

# מוֹלָד

ספרות • אמנות • חברה  
בקורת • עיון  
מחקר

מיכאל יזהר ארצות-הברית ומלחמת יום-כיפור

חיים גורי  
התעדכנות

גרשום שלום המדינה והגולה

אברהם קריב  
עגנון לפי קורצווייל

אליקים רובינשטיין בן-גוריון והערבים

צבי וולפסון  
היהודים וישו

יעקב י. פינקלשטיין ארץ-הנהרים והמקרא

בנימין פנקוס  
יהודי רוסיה

אהרן אפלפלד 1946 סיפור

גדליה נגאל  
נשים בחסידות

גיאורגוס ספריס (תר' ש. הלקין) אַנגוֹמי

יוסף שכטר  
דרכי תיקון

יוסף היינמן דרכו של ביאליק באגדה

אמציה פורת  
א.ד. שפיר

דן מירון האמנות המליצית של מאפו

# מולד

סדרה חדשה • בעריכת אפרים ברוידא

אייר-תמוז תשל"ד אפריל-יוני 1974 • כרך ו (כט) חוברת 31 (241)

התעדכנות	3	חיים גורי
ארצות-הברית ומלחמת יום-כיפור	6	מיכאל יזהר
ישראל והגולה	17	ג. שלום
הבעיה הלאומית היהודית בבריית-המועצות	24	בנימין פנקוס
עמדת בן-גוריון בשאלה הערבית בשנות 1921—1933	33	אליקים רובינשטיין
אָנגוּמִי	43	גיאורגוס ספריס תרגום שמעון הלקין
אחר הצהריים באַנגוּמִי	44	א. ל. לוי-איוז
1946	45	אהרן אַפלפלד
על דרכו של ביאליק באגדה התלמודית	83	יוסף היינמן
הציפוי המזהיר	93	דן מירון
אינטרפרטאציה רבת אייל	108	אברהם קריב
עולם ואדם בקוסמולוגיה של המזרח הקדמון ובמקרא	122	יעקב י. פינקלשטיין
כיצד יחזירו להם היהודים את ישו	134	צבי וולפסון
נשים בספר שבחי הבעש"ט	138	גדליה נגאל
בחיפוש אחר דרכי תיקון	146	יוסף שכטר
על א.ד. שפיר	151	אמציה פורת
ספרים שנתקבלו	156	

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 900 ל"י העמוד. כתבי-יד יש לשלוח אל מערכת מולד, ת"ד 1165, ירושלים בלוית מעטפה כתובה ומבויילת, אחרת לא יוחזרו. בכל עניני החתימה והמודעות יש לפנות אל מנהלת מולד, רחוב פינסקר 2, תל-אביב, ת"ד 4449, טל' 298478. © 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 בכל התחומים של חיי החברה והתרבות ועל מקומם של עם ישראל ומדינת ישראל בעולם זה ובדור זה. הדעות המובאות בדפים אלו הן של המשתתפים ולא דוקא דעותיו של "מולד". אין המערכת והחברה המוציאה לאור מקבלות אחריות אלא על הבאתן לדיון.

MOLAD Edited by EPHRAIM BROIDO

Vol. VI (XXIX) No. 31 (241). April-June 1974

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.

# התעדכנות

חיים גורי

אנשים חכמים והופכים ידיעות למידע, ומידע למו-  
דיעין.)

לפי תצלומי אויר ממעוף הצפור ובאלכסון.  
לפי התצפיות הרגילות לאורך הקווים.  
לפי הסיורים לעומק.  
לפי ה"מקורות" שלא נשרפו.  
לפי סוכנויות-איסוף שלא נפרטן בזה.  
לפי העתונות הזרה (הערבית והאחרת).  
לפי הכרזותיהם בכתב ובעל-פה.  
לפי חיוב ההגיון של האויבים.  
לפי נבואת הלבבות.  
לפי החשד.  
לפי הסבירות הגבוהה.

אנא, עשה עמי את החסד הזה ואל תאמר עוד —  
עד בוא המשיח אל תאמר — את שתי המלים  
המחליאות: "סבירות נמוכה". ולמען עמך ישראל  
שתף נא בצוותי המומחים איזה נביא פרוץ-שער  
וחרד אשר יתרום להערכת המצב את הפסימיות  
הקודרת, את אי-השקט הישראלי העתיק; לך העמד  
המצפה אשר יראה יגיד...

או קח לך ציינוגרף וסמן על המפות את הידוע,  
את ההתעדכנות הנמשכת, והיעזר בחושבים ובמח-  
שבים.

היה מעודכן! היה פתוח ומעודכן תמיד, לבל  
יבוא יום ויקוננו באזניך, בעצמה רטורית אדירה,  
רובשובית-שזרית, כמו אז: לא ידענו להבין פירו-  
שן של מילים, לא ידענו להבין פירושן של מילים.  
אני משיבך אותך בשם הפענוח הנכון והקריאה  
האמיתית והמידע. העדכני, המשתנה, ליום..

עכשיו הכל עסוקים. יומם ולילה. מהם שקוראים  
דוחות אין ספור, חוקרים, מתחקרים, עוקבים במתי-  
חות גוברת אחר דיוניה של הועדה. מהם ששוקעים  
בהילות העתונות, אשר בעת ובעונה אחת היתה  
לקטיגור, לשופט, למוציא לפועל.

עכשיו הכל מפגינים ומוחים ומתגודדים, ברחובות  
או בבתים פרטיים, בסיס לאגודות-סתר מאולתרות,  
הצצות עם ערב וגובלות עד שחר בחדרים חנוקי  
עשן.

עכשיו הכל נקרעים בין אשמנו לבין נחמו-נחמו  
וההרטות שואלות בלי הרף: מתן, והיכן, וכיצד  
התחילה הטעות?

עכשיו לילה. אני מהרהר בהתרחשות. תופס כיכל-  
תי את הצער. מהרהר בגבורה העילאית.

אולי אומר לך מילים אחדות בשבח ההתעדכנות.  
עד שאנו טרודים במה שהיה.

תהליך הפקת הלקחים הוא בלי ספק תהליך  
מכאיב מאד. אך אין מנוס. אתה יודע זאת כמוני, מן  
העיסוק בכך, למען יאריכון ימיך.

רצוי היה לשבת שעות ארוכות ולהרהר בדברים,  
ל"נתח" את הקורות. אך עד אשר נתפנה לעסוק  
באתמולנו ובשלשומנו רצוי כי נדאג דאגת יום-  
מחר.

יש איפוא לנהל את תהליך החקירה בעת ובעונה  
אחת עם תהליכי ההתעדכנות והכוננות.

ואין לנו זמן רב, יקירי. ניתנת לנו ארפה.

ורשום לפניך עוד גם את הפרטים האלה.

אני שב מחדר המלחמה שבו מצטברים ממצאי  
המודיעין יומם ולילה. (ואינני מציין דברים לפי  
סדר חשיבותם או לפי סדר התרחשותם, שהרי הכל  
זורם בעת ובעונה אחת. ושם בחדרים האלה יושבים

מקום כזה. עשוי אנטנות, אי-שם בקצה העולם. מדבר, הרים ורוח.

פגשתי שם קצינים צעירים שנראו כתלמידי-חכמים ונערות יפות, בוגרות של גימנסיות בארצנו הקדושה. נערות שבירות, אוהבות שירה, מזכירות לי עד כאב את הרוחמות ההן, את נערותיו של גנסינ הבודד והנוגה והרחוק.

"ערב ספרותי" קראו לפגישה ההיא אשר נמשכה עד שעה מאוחרת בלילה. הכל היו מעודכנים בתחום הספרות העברית החדשה, הכירו את האופנה האחרונה.

יין ומותרות.

בחוץ בער ירח ענקי. האנטנות הנוכרות המשיכו דרכן אל השמים או שוטטו באותה ניידות קבועה, במעגל אין-סופי, לבקש את האויבים, להאזין, לצור-תת. הכל היה פתוח וקשוב, דרוך באותה פסימיות ישראלית קודרת, שאינה סומכת על הנסים. היודעת באיזה עולם אתה חי, ואת שיעור גקמתה של היקיצה במנמנמים.

אתה שומע, המעבר מן החדר אל הלילה הסהור, אל מרחבי המדבר, סביב סביב, היה מחייב מן המשוער. דיברנו בשירה, ביחיד, בנפשו, וכאן היו עיני העם שמאיימים עליו תמיד, ידיו השלוחות והמגששות.

עד שאתה מודד את חייך בכפיות קפה אֶלִיּוּטיות, או ברגעי החסד של השכחה, או בקדושת האושר או הצער הפרטי, רועשת הארץ הזאת, נמדדת בסולמות ריכטר.

אינני שקט. אינני שקט. אין סבירות נמוכה. ישנן הפתעות מרות. ישנן הפתעות מרות. ירשנו מאבו-תינו המתים את הרגישות המכמית. הזהרו, יקירי, הזהרו משגרת היום-יום, מן הפכים הקטנים, משעות השיכחה המיוסרות והנפלאות, מקסם הסחות הדעת. אני מבין ללבם של הכלבים הצועקים סביב כפריהם את הזר הקרב. כוננות מרבית, כמו שנאמר.

וכך אתה ישן בנעליים, אקדחים למראשות, על סף החגיגות הטראגית תמיד. אני יודע, אתה צודק, יפה לך שעה של מנוחה נכונה ולא על כנפי

לשעה... ובשם שאר הנתונים המצטרפים להערכת-מצב שקולה, קרועת-עיניים.

ונהג למען השם, כמו בתרגולת אכזרית נמשכת וקבועה לא עייפות. ושאל את עצמך תמיד, מה התחדש עד לילה או עד שחר, האם איני מוטעה, האם איני מתמכר ל"קונצפציות", לתפיסות המש-תלטות עלי כמו גולם אשר נברא במוחי העייף בשל המסות והמוראים.

אגב, שכחתי לציין את הקליטה האלקטרונית. ראיתי פעם, לפני שנים, אי-שם, אי-שם, את האנטנות המשוונות. היו שם אנטנות שהודקרו מאונכות, נוסקות, גבוהות מן המשוער, אל השמים. אחרות נראו כמו מכ"ם נמלי התעופה, סהרוניות, סובבות על צירן בלי הרף. ולידן ראיתי את הקעורות כצלחות ענק, פונות מערבה, שואבות כמו מגניט אדיר את המידע המסוכן, אי-שם במרחבי ההתראה, בין מבנים משונים העשויים פלדה ונחושת ואלו-מיניום. וסבך חוטים ראיתי שם כמו פקעת מוח-כמת, רגישה, כקוראת מחשבות, כידעונית.

ידעתי כי מתחת, במרתפים שלא הגעתי אליהם, קבועים לוחות הבקרה, מלכות של כפתורים ושל נורות ומחטים נעות כמו זהב רועד על פני המסכים, תרות יממות על יממות אחר עצמים, מוזהים ובלתי מוזהים.

למען תדע את הצפוי, פחות או יותר, למען תרויח דקות אחדות.

סלח נא לי שאני סוטה מן העיקר ומתמסר להת-רשמות ההיא. שם, בלב מדבר, ישבו ביום ההוא מומחינו ונביאינו ומפענחינו והתמונה הלכה הלוך והתבהר עד שהיתה קרובה מאד לתמונה הנכונה. ובכל זאת נלכדנו בטעות.

אל תירגע, אל תתרגל. אחר ההתרחשות המשתנה והולכת לעיניך. שים לב. שמור על מזקפי התראה כדי שלא יתנקמו בך השניות הספורות של הנמנום והיסח הדעת.

אני אשוב תוך שניות אחדות אל העיקר, אך הרשה נא לי נימה אישית במקצת.

אני זוכר, ערב אחד לפני שנים נקלעתי אל

למן שעות הערב המוקדמות עסקנו בהתעדכנות וכבר טרם שחר. וזו התמונה הנכונה, פחות או יותר, שאין בה גיחומים ואין בה אשליות. והרי לפניך ידיעות שהיו למודיעין. הנה המקל המשוטט על המפה. הציינוגרף הרושם את הכחולים והאדום-מים. החדר המלא עשן. האנשים הישרים עד תום והמחיר המשוער. ושם כוחנו הנורא.

כעת אתה זהיר. אתה קשוב ומהורהר ובעל נסיון. מואר ומהבהב כמו תחנות מכ"ם פתוחות תמיד, נעות, מגששות. ואנשים פה ישנים בנעליהם ועיני אחרים אינפרא-אדום.

אתה נוהג בענווה כמו חוגר. יש בכך כוח שעצבות עוטרת לו כמו הילה. ובדידותך נמשכת והולכת. הכל שונה עד לבלי הכר, רק בדידותך נמשכת כמו ירושה נאמנה.

אתה הולך ומתעדכן, עובר בין סיפורים מופלאים ומתמחה בכל סוגי הצער. ראיתי גיבורים נסתרים כל"ו. למדתי שפה אחרת, הנמוכה תמיד במקצת מן התנועות ומן המעשים. שם ברווח הדומיה נשמע שאון הקרב או הדממה האיומה לפני ואחרי.

אחי, אחי המצולקים. ראיתי לפני אנשים אשר פניהם מערבה. ראיתי קו ראשון העשוי אלמונים. שמעתי שפה העשויה מלים מדויקות. עשויה פעלים. ללא תואר. ללא תואר-הפועל. למדתי שנית את שפת הגייסות העבריים העשנים והפצועים המאפסת את המליצות ומניעה בני-אדם לעבר סיוטי אין-שם. לא היה למי להודות. המתים החרישו והתיים חשבו כי מדובר באחרים.

אני יודע, אל תטעה. הייתי שם. אני יודע. אני אומר את הדברים למרות הכל ולא בלי דעת. אני טובב כמו תודה נוראה המבקשת על פני החור-לות האלה כל שם אפשרי. אני רוצה שהמלים תגענה, לא תאבדנה רדופות בין הכלים ובין האנשים. עוד שתיים או שלוש מלים, עוד יד על הכאב, עוד גאוה גיחרת, עוד תפילת הודיה אחת.

השכינה, אלא כאן, בין הנבואות השחורות ופסקי הנחמה. אני רואה את סדר-היום כורע תחת מור-עקת הסעיפים. קורס.

במה להתחיל? כיצד ומתי לתקן את כל השגיאות, להספיק?!

ומדוע אתה מואר עד השעות הקטנות בחשמל הישיבה הנמשכת? מדוע אינך הולך לישון? השול-חנות נהיים כמו שדות-קרב, בין כוסות התה המתרו-קנות וקרעי הנייר והמאפרה הנגדשת. מדוע אתה מציל את המצב תמיד? מדוע אתה מתעדכן בלי הרף? מדוע מאיימים על חייך, כל הימים?

בשוב אדוני את-שיבת ציון היינו כחולמים.

בשוב אדוני את שיבת ציון היינו כקודחים.

בשוב אדוני את שיבת ציון היו פנינו בדם.

היינו עסוקים מאד ולא ידענו מה לעשות תחלה. המלאכות, אבוי, היו מרובות מדי. והימים קצרים. עד אשר אמרנו פרח, אמרנו עופרת. עד אשר אמרנו מים, אמרנו צעקה. אמרנו ספרים וטוריות. דיברנו בגוף ראשון רבים. ראינו גדולות. עשינו בבת אחת, חשבנו תוך כדי ריצה. גנבנו מן השעונים את מות-רות האהבה ואת שניות החסד של ההבלים ושל הצחוק.

מאחורינו נמשכו אלפי שנים ובידינו בערו כל הדקות החסרות. היינו אשמים. לא ידענו מי הם שכנינו למסתורין של חדרי המדרגות. הלכנו בין אלפי סיפורים שלא נאמרו מעולם, בין וידויים מופלאים. שתיקותינו צורפו מצעקות חנוקות.

לא ידענו מי אנחנו, לא הכרנו את פנינו. והאור היה מלא אויבים. נאלצנו להתעדכן. היינו מודיעין.

נערה עוסקת בשירה למרגלות האנטנות ההן. אני זקוק לנביאים, לחוזי עתידות, לרואים, לאנשי-רוח. אני זקוק להם בין שאר אמצעי ההתעדכנות. אני זהיר מאד. אני יודע.

ויבואו ימי החול המופלאים ושעות הבאי. ותהי אשה אחת בטהרתה ובקסמיה ותהיה שעה שתהיה עולם. ובלילות האדירים תשמע דומייתו של העולם ואנשים יהיו שניים שניים.

# ארצות-הברית ומלחמת יום כיפור

מיכאל יזהר

חברות הנפט האמריקניות הגדולות הפועלות באזור זה.

ולתוך דראמה גדולה זו שטלטלה את ארצות-הברית נשתלבו יסודות של דראמה אישית לשניים מראשי המימשל שהוטל עליהם לקבל את ההחל-טות העיקריות במהלך המלחמה — הנשיא ומוזכיר המדינה.

בעיצומה של מלחמת יום הכיפורים חל אחד משיאייה של פרשת ווטרגייט שבה הוטל בכף גורלו הפוליטי של הנשיא ניקסון. זימון זה היתה לו בהכרח השפעה כפולה על דרכי קבלת ההחל-טות של הנשיא. מצד אחד לא הותירה לו ההסלמה בפרשת ווטרגייט זמן רב לטפל במשבר המזרח-תיכוני. אך מצד אחר אילצה אותו לתת דעתו בהת-לטותיו בשאלות המלחמה במזרח התיכון על ההק-שר בזירה הפנימית והחיצונית כאחת. כמובן, תמיד

מלחמת יום הכיפורים שבאה כחתף לאמריקנים ולישראלים הפכה לאחת הדרמות הגדולות בחייה המדיניים של ארצות-הברית, ולה תוצאות מפלי-גות ביחסי המעצמות והמערך האמריקני הגלוי-באלי.<sup>1</sup> במרכז דרמה זו שהסעירה את דעת-הקהל ואת הצמרת המדינית-האסטרטגית בארצות-הברית עמדה הדאגה למדינת ישראל אשר האמריקנים תמכו בהקמתה בשנת 1947 ואשר הגישו לה מאז סיוע כלכלי, מדיני וצבאי רב-מידות עד שהיתה במרוצת השנים לבעלת-בריתם הראשית במזרח התיכון. האיום על מדינת ישראל מצד קואליציה ערבית הנתמכת על-ידי הסובייטים נהפך גם לאיום על המערך האמריקני הגלובאלי שמדינת ישראל חוסה בצילו ואשר אמר לערער את תהליכי ההפ-שרה בין שתי מעצמות-העל ואת מאזן הכוחות האזורי והבין-גושי. על שיקולים אסטרטגיים כבדי משקל אלה יש להוסיף את חרדתה העמוקה של יהדות ארצות-הברית אשר הוצבה שנית, שש שנים לאחר מלחמת ששת הימים, בפני האיום על עצם קיומה של מדינת ישראל, והפעם איום כבד יותר. כמובן, כבכל פרשה מזרח-תיכונית, עמדו לפני מעצבי המדיניות בארצות-הברית גם האינטרסים של

2. ב־20 באוקטובר פטר הנשיא את התובע המיוחד לפרשת ווטרגייט ארציבאלד קופס (ובעקבות זאת התפטר מתפקידו התובע הכללי אֶליוט ריצ'ארדסון) וביטל את המשרד המיוחד שהקימה התביעה לחקירת פרשת ווטרגייט. באותו יום נקרא קיסינג'ר למוסקבה לשיחות דחופות עם הצמרת הסובייטית בעקבות חציית הכוחות הישראליים את תעלת סואץ והת-קדמותם בציר קאהיר. עקב "עריפת הראשים" במחלקת המשפטים ("טבח מוצאי שבת") עלתה בפעם הראשונה הדרישה בקונגרס ובכלי התקשורת לפתוח בהליכים להדחת הנשיא. בתוך-כך הועמדו כל חילות ארצות-הברית במצב כוננות כדי להתריע את הסובייטים מהתערבות חדי-צדדיית במזרח התיכון (25.10.1973). המתרחש בין שתי מעצמות העל הגיעה לשיאה. אמריקנים רבים ראו את הכרזת הכוננות כתמרון של הנשיא להסית את דעת הקהל הפנימית מההס-למה בפרשת ווטרגייט. ניקסון דחה האשמה זו בתוקף ותיאר את עצמו כ"קרובן של סיקור מעוקם, זדוני, מסולף והיסטרי ביותר", ניו יורק טיימס, 21.10.1973, 23.10.1973, 27.10.1973.

1. באלול תשל"ג סיימתי כתיבת ספר על ארצות-הברית והמזרח התיכון (תל-אביב, הו-צאת עם הספר, 1973). מאמר זה בא להוסיף פרק חדש על המדיניות האמריקנית באזורנו: ארצות-הברית ומלחמת יום כיפור. בשעת כתיבת חיבור זה כבר בוצעה הפרדת כוחות בחזית המצרית ועם סיומו נגמר בחיוב המשא-ומתן באמצעות מוזכיר המדינה האמריקני על הפרדת כוחות בחזית הסורית. כיון שהמאורעות הצבאיים והמדיניים לא נתפרשו עדיין כל-צרכם יש כאן רק קוים ראשונים לעמדת ארצות-הברית במלחמת אוקטובר 1973. תודתי נתו-נה לועדת המחקר של אוניברסיטת חיפה על המענק שניתן לי להכנת מאמר זה.

רים רשמיים ולא-רשמיים בתחומים שונים. בשעת ביקורו של ברוז'ניב בארצות-הברית בקיץ 1973 עקבו מיליוני אמריקנים במקלטי הטלוויזיה אחר אורת הידיות והלבביות בין מנהיגי שתי המעצמות. במקום אחר עמדתי על החזיון של מעבר חד אצל האמריקנים מקיצוניות לקיצוניות\* — ובמקרה זה מן המלחמה הקרה למדיניות של תפוגה והתעלמות מדו-פרצופיותה של המדיניות הסובייטית הדוגלת בהפשרה ובקיום-יחוד מכאן ובניצול בוטה של כל אפשרות לקדם את האינטרסים שלה מכאן.

הנשיא ניקסון ומזכיר המדינה קיסינג'ר, לא רקעם האידיאולוגי השמרני ולא הקו התקיף שדגלו בו בשנות החמישים כלפי "הקומוניזם הבין-לאומי" היה הישגם, אלא דווקא "מבנה השלום" שהיו מאד-ריכליו בסוף שנות השישים. ונוכח המבוך שנתקע בו הנשיא במערכות הפנים עקב פרשת ווטרגייט נהפכה מדיניות התפוגה להישג הבולט והמופגן של מימשלו. לא מן הנמנע אפוא שעובדה זו הביאה אותם לראות בהישג זה יותר ממה שיש בו, והרדימה את עירנותם, המחודדת בדרך כלל, כלפי ברית המועצות, במסגרת זו לא תארו להם הנשיא ומזכיר המדינה כנראה, כי באותה שעה עצמה מעורבת ברית המועצות בפעילות המכוונת להכריע את מדינת ישראל, שהיא מידידותיה החשובות של ארצות-הברית ושהאודה לה היא גורם לא מבוטל במדיניות הפנים האמריקנית.

ב. כוח ההרתעה הישראלי. הנצחון המזהיר שנחלה מדינת ישראל במלחמת ששת הימים העלה את מדינת ישראל בעיני האמריקנים לדרגת הכוח הצבאי רבי-המשקל שבמזרח התיכון. נצחון זה קסם לאמריקנים ואיזן — לו לשעה קלה — את רגשי אכזבתם והשפלתם בעקבות מלחמת וייט-נאם העקרה והממושכה. לימים עוטר כוחנו בהילה שנוסדה לא מעט גם על הכרזותיה של הצמרת המדינית-בטחונית הישראלית ועל תחושת הגאווה של יהודי ארצות-הברית, ונתנה חלקה לזלזול באויב הערבי ולהקייית חושינו הבטחוניים. נוכח דמות זו של כוח ההרתעה הישראלי — ממשי ואגדי — קשה היה לכאורה לצפות למלחמה ברא-

יש קשר הדוק בין שאלות פנים וחוץ בתהליך קבלת החלטות<sup>3</sup>, אך הצטלבות שיאי המלחמה ומשבר ווטרגייט הבליטה עובדה זו ביתר שאת. בתוך כך נשאר עיקר גיבושה של המדיניות בידי מזכיר המדינה הנרי קיסינג'ר, המכהן גם כיועץ הנשיא לבטחון לאומי, תפקידו לפני שנתמנה רשמית על מדיניות החוץ של ארצות-הברית. על פליט יהודי זה מגרמניה הנאצית שעלה בהיירארכיה האקדמית והפוליטית, ואשר בעצם המלחמה (16 באוקטובר 1973) נתבשר על קבלת פרס נובל לשלום, הוטל בן-לילה להכריע הכרעות שהן גורליות לבטחונה ועתידה של מדינת היהודים אשר הותקפה במכת פתע מהאדירות ביותר בהיסטוריה הצבאית.

כפי שהופתעה מהמשבר שהוליד למלחמת יוני 1967 כך הופתעה ארצות-הברית ממלחמת יום הכיפורים, אם כי בימים האחרונים שלפני פרוץ המלחמה הראתה יותר עירנות ממדינת ישראל<sup>4</sup>. ההפתעה מפתאומיותו של המשבר, מעצם פרוץ המלחמה ומהיקפה, וכן מכמותו ואיכותו של הנשק הסובייטי שנמצא בידי הצבאות הערביים<sup>5</sup>, באה על רקע הדברים הבאים:

א. התפוגה. ההפשרה במלחמה הקרה הביאה לידי תפיסה מדינית-אסטרטגית—בייחוד בארצות-הברית — שמעצמות-העל תעשינה כל אשר לאל ידן למנוע מלחמות מקומיות ש"לקוחותיהן" על-ליים לסכך אותן בהן. רוח התפוגה (דיטאנט) הקיפה לא רק את התחום הפוליטי והצבאי אלא גם סללה נתיבות חדשות לסחר ולשיתוף-פעולה טכנולוגי ומדעי בין שתי מעצמות-העל וכן לחילופי ביקר-

3. על הקשר ההדוק בין שאלות פנים וחוץ בתהליך קבלת החלטות ובעיצוב מדיניות חוץ ובטחון ראה בהרחבה J.N. Rosenau, ed., *Domestic sources of Foreign Policy* (New York, Free Press of Glencoe Inc., 1967).

4. ראה דברי קיסינג'ר במסיבת עיתונאים ביום 12.10.1973, ווינגטון פוסט, 13.10.1973.

5. השווה לדוח ועדת בית הנבחרים האמריקני שביקרה במזרח התיכון בנובמבר 1973 לשם חקירת המצב. U.S. House of Representatives, 93rd Congress, 1st session, *Report of The Special Subcommittee on The Middle East of the Committee of Armed Services* (Washington, D.C., U.S. Government Printing Office, 13.12.73

ועדת בית הנבחרים האמריקני.

6. יזהר, *op. cit.*, עמ' 26.



מדיניות ופסיכולוגיות. בתחום האסטרטגי מתבל-טים הכנסת ירון בסוד התיכנון האופרטיבי, ולו לצורך הבטחת מערך ירדני סביל שירתק כוחות ישראלים, ותיאום מדיני עם מדינות הנפט. בתחום הלוחמה הפסיכולוגית יתכן כי נעשו ערב המלחמה שני תרגילי הטעייה חשובים: פרשת המחבלים באוסטריה, כדי להסיח דעת המנהיגות הישראלית מההכנות הערביות, ויציאת משפחות היועצים הסובייטים ממצרים ומסוריה, כדי להטעות את האמריקנים. פרשה זו האחרונה עדיין לא הובררה כל-צרכה. לא מן הנמנע שהיה כאן איתות המכוון לפתות גם את ארצות-הברית וגם את מדינת ישראל למחשבה כי ברית המועצות אינה מאשרת צעד מלחמתי ערבי.

ה. השימוש בנשק הנפט הערבי. בווינגטון ובירושלים לא הובאו בחשבון האפשרויות הגדולות הטמונות בהפעלת נשק הנפט הערבי. אמנם הצטרפותה של אמריקה לנפט הערבי מועטת, אך השימוש הדראמטי בנשק זה חולל פירוד בין ארצות-הברית לבעלות-בריתה באירופה וביאפאן ובודד את מדינת ישראל בזירה הבין-לאומית. אכן גם כאן ספק הוא אם השימוש בנשק זה היה יכול להתפתח אלמלא ההצלחות הערביות בשלבי הפתיחה. אף אין לומר בודאות, כי נשק זה יחזור ויפעל באותה יעילות בהזדמנות הבאה.

ו. ריכוזו של הדרג המדיני-הצבאי הישראלי העליון בנושא הטרור. הטרור הערבי שנתחזק אחר מלחמת ששת הימים העסיק את המנהיגות הישראלית ואת הצמרת הצבאית הישראלית ללא מידה. כך, למשל, בשבוע שקדם למלחמת יום הכיפורים היו מדינת ישראל ומנהיגותה עסוקות (והעסיקו את האמריקנים) למי-עלה מכל שיעור בפרשת המחבלים באוסטריה, דבר שהסיח את דעת הדרג העליון מניתוח מעמיק של משמעות ההיערכות ההתקפית של צבאות מצרים וסוריה, ואולי גם סייע לשיבוש בהערכת המצב לגבי עצם הריכוזים הצבאיים הערביים. סדר המהלכים שנצטייר לפי העתונות בשבוע שקדם למלחמה היה בערך כך: מדינת ישראל נחלה תבוסה רצינית בשעה שהצליחו מחבלים ערביים בפעם הראשונה לשנות עמדה מדינית של ממשלה דמוקרטית; ישראל לא תוכל להחשות מבלי לאבד מכוח ההרתעה שלה, ועליה להגיב איפוא בעוצמה.

שית אוקטובר 1973 היתה מדינת ישראל נתונה במלחמת בחירות שבה הופיעה מפלגת השלטון במצע המיוסד על רווחה כלכלית וחברתית מבית ועל התעצמות כוח ההרתעה מחוץ. והאופוזיציה הראשית היו לה הערכות מפליגות עוד יותר על יכולתו של כוח ההרתעה שלנו. אפשרות מלחמה כוללת היתה איפוא רחוקה מלב הכל, מפלגות הקואליציה והאופוזיציה כאחת. בשבוע הראשון של אוקטובר דחו כל ראשי הצמרת המדינית-האסטרטגית בישראל סיכוי מלחמה לאלתר והרדימו בכך במידה רבה גם את שירותי המודיעין האמריקניים שעירנותם היתה מרובה יותר.<sup>7</sup>

ג. הערכה בלתי מדויקת על מצב היחסים הבין-ערביים. בארצות-הברית ובמדינת ישראל נרצה היה העולם הערבי בקיץ 1973 מפולג ללא תקווה. פגישות הפיסגה התדירות בין מנהיגי שלוש "מדינות העימות" — מצרים, סוריה וירדן — בחדשים שקדמו למלחמה גידונו אצלנו בביטול כהמשך לדיבורי הסרק שועידות בין-ערביות מצויינות בהן. אמת, התיאום בין מדינות ערב גבר עם ההצלחות המצריות והסוריות בשלבי הפתיחה. קשה, למשל, להעלות על הדעת כי ירדן היתה שולחת חייליה לזירה הסורית אילו האירה ההצלחה פנים לישראל בקרבות הראשונים; וכן יש להניח כי במקרה זה היו מתגלעים חילוקי דעות קשים בין סוריה למצרים, והאשמות הדדיות מרות היו נשמעים ברחבי העולם הערבי. עם זאת חובה לציין, כי גם ווינגטון וגם ירושלים לא העלו בדעתן כי מצרים וסוריה מסוגלות לתאם את עמדותיהן אף בשלב הפתיחה. והנה נתברר כי שתי מדינות ערביות מרכזיות תכננו והכינו מלחמה אדירה במשך חדשים ארוכים ופתחו בה בעת ובעזרה אחת.

ד. תיחכום בתיכנון הערבי. ההכנות למלחמה בעולם הערבי הצטיינו הפעם בתיחכום ניכר: מצרים וסוריה, בסיוע סוביטי, ערכו הכנות רבות ומדוקדקות אגב תרגילי הטעייה מרובים ושמירה מוצלחת על כללי הזהירות במודיעין. ההכנות המצריות והסוריות היו לא רק צבאיות אלא גם

7. ראה דברי קיסניגר במסיבת עיתונאים, 12.10.1973, ווינגטון פוסט, 13.10.1973, ודברי פרשת שם.

א. היא הפעילה רכבת-אוויר מאסיבית למדינת ישראל במהירות ובתקיפות, כשהיא גוברת על קשיים לוגיסטיים גדולים תוך התנגשות פוליטית עם בעל-לוח-הברית האירופיות. רכבת האוויר היתה לה משמעות מדינית ולא רק צבאית. היה כאן גם מעין איתות לסוביטים ולערבים, כי מגוי וגמור עם ארצות-הברית להתייצב במלוא התוקף לימין ישראל, ושר ההגנה האמריקני גיימס שלסינגר אף אמר דברים מפורשים בענין זה<sup>9</sup>.

ב. היא תיגברה את כוחותיה בים התיכון בשי-עור ממשי.

ג. היא רמזה על אפשרות של התערבות אמרי-קנית ישירה בוויה המזרח-תיכונית ("מדיניותנו לא השתנתה מימי לבנון 1958...").

ד. היא העמידה את כל כוחותיה המזוינים בכוננות כדי להרתיע את הסוביטים מהתערבות חד-צדדית.

ה. היא הקציבה סכומים גדולים לחימושה של מדינת ישראל מחדש.

ו. היא עשתה מאמצים להפסקת אש, להפרדת כוחות ולמשא-ומתן על שלום.

הקיום העיקריים של תמיכה מרבית בישראל שעוצבו בתקופה שלאחר מלחמת ששת הימים עמדו במבחן מלחמת יום הכיפורים. התמיכה במדינת ישראל היתה למעלה מכל הצפוי. כמובן, אין מכאן ראיה שאין שינוי — או לא יבוא שינוי — במדיניותה המזרח-תיכונית של ארצות-הברית בעקבות מלחמת יום הכיפורים. אמריקה ראתה כי המלחמה פתחה פתח לסכנת עימות עם ברית-המועצות ושימוש בנשק הנפט הערבי. דבר זה יחולל בהכרח תמורות במדיניות האמריקנית כלפי המזרח התיכון. תמורות אלו עדיין לא הגיעו, לדעת, לידי גיבוש סופי, ומאבק עז נטוש על עיצובם בייחוד בין חסידי התפוגה ובין מתנגדיה — מאבק שבא לידי ביטוי גם במהלך המלחמה עצמה. הנפשות הפועלות במערכה זו, כפי שנתגלה בימי המלחמה, היו בעיקר

9. בהופעתו לפני ועדת סינאט הודיע מזכיר ההגנה בהחלטיות: "נספק לישראל כל שתצטרך לך". על הצהרה בנוסח זה חזר בנאום בפלורידה. משקיפים ראו בהטסת טנקים גם משמעות של הדגשה מדינית, ראה וושינגטון פוסט, 19.10.1973, וכן ניו יורק טיימס, 19.10.1973. דברי פרשנות בשני העתונים מאותו יום.

הרגשה זו גברה בייחוד אחרי מסע-הנפל של ראש ממשלת ישראל כדי להיפגש עם הקנצלר האוסטרי ברונו קריסקי — מסע שאך החריף את המשבר. יתכן שעל רקע זה נראו בושינגטון ובירושלים הריכוזים המצריים והסוריים ככוננות ערבית נוכח האפשרות של פעולות-גמול ישראליות. יתכן איפוא כי כשם שהטירור הסיח דעתה של המנהיגות הישראלי מניתוח אפשרויות המלחמה הערבית הסדירה, שימש זה "אליבי" להיערכות האסטרטגית הערבית ערב המלחמה. טעויות אפשריות אלה, מקצתן או כולן, אולי היו נמנעות, אילו היתה מצויה רשות עליונה בעלת סמכות למלחמה בטירור, שאין לפניה אלא "מלחמה ללא פשרה" באירוגני המחבלים — כשהמסגרות הצבאיות והמדיניות למיניהן מתמסרות לתחומי פעילותן החיוניים. הנושא הישראלי הראשי בארצות-הברית בשבוע שקדם למלחמה היתה פרשת קריסקי, כשכל כלי התקשורת מדווחים בהרחבה עליה ועל מסע גולדה מאיר לוינה. מכל מקום, מלחמה אדירה שכוחות אדירים רוכזו לקראתה לא נראתה באותו שבוע באופק.

הפתעתה של ארצות-הברית היתה יותר נפשית מאשר אסטרטגית. בתמונת העולם של קיץ 1973 לא הצטיירה לאמריקנים אפשרות מלחמה בעידודה של ברית-המועצות אשר במהלכה עלולה להיות מעורבת גם ארצות-הברית. המלחמה העקובה מדם בוויטנאם שפילגה את העם האמריקני כמחצית דור נגמרה זה עתה, והמדינה כולה דעתה נתונה לתהליכי ההפשרה מחוץ ולפרשת ווטרנריט מבית. לעם נדמה היה כי התפוגה המדינית הבינ-לאומית תביא ימים שלווים וטובים יותר. מלחמה במזרח התיכון, שבה מחמשים הסוביטים את צבאות הערבים בכמויות נשק עצומות, נראתה רחוקה ובלתי מציאותית כמעט<sup>8</sup>. אך משפרצה המלחמה טיפלה המנהיגות האמריקנית במרץ רב וביעילות במצב. בסידרת צעדים צבאיים ומדיניים נמרצים ומרשימים החזירה ארצות-הברית את האיזון הבינ-מעצמתי ובמידה רבה גם את האיזון האזורי אשר הופרו בשלבי פתיחת המלחמה:

8. השווה דברי קסינג'ר במסיבת עיתונאים מיום 25.10.1973 (ההדגשה שלי): "כל המידע הבינוני שהיה ברשותנו וכל המידע הבינוני שסופק על ידי מדינות אחרות העיד שאין כל אפשרות שתפרוך מלחמה", וושינגטון פוסט, 26.10.1973.

קידו של גורם זה באופן התמסרותו וטיפולו במשבר המזרח-תיכוני.

בכמה פגישות לא פורמאליות בחוג אינטלקטואלי אמר קיסניג'ר (והדבר נמסר בעתונות), שאם יגיעו הדברים לידי התנגשות רצינית בין צרכי המדיניות האמריקנית ובין בטחונה הבסיסי של מדינת ישראל, יבחר להתפטר מכהונתו מלהגשים קו מדיני שיפגע בעצם קיומה של מדינת ישראל. והרי הוא ער, כמובן, גם למשקלה של ישראל בזירה האמריקנית הפנימית ורגיש לבקורת מצד חוגים יהודיים בעולם האקדמי.<sup>12</sup> הוא מעורה היטב בחוגים אלה והם, לאמיתו של דבר, עולמו הרוחני. למרות עלייתו המיטיאורית לשיאי השפעה במימשל, לא התערה מעולם בצמרת הבטחונית-האסטרטגית, שרובה על טהרת הוואס"פ (פרוטסטנטים אנגלוסקסים לבנים) ואין בה חיבה יתרה לאינטלקטואלים וליהודים. בקהילה האקדמית אתה מוצא רבים מידי-דיו האישיים, ביחוד עמיתו היהודיים להוראה מהארוארד, שהעמידוהו לא אחת בימי המלחמה ולאחריה על חרדתם לבטחונה של ישראל. תגובתו של קיסניג'ר היתה תמיד, כי לפי מיטב שיפוטו ומצפונו מיטיבה האלטרנאטיבה של התפוגה לשרת את בטחונה של מדינת ישראל מן האלטרנאטיבה של הסלמה מחודשת במלחמה הקרה. דעה זו אין להפריך בנקל. עיקר הקושי הוא אולי בעובדה, שקיסניג'ר מזוהה זיהוי בולט כל-כך עם מדיניות התפוגה, שאין להעלות על הדעת כי הוא יוכל לשחק עתה בגמישות ובאופן חפשי בשתי האלטרנאטיבות, כפי שהיה בודאי נוהג או ממליץ לעשות בעבר.

12. ביקורת זו הולכת וגוברת ביחוד מצד פרופ' הנס מורגנטאו, ראה Time Magazine 1.4.1974, p. 22; לאחרונה הכינו חמישה מלומדים יהודיים מחקר על המזרח התיכון התוקף בחריפות את מוכיר המדינה. במחקרם שהוכן בשביל הקהילה היהודית של בוסטון כחלק מסידרת "מסמכי המזרח התיכון" מאשימים המלומדים היהודיים את קיסניג'ר כי בבואו להגן על מה שהשקיע הממשל של ניקסון בהפגת המתח חות עם הסובייטים "גרם שיפחיתו מן החשיבות שיש ליחס לבטחונה של ישראל ולחתימה להשגת שלום-אמת במזרח התיכון". מעריב, 18.4.1974, כתבה מאת סופרו בווינגטון, עמ' 2; וכן ראוי לציין שקיסניג'ר מראה רגישות רבה גם למה שנכתב עליו במדינת ישראל.

ניכסון, קיסניג'ר, ליירד, שלסינג'ר, מורר והייג. בראש חסידי ההפשרה והתפוגה עומד מוכיר המדינה קיסניג'ר. בתהליכי ההפשרה, סבור הוא, אפשר להרחיק את סכנת העימות הבין-גושי, וליהנות עם זאת מעדיפות אמריקנית טקטית במבנה הרב-קוטבי של היחסים הבין-לאומיים, שבו יש לארצות-הברית קשרים טובים גם עם ברית-המועצות וגם עם סין. קיסניג'ר משוכנע כי התפוגה ממתנת את הסובייטים שלא למתוח את החבל לא במזרח התיכון ולא באזורים אחרים "באופן בלתי אחראי" ולבלי שוב. נאמן לתפיסה זו נוהר קיסניג'ר בכל מהלך מלחמת יום כיפור מלהאשים את הסובייטים בפומבי ב"חוסר אחריות" או בעבירת גבול המותר לבלי שוב.<sup>10</sup> אדרבה, בכמה מקרים הכריע לצד צעדים חריפים, שעדיין רבים החולקים עליהם בארצות-הברית (הכרות מצב הכוננות הגלובאלי בחילות ארצות-הברית, למשל).

לדעתו של קיסניג'ר מועילים תהליכי ההפשרה גם לבטחונה של מדינת ישראל, לטווח קצר וארוך ביחד, וגם לעליה מברית המועצות. הנושא הישראלי והיהודי הוא בשבילו אולי הנושא הקשה והרגיש ביותר, והוא כרוך בבחינות אישיות מורכבות. אין ספק, כי יותר מכל מדינאי אחר מודע קיסניג'ר לבעיותיה המיוחדות במינו של מדינת ישראל, ואף רגישותו כלפיהן כיהודי שנתנסה בנסיון העקירה וההגירה אינה מוטלת בספק. עדויות מן התקופה שקדמה למיגויו בממשל ניקסון מראות על התענ-יינותו במדינת ישראל ועל הבנתו לבעיותיה, והדבר בא לידי ביטוי גם אחר התמנותו ליועץ לבטחון לאומי בית הלבן.<sup>11</sup> לדעתו — וקשה להפריך דעה זו — יצאה מדינת ישראל נשכרת מן ההחלטות האמריקניות החשובות במהלך המלחמה ובעקבותיה, אשר בכולן היה חלקו, כמוכיר המדינה וכיועץ הנשיא, מכריע: רכבת האויר, הכרות מצב הכוננות להרתעת הסובייטים, המאמצים להפסקת האש והפ-רדת הכוחות במצרים ובסוריה, החזרת השבויים והעזרה האמריקנית למימון ציוד צבאי. אין זאת אומרת שמוצאו היהודי מילא תפקיד מרכזי בקבלת ההחלטות האלה, אך עם זאת קשה להתעלם מתפ-

10. ווינגטון פוסט, 26.10.1973.

11. קיסניג'ר ביקר בכמה הזדמנויות בארץ (1962, 1964), The Jerusalem Post Magazine, 14.12.1973, p. 9

בחירה ולא על-ידי התמנות — היה מושפע משיקור-לים של דעת קהל. הן בימי שירותו בפנטאגון והן בתקופתו בבית הלבן היה ליירד ידוע בעמדותיו התקיפות והנמרצות כלפי ברית המועצות. בימי מלחמת יום הכיפורים קרא למהלכי הסובייטים "עימות", וזאת בשעה שהיה קיסניגר עסוק במשא-ומתן "עדין ביותר" עמם וכינה את מדיניותם "אחראית"<sup>14</sup>. לפי מקורות אמריקניים גם היו חילוקי דעות בין ליירד ובין קיסניגר בנוגע לשיעור הפירסום הניתן לרכבת האויר לישראל. לפי מקורות אלו הרי קיסניגר, שהשתתף באופן אישי בארגון הרכבת והתאמץ להתגבר על כל המכשולים ששמו בעלות הברית האירופיות על דרכה, התנגד לתת לה פירסום מרובה כדי למנוע פגיעה בסובייטים. לעומת זאת, הנשיא וליירד היו סבורים שברית המועצות לא הראתה התחשבות דומה ודרשו פירסום גרוב ככל האפשר<sup>15</sup>.

מוכיר ההגנה גיימס שלסינגר גם הוא בלט במ-חנה הניצי שלקח חלק פעיל במהלכים האמריקניים בתקופת המלחמה. הוא התבלט במעמדו באוקטובר 1973 הן על רקע אישיותו התקיפה והן על רקע האכזבה ממדיניות ברית המועצות. התנהגות הסוב-יטים שלא הראו נכונות יתירה לבוא לקראת ארצות-הברית, כפי שקיוו חסידי התפוגה, חיזקה את אנשי הפנטאגון בעמדתם. שלסינגר עצמו הוא אקדמאי בעל תפיסות אסטרטגיות שעוצבו בשנות המלחמה הקרה במסגרת מחקרי הבטחון שהזמין הפנטאגון מאת האוניברסיטאות ומכוני החקר, וביחוד קורפורציית ראנד. הוא שירת גם בתפקידי מינהל רבים ובתוכם כראש שירות המודיעין האמריקני (CIA). הוא תקיף בדעותיו, בטוח בעצמו ובאמיתותיו, ובשום פנים אינו רואה עצמו נחות מקיסניגר (חברו ללימודים בהארווארד) הן מבחינה אינטלקטואלית והן מצד מעמדו בצמרת האסטרטגית-המדינית, הגם שכלפי חוץ הוא מודה ביתרונן של קיסניגר, שאתו הוא מקיים יחסים הוגנים. מלחמת יום כיפור המציאה לו הזדמנות מצויינת לחזור ולהזהיר מפני מגמותיה התוקפניות של ברית המועצות ולחזק את תביעתו להקצבות גדולות יותר לבטחון הלאומי, והפעם בתמיכת חוגים ליבראליים, אקדמיים ויהודיים שהת-

מתנגדי התפוגה מעריכים כי ביכלתם לשחק בין שתי האלטרנטיבות ביתר גמישות והצלחה. אין הם שוללים את תהליכי ההפשרה, ואין איש מהם מציע לשוב לימי העימות. עם זאת עצתם היא להגדיל את תקציבי הבטחון כדי להגביר את כוחה הצבאי של ארצות-הברית, לעמוד עמידה איתנה יותר על האינטרסים שלה ולנקוט גישה מפוכחת יותר כלפי ברית-המועצות. התומכים בקו זה הם מה שקרוי בארצות הברית "התשלובת הצבאית-תעשיינית"<sup>18</sup>, חלק מהאגפים השמרניים של שתי המפלגות הגדו-לות, חלק חשוב מאוכלוסיית הדרום והמערב התיכון, חלק ניכר מתנועת העבודה ומיעוטים אֶתניים (בעיקר ממוצא מזרח-אירופי). למן מלחמת יום הכיפורים מצטרפים גם רבים מן היהודים למחנה זה תוך חילוף עמדות קוטבי.

בתקופת המלחמה ייצגו את הקו הזה מלווין ליירד וגנרל אלכסנדר הייג בבית הלבן, גיימס שלסינגר והאדמירל תומאס מורר בפנטאגון, הסנטור ג'קסון בקונגרס, ג'ורג' מיני בתנועת העבודה וכן ארגונים יהודיים בדעת הקהל. הנשיא ניכסון עצמו נקט עמדת ביניים בין שני המחנות, אם כי מורגש כי אהדתו נתונה יותר למחנה הנוקשה מאשר למחנה המתון.

מלווין ליירד, רפובליקני מהמערב התיכון שהיה זמן רב בבית הנבחרים ועד לקיץ 1973 שימש שר ההגנה, היה בימי המלחמה יועץ לנשיא בבית הלבן (בכהונה אֶכְסְקוּטִיבִית). הוא נקרא לבית הלבן לאחר פיתורי ראשי הצוות של ניכסון ("המאפייה הגרמ-נית") על רקע פרשת ווטרגייט והוזכר כמועמד אפשרי למשרת סגן הנשיא במקום אגניו שהסתבך בפלילים. כמוכיר ההגנה לשעבר מן הסתם היה מושפע גם מנקודת-המבט של התשלובת הצבאית-תעשיינית, ואילו כמועמד למשרת סגן הנשיא — או לכהונה גבוהה אחרת שמגיעים אליה על-ידי

13. מטבע לשון שטבע גנרל אייזנהאור בנואם הפרידה שלו מהנשיאות ביום 17.1.1961 שבו הזהיר את העם האמריקני מפני "תשלובת צבאית-תעשיינית" המעוניינת לנפח תקציבי הבטחון, ראה זכרונות הנשיא אייזנהאור, Dwight D. Eisenhower, *The White House Years, 1956—1961: Waging Peace* (New York, Garden City, Doubleday, 1965), pp. 614—616; XVI וכן בתוכן העניינים עמוד

14. וושינגטון פוסט, 21.10.1973.

15. מעריב, 29.10.1973, מאת סופרו בארצות-הברית.

חמה היה ראש עובדי הבית הלבן ותיאם את כל פעולותיו של מוסד הנשיאות. עד למינויו בבית הלבן שירת כסגנו של קיסינג'ר במועצה לבט"שואף לכהונת ראש המטות המשולבים. יעיל, נאמן, במגעים האחרונים להפסקת אש בווייטנאם. אם כי אין לו ניסיון של מפקד קרבי לא מן הנמנע שהוא חזן לאומי ומילא מטעמו שליחויות חשובות מקובל ונאמן על הכל, מילא הייג תפקיד חשוב בתקופת המלחמה במגעים בין זרועות הממשל השונות. במידת הידוע לא נדרש הייג בפומבי לשאלות המזרח התיכון ומדינת ישראל. הגם שמבחינה עניינית נוטה הוא יותר לאגף הניצני, אין ספק כי במהלך המלחמה נמצאה אישיותו, הנאמנה על קיסינג'ר ובת טפוחיו בבית הלבן, מועילה לממונה על מדיניות החוץ האמריקנית יותר ממה שעלולים היו להיות אנשי "המאפיה הגרמנית" שהודחה.

ניכסון עצמו ודאי לא מילא תפקיד מרכזי במהלך הכים הטקטיים בעת המלחמה, אך היתה לו יד מכרעת בכל ההחלטות העקרוניות. הוא נוטה יותר למחנה הניצני וממילא הראה אהדה לישראל. כך, למשל, לאחר שנפרד משרי החוץ של סעודיה, כוונתו, מארוקו ואלג'יריה שבאו לבית הלבן בימי המלחמה לשכנעו כי ימנע סיוע צבאי מישראל, הצהיר ניכסון כי "לא יהיה פתרון במזרח התיכון אם לא יהיה מאזן כוחות"<sup>20</sup>. יש לזכור כי נוסף על הבחינות האסטרטגיות היתה לנשיא במלחמת יום כיפור, בניגוד למלחמת וייטנאם, גם תמיכתם הברורה של שני בתי הקונגרס, של האיגודים המקצועיים, של החוגים הליבראליים-האקדמיים, ושל יהודי ארצות-הברית, שהיו כה בקרתיים כלפי מדיניותו בדרום-מזרח-אסיה.

היחסים בין ניכסון ובין יהודי ארצות-הברית מורכבים ביותר, ותמיד היו מתוחים ורצופים חשד. בשנות החמישים הוא ראה אותם כ"רכים" כלפי הקומוניזם, ובשנות השישים כמתיצבים בראש המסע נגדו בקמפוסים ובכלי התקשורת, בעוד שהם ראו

עימות שבכוח בכוננות הסובייטית ובכוננות-הנגד האמריקנית, "ווייטנאם" ו"סין" פוסט, 29.10.1973. 20. ניו יורק טיימס, 19.10.1973; לפי ויליאם ספיר שהיה כותב נאומים לנשיא ניכסון וכיום פרשן בכיר ב"ניו יורק טיימס" הרי מאזן-כוחות בתפיסתו של ניכסון פירושו הבטחת עדיפות צבאית לישראל.

נגדו בתוקף להגדלת התקציבים הצבאיים בעבר<sup>16</sup>. שלסינג'ר תמך תמיכה נמרצת ברכבת האויר לישראל, ובעיצומה של זו הכריז בפומבי כי "אפשר להרחיב את משלוחי ההספקה הצבאית לישראל בכל שיעור שיירדש", וכי מגוי וגמור עם ארצות-הברית ל"ספק לישראל כל מה שתצטרך לו"<sup>17</sup>.

ראש המטות המשולבים אדמירל תומאס מורר נמנה גם הוא עם אלה הסבורים כי הסוביטים הם המפיקים ריוח ממדיניות התפוגה ושבמסגרתה הם מחלישים את העמדות האמריקניות. הוא ידוע בתביעותיו למודרניזציה בציים האמריקניים. בייחוד בצי השישי בים התיכון. בימי מלחמת יום כיפור ראה גם הוא להתריע על התעצמותה של ברית המועצות צות בים ולתבוע הגדלת התקציבים הצבאיים ונוכחות ימית אמריקנית של ממש באוקיינוס ההודי ובמפרץ הפרסי<sup>18</sup>. האדמירל מורר ואנשיו הם שקיימו את המגע עם אנשי השגרירות הישראלית וניצחו על רכבת האויר כשהם מתגברים על קשיים לוגיסטיים עצומים.

גנרל אלכסנדר הייג עמד בתווך<sup>19</sup>. בתקופת המל-

16. ראה רשימתו המעניינת מווייטנאם של איירא סיל-ווימן "Pentagon Seeks Jewish Support For Largest Defence Budget Ever," *The Jerusalem Post*, March 22, 1974.

17. בדו"ח מחלקת ההגנה לקונגרס כתב שלסינג'ר כי הפעולות הסוביטיות במשך המלחמה מראות כי "התפוגה אינה אינטרס-המדיניות היחיד, ובנסיבות מסוימות לא הראשי של ברית המועצות", שם. 17. ווייטנאם פוסט, 19.10.1973.

18. למן המלחמה מרבים אדמירל מורר ואנשי הצי לעורר את הלבבות להתעצמות ימית. בין היתר מבקשים הם תמיכתה של הקהילה היהודית. אדמירל אלמו זנוולט, מפקד הצי האמריקני, ערך בפברואר 1974 ארוחת ערב הגיגית בביתו בווייטנאם לעשרה ממנהיגי יהדות ארצות-הברית. במהלך הסעודה, שבה השתתפו מפקדים בכירים בצי האמריקני, נסבה השיחה על גידולו ושכלולו של הצי הסוביטי בשנים האחרונות ועל חשיבות שמירת עמדתו השלטת של הצי כפי שהיתה בעבר. האדמירל זנוולט, שהיה מפקד הצי השישי ובקי בבעיות הצבאיות של המזרח התיכון, הדגיש בפני המנהיגים היהודיים את חשיבותו של צי אמריקני חזק וחדש לבטחונה של מדינת ישראל, מעריב, 23.2.1974. מאת סופרו בארצות-הברית.

19. בראיון בטלוויזיה אמר הייג שלא היה מגדיר את ה"מצב שהתהווה במהלך המלחמה כעימות, אולם "היה

מלבד בחינות אלו יש לזכור שניכסון הראה אהדה למדינת ישראל בכל תקופת נשיאותו ומג-היגי מדינת ישראל החזירו לו מידה כנגד מידה. אהדתה של המנהיגות הישראלית לנשיא ורמזיה ליהדות האמריקנית הגיעו עד כדי אי-הבנה בין יהדות זו ובינינו. ההכרה כי הסיפוק הדחוף של צרכי ההגנה החיוניים של מדינת ישראל קשור בבחירתו מחדש של מר ניכסון התנגשה בהתנג-דוּתם של מנהיגים יהודיים בארצות-הברית לכל השפעה שיש בה משום התערבות בענינים אמרי-קניים פנימיים. אהדתו של ניכסון למדינת ישראל אינה קשורה רק בקשריה עם היהדות האמרי-קנית החזקה או במקומה של מדינת ישראל במערך האמריקני הגלובאלי, אלא אולי בעיקר גם בהכרתו כי מדינת ישראל משתלבת היטב הן בתפיסות האסטרטגיות של "דוקטרינת ניכסון" החדשה והן בעמדותיו של ניכסון מכבר בהתיצבו עוד בימי המלחמה הקרה בתוקף נגד התפשטות סובייטית. עמ-דות אלו לא נשתנו בעיקרן גם בעידן ההפשרה והתפוגה שהוא וקסינג'ר אדריכליו הראשיים. מכל מקום, במהלך המלחמה קיבל הנשיא את הצעו-תיו של קסינג'ר שיש בהן עירוב תקיפות עם שמירת מדיניות התפוגה.

העובדה כי בהתמודדות בין הקו "היוני" לבין הקו "הניצי" במימשל הצליח הראשון להופיע כדברה העיקרי של ארצות-הברית, לפחות כלפי חוץ, יש לזקפה במידה מכרעת לזכות סגולותיו המיוחדות של קסינג'ר ותפקידו הכפול כמוזכר המדינה וכמתאם המועצה לבטחון לאומי, וכן לזכות נוכחותו של הייג בבית הלבן<sup>21</sup>. עם זאת עלינו לזכור שה"יונים" כ"ניצים" במימשל נמנים עם מה שקרוי הקו התקיף הממוצע, זה המחייב באופן עקרוני את התפוגה אבל חלוק בשאלות משניות (גישה זהירה יותר כלפי ברית-המועצות, הגדלת התקציבים הצבאיים וכו'). הגונים הקיצוניים המצו-יים בשני הקצוות לא באו לידי ביטוי במהלך המל-חמה ולאחריה לא במימשל ולא בדעת הקהל ובקונ-גרס.

21. יש לציין גם כן שהענקת פרס נובל לשלום לקסי-נג'ר בשעת המלחמה הרימה את קרנו באמריקה וברחבי תבל והעמידה אותו במצב תחרותי טוב יותר ביחס ליריביו, ראה ניו יורק טיימס, 17.10.1973.

בו איש ערום ורב-תככים ("טריקי דיק"), שאין לסמוך עליו ויש להיזהר מפניו בכל עת. ויש מהם שפקפקו ביושרו האישי.

בתקופת נשיאותו נשתנה יחסם של יהודי אמרי-קה בהדרגה. רבים עודם מתנגדים לו, אך אולי רבים אחרים שינו את יחסם, אם לנוכח תמיכתו של ניכסון במדינת ישראל ואם עקב השינוי שחל בגישה הפוליטית של יהודי ארצות-הברית מליברא-ליזם קיצוני לשמרנות מתונה. שינוי זה כבר הכניס פירות בבחירות האחרונות לנשיאות (1972) אשר גילו תוזה משמעותית בהצבעה היהודית לעבר המפלגה הרפובליקנית.

אחרי מלחמת יום כיפור גדלה חשיבותו של שינוי זה לניכסון. הנשיא אשר רבים מתומכיו המסורתיים עזבוהו על רקע ווטרגייט יקרה לו העובדה כי בין הקולות המעטים שבאו לסנגר עליו יש חוגים בתוך הקהילה היהודית, זו המת-נגדת הקיצונית לו בעבר. קרוב לשער כי הנשיא היה רוצה להרחיב תמיכה זו, שהשפעתה מרובה בכלי התקשורת ובדעת הקהל, כדי לעצור את הירידה התפווה במעמדו בציבוריות האמריקנית הכללית.

דעה רווחת אצלנו כי התרופפות מעמדו של הנשיא בתוך ארצות-הברית השפיעה השפעה שלי-לית על מעמדנו במהלך המלחמה. לפי דעה זו חש הנשיא במצבו הנוכחי תחושת נחיתות במגעיו עם הסובייטים, ודבר זה חוזר ומתקם במע-מדה של ישראל הן בעת המלחמה והן במשא-ומתן לסיומה. ואולם לא בהכרח שכך היו פני הדברים. יש לזכור כי הנשיא ניכסון ידוע כאדם בלתי ניתן לחיזוי. הדבר הוכח לא פעם — ובייחוד בהטלת המצור על הייפונג ערב ביקורו הראשון בפקין, ובהפצצות הכבדות על קאמבודיה ערב חתי-מת ההסכם להפסקת האש בווייטנאם. לא מן הנמנע הוא, כי הסובייטים חששו כי דוקא ניכסון הנחלש עלול להתפתות לצעד קיצוני במזרח התיכון, ולה-פוך את מלחמת יום כיפור למשבר עולמי ממדרגה ראשונה — משבר שילכד בצורה דראמאטית את האומה האמריקנית לימין הנשיא וישכך במקצת את הנחשולים המסתערים עליו בפרשת ווטרגייט. פחד מעין זה אפשר שהוא מביא את הסובייטים לידי יתר זהירות וריסון ובתוך כך מקל מעצמת לחצם האדיר עלינו.

בלחץ דעת הקהל אלא משום שנתהווה מבנה רב-קטבי ביחסים הבין-לאומיים, שבו יש לאמריקנים עמדת בכורה איסטרטגית שאיפשרה להם לצאת מווייטנאם מבלי להפסיד הרבה ממעמדם וקרנם.

מלחמת יום כיפור הוכיחה אמיתות רבות שכבר עוצבו ונתגבשו בחיים הבין-לאומיים, והיא גרמה להפקת לקחים חדשים בייחוד בארצות-הברית.

במהלך המלחמה נתבררה ביתר בהירות ההנחה, כי מעצמת-על לא תתן למעצמת-על אחרת להביא להתמוטטות ה"לקוח" שלה — ולנצח "על-ידי שליח". הנה כי כן, בשלבי הפתיחה של המלחמה, כשנטו כפות המאזניים לרעת ישראל, יזמה ארצות-הברית רכבת אויר מאסיבית לישראל, והגשיא ניכסון רמז על אפשרות של מעורבות אמריקנית ישירה. כשהבקיעו כוחות ישראליים במהלך נועז את התעלה מערבה והתקדמו בציר קאהיר, והיה ברור שכפות המאזניים נוטות לרעת מצרים, איימה ברית-המועצות להפעיל חיילים סובייטים, הזמינה את מוכיר המדינה בדחיפות למוסקבה וכינסה את מוסדות או"ם כדי לבלום את ההתקדמות הישראלית. לאמור, שמעצמת-על לא תתן ל"לקוח" שלה לנחול תבוסה מכרעת שתביא גם לאיבוד מהימנותה וקרנה שלה. מכל מקום, בהקשר זה של מעורבות ומחוייבות של מעצמות העל בזירה המזרח-תיכונית יש לזכור כי מחוייבותם של האמריקנים לעצם קיומה של מדינת ישראל יתרה מזו של הסובייטים כלפי מצרים וסוריה, אם כי אין ראייה של ממש להנחה כי אחת משתייהן היתה מתערבת התערבות ישירה אילו היה "הלקוח" שלה על סף תבוסה.

המלחמה הוכיחה גם את ההנחה, כי מעצמות-העל יש להן יכולת ויסות לגבי המערכה הכוללת באמצעות הספקת נשק ל"לקוחות". במהלך מלחמת יום כיפור בזקקו גם מדינת ישראל וגם המדינות הערביות להספקה חדשה. הנה כי כן, מדינות קטנות אינן יכולות לעשות מלחמה ממושכת ללא הודקקות למחסני הנשק של המעצמות הגדולות, והללו ספק אם יתנו את כל הנשק הדרוש (בכמות ובאיכות) להכרעת המלחמה ויסתכנו על ידי כך בעימות אפשרי עם המעצמה היריבה. שתי מעצמות-העל שולטות איפוא על מהלך המלחמה באמצעות ויסות הספקת הנשק. כמובן עלולות להגרם תקלות משני הצדדים עקב טעויות בהערכת המצב, אך תקלות אלה הן קטנות לפי הערך וניתנות לתיקון ואין הן

דעת הקהל וכלי התקשורת אהדתם נתונה במידה מכרעת לישראל והללו תמכו בצעדי המימשל. הדבר בא לידי ביטוי גם בשני בתי הקונגרס שעמדו לימין הרשות המבצעת ומהלכיה התקיפים במזרח התיכון. סנאטורים יהודיעים בהתנגדותם למעורבות אמריקנית מעבר לים תמכו ברוב החלטות המימשל, אם כי לא כולם סמכו ידיהם על הכרות מצב הכוננות בחילות ארצות-הברית, שלדעתם באה יותר על רקע המצב הפנימי מאשר לנוכח איום סובייטי של ממש. קואליציה ממין זה התומכת בישראל בקונגרס ובדעת הקהל לעולם אינה נוצרת בשאלות חוץ אחרות, שהרי היא כוללת דמוקראטים וריפובליקנים, ניצים ויונים.

בזמן האחרון מצביעים אצלנו על הלכי-רוח בד-לניים בארצות-הברית ורואים בהם סכנה גדולה לנו. דומה שיש מידה גדולה של גוזמה ופזיזות בהערכה זו. כי הלכי-רוח אלה הנתפסים מחוץ לארצות-הברית כבדלניים משקפים בעיקר את ההיערכות האסטרטגית החדשה של שנות השבעים והשמונים. אמריקה המבקשת לפרוש ממעורבות גשמית גלוי-באלית נוסח שנות החמישים והשישים נערכת מחדש בצורה המתאימה יותר לתפיסות האסטרטגיות של עידן הליווינים והמבנה הרב-קטבי של היחסים הבין-לאומיים. בהיערכות חדשה זו היא מחפשת לה מאחזי ידידות יציבים ובעלי חיות לאומית בנקודות-מפתח רגישות ומגישה להם את מיטב סיועה. ישראל תופסת מקום בולט בין מאחזים ידידותיים אלה. ועוד: הלכי-רוח "בדלניים" אלה באים מחוגים שמרניים, ולמן שנות השישים גם מחוגים ליברליים. אך כאמור אלה גם אלה ידועים בתמיכתם בישראל. כך, למשל, רוב חברי הקונגרס היו "יונים" בשאלות דרום-מזרח-אסיה ווייטנאם ו"ניצים" בשאלות המזרח התיכון ומדינת ישראל. ואף זו: עדיין לא הוכח בצורה חותכת, כי דעת הקהל יש לה משקל מכריע בהחלטות הרשות המבצעת על מלחמה, שלום ומעורבות. עובדה היא כי רוב מעורבויותיה של ארצות-הברית מעבר לים לא נתמכו בראשיתם על-ידי דעת הקהל האמריקנית. ואל לנו לשכוח שדעת הקהל לא יכלה להכריח את הנשיאות במשך עשור שנים כמעט להפסיק את המעורבות בווייטנאם אשר פילגה את העם האמריקני פילוג חמור וחוללה את מרד הנוער. היום סבורים בארצות-הברית שמלחמת וייטנאם הופסקה לבסוף לאו דוקא

המלחמה אף חוללה אכזבה עמוקה ממערכת הבסיסים הצבאיים האמריקניים מעבר לים. הסייגים המדיניים והצבאיים שהטילו מדינות אירופה על הבסיסים האמריקניים ומאגרי הנשק שלה בתחומיהן הכבידו על ארצות-הברית והיו עלולים לפגוע במהירות תגובתה.<sup>25</sup> מקורות תקלה וקשיים חמורים אלה שלא נחזו לפני המלחמה בודאי ישפיעו על ההיערכות האמריקנית בשני כיוונים:

הגברת כוחם של ציי ארצות-הברית כבסיסים שטים שאינם תלויים בבסיסי ביניים; פיתוח יכולת לוגיסטית למרחקים גדולים תוך ויתור על הזדקקות לבסיסי ביניים, בייחוד באירופה. שני הדברים גם יחד יצריכו, בין השאר, גם השקעות חדשות ניכרות הן להרחבת הציים האמריקניים והן לפיתוח מערכות נשק ואויריה המסוגלות להגיע למרחקים גדולים יותר.

עם האכזבה מתהליכי ההפשרה ומהבסיסים האמריקניים במדינות "ידידותיות" הולכים ומוגדלים שוב התקציבים הצבאיים. לאחר המלחמה הוגש תקציב הבטחון הגדול ביותר בהיסטוריה האמריקנית (85.8 מיליארד דולאר + 6.2 מיליארד שהוצאו למעלה מן התקציב השוטף), וזאת בניגוד בולט למגמות של השנים האחרונות לצמצום תקציב זה ולהתנגד לתשובת הצבאית-התעשיינית המנפחת את התקציב הבטחוני. למרבה האירוניה והפרדוקס, חוגי הפנטאגון מגייסים דווקא עתה את תמיכת החוגים היהודיים והליבראליים (שהיו הקשים במבקריהם בעבר) לאישור התקציבים הצבאיים העצומים ולהגברת הנוכחות הימית האמריקנית בים התיכון, באוקיינוס ההודי ובמפרץ הפרסי.<sup>26</sup>

מלחמת יום הכיפורים משמשת דרבן לפיתוח מואץ לא רק בתחום הייצור הצבאי אלא גם בחלקים שונים

מתקרבות עד לאפשרות של הבסה מוחלטת של אחד "הלקוחות".

המלחמה גם מאפשרת לשתי מעצמות העל לבחון בשדות הקרב את מערכות הנשק המתוחכמות שלהן ולהפיק לקחים צבאיים.<sup>22</sup> גם האמריקנים גם הסובייטים מקציבים תקציבי ענק למערכות נשק מתוחכמות, ואחרי מלחמת וייטנאם חשובה שבעתיים הזירה המזרח-תיכונית לניסוי מערכות אלה ולהפקת לקח מטיב חימושו של היריב. המלחמה משמשת גם מעין "תמרון" גלובאלי לבדיקת מערכים הגנתיים והתקפיים. במלחמת יום כיפור נבחנו במסגרת רכבת האוויר של שני הצדדים תרגילים לוגיסטיים ארוכים ומורכבים ביותר שבודאי תהיה להם השפעה רבה על ההיערכות האסטרטגית העתידה של שתי מעצמות-העל, בייחוד ארצות-הברית.<sup>23</sup>

האמריקנים כבר עסוקים בהסקת מסקנות מן המלחמה. אין ספק כי מהלכיה האסטרטגיים הפורטיים תהיה להם השפעה רבה הן על ההיערכות האמריקנית הגלובאלית בשנות השבעים והשמונים והן על חייה המדיניים והכלכליים של ארצות-הברית.

הדבר החשוב ביותר שגרמה המלחמה הוא ראשית ההתפכחות משכרון מדיניות התפוגה. בארצות-הברית גוברים עתה הקולות התובעים אמצעים תקיפים יותר כלפי דו-פרצופיותה של המדיניות הסובייטית מתוך ביקורת חריפה על מדיניותו של קיסניג'ר. בתוך כך חל שינוי רב-משמעות בעמדת החוגים הליבראליים והאקדמיים כלפי התפוגה. בכך מאבדת ברית המועצות מידה נכבדה של תמיכה שבאה לה מצד חסידי ההפשרה בעבר. היום כמו בימי עיסקת הנשק המצרית-הצ'כית (1955) פליאה היא, איך מוכנים הסובייטים לשלם את מחיר דחייתם של חוגים חשובים אלה שהיו מראשוני התובעים להתקרבות לברית-המועצות ולהפסיר את המלחמה הקרה.<sup>24</sup> נוכח שפעת הפרטים המתפרסמים על כמויות הנשק האדירות שהסובייטים מספקים למדינות הערביות ספק אם שינוי זה בדעת הקהל ניתן עוד לתיקון.

22. ראה דוח ועדת בית הנבחרים האמריקני, *op. cit.*, עמ' 5 — 2 ; 8 — 7.

23. שם, עמ' 8.

24. "The United States Middle East Resolution as Viewed by Foreign Powers," *International Problems*, Vol. XII (1973), p. 64.

25. ראה דוח ראשון של משלחת חקר מטעם ועדת החוץ של בית הנבחרים שביקרה באירופה ובישראל בנובמבר 1973, U.S. House of Representatives, 93rd Congress, 1st session, *After The War: European Security and the Middle East, Report of a Study Mission to Geneva, Tel Aviv, and Vienna from November 15 to 24, 1973* (Washington, D.C., U.S. Government Printing Office, December, 1973).

26. Silverman, *op. cit.*



במשקיהן, והעמידה את המשק האמריקני בתנאי תחרות טובים לאין ערוך מלשעבר. עקב זאת, התחזק הדולר, היצוא האמריקני גדל, היבוא צומצם, והון ערבי, אירופי ויאפאני מחפש שדה להשקעה בארצות-הברית. גם הסכנות שהיו צפויות לכאורה מהצטברות מיליארדי דולרים ומטבעות אחרים בידי מדינות הנפט הערביות לא נמצאו מזיקות כל-כך למשק האמריקני. אדרבה, הון זה מחפש דרכים להשקעה בארצות-הברית ויש לו איפוא ענין ביצי-בותה הכלכלית. נוכח עצמתו של ההון הערבי החדש ואי-יציבותן של מדינות אירופה ויאפאן שנתגלו במלחמה נמצא המשק האמריקני שוק מרכזי להשקעות בין-לאומיות. במלחמת יום כיפור התברר בבחירות מוחלטת, כי ארצות-הברית אינה ניתנת לסחיטה צבאית, כלכלית או מדינית, ומכאן גם הכוח המושך שלה להשקעות.

