתו הראשונה בחר לכתוב עבודה על היהודים בתקופת רומי. מרמזים בעבודתו המאוחרת משמע שמחקרו זה חיוק את דעתו על נחיתות תרבות ישראל לעומת תרבות אירופה. התנכרותו למסורת ישראל גברה בתקופת לימודיו, ולכאורה הגיע להתבוללות גמורה.

נהוג בצרפת שבוגרי בית-הספר למורים שמסיימים את לימודיהם בהצלחה מתקבלים לעבודה במערכת החינוך הממלכתי. בדרך כלל מתחילים הם להורות בבית-ספר תיכון בעיר קטנה, והמוכשרים שבהם מגיעים כעבור זמן-מה לאוניברסיטאות או לבית-ספר תיכון בפאריס, ושיא ההישג — מינוי לאוניברסיטה בפאריס. בהתאם לסידור הזה, אחרי סיום לימודיו הלך דירקתיים להורות פילוסופיה בערי השדה. אך חתירתו לתורה חברתית חדשה לא נתנה לו מנוח והוא ביקש שנת חופשה כדי ללמוד בגרמניה. שם הושפע במיוחד מעבודתו של וילהלם ווגט, חוקר שהצטיין יותר בהיקף מחקריו מאשר בעומקם.

ווגט פתח בפיסיקה, כשהוא יוצק מים על ידיו של הלמהולץ, הגיע לפיסיולוגיה ולפסיכולוגיה נסיונית, ומשם לשאלות מוסר וחברה, ושוב מתוך

הסינט אישית כמרגל. הוא דרש כי הועדה המפ- קחת על תושבים זרים תחזור ותבדוק את תיקו של "הצרפתי הזה ממוצא זר, פרופסור בסורבון שלנו, בלי ספק, או כך אמרו לפחות, ניצני משרד- המלחמה הגרמני". דירקהיים ניסה להרתם למאמץ המלחמה ואף השתתף בועדה להסברה בקרב יהודי הארצות הבריטליות ואף כתב כמה חוברות תעמולה. אך בריאותו לא עמדה לו במשבר הממושך, והוא מת בעצם המלחמה, מדוכרך ויגע. בן חמישים ותשע במותו.

ד.

הוא נכנס לחיי הציבור הצרפתי דוקא בשעת משבר גורלי. המשבר נבע מן המעבר הקשה מצורות החיים המסורתיים של תקופת האצולה לדפוסי המשטר הליבראלי בעת תהליכי התייעוש. דירקהיים התנסה נסיון אישי במעבר דומה, והיה לו איפוא יתרון בהבנת כל משמעותן של התור- פעות הכרוכות בו. הוא השכל להשתמש ביתרוננו. לכאורה ובשעה שהוא הולך ומפתח את תפיסתו הריהו מדבר על מעבר זה לפי הנסיון האירופי, אך אפשר להבחין שיסודות תפיסתו נטועים בני- סיון היהודי. במעבר מן הקהילה המסורתית אל החברה הסובבת.

דירקהיים קיבל את התפיסה הליבראלית של המאה הקודמת, כי התייעוש הוא בגדר התקדמות חברתית כיון שהוא מאפשר יתר רבגוניות בחלו- קת עבודה ומעודד על-ידי כך אינדיבידואליזציה. לשם ביסוס הטענה הזאת מבחין דירקהיים בין שתי צורות של חברה: הקדומה והמדרגית. הגורם הקובע את אופי החברה הוא הסולידאריות שבה, הקשר המקשר את בני החברה יחד. בחברה הקדו- מה נובע קשר זה מן השותפות בחוויות. כל בני השבט עושים רוב מעשיהם ביחד. החוויות המשו- תפות האלה אמנם מולידות ליכוד חברתי חזק, אולם זה בא על חשבון היחיד. משום האופי האחיד של חיי החברה, כל משתתף בהם הוא ברי-חילוף — אין לו בעולמו הפרטי אלא מה שהוא מקבל מן הכלל. לעומת זאת, הגיוון בעבודה מתועשת מאפשר ליחיד בחברה המדרגית לפתח את אישיותו בהתאם לתפקידו המיוחד, והוא

למאבק על הכרה במדעי החברה כמקצוע עצמאי. רק כעבור אחת-עשרה שנה הוקמה קתדרה למ- דעי החברה בסורבון, ועד לאותה שעה היה דירקהיים מלמד שיעוריו בכותרת פילוסופיה.

המאבק החריף בין הכנסייה הקתולית והכוחות החילוניים על עיצוב החברה הצרפתית גרם שנושא הדת יעמוד במרכז התעניינותו של הציבור זמן רב. מילדותו, וכל ימיו, התעניין דירקהיים בשאלות הדת. הוא ביקש את משמעותה החברתית, בנבדל מן הזיקה לכוח אלוה או על- אנושי. שנתיים לפני פרוץ מלחמת העולם הרא- שונה, פירסם דירקהיים עוד ספר גדול, "הצורות הראשונות של החיים הדתיים", שבו הוא נדרש לדת כתופעה חברתית גרידא ומחפש שרשיה בתוך החברה.

ג.

שכלתנית היתה גישתו של דירקהיים מעיקרה, ונטיה זו דוקא הביאה אותו לידי לימוד שיטתי של החברה. אלא שהצביון השכלתני של משנת דירקהיים כולה מתנגש עם אותה שטתיות נסיונית שהמליץ עליה דירקהיים. בסופו של דבר, נשארה משנתו יותר בגדר פילוסופיה או אידיאולוגיה מאשר בגדרה של סוציולוגיה. חוקרים שבאו אחריו ביקרו בקורת חריפה את מחדליו המדעיים ואת שימושו הרב בנתונים בלתי בדוקים. אך אין חולקים על גדולתו כהוגה ובעל תיאוריה. אותה שכלתנות שנעשתה משענתו במקום האמונה הדתית שאבדה בילדותו היא מקור המש- בר החמור שהגיע אל קצו במותו של דירקהיים. השכלתן לא יכול להבין את מלחמת העולם הראשונה. אמונתו באפשרות לבנות עולם משופר בתכנון מושכל התמוטטה בפני הטירוף והרגשנות שהשתררו. המשבר הרעיוני לווה בטרגדיות אישיות. ידיד נעוריו, ז'אן ז'ורס, נרצח בשל התנגדותו למלחמה. בנו היחיד של דירקהיים, המחונן והאהוב, נהרג בחזית סלונקי. האוירה הלאומנית הגוברת העלתה שוב את האנטי- שמיות, שהשתוללה בצרפת בעת פרשת דרייפוס. היא לא פסחה על דירקהיים. זמן-מה אחרי מות הבן, בעוד דירקהיים שרוי באבל, התקיפו חבר

שהיא מילאה גם תפקיד זה. היא לא נועדה לצרף דיני עונשין של העם העברי במסכת אחת ולהסבירם למעשה. עריכת החוקים כה לקויה עד שבדמה כי חלקיהם השונים לא חוברו באותה תקופה. זהו קודם-כך אוסף אגדות שונות, שלפיהן הסבירו היהודים לעצמם וכדרכם את ראשית העור-לם, חברתם ומנהגיהם החברתיים העיקריים. אם התורה גורסת חובות מסוימות הקשורות בעונשין אין זה משום שהעברים לא ידעו או לא הבינו אותן נכונה והיה צורך לגלותן. אך כיון שהספר אינו אלא מירקם אגדות לאומיות, אפשר להניח בודאות שכל תוכנו היה חרות בתודעת הכול. אולם העיקר היה להקפיד תוך כדי העתקתן את הדעות העממיות על מוצאן של המצוות האלה, על התנאים ההיסטוריים כביכול של הנחלתן ועל ביסוס תוקפן. אכן מנקודת-ראות זאת קביעת עונשין היתה משנית". (שם, עמ' 31—42).

לרגל ההשוואה בין היהודים והרומים, משבח דירקתיים את תריסר הלוחות של הרומים לעומת התורה, ומוצא כי השוני ביניהם הוא מעין השוני בין החברה הקדומה לבין החברה המודרנית.

"החוק של תריסר לוחות קשור בחברה שהיא כבר הרבה יותר מתקדמת וקרובה לנו מאשר העם העברי. ההוכחה לכך היא שהחברה הרומית הגיעה לרמת של עיר כבר אחרי שהיא עברה את הרמה שבה נשארה החברה היהודית תקועה. — קודם-כל, אפשר למצוא בחוק תריסר הלוחות כל הרכיבים העיקריים של המשפט שלנו בזמן הזה, בעוד שאין כמעט שום קשר בין החוק העברי לבין חוקנו. יתר על כן, החוק של תריסר הלוחות הוא חילוני לחלוטין". (שם, עמ' 112—113).

ברור לדירקתיים שהדת שייכת לשלב קדום ואין לה מקום בחברה מודרנית ומתקדמת. הוא גורס:

"באופן כללי, החוק הדתי הוא תמיד מדכא, הוא שמרני במהותו". (שם, עמ' 44).

גם בין הדתות הוא מוצא כי היהדות תופסת מקום ירוד, ושוב לפי קנה-המידה של חופש היחיד לעומת כפייה.

"למעשה, היהדות, ככל הדתות הפחותות במעלה, מורכבת ביסודה ממערכת מנהגים הקובעים את פרטי אורח-החיים ולדוקותיהם ואינם מביאים מקום לשיפוט אישי". (ההתאבדות, עמ' 160 במהדורה הצרפתית).

מאפשר לו לפתח את עולמו הפנימי לפי חוויותיו האישיות. הליכוד בחברה המתועשת הוא התגיון של המשק המושכל ותודעת התלות ההדדית שבו. ליכודם של בני החברה בא על ביטוי, לפי דירקתיים, בתודעה קיבוצית. בחברה הקדומה מתבססת התודעה הקיבוצית על החוויות המשותפות. מתוך חיי החברה ונסיונה המצטבר נולדים דחפים לקיים את האחדות כאמצעי לשמירת קיום החברה. הדחפים האלה מתגבשים במוסכמות המקבלות במרוצת הזמן תוקף של חוק. החוק הזה מיועד בהכרח למנוע סטיות מן הכלל, מן המשותף, ועל כן הוא פועל נגד מגמות לאינדיבידואליזציה. דירקתיים, מנקודת ראותו, מכנה את תופעה זו "חוק מדכא", כלומר, שהמבנה המשפטי של החברה הקדומה מדכא את בניה ומכריחם לשמור את אחדותם לשם אחדותם.

גם בחברה המודרנית התודעה הקיבוצית מתבססת על המבנה המשפטי. אולם בחברה המתקדמת הזאת חל שינוי בתפיסה המשפטית, והגנישה הנאורה החדשה מכירה בזכויות היחיד. המשפט המודרני מעודד איפוא אינדיבידואליזציה. אכן המאבק לזכויות היהודים בזמן החדש הסתמך על השינוי הזה. מבחינה זו אין דירקתיים שונה משפינוזה, מנדלסון ואחרים שנלחמו לזכות היהודי להיקלט בחברה הסובבת לפי רצונו. אך דירקתיים גם דומה לאנשי ההשכלה שיצאו נגד המסורת ההלכתית המאובנת. דוגמת המסגרת המשפטית של החברה היהודית המסורתית, כפי שהוא הבין אותה, עמדה לפניו משבא לתאר את החברה הקדומה המושתתת על חוק מדכא.

דירקתיים מגנה את המסורת ההלכתית בחריפות ובהתרגשות שהן יוצאות דופן בכלל סגנונו המדעי השקול. כמה פסיקאות מדבריו יעידו על ראייתו את החברה היהודית העומדת על ההלכה כחברה קדומה המושתתת על חוק מדכא.

"ידוע איזה מקום בחוק המדכא תופשים סתירה טקס, נימוסין ופולחן במינהגים דתיים. אין לדאוג לא לפתוח את ספר התורה כדי להשתכנע..."
(חלוקת העבודה החברתית עמ' 37 במהדורה הצרפתית).

"אתודה אינה, לאמיתו של דבר ספר חוקים, הגם

החיים המראים יותר ויותר הבחנה וסיעוף פנימי ככל שהם עולים בסולם ההתקדמות לרמה גבוהה יותר של חיים. לעומת זאת הוא מכנה את הליכוד בחברה קדומה במונח "מיכני", כיון שעצם חשיבותו של הדיכוי מונע התקדמות ויוצר חברה "סטאטית" כלומר חברה שאינה משתנית במבנה. במסגרת זו יש להבין כי המיסוד הפוגע במגע הישיר עם היחיד גם פוגע בחירותו ובתודעה קיבוצית המניחה את חופש היחיד. מכאן שהמיסוד או הראציונאליזאציה עלולים להוות נסיגה לליכוד "מיכני" עם גיבוש תודעה קיבוצית המיוסדת על דיכוי. אמנם כך טיבו של המשטר הטוטאליטארי בומנגו, ולדברי דירקהיים הוא בעל אופי של חברה קדומה. הוא מדגיש כי משטר שבו היחיד עומד לבדו בפני המדינה סופו שיביא לידי כך.

מלבד זאת, הגשמת חופש היחיד באה על-ידי שחרור מן התודעה הקיבוצית המסורתית. אולם התמוטטות המסגרת המסורתית מבלי שתמצא לה תמורה נאותה עלולה להשאיר את היחיד בחלל ריק מבחינה נפשית, כלומר ללא הנחייה באורח-חיי על-ידי מוסר מוסכם על החברה. כל יחיד מקבל את עיצוב אופיו ותרבותו מן התודעה הקיבוצית שהוא שותף לה. בשעה שזו נעלמת נשאר היחיד ללא משען. דירקהיים כינה את המצב הזה "אנומיה". אין זה חידושו של דירקהיים. מונח זה מצוי בספרו של פילוסוף צרפתי שיצא לאור בעוד דירקהיים מורה צעיר ולפני שפירסם את ספריו הראשונים. כוונתו של אותו פילוסוף צרפתי היתה להשתחרר מן המסורת הקתולית בעזרת מוסר חברתי בלתי תלוי בסמכות אלוהית. לצורך הבירור הבחין בין שני מצבים שונים: אנומיה, הקיימת בהעדר חוקים לקביעת התנהגות, ואוטונומיה של אסכולת קנט המניחה חוקים נתונים.*

האנומיה נוצרת, לפי דירקהיים, כאשר מערכת המוסדות בתודעה הקיבוצית מתפוררת. המיסוד אינו בגדר מסגרת העשויה לבוא במקומה. המיסוד

מזבזת אלו ומשאר כתביו ברור, כי דירקהיים ראה במסורת ההלכתית אוצר יצירה קיבוצית של חברה קדומה שנעזרה בסמכות אלהית ככסות לרצונם של בני החברה עצמם. אך סייגיה של האחדות הנקנית במחיר של אחדות נראו לו מופרזים, ולעומתם הציג את היתרונות של החברה המתועשת, שבה, לדעתו, אין האחדות חיונית לקיום החברה. האינדיבידואליזציה חיונית היא לקיום החברה המתועשת עקב ריבוי התפקידים והצורך לפתח כשרונות שונים.

ה

לדעת דירקהיים החברה המתועשת טובה מן החברה הקדומה משתי סיבות עיקריות: (א) החברה המתועשת עומדת על ההיגיון במקום האמונה בכוח מיסטי. (ב) החברה המתועשת מאפשרת חירות ליחיד במקום דיכוי. משני הטעמים האלה מוצא דירקהיים בחברה המתועשת התקדמות לעומת החברה הקדומה. יש להניח שאלו היו גם הטעמים שבהם הצדיק את פרישתו מחיי המסורת הקהילתית של ילדותו והצטרפותו לחברה הצרפתית "המתקדמת".

אך כהוגה מעמיק לא התעלם דירקהיים מן הסכנות הצפויות מתהליך התיעוש ושינוי פני החברה שבעקבותיו. הראציונאליזאציה, ידע, עלולה להביא לידי חברה כה ממוסדת, שיחסי אנוש ייפגעו והיחיד יהיה נדון לבדידות בתוך ההמונים. הקיום הסביר של כל חברה תלוי במוסר חברתי הקובע את יציבות היחסים בין בני החברה. אולם אפשר לקיים מוסר חברתי רק על-ידי תודעה קיבוצית, ולשם כך דרוש מגע ישיר בין בני החברה. תהליך המיסוד מעביר את "ההגיון" של החברה למישור אחר, וזכר נפגעת התודעה הקיבוצית. כל מוסר חברתי מושתת על סמכות. מסגרת ממוסדת איננה בגדר סמכות נאותה, וכך נמצא המיסוד מרופף את המוסר החיוני לקיום החברה. המגע הישיר ביחידה חברתית מלוכדת על-ידי תודעה קיבוצית רק הוא יכול לאפשר מוסר. דירקהיים מתאר את הליכוד בחברה מתועשת בעזרת הכינוי "אורגני", בהתאם לבעלי

* Guyau — *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*. (Paris, 1884) pp. 230.

המצויות בחברה המודרנית כמו אנומיה ואלימות. אין ספק שהיו קרבנות, "אולם הודות להתארגנות הקשוחה והמוחלטת, נשארה תמיד תודעת הצדק והסדר ערה באוכלוסיה היהודית... היא היא שלימדה אותם להעמיד את טובת הכלל למעלה מטובת הפרט. אף אם נאלץ הפרט להקריב את טובתו למען הכלל, הוא ידע שבעת הצורך תעמוד כל הקהילה לרשותו מוכנה לכל קרבן כדי להקל מצוקתו."*

אחד-העם הבחין בין שתי הרשויות האלה ונלהם להצלתה של תודעת המוסר החברתי. לאמיתו של דבר, דירק־היים הגיע לאותה עמדה יסודית של חשיבות המימד הרוחני המתבטא בתודעה הקיבוצית ובמוסר הנובע ממנה. ההבדל בין שני ההוגים הוא שאחד-העם דבק במסגרת הלאומית בעוד שדירק־היים מניח כי החברה המתועשת מבטלת את חשיבות הלאומיות.

לגבי עליונות המוסר, היה דירק־היים חד-משמעי. הוא היה סבור שהמוסר חשוב מכל התקדמות תעשיינית ובלעדינו אין שום חברה יכולה להתקיים. הוא הכיר בהשפעתו ההרסנית של התיעוש במערכת היחסים האישיים, זו החיונית לקיום המוסר, ועמד על האנדרלמוסיה שנגרמה על-ידי התפוררות המסגרת המסורתית מבלי שקמה מסגרת חדשה וטובה יותר. בהעדר מוסר מוסכם מוליד התיעוש לחצים וכוחות חברתיים שאין שליטה עליהם.

"הואיל ואין ריסון המציב גבול לכוחות המצויים, נוטים הם להתפתח ללא סייג עד שהם מתנגשים זה בזה, גסוים ומחלישים זה את זה. התוקים מצליחים בלי ספק לרמוס את החלשים מהם או לשעבדם. אולם המנוצח, אף שהוא נכנע זמנית כנדרש ממנו, אינו משלים עם מצבו החדש, וכניעה זו אינה עשויה משום כך לכונן שיווי-משקל יציב. הפגנות מאונס שמקורן באלימות הן זמניות בלבד ואין בהן כדי להרגיע את הרוחות. דחפי התאוה של בני אדם אינם נעצרים אלא בפני כוח מוסרי מתוך יראת כבוד. בהעדר מרות מסוג זה, שולט

עלול אף לפגוע בתודעה קיבוצית ואף לגרום להתמוטטותה. דוקא משום תהליך התיעוש והמגמה למיסוד, נחוץ שיתופו של כל יחיד בתודעה קיבוצית פועלת ומשפיעה. רק זו יש בה כדי לספק את המגע האנושי הישיר המאפשר חופש אמיתי ליחיד עם שמירת המוסר והנחיה באורח-החיים.

מצד אחד דוחה דירק־היים את המיסוד הכרוך בתיעוש כשם שהוא דוחה את המסגרת הממוסדת של המסורת ההלכתית. מצד אחר, הוא דוחה את האינדיבידואליזם המופרז שבליבראליזם האנגלי והמאבק על אינטרסים פרטיים ללא רסן מוסרי. ברי לו שסמכות שלמעלה מן היחיד היא תנאי למוסר. האמונה באלהים אינה מסוגלת עוד למלא תפקיד זה. הכוח היחיד הבא בחשבון הוא החברה עצמה העומדת למעלה מן היחידים והמכוונת אותם על-ידי התודעה הקיבוצית. המעבר מן החברה הקדומה (המסורתית) לחברה המתועשת (החילונית) מעמיד אותנו בפני הצורך להכרעה נאותה: "יש לבחור בין אלוהים לבין החברה". (סוציולוגיה ופילוסופיה, עמ' 74—75 במהדורה הצרפתית).

התבחנה הזאת של דירק־היים הולמת את שתי הרשויות בחיי הקהילה היהודית. היתה מסגרת של מצוות דתיות שיצרה אווירת כפיה, אולם היה גם מוסר חברתי חזק עקב התודעה הקיבוצית המלכדת את בני הקהילה. אין אנו יודעים מה היתה האווירה באותה קהילה שדירק־היים גדל בה. אך אפשר שעוד נשמר בה משהו מן הקהילה היהודית של המאות הקודמות, כשהיתה יחידה חברתית יוצרת מוסר מעצם קיומה. טעמו של הקשר הזה מצוי בתיאורי הקהילה היהודית במזרח אירופה, ויש להניח שהטעם הזה לא היה זר לדירק־היים. סמכות הקהילה הקיפה את כל תחומי החיים והשליטה עליהם את מרותה, לטוב או לרע. לדעת המבקרים נבע הרע מהשתלטות המסגרת הדתית-הלכתית ולא מעצם צורת החיים. עם כל הליקויים, הביא השינוף ההדוק לידי תוצאות חיוביות. הקהילה נבנתה על תשתית מוסרית איתנה ולא היו בה התופעות השליליות

* Teimanas, O. B. — *L'autonomie des communautés juives en Pologne aux XVI et XVII siècles.* (Paris, 1933), pp. 162.

מן הרשות הדתית לרשות החברתית, מן האמונה אל המוסר. העדר אמונה גרם לראיית המסגרת ההלכתית ככופה ומדכאת, מבחינה חברתית ומבחינה אישית. אולם אין לערב את התנגדותו להלכה בהתנגדות למסורת בכלל. המסורת היא מערכת המוסכמות של החברה. הדבר הפסול בהלכה הוא מיסודן והתאבנותן של המוסכמות. דירקהיים רואה את מערכת המוסכמות כחיונית לקיום החברה, אך הוא מבקש שתהיה תמודה לצרכי החברה. לאמיתו של דבר, מבקש הוא לשלב את יתרונות החברה המסורתית במבנה החברה המתועשת. פרישתו מן המסורת היהודית כרוכה במעבר ממרכזיות האמונה למרכזיות המקצוע, אך לא בפסילת המבנה החברתי. הוא שואף להשתייך לתודעה הקיבוצית של החברה הצרפתית באמצעות מקצועו, ודרך אחרת לא היתה לו.

ואולם אין לנו דוגמאות מוכיחות, כי השיתוף בעבודה יכול לשמש בסיס מספיק לתודעה קיבוצית. לא השיתוף בין פועלים ולא השיתוף בין אנשי מדע או חברים למקצוע כלשהו לא הניבו פרי זה עד היום.

התמוטטות האמונה המסורתית אמנם הביאה עד משבר חמור את התודעה הקיבוצית היהודית. התאבנות המסגרת ההלכתית נתנה חלקה להחרפת המצב. אולם הפרישה מן התודעה הקיבוצית היהודית אין בה מועיל, שהרי בחברה המתועשת אין גורם שיש בו כדי ללכד תודעה קיבוצית.

דוקא בתחום החווייתי והפנימי, שבו נוצר הליכוד המהותי, אין התרבות הטכנולוגית המתפתחת בחברה המתועשת משיגה את התרבות המסורתית שהיא מסלקת. חלוקת העבודה בתנאי אורו של דירקהיים נשאת גורם חיצוני שאינו מסוגל לאחד את בני החברה אלא במסגרת שחית למדי של אורת-התיים. התודעה הקיבוצית המושחתת על הקשר הזה דלה היא בהכרח, ואין ביכולתה להצמיח אלא מוסר קיומי גרידא, כלומר מוסר הבנוי על אינטרסים פרטיים המשתלבים באינטרסים קיבוציים. אין התודעה הקיבוצית

שלטון החוק ובכך נוצר מצב הכרחי של מלחמה מתמדת, בכוח או בפועל.⁶¹) המשקיף על הנעשה בחברות המתועשות המתקדמות יוכל להעיד על אמיתותם ועל עמקותם של דברי דירקהיים. אנומיה אלימות הן תכונותיהן החברתיות הבולטות של חברות אלו. הפתרון שמציע הוא מהפכני ושרשי. הוא קורא לשינוי יסודי במבנה החברה. החברה המתוקנת, לדעתו, צריכה להיבנות מיחדות קהילתיות, והקהילות מן הראוי שתעמודנה לא על תשתית דתית אלא על תנאי תיעוש ומוסר חברתי. במקום האמונה בכוח אלוהי תבוא התודעה של עליונות החברה. במקום הפולחן תבוא העבודה כגורם מלכד.

בשעה שביקש דירקהיים להדגים את רעיונו, לא חזר לדוגמת הקהילה היהודית אלא בחר בגילדה המקצועית בצרפת של ימי-הביניים. בני אותה אומנות, הם ומשפחותיהם, היו מאוגדים באגודה שדאגה לעניינים הנוגעים לעבודה או למקצוע, אך גם עסקה בצרכים החברתיים והתקינה תקנות בדבר תנאי העבודה ואורח-החיים וגם סיפקה לחבריה ביטוח-חיים מושלם כמעט. בדרך כלל, דאגו האגודות האלו לשמירת המידות בקפידה.

דירקהיים מצא שרידי המוסר הזה בארגונים מקצועיים במידה שנשמרו בתהליך התיעוש. הוא הביא דוגמאות של מוסר מקצועי בקרב רופאים, עורכי-דין, מורים, חיילים ואנשים אחרים שהם בעלי תודעה קיבוצית משום אומנותם. לדעת דירקהיים חלוקת העבודה בחברה המתועשת מאפשרת התאגדויות דומות בהיקף רחב, שבהן השיתוף בעבודה — הגורם המרכזי בחברה המתועשת — יכול לשמש יסוד לתודעה קיבוצית. רק התפתחות זו עשויה להתגבר על האנומיה והאלימות אגב גיבוש מוסר מוסכם וקובע.

7.

התפתחות מחשבותיו של דירקהיים הביאה אותו

⁶¹) חלוקת העבודה החברתית, עמ' 111 במהדורה הצרפתית. יש גרסה עברית מקוצרת של המבוא לספר בתרגומה של תירצה גורס ז"ל: אמיל דירקהיים, "שיתוף ומוסר", ניב הקבוצה. כרך ט"ז, א' (61), אדר ב' תשכ"ו — מארס 1967, עמ' 75-79.

ללא תוך. כאמור, העבודה המקצועית אינה בונה את התודעה הקיבוצית הדרושה לקיום חיי תרבות ואין בה כדי להצמיח את המוסר החיוני לקיום החברה. קליטתם של המוני יהודים בעבודה מקצועית בתרבויות שונות אינה גוררת אחרת, כתוצאה מוכרחת, את קליטתם וטמיעתם הלא-מית-תרבותית. תנאי להתבוללות לאומית-תרבותית שלמה הוא שיתוף בחוויית החיים ולא רק בתחום ההשכלה.

דירקתיים נטמע בתרבות צרפת והיה מעורה בה ושולט בה יותר מרבים ממשכילי העם הצרפתי. אבל הוא נשאר "זר" לחוויית החיים הצרפתית ברוב עמוק שאין להגיע אליו בדרך שכלתנית. בצדק מצא דירקתיים את המכשול העיקרי להתבוללות בתחום החווייתי העממי. לפיכך דחתה האידיאולוגיה שלו את הקשר החווייתי כקדום ומדכא, והעלתה על נס את השכלתנות המתעלה על כך המגבלות החווייתיות.

ההשקפה הקוסמופולטית היא שכלתנית בהכרח, והיא מבקשת סעד סמכותי מן המדע. אך התודעה הקיבוצית הדרושה לקיום החברה אינה יכולה להיות שכלתנית גרידא. זו חשיבותה הגדולה של משנת דירקתיים, שהיא מבהירה היטב את הניגוד הזה בתוך כל גסיון אידיאולוגי להצדיק התבוללות על-ידי פרישה מן התשתית המסורתית, הן של החברה היהודית והן של חברה אחרת. אי-אפשר לאדם לעבור ממסורת למסורת לפי בחירה רצונית בלבד. מעבר כזה יתכן רק מכוחו של תהליך של דורות ובתנאי של שיתוף מלא בחוויית החיים של המסורת האחרת. לא תיתכן פשרה בת-קיימא על דרך ערבות מוגבלת, לא בחיי היחיד ולא בחיי האומה.

הזאת מסוגלת לעצב אישיות מוסרית שתהא בעלת יכולת לעמוד בפני סביבתה — או למעלה מסביבתה — מתוך נאמנות לערכים שאינם תלויים בתנאים החיצוניים.

הקשר התגיוני או המושכל הגעוץ בתיעוש אינו מספיק ללכד בני אדם בתודעה קיבוצית העונה על כל מגוון הצרכים האנושיים. דירקתיים מדגיש חיוניותו של השיתוף בעשייה והוא מזניח את ערך היצירה. בחברה המתועשת אפשרויות היצירה תוך עבודה מוגבלות הן והיחיד מתקשה להגיע לביטוי אישי עם מילוי תפקידו. ברם, המלט המלכד את בני החברה בתודעה קיבוצית חזקה נובע משיתוף ביצירה.

* * *

גם יצירתם של יחידים יהודים דגולים במסגרת התרבות האירופית לא הצליחה ליצור קשר של תודעה קיבוצית ביניהם ובין בני החברה הסובבת. העמדה הציונית עומדת על ההנחה כי היצירה היסודית מתגשמת ביחידה התרבותית-לאומית. היחיד מעוצב על-ידי התרבות שבה גדל, ממנה לשונו ומידותיו התכונותו בדרך חיו, ואליה זיקתו העמוקה והחזקה ביותר. עוצמת הזיקה הזאת נובעת מתודעת השיתוף בחוויית החיים הרצופה מדורי דורות. בעם ישראל חזקה תודעה זו במיוחד בזכות הכרת יסוד העם בברית מחייבת — ומימושה באורח-חיים נבדל במשך אלפי שנה.

אמנם מערכת העבודה הטכנולוגית-מדעית קולטת את היחיד לפי יכולתו המקצועית בלא להדרש למטענו החווייתי. מבחינה זו המדע החדש והשלכותיו בחברה המתועשת נותנים מקום להתקין אידיאולוגיה נאותה לשאפות המתבוללים, אלא שזו נשארת כעין קליפה רעיונית

על קרל יונג

ר. י. צבי ורבלובסקי

משיטות אנאליטיות אחרות, אפשר לדרשה גם לשבח — ולא דווקא משום שהיא כביכול "רוחנית" יותר, או משום שחסרה היא אותה שיטתיות חמורה, ולעתים צרה, של פרויד. מוטב להימנע מקביעות פזיזות כאלה שריח פארטיזא-ניות נודף מהן. אך נדמה שכמה וכמה מרעיונותיו העיקריים של יונג היו לנחלת הכלל — בזכותו או שלא בזכותו, בהשפעתו או בהשפעת "רוח הזמן" שיונג עצמו היה אחד מגילוייו ואחד ממעצביו. ומי יודע אם אין תרומתו העיקרית של יונג להבנת האדם את נפשו ואת דרכו צפונה דווקא באותן האמיתות המקובלות — ועל כן גם אנונימיות יותר — שכיום הן כמעט בגדר מילתא דפשיטא, יותר משהיא צפונה בניסוחים ספציפיים של תיאוריות מסויימות (כגון תורת הארכיטיפים, או מושג הבלתי-מודע הקולקטיבי), כפי שנתנסו על-ידי יונג.

לאמיתו של דבר, יש להבדיל בין שני מישורי רים בהגותו של יונג, אף כי שניהם עומדים על נסיונו הפסיכותראפויטי העשיר והעמוק וניזון-נים מבקיאותו הרבה בתולדות הדתות והתרבות. המישור האחד עניינו הערכת יונג את הבלתי-מודע, על שלל הסמלים והדימויים העולים מתוך מעמקיו, לא רק כ"מחסן" של תכנים מודחקים ומאגר של יצרי בראשית שהריסון יפה להם גם קשה להם, אלא אף כאוצר של כוח היוצר של האדם, כמקור זרמי חיים ודחפי התפתחות, וכת-חום אוטונומי בעל מבנה דינאמי משלו שנצחי הוא בעצמותו גם אם הוא היסטורי בגילוייו ובי-ציאותיו מן הכוח אל הפועל. ה"בלתי-מודע" הוא גם מקור מבוועם של דחפים רוחניים ושל יצר-השלמות. לפי דעה זו פועל הבלתי-מודע ביחסו הדיאלקטי אל ה"תודעה" גם כמנגנון של יוסות עצמי ושל "פיצוי" — מעין מערכת הומי-אוסטאטית — המכוון את האישיות בדרכה ואל

שמו של קרל יונג היה לשם-דבר בתולדות האידיאות ובתרבות הרוחנית של המאה העשרים במערב, אף כי השפעתו ניכרת פחות מהשפעת מורו וחברו במשך זמן מה ואחר-כך יריבו — זיגמונד פרויד. ככל שהפסיכותראפיה והפסיכו-לוגיה הקלינית החלו ללכת בדרכי השיפת "המע-מקים" (ה"תת-מודע", ה"בלתי-מודע"), הרי הפ-סיכואנאליזה מבית-מדרשו של פרויד היתה מקובלת בחוגים רבים יותר מ"הפסיכולוגיה הא-נאליטית" מיסודו של יונג. גם מעבר לתחום הקליני והרפואי הפרתה תורת פרויד את המחש-בה המדעית ואת היצירה האמנותית הרבה יותר מאשר משנתו של יונג — לכל הפחות עד לשנות הששים של המאה. ואולי קיים קשר בין עובדה זו ובין העובדה שפרויד היה למעיין שממנו נפלגו נהרות רבים (ניאו-פרוידיאנים ופוסט-פרוידי-אנים למיניהם בצד האורתודוכסיה הפרוידיאנית), בעוד שבמשך זמן רב עמד בית-מדרשו של יונג במידה רבה באחידותו ושמר אמונים לתורת הרב. מכל מקום, בשתי האסכולות ניכרים סימנים של אורתודוכסיה אדוקה ולעתים דוגמאטית, ושתיהן גילו במהרה שאין לך עיסוק בתורת הנפש שאין בו משום תורת האדם ואף משום "השקפת עולם" — וגם אם זו לא תמיד במפורש נאמרה, אלא מכללא. יונג עצמו היה בעל השכלה פילו-סופית רחבה וחש בבעיות האנתרופולוגיות ואף המיטאפיסיות המשתמעות מתורותיו הפסיכולו-גיות. בקרב ממשיכיו הלך וגבר הצד האידיאו-לוגי, והתפתחות אופיינית זו באה על ביטויה בפרסומים ששמות כגון "מחקרים במחשבה יונגיאנית" וכיוצא בהם נקראים עליהם. לעומת ספרות זו מועט הוא במידה יחסית חלקם של המחקרים האמפיריים או אף התיאורטיים הביי-קרטיים.

אולם העובדה שתורת יונג היתה נפוצה פחות

שטראוס המדבר בסטרוקטורות פורמאליות גרידא, אך למעשה — ומבלי להודות בכך — נזקק לת-כנים ספציפיים. אפשר לדון בסתירות כגון אלה, לתרצן או לא לתרצן, ואף אפשר להרהר אחר כמה מהנחותיו של יונג ומסקנותיו. אולם ודאי שיש להתייחס בכובד-ראש אל כובד-הראש שנוהג יונג במיסתורין של נפש האדם ושאיפתה המהו-תית לשלמות ולאינטגרציה. אם אינטגרציה זו היא אמנם אותה שלמות שעליה מדברים מיסטיקנים ואחרים שהעידו על פגישתם עם תחום השלמות, או שמא אין בין שתי אלה אלא שיתוף השם בלבד — עדיין הדברים צריכים לבפנים.

ב

בצאת חיבור מהיבוריו של ק. ג. יונג לאור בתרגום עברי, למען הקורא הישראלי, חובה עלינו להידרש לפרשה אחת בהחיו שעוררה דברי-קטרוג קשים, ואין אנו בני-חורין להתעלם ממנה. יש שהפריזו בקטרוגים והאשימו את יונג באנטי-שמיות ובנאציזם, מכל מקום בשיתוף פעולה עם הנאצים ובהתנהגות חסרת-אופי.¹ האשמת יונג באנטישמיות אינה ראויה אפילו לתשובה, וכל הרוצה יכול להשתעשע בסטאטיסטיקות ולב-דוק למי היו תלמידים יהודים רבים יותר: ל"גוי" ק. ג. יונג או ליהודי ז. פרויד.² השאלה היא קלה יותר — ודווקא משום כך חמורה יותר. בשנת 1933 אורגנה מחדש האגודה הבינ-לאומית לפסי-כותראפיה שמרכזה היה בגרמניה. ריאורגניזציה

תכליתה. כשם שרופא הגוף חייב להקשיב לקולו של הגוף, לתת דעתו למבנהו, לחוקי התפתחותו ולתכליתותו, כך חייב גם רופא הנפש להטות אוזן לקולו של הבלתי-מודע המדבר מתוך גרונו של סמלים אידיאיים או תמונתיים, דימויים, ואף סימפטומים חולניים. מכאן גם תוצאות מרחיקות-לכת לתורת הנבדחות. יש והפרעות מתגלות כ-תוצאה של בלימת הצמיחה הרוחנית או המוס-רית, של שיתוק הפוטנציאל או חלק מן הפוטנצי-אל של האישיות, ושל חד-צדדיות בהתפתחות האדם, שכאן מגזימה היא וכן גורמת נחשלות או חוסר-בגרות. במישור הזה סימנה המובהק של עמדת יונג הוא כובד-הראש שבו הוא מתייחס לאדם ולתכליתו, ולקולו של הבלתי-מודע הדוחפו לקראת תכלית זו, משמש לה לפה, ולעתים תובע את עלבונה. סמלים אינם ענין של מה-בכך, או טכסיסי-הסוואה של הבלתי-מודע, או צעצועי-דמיון. הם היגדים בעלי משמעות, ועלינו לדעת לפרש את משמעותם במישור הנכון ובהקשר הנכון מבלי ללכת שבי אחרי כוח-הקסמים שבהם ובלי לבטלם על-ידי ראציונאליזאציה פזיזה.