כללו של דבר, מלחמת יום כיפור לא שינתה שינוי מהותי ממה שהיה ידוע עד-כזה על עוצמתן היחסית של שתי מעצמות-העל ועל תשתיתן. שתיהן עמדו במבחן המלחמה, תשתיתן לא נפגעה, ובתוך כך הובלט והובהר יתרונם הצבאי, המדיני והכלכלי של האמריקנים. למרות מאמץ שהיה מן הגדולים בהיסטוריה הצבאית לא יכלה ברית המועצות להביס על-ידי בעלות-בריתה מדינה קטנה שהיא "לקוח" ארצות-הברית. ולא זו בלבד, המלחמה חיזקה את המאחזים האמריקניים במזרח התיכון, הן במדינת ישראל והן בעולם הערבי. לעומת זאת, לא הוטבו, כמובן יחסיהם של הסובייטים עם מדינת ישראל, ואף עמדותיהם במדינות הערביות — ובייחוד במצרים — הולכות ונחלשות. ארצות-הברית היא שיצאה נש-כרת ממלחמת יום הכיפורים, והנוכחות האמריקנית בים התיכון ובמזרח התיכון בקרבת גבולותיה של ברית-המועצות לא נצטמצמה אלא אף הוגברה.

של המשק האזרחי. בעקבות חרם הנפט הערבי שהו-פעל במלחמה, ניגשה ארצות-הברית לפיתוח חסר-תקדים של מקורות האנרגיה שלה, ובכלל זה פיתוח אנרגיה גרעינית לצרכי שלום. האמריקנים לא היו תלויים מעולם תלות מכרעת בנפט הערבי, גם לא בתקופת המלחמה ולאחריה. אך המלחמה והשימוש בנשק הנפט השפיעו השפעה נחרצת על תוקף ההח-לטה שלא להזקק בעתיד אף ליבוא נפט מצומצם ממקורות שמחוץ ליבשת אמריקה — מקורות הפרו-צים לפגיעה צבאית ולסחיטה מדינית. "פרוייקט העצמאות", כך נקראה מדיניות ארצות-הברית החד-שה לבסס את אי-תלותה הגמורה בתחום האנרגיה. הלהט שבו האמריקנים מתמסרים לתוכנית זו מזכיר את הלהט שהושקע ב"תוכנית מנהטן" לשם פיתוח הפצצה האטומית בשנות הארבעים ובתוכנית החלל לשם גישור הפער בחקר החלל בין אמריקה לברית-המועצות בשנות החמישים והשישים. ל"פרוייקט הי-עצמאות" מוקצבים תקציבים גדולים לשנים ארוכות, ועם הפעלתן של תכניות אלו יבוא פיתוח מואץ בכל תחומי המחקר השימושי והכלכלי. מגוי וגמור עם האמריקנים להינתק כליל מן הזיקה למקורות חוץ-מבחינה זו הביא חרם הנפט הערבי ברכה הן מצד הדחיפה המחודשת לפיתוח המשק האמריקני והן בתחום ההתחרות עם האירופים והיאפאנים.

משהופעל נשק הנפט הערבי נתברר בצורה דראמאטית, כי הגזימו הרבה בהערכת מעמדם של יאפאן והשוק האירופי המשותף כמעצמות-על המת-גבשות ועולות. במהלך המלחמה נתגלה שמעצמות התלויות תלות מכרעת במקורות חוץ נתונות לסחיטה פוליטית וכלכלית, ואין בכוחן לעלות למעמד מעצ-מות-על הממלאות תפקיד מכריע בזירה הבינ-לאומית. ואף זו: חשיפותן של יאפאן ומדינות אירופה למשבר האנרגיה והעלאת מחירי הדלק פגעה קשה

# ישראל והגולה

ג. שלום

וביתר התמד ביסודה של מדינת ישראל. מה כוונתי בזה, דבר זה אפשר לתאר בבהירות. עם הופעת התנועה הציונית היו רבות מן הקהי" לות היהודיות בגולה מוסדות אשר בהם יהדות הטבועה בחותם המערכה על האמאנסיפאציה הג- דירה עצמה בקאטיגוריות דתיות גרידא שנבעו מהמשך הלכי מחשבה דתיים אורתודוקסיים או פירושם מחדש בגדר הלכי מחשבה ליבראליים. מבחינת כוליות החיים היהודיים בתקופה שלפני האמאנסיפאציה היתה זו יהדות קלושה ביותר. לאמתו של דבר כבר פעלו כאן אנשים רבים שהיו אדישים לגמרי מבחינה דתית, אך היו עוסקים בצרכי הציבור בקהילות באמונה. לא המסורת הד- תית, שחייבה פעולת אנשים אלו, היתה עיקר כאן, אלא זיקת רגש ונכונות לקבל אחריות על עניני הקהילה, זיקה איראציונאלית מעיקרה, שלעתים לא רחוקות היתה מנוגדת לאידיאולוגיה שלהם עצמם. ועדיין לא היה כאן חיוב ביודעים של תפקידים חילוניים כביכול מצד אנשים שהיו שקודים בכל עת להדגיש כי רק הכרה דתית (שלעתים קרובות לא היתה להם כלל) מפרידה ביניהם ובין שאר האזרחים.

הציונות נתנה כריתות לכל אלה וביקשה לקבוע בחיים היהודיים יחסים ישרים וגלויים במקום התד- מיות ומשחק המחבואים. היא היתה, אם רשאי אני להיזקק למונח שבאפנה, תנועה אואנגארדיסטית, מקוימת על ידי מיעוט קטן, אשר עוררה בהכרח התנגדות בקרב הקהילות היהודיות משום יחס הבזו שלה ליסוד הכוזב במוסכמות שבחיי הקהילות. גם אין פלא כי ההבקעה אל הופעה חפשית יותר, ואשר ראשי המדברים אז ראו אותה כמהפכנית ממש, דיברה דוקא אל לב רבים מן היסודות הפעילים ביותר בקרב הנוער.

אם הציונות ניצחה — לפחות ברובד ההכרעות

מדרש יהודי קדום אומר, כי ביום שחרב בית המקדש נולד הגואל. משפט נועז זה מבטא על דרך הפרדוקס את הרגש, ואולי אף את ההכרה, כי השואה הגדולה בתולדות העם היהודי וגאולתו קשורות לבלי הפרד, שלולות זו בוו באורח דיא- לקטי. כשחרב הבית, ועמו מרכזו של עם שהבין עצמו כעם ה', נפתח, ברובד אחר ומתוך מרכז שעדיין אינו ניתן להגדרה, סיכוי הגאולה. מה טיבה של "גאולה" זו, בעניין זה יש שלל דעות שונות ומנו- גדות בדברי ימי היהדות ודעת-אלוהים שלה. לא כאן המקום לדבר בזה. אך גם בשעה שנתנסחה הגאולה, תהיה מה שתהיה צורתה, בלשון מאמינים ומיסטיקנים, עומדת היתה על חידוש המרכז שנחרב, חידוש הבא לא רק בהתערבות כוח שלמעלה, כוח אלוהי, אלא ממעמקי הפורענות עצמה, מחוויית הגלות, זה נסיון חוסר-המולדת של ישראל בעולם ההיסטוריה.

הקטיגוריות הדתיות, שבגדרן הנסיון הזה מתואר, נשתנו בדורות האחרונים מאד לגבי רבים מאתנו. אפס גם בצורות החילוניות שבהן מוגדר נסיון זה לגבי חוגים רחבים של אלה שאינם מתכחשים לזהותם היהודית, ואף מחייבים אותה בכל מאורם, מפציעה בת-קול כמוסה של דתיות. פסוקו של דוסטוייבסקי, לאו חסיד גדול של היהודים, כי אין הוא יכול לדמות לו יהודי שאין לו אלוה, נתאמת גם בלהט הדתי של מלחמות הסוציאליסטים והמה- פכנים היהודים על משאות-נפשם.

גם בכירורי דברים שלפנינו יש חשיבות מרובה לבקודה זו של ההתפוררות ואף של ריב התפיסות הדתיות, העומדות על המסורת, והללו העומדות על החילוניות והמכוונות לתמורה ולחידוש צורות ביה- דות. היחסים בין מדינת ישראל ויהדות הגולה אינם ניתנים להבהרה אם לא נעמד על ההתרחשו- יות והחילוקים הכרוכים בהופעתה של הציונות,

חברה זו צפוי לסטות סטייה מרובה מדיוקנה של היהדות בגלות לתקופותיה? או שמא יש כאן משום כריתות לעבר זה, משום גיוס כוחות חדשים לחלוטין אשר יחפשו את שורשיהם לאו דוקא במורשתנו ההיסטורית אלא בהכרעתם להיאבק לשם אנושיות חדשה? כלום בין המגמות השמרניות ואפילו רסטוראטיביות ובין המגמות המהפכניות ואפילו שוחרות האוטופיה היה מקום להבנה ולפחות לדבר מקשר אשר בו יכלו להפגש מבלי לבטל ולהכחיש זה את זה?

התנועה הציונית היתה לזירת ויכוחים סוערים בשאלות הללו. הם התנהלו בעיקר הלאה מן הפרוגרמות הפוליטיות ומן העיסוק הפוליטי המפלגתי שקבעו את תולדות התנועה כלפי חוץ. שכן גם במסגרת הרעיונות הפוליטיים המשותפים חלוקות הדעות בשאלת יסוד זו, והיו תלויות במידה מרובה במגו ובהכרעה האישית. על זאת יש להוסיף כי המבטאים הבולטים של ההשקפות הללו לא מי-לאו כמעט כל תפקיד בזירה הפוליטית, ואף התייחסו אליה בשלילה, ועל כל פנים בהסתייגות רבה. והדברים אמורים הן באחד-העם, דובריה רב ההשפעה ביותר של השקפה שמרנית על תחיתו והתחדשותו של העם היהודי, והן במיכה יוסף ברדיצ'בסקי ויוסף חיים ברנר, המבשרים החשובים ביותר למגמות המחייבות ניתוק היהודי החדש מעברו. דוקא הללו השפיעו השפעה ניכרת על התנועה החלוצית הסוציאליסטית. במחנה הנאבקים על עיצוב צורות חדשות של חיים חברתיים אשר תצמחנה מהישובים החקלאיים השיתופיים, היתה תודעה זו מפותחת ביותר. מופלא הדבר, איך פעלו כאן בתוקף זה בצד זה יסודות של בקורת החברה שלכאורה אינם מתיישבים זה עם זה, הביקורת הסוציאליסטית הטולה סטויאנית וגם באופן פרדוקסי, הניצשיאנית. המגמות של פסיחה מודעת על תולדות ישראל בגלות, של קפיצה אל עיתות הקדומים של המקרא, אשר תתבלטנה לימים, עוד לא מילאו כאן כל תפקיד. או לכל היותר רק בדמיונות הרומאנטיים. אך כיון שהנסיבות ההיסטוריות לא דחפו להכרעה יכלו המגמות השונות, כל אחת בחוגה שלה, לחיות יחד באין מפריע. שהרי כל אלה שהיה להם חלק במפעל גלויה היתה לפנייהם זמניותו של המתרחש במסגרת חיל החלוצי, שהיה לב הישוב החדש לפני מלחמת העולם השנייה. כיון שראו את עצמם כחלוצים

ההיסטוריות בתולדות היהודים — הרי זה קודם כל בזכות שלושה גורמים שקבעו אופיה: זו היתה בעיקרו של דבר תנועה של הנוער, שבה היה בהכרח חלק למומנטים רומאנטיים חזקים; זו היתה תנועה של מחאה חברתית שקיבלה השראתה הן מתבניתם הקדומה ועוד חיה של נביאי ישראל והן מסיסמאות הסוציאליזם האירופי; וזו היתה מוכנה להזדהות עם גורל היהודים בכל בחינותיו הדתיות והחילוניות כאחת.

סגולות אלו הן שהעירו את העוז להתלצות ולראות שית חדשה, לבניין חיים שאינם מדומים עוד בארץ שהיא בית-מולדת, ואחר כך בבוא השעה סייעו לשחרר ולארגן אותם הכוחות שהביאו להקמת מדינת ישראל. ודאי אין איש יכול לומר אם הדבר היה בא ונהיה גם מבלעדי החורבן האיום אשר נגע במידה שווה לכל היהודים, בין שראו את עצמם כעם ובין כעדה דתית או כל דבר אחר, אף במקומות שלא נפגע היחיד בגופו. אין טעם להתפלפל בשאלה זו. ואולם העובדה שהיה בתקופה זו מרכז-כוח שבו ניתן לרצון-החיים של היהודים להתגבש לא עוד בסתר, אלא על פני המישור הפתוח והגלוי של ההיסטוריה, ובשעת ההכרח גם של ההיסטוריה הצבאית — זה היה ההישג הגדול, החד-פעמי, של הציונות.

אכן, בהישג הגדול הזה, הוטבעו למן ההתחלות שהזכרנו, סתירות שנעשו בעלות חשיבות גדולה לגבי הצגת השאלה המעסיקה אותנו כאן, ואשר אין להתעלם מהן בשום פנים. המגמות השונות, שעיומתן הקיצוני לפעמים שולט מבחינות רבות כל כך בחיים בישראל, הן הביטוי לסתירות אלה. אך במרכז הסתירות הללו עומדת שאלה שלא הוכרעה בתנועה הציונית מעולם, משום שאי-אפשר היה להשיב עליה תשובה חד-משמעית. כוונתי לשאלה: האם היתה הציונות מהפכה בחיי העם היהודי, מרידה בקיומו בגלות, גלות זו שאותה היא שוללת שלילה קיצונית, כדי להתחיל בכתיבת מסכת חדשה לחלוטין בארץ-ישראל, או שיש להבינה מתוך תודעת הרציפות ההיסטורית, כהמשך ופיתוח של הכוחות שקבעו את הווייתו וקיומו של העם היהודי גם בתקופות הארוכות של פיזורו? האם היה בה רק משום גלגול-צורה חדש של הכוחות הללו, שהיו אמורים להיבחן בתנאים היסטוריים אחרים ובנסיבות חברתיות חדשות, ושעל כן לא היה דיוקנה של

עצמנו: לעומת הדבר המוחשי, אשר אין להשיג ולשער, שהגיה במלוא כוחו המהרס לתוך חיינו כיהודים, סרים דברים אלו אל הירכתיים. "המצב האַכְסִיטְנִי ציאלִי", כפי שאולי מותר לומר כאן, של היהודים נשתנה בדורנו.

הקמת מדינת ישראל התרחשה בתנאים חד-פעמיים, שאינם חוזרים. השאלות הבלתי פתורות שהובלעו בהקמתה ואשר עמן יהיה עלינו להתמודד בעשורים הבאים, היו רציניות ודוחקות לא פחות מן ההכרחיות של מעשה חיובי זה שהיה התשובה על המצב שבו נמצאנו. אם הקמת מדינת ישראל אינה ניתנת להנתק ממה שקדם לה בתולדות היהודים, הרי היא כן בוודאי תפקיד קובע גם להשקפה הקשורה באי-יכולתה של הגולה להבטיח את חיי היהודים ואת קיומם כיהודים, אחת היא כיצד הבינו היהודים הללו את עצמם ואת זיקתם ליהדות. טראומה זו שעליה דברתי לבשה במדינת ישראל את צורת הציווי: לעולם לא עוד! זאת אומרת: לעולם לא נשוב עוד לחיות בתנאים שקיומנו, ההן והלאו שלו, נקבע בידי אחרים, ואנו מקבלים גורלנו. באחריות להכרעות החינוכיות שאין להתחמק מהן נישא מעתה בעצמנו. דבר זה גרר תגובות אשר כמוהן לא ידענו קודם בישובנו, ובודאי לא כתופעות מרכזיות בישוב זה.

#### בעיית האלימות

החרדה כי לא תישנה עוד הטרגדיה של היהודים, כשאדירי העולם שותקים שתיקה דו-משמעית, קבעה במדינת ישראל הרבה דברים. במודגש וללא מנוס התייצבה לפנינו בעיית האלימות, זו אשר קודם מילאה אך תפקיד שולי בחיינו, ואף נדחתה על-ידי רבים מאתנו בשתי ידיים או שלא ניתנה לה אחיזה בתודעתם. אכן עוד קודם וחוזק להתגוננות שנכפתה עלינו במאבקים עם הערבים. הויכוח על תנאיה וגבולותיה של האלימות, על ערך הצבא וההגנה המזויינת על רקמתם וקידמתם של חיינו, טבוע במידה רבה בחותמה של החלטה זו, שלא להיות מופקרים עוד בסבילות לגורלנו. סלידת היהודים מפני הערצת הצבאיות, סלידה זו המורגשת גם במדינת ישראל, נאלצה לעמוד עין בעין מול המסות בדברי ימיו של הדור האחרון. לא חסרו נטיות להדגשת יתר של יסוד האלימות בעשרים וחמש השנים

מצפים היו לתגבורת הגדולה, להמונים אשר יבואו והם אשר יעטו עור ובשר על חזונם.

אופייני היה למצב זה גם הדבר, שבצד התפייסות הפוליטיות המובהקות יכלה להחזיק מעמד כמעט ללא ריב השקפתו של אחד-העם שגרעינה היה מלכתחלה היחס בין המרכז החדש ובין הגולה, הלא היא ההשקפה על הקמת מרכז רוחני לגולה כולה אשר יקום על גבי מסד חברתי חדש. רק קומץ חסידיים ראדיקאליים של רעיונות אחד-העמיים — וגם אני נמניתי עמם שנים רבות — חזתה התנגשות בלתי נמנעת בין התפיסות הללו. אבל יהיה מה שיהיה טיב ההשקפות אשר תיארתי בקצרה — חסידיהן שאבו כוחם מן המאגר הגדול של הגולה שעדיין לא נתעוררה, בין שהיו מן "המחייבים" ובין מן "השוללים" אותה בתיאוריה.

אכן כשהגיעה השעה ההיסטורית, ובעקבות מלחמת העולם השנייה, חורבן היהודים דוקא באותן ארצות שמהן שאבה הציונות את עיקר השראתה, והקמת מדינת ישראל, החלה העלייה הגדולה אשר כולנו חלמנו עליה ימים רבים כל כך, היה הכל אחרת. מיליונים מן היהודים שעליהם בנינו בעיקר, אשר גילמו בעינינו יותר מכל השאר את אפשרויותיו העצומות של העם היהודי ושל כשרונותיו — מתו מיתת כזאת, שהטילה טראומה על התודעה הקיבוצית של היהודים למעמקיה, אשר שום אנאליזה לא תבטלם. מכאן ואילך כל אשר התרחש בקרב אלה שנשארו בחיים עמד ועומד בצילה של טראומה זאת. הדבר אמור הן במדינת ישראל, שבה כל אותן המגמות שהזכרתי הושפעו השפעה עמוקה מן הנסיונות להתגבר על טראומה זו, והן ביהודי הגולה. כולם הועמדו בפני עובדה שמעולם לא הביאו אותה בחשבון, שעל-תה על כל המשוער, ושהתגובה עליה היתה לתור-דעה משימה דוחקת ובלתי ניתנת לפתרון. זו שותפות החווייה אשר נגעה לכולנו וזיעזעה את כולנו באופן בלתי אמצעי כל כך, היא המשמשת — מעבר לכל התיאוריות ואף התיאולוגיות — החזק בקשרים הרגשיים בין מדינת ישראל לתפוצות. איני מתכוון לומר כי בטל ערכן או עצם קיומן של השאלות בדבר יחסינו אל המסורת ואל תולדות היהדות כחברה העומדת בסימן השראה דתית. אך אל נא נשלה את

מה היה פירושם של שני אידיאלים אלה לגולה ולמדינת ישראל? האידיאל של תלמיד-חכם כשל-עצמו היה בלתי תלוי בהתכוונות לארץ ישראל וניתן להתגשם בתוך רצף חייו של הקיבוץ היהודי בגולה. אך בגולה הועם כיום האידיאל הזה מצד השפעתו, קל וחומר בחינת ממשות. אנשים מטיפוס זה והיי-שיבות המיועדות לחינוכם מצויים עתה רק במקומות מעטים מאד בגולה. אבל דוקא במדינת ישראל, שבה מצא אידיאל החלוץ את מקומו הטבעי ואת הגשמתו, הצליחה באופן פרדוקסי במידה לא מועטה גם תחייתו של האידיאל הזה. כרמי התורה זכו לשגשוג ניכר בארץ ויש להם כוח המושך גם לגבי הארץ וגם לגבי חוגים בגולה החשובים לנו באופן חיוני. מרכזי לימוד אלו משמשים גם הם חולית חיבור יעילה בין מדינת ישראל לתפוצות. אמנם ברבות מן הישיבות — אכן לא בכלן — מוצאים אנו נטייה להסתגרות, ולהתבדלות, וממילא ליצירת כת הפונה עורף לחיים במדינת ישראל ולהשפעה על חיים אלה, נטייה העומדת בניגוד חריף לתפקידן בעבר. והן הישיבה היתה פתוחה תמיד כלפי החיים היהודיים והקהילה היהודית ולא התכחשה לתביעה-תיבה. היא לא רק קלטת אנשים אלא גם תורה והפיצה אותם. סבורני שיש חשיבות לדבר מבחינת ההתפתחות בעתיד, אם תתגברנה הישיבות על מגמה זו להסתגרות, דבר שיוכל להעשות רק מבפנים.

יש גם חיים של מסורת העומדים לא רק על ההמשך ועל הטיפוח השמרני של נחלת העדה. ודאי גם זה פירושה של מסורת, והחינוך עומד גם הוא במידה גדולה על הדבר הזה. אבל מסורת היא גם משהו מלבד זאת. יש תחומים תחומים של המסורת אשר כוסו ונגנזו בין אבני המפולת של הדורות והם מצפים לחשיפתם ולהפעלתם. יש חזרה אל הגשכות או לדברים שעוד לא הגיעו לידי מיצוי. יש חישוף מטמונים בתוך המסורת, שמכוחו נוצר יחס חי, ולזכותו של זה יש לזקוף הרבה ממיטב התורה היהודית בדורנו, גם כשהוא מתקיים מחוץ למסגרת האורתודוקסית.

אבל גם בפנימו של האידיאל החלוצי התרחשו תמורות. גם כאן נשתנה הרבה עם העליה הגדולה, ועם האכזבה שעליה זו בכל זאת לא היתה גדולה למדי כדי לקיים את התקוות שתלינו בה. החלוצים שוב אינם לבדם; החיים החדשים מתרחשים בת-

האחרונות, אבל גלוי לעין כי היחס אל צה"ל הוא כיחס אל צבא-עם, וכלל וכלל לא כיחס אל כת צבאית שניתן לה לחיות את חייה בפני עצמה.

עם זאת השלייה היא להכחיש, כי חיוב האלימות בשעה שהדבר נוגע לקיומנו מופיע בדורנו לא רק במדינת ישראל אלא גם ברחבי הגולה מזוית אחרת לגמרי מאשר בימים עברו. הלא דבר נחשב הוא, כי דוקא בשאלה שהיתה מרוחקת כל כך מן התחום-מים המסורתיים בחיי היהודים ובכל זאת כפתה עלינו תמורה מכרעת בעמדתנו, לא קם סכסוך בין ישראל לגולה, כי דוקא בנקודה זו, כמעט הייתי אומר הבלתי צפויה ביותר, נוצרה באופן ספונטאני לגמרי תמימות-דעים מכרעת. לנוכח האל-מנט הקוויאטיסטי בעמדת היהודים — וביחוד ראשי המדברים בקהילות היהודיות — כלפי העולם הסובב מאז ומעולם, אין זה דבר מועט.

אם נשקיף לאחור על פני הדורות האחרונים ויחסם לעולם היהודי, הרי שני אידיאלים או מראות-יסוד הם אשר מילאו תפקיד מעצב והגיעו ממילא לידי התמודדות שיש עמה, בעיקרו של דבר, בניין ולא סתירה. כוונתי לאידיאל תלמיד-החכם ולאידאל החלוץ. אלפיים שנה היה החינוך היהודי מכוון כלפי האידיאל של תלמיד חכם, זה היודע ספר, יורש המסורת ושומרה, המסוגל להנחילה לבאים כמורשת חיה. בצדו וכנגדו קם בשלהי מלחמת העולם הראשונה אידיאל החלוץ, שקיבל עליו להפיח רוח חדשה בחיים החדשים שיוסדו על אדמת קדומים, ושראה את עצמו כמשמר-חלוץ של ההמונים הגדולים אשר יבואו כמקווה אחריו. לצידו של האידיאל הרוחני ההתבוננותי התיצב אידיאל פעיל, המכוון לתמורה בחיים, אידיאל שהשפיע השפעה עמוקה גם על רבים באלה שלא הצטרפו למחנה החלוצי בגופו.

מושג החלוץ גופו כולל שני יסודות, הן את השאיפה קדימה, לחדש, והן את הזיקה החוזרת ביודעים אל הכלל אשר לשמו באה ההחלצות. מעולם לא נתכוונו החלוצים לברוח מעמם ולייסד עם חדש. הם חשו בקשרם לעמם, קשר היסטוריה משותפת ותקוה משותפת. להתכחש לעמם — כפי שעשו רבים מן היהודים שבאו אל הנחלה במאה התשע-עשרה — דבר זה לא היה עולה על דעתם, עם כל בקורתם המרה והגוקבת על צורת הקיום של היהודים בגלות. חינוכם עמד לא על תורה אלא על המופת החי.

## יהודי הגולה

נדון תחילה בגולה. תופעות של התפוררות לא היו חסרות. דוקא בחינת יחידים בחרו יהודים רבים בעולם שלאחר המלחמה לוותר על כל זיקותיהם ליהדות ולמצוא תיקונם בקיצוץ קשריהם עם העולם היהודי. אולי מודעים היו לעבר היהודי, אך לא רצו עוד בכל שייכות לעתיד היהודי.

כל ימינו שמענו מיזמור זה על משימות האנושות הגדולות שלעומתן האינטרסים הקהילתיים הקטנים של היהודים בני חלוף וקלי משקל הם. במחצית הראשונה של המאה עמדנו בויכוח עז עם כגון דא, והכרנו יפה את מניעיה של מנוסה זו אל התבטלות. כיום קל יותר לראות מגמות אלו כהווייתן. יודעים אנו כי גם בעומק ההתנכרות תיתכן תמורה ספוג-טאנית, המביאה לידי מיפנה, או, לכשתרצו, שיבה. מי שבא במגע, למשל, עם היהודים הצרפתים יודע מה דק ורופס הקרקע שכה איתן הוא כביכול, המסייע למגמת ההתרחקות. רגש עמוק של הודות בוקע בנקודות הבלתי צפויות ביותר מבעד לקרקע זה ומבעד לאוירת ההצהרות המרחפות כה תדיר בתוך חלל ריק.

וכנגד המגמות הללו של התפוררות עומד דחף צנטריפטאלי חזק אשר אחז ביהודי הגולה. החפץ להתמודד עם התפקידים שההווה, ויתרה מזו העתיד, מעמידים לפנינו כיהודים, תודעת הזיקה שאין לנתקה בין ישראל והגולה, מעצבים את דיוקנו של הדור הזה וקובעים את הכרעתו. הקהילה היהודית בגולה כיום פניה שונות מזו שידענו בנעורינו. אבדה לה שימת-הלב החיישנית לזקיפת גבות עיניהם של אחרים, והיא רואה עצמה כאבר מגוף שלם שיש לו הרבה יותר מתפקידי דת וצדקה בלבד. את השפעת הגומלין בינה לבין מדינת ישראל היא קיבלה. ככוח קובע, בחייה. בלתי נמנע הוא שיתהוו אגב כך מתחים בין שני הקטבים שעליהם סובבת פעולתה. כי מילוי המשימות אשר לפני קהילה בגולה מחייב יותר מן הזיקה, הנראית עתה הכרחית, למדינת ישראל.

אך מתת זה מתקיים לא רק בקרב יהודי הגולה. הדברים אמורים עוד ביתר שאת במה שמתרחש במדינת ישראל. גם כאן יש לפנינו כוחות בורחים מן המרכז וכוחות המושכים אליו. ברצוני להבהיר מה הדבר בשני דימויים.

חומים שהם רחוקים מאד מן הכוונה הראשונה לת-מורה נוקבת בריבוד החברה היהודית. עם הקמת המנגנון הממלכתי, התיעוש, וקליטת המוני אנשים שבאו מתוך סביבה כמעט ביניימית וכמו פיאודלית, צמחו משימות חדשות שאי אפשר היה עוד להתמודד עמן באמצעות האידיאלים האריסטוקרטיים והפּו־ריטניים של העילית החלוצית.

## קיטוב הניגודים

הניכור בין מדינת ישראל והגולה התחיל לאחר תש"י משתי זוויות: הישראלים נראו לגולה, שביקשה לראות בהם יהודים למופת, אשר יתאימו למוש-גים המסורתיים ואשר ימשיכו אותם באופן אי-דיאלקטי, לא "יהודיים" למדי, ואילו יהודי הגולה איכזבו את הישראלים לא פחות משום שלא באו בהמוניהם בשעה שהשערים והלבבות היו פתוחים לפניהם. שני הדברים סייעו למגמות לקראת קיטוב הניגודים, והולידו לא מעט מרירות. שניהם נוסדו על פישוט חזק מדי של התהליכים בעולם היהודי. שני המחנות היו בלתי מסיגלים או בלתי מוכנים להבין את התהליכים המתרחשים בצד האחר ואת סתירותיהם. העדר העליה הגדולה מארצות העולם החופשי היה לו חלק נכבד במגמות שהועלו פה ושם בתוקף להעמיד את מדינת ישראל על כוחות עצמה ולהרוס את הגשרים אל הגולה שלא ידעה לכוון שעתה. בחיזיון זה היה לא מעט מועם המאוכזב ויאושו.

אבל בכך גם הגיעה השאלה הישנה בדבר היחס בין מדינת ישראל לגולה לשלב חדש. המגמות, שלא היו ניכרות קודם אלא בעמום, במעורפל, הן מצד החיוב והן מצד השלילה, ניתנו עכשיו להגדרה הרבה יותר. הדברים אמורים גם בשינוי בעמדת היהודים בגולה, היחידים ועוד יותר הקבוצות, כלפי המפעל הגדול במדינת ישראל, וגם בעמדת המדינה כלפי הגולה. לא רק הגסיונות שנתנסונו לאחר יציאת האנגלים אלא גם אלה של השנים האחרונות, לאחר מלחמת ששת הימים, סייעו להבהרה ולהכרעה בי-חסים אלה. אך טבעי הוא, כי בסתמנה כאן התפתחות עירנית משני הצדדים, שבה מגמות צנטריפטאליות וצנטריפוגאליות בהכרח נבדלו זו מזו והתנגשו זו עם זו. הדברים אמורים, ולו בצורות שונות, ככולנו.

יהודים או ישראלים?

ברי לי שקיומה של מדינת ישראל לא פחות מקיומה של התפוצה היהודית תלוי בכך אם נעמיד במרכז הכרעותינו את בכורת הזיקה שלנו לעם היהודי בעבר ובהווה. אכן על אותה שאלה מחודדת זו אני משיב ללא פקפוק והיסוס: הננו יהודים תחלה, וישראלים כגילוי של יהדותנו. מדינת ישראל ובנינה הם קיבולת למען העם היהודי, ואם תישלל מן המדינה מטרה זו יאבד ממנה גם משמעה והיא לא תחזיק מעמד זמן רב בסערות הימים. האידי-אולוגיה של מדינת ישראל המופקעת משרשיה ומקשריה ההיסטוריים, אידיאולוגיה האמורה להשיג לנו כביכול שלום מדיני, סופה, על-פי הגיון פנימי ואכזרי, חיסולה של השלמות כולה (כפי שהוכיח בבהירות יתירה, אמנם נגד רצון מחברו, אותו קונ-טרס של אורי אבנרי, "ישראל ללא ציונים").

מעבר לשרידה הפיסית במצבים קיצוניים, שכולנו ראינו ערכה ושבעצם מימושה נתגלו כוחות גדולים, כוחות אנושיים ובוני חברה, תוצג לפנינו בצדק השאלה, אם יש בידינו לתת לעמנו יותר מאשר שרידה זו. ההיצמדות לישראל טרום-גלוית מימי ה-מקרא, מתוך פסיחה מודעת על תולדות אלפיים שנות יהדות שעיצבה את כולנו, דבר זה ניתן להיעשות רק בכרוזים ובמופשט, אך לא בממשות ההיסטורית. השיבה לציון — שאינה זהה עם הטמיעה בתוך הליוואנט — תהיה הרת תוצאות שאין לשער לדמות עתידנו באם לא תסתלק מן המתח הפורה בין ה-כוחות המתגלמים בה, למען הכרעה חד-צדדית וזולה מדי לצד אחד בלבד. הדברים אמורים הן במגמה זו המכוונת לשמירת המסורת ללא שינוי והן בוו המבקשת לנתק אותנו משרשיה. הציונות היתה והינה השיבה האוטופית של היהודים אל ההיסטוריה של עצמם, וממילא פרדוקסיה פוריה הפתוחה במידה שווה כלפי העבר והעתיד. שיבה זו לא בטלה עם יסוד מדינת ישראל. אדרבה, היא נכנסה לשלב אשר האיר באור עז את משמעותה המרכזית לגורל היהודים. יהדות הגולה ללא הדחפים שיבואו מן החיים ה-חדשים במדינת ישראל סופה שתתנוון. אבל גם מדינת ישראל זקוקה לקשר המודע ולזיקה אל הגוף השלם, אשר למענו ולמען חידושו היא קיימת.

כי המגע עם הארץ הישנה והחדשה, ההתמודדות עם מצב היסטורי וחברתי חדש וההיתבעות הפעילה לכך, עוררו אנרגיות יוצאות מגדר הרגיל, דבר זה הוא למעלה מכל ספק. אך לא פחות מזה קיים ועומד

האם משולים מדינת ישראל ותפקידה לטיל, כגון אותו "אפולו" 11, אשר חלקים נפרדים ממנו ומ-זנקים אל הבלתי-יודע, אל גוף הירח המבורך או אל כוכבים חדשים? האסטרונוטים אמנם מקבלים פקודות מכדור הארץ, אך עליהם לדאוג בעצמם להתקדמותם, הם נאבקים על אויר, עליהם להת-מוודע עם משקלם ועם חוסר הכובד, ובתחילה יכולים הם רק להשתמש בידעיות שקנו על פני האדמה. אך כלום לא תגדל בהכרח העצמאות בהתקדם שלי-חותם? האם לא ייפרד חלק מן הטיל לגמרי וינהל חיים משלו? האין מדינת ישראל, שצמחה מתוך כוחותיו של העם היהודי וקרקה-האם של הגולה, מיועדת להינתק סופית מקרקה-האם ולחיות את חייה שלה כאומה חדשה, כשהיא מכה שרשים חדשים במאורעות שנים אלו? או שמא לפנינו, אם נעמיד כנגד הדימוי הטכנולוגי דימוי ביולוגי והיסטורי, גף אחד שחלקיו צריכים זה לזה, ושיבדודו של אחד מהם, ואפילו הוא חלק או אבר מרכזי, מביא בהכרח לידי גויעתו של הגוף כולו?

כולנו מכירים את השאלה המוצגת לנו לעתים קרובות ושאלנו מציגים לעצמנו: מה הננו קודם כל, יהודים או ישראלים? יש מגמות או קבוצות מסוי-ימות במדינת ישראל השואפות לקצץ בקשרים עם הגולה. דובריהן של מגמות צנטריפוגאליות אלו חיי-סלו את תולדות היהודים ואת שורשיהם בתוכן, על כל פנים הם מכריזים זאת. במקום הזיקה לעם היר-הודי ולמסורתו ממליצים הם לפנינו להסתלק מן הציונות, היינו מקיום סולם ערכים שהוא יהודי על-פי הכרת עצמו. ממליצים הם על ההשתלבות ב"מרחב שמי", צירוף שציפוי המוזהב אינו מכסה את ריקנותו הגמורה. רומנטיקנים שבהם העלו לפנינו, אם אין אנו מסתפקים בחילון גרידא, את פולחן הבעל והעשתורת האמור להצילנו מן הסיסמאות "צורות החיים" של המונותאיזם.

הפרסומת שנעשתה לסיסמאות אלו היא בניגוד זועק לאי-רציונות הגמורה. אך אמת היא כי מא-חורי דברי תעתועיהם של המתקראים "כנענים" מצוי-יה הבעיה הממשית שהזכרתי, השאלה כאמור: מה הננו קודם-כל יהודים או ישראלים? גלוי לעין, כי שאלה זו יש לה משמעות מכרעת ליחס בין מדינת ישראל והגולה. כאן פרשת הדרכים.

עירים", שבשבילים כל זה בעייתי הרבה יותר, הגיעו לידי אותה חווייה בשעה מכרעת בתולדותינו, הרי זה מחזק את תקוותנו כי הגשרים בין הגולה לבין מדינת ישראל לא יהרסו. מדינת ישראל והגולה נתונות שתיהן במשבר המאיים על קיומן. האותות מבשרים סופה. אם ברצוננו לעמוד במשימות המת-חיבות מן המשבר, אי אפשר לנו לוותר זה על זה. החשובה שבהן היא בודאי בתחום החינוך, שעליה להקים סינתזה בין המסורת לבין הערכים החדשים הצומחים מתוך ההתמודדות עם מציאות חיינו, ועם ממשות העם היהודי במדינת ישראל. דבר זה לא יפ-תר מהיום למחר, ויהיה שנים רבות ענייננו המשותף. בניין הגשרים בינינו לבין הגולה, הרצון שלא להתיר לתהום שתיפער בין השותפים, ולהתגבר עליה בכל מקום שהיא צפויה, דבר זה חיוני הוא לעניינם המשותף של היהודים.

ועוד זאת ברצוני לומר: בסופו של דבר מכריע הוא היסוד האישי שבויקה ההדדית. בל נשלה את עצמנו! ככל שמועילים ומעוררים הם הנסיעות, הבי-קורים והפעולה החינוכית לשם קיום השיתוף ופי-תוחו, וכל שאר הדברים שיעלו על דעתנו — לא דבר זה יכריע ביחסינו. היסוד האישי, האינטימי, הוא שיכריע. העיקר הוא, אם נהיה נתבעים היתבעות אישית, אם נגלה קשר ישיר, שהוא למעלה מן הצד המוסדי, כלומר, אם נגלה את האחדות בתוך הבדלינו, גם כשאחדות זו של הרגש והתקווה עדיין אינה ני-תנת להתנסח במושגים נאותים.

המאמר הישן, שכל ישראל ערבים זה בזה, ברצונם או בעל כרחם, כולנו בסירה אחת, כאשר חזינו מבשרנו. בודאי, אפשר לקפוץ מן הסירה החוצה ולפרוש מן האחריות המשותפת. זה פשר המגמות הצנטריפוגאליות שהזכרתי הן בישראל והן בגולה. ככל שמסוכנות הן — לקיומנו ולמשפט ההיסטוריה עלינו אין להן כל חשיבות.

מה עמוקה תודעת אחדות גורלנו שאחזה דוקא בדור הצעיר במדינת ישראל, דור זה שעליו או בשמו הרבו לומר לעתים קרובות כל כך את ההפך, על זה מעיד אותו קובץ שיחות עם חיילים מן הקי-בוצים, אחרי מלחמת ששת הימים, עדות אנושית המרעישה את הלב. הקובץ "שיח לוחמים", עם כל חוסר הישע שבניסוחו הספונטאני, הריהו העדות המאלפת ביותר על קיומנו הרוחני שניתנה לנו עד-כה. השבוננו עם עצמנו, הערעור על עצמנו והפלי-אה על חוויית אחדותנו לא הובעו מעולם בצורה ישרה, חסרת יומרה ודקה יותר מאשר בשיחות אלה של אנשים צעירים שספק אם אחד מהם ראה את הגולה או התנסה בה. כמה חסרי ממשות לעומת תעודה זו הם, עם כל יתרון כוח-הביטוי, סימפוזיונים של אינטלקטואלים שנערכו בירושלים, פאריס וניו יורק.

לנו "הזקנים", היה ברור תמיד כי מדינת ישראל תקום ותפול עם הזדהותנו עם העם היהודי. כאן ביקשנו את זהותנו האמיתית, את מעיין התחדשותנו, לעילא מכל הגוססאות והצורות. ואולם אם "הצ-



# הבעיה הלאומית היהודית בברית המועצות

בנימין פינקוס

למארכס, כי היהודים אינם לאום, אלא שריד היסטורי הקיים בעטיה של האנטישמיות. הוא יוצא בשצף-קצף לא רק נגד הציונות אלא גם נגד ה"בונד", שנתפס, לדבריו, לרעיון הריאקציוני הציוני של "האומה" היהודית.<sup>2</sup> בהסתמכו על קאוטסקי קובע לנין שהיהודים עברו ובטלו כלאום, שהרי אין לאום בלי ארץ משלו ולשון משותפת.<sup>3</sup> אשר על כן, טען לנין באירוניה ארסית, לא נשאר ל"בונד" אלא להמציא ולעבד את הרעיון על לאומיותם המיוחדת של יהודי רוסיה ששפתם הוירגון והטריטוריה שלהם — תחום המושב.<sup>4</sup> רעיון הלאום היהודי אינו עומד, אם כן, בפני הבקורת המדעית והוא ריאקציוני מבחינה פוליטית.<sup>5</sup> היהודים, לפי לנין, אינם אלא כח.<sup>6</sup> בחיבורו "המארכסזם והשאלה היהודית" חזר סטאלין בצורה מרוכזת וגסה עוד יותר על הנחותיו של לנין. היהודים הם "הלאום על גבי הנניר", הציונות תנועה בורגנית ריאקציונית, ולשון אידיש אינה אלא ז'רגון. במצב זה, טען סטאלין, מזורה היא דרישת אוטונומיה לאומית ליהודים הרוסיים — כאשר "מציעים אוטונומיה ללאום שאת עתידו שוללים ואת עצם קיומו צריך עדיין ל-הוכיח".<sup>7</sup>

לנין, סטאלין ושאר המנהיגים הבולשביסטיים התנגדו איפוא בכל תוקף לא רק לפתרון הציוני אלא גם לאוטונומיה הלאומית-תרבותית שהציע "בונד" בעקבות תכניתם של הסוציאלי-דמוקרטים האוסטרלים. לפי תכנית זו עתידה להישמר אחדותה

האם יהודי ברית המועצות הם לאום כשאר האומות היושבות במדינה הסובייטית רבת-הלאומים? הנקבע מעמדם הפוליטי-חוקתי על פי התיאוריה המארכס-סיסטית-לניניסטית בעיה לאומית או על-פי שיי-קולים פוליטיים פראגמטיים בלבד? היש השפעה לקביעת מעמד זה על מצבם של יהודי ברית-המועצות ועל התהוות הכרתם הלאומית? ולבסוף, היש קביעות במדיניות הסובייטית כלפי האזרחים היהודים? ננסה להשיב על שאלות עיקריות אלו בקצרה.

## תורת הלאום הסובייטית והיהודים

אין ספק כי הבעיה היהודית העסיקה הרבה את התיאורטיקנים המארכסיסטיים, החל במארכס שהקדיש לה אחד מחיבוריו הראשונים וכלה בבני זמננו. בהיותה מן הבעיות הסבוכות ויוצאות-הדופן שקשה לשבצן במסגרות תיאורטיות נוקשות, נעשתה להם אתגר ומיטרד כאחת. אם דיונו של מארכס בשאלה היהודית עדיין הוא במישור הדתי והאָמאנסיפאציוני, בהקשר שאלת הניכור שהדת היא לפי מארכס אחת מצורותיו הקיצוניות,<sup>1</sup> הרי לנין וסטאלין מעתיקים את הדיון למונחים אֶתניים, עם כל היותם ממשיכי דרכו העקיבים בכל הנוגע לשלילת הקיום היהודי הלאומי. עוד בראשית דרכו מכריז לנין, הגאמן

1 בחיבורו של מארכס "לשאלת היהודים" (1844), ב"משפחה הקדושה" שנכתב עם אנגלס (1845), ובהרבה כתבים אחרים מצויים ביטויים אנטי יהודיים קיצוניים. מארכס, כפי שהראה א. זילברנר, נמנע דרך שיטה מן המונח "עם יהודי". וראה א. זילברנר, הסוציאליזם המערבי ושאלת היהודים, ירושלים, מוסד ביאליק, 1955, עמ' 133-164. ראה גם ש. אבינרי, מארכס ושאלת היהודים, אמות, 1964, חוברת ב, עמ' 44-50.

V. Lenin, Sochinienia (Works) 5th. edition, 2 Vol. 8, p. 27; Vol. 10, p. 267

Lenin, Iblid., Vol. 8, p. 73 3

Ibid. 4

Ibid., p. 75 5

Ibid. Vol. 23, p. 313 6

Stalin, Sochinienia (Works), Vol. 2, p. 334 7

בברית המועצות החל מ־1918 ובמשך שנות העשׂים, רים, המוסדות הבאים :

1. מוסדות מינהל מרכזיים כגון הקומיסריונים היהודיים שפעלו במסגרת הקומיסריון לעניני לאומים עד מחצית 1923, הסקציות היהודיות במפלגה הקומוניסטית שהיו קיימות עד 1930 וארגון ההתישבות היהודית "אוזט" שחוסל במחצית 1938.

2. מוסדות מינהל מקומיים הכוללים בתקופת ה־שיא חמישה אזורים לאומיים, כמאתים מועצות לאומיות עירוניות, ששים ושבעה בתי משפט באי־דיש, תחנות משטרה באידיש ו"שולחנות יהודיים" שנועדו לסייע לאוכלוסייה היהודית ביחסיה עם השלטון.

3. מוסדות תרבות וחינוך כגון ארגוני סופרי אידיש (שחוסלו ב־1932) ארבעה מכוני מחקר ומדע, עשרים תיאטראות מקצועיים ומספר רב של להקות תיאטרון של חובבים, מועדוני תרבות, מוזיאונים, וכאלף וארבע מאות גני ילדים ובתי ספר עם 160.000 תלמידים.<sup>9</sup>

אולם מנהיגי היבסקציה, ובכללם מי שהיו חברי "בונד", הבינו היטב שבחלוף הקוניונקטורה הנוחה שנוצרה בברית־המועצות בעיקר אחרי הועידה ה־שתיים־עשרה של המפלגה הקומוניסטית, יקיץ הקץ על "ממלכתיות" יהודית זו החסרה בסיס טריטוריאלי. בהיטיבם להכיר את האידיאלוגיה המארכסיסטית־לניניסטית בשאלה הלאומית ידעו שרק בהינתן טריטוריה ליהודי ברית־המועצות שבה ירוכזו, יוכלו לעבור מהקטגוריה של העמים ה"ניגרים" (כביטוי הציורי של סטאלין בוועידה העשירית של המפלגה ב־1921), המיועדים להיעלם ראשונה על ידי התבול-

הפוליטית והכלכלית של המדינה, כשבני הלאומים השונים, בלי שים לב למקום מושבם, יתארגנו במועצות לאומיות לשם ניהול החינוך וחיי התרבות ברשות עצמן.

פתרון זה שהגו מנהיגים סוציאליסטיים הוגדר על ידי לנין כ"תרמית בורגנית" הבאה לסגור את עיני הפרולטריון, שכן צפויים ממנה הגברת הלאומנות והפירוד, הגדול בלאו הכי, בין לאומים החיים במדינה אחת. כיון שהפתרון היחיד לבעיה הלאומית המקובל על לנין הוא ההגדרה העצמית של הלאומים (ואף זה יותר להלכה מאשר למעשה, שהרי לפי הכרתו יעדיפו הלאומים השונים בבוא העת להישאר במסגרת המדינה הגדולה), לא נשאר למיעוטים הלאומיים חסרי הטריטוריה אלא פתרון ההתבוללות. גם אחרי מהפכת אוקטובר לא פגה האמונה הכללית, שהסוציאליזם ימציא תרופת פלא לניגודים הלאומיים שהם מנת־חלקו של המשטר הרכושני, ובאופן אוטו־מטי כמעט יתיר גם את כל הסככים הכרוכים בשאלה הלאומית. אולם במציאות החדשה שהתהוותה שוב אי אפשר היה להסתפק בגישה תיאורטית מופשטת זו וצריך היה לבחון מחדש, והפעם בצורה פראגמאטית, כיצד להיענות לתביעותיהם הגוברות של כל הלאומים שבמסגרת המדינה הסוציאליסטית החדשה. הפתרון שנתקבל לגבי המיעוטים הלאומיים חסרי הטריטוריה היה בקוויו הכלליים העתק, אמנם בלתי מוצלח ביותר, מתורת ה"בונד". אולם הנסיון למזג מתוך שיקולים פראגמאטיים גרידא, שתי תורות מנוגדות כתורת האוטונומיה הלאומית־תרבותית ה־בסמכת על העקרון האַכסטרטוריאלי והתיאוריה ה־לניניסטית־סטאליניסטית של האוטונומיה האזורית הבנוייה על יסוד טריטוריאלי, כבסיס לפתרון הבעיה הלאומית בברית־המועצות, טמן בחובו את זרעי הסיבוכים וגילוי אי־העקיבות שיהיו מנת חלקה של המדיניות הסובייטית בבעיה הלאומית.

עם הגשמתה של מדיניות זו לגבי המיעוטים הלאומיים, והיהודים בתוכם, מדיניות שבאה על ביטויה במספר רב של מסמכים חוקתיים,<sup>8</sup> הוקמו

להשתמש בשפת אמו ביחסיו עם מוסדות השלטון והאירגונים הציבוריים, ראה : Istorija Sovetskoi Konstitutsii, Sbornik Dokumentov, 1917-1957 Moscow, Akademia Nauk, 1957, pp. 20, 111 and 117.

9 ראה בענין זה Ya., Kantor, Natsionalnoie Stroitelstvo Sredi Evreiev SSSR, Moscov, 1934; S. Schwarz, The Jews in the Soviet Union, N.Y., 1951; B. Pinkus, Yiddish — Language Courts and Nationalities Policy in the Soviet Union, Soviet Jewish Affairs, 1971, No. 2, pp. 40-60

8 כגון חוקות, הכרזות עצמאות, חוקים, צווים והחלטות המפלגה הקומוניסטית. בכולם נקבע במפורש שיש להבטיח "שוויון זכויות לכל האזרחים ללא תלות בשייכותם הגזעית והלאומית", שיש לאפשר "התפתחות חפשית של המיעוטים הלאומיים והקבוצות ה־אֶתְנִיּוֹת היושבות בתחום רוסייה", שכל אזרח זכאי

האנציקלופדיה הסובייטית הגדולה משנת 1952 מוג-דרים היהודים כ"עמים שונים בעלי מוצא משותף"<sup>18</sup>, המצטרפים ממיעוטים אֶתניים בשלב מתקדם של התבוללות. פירוש הדבר שיש כמה מייעוטים יהודיים, ולא עם יהודי אחד המפוזר בארצות שונות.

אף בתקופה שלאחר סטאלין ובמיוחד משלהי שנות החמישים, אנו רואים בהתגבש שתי גישות מנוגדות זו לזו בשאלה היהודית. הגישה הראשונה והמעניינת ביותר, שיש עמה שינוי חשוב בראיית הבעיה היהודית, היא של האֶתנוגרף הסובייטי ס. טוקאריב. עצם הגדרת הקיבוצים האֶתניים של פותחת פתח רחב להכללת היהודים בקטגוריה של לאום. ראשית לפנינו הרחבה ביותר בין כל ההגדרות שנוסחו אי־פעם בברית המועצות; שנית, טוקאריב אף דוחה את השימוש במונח "תכונה" ("אטריבוט") לצורך ההגדרה, ומבכר עליו מושג רחב וגמיש הרבה יותר כגון "יחסים חברתיים". שלישית, טוקאריב הוא מן החוקרים המעטים, ואולי היחיד, הנוקק למוצא משותף ודת כסימני היכר לקיבוץ אֶתני, סימנים שנדחו בתוקף על ידי סטאלין ולנין כסימנים סובייקטיביים ולא חומריים. אמנם גדולה חשיבות הטריטוריה בראשית התהוותו של קיבוץ אֶתני, אך טוקאריב מסביר כי בהמשך ההתפתחות ההיסטורית אפשר לה לשותפות הטריטוריאלית שתחלש ואולי שיתבטל מבלי שתיעקר או תרפה האחדות האֶתנית. וראה בידו — לא רק העמים שאיבדו באופן חלקי את אחדותם הטריטוריאלית אלא גם עמים המפוזרים בעולם כולו, כגון הארמנים, היהודים והצוענים<sup>14</sup>. ולבסוף, קביעתו של טוקאריב שבקרב היהודים השותפות האֶתנית נשמרת על יסוד הדת, באה לחזק עוד יותר את עמדתו הנזכרת.

גישה אחרת, המבקרת את עמדתו של טוקאריב בשאלה היהודית, היא זו של הפילוסוף י. צאמריאן. הסתמכותו של טוקאריב על היהודים לענין השותפות הטריטוריאלית אין לה לדעתו כל אחיזה, שהרי אין

לות מוגברת בלאומים של ממש. מכאן גם מאמציהם הבלתי פוסקים להקמת "ריפובליקה יהודית בברית-המועצות"<sup>10</sup>. ברם הנסיבות להקים רפובליקה יהודית בקרים עלו בתוהו, בגלל התנגדותה של האוכלוסיה המקומית (הטאטארים והאוקראינים) ואי־הרצון הבר-לט מצד השלטון למסור איזור זה להתישבות יהודית, ונסיון בירוביג'אן נראה ככשלון מלכתחילה<sup>11</sup>.

בשנות העשרים עוד התרוצצו שתי מגמות מנוג-דות בצמרת הסובייטית לגבי פתרון הבעיה היהודית: מגמה התומכת בהתבוללות, שהסידיה, מלבד סטאלין, היו רוב מנהיגי המפלגה הקומוניסטית מכל הסיעות, ומגמה המתנגדת להתבוללות, שניציגה הבולט היה קאלינין. אולם החל במחצית השנייה של שנות השלושים, בעקבות השינויים המפליגים במפלגה ובמדינה, נעלמה המגמה האחרונה לגמרי. שוב גברה והשתלטה הגדרת הלאום של סטאלין, כי "הלאום הוא קהילה אנושית קבועה, המתהווה באופן היסטורי על בסיס של שותפות לשונית, טריטוריה משותפת, מבנה כלכלי משותף ומבנה פסיכי המת-בטא בשותפות תרבותית"<sup>12</sup>. הגדרה דוגמאטית זו הפוסלת כל קיבוץ אֶתני החסר אפילו תכונה אחת מארבע התכונות הנזכרות, מוציאה את היהודי מניה וביה מגדר הלאום. אכן בערך "יהודים" שבמהדורת

10 א. צ'מרנינסקי, מראשי היבסקציה, כתב ב-1926 "לא רק מבחינה פוליטית, אלא גם מבחינה מעשית אפשר ליצור אצלנו אוטונומיה יהודית, אבל האם יהיה זה רצוי? כן, זה יהיה רצוי כיון שהאוטונומיה הטרי-טוריאלית היהודית בברית-המועצות, שהיא אפשרית מבחינה פוליטית ומעשית, רצויה ונחוצה היא, ולכן נוכל לראות אותה כפרספקטיבה, במטרה מעשית אפשרית של עבודתנו, כמטרה שאנו נשאף להגשי-מה". ראה: א. טשעמערנינסקי, די אלפארבאנד-קאמו-ניסטישע פארטיי און די אידישע מאסן, מאסקווע, 1926, עמ' 72. באותה שנה הכריז הכלכלן יורי לארין: "הקו שלנו הוא מתן רפובליקה לאומית לכל הלאום החי במדינתנו". ראה: ערשטער אלפארבאנדישע ציוזאמענפאר פון געווערד, מאסקווע, 1926. וב-1931 חזר וטען דימאנטשטיין, מראשי היבסקציה, שרק עם קבלת טריטוריה אוטונומית יהפכו היהודים לאומה: ראה S. Dimentstein, Evreiskaya Avtonomnaya Respublika v Birobizhanie, Tribuna, 1931, No. 32-33, p. 4.

11 על הסיבות לכשלון זה והשתלשלות פרשת בירו-ביג'אן ראה: י. לבבי, ההתישבות היהודית בבירובי-ג'אן, ירושלים, החברה ההיסטורית הישראלית, תשכ"ח.  
12 I. Stalin, Sochinienia (Works), Vol. II, p. 296

13 ראה: Bolshaya sovetskaya entsyklopedia, 2e izdanie, Vol. 15, p. 377.

14 ראה: S. Tokariev, Problemy tipov etnicheskikh obshchnostiei, Voprosy filosofii, 1964, No. 11, pp. 43-45.

I. Tsamerian, Aktualnyie voprosy marksistsko-leninskoi teorii natsii, Voprosy istorii, 1967, No. 6, p. 109.

שהוא בניגוד למעמדם החוקתי הרשמי (כלאום בעל מחוז אוטונומי לאומי), אלא גם אינו נכון מבחינה עובדתית.

אם המסקנות המשתמעות מהדיונים הרבים והנוק-בים שנערכו בברית המועצות מראשית שנות הש-שים, ובמיוחד החל מ-1966, במושג לאום, נוטות ברור לצד כלילת היהודים בקטגורית הלאום על ידי ביטול הצורך בסימני היכר מאטריאליסטיים כגון טריטוריה ועל ידי העלאת חשיבות ההכרה הלאומית, הרי המסקנות המתייחסות במפורש ליהודים הם, כפי שראינו, בדרך כלל שונות לחלוטין. ומסקנות פסקניות אלו אומרות שהיהודים עוד לא הגיעו לדרגת התפתחות של לאום, וחשוב מזה, אין להם גם כל סיכוי להגיע לכך בעתיד הקרוב או הרחוק, כיוון שהתנאים ההיסטוריים הביאו את היהודים לידי מיקום ולמבנה חברתי מיוחדים...<sup>18</sup>.

#### המעמד הפוליטי-חוקתי של יהודי ברית-המועצות

מעמדם הפוליטי-חוקתי של יהודי ברית-המועצות, שנקבע מן הסתם כפשרה זמנית בין תורת הלאום המארכסיסטית-לניניסטית, השוללת מהם מעמד לאום, לבין הגישה הפראגמטית בנסיבות שנות העשרים, הוא מן המסובכים והמשונים ביותר. מצד אחד הוכרו היהודים (משעת הקמת האזור הלאומי האוטונומי בבירוביג'אן ב-1928 והעלאתו לדרגת מחוז אוטונומי יהודי ב-1934) כיחידה לאומית טריטוריאלית בעלת מעמד משפטי-פוליטי נאות המקנה להם גם זכויות מסוימות<sup>19</sup>, אך מצד אחר, משום שיעור ריכוזם הנמוך בבירוביג'אן, נהגו השלטונות יותר ויותר לסווגם כמיעוט לאומי אכסטריוטוריאלי (החל משנות

לאום יהודי אחד קיים<sup>15</sup>. האתנוגרף ו. קוזלוב מצטרף למעשה להשקפה זו באמרו כי היהודים חדלו זה כבר להיות עם אחד. בקבוצות רבות בתוכם, כותב קוזלוב, לא נותר דבר משותף זולת השם וכמה השגות, ולעתים קרובות קלושות למדי, על מוצאם המשותף וגורלם בעתיד<sup>16</sup>. גישה זו היא עד עתה השלטת בברית המועצות.

היחס השלילי לקיום היהודי הלאומי בא לידי ביטוי בולט ביותר במיון הקיבוצים האתניים המת-גוררים בתחומי ברית המועצות. היהודים מוגדרים לא כלאום (נאציא), הקטגוריה הגבוהה ביותר של קיבוצים אתניים יציבים ובעלי הכרה לאומית מפור-תחת ביותר, לא כעם (נארוד), הגדרה כללית לקיבו-צים אתניים מסוגים שונים, ואף אין חלקם עם העממים (נארודנוסט), מונח הנותר לעמים ננסיים החיים בסיביר ובצפון קוקוז. היהודים מוגדרים כלאומיות (נאציאנאלנוסט). השימוש במונח זה דוקא ליהודים, הנסמך על הרישום בתעודות הזהות, הוא כנראה בעל משמעות פוליטית ומשקף את רצונם של השלטונות לראות את היהודים כיחידים, מעין פרודות מפוררות, ולא כגוף קולקטיבי בעל תחושה של אחדות לאומית. מן הראוי להזכיר כי לאחר מלחמת ששת הימים חלה עוד ירידה של היהודים בהיירארכיה הלאומית הסובייטית. כך, ל-משל, הציע האתנוגרף ו. קוזלוב, מיון חדש של הלאומים החיים בברית המועצות. פתיחת הסידרה, כמוכן, בעם הגדול ביותר — הרוסים, והמשכה בעמים שהם רוב מוחלט בערים ובכפרים של הרפובליקות שלהם (בכך מבטל המחבר בעקיפין את הריבונות הלאומית של לאומים, כמו הקאזאכים, שכבר איבדו רוב זה) — אוקראינים, בילורוסים, גרוזים ואחרים. לאחר המיעוטים הלאומיים (כגון האקגורים, ההקטים וקבוצות ננסיות אחרות) באים היהודים בקטגוריה האחרונה, המכונה בפיו "אתנוסים", ובתוכה מלבד היהודים גם הצוענים והאשורים<sup>17</sup>. אין צריך להד-גיש ששיבוץ היהודים בקטגוריה אחרונה זו לא רק

M. Dzhusov, Natsia kak sotsialno-etniches-18 kaya obshchnost ludei, Voprosy istorii, 1966, No. 4, p. 28

19 בהקשר זה חשוב לציין שמבחינת הזכויות הלאומיות (בעיקר בתחום פיתוח התרבות הלאומית) יש הבדל חשוב ביותר, שאולי לא בא על ביטוי הברור בחוקה ובמסמכים חוקתיים אחרים, בין היחידה הלאומית הגבוהה ביותר כמו רפובליקת הברית לבין היחידות הנמוכות יותר בהיירארכיה זו, כמו רפובליקה אוטו-נומית, מחוז אוטונומי, או איזור לאומי. מבחינת האפשרויות המעשיות של טיפוח התרבות הלאומית המחוז האוטונומי הוא כמעט בתחתית הסולם.

V. Kozlov, O poniatii etnicheskoj obshchnosti, 16 Sovetskaya etnografia, 1967, No. 2, pp. 110-111

V. Kozlov, Sovremennyye etnicheskie protsessy 17 v SSSR, Sovetskaya etnografia, 1969, No. 2, p. 72

גיתוח יחסם של השלטונות הסובייטיים לשאלה היהודית, שיבוא להלן, בא להוכיח ללא ספק כי המדיניות הרשמית לא זו בלבד שאינה מכירה ביהודים כלאום, אלא היא צועדת עוד צעד במדרון זה וקובעת את מעמדם הפוליטי-הוקתי כ"לאומיות שלי-לית", היינו מעמד שאינו מקנה זכויות אלא מביא עמו הגבלות בלבד.<sup>20</sup>

ראייה זו של היהודים במסגרת תורת הלאום הסובייטית וקביעת מעמדם הפוליטי-הוקתי לפי תורה זו התואמת במידה לא רגילה את האינטרסים הפוליטיים של השלטון, לפחות כפי שהם נראים להנהגה, נהפכת לאחד הגורמים המרכזיים המשפיעים למעשה על כל יתר הגורמים והקובעים במידה רבה את גורלם של יהודי ברית המועצות לשבט או לחסד.

אולם משום קיום הסתירות הפנימיות במדיניות זו, והשפעת גורמים אחרים רבי משקל, נקבעת ההכרה הלאומית של יהודי ברית-המועצות לאו דווקא כדרך שטוענים המנהיגים והתיאורטיקנים הסובייטיים.

#### הכרתם הלאומית של יהודי ברית-המועצות

למותר להדגיש מה קשה לקבוע את מידת ההכרה הלאומית בלאומים "נורמאליים" החיים דורות רבים במדינתם העצמאית. על אחת כמה קשה קביעה זו לגבי מיעוטים לאומיים חסרי טריטוריה ומסגרות ממלכתיות קבועות.

מהי הכרה לאומית, וכיצד ייבחנו היקפה ועצמתה? לשם כך עלינו לקבוע הגדרתה, או, לשון אחר, הגדרת הלאום, שכן, כפי שנשתדל להראות, יש להרגשת השייכות הסובייקטיבית השפעה מכרעת, ולעתים קרובות אף ייחודית, על גיבוש הלאום היהודי.

הגדרת הלאום של סטאלין שהזכרנו ביקשה להסתייגות על גורמים אובייקטיביים בלבד, אך נאצלה, מטעמים פוליטיים וטקטיים, לשלב בתוכה את "המיבנה הפסיכי" — שאינו, לפי רוב החוקרים הסובייטיים עצמם, אלא האופי הלאומי או ההכרה הלאומית, כלומר מאפיין סובייקטיבי מובהק, אבל במחנה

השלושים) או כקבוצה אתנית העומדת על סף טמי-עתה המוחלטת בתרבותו של לאום אחר (החל משנות החמישים)<sup>20</sup>. העניין מסתבך עוד יותר על-ידי העובדה שהיהודים מוכרים גם כעדה דתית, ומשום הזהות היסודית בין הדת והלאום אצל היהודים לובשת המדיניות הסובייטית האנטי-דתית, כשהיא מכוונת נגד הדת היהודית, אופי של מאבק נגד הקיום הלאומי היהודי.

אולם המסמך בעל החשיבות הגדולה ביותר, הן לגבי השלטון והן לגבי היהודים, הוא הצו של הועד הפועל המרכזי ומועצת הקומיסרים העממיים מ-27 בדצמבר 1932 שקבע כי בדרכוניהם של תושבים עירוניים מבני שש-עשרה ומעלה תירשם הלאומיות של מחוזיק הדרכון.<sup>21</sup>

בברית-המועצות ממלא הדרכון תפקיד מרכזי בהשגת עבודה או דיור ובכל המגעים המתמידים שיש לאזרח הסובייטי עם השלטונות, וממלא הוא נעשה כלי יעיל מאין כמוהו בידי השלטון להפלות לרעה או לטובה על סמך השייכות הלאומית. כיון שאין לאזרח אפשרות לבחור את הלאום לפי רצונו (חוץ מהמקרה החוקי היחיד שההורים הם בני לאומים שונים, ואז מותר לבחור בלאום של אחד מהם, או האפשרות הבלתי חוקית של זיוף בדרכים שונות), יש לקטגוריה משפטית זו, שהיא גם הקבועה ביותר, חשיבות עצומה לעצם קיומם של היהודים בברית-המועצות. בסוף שנות החמישים וראשית שנות השישים, כשהתנהל מסע תעמולה אדיר למען התקרבות ומיזוג הלאומים, והיו שמועות רבות ש-סעיף 5 (רישום הלאומיות) אמנם ייבטל בקרוב<sup>22</sup>, לא בוטל הסעיף, והדבר מוכיח כי השיקול הפראגמטי התכוף של השלטון עדיף בעיניו משיקולים אידיאולוגיים ואף מן האינטרסים הממלכתיים לטווח ארוך.

20 ראה למשל עמדתו של קמארי M. Kammari, This is our Jewish Policy, Jewish Observer and Middle East Review, 19 February, 1960.

21 על כל הבעיות הקשורות לנושא הדרכון הסובייטי ראה Russian and Soviet Passports Laws, Bulletin on Soviet Jewish Affairs, 1968, No. 2, pp. VI-1-11.

T.M. Volgin, The "Friendship of Peoples"... 22 Pages from a Notebook, Problems of Communism, 1967 Vol. XVI, No. 5, pp. 105-107.

23 הגדרה קולעת זו של "לאומיות שלילית" היא מיסודו של פרופ' ש. אטינגר בסקירה של ספרו של ס' שוורץ, Slavic Review, 1968, Vol. XXVII, No. 3, p. 496.

היהודים המתבוללים בשאר תפוצות ישראל באירופה המערבית ובאמריקה. יתר על כן, אפשר לקבוע במידה רבה של ודאות, כי לפחות חלק מאלה שלא הצהירו במיפקדים האחרונים על יהדות חוזרים עתה, ועוד יחזרו בעתיד, לצור-מחצבתם. לעומת זאת, יתכן שמעטים או רבים מאלה שאמנם הצהירו על יהדותם עשו זאת לאו דוקא מהכרה לאומית מוצקה, ויבחרו, אם רק ינתן להם, לעזוב מסגרת לאומית זו. השאלה העיקרית בהקשר זה היא, כיצד לבדוק את ההכרה הלאומית אצל יהודי ברית-המועצות מבחינה כמותית, במובן הנזכר (הזיקה לעבר ההיסטורי, השאיפה להכיר את התרבות היהודית, תחושת ההזדהות עם יהודי העולם, הרגשת שותפות הגורל), ומה הגורמים המשפיעים על התהוותה והתרחבותה. אולם הואיל ואי אפשר לערוך מחקר סוציולוגי בנושא זה בברית-המועצות עצמה, ועדיין לא נערך מחקר כזה במדינת ישראל, עלינו להסתפק בחקר התהליכים הכלליים והגורמים המשפיעים עליהם, ובהדרגת ביטוייה של ההכרה הלאומית בברית-המועצות.

תהליכי הטמיעה והגורמים המשפיעים על ההכרה הלאומית היהודית

הגורם המכריע הפועל לטמיעת יהודי ברית-המועצות הוא הרוסיפיקציה המוגברת וחנק התרבות היהודית. המחברים הסובייטיים רואים בקליטת תרבותו, ובעיקר לשונו, של העם שבתוכו מתבוללים, אחד מקני המידה החשובים ביותר לשיעור ההתבוללות. אך ככל שממעטים הם לעסוק בשאלה היהודית, מביאים הם בלי הרף את דוגמת היהודים בבואם להוכיח כי אכן מתגשם תהליך הטמיעה של המיעוטים הלאומיים על-ידי קליטת הלשון הרוסית. נתוני ארבעת המיפקדים (1926, 1939, 1959 ו-1970) מראים אמנם עליה מדהימה במספר היהודים הסובייטיים שייים שהצהירו על רוסית כשפתם (ב-1926 קרוב ל-76.4% — ב-1939 54.6% — ב-1959 76.4% — וב-1970 78.2%), אך ידועים לנו מקרים

המארכסיסטי צמחה גישה קיצונית הרבה יותר, שאמנם טענה כי צמודה היא לתפיסה המאטריאליסטית-ההיסטורית, אך למעשה ביטלה אותו. כוונתו להגדרת הלאום של אוטו באואר בחיבורו משנת 1907<sup>24</sup>, שלפיה הלאום הוא "שותפות-אופי שצמחה מתוך שותפות-גורל", ולפי באואר באה שותפות-אופי זו לידי ביטוי ייחודי כמעט בתרבות המשותפת. ואולם את הגישה הסובייקטיבית המובהקת ביטא ארנסט רנאן (בשנת 1881) בשעה שדיבר על האומה שהיא בבחינת "נשמה", המורכבת מזיקה אל מורשת זכרונות עבר משותפים ומן הרצון לחיות יחד ולטפח את הערכים שנמסרו מדור לדור. גישה זו, השמה את הדגש על תודעת העבר ההיסטורי המשותף ועל שותפות הגורל, עמדה במבחן המציאות ההיסטורית של המאה העשרים. דומה שהיא גם המתאימה ביותר לחקר ההכרה הלאומית של יהודי ברית-המועצות.

האינדקסאטור הכמותי היחיד העומד לרשותנו בחקר ההכרה הלאומית של יהודי ברית-המועצות היא ההצהרה על הלאומיות במיפקד האוכלוסים, שאינה קשורה לרישום הלאומיות בדרכון הפנימי. במיפקד האוכלוסים ב-1959 הצהירו 2.268.000 נפש על יהדותם, ואילו במפקד 1970 רק 2.151.000. כיון שלפי אומדן מיוערי ישבו בברית-המועצות ב-1959 כשני מיליונים וחצי יהודים, ולפי אומדן מרבי — כשלושה מיליונים וחצי, יוצא ששיעור היהודים שהעלימו את יהדותם נע בין 11% ל-35%. אפילו אם ננכה ממספר זה חלק מסויים שלא הצהירו על יהדותם לאו דוקא בגלל הרגשתם הלאומית, אלא מפחד גלולות את לאומיותם האמתית לאחר שהסתירו אותה זמן רב, עומדת בעינה העובדה שיהודים לא מעטים החליטו להתנכר ללאומיותם, כלומר נמצאים בשלבים מתקדמים של התבוללות. אולם אם נזכור, כי זה יותר משלושים שנה אין בברית המועצות בתי ספר יהודיים, תרבות יהודית כלשהי, ארגונים חילוניים יהודיים, והקשר עם יהדות העולם מוגבל ביותר, הרי שיעור זה איננו גבוה הרבה מאחור

24 "Aus Schicksalsgemeinschaft erwachsende Charaktergemeinschaft". O. Bauer, Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie, Wien, Volksbuchhandlung 1924, p. 113  
E. Renan, Discours et Conférences, pp. 306-7, 25 as quoted in Sidney Herbert, Nationality and its Problems, London, Methuen, 1920, p. 40

26 בבילורוסיה הצהירו רק 9.6% באוקראינה 22.6% ואילו בר.ס.ס.ר. קרוב ל-40%, ראה: Materialy i isledovania, Vypusk IV, Moskva, ORT, 1929, p. 62

הלאומיות הרוסית או על-ידי נישואי תערובת וכיו"ב. לעומת גורמים אלה מצויים בברית-המועצות גורמים הפועלים בכיוון ההפוך, היינו לקראת התעוררות לאומית וחיוזק ההכרה הלאומית היהודית. גורמים אלה מורכבים למדי והשפעתם יכולה להיות שונה מאוד מיחיד ליחיד. אולי בראש הגורמים יש להזכיר את ההתמרמרות ומורת הרוח על העוול ליהודים היחידים בעבר ובהווה ועל קיפוחם כקבוצה אֶתנית. קיומה של האנטישמיות העממית הנתמכת על ידי השלטונות מחזק, כמובן, הרגשה זו. האכזבה מהאידיאולוגיה והמשטר הסובייטיים וחיפוש מוצא אפשרי פועלת אף היא באותו כיוון. הואיל ואף אפשרויות התבוללות מוגבלות הן, הרי האפקט הטבעי להרגשות הקיפוח הוא חיפוש הזהות הלאומית ודירוגה כערך עליון.