רובד אחר בהגותו של יונג הוא המאמץ של איש-המדע וההוגה למצוא מסגרת תיאורטית נאותה לשפע העובדות שלפניו. לא תמיד השכיל יונג להבדיל בין השערות לבין תיאוריות מבוק-רות, בין מושגים לבין מליצות. יתירה מזו, מפעל-חיים של שנים רבות יש בו התפתחויות ושינויי הדגשים, ויונג לא נרתע מלנסות ולהתגבר על שפע החומר על-ידי ניסוחים תיאורטיים שלעתים סותרים אלה את אלה — והדוגמה המאלפת ביותר היא הגדרת הארכיטיפוס פעמים כתוצר של הצ-טברות נסיון קולקטיבי-היסטורי, ופעמים כקא-טיגוריות מבניות של הנסיון האנושי, כלומר: סטרוקטורות פורמאליות הקודמות לכל נסיון. בענין זה יש מקום להשערה, שכוונתו התיאורטית של יונג — בעיקר בכתביו המאוחרים — היתה לסטרוקטורות פורמאליות, אך כפסיכולוג אִמפירי עמד שוב ושוב בפני ממשותם ועצמתם של תכנים ארכיטיפיים, ומכאן נגרר להגדרות מצד התוכן. בזה נבדל מהסטרוקטוראליזם נוסח לוי-

¹ ראה למשל, כדוגמה אחת מרבות, בספרו האוטוביו-אוגראפי של לודוויג מארקוזה: Ludwig Marcuse: Mein Zwanzigstes Jahrhundert, 1960, עמ' 167-175. כל הפרשה נדונה במאמר C. G. Jung and National Socialism, בספרה של אניאלה יפה: Aniela Jaffé, From the Life and Work of C. G. Jung, 1970, עמ' 78-98. המהדורה האנגלית היא תרגום של המקור הגרמני שיצא לאור בשנת 1968 בשם Aus Leben und Werkstatt von C. G. Jung.

² על לבטיו של יונג בתקופה זו ועל דין-ודברים שהיה לו עם חבריו ותלמידיו (וגם תלמידיו היהודים) אפשר למצוא חומר מאלף באגרותיו של יונג שראו אור לא מכבר. ראה C. G. Jung: Briefe, Zürich, in Herausgegeben von Aniela Jaffé, London, Zusammenarbeit mit Gerhard Adler, London. Erster Band 1906-1945. Olten, 1972.

רוויית-הרעל של גרמניה הנאצית ב-1933 ההב-
 חנות בין פסיכולוגיה ארית לפסיכולוגיה יהודית
 אוביקטיביות הן — תיאוריות בלבד בלי שמץ
 של קביעה ערכית. מכל מקום דאג יונג לכך שה-
 אגודה הבין-לאומית תכיר גם ב"חברות אישית"
 בה. על ידי כך יכלו יהודים גרמנים להיות
 חברים באגודה אחרי שהוצאו מהסניף הגרמני.

שנים רבות נתפרסמו בכתב-העת מאמרים מאת
 מלומדים חשובים לא-נאצים ואף יהודים ואנטי-
 נאצים בצד מאמרים מבישים שהוכיחו את מעלת
 הפסיכולוגיה האנאליטית הרוחנית יותר (תגליתה
 של "הרוח הארית") על הפסיכולוגיה היהודית
 הפרוידיאנית, העומדת כולה על יצר-המין. יונג
 עצמו כתב באחד ממאמריו הראשונים בכתב-
 העת שבעריכתו שאין להעלות על הדעת קיומה
 של פסיכולוגיה מודרנית של המעמקים בלי פעלו
 החלוצי של פרויד, אך בשעת מבחן אחרי כיבוש
 אוסטריה על-ידי הנאצים לא התעלה יונג לגדולה
 ולאצילות של אופי ביחסו אל פרויד. ברבות
 הימים ראה יונג שאין הוא יכול לדור בכפיפה
 אחת עם אנשי החברה הגרמנית לפסיכותראפיה
 (מה-גם שבשנת 1936 צורף ה"רייכספיהרר" למ-
 ערכת כתב-העת ליד יונג). שריפת בתי-הכנסת
 בליל-ההבדולח זעזעה אותו עד מעמקי גפשו, וב-
 שנת 1940, כשפתחה גרמניה במסע נצחונותיה
 הצבאיים הגדולים, התפטר יונג הן מנשיאות
 האגודה הבין-לאומית והן ממערכת כתב-העת.
 הרייכספיהרר הודה ליונג בדברים נרגשים על
 עורתו הרבה לאגודה "בימים קשים", אך באותה
 שעה כבר היתה הפצת ספריו של יונג אסורה
 בגרמניה. הזוכר כמה קשה היה לציבור היהודי,
 ואף למנהיגות היהודית, בימי מלחמת-העולם
 להאמין לידיעות הראשונות על השואה, יכול
 לטעון שאין להתפלא על חוקר דגול, אך קצת
 תמים בעניני העולם הזה, שלא עמד מיד על עומק
 מידת הרשע שהוא מעבר לכל תקנה, וחשב
 שאפשר להציל את אוד הפסיכותראפיה מן האש.
 אולם טענה זו, הבאה לכאורה ללמד סניגוריה,
 לאמיתו של דבר פוגעת היא באישיותו של יונג
 וממעטת את שיעור קומתו של הפסיכולוג. האם

זו נעשתה ביזמת הסניף הגרמני שביקש על-ידי
 כך לזכות ביתר עצמאות בתוך המסגרת הכללית
 של האגודה הבין-לאומית שהיתה צריכה לשמש
 מכאן ואילך כארגון-גג לאגודות הארציות העצמ-
 איות. יומה זו באה משום שעם עליית היטלר
 לשלטון התפטר מיד, בדרך הפגנה, הפסיכיאטר
 הגרמני הנודע פרופ' א. קרטשמר מראשות האגו-
 דה הבין-לאומית ומתפקידו כעורך כתב-העת של
 האגודה (ה-Zentralblatt für Psychotherapie).
 החברה הגרמנית, שאורגנה מחדש בראשותו של
 ה"רייכספיהרר" לעניני פסיכותראפיה הד"ר גרינג
 (בן דודו של המנהיג הנאצי הידוע לשמצה),
 ביקשה לקשט עצמה בשמו של יונג שהיה אז
 סגן יושב-ראש האגודה הבין-לאומית ויוזמה את
 בחירת יונג ליושב-ראש האגודה הבין-לאומית
 ולעורך כתב-העת המדעי. בדרך זו ביקשו למנוע
 את התפרקות האגודה הבין-לאומית שהיתה
 צפויה עקב התפטרותו של פרופ' קרטשמר,
 ולאפשר את ארגונו מחדש של הסניף הגרמני
 בהנהגת ה"רייכספיהרר". יונג קיבל עליו את
 המשימה מתוך תקוה להציל שארית-פליטה של
 המדע הפסיכולוגי ולמנוע הרס גמור של ענף
 הפסיכותראפיה בגרמניה. בעוד שד"ר גרינג הצ-
 היר מיד שהחברה הפסיכותרפויטית הגרמנית
 קיימת למען רופאים המוכנים לעשות את מלאכ-
 תם ברוח השקפת-העולם הנציונאל-סוציאליסטית
 וברוחה של הממשלה הגרמנית³, קבע יונג באותו
 גליון של כתב-העת — הגליון הראשון שיצא
 בעריכתו — שכתב-העת ישרת את המדע
 האובייקטיבי אשר דבר אין לו עם פוליטיקה, אך
 הודה, שגם לטובת המדע רצוי "לא לטשטש
 את ההבדלים, הידועים מכבר, בין הפסיכולוגיה
 הגרמאנית (germanisch) והיהודית" ! אמנם
 מיד הוסיף שאין בקביעת הבדלים בין עמים, גזעים
 ותרבויות משום קביעה ערכית כלשהי, אך קורא
 הדברים מתקשה להבין כיצד פסיכולוג גדול היה
 יכול להתמם עד כדי אמונה נאיבית, שבאורה

³ בגליון דצמבר 1933 של Zentralblatt für Psy-
 chotherapie, vol. vi.

⁴ שם, עמ' 40-139.

בתופעה זו. יונג לא ראה מה שאחרים, בעלי עינים וחוש מוסרי חדים יותר, ראו מיד, ונכוחה ראו, וזכור לטוב הפסיכולוג השווייצר ד"ר גוסטאב באלי שתקף את יונג עוד בשנת 1934 על מה שנראה בעיניו כשיתוף-פעולה עם הנאצים ועל פשרנות בענין עקרוני-מוסרי ומדעי כאחד. גם לאחר שנפקחו עיניו של יונג לא עמד על מלוא משמעות טעותו-עוורונו. הפסיכולוג של ה"צל" לא ראה בכסות הצל הדמיוני של כנפי השטן את פני האדמה. אין בעל הצל מרגיש בצלו, ואף פסיכולוג גדול אינו בהכרח יוצא מכלל זה. עד כאן תיאור הדברים.

אך כשם שאי-אפשר היה להעריך בשנת 1933 את טיבה של השעה לאורה (או ביתר דיוק: לחשכתה) של שנת 1945, כך גם קשה ליהודי שלאחר השואה לראות את שנת 1933 מתוך שכחת "סוף-מעשה" או התעלמות ממנו. ואמנם נפגשו שניהם, היהודי-שלאחר-השואה וק. ג. יונג. אחרי שחרורו ממחנה תרזיאנשטאט הגיע ליאו בק זצ"ל לציריך ויונג ביקר אצלו בבית-מלוננו. דברים קשים היו בפיו של בק, ויונג הודה לפניו על שגגתו. כשעתיים ארכה שיחה זו, וכשנפרדו השניים — בשלום נפרדו.⁷

⁷ על הפגישה הזאת מספר גרשום שלום במכתב אל הגברת אניאלה יפה, והמכתב מובא בסוף מאמרה הנזכר בהערה 1.

רופא-הנפש שהעמיק חדור למעמקי הבלתי-מודע וגילה את ה"צל" השחור ואת הכוחות הדמוניים השוכנים במצולותיו — האם הוא יזכה בדין בזכות כתר הנאיביות?

במאמר שפירסם מיד אחרי מלחמת-העולם, "אחרי הקאטאסטרופה"⁵ תוהה יונג על בעית האשמה הקולקטיבית ומודה שהשווייצרים אינם טובים מהגרמנים אך ורק משום שבמקרה קו-הגבול הגרמני אינו דרומה יותר. "היטלר, גרינג, גבלס — שלושה אלה הם סאה כה גדושה, עד שכמעט נבצר מעמנו להבין כיצד צירוף מפלצתי זה יכול היה כל-עיקר להגיע לשלטון"⁶. אך יונג מוסיף ומודה שבשנות 1933/4 לא יכול היה לראות את המתרחש באספקלריה של 1954, גם אינו מסתיר שההתעוררות הגדולה שהסעירה את גרמניה בבשורת התנערות מקפאון ומהתנוונות, ובתקווה לתחיית רוח חדשה, נגעה גם בנפשו. יונג ציין התעוררות זו במאמרו משנת 1933 בסמל האל ווטאן — ביטוי-ארכיטיפוס לרחשי הנפש הגרמנית. הפסיכולוג לא הרגיש שהתעוררות זו היתה כולה מצד הסטרא אחרא, וכנראה חשב אותה לדו-ערכית ולדו-משמעית. מכל מקום, סבור היה שלא ברור מראש כי אמנם הצד האפל יגבר

⁵ ראה Aufsätze zur Zeitgeschichte (1946) עמ' 73.

⁶ שם, עמ' 94.

האנס קלזן ויהדותו

נתן פיינברג

שיטתו של קלזן קבועה התנחה, שבראש הפירא-מידה קיימת נורמה בסיסית (Grundnorm), שממנה נובע חיובן של כל הנורמות בדרגות הגבוהות יותר, הכלולות באותו סדר משפטי. ב-1911 סיכם קלזן לראשונה את תפיסתו בספרו "בעיות-היסוד של תורת המדינה מנקודת ראותה של תורת הנורמה" (בגרמנית). היא נוסחה מחדש, בשינויים מסוימים, בספרו "התיאוריה הכללית של המשפט והמדינה" (באנגלית), שראה אור ב-1945. תורתו גובשה שוב ובצורתה הסופית בספרו "תורת המשפט הטהורה" (בגרמנית), ש-הופיע ב-1960. חסידי משנתו של קלזן והחולקים עליה מאוחדים בהכרה, שבמשך חמישים או שישים השנים האחרונות שימשה תורתו, ללא צל של ספק, מקור השראה והפרייה למחשבה המשפטית בעולם כולו ותרמה תרומה רבה לקידום המדע המשפטי ולפילוסופיה גת'יבותיו.

לא כאן המקום לסקור ולהעריך את מפעלו המדעי הכביר של קלזן; אין כוונת הכותב אלא לנגוע בפרק אחד בפרשת חייו הפרטיים, שהשתקפה בו הטראגיות שבחייו של יהודי בגלות. כמה שנים לפני מינויו ב-1911 כפריוואט-דוצנט באוניברסיטה של וינה, לא נרתע קלזן הצעיר, בחתירתו לקריירה אקדמית סדירה, מהמיר את דתו. כהיינה בשעתו ודאי ראה גם קלזן בתעודת ההמרה "כרטיס כניסה לתרבות האירופית", וכמוהו הגדיר גם הוא מן הסתם את צעדו כזיקה "רשמית" בלבד לכנסיה הנוצרית, ש"כל משמעותה היא, ששמו נרשם בספר הכנסיה". ואגב, מפיו של פרופ' ה. קלינגהופר שמעתי, שב-1949 הצהיר קלזן בכראזיל — אגב מילוי שאלון לקבלת אשרה — שהוא בן-בלידת. איני יודע, אם בשנות העשרים, שבהן היה קלזן חבר פעיל במפלגה הסוציאלי-דמוקרטית האוסטרית, וזו תבעה מהעומדים בראשה לפרוש מהכנסיות הדתיות ולהרשם כבני-בלידת, נענה גם הוא לאותה

שבע-ימים — בן תשעים ואחת — הלך לעולמו בארצות-הברית באביב של 1973 אחד המשפטנים הדגולים בדורנו, ואולי הגדול שבהם, האנס קלזן (Kelsen). הוא נולד בפראג ב-1881 וסיים את חוק-לימודיו באוניברסיטת וינה ובה הורה את מדע-המשפט משנת 1911 עד 1929, כיהן כפרופ-סור מ-1929 עד 1933 בקלן ומ-1933 עד 1940 במכון האוניברסיטאי למדעים בין-לאומיים בו'נה-בה. עם פרוץ מלחמת-העולם השנייה עלה בידו להגיע לארצות-הברית. מ-1940 עד 1942 הורה באוניברסיטת הארווארד, ובשנים 1942-1952 שימש כפרופסור למשפט בין-לאומי באוניברסיטת ברקלי. ב-1952-1953 הורה שוב במכון האוניברסיטאי בו'נה, ואילו ב-1954-1955 הרצה ב-בית-הספר הגבוה לקציני-ים בניופורט שבארצות-הברית.

קלזן, הנמנה עם ענקי-הרוח בעולם ההגות המשפטית, היה חוקר נועז ובן-סמך ראשון במעלה בתחום הפילוסופיה של המשפט ובענפי המשפט החוקתי, המינהלי והבין-לאומי; מייסד האסכולה הוינאית של "תורת המשפט הטהורה", המנסה את חוקת הרפובליקה האוסטרית לאחר מלחמת-העולם הראשונה, ובמשך שנים רבות הדמות הבולטת ביותר בבית-הדין החוקתי האוסטרי. משנתו היתה במידה מרובה מתודולוגית; כלומר, כוונתה היתה לברר ולהגדיר את מוגחי היסוד של הסדר המשפטי והמערכת המשפטית, כפי שעוצבו במדינה ובמישור הבין-לאומי, תוך הבחנה קפדנית בין חקר הנורמות המשפטיות לבין בדיקתן מנקודת-ראות כלכלית או סוציולוגית, או הערכתן מבחינה פוליטית או מוסרית. המשפט הוא, לפי תפיסתו, סדר נורמטיבי, היינו מכלול של גורמות, ותורת המשפט היא מדע נורמטיבי; ואין הכוונה בכך, שהוא יוצר את הנורמות, אלא שעיקר-תכליתו הוא לבחון באורח מדוקדק ול-לכדן למערכת (system) משפטית אחידה. ביסוד

כוללות וראיתי בה פתרון לשאלה היהודית. צידדתי בהטמעתם המלאה של היהודים בגויים על-ידי נישואי-תערובת וכו'. "אמנם", העיר, בהצביעו על רעייתו ובתו שליוזנו, "אני בעצמי, כפי שאתה רואה, לא עשיתי זאת." "היום", המשיך, "אנוס אני להודות, שההתבוללות אינה אפשרית; לא ניתן להתגבר על התנגדותם של האחרים. יודע אתה, עמיתי, ככל שאני הולך ומזדקן, כך למד אני לדעת שוב ושוב, שקול-הדם דובר מגרוני. איני אדיש כל עיקר לרדיפות על היהודים. בפגישותי עם אנשים מעוגיין אני, קודם-כל, לדעת, אם בן-שיחי הוא יהודי או לא-יהודי. רעייתי אף טוענת, שסיבת אהדתי לסוציאל-דמוקראטים נעוצה בכך, שמפלגה זו לוחמת באנטישמיות. עז רצוני לבקר בארץ-ישראל ומצטער אני צער רב, שלא נתפנית עד כה לכך". משמסרתי לו למחרת היום ספר, שפרסמתי באותו פרק-זמן על פעולות היהודים בוועידת-השלום למען ההגנה הבין-לאומית על המיעוטים, חזר קלזן לנושא היהודי. הוא הוקיע בהתמרמרות רבה, ואף בזעם, את היצרים השפלים, הבאים על גילויים באנטישמיות, את השנאה והקנאה שבין אדם לאדם וכו'. "היהודים", ציין בהמשך דבריו, "הם עם עתיק-יומין, הכורע תחת גטל של היס-טוריה ארוכה רוויית דם ודמעות". בסוף שיחתנו נגע בקיצור גם בשאלה הערבית והצביע על הצורך במדיניות נבונה וצודקת כלפי התושבים הערביים.

משנת 1932 נפגשתי עם קלזן בהודמנויות שונות — בז'נבה ובכינוסי המכון למשפט בין-לאומי — ובכל שיחה עמו היה מעלה מיד את השאלה היהודית, בעיית האנטישמיות וכו'. לעתים קרובות היה מדגיש — ואף בנימה של גאווה לאומית — את סגולותיהם האינטלקטואליות של היהודים ואת התרומה כבדת-המשקל שהרימו לתרבות העולם. התעניינותו בכל המתרחש בארץ-ישראל בתקופת המנדט הבריטי ובמדינת ישראל לאחר הקמתה באה על גילויה גם במכתבים שהחלפנו מפקידה לפקידה. כך, למשל, כותב הוא לי, בין השאר, באיגרתו מ-19 בפברואר 1939: "שמחתי

תביעה. ד"ר נ. מ. גלבר, ששימש בשנות העשרים מזכירה הכללי של ההסתדרות הציונית באוסטריה והיה מעורה בחיים היהודיים בווינה, מסר לי, שלפי מיטב ידיעתו עזב קלזן את הקהילה היהודית ונחשב לבן-בלידת. כן סיפר לי גלבר, שב-1927 פנה בבקשה לקלזן, לפי הוראתו של הרב פרופ' צ. פ. חיות, להצטרף לוועד למען ארץ-ישראל; והדעת נותנת, שאיש כחיות לא היה יוזם הזמנה זו, אילו היה קלזן באותה שעה מומר. מכל מקום, מעולם לא פסק קלזן לראות את עצמו כיהודי ולא העלים את מוצאו היהודי. ידוע לי, שפרט לתקופה מסוימת בחייו, שבה דגל בהתבוללות כפתרון הרצוי לשאלה היהודית, רחש אהדה רבה לתנועת התחייה של העם היהודי וחייב את חידוש חייו המדינתיים במולדתו. לאחר הקמת מדינת ישראל פנה אליו ד"ר נחום גולדמן, בשם הסוכנות היהודית, בבקשה לעמוד לימין המדינה בעצתו, וד"ר יעקב רובינזון, ששימש שנים הרבה יועצה המשפטי של משלחת ישראל באו"ם, נעזר בחוות-דעתו בהודמנויות שונות.

הכרתי את קלזן בשנת 1932, כשהרציתי מחזור הרצאות באקדמיה למשפט בין-לאומי בהאג. פגשתיו בחדר-המורים של המוסד וכש-הצגתי את עצמי — בתשובה על שאלתו לזהותי — כיהודי בן ארץ-ישראל, הגיב במלים שבאו עלי כהפתעה גמורה: "ארץ-ישראל היא אהבתי האומללה". לא יכולתי להמשיך את השיחה, שכן עמית מצרפת, פרופ' דיפאי, נכנס באותו רגע לחדר-המורים והצטרף אלינו. גרתי עם קלזן באותו מלון בסכווינגן שעלי-יד האג, ולמחרת היום, משיצאנו לטיול על שפת-הים, שאלתיו לפשר ההערה הסתומה שהשמיע באוזני בחדר-המורים. בו ביום, עם שובי למלון, רשמתי את דבריו, שהיו כעין יודוי אישי. וזו תמציתם: "אמרתי, שארץ-ישראל היא אהבתי האומללה", פתח קלזן, "שכן לא זכיתי להיות פעיל בתנועה הציונית. מודה אני ומתוודה, שטעייתי בחיי טעות חמורה והדבר מתחוויר לי עכשיו במידה גוברת והולכת. האמנתי באפשרות התבוללותם הגמורה של היהודים; יתר-על-כן: אף חייבתי את ההת-

כקלון בתוכנו תוסיף כבוד ויקר למדינת ישראל הצעירה ותעלה את קרנה בחוגי המשפטנים והמדינאים ברחבי תבל. שאלת הזמנתו הועלתה על סדר-יומה של הממשלה ובמאי 1953 נתקבלה בה, פה אחד, החלטה חיובית, ושר האוצר נתבקש לדאוג למימון ההזמנה. למרבה הצער לא בוצעה התכנית. בין קבלת ההחלטה וההסדר התקציבי חלף זמן-מה, ובינתיים קיבל קלון מינוי בקולג' בארצות-הברית. עד היום לא נתברר לי בדיוק משום-מה לא נענה קלון להזמנה לאחר שתמה התחייבותו כלפי הקולג'. נפגשתי עמו ארבע שנים לאחר אישור ההחלטה הנזכרת, ובשיחתנו לא הזכיר את עניין ההזמנה, ואף אני לא נגעתי בכך. בביורגראפיה של קלון, שפרסם לפני כארבע שנים תלמידו וידידו ר. א. מטאל (Métal), נאמר, שבהיותו בן שבעים ויותר היסס קלון להחליף שוב את מקום-מגוריו ולקבל עליו תפקידים, שמילויים היה כרוך בלימוד שפה חדשה, וכו'. כן ידוע לי, כי אחת הסיבות ששימשו מעצור להענותו להזמנה, היתה תכניתו לכתוב ספר מקיף על מושג הצדק — נושא שהיה קרוב מאוד ללבו ולו הקדיש תשומת-לב רבה בהרבה מספריו; והיה בכוונתו לא לצאת ידי חובה בביורר השקפיהם של ההוגים השונים בסוגיה זו מימי קדם ועד היום, אלא גם לחקור את שאלת המקום שנתייחד לרעיון הצדק בחיי השבטים הפרימיטיביים. לתכלית זו היה זקוק לספריה עשירה ביותר בתחום הסוציולוגיה, האנתרופיה וכו', שלא עמדה לרשותו בירושלים.

על קלון המשפטן ואיש-המדע נכתבו וייכתבו מאמרים ומחקרים לאין ספור. אך סבור הייתי, שמן הראוי להעלות גם את זכרו כיהודי. שהרי בפרשת חייו מתגלים לפנינו הטראגיות שבדמותו של מלומד גאוני, שראה הכרח לעצמו להמיר את דתו כדי שלא תינעלנה בפניו דלתות האוניברסיטה, לבטיו הנפשיים של האיש בפני השאלה היהודית ופתרונה, לבטיו של אדם יהודי, המכיר ומודה, בסופו של חשבון, בטעות שבדרך חייו הארוכה.

מאוד לקבלת מכתבך לא רק מטעמים אישיים, אלא גם משום שהנני מתעניין במידה גוברת והולכת בארץ-ישראל... אכן המדע שלך על המצב בארץ-ישראל אינו מעודד ביותר, אולם, כפי שהנך מציין בצדק, מוסיפה ארץ-ישראל — למרות כל הקשיים הנוכחיים — לשמש מקום המפלט היחיד ליהודים... מאמין אני, שאחרי ועידת לונדון — ותהינה תוצאותיה אשר תהיינה — ישתפר המצב בארץ-ישראל במידה רבה".

במכתבו אלי מ-26 באוגוסט 1945 אומר קלון, שכל ימיו נכסף לבקר בארץ-ישראל ובאוניברסיטה העברית, והוא מביע את התקווה, שיזכה לכך בעתיד. ובמכתבו אלי מ-11 באפריל 1948 — עם התגברות מעשי האיבה בארץ-ישראל — הוא מדגיש, ש"קשה להאמין, שהמלחמה האיומה בין היהודים והערבים תימשך עד אחריתה המרה וששום פשרה אינה אפשרית. נראה לי, שבנסיבות הקיימות תהיה פשרה הפתרון הטוב ביותר יחסית שניתן להשיגו. אולם מודה אני שכאיש מן החוץ אין לי סמכות לשפוט על המצב".

כמה שנים ישבו בארץ-ישראל בתו של קלון ובעלה, שהיה יהודי. ב-1949, עם הקמת הפקולטה למשפטים באוניברסיטה העברית, שבה שימשתי דיקן בימים ההם, הזמנתי את קלון לסידרת הרצאות, אולם מחמת התחייבויות קודמות נבצר ממנו להענות להזמנה. זו חודשה על-ידי הדיקן שבא אחרי, פרופ' ב. אקצין, אך גם הפעם לרגל עיכובים שונים, ללא תוצאות. בינתיים התגבשה והלכה בקרב כמה משפטנים — בכללם ד"ר רובינזון, השופט חיים כהן, שהיה באותה שעה המנהל הכללי של משרד המשפטים, וכותב הטורים האלה — התכנית להציע לקלון להתיישב וישיבת קבע בארץ-ישראל. סבורים היינו, שגם ללא מינוי פורמאלי לתפקיד מוגדר (פרופסור באוניברסיטה או יועץ משפטי לממשלה) יוכל לסייע סיוע נכבד לעיצוב דמותו של המשפטן החוקתי והמנהלי של המדינה ולקידום החינוך המשפטי האוניברסיטאי ויאציל עליהם מרוחו. כן היינו משוכנעים, כי ישיבתו של איש-מדע

עם דוד הופשטיין

ישראל גוטין

געווריה בתנאים כאלו ששואה לא תהיה אפשרית עוד. דברי הופשטיין היו מוסווים, אך הכל הבינו אותו. הוא ביטא בדבריו מה שחשבו רוב יהודי רוסיה אז. כשסיים הביע הקהל את רגשותיו בת-שואות סוערות.

לא הכרתי את דוד הופשטיין עד אז. בשנת 1926, כשהייתי חבר "החלוץ", שמעתי שעוב את ארץ-ישראל; ששלח אז מברק למרכז "החלוץ" במוסקבה: "אורא דרוסיה מחכים"; שכתב מאמר ב"עמעס" ושמו "פון ירדן ביז וואלגע איז פאלג מיך א גאנג", כלומר, שאמנם רב הדרך מהירדן עד הוולגה אך הוא גבר על המרחק. בעינינו, חברי "החלוץ", היה כבוגד. לאחר שנסגר "הח-לוץ" והרבה מחבריו נאסרו, הייתי לחלוץ בפני עצמי — כל ימי התקנתי עצמי לעליה, אספתי ספרים בעברית, כינסתי וחיידשתי מונחים עבריים במקצועי — הרפואה —, למדתי ולימדתי עברית, ונאבקתי עם הדיבות על ארץ-ישראל. בתנאים אלה של מחתרת עמוקה שבה עשיתי נפשות לציון השתדלתי לא להיפגש עם יבסקים וגם עם סופרים אידיים שרובם ביטאו ביצירתם את מוטי-מותיה ההרסניות של היבסקציה כלפי התרבות היהודית והיהדות. והנה הפעם שמעתי סופר אידי שהעז לומר דברים עצמאיים בפומבי, חשתי כי לפני יהודי אמיתי, איש נאמן לעמו, ואולי גם לארצו ולשפתו. לא בלי היסוס ניגשתי אליו וא-מרתי לו: אני מכיר תודה לך על דבריך, אמרת מה שכל יהודי טוב חושב עכשיו. הבה נתוודע, אני מקוה שנהיה ידידים. הוא הביט בי בעינים חדרות, חשב מעט, התעשת ואמר: כן, באמת נהיה ידידים.

בתקופה השחורה ההיא, כשכל אדם היה מוקף בלשים ומלשינים, כשאפילו מכרים היו חוזרים בשיחתם רק על מה שכתוב בעתון, היתה — או יכלה להיות — למלה "ידיד" משמעות מיוחדת. דויד הופשטיין הזמין אותי לבוא לביתו. מעתה

בערב אביב יפה בשנת 1948 הלכתי לביתי מעבודתי במרפאה בפודול שבקיוב. בעברי על פני מועדון של פועלי המזון שמתו לב לכרזה גדולה באידיש ליד הכניסה למועדון, שנאמר בה כי הערב ירצו באולם הגדול הסופרים חיים לויצקר ודוד הופשטיין על הנושא "עם ישראל חי". לא האמנתי למראה עיני. מימי לא ראיתי בברית-המועצות דברים מודפסים בעברית, מה-גם במקום פומבי ובנושא בעל תוכן לאומי מובהק. הימים — מה מעטים היו — ימי מיפנה לטובה במדיניות הסו-ביטית כלפי הישוב היהודי בארץ-ישראל, וב-עתונים הופיעו מאמרים מביעי אהדה לישוב ולמלחמתו, ואפילו לאצ"ל ולח"י המפליאים מכותיהם באימפריאליזם הבריטי... היטב ידענו כי קו מדיני זה לא מאהבת מרדכי הוא, הבינונו כי ברית-המועצות מחפשת דרכים לחדור למזרח התיכון, ובכל זאת שמחנו על החזיון הנדיר. מי יודע, אולי ייפתח פתח גם לעלייה לארץ! עד אז לא העזנו אף לחלום על הדבר.

מתוך הרהורים אלו נכנסתי לאולם ההרצאות. האולם היה מלא מפה לפה. המדבר היה חיים לויצקר, יבסק אדוק. הוא אמר כי רק ברית-המו-עצות הכריעה את גרמניה הנאצית חבזה הצילה את היהודים מהשמדה. מכאן שיש לשארית הפלי-טה סיכוי התפתחות רק בברית-המועצות. הוא תקף את הציונות ואת השואפים לעלות לארץ-ישראל. מחיאות כפיים רפות ליוו את סיום דבריו. אחריו דיבר דויד הופשטיין. כאן היתה נעימה אחרת ודברים אחרים. השר של ישראל, אמר, גבר על השר של עשו-גרמניה. הופשטיין העלה את תמונת הימים האיזמים כשהיהודים מוקפים חיתו-טרף, עומדים בפני האויב המזויין בידיים ריקות כמעט. הוא ניסה למנות מה איבדנו בחורבן זה: גדולי תורה, סופרים, אמנים, מדענים, אלפי קהילות, ששה מיליונים בני-אדם יהודיים. הגיעה השעה לאסוף את שארית הפליטה, אשר תחדש

שלהקת התיאטרון האידי מצ'רנוביץ תבוא להש-
תקע בקיוב, ועלינו למצוא לו מעון מתאים, ודוקא
ברובע פודול שרוב תושביו יהודים. בפודול היו
אז הרבה שלדי בתים לאחר ההפגזות בימי המל-
חמה. שוטטנו כל היום, ולבסוף מצאנו שלד בית
שאינו הרוס כלי-כך ובו אולם של שתי קומות. גם
דירות לשחקנים היו בבית הזה. הוא היה מאושר.
אך לא יצא מזה כלום. לא הרשו תיאטרון יהודי
בקיוב.

פעם הביא לי במתנה את קובץ שיריו באידיש
שיצא זה עתה. הוא רשם בספר דברי הקדשה
ואמר לי: "ראה שתקרא את ספרי זה מתחילתו
ועד סופו. אף אם תקיא, קרא עד הסוף, כי אתה
תהיה הקורא היחיד שלי". ועיניו נתערפלו מדמ-
עות. פעם אמר לי: "אני בטוח שאתה תגיע
סוף-סוף לארץ-ישראל", ומיד לקח פיסת נייר
ורשם את שמות מכריו וידידיו בארץ, וכן שמות
העתונים והקבצים שבהם נתפרסמו דבריו בעב-
רית. כשתהיה שם, אמר לי, תסור ראשית-כל אל
מכרי, תמסור להם דרישת-שלום ממני ותאמר
להם, כי מעולם לא חדלתי לחשוב עליהם, תמיד
התגעעתי עליהם. אמור להם כי סבלתי הרבה,
ושהם היו נחמתי היחידה בסבלי. אסוף את כל
דברי שנדפסו בעתונים וחבורות בימי שהייתי
בארץ ותוציא קובץ מיצירותי אלה בעברית. כי
רק השירים האלו יש להם עתיד וייקראו בשימת
הלב הראויה. אחרי שנאסר דויד הופשטיין שרפתי
את הפתק הזה.

תחביבו של הופשטיין היה גידול צברים. מעונו
בבית הסופרים היה מלא עציצים ובהם צברים
למיניהם. פעם בא אלי והביא שי לילדי: עציצים
קטנים עם צברים. דרך אגב סיפר כי שמע שילדי
הארץ קרויים צברים — כצמחים הללו שהם
דוקרים מבחץ ומתוקים מבפנים. במגע ראשון,
סיפר, ילידי הארץ נראים מזוירים וקשה להגיע
עמם לשיחה של ממש, אך המתרגל אליהם יראה
כמה הם חמודים, תמימים בלי ערמומית, וגישתם
לאדם ללא דעה קדומה. אלה הם טיפוסי יהודים
חדשים שאינם לוקים בפילוג הנפש, אין להם

ביקרנו זה את זה לעתים קרובות, וכשלא היינו
נפגשים זמן-מה הרגשנו כי חסר לנו משהו. ידעתי
שהוא חבר המפלגה משנת 1942. תאריך זה היה
בעל משמעות מיוחדת. שורות המפלגה הקומו-
ניסטית נידלדלו משנת 1937 ואילך, כשחברי
המפלגה הוצאו להורג או שולחו למחנות בהמו-
ניהם. צמרת המפלגה החליטה לנצל את הנצחון
בסטאלינגראד לגיוס מועמדים למפלגה, ביחוד
מקרב האינטליגנציה. לשם כך נקטו אמצעים
בלתי רגילים. לאחדים הצמידו חברי מפלגה
פעילים כדי "לעבד" אותם. לפעמים הגיעו הדב-
רים לידי סחיטה. לא רבים החזיקו מעמד בפני
הלחץ. קשה היה הדבר במיוחד לסופרים, שבלאו
הכי הוכרחו לשמש בכתיבתם את המפלגה והשל-
טון. מדבריו של הופשטיין באסיפה הסקתי שהוא,
כיהודים רבים אז, מן האנוסים.

בפגישתנו הראשונה הצעתי לו שנדבר בחופש
גמור, ללא מעצורים. סיפרתי לו שאני חבר "הח-
לוצ" בעבר, שאני עוסק באיסוף ובחידוש של
מונחים רפואיים בעברית, וכן באיסוף ספרים
עבריים, ושהדבר עולה לי בדמים מרובים (תרתי
משמע). אמרתי לו שאני רואה את עבודתי זאת
כדבר חלוצי, מעין "פדיון שבויים". הוא האמין
לי והסכים להצעתי. מאז היה עיקר תוכן שיחור-
תינו ארץ-ישראל. הוא סיפר לי על ידידיו בארץ,
באילו עתונים וכתבי-עת פירסם את יצירותיו,
סיפר על הנוף של ארץ-ישראל, על אנשיה, על
הקבוצה באי-רצון דיבר על יציאתו מן הארץ.
נראה היה שהוא מתייסר על צעדו זה הגורלי.
פעם אמר לי כי מכר את בכורתו, אך גם נזיד
עדשים לא קיבל. כשנפגשנו שוב סיפר לי שהוא
משתדל להשיג רשיון להוצאת ז'ורנאל בעברית,
וגם שם יש לו לזה: "ליכוד". הוא הציע לי
לכתוב ולערוך בו את המדור "רפואה ומדעי
הטבע". כשהטלתי ספק, אם יעלה הדבר בתנאים
שאנו נחונים בהם, השיב לי שאין לך דבר העומד
בפני הרצון והוסיף: אם לא עכשיו — כשאנו
רואים מיפנה לטובה ביחס ליהודי בארץ-
ישראל — אימתי?