אם כי הגורם השלילי הנזכר הוא, לדעתנו, החזק ביותר, והשפעתו מכרעת, בהיותו הכוח המניע את כל תהליך המורכב של ההתעוררות הלאומית בכל יחיד ויחיד, אין ספק כי הגורמים החיוביים יש להם חלק נכבד ביחוד בגיבושו וזירונו של תהליך זה. עם גורמים אלו תימנה קודם-כל מדינת-ישראל כמוקד וכסמל לתחית העם, המושך להזדהות עִמָּה ומעורר את הגאווה על השייכות לעם בעל עבר מפואר, תרבות סגולית וחזון הומאניסטי נעלה. גם התגברות הרגשות הלאומיים ברוב העמים בברית המועצות משפיעה אף היא על התעוררות ההכרה הלאומית היהודית.

במה וכיצד מתבטאת הכרה לאומית זו ?

#### ביטוי ההכרה הלאומית היהודית

בברית-המועצות אפשרויות הביטוי הלאומי החפשי במלוא מובן המילה אינן נרחבות ביותר גם לגבי הלאומים החיים במסגרות טריטוריאליזם פדרטיבי ביות קבועות ויציבות, על אחת כמה וכמה כמיעוטים לאומיים חסרי טריטוריה. הואיל והיהודים נמצאים מבחינת מעמדם החוקתי והעובדתי בתחתית הסולם, הרי אפשרויותיהם לבטא בפומבי את תודעתם הלאומית מעטות הן ביותר. לעתים אתה מוצא ביטוי מוסווה לזהות זו בספרות ובאמנות. דרך אחרת, שלא רבים יכולים ללכת בה, היא ההשתתפות בתפילה ובהווי של בית הכנסת. עוד דרך חוקית היא ההשתתפות באירועים המעטים מטעם השל-

לא מעטים של עמים שלמים, או חלקים גדולים מהם, שקיבלו לשון אחרת מבלי שאי-בדו בכך את זהותם הלאומית. סברה שיהודים סובייטיים רבים שנטמעו טמיעה גמורה בלשון ובתרבות הרוסית לא נתמעטה הכרת שייכותם לעם היהודי.

עוד גורם לטמיעה הוא נישואי התערובת. כמובן במקרה הקודם רואים החוקרים הסובייטיים בני-שואי תערובת את אחד המנופים המרכזיים למיווג הלאומיים. אין ספק ששיעור נישואי התערובת בקרב היהודים הסובייטיים היה בשנות העשרים בעליה מתמדת (באוקראינה ב-11.1% 1927, וברפובליקה הרוסית הגיע ב-1926 ל-21%<sup>28</sup>), אולם מהנתונים החלקיים העומדים לרשותנו לשנים 1958—1965 מתברר שבאוקראינה הם היו בשיעור של 10.3%<sup>29</sup>, ובמולדאויה רק 8.3%<sup>30</sup>. אף אם נסכים לטענה, הנראית מוצדקת, כי ברפובליקה הרוסית שיעור נישואי התערובת בין יהודים ללא-יהודים הוא גבוה הרבה יותר, מתקבל על הדעת כי באופן כללי לגבי ברית-המועצות כולה נמציא שיעור נישואי התערובת במצב סטטיסטי ואולי אף בירידה לעומת שנות העשרים ו-השלשים. יתר על כן, מנתונים סטטיסטיים חלקיים שפורסמו בברית-המועצות, וממה שיכולנו ללמוד מהעולים החדשים שהגיעו אלינו בשנים האחרונות, נתברר כי שיעור מסויים מנישואי-התערובת אינו מאבד את זהותו הלאומית של אביו או אמו היהודיים.

הגורם השלישי הדוחף להתבוללות (במידה שהוא מביא את היהודי לידי דכדוך ואבדן אמונה כי שמירת יהדותו תפתור אי-פעם את בעיותיו האי-שיות) הוא מדיניות ההפליה הממלכתית כלפי היהודים, המביאה אותם לידי חיפוש פתרון על ידי קבלת

A. Jusupov, Natsionalny sostav naselenia SSSR, 1974, p. 34.

Z. Gitelman, The Jews, Problems of Communism, 1967, Vol. 16, No. 5, p. 99.

V. Naulko, Etnichni sklad naselenia Ukrainskoi RSR, Kiev, Naukova Dumka, 1965, p. 109.

M. Altshuler, Some Statistics on Mixed Marriages among Soviet Jews, Bulletin on Soviet and East European Jewish Affairs, 1970, No. 6, p. 31.

האיש שסימל וביטא שנים רבות את הרגשתה, שאיפתה והשקפותיה של קבוצה זו היה בלי ספק הסופר והעתונאי איליה ארנבורג.<sup>33</sup> ארנבורג עלה על דרך ההתבוללות בשחר נעוריו. הוא חי והתערה בספרות הרוסית, באמנות הרוסית ובהיסטוריה הרוסית, ואלו התרבות היהודים, שהכיר באופן שטחי, היתה זרה לו. לא רק שהיה חסר הכרה לאומית יהודית, אלא דחה אותה בתוקף. הוא לא הודה בקיומו של אופי לאומי יהודי, שאילו היה קיים היה בא לידי ביטוי ביצירה האמנותית של יהודים. היינה הוא משורר גרמני, מקס ז'אקוב צרפתי, טובים פולני, מודיליאני הוא צייר איטלקי, וארנבורג עצמו סופר רוסי. כיצד יוכלו לבטא את האופי הלאומי היהודי? אוהבי הטשטוש, אומר ארנבורג, טוענים כי היהודים הם עם לבדד, ואין להם חלק בשמחתם ובצערם של העמים שבתוכם הם יושבים. לעומת זאת טוענים הם כי יש קשר מיסטי בין כל היהודים בעולם.<sup>34</sup> אולם, אומר ארנבורג, אם יש קשר בין יהודי תוניסאי ואמריקני, הריהו רק פרי האנטי-שמיות. הנחתו המרכזית של ארנבורג היא שהאנטי-שמיות היא סיבת הסיבות לקיום היהודיים.<sup>35</sup> שנים רבות האמין ארנבורג, כי תופעה זו תיעלם במשטר הסוציאליסטי, וממילא יימצא פתרון לשאלה היהודית. אולם אמונה זו נתערערה בשנותיו האחרונות, כשנאלץ להודות בכרונונתו ששרשי האנטישמיות

טונות או ביוזמה יהודית עצמית לזכר קרבנות השואה. מצומצמות מאוד הן אפשרויות הביטוי הבלתי חוקיות, משום הסיכון הרב הכרוך בהן, והרי לאמתו של דבר הן געשו מוחשיות ובעלות השפעה רק בתקופה האחרונה.<sup>31</sup>

מבחינה התודעה הלאומית, כביטויה בזמן האחרון, יש מקום לחלק בקווים כלליים את יהודי ברית-המועצות לשלוש קבוצות עיקריות, שכל אחת מהן מייצגת חלק חשוב מהאוכלוסיה היהודית שאין לקבוע שיעורו המדויק הן מחוסר נתונים סטטיסטיים והן מפאת השינויים הפנימיים המתחוללים תדיר בקרב קבוצות אלה.

#### א. הקבוצה המתבוללת

אם נתעלם מכל אלה שאיבדו זה כבר את זהותם היהודית וניתקו כל קשר עם עברם היהודי הלאומי,<sup>32</sup> יתכן כי רוב האוכלוסיה היהודית בברית-המועצות נמנה עם קבוצה זו. סימנה של היהדות המתבוללת בברית-המועצות, בדומה ליהדות המתבוללת בארצות האחרות, הוא הרצון לאבד את זהותם הלאומית היהודית, במידה שהיתה קיימת בהם כל-עיקר, להידבק בתרבות הרוסית (ולעתים האוקראינית או הביילורוסית) ולהתערות בה עד לבלי השאיר זכר למוצאם. ככל שהללו נשארו יהודים למרות הכל, הרי אין זו "אשמתם" כלל — אם משום שהדבר לא ניתן להם על ידי השלטון (רישום לאומיותם בדרכון הפנימי) ואם משום שהחברה הסובבת אינה רוצה לקבלם.

שמות: ואסילי גרוסמן, פאוול אנטוקולסקי, מרגריטה אליגר, יעקב חלמסקי, לב אוזירוב, לאוניד פרבר-מאיסקי, מיכאיל סוולוב, אדוארד באגריצקי ורבים אחרים מחשובי הספרות הרוסית לאחר מהפכת אוקטובר.

<sup>34</sup> ראה Pravda, 21 September, 1948.

<sup>35</sup> יחסו של איליה ארנבורג לתופעת האנטישמיות וקשרה ההדוק להכרה הלאומית שלו בא לידי ביטוי מפורש ב"24 באוגוסט 1941 בנאומו בישיבת היסוד של הוועד היהודי האנטיפשיסטי בה הוא אמר בין היתר: "אני רוסי וסופר רוסי, אך היטלר הזכירני עוד דבר. שם אמי היה חנה. אני יהודי, ואני אומר זאת בגאווה." (פרוודא, 25 באוגוסט 1941). כעבור עשרים שנה לרגל יום הולדתו השבעים הכריז ארנבורג ברדיו מוסקבה (21 בינואר 1961): "אני סופר רוסי. וכל זמן שיש בעולם אפילו אנטישמי אחד, אשיב בגאווה לשאלה על לאומיותי: יהודי."

<sup>36</sup> ראוי לזכור כי מבחינת הביטוי הלאומי הגאה מגיעה ספרות אידיש לשיא בתקופת המלחמה. (ראה למשל שירו של איציק פפר "אני יהודי").

<sup>31</sup> הכוונה לפרסומי הסאמיזדאט היהודי, ללימוד עברית בצורה מאורגנת, לחתימה על עצומות למנהיגים הסובייטיים ולראשי מדינה של ארצות חוץ, להפגנות, שביתות שבת, שביתות רעב וכדומה. אמנם היו תופעות מסוג זה גם לפני מלחמת ששת הימים, אולם הן היו מעטות ויוצאות דופן בניגוד לשנים 1969—1973 כאשר ביטויים אלה היו לתופעה שכיחה.

<sup>32</sup> לקבוצה זו שייכים כל אלה שהעלימו את יהדותם במיפקדי האוכלוסים, כאמור, שהם גם בדרך כלל ילדים שנולדו מנישואי תערובת, ואשר גם ויתרו, לפחות לעת עתה, על כל השתייכות ללאום היהודי, מורשתו ההיסטורית, ההווה הפוליטי והתרבותי שלו ועתידו.

<sup>33</sup> איליה ארנבורג הוא אמנם הנציג הבולט ביותר לזרם זה, אולם דוגמאות אחרות אינן חסרות. והרי עוד



בברית-המועצות קשה לדעת. אולם דבר אחד אינו מוטל בספק, והוא שבשנים האחרונות — ובעיקר לאחר מלחמת ששת הימים — חלה התעוררות לאומית בהיקף רב, שלבשה ביטוי ציוני מובהק ובכך היא שונה במהותה משתי הקבוצות הקודמות.

כמובן, ציונים מוסוים פחות או יותר היו בכל שנות קיומו של המשטר הסובייטי. מספרם גדל עם הצטרפותם של יהודי ליטא והארצות הבאלטיות וחלק מיהודי פולין לאחיהם בברית-המועצות בעקבות מלחמת העולם השנייה, וביחוד קם גל גדול של התעוררות עם הקמת מדינת ישראל. ואולם הן מבחינת כמותה והן מבחינת דרכי הביטוי יש הבדל נוקב ורב-משמעות בין הציונות של שנות הארבעים והחמישים לבין זו של סוף שנות הששים והשבעים. קודם-כל שונה קבוצה זו במהותה משתי הקבוצות הקודמות בכך שאין היא רואה כל אפשרות לפתור את הבעיה היהודית הלאומית בתחומי ברית-המועצות עצמה, ואפילו היתה קיימת אפשרות תיאורטית לכך היא היתה דוחה אותה דחייה גמורה. שנית, היא שונה משתי הקבוצות הקודמות גם בכך שהיא דוחה את הרוסית או את האידית כדרך ראשית לביטוי התרבות הלאומית והזיקה הלאומית לעם היהודי. ושלישית, שונה היא משתי הקבוצות הקודמות בזיקתה החזקה לעם היהודי בעולם כולו ובעיקר למדינת ישראל.

על דרך הסיכום אפשר לומר, שאם לא יחול מפנה מהותי במדיניות השלטון הסובייטי בשאלה היהודית, יתקיים ביהדות הסובייטית תהליך דו-סיטרי. מצד אחד הרי כמה גורמים כגון קיום אנטישמיות עממית רחבה בסיוע השלטונות התמרמרות על ה-עוול הנעשה לעם היהודי, אכזבה מהאידאולוגיה והמשטר הסובייטיים, רגש הוזהרות עם העם היהודי ומדינת ישראל, והתעוררות הרגשות הלאומיים בכל עמי ברית-המועצות יוסיפו לפעול למען המשך הקיום הלאומי היהודי והתגברות ההכרה הלאומית; מצד אחר, הגברת מדיניות הרוסיפיקאציה, ריבוי נישואי תערובת, ביטול הצורך ברישום הלאומיות, יתרונות שאפשר להשיג על ידי קבלת הלאומיות. הרוסית, והמצב הפוליטי הבין-לאומי בכלל ובמזרח התיכון ובמדינת ישראל בפרט, יפעלו בכיוון הטמיעה.

עמוקים וחזקים יותר ממה שיכול לצפות, ולא קל יהיה לעקרם אף במשטרים הסוציאליסטיים.

### ג. הקבוצה הלאומית-הקומוניסטית

קבוצה זו, ששאפה לבנות חיים לאומיים יהודיים במסגרת המשטר הסובייטי על בסיס תרבות אידיש, היתה אולי גדולה ביותר בשנות העשרים וראשית שנות השלושים. בעקבות השינויים הסטרוקטוראליים — הדמוגראפיים, הכלכליים והחברתיים — הגדולים והתמורה ביחס השלטון להמשך קיומה של התרבות היהודית בברית-המועצות בסוף שנות השלושים התחיל תהליך המעבר של היהדות הסובייטית לקבוצה הראשונה. אך מיפנה לקראת ריבוי הקבוצה המתבוללת מכאן והקבוצה הציונית מכאן חל בתקופת המלחמה עם השמדת חלק הארי מיהודי אוקראינה ובלורוסיה, שהיו הפוטנציאל העיקרי של הקבוצה הלאומית-קומוניסטית<sup>86</sup>. חיסול התרבות היהודית בשנים 1948—1949 חזק עוד יותר תהליך זה. אמנם פעילות תרבותית מוגבלת באידיש הורשתה החל מ-1959, אך סיכויי התאוששותה ותחייתה של תרבות אידיש הם אפסיים. אם בכלל תינתן פעם אפשרות ליצירה תרבותית יהודית שתבטא את הכרתה הלאומית של היהדות הסובייטית, הרי היא בוודאי תהיה בשפה הרוסית או העברית. ובכל זאת, למרות היקפה המוגבל ותכונה המצומק והשדוף, ואף שיודעי אידיש מתמעטים והולכים, אין לשכוח כי ספרות אידיש וכן הצגות ומופעים אחרים בשפה זו יש להם השפעה לא מבוטלת כנגד ההתבוללות.

אולם החשובים ביוצריה ונציגיה של תרבוש אידיש בברית-המועצות נרצחו בשנות חייו האחרונות של סטאלין. הנשארים בחיים חזרו שבורים ומדוכאים ממחנות הריכוז. אפשרויות הביטוי שלהם, כאמור, מצומצמות הן מאוד. החזון של יצירת תרבות אידיש בברית המועצות נופץ לרסיסים. על המצב העגום כיום מעידה כמאה עדים העובדה, שנציג המגמה הקומוניסטית-הלאומית הוא אהרון ורגליס, עורכו של כתב-העת האידי היחיד, שהוא מעין דובר יהודי "מטעם"<sup>87</sup>.

### ג. הקבוצה הלאומית-הציונית

מה גדלה והרכבה של הקבוצה הלאומית-הציונית

# עמדת בן-גוריון בשאלה הערבית בשנות 1921—1933

אליקים רובינשטיין

דומה כי השינוי הראשון בתפיסתו של בן-גוריון החל עם מאורעות תרפ"ט, גמל אחריהם, ונשלם במקביל למעברו מכהונת מזכיר הסתדרות העובדים שהחל בה בשנת 1921, אל ההנהלה הציונית, שבה כיהן משנת 1933 כחבר, ומשנת 1935 — כיושב ראש. מאורעות תרפ"ט נטעו בו את הרעיון כי יש צורך דחוף בהסכם עם הערבים; ובעברו מפעולה במסגרת של תת-מרכז ביישוב, אף כי החשוב והגדול ביותר<sup>2</sup>, ההסתדרות, לפעולה במרכז המדיניות הציונית, אשר הוא — יותר מכל אדם אחר — תרם להערכת מרכז הכובד והכוח שלה מלונדון לארץ ישראל, בשלה בבן-גוריון הכרת ההשליה שבתפיסה המעמדיית של הבעיה הערבית. בשלב ההוא נפקחו עיניו לראותה בראש ובראשונה בבחינתה הרחבה, הלאומית. כמוזכיר ההסתדרות הכללית של העובדים העברים בא"י היה בן-גוריון קשור בנסיגנות לשיחות

בהשקפותיו של דוד בן-גוריון בשאלה הערבית חלו כחלוף השנים תמורות מפליגות. עיקרן, בשלב הראשון, המעבר מאמונה כי יחסי השלום בין שני העמים בארץ ייכוננו על ההבנה העתידה לקום בין מעמד הפועלים העברי למעמד הפועלים הערבי — לתפיסה מפוכחת של הסכסוך, הרואה אותו כסכסוך בין הלאומים הערבי והעברי שאינו ניתן לפתרון על בסיס מעמדי, ושהוא מורכב הרבה מכפי שנראה לו תחילה; ובשלב השני — ההכרה כי הסכסוך אינו ניתן לפתרון בדרכי שלום, ומחייב התנגשות אלימה בין הצדדים. אשר לתמורה הראשונה, בעוד שמעיקרו של דבר דימה בן-גוריון לראות את היריב ליישוב היהודי באפנדים הערבים, שהאינטרסים שלהם נתונים בסכנה נוכח התפתחותו של היישוב היהודי, ותקומתו של מעמד פועלים ערבי תפתור בעיה זו — הבין לימים, כי לא הצד המעמדי עיקר; הוא הכיר, כי האפנדי הערבי והפועל הערבי — במידה שהוא קיים כמעמד — ניצבים בענין זה מאותו צד של המתרס. תמורה זו חלה בתקופה זו שאנו דנים בה. התמורה השנייה — מתקוה לפתרון של שלום להכרה באי-נמנעות של האלימות בסכסוך — חלה רק בפרוץ מאורעות 1936, ולאחר שנואש ממגעיו עם מנהיגי הערבים ב-1933—1936<sup>1</sup>.

1 תנועת הפועלים על שתי מפלגותיה הגדולות, פועלי ציון והפועל הצעיר, שהתאחדו בשנת 1930 למפלגת פועלי ארץ-ישראל, היא הכוח העולה בתנועה הציונית בשנות העשרים, שעתיד היה לתפוס את הנהגתה בארץ-ישראל בשנות השלושים. עליית כוחה של תנועת הפועלים בשנות העשרים היתה תהליך מתמיד כמעט; שיעור ייצוגה בקונגרס הציוני הי"ג (1923) היה 21%; בקונגרס הי"ד (1925) — 18% (ירידה חד פעמית); ה"ט"ו (1927) — 22%; ה"ט"ז (1929) — 26%; הי"ז (1931) — 29%; הי"ח (1933) — 44%. במחצית השנייה של שנות העשרים נבחרו לראשונה

מאנשי תנועת הפועלים להנהלה הציונית בארץ-ישראל ובלונדון (1925—1927); הם נמצאו מחוץ להנהלה ב-1927—1929; וחזרו אליה ב-1929 לבלי צאת עוד. למן שנות השלושים עולה, כאמור, תנועת הפועלים למעלת המכריע במוסדות היישוב ובמוסדות הלאומיים. ב-1931 נבחר ד"ר חיים ארלוזורוב לראש המחלקה המדינית, החשובה בכהונות בהנהלה או, ומשנרצח ירש את מקומו משה שרת. ב-1933 נבחר דוד בן-גוריון, עד אז מזכיר ההסתדרות הכללית, לחבר ההנהלה, ומ-1935 הוא יושב-ראש ההנהלה והדמות המרכזית עד קום המדינה. בהנהגת בן-גוריון נעשית ההנהלה הציונית בירושלים למוקד שווה-כוח — לפחות — להנהלה הלונדונית. בועד הלאומי נבחר יצחק בן-צבי ליושב-ראש, ולימים לגנאי (ולצדו דוד רמז כיושב-ראש).

2 להתפתחות עמדותיו של דוד בן-גוריון בשאלה הערבית בית בתקופה שקדמה להגיעו להנהלה הציונית נודעת חשיבות רבה להבנת דרכו בסכסוך אחר-כך. ראה דן הורוביץ ומשה ליסק, "היישוב — סמכות בלא ריבונות", מגמות, 1970, ע"ע 108—140.

עם זאת חדור בן-גוריון הכרה, כי תנאי קודם לכל הבנה עם הערבים, בין אפנדים ובין פועלים, היא קבלתם את זכות היהודים — כל היהודים — לארץ ישראל.

בוועידה הרביעית של מפלגתו, אחדות העבודה, שנערכה בעין חרוד באייר תרפ"ה, ובה נדונה בהרחבה השאלה הערבית, אמר בן-גוריון דברים ברוח זו:

"... עלינו לברר לעצמנו היטב מה תכנה הא-מית של דרישת הממשלה הלאומית שאנו שומעים מפי האפנדים הערבים. אין זו דרישה לשלטון דמוקרטי, למשטר פרלמנטרי. יודעים אנו את שיחם ושיגם של האנשים האלה. הם רוצים בשלטונם הם, בכוח לשלוט בארץ; הם רוצים להיות אדוני המצב, מכריעי הגורל של הארץ... מסירת גורל הארץ כולה בידי אלה סותרת את כל מאויינו וחותרת תחת קיומנו ועתידנו... ביחסנו אל הערבים עלינו להיות ישרים וגלויים, ההיסטוריה ציוונית עלינו להיות יחד... וביחסים היסטוריים אין הונאה<sup>5</sup>. אל נפחד מהודות בגלוי שבינינו הפועלים היהודים ובין מנהיגי התנועה הערבית כיום... אין כל שפה משותפת... בודאי יש ליישוב הערבי בארץ הזכות להגדרה עצמית, לשלטון עצמי. לא יעלה על דעתנו לקפח זכות זו או להמעיטה. האוטונומיה הלאומית שאנו דורשים לעצמנו אנו דורשים גם לערבים. אבל אין אנו מודים בזכות שלטונם על הארץ (הדגשה במקור), במידה שהארץ אינה בנויה על ידם והיא מחכה לגואליה."

ההסתדרות, תנועת הפועלים והמפלגה. וכך דרכו כל ימיו. בכל פרק זמן הוא מתמסר בכל מאודו לעניין מרכזי: בשנות העשרים עד 1933 — ההסתדרות; בשנות המאבק להקמת המדינה — המאבק המדיני; ובתקופת המדינה — צה"ל ובטחון ישראל. באג"ר ות בשנות העשרים (ראה אגרות בן-גוריון, חלק ב', עם עובד, ואוניברסיטת ת"א, תשל"ג), אין הוא נדרש לשאלה הערבית; לעומת זאת עסק בה בכתובה פובליציסטית ובנאומים, ופריה של פעילות זו — והמקור העיקרי להכרת עמדתו — ספרו אנהנו ושכנינו, דבר, ת"א, תרצ"א, ובו מאמריו ונאומיו עד תרצ"א בשאלת הערבים.

5 ההקפדה שלא להונות את הערבים באה לידי ביטוי לא אחת; בויכוח עם אנשי ברית שלום בסתיו תרפ"ה (זכרונות, כרך 1, ת"ר, תשל"א, ע' 300) אומר בן-גוריון: "אל הערבים אנו צריכים לדבר דברים גלויים וישרים. בכל אופן לא נרמה אותם — הם לא יתנו לרמות את עצמם."

בין פועלים יהודים וערבים, בהוצאת העתון הערבי של ההסתדרות, וכיצא באלה. ואולם רק בהגיעו אל הגה המדיניות הציונית ואל הדיפלומאטיה הציונית המעשית, הבחין בקשיים הסובבים בעיה זו לאשורם. כשלו יוזמותיו להשגת הסכם עם מנהיגים ערבים הוא שהביא לתמורה הנוספת בהשקפותיו<sup>3</sup>. בדברים הבאים נעסוק במחשבתו של בן-גוריון בשאלה הערבית בשלב היותו מזכיר ההסתדרות העובדים, כלומר, במעבר מתפיסתו המעמדית לתפיסת הסכסוך כנטוש בין שני לאומים. אמנם גם בכל אותה תקופה היה חבר במוסדות ההסתדרות הציונית וכנסת ישראל, אך לא בדרג האקסקוטיבי אלא בגופיהם המחוקקים.

#### השאלה הערבית במחשבת בן-גוריון עד 1929

השקפת העולם הסוציאליסטית היא המטביעה בשנות העשרים, כאמור, את חותמה המכריע על דרכו של הציוני-הסוציאליסט בן-גוריון גם בתחום הערבי. השנים שנות בניינה של תנועת הפועלים בארץ — הקמת מוסדותיה וגיבושם, חיווק ההסתדרות והאדרת כוחה של תנועת הפועלים, שעדיין אינה הכוח הדומיננטי ביישוב; לעמדה זו עתידה היתה להגיע רק בשנות השלושים. בשנות העשרים עדיין נצבקה הן בתנועה הציונית הן ביישוב ב"בעלי הבתים" — כפי שכונו העסקנים מתנועות המעמד הבינוני — ששלטו בשני אלה. תמונת המאבק המעמדי היא הדימוי המרכזי בראייתו של בן-גוריון את בעיות היישוב ואת העימות עם הערבים. לפי תפיסתו או, נעוץ שורש הסכסוך במידה רבה בכך, שמנהיגי הערבים הם אפנדים המנצלים את עמם, ועם שכמותם אין לתנועת הפועלים לשון משותפת. אם נרחיק לכת נוכל לומר, כי השוה בתפיסתו את המאבק הניטש בין הפועלים היהודים ובין "בעלי הבתים" למאבק העתידי בין פועלים לאפנדים ערבים. מן הראוי שתבוא איפוא הידברות בין הפועלים היהודים למעמד הפועלים הערבי, שסופה שתביא לפתרון הסכסוך<sup>4</sup>.

3 ראה ספרו פגישות עם מנהיגים ערבים, ת"א, עם עובד, תשכ"ו, וכן זכרונות, כרך 2, ת"א, עם עובד, תשל"ב. וראה א. שבייד, בקובץ המחשבה הלאומית היהודית בת"זמננו, ירושלים, תשל"א.

4 בשנים אלה מוקדש עיקר כוחו של בן-גוריון לביצור

ולהלן:

וההבנה ההדדית שבין העם העברי והערבי רואה אחדות העבודה בהסכמה, בברית ובפעולה משותפת של העובדים העבריים והערבים בכפר ובעיר. לרגל הלחץ הקשה והדיכוי הרב שהמעמד השליט והערבי מדכא ולוחץ את המוני העובדים, וביחוד את המוני הפלחים השקועים בעניות ובבערות, אין עוד העובד הערבי משמש כיום כוח וגורם מדיני וציבורי העומד ברשות עצמו, ובאי כוח המעמד השליט של העם הערבי מנצלים את רפיונו זה של התמונן העובד, ומופיעים בשמו בדרישות ובתכניות המנוגדים לצרכיו ולענייניו האמיתיים.

אולם התפתחותה הכלכלית של הארץ, הבאה עם גידול העליה וההתיישבות היהודית, והשפעתה ועזרתה הנאמנה של תנועת הפועלים היהודית, ירימו את העם העובד משפל מצבו ויכשירוהו למלא את תפקידו המדיני והחברתי בתור מעמד עובד, לוחם ויוצר, יד ביד עם מעמד הפועלים היהודי.

הועידה מוסרת לוועד הפועל של אחדות העבודה לברר ולקבוע את דרך ההגשמה של ברית עובדים ערבית—עברית.<sup>7</sup>

בצד תפיסתו המעמדית החריפה, לא התעלם בן-גוריון, כאמור, מן הגישה הלאומית הכוללת, הגם שבעת ההיא אין זו עיקר במחשבתו; ובצד הטיעון המעמדי ניסח אף אותה. זאת עשה בפולמוסו עם "ברית שלום" ותפיסת הפתרון הדו-לאומי הטוטאלית שלה. באסיפה שכינסה האגודה ב-1925, סמוך לראשית פעולתה, דיבר בן-גוריון נגד אי-בהירותו של המצע ה"דו-לאומי". לאחר שציין, כי תנועתו מחפשת דרך לפועל הערבי, הטעים כי "לא די בפור-מולה 'בית לאומי' שאינו יודע מהי, שאתם מחפשים פורמולה חדשה של מדינה דו-לאומית... יש לי שאלה ערבית כשאני עומד על בסיס ציוני. כשאני רוצה לפתור בארץ-ישראל את שאלת העם היהודי, זאת אומרת לרכו אותו בארצו... כאן מתעוררת לפני השאלה הערבית".<sup>8</sup> גם כאן מקיים בן-גוריון את תפיסתו המעמדית, וקובע כי אינו מאמין בהסכם פוליטי עם האפנדים הערבים, שכן גם בקרב היהודים עצמם אין הוא מאמין בהסכם בין הפועל לבעל הבית היהודי.

7 מובא מתוך ד. בן-גוריון, זכרונות, כרך 1, ע"ע 281—282.

8 אנהנו ושכנינו, ע' פ"א; בשינויים קלים — זכרונות, כרך 1, עמ' 299.

9 שם; השהו זכרונות, כרך 1, ע' 299.

"אולם אפשר לשאול אותי: מה אתה מציע לעשות כרגע? במה נבוא עכשיו לראשי התנועה הערבית? על זאת אני עונה בלי עקיפין: עם ראשי התנועה האלה לא נבוא לידי הסכמה. הדרך הקצרה והקלה לאפנדים ולרוכב העם הערבי — היא לא דרכנו. עלינו להפשי דרך יותר ארוכה ויותר קשה — את הדרך לעובד הערבי. (ההדג"ש, שות, פרט למלים שבפיוזור, שלי). אין כל מצע משותף בינינו ובין המעמד השליט בעם הערבי. אולם מצע משותף בינינו ובין העובדים הערבים, אם כי המצע הזה אינו קיים עדיין בפועל — אלא בכוח".

את הרמת העובד הערבי רואה בן-גוריון כתעודה היסטורית של מעמד הפועלים העברי: "רק ברית העובדים העבריים והערבים תכונן את ברית העם העברי והערבי בארץ".<sup>6</sup>

בדברים אלה באים לידי ביטוי שני האלמנטים היסודיים במחשבת בן-גוריון בשאלה הערבית בשנות העשרים:

- א. ברית הפועלים היהודים והערבים כדרך לפתרון, שכן אין מקום למשא-ומתן ולהסכם עם האפנדים.
  - ב. זכות כל היהודים על הארץ, שהיא זכות אשר אין לערערה ולהרהר אחריה, יחד עם הכרה בזכות הערבים להגדרה עצמית.
- אחדות העבודה, (או בשמה המלא: התאחדות ציונית-סוציאליטית של פועלי ארץ-ישראל "אחדות העבודה"), שבן-גוריון היה מנהיגה הבולט, החליטה באותה ועידה החלטת ברוח דומה, וזה לשונה:

"שיטת הממשלה הא"י לתת למעמדות השליטים הערבים הנחות על חשבון העם היהודי אינה מסייעת להתפתחותה הכלכלית של הארץ, להרמת מצב תושביה ולביצור השלום בין עמיה... קו הפעולה והמלחמה המדינית של אחה"ע ושל תנועה הפועלים בארץ מכוון לקראת יצירת תנאים אשר ירימו וייטיבו את מצבם של המוני העובדים, כיהודים וכערבים, בעיר ובכפר... את האמצעי הראשון והנאמן לתיווק קשרי הברית, השלום

6 מתוך קונטרס קע"ב, מובא מתוך אנהנו ושכנינו, ע"ע ע"ב—ע"ד. יתכן כי התפתחותה המאוחרת מגישה זו גרמה לו להשמט פיסקה זו מן הדברים שהביא מתוך נאומו באותה ועידה בזכרונות, כרך 1, ע' 275, שם מובאים דבריו בנוגע למהות השלטון הנדרש על ידי היהודים, אך לא הפיסקה שהבאנו.

## והפתרון:

הוועד הלאומי, בהדגישו שוב את הצד הלאומי<sup>18</sup>. הוא תקף את הפסימיות של ז'בוטינסקי בנוגע לאפ-שרות הבנה מצד הערבים והעולם המוסלמי. ומכל מקום "לעולם ועד הוטל עלינו לחיות יחד את הערבים, ולא רק עם מאות אלפי הערבים היושבים בארץ הזאת, כי אם עם מיליוני ערבים בארצות השכנות. ארץ-ישראל מוקפת מכל עבריה ארצות ערביות, וגורלנו ההיסטורי הוא לחיות יחד אתם — ואנו רוצים ומוכרחים לחיות אתם בשלום ובאחווה, ואם משהו מחרחר ריב בינינו, אל נתן אנו יד למחרחרים. יחסי שלום עם העמים הערבים בני עשרות המיליונים ועם העולם המוסלמי בן המיליונים — זהו צו קדוש של גורלנו ההיסטורי... אין אנו ממצדדי התכנית של ברית שלום... התקרבותנו לערבים לא תבוא על ידי התכשורת לציונות או על ידי טשטוש שאיפותינו הלאומיות והמדיניות בארץ. איני נכון לוותר אף על אחוז אחד של הציונות לשם שלום — אולם איני רוצה שהציונות תפגע אף באחוז אחד של זכויות הערבים וענייניהם הצודקים ב-ארץ... עלינו לבקש דרך של הבנה והסכמה — ואם הערבים בארץ או אלה שמדברים עד עתה בשמם (שוב הכוונה לאפנדים לעומת הפועלים — א"ר) אינם מוכשרים עדיין להבין אותנו, נבקש דרך למיליונים של הערבים והמוסלמים בעולם". להצעה זו — לפנות לערבים שמחוץ לארץ-ישראל — לא חזר בן-גוריון, ומשהגיע להנהגה, היו פניותיו לערבים שמחוץ לארץ-ישראל במקביל לפניותיו לערבים בארץ גופה<sup>14</sup>.

שנות העשרים, בין 1921 ל-1928, היו שנות רגיעה פוליטית בארץ-ישראל (אמנם בשלהי התקופה עבר על הארץ משבר כלכלי חריף). באותן שנים גם עשתה ההסתדרות בהנהגת בן-גוריון מאמצים בתחום הפעולה בין הערבים, ובהם ארגון קלוב פועלים כללי בחיפה, עזרה לארגון המשותף של פועלי הרכבת<sup>15</sup> והוצאת עתון ערבי של ההסתדרות<sup>16</sup>.

13 שם, ע"ע קנ"ח—קנ"ט; בנאומו קרא למשאומתן ישר עם הערבים לרכישת הכותל, שם, ע' קנ"ו: "הכותל הוא לנו ענין של קדושה, להם אך ענין של הקדש — של רכוש" (הדגשות במקור).  
14 למשל פגישותיו עם מנהיגי הערבים בויצבה, ראה פגישות עם מנהיגים ערבים, ע"ע 39—44.  
15 בהתאם להחלטת ועידתה השנייה של ההסתדרות, טבת תרפ"ב; זכרונות, כרך 1, ע' 316. ארגון זה קם ב-1923. הקלוב בחיפה קם ב-1925.

"מה שאנו יכולים לעשות יחד — זה שיפור המצב והיחסים יום-יום. עלינו לקשור קשרי שכנים ישרים עם הערבים, הפועלים שלנו את הפועלים הערבים, החקלאים את הפלחים, אנו צריכים ללמוד וגם לחנך את ציבורנו להתייחס לערבים יחס אנושי, יחס של כבוד ויחס של הבנה. חלק מהעתונות העברית, וביחוד 'דואר היום', מדברים על הערבים באופן סקנדליוזי. יש מקום לעבודה משותפת את הערבים ולעזרה נאמנה לערבים בלי שום פניות פוליטיות. הערבי הוא אדם כמונו, והוא ירגיש את יחסנו האנושי. בדרך זו נצליח לשפר את היחסים"<sup>10</sup>.

בפגישה אחרת עם "ברית שלום", בשנת 1928, בולטת בדברי בן-גוריון הנימה הלאומית. בדבריו הוא מדגיש, כי צדק לגבי בעיית ארץ-ישראל אין פירושו שויון ערכה של הארץ ליהודים ולערבים, שהרי לערבים ארצות רבות, וליהודים אין אלא הארץ הזאת בלבד<sup>11</sup>.

נימה זו ניכרת גם בדברים "מתוך יומן" על פגישת פועל ארצישראלי עם ריבולוציונר יהודי מרוסיה, שפירסם באותה תקופה<sup>12</sup>. "הפועל הארצי-ישראלי" נשאל: "כיצד יתכן הדבר, שאתם (היינו תנועת הפועלים בארץ-ישראל — א"ר) עומדים כצר לדרישת פרלמנט בארץ. האין זאת גזילת זכות הערבים להגדרה עצמית? מלבד הפסול שבדרך גופא, יש סכנה שהכוחות המתעוררים בקרב עמי המזרח, אשר בהכרח היסטורי יתגברו על האימ-פריאליזם, יראו בכם את שונאיכם".

תשובת הפועל — והיא כמוכח, השקפת בן-גוריון, מזכיר ההסתדרות — יצקה ביטוי שיצאו לו מוניטין: "לפי השקפתי המוסרית אין לנו זכות לקפח אף ילד ערבי אחד, אם אפילו בשכר הקיפות הזה נשיג את כל מבוקשנו... אולם אין הזכות לערבים לקפח את הזכות שלנו...".

עם התגלע סכסוך הכותל נאם בן-גוריון בשיבת

10 אנחנו ושכנינו, ע' פ"ג; זכרונות, ע' 300.

11 זכרונות, כרך 1, ע"ע 337—341, ובמיוחד ע' 339, וראה גם דברים אליהם בח' חשון תר"צ (לאחר מאורעות תרפ"ט), אנחנו ושכנינו, ע' קפ"ב: "לפי הכרתי אין אנו יכולים להסתפק רק בצדק שלילי כלפי הערבים. הימנעותנו מקיפוח הערבים אינה מספיקה. לצערנו אנו מצווים על תכנית חיובית להרמת חיייהם".

12 אנחנו ושכנינו, ע"ע קנ"ג—קנ"ד, בע' ק"ב.

הפועלים היהודים והערבים, וחסול שלטונם של האפנדים. באותה וועידה נתקבלו החלטות שקראו לברית בין-לאומית של פועלים בארץ-ישראל, ובה חטיבות לאומיות אוטונומיות.<sup>20</sup>

#### מאורעות אב תרפ"ט

מאורעות אב תרפ"ט<sup>21</sup> גרמו להעברת מרכז הת-עניינותו של בן-גוריון מתחום הארגון ההסתדרותי למדיניות הציונית בכלל. הם הציגו לפניו את השאלה הערבית במלוא עוצמתה כשאלה המרכזית במדיניות החוץ של הציונות. בהגיעו למסקנה זו, בא לכלל הכרה, כי צורך חיוני לה לציונות לבוא לידי הסכם עם הערבים. מכאן הוליכה הדרך למס-קנה, כי מוטב לנסות דרך גם אל האפנדים, מנהיגיה של התנועה הלאומית הערבית בארץ, שקודם לכן לא היו בגדר בעלי דברים למשא-ומתן על-פי תפיסת בן-גוריון. הכרתו זו התחזקה במיוחד עם היכנסו להנהלה הציונית ב-1933, כשהוטלה עליו אחריות ביצועית במדיניות הציונית, והיא שהמריצה אותו לשיחות עם מנהיגים ונכבדים ערביים.

אמנם מייד לאחר המאורעות, בתזכיר "לאינטר-נציונל המקצועי בשם ההסתדרות ולאינטרנציונל הסוציאליסטי בשם המפלגה על המהומות הערביות", שנכתב בספטמבר 1929, עדיין הוא מקיים את הנימה הישנה המורשת במחשבתו: "התפרצות ההרס והדמים לא היתה פרי התפתחותם של יחסים קשים ושל סכסוכים נמשכים בין התושבים היהודים והערבים. השנים האחרונות היו דווקא שנות התפת-חות שלווה ותקופה של אימוץ הקשרים הכלכליים בין כל חלקי התושבים בארץ"<sup>22</sup>. בתזכיר תיאר את הרווחה שבאה לערבים בארץ עקב הפיתוח הציוני: הערבים חידשו משקיהם, האריסים קיבלו פיצויים והיטיבו את מצבם. הארץ גדלה, קמה רשת עזרה הדדית של פועלים. לעומת זאת נפל על האפנדים פחד של חדירת תרבות חדשה, והוא הדין בנוגע לאינטליגנציה הפקידותית. ואולם ההבדלים הפני-

פעולתה הערבית של ההסתדרות לא הבשילה פרי הילולים לטווח ארוך, אם כי היו לה הצלחות שונות. אולם היא מעידה על רצונה הכן של הנהגת ההס-תדרות ומפריכה את טענת ההתעלמות מן השאלה הערבית שטוענים תדיר. יתר על כן, לעומת מאמציה הכושלים של ההנהלה הציונית בתחום זה היתה ההסתדרות הגורם היחיד שעשה נסיונות לקירוב ממשי עם הערבים.

בתפיסתו המעמדית דאז, סירב בן-גוריון לראות את הסכסוך בארץ-ישראל כלאומי. ב-1925 כתב: "אולם מי שרואה בניגוד הקיים עכשיו בין העבודה העברית ובין העבודה הערבית ביטוי לניגודים לאו-מיים יהודיים, המציגים את הפועלים היהודים וה-ערבים בשני מחנות אויבים מתחרים אשר הם יהודים וערבים, אינו רואה את פנימיותם ותוכנם ההיסטורי של הדברים"<sup>17</sup>. מניסוח בוטה זה עתיד היה בן-גוריון להיסוג; אחד מסימני גדולתו אכן היה הכושר לסגל את דרכו לשינויים בנסיבות הפוליטיות.

בוועידה השלישית של ההסתדרות, שנערכה ב-תמוז תרפ"ז (יולי 1927) בעיצומו של המשבר הכלכלי, בירכו גם שני נציגים של פועלים ערבים הקשורים בהסתדרות, ואחד מהם קרא לאיחוד הפוע-לים היהודים והערבים.

בן-גוריון השיב בחום, ובין השאר אמר: "לא לכם הפועלים הערבים להרתם בעגלת האפנדים במלחמתם נגד הציונות"<sup>18</sup>. וכן: "אנו מקוים שהפוע-לים הערבים, והטובים המעטים לפי שעה שבין האינטליגנציה הערבית, ישתחררו קודם כל מכל יחס של איבה אשר האפנדים בארץ זורעים סביב המפעל הציוני"<sup>19</sup>. אכן היתה זו חזרה על הנימה המרכזית במחשבתו בנוגע לדרך הפתרון שהיא ברית בין

16 אתחאד אל עמאל יצא כדו-שבועון למן אפריל 1925 בעריכתו של יצחק בן-צבי, ולמן 1926 נעשה שבועון. שם.

17 "הפועל העברי והערבי", מתוך קונטרס, מובא ב-אנחנו ושכנינו, ע' ק"ה. ולהלן: "גורל הפועל היהודי נקשר את גורלו של הפועל הערבי בארץ". שם, ע' ק"ח.

18 אמנם, באותה ועידה לא תפס הענין הערבי מקום נכבד, כנראה נוכח הרגיעה הכללית בארץ. ראה מבחר החלטות הוועידה, הפועל הצעיר כרך כ', 2.9.27, ע"ע 18-20, בו אין זכר לשאלה הערבית.

19 זכרונות, כרך 1, ע' 312.

20 ראה ש. בריימן, הערך "ההסתדרות הכללית של העובדים", האנציקלופדיה העברית, כרך ט"ו, ירוש-לים, תשכ"ב, ע"ע 58-59.

21 תיאור שאוב מספר תולדות ההגנה: זכרונות, כרך 1, ע"ע 341-360.

22 שם, נספח, ע"ע 740-750.

— צמצום סמכויות הנציב העליון ושלטון מקומי מורחב, שלטון עצמי במחוזות, מינוי חברי המועצה היהודים והערבים על ידי עדותיהם ולא על ידי הנציב העליון; ובשלישית — סוף המנדט, אסיפה מחוקקת, נציגי בריטניה ישמשו כנציגי חבר הלאומים, קנטונים עצמאיים במסגרת קונסטיטוציה — שלטון פדראלי ושני בתים, האחד שיוני והאחר לפי גודל האוכלוסיה.

את השקפתו בשאלה הערבית לאחר מאורעות תרפ"ט ביטא בן-גוריון ברוב עוצמה בנאומו בוועידת דת האיהוד של מפלגת פועלי ארץ-ישראל בינואר 1930: "בשטח הפעולה שלנו כלפי חוץ, אני רואה את הדרך להסכם עם העם הערבי כתעודה הפוליטית המכרעת, כמפתח לכל השאלות הפוליטיות". עתה מדבר הוא על הסכם — ולא רק עם הפועל הערבי בלבד. הוא יודע, שנקל לרצות בהסכם ואף לעבד תכנית לקראתו מאשר להביא לידי הסכם את הצד השני, המדמה כי אין לו עניין בהסכם, מה גם שראשי הערבים כרגע פוחדים כי הסכם יערער את מעמד שליטתם.

בראש וראשונה, ציין, מטרת הציונים היא גאולת העם היהודי: "מבלי שיקום פה עם יהודי חפשי — אין לנו כל ענין לשאלה הערבית... אין אנו רוצים להיות בארץ-ישראל יהודי-חסות של מופתי או קאימקאם ערבי. אנו מתחבטים בשאלה הערבית רק מתוך תפיסה של ציונות גדולה. הכרח היסטורי שהמוני בית ישראל יתאחדו בארץ הזאת ואומה זו תיפגש עם מאות אלפים ערבים".

לדעתו, באפשרות של הסכם עם הערבים תלויים גם יחסי היהודים עם המנדט. גורל הציונות תלוי בתשובה לשאלה הערבית. מצב של מלחמה עם הערבים פוגע גם בהם, ואילו הברכה שמביאה הציונות לארץ חלה גם על הערבים. יש לשכנעם שאין בדעת היהודים לזוז מן הארץ.

אשר להסכם, לא די כי תימצא דרך להסכם כלכלי, אף כי הוא אולי עיקר, אלא יש לספק תביעות שונות של הערבים, כולל דרישות פוליטיות. בן-גוריון סבור, כי יש סיכויים לבוא לכלל הסכם "מתוך ידיעת הקושי, אך במאמצים מתמידים ועקשניים... אך לא בהצהרות ודקלרציות". וההסכם

מיים בין המעמדות והגופים הערביים היו גדולים כל כך, שאי אפשר היה לפתח חזית לאומית כנגד היהודים גם בין המתנגדים להם, ולכן ניסו לערר שנאה דתית. בכך היו כרוכים גם אינטרסים כלכליים של החוגים הדתיים (ההקדשות). האפנדים וראשי הדת עשו יד אחת — והממשלה המציאה להם תואנה, תקרית הכותל. היישוב העברי נקט עמדה של זהירות כדי לא להפיח סכסוך דתי.

נציגי הפועלים במוסדות הלאומיים מנעו כל הפגנה וכל מעשה העלולים לסכסך בין יהודים וערבים בקשר עם הכותל. בהשפעת העמדה של הפועלים הופנו כל מחאות היהודים בענין הכותל אך נגד הממשלה, וכל הפעולה הצטמצמה אך במשא ומתן עם הממשלה ובבירור בעתונות.<sup>23</sup> כיוון שכתב לגופים סוציאליסטיים, חזר בן-גוריון לתיוה הישנה שלו בענין אחרות פועלים יהודים וערבים והעלאת רמתם של המוני הפועלים הערבים: "גם השאיפות המדיניות של העם העברי והעם הערבי היו יכולות לקבל בלי ספק פתרון רצוי עם עליתו התרבותית של ההמון העובד, ואחר הסתגלו להתיצב בעצמו בראש הנהלת ענייניו. ההמונים העובדים של שני העמים אין להם כל ענין חיוני בהשתלטות אומה אחת על השניה או בשלטון עמם על חלקי ארץ שאינם מיושבים על ידו".<sup>24</sup>

המאורעות פקחו את עיני בן-גוריון — שהתנגד, כאמור, לניפוח שאלת הכותל<sup>25</sup> — בנוגע ליכולת האלימה של המוני הערבים וכוונותיהם. בעקבות זאת העלה את הצעתו "הנחות לקביעת משטר ממלכתי בארץ-ישראל"<sup>26</sup>, ובה הציע פתרון הבעיה בשלוש תקופות — תקופת מסד, שבה תהא אוטו-נומיה מוניציפאלית לאומית לכל אחד מן העמים בארץ בכל הרמות, תוקם סוכנות ערבית בצד הסוכנות היהודית וכן מועצת שלטון יהודית-ערבית-אנגלית, כשלנציב העליון זכות וטו; בתקופה השנייה

23 שם, ע' 744.

24 שם, ע' 748.

25 ראה נאומו בענין זה בוועד הלאומי לאחר תקרית הכותל, אנחנו ושכנינו, ע' קנ"ו, בו אמר: "הכותל הוא אך ענין של התעללות פרובוקציונית מצד הממשלה נגדנו".

26 זכרונות, כרך 1, ע"ע 406—411 (פורסם גם באנחנו ושכנינו, ע"ע קפ"ח—קצ"ו); התכנית מיום כ' חשוון תר"צ.

27 אנחנו ושכנינו, ע"ע רכ"ד—רל"ג; חלקית בזכרונות, כרך 1, ע"ע 369—372.

באותה ועידה התקבלה בשאלה הערבית ההחלטה הבאה:

"הוועידה מכריזה, שכשם שמאורעות הדמים לא זיעזעו ולא הפחיתו את אמונתנו ובטחוננו בעת-יד דנו הלאומי, ולא התישו אף כמלוא הנימה את רצוננו העז להמשיך ולהגביר את עבודתנו — כך לא מוטטו ולא הרפו את שאיפתנו הכנה והנאמנה לקיים יחסי שכנים של הבנה הדדית ועזרת חברים עם העובד הערבי והעם הערבי כולו. אנו שבים לארצנו לבנות בה את חיינו ועתידנו — ואנו רואים בכל תושביה-עובדיה בנים למולדת וחברים לגורל".

המשך ההחלטה נוגע בשאלה, מיהו "העם הערבי" שאליו הכוונה. אף כי בנאומו של בן-גוריון לא היה עוד הד לכך, דבקה המפלגה עדיין, לפחות פורמאלית, בתיזה כי הפועל הערבי הוא בעל-הברית לפועל העברי:

"הרמת מצבו הכלכלי והתרבותי של ההמון העובד הערבי, הפלחים והפועלים, העלאת דרגת חייהם, שיפור תנאי קיומם, שחרורם מהתלות הממארת של הנושך ובעל האחוזה, סיוע גמרץ לכל התחלה ונסיון של התארגנות הפועלים הערבים ופעולה ארגונית ומלחמה משותפת יחד אתם לתקנת תנאי העבודה, רמת השכר, חוקת הגנת העובד, האשה העובדת והנוער העובד — יהיו קוי הפעולה של מפלגת פועלי א"י ביחסה לשכנינו הערבים. היד המושטת לשלום ולעבודה משותפת לא תרתע מכל פרובוקציה, הסתה ושפיכות דמים"<sup>28</sup>.

במועצת המפלגה באותה שנה סוקר בן-גוריון את מחדלי המדיניות הציונית בשאלה הערבית ומותח ביקורת על חוגי "ברית שלום" ועל הרוויזיוניסטים<sup>29</sup>:

"מלבדנו יש בארץ זו עוד כוח עיקרי וממשי — הערבים. מה כוחו, סכנתו ומשענו של המופתי? העם הערבי הוא הנותן חוקף למסיתים ומשטינים... יש גורם פוליטי ממש ששמו ערבים בא"י. מהגורם הזה התעלמה ומתעלמת הפוליטיקה הציונית. ביחס לגורם זה אין לנו תכנית פוליטית... לרעיון ההסכם עם הערבים קרה אסון: נטפלו לו אנשים תלושים, עקרי רצון לאומי, אשר איבדו את אמונתם הציונית, ודברי השלום עם הערבים נהפכו לשם נרדף עם התכחשות ליעוד הממלכתי של הציו-

שאליו הכוונה הוא "הסכם ממשי ושיתוף פעולה בשדה הכלכלה, התרבות והמדיניות".

לאחר שהוא מותח ביקורת חריפה — קו של קבע כמעט בנאומו וכתביו לעת ההיא — על הרוויזיוניזם מזה, ה"מסרס את התוכן הפוליטי של הציונות", ועל "ברית שלום" מזה "מפני נסיונה לטשטש את האמת היהודית. האם רצוננו רק שלום את הערבים? הוא קובע, כי גם אם לא תתקבל תכנית להסכם מייד על לב המנהיגים הערביים, שנוח להם במצב מלחמה, יש להכינה: "הערבים אנשים מעשיים. התנועה הערבית אינה עומדת כולה על פוליטיקה ואין בה כל תוכן תרבותי וכלכלי. אך אין ללמוד מגילויי הציבוריות הערבית על תכונת ההמון-גים. המומנט המכריע ביחסי ההמונים הערבים יום יום הוא לא הרגש הפוליטי אלא הצורך הכלכלי". למרות הניגוד הפוליטי, הניזון במידה רבה מגירויים דתיים וגזעיים — יודעים רוב האוכלוסים הערבים שהעליה וההתישבות היהודית מביאות ברכה לארץ; "רק חוגים מצומצמים של המעמד השליט הערבי יש להם יסוד מוצדק לחשוש... האינטרס העצמי של רוב התושבים אינו נמצא בסתירה לעליה ולהתישבות היהודית, אלא להיפך". בן-גוריון קורא לברא אל הערבים לא בכחש, אלא "בדברי אמת ושלום". הוא מטעים את הברכה שבעליה היהודית, וכופר בטענה המתנגדת לעליה יהודית כל עוד יש ערבים מחוסרי עבודה: "מפעלנו פירושו יצירת עבודה בשביל פועלים עברים, אחרת מוטב לנו להישאר בחוץ, אבל יחד עם זה אנו יוצרים בעקיפין עבודה גם בשביל הערבי".

השינויים במשטר, שיש הכרח בהם, ואשר עליהם ממליץ בן-גוריון, כוללים מתן אזרחות לכל. אין להצדיק שלילת הזכויות הפוליטיות, אך אין לערבים הזכות הבלבדית על הכל. הוא קורא:

"א. לאפשר מילוי חובות המנדט מצד הממונה (הבריטים) בלי כל הפרעה;

ב. למנוע השתלטות היהודים על הערבים או ערבים על היהודים;

ג. לשתף את התושבים בשלטון;

ד. לסייע להתקרבות ולשיתוף פעולה בין היהודים לערבים".

28 הפועל הצעיר, כרך כ"ג, 23.1.30, ע' 3.  
29 אנהנו ושכנינו, ע"ע רל"ד—רל"ז, בע"ע רל"ו—רל"ז.



אשר לפתרון, הרי בן-גוריון חולק על זכותם של תושבי הארץ כיום לקבוע את עתידה של ארץ-ישראל — לערבים זכות הגדרה עצמית אך לא זכות בעלות על הארץ ואין להם להשתמש בה לרעה:

"זוהי תמצית הויכוח הטראגי שבינינו ובין שכנינו. יש לערבים הזכות המלאה ליהנות מארץ ישראל, אך אין להם הזכות, כבעלי קניין פרטי, לאסור עלינו הנאת הארץ. הפועל הוא שנתקל ראשונה בשאלה הערבית, ועל תנועתו אחריות כלפי ההמונים, ולפיכך עליה לתרום תרומה להבנה עם הפועלים הערבים.

נראה כי לגישה הפועלית המורגלת נוקק בן-גוריון בעת ההיא בפורומים סוציאליסטיים שהוא מופיע בהם, אף כי הרגשתנו היא, כאמור, כי למן 1929 הולכת גישתו וניתקת לאט מן האמונה בברית הפועלים כפתרון לשלום. בוועידת פועלי האימפריה הבריטית, בקיץ 1930,<sup>80</sup> קובע בן-גוריון, כנגד טענות של נישול ערבים על ידי היהודים, כי יהיו דים לא יתפסו את מקום הערבים, שכן הדבר נוגד את עמדתם המוסרית. בנאומו ביקש לתלות בממשלה הבריטית את חוסר ההתקדמות לפתרון: "לצער עולי לציין שמאמצי הפועל היהודי המאורגן בא"י להביא לידי הבנה הדדית בין היהודים והערבים אינם מוצאים סיוע מצד ממשלת הארץ". הוא מביא דוגמה אות שבהן חקרה המשטרה פועלים שביקרו אצל ערבים בכפריהם, וכשהוקם הקלוב "אחוות פועלים" הוכרו כבלתי חוקי.

ראיה שבן-גוריון חדל להאמין בברית הפועלים כפתרון, מצויה בנאומו בוויכוח הסוער על "המטרה הסופית" של הציונות בקונגרס הציוני הי"ז בקיץ 1931. כאן הוא מדבר בין השאר על "הסבך ה-ערבי"<sup>86</sup> וקובע כי יש ערבים בארץ

"זכותם לחיות בארץ הזאת, להתפתח בה וליהנות מעצמיות לאומית — קיימת וברורה, כמו שקיימת וברורה זכות העם העברי לשוב למולדתו, להפריח את שממותיה ולהקים בניעת אפיו, הונג, יוזמתו ומאמציו יישוב, משק ותרבות... התנאים האור-בייקטיביים בארץ מאפשרים קיום של שתי ה-זכויות הללו. ידענו שבעבודתנו בארץ עלינו לכבד את זכויות תושביה הקיימים. ואם הפגישה הראשונה שלנו עם שכנינו היתה טראגית, לא

נות... עלינו לטהר עכשיו את המדיניות הציונית מן הפסולת הכפולה של הרביזיוניסטים וברית שלום ולאחד פוליטיקה רדיקלית — הצגת התביעות המדיניות של הציונות בכל מלוא קומתה — כלפי אנגליה, עם תכנית הסכם פוליטי כלפי הערבים".

גם בקונגרס הראשון לא"י העובדת, שנערך ב-ברלין בראשית תרצ"א,<sup>80</sup> חוזר בן-גוריון ומדגיש, כי "מרכז הכובד של מדיניות החוץ הציונית היא שאלת יחסינו אל העם הערבי, ואין זאת שאלת יחסינו אל ערביי א"י בלבד. כי לאונאת עצמנו יחשב ולאונאת אחרים אם נסיה דעתנו מערביי א"י ונשים פנינו רק למנהיגי ארצות אחרות"<sup>81</sup>. על השאלה הערבית אמר: "האמנם קיימת בארץ-ישראל שאלה ערבית, או שמא יש בה שאלה יהודית... גם אנחנו הננו מיעוט בארץ-ישראל, עודנו רק 20% מאוכלוסי הארץ, מניין לנו בעצם העוז הזה לדבר על 'שאלה ערבית'? יש בא"י עכשיו, וכן יהיה בעתיד הקרוב, שאלה יהודית בלבד"<sup>82</sup>.

וכנגד "ברית שלום": "כאן היא נקודת התחום בינינו ובין אנשי ברית שלום... אותו חלק (בהם) החשוב כי הדרך היחידה להשכנת השלום בא"י היא ויתורנו מראש על הקמת ישוב יהודי גדול... נועלים את הדלת בפני כל הבנה בינינו לבין הערבים... (הדגשה במקור) שערי השלום יהיו מסוגרים כי לא נהיה בני חורין"<sup>83</sup>. השלום ייכון על בסיס הכרת הערבים בעובדות שהעם היהודי שואף לשוב לארץ ולבנותה — והכרת היהודים בקיומם של הערבים מאות שנים בארץ. אשר לעמדת הערבים, יש ביניהם הרוצים בטבח היהודים, ויש הרוצים בהם כיהודי חסות — שתייהן עמדות שאינן מתקבלות על דעת הציונות.

ושוב לשעה קלה הנימה הפועלית, המתאימה לפורום של קונגרס א"י העובדת, הגם שבחשיבתו של בן-גוריון היא הולכת ומשתכחת בשנות השלושים. הוא מטעים, כי הפועל היהודי "שלוח מטעים ההיסטוריה להיות נושא רעיון השלום וההבנה בין העם היהודי ובין העם הערבי".

30 אנחנו ושכנינו, ע"ערמ"ט—רס"ה.

31 שם, ע' רנ"ב.

32 שם, ע' רנ"ג.

33 שם, ע' רנ"ד.

34 שם, ע' רנ"ו.

35 זכרונות, כרך 1, ע' 427.

36 זכרונות, כרך 1, ע"ע 465—474, בע' 469.

עות על משא-ומתן עם ערבים שניהלה קבוצת עסקנים (ד"ר י"ל מאגנס, משה נובומייסקי, פנחס רוטנברג, משה סמילנסקי והשופט גד פרומקין)<sup>39</sup>, כתב: "יתכן שכל דבר ההסכם אינו עכשיו בגדר של ריאליות, לא רק מפני המרירות והמשטמה שהתגברו תוך כדי המהומות, אלא מפני הניגוד הפוליטי היסודי שבינינו לבין הערבים, קודם כל בשאלת העליה... אבל נדמה לי שאין זה מן הנמנע לגמרי להגיע לידי הסכם". בין הנימוקים שהעלה לטובת האפשרות של הסכם היו פחד שני הצדדים ממלחמה, טעמים כלכליים, וכדומה<sup>40</sup>.

מכאן ואילך רואה איפוא בן-גוריון את הסכסוך

39 ראה ג. פרומקין, דרך שופט בירושלים, ת"א, דביר, תש"ו, ע"ע 325—340; מ. שרת, יומן מדיני, תרצ"ו (1936), ת"א, דביר, תשכ"ח, ע"ע 142—149; הטיס, הרעיון הדו-לאומי בא"י (אנגליה), חיפה, שקמונה, 1971, ע"ע 144—154.

40 ד. בן-גוריון, במערכה, ת"א, מפ"א, תש"ז, כרך 1, ע' 161. באותו מכתב, מיום 9.6.36, מבקר בן-גוריון את מנהלי המשא-ומתן כ"יהודים שאינם מאמינים בציונות, והם שרויים בפחד ומוכנים להתפשר על חשבון עתידו של העם היהודי. יהודים אלו רק עלולים להזיק לאפשרות של הסכם, מפני שהם יטעו את הערבים לחשוב שהעם היהודי יוותר על א"י, ועל ידי כך יגבירו העקשנות הערבים". חשוב מי ינהל מו"מ עם הערבים, וחובה עליו להיות ניהון בשתי התכונות: "א. מי שמאמין אמונה עמוקה בציונות; מי שעיקרי הציונות הם בשבילו בבחינת יתרג ואל יעבור, מי שרואה את הציונות המקסימלית כמינימום הכרחי בשביל העם העברי. ב. מי שמבין את נפש הערבי, מי שמכיר את שאיפתו הלאומית, מי שמסוגל לראות את הדברים בעיני הערבים". אין גם לגשת למשא-ומתן מתוך פאניקה. בכל מכתב מדגיש בן-גוריון את החשיבות של נסיון להסכם: "ואם יש איוו אפשרות — צל של אפשרות — אין אנו צריכים לזלזל בה" (שם, ע"ע 162—163); "אולם אין אנו צריכים להחמיץ שום הזדמנות ושום אפשרות, ואפילו הרחוקה שברחוקות". (שם, ע' 163). ובמכתב אחר, מיום 18.3.36, שם, ע"ע 163—164: "עלינו לחפש דרך של הבנה והסכם עם הערבים, אם רק יש אפשרות אחת מני אלה שהחיפושים יצליחו". וכן: "שום מאמץ לא יכבד בעינינו למען רכוש... את הגורם הזה" (ה' ערבי), ובמכתב נוסף מיום 18.8.36: "יש לעמוד על הצורך החיוני לבוא, אם רק יש איזה צל של אפשרות, לידי הבנה עם הערבים, אם גם זו לא תהיה אידיאלית" (שם, ע' 165).

ראה גם נאווו "בעקבות הויכוח", דברי תשובה ב" מועצת ההסתדרות ה"ל", 8.2.37, שם, ע"ע 175—206.

אשמתנו היא, אולי גם לא אשמת שכנינו. מאורעות אוגוסט 1929 לא היו בשבילנו אפתעה. עוד לפני 25 שנה ידענו שאנו עומדים בפני אפשרות זו. ידענו שאנו חיים על גבול המדבר ושתושבי ארצנו עוד שמרו במידה רבה על מנהגי בני המדבר...<sup>37</sup>

את עמדת תנועת העבודה כלפי שינויים קונסטי-טוציוניים בארץ ישראל מציג בן-גוריון כתמיכה עקרונית בשינויים כאלה, אך התנגדות ל"מועצה מחוקקת" שהוצעה בספר הלבן של פאספילד, שפי-רושה, למעשה, השלטת קיבוץ לאומי אחד על משנהו. ארץ-ישראל אינה כשווייץ וקאנאדה, שכן אליה קשורה זכות העם העברי המפוזר בכל העולם לשוב לארצו — זכותם של כל היהודים. המו-עצה המחוקקת פירושה סטאטוס קוו, ולמעשה — מדינה ערבית. כמובן, בן-גוריון מתנגד גם למוסר הוטנטוטי, לפיכך שולל הוא השתלטות יהודים על הערבים.

כללו של דבר, תנועת העבודה היא בעד "אומה חופשית עומדת ברשות עצמה, המכבדת את זכויות שכניה מתוך יחסי שוויון, והחיה בשלום את הארצות השכנות — זוהי שאיפתנו הפוליטית, ובדרך זו עלינו לפתור את הפרובלמה הקונסטיטוציונית של ארץ ישראל". למעשה הרי זו התרכויות במישור הלאומי וזניחת הפתרון של ברית הפועלים; אלא שאין כאן פתרון כלל, שהרי הקושי הכולל, שאין בן-גוריון מתמודד עמו כל הזמן הוא העדר תגובה חיובית כלשהי בצד הערבי, העדר שותף ליד המושטת להסכם — ומחולשה זו אין הוא יכול להימלט.

לימים, לאחר כשלון נסיונותיו בשיחות עם מנהי-גים ערבים ועם החרפת הסכסוך במאורעות תרצ"ו, חלה התמורה הנוקבת בהשקפת בן-גוריון. הוא עתיד להודות בפה מלא בניגוד הפוליטי היסודי שבין הערבים ליהודים, ניגוד המוציא אפשרות הסכם מגדר ממשות. מסקנה זו התחזקה בו משנכשלו נסיונותיו להגיע לכלל הבנה עם מנהיגים ערביים אחדים, שאליהם פנה בראשית כהונתו בהנהלה ה-ציונית<sup>38</sup>.

במכתבו שכתב בשלב הראשון של תקופת מאו-רעות תרצ"ו — ביוני 1936 — כשהגיעו אליו הידי-

37 שם, ע' 471.

38 ראה זכרונות, כרך 2, ע"ע 163—174 ועוד.

הפתרון. בנאום בוועד הפועל הציוני ב־1938 הוא אומר: הסכסוך הוא בין העם היהודי, בגלל מצבו המיוחד, ובין העם הערבי. "העם היהודי בארצו היה מוצא דרך בנקל אל שכניו הערבים. אך לעם היהודי המנותק מארצו ורוצה לבוא אליה לא קל הדבר למצוא דרך של הבנה לערבים, הרואים את עצמם בעלים יחידים לארץ זו. אין הם מודים בוכו־תנו למולדת — כי בעיניהם זו מולדת שלהם...".<sup>41</sup> ממצבו של הסכסוך מתחייבת הפיכתו להתנגשות אֶלימה — שלב שהוא חוץ למסגרת דיונונו.

במישור הפוליטי כבלתי נמנע; הריהו ניגוד יסודי, הגם שלטווח ארוך אולי הוא ניתן לפתרון. ממילא, עם שהוא מוסיף להכריז על החשיבות שבהשגת הסכם, עיקר מאמציו קודש לביצור הכוח היהודי.<sup>41</sup> יתר על כן, במודע הוא נסוג מהפתרון של ברית עובדים. בהרצאה במועצת ההסתדרות ב־1937 הוא מודה במפורש, כי לפני שלוש־עשרה שנה טעה באמרו שיש לחפש דרך לעובד בלבד ולא לאפנדי; שהרי העובד עדיין אינו בהנהגה הערבית, ואין בידי היהודים לקבוע מי יהיו נציגי העם הערבי.<sup>42</sup> לאט הופך הסכסוך בתפיסתו לקשה ביותר, כמעט נמנע-

41 ראה י. דוניץ, "עקרונות יסוד בתפיסתו הפוליטית" בטחונות של בן־גוריון והשקפתו על הסכסוך הישראלי־ערבי, מדינה וממשל, כרך א', חוב' 1, ע"ע 60—70. בע"ע 70—76 מנתח המחבר את תפיסת ה־סכסוך אצל בן־גוריון ומסיק כי מאז 1936—1937 ראה בן־גוריון את הסכסוך כבלתי נמנע, אם גם לא ברמה ההיסטורית.  
42 כמעריכה, כרך 1, ע' 165.  
43 שם, ע' 210.

41 ראה י. דוניץ, "עקרונות יסוד בתפיסתו הפוליטית" בטחונות של בן־גוריון והשקפתו על הסכסוך הישראלי־ערבי, מדינה וממשל, כרך א', חוב' 1, ע"ע 60—70. בע"ע 70—76 מנתח המחבר את תפיסת ה־סכסוך אצל בן־גוריון ומסיק כי מאז 1936—1937

# אנגוּמִי

גיאורגוס ספריס

תרגום שמעון הלקין

הִיא רָחֵב הַמִּישׁוֹר וְשֵׁטוּחַ. מִרְחוֹק נִרְאָה  
סְחָרוֹר יְדִים חוֹפְרוֹת.  
בְּשָׂמִים – הָעֲנָנִים עֲקִימוֹת מְרֻבּוֹת, פֶּה וְשֵׁם  
חֲצוּצָרָה זֹהֶבָה וּמִוִּירֵדָהּ. עֲרֵבִית.  
בְּעֶשֶׂב הַדְּלִיל וּבִקְוֹצִים שׁוֹטְטוּ  
מִשְׁבִּים עֲרֻטִּילָאִים שְׁלֹאֲחֵר הַמָּטָר. בּוֹדָאֵי יֵרֵד גֶּשֶׁם  
שָׁם מִהֶלְאָה עַל רֵאשֵׁי הַהָרִים הָעוֹטִים צִבְעֵ.

וְאֲנִי מִהֶלֶךְ אֶל מוֹל הָאֲנָשִׁים הָעוֹבְדִים,  
גִּשְׁמִים וְגִבְרִים עִם הַמְּכֹשִׁים בְּתַעֲלוֹת.  
הִיְתָה זֹאת עִיר עֲתִיקָה, חוֹמוֹת, רְחוֹבוֹת וּבָתִּים  
הִסְתַּמְנוּ כְּשִׁרְיִים מְאֻבָּנִים שֶׁל קִיקְלָפִים,  
אֲנֻטוֹמִיָּה שֶׁל עֲצָמָה מְדֻלְדֶּלֶת תַּחַת עֵין  
הָאֲרִכְיֹאוֹלוֹג הַמְרַדִּים בְּסֵם אוֹ הַמְנַתָּה.  
צִלְמֵי־רְפָאִים וְאֲרִיגִים, תַּעֲנוּגוֹת וּשְׁפָתַיִם – מִהֶתְכִּים  
וְרִיעוֹת הָעֵמֶל פְּקוּחוֹת לְרוּחָהּ  
מִנִּיחוֹת שְׁיוֹפִיעַ, עִירִם וְאֲדִישׁ, הַקֶּבֶר.