פעם בא אלי בבוקר השכם ואמר לי: שמעתי

ולתמחוגי ראיתי שאין לי החזורים. גיסייתי בכל התנחות, אך לשוא. ביקשתי מאשתי, וגם היא לא הצליחה". הוא הוסיף: "סיימתי ארבעה קור-סים של המכון לנוירופסיכיאטריה על שם בכטי-רב, ואני יודע היטב מה פירוש אפיסת החזורים". הרגעתי אותו, השכבתי אותו במיטה, הסחתי דעתו באמצעים המקובלים למקרים כאלו כשאדם מעכב את החזורים שלו, והראיתי לו שהחזורים הגדיים שלו הם ערים למדי. הוא יצא מביתי מאושר והביע לי תודתו כאילו עשיתי למענו דבר גדול ומיוחד.

תמיד היה חדר הספריה שלו מלא אנשים. איש איש ישב בפינתו וקרא, והוא יושב מוכן להסביר לכל המתקשה בעניין כלשהו או במילה או ביטוי בעברית או באידיש. מי שגמר לקרוא היה מחזיר את הספר למקומו ומסתלק בשקט. היו באים לשם גם אנשי-מדע נודעים. פעם ראיתי בספריה שלו אחד מחברי האקדמיה האוקראינית למדעים. הופשטיין אמר לי כי האיש הוא בלשן ידוע, יהודי משומד.

בשנת 1954 נפגשתי במקרה עם חיים שורר המנוח, שביקר אז בברית-המועצות, ושוחחנו כרבע שעה. אחרי זאת עקבה אחרי הנקו"ד במשך שנה בלי הרף. באבגוסט שנת 1955 עצרו אותי בחשד שהפגישה עם חיים שורר תוכננה כדי להקים סניף ציוני בקיוב. הספריה שלי, כאלף כרכים ובהם מאתיים בעברית ואידיש, נלקחה לנקו"ד לשם בדיקה... בין הספרים היה קובץ שיריו של דוד הופשטיין עם הקדשתו שבה הוא קורא לי "ידידי הנאמן", וגם כתב-יד של תרגומי הרוסי לספרו של סוצקבר על הגטו של וילנא. הופשטיין, אמר לי החוקר, קורא לך ידידי הנאמן, ומלבד זאת אנו יודעים כי נפגשתם לעתים קרובות — על מה דיברתם? השבתי לו כי שיחותינו נסבו על תרגומו האידי של הופשטיין ליצירות שבצ'נקו.

— בכל פעם שנגשתם דיברתם רק על זה?
— כן, הוא התכוונן לתרגם מחדש את יצירותיו, והיינו מחליפים דעות על ביטויים באידיש, אילו מהם מכוונים יותר למקור.

הרגשת נחיתות כיהודים בגולה, קומתם זקופה, הם לא ילכו לבאבי יאר כצאן לטבח.

שיחה זו היתה לבבית במיוחד, ומשום כך נחרתה במוחי. דברנו או על הסופר האוקראיני טראס שבצ'נקו, שהופשטיין תרגם מיצירותיו לאידיש. שבצ'נקו, אמר, הוא משורר בחסד עליון, ויותר מכל סופר בזמנו היה בעל רגש מפותח של יושר סוציאלי. על הערתי, כי שבצ'נקו הצדיק השמדת היהודים בימי המלניצקי וגזטה, ובראש שירתו "היידמקים" כתב "הכה ביהודים ובפולנים", השיב הופשטיין, שכל הסופרים הרוסים והאוקראינים היתה להם דעה מסולפת על היהודים. הם לא ידעו דבר על תנאי החיים של היהודים ותולדותיהם, ולא שמו לבם לכך. כשדיברתי על תחושת הצדק של נביאי ישראל, שראו בדבר-הצדק את עיקר העיקרים, אמר: אתה צודק, וגם עכשיו, כשאנו מדברים על ארץ ישראל, כוונתנו לארץ ישראל העובדת, לארץ-ישראל שהיא צודקת מבחינה סוציאלית.

פעם בא אלי ביום ראשון בבוקר והציע כי נסע יחד לפושצ'א ואדיצא (יער בסביבות קיוב, שתושבי העיר מבלים שם ימי פגרתם). תמתי, אך לא שאלתי דבר. מי יודע מה בלב משורר. ישבנו בחשמלית ונסענו. הגענו לרחבה מרכזית. פה לא טוב, אמר דוד, פה הרבה אנשים. נלך לעבי היער, נחפש מקום שנהיה לבדנו. שוטטנו עד שמצאנו פינה מרוחקת מן הקהל. שכבנו על הדשא ונחנו מעט, כשכל אחד שקוע במחשבותיו. לפתע קם, בלי אומר ודברים, הקים אותי, שם את ידו על שכמי ויצא בריקוד הורה כשהוא שר "אל יבנה הגליל". אחר-כך אמר: "בשביל זה הזמנתי אותך, עכשיו ניסע הביתה". כזה היה דוד הופשטיין.

הוא היה חיישן לגבי מצב בריאותו. פעם בא אלי בשש בבוקר לפני שיצאתי לעבודה. הוא היה מוטרד וחסר-מנוחה. כששאלתי אותו לפשר הדבר, השיב במבוכה ובשמץ ביישנות: "אתמול במקרה אחזתי בידי פטיש קטן (הוא היה מתקן בעצמו כל תקלה בבית — בחשמל, כביוב וכדו') וניסיתי להפיק בפטיש החזורים גדיים מן הפיקות,

שולחנו היו מסובים גם פרופסורים וסטודנטים, שהיה להם צורך נפשי לכך, וסטודנטים יהודים היו שומרים סביב הבית לפי התור, כדי להזהיר מפני אורחים לא קרואים... פרופסור פורטשני-קוב היה ממנהיגי השומר הצעיר בקיוב לפני המהפכה וגם זמן-מה אחריה. כשהתחילה רדיפת הציונים פירסם בעתון שהוא דוחה את הרעיון הציוני. מכאן ואילך התמסר למדע, ונעשה פרופ-סור. כעבור שנים רבות נאסר. עינוהו קשה, וכשיצא לחפשי היה שבור בגופו ובנפשו. הוא לא התאושש מן הזעזוע הנפשי, אם כי הוסיף לשמש מרצה במסון לעזרה רפואית דחופה ותראפבט ראשי במחלקה הרפואית של עירית קייב. הוא סיפר לי כי מיום שהתכחש לציונות בפומבי, ניטל ממנו איוונו הנפשי, לצמיתות. הוא פרש לפני את מגילת האנוסים שלו. לדבריו, רוב היהודים האדוקים במפלגה אנוסים הם, ויבוא יום ורבים מהם יעלו לארץ.

גם דויד הופשטיין, כעדות העובדות שהזכרתי, אף הוא משומרי האמונים היה. חייו היו טראגיים עד לאימת. כרבים, ואולי הרוב, אנוס היה עשרות שנים לכתוב, לדבר ולהתנהג בניגוד למצפונו. אילו זכה, היה חלקו עם העולים לארצנו כיום. אך הוא לא זכה, ונרצח עם שאר סופרים ואנשי ציבור יהודים בפקודת סטאלין לפני עשרים ואחת שנה.

— ולא מצא מומחה גדול ממך להתייעץ עמו? כידוע לנו, לא הדפסת אף מלה באידיש. אתה תרגמת רק את ספרו של סוצקבר לרוסית, וגם זה לא נדפס.

השבתי כי אמרו לי, שלא יוציאו את הספר ברוסית, אם כי המקור נדפס בברית-המועצות. ואשר לסמכותי בעיני דויד הופשטיין, הרי העדיף, כנראה, דעתו של קורא פשוט וחובב-ספרות מדעותיהם של מומחים.

תרגומי, אגב, לא הוחזר לי, והוא אבד במרתפי גקווי"ד יחד עם עוד ספרים וכתבי-יד יקרי-ערך. לפעמים ניסיתי לדבר עם דויד הופשטיין על מצב היהודים בברית-המועצות ועל עקירתה הג-מורה של התרבות העברית. ולעינינו היו הולכים ונעלמים שרידי הספרות ומפעלי התרבות באידיש. נסגרו כל בתי הספר באידיש, הופסקו עתונים ותיאטראות. הוא התחמק מן הדיבור והסיח את השיחה לנושא אחר. מי שלא חי בתנאים המרים ההם לא יבין זאת לעולם. בשנים השחורות ההן פחדו אף לחשוב. הפחד כבל את הגשמה. גדול היה מספר האנוסים היהודים, שבתנהגותם בר-בים הראו נאמנות ומסירות לסטאלין, אך בעמקי נפשם שמרו אמונים לעמם. על פרופסור מ. מ. גוברגריץ, שהיה מתבולל גמור ומעולם לא ניכרה בו זיקה ליהדות, סיפרו שדוקא בימים האפלים ההם היה מסדר בביתו את סדר ליל הפסח. אל

שאלות ותשובות

על תקופת הציר; מדיטאציה ומאנטרה; חיי המין; על הקדושה

יוסף שכטר

ראל הרי תאריך זה מאוחר מדי כדי לקבוע בו התגברות הלוגוס על המיתוס או את זיכור המיתוס. אם מקבלים את ההנחה, שהתגברות הלוגוס אופיינית לתקופת הציר, הרי ציר הרוח-ניות הישראלית נמצא לכל המאוחר בשנים 1000-800 ולא סביב שנת 500.

אשר לעצם הבו-זמניות של ההתעוררות הרוח-נית הגדולה בהודו ובסין וכו' יש להודות על האמת, שלעת-עתה אין בידנו אפילו סימן להסבר המתקבל על הדעת. אדם דתי יכול לחשוב, שיש תקופת שבהן מגיע אור רוחני "מלמעלה" לעולם האדם, והוא מורגש ובא לכלל ביטוי במקומות שונים שבהם בני-אדם מוכנים לקלוט את האור. אבל חוקר שאינו דתי אין לו הסבר לכך, ואין לגסות לבאר תופעה מסוג זה ביאור מלאכותי.

מדיטאציה ומאנטרה

השואל משתתף בחוג העוסק במדיטאציה וקיבל מן הגורו (מורה, מדריך) שלו שהוא שליחו של גורו מהודו "מאנטרה", היינו צלילים שעליו להת-רכז בהם בשעת המדיטאציה. הוא קרא בספרי "פרקי-עיון לנבוכי זמננו"² מדבריו של רבי נחמן מברסלב לאמור: זכות גדולה היא לאדם אם עולה בידו להקדיש באופן קבוע שעה או חצי שעה ביום ליישובה של הדעת, ומצא בזה סיוע לדרך שבחר בה. הוא שואל אותי מה מהותה של המאנטרה ההודית, ואם יש גם ביהדות דבר מעין זה.

בתשובתי עמדתי על מקורה של המלה "מאנ-טרה" בסאנסקריט. הסתמכתי על ספרו של היינ-

נשאלתי בענין התקופה של התעוררות רוח-נית גדולה הנקראת "תקופת הציר" בהיסטוריה, שעליה עמד ארגולד טוינבי ובעיקר קארל יאספרס, מבחינה יהודית, וכיצד יש להסביר את התופעה הזאת מבחינה כללית.

ועניתי: במאמרו "משמעות או חוסר משמעות" כותב טוינבי, שהמאה הששית לפני הספירה היא תקופת הציר של ההיסטוריה, כי במאה הזאת הופיעו בעולם אחדים מן הנביאים הגדולים ביותר: בודהא, ישעיה השני, קונפוציוס, פיתאגורס, ואולי גם סרטוסטרה.

לזה יש להעיר מבחינה יהודית, שישעיה השני אינו אלא אחד מנביאי ישראל, ושהרעיונות שב-ספר ישעיה הראשון הם יותר חשובים מאשר אלה שבספר ישעיה השני, וכוללים דברים יסודיים כגון תפיסת האלילות כגאווות אדם (בפרק ב' של הספר) בניגוד לתפיסה הפשטנית של האלילות (בפרק מ"ד), הרוח בניגוד לבשר, וחזון אחרית הימים. ספר ישעיה השני חשוב לנוצרים משום שהוא כולל את פרקי עבד ה' שמהם מסתמנת דרך למיתוס העיקרי של הנצרות, אבל הקו האופייני לתקופת הציר בעיקר לפי קארל יאספרס שטיפל הרבה בנושא הזה¹ הוא: ההתגברות של הלוגוס על המיתוס, או זיכור המיתוס, ולא חידושו של מיתוס, ומבחינה זו חשוב הוא הספר של ישעיה הראשון. מלבד זה נראה לי, שתורת משה היא עיקר בתנ"ך ולא כתבי הנביאים.

ציר ההיסטוריה הוא לדעת יאספרס סביב שנת 500 לפני הספירה, ועד כמה שהדבר נוגע ליש-

¹ ראה: Karl Jaspers, Vom Ursprung and Ziel der Geschichte, Piper Verlag, München 1949 (שם עמ' 19-40).

² תוצאת דביר, תל-אביב תש"ל, בפרק האחרון: "דרכם של יחידים".

דליבא (בבית הלל) אצל אבני שיש טהור אל תאמרו: מים, מים! לפי שאין שם מים בכלל, אלא שומרי פתח ההיכל מטילים אלף אלפי גלים של מים ואין אפילו טיפה אחת של מים אלא הכול אויר זיו, ומי שמגיע בצפייתו שמה נראית לו דמות מים והוא טועה ונהדף מן ההיכל. רבינו חננאל והערוך מדגישים, שהחכמים הנכנסים לפרדס אינם עולים למרום, לשמים, אלא בחדרי ליבם הם רואים וצופים בבהירות כאדם הרואה בעיניו דבר ברור, כעין הסוכים ברוח הקודש, והם גם שומעים ומדברים. עד כאן תוכן דבריהם.

יש לשים לב לכמה דברים: א) לקשר שבין הגוף והנפש בהכנה לכניסה לפרדס. הצופה והטביי לה הנוגעים לגוף מאפשרים את הצפייה הפנימית. בתשובת רב האי גאון כתוב שהאדם מניח ראשו בין ברכיו.⁷ ב) הצפייה בחדרי הלב דומה למדי-טאציה ולאיימאגניאציה פעילה (שעליה עמד ק.ג. יונג בספריו). ג) "השמות" שמשמשים בהם החכמים דומים למאנטרות ההודיות. ד) יש סכנה בצפייה (בהצעה) זו, כי הצופה עלול להיכשל על-ידי "שומרי הפתח" שב"חדרי הלב". הסכנה שבפעולה הנפשית הזאת ("הציץ ונפגע") ידועה לעוסקים במדיטאציה בהפעלת הכוח המדמה, ב-אימאגניאציה פעילה העלולה להביא לטירוף הדעת.

רצוני להזכיר ספר הדרכה למדאטאציה שהוציא רופא גרמני בשם קארל האפיך (Karl Happich) בשנת 1938. האפיך כמטפל תראפויטי נותן שם הוראה לפאציינט שלו להיכנס במחשבתו-דמיונו לכר-דשא, לעלות להר, לעבור דרך יער, להגיע לפיסגה של ההר ולהשקיף משם על הנוף ולשוב אחרי-כן הביתה. כר-הדשא של האפיך הוא מעין בבואה של הפרדס לפי התפיסה הזאת. לפני העלייה להר מורה האפיך לפאציינט לשבת על-יד באר מים ולהקשיב להמיית המים ויחד עם זה להסתכל בכר-הדשא, הכול בדמיון. — בשעה שקראתי את ספרו של האפיך התרשמתי

⁷ כעובר במעי אמו (נדה ל', ע"ב ועיין גם ברכות ל"ד, ע"ב).

ריך צימר⁸. שורש המלה הוא לפי צימר "מאן", היינו מחשבה, דעת (קרוב ל- mens ברומית), ואין הכוונה למחשבה ראציונאלית, אלא לתפיסה גופנית ונפשית כאחת. השורש "מאן" מצורף כאן עם האלמנט "טרא" שעניינו כלי, מכשיר. צימר מעיר, שאין הכוונה למכשיר שבו האני עושה את מלאכתו, אלא למכשיר העושה משהו בשביל האני. המאטרה הוא כוח ממשי. הצלילים שב-מאנטרה⁴ הם מעשים שהופכים את המחשבה למציאות בלתי-אמצעית.

ביהדות אני מכיר מאנטרה ויוזאלית. היו חסידים שהיו מציירים לעצמם במחשבתם-דמיונם את ארבע האותיות של שם הוי"ה בעיניים עצומות. האותיות היו מאירות נוכח עיניהם, וכמה פעמים ביום היו עוצמים את העיניים ומחדשים את תמונת האותיות. זאת היתה המאנטרה, ה"שיויתי" שלהם (קיצור של "שיויתי ה' לנגדי תמיד")⁵. יתכן שהיו גם מאנטרות של שמיעה. העיקר הוא לדעת, שאין המאנטרה רק מכשיר בידנו, אלא היא גורם שתפקידו להכשיר אותנו להיות יותר מאשר הננו.

בגמרא (תגיגה י"ד, ב') נמצאת הברייתא הידועה על ארבעה שנכנסו לפרדס: בן-עזאי ובן-זומא, אחר (אלישע בן אבויה) ורבי עקיבא. רבינו חננאל ורב נתן בספר הערוך מבארים את הדבר בשם ספרי היכלות⁶ ובשם רב האי גאון כך, שהיו החכמים הראויים למידה זו מתפללים ומנגנים עצמם מכל דבר טמא, וצמים וטובלים ומיטהרים, והיו משתמשים ב"שמות" ("כתר") וצופים בהיכלות ורואים היכל אחר היכל והיכל לפנים מהיכל. וציווה להם רבי עקיבא: כשאתם מגיעים באובנתא

⁸ Heinrich Zimmer: Ewiges Indien, Müller & Kiepenheuer Verlag, Postdam 1930 (ראה שם עמ' 82).

⁴ המאנטרה מורכבת לרוב משני צלילים שמתרכזים בהם בשעת המדיטאציה.

⁵ תהלים ט"ז, ח'.

⁶ הספרים היכלות רבתי והיכלות זוטרתה המצוטטים על ידיהם הם ספרי "יורדי המרכבה" שנתחברו במאות הראשונות לספירה, ובהם מדובר על "הצפייה במרכבה" ועל "ירידה ועליה, היאך יורד מי שירוד והיאך עולה מי שיעלה".

מושכת אותי, וגם הרוחניות הצרופה אינה קרובה לי. אינני יודעת איזוהי הדרך הנכונה. זוהי השאלה המעסיקה אותי.

בתשובה כתבתי:

נכון הוא, שיש אנשים רבים בין השואפים להתעלות הקרובים בפנימיותם לענין "היחיד" ורוחקים מן "היחוד", והשאלה היא, אם הם צריכים להתאמץ ("לעבוד על עצמם") כדי להגיע ל"יחוד" אם לא. נראה לי, שעליהם לנסות להתקרב במידת האפשר ל"יחוד", כי מטרת הקיום היא: יחיד + יחד (או: יחד + יחיד), בתנאי שלא יהיה היחוד שלהם מזויף בתוכו. הדבר טעון בדיקה רצינית. במקום שאין היחוד אפשרי, הכרח הוא להיסוג אחור ולהסתפק ביחיד. בכל אופן שאיפה כנה להתקרב ליחוד אינה הולכת לאיבוד גם אם האדם נכשל ואינו מגיע ליחוד.

אשר לשאלה בדבר חיי המין, ודאי הוא, ש"היחס המתקדם החפשי" אינו בעל ערך, ולא זה בלבד אלא הוא ביוזבו הקיום הפנימי. על האדם לתת דין-וחשבון לעצמו מה מקום צריך היחס המיני לתפוס בחייו. אני בעצמי לא נתתי דין-וחשבון לעצמי כשהייתי צעיר, וצר היה לי אחר-כך, כי בזכותי הרבה מן הקיום הפנימי שלי. מטרתם של חיי-המין היא להגיע לשילוב של שלושה רכיבים: הבהמי, האנושי והעל-אנושי שבאדם. יש להתכוון למצוא בן-זוג שגם הוא שואף לשילוב כזה. "היחוד" של הזכרי והנקבי היוצא מן הכוח אל הפרעל באיחוד של זכר ונקבה תופס מקום מרכזי בקיום. כשם שהיחוד והיחוד שהזכרתי מהותיים הם, כך גם היחוד (הזיווג) מהותי לאדם ואסור לבזבו בתחום הזה. ההפקרות היא בזבוז וגם הניירות היא בזבוז. זכר ונקבה הזוכים ביחוד של אמת עשויים להשיג התעלות ולחזק את קיומם. לעתים קרובות אנו מזניחים את התחום הזה והדבר מתנגם בנו, ובמאוחר אנחנו מכירים כמה בזבוזנו וכמה הפסדנו. מובן הדבר, שאי-אפשר לתכנן הכל מראש, אבל יכולים אנו להתכוון לכת בדרך הנכונה מבחינת הקיום הפנימי ולא להחמיץ את שעת הכושר אם תבוא.

שהוא כעוזב את הפעולה התראפויטית ונכנס לתחום פעולה רוחנית טראנסצנדנטית ממש.

הפרדס ואבני השיש הטהור שעליהם מדובר בגמרא הם לדעת רבינו חננאל והערוך דברים שהאדם רואה אותם במחשבתו-דמיונו באופן ברור כדברים שהוא רואה אותם בסביבתו החיצונית. מטרתה של הצפייה, של בינת הלב, בימינו היא, כדי שיוכה האדם להגיע מתוך פגישה פנימית עם עצמו, עם עיקר עצמותו, לידי פגישה עם הכוח האלוהי שביקום.

על חיי המין

צעירה כותבת: היחס מצדנו (הצעירים) לעבר-דה (הרוחנית-נפשית) האינדיווידואלית הוא רציני. אבל אם מישוהו מנסה לעודד אותנו לפעול ביחד — דבר זה קשה לנו, אולי משום שאין אנו רוצים בכך במידה מספקת.

הסיבה שאני כותבת אליך היא בעייה המעסיקה אותי: מה המקום שצריכים החיים המיניים לתפוס? היחס שלי למין היה מה שנקרא "יחס מתקדם וחופשי", לא נתתי לעצמי דין-וחשבון על המקום שהוא צריך לתפוס בחיים. באופן מעורפל חשבתי, שמטרתו של המגע המיני הוא להביא ילד לעולם, וגם לספק צורך פסי, שלפרקים הוא מתעלה ונעשה לקשר רוחני.

אך מה היא המציאות שלנו? — מצד אחד אני רואה סביבי יחס של הפקרות לחיי המין, והמגע המיני כשלעצמו תופס חלק ניכר בחייהם של אחדים מחברי וחברותי, ומצד אחר יש יחס חולני למין. המין הופך אצל אחדים לחטא, לכניעה לחושים, לצורך בהמי שאי-אפשר להיפטר ממנו, ונוצר מאבק בין הגוף לבין הנפש. עובדה היא, שזכר ונקבה נמשכים תמיד זה לזה, ואני יודעת שביהדות יש התנגדות לזוירות, אבל היו אנשים גדולים שלא היו נשואים ולא קיימו חיי-מין. פעם אמר לי מישוהו, שאנשים שהגיעו למדרגה רוחנית מסוגלים לפתח בעצמם את הזכרי ואת הנקבי שבהם באופן שהזוירות שלהם אינה פוגמת בחייהם הפנימיים. אני נבוכה. ההפקרות אינה

שגים האלה אינם ממצים את מהותה של האלו-הות, שעיקרה בחווייה הדתית. הקדוש, הנומנוזי, אשר לו מוקדש הספר, אינו הטוב המוסרי. אמנם הקדוש כולל את הטוב המוסרי, אבל הוא כולל בעיקר נתונים אחרים שעליהם ידובר להלן. המונח "נומנוזי" של אוטו בא מן המלה הלטינית numen שעניינה ישות על-טבעית, אלוהית. הנומנוזי הוא הקדוש מינוס המוסרי ומינוס הנתונים הראצינאליים בכלל, והוא משותף לכל הדתות. הקטגוריה הנומנוזית — כמו כל קטגוריה רוחנית יסודית — אינה ניתנת להגדרה, אך אפשר להסבירה ולקרב אותה לגפש אם הנפש מוכנה לכך. בתחילה אין הנומנוזי כולל את הטוב המוסרי, ורק אחר-כך בא השילוב של המוסרי בנומנוזי. שילוב זה בא לכלל ביטוי קלאסי בישעיהו ה, טז: "ויגבה ה' צבאות במש-פט, והאל הקדוש נקדש בצדקה". משפט וצדקה כלולים כאן בקדושת אלוהים.

רצוני לעמוד בקצרה על ההרגשות-החוויות שהן עיקריות בנומנוזי לפי ספרו של אוטו.

יציר נברא (Kreaturgefühl)

הרגשת האדם שהוא יציר נברא היא השלכה של הנומנוזי, והיא כצילו של הנומנוזי בהרגשה העצמית. כדי לתפוס השלכה זו עלינו להיזכר במצבי-נפש של התרגשות דתית חזקה שלנו שהיתה נקיה במידת האפשר מפניות לצדדים אחרים; במצבי-נפש של התרוממות הגיגית, ול-התרכז במה שאינו משותף למצבים אלה ול-מצבים של התרוממות מוסרית שהתעוררה בקרבנו בשעה שהיינו עדים למעשים טובים. אין הכוונה בנומנוזי לרגשות של הכרת תודה, של הבעת אמון, של אהבה, של בטחון, של כניעה מתוך ענווה ושל מסירות. כל אלה אינם עדיין התכונות המיוחדות להגיגות שבהתרגשות הנו-מנוזית. שלייארמאכר קרא לרגש הזה של "יציר

זה עיקר ב"חינוך המיני" ובחינוך העצמי למיניות נכונה. יש בנות האומרות בלבן: נכון הוא, שיש לשאוף לבן-זוג מתאים במידת האפשר, אבל עד שיבוא — אם יבוא — עלי לחיות חיי מין עם הגברים הנמצאים על ידי. גישה זו עלולה להביא אותן לידי חילול פנימי של ערך היחוד, לשנות את יחסן ליחוד ולהשפיע על עיקר אופיו. אחר-כך זקוקה הנערה ההולכת בדרך-לא-דרך זו לגס מן השמים כדי שיחול בה מיפנה בנקודה מכרעת זו של הקיום. היא עלולה לאבד את התוכן, את הציפיה ליחוד, ואת המשמעות של היחוד, וכדי שתוכל לשקם את עצמה, עליה להיפגש עם גבר שיתמסר למפעל השיקום שלה בכל לבו, ופגישה כזאת אינה שכיחה ביותר. יתכן שמוטב לסבול מבחינה גופנית מאשר לאבד את המשמעות שהיא העיקר. יש לשנות את ההתכוונות, ובעוד מועד.

על הקדושה

הספר Das Heilige ("הקדושה") מאת רודולף אוטו (Rudolf Otto), על האיראצינאלי שב-אידיאת האלוהות ויחסו אל הראצינאלי, ראה אור בשנת 1917 ותורגם לשפות רבות.⁸ מצאתי עניין בספר, וביחוד בפרקים הראשונים שבו שעזרו לי בתחילת שנות העשרים למאה להתקרב מחדש להבנה-הרגשה של תפילות הימים הנו-ראים (ראש-השנה ויום-הכיפורים) ושל "כתר מלכות" לרבי שלמה בן גבירול שנתגנו לומר בליל "כל נדרי". המובאות שלהלן מן התנ"ך ומן הכתבים שאחרי התנ"ך לקוחות בחלקן מן הספר של אוטו ובחלקן הן משלי.

אוטו עמד על כך, שעיקר האידיאה האלוהית אינו בתפיסה של האלוהים כרוח, כרצון טוב, ככלי-יכול, כידע-כול וכו', היינו במה שניתן לביטוי במושגים הניתנים להבנה שכלית וגם להגדרה ושאפשר לכנותם ראצינאליים, אלא במה שאינו ניתן לביטוי ולתיאור ואפשר רק לעורר את האדם שיתקרב אליו בפנימיותו. אמנם נכון הדבר, שהדת כוללת מושגים מוגדרים, אך המו-

(C. H. Beck, München). מר אפרים קמינקא הוציא תרגום הפרקים הראשונים של הספר עם תמצית שאר הפרקים בהוצאת תאוניברסיטה בר-אילן (פנימי).

⁸ המהדורה שאני נוקק לה יצאה בשנת 1971

שבלשון. משהו זה אינו רק בעל "תארים שלי-ליים", אלא הוא כולו חיוב, ואני יכול להתקרב אליו על-ידי שאני מעורר את כינור הנפש להש-מיע צלילים בקרבי, עד ש"לבי ובשרי ירננו לאל חי".

הפחד הרגיל, "הטבעי" עוזר לנו במידת מה להבין את היראה הזאת, יראת ה', אבל הוא שונה ממנה. כתוב: "את אימתי אשלח לפניך והמותי את כל העם" (שמות כ"ג, כ"ז), ואיוב דורש שאימת האלוהים לא תבעת אותו (איוב ט' ל"ד וי"ג, כ"א), וזתי אימה הזורמת מאת ה', נכנסת לתוך האיברים ומשתקת את האדם, ומן הצורה הגלמית של האימה התפתחה היראה הגבוהה, יראת הרוממות והדרת הקודש. האימה המבעיתה יש בה מן השדי, מן הנומנוזי השלילי של חתת, של פלצות, והיא מתעלית ונעשית ליראת ה' טהורה (תהלים י"ט, י'), אבל גם על יראת ה' זו נאמר שהבשר סומר בה מפחד (תהלים קי"ט, ק"כ), ושחרדה גדולה נופלת על האדם (דניאל י', ז'). ובברית בין הבתרים נאמר: "ויהי השמש לבוא ותרדמה נפלה על אברם והנה אימה חשכה גדולה נופלת עליו" (בראשית ט"ו, י"ב). הדימוני נשאר איפוא גם בדרגה הגבוהה של הדתיות, אך היראה הנומנוזית נבדלת באופן מהותי מן הפחד הטבעי. במושגים יראה ופחד כמו במושגים שמחה ועונג אנו כוללים תופעות שונות זו מזו באיכותן. יש הבדל מהותי בין הנפש הנמצאת במצב של מילוי תאוה לבין הנפש הנמצאת במצב של הנאה אסתטיית או הנמצאת במצב של רוממות אֶתית, ובינה לבין הנפש השרויה בחווייה חגיגית של תפילה בכוונה, והוא הדין ביראה.

גם חרון-אף-ה' הוא נומנוזי. הוא מופיע ככוח טבע נסתר ללא טעם; מבחינתו של האדם הוא שרירותי, והוא מגילויי הקדושה, ואינו זהה עם חרון-אף-ה' הבא כתגובה על חטא מוסרי או כתגובה על חטא בכלל. בקצף ובזעם של "אלוהים חיים ומלך עולם, (אשר) מקצפו תרעש הארץ ולא יכילו גוים זעמו" (ירמיהו י', י') אין הכוונה רק

נברא" בשם רגש התלות, אבל אוטו מדגיש שתלות זו נבדלת במהותה מן התלות שבתחומים אחרים של החיים ושל החוויות. היא מקבילה לתלות האחרת, אך אינה זהה אתה. אברהם ביטא את החווייה הזאת באמרו: "הנה נא הואלתי לדבר אל אדוני ואנוכי עפר ואפר" (בראשית י"ח, כ"ז). זה ביטוי להרגשת היציר השוקע בתוך אפסות עצמו והחדל מהתקיים בעמדו נוכח זה שהוא למעלה מכל יציר. הרגש של היות יציר הוא תוצאה של נסיגה לאחור הקודמת לו והמור-סבת באופן בלתי-אמצעי על מה שהוא מחוץ לאדם ולמעלה מן האדם. רק במקום שהאלוהים נוכח בו — כמו אצל אברהם — נוצר הרגש של היות יציר נברא כפעולה חוזרת בנפש. הרגש של התלות המוחלטת מיוסד איפוא על הרגש של עודפות, של אי-תלות מוחלטת שהאדם ניצב נכחה. אתה הכול, אני לא-כולום. זוהי הרגשה-חווייה של ביטול היש, ובמצב זה כאילו אבדה לו לאדם עצמותו בכלל.

נורא ואיום (יראה ופחד Tremendum)

ההרגשה-החווייה של הנורא והאיום עשויה לתקוף אותנו בטקס ובפולחן דתי, לבוא לנפש האדם כשטף מים רבים, להישאר זמן רב ולהתנדף אחר-כך בחיי החולין, ועליה נאמר (בתהלים ב' י"א): "עבדו את ה' ביראה, וגילו ברעדה". הרגשת היראה נכנסת לנפש ומתפרצת מתוכה בצורה של דחפים, של עזיבות-פתע, ועשויה להביא לשכרון, לאַפססאזה. יש לה גם צורות פראיות ודימוניות והיא עלולה לרדת ולהיות כמעט לבעתה שדית. יש לה איפוא אופני גילוי ברבריים, ומצד אחר יש לה אופני גילוי גבוהים, צרופים. אליפו התימני מספר באיוב פרק ד', פסוקים י"ד-ט"ז: "פחד קראני ורעדה, ורוב עצמותי הפחיד; ורוח על פני יחלוף, תסמר שערות בשרי; יעמד ולא אכיר מראהו תמונה לנגד עיני, דממה, וקול אשמע".

חוויית החרדה עשויה להיות דומיה שקטה, וענווה לפני מה שהוא למעלה מכל יציר נברא, לפני מה שהוא למעלה מכל מושג ומכל מלה

מעוררות את האדם. עצם היות השד משהו שישנו ואיננו כאחד פועל עלינו. הניגוד שבינו לבין הטבע, שבינו לבין העולם בכלל, העושה אותו לעל-טבעי הוא "האחר לגמרי". המסתורי הוא ה"אין" שבקבלה שהוא היש האמיתי, והוא ה"רי-קת" שבמזרח הרחוק. האין והריקות הם שמות נומנזיים ל"האחר לגמרי". "האחר לגמרי" עובר מן השלב שבו הוא רק מזור אל השלב של הפאראדופסי, האנטינומי, שבו הוא אינו רק בלתי-מובן אלא הוא גם עומד בניגוד לשכלי, ומגיע גם לידי כך שיעמוד בניגוד לדת.

בין הדוגמאות של אוטו להמנונים נומנזיים הוא מביא מתוך התפילות שלנו בימים גוראים: ובכן תן פחדך, ה' אלוהינו, על כל מעשיך ואימתך על כל מה שבראת, וייראוך כל המעשים וישתחוו לפניך כל הברואים, וייעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם, כמו שידענו, ה' אלוהינו, שהשלטון לפניך, עוז בידך וגבורה בימינך ושמן נורא על כל מה שבראת. הוא מביא גם את השירים: "גדל אלוהים חי" ו"אדון עולם", וכן את "כתר מלכות" לרבי שלמה בן גבירול ו"מלך עליון" שבתפילת ראש השנה, ומעריך במיוחד את שיר השרפים בספר ישעיהו: קדוש, קדוש, קדוש, ה' צבאות מלוא כל הארץ כבודו.

פרק ו' בספר ישעיהו שייך לדעתו לפרקים הקלאסיים בתולדות הדת. הכסא הוא רם ונישא; הדמות היא מלכותית ושולי בגדיה ממלאים את ההיכל; החצר עם השרפים מלאה חגיגות; המאיים חולף, והנעלה והקשר עם הנעלה נש-ארים.

נועם ה' מושך, מרתק ומקסים (Fascinans)

"הדור נאה זיו העולם, נפשי חולת אהבתך" (מן השיר "ידיד נפש" שבסידור).

הנומנזי שהוא מאיים ודוחה בעקבות הפחד והמלכות והגבורה שבו, הוא גם מושך ומרתק, ומכאן התשוקה העזה להידבק בו. "כאיל תערוג על אפיקי מים, כן נפשי תערוג אליך, אלוהים!

לתגובה על המעשים הרעים של בני האדם, אלא לכוחות חזקים וסוערים בעוז של אלוהים חיים.

מלכות ועוז (שלטון וגבורה)

הנומנזי כולל את היסוד של המלכות (majestas), של השלטון שאין כוח שיוכל לעמוד בפניו. האלוהים הוא "מלך מלכי המלכים", כפי שהוא נקרא במסורתנו ("כי המלכות שלך היא"). וכן כולל הנומנזי את יסוד העוז, את הגבורה, האנרגיה, החיות, הדחף, הכוח האלוהי המפעיל את האדם והממלא אותו מתח ודינאמיקה בשעות של התפשטות הגשמיות ובשעות מלחמתו ביצר הרע. אלוהים חיים "שכוחו וגבורתו מלא עולם" הוא הנותן עוז לאדם. במסורת שלנו מכונה האלוהים בשם "הגבורה".

טמיר ונעלם

אחד הנתונים של הנומנזי הוא המסתורי (mysterium), הרז, האחר לגמרי, הזר לגמרי, זה שאינו מן העולם הזה, זה שלא ניתן להשוותו לשום דבר בעולם. הפלאי, המפליא כשלעצמו אינו עדיין נערץ. הוא נעשה נערץ על-ידי הנועם שבו, על-ידי שהוא מושך ומקסים ועל-ידי השגב, על-ידי שהוא נשגב (מוטיבים שעליהם ידובר להלן). הנומנזי אינו רק פלאי, אלא הוא גם נפלא. המבעית והמדמים מביא להתבטלות החושים, ומ-כאן להוקרה ולהערצה.

בדרך כלל נתלה הרגש של "האחר לגמרי" בדברים שהם פלאיים, שהם בלתי מובנים בדרך הטבע, בדברים ובתופעות שביקום, בבעלי החיים ובבני האדם שהם מדהימים. איש לא יאמר ברצי-נות על שעון שחלקיו ואופן פעולתו אינם מובנים לו שהוא מסתורי, כי המסתורי נבדל במהותו מן הבלתי-מובן, משום שהבלתי-מובן יש סיכוי שיו-בן במשך הזמן, לא כן המסתורי שאין כל סיכוי שיובן וגם אין טעם לחפש דרכים להבינו. גם הפחד מפני השדי הוא מסתורי. כשאדם משתחרר מן הפחד שבסיפור על שדים הוא גושם לרווחה, אבל ההתעניינות בסיפור והסקרנות לשמוע אותו

רם ונישא, נערץ ונשגב (שגב Augustum)

אוטו עומד כאמור על פרק ו' בישעיהו (הקדשת הנביא). ישעיהו אומר שם: איש טמא-שפתיים אנוכי, ובתוך עם טמא-שפתיים אנוכי יושב. לדעת אוטו אין זה רק ביטוי להרגשת עבירה על חוקי המוסר, כי אם בעיקר ביטוי להרגשה של טומאת האדם בכלל. ההרגשה אינה מוסבת על מעשים מסויימים אלא על חוסר הערך של החי-לוגי הטמא לעומת המנוגד לו בתכלית והוא הקדוש שהוא הערך האמיתי. אנו אומרים בתפי-לה: "אתה קודש", "קדוש אתה", רק אתה קדוש. שגב הקדושה הוא רק לחי-עולמים. אוטו מעיר, שרק המרגיש בנומנוי יודע מה זה חטא. אדם ראציונאלי טבעי יכול להתנגד בכל תוקף לאי-צדק ולהיאבק ברע שבקרבו, אבל הוא אינו יודע בעצם מה זה לב נשבר ונדכה ואין בו תשוקה עמוקה לפדות, משום שאינו יודע את מהותו של החטא לאלוהים, וגם לא את טיבה של הכפרה. העיקר הוא בהרגשה של חילול האלוהי, כי נטמא על-ידי המגע עם הלא-אלוהי, והתשוקה לבטל את המחיצה המבדילה בין היציר הטמא שהוא נטול ערך לבין הקדוש שרק הוא בעל ערך אמיתי. השגב מודגש באיוב פרק ל"ח. הקורא את הספר מצפה שה' יאמר לאיוב שמחשבותיו אינן כמח-שבת אנוש ושדרכיו אינן כדרכי בני אדם, או שהיסורים ממרקים את עוונותיו של אדם וכיו"ב, אבל לא מניח ולא מקצתיה, כי במענה ה' לאיוב בפרק ל"ח (ובפרק מ"א) מודגשים ומודגמים המוטיבים האיראציונאליים: הפלאי, הרזי וה-נשגב.

הראציונאלי והאי-ראציונאלי באלוהות

"אתה עליון, ועין השכל לך תכסוף ותשתאה, אפס קצהו תראה וכולו לא תראה". (אבן גבירול, "כתר מלכות")

ב"ראציונאלי" באלוהות הכוונה לאידיאה האלוהית במידה שהיא ניתנת לתפיסתנו, במידה שניתן להביעה במושגים מוגדרים; אבל למעלה מתחום זה של בהירות מושגית יש ספירה שהיא מורגשת אך לא מובנת, והיא הספירה האי-ראצ-

צמאה נפשי לאלוהים, לאל חי, מתי אבוא ואראה פני אלוהים" (תהלים מ"ב, ב'ג'). ה' שהוא "אש אוכלה, אל קנא" (דברים ד', כ"ד), הוא יחד עם זה אל רחום "לא ירפך ולא ישחיתך" (באותו הפרק, פסוק ל"א). וכשם שהזעם האלוהי אינו כזעם הטבעי וכזעם המוסרי, כך גם האושר שבקרבת אלוהים אינו כאושר הטבעי. אמנם חסד האלוהים הוא גם חסד במובן הטבעי, אבל יחד עם זה האלוהים הוא יותר מאשר האל הטוב ומיטיב, שפוגים אליו בבקשה והוא נענה לבקשה ומודים לו על כך. האלוהים אינו רק ארך אפיים ורב חסד, רחום וחנון, עוזר ותומך, אלא אליו נכספת נפש האדם השואפת להיות בבחינת "אני — הוא" ו"הוא — אני". אוטו מביא מעדותם של אנשים שחזרו בתשובה שמביא ווליאם גיימס בספרו על החווייה הדתית. אחד מהם אומר: באותו רגע (של המיפנת) לא הרגשתי אלא שמחה לאין תיאור. זה היה כעין תזמורת כשכל הצלילים מתלכדים בהרמוניה ונשמת השומע מתרוממת וכמעט מתפקעת מההתפעלות העוברת על גדו-תיה.

כמשל לניגוד ולתיאום השורר ברוז האלוהי מביא אוטו את הניגוד ואת התיאום הקיים בנעלה האסתטי. הנעלה האסתטי, המורגש ואינו מוגדר, אף הוא דוחה ומושך כאחד. אבל אוטו יודע שרגשות דתיים נבדלים מרגשות אס-טיים ואין המשל דומה לנמשל.

כדוגמה לשילוב של האי-ראציונאלי בראציו-נאלי מביא אוטו את התרשמותנו משיר המושר. הטפסט של השיר מבטא רגשות "טבעיים", כגון געגועים למולדת, הרגשת בטחון בשעת סכנה, תקווה לטוב שיבוא, שמחה בטוב שישנו וכדומה, כולם דברים שניתן לתארם במושגים, אבל המו-סיקה עשויה לעורר שמחה ואושר, דבקות וסערה מבלי שיוכל אדם לומר ולבאר מה היא אומרת.

עם זה אין משל המוסיקה דומה לנמשל הנומנווי, ויש להישמר מפני חילוף האי-ראציו-נאלי של המוסיקה באי-ראציונאלי של הקדושה.

הערפל והדממה הם גורמים חשובים בהיכל אל-הים. בחנוכת המקדש בירושלים אמר שלמה: "ה' אמר לשכון בערפל" (מלכים-א' ח', י"ב), וחקוק אומר: "וה' בהיכל קדשו הס מפניו כל הארץ" (חקוק ב', כ'). באמנות המזרח הרחוק יש גורם שלישי של הרושם הנומנוזי והוא גורם הריקות. השטח הריק מבטא את הנעלה.

יעקב אומר בבראשית כ"ח, י"ז: "מה נורא המקום הזה! אין זה כי אם בית אלוהים. שני המשפטים האלה מדגימים—לפי אוטו—מה שנאמר קודם על הנומנוזי. במשפט הראשון ניתן הרושם באופן בלתי-אמצעי, בלי פיתוח ובלי התבוננות ברגש וברושם. הוא כולל את האימה הראשונית עצמה, ואימה כזאת הספיקה בודאי במקומות רבים בעולם לעשותם למקומות קדושים, ואילו המשפט השני כולל את פיתוחה המחשבתי של החווייה ואת פתרונה.

לא רצייתי לעסוק בפלפולים הפילוסופיים וכ-אילו-פילוסופיים שבספר, בשאלה אם הנומנוזי הוא קטגוריה אפריורית או לא, וגם לא בשאלה אם הנומנוזי הוא סובייקטיבי או אובייקטיבי וכיו"ב, וכן לא רצייתי להתדיין עם אוטו הסבור שהנצרות היא שיא הדתות, שהרי מתוך הנתונים שבספר אפשר להסיק שהיהדות היא שיא הדתות, אלא רצייתי לעמוד על עיקר ערכו של הספר, שהוא מעורר את תשומת לבנו על קיומו ועל חשיבותו של הנומנוזי, ומביא אותנו לנסות להעלות מעומק הקדושה מה שניתן להעלות ממנו. מובן מאליו, שרק אדם המוכן לכך מבחינה נפשית, רק אדם הנרמו, עשוי להיעזר בדברים אלו על הקדושה.

יונאלית באלוהות. משל: נפשנו אפשר שתהיה מלאה שמחה מבלי שנדע מה גרם לרגש השמחה, אבל כשאנו שמים לבנו לחפש אחר הגורם לשמחה, יש והגורם מתברר לנו ואנו יודעים מה הוא; גורם כזה אינו אי-ראציונאלי. לא כן בשמחה הנגרמת על-ידי הנומנוזי, שגם אם אנו נותנים דעתנו למצוא את הגורם לשמחה כדי לתאר, אין אנו מצליחים לומר מה הוא. אנחנו יכולים רק לרמוז עליו, וזו כוונתנו באמרנו שהוא אי-ראציונאלי. זה טיבו של "האחר לגמרי", שלא ניתן לאמרו. והא הדין באימה, ביראה שהזכרנו. בפחד הרגיל, "הטבעי", יכולים אנו להגיד מה הדבר שמפניו אנו מפחדים, למשל נזק, תקלה, כליון. גם ביראת הכבוד המוסרית ברי מה מעורר בנו יראת כבוד, למשל מעשי גבורה ואומץ-לב וכיו"ב. לא כן הדבר ביראה שעליה דובר קודם, וכן בשגב, שהם אי-ראציונאליים כיופי, שאף הוא אינו ניתן לגיתוח ולהגדרה.

אוטו מביא מדברי גיטה האומר, שיש הבדל גדול בין השואף לצאת מן המואר אל החשוך לבין השואף לצאת מן החשוך אל המואר, היינו בין המצב שבו אני מרגיש שאין ההבהרה נתונה לי ואני מתעטף בערפל, לבין המצב שבו אני משוכנע שהמואר בנוי על יסוד עמוק שקשה לחקרו ואני מתכוון להעלות כל מה שניתן לי להעלות מתוכו. וזוהי המטרה בדברנו על הקדושה שאין לה חקר: להעלות מן העומק מה שניתן להעלות ממנו.

בזני המקדשות בימי קדם ידעו את סוד הנומנוזי, ובבניינים שבנו ניכרת התכוונותם לכך.

מדע האדם וראשית דתו של עם ישראל

רפאל הלוי

ממנה. עובדת "מלחמת תרבות" בין שתי האמונות המגובשות מונעת אפשרות תיאורטית של זהות התוכן ביום מן הימים.

(א) אם נניח, שהחודרים לכנען היו שונים בגייתם שתרם הערכית אל תופעות החיים והמות מוז של הנמצאים בכנען (לשון אחר: שתי שיטות-הערכה מגובשות, המנוגדות במהותן, מתנגשות זו בזו) מתקבל על הדעת, שהדבר יוליד "ועזוע תרבות" ובמהלכו יבואו דחיית "התרבות המתקפיה", או הרס "התרבות המותקפת". אם נקבל, אך לצורך הטיעון, את הסברה, כי אכן היתה אמונה חיה (ואולי אף ממוסדת) לחודרים לכנען, הרי הועמדה במבחן של התאמה לסביבתה הטבעית והחברתית החדשה. פירושה של ההתישבות בכנען בקשר לדתם של בני-ישראל: (א) הכרת אלוהי הארץ ומקומותיהם הקדושים (כגון *genius loci* של מצבות, מזבחות, מעיינות משפט ומרפא, עצים מגידי עתידות וכדומה). (ב) הכרת הפעולות הדי-תיות של תושבי המקום, המלוות את הפקת מחייתם (כגון טקסים עונתיים-מחזוריים של התחדשות הפריון: מה שמכונה בפנינו היום "חוקי הטבע"). (ג) הכרת השקפת העולם, המסבירה את א' וב' מתוך מסכת רעיונות כלולה ותובענית, הנמסרת מדור לדור בפעולות-חברה, במצבי תקשורת חגיגיים ובפעולות-חינוך לא-פורמאליות. עם גידול השוני בין אמונת החודרים ובין המציאות בכנען יש לצפות להחלשתה (ואולי אף להתפוררותה) בעקבות שינויי חברה ושינויי תרבות הכרוכים בהשתקעותם ובהתמקצעותם של מגדלי צאן ומיקנה. הדעת נותנת, שכל אדם בתקופת ההתנחלות בכנען (אם מן המשכילים ואם מהמון העם הפשוט) נאלץ להעריך את אמונות הסביבה, לקבלן או להתמודד עמן. ככל שמתעצם הניגוד בין שתי האמונות כן דוחק יותר הצורך להכריע בדבר ההשתייכות לאחת מהן.

(ב) הנחה אחרת טוענת, כי לא שתי אמונות מנוגדות ניגוד קטבי מתנגשות כאן. בני יש-

ראשית יצירתה של דת התנ"ך נחקרת על-ידי מדע האדם ועל-ידי מדע הדתות המשווה (ובין שני ענפי מחקר אלה נקודות-מגע רבות), כשכלל התמונה מואר על-ידי מדעי החברה¹. פרק הזמן שבין חדירתם של בני-ישראל לכנען להתארגנותם בה כמדינה עצמאית יתואר כשינוי מקום-מגורים (שינוי אקולוגי), שגרר שינויי חברה ושינויי תרבותה². עידן זה יודע מגע-ומשא חברתי יום-יומי בין שתי דתות, התנגשות ומאבק ביניהן, שעוררו את יצר הביטוי של עם-ישראל — להביע את מהותו ותפיסתו ביצירה במשך מאות שנים.

אעיר כאן הערות אחדות על בעיות-יסוד של דת התנ"ך, כשמחקרי מדע האדם משמשים להן כהנחות-עבודה בנסיון-שחזור של תהליך התהוותה ההדרגית של אמונת ישראל.

השפעת שינוי המקום על אמונתם של בני-ישראל המבקשים להתנחל בכנען תובן נכונה אם נדע היטב את מטענה הדתי של "חברת שבט פתוחה" זו ב"שעת האפס" שלפני החדירה. נקודת מוצא להבנתנו היא תיאור אמונתם לפני שהגיעו לכנען. להלכה נוכל לשער את אמונתם של בני-ישראל ב"שעת האפס" בשתי צורות: (א) כאמונה מנוגדת בתכלית לאמונות כנען; (ב) כמורשת מעורבת המשותפת לעמים רבים וכהתחלה חדשה

¹ קשרם של מדע האדם ומדע החברה השונים במדע הדתות המשווה ידוע, כמו גם השפעתם על המחקר בהיסטוריה של דת התנ"ך (הנחשבת ל"ציגה", כי סופרי התנ"ך מודהים בה ומתנגדים לתפיסות אחרות, המהדהדות ומתגלות בפולמוסיים) מוכרת היטב לעוסקים בנושא זה.

² ראה במאמרי: "תקופת כנען — כהתנגשות תרבות ביום" (תרביץ, ל"ה, תשכ"ו [1965]), עמ' 95-102; "השפעת ההתנחלות בכנען על אמונת ישראל" (בית מקרא, י"ג, תשכ"ח [1968]), עמ' 42-48; "ראשיתה של החברה הישראלית" (בצרון, ל"א, תשל"ל [1970]), עמ' 109-119; "מבני-ישראל לעם-ישראל ולעם נבחר" (ספר טרטקובר, תשל"ל [1970]), עמ' 117-123. רשימת ספרות מקצועית מצויה בהם.

באמונה החדשה). יתכן כי לנבלעים, כמו לנוש-רים, יש מטען-אמונה משלהם, אך אין לקבוע את ערכו ותפקידו של מטען-אמונה זה בהיסטוריה של הדת. יודעים אנו מן ההיסטוריה הכללית, כי לאחדים מתרכיביה של חברת שבט פתוחה זו ותק ונסיון בתרבות כנען. אם ננקוט לשון ספר דברים, עובדי בעלים ועשתרות הם. יכולים הם לשמש מדריכים ואף דוגמה מושכת לעליה בתרבות — ובמיוחד ל"אגשי שולים", שאין פיקוח יעיל של החברה עליהם, הנוטים לחיקוי חיצוני.

הבנתנו את תהליך התהוותה ההדרגתית והממושכת של דת המקרא היציגה תלויה בתיאור "שעת האפס". נקודת מוצא של תיאור התהליך: ירושת תרבות "בינלאומית", שימוש לא-מודע במושגי העידן והאתר. אין יצירה בתחום התרבות "יש מאין". ההשתקעות בכנען פירושה ממילא מגע-ומשא חברותי יום-יומי של מיעוט ורוב, של מובלעות גטולות-תקשורת ממוסדת ביניהן⁶ עם עממי כנען ואמונותיהם. השפעת אמונות אלו נספגת בצינורות לאין מספר, ביודעים ובלא יודעים. אוכלוסיות שונות (אף הן מורכבות מיסודות אֶתְנִיִּים רבי-גוונים) הנמצאות זו בצד זו מתיחסות זו אל זו. מתהווים מקומות-תורפה לסיגול חידושים מהיר ונוצרים מוקדים לשמירת המסורת והתנגדות לפגיעה בה. ארץ כנען: אזור גיאוגרפי קטן-היקף, אך רב-פנים, מבוותר ליחידות קטנות ועצמאיות, המאוכלס יסודות אֶתְנִיִּים שונים (עקב גדידות-עמים וכיבושים רבים). התייחסות אחידות התרבות? העדר הרציפות בין מקומות-התיישבותם של בני-ישראל בכנען (שפירושו

ראל הם "ערב רב": יסודות אֶתְנִיִּים שונים מתחלפים במרוצת מאות שנים. פירוש הדבר בקשר לקורות התהוותה ההדרגתית והממושכת של דת המקרא היציגה³: קבלת אמונה ונטישתה. חטיבת תפעול (משפחה מורחבת, או פלגי שבט, או מקום-יישוב קטן של חמולה) ויחידת הפולחן זהות. השתייכות אל חברה אומרת גם דבקות באמונתה; כשם שעזיבת חברה והצטרפות ל-זולתה באות על-ידי קליטת אמונתה של האחרונה⁴, בתהליך סוציאליזציה שני (אם יש מרחק ניכר בין שתי שיטות-אמונה). הבדלים מעטי-משקל יתכנו בין מקום למשנהו, ואף בין קבוצות-השתייכות לבין עצמן (באותה מדת חשיבות, שם-יחסים להם המאמינים באלים שונים ורבים בהיגיון דואליזם). אלה המסתפחים לבני-ישראל ונעשים אחד מרכיביו רבי הגוונים, יקבלו את אמונתם. (מה הביאו אתם? מה תרמו לה? במה השפיעה זו על מטענם הרוחני?) אלה הנושרים ונקלטים באיגודים אֶתְנִיִּים אחרים יסגלו לאמונת קולטיהם. (אף אם נוטלים עמם יסודות-אמונה משלהם, לא ימנעו הללו טמיעה

³ H. Ringgren: *Israelite Religion*. (1966) [1963], Th. Ch. Vriezen: *The Religion of Ancient Israel*. (1967) [1963], G. Fohrer: *Geschichte des israelitischen Religion* (1968). Cf.: J. J. Dougherty: "The Origin of Hebrew Religion: A Study of Method" (*CBQ*, 17, 1955), pp. 138-156; W. A. Irwin: "The Study of Israel's Religion" (*VT*, 7, 1957), pp. 113-126; I. Engnell: "Methodological Aspects of O.T. Study" (*SVT*, 7, 1959), pp. 13-30; J. Barr: "The Meaning of 'Mythology' in Relation to the O.T." (*VT*, 9, 1959), pp. 1-10; J. C. Futrell: "Myth and the O.T." (*CBQ*, 21, 1959), pp. 265-282; B.S. Child: *Myth and Reality in the O.T.* (1960), G. W. Ahlström: *Aspects of Syncretism in Israelite Religion*. (1963), J. A. Soggin: "Der offiziell geförderte syncretismus in Israel..." (*ZAW*, 78, 1966), pp. 179-204

⁴ ספרות-אגרית תרמה אך מעט לפתרון של בעיות-יסוד במחקר ההיסטוריה של דת התנ"ך. ראה סכימו J. Gray: *The Legacy of Canaan*. של (1965²), Cf.: idem: "Social Aspects of Canaanite Religion" (*SVT*, 15, 1966), pp. 170-192

⁶ חוקרים גרמניים בראשית המאה שלנו הניחו את קיומה של ברית י"ב השבטים על בסיס פולחן משותף לכולם. יצא לראשונה (לפי מיטב ידיעותי) נגד הנחה זו: H. M. Orlinsky: "The Tribal System of Israel and related Groups in the Period of the Judges" (in *Studies and Essays in Honor of A.A. Neuman*. 1962), pp. 375-287; reprinted in *Oriens Antiquus*, 1, 1962), pp. 11-20. מענין לבדוק את השוני הרב בתאוריהם של ה' רינגרן, ת"כ פריזן ו-ג' פורר את השמוש בפריט זה בניסיונותיהם לקבוע לו מקום בשחזור האמונה בתקופת ההתנהלות בכנען.

של בני-ישראל על פגישתם באמונות-כנען לא היתה השתעבדות להן, אף לא קליטת יסודות שאולים מהן ללא שינוי, כי-אם שיקום עצמם לקראת יצירות משלהם (הסותרות את אלו של "התרבות המתקפה"). מקרים דומים, שאפשר להשוותם אל קורות עם-ישראל וללמוד מהם להבינו נכונה, ידועים לי רק בהדירת הוודים דרך ההימאלאיה דרומה ובגלי הפלישה של שבטי יוון להצי האי הבאלקאני. הצד השווה בשלושה מקרים אלה: המתנחלים החדשים נתקלים בתרבות מפותחת מתרבותם הם. פגישה זו מפרה את כשרון היצירה שלהם להביע עצמו. מידה גדושה של רגש-עליונות מצויה בביטוייה של יצירת תרבות חדשה זו גם בהודו וגם ביוון.

עם ישראל נולד משני יסודות אֶתְנִיִּים: (א) נודדים-למחצה, העוברים להשתקעות (אלה שאינם מסתגלים להתיישבות על הקרקע נוטשים ונעלמים); (ב) מתיישבים שכבר עבר עליהם תהליך השינוי לפני דורות אחדים. שני יסודות אלה מורכבים מקבוצות אחדות. משקלם של שני היסודות האֶתְנִיִּים רבי הרכיבים בהתהוות עם-ישראל נסתר מעינינו. עם-ישראל מתגבש רק לאחר מאות שנים של עזיבתם וספוחם של בתי אב ושברי שבט, בוכות מאורעות-היסטוריה משותפים והתנסות בהם בצותא: על-ידי הזמן. רכיביה הססגוניים של האומה החדשה מופיעים בעם-ישראל כישות חדשה, שטשטשה בהרבה את הבדלי עברה. התלכדות היסודות האֶתְנִיִּים המרובים לעם חדש (המקים הסדר-חברה משלו) מתרחש על אדמת כנען, בימי דוד ושלמה המלכים. ראשיתו של עם-ישראל: מצע רעיונות חדש, מצע רעיונות דתי.⁷

כינויו של פרק בקורות התהוותה ההדרגתית והממושכת של דת המקרא היציגה על שם "כנען"⁸ יוצדק אם נזכור כי רק לשבעה עממי

חוסר-תקשורת ממוסדת ביניהם) יוצר מרכזי פולחן אחדים (שפירושו הבדלים במסורת וב-מנהגים, פיתוח "תורות" שונות). גם אם היתה אי-פעם אמונה משותפת לכולם, הרי היא מת-גוונת גוון מקומי מיוחד על חשבון האחדות של תקופת "שעת האפס".

מחקרים בהתנהגותם של מתגרים חדשים בזמננו מלמדים, כי בראשית דרכם בארץ הקליטה נוטים הם לזהות את שיפור מעמדם להידמות אל קולטיהם (אף כי אלה מסתגרים מפניהם לעתים קרובות) ולכוף את מנהגייהם הם למנהגי הסביבה החדשה. עלייתם בסולם החברה תובעת מהם ויתורים על מסורתם המקודשת. השתלבות רא-שונית פירושה: ערבוביה של ישן וחדש. לאחר התבססותם בארץ הקליטה תיתכן התעוררות של תגובה שונה: עיצוב תודעת עצמם, רצון להגן על ייחוד דיוקנם ולטפח את ההודות בינם לבין עצמם, וכן בינם לבין הנשאים בארץ-מוצאם.

על-פי מחקרים אלה ולפי הנסיון ומראה-העינים כאן ועתה — המשך-קיומם של בדוים אפילו במדינות המנסות כוחן במודרניזאציה על-פי דפוסי המערב — יש מקום לשער את שלבי הסתגלותם של בני-ישראל אל תרבות כנען. דורות נמשכה בודאי "התכנענים" — בקשת רחבה של תודעה ודרגות עצמתה. מתכנענים ומתכנענים-למחצה מסגלים לעצמם את תרבות הסביבה רק באופן חלקי ובמיוחד מצדה החיצוני: מכשירי עבודה ותשמישי נוחות. חיצוניות של תרבות נקלטת תמיד בקלות ובמהרה. סיגול הערכים ושיטת התלכדותם למסכת תובענית: לא בהכרח יצטרפו. הרבה ממנהגי כנען יכולים לקסום לחקיינים. שאלה חשובה: באיזו מידה מבטא שימוש חלקי מעין זה את התוכן הכנעני גם בחברת שבט של בני-ישראל? אף אם נניח קיום-ייחוד של אמונות שונות, תיקבולת, או נקודות-מגע רבות ביניהן⁹: ביום מן הימים, בתוקף גורמים סמויים מעינינו, נפרדו הן זו מעל זו ואף התנגשו זו בזו. תגובתם

⁷ ראה במאמרי: "דמות המלך בישראל" (תרביץ, ל', תשכ"א [1961]), עמ' 314-340, 241-231; "חדושי פולחן של דויד המלך ומקומם בקורות האמונה ביש-ראל" (בית מקרא, י"ד, תשל" [1969]), עמ' 91-112.

⁸ בקשר למשמעותו של הכנוי "כנען", ראה: J.C.L.

⁹ זאת מסקנתו של W. F. Albright: *Yahweh and the Gods of Canaan*. (1968) esp. pp. 179 f, 229.

המקרא במושג "כנען" הוא תיאולוגי, ולא אֶתְנִי או היסטורי. מושג זה מתגבש מתוך מבט לאחור על תלאות העבר ובו מובעות דעות על "תועבות הגויים"¹¹ ולא עובדות¹².

מכל ההשפעות האפשריות משקל מיוחד יש לפולחן הפריז, לטקסי המין העממיים¹³ ולעבודת המת¹⁴ (וקשר פנימי הדוק קיים ביניהם, שעדיין לא נחקר כל צרכו). אבל יש להבליט היטב: אין רק דת-כנען אחת. יש אִי־אלו אמונות והן מִש־פיעות — כל אחת בנפרד — על המתנחלים. עבודת בעל ועשתורת נתפסת מכל האמונות האלו על־ידי אסכולה תיאולוגית אחת מרבות כנציגת "תועבות הגויים", כאלילות המובהקות ביותר. לכל שאר חברי הפנתיאון (ולא רק לצדדיים, כִּי־אם לחשובים בהם וביניהם לאל עצמו¹⁵, בצורותיו המקומיות השונות) אין התנגדות. הם יכולים להקלט ולהתאזרח. עיקר הסלידה מופנה כלפי הדת של אלוהי פריז הטבע, בגיבושה הרבים באזור (והרבה מאוד משותף בגיבושים מקומיים

כנען נועד תפקיד מכשיל בתודעת ההיסטוריה של עַם־ישראל (במשמעות כפולה: מדינית ודתית גם יחד: שעבוד לשלטונם וקבלת אמונתם). לכל שאר האויבים אין מיוחסת השפעה על האמונה. אמנם זכורים נסיונות־היסטוריה כאויבים גם בקשר לעמים אחרים, אך הם לא היו לחרם ולקללה¹⁶. קללת כנען מוחדרת על־ידי דורות מאוחרים לראשית התהוותה של האנושות. נימוקי הקללה משקפים משפט־הערכה של מצב חברתי מסוים ומשרתים שאיפה מסוימת. רעיון זה משלים את תודעת עַם־ישראל את עצמו ואת מקומו בעולם; הוא חלק משזור היטב, בלתי־נפרד ממצע־רעיונות דתי תובעני, המגבש תודעת יעוד. מעשי עמלק נחרתים עמוק בתודעת האומה. פלשתים (כובש אדיר־כוח, היושב במרכו־פולחן ושוקד על דיכוי המנוצחים), הערלים היחידים, למרבה הפליאה נשארים מחוץ להיסטוריוסופיה של המקרא ומתוארים באופן מציאותי וללא מגמתיות. מאורעות מכריעים יחידים אף נעשים לגורם היס־טורי (כגון שעבוד מצרים, או הנצחון על מדין), אבל "מלחמת תרבות" מצויה אך ורק עם השפעת כנען. הבו והשנאה אליה מועברים אל עבר מיתני־למחצה¹⁰, כמו על־פי צו אלוהי, מעבר להסתברות בהיסטוריה. שימושם של סופרי

¹¹ על "תועבה", ראה: N. Glueck: "Deuteronomy 23 : 8, 9" (in *N. M. Kaplan Jubilee* Vol. 1953, pp. 261-2

¹² כל התיאולוגיה, המובעת במושג "כנען", קנינו של ספר דברים. א) האם תפיסה זו חדוש גמור ומ־הפכני של ס"ד? או יש לה שרשים ותיקים נסתרים מעיינינו? ב) "מלחמת תרבויות" זו מתנהלת בין תיאולוגים? או בין הדיוטות־מאמינים?

¹³ T. Worden: "The Literary Influence of the Ugaritic Fertility Myth on the O.T." (*VT*, 3, 1953), pp. 273-297; R. Patai: "The Goddess Asherah" (*JNES*, 24 [82], 1956), pp. 37-52; idem: *The Hebrew Goddess*. (1968)

¹⁴ ראה במאמרי: "ראשית הגבואה בישראל" ובמיוחד *HUCA*, 31, 1960 Cf.: W. F. Albright: "The High Place in Ancient Palestine" (*SVT*, 4, 1957), pp. 242-258; A. F. Key: "The Concept of Death in Early Israelite Religion" (*JBR*, 32, 1964), pp. 239-247; N. H. Snaith: "Justice and Immortality" (*SJth*, 17, 1964), pp. 309-324 O. Eissfeldt: "El and Yahweh" (*JSS*, 1 1956), pp. 25-37; F. E. Eakin Jr.: "Yahwism and Baalism Before the Exile" (*JBL*, 84, 1965), pp. 407-414; R. Rendtorff: "El Ba'al und Yahwe" (*ZAW*, 78, 1966), S. 277-291

Gibson: "Observation on Some Important Ethnic Terms in the Pentateuch" (*JNES*, 20 [78], 1961), pp. 217-238; M. C. Astour: "The Origin of the Terms "Canaan," "Phoenician," and "Purple"" (*JNES*, 24 [82], 1965), pp. 346-350

⁹ על קללת כנען ונסיון לקבוע את סיבתה וזמנה, ראה: A. Van Selms: "Judge Shamgar" (*VT*, 14, 1964), pp. 294-309; D. Neiman: "The Date and Circumstances of the Cursing of Canaan" (in A. Altmann [ed.]: *Biblical Motifs, Studies and Texts*, 3, 1966), pp. 113-134

¹⁰ על ההבדל בין הצגה מגמתית של סופרי התנ"ך למגע־ומשא היום־יומי. ראה: A. Van Selms: "The Canaanites in the Book of Genesis" (*OTS*, 12, 1958), pp. 182-213; A. H. Van Zyl: "Israel and the Indigenous Population of Canaan According to the Books of Samuel" (in *Studies on the Books of Samuel*. 1960), pp. 67-80

פעל איש במצב היסטורי מוגדר, אשר נוכל לראותם כהתחלה חדשה.

רצונו של עם ישראל להיות "עם סגולה", חברה כאריסמאטית¹⁹, ולא רק עם ככל העמים, ולא רק להשתלב בסביבה ולהתקבל בה, הוא גורם היסטורי שיש להתחשב בו. רצון זה נבחן במשך מאות שנים רציפות במבחנים קשים. תפיסות רבות הן ואף חילוקי דעות ביניהן. תדירות-הופעתם של בעלי חויה דתית (נביאים), הויכוח ביניהם ועל מעשיהם בקרב הציבור, מוקפים את השקפת העולם. תהליך זה מוגבר מאוד בימי הריפורמות וריפורמות-הנגד, עד שנופלת ההכרעה בשאלה: האם להבליט את השוני מהסביבה? או להכליל בתפיסות הזמן וה- מקום?

גיבוש מצע הרעיונות הוא תולדה של מאות שנים של מגע-ומשא חברותי יום-יומי ב"ארץ דר-לאומית". גם פלשתים בפרק-זמן זה מגיעים לכנען. לפגישתם עם תרבות-כנען תוצאות שונות לחלוטין. הם מצליחים להגן בסביבה טבעית ואנושית חדשה להם על תודעת המוצא והלאום שלהם, אבל נטמעים בה מבחינת התרבות ואף סוגדים לאלוהי הארץ. הם מתערבים בתושבי המקום בנישואי תערובת, אולם גם דורות מאו-חרים נקראים פלשתים²⁰. והדבר צריך עיון וב-דיקה מדוקדקת: במה דומות ובמה שונות תול-דותיהם וקורות האמונה שלנו? מדוע נוחים הם יותר לקליטת אמונתם של הנכבשים על-ידיהם? וכיצד תוסבר התנגדותם של בני-ישראל להס-תגלות אל אמונותיהם של עממי כנען? מדוע חזקה יותר הרגשת השוני שבהם מ"לאומית" פלשתים?

19 W. M. Watt: *Islam and the Integration of* (1961²) Society. מכנה את עולם המוסלמים "חברה כאריסמאטית". אם אכן יש חברה שמותר לקרא לה בשם זה, סבורני שהיא "עם סגולה" המתהווה ב"כנען" ל"ישראל".

20 אין בידנו עדויות-היסטוריה ישירות מאת פלשתים עצמם להעיד על קורותיהם בכלל ועל תולדות אמונתם בפרט. לכן אין בסיס מספיק להשוואה שיטתית.

אלה). בדת-חקלאים¹⁶ זו בלחמים "מלחמת תרבות". ביום מן הימים, בתקופה לא-ידועה, דוחים אותה לחלוטין. בבררנות זו חבוי שורש היצירה המאוחרת, העתידה להתפתח להשקפת עולם כלולה ותובענית.

דחית השפעת כנען מוגדרת בתעודות רק משלהי המאבק: קללת כנען וגיבוש תודעה של עם סגולה, "ממלכת כהנים וגוי קדוש", "עם לבדד ישכן". תעודות אלו מעידות באורח חד-משמעי: לפגישת האמונות של "כנען" ו-"ישראל" סופה פניית עורף גמורה ל"כנען" ורצון להיבדל ממנה וליצור דבר-מה שונה, דבר משלו. עם-ישראל מגיע בסוף עידן-כנען¹⁷ לידי הכרת עצמו ואף מסוגל להביע עצמו¹⁸: הוא שונה מסביבתו ומעריך שוני זה כערך חשוב, שיש להדגישו ולטפחו, כדי ליצור דבר-מה חדש ומ-יוחד רק לו. יש להניח כי ההינתקות מן המצוי בסביבה ובעידן גוצרת מתוך מאבק ממושך וחיפוש מתמיד אחר העצמי וביצירות רבות שבסוף התהליך מתלכדות באחדות התפיסה. אין אנו יכולים להראות על נקודת פילוג, על חווית דת, שבעקבותיה באו אותה פנית עורף ואותו רצון להתרחק ולהסתגר. דומה שלא קרה דבר ולא

16 המותר ורצוי לתפוס את ההתנגשות בין אמונות כנען ואמונת התנ"ך הרשמית-היצירה כדת חק-לאים מול דת מגדלי צאן ומקנה?

17 סוף לעידן כנען בא עם כינון הממלכה של "ישר-אל". משמעותו של משפט זה בתולדות התהוותה ההדרגתית והממושכת של אמונת ישראל הרשמית-יצירה: מעבר מדו-ערכיות ביחס כלפי אמונות-כנען לגבוש מצע-רעיונות תיאולוגי ממלכתי. השאיפה לטפח את ה"ישראל" המיוחד ב"חברה סגורה" גשורת תמיד שאיפה בלבד ואינה מתגלמת במלואה. אולם שאיפה זו משפיעה על החברה. היא מנסה לחולל שינוי-חברה על-ידי כפיית ער-כים הקשים מדי להגשמה.

18 גם עמים אחרים בסביבת כנען מתגבשים בערך באותה עת כאומה המקיימת מדינה עצמאית. אבל רק בישראל התלכדות לאומה מלווה יצירת מצע-רעיונות מגובש והיסטוריוסופיה דתית (ולה דעה ברורה על העבר ועל העתיד) שתהא לגורם היסטור-רי: הוא המכוננת את תגובת ההמון על מאורעות-חייז והיא המשמשת בסיס לפעולותיו. אדום, מואב ועמון, פלשתים, ארמים ופיניקים לא הורישו ספ-רות מעין התנ"ך. עובדה זו מייחדת את התופעה בהיסטוריה.