וְנִבְטָתִי אֶל הָאֲנָשִׁים הָעוֹבְדִים  
הַכְּתֻפִים הַנִּטְוִיּוֹת וְהַזְרוּעוֹת הַמְּכִישוֹת  
לְפִי קָצֵב כְּבֵד וּמְהִיר בּוֹז דְּמַמַּת־הַמּוֹת  
כְּמוֹ עוֹבֵר בְּחֶרְבוֹת גְּלָגֶל הַגּוֹרֵל.

פְּתָאֵם הִיִּיתִי מִהֶלֶךְ וְלֹא מִהֶלֶךְ  
הַבְּטָתִי בְּצַפְרִים הָעֵפּוֹת, וְהֵן מְשִׁישוֹת,  
הַבְּטָתִי בְּאֵוִיר הַשָּׁמַיִם, וְהוּא אֲחוּז־פְּלִיאָה  
הַבְּטָתִי בְּנוֹפּוֹת הָעֵמֶלִים, וְהֵם נִדְמוּ  
וּבְתוֹכָם מְרֹאֵה־פָנִים מְטַפֵּס בְּמַעֲלֵה הָאוֹר.  
הַשְּׁעָר הַשְּׁחוֹר שֶׁפֶךְ עַל הַצְּנֹאֲרוֹן, הַגְּבִינִים  
הִיְתָה בָּהֶם רְפוּף הַסְּנוּגִיָּה, הַנְּחִירִים  
מִקְמָרִים עַל גְּבִי הַשְּׁפָתַיִם, וְהֵנוּ  
הַפֶּשֶׁל מִתּוֹךְ הַיְגִיעָה חֲשׂוּף  
עִם אוֹתָם שְׂדִים לֹא־בְשָׁלִים שְׁבַע־לְמָה,  
מְחוּל חֲדַל־גִּיעַ.

וְאֵי הַשְּׁפֵלְתִי עֵינַי לְצַדִּיקִים:  
 נְעֻרוֹת לָשׁוּ, וּבְצֶעֶק לֹא נִנְעוּ  
 גָּשִׁים טָוֵה, וְהַכִּישׁוּרִים לֹא סָבְבוּ  
 הַצֶּאֱזָן הַשָּׁקִי, וְלִשְׁוֹן נִצְבָּה  
 עַל פְּנֵי הַמַּיִם הַיְרֵקִים שֶׁהָיוּ כְּמוֹ יִשְׁנִים  
 וְאִישׁ־הַשָּׂדֶה דָּמַם עִם דְּרָבֶן־הַבְּקָר הַמּוֹנֵף.  
 וְשִׁבְתִּי וְהַבְּטַחְתִּי בְּגוֹ הַלְוָה כְּשֶׁהוּא עוֹלָה.  
 כָּבֵר נִקְבְּצוּ רַבִּים, נְמָלִים,  
 וְהַכּוֹהֵן בְּרָמְחִים וְלֹא פָצְעוּהָ.  
 עֲכָשְׂוֵי נִגְהָה בְּטֵנָה פֶּסֶהָר  
 וְסִבְרַתִּי שֶׁהַשָּׁמַיִם הֵם הָרָחֵם  
 שֶׁיִּלְד אוֹתָהּ וְשֶׁב וּלְקַחְהָ, אִם וְתִינּוֹק.  
 רַגְלֶיהָ עֲדִין הָיוּ מְשִׁשׂוֹת

וְנִעְלָמוּ. מִיָּן עָלֶיהָ לְמָרוֹם.

הַעוֹלָם

שָׁב לֵהָיִת כְּשֶׁהָיָה, שְׁלָנוּ

עִם הַזְּמַן וְעִם הָאֲדָמָה.

רֵיחוֹת אֶשֶׁל

הַתְּחִילוֹ רוֹחֵשִׁים בְּמִדְרוֹנוֹת קְדוּמִים שְׁלֹזְכָרוֹן

חִיקִים בְּתוֹךְ עֲלִים, שְׁפֵתִים רְטֹבוֹת.

וְהַכֹּל הַתִּיבֵשׁ בְּכַת אַחַת בְּמִשְׁטַח הַמַּיִשׁוֹר

בִּיאֹשׁ הָאֶבֶן בְּעֶצְמָה הַאֲפֵלָה

בְּאֶתֶר הַרִיק עִם הַעֶשֶׂב הַדְּלִיל וְהַקּוֹצִים

מְקוֹם שֶׁהַחֵלִיק בְּלִי־שִׁים־לֵב נִחַשׁ,

מְקוֹם שֶׁמוֹצִיאִים הַרְבֵּה זְמַן פְּדֵי לְמוֹת.

## אחר הצהריים באנגומי

אבאנגלוס ל. לו-אי-זוס

ימים קודם עלה על דעתי, שנסע לאנגומי, מקום שהחוקר הצרפתי, קלוד שיפר, עסק בחפירות. יצאנו איפוא בשעה מוקדמת אחר־הצהריים לדרכנו אל אנגומי. אך עברנו את הכפר והתחלנו לטפס במעלה הרמה, הצופה על פני הצד המזרחי של מקום־החפירות, ראינו את האנשים חופרים. המכונת עצרה בפאת הדרך וגיאורגוס (ספריס) שם פניו אל האוהל, מקום שעמד שיפר. אני ומרו גלווינו אליו, כשאנו מפגרים הרבה אחריי, וכשפתח גיאורגוס בשיחתו עם החוקר, עשינו שנינו דרכנו אל האנשים החופרים והסתכלנו בחברות. העובדים נחלקו לשני צוותים: אחד של גברים, אנגומיטים חופרים שכמו אחד, והשני של נשים מאנגומי, שהיו גורפות.

רגע אחד נפנתה דעתנו אל זוג רגלים יפות נראות מאחוריהן, גורפות כפופות, ואני ומרו הסתכלנו זה בזה, וללא שנדבר וללא שנידבר, עשינו סיבוב גדול, כדי לראות את האשה גם מפנים. ברגע שהגענו אל מפניה, הזדקפה לפוש מן הגריפה, ובהתרוממה ראינו את כל יפייה ותפארת־עמידתה. בינתיים כבר חטף גיאורגוס שיחה קלה עם שיפר והארכיאולוגים האחרים, והנה הם הולכים ובאים אל מקומנו. אז ירדנו אני ומרו לקראתם, ואחרי ההכרזות ההכרחיות — התחכמתי למשוך את גיאורגוס עמנו ושבנו והלכנו יחד למקום שם ראיתי לראשונה אותה אנגומיטית מאחוריה, ללא שאמר לו כלום. כשהגענו אל הנקודה, לערך, שבה נעצרנו אני ומרו קודם, עמדתי להדליק סיגריה וראיתי את גיאורגוס נותן דעתו על האנגומיטית עם הרגלים היפות, כשהיא גורפת. הוא עמד מסתכל זמן־מה ואחר כך נפנה יחידי ועשה אותו סיבוב שעשינו קודם שנינו, אני ומרו, כדי שיראה אותה מפנים. אני נשארתי במקומי מעשן ובעיני ליוויתי את גיאורגוס, כשהוא מתנגף ונמדד באבנים לעשות את סיבובו. כשהגיע אל מפניה, הזדקפה הצעירה לפוש כבראשונה ואז ראיתי את גיאורגוס מתבונן בה! עמד שם כמה זמן, מהרהר ומתבונן. אחר כך פנה אל האנשים, הילך שוב הילוך־מה, נעמד, הביט אל ההרים במערב, ושם פניו אלינו באי־אומר. אמרנו שלום לארכיאולוגים והלכנו אל המכונת לשוב הביתה.

הרבה שבועות לאחר כך, כשחזר למקום כהונתו בבירות והתחיל שולח לי בכתיב־יד את שירי הילקוט "... קפריסין מקום שגור עלי (אפולון)", את "סלמיס של קפריסין", את "שלושת הפרדים", ועוד, זרקתי כאגב שיחה באחד מן המכתבים שכתבתי לו את השאלה: "אשר לאנגומי עדיין לא כלום?" והתשובה באה בדואר חוזר: "אנגומי משימה גדולה היא".

הרבה זמן לאחר מכן פגשתי בנמל לימיסוס, באינה "אכיליאוס", את אנטוניו, שסיפר לי על שיר מופלא של ספריס שקראו באזוניו, "אנגומי", וכעבור ימים אחדים הגיעני גם כתיב־היד של השיר.

כשחזר ובה בשנה השניה, רצה שנסע עוד פעם לאנגומי באותו זמן שנסענו לשם בראשונה. נסענו, אך האתר היה שומם, תקופת החפירות כבר נגמרה. הוא הילך קצת יחידי שוב, חזר והסתכל באתר ובהריסות. כדי רגע שמעתיו ממלמל, שאי שם היה ענן רוד. חורגנו אל המכונת ושבנו הביתה ...

... בוודאי קוראים לה: אנדרומאכי ...

"מי כמוך בעל גבורות ומי דומה לך מלך ממית ומחיה" — הניגון הנוגה, מלא ערב ואבק שחור, עמד רגע כמקשיב לעצמו ומיד נתעשת וניגר במין מונוטוניות דלה. המעילים המפוספסים נעו בחיפזון כגלים מבוהלים העומדים להיכלא.

והצריף נגדש פתע אפלה אחרת, אפלה חמה. כמה מלים עוד גותרו מהתפילה והן גשרו מפיותיהם של האנשים כגרגרי חיטה אל תוך שקים צרים. ליד הפתח נמתח צל צנום. אך איש לא נכנס. אור הערב הלך והתעבה. זכוב תועה התלבט על רשת החלון, ואדם בעל עורף רחב התכופף וקשר את שרוד בעלו.

התפילה תמה ואת הספסלים הזיוו בחריקה אל הקיר. הנעלים ננעצו ברצפת העץ כמסמרים בקורות רקובות. האנשים הצטנפו ליד הפתח הצר ויצאו אחד אחד. האפלה החמה מחקה מסברם כל יחוד.

ובצריף החרור והריק צנחו שיירי המלים כפית. הספסלים הלכו והתכסו פקעות אפלה. קירות הפח נמתחו כצלעות והשמיעו חריקה ריקה.

"היש קרח בארגז", שאל איש.

"אין. הכל נמס", אמר בעל הקיוסק.

"תן לי מים".

ובעל הקיוסק משך והעלה מתחת לאצטבה ג'ריקן צבאי ומוג לכוס מים צבעוניים.

האיש שתה, שילם והלך.

ולפתע בקע מתוך האפלה טרטור מאומץ של מנוע חלש. הטרטור הלך וגבר, הרחר, פלט קצת אנחות יבשות ונבלם. ומיד נראו כמה אנשים נחפזים גוררים שקים. והתנועות החדות נתפרדו לעשרות ידיים. השקים סירבו משום מה להיכלא במסתורם החדש.

כל התנועה הבהולה הזו לא נמשכה אלא רגע. האנשים שוב עמדו בפתחי הצריפים, עישנו סיגריות, המירו שטרות בשטרות במין מישוש כבד. חשד היה שרוי ביניהם. הדבר ניכר היטב במעילים. המעילים הדקים נראו עתה כחורפיים. משום הכיסים הכבדים. אל תישבע, ממילא אינני מאמין לך, אמר אחד ותחב את צרורו לכיס.

"וטרינר, קרא הזקן, עזור לי לחבוש את הרגל".

מיכאל ידע את הפצע היטב. היתה זו גומה עמוקה שמוגלה ודם פעפעו מתוכה זה חודש. מיכאל הסיר את השמיכה והחליף את התחבושת. המגע עם הרגל הכחולה לא הרתיעו עוד. הוא חש קירבה חמה אליו.

ליד מיכל המרק עמדו כמה אנשים ולגמו מן הפנכות. הם נראו צנומים ליד המיכל הצבאי המגושם. האפלה דבקה בפניהם כתחבושות שחורות. הערב חלקו לבן טרי.

שוב היתה דממה. לחשיו הכבושים של הזקן נטפו כפצעו. לא נשמע קול. פתיית האפלה צנחו לאט וריחפו על פני הקרקע. מן ההרים החשופים בקעו שני פסי אור צובטים.

בלילה הביאו המבריחים זמרת. שוב החלה אותה תכונה חפוזה, שוב גררו מיטות וחבילות. ואל הצריף נאספו גברים, נשים, נערות בשמלות קיץ פרחוניות ונערים שבגרו פרע בזמן המלחמה. הזמרת עמדה בחוץ לבושה שמלה אדומה והסתודדה עם שני גברים. היא צחקה בקול ועשתה גינונים של שחקנית.

הילדים סירבו להשאר לבד בצריף השכן. האמהות רגזו, חרקו שיניים. הילדים בכו, יללו, רקעו ברגליהם על קירות הפח. לבסוף נמצאה תחבולה, אחד המבריחים הביא חבילה של ממתקים ומיני צעצועים פלאסטיים, הילדים עטו על השלל ובכייתם שככה. הצריף היה עתה מלא עד אפס מקום. הזמרת שרה, דילגה על חבל, התערטלה, היתה סוס, ציידת, נמרה עצלה, ליטפה את ראשי הגברים בשורות הקידמיות. הצחוק היה רם. אי אפשר היה למנוע מהילדים את המראה. הילדים טיפסו בחלונות, נצחו בקורות. הקהל היה משולהב. העבירו בונבוניירות מיד ליד, כבני משפחה שלאחר שנים של אי-הבנות שוב מצאה עצמה.

הזמרת עשתה בקהל כבתוך שלה. לבסוף חטף אותה האמרגן, עטף אותה במעיל צבאי והעלה אותה על הגיפ. האנשים החלו להתפור. שוב החלה גרירת החפצים, החזירו את המיטות ואת המזרונים. צריך להביא אותה כל יום, אמרו הגברים. הנערות צחקו בקול. נעוריהן הכמושים ניעורו. האפלה הוארה באורות קטנים. מישוהו קרא: מצאתי ערימת עצים בואו נעשה מדורה. האנשים רצו בזריזות עלגת.

הזקן שכב פרקדן על המטה וצל הנר מתפרק על פניו הצהובים. עיניו עצומות היו. אך הוא לא ישן. רגלו הכחולה, החשופה, נשמה בכבודת.

לפני ימים לא רבים היה זקן ער, אמיץ ומלא יוזמות. עתה לא נותר ממנו אלא רגלו הנושמת. מיכאל התקרב וקרא: מר ברונפמן. ברונפמן לא זע. החיוך הדק שריחף על סנטרו נקמט כלפי רקותיו. הרקות זעו קמעה. מיכאל הסיר את נעליו ושכב לצידו. מעשי הלילה הלכו ונפרשו לבגד עיני תמונה אחר תמונה: התפילה, האפלה בצריף הסמוך, ידיו האדומות של בעל הקיוסק, ההברחה והזמרת. התמונות עברו לאט כמוגדלות מעט וכמשוחות בששר. והעצבות החמה, המרירה, שהצטברה בו כמו נפוגה. הוא חש שוב את הקירבה אל האישי השוכב לצידו, כמו היה עתה העורק הפעום של הילה.

הזקן פקח את עיניו ואמר: הבא לי, בבקשה, כוס מים.

הזקן גמע את המים ואמר: קח את הדולרים. אתה שמרת עלי כל הזמן.

מיכאל הושיט את היד. המחשבה כי הזקן נפרד ממנו בהכרת תודה הפעימה בו פחד סמוי. הרגל החולה, שהיה חובש אותה פעמיים ביום חודש תמים, רגל זו קרובה היתה אליו כגופו. לפני כחודש ימים כבר היה גורדיגו כתוב בפתק דק. כבר אז ברור היה שלא יאריך ימים יותר מחודש. והחודש בא אל קיצו. אך היה זה חודש גדוש מאד. הזקן סיפר לו על נעוריו על נישואיו, הרהורים שלאחר הכל. צלילות היתה באורח דיבורו. כאילו לא המות שוכן בתוכו אלא כבר חי הוא חיים אחרים. המרפאה ריקה היתה באביב ומיכאל ישן לצידו. פעמים היו השיחות נמשכות עד מאוחר בלילה. וכשניעור מיכאל כבר עמדו ארבעת האלונקאים ליד מיטתו של הזקן. הזקן שכב נינוח ורגלו החולה מכוסה. מר ברונפמן, רצה לפנות אליו. אך עמידתם הקרה של האלונקאים חמסה מפיו את המלים.

"מת", אמר אחד מהם.

"מת במנוחה", אמר חברו.

הם עטפו את הגופה בזריזות והעלו אותה על האלונקה. אור הבוקר החד לא העיר את האנשים

משנתם. כמה קשישים עמדו ליד מיכל המרק ובראותם את האלונקה הפכו את פניהם. הטכס היה קצר. האלונקאים קברו אותו בלא אנחה. אחד מהם אמר קדיש באותה נעימה חדגונית כפי שהתפלל אמש. אחר ביקש מחילה. לאחר הקבורה הושיט מיכאל לאחד מהם את הדולרים.  
האיש נדהם ושאל, "בשבילנו".  
"בשבילכם".

לאחר כשעה ישבו האלונקאים ליד הקיוסק, פרסו נקניק ושתי ברנדי. הם ישבו בלא להחליף מילה. בעל הקיוסק שאל, אם להכין כוס קפה והם הנידו ראשיהם בחיוב.

## ב

חודש מאי הביא עמו את המשבים הראשונים, הלוהטים. בעל הקיוסק חישב ומצא כי בלא אביזרים לא יוכל לנהל את הקיוסק ויצא לנאפולי. למחרת הופיע עם סנדר עמוס שולחנות בית ישנים, כסאות קש, שרפרפים וכלי אוכל לרוב. והקיוסק המעורטל התעטר פתע ברהיטי בית חמים. האנשים השתאו: הרי זה בית הבראה.

דומה, רק עתה אפשר לסקור את הסביבה: היתה זו כפרת ארץ שוממה, שבזמן המלחמה הקים בו הצבא האיטלקי מחנה ארעי. לאחר המלחמה נעזב המקום. כמה ג'יפים ישנים, קורות אימונים והרבה קובעי פלדה התגלגלו על הארץ — עדות לחיים שרחשו כאן לפני התבוסה. החול ומלחי הים השלימו בחודשי הנטישה את החורבן. נותרו הצריפים, גם הם חרויים וסדוקים.

העינים טרודות היו לעת עתה בעניינים אחרים. בעל הקיוסק — בקיוסק, הסוחרים — באגירת סחורה, רק הוטרינר בטל. מיטתו השקועה של הזקן עמדה בפניה כחפץ חולה שפסק להיאנח. האנשים הבריאו כבנס ותשוקות החיים גרפו אותם לאורך הדרכים, אל הכפרים והאסמים.

לומפ, שלפנים היה סוחר מכובד בעירו, גבוה ויודע הליכות גימוסים, מצא אשה מקומית תוססת והביא אותה אל המחנה. הם התגוררו בצריף עזוב ליד החוף. לומפ קנה לו חיש מהר אוצר לא מבוטל של מלים איטלקיות.

אחר הצהרים היו מופיעים בקיוסק, שהלך ונעשה דומה לבית-קפה פרובינציאלי עם גראמפון וריחות טיגון חריפים. היה נוהג בה מנהג גברת בבקשה ותודה, כפי שהיה רגיל כנראה בימים עברו.

בשעות הבוקר היו מתרחצים בים, ובצהרים היו מטגנים דגים. היא היתה, כמסתבר, בתו של דייג וידעה פרק בטיגון. אחר הצהרים היו משחקים טניס. לומפ, בשנות הארבעים לחייו, נראה פתע צעיר מגילו. היא היתה פשוטה ויפה ולומפ חי את הימים מתוך התמכרות ומתוך שכחת עצמו. סטלה היה שמה.

הסוחרים היו אומרים, ראו את לומפ. הצליח להשתנות כל כך יפה. ההצלחה מאירה לו פנים. לומפ לא הגיב. שקוע היה באהבתו עד צואר. מובן, היו גם צדקנים שאמרו, עברנו את המלחמה כדי שלומפ יוכל ליהנות משיפחתו. כן, יש תכלית לכל.

וסטלה לא היתה פשוטה כל כך כפי שדימה. היתה שואלת אם אמנם אמת כל שמספרים העתונים על סבלם של היהודים. איזו רוחניות חרותה על מצחם, ושמה היא טועה. לומפ היה מתחמק משאלותיה בבדיחה או אומר, אין הם שונים מיתר בני אדם.

"האם קללה רובצת עליהם".

"קללה, תמה לומפ, כלום ניכר עלי דבר".

"אינני מבינה".



ובערב יוצאים היו להצגת בידור. במחנה הופיעו אז: קוסמים, להטוטנים, רמאים שהציעו השקעות מפוקפקות, חווי חזיונות שניבאו חורבן, מלחמת עולם שלישית, אבדון וגיהנום. לצידם בדרגים שכורים שמכרו את בידורם בזול. סטלה היתה אומרת, כי יש כאן קסם בערב. לומפ היה אומר, שמצויים כאן אנשים משכילים: וטרינר עם דיפלומה, עורך דין עם דיפלומה, כמה בסוחרים שגמרו ליציאום פולני, ואפילו רב. סטלה לא תפסה את הענין מעיקרו. היא תיארה לעצמה את היהודים באופן אחר. רויס, נמוכים ושקועים בהתבוננות. בדמיונה היו סיפורים שקראה בעתונים, דרשות ששמעה בילדותה בכנסיה, ודברי אגדה שהיתה מספר לה אביה בלילות החורף.

לומפ היה אומר במין אבירות מעושה, שהיהודים הם עם גדול, מלא הוגים וממציאים, חכמי רפואה, שבנדודיהם העבירו לא רק סחורה אלא בעיקר רעיונות וצלמים. כלפי חוץ, גכון, הם משונים. סטלה פסקה לשאול, מרבה היתה להתבונן ולמבטה היתה חדות מיוחדת. ובינתיים לבש הקיוסק פנים של קבע. נוצרו פינות. הסוחרים, המבריחים, העניים המצפים לחסד. נערים ונערות בשלל צבעים. הגוינט שלח לכאן ארגונים עם בגדים ישנים. לפעמים בערב נראה המקום כמסיבת רעים.

באותה עת עוד באו אחדים מן הסוחרים אל התפילה, אך המנין הלך והצטמצם. האנשים ביכרו את הישיבה בקיוסק. הימים חמים היו וארוכים. והזמן החדש, שנפרש לאורך שעות רבות, גדוש היה עשייה. בעל הקיוסק גרף הון.

השמש משלה בלי מצרים. החוף המה מקולות אדם. טיגנו דגים, ובסמוך לחביות הבירה נשתרך תור ארוך. ליד מיכל המרק, שהגיע בכל יום במועדו, צבאו רק קשישים וילדים. איש לא גמל להם חסד עוד. הם נעזבו.

לומפ ואהובתו הדרימו. הוא רזה, עורו השחים, דומה היה לבעל-אחווה מקומי שהשנים מחקו מעל סברו את תווי הגיל. פעם בשבוע היה מופיע במחנה להצטיד במוון. הסוחרים היו שבים ומתפעלים מהשתנותו המוצלחת. לומפ לא שאל, היכן ומתי וכדומה שאלות בהולות שלא פסקו. ובהמולה גדחקו כתמיד גם כמה חווי שחורות, אנשים מרים שהטבילה בים עוררה בהם את טירוף-דעתם הסמוי. אך מכיון שההמולה היתה רבה ובללו הקולות זה בזה לבלי הכר. מזונות לא חסרו. משאית הגוינט פרקה לעתים שימורים וביסקויטים. המחסנים היו מלאים. ואף על פי כן היתה ההרגשה כי היציאה היא בלתי נמנעת. אין זו אלא שאלה של זמן.

"תני לי לצאת. למה את כובלת אותי?"

"אשתך אני, לא כן."

"כלום עזבתי אותך בשעת צרה. כלום לא הייתי עמך ביערות?"

"ועכשיו?"

"ועכשיו רצוני ללכת."

"ומתי תשוב?"

"אינני יודע בעצמי."

כך היו נפרדים הזוגות. הצויים העתיקים של מותר ואסור לא הועילו עוד. הרב החולה זעק וזעק עד שחדל. רוחות רעות גרפו את האנשים כאילו לא אנשים הם אלא מוץ.

גם בבקתתו של לומפ שהקים במו ידיו לא שכנה תמיד השלווה הגמורה.

"במה אתם מאמינים?", שאלה סטלה ברכות. היתה זו כמובן סקרנות של זר, אבל גם איזה חשד

סמוי, אף שלומפ העמיד כל הזמן פנים כאילו אין עולמו אלא שעה של גחת.

במה שכל האנשים מאמינים, אין אנו שונים מהם. היה משיב. המכנסיים הקצרים, הלבנים, הלמו עתה את גופו הרזה. תנועות גופו לוטשו וידינו נעו בוריוזות. את כדורי הטניס היה קולט במעופם בדייקנות.

"מה המיוחד באמונתכם", הוסיפה במין כובד ראש.

"המיוחד, התכופף לומפ ונשק את ידיה, המיוחד, שאלה זו צריכה היית להפנות אל סבי. הוא היה רב. רב גודע. הוא ידע את כל סודות אמונתנו על בורין".

"ואתה".

"אני שמי לומפ ואני אוהב את סטלה".

היה בו הכשרון להטות את שאלותיה אל ערוץ קל וחמקמק. אמת, שאלות רמות לא העסיקו אותו בצעירותו. בנעוריו היה זמן מה קומוניסט, השתתף בשתי הפגנות, אך כיון שהדבר כרוך היה בהסתכנות ואמונה בקומוניזם לא היתה בו, פרש מכל פעילות פוליטית. באותה עת מת אביו והוא קיבל לידו את עסקי הטבק הגדולים ושקע כולו בעולם העשייה. לאחר מות אביו התרחק ממצע עם יהודים. ורק ביערות, שלא מרצונו, פגש בהם שוב.

סטלה היתה מספרת על עצמה בחפשיות. האב העניק לה אהבה לטבע, לדממה. הכומר הסגפן נטע בה את האמונה באלהים. האם היתה אשה משונה, עירונית במנהגיה, ולא סבלה את ריחות הכפר. ההורים התגרשו והאם מתגוררת בנאפולי.

לומפ היה מאזין לקולה כלפכפוכו של מעין חיים.

ממסתור זה אפשר היה לראות את המחנה בבהירות. יומם ולילה המה כיורה רותחת. משאיות באו ויצאו. בעל הקיוסק קישט את דפנות הסככה במגורות. ובנשוב הרוח היו ריחות הטיגון החריפים מגיעים עד לכאן.

"אתם חיים כבשבת. לא כן".

לומפ צחק: "קירתי, המון מקרי, עוד מעט ויתפורו, רק אנחנו נישאר.

"ומה יאמר הרב. אין לו השפעה".

"הרב חולה".

לפעמים היו חוזרים יחד אל המחנה. סקרנותה של סטלה לא פגה:

"מי אלה".

"מבריחים".

"ואלה".

"סוחרים".

"הכל כאן לא חוקי".

"במידה רבה".

"מזור, אמרה סטלה, לי הם לא נראים כעוברי חוק. הייתי פעם רוצה לראות את הרב".

"איש חולה".

וכדי להפיס את דעתה קנה לה בגדיים, נעלי טניס, גרבי ניילון ושמלות. הכל תוצרת חוץ. סטלה שמחה אך לא באופן שאשה שמחה כשמביאים לה בגדים.

הדבר חרה לו במקצת. לומפ לא הבין או לא יכול להבין. הים, הבקתה, ועל כל אלה סטלה, העניקו לו מין אושר שלא ידע מימיו. פעמים חש שקיומו דל כנוצה. החיים האמיתיים בתגלמו בסטלה. כל עוד מצויה עמו סטלה יחיה.

בלילה היתה סטלה פורשת הצדה כורעת על ברכיה ומתפללת. לומפ ידע פתע, כל שהיה בו מת. ייתכן שאין הוא אלא גלגול, צל שנטפל רגע לגוף חי.

## ג

ערב אחד אמרה לו סטלה בשקט, כדרכה: מחר אני יוצאת.  
"לאן".

"לכפר הסמוך. בכפר הסמוך יש כנסייה".  
"להתוודות".

"כן".

רגע אמר בלבו לעכב אותה, אך מבטה היה ישר כאדם היודע את המוטל עליו. השכם בבוקר קמה, לבשה את השמלה הלבנה, את נעלי העקבים ולומפ גישק את ידיה. הוא רבץ לפתח הביקתה ועקב אחר התרחקותה. העצב חלחל בו. הסירה הקטנה, הרשתות, הכיריים, החפצים המעטים שסטלה הפיחה בהם חיים, היו פזורים עתה כגופים בלא נשמות. המחשבה כי סטלה נמלטה ולא תשוב אליו הבהילה אותו מרצו. הוא קם. תחילה ביקש ללכת אל הכפר אך מיד התעשת ופנה אל המחנה.

שמש הבוקר כבר קדחה בשוחות הריקות. האנשים נהרו אל הים, בהולים. נשים, גברים ונערות שזוה עתה יצאו מאלמוניותן. לומפ הכיר אותם בשמותיהם. השנים ביערות עשו את האנשים קשובים זה לזה, לא תמיד קרובים.

"אין אתה מאמין לי".

"כלום אין אתה מאמין לי".

"מה אני צריכה לעשות כדי שתאמין לי".

המלים הישנות, הויכוחים הישנים, שעברו יבשות וימים ריחפו כאנשים עירומים אלה שיצאו בהולים לבקש את מגע הים. בעל הקיוסק טרח לשוות לקיוסק מראה של רעננות ולחלח את דפנות האברזין הרפויים במים.

בא מיכאל ולומפ שמח בו מאד. שניהם עשו פעם את כברת הדרך הנוראה אל עצמם. לומפ מהמזרח והוטרינר מהמערב. שניהם למדו אצל הרב ביער. ושעות אלו, בקיץ הארוך, בין אימה לאימה, לא יימחו מהזכרון. יחד גם למדו יידיש. היו אלה ימים של אמונה. אם פגה האמונה לא פסקה הידידות. מיכאל לא שאל היכן סטלה, ולומפ התעניין בשלומה של הרב. מאז באה סטלה אין הוא מעז להראות עצמו לפני הרב.

"האם שאל עלי הרב" ?

"שאל".

מיכאל סיפר על ימיו האחרונים של ברונפמן, מורם לאידיש. בשעתו הבטיחו לו כי ידברו ביניהם אידיש. כמובן, לא עמדו בהבטחה.

הוטרינר, הוטרינר, נשמע קול קורא. ומיכאל קם וחש אל המרפאה. שוב ריטה, שוב התקף הקצרת. החבורה כבר נאספה. מי בחלוק ומי בפיומה ומי בגדים אמריקניים מפוספסים. אין שבוע בלא אזעקה. פעמים דומה שכך תנהג ריטה כל ימי חייה, כדי שידיה לא יתרחקו ממנה יותר על המידה. אי אפשר לה בלא מעט תיאטרליות. זה נחוץ לה כאויר לנשימה. ברבות השנים קיבלו התקפי הקצרת של ריטה סדר מסוים. ריטה נתקפת, האנשים נזעקים, הוטרינר מפיח בה רוח חיים, היא מתאוששת, בודקת אם כל ידידיה אכן נזעקו, היא נושקת מצחו של מיכאל ואומרת לו: הוטרינר שלי, המושיע שלי.

"הרי זה לומפ. לא כן. כלום עוד זוכר אותנו. בכמה התקפי אסטמה נעדרת. בשלושה נדמה לי".

לומפ היה נבוך ומרוב מבוכה אמר: הרי אני כאן.

"נכון, עכשיו אתה כאן", אמרה ריטה מפויסת.

שתו החיים וריטה אמרה, הריני מצווה עליכם לשבת ולשתות כוס קפה. הוטרניר יכין לכם כוס קפה, ראוי לתהילה. הוא לא רק וטרניר טוב. לומפ גידלת שפם. אתה גראה לי כבעל-אחווה. תן לאריסים מעט חופש, תן להם.

הוטב לריטה. הטכס תם. מיכל המרק הגיע ואנשיו צבאו לפתחו. הסוחר קאופמן שנשא בדרך את פרידה לאשה ישב עמה בסככת המוסך ומזמוז אותה. היא רבצה כגוש בשר עצל וקאופמן לש אותה באופן משונה מאד.

בערב חזרה סטלה מהכפר. היא פסעה לאט, הבעלים בידיה. שום ריגשה לא ניכרה בהילוכה. "לומפ", אמרה בשקט.

לומפ התנצל על שלא הכין דבר. כל היום שוטט במחנה כשוטה. לריטה היה התקף, אך הכל עבר בשלום. חששותיו של לומפ הלכו ונפוגו הוא נשבע בלבו ששוב לא יסתיר דבר מסטלה. וסטלה שלא הבינה על מה סועה רוחו כל כך סיפרה כי הכפר הסמוך כפר שקט, וגם הכומר איש חביב וקיבל את וידויה ברצון.

להקות בידור צצו כפטריות. ואל המחנה הגיעו שלישיית, רביעיות, זמרות מקומיות, לולינים וקוסמים. נשים שנעוריהן קמלו ביערות קמו לתהיה. השמש הדרומית, הקולה, חוללה פלאים. האמרגן גבריאל גרף הון. והרמינה, שקיבלה חינוך מוסיקאלי בנעוריה, אמרה כי ההמולה הזולה מצחיקה אותה. אין זו מוסיקה אלא דיגדוג עצבים.

לא היו ימים יפים מאלה. ההצלחה כמו השמש והים האירה פנים לכל. מי שלא הבריח סחר, ומי שלא סחר במטבעות פתח קיוסק. הנערות הירבו לקנות שמלות בנאפולי, חלמו על קאריירה. והגברים למדו לשתות קפה טורקי. אחדים קיבלו ויזות והפליגו לאמריקה.

גבריאל ערך גשף ברחבה. מנאפולי הביא מערכת חשמל שלמה, מערכת קישוט, אקורדיוניסט וזמרת. כל הלילה רקדו. אפילו הסוחרים הקשישים געו בקצב וקראו בקול: יחי האקורדיוניסט. אך השמחה הושבתה לפנות בוקר: ריטה התעלפה. הוטרניר עמל שעות כדי להשיב לה את הנשימה. האנשים התפורו לכל עבר. גבריאל אסף בבהלה את חוטי החשמל, עטף את הזמרת במעיל צבאי והוציא אותה מהמקום כמשרפה.

למחרת צץ ענין פלשתינה כבשורה משונה. יעקב סיפר כי במטבח הג'וינט שמע שיש כוונה לשלוח כמה טראנספורטים לפלשתינה. לשם מה, זאת לא ידע. הרמינה אמרה כי המילה פלשתינה מוצאת חן בעיניה. מה חשוב היכן אדם גר, חשוב הצליל, מי שרגיש לצלילים יחוש מיד כי למילה פלשתינה יש צליל נאה.

הבשורה המשונה הזאת הניעה את מחשבותיהם של הסוחרים כגלגלת. כל שמועה נקלטת אצלם כבראדאר ומיד מהפכים בה. המלחמה לימדה אותם שכל דבר אפשרי והבלתי אפשרי הוא ראש לכל. ואחד הסוחרים חישב ומצא כי הצוות הוא שלם: יש רב, יש וטרניר שהוא גם חובש, מבריחים מוכשרים, סוחרים לא רעים, בעל הקיוסק שיוודע להתקין מי צבע, כמה נהגים, עורך דין לשעבר, אפילו בת תפנוקים יש ושמה ריטה.

לאחר כמה ימים פרח הענין כלא היה. ענינים אחרים עמדו על הפרק. המבריחים קנו משאית, הולי רכש אופנוע מבריק, המטבע האיטלקי ירד פלאים. ריטה בכתה כתינוקת והוטרניר לא זו ממיטתה. פרידמן יצא לנאפולי להביא גיגית גלידה ורודה.

## ד

אמש תפסו והביאו לכאן את שני המלשינים, את גרוסמן ואת גרובמן. וכל המחנה יצא לראותם. הם נראו כשני גלידי אפלה כחושים, ומעיליהם תלויים כשקים רטובים. הם היו כבולים. וכשירדו מהג'יפ הסתבכו, מעדו ונפלו לארץ.

"היכן תפסו אותם?"

"בהרים".

"לא הסתתרו".

"לא תיארו לעצמם".

"ניסו לברוח".

"היינו יורים בהם".

"יש דין ויש דיין".

ושני המבריחים, שגם הביאו מעט סחורה, ישבו על הספסל ופרידמן הגיש להם משקה אדום. הם ישבו במרחק־מה מהאסירים והתבוננו בהם, כפי שמתבוננים בבעלי חיים.

"ומה אתם חושבים לעשות בהם".

"נעשה להם משפט".

וכולם צחקו מין צחוק משונה.

בלילה הגישו לאסירים לחם בריבה והם אכלו כשידיהם כבולות בחבלים. הם לא התחננו ולא בכו. הילדים התרוצצו ליד הצריף וקראו במקלה: תפסו את המלשינים, תפסו את המלשינים. אמרו שיש להקים מיד בית דין שדה ולשפוט אותם. ואחרים סברו שאין טעם במשפט. ממילא יכחישו, יאשימו אחרים. האסירים רבצו בצריף צר שהיה לפנים חדר מעצר לעריקים. בפתח עדיין רשומות היו באיטלקית הוראות קבע לטיפול בעצירים.

האשמה ברורה היתה אך לא לחלוטין. כל השנים ביערות לא ניכר פסול בהתנהגותם. גם אחרי המלחמה שקטים היו ומוכנסים. אך לילה אחד נעלמו פתע ולמחרת הופיעה המשטרה ועיקלה את כל הסחורה. תחילה לא קשרו את המקרים, אלא שלאט לאט הסתבר כי רק קרובים, קרובים מאד, יכלו למסור ידיעות מדויקות כאלו. המבריחים נשבעו אז בלבם, כי המלשינים לא יינקו כל עוד הם חיים.

מוזר, האסירים לא ביקשו דחמים, הם ישבו מאחורי הסורגים והבעתם הלכה וקרשה. יעקב הביא להם פנכת מים ופנכת מרק והם לגמו בלא להיאנח.

גיגית הגלידה אכן הגיעה מנאפולי ועמה כרוזת. פרידמן קישט הקיוסק, ניקה את הרחבה והציב במרכזו שתי שמשיות צהובות. לוצי והרמינה לבשו קיצית ובאו לטעום. ומיד באו ונאספו כל המחזורים.

הרמינה הכריזה בקול: יש גלידה, יש גרמופון. עיר הנופש, עולם הבא. לוצי האין את משתוקקת למנה נוספת.

גם הילדים צועקים: גלידה, גלידה. הולי קונה ומחלק. שערן גדל פרע ודומה הוא לילד מגודל. הרמינה אומרת שאין טוב ממנו בכל המחנה ובטעות נתגלגל אלינו. צריכים להחזיר אותו למקומו ולזמנו.

אלמלא הרב היתה השמחה שלמה. בשעה חמש בדיוק מופיעים האלונקאים ומניחים את האלונקה ליד צריפו של פרידמן. הרב מלמלם ולפעמים פורץ בצעקה ומחריד את המקום. הרמינה עיוותה את פניה ואמרה בכאב: איני יכולה לשאת את מראה פניו. כלום כל ימי חיינו נצטרך להתבונן

בו. מה רע עשינו לו. מה הוא רוצה מאיתנו. ועתה גם מבטיהם של המלשינים חודרים לכאן ומשביי-תים את השמחה. כל היום רובצים על הרצפה. אך לגביהם נמצא פתרון. כשמופיעות לוצי והרמינה פורשים שמיכה על הכלוב.

עסקיו של פרידמן פורחים אך אין הוא שמת. הרמינה, שיש לה מבט של עוף, מכנה אותו בחיבה איש אמונים. הרבה מלים מזוהות נשתיירו אצלה והיא מרבה להשתמש בהן. לוצי היתה צעירה מאד כשפרצה המלחמה. בביתה של לוצי דיברו רק פולנית וצרפתית. אביה המנוח למד שנים אחדות בפאריס ועד לגסיסתו רחש חיבה לצרפת. ביערות למדה לוצי אידיש. ופעם אמרה שאידיש היא שפה מלודית מאד. הרמינה אינה אוהבת אידיש אבל אוהבת את לוצי ומכנה אותה בחיבה היפהפיה של המאה. חבל שלא נולדה בצרפת. שם היום נושאים אותה על כפיים. כל האמנים היו מתחרים עליה.

מאוחר בלילה חוזרים המשאיות והגיפים וריח בנזין לוחט נפוץ במחנה. הרמינה אוהבת מאד את הגיפים וקוראת להם סוסים קלי כנפיים. וכשליבה מר עליה היא אומרת: קחו אותי הרחק מכאן אל לב השממה.

וכתמיד גם שמועות רעות: בלונסוליה האוסטרלית עורמים קשיים. גם ניו זילנד אינה ששה להעניק אשרת כניסה, אם אין ברירה נסע לפלשתינה. אני ולוצי נשיר, אנו באנו ארצה לבנות ולהיבנות בה. הסוחרים יעשו תשובה, המבריחים ימירו משאית בעגלה, סחורה במחרשה. כלום לא כך ראו אותנו חווי התחיה.

המרפאה שוכנת בצד. ריטה עומדת שעות ליד הראי ומתאפרת. את מעט הכסף שהיה לה בזבזה על משחות ומיני בושם. ועכשיו היא מעסה את עור צוארה ומפיהה סומק בלחייה. התקפי הקצרת פסקו אך היא מבכרת לגור כאן ולהתפנק. כאן אפשר לישון באין מפריע עד מאוחר, לפקוח עינים ולהכריז: ריטה משתוקקת לכוס שוקו חם. מי מתנדב להכין לה כוס שוקו חם ראוי לשתייה. לשמע משאלה זו, קם עורך־הדין בלומברג ממיטת חוליו ובצעדים זקופים, כאיש יודע הליכות, הוא ניגש אל הכיור ובדייקנות של כימאי שם כפית קאקאו, מוסיף סוכר ומדלל את החלב המשומר, זוקף את גופו ומתקרב אל מיטתה של ריטה ואומר: הריני מתכבד להגיש לריטה רוטנברג את משקה הבוקר האהוב עליה. אני מודה לאדוני, אומרת ריטה תוך שהיא מכסה ביד אחת את מערומי הצוואר החיזור.

בלומברג היה בשעתו עורך־דין חרוץ ובעל סניפים בכמה ארצות. הכאבים העמומים, הבלתי ברורים, מציקים לו כל הזמן. תמונות הרנטגן מסרבות בעקשנות לגלות את הפגם. שעות יושב הוא ומתבונן בהן עד שהוא מתעייף ואומר: שטויות.

לאחר שתיית הקקאו קמה ריטה ולובשת את החלוק הפרחוני, את נעלי העקבים וסדר האיפור מתחיל. שעות היא מענה את פניה. והכל במין תיאטרליות. ובבוא הרופא היא מכריזה בקול: דוקטור מתי תרפא את ריטה. כלום אין אתה רוצה לרפא את ריטה. הרי זו רק אסטמא. הרופא, יהודי ממוצא גרמני, ממעט במילים, אינו מתיחס ברצינות להכרזותיה. עליך לצאת מכאן, זוהי עצתו. אך עצה זו מעלה את חמתה של ריטה. האנשים קמים ומרגיעים אותה. הרופא בודק אותה והכל חוזר חלילה.

כמעט אין לתאר את המרפאה בלא ריטה: היא מרבה וידוים, סיפורים, ואחר הצהריים עומדת בפתח וקוראת: למה לא תבואו אלינו לשבוע ימים. נעים מאוד כאן. הוטרניר יטפל בך כמינקת. בשעתו היתה נוסעת לנאפולי ומבזבזת את התקציב האישי על משחות ובשמים, ועכשיו משאזל הכסף, מעניק לה בלומברג מענק שבועי אך התשוקה לקוסמטיקה מעבירה אותה על דעתה, וכשהיא

רואה את יעקב היא קוראת: אל תשכח לקנות לי בקבוק קטן של שאנל. וכשיעקב מביא לה את התשורה הקטנה מנאפולי, היא מדלגת כילדה ומחבקת אותו ואומרת: זה צדיק. זוהי נפש טהורה. וכשעוברים האלונקאים ליד המרפאה היא יוצאת ואומרת: רב, למה לא תבואו אלינו מעט. אצלנו לא רע. הטיפול מסור והמוזן בשפע. רק הרופא הגרמני ימח שמו. כבר מיצינו עצמנו עד תום. למה לא תבואו לכאן. השמחה שרויה במעוננו.

לפני חודשים אחדים, כשמצבו של הרב נראה חמור, אושפזו כאן. ריטה שמחה אז מאד. הרב ביא עמו רוח חדשה. די בפטופטים. אך מצבו של הרב היה אז חמור למדי. כשבוע ימים לא פקח עיניו. ריטה היתה ניגשת למיטתו ולוחשת: אלו פנים רוחניות. איזה יופי. אני מאוהבת בו. הרי אנו נראים לעומתו כגלמים. אך משהבריאה החלה מציקה לו: אתה שותק. למה לא תאמר לנו מלה. למה לא תספר לנו סיפור. כלום כה מושחתים אנו. אפילו סיפור עם מוסר-השכל.

הרב הכיר היטב את ריטה, עוד מימי היערות. אז כמוכן שונה היתה לחלוטין. לפני שיצאו מהיערות אמרה: כמה אני אוהבת יערות אלה, איזה יופי, איזה תום. אילו זה היה תלוי בי לא הייתי יוצאת מכאן. מה יש בעיר. שוב להתגנדר, שוב רומנים מפוקפקים עם בחורים מפוקפקים. כבר התרגלתי לעיר. אין לי חשק לשבת בסאלון ולדפדף בעתוני נשים. כאן אני חופרת לי שוחה ותיה כמלכה.

וכשהגיעו לאיטליה החלה מדברת על עצמה בגוף שלישי. ריטה היא בת עשרים ותשע, ואשה בת עשרים ותשע דומה לפרח בשל. ומה שאין הרב עושה עושה עורך הדין בלומברג. הוא קורא, משמיע משפט בלאטינית, אך עיקר עיסוקו במקטרותיו, שעליהן הוא שוקד שעות על שעות. גם הגיהוץ חביב עליו, ולמכנסיו הידוק קשה ומיוחד. שעות הוא מבלה בתדר הרחצה וכשהוא יוצא משם לבן ומאודם הוא שואל: מי המציא את הטוש, ועונה: גאון המציא את הטוש.

בשעתו ניסה הוטרינר לקבוע עתים לביקורים, אף תלה שלט. אך מיד עם בואה של ריטה בוטל הענין, וכי נשב כאן כלואים כבכלוב. מה אנו אשמים. לא עשינו כל רע לאיש. וכשמצב-רוחה טוב עליה, היא לובשת את השמלה הפרחונית, פורשת מפה על השולחן, מזמינה אורחים מבחוץ ומגישה קפה הנקרא בפיה, הקפה של שעה חמש. שעה זו משיבה לפניה איוו רעננות נעורים ושפיות דעת ענוגה. בשעה זו היא אוהבת לספר על הוריה, על ביתם הקיצי בקארפטים. דומה היא אז לריטה הקטנה הגימנזיסטית שעל ראשה שפע שיעורים, מורה נוקשה לפסנתר, בני דודים בישנים המחזורים אחריה. דוד משונה, תעשיין שיש לו בכל עיר הוטל ואהובה. וכשהיא מספרת דומה כאילו לא היתה מלחמת עולם אלא הכל על מכונו עומד, הבית בעיר, הבית בהרים, ואין לך אלא להעיף עין על סדר ההצגות בתיאטרון ולקבוע מה כדאי לראות בעונה זו. אבל לא כל השעות יפות. התקפי הקצרת אינם יודעים רחם, חוזרים ופוקדים אותה בתדירות. בלומברג אינו זו ממיטתה. ולאחר שהיא מתאושת ופניה שבות אליה, היא מתנצלת ומבטיחה שלהבא לא תצעק עוד.

## ה

הים נרגע וכחולו הבהיק כמתכת טריה. אך במחנה לא נשתנה דבר. הכל התנהל כמו בימי האביב הפרועים. המלשינים נשכחו לחלוטין כמו נגרפו אל תוך אי שומם. המבריחים שהביאו אותם עסוקים היו בעסקיהם הבהולים. הסוחרים הספקניים לא האמינו כי המשפט אמנם יערך, ואף על פי כן לא אמר איש הסירו את השלשלת.

עורך-הדין בלומברג אמר: אין היהודים שלנו שונים מהגויים. תנו להם רק קצת כוח והרי הם עוצרים אדם וכולאים אותו ולא טורחים להביאו למשפט.

"תודה, לא רצחנו איש, נזעק אחד הסוחרים, כבר אלפיים שנה לא רצחנו איש".  
 "וחדר המעצר כלום אינו גורם לך גדודי שינה".

"לא נדון אותם אלא לפני שופט נקי כפיים ובר לבב", התגרה בו הסוחר.  
 איש לא רצה להסתבך לא עם המבריחים ולא עם השלטונות המקומיים. מן הרב העלימו את הענין. לבסוף נמצאה הפשרה הברוכה: הגישו להם אוכל בשפע גם בגדים, האסירים סידרו להם סככת צל. ומראה פניהם הבוהים הפך מראה קבע. כמו הזכרונות המרים שאדם לומד שלא להאזין להם. האסירים עצמם לא זעקו ולא הפצירו וכך תרמו גם הם את חלקם לפשרה זו.

לומפ לא התערב עוד. סטלה לא הציקה לו בשאלותיה. כמו הבינה שאין הן לרוחו. רוב היום עסוקים היו בדייג. אלמלא הלילות היה משתכח בתוך עצמו. אך בלילה היו הקולות מגיעים אליו באיזו בהירות חדה: אועקותיה של ריטה, הילוכם הגמיש של המבריחים, קולם הניחר והסקפטי של הסוחרים, הזמרת הפרוצה, אפילו את קולו הלוחש דימה לשמוע.

יום אחד גילו הילדים את מסתורם. התנפלו על לומפ מרוב שמחה. דוד לומפ, דוד לומפ, קראו. לומפ הכיר אותם בשמותיהם. היו להם שמות יפים. כל החיבה, הפחד והפינוק שנצטברו ביערות, גלומים היו בשמותיהם. הם גדלו עם אבות ואמהות ושייכים היו לכולם.  
 סטלה התפעלה: אין הם ילדים ככל הילדים. של מי הם.  
 "שלנו".

הם צחקו. סטלה הגישה להם סוכריות שקנתה בכפר והם התרפקו על לומפ. לומפ השתובב, העיף כדורי טנים, הראה להם את הסירה, את הרשתות את הכירים שבנה מלבנים שרופות, הם ירדו לים ולומפ לימד אותם לשחות. סטלה עמדה בצד נבוכה, כמו נשללו ממנה בבת אחת כל זכויותיה. לומפ נשק לה על מצחה ואמר: אלה הם הילדים שלנו. כלום אין הם מתוקים. סטלה חשה וטיגנה דגים ולומפ כדוד שובב הכריז, ילדים בואו לאכול. נראה מי יהיה קיסר.

לפנות ערב חזרו. האפלה הלכה וקרשה ולומפ אמר ילדים חביבים לא כן. ארבע שנים היו עמנו ביערות. אין את יכולה לתאר לעצמך את הסבל הנורא.

וכך, כמו להכעיס, צצו שוב השאלות המביכות שלומפ היה צריך לתת דעתו עליהן. אמת, סטלה לא הכבידה בשאלות ישירות: אם היו לו לפנים אהובות או אולי נשוי היה. היא ידעה, כנראה, שאם אדם רוצה לספר מספר הוא. שאלותיה של סטלה נשמעו עתה כתמיהות. היהודים סבלו כמו ישו. הרי ישו יהודי היה. את חרפתו של העולם נשא. בוא נרד למחנה, אני סקרנית.

היא אהבה את לומפ ואהבתה לא אנוכית היתה. היא רצתה להתקרב אל חייו ולנגוע בהם. לומפ היה אומר בבדיחות דעת נבוכה:  
 "מה תראי. אלה אינם ימינו היפים".

"היכן היו".

"ביערות, יקירתי, ביערות".

## 7

פעמיים ביום מוציאים האלונקאים את הרב אל מה שהם קוראים סיבוב. תחילה מעמידים את האלונקה ליד מיכל המרק, לאחר מכן ליד צריפי המגורים, משם אל המרפאה ואל הצריפים האחר-ריים. הסיבוב מסתיים בצריף הריק, בבית-הכנסת הארעי.

יום יום עורכים הם את הסיבובים. הרב שוב אינו סומך על השמועות, על זכרונו ומחזר על המקומות. במרוצת השנים התרגלו לחיות עמו ושוב אינם שואלים, לשם מה. פניו הארוכים של הרב



קלטו כספוג עיקש את הסבל אך יותר מכל את הבזיונות. איזה צער קמוט על מצחו. לפנים היה מדבר, מוכיח, קורא פסוקים בקול. עתה הוא ממעט בהם. כמו יבש בו מעין המלים. אבל עיניו אינן פוסקות לשוטט. ובשעות הערב המוקדמות יש למבטו חדות צורבת.

אין לומר כי הכל נשכח. האנשים כאן זוכרים היטב את תוכחותיו ולעולם לא ימחלו לו זאת. אלמלא האלונקאים היה קיומו נשכח מזמן. אבל ארבעת האלונקאים האפורים, אנשים פשוטים ששום יראה דתית אינה כתובה על מצחם, אהבים את הטיפה המרת וחטא אם אך יודמן, אלונקאים אפורים אלה נשאו אותו ושמרו עליו.

ביערות היו במלוא אונם והגנו על הרב מפני המתפרצים ואנשי זרוע. "אם הרב מוכיח אותך עליך לשמוע ולא להתחצף. ומה אתה רוצה, שיאמר לך דברי מתיקות". וכך נשאו אותו וכך הגנו עליו. הרב לא אמר להם תודה והם לא ביקשו ברכות. נושאים היו אותו ממקום למקום, כאילו גולדו לכך.

במרוצת השנים נתעמעמו אמנם הזכרונות המרים. האנשים הבריאו, השתנו, חמרי הים עשו בהם פלאים. האנשים למדו לצחוק בקול, ללבוש בגדי ים צעירים, לרקוד טנגו לצלילי גראמפון צורם. אבל פניו של הרב לא נשתנו. כל שעבר על העדה נחרת בו כבגזע. האנשים ממעטים להתבונן בו.

מיד אחרי המלחמה הקימו הרב ושני דיינים בית דין לגיטין באחד הצריפים הריקים. חודש ימים התנהלו בו דיונים מרים. ושני הדיינים, שאמנם דיינים היו, נשאו פנים בדין ולקחו שוחד. משנדע הדבר לרב נטש את הצריף ויצא לגור בצריף אחורי כאחד האלמונים. הדיינים ניסו למשוך לצדם איש פוחז. אך הענין, משום מה, לא יצא אל הפועל. הדיינים עצמם הסתבכו בעסקאות מופקדות. אלמלא היוות שהחישו להם מאוסטראליה, היה דינם מר. האנשים למדו חיש כי אפשר להתגרש גם בלא גטין, להינשא בלא חופה וקידושין.

וכך ירד מעמדו של הרב אל האלם.

פעמיים ברחבה או בבית הכנסת מקיץ בו איזה כאב ישן והוא פורץ בזעקה. האנשים התרגלו גם לכך. ושוב אינם רוגזים עליו. אדרבה. יש מן המבריחים שחולקים לו, באמצעות האלונקאים, משללם. האלונקאים למדו שלא להכביר מלים. אם אין הרב שואל למה לספר, ואם הוא שואל מוטב להחריש. וכשהשמש יוקדת והחום כבד הם מביאים אותו אל סככת המוסך, תולים כמה שקים רטובים ומתנמנמים לידו.

אחר הצהרים חוזרים האנשים מהים והחלל מתמלא ריח מלח טרי. לוצי והרמינה קנו להן בגדי ים צבעוניים, כסא ופתילה מקושטת. כששבות מהים הן יושבות בכורסה, מדפדפות בוזרנאל ומאזינות למוזיקה. פעמים בא יעקב או בלומברג או אחד המבריחים ומצטרפים לכוס קפה.

"מה רע כאן".

"לא רע, רק החום".

לוצי והרמינה יפו מאד בחדשים האחרונים, השיזפון הולם אותן. ודומות הן לשתי נערות מקומיות שהים היטב קווים נאים בשוקיהן.

"ראו כמה יפות הנערות".

"הנוער שלבו, הנוער".

"המלחמה לא שינתה אותן במאומה. יש להן זכרון של נמלים".

"ומה אתה רוצה, שיבכו".

יושבים הסוחרים וסוקרים במתינות את השבים מהים. החום אינו פג בקלות אבל הרוח הדרומית מקילה במקצת.

בשעה זו יושב פראנק הגדול לפתח צריפו ושותה תה חריף. באביב הגיע לכאן והקים את מה שקרוי בפיו בית הספר לאימון גופני. איש גבוה וגופו יצוק מתכת חומה. מדבר הונגרית ומעט גרמנית. תחילה עוררה הופעתו תמיהה. הרי אינו משלנו. אך חיש נסתבר כי האיש נושא בלבו איוו גאוה פצועה. דיבורו קצוב ובעיניו מלוטש מבט חד. ספורט — זוהי מגמתו. מיד נתקבצו סביבו כמה נערים. הוא בחן אותם אחד אחד כרופא צבאי. רק החסונים או אלה שלדעתו נוטים להתחסנות זכו ונתקבלו למה שהוא כינה מחזור א'.

ערב שלם ישב והסביר להם חיי חיילים מהם. לבסוף הזהיר אותם שאין מדובר כאן במקח וממכר אלא בקורס ואם יש כאלה הסוברים כי יוכלו להשתמט, להתחלות או להתרשל, אינם אלא טועים. כאן יתנהלו אימונים קשים ואורח-חיים חיילי במלוא מובן המלה.

המקום תאם להפליא. היה כאן מגרש מסדרים, תורן, רחבה לאימונים גופניים, קורות הרמה, סולמות טיפוס ועל כל הריח הצבאי שלא פג גם אחרי ימים רבים של עזובה. לאחר ששמעו את ההסברים נרשמו בכרססת, והחלה ההתארגנות. והצריף הארוך, הנטוש, שאבק וגרוטאות מילאו אנותו, שינה בן-יום את מראהו. הרצפה קורצפה, נשטפה בליזול, המיטות נצבעו, המזרונים נעטפו בשמיכות, ובמוצאי שבת היה הכל ערוך למסדר המפקד. תחילה נצטמצמו האימונים בריצה ובתרגילי נשימה. פראנק הכין תכנית אימונים מפורטת. הנערים למדו להשכים ולישון במועד קבוע. ובהפסקות היה מספר להם על הצבא האוסטרי, על קורס הקצינים ועל חיי החיילים בחזית המזרחית. בספרו היו פניו משתנים כאילו היה שם ולא כאן. היהודים אינם אוהבים אותי, אמר והצביע על עצמו, אבל גם אני אינני אוהב אותם. ובכן הענין הדדי ואין מה לעשות.

במחנה התגלעו כמובן חילוקי דעות. אחדים טענו שאין הוא אלא אחד המלשינים המחפשים להם מחסה כאן או מתבולל ששב לסורו. פראנק לא התכחש למוצאו. יהודי אני מוכרחים להודות, אבל לא סוחר.

האימונים לא היו קלים. פראנק היה מענה את הנערים בלהיטות של איש צבא נוקשה. הנערים רצו, זחלו, שחו בים, טיפסו על החבלים והרימו קורות. ובין השאר למדו גם קצת מלים בהונגרית. האנשים במחנה לא אמרו הרף. מתבוננים היו בנערים במין גאוה מזורה. אילו היה עמנו פראנק בזמן המלחמה לא היו מובילים אותנו כצאן לטבח. היינו נלחמים. אדם צריך להלחם על חייו ועל כבודו. הרמינה אמרה כי הנערים משתזפים יפה, תאוה לעינים. גם פראנק עצמו אינו כל כך גס כפי שהוא נראה. ואחד הסוחרים הביא להם תשורה מנאפולי: שני ארגוני בירה, נקניקים, חרדל ועוד מיני מאכלים היפים לאנשי צבא.

ובערב היו האנשים מתכנסים בקיוסק ומדיינים. הדיון לא היה מסודר אבל משפטים לזהבים לא חסרו. אחד הסוחרים אמר כי בטבע יש זאבים ויש כבשים, ורק באחרית הימים יגור זאב עם כבש במאורה אחת. לעת עתה לא חל שינוי בטבע.

פראנק לא התערב בוויכוח. בצבא ההונגרי אמרו שאיש צבא אינו מרבה מלים. מה ערך למלים. ואף על פי כן לא חסך כמה הערות עוקצניות. הקיץ היה במלוא אוגו. ענן לא חלף בשמים. ימי היערות, השלגים, הבונקרים נראו מכאן כל כך רחוקים כאילו לא היו. אלמלא הרב והאלונקאים שריח היער דבק בבגדיהם הדהויים, היו האנשים יושבים ושותים את השמש כסם ענוג.

## ז

חדש יולי תם ופראנק הראה כוחו מהו. הנערים התחסנו, השתזפו וצעדו כחיילים. הסוחרים לא פסקו להשתאות: יופי של נערים. אילו היו לנו בזמן המלחמה נערים כאלה, לא היו מובילים אותנו כצאן לטבח. היינו מראים לפולנים כי נצח ישראל לא ישקר. לא היה שום נועם בקולם. הם השמינו, איבדו כל צורה ומעיליהם הדקים, הכחולים, שיוו להם מראה עילג.

פראנק אסר על הנערים לצאת מתחום המגרש. עוד תלמדו מדרכי העורמה של היהודים. את המלה יהודים היה מבטא כדרך שהיו מבטאים גויים מסויימים מהאינטליגנציה, במעין חיוך. ובשעות הלילה, אחרי כמה בקבוקי ברנדי, היה אומר, כי לאמיתו של דבר היו צריכים להוציא את הסוחרים יום אל יום מגרש המסדרים לתרגילי סדר. גופים חלשים נוטים מטבע ברייתם לשינה, לעורמה ולמסחר.

ובראש השנה נערך מיפגן הראווה. השמועה עשתה לה כנפיים וכל המחנה, קשישים, נשים וטף נאספו לחוות. יעקב הביא מנאפולי בקבוקי ברנדי, ארגזי בירה, נקניקים, שומים ובצלים. וריח זר, כריח הנודף ביום ראשון מבית מרוח, הציף את המחנה. לוצי והרמינה הפעילו את הגראמופן וצלילי ואלס נשפכו גלים גלים כביום חג.

מוזר הרב לא רגז. הוא שכב באלונקה ועיניו עצומות. האלונקאים סיפרו לו, כי כל המחנה יצא לחוות במיפגן הראווה שעורכים נעריו של פראנק, ספק אם הסוחרים יבואו לתפילה. הרב לא שאל לפרטים.

רחבת האימונים ומגרש המסדרים היו ערוכים להפליא. קורות ההרמה היו סדורות בשורה ונראו כמשומנות, חבלי הטיפוס מתוחים וקורות המכשולים קבועים על מקומם. פרידמן נזכר ואמר, כי בעירו היו הגויים נאספים ביום ראשון ויוצאים ביחד אל מגרש הכדורגל. השד יודע למה דוקא נזכרתי בהם היום.

בשעה אחת עשרה בדיוק יצאו הנערים בריצה ועמדו במגרש. פראנק נתן אות והנערים הציגו כל מה שלמדו בחדשים המפרכים. הם טיפסו על החבלים, הרימו בקצב קורות, דילגו על המכשולים ורצו סביב המגרש, לבסוף הצית פראנק את טבעת האש והם עברו דרכה בלא להיחרך.

הנערים עשו הכל בדייקנות ולא שגו. ההמון שאג משמחה והריע. זרקו למגרש סוכריות. כאילו לא היו נערים אלמונים שאך אתמול אכלו ליד מיכל המרק אלא צעירים שנשלחו לבית-ספר לקצינים על ידי אבות יוצאי צבא.

שעה רבה עמדו והריעו. הנשים בכו. הילדים התרוצצו על המגרש. הסוחרים השתאו ואמרו, אילו היו לנו בזמן המלחמה נערים כאלה לא היו מבזים אותנו. יש לנו נוער נפלא. והיתה כמו שאומרים, רוח אחרת. בקיוסק של פרידמן שתו לחיים, היללו את הנערים ושיבחו את פראנק. ואחר הצהריים העמידו המבריחים שתי משאיות כדי שהכל יסעו על חשבונם לנאפולי.

גם האלונקאים הצטרפו ויצאו. הרב שכב באלונקה והתפלל חרש. הקשישים נראו נטושים בצל הגגות. בלומברג לא יצא מצריף המרפאה. חיוך דק ריחף על שפתיו הדקות. ריטה התאפרה, לבשה את החלוק, וישבה בכאטה. איבתו של בלומברג לסוחרים היתה הפעם סלחנית יותר, כמתבונן מרחוק, כמו השיג והבין ששום טענות לא יועילו עוד. ואף על פי כן לא יכול שלא לומר: ראי איך הם הולכים. ראי איך הם מוחאים כף. לבסוף שב אל החשבון העגום. עוד שלוש שנה, עוד חמישים שנה, והיינו מתבוללים ללא הכר, אבל השדים כנראה רצו שהמשחק יימשך והוא אמנם נמשך.

"אתה מאמין בשדים", שאלה ריטה.

"אינני מטיל ספק בקיומם".

השמש להטת והחוף היה ריק. אניה רחוקה בודדה עמדה בלב ים כמהורהרת. ומסביב מלכה השממה במלוא שלוותה. גם למדבר יש יופי משלו, אמר בלומברג.

"אני לא מוצאת בו שום יופי".

"הטבע יפה תמיד אבל האנשים מכערים אותו",

בלומברג נגש לכיור להכין כוס שוקו לריטה. מלאכה זו חביבה עליו מכל עשייה. וכשהכין והגיש נשקה לו ריטה על מצחו ואמרה: מה הייתי עושה בלעדיך בעולם הזה.

בלילה חזרו המשאיות. האנשים נשפכו מתוכן עליזים ושיכורים. צללי הלילה נרעדו משנתם. היה נפלא. יום בלתי נשכח. עיר מקסימה. הגברים פרקו ארגזי בירה. אספו קרשים והעלו מדורה גדולה. האלונקאים חזרו וישבו ליד הרב כבעלי עבירה הראויים למלקות. הרב לא שאל, היכן הייתם ושתיקתו הדמימה אותם עוד יותר.

## ח

בערב יום הכיפורים לא פג החום. השמש ירדה מנתיבה הדרומי ולחכה את גגות הצריפים בתאוה קשה. מיכל המרק הקדים ובא ועמד ברחבה הערומה. בצהרים נשמעה צווחה איומה באחד הצריפים האחוריים. מסתבר, כי אחד המבריחים חזר ממבצע לילה והיכה את גרושתו הצעירה נפש. האנשים נאספו ליד הצריף אך לא העזו להכנס פנימה. הוטרינר אור עוז ונכנס. וכבר היה לאחר הכל. האשה שתתה דם. את הרוצח לא קיללו ולא היכו. הוא פילס לו מעבר וחזר אל צריפו. הוטרינר נשא את האשה על כפיו ישר אל הגיף. והגיף יצא לנאפולי כאחוז להבה.

והדממה חזרה אל אנגה הלוחט. הוטרינר שב אל המרפאה וניקה את ידיו בבורית. כל יום מריבה. אין מחילה ואין כפרה. האיבה מפעפעת חרש מתחת למעטה החום. איש לא יצא מכאן חי. מסתבר כי עמדה לעזוב את המחנה ולהשתקע בנאפולי ולעבוד שם כמגישה באחד ממועדוני הלילה הנודעים. הדבר כנראה נודע לבעלה לשעבר והוא ניסה להניאה מכו. אך נראה שהפצרותיו לא הועילו.

ובינתיים נאספו ליד מיכל המרק כמה סוחרים קשישים. הנהג חילק בנדיבות. שוב עסקו בפוליטיקה. "יום כיפור", נזכר אחד הסוחרים וחייד.

"לא ידעתי", ענה לו חברו כשהוא גומע מן המרק.

"ואתה ילד לא תצום", פנה אל ילד שעמד ולגם מרק.

"מה אתה רוצה ממנו, הרי הוא ילד".

"אני בגילו כבר צמתי".

"יהדותך לא ניכרת בך במיוחד".

"אני, אמר הסוחר בגאווה מעושה, לא אותר לעולם על יהדותי".

"יתכן".

הילד ידע, האישי אינו מתכוון ברצינות, רק שיחה בעלמא.

"יום כיפור", שב הסוחר וחייד ביגו לבין עצמו.

אנשים ערומים למחצה נהרו אל הים. הים כבר טרף אחדים, אך האנשים אינם מפחדים. הם נוהרים אליו בדבקות, בוקר צהרים וערב. אחדים הקימו אוהל כדי להיות בקרבתו גם בלילה.

"הילדים האלה כבר לא ידעו שום דבר", שב הסוחר אל המלים.

"למה אתה מתכוון".

"על המנהגים שלנו, על הימים הטובים שלנו".

"מה יש לדעת".

"כל מה שהיה ואיננו".

"האמן לי, אין על מה להצטער".

המחנה הלך והתרוקן. ליד הקיוסק ישבו כמה סוחרים על כסאות נמוכים, עישנו סיגריות ושתקו. המריבות של הימים האחרונים העלה אבק חשד על כולם. בעל קיוסק אמר: ימינו ספורים כאן. האנשים ידעו כוונתו מהי. המבריחים יירצחו זה בידי זה, הסוחרים ילשינו, הבחורות תברחנה לנאפולי.

"אתה מפחד", שאל מישוהו בקול נזיר.

"לא, אמר בעל הקיוסק, הפחד אין לו עוד שליטה עלי".

"אלא מה".

"צריך היה לפזר אותנו כמו שמפורים נחיל. הרי כל אחד נושא בחובו עוקץ רעל".

"אל דאגה, נתפור".

השמש ירדה עוד מדרגה ולחכה עתה את הפחים הפזורים. האנשים לא חזרו מהים. בצריפן של לוצי הרמינה צרם הגרמפון. האדם הוא בריה משונה, סיכמה הרמינה איזה לקח מר. נהג המיכל החוזר את המכסה למקומו וסגר אותו במטיל ארוך. הסוחרים קמו והלכו. בעל הקיוסק חבש את המצנפת הישנה ואמר: בערב יום הכפורים יורדת עלי מרה שחורה. אל תשכח אני נינו של הצדיק מרוזין.

"מה אתה סח", הופתע נהג המיכל.

"שושלת משונה".

אני הייתי מתגאה".

"מה יש להתגאות. רובם נכחדו או יצאו לתרבות רעה".

"ועכשיו אין אתה חש במאומה".

"לא. רק מרה שחורה".

"אמש חלמתי שיום כיפור קרב, אלמלא החלום לא הייתי יודע. חלום בהיר מאד".

"זוהי זכיה גדולה מאד, אני לא חולם".

"גם אני לא חולם. אמש ישנתי בקבינה. שינה עמוקה מאד. ותוך כדי שינה בא ריח תפוחי רנט אל אפי. וידעתי שיום כיפור קרוב".

הדמדומים ארכו שעה רבה. אפלה דלילה פרפרה על גדרות התיל הרפויות. כלב קטן, אפרפר, שאימצו המבריחים עמד לפתח הצריף והתבונן בשמים. תמהון שפע מעיניו. כמו גילה את העולם לראשונה. הוא עמד בלא לנוע ותמהונו השקט הצעיף אותו כליל. ליד צריף בית הכנסת נאספו כמה אנשים. הם נראו כאסירים בבגדים האמריקניים המפוספסים. פתיתי אפלה נאחזו בחלונות המרושתים. כמה נרות צהובים כבר דלקו על הרצפה. המבוכה שהתאבכה מעיניהם של האנשים הפכה חיש לעילגות.

תחילה סברו שהרב יעבור לפני העמוד. הרב סבל בימים האחרונים מכאבים קשים. האופיום לא הועיל. משלחת של סוחרים אורה עוז וביגשה אל הקיוסק, אל פרידמן ואמרו לו, יואיל מר להתפלל לפני העמוד. פרידמן שמע וקפץ ממקומו ואמר: אני. לא. אני אדם בעל מרה שחורה ואדם בעל מרה שחורה לא מעמידים לפני העמוד ביום הכפורים.

"אין לנו איש".  
 "לכו לכם, לכו".  
 הם עמדו ולא זזו.  
 "לא אני", דחק פרידמן את קולו.

החושך הראשון הלך והתעבה ופתיתי האפלה צנחו בזויות הצריפים. מגרש המסדרים עוד מואר היה. ובינתיים נאספו אנשים והסתופפו בפתח כמבושיים. איש לא העז להיכנס פנימה. הנרות דלקו על הרצפה והפיצו אור צהוב.