ספר האמונות לרבי שם טוב בן שם טוב

גניזתו וגילויו

מאיר בניהו

ר' אברהם ב"ר שלמה ארדוטיאל עליו, והוא שדי-בר קשות על החכמות קורא לו "החכם הפילוסוף בן חכמים בן מלכי קדם ה"ר ש"ט בן ש"ט ז"ל". אף בני נכדיו התביישו בחיבורו של זקנם והסתירוהו. בתעודה שבכתב-יד (באוסף בניהו), שנכתבה בלי ספק בידי ר' מאיר ׳ וירגה ממגור-רשי ספרד בבואו לשאלוניקי, נאמר על "לוי הרשע... ושני אחיו הפריצים" שהיו יועציו של מלך פורטוגאל בענייני היהודים והם שזממו עליהם רעות. הם השליכו "כל ספרי אביהם בבית הכנסת הגדולה אשר בלישבונוה... ובתוכם בא זה האור שהיה להם למחשך, כי היו מתביישים ממה שמדבר אביהם כנגד הר"ם במו"ל ולכבודו גנוזהו".

הספר ניצול ונתגלה בשנת רס"ו. שומע אתה זאת מלשון התעודה: "החסידים... שמו נפשו-תם בכפם והוציאו לאור משפטו", בשעה שעמדו ספרי הקודש להישרף. אם היה מצוי כלום היו מסכנים עצמם למענו, אלא ודאי שהיה טופס יחיד. זהותם של לוי ואחיו תתברר בלא להיודקק להשערות. ידוע לוי בן שם טוב מחכמי סארא-גוסה שכבר לפני הגירוש נתפש לדעות נפסדות. הוא הורה לגלות לאינקוויזיציה כל אנוס שנשאר דבק ביהדות, כדי שלא לעבור על איסור החרם והשבועה שהוטל עליהם מטעם המלכות. נימוק זה מתמיה ביותר, שבמקום לעבור על איסור אחד נמצא שהוא גורם לעקור כל אותה תורה שציוותה על כך. וגם אם תמצא לומר שעשה זאת מפחד השלטון, הרי גדולה חומרתה של מסירה. חולשה זו פירצה היא שקראה ללוי בן שם טוב ליי-הפך לאויב הדת שבשמה שירת ולבגוד בעמו. האם הם כבשו את ספר האמונות ולא הוציאו אוהו לרשות הרבים או גם אבותיהם? דברי המקור "ולכבודו גנוזהו כ"כ זמן", ודאי שאין לפרשם על השנים שהיו בפורטוגאל אלא משעת

רבי שם טוב בן שם טוב (נפטר בספרד בשנת ק"צ, 1430) מגדולי החכמים בספרד היה, ראש ישיבה, פילוסוף ומקובל. בספרו "ספר האמונות" נלחם במתפלספים ועיקר חיציו הפנה כלפי הרמב"ם וכתב עליו דברים שכמותם לא נשמעו אלא בראשית הפולמוס על כתביו. לדעתו דברי הרמב"ם מגמתם היא לצמצם את פעולות ה' שלמעלה מן הטבע וגוררים להעמדת הפילוסוף-פיה למעלה מן התורה. ר' שם טוב ביקש להסיר לב בני דורו מאחרי הפילוסופיה, שבעטייה נחל-שה אמונתם ולא עמדו בגזירות השמד, שלא כדרך היהודים שתמיד מסרו נפשם על קידוש ה'. הרוח שהיתה בביתו של ר' שם טוב ׳ שם טוב כבר נשתנתה בימי בניו ר' יוסף ור' יצחק. הם גוננו על הפילוסופיה ובייחוד על הרמב"ם והיו למפרשיו הגדולים של ספרו מורה נבוכים. ר' יוסף היה דרשן ידוע בספרד, תיבל את דרושיו בדעות הפילוסופים, הביא מספרי נוצרים והתווכח עמם בשאלות דת. אף הוא פירש את ספר המידות לאריסטו והשלימו בשנת רט"ו, והוא נמצא עמנו בכמה כתבי-יד, וכן כתב כמה חיבורים על ספרי אבן רשד. דרכו לגשר בין דעות הרמב"ם והפילוסופים לדעות המקובלים ומתנגדי הפילוסופיה כאביו. כמותו כן אחיו הצעיר ר' יצחק, פירש את ספרי אריסטו וכל חיבוריו הרבים עניינם פילוסופיה וספרו "לחם הפנים" הוא פירוש על מורה נבוכים חלק א (כ"י המווי-און הבריטי 912). בנו של ר' יוסף, ר' שם טוב השני, אחז מעשה אביו, תירגם כמה מפירושי אבן רשד לספרי אריסטו והוא מחברו של הפירוש הידוע "שם טוב" על מורה נבוכים (ויניציאה שי"א) ובספרו "דרשות התורה" (שאלוניקי רפ"ה) הביא משיטות הפילוסופים. ספרון זה השלימו ר' שם טוב בשנת רמ"ט. הוא גלה לפורטוגאל בזמן הגירוש ונפטר שם, כעדותו של

כשלונם של גדולי חכמי ישראל שהלכו אחרי הפילוסופיה. אילו היה ספר הזוהר מגיע לידיהם לא היו כותבים מה שכתבו. דעתו כדעת ר' שם טוב, שהפילוסופיה פוגעת בעירקי האמונה.

ב

ר' יוסף אבן שם טוב מביא את ספר האמונות ועם שהוא נוהג באביו דרך כבוד הרי גיכר שהוא חולק עליו בכל, לרוב ברמז ולפעמים במפורש. ספרו 'כבוד אלהים' (פירארה שי"ו) דומה שאינו אלא חיבור לבטל דעת אביו. ובו יאמר: "וכבר ראיתי קצת מחכמינו מני הספקות המתחייבות להנחתם אלה קצת מעצם הדת, כמו שעשה בזה אדוני אבי ז"ל בתחלת ספר האמונות אשר לו, כי הוא הוכיח אותם בזה מאד. ואם היה שכוונתו ז"ל היתה רצויה ומעשיו לשום שמים, ואני אינני כחולק על רבו חלילה לי מה' ואף כי אחרי מותו, אבל כמתנצל וחוקר על תכלית כוונתו וחכמתו... כבודו במקומו מונח, הנה לא השיב על דבריה' [של הפילוסופים היוונים] ולא סר מעלינו תלונת מופתיהם. אבל אני לא אראה זה נעלם ממנו ז"ל עם תכלית חכמתו בהפלגת הגלותו, אבל שהוא התוכח עם החכמים הישראלים המאמינים תורת משה שבכתב ושבטל פה והם המקבלים בהכרח אותם ההתחלות לפי סברתו... " (דף 4א). הוא מביא דעת אביו על הניגוד שבין התורה לפילוסופיה וכותב שבספרו עין הקורא שעשה לדרשני ומנו, הסיר "אותם השבושים והדמויים אשר בעבורם חשבו ששתי הדרכים אחרות בתכלית" (א23).

במקום אחר דן בשאלה, מהי חכמה יונית ואם מותר לעסוק בה או אסור, וכתב: "והנראה מדברי אדוני אבי הר' שם טוב וזכרונו לברכה, שזאת החכמה היא אשר גזרו עליה. וזה שכתב זכרונו לברכה בספר האמונות אשר לו, הוצרכו רבים ונכבדים בספרד ובמלכויות אחרות מחשובי בני הגולה לחקור ולדרוש בחכמת היוונים והיש מעאלים ויתר האומות הנמשכים אחריהם בדרכי החקירה. וגם כי רבותינו הקדושים גזרו על חכמה יונית, מהם היו קרובי' למלכות והוצרכו לעיין

פטירתו של ר' שם טוב הראשון. אכן מכל כתבי היד הרבים של ס' האמונות לא נמצא אלא כתביד אחד שנעתק בספרד או בפורטוגאל.

העיון בכתביד זה של ס' האמונות הנמצא כיום בגנוזי בית המדרש לרבנים בניו-יורק מעורר התרגשות גדולה. מי האמין שאותו כתביד שה- חסידים בפורטוגאל חירפו נפשם עליו והצילוהו, שאבד מקרב החכמים יחזור ויתגלה? בגליון נמצאת עדות שנייה על גילוי של ס' האמונות מידי בעל התעודה הנזכר עצמו. דבריו קצרים במקום זה אבל אינם עניים ומשלימים את הידיעות שבתעודה הראשונה, שומע אתה שאכן "בניו [של ר' שם טוב] ובני בניו גזרו זה הספר". לדעת הכותב צפה זאת המחבר ולמד זאת מדבריו בסוף התקדמה, שכדי שלא ייחשד "כי לא עמדתי על דעותיהם" של החכמים שיצא נגדם יביא את דבריהם ואחר-כך יסתרם, והכוונה היא בעיקר להרמב"ם. לפיכך כתב הערתו ליד דברים אלה. אכן חשד זה מוצא אתה בכלל הטענות של בני ר' שם טוב "שבאו אנשים ויחפאו על הרב [הרמב"ם] דברים אשר לא כן". מה שעשה ר' שם טוב להרמב"ם לדעת בניו עשו הם לאביהם.

ראיתנו מתחדדת גם בשאלת התגלותו של הספר. בני ר' שם טוב ובני בניו הסתירו בידיהם את החיבור וכך היה נשאר בידי המשפחה לדורות ואיש לא היה יכול להיות נאות לדבריו אלמלא גירושם לפורטוגאל וגזירת המלך על הספרים. הקללה שבפקודת מנואל, שחייבה כל יהודי להביא את כל הספרים העברים שבידו לבית הכנסת בליסבון, נהפכה בעניין זה לברכה. מעתה הוצא הספר מידי מסתיריו. אין ספק שנמצאו חכמים שידעו כי טופס יחיד ומיוחד של ספר האמונות היה בידי צאצאיו של ר' שם טוב והיה ברור להם שגם הוא בכלל הספרי שגזרו בבית הכנסת. מרוב חשקם בספר סיכנו נפשם והוציאוהו בתחבולה וכך יצא טבעו בעולם. כיצד נגאל? כלום הצליחו לפרוץ את שערי בית הכנסת הנעולים או על-ידי מתן ושלמונים? — לא פורש. שאר הערותיו של ר' מאיר ין וירגה הן בעניין

"וכאלו הדברים עצמן מצאתי שכתב החכם הנאמן כה"ר יוסף בנו לבעל הספר הזה בחבורו המכונה כבוד אלהים".

ג

אכן, בעיני בניו ובני בניו של ר' שם טוב היה ספר האמונות בחינת קלקלה וכל שיעשו לתיקנה אינו די. כל הדורות התייסרו והתפתלו בכך והדבר היה להם כאות קין על מצחם. אביהם הוא גדול שבגדולים והם נכנעים ללמדנותו ול- חסידותו, לומדים וניזונים מתורתו, אבל פולמוסו עם הרמב"ם הוא כאש בעצמותיהם ולא יוכלו כלכל. אנוסים הם לחלוק על אביהם בפרהסייה לרוב במרומו אבל גם בגלוי. ואין בדברי ר' יוסף שאינו כחולק על רבו אלא התנצלות של מי שמצפוניו מייסרו ואוי לו אם יאמר אוי לו אם לא יאמר. לא זו בלבד אלא כל עיקר חיבוריהם של הבנים לא בא אלא כדי להשיב עליו ולהדוף השקפותיו על הרמב"ם. בכך היו תוצאות חיבורו של ספר האמונות היפוך כוונת מחברו. נתעוררה תנועה להגות בספר המורה ולפרשו וגם חכמים אחרים חיברו ספרים על הפילוסופיה של היהדות לאורו של הרמב"ם, ונראית הסברה שבסיבות התחברותו של ספר העיקרים לר' יוסף אלבו נכלל גם פירסומו של ספר האמונות. ומכל מקום כנגד אותם שנהו אחרי דעותיו של ר' שם טוב. הן כך כתב ר' יוסף אלבו בספר העיקרים (א, ב): "והוצרכתי לכתוב כל זה לפי שראיתי קצת קלי עולם חכמים בעיניהם מרחיבים פה ומאריכים לשון כנגד גדולי עולם בלא דעת ובלא תבונה". ומן ההקשר נראה שכוונתו להרמב"ם. שני ספרים אלה הם מתוצאות ויכוח טורטוסה. ספר העיקרים חובר לדברי ר' אברהם זכות בשנת קפ"ה, ובאותו הזמן כתב ר' שם טוב את ספרו. שניהם ביקשו להעמיד תריס בפני הפרוענות, השמד והמשבר הרוחני שפקד את יהדות ספרד אחרי ויכוח טורטוסה, וכל אחד בדרך אחרת. העיקרים של הרמב"ם המבוססים על הפילוסופיה שאינה מפיסה בין יהודי לשאינו יהודי, לא היה בהם, לדעת ר' יוסף אלבו, לחזק את ידיהם של אלה

בדרכי הדבור ופתחו פתח להם והעלו להם סולם לעלות וליכנס לאמונות... ובעיון הספרים ההם נמשכו לחקור במה שאחר הטבע וחקרו בנפש ובשכל... עד שעיניו בכלל ספריהם... כבודו במקומו מונח. ולכן אצלי איננה אסורה מדין התלמוד וכל שכן שיגזרו עליה מטעם חלוש והוא לעז להם... (דף 29ב).

כדרכו זו של בנו ר' יוסף כך דרכו של אחיו ר' יצחק. שניהם ביקשו להציל את הרמב"ם מה- שגות אביהם ולהוכיח שהרמב"ם לא זו כמלוא הנימה מאמונת ישראל. ודומה שלא חיבר ר' יצחק את פירושו על מורה נבוכים אלא להסיר מן הלבבות דברי מתנגדיו של הרמב"ם ובראש וראשונה במה שחשדו אביו. שהרי כך הוא כותב בהקדמתו: "שדברי הרב אין בהם נפתל ועקש ואין בהם הפך תורתנו כי כל דבריו משפט כמו שתראה בע"ה, אלא שבאו אנשים ויחפאו על הרב דברים אשר לא כן וכי" (א4). ובסוף ספרו יאמר: "וגם פירשנו דעות חכמי הקבלה האמתית כפי האפשרי לנו... ופירשנו כמו כן שהוא רמז בהרבה דברים אל דעות הקבלה, עם היות הוא לא דרך באלו הדברי כי אם כפי חכמתו לא כפי הקבלה. וביארנו כמו כן שמה שייחסו לו הר"מ גרבוני והר' זרחיה הלוי ורבים אחרים מן הקדמות וגם ממיניות אחרות שהוא לא כן, אלא שהם דברו על הרב תועה".

משיגו הגדול של ר' שם טוב הראשון, ר' משה אלאשקר, תקף אותו והעמיד את חיבורי הבנים לעומת ספרי האבות והוא דוחה סברת האב ושומע לדברי הבנים. הוא דוחה פירושו של ר' שם טוב לדברי הרמב"ם בספר המורה (א, לד) "אי אפשר למי שירצה השלמות האנושי אלא אם כן התלמד תחלה במלאכת ההגיון ואח"כ בלמודיות על הסדר", שכאילו מקנה הרמב"ם חשיבות לחכמות על התורה, שאין האדם מגיע לשלימות בלימודה אלא על-ידי החכמות. דעת ר' משה אלאשקר שבאומרו השלימות אין כוונתו אלא על חכמת המופת הנקנית בשכל לא על שלימות ישראל, ששלמותם תלוייה בחכמת התורה והנבואה אשר היא למעלה מן השכל.

של ר' שם טוב ועד לגירוש לא נמצא מי שהלך בדרכו. העדות היחידה להערצת הספר הוא שער ספר האמונות שבכתב־יד הגזכר, אבל גם אותו כותב מנה בכלל מעלותיו של ר' שם טוב היותו פילוסוף אלוהי "גדול בדורו כאריסטו", הוא שביקש המחבר לקעקע את אשיותו. כלום הבין הסופר מה שידו כתבה? דומה שמכאן גם תשובה לשאלתו של ר' משה אלאשקר שצוח: "העבודה תמה אני איך עמדו הראשונים על הספר הזה ולא גזרו לשרפו ביום הכפורים שחל להיות בשבת, שעשאו לרבי" הרב [הרמב"ם] ז"ל כופר בעיקר... " (נא). הספר נתחבר כנראה בסוף ימיו של ר' שם טוב וכיוון שעם ראשית צאתו לאור עולם כשל, מה טעם בהוצאת איסור עליו? גביותו של ספר האמונות אחרי פטירת רבי שם טוב היא שבלמה פולמוס ומחלוקת עצומים שיכלו לפרוץ ובכך הצילוהו בניו מזעמם של רבני ישראל אשר כמי שהלכו לאור תורתו של הרמב"ם היו נלחמים כאריות להוריד עד עפר קרנו של מי שהעז לזלזל במאור היהדות. ואמנם משתחלו להעתיקו אחרי הגירוש שקל למטרפסיה.

ד

אחרי הגירוש, משרבתה הדילטוריה על העיי-סוק בחכמות זרות, נעתק הספר. כל כתב־היד הידועים מספר האמונות רובם ככולם מאיטליה ואחד מתורכיה, והראשון והיפה שבהם (כ"י פא-ריס 746) נעתק בידי ר' יוסף ב"ר אברהם פינצי דליניאגו בשנת רע"ט בגאזולו. לא זו בלבד, אלא שהספר חסר בסופו בכל כתב־היד. המהדיר סבר שהמחבר "לא זכה להשלים חכמתו", משום שנענש. אבל מקום יש לסברה שבשעת הגזירה אבד חלק ממנו. וכבר כתב־היד הספרדי שניצול מפורטוגאל חסר בסופו, וטופס זה היה מקור כל ההעתקות אחר הגירוש.

משנחשף ספר האמונות לעיני כל נתפשט מהר, ודומה שבעל התעודה שלפניו הוא שעשה להפצתו. פירסומו גרם שר' משה אלאשקר, מגדולי המגורשים דן את הספר בחומרה והיה כנראה הראשון שנוקק לספר. הוא האשים את ר' שם טוב בזיוף וכוונות־זדון. ואלה דבריו:

שנשאר נאמנים לדת ישראל. בא והשתית הנחור-תיו על תורת ההתגלות הגלומה בתורת משה. אבל עם כל סטיתו מדרך הרמב"ם הוא הושפע מאד ממנו. למעשה פשר ר' יוסף אלבו בין הנש-מעים להרמב"ם למתנגדי הפילוסופיה. ואילו דעתו של ר' שם טוב היתה שהפילוסופיה היא שגרמה לחורבן ולשמד והפירוש האמיתי של המסורת, המצוות וגורל ישראל נמצא ר בתורת הבלה.

הדרך שדרך בה ר' שם טוב היתה קיצונית והעמידה את בניו ובני בניו במצב טראגי וגרמה להם צער שלא מש מהם. ודומה שלמצבם אין אח ורע בספרות ישראל. מעולם לא קם חכם באביו, וגם אם האב היה קל שבקלים דקדקו לקיים מצוות כיבוד אב ולא לחלוק על דבריו. מוצא אתה אפילו בתקופת השבתאות, שגדולים נתפסו למי-נות השבתאית ובניהם תיעובה ורדפוה, ולא פצו הבנים פיהם נגד אביהם. על אחת כמה וכמה נגד חסיד גדול וראש ישיבה כר' שם טוב. אין זאת אלא שמעשהו זה קרע קרע עמוק שנשמתם שלא יכול להתאחות. ביוזי הרמב"ם שעליו אמרו "ממשה עד משה לא קם כמשה" נראה בעיניהם כחילול ה', ובמקום שיש חילול ה' אין חולקים כבוד לרב, אף לא לרב שהוא אב. הם ביקשו לעקור שורש פורה ראש ולענה זה, שקדו לבל יצמח ויאכלו בני הדורות מפריו, אבל בימי אביהם היה ידוע הספר, שלא חיבר ר' שם טוב את ספר האמונות אלא לצורך השעה להטות לב בני דורו מן העיסוק בפילוסופיה. הספר לא הטביע חותמו, אבל בניו לא היו יכולים לטשטש כל סימן, וכנגד מה שנודע מדעותיו השיבו עליהם בחיבוריהם. אלמלא כך ברי שהיו משכיחים את הדבר בשתיקה.

תמה אני אם בדורם של בניו הגיעו דברי ר' שם טוב לחכמים. ר' יוסף יעבץ, שהיה בגולים ושחיבר לאחר הגירוש את ספרו "אור החיים" נגד לימוד הפילוסופיה, לא היה ספר האמונות לפניו, שאלו ידעו כלום לא היה מביאו ומסתייע בו? הן עניינו הוא ממהות ספרו, על אחת כמה וכמה שאת בנו ר' יוסף וחיבורו עין הקורא הזכיר. אכן בכל מתנגדי הפילוסופיה בספרד שמזמנו

ב"ר שם טוב ומשסיים הדפסת ספרו של הבן הדפיס את ספרו של האב כדי להדפיס את התש-גות עליו ונמצא שהוא מבטלו בראש ובסוף. וכך הוא כותב. משמצא את דברי ר' משה אלא-שקר אמר "אין שם [בספר תשובותיו שבו נדפסו לראשונה] מקומן כי אם בסוף הספר הזה למען יהיה קול ושוברו עמו, פן יטעו התלמידים הבאים אחרי הספר הזה ויקבעו הלכה לדורות לומר, שמי שהדריכנו בדרך הישרה תעה מדרך האמת בעקרי הדת וקנה לו דעות כוזבות. ואם זה המחבר רבי שם טוב ז"ל קנה שם טוב בספרו זה, קנה לעצמו ביתר העניינים הנמצאים בו, וזה החכם רבי משה אלאשקר ז"ל קנה לו דברי תורה בהשגות השיג עליו בראיות מופתיות ותשובות נצחות". ומכאן אתה שומע שוב, שלא ההתנגדות לפילוסופיה היא שעוררה את הפולמוס נגדו, אלא על שום שניסה לכרוך בחדא מחתא את דעותיו של הרמב"ם עמה. כיום יכולים אנו לומר שספר האמונות לא פגם כמלא נימה ביחס האומה לגדול חכמיה, אדרבה עשה אזנים לתורתו וזיכה אותה במשפחת פרשי-נים, היא משפחתו של ר' שם טוב עצמו, ששלושה הפירושים למורה של שני בניו ושל נכדו שנקרא על שמו, הם ממבחר הפירושים. וגם לזה אין אח וריע.

ספר האמונות הוא מן הספרים המעטים בסוגו שלא זכה להידפס אלא פעם אחת מאז ראה אור לפני למעלה מארבע מאות שנה, מה שאין כן ההשגות עליו שנדפסו באיטליה שנתיים לפני הדפסת ספר האמונות ובזמן פירסומו. דומה שה-דבר יוצא ללמד כיצד מאז לא יכול היה להשתרש באומה שום חיבור כנגד הרמב"ם, גם אם מחברו הוא מגדולי החכמים שהשפעה יצאה ממנו על רוח ישראל. דברים שאמרנו אין בהם אלא ראשי פרקים שמהם פתחים למחקר ספר האמונות, חלקו בפולמוס על ספרי הרמב"ם, השפעתו בדורו ולאחר שנפוץ מעת שהובא לשאלוניקי, ובעיקר יחסם של בניו של ר' שם טוב ונכדו לספר מתוך עיון וחקירה בכתביהם שרובם ככולם לא נדפסו. וכלום עתה בימינו אין מקום להתדירו במהדורה מתוקנת ?

"האיש הזה הוא המורד והמזייף, הכותב דברים כאלו על הרב הגדול... ואם ראוי לחמול על איש אשר כזה ולכסות קלונו וזיופו...". המשך דבריו חשובים ביותר לענייננו: "האמת בכל הארץ זאת מודעת, כי אין מן הראוי לכל בעל שכל ודעת... להשגיח בספר הזה ולא לראותו ולעיין בו, כי און ועמל בקרבו". מוסכם היה איפוא בין החכמים להחרים את הספר ולא להזכירו כלל. אבל דווקא הגירושים והגזירות הכשירו את הלבבות לקבל דברים שבגנות הפילוסופיה. זו הסיבה שר' משה אלאשקר עבר על ההסכמה שבשתיקה ויצא להגן על הרמב"ם.

לא זו אף זו. כל הדפסתו של ספר האמונות בפירארה בשנת שי"ו, לא היתה באה לעולם אלמלא השגותיו של ר' משה אלאשקר ולא נדפס אלא כדי להפיל דבריו, כמעשהו של ר' שם טוב שהביא דברי הרמב"ם בפרק אחד כדי לסתורם בפרק שני. אכן הדפסתו עלומה. אין בספר שם המהדיר, אף לא דברים אחדים על ההדפסה. ומה שסתום בספר זה מפורש בספר שכנגדו. המהדיר הוא החכם הידוע ר' ברוך עזיאל לבית חוקיטו מפירארה. בחודש תשרי שי"ז שבו נשלם ספר האמונות בדפוס, נדפסו "השגות שהשיג החכם ר' משה אלאשקר ז"ל על מה שכתב רבי שם טוב בספר האמונות שלו נגד הרמב"ם". וכאן כתב ר' ברוך עזיאל הקדמה, שכולה ביקורת קשה על ר' שם טוב. לדעתו היה ר' שם טוב מן ה"חכמים בעיניהם... גלו פנים אחרי דעותיו האמתיות [של הרמב"ם] שלא כהלכה כי לא ירדו לסוף דעתו... כאשר עשה זה המחבר רבי שם טוב בספר האמונות שלא יזעילו... וקודשא בריך הוא תבע ביקריה דהאי צורבא מרבנן. ואם אין ראיה לדבר זכר לדבר שלא זכה להשלים חכמתו, כי ממה שנתאמת אצלנו מפי אנשים רבים שראו החבור הזה ספר האמונות, כלם נמצא חסרים בסופו".

ר' ברוך עזיאל לא ביקש לפרסמו ולהפיצו, אלא אדרבה לבטל את השפעתו שנתפשטה אז באיטליה. דומה שמי שהדפיס את ספר האמונות הוא הדפיס גם את ספר כבוד אלהים לרבי יוסף

הלשון הערבית בהתפתחותה

משה פיאמנטה

לנשמת מורי ורבי פרופ' ד. צ. בנעט ז"ל

הצטיין בהבדלים מסויימים בהגיית עיצורים ותנועות, באוצר המלים והצורות הדקדוקיות וב- טובי מלים מסויימות. הבדלי להגים היו קיימים עוד בתקופה הטרומ-אסלאמית והיו לסימני היכר של דובריהם. סימנים אלו אף היו למקור לגלוג לשבט על משנהו.

להגי השבטים הערביים נשמרו במידה רבה עד עצם היום הזה ברבדי הדיבור בחצי-האי ערב, בארצות שבהן היתה יד הלהגים הבדויים על העליונה גם בקרב המוסלמים העירוניים וה- כפריים כמו ירדן ועירק וכן ביישובי הבדויים בכל מקום שבו הם קיימים, לרבות מדינת ישראל. עם הנחת הבסיס לאימפריה המוסלמית על- ידי כיבוש חלק מן האימפריה הביזנטית והיסול הממלכה הפרסית הסאסאנית השליטו הערבים את שפתם על שטחים גרחים והפיצו את דתם בקרב מיליונים. איך השליטו את שפתם? בארצות המו- רח הקרוב שנכבשו שלטו פרסית וארמית, במצ- רים קופטית ובצפון אפריקה מערבה — להגים ברבריים. בין האוכלוסיה הנכבשת לבין הכובשים המוסלמים שבאו מערב ודיברו, כאמור, בלהגי שבטיהם השונים, נוצרו קשרים שלטוניים ואזר- חיים ואף קשרי חיתון. בעוד האסלאם עובר ממסגרת של דת ומדינה למסגרת של תרבות מקיפה בארצות האימפריה המוסלמית, נוצר בהן בליל לשונות מדוברות כשאחד הרכיבים הוא הלהג של השבט שממנו יצאו השליט ואנשיו הערביים והרכיב האחר — לשון הדיבור המקור- מית: ארמית, פרסית, קופטית, או ברברית. הרכיב הערבי הלך וגבר. בהגייה ובאוצר המלים ניכרה עדיין השפעתן של לשונות הדיבור המקומיות, ואולם השפעה זו הלכה ופחתה, והמשקעים שנות- רו עד עצם היום הזה יצרו להגים ערביים מקור- מיים בכל ארץ וארץ, כשהמשקע המקומי ניכר בעיקר בהגייה ובאוצר המלים.

בחברה מתפתחת שקצב חיסול הבערות שבה הולך וגובר, חברה שהאינטליגנציה שלה בנויה עדיין על גבי מסד רחב של אנאלפביתים — מטבע הדברים שיהא מרחק ניכר בין הלשון המדוברת לבין לשון כתובה, שקולה ומנוסחת לפי כללי דקדוק מחייבים. אשר למטרות, הרי הלשון המדוברת מיועדת להישמע בו במקום ובו בזמן ואילו הלשון הכתובה מיועדת בדרך כלל להיקרא במקום אחר ובזמן אחר. ועוד חלוקת תפקידים בין השתיים: הלשון המדוברת באה לקיים את המגע שבעל-פה בין אדם לחברו; זו הכתובה — לשמר את המורשה התרבותית- חברתית-מדעית.

החלוקה לערבית מדוברת וספרותית (כתובה) היא מאפייניה של הלשון הערבית. הערבית המדוברת היא לשון תוססת ומתחדשת, זרועה ביטויים חיים לרגש ומחשבה, שממנה אתה למד הן על נפש היחיד והן על פני החברה הערבית בכלל. דיבורו של הערבי הוא תעודת זהותו. אם מן הבקיאים אתה, תוכל להכיר על-פיו, בן איזו ארץ הוא, מאיזה יישוב באותה ארץ הוא בא, אם חי בארצות אחרות מלבדה, אם עירוני הוא, כפרי או בדוי, מה רמת השכלתו, בן איזו עדה או דת הוא, ואם יד לו בתרבות לא-ערבית זו או אחרת. הערבית היתה מדוברת משחר ההיסטוריה בחצי-האי ערב, כפי שבטים נוודים, נוודים למח- צה, ועירוניים כתושבי הערים מכה ומדינה. הללו (ובתוכם מוחמד, נביא האסלאם) קיימו קשרי סחר עם הארצות מסביב. בתקופה הטרומ-אסלאמית התיישבו שבטים ערביים גם בארם-נהרים, בסור- יה ובעבר הירדן. עם התפשטות האסלאם בעקבות כיבושי "מלחמת המצוה" (ג'האד) התפרסו אנשי צבא ערביים שהתאסלמו על פני הארצות שקיבלו עליהן את דת האסלאם. אנשי צבא אלה היו בני שבטים שונים. כל שבט דיבר בלהג משלו. הלהג

העברית. נחלקו הדעות על מקורה של הערבית הספרותית — אם היא לשונו של שבט משבטי ערב, או מיוזג להגי שבטים, או שהיא יצירה על-שבטית שנתהוותה בסוף המאה הששית.

הערבית הספרותית היא מראשיתה לשון בעלת אוצר מלים עשיר עם שפע מלים נרדפות, שנצברה מלהגים ערביים שונים. היא בעלת מבנה צורני שיטתי במשקלי השמות, בבנייני הפעלים ובנטיות. להבדיל מן הערבית המדוברת, אך בדומה לרומית אפשר להכיר את מעמדה של המלה במשפט גם על פי סימנים חיצוניים הנקראים "אעראב", כלומר סימנים המציינים את תפקידי השם והפועל. משפט עברי כגון "הילד אכל תפוח" יתורגם: "הילד + סימן הנושא, אכל תפוח + סימן המושא". סימני "אעראב" חלים על השם לרבות שם התואר ועל הפועל בצורת העתיד בלבד. בשאר המקרים אין הצורות משתנות. הסימנים הם תנועות קצרות או אמות-קריאה המשמשות כסיומות המשתנות לפי מעמד השם או הפועל במשפט. כיון שבדרך כלל, כמקור-בל בעברית, אין מנקדים את המודפס או את הנכתב ערבית, על הקורא לדעת לנקד את הטקסט גם ניקוד הנקרא פנימי — כעין הניקוד העברי — וגם ניקוד סופי המתייחס לסימני "אעראב", לסימני מות כשהן תנועות קצרות.

הערבית הספרותית נתגבשה והגיעה למעמד של לשון קודש בהיותה הלשון שבה נכתב הקוראן. הערבית של הקוראן היא בעלת ייחוד ואינה בת חיקוי. בסוף המאה השביעית לספירה הנוצרית, בימי הח'ליף עבד-אלמלכ בן מרוואן, נקבעה הלשון הערבית כלשון האימפריה המוסלמית. עובדה זו היתה גורם מכריע בהתפתחותה של אמנות הכתיבה המינהלית-מדינית (לשון האיגרות) ושל התרבות הערבית, ובמיוחד בהתפתחותה של לשון הפרוזה הספרותית. בתקופה זו נוצרה פרוזה ערבית בתחומים שונים והונחו היסודות לספרות הדתית, למדעים ולחקר הלשון הערבית וחקר דקדוקה. חקר זה נתפתח כדי לספק ידיעות על הלשון הספרותית, הכתובה, למתאסלמים שביקשו ללמוד ולהבין את הקוראן, או שהחזיקו

מלים פרסיות חדרו לערבית בעקיפין דרך הלשון התורכית במרוצת ארבע מאות השנים שבהן היה השלטון העות'מאני קיים בכמה ארצות ערביות, אשר לשונותיהן המדוברות שאלו מלים רבות מן התורכית. הערבית המדוברת בערי עיראק, שבהן היה מגע יום-יומי עם דוברי פרסית, הושפעה השפעה ישירה מן הפרסית. בכל מקום של יישוב עירוני חדרה לערבית שפעת מלים מלשונות כגון ספרדית, איטלקית, צרפתית ואנגלית. עם עליית השפעתו המדינית והכלכלית של המערב על הארצות ששפת הדיבור בהן היא ערבית גבר תהליך זה, ביחוד במאה התשע-עשרה ובמחצית הראשונה של המאה העשרים.

כיום הערבית היא שפתן המדוברת והרשמית של ארצות ערב, ובהן שמונים מיליון נפש, ולשון הקודש של כל המוסלמים בעולם שמספרם הכולל הוא כארבע מאות מיליון נפש. הארצות המוסלמיות העיקריות שאינן דוברות ערבית ושלשונן הרשמית אינה ערבית הן: אפגניסטאן, אינדונזיה, איראן, מאלזיה, פקיסטאן ותורכיה. מספר גדול של מוסלמים שאינם דוברי ערבית גרים באפריקה ובדרום מזרח אסיה. מוסלמים מעטים יחסית יש גם ברוסיה, בחצי-האי הבלקני ובסין. אף אלה אינם דוברי ערבית.

תופעה מעניינת בערבית המדוברת בכל הארצות הוא אוצר המלים הרב מן הערבית הספרותית שחדר לדיבור במרוצת הדורות, ביחוד במאה העשרים, וביתר שאת במחצית השנייה של המאה.

ב

מהי הערבית הספרותית?

הערבית הספרותית היא לשון דת האסלאם, לשון הספרות הערבית, לשון המדינה הערבית ולשון המורשה התרבותית הערבית. זוהי לשון שכתב בעיקרה (בת עשרים ושמונה אותיות) ושלש תנועות קצרות) והיא גורם מלכד למוסלמים מבחינה דתית, ולכל הערבים מבחינה תרבותית-לאומית.

הערבית היא לשון שמית דרומית, שיש לה מגע עם לשונות שמיות צפון-מערביות ובכללן

"שורשי" ערבי או מלה ערבית קיימת, בהרחבת משמעותה, צמצומה או הוספת משמעות חדשה, משמעות שלא היתה קיימת כלל, אך קשורה איכשהו קשר אסוציאטיבי עם המשמעות המקורית. כך הלך והתרחב אוצר המלים של הערבית הספרותית באופן שהיא מסוגלת עתה, פחות או יותר, להיענות לצרכי זמננו בכל התחומים. כמובן, מלים ישנות המייצגות תרבות שנעלמה אינן עוד בשימוש, וכך נמצאת הערבית הספרותית פושטת צורה ולובשת צורה בהשפעת רוח התקופה. האקדמיות ללשון הערבית בקהיר, דמשק ובגדאד תורמות את חלקן בקביעת מונחים ובחידוש מלים משרשים ערביים במקום מלים זרות שנשתרשו בשפה הכתובה, כדי לשמור ככל האפשר על טהרת הלשון. עם זאת חודרות מאות מלים ללשון הכתובה בדרך האילתור של עתונאים ושאר העוסקים בתקשורת להמונים, או על-ידי מדענים המרשפים מן המינוח המקצועי בשפות אירופיות.

הספרות הערבית החדשה משתדלת להימנע ככל האפשר ממלים זרות, והשירה הערבית מקפידה על צחות הלשון. ואולם יש סוגי ספרות המעודדים את השימוש בלשון העממית המדוברת, ביחוד כשכוונת הכותב לתאר את ההווי העממי, או להביא את דברי הנפשות מן השכבות הנמוכות כצורתם. הדבר אמור בעיקר בתחום הדרושי בספרות ובתיאטרון.

יש מידה של מלאכותיות בהפרדה בין לשון מדוברת ללשון ספרותית שבכתב, למרות השוני במגמה (זו לדיבור וזו לכתיבה), בהגייה (הבדלי עיצורים ותנועות בין הלהגים, ובינם לערבית הספרותית), במבנה (הן בתורת הצורות והן בתחביר), וכן באוצר המלים. הפרדה זו, הנוחה אמנם למטרות לימודיות, אין לה דבר עם המציאות האובייקטיבית של הלשון הערבית.