"אני אגש", אמר נהג המיכל,  
 ופרידמן עמד והוציא, כמו להפגין סירובו, כמה בקבוקי סירופ וטיפל במכונת הגזוז הישנה. נהג המיכל קרב בזהירות ולחש, כמו לוחש לעצמו: יעשה עמנו חסד.  
 "אני", חזר ואמר פרידמן, וידי האדומות רעדו על הדוכן. "מה רוצים מיהודי בעל מרה שחורה, למה מכריחים אותי". הוא דבר עתה אל עצמו. ניכר היה: יראה שתומה הולכת ומשתלטת עליו. לבסוף הלך. אזניו להטו ועל מצחו בצבצו אגלי זעה כבדים. ידי האדומות רעדו. כמו עמדו להוליכו לשבי. אחד הסוחרים הגיש לו טלית צהובה.

ארבעת האלונקאים הביאו את הרב. הרב שכב עטוף בסדין כחול. עיניו בהו מחוליו. הם הגיחו את האלונקה על הרצפה ויצאו. פרידמן התעטף בטלית ופנה אל החלון. שעה רבה עמד עטוף ודומם. ובצריף המואר צללי גרות הוחשה האימה של אפיסת ידים. פחדו שפרידמן יסיר את טליתו מראשו ויאמר: אינני יכול. וכך כנראה עמד לעשות, כי מאד התמהמה.

לפתע בקע קול מגרונו. ניגון צרוד וישן, כמו לא היה זה קולו אלא קול שנשתייר בו משנים. הנשים התיפחו. האלונקאים שעמדו בחוץ שיקעו ראשיהם במעיליהם האמריקניים המפוספסים. התפילה עברה כרעדה.

ובתום התפילה התפזרו האנשים כנמלטים. פרידמן הסיר את הטלית וחש אל הקיוסק. האלונקאים מיהרו להוציא את הרב. והנרות הרבים הקיצו מתוך מתינותם ומתחו את להבותיהם לאורך הקירות. אותו לילה לא שיחקו בקלפים. המבריחים יצאו אל מלאכת לילם בשקט. ומי שנשאר התעטף בשמיכות למעלה מראשו.

מאוחר בלילה הגיע נהג הגי'פ. לא היה איש ברחבה. הוא ניגש אל הברז ורחץ ידיו. ומיכאל שלא ישן קרב אליו ושאל: מה אירע. בעל הגי'פ סיפר: רגינה המסכנה פרפרה כשעה בגי'פ. הוא דהר כמשוגע. בבית החולים קבעו חיש מהר את הדיאגנוזה. אשה יפה היתה.

השמים היו טהורים ללא רבב. המייתו של הים היתה שקטה ומופנמת. נהג הגי'פ אמר כי חייו כאן נמאסו עליו, הוא מתכוון להגר לאוסטרליה. ואתה.  
 "לא אדע".

לפנות בוקר נרדם מיכאל. חלומו בהיה היה כחטוב משיש לבן: פרידמן לובש בגדי כהונה לבנים ופניו קשובים כבקפיאה, ובראותו כי הרב קם על רגליו החולות נסוג לאחור. לוצי והרמינה פרצו פגימה וזעקו בקול בלום: אין סליחה ואין מחילה ואין כפרה לרוצחים. מפליא, הרוצח עמד ליד הבמה בשקט כאילו לא היה נידון אלא אחד המשתתפים בטכס, הבעתו קפואה וקשובה. כמו לא נתון היה למתרחש כאן אלא מאזין למה שעתיד להתרחש במקום אחר ובזמן אחר. הנרצחת היתה שקטה ודוממת כמו לא רצח אותה הרוצח.

ומשניעור מיכאל היה הבוקר במלואו. קרני השמש כבר קדחו בשוחות שליד מגרש המיסדרים. האנשים ישנו. גם הגי'פ ומיכאל המרק נשמו כמתוך שינה. מאחורי הדוכן, על שני ארגונים, ישן

פרידמן עטוף שמיכה צבאית. על מצחו המחורץ ועו הקמטים עלה ורדת כמתאמצים לזחול. המברי-  
חים חזרו כנראה מאוחר מאד. בצריפם לא הורגשה כל תזווה. גם כלבם האפרפר ישן.  
מאוחר יותר הביאו האלונקאים את הרב והניחו אותו על הרצפה. איש לא בא. יום כיפור קרא  
אחד האלונקאים בקול גס של עגלון. הקול נשאר בלא מענה. הם ירדו והעירו את פרידמן. פרידמן,  
שהקיץ מבוהל משנתו, אמר: מה אתם רוצים ממני, ומיד חש ולבש את המעיל. ומכיון שאיש לא  
ענה, יצאו אל צריף הסוחרים והלמו באגרופים על הפח: יום כיפור, תפילה. למה אתם ישנים.  
הסוחרים נייערו ויצאו בבהלה כמו עמד על ראשם הקלגס. באור הבוקר המלא נראו נמוכים ורועדים.  
התמהוון התחייך על פניהם כמו תפסו את המשגה. האלונקאים האיצו בהם: הרב מחכה ואתם  
ישנים.

"את המבריחים אתם לא מעיזים להעיר רק אותנו", אמר אחד הסוחרים.  
"הם אינם מאמינים באלהים".

האור ניגר עתה כמתוך קיתונות סדוקים. פרידמן התעטף בטלית הצהובה ובלי שים לב לקהל  
פנה אל החלון. הוא התפלל בלא ניגון כמשיח עם עצמו. הסוחרים ישבו על הספסלים ובהגו את  
החזן ממרחק. הקול לא נעם להם.

בצהרים התרוקן הצריף ורק הרב, עטוף סדין כחול, הוסיף למלמל בעינים עצומות. כמה סוחרים  
מצאו פינת צל מתחת לסככה, שלפנים שימשה מוסך. הם טבלו את הביסקויטים בתה הפושר.  
איזו אי-נוחות היתה שרויה על סעודתם הגנובה.

וארבעת האלונקאים שרבצו בחוץ כמובטלים החליפו רשמים ביניהם:

"לא רוצים להתפלל".

"מה לעשות".

"הזקנים הרי עוד זוכרים את ביתם. אין להם יראה עוד".

"התה נחוץ להם כאויר לנשימה".

לאחר מוסף חזר פרידמן אל הקיוסק והתחפר מאחורי הדוכן. הרב סירב לצאת. האלונקאים  
הפצירו ואמרו כי הוטרינר ציוה עליהם במפורש להשקותו מים. הרב נזף בהם כאילו לא היו  
נאמניו אלא בעלי עבירה.

האנשים לא חזרו מהים. מכאן אפשר היה לראות אותם כטובלים בהנאה. כמה נשים התחפרו  
בחול ויללו בצחוק כעופות חרשים. מישהו צעק: אני עובר אל הצוק. נמאסה עלי הישיבה כאן.  
ואשה בלונדית גבוהה ובמלוא מערומיה צעקה: אני יוצאת, חכה לי.

כמה עופות לבנים חגו בסמוך למזח. אור אחר-הצהרים שלט שלטון בלי מצרים. הרב התרומם  
על מרפקיו ושאל: היכן האנשים.

"הלכו, קשה לאסוף אותם".

לשמע תשובה קצרה זו שב הרב והניח ראשו על הכרית. הרוגזו סר מעיניו. ניכר היה: הוא  
מרוחק מכולם, גם מעצמו.

עשן הנרות הלך ונפוג. רק שני נרות עוד הוסיפו להבהב הבהוב רזה.

"הייתי מתפלל לו ידעתי. ולו למען הרב. אני מעריך אותו מאד", אמר אחד הסוחרים.

"אני מוכן לעשות הכל למענו רק לא להתפלל".

"כיצד".

פרידמן נרדם. דממה שאין בה כל פשר ירדה על הצריפים העייפים.

"למה רצח אותה", שאל אחד האלונקאים.  
 "מה פירוש, הרי היא עמדה לצאת למועדוני הלילה".

השמש הלכה ושקעה. כמה אנשים נאספו ליד צריף בית הכנסת. פרידמן קם משנתו ועמד שוב ליד החלון והחל להתפלל בעילה. הוא חתר בשקט אל תוך המלים ככורה. תפילה כזו לא שמעו האנשים זה שנים. גם הרב קם וחשף את פלג גופו העליון והקשיב בפליאה. פרידמן לא מיהר. הוא ברר את המלים אחת לאחת, כל מלה וניגונה הלוחש, כל מלה וצער הדורות שבה. מה שפופים נראו האלונקאים בפתח. כמו נאסרה עליהם הכניסה אל חלל זה. ולפתע תמו המלים. פרידמן בירך את הרב ויצא בחופזה. גם האנשים נמלטו כפוחדים מהמראות שנגלו להם. כשלא נשאר עוד איש נכנסו האלונקאים פנימה ובלי לשאול, בתנועה מוכנית ואחידה, אחזו בידית והרימו את האלונקה ויצאו.

"מה היה שמה", נשמע קול עלום באפלה.  
 "רגינה".

## ט

בלילה נשמעה יבבה דקה שהלכה ופשטה כאזעקה בלומה. סטלה ישנה עטופה בשתי שמיכות ומראה פניה שליו. שנתו של לומפ נטרפה עליו והוא יצא בלא להעירה. היה לילה בהיר וכוכבים גדולים היו תלויים בחשכה — כעומדים לצנוח. ברחבה אימן פראנק את נעריו בא"ש לילה. הנערים זחלו מתחת לסלילי תיל ופראנק עמד מעליהם כנוגש. ארגו עזרה ראשונה מונח היה בפתח הצריף ונראה שנוקקו לו. על דלת הצריף כתוב היה בגרמנית: המיפקדה.

נראה שהתרגיל לא הצליח, כי פראנק ציווה עליהם לרוץ סביב המגרש, בקצב הופ הופ כשהוא מאיץ בהם ומחרף. אחד הנערים שפיגר בריצתו הוצא מהשורה בגערה. על-פי פקודה הפילו עצמם הנערים לארץ והחלו בזחילה מהירה לעבר סלילי התיל.

הקיוסק היה מלא ומואר, אך הקולות כבושים היו ולא נשמעו. עורך-הדין בלומברג עמד, המקטרת בפיו כעומד להשמיע הכרזה. מעיניו התאבכה איוו רוגזה סתומה. לומפ עמד בפתח ואיש לא יצא לקדם את פניו, כמו שקועים האנשים בנים-לא-נים. שני סוחרים, שהיו שיכורים, עמדו ליד הדוכן והכבירו מלים. פניו של פרידמן היו מטושטשות ועננה דקה ריחפה על עיניו.

"התפללת יפה. התפללת כחזן מנוסה. אין פלא. יחוס כזה. החזרת לנו את הנשמות".  
 "שבו כבר, שבו". גירש אותם פרידמן מעל פניו.  
 "כלום אסור לומר שבחו של אדם בפניו. לומפ, אילו שמעת את הנעילה שלו היית חוזר בתשובה".  
 "הס". גער בהם פרידמן.

הסוחר קאופמן ישב ליד אשתו החדשה ונראה כסוחר בהמות. אשתו ישבה לידו כאיכרה שהלבישו לה שמלה עירונית ומעיניה הקטנות הבהב איוו צחוק עילג. קאופמן התכופף ונשק את אפה במציצה.

הסככה מלאה היתה אדי קוניאק ועשן טבק. עורך הדין בלומברג לא הוציא את מקטרתו מפיו. שני הסוחרים נטפלו אל לומפ ולא פסקו מלשבח את תפילתו של פרידמן. אין אתה יכול לתאר לעצמך מה חולל בנעילה שלו. ממש קרע את השמים, שתה לומפ, שתה על חשבונני. במרפאה יבבה ריטה בקול כבוש כילדה. קולו המפייס של הוטרינר נשמע עתה ברור, אך ריטה לא נרגעה. רגינה, יבבה. לומפ ידע עתה כי עוף-המות שוב צנח וחסף אשה. גם המלשינים ערים היו. הגישו להם קוניאק ועוגיות והם שתו בלא לומר לחיים זה לזה.



"מה יהיה", ניגש אליהם אחד הסוחרים.  
 "יהיה טוב", אמר אחד מהם בנוסח הישן כאילו לא היה כלוא.

האנשים לא הרפו מהבקבוקים. מלים ישנות ומלים חדשות נתערבבו באופן משונה. גם כמה מלים באיטלקית. גם האלונקאים הצטרפו. באור הלילה נראו נמוכים. פרידמן הגיש להם בקבוק והם הוריקו את הכוסיות בלגימות קצרות וחדות.

"מה שלום הרב", שאל לומפ.

"הוא בסדר, בסדר גמור. אילו היו האנשים באים לתפילה היה מבריא. האנשים עצלים. הבאנו לו חלב עזים מהכפר".

ולפתע הופיעה כרוח רעה הרמינה. היא עמדה בפתח, שערותיה פרועות ומבטה מלא זרחן צובט. רוצחים, זעקה. אחד הסוחרים השיכורים קם על רגליו, התנדנד ואמר: אתם שומעים מה שהיא אומרת. אתם שומעים. הסוחר קאופמן אחז את אשתו האיכרית והוציא אותה במין תנועה גסה כמו שמובילים בהמה. בלומברג היטה את ראשו כנעלב ולא הגיב. איש לא התקומם ואיש לא ניסה להרים קול. כעבריינים שנתפסו במאורה סגורה. האנשים נדחקו בפתח האחורי. נראה שגם הרמינה היתה שיכורה.

וכשחזר לומפ אל הביקתה כבר פרפר האור הראשון של הבוקר. סטלה ישנה. מנוחה שרויה היתה על שנתה. לומפ הדליק את הכיריים. אבריו כבדים היו ובראשו זמומו מלים כצרות. סטלה ניעורה ושאלה: היכן היית. לומפ סיפר כי במחנה נרצחה שוב אשה. אשה יקרה, פסנתרנית במקצועה, אשה עדינה ושמרנית.

סטלה סיפרה כי בלילה חלמה חלום שכמותו לא חלמה מעולם. הם מטיילים במחנה ולפתע היא מגלה בערמת הקש, ליד הקיוסק, ילד פועה. הילד יפה להפליא ותלתלים יורדים על צוארו. ישו, אני קוראת לו. והוא להפתעתי משיב לי בקול של ילד, איך ידעת. ומיד נקבצים סביבו הרבה אנשים. כמה מהומה. אני מגסה להידחק אך אנשים דוחקים אותי הצידה. חלום מוזר, לא כן. לומפ לא הגיב. אבריו כבדים היו ומשכו אותו לארץ. אדי אלכוהול התאכזר מראשו. איזה ניגון עצוב הסתנן אל מוחו וזמומו. אם תבואי רגינה אשיר, אמר ועצם את עיניו.

,

והימים שבאו חמים היו ויבשים. כמה צריפים נטושים שבצדי המחנה נדלקו מאליהם. הרב התאושש מעט ועיין בספר. האלונקאים לא זנחו אותו. הם הביאו מן הכפר ביצים טריות וירקות, ובערב בישלו דייסה של סולת.

הוטרניר בא אל הרב יום יום ומשקה אותו תרופות. הרב מקבל אותו בסבר פנים חמות וקורא לו מיכאל. הכנעה מהי, שואל הרב את עצמו בקול. לא שפיפות קומה ולא יראה סתומה ולא אפסות ולא התבלטות אלא אדם זוכר כי בצלם אלהים נברא ובה בעת עפר ואפר.

פרידמן השתנה מאד למן יום הכיפורים. עצבות דקה שופעת מעיניו. ולתנועות ידיו זהירות, כאילו הוא אורח במקומות לא-שלו. נהג המיכל מביא לו יום-יום בלוק קרח מן העיר, אך פרידמן אינו מוצא עוד ענין בעסקים. אלמלא האנשים היה ישן.

המבריתים הצליחו אך לא היתה זו הצלחה קלה. בינם לבין עצמם התכתשו כאויבים. אין לילה בלא דם. אחד הסוחרים אמר כי דרך המבריתים אינו דרך של יהודים. היהודי סוחר הוא ולא מברית.

השמש לא סרה. השמים כחולים היו והים ממוזג. האנשים טבלו בים כבאמבטיה פושרת. עורך-הדין בלומברג הוליך את ריטה אל הים כפי שמוליכים אדם אל מקור המרפא. ריטה מתפעלת כל הזמן ואומרת, מיהו זה הקוסם המתעתע בנו.

בחול המועד סוכות הביאו שני אנשים נמוכים, שני סוחרים, את ילדת הפלא, את עמליה. סיפרו עליה נפלאות. אמרו שהיא שרה בשני קולות, בשתי שפות, וכשהיא שרה מתפחים האנשים. הסוחרים מצאו אותה ביער ומיד גילו שאין היא ילדה ככל הילדות. היא עצמה כנראה לא ידעה מאומה. רק כשהגיעו לאיטליה יצאה מהאלם.

בנאפולי קנו לה שמלה בצבע ורוד, סרט אדום ונעלי לכה זהובות. וכך הם נודדים עמה. כבר התעשרו מהופעותיה.

הסוחרים הזריזים שכרו מיד את הצריף הארוך, החבילות הושלכו החוצה, העמידו במה על ארגזים, עמדו בפתח ומכרו כרטיסים. הילדה התאכסנה אצל לוצי והרמינה. לוצי והרמינה איפרו אותה כשחקנית, משחו את נעלי הלכה בואזלין. לוצי אמרה כי הילדה אכן ילדת פלא היא, מדברת צרפתית.

והילדה הופיעה. מראה פניה כשל ילדה בת עשר, אבל אפה ארוך ודק וכעין מקור. היא שרה בקול העשוי מהמיית רוחות ומאיושת השלג. לוצי והרמינה ישבו בשורה הראשונה ודומות היו לגבירות משכבר הימים.

עמליה שרה הסיחה עם ציפורים. דומה היה שהיא עומדת להתכופף ולקטוף פרה, אך היא עמדה וקראה לציפור בקול של ציפור והציפור ענתה לה.

השעה תמה והיא לא פסקה. הסוחרים, אבותיה המאמצים, היו מרוגזים מאד. הם טענו שהיא מאריכה יתר על המחיר. הילדה לא שעתה להם, כבושה היתה בתוך השירה כבסבך.

לאחר ההופעה הצילו אותה לוצי והרמינה מידי ההמון. הנשים התיפחו, הגברים רקעו ברגליהם כסוסים. הילדה היתה חיוורת. שני הסוחרים דחפו וחירפו ונשבעו כי להבא לא יביאו עוד לכאן אוצר כזה.

רוחות קרירות נשבו מהים אך האנשים לא התפורו. הכל געש. המבריחים חילקו סיגריות קמל ושקולדה. מנורות הלוקס הפיצו אור אכזרי כמכשירי הלחמה. חביות יין לא היו, אבל קוניאק היה בשפע והגברים שתו לשכרה. ילדה נפלאה, ילדה-מלאך, זעקו מתוך עלפון החושים.

ולפתע ברור היה: תמו ימי הקיץ. הים לא ילחש עוד בלילות. לחות אחרת יש באויר. לחיים, לחיים, כל עוד אנו חיים.

שני הסוחרים התדפקו על דלת הצריף וזעקו גולנים. קמה מהומה. לוצי והרמינה עמדו בפתח כאלמנות מרות וחיפו על הילדה.

בקיוסק של פרדימן נשפך הקוניאק כמים. שתו והקיאו. מישחו צעק המלאך המושיע. אל תתנו לה לצאת. אך איש לא יצא להציל את הילדה מידי הנוכלים. הנוכלים שרטו את הדלת בצפרניים. לבסוף פרצו פנימה, חטפו את הילדה העלו אותה על הטנדר ויצאו בבהלה. היכן הילדה היכן היא, זעקו האנשים כמתוך ביעות.

## יא

וגם אל המרפאה חדרו המשבים הקרים. ריטה אינה זזה ממיטתה. עורך-הדין בלומברג יושב לידה בהבעה של נגיד שירד מנכסיו, לבוש חלוק ישן. הוטרינר מודד במשורה את התרופות. כמה טוב היה ביערות, אומרת ריטה. נדמה לי שלא השלמנו את ישיבתנו שם. עוד שנה-שנתיים היינו

הופכים ליצורי טבע. שוב חזרנו אל התרבות. בלומברג מצית את המקטרת הכבויה ואומר: אולי את צודקת.

נערינו של פראנק רצים חשופים במגרש המיסדרים וצווחים בקצב: הופ, הופ. פראנק סוקר אותם במבטים חדים כמאלף.

"נערים נאים, כבר נראים כגברים חסונים", אומרת ריטה בקול נשי.  
 "מה שלא עשה הטבע עושה פראנק. זוהי מטאמורפוזה משונה. מצחיק, לא כן".  
 משפט זה שנאמר כמעט בלחש, העלה משום מה את חמתו של אחד החולים והוא זעק: למדנו לקח, שוב לא נהיה הפקר.

"כלום אמרתי משהו", אמר בלומברג בתמיהה.  
 "אמרת מטאמורפוזה, אם אינני טועה, וביקשת ללגלג".  
 "כלום אסור לציין עובדות".  
 "אך הטון. כלום אין חשיבות לטון. הטון שלך, אדוני עורך-הדין, היה מלגלג במקצת. אני, אם לומר את האמת, גאה בנערים אלה. אם לחיות, לפחות בכבוד".  
 "גאה, גאה", מר בלומברג.

אך החולה כיון שמצא שעת-כושר אינו מרפה: האסימילאציה היהודית התפוקה תמיד וגם עכשיו מוסיפה להתפנק.  
 "משפט זה הוא למעלה מבינתי. אדוני קורא לא אסימילטור. להוי ידוע לו, התואר הזה בעיני אינו נחשב לפוגע. אסימילטור אני מבטן ומלידה".  
 "הצלחותיך היו מעטות, אם מותר לציין זאת".  
 "נכון, מעטות, אבל לא באשמתי. עשיתי מה שנדרש מאסימילטור".  
 "על כורחך, על כורחך".  
 "נכון, על כורחי אני יושב במקום מפקפק זה".  
 "אם כן, יעשה" לפחות מהכורה עמדת כבוד".  
 "מה כוונתו: להניח תפילין".  
 "כן, כן".  
 "רצונו שאכריזו ברבים כי האסימילאציה פשטה את הרגל. מכאן ואילך כל אסימילטור יניח תפילין".

"נדמה לי שזוהי עמדת כבוד מסויימת".  
 "אני מהגר לאוסטראליה. במדבריות אוסטרליה לא מבחינים בין יהודי לשעבר לבין גוי".  
 "האסימילטור שוב מדבר מגרונו. כלום אין הוא יודע שיהדותו נודפת ממנו. אפילו העופות יכריזו באוסטראליה: יהודי בא. ההפרש בין יהודי אסימילטור ובין יהודי רגיל אינו כה גדול כפי שהוא אולי מדמה בנפשו".

ריטה כבר לאה מויכוחים אינסופיים אלה. ספל קאקאו מידיו האמונות של בלומברג יפה בשעת בוקר מאוחרת זו. בלומברג אכן קם ויוצא להתקין. ומין שתיקה מעיקה משתררת פתע. ברור לכל, הויכוחים מוליכים למבוי סתום.

החדשות אינן פוסקות לזרום פנימה: מצבו של הרב הורע אך הוא מסרב לבוא לכאן. לוצי והרמינה מתכוונות לעזוב את המחנה. עסקי המבריחים בשפל. הם עושים את הבלתי אפשרי אך

המזל קאפריסי. שבעתי מלחמות, אומרת ריטה, תנו לי מיטה וכרים ואני מוסרת את עצמי בידי הנאמנות של הוטרינר לכל ימי חיי.

רופא הג'וינט לא בא, אך יעקב בא והביא מלוא החופן קוסמטיקה, ריטה יוצאת מדעתה וקוראת לו המלאך המושיע. אחד הדיירים הקבועים של המרפאה, איש ששמו האנס וינר שנספח אל המקום באקראי, חולה קצרת, קיבל אשרת כניסה מבן-דודו מאוסטראליה. אך לפני יציאתו לא שכח את ריטה וקנה לה, בכל המזומנים שנותרו לו, קוסמטיקה.

כלום הייתם מתארים לעצמכם שהאנס וינר יזכור את ריטה ורגע לפני יציאתו יקנה לה חבילה ענקית כזו של קוסמטיקה. בואו ותראו מה קנה לי. הכל כדי שריטה תהיה יפה בעיניכם. אני מכריזה על האנס וינר, שמטלטל עצמו עכשיו באניה ישנה בדרכו אל בן-דודו באוסטראליה, כאיש החסד של השנה והריני מעניקה לו את כל רחשי לבי.

התשורה הנאה הזו, שהגיעה במפתיע ממרחקים, שינתה פתע את הלך-הרוח. ריטה ירדה מהמיטה, התעטפה בחלוק הצבעוני ואמרה: אנחנו לא הפקר, לא עפר ואפר. אנשים אחים אנחנו. ראו מה שלח לי. אפילו תכשירי פדיקור. הס בלומברג, הס. אני מוכנה לגסוע לכל מקום, אפילו לפלשתינה. היהודים לא ככל הגויים. יש בהם ממידת החסד. האנס וינר זכר את ריטה ורגע לפני יציאתו קנה לה את כל שהיא צריכה. אנחנו לא עפר ואפר.

## יב

מבלי משים בא הקץ להמולה. הילדים עומדים בפתח הצריף וממבטיהם שופעת עוגמה רכה. שבעו סוכריות. צער דק וזחל על פניהם. האם נשוב ליצרות, נזכר ילד. האמהות אינן כועסות. הקרה הראשונה הפיגה מעל פניהן את הבהילות. רכות תנועותיהן כמו השלימו עם קיומן העלוב. ובערב יושבות האמהות ומספרות לילדים על ארץ הקסמים החמה, על פלשתינה. לשם אנו עומדים לעבור. הילדים שואלים לפרטים והאמהות מספרות להם על התפוזים והזוהבים הגדלים על העצים.

וכשהילדים נרדמים נאספות האמהות על הסף, מעשנות ולוגמות מן הברנדי שנתן להם האמרגן גבריאל במתנה ושותקות שעה רבה.

"לולא הילד הייתי גם אני יוצאת לנאפולי".

"יש שם מעונות ילדים".

"מה זה חשוב".

דורה אינה פוסקת מלחרף את אהובה לשעבר שזנח אותה וברח כנראה לפלשתינה. כל העברייני-נים נמלטים לפלשתינה. אין היא נוסעת לשם אלא לגלות את קלוגו ברבים.

"פלשתינה. פלשתינה — לצחוק או לבכות".

ואיש אחד, סוחר זעיר, אדם אפור שכל ימי שהותו במחנה עסק בממכר בגדים ישנים, איש נמוך בלא סבר מיוחד, שהיה מבקש תמיד מנה נוספת של לבן, מצא בכיס חזיתו עתון קיר ישן של בית-ספר עברי ובו תמונתו של מנחם אוסישקין.

ולפתע כמו הוסרו הכבלים מידי. פניו אורו משמחה. זוהי תעודת היושר שלו, לא רק שלו גם של עירו. העיר ציונית היתה. המציאה הזו משמחת אותו כילד והוא מראה את העתון לכל עובר ושב.

"היית נביא וחזית מראש כי נבואת ישעיהו תתקיים והעם ישוב לארצו. האם גם אנחנו, השוטים העוורים, נזכה להסתופף בצל כנפיך", מתגרים בו הסוחרים.

אך האיש כנראה אינו תופס את הלעג וצוהל: מצאתי את העתון, מצאתי.  
 "מה נאמר, היית נביא. אבל אנחנו, כלום אותנו ידונו לתליה. לא יחוסו עלינו. הרי כולנו פושעים, פושעים מועדים. רדפנו את הציונים עד חורמה".

ובעוד השמחה בוערת בו הלך אצל פרידמן וקנה בקבוק ברנדי קטן; וכטוב לבו שר את השיר ציון ציון, ועוד שירים שהיו שרים נערים ונערות שברחו מבתיהם כדי לעלות ארצה. הסוחרים ישבו עתה במוסך ומרחוק התגרו בו וקראו בקול, בקש מחילה על הכופרים. אל תשכח אותם. ובשכרותו הבטיח, כי בארץ יבקש חנינה לכל הכופרים שכפרו ברעיון הציוני ולכל אלה שרדפו את הציונים. מעתה שוב לא יהיו מחנות וכיתות אלא כולם יאמינו בציונות ובמנהיגיה.

אבל עליצותו לא ארכה. הסוחרים פסקו מלהתגרות בו והלכו לישון. העצבות אחזה בו. הוא נזכר בעירו, בביתו הקטן ובבית-הספר הצנוע שהקים אביו המנוח, איש אוהב עברית וספר. איש מהם לא נותר בחיים, רק הוא. למה דוקא הוא. בלעדיהם מה צורך בחזון. אם אין נגאלים מה צורך בגואל.

ולא הועילה שארית הברנדי. העצבות אחזה בו כלהבה אפלה. לבסוף נפל לארץ ובכה. הגאולה באה, הגאולה באה, אבל אין נגאלים, אין נגאלים. איש לא שמע את בכיו. הצריפים, שרק לפני ימים אחדים מלאים היו אדם, התרוקנו. הרוח מפורת את האנשים כמוץ.

## יג

לאחר יום הכיפורים נעזב החוף וסופות חול התפרעו בלילה. עופות נברו בערמות הובל ולא שבעו. פרידמן כיסה את הקיוסק אך החול חדר לכל פינה. זכרה האלם של רגינה המה עתה מכל פינה. בעלה לשעבר לא נראה בחוץ. האנשים שתו קפה טורקי כאלכוהול. הסוחרים התנהלו בעצל-תיים, כבדים ומגושמים. הם קנו נקניק מעושן בנאפולי וזללו אותו בלילה בתאוות.

הנערים של פראנק נראו בתספורתם הקצרה כשקצים לכל דבר. פראנק אימן אותם באיגרוף. אחד הסוחרים אמר, שאם נותר בו פחד זה רק מפני נעריו של פראנק. פראנק מתכוון לעשות מהם פלוגת סער. הנערים היו באים לקיוסק לקנות סגריות או בירה. כמו לא היו ילדים שגדלו ביער וראו סבל אלא נערים שהטמטום הצבאי הטביע חותם על פרצופם.

הם חיו עתה בנפרד בצריפים, מתאמנים ויוצאים לחופשות. ובשובם מהחופשות שיכורים ועליוזים היו חובטים בפחי הצריפים וקוראים: יהודים, כלביח שוטים מסתובבים בחוץ ואתם ישנים. הם סיגלו להם את המבטא ההונגרי-גרמני של פראנק. המבריחים היו עסוקים באותו זמן בהרים ולא באו לעזרה. והזנדראמים לא התערבו. הם היו אנשים שקטים ואהבו את הבטלה. האלונקאים אמרו שאילו היה הרב מצווה להכות אותם היו עושים בהם שמות. אך הרב לא אמר דבר. באותה שעה שקוע היה במה שהוא כינה הכשרת לבבות. השמועה התקיפה בדבר הטראנספורט הגדול לארץ-ישראל הציתה בו תקווה חדשה. הוא הירבה לדבר על מידות. מידות שיש לבערן ומידות שיש לזכנן. ובדברו נדמה היה, כי הפסוקים אינם אלא סיפור אחד שראשיתו ביערות וסופו במדבר הזה. האזנים לא היו כרויות להקשיב אבל אחדים הקשיבו. הרב היה מרוצה מאד מהתקדמותו של הוטרינר. הוטרינר למד עתה מסכת אבות בהתלהבות רבה.

בין פחד לפחד נטשו האנשים את המקום. אחדים חזרו לוינה ואחרים היגרו לארצות אחרות. ויזיה לא ניתנו בקלות אבל בסופו של דבר ניתנו. האנשים היו משאירים אחריהם, צריפים ריקים וחסילות בגדים והרבה אי-שקט.

ערב אחד באו כמה מנעריו של פראנק לובשים גופיות הדוקות ותבעו סגריות קמל. פרידמן אמר

שאינו לו סיגוריות. הם חירפו אותו בלשונם. פרידמן שמע את חרפתו בשקט, אך כשהוסיפו לתבוע ובחזוקידי, יצא מאחורי הדוכן ואמר: לכם לא אמכור.

פרצה תיגרה ואלמלא המבריחים שהגיעו במשאיות והתערבו מיד היו הנערים עושים שמות בקיוסק. הסוחר קאופמן נשבע או בלבו כי יעקור חבורה זו מן השורש, ויהי מה המחיר. באותו לילה לא ישן איש. שוב הוצאו הסכינים החלודות, החבלים, ציוד-יאוש ששימש את האנשים ביערות. גם הריח של אותם הימים חזר ובא ועמו הרצון העלום, לחיות לחיות ובכל מחיר.

הלילה עבר בשקט. שתו קפה טורקי והעלו זכרונות. כמה רכים היו הילדים ביערות. הרב היה אוסף אותם לעתים וקורא להם מהמקרא. אלא שכנראה ספגו את הירוקת, אולי למדו מן האכרים. מי יודע. בנים גידלנו. והרמינה שטיפחה אוצר מלים משלה אמרה, הכל בנו כתולעת, התולעת תחיה.

הפחד הלך ונפוג. האנשים החזירו את המכשירים אל התרמילים. והיתה תוגה מזורת. הוטרינר בשערותיו הארוכות נראה כנוזר סגפן. חייו שלו אבדו ללא השב ואת המעט שנותר לו אינו מבקש לעצמו. לוצי הקיפה אותו במבט מלא חיבה. לאחר ימים רבים של התנכרות ישבו שוב כולם ביחד.

אך המאבק היה בלתי נמנע כאש שאין לכבות. הגערים הוסיפו להתגרות. בלילה תלו כרוז: מות לסוחרים. הסוחר קאופמן ירד לכפר ושיחד את הז'אנדראמריה. למחרת באה פלוגה ואסרה אותם. בחיפוש נתגלה כי הנערים הכינו גם אלות. כל הענין לא נמשך אלא רגעים ספורים. הם הועמסו יחד עם פראנק על המשאית.

וכך תמה פרשת פראנק. איש לא שמה. בלומברג כדרכו הוסיף טיפה מרה משלו: ניצחנו את הנערים. כמה ימים עוד דיברו בזה אך הפרשה ירדה חיש מהר מסדר היום. ענינים אחרים עמדו על הפרק: העורות. מכרה חדש של עורות גילו המבריחים באחד הכפרים הנידחים ובזיל הזול. הסוחר פרידמן הסתכסך עם אשתו. פרידה היתה שקועה ראשה ורובה באמונות טפלות ופחדים, והחיבה שהיתה שרויה ביניהם נפוגה כלא היתה, נותרו לפליטה רק מלים מרות.

## יד

והסתיו הביא עמו כמה אורות ענוגים, הם משתטחים לאורך השבילים ונמוגים. ריטה אינה זזה ממיטתה. הקור היבש, המדברי, נישא על כנפי הרוח מההרים לרחבה וחוזר חלילה. הוטרינר זכר עתה את הזקן, את רגלו המוכה, הכחולה, שעמה נאבק עד מות. ועתה שוכבת ריטה על מיטתו של הזקן ומתגעגעת לימי היערות וכל הזמן אומרת: מה יצא מכל זה. מה יצא. גם הרב חולה אך מסרב להתאשפו במרפאה. הוטרינר מבקר אותו פעמיים ביום. הרב שוב אינו שואל על מחלתו. מרבה הוא לדבר על זמנים אחרים שיבואו, שיהיו אחרים. ואגב שיחתו משיא עצה לוטרינר שכל שבוע יאמץ לעצמו מצוה, כגון קריאת שמע בלילה. הוטרינר מתאמץ מאד. אך מה יעשה ואותיות הסיודור אינן מאירות לו. זרות חוצצת בינו לבינו; וכשהוא קורא בקול מגחכים החולים. ובלומברג אומר: למה לך להתאמץ. אילו הייתי מגיע למידה טובה כזו של התבוללות כבר הייתי יוצא לפאריס. אתה הרי בלונדיני כגוי, רק בגלל שערותיך הבלונדיניות וסברך הארי אתה ראוי להערצה. הסוחר בליימן משוטט במחנה כמסיונר שוטה ובכל יום ממליך מלך חדש. אמש המליך את אוסישקין והיום את שמריהו לזין.

לוצי והרמינה יושבות שוממות. המבריחים הצעירים הרחיקו לכת בעסקים המסוכנים. אפילו בלילות אינם באים. כיון שצעירים אינם באים בא בליימן ונואם על התנועה הציונית ועל אישיה הדגולים, כגון אוסישקין וכגון שמריהו לזין. מראה פניו של בליימן: ספק שרלטן ספק מאמין;

הרמינה מתכרבלת בכורסה ולוצי מרבה לשאול. שאלותיה של לוצי משלהבות את פניו של בליימן. אילו שמע העם לאזהרותיהם של מנהיגיו הדגולים, לא היה קורה מה שקרה. אלא שאנו עם קשה עורף ונטול כל תחושה לאומית. הציונות הזוהה את כל הפורענויות ומנהיגיה היו נביאים ממש. בלומברג עמד בפתח וקלט את המלים הרמות שנאות נפשו וקרא בקול: הגם בליימן בנביאים. ובליימן אמר, בלא להסב את ראשו, את רואה גם עכשיו הוא מלעיג.

לוצי מתענינת בפרטים: האם שונה תל אביב מנאפולי. במה היא שונה ובירושלים, כלום באמת מורגשת שם הקדושה העתיקה. מה עושים שם אנשים צעירים בלילות, יושבים בבית קפה או מתבודדים בכוכים כנוזרים.

בליימן אומר כי יש שם אטמוספירה אחרת וזה העיקר.

עורך-הדין בלומברג צוחק צחוק דק ועצבני ואומר: מה את אומרת על בליימן. שמעת. אפשר להתפקע. האמיני, אפשר להתפקע מרוב צחוק.

ריטה התעטפה בחלוק ומתלוננת על הקור. הקור אוכל אותה מבפנים. קור משונה.

"סבלנות, יקירתי, סבלנות, אם תשמעי בקולו של בליימן יחם לך. גן עדן הוא מבטיח לכל".

"האם הוא מבטיח גם טמפרטורה ממוזגת".

"לא יקירתי, נביאים אינם מדברים על פרטים פעוטים. הם מדברים על עם, גורל, גלות וגאולה".

"אין חלקי עמהם, אומרת ריטה. אני זקוקה לשתי שמיכות חמות".

"רגע. ראיתי שתי שמיכות בצריף הסמוך. אני יוצא לגנוב".

ובינתיים יצא אחד האלונקאים וקרא בקול יבש, הרב קורא לתפילה. איש לא זז. האורות הרפים, הענוגים, הלכו ודעכו וכתמי צל כאבעבועות כיסו את השבילים. פרידמן פתח באי-רצון גלוי גיגית חדשה של גלידה. האנשים כבר שבעו את הנוזל הקרוש.

בלומברג שב למרפאה ותחת בית שחיו שתי שמיכות קלות. "בליימן אומר כי חוזי הציונות ראו את הנולד. אפשר להתפקע".

"השמיכות דקות כל כך, לא יחממו אותי".

"מה אני יכול לעשות. נבואות נחמה אין לי".

"ריטה לא רוצה נחמות. ריטה רוצה שתי שמיכות צמר חמות".

"אם כן, אני יוצא לסיבוב, אולי נגנוב טובות מאלו".

## טו

היו עתה ימים קרירים וצללים דשנים התפרסו על החולות. הים לא סער אבל המייתו בלילה רוגשת היתה. לומפ היה יוצא לעתים למחנה. המחנה געש. המבריחים הטילו אימה. הסוחרים עסקו במסחר עדין של המר ואגור. פרידמן הביא מהכפר משאית עם תפוחים אדומים אך האנשים ביכרו לאכול את הנקניק המעושן. למה לא תאכלו תפוחים, התחנן פרידמן כמציע להם בריאות.

"אני לא נשארת כאן אפילו עוד יום אחד".

"רגע, חכי לי".

והמלים הבהולות, שנולדו בתחנות רכבת גורליות, שוב צצו. שריד של אימה ישנה. בקיוסק הירבו עתה לשתות קוניאק וקפה. גם הנשים למדו לסמם את שעותיהן המרות בטיפה המרה. לומפ היה שב לביקתה שיכור, אך סטלה לא התרעמה עליו. עיניה היו רכות. את הדגים המטוגנים היתה מגישה לו כשפחה שאינה מבקשת פיצוי או תודה. המחנה שכן בו כדיבוק. היה קורא שמות או משמיע דברים. סטלה לא הבינה דבר מדבריו.

למחר קם וביקש מחילה. היה מבטיח כי שוב לא ילך לשם. חביריו הטובים כבר הפליגו ואלה שגותרו אינם חביריו.  
בערב היה חוזר. פעמים היתה סטלה מתלווה אליו. המחנה דמה לשוק בעונת החיסול. כל שנצטבר במשך השנה עמד למכירה. הרצון להיפטר מכל עודף משקל היה חזק כרצון הנדודים.  
"את רואה סטלה, היהודים שוב יוצאים למסע נדודים. אין מה להתפעל".  
"ולאן הם מפליגים".  
"עם הרוח".

האימה הסמויה היו עתה נעריו של פראנק. צריף המפקדה עמד עתה פרוץ ושומם והאבזורים שלידו. פלילי התיל, קורות האימונים, הארגזים וקובעי הפלדה, פזורים כחפצים אלימים. המחלה כבר הייתה בו שורש אך לומפ התאמץ להיראות בריא, הרגל מימים עברו. אמונתה של סטלה לא נתערעה בה. אומרת היתה, לא שוא סבלו של עם אלהים. המלים הרמות שלומפ לא היה רגיל בשימושן צרמו את אזניו אך הוא לא אמר דבר. סטלה היתה יפה בעיניו.  
"כלום אין אתה מאמין בישועה".  
"לא".

למחר חזר וביקש מחילה ממנה. הים סער אך הם הפליגו. הרשתות היו ריקות אבל המעט שהעלה שימח אותו. הוא הדליק את הכירים ופיזם את השיר שבלומברג היה שר ביער. שיר-עם פולני עתיק. הם ישבו לסעוד ולומפ אמר: אין את מכירה את בלומברג. הוא עומד תמיד בפתח המרפאה. ואת ריטה לא הצגתי לפניך. זוג מעניין, את צריכה להכיר אותם.

## טז

בחנוכה נולד לזוג פרידל בן. כבר היה קר ורוחות ירוקים נשבו מהים. אנשים יצאו ובאו. וכששב פרידל מנאפולי ונתבשר כי בן נולד לו, חרק שיניו. כבר לא היו צעירים והמתנה שירדה אליהם משמים, בעת לא עת, לא שימחה אותו. הוטרינר אמר: הילד גדול, הילד נפלא. פרידל ישב בפנינה וסירב לראות את התינוק.

יום תמים לא זו ממיטתו. הוטרינר בא פרידמן בא אך כשראו פניו נרתעו. פרידל לא פסק למלמל: הכל נשתבש. לא נוכל לצאת. נשארנו תקועים כאן. האשה שכבה במרפאה והאנשים ניחמו אותה כאבלה.

למחר גברו הרוחות והים פלט גושי מים ירוקים. המבריחים לא יצאו למסעות. הם הדליקו את הפרימוסים הגדולים, רבצו בצריף ושיחקו בקלפים. מיכל המרק עמד ברחבה ומארובתו היתמר הבל סמיד כעשן.

מוהל, מוהל, ועקה אשתו של פרידל. דומה מכל פחדיה לא נותר לה אלא פחד זה. המרפאה מלאה חולים ובלית ברירה החזירו אותה אל הצריף, אל בעלה. פרידל לא נגע בה לרעה, אך לא דיבר עמה. רוב היום הוא משוטט בחוץ, בקרה. וכשהוא שב בלילה מועיף הוא את עינו הגדולה כלפי אשתו וכלפי התינוק. גדולה עינו השמאלית ועגולה ומפיצה כחלות אלימה. אפילו המבריחים חוששים מפניו. אילו יודעים היו רצונו היו נענים לו, אך הוא בשלו: בגללה מתעכבים אנו כאן. בגללה תקועים אנו כאן. לא די, מוהל היא מחפשת.

הנס לא אירע ומוהל לא בא. החוף ריק והמים הירוקים כבר עברו את גדות התעלה והציפו את מגרש המסדרים. הקרה המלווה לוכחת את דפנות הצריפים האברזין לא יועיל עוד. הלחות נספגת בכל שמיכה. אילו היה לי תינוק יפה כזה לא הייתי בוכה, אומרת ריטה.



מוהל, מוהל, מורטת האשה את שערותיה הלבנות.

בין אפלת היום ואפלת לילה נעלם פרידל ואין יודעים מקומו. כבר סרקו את הצריפים הריקים ואת המוסך. הוטרינר חבש את השכמיה ויצא עם כמה אנשים אל החוף. ענגים נמוכים כפקעות חושך נוטפות צפים על פני המים. למחרת יצאו גם המבריחים ובטרים יצאו, נשבעו כי יביאו אותו על כורחו. בערב חזרו בלעדיו.

התינוק לא בכה. עינו השמאלית נפקחה מעט והבהבה. אמו נשקה את העין כאילו לא היתה זו עין אלא פצע. האנשים עמדו בחוץ כעופות בלא כנפיים. האם חלצה את שדה הצמוק והגישה אותו לתינוק. התינוק ינק, ינק והקיא.

ענגים נמוכים, ענני ערפל, נדדו כצבא מובס. כמה מבריחים הביאו דגים חיים מהים. הדגים פרפרו ברשתות יחד עם השרצים. מיאוס היה בפרפורם. האלונקאים התחננו: תנו דג חי לרב. המת סופו שישתכח מן הלב. אבל פרידל לא נשכח. ענו הגדולה, המפחידה, שהוריש לבנו הפעוט לא פסקה להבהב והטילה אימה. האמרגן גבריאל חזר מרושש ומרוד. הזמרת נמלטה עם כל המזומנים והוא נשאר בלא פרוטה. האנשים קיבלו אותו בשמחה. כל אדם החוזר למחנה מביא עמו זיק תקווה. אך הוא לא שמח.

פרידמן פינה לו מקום בקיוסק הצר והכין לו קפה. שמך גבריאל ושמי רפאל הרי אנו לכל דעות הצובים ממקור אחד. גבריאל לא הודה. הוא ישב תחתיו ופניו האפורים, הבלתי מגולחים, האפירו את עצבותו. פרידמן ידע: אין תיקון לעצבותו. העצבות פשטה בכל אבריו וכל אבריו נגועים. הוא דיבר אליו ברכות כאל חולה אנוש.

אשתו של פרידל לא בכתה. מבשלת היתה דייסה לתינוק במין שקידה קרה כאדם שאין בעולמו אלא תנועותיו. התינוק גדל וחי. פעמים דומה היה שהוא צוחק. לא היה זה אלא הבהוב דק שלא סר מאישונו גם בלילה.

לילה אחד פלש אל צריפן של הנשים איש אחד הדומה בקלסתריו ובקומתו לפרידל. קמה מהומה, הוטרינר לבש את השכמיה ויצא החוצה והאיר בפנס את האפלה. המבריחים הציבו כמה מארבים. האיש נעלם.

אבל הרוחות הרעות לא פסקו להתדפק על הדלתות. אחת האלמנות סיפרה כי בלילה הופיע פרידל ומישש את השמיכות. ובצריף הסמוך הופיעה רגינה. היא צעקה בקול: רוצחים, הפקרתם אותי. אבל אשתו של פרידל לא פחדה עוד. הילד ינק את שדה הצמוק בתאוה ובלא רחמים.

## יז

אמש עזבו הרמינה ולוצי את המחנה. גשם טיפטף, ואנשים שעמדו ליד מיכל המרק, לובשים שכמיות צבאיות, עקבו בדריכות אחר הילוכן המתרחק. שעה רבה ארוזו את חפציהן הרבים. לבסוף השאירו כמעט את הכל. האמרגן שבא לקחת אותן (איש נמוך, קרח, בעל שני מועדונים בנאפולי ומדבר גרמנית במבטא הונגרי) אמר, כי החפצים אינם שווים פרוטה. במלון יתנו להן הכל. הרמינה שאלה בבדיחות דעת קרה, אם אפשר לשנות אחת ולתמיד את שמה הפרטי. האמרגן אמר כי בנאפולי אפשר הכל.

לוצי קצצה את שערותיה הארוכות, והיו לה פנים של נער. והצריף הצר, שידע במרוצת השנה הרבה רוך נשי, מיני בושם וצלילי מוסיקה, עמד עתה מנוער מכל. כמו נמרטנו הנוצות מעורו. בליימן שנודמן ליד הצריף קרא פנימה: להתראות בקרוב, להתראות. כל הדרכים מוליכות

לפולשתינה. הוא נראה עלוב מאד בלי שתי השיניים הקידמיות. לוצי הגישה לו את ארגו המזונות ואת מזורת הלוקס, ובליימן שאל אם גם יוכל לקבל את הפרימוס.

ריטה התעטפה בשתי שמיכות ובאה להיפרד. יוצאים אל העולם הגדול, אמר בלומברג. הרמינה עיוותה את פניה ואמרה, אם המועדונים של מר טשאדוש הם העולם הגדול, הרי אנו יוצאות אליו. האמרגן טשאדוש תופף כל הזמן במטריתו הנשית כממתין בקוצר-רוח. בלומברג חיפש מלה מרשימה ולבסוף אמר: אנו צריכים כנראה להתנסות בכל. מעניין.

"הגד לי, אמרה הרמינה, עורך-דין היית, אם איני טועה. כיצד תוכל אשה להיפטר משמה הפרטי. השם הזה מבחיל אותי".

"הפרוצדורה היא פשוטה מאוד".

"אגב התוודעו. זהו מר טשאדוש, האמרגן שלנו".

גם הוטרינר בא. מחלתו של הרב ניתקה אותו מכל ההתרחשויות. הוא נראה מופתע ושאל: מי נוסע.

"שתי יפיות שעתידות להיות זמרות ידועות-שם בעזרתו האדיבה של האמרגן טשאדוש, יוצאות אל העולם הגדול. כלום אין זה מאורע קוסמי," אמרה הרמינה.

לוצי אמרה: "אתה זוכר את הזקן היה אומר תמיד קיי און שפיי. מה פירוש קיי און שפיי. זקן חביב היה. אני מתגעגעת עליו".

לפנות ערב יצאו. גשם טפטף ואורות כחולים ירוקים נדדו בשמים כעומדים להקרש. הים פלט דגים ואנשים עמדו ליד החוף ואספו אותם כמוצאי שלל רב. הסוחרים עמדו ליד מיכל המרק. לוצי חיבקה את יעקב ואמרה: תבוא לבקר אותנו. אל תשכח. מה אתה אוהב. המלים התעופפו רגע וצנחו.

הרמינה אמרה: שכחתי את המטריה. אין דבר. אין לי כל סנטימנטים אליה. תנוח על משכבה. המכונית של טשאדוש עמדה בכביש והם נשתרכו כברת דרך בחול. צלליהן הלכו ונתמזגו באפלה.

ימים אחדים עמד הצריף ריק ופתוח. איש לא הציץ בו ואיש לא פלש פנימה. ריטה אמרה באחד הלילות האפלים: היינו שותפים לפשע. הוטרינר ניסה להציל את חייו של הרב. הרב כנראה השלים עם מצבו ולא זעק.

רוחות הים חדרו לכל מקום. והאלונקאים החליטו להעביר את הרב אל צריפן של לוצי והרמינה. השטיחים שקיבלו כתשורה מהמבריהים דהו והתרפטו כסמרטוטים. סימני גשיות עוד נשארו בזויות האפלות: תמונה קרועה של גוגן, ז'ורנאלים, צלוחיות בושם ובובת כלב. גם המטריה הקטנה שהרמינה אמרה שאין לה סנטימנט אליה. הרב שאל היכן אנו, והאלונקאים אמרו, שלכאן אין הרוחות חודרים ואפשר לישון במנוחה.

חוליו של הרב מחלחל כסם ירוק. רוב היום שוכב בעינים פקוחות וכשהכאבים מתעצמים הוא מעווה את פניו ואינו צועק. לאנשים הוא קורא בשמות פרטיים. אין זו תוכחה עוד או הזכרת נשכחות אלא מעין קריאה של קירוב. דלת הצריף פתוחה והאלונקאים עומדים בפתח.

הסוחרים פרמו את כיסיהם התפורים ומחלקים צדקה. ערכה של הלירטה ירד פלאים. מיכל המרק הכבד והמגושם מגיע רק לפנות ערב, בנס.

כימיו האחרונים היה הרב נינוח ודיבר רבות בצלילות דעת. אין מה לפחד מהמות כי המות הוא מתעוועי העולם הזה. אם נדע להתגבר על הפחד נדע שאין מות, רק הפחד. הפחד מונע מאיתנו

את הידיעה השלמה. בארץ ישראל נתגבר על הפחד. בקדושה השלמה אין פחד. הכל אור, אורות קודש. מה שלא פעלנו כאן נפעל שם.

גם את המבריחים זכר ודיבר עליהם בחיבת לב רבה ואמר: לא ידענו כמה טובים היו, כמה מסורים היו. צריכים לחוש ולהתפלל עליהם שלא יאונה להם כל רע חס ושלום. גם את לוצי ואת הרמינה זכר. וקרא להם בנות ישראל, ואמר: הן מתענות מאד וצריכים לגאול אותן משבין. יש לפעול מאד וחיש מהר.

וגם אלה שיצאו לאוסטרליה זכר. עליהם דיבר ברכות כעל חולים מסוכנים. וציווה במפורש להתגעגע עליהם ולמשות אותם מהר.

אחר כך דיבר על כץ ועל דרוקמן שעזבו את המחנה והשתקעו יחד עם נשותיהם הנכריות בווינה. הוא דיבר עליהם ועל אבותיהם הצדיקים. ועל אלו שמתו ביערות דיבר בלחש, כמו לא לנגוע בזכרן הלוהב. הוא הגה את שמותיהם אחד לאחד ואת מקום קבורתם ביערות. לבסוף ביקש מחילה מהם ומאבותיהם.

החשכה הסמיכה הדמימה את קולו. איש לא פצה פיו. הסוחרים עמדו מרוששים כעניים בפתח. ארבעת האלונקאים אזרו סוף סוף עוז ויצאו וקרעו את שלשלת הכלוב. שני המלשינים, שרבצו על הרצפה מכורבלים במעייליהם, הגביהו כאחד את ראשיהם ובהו: מה אתם רוצים.

"לצאת", קרא אחד האלונקאים כדרך שמצווים לבעל-חיים.

"מה".

"צאו כבר".

האסירים נתחייכו, קמו ועמדו בחשכה כאנשים עיוורים. רגע עמדו, ופגו בצעדים מגששים אל הצריף הסמוך הריק.

באותו לילה שככו הרוחות. עננים לבנים נדדו דרומה והירח היה מנוקה ובלא פגם. משאית נוטשה ליד המזח עמדה מורמת על שני גלגליה הקידמיים במין הבעה גאה. משלדה לא גשמעה שום תלונה, כמו הסכינה עם כליונה.

## יח

הימים עמדו אפורים ולאיים. אל המחנה הגיעו פצועים, שמועות רעות וקולות ים חנוקים. המאבק התנהל עתה הרחק בהרים. המבריחים נלחמו זה בזה ובנשק חס. הוידאראמים האיטלקים לא התערבו. הם היו איכרים על-פי מוצאם ואהבו את השינה.

ערב אחד כצל רפה הופיעה עמליה. היא עמדה ליד מיכל המרק לבושה כתונת איכרים צהובה. הרי זו עמליה, אמרה אשתו של פרידל. כמו נגע בה משב זר. מישותה לא נותרו אלא עיניה. ושתי עיניה כשני שקעים מפוחמים. מה את עושה כאן, שאלה כפי שישאל אדם את הרוח. עמליה הסבה את ראשה והתכופפה. וכל האנשים שעמדו בחוץ כבושים בפנכות, הקיצו כמו נצרכו: עמליה. המבריחים הפצועים סיפרו, כי שני הנוכלים משכו אותה בסתיו ממקום למקום וגם לבאפולי הביאו אותה. שם כנראה אבד לה קולה, כי נטשו אותה. המבריחים ניסו להציל אותה מידי מעניה. אך מעניה ערומים היו.

אשתו של פרידל הכינה לה ערמת קש והשכיבה אותה ליד התינוק. התינוק פקח את עינו השמאלית המוגדלת, כאילו הכיר את עמליה. אשתו של פרידל מחלקת כל שיש בידה לחלק. בגדים, קפה וסוכר, כל שאגר בעלה בימי הקיץ הבהולים. מה היא עושה, הרי היא מבזבזת את הכל. פרידל יהרוג אותה.

"אין היא, כנראה, מאמינה עוד בבואו".

אילו היתה יכולה לפדות את התינוק מידי הרוחות האורבים היתה פודה אותו בגופה. הרוחות אינם רוצים בה. כיון שאין רוצים בה היא מרבה צדקה.

אמש נודע לבלומברג כי בקשתו להגירה לאוסטרליה נדחתה באופן סופי. הוא קיבל את הבשורה הרעה באבירות. מיד חש להכין כוס שוקו לריטה, גיהץ בקפידה את המכנסיים, הראה שוב לריטה את האלבוים. האנשים התבדחו ואמרו: אם לא אוסטרליה אולי אלסקה.

בלילה פשפש בלומברג במחסן ומצא מעיל צבאי, מגפיים וכובע של משמר הגבול האיטלקי. כל הלילה ניקה וגיהץ, ובבוקר כשהקיצו האנשים משנתם כבר עמד לבוש מדיים.

ריטה אמרה מופתעת: "זה הולם אותך".

"אני לפלשתינה לא נוסע".

"כלום מכריחים אותנו".

"הגוינט, כלום לא שמעת על הגוינט".

ריטה ניסתה להרגיע את רוחו, אך לשוא. הוא סירב להסיר את המדיים. אם צריכים להילחם נלחם, אמר, ואם צריכים למות נמות. אדם בן-חורין הוא בסופו של דבר. ריטה בכתה אך הוא נוף בה ואמר: צריכים לחיות בכבוד. אדם אינו פשפש.

## יט

היה ערב. מהשער הדרומי קרבו ובאו ארבעת האלונקאים. אחד הסוחרים מת. לומפ, קרא אחד מהם. לומפ ביקש להתעלם מהקריאה, אך היא היתה כה תקיפה כקולו של גוגש היודע כוחו. והוא עמד.

בימים האחרונים שיפצו הוא וסטלה את הבקתה. סטלה הביאה מהכפר כמה שטיחים כפריים, והבקתה הרפה, שהרוחות חדרו אליה, עמדה סגורה וחמה. הסוד של הימים הראשונים כמו שב אליהם.

"הרב שאל עליך," אמר ברצה, המבוגר.

"ומה אמר".

"אתה הרי, איך נאמר, היית מתלמידיו ביער. איש זקן, אסור לצערו. כלום לא היית רוצה לראות את פניו".

"הייתי רוצה," אמר לומפ ונשאר תלוי על בלימה.

"הרב רוגז עליך, אם לומר את האמת. אתה צריך לבוא ולפייסו".

"עלי".

"עליך".

"אני, אמר לומפ ונסוג מעט, אין לי כל התחייבות".

"גם לא כלפי הרב".

"גם לא כלפיו".

"אין אתה יודע, כנראה להעריך את כוחו של הרב," אמר ברצה נוסח דיבור שהיה שגור באספות של בעלי מלאכה. אתה לוקח על עצמך אחריות כבדה מאד".

"אני מצטער".

"הרב חולה. וצערנו של רב חולה מרקייע שחקים. כלום מבקש אתה להתגרות ברב חולה."  
 "אינני מבקש דבר".

"אתה נוהג קלות דעת, אם לא לומר רשעות."  
 "כלום אתם הדוברים של הרב".

"כל עוד אין אתה מופיע לפניו".

"אינני חייב דבר לאיש, אני בן חורין".

"כל עוד לא תבקש מחילה מהרב אין חייך חיים. הרב אינו מבקש ממך שום טובת הנאה, אנו דואגים לו", אמר ברצה והדף אותו מעל פניו.

האלונקאים יצאו לדרך. כמו עשו את המוטל עליהם. כמו חיילים של איזה משמר עלום. לומפ נשאר עומד על עומדו. כמו נצרב על ידי מטיל לוהט. הכעס בער בו. על הפגישה הקשה לא סיפר לסטלה. הם ישבו וסעדו, ולשאלתה של סטלה, אם הלכו עוד אנשים מן המחנה, אמר לומפ, כי שוב אין לו ענין בכל אלה. ממילא הכל רקוב וכעור. חבל על בלומברג המתענה. איש רגיש, שכל צורה כעורה מהפכת את מעיו. וגם הוטרינר ראוי לרחמים. מוטב שישתכן באחת החוות ויעסוק בגידול בעלי חיים.

"האנשים סבלו מאד", אמרה סטלה בפשטות.

לומפ כעס ואמר, כי הסבל אינו מזכר. אדרבא מכער ומעוות. כלום נהיינו טובים יותר, יפים יותר. סטלה החרישה. ובלילה כשאמרה, בהקשר אחר, כי לילדים במחנה יש עינים ענוגות, אמר לומפ, שאין זו אלא טעות. הם יהיו דומים לאבותיהם. גם הם יהיו סוחרים או מבריחים. גם למחרת היה מלא חימה כבושה. סטלה בכתה והוא התעלם מבכיה.

## כ

הרב נפטר. האלונקאים אמרו כי עצם את עיניו במנוחה. עוד הספיק להתפלל. הם עמדו בחוץ ובגדיהם המפוספסים נראו רחבים עליהם.

"האם אמר משהו".

"לא כלום, לא מילה".

מיכל המרק עמד שומם ואורות ירוקים של הים כיסו את השמים. אתם טיפלתם ברב בנאמנות, אמרה אשתו של פרידל.  
 "מה יכולנו לעשות".

אל ההלוויה בא כל המחנה. הצריפים נשארו פעורים. האלונקאים נשאו את האלונקה כדרך שנשאו אותה כל השנים, בזהירות. לא בכו, לא התפללו. פרידמן חבש לראשו כובע עם מצחיה משונה והלך אחר האלונקה בעינים עצומות. וכשהגיעה ההלוויה אל החולות הניחו האלונקאים את האלונקה והתחננו: עשו חסד אחרון עם הרב. איש לא ידע למה הם מתכוונים. פרידמן ביקש מחילה ואמר: עוונותינו רבים מנשוא. אולי בזכות ארץ ישראל נושע. אולי בזכות אבותינו שמסרו נפשם על קידוש השם. בנו אין מעשים. עוד עמד להוסיף, אבל המלים אבדו לו. גשם ניתך פתע והאנשים התפזרו. האלונקאים הרימו את האלונקה ובוססו באיטיות. היה לילה קר בלי כוכב, שני נרות גשמה דלקו ליד האלונקה ולהבותיהם התרפקו על הקירות הלחים.

"אדיה, אמרה ריטה בקול, אנחנו עוברים למדור חדש".

איש לא ענה. שני המלשינים רבצו על הרצפה באותה תנוחה שישבו בכלוב, הבעת פניהם קפואה. הם לעסו בִּיסְקוּיטִים.  
 "אדיה, שבה ואמרה ריטה".

המיכל היקר, מיכל המרק, ששנה תמימה דהר כסוס חרוץ על פני הכבישים הרעועים מכאן ולנאפולי, נפח נשמתו. בגיונט עשו השבון כי אין טעם בתיקונים. מוטב לנטשו.  
 שני אלונקאים נאבקו עם שני אנשים שניסו לפלוש פנימה. היו אלה שני יהודים נודדים שחיפשו כנראה מחסה. האלונקאים היכו אותם והם נמלטו על נפשם כשהם מיללים כתנים.  
 והסוחר קאופמן לא הסיר את עינו הלטושה מאשתו. פרידה ישבה לידו רוטטת. פחדיה נצררו עתה לפחד אחד גדול. כל הלילה מלמלה מלים משונות. קאופמן היסה אותה בכעס: את מוציאה אותי מדעתי. אל תמלמלי.

האלונקאים ישבו בפתח כשומרים אלימים. עיניהם את הרב. עיניהם אותו. מבטיהם הזורחים צלפו לאורך הצריף כשבטים. בליימן ישב בפניה מכורבל בשתי שמיכות ואמר: לאחר ימי הקור יבואו ימי השמש. חבלי הגאולה. בארץ ישתנה הכל.  
 "שוטה", קרא לעברו בלומברג בכעס.  
 ובליימן השתתק.

## כא

המלים המרות שוב הקיצו מגשייתן. חשבת שהכל תם ונגמר. תוכל לשבת כאן ולהשתוף בשמש. לקנות שעונים ולאגור דולרים. טעות היתה בידך, טעות ידידי.  
 "אני, אמר הסוחר קאופמן בכובד ראש מוזר, מוכן לתת דיִן־וחשבון מפורט, אין לי מה להסתיר".

"מענין, ניהלת פנקס חשבונות".  
 "לא ניהלתי אבל אני זוכר הכל".  
 "הרי אתה בר־מזל. אני לא זוכר מאומה".

אשתו של קאופמן לא התערבה. לפני היתה אשה אמיצה ובזמן המלחמה חילצה כמה אנשים מהתופת. אבל אחרי המלחמה התמכרה כליל לאמונות טפלות. יותר מכל היא מפתח מבעלה החדש.

"אין לי מה להסתיר. אם נגזר עלי לנסוע לפלשתינה, אני נוסע. שם אתן את הדין. לא רצחתי".

אשתו של פרידל לחשה ואמרה: הילדים בסופו של דבר לא חטאו.  
 רוזה לבשה שמלה ארוכה, רקומה, שמלת גשף כנראה. שוב אינה מכה את הילד אך כל הזמן אומרת לו, אל תבכה. מי שנוסע לפלשתינה אסור לו לבכות. הילד כבר מבין שאסור לבכות. ואינו בוכה.

גם בלומברג נוסע. לא יועיל דבר. החליפה הכחולה המפוספסת, שהביאו לו מנאפולי, משווה לקומתו איזה הידור משונה. כל היום יושב ויונק את המקטרת וכותב גלויות שספק אם ישלחם אי פעם, וצוחק צחוק דק כשמוכירים את שמן של לוצי והרמינה. הקאקאו אול, החלב של השימורים החמיץ, ובלית ברירה הוא מנסה לשוות לכוס התה הדר. בלומי, תן לי את הראי שלך.

הראי של הכיור עכור לחלוטין. בלומברג ניגש אל החבילה ושולף בתנועה מוכנית את הראי ואומר: גם אני צריך להתגלח אך התער לעזאזל קהה כסכין מטבח. בקיץ היו מחיצות. עתה מחוברים הצריפים זה לזה. חוליות של רטיבות, עשן סיגריות, בושם נשי כבד. הקולות הבודדים, הצורמים, נקלטים בכל מקום. ילד בוכה ואמו גוזפת בו בצריף השכן.

והחפצים הקטנים שבלומברג העניק להם חיבה כה רבה בקיץ אפופים עתה קדרות. והברז הנוסף בלא תכלית, ונטפיו חודרים אל חדרי המוח הריקים. וכשהרוח גוברת בחוץ דומים הצריפים לקרונות משא עכורים המיטלטלים ללא תכלית על פני מסילות שוממות. אשתו של הסוחר קאופמן מגידה כל הזמן בראשה במיני הבעות של פחד כאילו עומדת הרכבת לפלוט אותם החוצה כשקים. מה את רוצה ממני, מתחנן הסוחר קאופמן. נבוא לשם ונראה. לא רצחתי איש". ומה יהיה על המלשינים.

הכל תלוי כמובן ברצונם של האלונקאים. מיום שמת הרב הם כועסים ומטילים אימה. הסוחרים משחדים אותם בסיגריה ומשקאות ומדברים אליהם ברכות, כמו שמדברים אל בעלי חיים סוררים. האלונקאים שותים, מעשנים ותובעים את מנתם בחוץ יד; וכשנדמה להם שמישהו מדבר בגנותו של הרב הם מתפרצים. אמש התנפלו על זיגפריד. אלמלא הנשים שהגנו עליו לא היה יוצא חי מידיהם. גם על בלומברג שמו עין. רוזה מזכירה להם, שהרב היה אדם עדין ומעולם לא התעמר באנשים. לשמע שמו של הרב הם מתקרבלים במעיליהם ומשתתקים.

## כב

לומפ משוטט במחנה כור. ריטה אמרה: בוא אלינו לומפ, בוא אלינו למרפאה, התנאים אמנם השתנו לרעה אבל יש כאן חברה נעימה. גם את סטלה נקבל ברצון. יש על מה לשוחח. יש.

"אין רצוני לשכנע את לומפ", ברר בלומברג בזהירות את המלים.

"למה, אמרה ריטה, אין כאן מחלות ואין כאן אנשים רעים. גם הוטרינר ישמח".

המלים הרכות שהיו שריות בינו ובין סטלה אבדו כלא היו. פניה של סטלה היו עתה מלאות אמונה זרה. לומפי אל תשכח, היהודים הם עם סגולה. אין תיקון לעולם בלא יהודים. לומפ היה רוטן, אומר שאינו סובל את המלים הסתומות והמטושטשות. מה זה עם סגולה. מה זה תיקון. מה זה פלשתינה.

"כלום לא כך נאמר בביבליה".

"גניח. אבל אנחנו במקום זה ובזמן הזה לא נרמה איש וגם לא את עצמנו".

לא רק עם סטלה רב. גם עם בליימן גם עם הסוחרים. האנשים התרחקו מפניו כמפני חולה. ובשכרותו היה צועק: האניה טובעת אבל אנו לא נרמה את עצמנו ולא את האחרים. עוד באותו ערב קבע הוטרינר כי לומפ חלה בטיפוס. גררו מיטה ופרשו עליה קש. בלומברג הביא ערמה של שמיכות צבאיות אל האיזולאטור. והוטרינר כתב באותיות גדולות ואדומות: זהירות, איזולאטור, הכניסה אסורה.

סטלה עמדה מן הצד וכל ישותה זעקה: מה עלי לעשות. הוטרינר שאל אם יש רופא בכפר, אם כן יש להביאו בהקדם. גשם ירד וסטלה יצאה אל הכפר.

ריטה זעקה: יש להפעיל את המנוע של הגיפ או להחיות את המיכל. אסור לנו להחשות. העירו את גבריאל. הדליקו פנסים. הגיפ הגאה שרק לפני שבועות מעטים דהר על פני כבישים עם

זמרת עליוה, לא השמיע אפילו אנחה. גבריאל גבר בקרביו. לבסוף קבע: שום דבר לא יועיל, על כל פנים לא אנו.

"לא תיארתי לעצמי, אמר בלומברג, שלומפ כל כך חולה".

"אני ידעתי, אמרה ריטה, ידעתי".

"בקיץ הראה סימני השתנות יפים כל כך".

אתה זוכר, גם אשתו חלתה בטיפוס. אשה רכה. אין מקרה. כל האנשים היפים הולכים ומסתלקים מהאופק. תן לי עוד שתי שמיכות יקירי, רגלי קפואות כקרח.

באותה עת עינה סוחר שיכור את עמליה הקטנה: למה לא תשירי. שרת כל כך יפה. אנו אוהבים את השירה שלך.

עמליה לא הוציאה הגה מפיה. בעיניה הגדולות זהרה איזו תמיהה אלמת.

אך השיכור לא הירפה. אשתו של פרידל התערבה ואמרה: למה אתה מענה את הילדה. מה רע עשתה לך הילדה.

"לא כלום. רק רציתי שתשיר. יש לה קול נפלא".

"הנח לה".

"מי ישיר לנו אם לא עמליה. בליימן ישיר. בלומברג ישיר, ושמא ריטה או רוזה. הרב הרי

הלך לעולמו".

"מה אשמה הילדה".

"אני רוצה לשמוע את קולה של עמליה. יש לה קול נפלא. זה הכל. אין לי כל רצון אחר. את

מבינה. אם כן למה את כועסת עלי. מה רע עשיתי לך".

הסוחר קם, התנדנד ויצא מהצריף.

## כג

אפלת היום נמזגה באפלת הלילה. ואיזה זמן אחר המצוי לרוב במקומות סגורים קינן עתה כבתוך מוך שחור. לומפ שכב מבודד עטוף שמיכות צבאיות וקדה. הוטרינר לא זז ממנו. הריח הכבד של קוניאק ובושם לא סר מהצריף.

רוזה חיבקה את בנה הקטן במין תנועה של מאהבת. היא הלבשה אותו חליפה קיצית ועניבה. הילד השעין את ראשו על כתפה ולעס שוקולדה. רוזה פיזמה לעצמה בעליצות כאילו מסיבה כאן.

ריטה שכבה במיטה מכורבלת בערמה של שמיכות. נוסעים, ריטה, נוסעים, למלם בלומברג.

"את ראשי לא אוציא מהשמיכות".

"אבל כך לא תוכלי לנסוע".

"איני מוותרת על הנסיעה".

"בליימן מבטיח אביב נצחי בפלשתינה, תפוזים ואשכוליות".

בליימן לא הוציא הגה מפיו.

התינוק של פרידל שכב על ערימת הקש ובעינו השמאלית הגדולה זהר איזה רוגז כבוש. אשתו של פרידל חלצה את שדה הצמוק, אך התינוק סירב לאכול, על שפתיו קמוצה היתה תחושת מיאוס. צריכים לתת לו חלב עזים, נשמע קול אשה. אך אשתו של פרידל התעלמה מקריאה זו. סוחר אחד שכנראה נתפכח מעט מהקוניאק ישב ליד פרידמן והבעת פגיו כמחטט בפצע ישן:

"אתה פרידמן אמיתי".



"מה פירוש אמיתי".

"מהצדיקים הגדולים".

"ואם כן".

"יש לך יחוס של ענקים".

"ואם כן".

"הריני אנו כאן כולנו עפר ואפר".

"הנח לי במחילתך".

אך הסוחר לא הירפה: "אדם שיש לו יחוס כזה".

"עוד לא מצאתי יהודי שאין לו יחוס".

"כן, אבל לא כשלך".

"מה אתה רוצה, שאומר תורה".

"לא".

"אלא מה".

"איך ירדתם מהגדולה, מספירת המלכות".

"אני חייב לך תשובה".

"לא. אבל זה מענין אותי. הרי אתה איך נאמר, צאצא של בעלי מופתים גדולים".

"ואם כן".

פרידמן קם ויצא החוצה. הקסיוק כבר נאכל כליל על ידי הרוחות וכל הרכוש הקיצי היקר מפוזר על פני החולות.

הסוחר קאופמן חבק את ארגו הרדיו הגדול והמקושט שקנה בפרוטות בנאפולי. הרדיו לא פעל כמובן, אך קאופמן לא זו ממנו. כמו היתה זו ישות חיה ולא ארגו יומרני וריק. אשתו ישבה לידו כאבלה וקאופמן התעלם ממנה.

מצבו של לומפ לא הוטב. הוא קדח. למלם מלים משונות. קרא לסטלה ולרגינה. התחנן אל אשתו הראשונה בהקשר מזור. ולפתע התרומם וזעק: הרב היה איש גדול והיינו צריכים לרחם עליו. לא היה נפט והפרימוסים הלכו ודעכו.

אחר-כך פרצה מריבה קטנה שהקיפה חיש את יושבי הצריף. אחד האלונקאים אמר, שאם תבוא אותה שפחה, אותה סטלה, לא יניח לה להיכנס פנימה. רק בגללה חולה כל כך לומפ. מי יודע מה האכילה אותו.

בלומברג נזעק ממקומו: סטלה היא אשה טובה וראויה להערצה. אין כאן הפליות.

"לא ככל הגויים בית ישראל", הרעים בקולו האלונקאי.

"ניאבק", קרא בלומברג לעומתו, "על פרינציפים אני נכון להיאבק".

"נראה".

"נראה".

רוזה השמיעה את המשפט הבא: אין עוד יהודים. יש רק אנשים טובים או אנשים רעים. כמה סוחרים שהתרכלו בפניה אמרו: ראו על מה מתווכחים האנשים. מה זה חשוב. המריבה לא פסקה. לבסוף נמצא המשפט הארוך, המריר, ששיכך את הסערה. אחד הסוחרים, אחד הלצים אמר:

למה לבו לריב. הקוסמוס זועם. וכך וכך תאים, וכך וכך רקמות, שהם כך וכך בני אדם לא ישנו

כמדומני במאומה, ואם המדובר בעולם הבא, בנצח, הייתי מציע להפקידו כולו בידי האלונקאים. אין לך אפטרופוס נאמן מהם. מוזר, המשפט הארוך פעל את פעולתו. הסוחרים הוציאו את הבקבוקים ולגמו. גם האלונקאים ועמם שכך, והם העבירו מיד ליד בקבוק מעוטף בגופיה שחורה. היתה דממה. ועמליה שעד לאותה עת לא השמיעה קול לבד מציוצים אחדים, זימרה חרש שיר-יער ישן. קולה היה דק וצלול. כמו באו העצים מהיער ועמדו והניפו ענפיהם לגלי קולה. היא לא הסירה את עיניה מהתינוק, כמו לא התכוונה לשיר אלא לישן את עינו השמאלית המגודלת, שהבהבה כל העת אדומה ודלוקה.

## כד

בחצות לילה גילה בלומברג, לא הרחק מהמזח, ספינה שעל חרטומה שני זרקורים. האורות האירו לאט ומיששו את האפלה. בלומברג פרץ בצחוק והעיר את ריטה; וריטה, שלא הוציאה את ראשה מהשמיכות, שאלה: מה קרה.

"ספינה שעל חרטומה שני זרקורים. מפלצת".

הספינה הלכה וקרבה ואורותיה מיששו את המזח הגטוש שעל שעל. ולפתע התרוממו האורות כלפי מעלה וגזרו את הרקיע האפל למיני ריבועי חושך מוארים. אך מיד שבו והפילו עצמם על החוף, כעומדים לבקר את עיני האפלה. איש לא יצא החוצה. אחד הסוחרים שלא פסק ללגום מן הקוניאק אמר: אותי כבר לא מפחיד שום דבר.

"גם לא מפלצת חיה ונושמת".

הוטרינר לבש את השכמיה ויצא. גשם דק מטפטף וערפילים נמוכים זחלו על החולות. הזרקורים גיששו בזהירות. הגיינט חמד לו לצון, אמר בלומברג.

הוטרינר החל לרוץ לעבר החוף. דומה היה כבאותו יום שיצא לחפש את פרידל. עתה משום מה נראה גבוה יותר, אולי מפני שרוזה מאד בשבועות האחרונים. וכשהגיעו למזח נלכך באלומת האור של הזרקור. הוא הרים את ידיו וצעק בגרמנית: אנחנו פה.

נראה שקריאתו לא נקלטה בספינה. אלומת האור עמדה עתה והאירה אותו כולו. המותר להתקרב, שאל בנימוס חרד. ובלא לחכות למענה קרב אל המים. אלומת האור נצמדה אליו. אנחנו כאן, קרא בקול והצביע על הצריף. ממרחק גשמעה קריאתו כנכונות להסגרה, כי מיד הוסיף, לא תיארנו לעצמנו.

ומכיון שמענה לא בא גם לקריאתו זו, הרים הוטרינר את קולו וצעק: אנחנו שלושים ושנים איש בסך הכל. ביניהם כמה ילדים ואיש חולה טיפוס כנראה. אך גם לצעקה זו לא בא מענה. ואז זעק הוטרינר ברוב יאוש: אני מחכה להוראות. לא נצא עד שנקבל הוראות מתאימות. אני חוזר ומודיע: לומפ חולה טיפוס כנראה. הוא שוכב באיזולאטור.

האנשים יצאו בינתיים ועמדו באופן מוזר בשורה. הזרקור החליק עליהם מימין לשמאל וחוזר חלילה. עמעמו את האורות, אתם מסנוורים אותנו, קרא אחד הסוחרים שכל הענין נראה לו כמעשה ליצנות.

נראה שקולו של הוטרינר נקלט. על הסיפון הזיוו כמה חביות. הוטרינר ראה בכך את עידוד והוסיף להזין את הספינה העלומה באינפורמציה. נשארו רק שלושים ושנים וביניהם חולה מסוכן

מאד. אני מקווה שיש אצלכם רופא. אני רק וטרינר. בזמן המלחמה עשיתי מה שיכולתי לעשות. לא תמיד בהצלחה.

הסירה קרבה למוזח והחידה נתבררה מיד. יש להעביר את האנשים בכל המהירות אל הספינה. כי יש עוד נקודת איסוף אחת, לא הרחק מכאן, ואף אותה ינסו הזרקורים לגלות. הוטרינר חזר מתנשף ואמר מילה אחת: פלשתינה.

ריטה סירבה לקום מהמיטה ובלומברג שידל אותה כפי שמשדלים ילדה קטנה. את לומפ העלו על האלונקה, וארבעת האלונקאים הרימו אותה באופן שרגילים היו כל השנים והוציאו אותה החוצה. אשתו של פרידל כמו בזכרה בכאבה הישן: הילד לא נימול. מה יעשו לו שם. כל מעיניו של הסוחר קאופמן נתונים היו לארגו הרדיו הכבד והמגושם, הוא עטף אותו בשמיכה וכרך סביבו חבל. אשתו עמדה לידו כחפץ נטוש ולא הוציאה הגה מפיה.

"אנחנו מוכנים", אמר הוטרינר.

האנשים חפרו עתה בתוך ערמות הבגדים. מה הבהלה. גן-עדן לא מובטח לנו, קרא מישוהו מתוך החשיכה. רוזה חיבקה את בנה ואמרה: אנחנו נוסעים בלא כלום. מגיעה לנו חופשה שנתית. הזמן נתארך. הזרקורים החלו לאותת בעצבנות. לצאת רבותי, לא נוכל לעכב ספינה שלמה. אמר הוטרינר. האלונקאים הרימו את האלונקה והחלו לפסוע.

הידד בליימן, הידד. פעמי הגאולה, שופרו של משיח, לא יכול בלומברג להתאפק. ריטה לבשה שני מעילים. בלומברג הוליך אותה באיזה הידור משונה.

הזרקורים שבו והאירו את המחנה הנטוש. למגע האור השמיעו הפחים צרימות של כאב סתום. כבר אנחנו באים, זעק הוטרינר. לקול קריאתו בא מענה ברור: הסירות יצאו לקראתכם. הזרקורים כובו וחשכת המים נגעה בחשכת הרקיע. אך לרגע, והזרקורים נדלקו והופנו עתה כלפי פנים. היתה זו ספינת משא קטנה שעל סיפונה כמה חביות ואברזין פרוש שלא נמתח כראוי. בלומברג הכריז בקול שנשמע כקולו, ריטה, מתוך הרמת ראש וזקיפות קומה.

# על דרכו של ביאליק באגדה התלמודית

יוסף היינמן

בשאלות עריכה במונן הטכני המצומצם — של מב-  
חר, סידור, של מוקדם ומאוחר, ושיבוץ אגדה מסו-  
ימת במקום זה או אחר — באנו לעסוק כאן; וכבר  
דן בדברים אלו בפרטות א. א. הלוי בביקורתו המא-  
לפת על ספר האגדה. ענייננו כאן יותר בבעיות-יסוד  
של עצם תפיסת ביאליק את האגדה ויחסו התיאורטי  
אליה, ובתוצאות היחס והתפיסה בספר האגדה עצמו.  
לשם כך עלינו לעיין בכתביו העיוניים של ביאליק  
על האגדה — המועטים למרבה הצער, ורובם אינם  
אלא סטנוגרמות לקויות ומושבושות של הרצאות<sup>1</sup>  
— ולבדוק את התיזות שלו לאור מה שמשקף  
בגופו של ספר האגדה. שמא נצליח להבהיר לנו  
הבהרה נוספת את הדברים העיוניים מתוך העקרו-  
נות העולים מבין השיטין של ספר האגדה, ואף  
לרדת לסוף דעתם של מסדרי ספר האגדה מתוך  
התבוננות במשנת ביאליק במסותיו ובהרצאותיו על  
האגדה.

יסוד-היסודות בתפיסת ביאליק את האגדה היא  
קביעתו החגיגית והחד-משמעית, שהאגדה ספרות  
היא. ואכן ההתייחסות אל האגדה כספרות היא אחת

על האגדה — ח. נ. ביאליק, "על האגדה ו, ו, ו, ו",  
דברים שבעל-פה, ב', תל-אביב, תרצ"ה.  
רבניצקי — י. ח. רבניצקי, "ח. נ. ביאליק ו'ספר האגדה",  
כנסת... לזכר ח. נ. ביאליק, ספר ראשון, תרצ"ו,  
עמ' 510 וא"י.

ג.ב. "המהדורה הראשונה" של ספר האגדה היא זו  
שבכל הדפוסים החל מדפוס קראקא תרס"ח ואילך;  
"המהדורה החדשה" החלה להופיע בתל-אביב בשנת  
תרצ"א. פרטים על כך אצל רבניצקי, עמ' 514 וא"י.

2 אין ספק שהקדמה זו משל ביאליק היא, לא רק לפי  
עדות סגנונה, אלא משום שרובה נהפך, בשינויים  
קלים בלבד, ב"השלח", כנ"ל, בשם "לכינוסה של  
האגדה העברית" בחתימתו של ח. נ. ביאליק עוד לפני  
הופעת ספר האגדה.

3 למסה "הלכה ואגדה" אין חשיבות רבה לאספקטים  
הנדונים כאן.

"מכל האמור אפשר שיעמוד המעיין על טיב  
העבודה של המסדרים. אפשר — לפי שלעבודת  
סידור יש, כמאמר חכם אחד בזמנו, תכונה מיוחדת:  
יותר שתגדל היגיעה בה יותר יסתתרו עקבותיה"<sup>1</sup>.  
דברים אלו של ביאליק בסוף ההקדמה לספר  
האגדה (עמ' 10) <sup>2</sup>, מעוררים אותנו להתחקות על  
עקרונותיהם של עורכי ספר האגדה, שנתנו ליצירתם  
צורה זו ולא אחרת. דבריהם המועטים בהקדמה אין  
בהם כדי לפענח את כל התעלומות ולפשוט את כל  
הבעיות המתעוררות עם העיין בספר עצמו. לא

1 המאמר יסודו בהרצאה שניתנה במסגרת שנת ביאליק  
(תשל"ג) באוניברסיטה העברית.

להלן אשתמש בקיצורים הבאים:

אגדות ותולדותיהן — יוסף היינמן, אגדות ותולדותיהן —  
עיונים בהשתלשלותן של מסורות, ירושלים תשל"ד.  
גוטמן — יהושע גוטמן, "ביאליק בעל האגדה", כנסת...  
לזכר ח. נ. ביאליק, ספר חמישי, ת"ש.

דרכי האגדה — יצחק היינמן, דרכי האגדה, ירושלים  
תש"י.

דרשות בציבור — יוסף היינמן, דרשות בציבור בתקופת  
התלמוד, ירושלים תשל"א.

הלוי — א. א. הלוי, "הקומפוזיציה של האגדה", כנסת...  
לזכר ח. נ. ביאליק, ספר עשירי, תש"ו.

הפתיחות — יוסף היינמן, "הפתיחות במדרשי האגדה  
— מקורן ותפקידן", דברי הקונגרס העולמי הרביעי  
למדעי היהדות, ב', ירושלים תשכ"ט, עמ' 43 וא"י.  
הקדמה — ההקדמה של ספר האגדה, מובאת על-פי  
מהדורת תשט"ז של ספר האגדה.

לכינוסה — ח. נ. ביאליק, "לכינוסה של האגדה (העב-  
רית)", השלח י"א (תרס"ח), עמ' 19 ואילך; מובא  
על-פי כלי-כתבי ח. נ. ביאליק, תל-אביב תש"ו, עמ'  
רד וא"י.

לימוד האגדה — ח. נ. ביאליק, "לימוד האגדה בבית  
הספר", נדפס, לפי סטנוגרמה, בפסיעות ג'-ד', ירו-  
שלים תרצ"ה; מובא כאן על-פי כנסת לזכר ח. נ.  
ביאליק, ספר עשירי, תש"ז (ראה גם: י. היינמן  
[עורך], הוראת התורה שבעל-פה, ירושלים תש"ך,  
עמ' 103 וא"י).

ריים" שהגיעו לידינו לכדי בניין שלם (הקדמה, עמ' vii—viii).

כבכל ספרות כן גם באגדה — כך דעתו של ביאליק — נוצרו במרוצת הדורות דברים נעלים ודברים תפלים, ועלינו לבחור רק "את המשובח ואת המעולה": "[אגדה] זו שיש בה תוכן של מחשבה, של יצירה ושל רעיון, של סגנון יפה, של ציוריות, של תוכן יצירתי" (לימוד האגדה, עמ' יט). או בנוסח אחר: כל מה "שיש בו גרעין של ממשבה ורגש מצד התוכן, קנר טוב של נוי מצד הצורה והסגנון או מקצת חשיבות (כגון פרסום באומה)" (לכינוס, עמ' רה; הקדמה, עמ' vi) ולא בכדי נרשמו כמוטו בשער ספר האגדה דברי המכילתא (בשלח, מט' דויסע, פרשה א): "והישר בעיניו, אלו אגדות משובחות הנשמעות באזני כל אדם".

ברם בהקדמה לספר האגדה, ובה בלבד, נוסף למשפט על בחירת "כל המשובח והמעולה שבאגדה" עוד תנאי: "ואם יש בו כדי להצטרף לענין שלם". ואכן הרבה הצטער ביאליק על כך, שלא הגיעו לידינו באגדה חטיבות גדולות, רבות היקף, של סיפורים אפיים; לפי השערתו היו אמנם סיפורים כאלה בנמצא, אלא שלא נשאר להם זכר (לימוד האגדה, עמ' יז). לפי דבריו "האגדה אינה, לעומת שירת הומרוס, אלא גל של פיירוים ושברי שברים". כל החומר האגדי "צבור תלי-תלים, כחרבות היכל עתיק, בתלמודים, בכרייתות, במדרשים... " (הקדמה, עמ' vi). "האגדות שבשני התלמודים באות קרעים קרעים מין בשאינו מינו סמוכים זה אצל זה בדרך עראי... " (הקדמה, עמ' v). האגדה אין בה "דברים גדולים" [לעומת התנ"ך, "האפוס הגדול"] (לימוד האגדה, עמ' יז).

דומה שבדברים חוזרים ונשנים אלה נשמעים לא רק לבטיו של עורך ספר האגדה העומד לפני המשי-מה הקשה לשוות לאגדה, שאינה אלא שברי שברים, צורה של "יצירה ספרותית ש"אדם בן זמננו, שרגיל לבקש סדר, שיטה ושלמות" (הקדמה, עמ' v), יכול לבוא מתוכה על סיפוקו, אלא אף אכזבה ומפח-נפש כלשהו, שעם כל חנינה ויופיה של האגדה לא נוצרה בה ספרות אפית גדולה. עורכי ספר האגדה נשאו את נפשם להשיג, במידת-מה, את מה שלא ניתן להשיג:

5 על-פי י. פיכמן, "סופרים בחייהם"; ראה הלוי, עמ' מא.

מתרומותיו החשובות להבנת האגדה ולהערכתה ה- נכונה, שהיה בה בשעתה משום חידוש רב ומשום תפנית חדה. עלינו לראות, כך טוען וחוזר וטוען ביאליק, באגדה את "השירה", את "הבלטריסטיקה" של עמנו בתקופה הארוכה הנמשכת מחתימת המק-רא ועד לתקופת הגאונים. "האגדה היא התבנית הספרותית העיקרית, ששלטה כמה מאות שנים בעולם היצירה החופשית, העממית והאישית, של האומה הישראלית. אין האגדה חזיון ספרותי עראי עובר, אלא היא יצירה קלסית של רוח עמנו, יצירה שיש לה פירות לשעתה וקרן קיימת לדורות. בעיקרה ובכללה הרי היא אחד מן הגילויים הגדולים של רוח האומה ואישיה; כמה דורות ואישים שיקעו בה את כוח יצירתם המעולה ואת כל עושר רוחם. יצירה כזו אי אפשר שלא יהיה בה הרבה מן הנצחי והעולמי. מי שרוצה להכיר את האומה הישראלית על כורתו ילך אל האגדה. על-ידי האגדה אדם נכנס לבית חייה הגמורים של האומה הישראלית ומסתכל בלפני ולפנים שלה" (הקדמה, עמ' iv).

יודע ביאליק, שבקביעה זו הוא מחולל מהפכת ותובע שינוי ערכים: שהרי כדי להכיר באופייה ה-ספרותי ובערכיה האסתטיים של האגדה עלינו "לג-אול" אותה מן האווירה ה"בית-מדרשית, דרדקית" האופפת אותה ולהפקיע אותה מכלל ספרות דתית (על האגדה, עמ' מב). "צריך... לגאול... את האגדה מן התחום המצומצם שלה ולהוציא אותה לרשות הרבים של ספרות סתם ושל ספרות חול" (לימוד האגדה, עמ' טו) <sup>4</sup>.

ברם אם המטרה היא לאפשר לבני הדורות האלה את הגישה אל האגדה כספרותו של עם ישראל במשך מאות שנים, צריך, לדעת ביאליק, לסלול את הדרך לפני הקורא ולמשכיל בן זמננו, שאינו מסוגל ללכת אל אלפי המקורות החבויים במאות חיבורים נידחים. מלבד עצם ה"כינוס" — סיסמתו המפורסמת של ביאליק — מחייב הדבר לפחות עוד שתי פעולות של הכנה, שהקושי הכרוך בהן כביר, — את ניפויו של החומר העצום ואת צירופם של "שברים מפוז-

4 אכזבתו של ביאליק מהעדרה של ספרות חול ראויה לשמה ממורשת העבר — לרבות גם תחום השירה, למשל — בוקעת ועולה גם במסתו "שירתנו הצעירה"; שם הוא אף נותן ביטוי נוקב להשקפתו שתפקידם של סופרי דור התחייה הוא להוציא את הספרות העברית בכלל מן הקודש אל החול.

היה ידוע ומפורסם בחוגי הלומדים (בייחוד במזרח אירופה) לאין שיפור יותר מדברי המדרשים והירו-שלמי. ברם סברה זו, שעיקר הקושי נובע מחוסר-הצורה האופייני לאגדה שבתלמודים דווקא, מופרכת בפירוש על ידי ביאליק עצמו, שכן גם את "העריכה" שבמדרשים, המעוגנת בסידור החומר לפי זיקתו למקרא, דוחה ביאליק בשתי ידיים כבלתי-מספקת ובלתי מניחה את הדעת. בהמשך לדבריו על הער-בוביה השוררת בתלמודים בהבאת דברי אגדה, אומר ביאליק: "רוב המדרשים והילקוטים סדורים על-פי פרשיות כתבי-הקדש בלא כל יחס וקשר פנימי בין גופי האגדות. הצד השווה שבכל אותם הספרים, שלעולם לא תמצא בהם ענין שלם במקום אחד" (הקדמה, עמ' v).

#### זיקת האגדה לפסוק

בעיני ביאליק זיקתה של האגדה לדרשות הפסוקים היא ממגרעותיה הבולטות. "יש לאגדה נטייה המשפיעה לרעה על תפיסתנו את האגדה. מתכוון אני לאסמכתא על הכתוב" (למוד האגדה, עמ' יז—יח). "הפסוק מפריע, מפסיק, הוא שחוצץ בינינו ובין האגדה" (על האגדה, עמ' סט). וכל כך למה? משום שהאגדה מעקמת ומעוותת את הפסוקים כדי להוכיח מהם את מה שהיא מבקשת להוכיח; משום שהיא מוציאה אותם ממשוטים. והרי הקורא המודרני, שנת-חנך על גישה עניינית, ביקורתית למקרא, אינו סובל "פשט"ל; ולא בכדי לעגה ספרות ההשכלה בייחוד לחסידות, על שהיא מעקמת עלינו את המקרא<sup>9</sup>. וכדי להסיר את המכשלה הזאת, המרתיעה את הקורא מן האגדה, לא נלאה ביאליק להסביר ש"יש לנו מושג מסולף על הנטייה הזאת של האגדה להיסמך על הכתוב. אנחנו חושבים שהרעיון או המימרה שנאמרו ונסמכו על הכתוב יצאו מן הכתוב, כלומר שבעל הדברים דרש את הכתוב והוציא ממנו את

9 הש' "על האגדה", עמ' ע: "היה זמן שהמשכילים טענו נגד ה'חסידים' אלה, הם קבלו עליהם וזולזו בהם מתוך שהם מסרסים בפירושים. על זה נוצרו הרבה בדיחות, הם לא מתחשבים עם הפירוש של הכתוב ומכניסים לתוכו כוונות זרות, בעוד שהמשכילים הרציונליסטים וה'מתנגדים' הטפשים נאחזו תמיד בפשטם של הדברים". הדברים נאמרים בדיון על ה"אסמכתא" על הפסוק בדורות שונים ובצורות שונות.

ליצור באמצעות הקומפוזיציה שלהם, יחידות סיפוח-רות שלמות, גדולות ומקיפות, "לצרף שברים מפוזרים... לדבר שלם" (הקדמה, עמ' viii).

לכאורה אין כוחם של דברי הקובלנה על האגדה שהגיעה לידינו "קרעים קרעים" יפה אלא לגבי האגדה שבתלמודים, שבאמת, ברוב המקרים, לא נמסרה אלא דרך אגב וללא סדר שיטתי. מה שאין כן ברוב מדרשי האגדה (וההלכה) הארץ-ישראליים, שבהם יש בכל אופן עיקרון מארגן, שלפיו סדר החומר, הוא זיקתו אל פסוקי המקרא. ולכן אפשר היה להעלות על הדעת, שעיקר הבעיה של יצירת דבר שלם מתוך קטעים ושברים נגרמה להם לעורכי ספר האגדה בשל נקודת המוצא של עבודתם: בתחילה ביקשו לכלול בספרם אך ורק את האגדה שבתלמוד הבבלי, דוגמת ספר "עין יעקב" המפורסם, אלא, שלא כדוגמתו, שאפו לסידור שיטתי לפי נושאים ועניינים<sup>6</sup>. לבסוף נתרבה הספר ונכללו בו גם הרבה אגדות מן המקורות הארץ-ישראליים, ובכל זאת עדיין ניכרת בו מאוד העדפת האגדה הבבלי<sup>7</sup>. כמעט כל מקום שעמדו לרשות העורכים אגדות הן בגירסת המדרשים הארץ-ישראליים והן בגירסת התלמוד הבבלי, העדיפו את זו האחרונה, ואפילו במקום שהנוסח הארץ-ישראלי מושלם ומשובח יותר מבחינת הסגנון והצורה<sup>8</sup>. כפי הנראה הכריע כאן השיקול, שנזכר בהקדמה לספר האגדה רק בדרך אגב, שאגדה או גירסה של אגדה שזכתה ל"פירסום באומה" עדיפה מכל גירסה אחרת; ואין צריך לומר, שכל מה שנמצא בתלמוד הבבלי

6 רבניצקי, עמ' 511 וא"י. עד כמה נודתה לו לביאליק הצעיר האגדה בכלל עם האגדה שבתלמוד הבבלי, יוצא בבירור גם משירו "אל האגדה", שם נאמר ש"היו מלפנים בבבל גיבורי הרוח שנגן היטיבו... שידעו לב עמם, מה שחו הגידו... ותהי האגדה". "גיבורי הרוח שבבבל" הם הם אפוא יוצרי האגדה!

7 ראה על כך בפירוט אצל הלוי, עמ' נב וא"י. אמנם גם האגדה שבתלמוד הבבלי היא ברובה המכריע ממוצא ארץ-ישראלי; ראה גם אגדות ותולדותיהן, פרק יא. נסתפק בדוגמה יחידה: באגדה על ארון יוסף מודגש

8 שארוננו של יוסף וזה להיות מהלך במדבר עם ארון הברית. בנוסח הבבלי, המשמש מקור עיקרי לגירסת ספר האגדה, מביעים העורכים יושבים את תמיהתם על כך בזה הלשון: "וכי מה דרכו של מת להלך עם שכניה?" בשעה שאנו מוצאים במכילתא דר' ישמעאל (בשלח, פתיחתא) את הניסוח הקולע והמושלם הרבה יותר: "מת טיבו של מת להלך עם ארון חי העול-מים?". וראה דרשות בציבור, עמ' 48 וא"י.

"רחוק" (מן הכתובים) ומגלגלת מעניין לעניין עד שהיא מקשרת אותו אל ראשית "הסדר" או הפרשה הנקראים באותו היום<sup>12</sup>, משמש הפסוק "והאלהים יבקש את נרדף" (קה' ג, טו) פסוק פותח, והדרשן מחיל אותו, בין השאר, על ישראל, הנרדפים מפני האומות, ולכן נאמר עליהם "ובך בחר ה' להיות לו לעם", ולבסוף על הקרבנות, שבהם עוסקת פרשת היום, שגם בהם "אמר הקב"ה: אל תקריבו לפני מן הרודפים אלא מן הנרדפים [כמו שנאמר] 'שור או כשב או עז' וגו' (ויק' כב, כו)". בספר האגדה (מה"דורה ראשונה, ח"ב, ספר שלישי, פ"א, סי' יד) הושמט הסיום על הקרבנות, וזאת מן הטעם המובן, שאגדה זו שובצה בפרק על "ישראל ואומות העולם"<sup>13</sup>. ברם גם בראשיתה הושמט הכתוב מקהלת, שהוא הציר והנושא שלה. תבניתה של הפתיחתא, שכוונה ותכ"ליתה נעוצים ביצירת המתח הדיאלקטי שבין הפסוק הפותח לפסוק המסיים, הושחתה אפוא כליל, עד בלי הכר<sup>14</sup>. ודומה שאף העורכים עמדו על כך שלעתים הרחיקו לכת ופגעו על-ידי השמטת הפסוקים בשל-מותה של האגדה; ואכן החזירו את הפסוק שבראשית הפתיחתא הנ"ל למקומו במהדורה החדשה (ח"ג, פ"א, סי' יט)<sup>15</sup>.

נוסיף עוד דוגמה אחת: באותה מחלוקת מפורסמת בין ר' מאיר לר' יהודה בדבר השבטים שהיו עומדים

הרעיון הזה, וזה לא נכון" (לימוד האגדה, עמ' יח). אלא עיקרה ויסודה של כל אגדה משובחת הוא רעיון שראוי להשמיעו, ואין סומכין אותו לכתוב אלא כדי להעניק לו "זכות אבות". ובדבר זה עצמו נבדלת האגדה המשובחת מן הגרועה: שבעל אגדה ממדרגה רביעית או חמישית, שאין בידו אלא רעיון נדוש, מחבר מאמר מתוך שימוש ב"טכניקה חיצונית" של דרשת הכתובים גרידא (לימוד האגדה, עמ' יח; על האגדה, עמ' סו).

ואכן נהגו עורכי ספר האגדה בהתאם לעקרון זה הרואה בהסמכת האגדות והמאמרים לכתוב בעיקר מיטרד ומכשול, והשמיטו בהרבה מקומות את הפסוקים מגופי האגדות. בהערת שוליים לאקונית בהקדמה לספר האגדה (עמ' 10) נאמר: "פעמים שהשמיטו המסדרים מטעמים שונים, כגון לשם קיצור והשבחה וכדומה, את הפסוקים מתוך גוף המאמרים". "לשם קיצור" — ודאי שאינו נימוק סביר; שכן הבאת פסוק או שניים בתוך אגדה רבת-היקף אינה עשויה לגרום לאריכות יתירה בספר גדול ורב כרכים, אלא, לאמיתו של דבר, הושמטו הפסוקים לשם "השבחה" — מכיוון שלפי תפיסת המחברים ולפי טעמים הספרותי וטעם בני דורם אין הללו מוסיפים לאגדה ולערכה אלא גורעים ממנה, ואפילו נותנים בה במידת-מה טעם לפגם.

כך, למשל, ידועה הדרשה שאפשר לראות בה דרשה למופת, מגובשת ומעוצבת להפליא<sup>10</sup>, על משה שטיפל בשעת יציאת מצרים בארונו של יוסף שהיה ראוי לכבוד זה משום שיוסף קיים את כל המצוות בהקפדה. אגדה זו נסבה כולה על מוטיב מרכזי אחד: חסידותם של שני צדיקים אלו, המחבבים ומוקירים את המצוות. וכך פתיחתה של אגדה זו<sup>11</sup>: "תנו רבנן: בוא וראה כמה חביבים מצוות על משה רבינו, שכל ישראל כולן נתעסקו בביזוה והוא נתעסק במצוות שנאמר 'חכם לב יקח מצות וגו' (משלי י, ח)". פסוק זה שהוא בחינת מוטיב מנחה ויסוד מעמיד לאגדה הזאת כולה — הושמט בספר האגדה (ח"א, פ"ד, סי' יב) — ודאי לא "לשם קיצור" בלבד! והרי דוגמה אחרת. בדרשה, שבמקור (ויק"ר פכ"ו, ה) אינה אלא פתיחתא, היינו דרשה היוצאת מפסוק

10 ראה לעיל, בהערה 8 ובספרות הרשומה שם.

11 לפי הנוסח בבבלי סוטה יג א"ב, שהוא עיקר מקורו של ספר האגדה, וראה לעיל בהע' 8.

12 ראה הפתיחתות, עמ' 43 וא"י; דרשות בציבור, עמ' 12 וא"י.

13 על שאלות מסוג זה, איזה מקום או הקשר עדיף לשיי-בוצה של אגדה מסוימת, דן הלוי במאמרו בהרחבה.

14 דוגמאות אחרות של פתיחתאות קטועות בראשן או בסופן מצויות לרוב בספר האגדה, כגון הפתיחתא הראשונה שבבראשית רבה, שבספר האגדה (ח"א, פ"ב, סי' י) צויין אמנם בראשה "ר' אושעיא רבה פתח 'ואהיה אצלו אמון' — אומן. התורה אומרת: אני הייתי כלי אומנותו של הקב"ה..."; אבל סופה קטוע, שכן חסר כל הסיום, שלא זו בלבד שהוא מזכיר את הפסוק הראשון של הסדר, אלא אף מביא ראיה ממנו לעצם הרעיון שפותח בפתיחתא כולה: "התורה אומרת 'בראשית ברא אלהים' ואין ראשית אלא תורה, היך מה דאת אמר 'ה' קנני ראשית דרכי' (משלי ח, כב)". לעומת זאת לקויה, למשל, הפתיחתא לפרשת "צא מן התיבה" (בר' ח, טז), בראשה, שכן הושמט ממנה הפסוק הפותח מקהלת בתחלתה (בר"ר פל"ד, ד); וכן רבות.

15 גם במקרים אחרים "התחרטו" העורכים על השמטת הפסוקים והחזירום למקומם במהדורה החדשה.

מטבע: התרתה של האגדה מכבלי הפסוקים המסבכים אותה ומעיבים על הרעיון שבה היא גאולתה והפיכתה ל"ספרות" (על האגדה, עמ' עב). ואלה דבריו: "... הם [חז"ל] לא היו תמימים כל כך לחשוב, שבכל מקום שהיו דורשים איזו דרשה מזוהר על הכתוב, באמת כך הוא פירוש הכתוב. הם אמרו מה שרצו לאמור, ואם מצאו איזו אסמכתא... הרי יש רצון לאדם להראות, שלדרוש שלו יש אסמכתא בדברים קדמונים ולהשפיע על הקהל. עלינו לקרוא את האגדה כמו שהיא, לעמוד על תכניה, על סגנונה, ואז לאט לאט נשחרר את עצמנו מתפיסה 'בית מדרשית'. לא באגדה, אלא בנו בעצמנו יש ריח של בית המדרש, עלינו לשחרר את עצמנו תחילה, ואחר-כך נקרא את האגדה בעיניים פקוחות, ונמצא שזוהי יצירה כללית רבת-ערך, רבת תוכן". ומכאן שוב, במשפט הבא, בנשימה אחת ממש, אל עניין הפסוקים המפריעים לנו בגישתנו לאגדה.

אין לנו ספק, שהלהט הקנאי הזה המפעם את ביאליק בגישתו אל האגדה וממריץ אותו לשחררה מ"ריח בית המדרש" כדי להפכה ל"ספרות של חול", מעכב בידו במידת-מה לראות את האגדה כמות שהיא. "יש צורך להוציא את הפסוק כמו שמוציאים עצם מהגרונ... " (על האגדה, עמ' סט) — תפיסה זו הביאה אותו לא פעם לידי כך, שהוציא עצם מעצמיה ובשר מבשרה של האגדה. שכן על כרחנו עלינו להודות שחלק הארי של אגדת חז"ל הוא ספרות פרשנית, שעיקר מבוקשה ביאור המקרא. אמנם היו בנמצא גם אגדות "אפיות" ארוכות-נשימה, כגון הסיפור על מעשי גבורתו של משה ועלילותיו המלחמתיות בארץ כוש — שהיה כנראה יצירה של היהדות ההלניסטית<sup>18</sup> — או הסיפורים המרתקים והמפורטים על מלחמתם האדירה של יעקב ובניו במלכי האמורי, שנשמרו במקצת מן הספרים החיצוניים שאף הם נוצרו בהשראת הספרות היוונית<sup>19</sup>; אך מכל אלו לא נשאר כמעט שריד באגדה התלמודית-המדרשית (שרק בה עוסק ספר האגדה). חכמי האגדה לא ראו את עצמם בראש ובראשונה כמספרי סיפורים מרתקים, אלא ביקשו לקרב את העם אל המקרא ולפקוח

על הים, טוען ר' מאיר שהיו אומרים כל אחד "אני יורד תחילה" לים, עד שקפץ שבטו של בנימין תחילה; ואילו לפי ר' יהודה היה אומר כל אחד "אין אני יורד תחילה", עד שקפץ נחשון בן עמינדב וירד לים תחילה. כל אחת משתי התפיסות של ההתחרות שבין השבטים נובעת מדרשת פסוק ובה מקורה<sup>16</sup>; ולפחות בגירסתה המקורית אין אגדה זו אלא פרי "הפילולוגיה היוצרת"<sup>17</sup>, הנאחזת בכתוב קשה: "שם בנימין צעיר רדם בני יהודה רגמתם וגו' " (תה' סח, כח) ש"אינו אומר אלא דרשני" (כלשון פסיקתא רבתי, כי תשא, לה ע"א), שהיא מבארת אותו תוך הרחבת סיפור המעשה ופיתוחו. ואילו בספר האגדה אין זכר לפסוקים הללו, שבי העדרם אי אפשר לעמוד על המניעים להתהוותה של אגדה זו כל עיקר, והיא נשארת סתומה.

אפשר בנקל להוסיף דוגמאות רבות לשיטה זו של ניתוק אגדות מפסוקי המקרא שהם חוט-השדרה שלהן מבחינת הצורה ומבחינת העניין כאחד. ולא עוד אלא שנצטמק בספר האגדה חלקן של "האגדות הביאוריות" בלאו הכי, שכן לפי הצהרת העורכים "לא נכנסו [מהן] אלא אלו שיש בהן חידוש אגדי חשוב בפני עצמו" (הקדמה, עמ' vii); כלומר: סוג זה — שהוא רוב בניינה ומניינה של האגדה — לא נמצא ראוי להיכלל בספר בזכות עצמו, אלא רק באותם המקרים שבהם נראה החידוש שבו חשוב כל-צרכו בעיני העורכים, עד שהוא בא לחפות על הפגם העקרוני הנמצא בו: שהוא עוסק בדרשת כתובים. יחס שלילי זה כלפי זיקת האגדה למקרא נראה תמוה ועדיין אינו מובן לנו כל-צרכו. ברם אחת מהרצאותיו של ביאליק על האגדה ממציאה לנו את המפתח להבנת עמדה קיצונית זו. כבר הזכרנו את הסבריו החוזרים של ביאליק, שאין האסמכתא לפסוק חלק מהותי של האגדה, וכן אנו מוצאים את הכרותו החגיגית על חובת הדור הזה "לגאול" את האגדה מן האוירה ה"בית-מדרשית" הדתית המיוחדת האופפת אותה, וגם עליה הוא חוזר לעתים קרובות. ואולם רק במקום אחד מפרש לנו ביאליק ששני עניינים אלו תלויים זה בזה ואינם אלא שני צדדים של אותו

18 הש' יהושע גוטמן, הספרות היהודית-ההלניסטית, ב', ירושלים תשכ"ג, עמ' 126.

19 הנ"ל, שם, א', ירושלים תשי"ח, עמ' 255, 259 וא"י; אגדות ותולדותיהן, פרק י.

16 עיין על כך בהרחבה במאמרי: "האמנם אגדות חשמו" באיות ואנטי-חשמונאיות?", מולד ד' (תשל"א), עמ' 152 וא"י.

17 הש' דרכי האגדה, עמ' 96 וא"י.



או של פסוק בפי בעלי האגדה להתרחב עד כדי סיפור רבי-היקף; אבל כנגד זה מסתפקות אגדות רבות אחרות בהערות קצרות בלבד למלה או לתופעה לשונית— שאפילו אינן משתלבות תמיד בסיפור עצמו על-פי עניינן.

ואף זאת: רובן של אגדות הו"ל הושמעו במסגרת הדרשה בציבור, שנדרשה בשבתות ובחגים, בעיקר. גם תפקידה זה של האגדה, "מושבה בחיים" (שביא-ליק כמעט אינו מזכיר אותו) מצביע שוב באופן חד-משמעי על אותו קשר בל-יינתק שבינה לבין המקרא. שהרי דרשה זו עסקה, ללא יוצא מן הכלל, ב"פרשת היום" — בפרשה מן התורה, או מן הנביאים (ולעתים מחמש מגילות) שהיו קוראים בציבור באותו יום; וברוב המקרים מסתבר שהקריאה והדרשה היו סמוכות ממש זו לזו<sup>23</sup>. הכרה זו בתפקידה של הדרשה — שהיא המקור העיקרי של האגדות שנשמרו לנו בספרות המדרש — חשובה לא רק לשם הבנת מידת הזיקה של האגדה למקרא; אלא בלעדיה גם לא נעמוד על תבניותיה הצורניות האותנטיות של האגדה, כגון הפתיחתא שהזכרנו, ועל אמצעייה הרטוריים והאמנותיים שבהם טמון אותו היופי שבעלי ספר האגדה כל כך שואפים לחשוף. שכן כל אותה קובלנה על חוסר-צורה וחוסר-סדר, על העדר יסודות מאחדים ומארגנים של קומפוזיציה במקורות, נובעת בראש ובראשונה מהנחתם הבלתי מפורשת של ביא-ליק ורבניצקי, שהאגדה חייבת להיות מסודרת לפי טעמנו אנו ולפי העקרונות הספרותיים הנהוגים בימינו. אותן הדרשות בציבור שנשמרו בידינו מצטיינת בתבניות ובצורות מגובשות ומושלמות וביסודות רטוריים היוצרים מתח ומרתקים את קהל השומעים<sup>24</sup>. אלא דא עקא, שאבני היסוד של צורות אלה ושל דפוסים אלו הן על-פי רוב פסוקי המקרא. ואף על פי שיש להבחין בין תבניות הדרשה בציבור לבין אלו המשמשות במדרשים ההומילטיים-הדרשניים — כפי שהטעמתי במקום אחר<sup>25</sup> — הרי אף הללו יש להם יסודות צורניים וספרותיים מובהקים. ואפילו המדרשים האפסגטיים-הביאוריים — ואין ביאליק מוז-

עניהם כדי שיראו את כל הנפלאות הטמונות בו. ואם טוען ביאליק, ש"לא היו תמימים כל כך לחשוב שבכל מקום שהיו נדרשים איוו דרשה מזורה... באמת כך הוא פירוש הכתוב", הלא עמדתם של הו"ל היא, שאין לכתוב רק פירוש אחד, אלא "מקרא אחד יוצא לכמה טעמים" (סנהדרין לד א), ומצוים אנו לדלות ממנו את כל המשמעים הטמונים בו, בחינת "דרוש וקבל שכר"<sup>26</sup>. אמנם נכון, כפי שלימד אותנו יצחק היינמן, שלא נעדר מפעולה זו של "הביאור היוצר" גם יסוד כלשהו של משחק; ולא נאמרה כל "דרשה מזורה" במלוא מידת הרצינות<sup>27</sup>. אבל למרות זאת ראו הו"ל חובה לעצמם לבאר כל פרטי המקרא מתוך דייקנות יתירה, ולא רק על פי ההקשר והמשך העניינים, כי אין לך מלה, ואפילו אות, במקרא שלא באה ללמדנו לקח ודעת<sup>28</sup>. מכאן גם ריבוי הדרשות המיוסדות על משחקי מלים ועל שעשועי לשון, שכן לשונה של תורה — שלא כלשון בני אדם — אין בה כל צד של מקריות; וכל מה שמשתמע ממנה באמת כלול בכונתה, ואפילו אין הוא הולם את "פשוטו של מקרא" ואת האמור בו על פני השטח לפי הקשרו.

#### קטעייתה של האגדה ומקומה בחיים

מכאן גם ההסבר לאופייה הפראגמטארי של האגדה, היותה "גל של פירורים ושל שברי שברים". תופעה זו, שכל כך ציערה את עורכי ספר האגדה ושביקשו להתגבר עליה כמיטב יכולתם, אינה אלא תוצאה הכרחית מעובדת היסוד שהאגדה ברובה המכריע אינו אלא ביאור המקרא. מעולם לא היו האגדות הללו סיפורים רצופים ארוכי נשימה, שנת-פוררו ונתקטעו כביכול במקורות שלנו והגיעו אלינו רק שברים שברים — אלא כך נוצרו מתחילתם, כיון שלא נועדו אלא לפרש ולבאר את דברי הכתוב. הרצף הסיפורי, המסגרת והרקע האפי, הרי הם לפנינו במקרא עצמו; ואילו דברי האגדה אינם באים אלא לעטרו, להשלימו ולפארו. אמנם יכול ביאור של עניין

23 דרשות בציבור, עמ' 10, 16.

24 ראה: הפתיחות; דרשות בציבור, עמ' 12 וא"י.

25 ראה במאמרי "אמנות הקומפוזיציה במדרש ויקרא רבה", הספרות ב' (תשל"א), עמ' 808 וא"י; דרשות בציבור, עמ' 24 וא"י.

26 "וכי המדרשות אמנה הם? דרוש וקבל שכר!" — גירסת ר' ישעיה האחרון בירו' נזיר פ"א ה"א; ראה ש. ליברמן, שקיעין, ירושלים תשל"ל, עמ' 81—82.

27 דרכי האגדה, עמ' 187 וא"י.

28 דרכי האגדה, עמ' 96 וא"י.

לקורא יחידות סיפוריות שלמות ורבות-היקף ככל האפשר, הרי לא היה מנוס מצירוף קטעים שונים ממקורות שונים (ולפעמים ממקבילותיה של אותה אגדה עצמה) לכדי יחידה אחת. הרבה מן ה"סימנים" הארוכים יותר שבספר האגדה מורכבים אפוא מסעי-פנים שכל אחד מהם מופיע במקור כדבר בפני עצמו (או, לעתים, כחלק של יחידה שונה בעלת נושא אחר). בכגון אלו דן באריכות א. א. הלוי (עמ' מז וא"י) ואף הטעים שלא תמיד עולה צירוף כזה יפה, כשרכיביו שונים באופיים אם מבחינת הסגנון אם מבחינת המגמה. ברם דומה שלאור מטרתם של מסדרי ספר האגדה יש להצדיק שיטה זו ברוב המקרים. ולא עוד אלא שגם ב"סימן" מורכב זה, עדיין מוגשות החטיבות הלקוחות ממקורות שונים כסעי-פנים נפרדים, ובסופו של הסימן כולו מובאים מראי-מקומות לכולם (שאמנם לוקים הם בחסר ואף מרובים בהם השיבושים; ויש מקום להבעת משאלה שנוכה פעם למהדורה חדשה של ספר האגדה, שבה ייבדקו כל מראי המקומות מחדש בדיקה קפדנית ויושלם החסר). עדיין גיתנת אפוא לקורא המעיין לחוש של-פניו צירוף יחידות שונות; ואם רצונו בכך פתוחה לפניו הדרך לזהותן ולבדוק כיצד מופיעה כל אחת מהן במקור. ברם לעתים — אמנם רחוקות — אנו עדים לתופעה שונה בספר האגדה, הנראית חמורה פי כמה. בהצהרתם הפרוגראמאטית נטלו העורכים רשות ל-עצמם "לתפוס מכל הנוסחאות את השלם והיפה שבהן... להרכיב... ולמוגו יחד ולצרף שברי-מפוזרים לדבר שלם. פעמים יש בזה משום 'החזרת עטרה ליושנה'" (הקדמה, עמ' viii). שאיפה זו נראית כשרה לתכליתו של הספר, שכן אין זה מתיימר להיות ספר מדעי המקיים כל מקור וכל גירסה בטירתם (הקדמה, עמ' vii). ברם בשנבדוק אחר מילויה של המשימה הזאת, צפויות לנו לעתים הפתעות גדולות. נסתפק כאן בבדיקת מקרה אחד כזה, שהוא בולט במיוחד.

מרביות הן האגדות המספרות על נסיונותיו של השטן להפריע למעשה העקידה ולהכשיל את אב-רהם (וגם את יצחק) כדי שלא יעמוד בניסיון<sup>29</sup>. הצד השווה שבכולן, שמאמציו אלו של השטן מסתיימים תמיד בכישלון חרוץ; אין הוא יכול לאברהם הצדיק.

29 הש' גם ש. שפיגל, "מאגדות העקידה", ס' היוכל לא. מארכס, חלק עברי, ניו-יורק תש"י, עמ' תקכ וא"י.

כיר אף פעם אחת את עצם ההבחנה הבסיסית הזאת בין שני סוגים המדרש העיקריים<sup>26</sup> — שבהם מובאות בערבוביה דרשות שונות ומשונות לכל פסוק ולכל מלה לפי הסדר, הרי גם בהם שולט לפחות העיקרון של הבאת הדברים לפי עניינו וסדרו של הכתוב, והמקרא עצמו משמש אפוא גם בהם מעין מסד אחיד ויסוד מגבש<sup>27</sup>. מי שכופה על האגדה קריטריונים של הטעם המודרני, הזרים לרוחה, נועל דלת בפני הבנת מהותה ומונע את הערכתם הנכונה של יסודותיה הצורניים והרטוריים האותנטיים<sup>28</sup>.

נדון עוד בבחינה אחת של התמודדות בעלי ספר האגדה עם בעית הקומפוזיציה. מכיוון שביקשו להגיש

H. L. Strack, *Introduction to the Talmud*: הש' 26 and *Midrash*, Philadelphia 1945, עמ' 210 וא"י, 1. וא"י; ת. אלבק, מבוא למדרש בראשית רבה, עמ' 1. 27 וראה גם במאמרי "מבנהו וחלוקתו של מדרש בראשית רבה", שנתון בראילן ט' (תשל"ב), עמ' 279 וא"י, על יסודות ספרותיים וצורניים נוספים המשמשים גם במדרש מסוג זה.

28 על הויקה העמוקה של האגדה — שכל כולה אינה אלא "עינוגו של מקרא" — לתנ"ך עומד גם הלוי (עמ' נד וא"י) בהרחבה; ברם אין הוא שולל את עצם מגמת הקומפוזיציה של האגדה בספר בן-זמננו גם סביב לנושאים לא-מקראיים, בעיקר היסטוריים ומוסריים. לדעתו "יש אגדות שניתוקן מן המקרא עליה הוא להן" וכנגדן אחרות "שניתוקן מן המקרא ירידה הוא להן". אין, לדעתו, פתרון שלם ואחיד לבעית הקומפוזיציה והיא עשויה להיפתר בכלל רק לכשייעשה ניסיון לחבר "ספרי אגדה" שונים המותאמים לסוגי קוראים שונים (עמ' נז"ח).

לעומת זאת סבור גוטמן, שהיה זה דור המלקטים והמאספים ש"היה חסר כל חוש להכרת הקומפוזיציה הרטרית של אספי הדרשות שהיו לעיניהם", שפירק דרשות שלמות יהוציא מהן את ביאורי הכתובים הנפרדים והצמידים למקראות — דבר שאין גוטמן טורח להוכיחו כלל (אם אמנם גיתן הוא להוכחה). מכאן שיש הצדקה מלאה, לדעתו, לשאיפת מסדרי ספר האגדה להתגבר לנו את "המקור הראשון" על-ידי צירוף נוסחאות וכדומה (עמ' 67—68). אלא שהוא מציין את חסרונו בספר האגדה "של פרקים גדולים, המצטרפים לדרשות גדולות, שלמות לפי צירופן האמנותי" — הכוונה היא, כנראה, לפרשות שלמות מן המדרשים ההומילטיים. פרשות גדולות כאלה בוודאי שיש בהן לרוב משום אחדות צורנית ואינטגרציה ספרותית; אלא שגם הללו צומחות מתוך האהיה בטכסט המקראי שבו הן עוסקות. וראה דרשות בציבור, עמ' 24 וא"י ובמאמרי הנ"ל בהערה 25; וכן להלן.

אברהם ונפלה הסכין מידו. וכיון ששלח ידו ליט' לה...". אגדה זו שבספר האגדה היא אפוא מעשה פסיפס גאוני: תחילתו של משפט ממקור זה, והמשכו ממקור אחר; התחלה וסוף מכאן והאמצע משם — וכל זאת ללא כל ציון וסימן חיצוני שאמנם הורכב הסיפור ממקורות שונים. ברם עיקר העותם של עורכי הספר היא בכך, שתוך כדי פעולת הצירוף של "שברים" ומיזוג המקורות, שמו למעשה בפי המקורות דבר שלא אמרוהו ושלא עלה על דעתם לומר. שכן רק בספר האגדה מצליח השטן ברגע המכריע: לאחר שדחה את הסכין, אין עוד כוח בידי אברהם להרימה, אלא גועה הוא בבכי, חסר-אונים; מכאן ברור שגם בלי התערבות ה', האומר למיכאל "אל תניחנו" (על-פי מקור שלישי!)<sup>30</sup>, לא היה אברהם מסוגל לעשות את המעשה. את נצחוננו זה של השטן אין למצוא אף באחד משני המקורות, שמהם הורכב נוסח ספר האגדה. שכן בילקוט שמעוני, שבו אמנם מסופר, שאברהם "פער פיו בבכיה וכו'", אין השטן מופיע כלל; ואף לא נאמר שם, שבכיו של אברהם היה מעכב בידו מלקיים את הצו האלוהי, אלמלא התערב ה' ואמר לו "אל תשלח ידך אל הנער". ואילו במדרש תנחומא, שרק שם מסופר על השטן שדחה את הסכין מידו של אברהם, ההמשך הוא: "וכיון ששלח ידו לקחתה [כך:], יצאה בת קול ואמרה לו מן השמים 'אל תשלח ידך אל הנער'". בגירסת התנ"חומא מסתיים אפוא גם נסיונו זה האחרון של השטן למנוע את העקידה בכישלון: שכן אברהם חוזר ושולח ידו לקחת את הסכין, ועדיין הוא מוכן אפוא לשחוט את בנו אף ברגע מכריע זה. רק אם חותכים את משפט התנחומא "וכיון ששלח ידו ליטלה" באמצע ומדביקים לו כהמשך את דברי הילקוט: "פער פיו בבכיה", נוצר התיאור של התמוטטות

יוצאת מכלל זה רק אגדה אחת המצויה בספר האגדה, המסתיימת בנצחוננו של השטן ובהתמוטטותו של אברהם ברגע המכריע, עד שאינו מסוגל עוד לקיים את המשימה שהוטלה עליו. וזה לשון האגדה: "וישם אותו על המזבח" — עיני אברהם בעיני יצחק ועיני יצחק בשמי-שמים. והיו דמעות נושרות מעיני אברהם עד שהיתה קומתו משוטפת בדמעות. נטל את הסכין כדי לשחטו עד שיצא ממנו רביעית דמו, בא השטן ודחה ידו של אברהם ונפלה הסכין מידו. וכיון ששלח ידו ליטלה — פער פיו בבכיה וגעה געיה גדולה, והיו עיניו מרופפות וצופות לשכינה והרים קולו ואמר: 'אשא עיני אל ההרים מאין יבוא עזרי'. באותה שעה נגלה הקדוש-ברוך-הוא על המלאכים ופתח את הרקיע, ויצחק נשא עיניו וראה חדרי המר-כבה וחרד ונודעו. עמדו מלאכי השרת שורות שורות ברקיע והיו צועקים ובוכים ואומרים זה לזה: ראו יחיד שוחט ויחיד נשחט. רבוננו של עולם! שבעת 'כה יהיה זרעך' — מה תהא עליה? מיד אמר הקדוש-ברוך-הוא למיכאל: מה אתה עומד? אל תניחנו!" (ס' האגדה, ח"א, פ"ג, ס' מה).

הרבה תהיתי על אגדה חריגה זו וביקשתי לגלות את מקורה, עד שלבסוף נתחזר לי, שאגדה זו, כמו שהיא לפנינו, אכן היא יצירה נפלאה של עורכי ספר האגדה עצמם. אמנם נשארנו הם נאמנים לעיקרון שקבעו: "והאגדות הבאות בספר זה באות כמו שהן... לא התירו לעצמם המסדרים לשנות כלום מן המטבע שטבע רוח העם לאגדותיו" (הקדמה, עמ' vi). ובאופן ברור עוד יותר מכריז רבניצקי על "העיקרון שלנו לא להוסיף מצדנו אף מלה אחת" (רבניצקי, עמ' 513). אלא שפירשו את הרשות שנטלו לעצמם "לתפוס מכל הנוסחאות את השלם והיפה שבהן... ולמזוג יחד" (הקדמה, עמ' viii) פירוש ליבראלי ביותר. כך גם באגדה שלפנינו: כל מלה שבה — נמצאת באחד המקורות; ואילו האגדה כולה — איננה בנמצא כלל. חלקה הראשון, וכן שוב חלקה השלישי לקוחים מדברי ילקוט שמעוני (רמז קא בשם מדרש): "והיו דמעות נושרות מעיני אברהם עד שהיתה קומתו משוטפת בדמעות", ולאחר מכן (אחרי משפט שהושמט בספר האגדה): "באותה שעה פער פיו בבכיה וכו'" אמר 'אשא עיני אל ההרים...'. ואילו מה ששובץ בין שני חלקים אלו לקוח ממקור אחר, ממדרש תנחומא (צירא, כג), שם נאמר: "ונטל את הסכין כדי לשחטו ופי, בא השטן ודחה ידו של

30 חלקה האחרון של האגדה, כפי שהיא לפנינו בספר האגדה, מורכב אף הוא ממקורות אחדים. המובאה השנייה מילקוט שמעוני בשם מדרש מסתיימת: "אשא עיני אל ההרים מאין יבוא עזרי"... באותה שעה". מקורה של הפיסקה הבאה: "נגלה הקב"ה על המלאכים וכו'" עד "וראה חדרי מרכבה וחרד ונודעו" הוא מתנחומא, מה' בובר, תולדות כב. מן "עמדו מלאכי השרת" עד "שבעת 'כה יהיה זרעך' מה תהא עליה" שוב לקוח מילקוט שמעוני בשם מדרש, (אלא ששם נאמר "מה תעשה לה" במקום "מה תהא עליה"). ואילו הסיום: "מיד אמר הקב"ה למיכאל... אל תניחנו" מקורו בפסיקתא רבתי פ"מ (קעא ע"א).

עמלו קשות לשחורה, היא היא האותנטית, שכן היא חילונית יותר ומביעה סנטימנטים הומאניים יותר. הוי אומר, שגם בתחום זה של הצירוף והמזיגה של הנוסחאות מכריע בסופו של דבר טעמם האישי של העורכים, שהוא הטעם הספרותי של תקופתם; על פיו, ועל פיו בלבד, הם מחליטים, מה מקורי ומה אמיתי באגדה התלמודית-המדרשית שהגיעה לידינו. ברם אותה המגמה המוצהרת והמודגשת של עורכי ספר האגדה לצרף שברי אבנים מפוזרים לכדי בניין שלם באה על הגשמתה רק לגבי יחידות סיפוריות. כשמדובר בסיפורים, בעיקר על גיבורי המקרא, משה-תדלים ביאליק ורבניצקי בכל כוחם ללקט קטעי אגדה ממקורות שונים ולהרכיב מהם סיפור שלם ככל האפשר. אבל בשעה שיש במקורות יחידות שלמות ומקופנות, בנויות כהלכה ומסודרות להפליא, אלא שאין הן מרוכזות ונוקא מסביב לאפיוודה סיפורית — לא זו בלבד שאין בעלי ספר האגדה מבי-אים אותן בשלמותן, אלא שהם מפרקים ושוברים אותן ומשבצים כל אחד ממרכיביהם במקום אחר, כיחידה קטנה בפני עצמה. ולא רק ב"פרשות" מן המדרשים ההומילטיים אמורים הדברים, שבהן תמיד הניקה לפסוקיה הראשונים של הפרשה היא העיקרון המארגן והמאחד את החומר הרב-גוני, אלא אף את הדרשה בציבור השלמה היחידה שגשתמרה בתלמוד הבבלי — והיא היתה אפוא ראויה להיכלל בספר האגדה גם בשל "פרסומה באומה" — פירקו עורכי ספר האגדה והשאירו ממנה שברי אבנים בלבד.<sup>32</sup> המדובר הוא בדרשתו הנפלאה של ר' תנחום דמן גוי (שבת ל א"ב), שהיא ממש מלאכת-מחשבת ומצטיינת בקומפוזיציה למופת. נושאה המרכזי היא שאלת ערכם של החיים והמות, ויסודות שונים מתלכדים בה לכדי חטיבה אורגנית אחת: שאלת הלכה, אם מותר לכבות את הנר בשבת בשביל החולה שיישן בתחלתה והתשובה עליה בסיזמה; סתירות שבין פסוקי המקרא בעניין הערכתם היחסית של החיים והמתים והתרתן; וסיפורים מקסימים — על דוד ומלך-אך המות ועל שלמה שביקש להכניס את הארון לבית המקדש שבנה והשערים סירבו להיפתח לו. הדרשה כולה היא בעלת קסם רב והיא דוגמה מזהירה של

אברהם, שאינו מסוגל להרים את הסכין עוד פעם, לאחר שהפיל אותה השטן.

### "להחזיר עטרה ליושנה"

דומה שעלינו להניח כי במקרה זה (ובמקרים הדו-מים המועטים<sup>31</sup>) בטוחים באמת עורכי ספר האגדה, שלא הגישו לקורא אלא מה שמצאו במקורותיהם. וכיוון שאי אפשר לחשוך בביאליק, שלא חש בשינוי הקיצוני במשמעותה של אגדה זו הנובע ממעשה ההרכבה והמיווג, הרי צריך להסיק שבכגון דא סבורים היו העורכים שלא יצרו אגדה משלהם, אלא עלה בידם "להחזיר עטרה ליושנה" ולגלות מחדש אגדה מקורית ואותנטית שקוטעה ושרסיסה נשמרו במקורות השונים. אך מניין להם הביטחה הזאת, שאמנם הצליחו לחשוף ולשחזר אגדה מקורית אבר-דה? דומה שעל כך אין תשובה אלא זו, שהאגדה המשוחזרת נראית להם "משובחת" יותר ועדיפה מכל הנוסחאות שנמסרו במקורות. וזאת, מן הסתם, משום שבאגדה זו, ש"גילו" אותה בזכות עיגם החדה וה-אינטואיציה הספרותית שלהם, אין שולטת עוד מגמה קיצונית של אידיאליזאציה. אדרבה, בה מתגלה אברהם כבשר-ודם על כל חולשותיו; ועל כל רצונו העז לקיים את הצו האלוהי, הרי הוא גשבר לבסוף ונכשל. בעיני ביאליק עדיף אברהם אנושי זה — בלבטיו ובכשלונו — מאברהם שלבו דומה כנטול כל רגש. וכיוון שתיאור זה אנושי יותר ואף דראמאטי יותר, וערכו הספרותי רב יותר בעיניהם, ראו העור-כים היתר לעצמם להסיק, שאמנם גירסה זו, שהם

31 דוגמה אחרת, אמנם חריפה הרבה פחות, של הרכבת אגדה חדשה מקטעי מקורות שונים, כשהכול מוגש ברצף אחד, ללא כל סימן היכר חיצוני למעשה המר-כבה, היא אגדת מותו של ישעיהו ("ח"א, פ"ו, ס"י חע), שהלוי מנתח אותה בהרחבה (עמ' מט וא"י). אלא שבכל זאת אין אנו מוצאים במקרה זה צירוף של חצאי משפטים מנוסחאות שונים זה מזה (מלבד החלפת המלה "חרובית" במשפטים הלוקחים מפסיקתא רבתי ב"ארו" המופיע בשאר המקורות). ואם גם קיים שוני בין האגדות השונות מפאת טיבן ותוכנן, הרי אין באגדה הסינתטית רעיון חדש הור לחלוטין לבעלי האגדה ולא עלה על דעתם. אלא שהצדק עם הלוי, שמסדרי ספר האגדה "חיברו מכל נוסחאות אגדה זו נוסחה משלהם, והרכיבו ומיווג בתוכה את הצדדים החלשים שבכל נוסחה ונוסחה, ולא את הטוב והיפה שבכל אחת מהן".

32 וראה גם לעיל בהע' 28.

33 ראה על כך בפירוט: דרשות בציבור, עמ' 52 וא"י. מענין שביאליק עצמו מקדיש מקום נרחב לתיאורה

חתו העצומה. הוא נתן לדור את מה שהוא ביקש. הוא פתח את עולם האגדה לפני חוגים רחבים שלא היו מסוגלים למצוא את הגישה אליו בשום דרך אחרת, וזכותו הייחודית של הספר היא, שבאמצעותו מצאה האגדה את מקומה גם בבית-הספר על כל שלביו וסוגיו. אין בו בניחות שהוצע כאן כדי לגרוע מאומה מערכו של הספר. לגבי המבקש היכרות ראשונה עם תכניה העיקריים של האגדה ועם סגנונה העשיר והתוסס אין לו תמורה. לא זכות ראשונים בלבד עומדת לו לספר האגדה — וגם אין לצפות שאכן יחובר ספר אחר מסוגו שיירש את מקומו.<sup>35</sup> ברם אין הספר יכול לבוא במקומה של הפגישה הבלתי-אמצעית עם המקורות עצמם לגבי אלו המבקשים להעמיק באגדה ולהכירה כמות שהיא. בספר האגדה נשמר היין הישן בקנקנים חדשים. אבל גם הקנקנים הישנים, כחדשים, יש להם תואר והדר משלהם; ולא עוד אלא שאף טעמו של היין משתנה, בשעה שמעבירים אותו לכדים ממין אחר. וכדאי לו למי שנכנס לעולמה של האגדה בפרוודור ספר האגדה שיגיע למאמץ — שאמנם אינו מבוטל — להכיר את האגדה במקורותיה ולהיכנס לטרקלין שלה, לפני ולפנים.<sup>36</sup>

אמנות רטורית<sup>33</sup>. והנה בספר האגדה שובץ הסיפור על דוד בפרק "מיתתו של דוד" (ח"א, פ"ו, סי' קא) ועניין שערי בית המקדש בפרק "בניין שלמה" (ח"א, פ"ו, סי' קטו); ואילו מכל שאר רכיביה של הדרשה המקורית העשירה שרדה בספר האגדה רק השאלה ההלכתית והתשובה הבאה מיד בעקבותיה (בניגוד לדרשה המקורית, שבה השכיל הדרשן ליצור מתח גובר על-ידי דחיית התשובה לסוף): "נר קרויה נר ונשמתו של אדם קרויה נר, מוטב שתכבה נרו של בשר-ודם מפני נרו של הקב"ה"<sup>34</sup> (ח"ה, פ"ג, סי' שצד, בפרק על "פיקוח נפש והצלתה"). יוצא אפוא, שעורכי ספר האגדה עושים אמנם מאמצים נואשים ליצור יחידות מקיפות וגדולות מתוך שברי חומר שהגיעו לידינו, אך מתעלמים בו בזמן מאותן היחידות הספרותיות המושלמות המצויות במקורות, משום שהללו אינן בנויות לפי טעמים ולפי עקרונות הסיפור שלהם — היינו מסביב לעלילה סיפורית מסוימת אחת — אלא על יסוד "נושא" מסוג אחר המרכז מסביבו אפיוודות ומוטיבים שונים, שלפי דעתם של עורכי ספר האגדה יש לשבצם בפרקים נפרדים. מפעלו הכביר של ח. נ. ביאליק בספר האגדה אינו זקוק לשבחים; הוא עמד במבחן, כעדות הצל-

לכל אחד מאלה, אין הם עשויים להפוך לספרים "קלאסיים" דוגמת ספר האגדה ולהתחרות על נעמדו שרכש לו הן בבית-הספר הן בקרב הקוראים העבריים. וראה גם גוטמן, עמ' 70.

36 ואין ספק שאם נתחדש בימינו העניין באגדה והעיסוק במקורותיה ממש, בייחוד באוניברסיטאות, הרי מסתבר שהדחיפה הראשונה להתעניינות מחודשת זו באה אף היא מספר האגדה, שהשפיע כה רבות על שניים-שלושה הדורות האחרונים; הש' גוטמן, עמ' 71; ב. דינבורג, תכניות של ביאליק, כנסת... לזכר ח. נ. ביאליק, ספר תשיעי (תש"ה), עמ' יד; א. א. אורבך, ביאליק ואגדת חז"ל, מולד י"ז (תשי"ט), עמ' 268.

של דרשה זו ומבקש להציג אותה, כפי הנראה, כדרשה למופת (על האגדה, עמ' סז-ח) — במקום היחיד בכת"ביו הידוע לי, שבו הוא בכלל דן בדרשה בציבור ותבניתיה.

34 אין ספק, שדרוש כאן הפסוק "נר ה' נשמת אדם" (משלי ב, כז) כדי להוכיח לא רק שנשמתו של אדם קרויה נר, אלא שהיא קרויה נרו של הקב"ה; ברם במקרה זה הושמט הפסוק כבר מן המקור עצמו, והש' רש"י, שבת ל ב, ד"ה "קרויה נר".

35 כגון קבצי האגדה השונים של מ. י. בן-גוריון, אגדות היהודים לל. גינצבורג, או "ילקוט האגדה" לא. א. הלוי. תל-אביב השי"ב; עם כל הערך הסגולי שיש

# הציפוי המזהיר

תרגיל בהבנת האמנות המליצית של אברהם מאפו ב'אהבת ציון'

דן מירון

"כנפי יונה נחפה בכסף ואברותיה בירקרק חרוץ" (תהלים ס"ח, 14)

## א. שדמות בית-לחם

התיאור הקצר של סביבות העיר בית-לחם שבפתח פרק ד' של "אהבת ציון" נחקק בלב קוראים בני כמה דורות. תחילה, מהופעת הרומן ב-1853 ועד לסוף המאה הי"ט לערך, שימש תיאור זה — תיאור-הגוף הראשון ברומן העברי הראשון — דגם סיגנוני נערץ ו"טופוס" תיאורי-ציורי כאחד. הן כתמונת-יסוד ספרותית של חיי כפר עבריים אידיאליים והן כדוגמה מושלמת של שימוש אֶלגנטי בלשון המקראות לפי טעם הדור זכה התיאור לחיקויים רבים בספרות היפה ואף מחוץ לה (ספרות המסעות הארץ-ישראלית, הפובליציסטיקה הציונית, מכת-ביהם הנמלצים של משכילים וחובבי-ציון נאמני העברית). משפטים כגון "ביפה נוף הזה יגדלו זיתים רעננים וגפני אסיס מתולעים באשכולות בכוריהם" או "גבעותיה חוג-רות גיל ועמקיה עדויה רקמת פרחים ושושנים"<sup>1</sup> היו נכרכים כמאליהם בקצות קולמוסיהם של סופרים וסתם בעלי דקדוק ומליצה יחד עם פסוקי עמוס וישעיהו ועם מליצות איוב ובעל-התהלים. ביחוד ניכרה השפעתו של תיאור בית-לחם בפרווה הארץ-ישראלית המוקדמת, זו שהחלה להיווצר בעשורים האחרונים של המאה הי"ט, עם צמיחתו של "הישוב החדש". בצד נטיות ראשוניות-רופסות לריאליזם תיאורי, ניכר בפרווה זו צורך עז בהעמדת תמונה אידיאלית-אידיאלית של חיים עבריים מתחדשים על אדמת-האבות (המדובר הוא ביחוד באידיאליזאציה של הווי המושבות הראשונות), ולשם סיפוקו של צורך זה הרבו כמה מן הסופרים בני-הזמן להסתייע בסיפוריו המקראיים של מאפו בכלל, ובתיאור "שדמות בית-לחם" בראשית "אהבת ציון" בפרט. בססגוניותו ובמליצתו ה-מלוטשת התווה לפנייהם התיאור קווים תאוריים-סיגנוניים ברורים, שבהם ניתן להם להיאחז כדי לעקוף את מראה המציאות הארץ-ישראלית כהווייתה או ולהעלות תחתיה "מחנות פיוטיים מהדר גאון הכרמל והשרון, מהעבודה על שדמות בית-לחם, מגבורת ילידי וחניכי הארץ — — — מאהבת בנות ציון וירושלים"<sup>2</sup>. כך טען ברנר בשנת 1911, בהקדמה האירונית ל"מכאן ומכאן" (התנצלות מאת המלבי"ד), וטענתו מלמדת, שעוד בתאריך מאוחר

זה היתה השפעתו הנמשכת של מאפו בגדר יריב שראוי להלום בו (דברים ברנר מכוונים בבירור לתיאורי הנוף, המשמשים רקע לפגישות הראשונות של שני הזוגות ה'רומאנטיים' ב"אהבת ציון": אמנון ותמר נפגשים על רקע שדות בית-לחם בפרק ד' של הסיפור; תימן ופנינה ב"גאון הכרמל" בפרק ה').