עוד במאה העשירית לספירה הנוצרית כתבו מחברים ומתרגמים נוצרים ויהודים ללא הקפדה על כללי הדקדוק של הערבית "הקלאסית" (הצחה), אף הכניסו ללשונם מלים רבות הן משפות זרות הן מן הלהג הערבי שבו דיברו.

במשרות ממשלתיות. בין המאה הששית והעשירית לספירה הנוצרית התגבשה הלשון הערבית הספרותית כלשון דת, מדינה ותרבות. חוברו ספרי דקדוק, מילונים ופירושים לקוראן, וכן תורה גמו דברי מדע ומחשבה מפרסית ויוונית לערבית. הערבית הספרותית התעשרה במונחים מדעיים וטכניים. רוב המתרגמים היו נוצרים ויהודים. במאה העשירית לספירה הנוצרית חדלו הברודים להחשב לבעלי הלשון הערבית "הטהורה". הערבית הספרותית, הכתובה (לא עוד "הקלאסית") הפכה לנחלת העילית העירונית. אחרי נפילת השושלת העבאסית אנו מוצאים מחברים שלא הצליחו להקפיד על לשון ערבית "צחה" (פצחה).

במאה השלוש-עשרה לספירה הנוצרית עלתה שוב קרנה של הערבית הספרותית — הפעם כל-שון "לא קלאסית" — במצרים אשר תחת שלטון הממלוכים, שהיתה למרכז התרבות המוסלמית והספרות הערבית. הלהג המצרי ניכר אז באוצר המלים ופחות מזה בתחביר הלשון הספרותית. בעקבות גירושם של הערבים מספרד בסוף המאה החמש-עשרה יחד עם היהודים, וכיבושן של אחדות מארצות האסלאם על-ידי התורכים העות'מאניים, נחלש בהרבה מעמדה של הלשון הספרותית ושל היצירה הערבית בכלל, לרבות הספרות הערבית. תקופת שפל זו נמשכה עד תחילת המאה התשע-עשרה.

ג

חדירתה של תרבות המערב במאה התשע-עשרה ל"עולם הערבי" היתה לה השפעה עצומה על הלשון הערבית. ספרים רבים מתחומים שונים של המדע והספרות תורגמו משפות אירופיות, בעיקר מצרפתית ואנגלית. הדפוס הצעיד קדימה את הפצת הספר והעתון. ההשכלה הגדירה לה את מספרם של יודעי קורא וכתוב. ההתפתחות הטכנית שינתה והרחיבה מושגים. מלים זרות חדרו לערבית בצורתן המקורית או שהותאמו למבנה הצורני של הערבית. מלים זרות אחרות תורגמו לערבית על-ידי ניצול

צורך העניין — אם לשם חילופי דעות וידיעות פנים אל פנים, ואם על-ידי הרדיו והטלוויזיה. באמצעי התקשורת אנו מוצאים את השימוש בערבית הספרותית לחוד, בערבית המדוברת לחוד, וכן בלשון המשכילים המערבבת תחומים, הן במבנה הלשון הן באוצר המלים, הכל לפי צרכי האילתור. ולפי כוחו וטעמו של המדבר. קשה לזהות — על כל פנים לפי שעה — בלשון המשכילים את כללי המעבר מן הספרותית אל המדוברת ולהיפך. לשון זו כאמצעי ביטוי שבעל-פה עם מכנה משותף ספרותי משפרת את התקשורת פנים אל פנים בין משכילים ערביים מארצות ערביות מרוחקות זו מזו. הודות להעלאת רמת החינוך ואמצעי התקשורת להמונים הולכת לשון זו ונעשית כלי ביטוי שבעל-פה שיבוא במרוצת הזמן במקום מאות הלהגים הערביים שיסודם אתני וגיאוגרפי.

אנו מוצאים ערבית נוצרית וערבית-יהודית שנכתבה באותיות עבריות בספרד ובצפון אפריקה לרבות מצרים. (חוקרה המובהק של "הערבית הביניימית" לשני אגפיה הוא פרופ' יהושע בלאו). לעומת זאת נכתבה החל במאה השלוש-עשרה ספרות עממית בלשון שהיא עירוב לשון ספרותית ולשון מדוברת — חלק מסיפורי "אלף לילה ולילה" וסיפורי גבורה דמיוניים המתארים את עלילותיהם של גיבורים בהיסטוריה הערבית. בימינו שוב אין המשכיל הערבי מסוגל להתבטא בלשון שאינה ממצה, ולו במקצת, את כושר הביטוי שלו שבכתב, כלומר מבלי שיתבל את דיבורו במידה ניכרת במלים מן הלשון המודרנית, קלת-הסגנון, השולטת בעתונות ובספרות. "לשון משכילים" זו היתה בראשיתה לשונם המאולתרת של מורים חילוניים בהרצאותיהם ושיעוריהם, ולאט-לאט הפכה לשון זו ללשון השיחה על-פי

סיפורי "נכר" לש. הלקין

יוסף דן

רדה בין מושאי התבוננותה יש בה מן המלאכוכ-
תיות. ברשימה זו נצטמצם בניסיון לעמוד על
הצדדים השווים והשונים שבקובץ שלפנינו וב"עד
משבר" ו"יחיאל הגרני", ולראות באיזו מידה יש
בסיפורים שכונסו מחדש בקובץ זה כדי להשלים
ולהאיר את הסיפורים הקודמים. נדרשים אנו לסי-
פורי "נכר" כהשלמה לשני הרומנים, השלמה
המאירה יסודות שהיו מצויים ברומנים.

ב

ש. הלקין, בסיפוריו כמחקריו, ער להשתמעו-
תה החברתית של היצירה הספרותית. הסיפור
"תורת הגזע" שנכלל ב"נכר" (והוא בעצם פרק
מן "עד משבר") עיקרו אבדן-היכולת הגמור של
הסטודנט היהודי, אף בהיותו שייך לקבוצת-רוב
שלטת, הנותנת, בכמות ובאיכות, את ה"טון"
באוניברסיטה בניו-יורקית, להתגבר על רגשי
הנחיתות העמוקים וחסרי היסוד כלפי עמיתיו
הלא-יהודים. הלקין בחר בפרט היצוני — תווי
הלבוש. אין היהודי יכול בשום אופן, ואפילו
במאמצים מתמידים ללא גבול, להגיע לכלל שלי-
מות שבלבוש, שאליה מגיעים לא יהודים ללא
מאמץ, מטבע עצמם ומטבע ברייתם. סימן היצוני
זה — קפל המכנסים — הוא בעל משמעות דוגמ-
אית, ובא להעיד על חוסר היכולת להשתלב הש-
תלבות אורגנית בחברה הנכרית. היהודי לעולם
הוא זר, אפילו הוא גר בניו-יורק שרובה יהודים
ולומד באוניברסיטה שרוב תלמידיה ומיטב תלמי-
דיה יהודים. דומה שסיפור קטן זה, "תורת הגזע",
כמו בא להטביע את חותם הזרות בהווייתו של
היהודי הניו-יורקי, שהוא גיבורם של כל סיפורי
"נכר", ומרבית יצירתו של ש. הלקין בכללה.
סיפור זה, שאינו יוצא מכלל שרטוט אירוני ואכ-
זרי, מדגיש אולי יותר מאחרים את טעמה של
הכותרת "נכר" שניתנה לקובץ סיפורים זה.
ואולם דווקא משום אופייניותו של סיפור זה

איסופם והוצאתם מחדש של אחד-עשר מסי-
פורי שמעון הלקין, שרובם ראו אור בשנות העש-
רים והשלושים, והאחרון בהם בשנות החמישים,
מאפשרים למעיין ביצירת הלקין להגיע למסקנות
מקיפות ושלמות יותר לגבי יצירתו בפרוזה. אמנם
אין בידנו בשעה זו מכלול יצירתו הפרוזאית של
ש. הלקין, שהרי יצירתו החשובה ביותר, "עד
משבר", חלקיה האחרונים גנוזים עם המתבר זה
שנים רבות, וגדול הצער שלא ראה המחבר עדיין
אפשרות להביא את היצירה לפני קהל הקוראים.
כי אין ספק ש"עד משבר" הוא יצירתו הפרוזאית
העיקרית של ש. הלקין, וכל עוד זו אינה מונחת
לפני הקורא בשלימותה יהא כל ניתוח של סיפורי
הלקין לוקה בחסר. ועם זאת, הופעתם של הסי-
פורים בקובץ "נכר" נותנת אפשרות להציץ בכמה
מן היסודות המפרנסים יצירה פרוזאית זו.

כתיבתו של הלקין היא כתיבה אישית עד מאד,
וגיבוריו גיבורי חייו הם, אנשים אשר פגש ועמם
חי, ובמידה רבה אינם אלא השתקפות האני של
המחבר בחייהם של אנשים אחרים. עכשיו שבידי-
נו שלוש יצירות, "יחיאל הגרני", "עד משבר"
בחלקו הראשון, וסיפורי "נכר" — שקצתם נוגעים
ונדרשים לגיבורי "עד משבר" ומשלימים את
הדמויות כפי שצויירו בחלק הראשון של הרומן —
אפשר לנו לגסות סיכום-ביניים ולשרטט קווים
אופייניים אחדים לאמנות הסיפור של ש. הלקין.
סיכום זה הוא בהכרח חלקי, לא רק משום העדרם
של יתר חלקי "עד משבר", אלא גם משום שאין
כל אפשרות להפריד בין הלקין המספר לבין
הלקין המשורר והלקין המסאי, ההוגה והמבקר.
האישיות הבאה לידי ביטוי בכל התחומים הללו,
מצד התבוננותה במציאות והבחנתה בתופעות
אנושיות ואמנותיות, אישיות אחת היא, וכל הפ-
נכר סיפורים מאת שמעון הלקין. הוצאת מוסד
ביאליק, ירושלים תשל"ב.

ואין אלה מכשולים חיצוניים שבסיטואציה וב- מבנה העלילה, אלא נעוצים הם במתרחש בנפש הגיבור. מצד אחד הרי נטייתו המיסטית, אהבת האלהים שבו והחיפוש אחר התגלות, זה המוצא ביטויו בחזיונותיו המיסטיים (הלא-דתיים בעי- קרם), המביאים אותו לידי התקשרות עם עולם ערכים דתיים המתגלם בספר בדמותו של ר' דב. המכשול השני הוא אהבת-הבשרים הלהטת שחש יחיאל ההגרי ללורין, שאינה תובעת אלא את גופו, שאינה מעניקה לנשמתו את אושר השלי- מות הנכסף, שסבור הוא למצאו ברות. וכשמתחורר ליחיאל כי רות אף היא בשר-ודם היא, ואהבתה, ככל שמרובה בה היסוד הרוחני, אף בה יש יסוד גשמי, הרי הוא נפגע בעומק נשמתו. עולמו נהרס עליו, בייחוד כשבאותה שעה, שעם מותו של ר' דב, נהרס גם המעוז הרוחני הטהור שאליו התקשר. והרי יחיאל קרח מכאן ומכאן, חסר אהבה גשמית ורוחנית, חסר עיגון בעולם העשייה ובעולמות העליונים.

מבנה דומה עד להפליא יצר הלקין בסיפור אחר שנכלל בקובץ "נכר" — "אליטה". אין דמות אנושית מקבילה לר' דב בסיפור "אליטה", אך יש תופעה עלילתית-גפשית המקבילה לה הקבלה מלאה — אותו "חג הנשמה" שהלקין מאריך בתיאורו:

"חגי הלבן, האמנם כבר עברת? דומה, זה עתה בירכתי על תכלת בוקר שקופה, שדוק עננים קלים תועה על פניה ועל פאתי מזרח חכלי- לים, הפותחים את שעריהם לפני מלכת-היום, המאחרת לישון בימי-כסלו קצרים אלה — וכבר אני מברך על תכלת מעמיקה ומאפילה ועל ארגמן של מערב דועך ומכבה את אורי צבעוני, שהועלו בפקודת המלכה, בהתכנסה לתוך אפריונה.

חגי, האמנם כבר עברת? באכילה ושתייה לא עסקתי היום, שאין יום אשר כזה בכך. יודעים בעלי ביתי שאין להומינגי לסעודה ביום חגי. מפחדים הם מפני, העלובים. לפני שני חדשים, בשבוע הראשון לבואי הנה, קראה נפשי לפתע- פתאום חג לה, ואנכי לא ידעתי, כי ראשון היה זה לה, יום חגה הראשון בהרים. כיוון שהגיעה שעה

הן לקובץ והן לשני הרומנים, יש מקום לתהות על השינוי שחל בין קבוצת סיפורים זו לבין הסי- פור האחרון שבקובץ, "לואי בירין". סיפור זה נכתב עשרים שנה ויותר לאחר יתר סיפורי הקו- בץ, ולאחר "יחיאל ההגרי" ו"עד משבר". האם ניכר שינוי בין "לואי בירין" לשאר סיפורי הלקין, שכולם ניתן לכנותם בכינוי "נכר", לרבות השניים שזכו לשמות משלהם כרומנים העומדים בפני עצמם?

סיפורי האהבה עומדים במרכז יצירתו הפרו- זאית של ש. הלקין. "אליטה" ב"נכר", "רות" ב"יחיאל ההגרי", יחסי פרופיסור פולר ורעייתו ויתר סיפורי האהבה הקשורים יחד ב"עד משבר", מצטרפים למסכת של סיפורי אהבה. ואולם דומה שיש הבדל נוקב בין "לואי בירין", שנכתב בארץ ישראל, בתקופה מאוחרת הרבה מכל הסיפורים האחרים, לבין מחזורי סיפורי האהבה שבשלושת הכרכים כולם. "לואי בירין" אהב — ותו לא; אהבתו היא חסרת תוחלת וחסרת מימוש, כשם שאהבותיהם של יתר גיבורי סיפוריו של ש. הלקין הן חסרות תוחלת (ואף אם מגיעות הן לקראת מימושן הגשמי, אין הם מגיעות לשלי- מות הרוחנית שאליה שואפים הגבורים ואין הדבר עולה בידם משום אופיים הפנימי). לא נעד- רות מסיפור זה התבוננויות ותהיות מופשטות על מהות העולם ועל מעמד האוהב בו, כדרכו של הלקין בכל יתר סיפוריו; ואולם סיפור אהבתו של לואי בירין הוא סיפור אהבה צרוף, ואכזבתו העמוקה אינה פרי אכזבתו מהעולם וכל הסובב אותו, "צער העולם" או כיוצא בו, אלא הוא סיפור אהבה בין גבר מזדקן לבין נער הצעירה הבוחרת ללכת אחר צעיר ממנו, אם כי היא מעניקה רגעי אושר שלא יסולאו בפז למעריצה המבוגר.

ההבדל הנוקב בין "לואי בירין" לבין יתר סיפוריו של הלקין יתבלט ביתר שאת אם נשווה אותו לשני סיפורי אהבה מקיפים אחרים שכתב, ובראש ובראשונה — "יחיאל ההגרי". אהבת יחיאל לרות אהבה שלמה היא, חסרת מעצור, וחודרת עד עמקי לבבו. אך שני מכשולים עומ- דים על דרכו, שסופם להביא אהבה זו לאבדון,

האהבה שביניהם, שבפני עצמם נראים כקרוכים ליחסים אידיאליים שבין גבר אוהב לאהובתו. הדגשת המספר כי בימי הגהה של הנשמה מתנזר הוא ממאכל וממשתה, מרמות, בבחינת קל-יחומר, על התנזרות מבשים, ואליטה חשה בורות זו, בריחוק שבחלק מנשמת אוהבה. אליטה, כמו רות ב"יחאל ההגרי", מבינה את יחסו הדו-משמעי של הגבור אליה, אך בהיותה אשה אין היא מוכנה לשאת בחלוקה זו שבין אהובה הבשר-ודם לבין אהובה השקוע בעולמות טראנסצנדנטי-טאליים, שאין לה דריסת רגל בהם. אליטה מביעה את הדברים במכתבה האחרון למספר הסיפור:

"נוסעת אני מכאן ואיני יודעת לאן. את כל האמת אגיד לך: אני נוסעת, למען עשות את אשר ניסית אתה ולא יכולת באותם שני השבועות אשר פרשת ממני, הבנתי את קדושת אהבתך לי. ולא האשמתיך על התרחק ממני ולא צפיתי לשובך". (עמ' 65)

אליטה הבינה כי רק חלק מנפש אהובה שייך לה, וכי דמות אהבתה אליה דמות טראנסצנדנטית היא ממה שיכולה אשה בשר-ודם לשאת.

הוא הדין מה שאירע לרות ב"יחאל ההגרי". המויגה העמוקה והקשה שבנפש גיבורי "אליטה" ו"יחאל ההגרי" מונעת אותם מהגיע לקשר קיים עם אשה, שהרי שאיפותיהם גדולות משתוכל אשה בהיותה אשה למלאם. בשני הסיפורים — אך במובלט יותר ב"יחאל ההגרי", הנראה כבי-טוי מעוצם ומלא יותר של מוטיבים שיסודם הונח ב"אליטה" — ניתן הממד הדתי לשאיפה טראנסצנדנטית זו. השאיפה לשלימות, לטהרה, ל"הג הנשמה", לבשה אופי דתי מובהק, אם כי יש הבדל ברור בין החווייה החזיונית של יחאל, בייחוד בחלקו הראשון של הסיפור, ובין חלקו השני, שבו מעניק ר' דוב את המימד הדתי לשאיפותיו הכמוסות, הבלתי נהירות ובלתי מגוב-שות של יחאל.

לפנינו איפוא שני סיפורים, שבהם עצמת רגשותיו של המחבר, שאיפתו אל הנעלה, אל הרוחני המושלם, שמעבר לעולם, מכשילות אהבה טהורה, כנה ואמיתית. היקלעות המספר בין שני עולמות הנראים מנוגדים — אם כי אפשר שאין

של פת שחרית ואני נד בין סלעי המקום, מת-בודד עם נפשי, יצאו הבנות לקרוא לי. מיצר על מנוחתי שהופרעה שבתי הביתה סר וזעף, בלי דבר דבר. אבל כשנשנתה הרפתקה זו למועד הצהרים, לא משלתי ברוחי ומסרתי מודעה, שמן היום והלאה לא יקראוני אל הלחם בימי חגי. כך אמרתי: 'בימי חגי', לתמהון-לבם של בעלי-ביתי. בוודאי אמרו שמטורף אני, ואולי חשבו הבנות, שאליטה העבירתי על דעתי. מאז נתרחקו מעלי כל בני הבית, חוץ מן הזקן, ואפילו בימים שכ-תיקונם שום אין מזמינים אותי לסעודה, מיראה פן יבולע להם.

והנה היום כיום הכיפורים היה לי, יום שנפשי מתחטאת לפני עצמה, מתפיסת עם עצמה ועם כל העולם כולו. ליקוייה וליקוייו שוב אינם מכאיבים ומטרידים, אלא מעוררים רחמים בלב, והנשמה הומה ומתגעגעת, סולחת ומוחלת וחומלת. והי-מיייתה וגעגועיה, סליחתה והמלחה מתערבבים יחד ונהפכים לתשוקה עצומה, מין רעבון רב, שאינו שבע אלא מתוכו ובו (הדגשת המעתיק), וככל אשר יגדל ויעצם כאבו כן יגדל ויעצם ששון כאבו. בימים שכתיוקונם נפשי תועה רעבה. אבל לא הרי רעבונה בכל-יום כרעבונה בימי-הגה: רעבונה בכל יום מציק ומצער, ששבר אין לו, ואולם רעבונה בימי הגה הוא עצמו שברו (כנ"ל).

(עמ' 39-40)

ניגוד זה שבין הקודש שבנשמתו של מספר הסיפור לבין יסוד החילוניות שבאליטה, אם כי גם היא מתוארת כדמות נשגבה, ערטילאית, שיש בה יסודות שאינם מן העולם הזה, אבל עדיין אשה היא, על כל חולשותיה הקטנות, קינטוריה ואהבהבית — ניגוד זה מביא לידי הריסת היחסים שבין הגיבור האלמוני בסיפור זה לבין אליטה, גי-בור שלא קשה לזהותו עם "יחאל ההגרי" הנקרע בין חזיונותיו הרוחניים האישיים והחזיונות שמ-עניק לו ר' דב לבין אהבתו לרות, ולא כל שכן אהבתו, המאוסה-בעיניו, ללוריין. אין פלא בדבר שבסיפור "אליטה" מגיע השיא עם ההתנגשות בין "הגה של הנשמה", ההתמסרות הרוחנית השלימה והטהורה של הגיבור ליסודות טראנסצנ-דנטאליים (שלא תוהרו באותה מידה שהוהרו ב"יחאל ההגרי"), לבין אליטה, הבשר-ודמית, התנגשות שתוצאתה היחידה תהיה הרס יחסי

הבוחן ביתר קפידה ימצא ששאלת גילם של הגיי-בורים משנית היא, וראיה לכך — הקשרים האמי-צים שבין סיפור זה לבין "יחיאל ההגרי" במיוחד, ששם שאלת הגיל בוודאי אין לה כל משמעות. המחבר בחר ב"לואי בירין" בקונוונציה ספרותית, שברגיל מעידה היא על חוסר התוחלת שבאהבה, ואולם בפנימיותו של הסיפור אין חוסר-תוחלת זה תוצאה של גורמים חיצוניים, אלא של גורמים פנימיים.

בגידתה האכזרית, אך המובנת, של רות ביחיאל ההגרי מקבילה במידה רבה לבגידתה של הגיבור רה בלואי בירין, מבלי שיהיה יסוד של גיל ומעמד משמש גורם במתרחש. לורין מיוצגת בסיפור "אליטה" בדמותן של אותן "הנערות האחרות", שהמספר אינו רואה צורך לפרט יחסיה עם גיבור הסיפור. ב"לואי בירין" דומה "נערות אחרות" אלו, שהן לורין שב"יחיאל ההגרי", תופסות את המקום המרכזי. אהבתו של לואי היא אהבת יחיאל ההגרי ללורין, אלא שהפעם נקשרים מער-כי הרגשות המופלגים, בעלי האופי הטראנסצנ-דנטי, בגיבורת הסיפור, שאינה טבועה בדמותה של רות, נושאת רגשות אלה ב"יחיאל ההגרי", אלא בדמותה של לורין.

למקרא "יחיאל ההגרי" אין ספק בנו, כי לבו של המחבר נתון לרות, והיא מושא שאיפותיו האנושיות והטראנסצנדנטיות. ואולם אם משווים אנו זאת לדמותה של אליטה, שהיא ערטילאית מצד אחד וגשמית מאד מצד אחר, ובעיקר לדמו-תה של גיבורת הסיפור המאוחר "לואי בירין" — האם אין אנו יכולים להגיע למסקנה (שדומה שאפשר להגיע אליה גם מתוך ניתוח מפורט של "יחיאל ההגרי" לבדו), כי המחבר מזדהה דוקא עם האהבה ללורין, ולא לרות או לאליטה? האם למרות כל האלמנטים הכמו-דתיים והכמו-מיס-טיים אין אהבתו נוטה דווקא לאשה, לאשה של ממש, שהיא בהישג ושלא בהישג, שכן אחר נוטלה הימנ, כשם שלקה את רות (אך לא את לורין)? האין במכתביו של לואי בירין מעין סיכום של השוואה שעורך כביכול המספר בין גיבורת סיפור-יו, וסיכום זה מכריע לצד הגיבורה ב"לואי

הם מנוגדים באמת — היא המביאה את שני הסי-פורים לסיומם הטראגי.

כלום עדיין זו עמדתו של הלקין בשעה שהוא כותב, בשנות החמשים, את הסיפור "לואי בירין"? נראה לי שלא כך הדבר. ב"לואי בירין" נבלעה הערגה חסרת-הפשר, חסרת המעצור, הערגה אל מה שמעבר למציאות ומעבר להישג יד, בדמותה של האהובה — לא בדמות אידיאלית מופשטת, אלא בדמות בשר-ודם, בדמות אהובה שאפשר ללטף שערותיה ולחוש את גופה. אהבתו של לואי בירין, המהנדס הזקן, אל נערה צעירה העו-זבת אותו והולכת אחר בן-גילה, אם כי חוזרת אליו לשעה קלה, היא כביכול המיזוג של כל שאף אליו המספר בסיפורים כגון "אליטה" ו"יחיאל ההגרי". המחיצות שבין הגשמי והרוחני נפלו לחלוטין. כל החסר בעולמו של לואי בירין מצוי בדמותה של האהובה, ובהיותה לידו, בהיותה מתמסרת לו, דומה מגיע עולמו לשלימות הנע-דרת בשעת קרבתו לרות, ללורין ולאליטה.

שלושים שנה שעברו בין כתיבתם של הסיפור-רים "יחיאל ההגרי" ו"אליטה" לבין "לואי בירין" מביאות את המספר לזיתור-מה על השאיפות הטראנסצנדנטיות הנאצלות, בעלות הגוון הדתי, ולזיהוי שאיפותיו בדמות אנושית של ממש, דמות של אהובה חיה, נושמת, בעלת רגשות. היסוד הטראגי ב"לואי בירין" שוב אינו נובע מן השאי-פה להגיע אל הבלתי מושג והבלתי אפשרי, אל "חג הנשמה" שבהתעלות מיסטית, אלא מחו-סר היכולת להשיג מגע שלם, בלתי אמצעי, עם אדם שלם כמות שהוא, אדם שהמספר מוכן ורוצה לסלוח לכל חולשותיו האנושיות. בעוד ש"אלי-טה" ו"יחיאל ההגרי" הן טראגדיות שבלבטי נפש, שבחוסר ההסתפקות של האדם, הרי הטראגדיה של לואי בירין היא טראגדיה שבהתנגשות בין שני בני אדם, שקצרה ידם להגיע למתן שלימות ומלוא סיפוק הדדי.

ג

בקריאה ראשונה נראה "לואי בירין" כסיפור אהבתם של מהנדס מודקן ונערה צעירה. אך

עשיר ומגוון מזה של חבריו ובני דורו. האם פירושו של דבר כי חינוכו היהודי של לוסקין הוא שתרם לכך שהחליט להתמסר לתיקון פגמיה של החברה האמריקנית בכלל, ולא כיוון מרצו לאפיקים יהודיים מיוחדים, מסורתיים דומה שש. הלקין סבור כך, והדברים ניתנים בפיו של השוטר מקרקורמיק בסיפור "בשעת ביקור":

"אי, יהודי אתה לוסקין... תמיד נותן, תמיד מוכן ליתן, ואילו ליטול רק משלך הוא נוטל — מפתח לזכות משל אחרים, לפיכך דוחה את הניתן לו באמת ובתמים ורודף אחר המקבלים... ומכין סוציאליזם וקומוניזם זה שלכם... לכאורה, מה חסר לכם באמריקה? עמנו, עם הגויים יחד, בנייתם אותה, ואין מי שיכפור בכך, והרשות בידכם ליהנות מבניינכם, מגני-יורק זו שלכם ומן הקיי-טנות ומן המלונים בכל רחבי אמריקה, בהריה ובעמקיה, ועל חופי כל ימיה, כרצונכם... בנייתם — אכלו מטוב הארץ! יש בידכם להיות מאות אחדות בשנים על כל טוב — חיו וגוחו, נחו, אני אומר, לכל הרחות, מרוסיה ומפולין ומשאר ארצות תבל המנוולות, שעברו עליכם כל מיני משברים וגלים. נחו וטוב הארץ תאכלו! אדרבה, מי אינו מניח לכם? משלכם אתם אוכלים, וערב לכם ויבושם לכם? ... אלא מה? גויים רעים יש גם כאן בארץ זו הברוכה? ... ברור כשמש שיש! ... אלא מה, איכפת לכם והכל איכפת לכם... וב-עיקר שני דברים תמיד מטרידים אתכם יותר משהם מטרידים את כל האומות, ואפשר שניים אלו דבר אחד הוא בעצם... שונאים אתכם האתם מצירים דואגים יותר מכל האומות, שכל אחת שונאת את חברתה... ברור: שונאות האומות זו את זו ולא איכפת להן שהן שונאות זו על זו! ואילו אתם, ישראל, להיות אתובים על כל אומות העולם אתם רוצים, האפילו באמריקה, שעדיין שבעים אומותיה מתבשלות והולכות בתוכה...

(עמ' 156-157)

חינוכו של טולי לוסקין לשלמות, לשאיפת הבלתי-אפשרי, הוא שהביאו לדרך שהלך בה, כפי שהבחין היטב מק-קורמיק, שאינו מסוגל להבין מדוע אין היהודי יכול להסתפק באותו מועט שמספקות בו יתר האומות בארצות הברית, מועט שלגבי עם ישראל אינו מועט כל עיקר. שאיפתו של לוסקין למלכות שמים עלי אדמות, ולו גם במחיר המהפכה הסוציאליסטית, היא

בירין, למיווג הנדיר של גוף ונפש, של אהבה ורוך, של חמלה ושל השתתפות בצער, זה הרחוק מהיות שלו במלוא מובן המלה? כלום לא גבר מיווג הגשמי והרוחני על ההפרדה המלאכותית ב"אליטה" וב"יחיאל ההגרי"? אם אמנם כן הוא, דומה שש. הלקין צעד כברת דרך ארוכה כמספר, המתלבט בשאלות דת, רוח ואהבה, והגיע ב"לואי בירין", לידי עיצוב אחדות אנושית, שהיתה חוץ להישג ידו בשני הסיפורים משנות העשרים? לכלל תשובה מלאה יותר לשאלות אלו נגיע בשעה שיראו אור יתר חלקי "עד משבר". וכאן מקום להעיר, כי הבודק את שירתו של ש. הלקין, כשהדמויות של אליטה, רות, לורין ואהבתו של לואי בירין מרחפות לנגד עיניו, דומה שימצא בכך עזר רב להבנת התפתחותה של שירה זו, שהיא מן המרכזיות והחשובות בשירת דורנו.

ד

קבוצה שניה של סיפורים בקובץ "נכר" זורעת אור על סיפורי "עד משבר", ומשלימה פרטים וכללים רבים שאין אתה מוצא ברומן שראה אור לפני שנים רבות. יש לשער כי לפחות חלק מה-סיפורים שנכללו ב"נכר" אינם אלא פרקים מפר-קי-ההמשך של "עד משבר", שאנו מצפים להם זה שנים רבות. מכל מקום, ראוי להשתמש בהז-דמנות זו להתבונן בקבוצת סיפורים שגיבוריה משותפים לה ול"עד משבר" כדי ללמוד דבר על מבנהו ודרכי התפתחותו של הרומן המרכזי ביצי-רת ש. הלקין בפרוזה.

אחת הדמויות המרתקות והקשות ב"עד משבר" היא דמותו של טולי לוסקין, המשמש, במידה רבה, קאטאליזאטור של העלילה ברומאן המאוחר. והנה כאן, בסיפורי "נכר", נותן לנו הלקין באמ-צעו סיפור קצר — "הטבת חלום" — אפשרות לה-ציץ בעולמו של טולי לוסקין הצעיר, כשעדיין לא גיבש את תפיסת עולמו ובטרם יצא לפעילות סוציאליסטית-קומוניסטית ההורסת את עולמם של הוריו ושל ידידיו. מסתבר שהדמות המרכזית בעולמו של טולי בשעת ילדותו היתה סבתא קורנפליד, ובאמצעותה קיבל חינוך יהודי-מסורתי

הסיפור "בשעת ביקור" אינו פרק בביוגרפיה של טולי לוסקין, אלא פרק מרכזי בביוגרפיה של אביו, לייזר לוסקין, הטבעת הולכת ומתהדקת סביבו, חייו האידייליים השלווים הולכים ובאים אל קיצם, בתוקף מאורעות חיצוניים שאין לו כל שליטה עליהם, ובתוקף מאורעות פנימיים, מש-פחתיים, שלכאורה יכול היה להשפיע עליהם אך למעשה הוא חסר-אונים בפניהם. דברים אלה מובעים בהרהוריו של לייזר לוסקין, שאף הם משובצים בסיפור "בשעת ביקור":

"... ומיד הוא תופס מה טעם ישראל שב-אמריקה ובכל הארצות כולן צפויים לסכנות גדולות יותר משהיו צפויים כל ימי עולם, עכשיו שנתמעטו הדורות ותורה חלילה הולכת ומשתכחת מישראל, ושם אלקים מטשטש בפניהם של ישראל ואין אומות העולם שוב יראות מפניהם".

חרדה זו לגורלה של יהדות ארצות הברית הדריכה את מנוחתו של ש. הלקין שנים רבות, ואף הקדיש לה ספר קטן מיוחד, "יהודים ויהדות בא-מריקה". היסודות הדתיים, הסוציאליים והפסיכו-לוגיים חברו יחד להכרית את היסוד היהודי מחייהם של יהודי מדינת אדירה זו, והלקין חרד לעתידו של קיבוץ זה ההולך ומקפח את היסודות שעליהם נבנה בניינו של עם ישראל בכל דורותיו. באמצעות הסיפור שלפנינו, והמשולש לייזר לוסקין, מק-קורמיק וטולי לוסקין, מעצב הלקין בצורה ספרותית את תחושת הטראגיות ואבדן הדרך, תחושה הניזוגית לא רק ממקורותיו הנפ-שיים של האמן אלא גם מעיונים חברתיים-פסיכו-לוגיים.

ה

אחת הדמויות המעניינות, הנרמזות ב"נכר" ואינן זוכות לפיתח ראוי, היא דמותו של ליאון אקסט. דרכו של הלקין בסיפוריו שהוא מתאר את דמויותיו מבפנים, מתוך עולמן הרגשי ולבטיהן הרחנגיים. ב"נכר" מופיע אקסט פעמים אחדות, אך אין לקורא ראייה של ממש בפנימיותו. אקסט משפיע על המתרחש סביבו, קושר קשרים עם הגיבורים אחרים, אך על טיבו שלו אין אנו עומדים. נאמר כאן בפירוש שליאון אקסט הוא

המביאה על אביו את האסון שמפניו הוא ירא. הפגישה עם מק-קורמיק ("בשעת ביקור") מביאה לתודעתו של לוסקין האב את המצב שאליו נת-דרדר בנו ואת הסכנות הצפויות לו אפילו במדינה חפשית כמו ארצות הברית. דומה שהדגש הוא על כך, שאין הלקין מעמיד את דמותו של טולי לוסקין כדמות המתנכרת למורשת ישראל ומשום כך מגיעה למה שמגיעה, אלא רואה הוא בו את המשכה של מורשת ישראל, ולו גם המשך מעוות ומסולף מכל שרצו לראות בני משפחתו, ואולי גם מכל שרצה לראות המספר עצמו, שנטיית לבו לצד אחר. ואולם מצד העיון החברתי והפסיכולוגי בהתפתחותה של יהדות ארצות הברית טורח הלקין להדגיש לפנינו כי יציאתם של צעירי יש-ראל למסלול פעילות אוניברסאל, מהפכני, חסר שורש יהודי, אינה נובעת מניתוקם משרשי מורשת ישראל: דווקא אלה, כגון טולי לוסקין, שהיו קרובים ביותר למורשת זו, הם העומדים רא-שונה במערכה לתיקונה של החברה האמריקנית בכללה בקני מידה מוחלטים, כשרעיון הצדק הגמור, הסוציאליסטי, נר לרגליהם.

הסיפור "בשעת ביקור" מקרבנו אל התפוצצות בביוגרפיה של טולי לוסקין. פעילותו הקומו-ניסטית עוברת את הסף של מעשי נערות שובבים ונסבלים, והגוי אוהב ישראל, מק-קורמיק, בא לתזהיר את אביו מפני התוצאות הצפויות. דומה שיש אכן חשיבות רבה לתאריכים. הדברים נכ-תבים או לפחות מתוארים על רקע שנות 1929-1930, שנות המשבר החריף, לפני שבעיית הרא-דיקאליות הסוציאליסטית נעשתה לבעיית רא-שונה במעלה בארצות הברית. כאן עדיין אפשר לנהוג בסלחנות, ולהזהיר ידיד מפני פעולותיו של בנו. בשנים מאוחרות יותר היתה היד נמצאת תקיפה הרבה יותר, ותוצאות פעילות כגון זו של טולי לוסקין היו נמצאות חמורות לאין ערוך. יש לזכור שכרך "עד משבר" קרוי "ספר ראשון: חורף 1929", שנת השלווה האחרונה שידעה ארצות הברית לפני המשבר הגדול (ואפילו כבר התחולל בבורסה, עדיין תוצאותיו החברתיות לא נתבררו ולא הקיפו את החברה כולה).

1

דומגי כי סיפור-המפתח בקובץ "נכר" הוא הסיפור "בחדר הפנימי", שגיבוריו העיקריים הם לייזר לוסקין וליאון אקסט. בשלושת ספרי הסיפורים של ש. הלקין המונחים לפנינו גוברת העלילה הפנימית על העלילה החיצונית. אין הלקין נדרש לסממנים דראמטיים כדי לאפיין את דמויותיו וכדי ליצור את הסיטואציות שבהן יפעלו. הוא בונה את סיפוריו על יסודות של עלילה פנימית, של התפתחות הדרגתית באופיה של דמות, עד שהיא מגיעה לכלל עיצומה וגיבושה — ואפילו זאת לא תמיד באמצעות מעשים. התגבשותה של תחושה, התגבשותו של יחס אל אדם או אל הסובב, הם המסקנה העיקרית מן ההתפתחות הסיפורית בסיפוריו של הלקין.

מכלל זה יוצא הסיפור "בחדר הפנימי". לייזר לוסקין עומד בסיפור זה לפני הכרעה בפועל, בעלת משמעות אידיאולוגית ומעשית כאחת. הוא חותר לקראת החלטה לעלות לארץ ישראל. מטבע הדברים, החלטה זו מסובכת היא במניעיה. החלטתו של לייזר לוסקין נובעת מצירוף נסיבות, שרובן חיצוניות ובלתי תלויות בו במישרין, ואינן מתירות לו דרך אחרת. גיתן לומר כי החגורה מתהדקת על צוארו, והכוחות המהדקים חגורה זו הם הדוחפים אותו לקראת ההחלטה ה"חיצונית".

לייזר לוסקין מאוכזב אכזבה מרה מידידו ראובן פולר (שמקום רב מוקדש לתיאורו ב"עד משבר"). הטפותיו של זה נעשות לפתע ריקניות וחסרות משמעות, ואין לוסקין יכול לשאתן עוד. הצביעות מבצבצת מהו, ובזו אין לייזר לוסקין יכול לעמוד. במקום להקשיב לדבריו של פולר, נדחף לוסקין לעשות מעשה. אבדגו של ידיד ישן, ותחייתה של אידיאולוגיה ללא מעטה המחלצות של פולר, בכאן אחד הגורמים הדוחפים את לוסקין להחלטתו הגורלית.

שנית, לוסקין הולך ונואש מן התקווה כי ליאון אקסט ישא לאשה את בתו אלסי. נישואין אלה נחשבו כדבר "מובן מאליה" בעיני כל בני המשפחה, אך לפתע מתברר ללוסקין שליאון אקסט אינו מתכוון כלל לעשות זאת, וכי הוא דוחה

מיסטיקן. במה הוא מיסטיקן? זאת לא נאמר. דומה שמותר לנחש כאן שני ניחושים.

גיבורו של הסיפור המוזר "אקסי", הגיבור הבורח מעולמו, מנשוי, ויוצא לנדודים בדרך לקליפורניה בחברת נודד אחר כמותו, גיבור שאין פיו פצוי לספר את עלילותיו הקודמות, ורק מרמו רמזים דקים על מה שקדם לאותם נדודים — גיבור זה אינו אלא ליאון אקסט. ב"עד משבר" נזכר כי ליאון אקסט נוהג להיעלם לפרקים ולצאת לנדודים, מבלי שידע איש לאן יצא ולשם מה. יש מקום לשער ש"אקסי" הוא פרק מסיפור נדודים כזה, ואם כן זורע הוא אורמה על חייו הפנימיים של אקסט, על מעשיו בשעה שהוא בעלם והולך לבקש את נשמתו במרחביה האין-סופיים של ארצות הברית, מתחבר לאורחים-פורחים שאף עמם אינו מרבה שיחה ואינו מגלה מצפונו. אפשרות שניה היא שליאון אקסט שב"עד משבר" ובסיפורי "נכר" אינו אלא גלגולו המאוחר של יחיאל ההגרי. טענתי במקום אחר * שיחיאל ההגרי הוא "מיסטיקן ללא דת". דומה שהגדרה זו הולמת את דמותו ליאון אקסט. הוא סובב בין כולם, ואין הכל נוגעים בו; הוא מנותק מן החבורה אף בהיותו שקוע בתוכה. עולמו הפנימי סגור ומסוגר בפני כל מי שמבקש להציץ לתוכו. "יחיאל ההגרי" אין סופו ידוע לנו, אך דומה שאם האריך ימים בחברה היהודית של ניו-יורק, היתה דמותו כדמות ליאון אקסט. על ההתגלות שפקדה אותו פעמים אחדות ב"יחיאל ההגרי" אין הוא יכול לספר מבלי להיות לצחוק. אהבתו לרות, ואהבתו ללורין, אינן יכולות להתפס אלא כבדיחה בעיני החברה המ-תוחכמת והמשתבחת בכוחות עצמה שבתוכה עצמה שבתוכה הוא חי. סודו של ר' דוב ירד עמו אלי קבר. ליאון אקסט הוא בחברה שמסביבו כמת החי, כמי שעולמו הפנימי עשיר משל כולם, אך אין בו הכוח לשתף אחרים בחוויותיו. נראה לי איפוא, שיחיאל ההגרי הוסיף לחיות ביצירתו של ש. הלקין ברמזי דמותו של ליאון אקסט.

* מלד כרך ג (כו) חוב' 16, אלול תש"ל.

שמתוכה עולה בבירור החלטתו של לייזר לוסקין לעלות, מתבלטת מחדש דמותו של ליאון אקסט. לייזר פונה אל ליאון, עוזרו, בשאלה גלויה:

"אל ארץ ישראל אתה אומר לנסוע פעם, ליאון?
 "עדיין לא חשבתי בעניין כל צרכו, משפטי
 ליאון את סנטרו בקצות אצבעותי המקומצות" —

וכך נמשכת השיחה ביניהם, כשלוסקין עצמו נוטל מחריפות שאלתו על-ידי הכללתה, כבעייה שכל יהודי ארצות הברית מתחבטים בה ואין איש עושה דבר להגשמתה. אך העובדה בעינת: בעוד לייזר לוסקין כמעט גמר בנפשו לעלות, הרי ליאון אקסט לא רק שלא החליט, אלא הוא מטיל ספק אף בלבו של לייזר. היסוסיו של אקסט כלפי הנישואין לאלסי, היסוסיו בכל צעד שבחיינו, באים גם כאן לכלל ביטוי. האמת היא, כמובן, שליאון מעולם לא חשב ברצינות לעלות לארץ ישראל, ואין זו תופסת מקום כלל בתכניותיו, ולא עוד אלא הוא מחבל בתכניותיהם של אחרים בעניין זה.

אם אמנם ליאון אקסט הוא גלגולו החדש, בן סוף שנות העשרים וראשית שנות השלושים למאה הנוכחית, של יחיאל ההגרי הצעיר, האין ש. הלקין מביע באמצעות דמות זו את אכזבתו מיחיאל ההגרי? אילו ניתן ליחיאל ההגרי להתפ-תח שנים מספר, לקלוט רשמים, להשתלב בחברה, לנדוד בארצות הברית, כלום היה מתחבב עלינו יותר משהתחבב ברומן הראשון של ש. הלקין? נראה לנו כי שיחה קצרה זו שבין לייזר לוסקין לבין ליאון אקסט מכרעת: מכאן ואילך לייזר לוסקין ולא יחיאל ההגרי, הוא גבורו של ש. הלקין.

נישואין אלה בתירוצים שונים שביסודם חוסר רצונו לשאת את אלסי לאשה.

הגימוק השלישי לרצון הבריחה הוא השתקעותו של טולי לוסקין בקומוניזם. ביקורו של מק-קורמיק מעיד בעיני לוסקין מה מסוכנת הדרך שבחר בנו, ועד מה מרות עשויות להיות התוצאות. פתרון שיהא בו ניתוק גמור מכל הסובב, ניתוקו של טולי מן האווירה של הראדיקאליזם האמריקני בן התקופה, הוא הפתרון הטוב ביותר להתזרזיר את טולי לוסקין למוטב ולהרחיקו מן הסכנות האורבות לו. ואם אי אפשר להושיע לטולי — לפחות אל יראה אביו באבדנו.

גימוק רביעי הוא עסקיו של לייזר לוסקין. עסקים אלה עלו ופרחו במידה כזו, שלוסקין עצמו נעשה מיותר בהם לגמרי. את זמנו במשרד הוא מנצל ללימוד דף גמרא. העסק מתנהל מעצמו, ולוסקין שאינו להוט אחר ממון, אלא אחר שלווה, יודע שאין לעסק כל צורך בו. יש כאן משום אבדן מפעל חיים: מפעל שנתן פרנסה בכבוד ללוסקין ולבני משפחתו הוא עתה חסר כל משמעות לגבי לוסקין, היכול לפרוש ממנו מבלי לפגוע בו כלל. הגורם התמישי הוא אולי הנוקב ביותר לגבי ש. הלקין: החרדה לגורלה של יהדות ארצות הברית. אין הלקין מאמין בהמשכה ובפריחתה של יהדות זו. לוסקין נזכר ביהדות של ילדותו, ביהדות מזרח אירופה, ומשווה את עשרת הרוחני של זו לדלותה הפנימית של זו. ארץ ישראל קורצת כתקווה לתחיית ערכי האומה, למקום שבו תהיה משמעות ליהדות, ולו גם משמעות חדשה, ואליה עורגת נפשו של לוסקין.

הסיפור "בחדר הפנימי" נראה כאילו הוא בא להכין את הקרקע לעליה. ובתוך מסכת זו,

זהותה של יהדות ארצות-הברית

ח"י ברור

בין המהגרים היהודים במאה התשע-עשרה ובין החברה האמריקנית. המהגר היהודי לאמריקה עמד בפני עובדה מהפכנית: "זו הפעם הראשונה שהיות יהודי היה לעובדה נטולת עניין במישור הציבורי... היהודי היה חופשי, סוף-סוף חופשי" (24-5). מעמדו החדש כאזרח בא לידי ביטוי בולט קודם-כל בשני תחומים: הפוליטיקה והחינוך. "לפיכך נהרו היהודים למוסדות החינוך הציבורי כפי שנהרו להצבעה. ולא זו בלבד ששלחו את בניהם לבתי-הספר אלא שעקרון החינוך הציבורי היה להם לעיקר אמנה" (25) סקלר רואה בכך מעין 'אמנה חברתית' בין היהודי ובין אמריקה, שביטויה מצד היהודי ש"נכון לתת לאמריקה אשר לאמריקה וכי הוא סבור שעליו להגביל את יהדותו בתחום החיים שנותר לו... אמריקה הציעה ליהודי חופש; בתמורה לכך הציע היהודי לא-מריקה הסתגלות" (26). האם היתה 'אמנה' זו רק פרי דמיונו של המהגר היהודי? לדידנו חשוב, שהמהגרים שלאחר מלחמת-העולם הראשונה ובניהם של המהגרים הקודמים סבורים היו כי 'אמנה' זו מקפחת את היהודים, וכי יש לכרות אמנה חדשה שתהיה הוגנת יותר כלפי היהודים בלא לפגוע בעקרונות אמריקניים חיוניים (שם) — הכול לפי השקפתם על אמריקה, אם היא 'כור היתוך' או חברה פלוראליסטית (של דתות? מיעוטים אתניים? דאי לא של קבוצות לאומיות). הרי ההתפתחות הגדולה של בית-הספר היומי אחרי מלחמת העולם השנייה בניגוד גמור לאותה 'אמנה חברתית', והרי מרידת הגוער הרדיקאלי (שרוב מנהיגיו יהודים) והרי השינוי הגדול שחל ב'אמנה' זו בהשפעת מדינת ישראל (170) עד כדי עריכת 'הצדעה לישראל' בחוצות ניו-יורק, ועתה גם במקומות אחרים. יציאתם זו של היהודים מרתיעתם הרגילה והופעתם בפומבי כיהודים מעידה על החירות הפסיכולוגית שזיכתה אותם מדינת ישראל.

ספרו של מרשל סקלר על יהדות ארצות-הברית, שניתן לנו בתרגום עברי*, הוא מועט המחזיק את המרובה: בקפ"ה עמודים הובא לפנינו מיכלול העובדות והבעיות של יהודי ארצות-הברית — אותו קיבוץ בן 5.800.000 יהודים התופס מקום שחשיבותו עולה בהרבה על 2.92% שלו באוכלוסיה הכללית בתחום הפוליטיקה, הכלכלה וה-תרבות, והוא למעלה ממצחית העם שבתפוצות (42% מעם ישראל כולו). קיבוץ זה נושא כיום באחריות יחד עם מדינת ישראל לגורלו של העם היהודי בעולם. ספר זה, שמרוכו בו מיטב המידע בנושא הנידון, אין ספק שמכאן ואילך ישמש ספר לימוד וספר-עזר חיוני ללומדי יהדות זמננו ולכל המבקש לדעת את יהדות ארצות-הברית.

מבוא היסטורי והמצב הדמוגרפי הנוכחי הם בעיקר הנושא של שני הפרקים הראשונים, ואילו הפרק השלישי עוסק במשפחה, הרביעי בקהילה, החמישי בחינוך היהודי, השישי ביחסים בין יהודי ללא-יהודי (פרשת נישואי-התערובת) והפרק האחרון דן ביהודי אמריקה ומדינת ישראל. לא בכדי השמטתי את המילה החוזרת כמעט בשמות כל הפרקים ובשמות פרקי-המישנה — הזהות הקבוצתית, או היהודית — שכן היא מילת המפתח של הספר כולו, שאפשר היה לקרוא יהודי ארצות-הברית וזהותם, ומחברו ידוע מנסיגותיו הקודמים בחקר הזהות היהודית**.

אין לך צד בחייהם של יהודי התפוצות שלא תהא השפעתו ניכרת לחיוב או לשלילה (ולעתים יחד) בזהותם היהודית, מה גם בימים שהחברה הפתוחה מסכנת את יהדותם על כל צעד ושעל. הרי, למשל, 'אמנה החברתית' שכביכול נכרתה

* יהודי ארצות-הברית מאת מרשל סקלר, עם עובד, ספרית אפקים, תשל"ב.

** M. Sklare & J. Greenblum, Jewish identity on the suburban frontier: A study of group survival in the open society, N.Y., Basic Books 1967.

הגויים". הרי זה לחץ בלתי-פוסק, עתים גלוי ועל-פי רוב סמוי, מצד חברת המיעוט והרוב גם יחד על היחיד, שיאיל להגדיר את עצמו. טענת רוסו ודומיו לפני מאתיים שנה בדבר קיומו של אדם סתם עדיין אין לה על מה שתסמוך, עדיין מושג מופשט הוא, שכן בפועל קיים צרפתי, רוסי, אמריקני, יהודי ואותו צירוף של יהודי ואמריקני (עם מקף או בלעדי).

חוקרי קבוצות אֶתניות סבורים, שתנועת יחידים מתנהלת תמיד מהשתייכות למיעוט אל השתייכותו לרוב (33), אולם אין הדבר כן לגבי היהודים שברובם המכריע מזדהים עם קבוצתם, מי בפועל ומי רק בכוח, למרות הסתגלותם לקבוצת הרוב (בלשון הספר: 'הסגלה', היינו אָקול-טוראציה). הסוציולוגים מהדור הקודם ראו את היהודים הולכים ומתקדמים מהתבדלות להסתגלות ולהתבוללות, ואילו הסוציולוגים של ימינו עדים להתפשטות הזהות האֶתנית — לאו דווקא הזהות הדתית, אם כי אצל אחינו בני ישראל קשה לתחום תחומים בין שתי הבחינות הללו — ויש מהם המסבירים את הזהות וההזדהות בצורך "שיש לאדם המודרני להגן על עצמו מפני הסתמיות והניכור של החיים בזמננו" (36). את בדיקת הטעמים לרצונה של הקהילה היהודית להוסיף ולהתקיים מסיים סקלר בקביעה אלמנטארית, "כי הדחף העליון בה הוא שמירת הקיום" — הרחגני במשמע, שכן קיומם הגשמי מובטח לעתיד הנראה לעין. וכך נקלעים החיים היהודיים בתפוצות למישחק של כוחות שליליים וחיוביים (הקהילה, בית-הכנסת והמרכז היהודי, החינוך היהודי ומדינת ישראל), המסייעים להגברת הזהות והליכוד הקבוצתי. אלא שמרובים וחזקים הכוחות הפועלים לערעור החברות והשתייכות הקבוצתית (שם), ובתוכם, בראש וראשונה, העיסוקים המרבים פגישת עם בני הרוב, ההשכלה החילונית הגבוהה ונישואי-התערובת.

מקום מיוחד בתנהלת הזהות תופסים המשפחה והחינוך היהודי. בניגוד למשפחה האמריקנית הדוגלת בהבדל הדורות ובעצמאות בניה, דוגלת המשפחה היהודית בהמשך ובתלות הדדית בין

אבל תחילה יש לעיין בשאלה: כיצד מוגדר אדם הרואה עצמו יהודי כשייך לקבוצה? נוסף על לידתו להורים יהודיים, יש "להוויית היהודי שתי בחינות משלימות: שייכות לקבוצה האֶתנית ושייכות לקהילה היהודית" (31). ברית-מילה וטקס בר-מצווה (וקונפירמאציה בגיל מאוחר יותר אצל הרפורמאים) שלבש חשיבות חדשה לגמרי הם המאשרים את עובדת ההשתייכות לקבוצה היהודית. מכאן ואילך מסתכנים הדברים, כי מה דינו, למשל, של מי שאינו מקיים את מצוות הדת? התשובה הפרדוקסית של המחבר היא: "הדת שאינו מקיים היא היהדות ולא הנצרות" (שם). ושני צדדים לדבר: רצוני ולא-רצוני. ההורים מקנים את הזהות היהודית לילדיהם והילדים מקבלים אותה, אלא אחרי-כן בהתגברם הם מאשרים אותה, אבל גם עלולים לדחותה או להזניחה. סקלר תמיה תמיהה כפולה, "שבתקופה של תמורה חברתית מהירה מקבלים אנשים רבים כל-כך את זהות הוריהם" ו"מרובים כל-כך ההורים השואפים שילדיהם יקבלו את זהותם", אפילו קבלת היהדות אינה עלולה לפגוע פגיעה חמורה או קטלנית בסיכויי הבנים (32). ויש מקום לשאול: מה רבותא בדבר? אפילו נניח שהשתייכות קבוצתית יהודית בארצות-הברית היא עניין המסור ליחיד ולרצונו, וכי מאחר שאין המדינה קובעת מיהו יהודי, עושה זאת כל אדם לעצמו וכי דבר זה מעמיס נטל כבד על היחיד לפי שעליו להכריע בדבר זהותו הקבוצתית" (שם). כמה תשובות לכך. הלוא זהותו של היחיד כוללת בתוכה בהכרח גם את הזהות הקבוצתית (ר' אריקסון); הרי הקניית הזהות נעשית בגיל הילדות והנעורים שאין בו מקום להתנגדות — זו צומחת אולי אחר-כך; סקלר טוען שהזהות מושפעת ואף מותנית בקיום חטיבות גדולות, קבוצת המיעוט וקבוצת הרוב. "לא די שהיחיד רואה עצמו כיהודי: עליו להיראות כך גם בעיני יהודים אחרים ואף בעיני הגויים. בדרך-כלל באים שלושת הצדדים יחד, זה אחר זה: רובם המכריע של הנולדים כיהודים רואים עצמם יהודים, וכך הם נראים גם בעיני אחיהם היהודים ובעיני

להיטות שבה רשמו המהגרים היהודים את ילדיהם לבית הספר הציבורי בהחליפם את הישיבה המסורתית בבית-הספר התיכון הציבורי ובקולג' החילוני. "אבל הם גם רצו לראות עצמם יהודים טובים, כלומר, נוהגים על-פי הנורמות היהודיות... הם רצו להנחיל לבניהם משהו שיעשה אותם יהודים. משמע, שאף-על-פי שקבלו את מערכת החינוך של כלל החברה, ראו עצמם גאלצים להקים גם איזו מערכת של חינוך יהודי" (128). אלא שכאן חטאו שני חטאים גדולים: (1) ההורים רובם הסתפקו במינימום של חינוך יהודי (בית-הספר של יום א' אינו "אלא בדיחה עצומה או מעשה של יומרנות צינית" כדברי ולטר אקרמן המובאים בע' 134 וגם בית-הספר שלאחר-הצהרים, המשלים את בית-הספר הציבורי, הישגיו בהקניית היהדות קלושים וילדותיים). (2) ההורים שהסתגלו לאורח החיים האמריקני ורובם התרחקו מאורח החיים היהודי השליכו ייבם בהדגשת הזהות היהודית על בית-הספר היהודי מתוך אמונה שהוא יבטיח את הקיום הקבוצתי. "כך הטילו ההורים על החינוך היהודי עול שלא הוכשר לשאתו" (129). ומצד אחר, צודק המחבר כשהוא סובר כי "אין זה ברור כלל מה טיבה של תכנית הלימודים שבכוחה ליצור זהות. ובאמת, שאלה גדולה היא אם ניתן, כביכול, לייצר זהות בחדר הלימוד" (שם).

מה נשאר איפוא? נשאר בית-הספר היומי (בספר — 'בית-ספר של יום'), האינטגרלי, הדו-מסלולי (לימודי קודש וחול), שזכה להתפשטות הגדולה ביותר אחרי מלחמת העולם השנייה: למעלה משלוש מאות בתי ספר בארצות-הברית ובקנדה וכשבעים וחמישה אלף תלמידים. אולם עדיין אין זו אלא כשביעית מכל התלמידים היהודים בפועל וכמחצית השביעית מכלל ילדי היהודים שם. יצא לנו של בית-הספר היומי באה מה-יצון "לבלום את נחשול ההסגלה היתירה. הם (ההורים) חששו, שאם לא יגבירו את היסוד היהודי בחינוך, לא יהיה ינוס ההתבוללות. בית-הספר של יום, שמאסו בו בעבר נעשה איפוא עתה אמצעי רצוי ומקובל כנגד הסכנה המאיימת

אבות ובנים. למרות ההשפעות המפוררות את אופיה של המשפחה היהודית (למשל, ריבוי הגירושין) נשמרה בתוכה מידה מפתיעה של ליכוד. ובכל זאת המשפחה שהיתה המנגנון הראשון במעלה להנחלת הזהות היהודית, עיקר חולשתה עתה הוא בצמצום תרומתה להנחלת הזהות. וכל כך למה? בחלקו נובע הדבר ממיגבלותיה המודרניות של המשפחה כגורם של שחפור — והרי זו תופעה כלל-אנושית — ובחלקו נובע הדבר מגורמים ספציפיים, כגון הסגלתם היתרה של הורים יהודיים רבים (קרי תלישות ממקורות היהדות ומאורח חיים יהודי), צמצום פעולת הגומלין עם קרובים יהודים ומציאות לא-יהודים ברשת השארות היהודית (85), קרי נישואי-תערובת.

נישואי התערובת הם תופעה חמורה ביהדות התפוצות שבימינו, ואין לטשטשה בשיקולים סטטיסטיים, כגון נישואי-תערובת מ-3% לבעלים בגיל 51 ומעלה עד לרמה של 20% בגיל 30 ולמטה, או שיעור מצטבר של 7%, או העובדה שרבים המתגיירים מבני-הנוג ובניהם מתחנכים כיהודים, דבר הממעט את ההפסד הגקי (162), (164) ועוד ועוד. למרות כל 'הנחמות' האלה קובע סקלר שוב ושוב: "עיקרה של שאלת נישואי-תערובת הוא סכנתה לקיום היהודי" (159); "יש קשר בין נישואי תערובת והתבוללות" (161); "ברור שברוב נישואי התערובת אין גיור" (163); "רוב ילדיהם של יהודים הנשואים נישואי תערובת יהיו איפוא גויים, ולכל המוטב תהיה להם מז הזהות יהודית סמויה" (162). הכול מודים שנישואי התערובת הם תוצאה הגיונית של הצטמקות הזהות היהודית ושל החופש בחברה הפתוחה ומושגיה על האהבה שאינה יודעת גבולות דתיים ואתניים. החיים בחברת הרוב הנוצרי גובים כאן את מחירם; 37% נישואי תערובת בחברה האקדמית הצעירה — 80% מהנוער היהודי בגיל המכללה אמנם נמצא במכללה — משמשים עדות לכשלונו ההורים והחברה בהנחלת הזהות היהודית. הפרק על החינוך היהודי מחזירנו תחילה לאותה

נידרש עתה לבעיה הגדונה בפרק האחרון, השביעי, "המולדת — יהודי אמריקה ומדינת יש-ראל". סקלר קובע שבארצות הברית, שלא כב-אומות המבקשות להטמיע את המיעוטים, "אין קשרי בן הקבוצה האתנית למולדתו מעוררים עניין. משום כך יכול איש הקבוצה האתנית לקבוע בעצמו את טיב קשריו למולדתו" (166). אמת סוציולוגית זו, הנתונה להסתגלות לא-מעטות שאין מקומן כאן, אפשרה בין השאר את העברת זיקת המולדת של יהודי ארצות-הברית מארצות מוצאם אל ארץ ישראל, ואחר-כך אל מדינת ישראל. פרשת היחסים בין אמריקה הנוצרית הפרוטסטאנטית אל ארץ הקודש מעניינת עד מאד*. כן ממושכת ועמוקה היא זיקת יהודי אמריקה אל הישוב היהודי בארץ ישראל (8-167). "זיקתם של יהודי אמריקה למדינת ישראל חשובה הרבה יותר מכפי שניתן להסיק ממספרם הקטן של העולים, או לשון אחר, תהיה אשר תהיה השפעת יהודי אמריקה על מדינת ישראל... השפעת ישראל על יהודי אמריקה היא כבירה... ברישומה על הדימוי העצמי היהודי, על המערך הנפשי של היהודי האמריקני ועל יחסו ליהדותו" (169). ידוע הזעזוע שעבר על יהודי ארצות-הברית במלחמת ששת הימים שאז גם יהודים שוליים ביותר גילו סולידריות עם ישראל" (171). ועדיין רבים, יהודים ולא-יהודים, חוקרים את פשר הדבר. לפי סקלר, "ההסבר הפשוט הוא שיהודי אמריקה ביקשו להגן על ישראל. אמנם כן הוא, אך ההענות מסתברת יותר אם נניח, שרצונם של יהודי אמריקה להגן על ישראל תאם את רצונם להגן על עצמם. היינו להגן על תחושת המשמעות שלהם, על הרגשתם שיש טעם לחיים ועל צדקת הקיום היהודי" (שם). התלות ההדדית בין ישראל ויהודי אמריקה (שראשיתה לפחות במאה השמונה עשרה) תמיד נראתה — לפחות מימי עליית דמשק בשנת 1840 אבל בעיקר במאה שלנו — רק מצדה האחד: ישראל תלויה ביהדות

על המשך התרבות היהודית ובסופו של השבון אף על קיום היהדות. אולם לא נוכל להבין את פשר התמורה אם לא נתן דעתנו על העובדה, שעם סיום מלחמת העולם השנייה צמחה קבוצה גדולה למדי של יהודים בני הדור הראשון, השני וה-שלישי, שהיו בטוחים כל כך באמריקניותם עד שלא חששו לדחות את החינוך הציבורי הכללי. שלא כקודמיהם, לא היו זקוקים לבית-הספר העממי שיאשר את זהותם האמריקנית" (137).

הפרובלמטיקה של בית-הספר היומי סבוכה למדי, וכאן נוכל להעלות רק מקצתה. האם בית ספר זה מבודד את הילד מן החברה האמריקנית? היו שחששו שמא הוא מנוגד לדגם ההסתגלות שהיה אופייני כל כך לקהילה היהודית עד מלחמת העולם השנייה (עליונות ההשכלה החילונית וצמצום היהדות בתחום הפרטי (138). החשש הגדול הוא שמא יש כאן מעין "שיבה אל הגיטו". יש טוענים שבית-ספר זה יקיף רק את מיעוט התלמידים, אם כי בוגריו יהיו קבוצת עילית, מנהיגים להמוני יהודי אמריקה. מתריסים כלפיו שלא הצליח במיזוג התרבות היהודית החילונית, ושפילו חינוך יהודי מתוקן אין בו כדי לעמוד בפני השפעת הסביבה הכללית, מה גם "כדי להת-מוודד עם האתגרים החריפים יותר לאמונה ול-תרבות היהודית בדרג האוניברסיטאית" (שם). על כל פנים המשקיף הישראלי מגיע לידי מסקנת, שקשה ואף אי אפשר לאחוז בחבל בשני ראשיו: או חינוך יהודי אינטנסיבי, וממילא מירב אפשרי של זהות יהודית, או מירב ההסגלה בחברה האמריקנית על כל המשממע מכך: קלישות יהודית ונישואי תערובת. רוב יהודי ארצות הברית מגסים ללכת בדרך הנראית להם כ'קלה' ביותר: מינימום של חינוך יהודי ומירב הסגלה. ורק מיעוט של יהודי ארצות-הברית — כ-5-7 אחוזים מטעמים את החינוך היהודי האינטנסיבי. אגב, תמוה שהמחבר אינו מזכיר את החינוך היהודי המשלים במחנות הקיץ, שהוא לדעת רבים, גורם חינוכי שאינו נופל בערכו מבתי הספר היהודיים עצמם, לפחות מבית-הספר של יום א' ושל אחר-הצהרים.

* היא תוארה ב"י משה דייזיס במאמר "זיקת אמריקה לא"י באספקלריה החדשה" בספרו "בית ישראל באמריקה", האוניברסיטה העברית, תש"ל.

חברתית. אולי יש יסוד לטענה, כי ההשוואה עם מיעוטים אֶתְנִיִּים אחרים (איטלקים ויוונים, למשל) היתה מבהירה, כי הרבה תכונות יהודיות טיפוסיות אינן אלא תכונות של מיעוט. אם כי לנו נראה, שהנחת המיוחד שבמיעוט היהודי היא בבחינת הנחת אפריורי לכל המחקרים.

אף זו, הסוציולוגיה רק מתארת ומאבחנת מצבים, אבל אין בכוחה להעריך, להציע פתרונים, ולא כל שכן לכוון את חיי היהודים בתפוצות. לשם ההערכה היא נוקטת לקריטריונים מדיסי-קיפלינות אחרות, כגון הסטוריה, ספרות, תיאור-לוגיה (אפילו מיסטית). באחת, הסוציולוג זקוק לעמדת-על אידיאולוגית מסוימת, שממנה יוכל להעריך, למשל, את עצם ההתערורות וההתלבטות בשאלת הזהות היהודית בתפוצות בימינו ולפסוק אם יש כאן סימן לטובה או לרעה; או לנסות לתחום את הגבול להסגלה ואת הגבול לגמישות שהיהדות מסוגלת לה לנוכח בעיות זמננו בחברה פתוחה. הקורא היהודי-הישראלי אינו רק מבקש מידע אלא הוא גם תוהה לא-אחת, למשל, האם לעומת הסטיכיה של החיים האמריקניים בשנות השבעים תוכל זהות יהודית קלושה ואכזבת-ספקות להחזיק מעמד לאורך ימים. אבל בהצבת שאלות אלו כבר חרגנו מתחום שתחם לעצמו המחבר, והוא תיאור ממצה למצב יהודי ארצות-הברית בזמננו על יסוד המחקרים המצויים.

אמריקה — מבחינה כספית ומדינית — יותר משזו תלויה בישראל. והנה שנת 1967 הוכיחה, "כי לאמיתו של דבר יהודי אמריקה תלויים במידה רבה מאוד בישראל. אם לא יבטח כושר הקיום של ישראל, עתידה של יהדות אמריקנית מוטל בספק" (172). ההשפעה הפסיכולוגית של תבוסת ישראל עלולה להיות הרסנית על יהודי התפוצות. והתוצאות מהצד החיובי: בחמש השנים האחרונות עלו מארצות-הברית לארץ יותר מאשר בתשע-עשרה השנים הראשונות לקיום המדינה. וכרגיל בתולדות העליות פעלו כאן שני הכוחות גם יחד: כוח המשיכה של ישראל העושה חיל, וגם "הפסימיות הגוברת לגבי עתיד החיים היתריים באמריקה" (173). יתר-על-כן, אחרי מל-חמת ששת הימים הודו יהודי אמריקה (אמנם הודאה שבשתיקה) בעליגותה של ישראל בעולם היהודי*. אבל רק ימים ידברו אם כתוצאה מזאת ישתנה לטובת ישראל גם היחס המספרי של 1:2 הקיים בין יהודי ארצות-הברית ובינינו.

לפנינו איפוא תיאור נאמן ומאוזן של העובדות והבעיות של הזהות הגדולה בארצות-הברית, ככל שקשה לתחום תחומים בין עובדות לבעיות ולדעות. ברי, גישתו של סקלר אל ציבור כל-כך מורכב ומגוון גישה סוציולוגית וגם פסיכולוגית-

* דעה זו שמעתי מפי יעקב הרצוג ז"ל.

ספרים שנתקבלו

[זכות בקורת מפורטת שמורה]

מות העיר סיפורים מאת יורם קגיוק, ספרית מקור. הוצאת אגודת הסופרים העברים בישראל ליד הוצאת מסדה בע"מ, רמת גן תשל"ג.

סיפורים שריקעם אם ארץ-ישראלי ואם אמריקני ורובם נדפסו תחילה באכסניות שונות.

הפחד האחרון סיפורים מאת תיאודור התלגני. רמת-תשל"ב. 157 עמ'.

"קובץ סיפורים סוריאליסטיים שעלילתם נרקמת בין חלום למציאות" (מן הדש).

שופט עיף וגור-דינו סיפורים מאת יהודה האורחי. רמת-גן תשל"ב. 184 עמ'.

"סיפורי הקובץ... הם בלתי מציאותיים כביכול,

הוצאת מסדה:

שירים מאת י. צ. רימון. בחר והקדים מבוא צבי לוז. ספרי "נפש". הוצאת אגודת הסופרים בישראל ליד הוצאת "מסדה" בע"מ רמת-גן תשל"ג. 215 עמ'.

בילקוט זה של שירי רימון וכללו, מלבד הקובץ "כתרים" שיצא לפני שלושים שנה והובא כאן בשלימותו, שירים נבחרים מהקבצים הקודמים "לקט", "דביר" ו"במחזה". בפתח הספר סקירה ביוגרפית מאת בנו של המשורר, דוד רימון, עם מבוא מאת המלקט וכן מבוא של אברהם קריב שנדפס בפתח "כתרים".

דפים לחקר השואה והמרד סדרה שנייה / מאסף ב. העורכים צבי שניר, שלמה דרך. בית לוחמי הגיטות. אות ע"ש יצחק קצנלסון למורשת השואה והמרד. תשל"ג. 283 עמ'.

בקובץ באו מאמרים ומחקרים בפרקים ובעיות שר-נים של חורבן יהדות אירופה. מביניהם נזכיר מאמר ריהם של ישעיהו טרונוק על ריבוי הרשויות הנאציות לגבי היהודים, של נתן עזק על פרשת הנסיונות לחילופי יהודים בעלי דרכונים ארץ-ישראליים בגר-מנים, תגובתו המקיפה והמוחצת של יעקב רובינ-סון על מחקרו של בטלהיים בשואה, מאמרו של חיים שמיר על פרשת אַוּיאן, של נחמן בלומנטל על ראשית המחתרת היהודית בפולין, של פולה אייכנבאום על אמנים יהודיים שנספו, של ק. בל-דורי על יהודי גרמניה בשנים 1933-1945, של דאנוטה צ'ק על השמדת יהודי יוון בארשוויץ, של ג. ה. כהן על יהודי היערות ויוסף קרמיש על יחס הפולנים ליהודים בימי החורבן.

אחות רחוקה סיפורים מאת חנוך ברטוב. תשל"ג. 296 עמ'.

ששה מסיפורי הספר הם מתוך הספרים "השוק הקטן" ו"לב חכמים". שבעת האחרים כונסו לספר בפעם הראשונה.

אילה אשלה אותך מאת אמיר גלבוע. תשל"ג. 93 עמ'.

אסופה משיריו החדשים של אמיר גלבוע שנחלקו כאן לעשרה שערים.

פרחי אש מאת חיים גורי. עם סדרה של הדפסי אבן מקוריים מעשה ידיו של משה טמיר. תשל"ג. 96 עמ'.

הדפסה שנייה של הספר שהופיע בשנת תשכ"א בה"צאת 'תרשיש' ובגירסתו הראשונה של שנת תש"ט בספרית פועלים.

הוצאת רביר :

התלמוד הבבלי בהתהוותו ההיסטורית יצירה, ערי-כה וסידור מאת מ"א טונבלאט. תל אביב תשל"ג. 316 עמ'.

סקירה בקרתית על בעיות התהוותו וסידורו של התלמוד הבבלי, הן מבחינה טכסטואלית והן מבחי-נה היסטורית חברתית. תיאור דעות ראשונים ואח-רונים בסוגיה זו, עם דיון מפורט יותר בשיטותיהם של חכמי ישראל בזמן החדש (ביחוד גרץ, ש"ר, פראנקל, בריל, א"ה ווייס, י"א הלוי, קפלן, א' ווייס, י"ג אפשטיין, אלבק).

האני והלא-מודע מאת ק. ג. יונג. תרגם חיים איזק. תל-אביב תשל"ג. 140 עמ'.

תורת היחסות והשכל הישר גישה חדשה לאיי-נשטיין. מאת הרמן בונדי. תרגם עמיקם ראובני. ספ-רית מדע לעם. תל אביב תשל"ב. 165 עמ'.

"בעוד שמהברים קודמים ניסו לפתח את תורת היח-סות כמנגונדת לרעיונות של ניוטון, גזור פרופ' בונדי את תורת היחסות מנתון הרעיונות של ניוטון".

אבל בוראים יחד... מציאות חדשה, מוזרה, אמ-יתית יותר" (מן העטיפה).

פמפז שירים מאת דוד יוסיפאור. רמת-גן תשל"ב. 53 עמ'.

לקט שירים של ד. יוסיפאור, מראשי עולי בולגריה בארץ, שפירסם בשעתו שירים בבולגרית.

מסה ופולמוס מאת ק. י. מיכלי. ספרית מקור. הוצ' אגודת הסופרים העברים ליד הוצ' מסדה. רמת-גן 1973. 292 עמ'.