משנות התשעים של המאה הי"ט, וביתר תוקף מראשית המאה העשרים, השתנו קני-המידה הסיגנוניים, נחלפו האידיאלים התיאוריים, ותמונת בית-לחם איבדה את מעמדה כמופת לכתיבה תיאורית בכלל ולתיאור המציאות הארץ-ישראלית בפרט. הגבעות חוגרות הגיל והעמק קים עדויה השושנים פינו את מקומם בספרות שנוצרה במזרח-אירופה ל"שדות כוסמין" אוקראיניים-מנדלאיים ול"שורות-שורות מוצהבות של חטים ושל גבעולי קטניות גבוהים וירקרקים"<sup>3</sup>. גם בפרווה הארץ-ישראלית, אשר בה, כאמור, היתה להשפעת מאפו אחוזה ממושכת יותר, גברה בסופו של דבר המציאות התרוכה-הקוצצית על ה"טופוס" האידיאלי של בית-לחם, וכן על שאר ה-"אבירים" המקובלים של ה'ואגרא הארץ-ישראלית'. "יפה הנוף" של מאפו הוכנס כאן עתה למרכאות גלויות או סמויות (בסיפורי הארץ-ישראלים עשה ברנר שימוש מרובה ומוצלח ביותר בהבלחות של סיגנון תיאורי פסבדו-מפואי, המצטרפות בתוך המסגרות הנורמאטיביות של הסגנון הברגרי להרכבות עתירות משמעות — אירונית ולא רק אירונית<sup>4</sup>). השיפעה הצבעונית של הצמחייה ה"ביבילית" הוחלפה בגידולי "מימוזה" נמוכים, ב"עלי הצבר הצהבה-הבים, המלאי סכובד, מחטים ואיוו חשיבות קבועה", ובעצי-המשובה דלילי-הצמרת, שהזקנים שבהם "זוכרים בודאי... לפני חצי יובל שנים לא היה פה כלום... חולות... חול..."<sup>5</sup> במקרים רבים נשמט עתה עצם

3 פתיחת "ספר הקבצנים". כל כתבי ש"י אברמוביץ (בכרך אחד), תל-אביב תש"ז, עמ' צ"א.

4 ראה משפטים כגון "הוא נשא עיניו וירא רוכבים באים מן ההרים, מדרומית-מזרחית, וחרבותיהם השלופות נוצצות בשמש" או "איוה חיל טורקי, שלא היה ידוע מאין נקרה הנה, התבוסס יחידי בדמו על-ידי הדרך, מדוקר חרב" בתוך ההקשר הסיגנוני הכללי של סיפור "הגאולה והתמורה" (הכותרת עצמה היתה הולמת רומן או פרק של רומן בתקופת ההשכלה). ראה כתבי ברנר, כרך ה', תל-אביב, תרפ"ה, עמ' 228.

5 כתבי ברנר, כרך ד', עמ' 2. פתיחת הסיפור "עצבים".

1 כל כתבי אברהם מאפו (בכרך אחד), תל-אביב, תרצ"ט, עמ' ט'.

2 כל כתבי י. ח. ברנר, כרך ד', תל-אביב, תרפ"ד, עמ' 106—107.

פתוח ולשונו כלשון אש אדומה"<sup>7</sup>. יחד איתם נשמר בזיכרון ברעננות מיוחדת הנוף לפרטיו ולקישוטיו: שדות המרעה, הבריכות המבהיקות ויובליהן, הגפנים, השושנים, העמקים הרכים, העיר הקטנה היושבת ברקע התמונה על "גבנון הדר". התיאור הוא ספרותי-קונונצינאלי ביותר. יותר משהוא מכון למציאות נופית כלשהי (שלא לדבר על זו הארץ-ישראלית), הריהו שקוע ומוקבע כולו בדפוסים פאסטוראליים שנשתחקו עדיך בספרות הריי-ניסאנס וההשכלה של אירופה וחורו ונשתחקו בספרות העברית שמימי רמח"ל ואילך. עם זאת, ניכר שהוא מצטיין באיזה תואם פנימי, בשלימות המשווה לו יחוד בתוך מסגרת הקונונציה. כלעדי אלה קשה להסביר את רושמו הקיים — רושם שנתן אותותיו גם בתגובה הביקורתית המקצועית על יצירת מאפו. הירידה התלולה בהערכתה של יצירה זו בכללה, שהחלה בשנות התשעים של המאה הי"ט עד שהגיעה לנקודת קיפאון נמוכה ביותר (למרות כמה מבקרים — ובראשם יעקב פיכמן — שניסו להחיות את ההערכה למאפו), לא ערעה באופן ישיר ומיידי את מעמדם הספרותי של תיאורי הנוף, כגון הפיסקה הנדונה כאן. בעוד שביחס ליסודות רבים בבניין האמנותי של יצירת מאפו (אפיפון הדמויות, אירגון העליונה, ההגות וכו') היה משפטה של הביקורת בדרך כלל הרסני לחלוטין, הרי ביחס ליסודות התיאוריים (ובמידה מסויימת גם הסגנוניים) נהגו מבקרים רבים מנהג של השעיית-הדין או המתקתו. כמובן, נמצאה למנהג זה גם ראציונאליזאציה ביקורתית. בפיסקאות התיאור, במיוחד בפיסקאות כגון תיאור בית-לחם, נמצא לה לביקורת שייר-זכות שאפשר היה לה לוקף לחשבונה האמנותי והלאומי של הסופר. באלו נתגלה לה הסופר כשהוא ממלא מה שהוגדר כעיקר שליחותו הציבורית-הלאומית — החיי-אה צבעונית של תמונת חיי תירות עבריים בארץ-ישראל (מאפו הוכתר כשותף שלא-מדעת להכשרת הלבבות הצינונית). הוא גם נמצא יוצר כאן חזון שירי, שהביקורת הודתה (על הרוב בחציפה) בערכו האמנותי: חזון אַרקאדיי-אידילי "תמים" של חיי פשטות בחיק הטבע. כל עוד הניח הסופר לדמיונו להשתעות בשדמות בית-לחם ובגאון הכרמל ולא ניסה לחדור לסבך היחסים האנושיים הפסיכולוגיים, החברתיים וההיסטוריים עלה בידו (טענה זו נשמעה פעמים רבות)<sup>8</sup> ליצור שירה בתקיימא. ראציונאליזאציה זו של ההיענות לנופים המסוגגנים-הדפוסיים של מאפו, בין שהיא עומדת במבחן ביקורת מודקדק ובין שאין היא עומדת בו, סייעה, מכל מקום, להתקיימותו של תיאור כגון תיאור בית-לחם בתודעת המשכיל העברי. ביכותה הוכנס התיאור למקראות בית-הספר ונזכר לשבח בספרי תולדות הספרות. הוא נעשה עתה לדוגמה מוויאג'לית של מיטב המליצה התיאורית-

הבסיס הסימאנטי מתחת למבנים התיאוריים-הסיקנוניים של מאפו, ונוצרו אי-התאמות, פעמים מוזרות ופעמים מגוחכות, בין ההקשר המקורי של חיווייו לבין משמעותם במסגרת השימוש הלשוני החדש. בעוד שבציורפים כגון "גפני עסיס מתולעים באשכולות ביכוריהם" התכוון המחבר לתיאור של אובייקט מוחשי (גפנייין, שצבע הארגמן של אשכולותיהם המבכירים מאדים אותן), הרי במסגרות הלשוניות החדשות נעשו הללו מטושטשים ומגוחכים גם יחד. על גפנים "מתולעים" (בעצם, "מתולעות"<sup>9</sup>) ניתן עתה לדבר בפרווה מתוך כוונה לתולעים בלבד (ולא לארגמן של ה'תולע' הפיניקי); המלה 'עסיס' במובנה המקורי — יין חדש — החלה לצאת מן השימוש וכו'. יחד עם שינויי הטעם גרמו התמורות הסימאנטיות, שמש-פטים אשר נתקבלו בשעתו כמליצה כשרה ומהנה (על פי משמעותו המקורית של המושג: השפה הגבוהה, המנופה והמוקפדת, המיועדת להרשמה אסתטית; שפת השירה), נעשו ל"מליצה" (על פי משמעותו המאוחרת והמוזוללת של המושג: לשון-יתר בלתי מכוונת לעניינו של הכתוב וממילא מטושטשת את כוונתו). מה שהובן כפשוטו הפך לדפוס סגנוני ריק מתוכן.

למרות כל זאת לא איבדה תמונת בית-לחם את אהדתם של קוראים רבים. מבעד למחיצות הסיקנוניות והסימאנטי-טיות שהלכו והתעבו הוסיפה תמונה זו — עמה תיאורים רבים אחרים מסיפורי המקראיים של מאפו — לשפוע איזה שפע חיוני, שאינו ניתן לזיהוי קל, כשם שגם הסיפורים בכללם, אף כי איבדו לחלוטין את יחס הכבוד הביקורתי של הקורא, הוסיפו להלך עליו קסם לא ברור. כידוע, עד לפני ימי דור לערך (ובמקרים מסויימים אולי עד עצם היום הזה) לא ירדו סיפורי של מאפו לחלוטין מעל סדר-יומו של הקורא העברי, אלא הורדו ממדף הכבוד של הספרות אל מדף ספרי הנעורים. מעמד "נמוך" זה עתיד להתגלות מדי פעם כעמדת-כוח ספרותית בעלת עצמה לא-משוערת. ממרחק השנים, מתחת לציבורי-ציבוריים של רשמים ספרותיים-תיאוריים מורכבים לאין ערוך יותר, מבהיקים פרטי הנוף, המשמשים בסצינות כגון פגישותיהם הראשונות של אמנון ותמר או תימן ופנינה באותה חיות או בהירות מוזרה, המעניקה לפעמים לתמונה שעל סף הקיטש מעמד של קלאסיקה. הסצינות בכללן, למרות הנאיביות המופלגת שלהן, נצטרות בצרור היוכרוץ הספרותי ומשתמרות בו בשלימות שלא זכו לה סצינות אחרות, ראוית לכאורה הרבה יותר. מי שקרא את "אהבת ציון" בנערותו, ואפילו במצוות מורים מלומדה, לא ישכח את הגאהבים בפגישותיהם הראשונות: אמנון במבוכתו, תמר בהתמסרותה התמימה והגלויה כמעט לשיכרון הארוטי הראשון, השיחה מעברי הנחל, וכמובן, ראש לכל האריה, אשר "שערותיו כמסמרים נטויות על כתפתיו וזנבו כארז. עיניו מזרות זיקות אש, גרונו כקבר

7 כל כתיבי מאפו, עמ' י"א.  
8 ראה סקירת הביקורת על סיפורי מאפו במאמרי "פרקים ממבוא ל'אשמת שומרון'", מחקרי ספרות מגושים לשמעון הלקין, ירושלים תשל"ג, עמ' 78-94.

6 מאפו התיר לעצמו לכתוב "מתולעים" משום שהתייחס להאפאכס-ליגומנה במקרא (הושע י', 1: "גפן בוקק ישראל") כאל תקדים המעניק לגיטימאציה לשימוש המודרני.

והמלך שלמה עשה לו שמה שלוש בריכות גדולות ונפלאות מאד בבניינן להקוות אל תוכן מי המעינות האלה, למען השקות בהם גניו ופרדסיו, וגם צינורות ותעלות עשה שמה המלך הגדול הזה, אשר הביאו את המים הטובים ההם אל העיר ירושלים; ועד היום ישתומם כל עובר על מלאכת הבריכות והצינורות הנפלאים האלה, אשר יעידו עוד אחרי אלפי שנים על גדולת בונייהם<sup>11</sup>.

ממרחק הימים נראים לנו משפטים אלה "נמצאים", כמו כל קטע כמעט מן הטכסטים המשכיליים שאנו נתקלים בהם. במסגרת הסיגנונית של העברית המשכילית שלפני מאה וחמישים שנה, מכל מקום, היו אלה משפטי פרוזה סטאנדארטיים, דוגמה של לשון עניינית ואפילו מרוסנת. למרות רצונו הברור של הכותב להטעים את תפארת הבריכות אין הוא מתיר לעצמו שום הפלגה פיגוראטיבית בלשון התיאור. את ההטעמה המבוקשת מנסה הוא להשיג באמצעות הדגשה "עניינית" (עדותם של האנשים, המת-פעלים עד היום מן הבריכות) ולא באמצעים סיגנוניים. לא כן מאפן. הוא מתחיל כמעט באותו מקום שהחל הלכסיקוגראף, אך ממשיך בדרך משלו:

משם חפר המלך שלמה שלוש בריכות להקוות אליהן מימי המקום ההוא. גם תעלות עשה לו להביא המים לירושלים, קריית משוש. פני הבריכות כנחפים בכסף וסביבותיהן ערבים מרהיבי עין, ותורים ובני יונה מתעלסים באהבים בין עפאיהם. במקומות האלה רעה אמנון את צאן אבישי וכו'<sup>12</sup>.

מאפו נוקט תחילה טון פרוזאי-אינפורמאטיבי, אם כי זה מתערער במידה מסויימת כבר בסופו של המשפט השני, כשנלווית לחיווי הפשוט "גם תעלות מים עשה לו להביא המים לירושלים" התמורה "קריית משוש", הנר-אית מיותרת וכל כולה לשם "תפארת המליצה" לכאורה. במשפט הבא, מכל מקום, נעלמת הענייניות הפרוזאית לחלוטין. האינפורמאציה הגיאוגראפית נחלפת בתמונה פיזית; במקום העדות על יופיין של הבריכות באה הצגה מוחשית של יופי זה. מה שניסה לוויזון להשיג באמצעות השימוש המרובה בסופרלאטיבים ("בריכות גדולות ונפלאות", "הבריכות והצינורות הנפלאים" וכו') השיג מאפו באמצעות הדימוי ("פני הבריכות כנחפים בכסף") ובסמל הסטריאוטיפי, המדבר אל הרגש ("בני יונה מתעלסים באהבים"). התמונה, שנוצרה באמצעים חסכוניים ביותר, הכינה את הרקע המספיק למעבר מן הפתיחה התיאורית לסיפור פגישתם של אמנון ותמר. תיאור בית-לחם הגיע בה לשיא מזוהר, וממנו ניתן

האורנאמנטאלית, ששלטה בחלקים נרחבים של הספרות היפה העברית בימים שלפני הופעת ה"נוסח" המנדלאי.

### ב. בריכות המלך

בין כמות חז, שנועד לשימוש שבחיקוי, ובין כדוגמה לימודית נאה לסיגנון שאבד עליו הכלח, הוכר תיאור בית-לחם במשך יותר ממאה שנים כפיסקה יציגה לאמנות התיאור של מאפו. לא יהיה זה, איפוא, בלתי מוצדק להשתמש בה — בעצם, בתמונה קטנה מתוכה — כנקודת מוצא לעיון קצר הבא לעורר את הדעת — על פי בדיקת תבנית סיגנונית-תיאורית אחת ורגוליה ב"אהבת ציון" — על דרך הצגת המציאות בסיפורי מאפו ועל השימוש הנעשה בהם בלשון לצורך הצגה זו.

המדובר הוא בתמונה הקטנה של בריכות שלמה ותע-לותיהן, שבה הביא מאפו את הקטע התיאורי הקצר לשיאו ולסיומו. כשאנו דנים בתיאורי מקומות בסיפורים המקראיים של מאפו יש להביא בחשבון קשרים אפשריים בין הטכסט לבין המקור החשוב ביותר (מלבד המקרא עצמו) שהשתמש בו המחבר בבניין התבניות הנופיות שלו — הלכסיקון המקראי-הגיאוגראפי של שלמה לוויזון (בעל "מליצת ישרון"), "מחקרי ארץ" (ראה אור ב"1819). לעתים לא רחוקות מתגלה, שהמבנה של התיאור מבוסס ישירות על הערך המתאים בלכסיקון, ללא סטייה כמעט מן הסדר שנקבע בו. תיאור בית-לחם ושדותיה, שאנו דנים בו, הוא דוגמה מובהקת להסתמכות ישירה זו של מאפו על "מחקרי ארץ". הרומניסטן הלך עקב בצד אגודל אחר הלכסיקוגראף-המשורר. כשם שבלכסיקון נפתח הערך "בית לחם" בציון "תכונת" העיר (כלומר, מקומה הגיאוגראפי), עבר לתיאור סביבותיה ופריזון הרב (מכאן, לדעת לוויזון, השם בית-לחם ואף שמה הקדוש של העיר, אפרת), התעכב על טוב מימיה והס-תים במשפטים נרגשים על יפי בריכות שלמה וחכמת בניינן, כך פותח גם מאפו בסימון מקומה הגיאוגראפי של העיר, עובר לטוב מעינותיה ופריזון שדותיה ועמקיה ומסיים בתיאור הבריכות ויופיין<sup>9</sup>. ההסתמכות על שלמה לוויזון איננה, מכל מקום, הסיבה היחידה או העיקרית להשלמת התיאור מתוך השתאות ליפי הבריכות. מאפו הסתייע ב"מחקרי ארץ", אך השימוש שעשה בספר לא היה מיכאני. תיאורו, אפילו הם מבוססים על הלכסיקון, משולבים במסגרת סיפורית-סיגנונית בעלת מגמת הרשמה אסתטית. כל אחד מהם מכוון לתפקידו כחוליה במערכת האמנותית השלמה של הסיפור, כשם שהוא מתוכנן כיחידה אמנותית שלמה בפני עצמה. מכאן השינויים שהוכרח מאפו לשנות מן התיאורים האינפורמאטיביים של "מחקרי ארץ". הדבר ניכר, למשל, מתוך השוואת דברי מאפו על בריכות שלמה לדברים המקבילים להם אצל לוויזון. ב"מחקרי ארץ" מסתיים הערך "בית-לחם"<sup>10</sup> כך:

9 השווה "מחקרי ארץ", ווינה 1819, דף כ"ד ע"ב ודף כ"ה ע"א עם כתבי מאפו, עמ' ט'.  
10 ב"מחקרי ארץ" בא אחר תיאור הבריכות נספח קצר

בעניין בית-לחם שמחוץ ליהודה. הערך על בית-לחם יהודה מסתיים בתיאור הבריכות.

11 "מחקרי ארץ" דף כ"ה ע"א.

12 כתבי מאפו, עמ' ט'.



המתעלסות באהבים הוא הכנה ברורה של סצינת הפגישה. מאפו מדגיש קשר זה הדגשה יתירה בתיאור מבכותם של אמנון ותמר ותמימותם, תמימות "יונים על אפיקי מים" 18. שנית, מאפו הכין בתיאור בית-לחם בכללו ובתמונה הרוגעת של הבריכות והיובלים במיוחד את הרקע לסיפור אהבתם של אמנון ותמר בכללו, עד להתרתו הסופית, גם במובן רחב יותר. פגישת ההתאהבות של בת-השועים והרועה (או להיפך) מוכרחת, על פי הקשריה המסורתיים בספרות הרומאנס, להתארע ב"חיק הטבע". "המקום הנחמד" (locus amoenus) על פי המינוח המקובל במסורת הספרותית הפאסטוראלית והרומאנסית), הפינה המרוחקת "משאון קריה", "מעיר ומתים", הטובלת בשפע צמחים ובשלוות-טבע היא הזירה השיגרתי לפגישת אהבה מעין זו. לא רק האסוציאציות האסתטיות הקשורות בו באורח שיגרתי (יופי, עלומים, עדינות) מכשירות אותו לתפקידו זה (אלו הופכות אותו לרקע סטריאוטיפי אידיאלי לפגישה שוות אהבה מכל סוג), אלא אף האסוציאציות החברתיות, המשתמעות מריחוקו ממרכז החיים החברתיים-התרבותיים ומ"טבעיותו". "המקום הנחמד" מצטיין במהות על-מעמדית, "שוויינית" (אגאליטארית), כביכול. בו נופלות המחיצות בין עשיר ורש, והצעירים האוהבים שווים בו לפני חוק הטבע. לאמתו של דבר, אין בזימון האוהבים על רקע "המקום הנחמד" משום שוויניות בעלת אופי מוסרי עקרוני. יש בה רק משום המרת היירארכיה מעמדית אחת (חברתי-רכושנית) באחרת, נוקשה ושרי-רותית ממנה, למעשה (היירארכיה ביולוגית-ארוטית: רק את היפים, המושכים והחזקים מקרב הטבע. המכוערים והחלשים נעשים ב"מקום הנחמד" עלובים ומדוכאים יותר משהיו בחיק החברה). למעלה מזה: רק בהקשרים ספרותיים-היסטוריים מסויימים ומוגבלים למדי (חלקים מסויימים של השירה והסיפורת הרומאנסית, למשל) יכול העימות בין שתי ההיירארכיות לציין מומנט של התנגדות אמיתית לסדר חברתי שליט ולפעמים אף לסדר חברתי באשר הוא. במסורת הרומאנס הארוכה והמבוססת יותר של הריניסאנס ושל התקופה הניאוקלאסית תצטיין הפגישה ב"חיק הטבע" אך לעתים רחוקות ביותר בתוכן חברתי ראדיקאלי. אדרבה, כאן יתגלה בדרך-כלל, שהמתח בין שתי ההיירארכיות (החברתית והטבעית) מדומה הוא. אהבה מלאה וצלחה בין בת-שועים לרועה לא תיתכן מבלי שיתגלה, בסופו של דבר, מוצאו האצילי הנסתר של הצעיר האהוב. האצילים ה"טבעיים", יסתבר, הינם (בידיעתם ושלא בידיעתם) גם בני האצולה החברתית-הרכושנית, והשלמות הביולוגית-הארוטית מצטרפת בהם יחד עם היתרון החברתי לשלמות אחת, שהיא נחלתם של "היפים והטובים" האידיאליים. ב"אהבת ציון" וכן ברומנים האחרים שלו דבק מאפו בנוסחה מסורתית זו ולא סטה ממנה כמלאו גימה — עובדה החייבת להישב כאחד מן הסימנים המובהקים, שלמרות הטעויות הרווחות בעניין זה (התיאור המקובל של מאפו כ"רומאנטיק").

13 שם, עמ' י"א.

למספר לגשת בלי עקיפי סחור-סחור לגופו של העניין העיליתי.

## ג. המקום הנחמד

כמה דברים מתבקשים להיאמר על תמונה זו, הן לעניין מקומה בהקשר הסיפורי והתיאורי והן על פי מהותה התיאורית-הסיגנונית כשהיא לעצמה. ראשית, בעניין מקומה של התמונה ברצף הכללי של הסיפור. בולט, כמובן, הקשר בינה לבין סצינת הפגישה בין אמנון ותמר הבאה בעקבותיה, הבריכות ותעלותיהן עתידות למלא תפקיד חשוב בפגישה זו. אמנון רועה את צאנו על גדות הבריכות והיובלים בבוא תמר, יחד עם שאר "בנות ציון העדינות", לבית-לחם, לבלות את ימי האביב "הרחק משאון קריה". כאן, על שפת הנחל, עתידות תמר ומעכה לשמוע את שירתו של אמנון על דבר יתרון חיי הרועה על חיי האציל (ברוח "רועה עדרינו נער" ועשרות חיקוייו). קול שירתו של הרועה יתערב באזניהן ב"שאון זירמתם" של היובלים, כי המים יציינו בשלב זה את התנועה הריגשית בנפש האוהבים — זו המתגלה בשטף ההתבטאות הפיוטית של אמנון ובשיכרון האהבה המידי של תמר. בפגישה למחרת עם שחר תחפש תמר את אהובה כדי להעניק לו זר שושנים שקלעה למענו על פי שירו מיום אתמול — אם כי בהיפוך המינים (סיוור השיר: "שושני עמקים, לרועה עטרות, / ישוים על ראש רעיותו הבחירה" — לעומת "נזר התפארה" של הגביר. תמר משנה את הסדר המקובל ומגישה את הזר לאהובה הרועה, בחינת "נקבה תסובב גבר". בכך מגלה היא את תפקידה המיוחד, האקטיבי, ברומן). היא תמצא אותו שוב על גדות היובל, אך הפעם יסמלו המים החוצצים בין האוהבים את המחיצה החברתית-המעמדית, העתידה להכביד על אהבתם (תמר תציע לאמנון את הזר ואמנון לא יוכל לקבלו) "ראי-נא, גבירת, כי זרם מים עובר ביני ובינך וידי לא תשיגהו". עם זאת יהיו המים גם כאן ראי לאהבתם ואמצעי-עקיפין למימוש. כשישפילו השניים את מבטיהם במבוכה, תבוא לעזרתם חלקת פני המים, שתשקף את כבואותיהם ותשביעם "נעימות, כי את שכיות חמדתם ראו עיניהם במים הנאמנים". תמר תטיל את הזר אל מעבר למחיצת המים (עוד סימן ליתרון נכונותה לבוא לקראת בן הזוג במשחק האהבה), ואמנון יגמול לה בשילוח החץ שיצילנה משיני האריה. כך, לבסוף, בלחץ הסכנה והאימה, ייחלץ אמנון מן הפאסיביות שלו, יחצה "עד צואר" במים כדי להפיח רוח-חיים בנערה "המתעלפת והנמוגה מאימת מות", ויגלה את יכולתו הגברית למלא ברגע המכריע את התפקיד הרומאנטי האקטיבי, שיאפשר לבני הזוג להגיע לאיחודם המלא. המים ימלאו, איפוא, בפגישת אמנון ותמר תפקיד של רקע גופי, של "גיבור" עלילתי ושל סמל כאחד. ברור, איפוא, מדוע הביא מאפו את תיאור הגוף, המכין את הפגישה, לסימונו בתמונת המים, וכן מדוע שיווה לתמונה זו את פארה המיוחד. כמובן, עיטור הבריכות וגדותיהן בתמונה הסטריאוטיפית של היונים

הגנים הניאורקלאסיים האירופיים, כרויים בידי אדם. יתר על כן, הם נכרו ותועלו לא רק לשם יופי אלא בעיקר לשם התועלת. בכלל, שולט בנוף העיקרון של התועלת האנושית-החברתית, אלא שזו מחזקת את האפקט האסתטי שלו ואינה באה על חשבוננו. עם הדאגה לסיפוק מים חיים לירושלים, "קריית משוש", ייפה שלמה המלך את גופה של בית-לחם, עיר הולדת אביו. כמוכן, מעמידנו פרט זה על המשמעות החברתית הכללית של תמונת הנוף. לא במקרה הוסיף מאפו למשפט המציין את תפקידן של הבריכות את התמורה שנראתה לכאורה מיותרת ("קריית משוש"), שלא כנוסחו הפרוואי של שלמה לוויזון. וממש כך לא מקרה הוא, כי בעוד שלוויזון פתח את תיאור בית-לחם בציון: "תכונתה היא מנגב לעיר ירושלים בגבנון הר קטן הנחמד מאד"<sup>15</sup> — ציון גיאוגרפי בתוך ספת הערכה אסתטית בלבד — הרחיב מאפו גם כאן על-ידי הוספת תמורה: "ובית-לחם, ערש מלכי יהודה, נשקפה מנגב לירושלים בנויה על תילה על ראש גבנון הדר"<sup>16</sup>; כלומר, הוא הוסיף לגיאוגרפיה ולהערכה האסתטית קו מדיני-היסטורי. בית-לחם היא ערשה של שושלת המלוכה הלגיטימית. ממנה יצא הנחל הקטן, שהתרחב ונעשה מלכות בית-דוד. עדיין היא נשקפת מנגב לעיר המלוכה כבבואה אידיאלית, קדמונית ותמימה שלה. סיום התיאור בציון יופיין המלכותי הרוגע של הבריכות מחזיר אותו אל הנקודה שבה החל עם סימונה של בית-לחם כמקור המלוכה. אם נפתח התיאור בציון תפקידו של הכפר כנקודת המוצא של המלכות האידיאלית, הריהו מסתיים ברמיזה על כיוון התפתחותה של המלכות — מן הכפר אל העיר, מבית-לחם אל ירושלים. ממש זה הוא כיוון התפתחותו של הסיפור כולו — לקיחת אמנון האציל-הרועה "מאחרי הצאן" אל מקומו המיועד לו בין גדולי הממלכה. ממש זה הוא כיוון אהבתם המתפתחת של אמנון ותמר — מן ההתאהבות ב"מקום הנחמד" אל "קריית מלך רב". כיוון התפתחות זה, למרות נאומו הידוע של סתרי על הבריאות והנועם של חיי האיכר לעומת העצלות והריקנות של חיי האציל העירוני, מתקבל בסיפור לא רק כרצוני אלא אף כמוכרן מאליו. על הטבע, בדומה למעיינות בית-לחם, לרענן ולחדש את עיר המלוכה, הנתונה תמיד בסכנת התנוונות, אך אין הוא יכול לבוא במקומה. פשטות החיים של הרועה עשויה להוסיף להט לתשוקתה הארוטית המתעוררת של בת-האציל, אך על הרועה להיות לא רק בעל תכונות "אמנותיות" (תמר מתפעלת דווקא מן התרבות הספרותית של שירת אמנון) אלא אף בעל שלשלת יוחסין של "אלוף ביהודה". עצם בחירתה הארוטית של תמר באמנון מעידה על יחסו, כשם שסלידתה מעזריקם מגלה הבחנה אינטואיטיבית במוצאו הנחות, בגסותו ה"פליביאית" כבנו של העבד עכן. הנחות אלו משתקפות בחלקת המים "הנחפים בכסף" של הבריכות, שנכרו בידי המלך החכם באדם. בריכות אלו, כשם שהן משוות לתמונת הנוף זוהר נוסח פראגונאר כן משקפות

שרויה יצירתו מן הבחינה האידיאלית והאסתטית כאחת בתחומה של הניאורקלאסיקה<sup>14</sup>. בעוד הוא מניח לצעירים האוהבים שלו להיפגש ולהתאהב ב"מקום הנחמד", הרחק מן העיר, מן המשפחה (הנציגה העיקרית של האינטרסים המעמדיים), מן הסדר המדיני, הוא מועיד להם את מקומם הלגיטימי בעיר, בחיק המשפחה, במקום הכבוד, שמועיד הסדר המדיני המתוקן (כגון המשטר של חזקיהו, לעומת משטרו הפגום של אחז) למקורביו ונבחריו. הפגישה ב"חיק הטבע" מאפשרת לאוהבים להתרכז במכנה המשותף תף (הארוטי) המלכד אותם ולאסוף כוח לשם הסתערות על מחיצות חברתיות ותרבותיות, הנראות כאילו הן מפרידות ביניהם, אבל תוך כך מגלה המספר לקוראים בפירוש, שמחיצות אלו מדומות הן, ועובדה זו משתקפת במבנה הנופי של ה"טבע" ובדרך תיאורו. בכלל ממלא הנוף בכל הנוסחאות הספרותיות של "המקום הנחמד" תפקיד מיטרי-נימי בעל משמעות חברתית-אידיאלית. רבת-משמעות היא, אפוא, העובדה, שב"מקום הנחמד" האידיאלי שלו עובר על הטבע תהליך כה מקיף של תירבות, עד שהוא עומד על סף המלאכותיות — בחינת יצירה אמנותית. הטבע הפראי, המתואר בנוסח הקונונוציות של הנוף ה"נשגב" (צוקים ותהומות, צמחיה סבוכה, סכנת חיות-טרף וכו'), יכול לשמש מקום פגישה לאוהבים (דניאל ושולמית ב"אשמת שומרון") רק בשעה שהתרבות המדינית העירורנית הגיעה למידת שחיתות מוחלטת. במקרה כזה הטבע ממש ראי המשקף את התפראותה של החברה, כשם שהוא גם מפלט ממנה, ויכול להיקבע לו מעמד אמבי-וואלנט של "מקום נחמד". המספר מתייחס אליו בהתפעלות מהולה בסלידה, וקושר בו את האהבה בסכנה (שולמית מוליכה את דניאל על פני צוקים ותהומות בעינים עצומות). במצב חברתי מתוקן יותר אין מקום לקישור האהבה בטבע הפראי. אדרבה, כאן מובא הטבע עד לסף התרבות ואף מעבר לסף זה. כך הדבר בסיום "אשמת שומרון", ב"עיש צבוע" (שבו מופיעים תיאורי "מקום נחמד" הן בחלקי הסיפור המרוכזים בגוף הצפוני-הליטאי והן באלה המתרחשים בארץ-ישראל. ראה מכתבי עזריאל) ובמיוחד ב"אהבת ציון". רבי משמעות הם כאן פרטי התיאור של "המקום הנחמד", שבו נפגשים אמנון ותמר, שני הצעירים האוהבים המובהקים ביותר של יצירת מאפו. שדות בית-לחם כמוהם כגן ניאורקלאסי "אנגלי" (כלומר משוחרר מן הסימטריה הנוקשה, נוסח וורסאי), מפגש דיסקרטי של טבע ותרבות. בכל שליט הקו הרך, המעודן, נטול ההגומה. בית-לחם עצמה יושבת על "גבנון הדר" כמו בית-אחוזה המשקיף על גניו וברכותיו. ממנה מתמשכים לכל כיוון הקוים העדינים של הגבעות והעמקים, הנבלעים זה בזה, המישטחים הצבעוניים המזהירים של הכרמים ה"מתולעים" ועמקי השושנים. הנוף נטול סלע חודר, ורציפות הצומח אינה נפסקת בו אלא על-ידי מיקווי המים, שגם הם אינם מוגזמים בגודלם. מיקווי מים אלה, כמו הבריכות של

15 "מחקרי ארץ" דף כ"ד ע"ב.  
16 כתבי מאפו, עמ' ט.

14 בעניין זה ראה מאמרי "פרקים ממבוא לאשמת שומרון", כנ"ל, עמ' 64-78.

בשום מקרה אסור להתכוננות לטשטש את עצמאותן של היחידות ולהתיך אותן עד כדי איבוד השלמות האוטונומית שנקנתה להן כביכול עוד קודם שנוצרה הזיקה העניינית והתחבירית שבינה לבינו, שלימות זו מקורה על הרוב במקורן הספרותי המוכר של היחידות. התכונה האופיינית ביותר לסיגנון השיבוצי העברי הוא השימוש בצירופי מלים מן הטכסטים המקודשים, בעיקר מן התנ"ך, כביחידות מוגמרות וקבועות, שהסופר יכול אך להצמידן זו לזו במחרוזות ערוכות לפי סדר, שונה, אך לא להביא בהן שינויים מרחיקי לכת. אין לצפות להתאמה גלגלית בין המחרוזות הלשוניות לבין ההתכוננות ההבעתית החד-פעמית, כשם שקשה לצפות להתאמות רגישות בין ההקשר של כל אחד משברי המקרא המשמשים במשפט לזה של השברים האחרים או בין כל ההקשרים להתכוננות ההבעתית החד-פעמית. כך, למשל, אין מאפו חושש לצרף בפסוק הגדון כאן את "נתעלסה באהבים" ממשלי עם התורים ובני-היונה, שתורת הכהונים מצווה להקריב על הנרפא מן הצרעת או על המנוגע בטומאת נבלה או שרץ. הסיגנון ה"חפשי", לעומת זאת, מבוסס על הכלל "לעולם צריכים להקדים את התוכן לפני הצורה. הציור צריך להיברא מצד התוכן ולא מצד הצורה" (ביאליק)<sup>19</sup>; כלומר, סיגנון זה הוא מערכת של גוהגי קישור ושיעבוד לשוניים, הבאים להשליט התכוננות הבעתית חד-פעמית על חומרי הלשון שבידי המדבר או הכותב עד למירב האפשרי, היינו עד למקום שבו השלטה זו מסתכנת בהפרת ההסכמים הלשוניים הבסיסיים, שבהם תלויה מובנותה של השפה (דקדוק, אוצר מלים וכו'), או, לכל המועט, עד לקצה תחומי של הסכם סיגנוני-היסטורי גרוב, המגדיר לשון ספרותית בתקופה מסוימת. היחידות הלשוניות המצטרפות במשפט או בפיסקה שנכתבו בסיגנון כזה משועבדות להתכוננות שיעבוד מוחלט וזו מביאה בהן כל שינוי הדרוש לה לשם התבטאותה. סיגנון "חפשי" עשוי גם הוא להצטיין בזיקה למקורות ספרותיים, כגון התנ"ך, אבל זיקה זו שונה היא מזו של הסיגנון השיבוצי. הוא אינו נוטל מן המקורות צירופים לשוניים מוגמרים אלא שואב מהם את אופני הצירוף האופייניים להם ועושה כמתכונתם — במידה שההתכוננות החד-פעמית מצד דיקה זאת (למשל, התכוננות נשגבה עשויה להתבטא בלשון המבוססת על מתכונת אופיינית לשירת המקרא). בצורה זו מתברר הסיגנון ה"חפשי" את לשון הזמן "אל השירה התנ"כית" ומעביר "צינור ממנה אל מקור החיים שלה"<sup>20</sup>. לעומת זאת, משפיל הסיגנון השיבוצי (אלא אם כן נתון הוא בידי משורר גאוני כיהודה הלוי) את הלשון ועושה אותה "כלי שרת למעשי חידודים ושעשור עים". בו יש לתלות את הקלקלה של הפרוזה האמנותית העברית בימי הביניים והוא-הוא סימן-ההיכר של ה"מליצה" העברית המשכילית ה"שדופה". רמח"ל היה אביה-מחוללה של השירה העברית החדשה, לדעת ביאליק, (כידוע, כפרו רבים ב"אבהות" היסטורית זו) משום

19 שם.

20 שם, עמ' י"ח.

הן את חכמת שלמה המדינית-החברתית לפי תפיסת התרבות הניאוקלאסית של מאפו.

#### ד. הסיגנון השיבוצי

שלישית, מי הבריכות ה"נחפים בכסף" משקפים, כמובן, גם את פסוקי המקרא, המשובצים בלשונו של מאפו על כל צעד ושעל. למעשה, ניתן לטעון, נשקפת אלינו מתחת לרצף התאורי והתחבירי של המשפט המתאר את הבריכות, ממש כאבני פסיפס בקרקעיתה של בריכה רדודה, מכיתות של פסוקי מקרא שצומדו זה לזה. בולט במיוחד שבר הפסוק המבריק מתהלים ס"ח, 14: "כנפי יונה נחפים בכסף". לא פחות ישיר הוא השימוש בצירוף "שתי תורים או שני בני יונה", המופיע פעמים רבות בהקשר פולחני בספר ויקרא ופעם אחת בספר במדבר. שברי מקראות קטנים יותר ניטלו באורח ישיר או עקיף מפסוקים כגון "כערבים על יבלי מים" (ישעיה מ"ד, 4); "יסובהו ערבי-נחל" (איוב מ', 22); "עיניו כיונים על אפיקי מים" (ש"ה ש' ה', 12); "הסבי עיניך מנגדי שהם הרהבונים" (שם ו', 5); "עליהם עוף השמים ישכון מבין עפאים יתנו קול" (תהלים ק"ד, 12); "נרוה דודים עד הבוקר נתעלסה באהבים" (משלי ז', 18) וכו'. יש אפוא מקום לבדוק את התיאור הגדון כאן כדוגמה מובהקת ביותר לסיגנון שנוהג לכנותו "שיבוצי" או "פסיפסי", זה הסיגנון שעליו יצאה חכמתם של משוררים ובעלי תורת-השיר מימי "לשון לימודים" של רמח"ל, וביחוד מימי ביאליק ואליך. ביאליק הגדיר את הסיגנון ה"שיבוצי" או המוזאי" כ"דיבור שמתוכו מבריקה איו מלה מפוצצת או מבטא מפעים ומפתיע ולפעמים גם חצאי פסוקים מכתבי הקודש"<sup>17</sup> וקשר אותו הן בתכונה הפסיפסית המושרשת, לדעתו, של הלשונות השמיות (לעומת הלשונות האריות) והן בנטיה ל"קידוש המלה" היחידה, להערכת יחידות ההבעה הקטנות ביותר ככלים מחזיקי יופי ואפילו קדושה, שה-שירה העברית נחלה אותה (לדעתו) בימי הביניים מן השירה הערבית ("כל מלה נחשבת לאבן-חן, וכשם שלאבני-החן מתייחסות סגולות נסתרות וסודיות, כך התחילה [השירה] לייחס סגולות נסתרות שונות גם למלה כשהיא לעצמה, מלבד הוראתה"<sup>18</sup>). בלשון מכלילה ומופשטת יותר אפשר להגדיר את הסיגנון השיבוצי (לעומת הסיגנון הפיוטי ה"חפשי", לפי המינוח של ביאליק) כמערכת של גוהגי קישור לשוניים, הבאה לבטא התכוננות הבעתית מסוימת באמצעות חיבור יחידות לשוניות הנתפסות כמוגמרות מלכתחילה וכבעלות ערך לשוני-אסתטי משל עצמן, מבלי קשר ישיר ביניהן לבין ההתכוננות החד-פעמית המתבטאת באמצעותן. מכאן ששליטתה של ההתכוננות באירגון הלשוני של ההבעה מוגבלת, והוא ולעתים הוא מצטמצם בבחירה של יחידות הנחשבות למתאימות פחות-אז יותר ובקישורן התחבירי.

17 ראה סידרת הרצאותיו של ביאליק "לתולדות השירה העברית", דברים שבעל-פה, כרך ב', תל-אביב תרצ"ה, עמ' י"א.

18 שם, עמ' ט"ו.

בין שלימותן האוטונומית של היחידות לבין שלטון זה של ההתכוונות אינה קיימת, כביכול. אמנם ההתכוונות התמונית-התיאורית לא היתה "חד-פעמית" במובן שאנו נוהגים לייחס עתה למושג החד-פעמיות בתיאור האמנותי. כאמור, מאפו שאף להעלות כאן תמונה מתוך עולם מראות ספרותי קונווציונאלי. עובדה זו אינה מפחיתה, מכל מקום, כלל וכלל מן המוחשיות היוזאלית ומכוח ההרשמה של התמונה, שרעננותה למרות ספרותיותה מפריכה גם היא כמה וכמה מהנחות-היסוד הספרותיות שלנו. אי אפשר לנו אפוא שלא לשאול כיצד הצליח מאפו להציג מציאות דפוסיית-ספרותית באמצעות סיגנון שיבוצי מן הסוג הנחשב לקלוקל ולהעניק לה תוך כך צבעוניות ורעננות שאינן דהות.

ביקורת מאפו הגיעה פעמים רבות אל ספה של שאלה זו, שיש בה כדי להכריע בהערכת מפעלו האמנותי של המספר, אך לא עברה אותו. בדרך כלל לא התכחשה הביקורת לצבעוניות ולרעננות זו והודתה, שמאפו אינו יכול לבוא בכלל בעלי הפרווה הפריי-מנדלאיים, שפעלו, כביכול, כאילו ניטלו מהם "כל המשת חושיהם והם משמשים רק בכוח הדיבור והאמונה וההשערה בלבד"<sup>22</sup>. נמצא, כמדומה, רק מבקר אחד (מ. קליינמאן), שפסל את סיגנונו של מאפו בתורת סיגנון שיבוצי (בלשונו: בהיותו "חיקוי מדעת" של סיגנון המקרא לא היה סיגנונו של מאפו "סיגנון לעצמו")<sup>23</sup>, ופסילתו מתבטלת עליידי ההבחנה האינטואיטיבית באיכות הסיגנונית המובהקת של כתיבת מאפו. עם זאת עולה פסילה זו — מבחנת העקיבות הביקורתית והיושר האינטלקטואלי — על מרבית הראציונאליזאציות שבהן ביטאה הביקורת בכללה את הבחנתה המוצדקת באיכות זו. נתונה במיצר, לחוצה בין הגוונה הבלתי-ביקורתית החיובית על שימוש הלשון בסיפורי מאפו לבין ההנחות הביקורתיות המקובלות בדבר קלוקל לתו של הסיגנון השיבוצי, נמלטה הביקורת לניסוחים מטושטשים. במידה שלא נאחזה במיסטיפיקאציות ובדיבורים על איוו "רוח קודש" לשונית מקראית שדיברה כביכול מפיו של מאפו, התכחשה בפשטות לעובדה, שמאפו בנה את משפטיו ופיקסותיו ממש באותה טכניקה שיבוצית שאותה נהגה להוקיע אצל מחברים אחרים. מרבית התגובות על ה"מקראיות" של לשון מאפו מגוסחות בהכללות המזכירות את הכללותיו של ביאליק ביחס ללשונו הפיוטית-המקראית החפשית של רמח"ל. אבל הכללות אלו, בין שניתן להחילן באמת על שירת רמח"ל ובין שגם ביחס אליה טעונות הן סיגו ויתר דיוק, אינן עומדות במבחן בפני לשונו של מאפו. לשון זו הינה "שיבוצית או מוואית". אין להתחמק מעובדה זו. אדרבה, יש ללמוד ממנה על הצורך בבדיקת הנוסחאות המקובלות בהערכת הלשון השיבוצית כשם שניתן לעורר על פיה שאלה, שמא תיתכן אפקטיביות ספרותית-לשונית גם מחוץ לגדרו של הסיגנון ה"חפשי".

22 ש.ם.

23 ראה מאמרו של קליינמאן "אברהם מאפו והשפעתו", דמויות וקומות, פאריש 1928, עמ' 55—65.

שמרד בקדושת המלה היחידה, פסל את השימוש השיבוצי במכיתות המקרא ויצר (במחזותיו ובשיריו) סיגנון פיוטי מקראי "חדש וחפשי". מגדלי הניח את היסוד לפרווה העברית האמנותית החדשה באמצעות התירכובות הלשוניות העשירות של ה"נוסח" המנדלאי, שבאמצעותן סולקה מן הפרווה (לדעת ביאליק) המוואיקה של הלשון השיבוצית, שטישטשה עד לבלי הכר כל התכוונות הגותית, רגשית או תיאורית חד-פעמית ואף באה במקומן של התכוונותיות כאלו. ביחוד גדולה זכותו ביצירת סיגנון המאפשר חיקוי מדוייק ומחששי של המציאות הפיסית. המספרים שלפניו לא רק שלא הציגו מציאות מוחשית בכתיבתם אלא אף לא שיוו מציאות כזאת לנגד עיניהם. רוחם היה מלא שבירי פסוקים: "ירח יקר הולך", "אור יקרות וקפאון", "רוח קדים מצפון בא" וכו'. "האזניים לא היו שומעות מה שהפה מדבר וה'חוש' לא השתתף במה שהיד כותבת"<sup>21</sup>.

ההנחות שהובאו כאן כפי שנתגבשו בחשיבתו הספרותית של ביאליק נעשו חלק מן ה'הסכם הכללי' של החשיבה הספרותית העברית בדורות האחרונים. דומה, שיש בתיאור הנדון כאן, כמו בקטעי תיאור ושיחה רבים אחרים בסיפורי מאפו, כדי לעורר לתהייה על מידת תקפותן ועל רוחב תחולתן. לכאורה, מתאימה לשון תיאור הבריכות התאמה מלאה להגדרת הסיגנון השיבוצי. עם זאת קשה לתלות בתיאור שלפניו כל אותן קלקלות שנוהגים לתלות בסיגנון זה. הקורא שיעיין היטב במשפט המתאר את הבריכות וישאל עצמו באותה שעה אם באמת "האזניים לא היו שומעות מה שהפה מדבר וה'חוש' לא השתתף במה שהיד כותבת" לא יוכל שלא להשיב על שאלה זו אלא בשלילה חד משמעית. ברור, שמאפו האזין בדריכות למשפט שיצא מתחת קולמוסו ואף ראה את התמונה שביקש להעלות בו בבהירות מלאה. על ההאזנה הדרוכה מעיד לא רק האירגון התחבירי הבהיר של המשפט אלא גם הסדר הריתמי שלו, חלוקתו הסימטרית כמעט לשתי יחידות תחביריות-ריתמיות עיקריות (השווה מספר ההטעמות בשתייהן: 7/8) והגיוון ביחס שבין החלוקה הסימטרית המושלמת של היחידה הראשונה לשני חלקי-המשנה שלה (4/4) לבין החלוקה המשולשת של היחידה השנייה (2/2/3). על הראות הבהירה מעידה העובדה, שגם אנו הקוראים המרוחקים ממאפו ומלשונו ריחוק גדול הרבה יותר משניתן היה לשער על פי הריחוק הכרונולוגי המפריד בינינו לבין הופעת "אהבת ציון" — מאה ועשרים שנה — גם אנו רואים ללא קושי את הבריכות בזהרן הכספי הרוגע ואת היונים המתעלסות בערבי הנחל סביבן. אנו מודעים, כמוכן, לשבירי הפסוקים המנצח-נצים מתחת לפני המשפט, ובודאי התכוון המחבר לכך שנהיה מודעים להם. עם זאת, אין מודעות זו שוברת את פניו התיאוריים המבהיקים של המשפט. הסיגנון הוא "שיבוצי", אבל ההתכוונות התמונית שלטת בו, והסתירה

21 מן המאמר "מגדלי ושלושת הכרכים", כל כתיבי ה. נ. ביאליק (בכרך אחד), תל-אביב תרצ"ט, עמ' רל"ז.

## ה. הפוליפוניה של ה"מליצה"

יצירת מאפו מן הראוי שתמשש נקודת מוצא לבחינה מחודשת של כלל המוסכמות הביקורתיות המקובלות עלינו בדבר מהותה וערכה האמנותי של ה"מליצה" (כמו גם בדבר דרכי הבניין, האיפיון והצגת המציאות בסיפורת). אין לראות בה חריג מקרי שנפלט מתוך מערכת ספרותית-היסטורית נפסדת מעיקרה וזכה כמעט בדרך-נס להישארות-נפש אמנותית מוגבלת בעוד המערה-כת כולה שוקעת בצדק אל הנשייה. יש לראות בה נקודת שיא ותכלית של נוסח ספרותי-היסטורי, שאמנם הגיעה לו (בשלהי המאה הי"ט) שעת בלייה ושקיעה, אבל הנפסדות לא היתה טבועה בו על פי עצם טיבו. ההכללות השוללניות הקיצוניות שאלהן הגיעה החשיבה הספרותית שלנו ביחס לספרות ה"מליצה" בעת החילופים הגדולים במערכות הפואטיקה של הפרוזה (מנדלי) והשירה (ביא-ליק) בסוף המאה הי"ט, מובנות היו ודרושות בשעתן, במסגרת הדיאלקטיקה הספרותית וכחלק ממעשה של שידוד מערכות, אך השרשרותן בביקורת ובהרצאה השיג-רתית של תולדות הספרות על לימינו היא סימן לעצלות המחשבה ולחוסר רגישות והבנה כלפי המורשה הספרותית שלנו. הסיגנון השיבוצי, כמוהו כשאר כליה של ספרות ה"מליצה", אינו קלוקל מעיקרו; רק דוגמאותיו הגרועות (ואכן הללו מרובות הן מאד) קלוקלות הן, ממש כשם שקלוקלות הן הדוגמאות הגרועות של כל נוסחה סיגנונית היסטורית אחרת (שהן מרובות תמיד, בכל תקופה). הטעם המתגלה בסיגנון השיבוצי אינו נפסד אלא רק שונה מאד מן הטעם המקובל עלינו. המושגים האסתטיים-הפואטיים שעליהם הוא מבוסס אינם עולים בקנה אחד עם המושגים, אשר עליהם מתבסס בידועים ובלא יודעים שיפוטנו הספרותי. אבל השוני אינו סימן הכרחי של חוסר-ערך. הטענה הבסיסית כנגד הסיגנון השיבוצי (או כנגד ה"מליצה" בכללה) היא, שהוא מגביר את ה"חומר" (היחידות הלשוניות המוגמרות) על היוצר (ההתכוונות ההבעתית החד-פעמית), או, בלשון ביאליק, את הצורה על התוכן, את המלה או צירוף המלים המקוד-שים על הרעיון. טענה זו יש מקום לטעון כנגד כל מערכת מקובלת של הבעה אמנותית אם נבוא לבדוק אותה על פי דוגמתה האפיונית. בידי אמן גדול משמש הסיגנון השיבוצי בדרך מיוחדת, מפתיעה לעתים בכוחה ובחסכו-נותה, להבעת התכוונות הבעתית מסויימות ומוגדרות (השאלה אם התכוונות אלו כשלעצמן מדברות אל לבנו אינה מעניינת של הדיון כאן). היחידות הלשוניות המוג-מרות, המצטרפות זו לזו מעשה-פסיפס ביד האמן, אינן נכנעות לחלוטין להתכוונות אך גם אינן משתלטות עליה ובודאי אינן מטשטשות אותה. היוצר, כמו הפסיפסר האמן, מצרף אותן למשטחים וקוים כרצונו, מבלי שתאבד כל אחת מהן את גבולותיה הברורים ואת עצמאותה כאבן-פסיפס יחידה ושלמה.

קיום-יחיד זה של היחידות הלשוניות, המבהיקות מתוך המשפט כל אחת לעצמה, ושל ההתכוונות ההבעתית המסויימת, הבאה על ביטויה במשפט, הוא הוא המכביד

עלינו את הבנת מהותה האמנותית ואפשרויותיה הוירטוא-אוזית של ה"מליצה". אמונים על תפיסת הלשון הספרותית ככלי הבעה בלבדי של "חוויה" או התכוונות חד-פעמיות, נוטים אנו לדרוש את הפסוק לכאן או לכאן: או שאנו מסוגלים לראות בו אך ורק את הצבר היחידות העצמאיות (ואז מוציאים אנו עליו משפט שלילי נחרץ), או שאנו קולטים בו אך ורק את ההתכוונות ההבעתית החד-פעמית (ואז משכיחים אנו מעצמנו את קיומן הנפרד של היחידות ומגלים סיגנון "חפשי" במקום שאין הוא קיים). כדי להבין את אמנות המליצה חייבם אנו להתאמן בקשב לקולה הכפול של הלשון. לאמיתו של דבר, מתרחבת הפוליפוניה של הסיגנון השיבוצי לעתים קרובות מדור-קוליות לתלת-קוליות ואף לרב-קוליות, שקליטתה טעונה אימון מרובה, משום שהקישורים הסיגנוניים אינם בהכרח תמיד בו-זמניים. הם עשויים להתפרש באמצעות באמ-צעות השימוש בתבניות לשוניות מסויימות על פני מרחבי הטכסט, להיות מכוונים על-ידי המבנה הכללי שלו ולהעשיר את המשמעות השלמה שלו. אירגונו של המשפט המתאר את בריכות שלמה ומקומו בתוך "אהבת ציון" בכללו עשויים להדגים שימוש מורכב ומסובך כזה בסיגנון השיבוצי. העיון בהם עשוי להיות מעין תרגיל בהשתלטות על הוירטואוזיות של ה"מליצה".

כפי שכבר ראינו, נקל למדי לראות איך מתחרזת התרכובת הלשונית השיבוצית של המשפט בצידו של הרצף התחבירי-התיאורי שלו, מבלי שהאהת תפגע באחר. לפי זה עומד המשפט לפנינו כמין מבנה כפול-קומות: משמעות ואירגון תחבירי מלמעלה ומכיתות מקרא צמודות זו לזו מלמטה. הקומה העליונה היא הגלויה יותר לעין והיא הקובעת את צורתה הכללית של התחתונה, אך גם האחרונה חשופה היא למדי. במבנה המשפט מצוייה, מכל מקום, גם "קומת מרתף", שהחדירה אליה מותנה במידה מסויימת בהכרת הציפיות הסיגנוניות של הקורא העברי בן-הזמן. בפתחו את המשפט המחובר במשפט "פני הבריכות כנחפים בכסף" עורר מאפו בתודעתו של קורא זה שתי ציפיות שונות. כמובן, הקורא שמע מיד מתחת לשפתו של מאפו את הפסוק המוכר לו מתהלים: "כנפי יונה נחפה בכסף ואברותיה בירקרק חרוץ". הוא שמע פסוק זה בעיקר בגלל הציפון "כנחפים בכסף", אך הדו (ליתר דיוק, תמונתו — אל גא נשכח באיון מידה היתה העברית באותה תקופה שפת התמונות של המלים המודפסות) התגלגל אליו אפילו במלת הפתיחה "פני" על פי דמיונה ל"כנפי". שתי הציפיות שהתעוררו נבעו (א) מן החילוף של היונה שבפסוק בבריכות שבסיפור. חילוף זה יצר מתח בין שתי תמונות חפפות: בריכות (תמונה מפורשת) — יונה (תמונה מרומוט). (ב) מן הדריכות להתאמה בין המשפט של מאפו בהמשכו לבין האגף המקביל ל"כנפי יונה נחפה בכסף" בתיקבולת של הפסוק הממרא: "ואברותיה בירקרק חרוץ". (אגב, במקרא מהוים שני אגפים אלה יחידה אחת בתקבולת רחבה יותר, שחלקה הראשון, "אם תשכבו בין מש-פתיים", מתקשר איתה קישור ניגודי). ברור, שמאפו

את חשיבתו האסוציאטיבית של הקורא אל כל חלקי התנ"ך, החל בספר בראשית וכלה בספר דברי-הימים (אחדות מהן: "נפתלי אילה שלוחה" — בראשית מ"ט, 21; "על ההרים הרמים ועל הגבעות" — דברים י"ב, 2; "צר לי עליך אחי יהונתן — שמואל ב', א', 26; "על כל ההרים הרמים ועל כל הגבעות הנישאות" — ישעיה ב', 14; "גם חסידה ידעה מועדיה" — ירמיה ח', 7; "עין תלעג לאב ותבו ליקהת אם יקרוה עורבי נחל" — משלי ל', 17; "עצמותיו מלאו עלומיו" — איוב כ', 11; השאלות הריטוריות מתשובת ה' בסערה בנוסח: "התקשר מעדנות — התוציא מזרות — התרים לעב קולך — התשלח ברקים" וכו', איוב ל"ח; "מדלג על ההרים — דומה דודי לצבי או לעופר האילים" — שיה"ש ב', 8-9; "וכצבאים על ההרים למהר" — דה"י א', י"ב, 8). בצד הרצף השיבוצי הדחוס הזה, שבו מקיימת כל יחידה את שלמותה, ובמידת מה אף את שייכותה להקשר המקורי שלה, נוצר במשפטים, מכל מקום, לא רק רצף ענייני גלוי (טענותיו ההגיוניות אך הבלתי-משכנעות של עוץ) אלא גם רצף "מליצי" סמוי; היינו רצף המסתמך על עירותו לא רק לעצם הצימוד של שברי הפסוקים זה לזה אלא גם על יחסים סמויים ביניהם במרחקי מקום והתכוונות בסיפור. שוב לפנינו מבנה לשוני בעל שתי קומות שמעל לפני השטח (השיכבה העניינית-התחבירית של המשפטים לעומת השיכבה השיבוצית-הפסיפסית של-הם) וקומת מרתף שמתחתיו. זו מתחברת בגילגול מחילות עם התיאור של הבריכות, וחיבור זה יוצר מתח, שהקורא בעל הרגישות המליצית לא יוכל שלא לחוש בו. למעשה, משכך מאפו רק כאן, בפיסקה המסיימת את פרק ד' של הסיפור, את הציפייה ה"פסוקיית", שעורר בפיסקת הפתיחה שלו. כמלחין, שקבע קול מן הקולות במערכת הפוליי פוגית שלו מעל או מתחת לקולות האחרים במהלכיהם עד שהביאו לידי תיקון באקורד מסיים, כך הניח מאפו למחצית האחת של פסוק התהלים — "כנפי יונה נחפה בכסף" — לצפות למחציתו האחרת — "ואברותיה בירקרק חרוץ" — במשך כל סיפור פגישותיהם הראשונות של אמנון ותמר על גדות הבריכות היובלים של שדות בית-לחם. הבריכות הכסופות והיוגים המתעלסות בעפאיהן ריחפו בחלל הפרק עד להופעת היוגים הזהובות המזהירות בסופו. הפרק כולו נמתח, כביכול, בין שני אגפי התיקבולת שבתיאור היוגה בפסוק.

### 1. הציפוי המכסה על הכיעור

סיום הפרק איננו, מכל מקום, סיום הסיפור. פקעת התיסבות הרומאנטית אך זה החלה להיטות, ועוד נכוננו לה פיתולים, קשרים והתרות. משום כך ממאן מאפו להרפות מן התבנית המליצית שהתבססה על פסוק התהלים. אדרבה, הוא מכין אותה בדבריו של עוץ לפיתוח שבשימוש נוסף ומחדש. בעצם פורקן שהוא מביא בסוף פרק ד' למתח המליצי שנוצר בראשיתו, דורך הוא את קשת התבנית הדוראגפית (נחפה בכסף) — ירקרק חרוץ) ומביא אותה למתיחות חדשה. שהרי עוץ משתמש

תיכנן את מבנה המשפט ואת התמונה המצטיירת בו מתוך משחק וירטואוזי בציפיות אלו. את המתח בין הבריכות ליוגה פתר באמצעות ה"תורים ובני יונה" המת-עלסים באהבים על גדות הבריכות בהמשך המשפט. כך העלה את התמונה המרומזת מתחת לפני השטח של התמונה המפורשת והפך גם אותה לחלק מן התמונה המפורשת. המשחק ששיחק בצפיה לאגף המקביל שבפ-סוק היה במובן מסויים מעודן עוד יותר. מאפו ידע, כמובן, ש"ירקרק חרוץ" הוא צבע זהב מזהיר. הוא התיר לעצמו, מכל מקום, להיענות ל"ירקרק" בצמחיה ירוקה, והקביל את "אברותיה בירקרק חרוץ" ל"סביבותיהן ערבים מרהיבי-עין". הדמיון התמונתי והצלילי של "אברותיה ו"ערבים" חיוק הקבלה זו. עם זאת ידע מאפו, שעדיין לא סופקה במלואה הציפייה שנתעוררה על-ידי איזכור הפסוק מתהלים, והוא הניח לציפיה זו לפעול את פעולתה כדי שיענה לה בהודמנויות אחדות בהמשך הסיפור. באותה מידה הניח לציפיות המעורפלות יותר, שעורר זכרון ההקשר הכללי של הפסוק מתהלים ס"ח (המנון לאלהים על הצלת היוגה, "חיות", מאיומם של מלכים וצבאות; שיר, שכבר הפרשנים המסורתיים — רד"ק, למשל — ראו בו תגובה על מפלת חיל סנחריב לפני חומות ירושלים) שתתגשמה במלואן בהמשך פיתוחו של הסיפור, עם הגיעו אל המשבר והפתרון הסופיים.

הזדמנות ראשונה לשיבה אל פסוק התהלים נמצאה למאפו עוד באותו פרק של "אהבת ציון", שבו הובא תיאור בית הברכות שלמה. אחר שתיאור הבריכות והיוגים המתעלסות על גדותיהן חוזק בתיאור אמנון ותמר על גדות היובל "כיוגים על אפיקי מים", בא סיום הפרק ומחזקו חיוק נוסף בצורה שיש בה מן החידוש המפתיע. אחר פגישת ההתאהבות של אמנון ותמר שרוי אמנון במבוכה, כולו "תפוש ברוב שרעפיו". כשהוא מגלה את לבו לפני חברו הרועה עוץ, מזהיר אותו הלה בשם השכל-הישר (מכאן שמו. לאורך הרומן כולו ימלא עוץ את תפקיד "איש-הסוד" הראציונאלי, הזהיר והמצי-אותי, הידיד שעצתו נבונה אך מוגבלת) מפני הסתבכות בחלום-אהבה לבת-שועים. תשוקות, אשר מטבע הסדר החברתי הוא שלא תבואנה על סיפוקן, עלולות להמיט שואה על אמנון בעצם עלומיו. עוץ מזהיר את ידידו מהרהורי אהבה לתמר במשפטים שתכונתם הסיגנונית השיבוצית-הפסיפסית ניכרת אף יותר משניכרה תכונה זו בתיאור בריכות שלמה :

"צר לי עליך, אמנון! הן מחשבות כאלה כיוגים נחפים בירקרק חרוץ, אך כעורבי נחל ינקרו עצמות מלאות עלומים. התעוץ אחרי החסידה בשמים? התרוץ אחרי אילה השלוחה על ההרים הרמים?" וכו',<sup>24</sup>

יחד עם התמונה הנטולה מתהלים ס"ח מכילים המשפ-טים לפחות עשר מכיתות ותבניות מקראיות, המוליכות

בפרקי הפרולוג שקדמו לתיאור פגישתם של אמנון ותמר. הופעתו הראשונה היתה בהקשר דתי אנטי-אלילי. זמרי, הנוכל המובהק וה"גבל" הראשי של "אהבת ציון", מי שהיה כהן בעל אליל ואפוד משלו באפרים לפני חורבן הממלכה, נוטש את גולת אפרים אשר באשור ובא לירושלים להעמיד פני חוטא חוזר-בתשובה בתצרות בית המקדש ובבית ידידיה. בהגיעו אל שערי ירושלים משליך הוא "אל אחת הפחתים" את האליל שלו, אשר "לא יועיל בארץ יהודה", אך קודם לכן מסיר הוא מעליו את ציפוי הכסף והזהב. "שכב פה, עץ פסלי, ערום ועריה בושתי", אומר הוא, "הבה לי ציפוי כסף ואפודת מסכת והבך, כי לא לעזר ולא להועיל המה לך, ולי יהיו שכר חלף עבודתי אותך"<sup>26</sup>. (התמונה כולה, אין צריך לומר, מבוססת ישירות על הכתוב בישיעה ל', 22: "וטמאתם את צפוי פסלי כסף ואת אפודת מסכת והבך תורם כמו דוה צא תאמר לו". ובעקיפין יש כאן הד לפרקי הסאטירה האנטי-אלילית של ישעיה השני, אלו המדגישים את המיכאנית שבעשיית האליל מקורת עץ פשוטה, שחציה האחד שימש לבישול ולהסקה וחציה האחר נעשה "כתפארת אדם לשבת בית", וכן לפסוק מישיעה ב', 20: "ביום ההוא ישליך האדם את אלילי כספו ואת אלילי זהבו אשר עשו לו לחפור פרות ולעטלפים"). הציפוי המוזהב מזוהה כאן עם הקסם הכוזב של האלילות ועם הצביעות הדתית של זמרי. בהמשך הפרולוג חוזר ומופיע המוטיב בהקשר חברתי, עם הצגת עזריקם, בנו המדומה של יורם, כ"פסל עץ אשר ירקענו הצורף בזהב, לכסות מגרעות ערכו מעין רואים"<sup>27</sup>. כאן מציין הציפוי המוזהב את המוצא האצילי (המדומה) של עזריקם ואת רכושו הרב — שני הדברים המסתירים (לא מעינה הבוחנת של תמר) את כיעורו הפיסי ואת גסות הנפש שלו. דברי עוץ מכניסים את מוטיב ההזוהבה להקשר הרומאנטי. בהמשך הסיפור עתיד הוא להתפתח בעיקר במסגרת משולש היחסים תמר—עזריקם—אמנון מתוך שילובים מורכבים של ההקשרים השונים — הרומאנטי, החברתי והדתי (ראה, למשל, דברי תמר באחד מרגעי השיא הרגשיים של הסיפור, קודם שמגיעים היא ואמנון לשבועת האהבה על הרהיזות: "עברה עת רעה ואבות לא יקריבו עוד את בניהם למולך ואת בנותיהם לאליל תפוש זהב וכסף; אך אזכיר הפעם את שם האליל הנתעב, אכן כשקוץ משומם נדמה לי עזריקם, ומתעבת אנכי את הכסף ואת הזהב אשר יצפווה מחוץ" ועוד הרבה<sup>28</sup>). הוא עתיד לחדור, מכל מקום, גם לפרשת היחסים של אמנון ותמר בעת שיחסים אלה יסתבכו ותמר ותימן יחשדו באמנון שאין תוכו כבד.

בציוריות של הפסוק בדרך שונה לחלוטין משהשתמש בה המספר בתיאור הבריכות. הכוונה היא לא רק להבדל הברור שבין הקשרים השונים או גם להבדל הסוג שבין השימוש הדימוי במסגרת תיאורית-תמונית (פני הבריכות כאילו מצופים בכסף) לשימוש הדימוי במסגרת של טיעון ריטורי מופשט (המחשבות כמוהן כיונים מוזהבות — מזהירות, מהירות, מגביהות-עוף), אלא להבדל בעל אופי מכון ומהותי יותר. בעצם, יוצר מאפו ניגוד מכוון בין שני חלקי הפסוק, הקבועים בשני קצותיו של הפרק. ההקשרים של הפסוק, כפי שהוא משולב בתיאור הבריכות, כולם חייב ונועם. הפסוק בא כאן להוסיף נופך מזהיר של יופי ל"מקום הנחמד" ולרמוז על תפקידו כרקע לפגישת אהבה. הצבע הכספי והיונים מהווים פרטים אורגאמנטאליים מתוך תמונה אידיאלית-צבעונית ומבשרים מיטונימיים של אהבת "היפים והטובים" בעת ובעונה אחת. דברי עוץ מכניסים את הפסוק למסגרת הקשרים שליליים, אפילו מאיימים. בעזרת הדימוי "כיונים נחפים בירקק חרוץ" מטעים עוץ את טענתו בדבר ההבדל שבין מראית-פני כובת-מושכת לבין אמת קטלנית המסתתרת מאחריה. הירקק החרוץ של אשליות-האהבה הוא רק הציפוי המזהיר, החופה על כיעור חורבן. הרהוריו של אמנון נראים כיונים, צפורי האהבה, אבל לאמיתו של דבר הם עורבים, עופות טורפים. תמר לא יכלה להתכוון בכנות למחוות האהבה שלה. היא יפה (איילה) אבל חומקנית (איילה, חסידה). עוץ יוצר בדי-מוייו מישוואה ריטורית-זואולוגית בעלת שלושה אגפים: באגף האחד — אשליות האהבה של אמנון (יוני מוזהב-בות); בשני — חומקנותה של תמר, המציאות של המרחק החברתי בינה לבין אמנון (החסידה והאיילה); בשלישי — הוא אגף התוצאה במישוואה זו — חורבן חיו הצעירים של אמנון (עורבי נחל מנקרי עצמות). על פי המשוואה נוצרות הקבלות ציוריות, שעיקרן השוואת היונה לעורב והזהב המזהיר לשחור המוות. יש בזה מעין חרפה ציורית של הכלל: לא כל הנוצץ זהב, ומעין אזהרה מפני הצבע המזהיר באשר הוא — מוטיב קבוע בסיפורי מאפו, שבהם מוענקים הצבעים העזים ביותר, וביחוד האדום והירוק, ליצורים האנושיים והבלתי-אנושיים האימיים והמסוכנים ביותר. העיט הצבוע, הנחש הקדמוני, האריה המשחית כולם מצטיינים בצבעים אלה. התרמית עצמה "דמיונה כנחש בריח, הדור בנקודות ירקקות", הזוחל בין פרחים, ונשר עקבות תמימים" (מדברי האזהרה של סתרי לידידיה, אבי תמר, הגוטה להיתפס למראיתם החיצונית הכוזבת של האנשים והדברים)<sup>29</sup>.

בדברי עוץ קישר מאפו את התבנית המליצית של פסוק התהלים בשני מוטיבים, המתפתחים לכל אורך הסיפור והנשזרים אל תוך ליבה של פקעת האינטריגה הרומאנטית. האחד הוא זה של הציפוי הזהב או הכסף, המחפה על כיעור וגסות. האחר הוא זה של היונה והפרס, עוף האהבה ועוף הטרף, המוטיב הראשון הוצג כבר

25 שם, עמ' ג'ו.

26 שם, עמ' ז'.

27 שם, עמ' ח'.

28 ראה, למשל, שיחותיהם של תמר ועזריקם על הלבוש כציפוי החיצוני של האדם, עמ' י"ז, כ"ה. ראה דברי תמר על "השועים הבוערים אשר נפשותיהם צרות בצרור כספם" (עמ' כ"ה), על כך ש"כסף וזהב מעפר יקחו, ואיש אשר רק בכבודם יתימר, כגוש עפר נחשב" (עמ' ל"ו) וכו'.