קובץ מסות ומאמרים, שנדפסו באכסניות שונות, העוסקים בסופרים ובסוגיות של ספרות. הסופרים הנדונים במיוחד (במאמר אחד או יותר) הם ישראל אפרת, נתן אלטרמן, אברהם ברוידס, יחיאל מר, יעקב הורוביץ, דב סדן, א. יורם, ס. יזהר, עמוס עוז.

בתליאביב על החולות מאת ציונה רבאור-קינסקי. רמת-גן 1973. 137 עמ'.

זכרונות על תל-אביב הקטנה. מורגשת חסרונה של יד עורך (שהיתה מונעת בין השאר הבאת צירוף משובש מן המקרא "רפדוני באשירות", ומפי ביא-ליק דוקא!).

עם שירים ועם סיפורים מאת רבקה גורפיין. רמת-גן תשל"ב. 152 עמ'.

עיונים בשירים שונים של אברהם בן יצחק, לאה גולדברג, נתן זך, רן עדי, דליה רביקוביץ, ט. כרמי ובסיפורים של גיטה, צ'כוב, סמפרון, דבורה בארון, עמוס עוז, עגנון וכן ב"פר גיט"ו.

הוצאת הקיבוץ המאוחד :

עיר שאין בה מסתור סיפורים מאת יצחק אורפז. תשל"ג. 188 עמ'.

בספר ששה-עשר סיפורים, חציים שלא קובצו בספר. הבעל הנצחי מאת פ. מ. דוסטויבסקי. תרגם מרו-סית מ. ז. וולפובסקי. תשל"ג. 170 עמ'.

מן הרומנים הפחות ידועים של דוסטויבסקי, וה"אכזריים" שבהם, (ראה אור בשנת 1870) על עלבונו העמוק ונקמתו האיטית של הבעל במאהב של אשתו.

כאישון העין מאת אהרן אפלפלד. תשל"ג. 141 עמ'.

סיפורו החדש של אהרן אפלפלד, שפרקו הראשון הופיע ב"מולד".

התלב היה ארון מאמרים, רשומות, דברים מאת ראובן (יוניגה) כהן. הוצאת הקיבוץ המאוחד ועין-חרוד. תשל"ג. 367 עמ'.

ספר, שעיקרו רשימות, מאמרים וקטעי מכתבים משל ראובן כהן, איש עין-חרוד, ומיעוטו דברי חברים עליו. בספר המישה שערים, בהם פרקי פעילותו המחשבתית והמעשית, וכל אחד מסיים בדברי חברים עליו בזיקה לאותו פרק בחייו וב-עיונו. מן הספר, שנערך בידי שלמה אבן-שושן, עולה דמותו של האיש, שנחשב בשעתו התיאוריטיקן של גנר-צ"ס ברוסיה ונעשה לימים ממורי ההלכה והמעשה לבניינו הכלכלי והחברתי של הקיבוץ.

הקיבוץ, ירושלים ומלחמת ההתשה עומדים במרכז רומן זה" (מדברי ההוצאה).

עיר ימים רבים מאת שולמית הראבן. ספריה לעם. תל-אביב תשל"ג. 189 עמ'.

סיפור על העיר ירושלים שבמרכזו שתי משפחות יהודים, ספרדית ואשכנזית.

שש כנפים לאחד מאת חנוך ברטוב. תל-אביב תשל"ג. 255 עמ'.

נוסח מעובד, ובחלקו מחודש, של הרומן מתקופת העליה וההתיישבות הגדולה של שנות החמישים, שיצא בשנת תשי"ד.

הערשה כנפשות מאת יהושע טן פי. תל-אביב תשל"ג. 55 עמ'.

קובץ שיריו של המשורר יהושע טן-פי לאחר הפסק של שנים רבות.

תפילה אחרונה מאת אסתר ראב. תל-אביב תשל"ג. 143 עמ'.

שיריה של המשוררת מעשר השנים האחרונות, וצורפו להם שלושה שירים משנים קודמות.

באבן הקשה מאת אברהם הוס. תל-אביב תשל"ב. 54 עמ'.

אסופת שירים מכ"ה שנים.

פעמון סגור מאת עליזה נהור. תל-אביב תשל"ב. 78 עמ'.

שירים בשלושה שערים: מזמורי ירושלים, אם אצעק; עידן הציפיה והתפילה.

תקופות ומספרות במקרא עיונים היסטוריים מאת מנחם הרן. ספריה אוניברסיטאית. תל-אביב תשל"ג. 366 עמ'.

קובץ מחקרים מאת מנחם הרן, ראש החוג למקרא באוניברסיטה העברית, בבעיות מקראיות, שבנוסחם הראשון ראו אור במקומות שונים ובאו כאן בשינויים מרובים, בין שהורחבו ובין שנכתבו מחדש. עניני הספר אמונת האבות, מסעי ישראל ממצרים לכנען, מנהגי החג והזבח, קרבן פסח, כוהנים ולוויים, עבדי המקדש ועבדי המלך, מלכות אפרים בשקיעתה, בשעת דמדומים, הרקע ההיסטורי של נבואת עמוס. הספר מסיים במפתח העניינים ומפתח המקראות.

הגות במקרא מבחר מתוך עיוני החוג לתנ"ך. לזכר ישי רון. עם עובד החברה לחקר המקרא. תל-אביב תשל"ד. 227 עמ'.

צורר הרצאות בעניני מקרא לזכרו של ישי רון שנפל על גדות התעלה, בחוג ללימוד תנ"ך המתקיים זו השנה הרביעית בבית הוריו של המנחה.

אומות באפלה סין, רוסיה ואמריקה. מאת ג'ון ג'. סטסינגר. תורגם מאנגלית בידי מ. שני. ספרית אפקים. תל-אביב תשל"ג. 198 עמ'.

פרופסור סטסינגר מתאר את התפיסות שחופסים — או הדימויים שמדמים — עמים זה את זה, בחזן באמצעות דוגמאות מתולדות תקופתנו את השפעתן של תפיסות אלו על החלטות מדיניות, ומהרהר עקב זאת על הסכנות לשלום עולמנו. "מכלל המעלות

מבחר כתבים סיפורי-זכרונות. פרקי מסה ומחקר מאת זלמן שזר. בחר והביא לדפוס א. ד. שפיר. תל-אביב תשל"ג. 299 עמ'.

מבחר מאמרים, פרקי מחקר ופרקי-זכרונות מתוך הכרכים של "כוכבי בוקר", "אור אישים", "אורי דורות" ו"ציון צדק".

פלאש קורות חיים מאת וירגיניה וולף. תרגם מאנגלית ח. קלעי. ספריית גביש בעריכת א"ד שפיר. תל-אביב תשל"ג. 123 עמ'.

אחת היצירות הזוטות של וירגיניה וולף, בצורת ביוגרפיה של כלב, ניתנת כאן בספרייה הקטנה החדשה של "דביר".

הראשונים. הדוב שני סיפורים מאת ויליאם פוקנר. תרגם אמציה פורת. הקדימה מסה [על זמן ומיתוס ב"הדוב"] צפירה פורת. ספריית גביש בעריכת א"ד שפיר. תל-אביב תשל"ג. 178 עמ'.

שנים מטובי סיפוריו של קלסיקן אמריקני בן-זמננו ניתנים כאן בתרגום עברי מובחר.

האחווה. העלמה דה סקודרי. שני סיפורים מאת ארנסט תיאודור אמאדאיוס הופמן. תרגם מגרמנית והוסיף מסה מרדכי אבישאל. ספריית גביש תל-אביב תשל"ג. 186 עמ'.

אולי בפעם הראשונה תורגם לעברית מיצירות א. ת. א. הופמן, מן הרומנטיקים הגרמנים, המיוחד בשילוב הריאליסטי והמפורט של העל-טבעי בטבעי (בהשפעת סודנבורג והנטייה לאוקולטיזם בזמנו). בגלל שילוב זה הוא נחשב למבשרו של פא.

שיחות במדבר שירים מאת רבקה מרים. תל-אביב תשל"ג. 83 עמ'.

ספר שירים חדש של המשוררת הצעירה.

עם עובד:

לגעת כמים, לגעת כרוח מאת עמוס עוז. ספריה לעם. תל-אביב תשל"ג. 188 עמ'.

ספרו החמישי של המספר הצעיר.

הדיירים מאת ברנארד מלמוד. תורגם מאנגלית בידי ברוך מורן. ספריה העם תל-אביב תשל"ג. 193 עמ'.

סיפור על כושי ויהודי בניו-יורק ביחסיהם המורכב בים ובהתנגשותם הטראגית.

אחרי עשרים שנה סיפורים נבחרים מאת או. הנרי. תורגם מאנגלית בידי אהרן אמיר. ספריה לעם. 207 עמ'.

כ"ה סיפורים שנבחרו מתוך תשעה קבצים.

הבדיחה מאת מילאן קונדרה תורגם מציכית בידי דב קוסטלר. הביא לדפוס אמתי הצורף. שירי-העם תורגמו בידי צבי ארד. ספרייה לעם. תל-אביב תשל"ג. 256 עמ'.

רומן רבי-כוח של מספר צ'כי צעיר שהסעיר את הרוחות בימי "האביב של פראג".

דודי ורעי מאת נעמי פרנקל. ספריה לעם, תל-אביב תשל"ג. 292 עמ'.

"חיהם ואהבתיהם של בני שני דורות על רקע

עיונים בבעיות תרבות, חינוך וחברה כרך ד'. לזכרו של נפתלי גינתון ז"ל. העורך נחמן תמיר. תרבות וחינוך. תל אביב תשל"ב 220 עמ'. מאמרים בסוגיות שונות של תרבות, חינוך ותולדות ישראל בדורים.

הוצאות שונות :

הגמנסיה העברית "תרבות" ברובנה מאת מנחם גלרט, ירושלים תשל"ג. 261 עמ'.
בתיאור בנייה והתפתחותה של הגמנסיה העברית ברובנה במשך עשרים השנים, משנת תרע"ט ועד פרוץ המלחמה וראשית החורבן, שניתן בספר זה בשילוב מסמכים ובלוויית צילומים, ובעריכתו המסורה של מנחם גלרט, משתקפת — דוגמה אחת המעידה על רבות כמות — פרשת פריחתה ושקיעתה של מערכת החינוך העברית המפוארת בפולין על רקע מאבקי המדיניים ונפתולי חיה של יהדות פולין עד שעלה הכורת על הכל.

ביסאראביה היהודית במערכותיה בין שתי מלחמות העולם 1914—1940 מאת דוד ויניצקי. כרך א' 375 עמ'. כרך ב' המשך עד 726 עמ'. הוצאת הספרייה הציונית ירושלים ר'גילי ביסאראביה, תל-אביב תשל"ג.

"אין המחבר מתיימר להגיש בספר זה את ההיסטוריה של התנועה הציונית בבסאראביה, אלא מחירות פרקים וסקירות המוקדשים לצדדים שונים של נושא זה, אשר ישמשו חומר לחוקרים שיבואו להתעסק ולהתעמק בו" — אלה דברי המחבר העורך דוד ויניצקי בפתח הקדמתו. ואכן ניתן בשני כרכים המחזיקים יותר משבע מאות עמוד חומר רב על צדדים וגילויים שונים של היהדות והציונות הבסאראבית בין שתי מלחמות העולם.

הסקירות המרובות המלוקטות ממקורות רבים ושונים מצטרפות, בעיקרו של דבר, לארבעה פרקים מחיי יהודי בסאראביה: ההתארגנות הציונית על מוסדותיה עתונה ומנהיגיה; העלייה החלוצית ור התפתחות תנועת "החלוץ" עד רדתה למחתרת עם הסיפוח לברית המועצות; ההתארגנות הקהילתית וכן מערכות הייצוג הפרלמנטרי והמוציא לאור של היהודים; החינוך הלאומי (בעיקר העברי) על מוסדותיו ומחקריו. לספר נספחו תעודות וצילומים רבים.

שבהן חייב המדינאי להיות מחונן בעידן האטומי, אולי החשובה ביותר היא כשרון האמפאטיה".

קורתיה של תנועה נצ"ח בלטיביה, מאת אברהם אתי, מרדכי ניישטט. תרבות וחינוך תל אביב תשל"ג 296 עמ' בצירוף צילומים.

ספר המספר את תולדות תנועת הנוער הציונית החלוצית (נצ"ח) בלטיביה העצמאית מראשיתה ועד גיבושה במסגרת "השומר הצעיר" ואחר-כך במסגרת "הקיבוץ המאוחד", את נפתוליה וכליונה בשנות מלחמת העולם ואת ארגון בריחתם של שרידיה מארצות הכיבוש הסובייטי לארץ-ישראל.

בדגל העבודה מבחר דברים בשאלות העבודה ותחיקת העבודה במדינה. מאת גולדה מאיר. סדרת כתבים בשאלות ההסתדרות בעריכת יהודה ארו. תרבות וחינוך תשל"ג. 359 עמ'.

כיגוס דבריה של גולדה מאיר בשאלות הפועלים והעבודה. רובם נאומים, הרצאות ושיתות בשאלות העושה ההדדית, האיגוד המקצועי, הקואופרציה, וכן בשאלות המאבק המדיני של תנועת הפועלים, מן התקופה שהיה לה חלק בתנועת ההסתדרות, וחלקם דברים שנאמרו בכנסת בימי כהונתה של גולדה מאיר כשרת העבודה. הספר פותח בצרור זכרונות על לידותה ונעוריה ברוסיה ובאמריקה וימי ראשית עלייתה לארץ, ומסיים בדברי אזכרה לחברים שנפטרו.

מבוא לתולדות תנועת העבודה הישראלית מאת יהודה סלוצקי. ספריה ארגוני-ביטאית. תל-אביב תשל"ג. 340 עמ'.

הספר, שיסודו בתוצאות לתלמידי שנה ראשונה באוניברסיטה של תל-אביב, סוקר את הרקע ההיסטורי, מבחינה מדינית וכלכלית, לצמיחת תנועת העבודה, את הורמים הרעיוניים שמהם נבנתה ואת התפתחותה בימי העלייה השנייה והשלישית עד שהוקמה ההסתדרות.

לאורך הדרך מאמרים, דברים ואיגרות מאת עדה מימון. תרבות וחינוך תל-אביב תשל"ג 319 עמ'.

אסופת נאומים, רשימות ומכתבים של עדה מימון, ממנהיגות הפועלות בארץ, לאורך כל דרכה במשך יובל שנים ויותר, ונושאים העיקריים המאבק על זכויות האשה, בעיות ההסתדרות והפועלות בתוכה, משק הפועלות עיינות שהקימה וניהלה שנים רבות, קליטת העלייה וחינוך הנוער.

בשולי החוברת

מאמרו של יגאל אלון הוא בעקבות שתי הוצאות שהוצעה בזמן האחרון.

הימים הקשים העוכרים עלינו נרכזו לאיחור רב בהוצעת החוברת, ביחוד מחמת גיוס העובדים בבית-הדפוס מכאן והשינויים שנתחייבו בחוברת מכאן.

על אלה נוספה האמרת המחירים בכל התחומים, המכבידה מאד את דרכו של כתב-עת בלתי-תלוי כ"מולד". הוא יווקע עתה ביתר שאת לתמיכת קוראיו הנאמנים, ולעזרתם של מכינים ואוהדים, בין מוסדות בין משפחות.

השנה יופיע "מולד" כרבעון, בשם ובפועל, וארכע חוברותיו יכילו שש מאות עמוד לפחות.

הודעה מאת מנהלת "מולד": כרכים

בחוברת זו מסתיים כרך ה' (כ"ח), של הסדרה החדשה. המעוניינים בכרכים (עם תוכן ענינים לכל השנה) יואילו גא להמציא את החוברות 25—30 לכריכת.

הננו להזכיר למנויינו — יחידים, קבוצות, מוסדות, אולמי קריאה, ספריות ובתי ספר שבידיהם חוברות "מולד" כי הם יכולים להמציא לנו את החוברות ולקבל במקומם כרכים בכריכת בד הדורה, עם תוכן ענינים בראש הכרך, תמורת 7.50 ל"י הכרך.

במחוסן 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 — 25 ל"י.

לצורך השלמת כרכים חסרות לנו כמה חוברות, ונכיר תודה לאלה מקוראינו שיואילו לשלחן לנו וברצון גשלים את התמורה.

אלה 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, 6-65 כרך י'. מס' 71, 73-74 כרך י"ב. מס' 88 כרך י"ג. מס' 112, 113-114 כרך ט"ז. 131 כרך י"ז. 143, 144-5, 148 כרך י"ח. 6-195 כרך כ"ב.

הודעה למנויים

זה כמה שנים שקיימנו, בדחוק, את שכר החתימה — 18 ל"י לשנה — למרות ההתייקרות המתמדת בכל הסעיפים של הוצאותינו.

אנו רואים הכרח לעצמנו להעלות את דמי החתימה ל-22 ל"י לשנה.

אין צריך לומר שההעלאה תכסה רק חלק קטן מן ההפרש בגידול ההוצאות.

אנו בטוחים בהבנת קוראינו ומצפים מהם כי יחדשו את חתימתם.

אלה החייבים לנו דמי חתימה מתבקשים לפרוע את חובם בהקדם.

ביתן נחושתן — מימצאי חפירות המנע

מוזיאון הכתב

מוזיאון המרע והסכנולוגיה

שעות הביקור: בימים א' ב' ג' ד' 10 עד 17.
 ביום ד' 19 עד 20. ביום ו' 10 עד 14. בשבתות
 ובחגים 10 עד 14.
 המלנטריום ע"ש לסקי — הצגות יומיות: 9, 10, 12,
 פרט לשבתות ולחגים; וביום ג' גם ב-19.15.
 הקרנת סרטי מדע ביום ג' האחרון בכל חודש, בשעה
 20.15.

מה יכול לתת לך ביקור במוזיאון הארץ?
 ביקור במוזיאון הארץ — תל-אביב, על שלוחותיו,
 יתן לך מבט כללי אך ברור על 4000 שנות היסטוריה
 ותרבות של ארץ-ישראל והמורח-התיכון, על תולדותיה
 של העיר תל-אביב-יפו, החל מימיה הקדומים של יפו
 ועד לימינו אלה והדגמה מעניינת על הישגי המדע
 ששינו את חיינו ואת מושגינו על העולם שבו אנו
 חיים.

המוזיאון לעתיקות

תל-אביב-יפו — רחוב מפרץ שלמה 10, יפו.

שעות הביקור: בימים א' ב' ג' ה' — 10 עד 17;
 ביום ד' 10 עד 20; ביום ו' — 10 עד 14; בשבתות
 ובחגים 10 עד 14.

המוזיאון לתולדות

תל-אביב-יפו — רחוב ביאליק 27.

שעות הביקור: בימים א' ג' ה' — 9 עד 14; בימים
 ב' ד' — 9 עד 13; 16 עד 19; ביום ו' — 9 עד 13.
 בשבתות ובחגים — סגור.

בשבת הכניסה חופשית



עיריית תל-אביב-יפו

מוזיאונים עירוניים

בתל-אביב-יפו

מוזיאון תל-אביב

שדרת שאול המלך 27*29, טלפון 257361.

פתוח לקהל בימים א', ב', ד', ה' — בשעות 10 עד
 13, 16 עד 19; ביום ג' בשעות 10 עד 13, 16 עד 22.
 ביום ו' בשעות 10 עד 14. מוצ"ש — חורף — 18
 עד 22. מוצ"ש — קיץ — 19 עד 23.

קרית מוזיאון הארץ

רמת-אביב — טלפונים: 415244, 415248.

מוזיאון הזכוכית

מוזיאון קרמן למטבעות

מוזיאון הקרמיקה

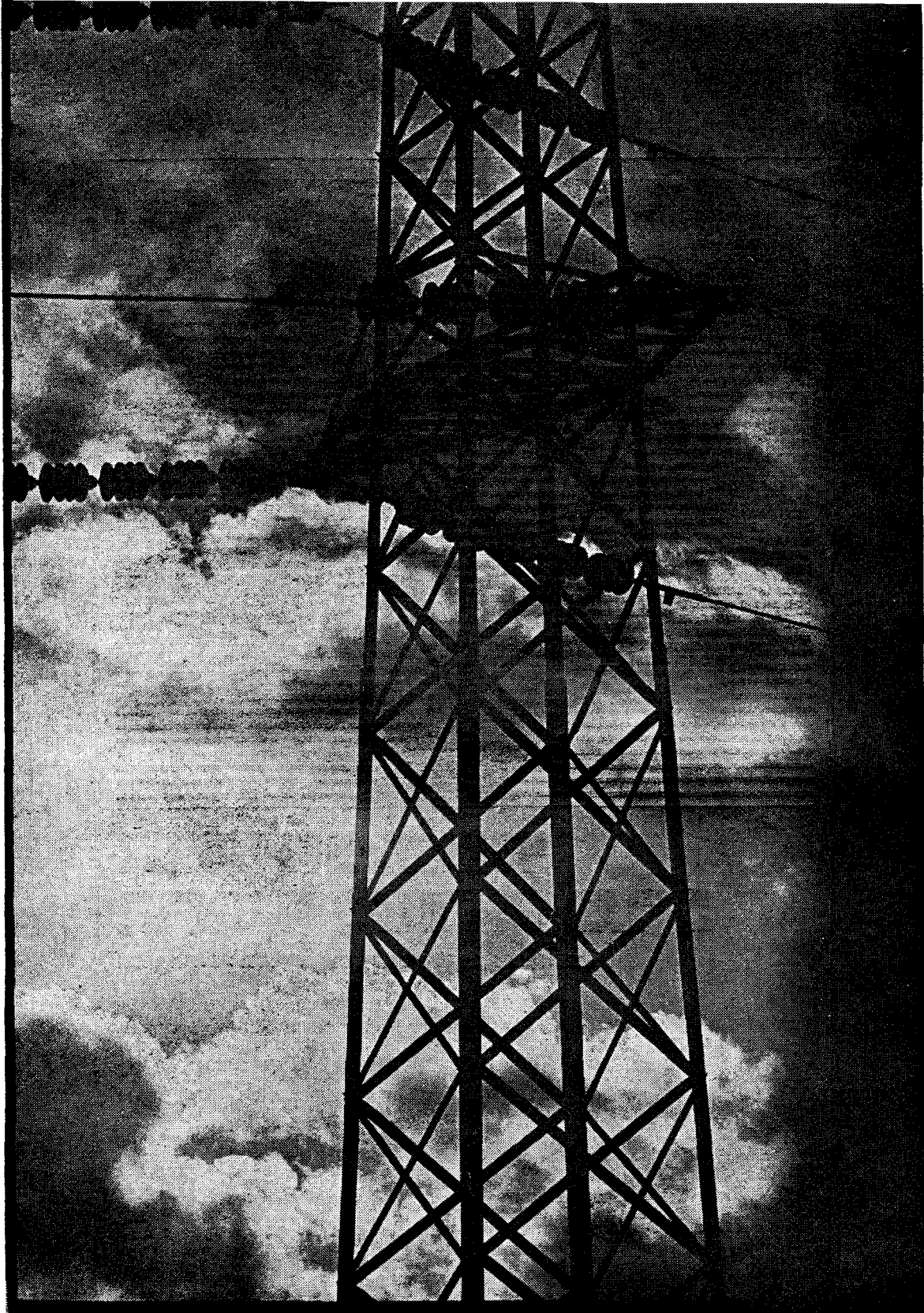
מוזיאון לאתנוגרפיה ולפולקלור

חפירות תל-קמילה

חיים ירושלמי בע"מ

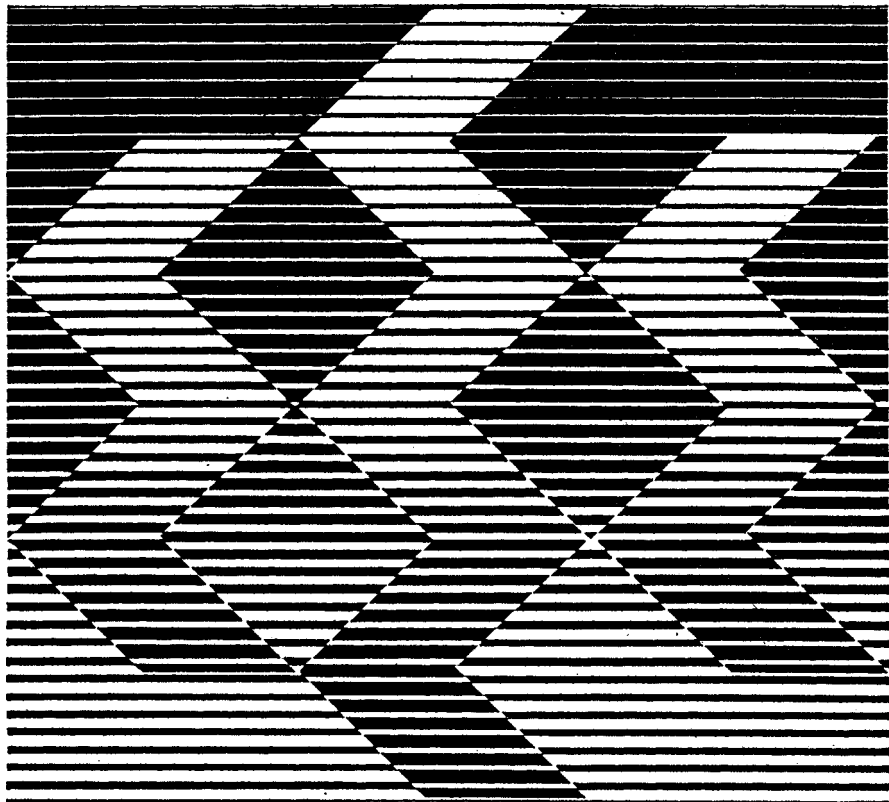
מפעלים ישראלים לחבלים וטכסטילים בע"מ

תעשייה ומסחר בחבלים חוטים ובדים.



עמוד חשמל בנגב

חברת החשמל לישראל בע"מ



הבנק הבינלאומי הראשון לישראל בע"מ

הסניף הראשי: תל אביב, שדרות רוטשילד 39, טלפון 622311

**the first
international bank
of israel ltd.**

Head Office: 39 Rothschild Blvd. Tel-Aviv. Tel: 622311

שכון עובדים בע"מ

תל-אביב, רח' ליאונרדו-דה-וינצי 21

טלפון 250211, ת"ד 392

משכנת

זוגות צעירים

ותיקים ועולים

פועלים ופקידים

אנשי צבא הקבע

ובעלי מקצועות אקדמיים

"עמי-גור"

ניהול נכסים בע"מ

מפעל פיתוח של הסוכנות היהודית

מס. טלפון	כתובת	הסניף
53926	רח' בן יהודה 21 תל-אביב	משרד ראשי
40375—40469	בית מספר 801 מגדל העמק	מגדל העמק
04-988546	הגליל 19/1-2 כרמיאל	כרמיאל
04-93238	שדרות געתון 39 נהריה	נהריה
04-722019	רח' העצמאות 92 קרית-אתא	קרית-אתא
04-710022	רח' השופטים 3 קרית מוצקין	קרית-מוצקין
04-731102	אחד העם 6 צור שלום	קרית-ביאליק
04-715706	מרכז מסחרי שדרות ויצמן 10	קרית-ים
055-31621	רח' אילת 4 אשדוד	אשדוד א'
055-21404	רח' צבי גור 1687/18	אשדוד ב'
051-2997—2105	מרכז מסחרי אפרידר-אשקלון	אשקלון
051-4109	שכ' דרומית מס' 1509	אשקלון דרום
051-2538	שכ' שמשון מרכז שילון	אשקלון שמשון
057-93056	שכון מס' 679/1-2	אופקים
051-94026	מרכז מסחרי	שדרות
057-94046	רח' ירושלים 34, נתיבות	נתיבות
02-30768	בר-יוחאי 47/59 קטמון ט'	ירושלים

מפעלי אמקור בישראל

פליז בע"מ חולון

עבודות יציקה אל-ברזלית, מכלסים, תבניות, פרוול מעולה לבנינים, גלגלים מרפן, מסחטות מיץ, מערבלי מזון (מיקסרים ביתיים), שואבי אבק, מאווררים, מנעפים חשמליים ומסגנני שיער.

רדמונד אמקור בע"מ ירושלים

מנועים למדחסים ומנועים זעירים למוצרים ביתיים ותעשייתיים (למכונות תפירה, למכונות כביסה, למזגני אויר ועוד) מייבשי ידיים חש-מליים ומשאבות זעירות.

אמקומד בע"מ רחובות

מקררים חשמליים מסחריים, ציוד לסופרמרקט וחדרי קירור, מקררי מים וגלידה.

אמהד בע"מ רחובות

רחובות, דרך יבנה ת.ד. 81 — טל.: 956678
ציוד להוראה ולחינוך, ציוד למגרשי משחקים, אמצעי המחשה, ציוד אור קולי, מטול עילי להקרנה, שרורי טלוויזיה בעזרת קסטות.

אמקורם בע"מ חולון

ייצור רכיבים מדויקים לתעשייה אירונאוטית.

אמקור בע"מ תל-אביב

מקררים חשמליים ביתיים, מקררים להקפאה עמוקה, מקררי ספיגה, מזגני אויר.

אמאץ בע"מ תל-אביב

צפוי אמאיל, מתכות ואנודיזציה, דודים חש-מליים לחימום מים, דודי שמש, תנורי הסקה דירתיים, תנורים אגוזי חום ותנורי חימום חשמליים.

אמרון בע"מ הרצליה

מקלטי טלוויזיה, מקלטי בדיו למכוניות, חלקי רדיו, מוצרי אלקטרוניקה, מאוורר אישי, קוטלי חרקים אלקטרוניים, מטהרי אויר אלקטרוניים (פיורטרון ויונטרון) ומכשירי אזעקה.

אמ-אור בע"מ ראשון לציון

ייצור תאים וסוללות חשמליים.

אמצד בע"מ תל-אביב

טכנויות למוצרי תעופה ושריון.

אמנור בע"מ בית שמש

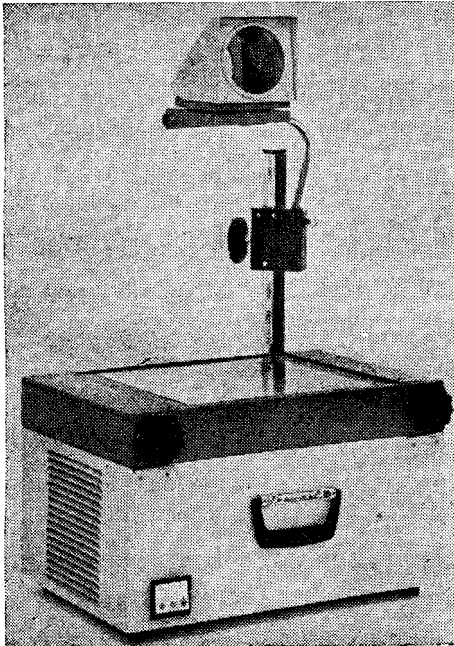
מוצרי חשמל ביתיים, מכונות כביסה, תנורי בישול ואפיה בחשמל ובגז, תנורי חימום, מדיחי כלים.

המפיצים בארץ: אמפא בע"מ

תל-אביב, חיפה, ירושלים.

המפיצים בחו"ל: חברת אמקור לאקספורט בע"מ

ת.ד. 2850, תל-אביב



אמהד בע"מ



חברת בת של אמקור בע"מ

רחובות, דרך יבנה, ת.ד. 81 — טל.: 956678

- * ציוד אור-קולי מטולים עיליים.
- * עזרים להוראה ולחינוך.
- * ציוד למגרשי משחקים וספורט.
- * משחקים חינוכיים.

המפיצים בארץ:

אמפא בע"מ

תל-אביב, חיפה, ירושלים

המפיצים בחו"ל:

חברת אמקור לאקספורט בע"מ

ת.ד. 2850, תל-אביב

א ר ג מ ן

מפעלים

לצביעת טכסטיל

בע"מ

אזור התעשייה, יבנה

טל. 055-95251

**"דיוור
לעולה"
בע"מ**

**רחוב החשמונאים 91
תל-אביב**

טל. 264251

"תנובה"

מאגדת 500 ישובים הקלאיים 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



- * אוטובוסים לתחבורה ציבורית ותיירות.
- * מיכלי גז וקובעי פלדה.
- * מסגרות וחלונות מתכת.
- * ריהוט מתכת למשרדים, לבתי-חולים ולחנויות שרות עצמי.
- * תיבות עץ ומיכלי ברוס להדרים.
- * ריהוט לבתי ספר ומוסדות ציבור.
- * ריהוט סלוני וביתי המשווק ע"י "ארדן".



הארגון בע"מ
תעשיות מתכת ועץ

משרד ראשי: תל-אביב, רח' גבורי ישראל 94,
טלפון 32251

החברה הגדולה להנדסה

מכנית בבנין

חרותבע"מ

המשרד הראשי:

דרך יפו 7 תל-אביב

טל. 50921, 54786

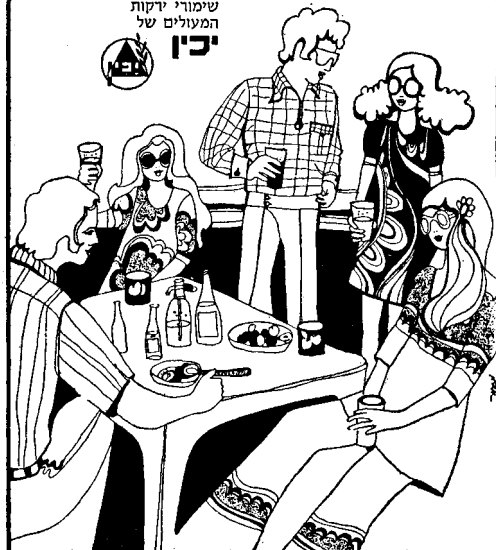
סניפים בכל רחבי הארץ

תמיד על שולחןך

מיצים ממותקים
משקה קל מזהרים
שימורי פירות
שימורי ירקות
המעולים של



יכין



מ.ב.ט.

מפעלי בתים טרומיים בע"מ

רח' הבנאי 29, חולון טל. 7-841166

שדרות טל. 051-94221

בנק משכנתאות לשכון בע"מ

מימון תכניות שכון ובניה צבורית

רח' אלנבי 115, תל-אביב
טל. 622461

בנק אוצר החייל בע"מ


כל שרותי בנק
חשבונות עובר-ושב
פקדונות לזמן קצוב
תכנית הסכון "אוצר"
קופת הסכון בני-חייל
קניית ניירות ערך ומכירתם
ניירות ערך לשמירה
עסקות במטבע חוץ
תשלומים לרשויות שונות
תשלומי מסים, מים וחשמל
חברת נאמנות של בנק אוצר החייל בע"מ
חברה להשקעות של בנק אוצר החייל בע"מ

ה מ ר כ ז :
תל אביב, רח' החשמונאים 84

ס נ י פ י ם :
סניף מרכזי, רח' החשמונאים 84, תל-אביב
סניף הרי-סיני, רח' הרי-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 הכסחון ובסיסי צה"ל

ציון

חברה לבטוח בע"מ



כל סוגי ביטוח

המשרד הראשי :
תל-אביב, רחוב אלנבי 120, טלפון 614711
שד' רוטשילד 41, טלפון 623495

סניפים בכל הערים והמושבות בישראל

"מבטחים"

מוסד לביטוח
סוציאלי בע"מ

רח' אבן גבירול 30
תל-אביב
טל. 265112

רהיטי מבט

בע"מ

רחוב המאספים 11

תל־אביב

טל. 268171

השמן של שנות ה-2000



חנות דלק - נאה להגיש את דלקול 2000 השמן של שנות ה-2000

גם לרכב ישן, כי איכותו מבטיחה יתרונות לכל מנוע.
 'דלקול 2000' עונה לסיווג SE של מכון הגפס האמריקאי: למפרט 'פורד' (M2C-101C) SSM-2C-9001AA, ולמפרט 'ג'נרל מוטורס' GM-6041 M.

'דלקול 2000' עונה לדרישות של גדולי יצרני הרכב בעולם. לסיכת מנועי בניזין מדגמי 1973-1972. לתנאי עבודה חמורים ביותר.
 'דלקול 2000' הוא הכרחי להבטחת האחריות על המנועים לרכב חדיש, ורצוי

דלקול 2000 השמן של שנות ה-2000 

בנק לאומי

לישראל בע"מ

הבנק הנבחר ב-

1966
1967
1968
1969
1970
1971
1972
1973

הבנק הצועד עם הזמן



**אין צורך
לצבוע
את הטלפון
בביתך!**

יותר פשוט. יותר נעים ויותר יעיל
לרכוש טלפון צבעוני של "טלרד"
בצבעים נהדרים;
אדום. כחול צהוב. ירוק דוֹגוּני ואפור דוֹגוּני.

פרוספקט צבעוני
ניתן לקבל באמצעות
פניה לת.ד. 23048 תל-אביב.

מוני טלפון יכולים לרכוש את המכשירים:
בירושלים: סולכור, רח' יפו 68
בתל-אביב: החברה המאוחדת לסדרת הקרוב בישראל בע"מ, רח' החשמונאים 115
סולכור רח' פרנק 18
סולכור רח' בן יהודה 99
בחיפה: החברה המאוחדת לסדרת הקרוב בישראל בע"מ, רח' הנסל 45
סולכור, בית סולל בונה



תל-אביב-יפו
Tel-Aviv-Yafo
שולחם — P.P.
107

השולח: "מולד" תל-אביב, רחוב פינסקר 2, ת.ד. 4449

נדפס במדינת ישראל, בדפוס ג'רוסלם פוסט, ירושלים