## 1. היונה והפרס

מוטיב היונה והעורב או הפרס עתיד למלא תפקיד מכריע בחשיבותו בשני רגעי השיא במהלך סיפור אהבתם של אמנון ותמר קודם שהוא מגיע לפתרונו, הרגע של השיא החיובי (שבועת האמונים על הר הזיתים) והרגע של השיא השלילי (גילוי מוימתו המדומה של אמנון, שהתכוון, כביכול, להרעיל את תמר). בשני רגעים מתוחים אלה חוזר מאפו לשימוש מלא בתבנית מתהלים ס"ח בשני ההקשרים שנקבעו לה כבר בפרק הפגישה בבית-לחם, ההקשר החיובי (הבריכות) וההקשר השלילי (עוץ). שבועת האהבה של אמנון ותמר על הר הזיתים היא המשכן הישיר של פגישות ההתאהבות של שני הצעירים בבית-לחם ובמיוחד של הפגישה לעת שחר, שבה מציל אמנון את תמר משיני האריה. הקשר בין שתי חטיבות אלו בסיפור, המרוחקות זו מזו מהלך המישה פרקים (פגישה בית-לחם — פרק ד', הפגישה על הר-הזיתים — פרק י'), נקבע לא רק על פי תפקידים המקביל בפיתוחה של האינטריגה הרומאנטית (בשתייהן עוברים יחסי האהבה בוינוק ממצב של "אינקובאציה" להתגלעות ולהתהדקות) אלא גם על פי מהותו הנופית של ההר, שהוא כמין פשרה בין ירושלים לבית-לחם, בין העיר והכפר. ההר בזכות עצמו הוא "מקום נחמד" (המספר קובע זאת ישירות: "והר הזיתים הוא מקום נחמד ופינה יקרה לבני ציון, ובצל יתיהו הרעננים יחסו כל אוהבי עונג ועדן"<sup>29</sup>), אבל קירבתו היתירה לעיר ולמבנה המעמדי-הרכושני שלה (עליו בנויים בתי-הקיץ של עשירי העיר. אמנון, תמר ותימן עולים אליו שלושה ימים לפני צאת בית ידידיה כולו למעון הקיץ שלהם שבמרומיו) מפחיתה מטבעיותו ועושה אותו כמין נקודה אמצעית בדרך מן הכרמל ובית-לחם אל ירושלים. העיר נשקפת ממנו בכל סגנוניותיה וסאונה, אך השממה המתה של ים המלח נשקפת ממנו גם היא. מכל הבחינות הריהו מעין מיצוע וחיבור של התחומים הגיאוגרפיים השונים המעומתים בסיפור זה עם זה, ולא מקרה הוא שעל רקעו מתרחשות שלוש מתוך ארבע הסצינות המכריעות בפרשת אהבתם של אמנון ותמר ובהתפתחות הסטרוקטוראלית של הסיפור כולו (הסצינה של שבועת האמונים, הסצינה של הקרע הגלוי בין האוהבים באמצעות נכליו של זמרי, וסצינת האיחוד הסופי עם שובו של אמנון מן השבי באיי הים. הסצינה הרביעית — בעצם, הראשונה לפי הסדר הכרוני-לוגי — היא זו של הפגישה בבית-לחם). אמנון, תמר ותימן עולים ההרה במועד מכריע מבחינת ההתפתחות הכרוניולוגית של הסיפור. משך הסיפור כולו, מן הפגישה בבית לחם ועד לאיחוד הסופי של האוהבים, הוא שנתיים וחצי בדיקו. במסגרת זו נודעת לכל חצי שנה משמעות מסויימת. מחצית השנה הראשונה לאחר פגישתם הראשונה של אמנון ותמר עברה על האוהבים בפירוד מוחלט משום שילוחו (המכוון) של אמנון לבצרה לשם הרחקתו מירושלים. המחצית השנייה — מחג הסוכות ובמשך כל התורף

— עברה על האוהבים שניהם בירושלים, בבית ידידיה, מקום שבו היתה אהבתם (ביחוד אהבתו של אמנון) נסתרת, מדוכאה בלחץ ההירארכי של מנהגי בית-האצילים אשר תמר היא בו בת-האדונים ואמנון אוכל לחם-חסד, בן-חסות. עתה חלפה שנה שלמה. חזר והגיע "מועד חודש האביב". חזרה גם השעה לצאת מ"שאון קריה". בהליכתם של הצעירים אל ההר יש משום חזרה על יציאתה של תמר לבית-לחם ועל מסעו של תימן אל הכרמל. גם מבחינת הזמן גם מבחינת המקום נעשתה אפוא מעין הקפה שלמה בסיפור, והגיעה השעה לקידומו. אהבתם של אמנון ותמר תגיע עתה להתגלעות המלאה הראשונה אחר רגע הקירבה הנסערת אצל מפלת האריה, ואמנון עצמו יהיה ער לתואם הכרוניולוגי של התגלעות זו (ראה תשובתו לשאלתו הזעופה של ידידיה אם אמנם כרתה לו תמר ברית אהבה: "אמנם, אדוני, נהיתה כזאת לתקופת השנה למועד שהוא אשר גאלתי חייה בבית לחם"<sup>30</sup>). ההתגלעות אינה מתאפשרת, מכל מקום, גם כאן ללא לחץ של סכנה, המוציא את אמנון מן הפאסי-ביות הקבועה שלו, וסכנה זו כאן היא בכוחו הסמלית של מעשה ההצלה מן האריה בבית-לחם, כשם שהיא סמל נבואי להצלתה העתידית של תמר מנכלי זמרי ומתשוקתו של עוריקם. הצעירים רואים על ההר "פרס טורף, פרוש כנפיים, פיו פעור ובפרניו צפרני ברזל, כמשמרות גטועים תחתיו" (המשך ברור של האריה, שגם "גרונו כקבר פתוח" ושערותיו "כמסמרים גטויות", נציג הטבע הפראי, הטורפני, בפרצתו אל תוך "המקום הנחמד")) עט על "יונה יפה-פיה אשר נוצותיה נחפות בכסף ואשר עיפה כמעט נפשה לטורף". מאפו מפרט ומעלה בכוח תיאורי רב את תנועת הכנפיים המאומצת-הנואשת של היונה בניסיון בריחתה. היונה "חוגרת עוז ומאמצת את אברותיה, המתנוססות בירקרק חרוץ, נודדת כנפיה ומשתקשקת בכל מאמצי כוח להימלט מעושקה אל אחד השיחים, או אל תגוי הסלע"<sup>31</sup>. היונה ניצלת הודות להופעתו הפתאומית של נשר התוקע צפרניו בפרס (רמז להצלה פתאומית כמו-נסית בהמשכו של הסיפור). תימן ניסה לשווא לעזור לה להימלט. אמנון, לעומתו, לא מש ממקומו אצל תמר. את תגובתו על מראה היונה במעופה הנואש הוא מעביר מן הדמות הסמלית אל הדמות המוחשית של הנערה האהובה מוקפת הסכנות. אהבתו הנסתרת פורצת חוצה. ידיו הרועדות אווזות "בליל דעת" בידי תמר; הוא משווה את הנערה לציפור ("ההו יונתי תמתי, דמתה לתמרי"), ובעוד תימן מתפש את היונה ה"נהלאה", עוברת טבעת חננאל רבתי-הסמליות מידי תמר לידי של אמנון (במקביל לטבעת שניתנה לפנינה, אחות אמנון, מידי תימן<sup>32</sup>), וברית האהבה נכרתה. כשמובאת היונה, היא נמסרת לתמר כסמל לברית אהבתה לאמנון

30 שם, עמ' ל"ו. 31 שם, עמ' כ"ח.

32 בעניין התפקיד הסמלי והסטרוקטוראלי של סמל ה-טבעת ב"אהבת ציון" ראה מאמרו של ש. ורסס בספרו "סיפור ושרשו", רמת-גן, 1971, עמ' 46-59.



על פיו את הפסוק על פי הפואטיקה של הסיגנון ה"פפשי", כשם שאנו יכולים לקבל אותו כדוגמה של סיגנון שיבוצי. ההיענות לנטייה זו תהיה מוטעית ומזיקה. אסור לנו להיתפס לדוגמאות נוחות מעין אלו, המאפשרות לנו התחמקות מהתמודדות אמיתית עם בעיית הערך של הסיגנון השיבוצי. אין אנו צריכים לקבל אפשרות זו של תואם מלא בין הרצף הענייני-התחבירי לבין זה השיבוצי-הפסיפסי אלא כאפשרות אחת מן האפשרויות הרבות העומדות לרשות האמן המשתמש בסיגנון השיבוצי מתוך משמעת ושליטה בחומר; אפשרות, שהוא משתמש בה בשעה שהוא מבקש להשיג אפקט בלתי-מורכב אבל מועצם; היינו, בשעה שהוא מוותר על המורכבות הויר-טואלית שבקישור דבר בשאינו מינו לכאורה, לשם הכפלת עצמתו של רושם מסויים. המספר משתמש כאן כאילו בשני קולותיו כדי להשמיע דבר אחד, בעוד שבהודמנויות אחרות מעדיף הוא לומר דברים שונים באמצעות הקולות השונים ולהניח לקורא להשתעשע באפשרויות השונות של יצירת יחסי זהות, ניגוד, הקבלה והצטלבות בין דברים אלה. אין לראות הבדלי ערך בין שני השימושים. יש כאן הבדל בין אמצעים שונים המשמשים למטרות שונות. באורח אופייני יאחד מאפו את הפוליוניה של הסיגנון השיבוצי למעין אוניסונו ברגע של רגשיות ומתיחות יתירה בסיפור, כשהדגשת הדברים עולה בחשיבותה על גיוונם — כגון בקטע הנוכחי. כשמוסיפים אנו לכל זה את העובדה, שמאפו אינו מנסה כאן לחתור תחת ההקשרים החיוביים השיגורתיים של דמות היונה בצבעיה המבריקים (כשם שניסה בדברי עוז), וכן, שאין הוא יוצר שום קשר בין היונה לפרס מלבד הקשר הניגודי שבין הטורף לטרפו, נוכחים אנו בפשטות המובהקת של אמנות המליצה שלו כאן לעומת זו שבפרק ד'. אופייני, מכל מקום, לסיבוב הוירטואוזי המהותי של יצירת מאפו, שהשימוש הפשוט בפסוק בא אחרי השימוש המסוכן ולא לפניו. משל למלחין שהקדים השמעת ואריאציה מורכבת להשמעת הנעימה כפשוטה.

אצל מאפו, מכל מקום, אף פעם אין למצוא פשטות אמיתית. אמן זה, כל כמה שהוא נראה לנו תמים במבנה עלילתו, באיפיון גיבוריו ובהגותו, יש למנותו בסופו של חשבון עם האמנים המתוחכמים, ה"מלאכותיים" והאינטלקטואליים ביותר של הלשון העברית (בקרוב יוצרי הסיפורת העברית החדשה עולה עליו מבחינה זו רק מגדלי), והתייחסומו הסיגנוני שלו מחייב אותנו לזהירות יתירה גם בהנחות על דבר תמימות "ילדותית" — תואר שם מקובל מאד בביקורת מאפו מתר"ע ואילך, ואחד הסימנים לכשלונו המזאיב של ביקורתו זו בכללה) — באספקטים הבלתי-סיגנוניים של יצירתו. גם בהם יכולים וחיבים אנו לראות כיצד מועלית הקונווציה השיגורית ביותר אך ורק כדי לשמש בסיס למשחק מסוכן של ואריאציות ועימותים תימאטיים והגותיים, שהפשטות וה"תמימות מהם והלאה. מכל מקום, גם במקרה שלפנינו אין מאפו מעלה את הפסוק מתהלים בפשטותו ה"ראשוני" נית" אלא כדי שישמש תיזה לאנטיתזה מליצית העתידה

וכאות להצלתה מידי עורקים ובעלי-בריתו (תימן לתמר: נצריה ותהי לך למשל"). תמר נעשית מזוהה בפועל עם היונה היפהפיה. הצבעים הזוהרים של זו מסמלים את יופיה; מצוקתה והצלתה מתוהים את גורלה.

השימוש שעשה מאפו בפסוק התהלים בפיסקה השונה זו שבהתפתחות סיפורו הוא פשוט וישיר ביותר. ראשית, הפסוק מובא כאן בפעם הראשונה והיחידה בסיפור כמעט כדיוק, ובעיקר, בשלמותו, ללא יצירת מירווח מתוח של ציפיה בין שני אגפיו (אמנם גם כאן מופרדים האגפים זה מזה על-ידי משפט אחד ואינם מובאים ברציפות, כנתינתם. מיצירת מתח כלשהו לא נמנע מאפו). שנית, אין הפסוק מובא כאן בהקשר דימוי או מיטאפורי, והקורא אינו מתבקש ליצור באמצעותו כפל תמונות (בריכות-יונה) או לחבר על פיו את המופשט למוחשי (מחשבות-יונים). השימוש בפסוק הוא מילולי, אף כי, כמוכן, גם כאן ברור תפקידה הסמלי של היונה. שלישית, משמעות הפסוק בהקשר הסיפורי קרובה ביותר לזו שבמקור המקראי (גם בתהלים ס"ח מתוארת יונה יפהפיה מוקפת אויבים רצחניים וניצלת בזכות התערבות אלוהית. אמנם במקור מייצג הסמל לא את הנערה האהובה אלא את האומה או את העיר ירושלים, אבל ההקשרים הסמליים בשני המקרים לא רק שהם שיגורתיים ואינם מעוררים כל קושי בהבנה, אלא שהם אף אינם סותרים זה את זה). לבסוף, ההקשר השיבוצי שבתוכו משתלב כאן הפסוק גם בו ניכרת פשטות שברי המקראות מירמיה (ד, 51: "קול בת ציון תתייפח — אוי נא לי כי עיפה נפשי להורגים"), ישעיה (י, 14: "ולא היה נודד כנף ופוצה-פה"), איוב (ל"ו, 19: "היערוך שועך לא בצר וכל מאמצי כוח"), קהלת (ד, 1: "וימד עושקיהם כוח"), בראשית (כ"א, 15: "ותשלך את הילד תחת אחד השיחים"), ושיר-השירים (ב, 14: "יונות בחגוי הסלע בסתר המד-רגה") נצמדים זה אל זה, אמנם, בדוחס ניכר, אך אין צירופם הפסיפסי מפור את חשיבתו האסוציאטיבית של הקורא, שכן כמעט כולם גוררים אחריהם שובלי קונטקסטים של מצוקה אישית (איוב, בראשית), לאומית (ירמיה) וכללית (ישעיה, קהלת). אין בהם אפוא אלא כדי להוסיף עושר אסוציאטיבי והטעמה למצב המתואר ברצף התחבירי-הענייני של המשפטים. ההבאה משיירי השירים, היחידה שאינה מעלה עמה הקשר של מצוקה, מחזקת רצף זה חינוך נוסף, הן על פי הקשר בין היונה הנוכרת בפסוק המקורי לבין דמות היונה ודמות הנערה בסיפור והן על פי ריקעו הנופי, המקביל לרקע שבסיפור — צוקי הר וחוחיהם. לעומת הדוגמאות הקודמות, שבהן נתבע מן הקורא קשב כפול, לרצף הענייני-התחבירי בפני עצמו ולרצף השיבוצי-ה"מליצני" בפני עצמו, תובעת פיסקה זו מן הקורא קשב ניגוח וקל יותר, שכן הרצפים מתערבים כאן זה בזה, ובמבנה הדו-קומתי שורת תנועה בלתי-פוסקת מן הבסיס אל העליה ומן העליה אל הבסיס. הנחות-היסוד של חשיבתנו הספרותית מטה אותנו לראות בתנועה כזו דוגמה לאפשרות של שימוש "לגי-טימי" ו"טוב" בלשון המקראות, שכן יכולים אנו להצדיק

פונה אמנון אל תמר בהמשך המכתב הוא דו־משמעי, ויש בו משום הד לדבריו של עוז על תמר כעל "חסידה בשמים" — גבוהה ובלתי מושגת. החלטתו של אמנון איתנה, מכל מקום, שלא להישמע לתבונתו (כשם שלא נשמע קודם לכן לעוז), והטון החיובי־השיגורתי של השימוש בסמל גובר משום־כך על הדיסונאנסים ועל כפלי־המשמעות. בסיומה של מחצית השנה, מכל מקום, אובד טון זה במהירות בשפע הצלילים הצורמים — על רקע המתיחות הגוברת והולכת בגלל חשדותיה של תמר בנאמנותו של אמנון. "הקולך הוא זה, יונתי?" פונה אמנון אל תמר על פי נוסחת אוהבים שיגרתית, ונענה: "לא יונתך ולא תמתך אנכי עוד". היחסים מתוחים אך לא חד־משמעיים; האהבה וחמת הקינאה משמשות בער־בוביה: "פיך דיבר הפעם דבר מר ובעיניך יונים ליבבתיני" (אמנון לתמר)<sup>34</sup>. עוז חוזר על אזהרותיו הנושנות ומרחיב את רמיתו של אמנון בדברו על אודות עצמו במכתבו מניווה כעל "יונה פותה": "תמר הוליכתך שולל ותהי כיונה פותה אין לב"<sup>35</sup>. תמר חוזרת בסארקאזם מר על המליצה "יונתך, תמתך" שנתרוקנה, כביכול, מתכנה<sup>36</sup>. הדברים מגיעים, מכל מקום, לשיאם בסיפור הדמיוני שמספר זמרי לתמר על כוונתו של אמנון להרי־עילה, זה הסיפור המביא — בלוויית ההוכחה: היין המובל אשכר מאמנון לתמר, ובו מסך זמרי את התרעלה — לקרע הכמו־סופי בין האוהבים. התבנית מתהלים ס"ח שבה ומופיעה כאן בצורה מעניינת ביותר. לדברי זמרי נואש אמנון מעתידה של ירושלים, שצבאות סנחריב עולים עליה עתה למצור. לפי דברי הבדייה שלו חוזה אמנון מפלה לירושלים ו"מטבח — — לאבירים, לפרים, לעג־לים, לתורים וליונים יחדיר" (השימוש בלשון תורת הכהנים מזכיר את השימוש ב"תורים ובניי־יונה", שנראה מחוץ־למקומו בתיאור הבריכות). זמרי שאל, כביכול: "ומה תעשה ליונתך, תמתך, אם תשחרך באהבה לשוב אליה?" ותשובתו של אמנון, לפי דבריו היתה: "ליונתי תמתך, הנחפה בכסף? — לא אתן לחית נפש תורי"<sup>37</sup>. בתשובה זו יש, כמוכּן, משום ציטוט אירוני גלוי של הפסוק מתהלים ע"ד, 19 ("אל תתן לחית נפש תורך חית ענייך אל תשכח לנצח"), שכן כוונת אמנון, לפי זמרי, היא, שימית את תמר בעצמו ולא יניחנה למות בחרב האויב, ואת דבריו ניתן לפרש גם במובן: לא אניח "לחית" (לחיות, לחיים) את תמר בפיסוק מתהלים ס"ח של המושג "חיה" מקורה בפסוק עצמו. הוא משמש בו במובנים מהופכים בשני חלקי התיקובלת). אבל יותר מזה, יש בו משום שימוש ציני ביותר בפסוק מתהלים ס"ח; שימוש, המתאים לדברי זמרי (שהוא נותנם בפי אמנון), שאין הקשר בין אמנון ותמר מבחינתו של הגבר אלא עניין של אינטרס חברתי־כלכלי ("ותאהבני תמר ואשיבה גם אני אהבה אל חיקה, כי בת נדיב היא וכי רכושה רב"). "יונתי תמתך הנחפה בכסף" היא, לפי זה,

לבוא בהמשך הסיפור לאחר שכבר נתבשרה בהצגתו הראשונה, המסובכת, של השימוש המליצי בפסוק בפרק בית־לחם. אנטי־תיוה זו מוכנת בהדרגה במשך מחצית השנה השלישית בכרונולוגיה בת חמשת החלקים (כל אחד חצי שנה בדיוק) של הרומן. מחצית שנה זו מקבילה לשתי המחציות שקדמו לה. היא נחלקת לשני חלקים בלתי שווים: חמישה חדשים שבהם שרוי אמנון בריחוק מתמר (מסעו לניווה לשם פדייתו של חננאל) — הללו מקבילים ברור למחצית השנה הראשונה שבין הפגישה בבית־לחם להופעתו של אמנון בירושלים לרגל חג הסוכות (המסע לבצרה), וחודש אחד בין שיבתו לירושלים לנישואיו המיועדים עם תמר ביום הולדתה ה־שמונה־עשר — הללו מקבילים למחצית השנה שבין חג הסוכות לעליה אל הר הזיתים, שכן בהם גובר והולך בסתר המתח בין האוהבים, עד שהוא מגיע להתפרצותו הנוראה (שוב, על הר הזיתים) במשך שלושת הימים האחרונים של חודש ההמתנה. (אגב, מחצית שנה שלישית ומכרעת זו במהלכו של הסיפור ניתנת גם היא לחלוקה שווה: שלושה חדשים מנסיעת אמנון ועד לקבלת מכתבו מניווה — זה משקט כמעט לגמרי את חששותיה וקנאתה של תמר — ושלושה חדשים מקבלת המכתב עד למה שנראה כאישורם המלא של החששות). בחלקה הראשון של מחצית שנה זו מופיע סמל היונה במסגרת היחסים שבין אמנון לתמר בצורתו השיגרתית החיובית וכהמשך ישיר לתמונת הצלת היונה על הר הזיתים. מכתבו של אמנון מניווה מלא שימושים שיגרתיים כאלה. תמר מתוארת בו בקביעות כ"יונתי" ונעוגעו של אמנון אליה מתבטאים בפסוקים מתחייבים מאליהם כגון "מי יתן לי אבר כיונה, אעופה אליך כרגע" וכו'. אמנם כבר כאן מתערב בטונים השיגרתיים־החיוביים גם דיסונאנס שיש בו מן השלילה. אמנון מעלה כאן את תמונת הצלת היונה על הר הזיתים בנוסח המייצג את המשך נימת דבריו של עוז מפרק ד'. הכוח הראצינאלי שבו ("רוח מבינת"), הוא אומר, מתאמץ לצנן את אהבתו לתמר: "הרף, יונה פותה! אל תענף בגאותך שחקים, שם ידאה גשר ושם יעוף פרס; שב בסתר המדרגה, שם ינח לך"<sup>38</sup>. הקורא הרגיש לא יתעלם מן הקשר הדיאלקטי שבין השימוש בפסוק שיר־השירים בהקשר הגנאי לבין השימוש באותו פסוק בתיאור היונה בה הקשר בין שני אגפי הפסוק מתהלים ס"ח בפרק ד', וכבר בו יש כדי להעמיד בספק את פשטותו של השימוש הלשוני בפסוקים באותו תיאור. בפרק הר־הזיתים ביקשה לה היונה, על פי הפסוק, מפלט "בחגוי הסלע" הנופיים־הממשיים, ומצאה אותו — אחר הצלתה — בידיה של תמר. במכתב מניווה (פרק ט"ו) מציעה לאמנון בניתו המעשית להיטור "בסתר המדרגה" המיטא־פורי־החברתי (בלשון המשכילים שימש מושג "סתר המדרגה" ציון שיגרתית למצב חברתי שפל) ולנתק את הברית, ששילבה את ידיו הרועדות "בלי דעת" בידיה של תמר. גם הביטוי "יונתי הנשואה במרום ציון", שבו

33 כתבי מאפור, עמ' מ'.

34 שם, עמ' מ"ז. 35 שם, עמ' מ"ח.  
36 ראה מכתבה של תמר לאמנון, עמ' נ"ד—נ"ה.  
37 שם, עמ' נ"ב.

והמאיים ביותר ובבואתו של הטבע הפראי ("העיר נינווה קמה על תילה מימי קדם כאחות קטנה אחרי הרים וילדו"). כירושלים נזקקת גם עיר זו לבריכות ולתעלות, המזרימות לתוכה את מי החידקל האדירים (בירושלים — מי השילוח ההולכים לאט) ועל פני הבריכות — אור כספי בלילה וזהב השמש ביום. אבל האור ציפוי כוזב הוא, "אור רמיה". נינווה רבת צבעים וצביעות. התרמית היא כנחש בעל חברבורות ירקרקות, ונינווה "דמיונה כנמר, הנהדר בשלל צבעי חברבורותיו והאיום בנהם היוצא מפיו ובישניו החדות כחרבות". משום כך לא יכול האור הזרוע על בריכותיה להידמות לאור הזרוע על מימי ירושלים: "אור יקר זרוע על פני פלג אלוהים [השילוח], ואור קפאון על פני בריכות נינווה. באור פני המים האלה לא יראה אור פני עליונים, כי נעכרים הם ומהולים בדמעות עשוקים, שבויי גויים, הנשואים עליהם בצינות ובסירות דוגה"<sup>88</sup>. מאפו יצר כאן השוואה ברורה לא רק בין ירושלים ונינווה אלא גם בין בריכות שלמה לבריכות נינווה. הבריכות הנחפות בכסף ואלו המצופות ב"אור קפאון" מייצגות שתי אפשרויות קיצוניות ביותר בסולם הנופי של הרומן: "המקום הנחמד" שהאריה מתפרץ לתוכו, והכרך הנורא, שהוא מאורת האריה, שנחריב.

אחרי סילוקו של אמנון מעל פני תמר במוזימות זמרי ועזריקים נמשך פיתוחה של ההשוואה בהתאם לתפניות העלילתיות, המביאות כאן את הסיפור לידי התרתו. השנה המפרידה בין סילוקו של אמנון לבין החזרתו לירושלים — בידי אדורם ועם אביו יורם, נתלקת לשני התצאים המתבקשים על פי המערך הסטרוקטוראלי של הרומן עד כה. האחד — מחג הסוכות ועד הפסח — עומד בסימן החרדה הגוברת והולכת בירושלים עם התקרר המצור של צבאות אשור. היונה המקורית של פסוק התהלים (ירושלים) שוכבת "בין שפתים" ועמה — מתוך הזדהות גמורה — תמר באסונה (בינתים נגלה תום ליבו של אמנון, והנבלים של הרומן כבר באו על עונשם). מתיחת זו מתגלה, בין השאר, באורות נוראים המשתקפים במיקווי מים: "ויהפך הירח לדם ויאדם פלג אלוהים, נהר השילוח"<sup>89</sup>; "השמש ככדור אש נשקעה בים האחר רון"<sup>90</sup>. בליל הפסח עובר מלאך אלוהים במחנה אשור כעברו בבתי המצרים בליל מכת בכורות. צבא האשורים מוטל מת, וכדברי הפסוק בתהלים ס"ח (13) "מלכי צבאות יודונו יודונו ונוות-בית תחלק לשלל": כסף וירקרק חרוץ. ירושלים נגאלה, אך תמר נשארה באבלה. כך, באבל היחיד, חולפת מתצית השנה האחרונה של הרומן — מן הפסח ועל לחג הסוכות. תמר ובני משפחתה עולים להר הזיתים — בלי אמנון, וכאן הם נשארים עד ליום הי"ד "לירח האיתנים". בשחר יום זה עתיד אמנון לחזור לירושלים, כשם שהגיע אליה לראשונה בחג הסוכות, אחר מסעו לבצרה, וכשם שגורש ממנה בסביבות חג הסוכות. עכשיו תיפרוש העיר עליו ועל תמר את "סוכת השלום", שעליה שר בשיר שהשמיע בסוכת ידידיה שנתיים ימים

והאהובה, שכספה ורכושה מחפים על מגרעותיה ועושים אתה לבת-זוג רצויה. זמרי מחזיר, אפוא, את השימוש בתבנית מתהלים ס"ח אל מסגרת המוטיב של הציפוי המזוהר (כאן, במובן מיטאפורי), המחפה על המגרעות שבעליל. כשם שעזריקים היה פסל עץ או גוש עפר "תפוש זהב" לגבי תמר, כך תמר היא נערה שרק חיפוי הכסף מייקר אותה בעיני אמנון (כבן דלת-העם אין הוא יכול להרשות לעצמו לזלול בציפוי הזהב והכסף). על רקע זה מובן לחלוטין מותה של היונה, סמל האהבה וההצלה מהר-הזיתים שהושקתה מיין התרעלה. מאפו חוזר ומתאר כאן את התנועה הנואשת של הכנפיים — "והנה היונה נודדת כנפיה ומשתקשקת על הארץ". הקורא אינו יכול שלא להיזכר בתנועה הדומה בעת המנוסה מן הפרס, ואין צורך להזכירו גם שכנפיים אלו "מתנוססות בירקרק חרוץ"; הוא מוסיף מעצמו ל"יוגתי תמתי הנחפה בכסף" את האגף השני מן התיקבולת של פסוק התהלים. כמו כן, רואה הוא כיצד נלכדה היונה לבסוף בצפרני הפרס, שהוא, לכאורה, אמנון, ובאמת, זמרי. בעיני תמר נעשית היונה (אהבתה) טרף לפרס אמנון. בעיני אמנון, נעשית היונה (תמר) לטרף טרף. נבואתו של עוז נת-קיימה, כביכול: היונה מנצצת בצבע הזהב (יופי, רכוש) נעשתה לעורב נחל, העומד לטרוף את אמנון. הציפוי המזוהר נקלף, כביכול, ונתגלה הכיעור שמתחתיו.

#### ת. אור יקרנות

בנקודה זו הובא השימוש בתבנית המליצית לשיא התייחסום. התייחסום המלא ניתן בסיפורי מאפו כמעט רק לנבלים, או לגיבורים הישרים, שבאופיים טמון קו של נבלה, כגון עזריאל מ"אשמת שומרון". אך לא לסיכום ולסיום. לא רק התפנית ההכרחית, שתביא את הסיפור. על פי מסורת הרומאנס, לסוף שכולו טוב, מחייבת את המשך פיתוח התבנית, אלא, כביכול, התבנית עצמה תובעת לה תיקון שבהשלמה ושבהרמוניה. בנאום זמרי הובא הפסוק לידי עיוות מלא (אף כי גם למובן ששיווה זמרי לפסוק ניתן למצוא מקור בפרשנות המסור-תית של תהלים, שהיתה מוכרת למאפו, כמובן. רד"ק רואה בכסף וזהב המצפים את כנפי היונה רמז לרכוש, ולא רק ליופי: "גם רמז בפסוק הזה על הכסף ועל הזהב שלקחו במחנת אשור"). עתה הגיעה השעה להתרה, להרפייה מלאה. יתר על כן, הקורא בעל הקשב המליצי הדרוך מצפה להתחזרת התבנית למשוואה הראשונה, שב-תיאור ה"מקום הנחמד" בראשית הסיפור: יונה — מיקווי מים, בריכות. זו היתה נקודת המוצא וזו היתה גם נקודת התכלית.

כבר באמצע הרומן, בתאור מסעו של אמנון לאשור, המשיך מאפו את השימוש בתמונת מיקווי-המים המצופה באור זהב או כסף, אמנם בלא הבאה ישירה של הפסוק מתהלים ס"ח. אמנון משווה את נינווה לירושלים, ובמסגרת השוואה זו ירושלים היא "המקום הנחמד", השלו, הכפרי כמעט, לעומת הכרך האדיר, שהוא בעת ובעונה אחת גילומה של התרבות המדינית בריכוזה המעיק

38 שם, עמ' ל"ט. 39 עמ' ס"א. 40 עמ' ס"ב.

הציפוייה להופעת חלק זה של הפסוק, שגם היא התעוררה בראשית פרק ד' שלו). הכנפים הנחפות בכסף אמנם נחלפו ב"רקועי פחי כסף" של ספר במדבר (מחנות הכסף של קורח ועדתו, שנעשו על פי מצוות משה ציפוי למזבח), בראי המוצק של ספר איוב ונקודות הכסף של שיר-השירים. ברור, מכל מקום, שמאפו לא נטש אותן אלא הקרינן אותן בווריאציות שונות מתוך המקראות האחרים בתהליך של הדהודים וירטואוזיים או משחק ראיים פסוקיים המכוונים זה כנגד זה. אל האברות המת-נוססות בירקרק חרוץ חוזר הוא במשנה תוקף. שוב מזהה הוא את ה"אברות" עם ה"ערבים". ה"ירקרק החרוץ" החיובי מתקן כאן אף את ה"ירקרק-אדמדם", שמקורו בתיאור צרעת הבגד או העור מספר ויקרא. האסוציאציות השליליות או אף האמביואלנטיות נכבשות על-ידי התמונה המזהירה. היונים המתעלסות בין העפאים נחלפות בכל צפרי השמים, לרבות הנשר המעיר קינו (הוא הנשר, המציל את היונה מצפרני הפרס)<sup>42</sup>. יחד עם ההרים מריע התנ"ך כולו באקורד הסיום התיאורי של הסיפור, שיש בו מהוד הפולחן (ההכנות לסוכות) ומן השיבה אל הטבע כאחד. שכן, תיאור כולו — כפי שהוא נשקף מעל הרהיזות — אינו בא אלא לעמית את ירושלים המתוקנת והמחודשת אחר הנצחון על אשר, את העולם כולו, כמין "מקום נחמד" מוגדל ומפואר לאין ערוך יותר ממקבילו שבראשית הסיפור. העולם תוקן והושב במובן מסויים למצבו הראשוני, שהוא המצב של השלמות ב"מקום הנחמד" המיתי (גן-העדן), שבו שלמים זה עם זה גבר ואשה, עם ואלהיה, תרבות וטבע, עיר וכפר. בראשית הסיפור היה ה"מקום הנחמד" פינה חבויה בין ירושלים לבית-לחם, צפויה לפלישה מבחוץ (האריה), לנטישה, לחורבן (סנחריב). עכשיו, בסיום הסיפור, השתלט המקום הנחמד על כל סביבותיו. ציפוי הכסף והזהב חדל מהיות כיסוי לכיעור ונעשה סימן למהותו האסכטולוגית של הזמן (תור הזהב המחודש). הקונוונציה התיאורית ה"פאסטוראלית נעשתה לחזון של שלמות דתית, חברתית, ארוטית-ביולוגית והיסטורית. זר, אשר לא ילך בעקבות נפתולי האמנות המליצית של מאפלו על גילוייה ועל כיווניה, לא יבין זאת. הוא יוסיף לראות בסיפור את המלודרמה הקונוונציונאלית בלבד. מי שאזנו כרויה להדי הלשון ועינו עוקבת אחר גלגולי תבניותיה יבין גם את המשמעות התזונית הנובעת אצל מאפלו לקונוונציה ויכיר בדריכות ובמשמעת, בחישוב ובכלכל, בתיחום ובמשחק, ברצינות השעשוע ובתום המפוקח, המתגלים בכל פרט ופרט שב"אהבת ציון" וכן בשאר סיפוריו הגדולים של מאפלו.

42 תמר נשאת צמודה לסמל היונה במשך הסיפור כולו. אחר שפסלה (במכתבה לאמנון) את השימוש בסמל זה במסגרת היחסים בינה לבין אהובה, היא שבה ומעידה על עצמה: "כי הייתי כיונה פותה, נתעה בשווא להאמין בטחי תפל" (עמ' ס"ו). דבריה מקבילים לדברי עוז, שתאר את אמנון כ"יונה פותה אין לב" (עמ' מ"ח), אלא שעוז התכוון לתמר כמקור הרמיה, ההופכת את אמנון ל"יונה פותה", ואילו תמר גילתה את המקור האמיתי של הרמיה: זמרי ועוריקם.

קודם לכן. הופעתו לעת שחר, בעוד בני הבית, ובתוכם תמר, ישנים, תהיה המחשה דראמטית מפורטת של פסוקי שיר-השירים ("קול דודי הגה זה בא" וגו'). תיאור השחר יחזיר אותנו, מכל מקום, אל תמונת בריכות שלמה:

ובני ציון, החרדים לדבר ה', השכימו טרם השחר עלה, וישטחו להם שטוח בין ההדסים אשר ב- מצולה ובעמקים על כל יבלי מים. זעיר שם, זעיר שם, עמדו ויכרתו להם ענף עץ עבות וערבי נחל, אותות ישע וגבורה, לשמוח בהם לפני ה' ביום מחר, ביום הראשון לחג האסיף. כוכבי נשף כהן, חורו מאור יפעת שחר חכלילי, הנוצץ בירקרק חרוץ. פני קדים מתולעים מלהבות אש פלדות, אשר יתצוב השמש טרם צאתו מאהל. נהרים ויאורים נחים ושקטים שוכבים בין שפתים כתבנית רקועי פחי כסף ומוצקים כראי בגדותיהם, עליהם יזהיר אור יקרות ירקרק-אדמדם, מירק הרים אשר סביבותיהם ומאודם פני קדים. גם זוהר הרקיע בתכלת מראהו ובכוכבי בוקר, המשובצים בו כ- קודות הכסף ישים עליהם נוספות להרנין לב. הנשר העיר קינו וצפרי שמים פצחו רינה, הת- רועעו וישירו כל תולדות השמים והארץ, יחד הררי ציון הרנינו לאלהי עזם<sup>41</sup>.

ההבהקה הקצרה של תפארת הבריכות שבתיאור בית-לחם התרחבה ונעשתה כאן לתמונה מזהירה, גדושת צב-עים וזהרים, מבהיקה ומתנוצצת בכל חוליה וחוליה שבמבנה הפסיפסי. הדוחס השיבוצי של הלשון הוא מהמם, ובחשיבתו האסוציאטיבית של הקורא הקשוב להדי המקראות מתחוללת ממש סופת-קולות בעת הקריאה בפסיקה זו (חלק מן המקורות לפי סדר התיאור: יואל ב', 23 או תהלים קמ"ד, 2; ישעיה ס"ו, 5; יהושע ו', 15 או בראשית י"ט, 15; במדבר י"א, 32; זכריה א', 8; ישעיה מ"ד, 4; כ"ח, 10, 13; שופטים ט', 49; ויקרא כ"ג, 40-41; איוב ג', 9; תהלים ס"ח, 14; נחום ב', 4; תהלים כ"ט, 7; י"ט, 5-6; ישעיה ל"ג, 21; תהלים ס"ח, 14; במדבר י"ו, 3; איוב ל"ו, 18; זכריה י"ד, 6; ויקרא י"ג, 49; איוב ל"ט, 8; דניאל י"ב, 3; איוב ל"ח, 7; שיה"ש א', 11; ישעיה ט"ו, 9; דברים ל"ב, 11; ישעיה י"ד, 7; תהלים ס"ה, 14; בראשית ב', 4; תהלים צ"ח, 8; פ"א, 2 ועוד הרבה). מאפו בונה כאן בתנופה עצומה את המבנה הדו-קומתי, שמסדו — תשובות מפחיעה של שברי כתובים מכל חלקי המקרא, ועלייתו — רצף תיאורי שכולו זיקוקין די-נור. אם נדרשה אי-פעם לקוראו יכולת ההאזנה הכפולה — כאן היא נדרשת. עם זאת, מצויה גם כאן קומת המרתף, הנמשכה והולכת במחילות הנסתרות של המליצה התת-קרקעית מתיאור הבריכות שבראשית הסיפור. בפעם הרא-שונה בסיפור מופיע חלקו הראשון של הפסוק מתהלים ס"ח: "אם תשכבו בין שפתים", וכן הוא מוחל החלה מיטאפורית על הבריכות בזוהרן. כשהשפתיים מתוות את גדותיהן. (למעשה סופקה רק כאן, בסוף הרומן,

41 שם, עמ' ס"ה.

# אינטרפרטאציה רבת אייל

## עוד על עגנון לפי קורצויל

א ב ר ה ם ק ר י ב

אוטוביוגרפי מימי הנעורים וגיבורו, בעל הגשמה הפיוטית, הולם יפה יפה את עגנון עצמו, אם כי לזו הסיפור אפשר שאינו אלא פרי דמיון.

נעביר לגוף שלישי את המסופר בגוף ראשון. הגיבור הצעיר של הסיפור חדל לישב יום יום, כמנהג בני טובים בימים ההם עד לנישואין, בבית-המדרש, והיה עושה ימיו ביער, שלא שבע את קסמיו. חמדת הטבע השפוכה בסיפור זה אין דוגמתה בשום מקום אחר בכתבי עגנון, ואין הטבע פה מלכות לעצמה, אלא מלכות הבורא, כמו בשירת ברכי נפשי. "כשאני עולה מן הרחצה משתטח אני על העשבים הרכים ואני אומר לעצמי טוב ה'. ומאחר שנאים הדברים אני כופלם ומשלש אותם. באותה שעה מתקבצות אצלי כיתות כיתות של נמלים ובאות לשמוע. והואיל והן נמוכות ואינן מגיעות לשפתי פושט אני את ידי ונוטלן ומגביהן ומעמידן על כף ידי ומקרבן אצל פי ומדבר עמהן כאילו אני והן שווים אנו. ואני חוזר על דברי ואומר טוב ה'". כמו בתהלים הוא משתף את הברואים בהללויה שלו.

אך לצד חמדת הטבע מבליט המספר גם את הפנים האחרות של הטבע בימי גשמים ובוץ — פנים של סיאוב וניכור לאדם, וגם אידך גיסא זה של הטבע מובא עד לידי מיצויו. הרמוניה עריבה עד תכלית מזה ותכלית היפוכה מזה — הרי זה עוד טכסיס אמנותי למנוע הפיכתה של שירת הטבע לפולחן הטבע.

בימים ההם ברח רוצח מסוכן מבית האסוריה ליער, ומפני אימתו הוקירו הבריות רגליהם מן היער, ונמצא הגיבור הצעיר דגן מטייל בו יחידי, בחברת באי עולם. אך נתארעו לו שם שתי פגישות משונות זו מזו, כעין שני גילויי פנים של הטבע ביער.

אחת הפגישות היתה עם ישיש מופלג מן הצמיתים לשעבר, שהתגעגע לימי שעבודו — אדם שאין לו כסוכים עם העולם והכל ניחא בו, אלא שהעולם

במאמר "פרשנות מחטיאה" ("מולד" 249) הת-עכבנו במפורט על פרשנותו של ב. קורצווייל לסיפורים הסתומים של "ספר המעשים", ששימשו לו ראש-גשר ל"אינטרפרטאציה החדשה" שלו על "מפ-עלו" של עגנון בכללו, כדבריו במבוא לספרו "מסות על סיפורי עגנון":

סיפורי "ספר המעשים" נראו לי כאובייקט מתאים ביותר להפגין או להוכיח הוכחה טכסטואלית את צדקת האינטרפרטאציה. בעת ובעונה אחת ניגשתי לאינטרפרטאציה של הסיפורים הגדולים ועלה בידי להוכיח את האחדות הפנימית של המפעל כולו. היינו הלך-והתברר שאותם המוטיבים, הדימויים, הסמלים והנושאים המרכזיים מצויים בסיפורים הגדולים ובסיפורי "ספר המעשים".

את "ההוכחה הטכסטואלית" לצדקת האינטרפרטאציה שלו, שמצא בסיפורי "ספר המעשים", כבר הכרנו פנים במאמר האמור. שם ראינו כי הסיפורים המולטיים הללו היו רובם-ככולם כספר החתום לפניו, ומתוך גישוש בסגנונים כרך בהם כל מיני גקיעות-נפש ואף השחיל בתוכם חוט-שני של חטא! והיא היא האינטרפרטאציה שלו "המופגנת" ל"ספר המעשים"...

עתה נכוון עצמנו לראות, כיצד "עלה בידו" להכניס תחת כנפי האינטרפרטאציה הלזו גם סיפורים שאורם זרוע, בעצם את עגנון בכללו. על דפי כתב-עת אי אפשר לתפוס את המרובה, ונצטמצם בזה בשני סיפורים מהותיים של עגנון, אחד קטן, ואחד מן היצירות הגדולות והמרכזיות שלו. שניהם כתובים גם הם בגוף ראשון, כמו סיפורי "ספר המעשים", ומכירים אנו את האישי הדובר אלינו בהם בלשון אני.

הנער והרוצח

הסיפור הקטן "ביער ובעיר" מעשהו כעין פרק

לו טובה שלא הצטרף למבקשי נפשו. וכשהעלו את פראנציסק לתליה והגיעה שעת יציאת נשמתו שמעו כעין הברה יוצאת מפיו, והתליין הטח אזנו ושמע מלה סתומה: "טשאקל" ... כלומר, הכל נהיה בדבר אלוהים, וגם מותר-הוא נהיה בדברו! —

אגב, הקורא מבין עתה, כי מבטו של פראנציסק הביע הכרת טובה לנער על הגילוי הגדול שלמד מפיו, שהדברים מתארעים בעולם בדבר אלוהים, ואשר האיר לו דבר עלותו לתליה על סף חייו ויכול היה להחזיר נשמתו למי שדן אותו למיתה זו. מותר הוצר לו באורו של דבר אלוהים והשלים עמו.

ללמדנו שאפילו אדם נטול כל רגש אנוש, "שהרג אם על בנים וחתן בפני כלה", ודומה שכבר נמחה כליל צלם אלוהים מעליו, עוד נשאר פתח בנפשו למלות הברכה, שמביעות את האמונה כי העולם אינו הפקר ויש מי שעינו צופיה על כול והכל מתהווה בדברו, ואי-בזה נקלטו הדברים בתוכו וחוללו בו תמורה. וכשם שאם מקרבים זיק אש לדבר סתום בשבילנו והוא מתלקת, הרי זה מעיד שהיה בו דלק, כן מעיד סיפור זה כי בכל אדם, לאין יוצא מן הכלל, טמון ניצוץ אלוהי שעשוי להשתלבה בנסי-בות נאותות. ויקר סיפור זה של עגנון דווקא מפני שהניצוץ האלוהי מתגלה בו לא רק הרחק מעולם ישראל, אלא ממש בירכתי אדם. אילו כתב עגנון רק סיפור זה בלבד זכאי היה לעטרה של משורר דתי גדול.

עתה נראה למה נהפך הסיפור הזה תחת ידי פרשנו ב. קורצווייל, שחזר אל סיפור זה כדרכו כמה פעמים. והרי כמה מובאות:

... אל היער בורה גם הנער ב'ביער ובעיר' מתוך מחאה על התרבות וחוקי התורה: 'כשהייתי נער עשיתי רוב עחותי ביער ... פרקתי מעלי עול התורה' ... (35).

לשון המספר כך: "כשהייתי נער עשיתי רוב עחותי ביער. אדם בטל הייתי באותו פרק. פרקתי מעלי עול תורה ועדיין לא הטיתי שכמי לעולה של פרנסה". גלוי לכל עין כי "עולה של תורה" ו"עולה של פרנסה" שבפסוק זה מתכוונים לעיסוק יום-יומי, שהיה בטל ממנו. אבל הפרשן מסלק כל מה שמפריע ל"אינטרפרטאציה" ומשייר רק את המלים "פרקתי מעלי עול תורה" בגפן, ומפרשן כמחאה על התר-

לא כאן, בימי בריאתו, כן עתה. כי בראשונה היו אדם וחיה שרויים בגן עדן, וגם לאחר שגורשו משם היתה הארץ ששים פעמים ששים רחבה משהיא כיום, וצאן ובקר וחזירים היו צצים כל יום מן האדמה, ואדם לוקח פרות וחזירים כמה שרוצה. עד שקם הבל<sup>(1)</sup> על קין והרגו נפש, ומאז נשתנה הכל ... — תפלות תמימה זו מלמדת על דתיות נמוכה, שאין בה כלום מן הרוח אשר באנוש, אף שיסודה כביכול בכתבי הקודש.

הפגישה השניה היתה עם אדם שדיבורו ברוגזה, והקורא מכיר בו מיד שהוא פראנציסק הרוצח, אך אי-שיחור הצעיר לא הכירו. ראה פלוני נער בודד וספר בידו. נתן קולו: מה זה בידך? השיב הנער: כתבי הקודש הם. בכתבי הקודש אתה קורא? — נתרעש האלמוני. נראה שהדבר לא סתם הדהים אותו, אלא שלח הד לתוך לבו כאילו מן הקצה האחר של ההווה. ותחושה ראשונה ועמומה היתה בו שאין הוא יכול לשהות במחיצתו של הנער הזה ושב ונתן עליו בקולו: "טול רגליך ולך". אך מיד ניעורה בו דווקא משיכה אליו והוא החזירו ושאל: "רוצה אתה לשתות טיפת יי"ש? — ובלי להמתין לתשובה כיבד אותו בלגימה מקיתון שבהגורתו, בחיגת כריתת שלום עם הנער. ראה שהנער לחש דבר-מה לפני הלגימה ושאלו: "מה לחשת כמכשפה זקנה?" סח לו הנער שבירך ברכת שהכל נהיה בדברו. ביקש פראנציסק שיתרגם לו את מלות הברכה, וכששמע את תוכנו ביקש שיחזור עליהן כלשונן, וכן כמה פעמים, והוא גם הוא שיינן לעצמו שנון והוסף: "טשאקל, טשאקל". הרעיון שהכל נהיה בדבר אלוהים פלח אותו כחזיו ונתקפל לו במלה הזרה "טשאקל" (שהכל). ניכר היה כי הפגישה עם הנער נעשתה מאורע מכריע בחייו. לא היה עוד שום חשש שהוא יפגע בנער לרעה, אך כשם שהבריות היו מתייראים מפניו, כן חשש הוא מפניהם שמא יגלו עקבותיו, והוא דרש מהנער כי יישבע לו שלא יספר דבר פגישתם. השיב לו הנער: למה לי להישבע, והלא איני יודע מי אתה. הסתכל האלמוני בנער ונחא דעתו ונפטר והלך לו.

לימים ראה גיבורנו, כי מוליכים ברחובה של עיר אדם כבול באזיקים ואנשים מצטופפים משני עברי הרחוב. הרים עיניו והכיר כי הוא אותו אלמוני שפגע ביער. ואף הלז הביט בו והכירו ועל פניו ריחפה כעין הכרת טובה. פירש לו הנער את הדבר, שהוא מחזיק

כל כך אופיינית לרוב הסיפורים שב'ספר המעשים'. המרד שלו כנגד העיר, בית אביו ובית המדרש ובריחתו ליער, לטבע. 'מניח הייתי את בית אבא ואמא ויוצא ליער ועושה שם כל הימים. ואין לך ימים שהייתי שרוי בטובה יותר מאותם הימים'. נפשו קצה בחיי החברה, הוא חי בבדידות, וב' עמדתו זאת הבלתי-בורגנית הוא קרובו של הרוצח פראנצישק. הם שניהם בורחים ליער, המשורר ופראנצישק. 'יחיד הייתי ביער ולא מצאתי שם אדם'. אין זה אלא הגיוני, שהמשורר אינו מפחד מפני פראנצישק ושונה עמו לחיים. המשורר אינו בוגד ב'חברו'. הוא אינו מגלה מקום ישובו של פראנצישק. ולפני מותו נפגשות עיניו של פראנצישק בעיניו של המשורר — מצד שני יש כבי- כול לרוצח פראנצישק התפתחות דתית לפני מותו. הוא מעלה על לבו שיש דתיות אחרת מזו של הבורגנים עם השקפותיהם הצרות. וגם בזה קרוב פראנצישק למשורר (71-72).

הנה כי כן. המשורר האנטי-סוציאלי ברח מפני בני אדם להיות יחיד, ולסוף מצא דווקא במקום בריחתו חבר לו — את פראנצישק הרוצח! שניהם ברחו ליער, זה מבית אבא ואמא וכתבי הקודש בידו, וזה מפני מרדפיו אנשי המשפט וקיתון של יי"ש בחגורתו; זה מטיף לנמלים כי טוב ה' וזה אימת רצחנותו על הבריות — היש לך חברותא נפלאה מזו? בסיפור אמנם אין הנער יודע מי האלמוני הלזה עד שראהו מובל באזיקים, אך בגלל דקדוקי עניות כאלו לא תוותר ה"אינטרפרטאציה" על דבק טוב — הנער המשורר ופראנצישק. האחוזה והרעות ביניהם הגיעה עד כדי כך שהנער לא גילה מקום-סתרו של חברו. אמנם, הנער לא ידע כי נפגש עם הרוצח-הבורח וממילא גם לא ידע כי חברו הוא. אבל שוב, פרט קטן זה אינו גורע כמלוא נימה מנאמנותו ל"חברו". הפרשן נוקט מידה של וותרנות ומודה, כי מלבד הנושאים המרכזיים שמצא הוא בסיפור יש כביכול לרוצח פראנצישק התפתחות דתית לפני מותו. ולכ- אורה זו למה לו? אך אפשר להפיק גם ממנה תועלת. כי על מה חשב פראנצישק ברגעי חייו האחרונים על התליה? אין ספק כי חשב "שיש דתיות אחרת מזו של הבורגנים עם השקפותיהם הצרות", וכבר שמענו כי גם לנער המשורר "עמדה בלתי בורגנית", הרי ש"גם בזה קרוב פראנצישק למשורר"...

ועוד ביתר שאת הוצמד הנער-המשורר לפראנצישק הרוצח לצמד אחד במקום שהפרשן המעמיק מדבר על "חברה המקפאה את הזמן" ומעמידה

בות(!) וחוקי התורה, אף ש"בעל המחאה" על חוקי התורה, כפי שראינו, אינו מכניס טיפה אל פיו בלא ברכה.

מאחורי בעיית הדורות אפשר לגלות כבעיה יסודית ביצירותיו של עגנון את הבעיה הדתית, שאליה מובילה רדוקציה אחרונה. 'כשהייתי נער עשיתי רוב עתותי ביער. אדם בטל הייתי באותו פרק. פרקתי מעלי עול תורה'. גם פה בולטת הנימה האסוציאלית עם הכיוון האנטי-דתי. 'יחיד הייתי ביער ולא מצאתי שם אדם'. גם הסיפור הקטן הזה, 'ביער ובעיר', מעלה את הבעיה בין אב לבנו בנושא מרכזי (45-46).

שוב הוא מביא את המלים "פרקתי מעלי עול תורה" כאמירה בפני עצמה והופך סיפור דתי עמוק זה לבעל "כיוון אנטי-דתי"! ולענין יחידותו של הנער, כך לשון המספר: "יחיד הייתי ביער ולא מצאתי שם אדם. חוץ מסוחר יערות וקוצצי אילנות שבאים לשם עסקיהם. אנשי עירי נתייראו מפני פראנצישק ולא יצאו ליער. ואף קודם לכן לא היו רגילים שם לפי שטרודים בפרנסתם ונמצאתי אני כל הימים יחיד ביער". העדר אנשים ביער הוא הרקע לפגישה עם פראנצישק, ומי בעל עין של גשר ויגלה כאן "נימה אסוציאלית"? אך לפני הבא בסודה של "האינטרפרטאציה החדשה" נימה זו "בולטת". ועתה אנו באים אל הסעיף האחרון שבמובא — "הבעיה בין אב לבנו", הנעוץ בתחילתה — "בעיית הדורות" (בלי 'בעיה' אין אנו זויים אפילו שעל אחד). בסיפור אנו קוראים: 'ואין לך ימים שהייתי שרוי בטובה יותר מאותם הימים. אבל אבא ואמא לא היו מרוצים. אבא מפני שפירשתי מן התורה והנחתי את בית המדרש, ואמא מפני שאיני סועד בשעת סעודה ואיני טועם טעם תבשיל חם. אף על פי כן הניחו לי ולא עיכבוני'. ועל סמך שורות אלו כותב הפרשן, שסיפור זה "מעלה את הבעיה בין אב לבנו בנושא מרכזי". לא רק "בעיה" יש כאן, אלא "בעיה" זו היא נושא מרכזי בסיפור! אתה משפשף את עיניך: האומנם כך נמצא כתוב באותיות דפוס? האין כאן טעות ראייה? לא, העין קראה נכונה, אך העט שכתב את הדברים האמורים מאוד מאוד רחוק היה מנכוחה.

והאין זאת כבר "רדוקציה אחרונה"? עוד זאת לא זאת. וקרא עוד:

... ברם יותר חשובה היא עמדתו האנטי-סוציא- לית, הבדידותית והאנוכית של המשורר, שהיא

המעטים משבוש של אתמול ותמימי דרכה. הללו גם הם כשלעצמם אור בוקע מהם, גם כי עולמם חשך בעדם.

דיבוריו והליכותיו של האורח גופו הם של אחד משלומי אמונים, ונוסף על זה הוא מפעיל עצמו גם על דרך קום ועשה, שבאה לו בהיסח הדעת.

גשתלשלו הדברים שלמחרת בואו העירה, במנחת יום הכיפורים, נמסר לידו, ספק דרך שחוק ספק מסירה ממש, מפתח בית המדרש, והוא נאחו בו כמי שאחריות בית המדרש עליו ונתרם בעול הסקתו ושאר הטיפולים, אם בידי שלווחו ששכר לשם כך, ואם בידי עצמו, כדי להשרות בו שוב חום וחמימות ולמשוך אליו את הבריות לתפילה ולתורה כבימים עברו. ובשעות שאין בני אדם מזדמנים לשם היה הוא עצמו שונה בו פרקו יום יום, שלא יהיה חללו של בית המדרש ריק מתורה. אחת היתה מטרתו לחדש בעירו חיים של יהדות, שכמעט דעכו בתוכה, וכעצת חכמים: במקום שאין אנשים השתדל להיות איש.

רושם הדברים כמי שמספר פרק מחייו ממש. ואפילו אין זאת כי אם יצירה ספרותית, דינו שעגנון ראה עצמו בכוח המדמה שלו כאחד שהטיל על עצמו את השליחות להפיח רוח חיים בין כתליו הנעזבים של בית-המדרש הישן שבעירו.

והנה באה "האינטרפרטאציה" ומפרשת לנו, ש-מבוקשו של האורח היה ליצור לו "ריקונסטרוקציה" של גן עדן הילדות (מושג זה חוזר אצלו בלי סוף לגבי האורח). הווה אומר, לא עשיה לשמה כאן, מתוך זיקה לבית המדרש וכל הקשור בו, לא כוונה נמרצת להחזיר לשבוש את נשמתה, ולו על ידי מעין הגשמה מלאכותית. בכלל, לא שום ענין של מהות, של ערכים, לא מעשה רב של אדם שיוצא יחידי למערכה נגד זרם הזמן, אלא רק סנטימנט פרטי ל"גן עדן" פרטי!

ולו רק זאת בלבד! אך כשעובר בעל "האינטר-פרטאציה" לדבר על המפתח שבידי האורח, טוענות עלינו שורות מדהימות אלו:

... ורק עכשיו הגיעה שעתו הגדולה. הוא נהפך למעין 'גביר'. שליט של העיירה היהודית, הוא דואג לבית המדרש ומכלכל כמה אנשים, הוא 'בעל המפתח'. והואיל ובית המדרש הישן הוא הבנין הנכבד ביותר, כמקום תורה לשעבר, מסמל-לת השליטה על מפתח בית המדרש את השליטה

פנים כאילו לא נשתנה כלום" (223), והריהו מסכם את התוצאות שמשתלשלות מכך:

ומשום כך קורה, שמי שהוא כבול בעל כרחו לצורות חיים של חברה זו ואין לאל ידו להשתחרר מהן, מנסה לברוח באופן סמלי. הוא משתדל לצאת, אבל יציאתו תהיה סמלית בלבד, בריחה נגורטית, וסופו או להשתגע, או ליהפך לאישיות אסוציאלית - לרוצח או למי שאוהב את הרוצח (הנער והרוצח פראנצישק ב'ביער ובעיר') (שם).

הנער המלא שירת הטבע האלוהי ואותו פראנצישק שרצח "אם על בנים וחתן בפני כלה" הם לדעת הפרשן שתי ואריאציות של ענין אחד: זה ברח (כביכול) וזה ברח, זה נהפך (כביכול) לאדם אסוציאלי וזה נהפך לאדם אסוציאלי. ההפרש הדק שבין שניהם הוא רק בכך, שזה נהפך לרוצח בפועל וזה נהפך לאוהד-לרוצח!

כיצד כך עלתה לו למשורר עול-הימים ועם אלוהיו תמים שבסיפורו של עגנון? על סמך מה בא זה והכריזו עליו שהוא חבר לפראנצישק האיום? אך ורק על שום שהשיב לתומו לאדם אלמוני כי בידו כתבי הקודש, ושלחש בשפתיו ברכה על טיפת המש-קה ואף פירש לו תוכנה של הברכה, - הכל אמרות טהורות שהדיחו קבין קבין של טומאה מגפשו האפלה של הרוצח!

אצל עגנון נמשך הרוצח לספירה של אמונה מכוחו של הנער, ואצל פרשנו של עגנון משוך הנער לספירה של הרוצח!

תהפוכה זו אכן "רדוקציה אחרונה" היא... אוי לה לספרות, שאמות הספים שלה לא זעו ולא נעו מ"רדוקציה" זו!

#### האורח שכך עלתה לו

בספר הגדול "אורח נטה ללון" אנו עומדים לגמרי על קרקע מוצק לגבי מיהותו של האיש המדבר בעדו בכל שמונים פרקיו והמכנה עצמו "אותו אדם". סופרנו עגנון, הוא ולא אחר, מספר לנו פה על דפי הספר הזה, שפקד את שבוש עירו אחרי מלחמת העולם הראשונה והפרעות שבעקבה ומצא אותה מוכה וירודה מכל בחינה. והריהו מתהלך בעירו-לא-עירו זו הילוך של אורח, מספר עם הבריות ומספר עליהם. הנקועים שבהם מרתיעים אותו, על קצתם הוא מושך חיבה, וחן וחסד הוא מערה על השרידים



של עולם האתמול — כל זה מבליט ביתר עוז את האמת האחת: הכל עבר וחלף" (53). כללו של דבר, בעוד שעגנון-ה"אורח" עמל להמשיך במידה שהיא יום אתמול של שבוש, עומד פרשנו כסלע איתן ומשנן כנגדו בלי הרף: האתמול חלף עבר! בלי משים אנו נזכרים באותו סינאטור רומאי שלא פסק מלפסוק פסוקו: קרתגא צריכה להחרב...

ולכאורה כבר הובטח הכשלון כל-צרכו מצד אי-חורה של השיבה, אך הפרשן אינו מוותר גם הפעם על חימוש מלא. ובכן, לצד הכשלון מחמת נסיבות המקום והזמן הוא מדגיש בדגש חזק שגם העשייה כשלעצמה היתה כושלת, שכן "האז שייך לעולם הילדות, ולא יתכן להתגבר באמצעי הילדות מאז על בעיות עתה. — הלא הוא האורח נשאר הילד מאז ובאמצעים בלתי מספיקים הוא מנסה להשתלט על המציאות של עתה" (57).

אילו עוד מסוגלים היינו להשתומם, אחר כל מה שראינו כבר אצל הפרשן דנו, היתה השתוממותנו קופצת כאן: במה אמצעיו של האורח אמצעי ילדות הם? וכי מה היה עושה אדם מבוגר כל צרכו, אילו אותה מטרה עצמה לפניו? וכיצד נעשה אותו אדם גופו ילד? בעמוד השני (58) מסתמך קורצווייל על מובאה מהמקור שהוא מביא אותה במקוטע ואנו נביא אותה בשלימות: "עומד לו אותו אדם שבא לכאן, כבר גמלו לו שנותיו ויצא מכלל ילדות ועדיין הוא מבקש לו מפתח. מגוף הענין אתם מבינים שאותו אדם אני הוא, ומפתח אני מבקש לי כדי לפתוח בו את בית מדרשנו הישן, שהמפתח שמסרו לידי אבד, ואני צריך למפתח חדש". אמנם יש כאן רמז לאיזה חוט של המשך בין תשוקתו של הילד למפתח שפותחים בו בית גדול לבין בקשת מפתח לבית המדרש מצד האיש "שכבר גמלו לו שנותיו", ועוד נעמוד על כך להלן. אך רעיון נואל הוא לומר שהמשך הוא בכך שהאיש האורח עוד נשאר ילד, ולא עוד אלא שבדבריו המובאים בא להשמיע על עצמו שעודנו ילד!

על תשוקת הילד למפתח אנו קוראים הסבר כזה:

רצונו של הילד להיות בעל מפתח גדול היה רק ביטוי לכיסופיו להתגבר במעין מטה-קסמים סמלי על כל המכשולים שהעמידו הגדולים כדי למנעו מלהיות דומה להם. ומאז לא נשתנה הרבה. הנסיונות הם אותם נסיונות שוא באמצעים בלתי מספיקים (58).

על אותו עולם ישן-נושן כולו. ברם אורחנו מגיע לשלטון בשעה שממלכתו שרויה בפרפורים בין חיים ומוות. (54).

ממש לא ייאמן! האורח מתמכר להשיב חיות לבית המדרש, שממנו היתה יניקתו הרוחנית בימי עלומיו, ואינו חושך מעצמו שום מאמץ ושום טורח, עד להסקת התגורר ועד בכלל, ובא זה ועושה אותו ל"גביר", ל"שליט", למין פריץ של העיירה, וכאילו כל משאת נפשו לשלוט, ואכן הגיע ל"שלטון". אלא זו צרה ש"ממלכתו" שוקעת!

כל ענייניו של האורח מתפרשים בשני טעמים, ספק טעם רודף טעם, ספק טעם הודף טעם. ובכן לעצם גופו של ענין נתפרש לנו, שהאורח מבקש להחיות לעצמו את גן-עדן הילדות, אך משעה שמפתח בית המדרש בידו מבצבצת רדיפת שררה! שני הטעמים לדבר אחד נתכוונו — לסלק את הדחף הדתי שבהירתמותו של האורח לבית המדרש. אך בעוד שהטעם הראשון "רק" נוטל נשמת עשייתו של האורח, בא הטעם השני ומפגל עשייה זו כלייל. ולכאורה כבר נשאה האינטרפרטאציה שללה ויכלה לשפסף ידיה. אך ביטוח נוסף לעולם אינו מיותר. ומלבד שנתרוקן ואף נתפגל כל המאמץ העקשני של האיש האורח מצד מניעיו הוא, עוד שוקד הפרשן ממש ללא ליאות לבטל את עשייתו של האורח גם מצד עצמה. ושוב משני טעמים.

הטעם האחד, שמבצבץ גם במובאה הקודמת על "ממלכתו" של האורח ששרויה בפרפורים בין חיים ומוות, הוא שלפנינו מקרה של "שיבה מאוחרת". ענין "השיבה המאוחרת" הוא אחד מסוסי רכובו של קורצווייל, ואפילו את אודיסיאוס הטריח לשם זה. אולם שיבתו המאוחרת של אודיסיאוס הרי זה מקרה פרטי שלו, ואילו ה"שיבה המאוחרת" שבה הדברים אמורים כאן משמעה שאין תקנה עוד לשבוש. תיזה זו שייכת לעצם ה"קונצפציה" של ה"אינטרפרטאציה", והפרשן עשאה ציר מרכזי בפרשנותו ליצירה זו של עגנון. כל פרט ופרט במראיתה ובהווייתה של שבוש כפי שמתגלית לפני האורח, כל דיבור אפי-קורסי או אפיקורסי למחצה של אחד מאנשי המקום, כל שאירע לו לאורח עצמו על דפי הספר, הכל מעיד, הכל מכריז כי שוא כל ארחו וטרחו של האורח, באשר שיבתו שיבה מאוחרת. ואף "החיים המחור" דשים כביכול בבית המדרש ומסביב לו, התמיכות באנשים עניים, כל אווירה זו של התחדשות מדומה

### הנפשות נרתמות בעגלת האינטרפרטאציה

אחר שסירס הפרשן טעם מעשהו של האורח ומיעך את עצם המעשה ותלה עליו גופו קופה של תורפות שבאופי, הכבר נחה דעתו? לא! ככל שנעשה הענין קלוקל מצדי צדדים, מכל מקום שקוע האיש ראשו ורובו בעסקי בית המדרש הישן ואין כל זכר לשסע פנימי כלשהו. מי לא יחוש שאין זה עולה בד בבד עם "האמת האימאננטית"...

התשועה באה מאחת הנפשות שבספר — ירוחם חפשי. צעיר זה היה בארץ ישראל ונתפס לקומוניזם ובגלל זה גורש משם וחזר לעירו. אך שלא כשאר צעירי שבוש המופיעים לפנינו, שריקנים הם וציניק-נים הם, מורגשת בו מהות חיובית, והוא גם היחיד ביניהם שמתפרנס מיגיע כפיו וגם מתברך בו. וכך אומר עליו האורח: "יושב לו בחור מישראל בשוקי שבוש ומתקן את הדרך ורואה עצמו כמתקן עולם מלא". בפסוק זה מקופל הרבה מהות, ובו בלבד כבר יש כדי לפרש מה טעם נוטה האורח רוב חיבה לבחור זה. אך עוד דברים בגו. שיר של האורח מכבר הימים, שהיו לו מהלכים בשבוש, הוא שנתן דחיפה לירוחם חפשי לעלות לארץ ישראל, ועתה קצה נפשו בבעל השיר, שבגיננו נשתבשה דרך חייו. והאורח מצדו מבקש למצוא מסילה אליו ולהגיע לידי קירוב לבבות עמו, ולבסוף הדבר גם עלה בידו. ובין הבנות מייחד המספר-האורח את רחל בת הפונדקי, "שהי-טיב עמה המקום וקישטה בכל מיני יופי ובכל מיני חנינות שבעולם". גילומה של בת ישראל היא, לא בדעותיה אלא בחינה כל ישותה, כשם שגם ירוחם חפשי בחור מישראל הוא בעצם טיבו, ושניהם גם דבקו זה בזה לאהבה ומקימים בית. וכשנולד בן לבני הזוג, האורח הוא הסנדק של הילוד, ומשאר לו במתנה את מפתח בית המדרש שבידו, בחינת ברכה והדרכה שדרך חייו של זה, בן הדור הבא, ישוב לנתיב הדורות.

והנה לא די לו לפרשן שנטל את הנשמה מטיפולו של האורח בבית המדרש והכניס במקומה את הטעם המוקצה של "שליטה בעיירה", אף נאחו בירוחם חפשי בשביל להזים את האורח בעצם עשייתו ולר-מוס אגב כך את כל יריבי "האינטרפרטאציה" שלו:

... מי שלא השכיל לדעת עוד לפני כן, כי כל אינטרפרטאציה דתית של כתבי עגנון במובן האורתודוכסי אין לה על מה לסמוך אלא על

בספרו של עגנון אין אפילו צל-צל של רמז, שהיו ליד מכשולים מצד הגדולים. בכלל, חוץ מהשורות על המפתח אין מדובר כלל על ילדותו של האורח. אבל לפני הפרשן אין סודות! אולם אם אמנם נטרד הילד במכשולים ששמו לפניו הגדולים, וכיסופיו להתגבר עליהם לא מצאו להם מוצא אלא ב"מטה" קסמים סמליים בדמות מפתח גדול שמסובבים אותו ופותחים בית גדול (איוו סברה מכונפת!) — האם לא קלקלו לו מכשולים אלה את גן-עדן הילדות שלו?

ושוב עקרון הכפל. הפיכת האורח לילד לא דיה לו לפרשן, ועוד ידו נטויה לכפות עליו גם הפיכה שניה. וכך אנו קוראים הלאה:

האין למצוא אותו הקו האופייני בכמה מדמויות תיהם המרכזיות של סיפורי עגנון? יעקב רכניץ מ'שבושת אמונים', הירשל הורביץ ב'סיפור פשוט', יצחק קומר ב'תמול שלשום', כולם הם סיפורים פאסיביים, מתחמקים, מכוונסים בתוך עצמם (58—59).

מכוח החבורה שהאורח נדחק לתוכה נעשה גם טיפוס "פאסיבי". "מתחמק", "מכוונס בתוך עצמו". אך נניח שאמצעיו ילדותיים והוא עצמו נשאר ילד, מכל מקום הוא פועל באמצעים אלו, ו"כל פעולותיו בשבוש הן נסיון נוגע עד הלב ליצור לעצמו בזעיר אנפין ריקונסטרוקציה חיה של שבוש אתמולית" (53), ובמקום אחר אף מכוונה הוא "הרפתקן" על שום מעשיו אלה. הלוזה יקרא טיפוס פאסיבי? ובמה זכה לתואר "מתחמק"? ממי וממה הוא מתחמק? ומי שהעלה לפנינו ריעה גדולה זו של אנשי שבוש מכל סוגים שהם, שעם כולם בא במגע ומשא, הריהו מכוונס בתוך עצמו? אמנם, לו עולמות משלו ועם הבריות הוא מדבר בשלהם, האם בשל כך יש לדמותו לעלם התמים וחסר-הישע הרשיל הורביץ מ'סיפור פשוט', שאמו חיתנה אותו שלא בטובתו? הפרשן נוהג פה באורח, הוא בעל הסיפור והוא גם אחד הידוע לנו בשמו המפורש, כמי שמלביש לנער יתום אדרת, ששימשה כבר כמה וכמה כתפים, אשר מידתו לא מידתו.

לבנו לבנו לאורח, אך הוא שהכניס עצמו בקולר זה. בל יתעסק בהחייאת בית מדרש ישן. פרשנו של עגנון, שגילה את "מודרניותו האמיתית" (עיין המבוא לספרו של קורצווייל עליו), לא יסבול זאת וימצה את דינו עד תום...

בורות וחוסר הבנה אמנותית, הרי לפחות פרשת ירוחם חפשי — בהשתלבותה בגורל האורח וה"מפתח" — עשויה לעורר אותו מתרדמתו האידיאלית-הדוגמאטית. מבחינה מסויימת אין לדבר ברומן כולו טיפוס שבו מקנא (!) האורח כפי שהוא מקנא בירוחם. ירוחם זה, חפשי מכל הנפתולים, הבעיות, הסבכים והסתירות הקובעים את דרכו של בעל המפתח. ירוחם זה הוא כולו הווה, אם אפשר לומר כך, העבר אינו מטריד אותו... מתוך איוז חיבה דימונית (!) מחפש האורח את ידידותו של ירוחם... בירוחם אוהב האורח ושונא כאחד את מאווייו הבלומים בנפשו הוא — להשתחררות מנטל העבר, מן המסורת (61—62).

הס! לפנינו גילוי גדול ונורא, שנתגלה לו לפרשן מאחורי הפרגוד של ה"אינטרפרטאציה" שלו! בתוך כל יגיעתו של האורח מסביב לבית המדרש ודביקותו בכל מי ובכל מה ששורשיו בעולם ישראל, בלומים בתוכו מאוויים "השתחררות מנטל העבר". ומאותו מקור עצמו שמאחורי הפרגוד הלז אף נגלה לו, כי את מאווייו אלה גם אוהב האורח וגם שונא "בירוחם חפשי", וזה סוד "החיבה הדימונית", שמתוכה הוא מבקש ידידותו של בחור זה!

אכן ואכן, ברוח נדיבתו של הפרשן שותפנו גם אנו הפעם בדברים עמוקים מכל עומק, אשר בוודאי לא נגלו אפילו למלאכי השרת אלא רק לדימונים בלבד, שיש להם חלק לא מבוטל במערכי רוחו של האורח.

והעיקר, ניצלה ואף "הוכחה" שוב התיזה העיקרית של "האינטרפרטאציה", שעגונו היה בעל הן ולא כאחד לגבי "עולם האבות", וככל שהוא מקדיש עצמו לעסקי בית המדרש, וככל שלבו מתרונן בו כשרואה סימן ברכה, הרי מאווייו הכמוסים הם דווקא לפרוק מעליו את נטל העבר ולהיות צפור דרור לגבי מסורת. אך גם "המאוויים הכמוסים" עצמם לפופים אהבתו ושנאתו כאחת, שנתלבשו בירוחם חפשי ומתמזגות עם קנאתו בבחור. ללמדך שפנימיותו של האורח, הוא מיודענו המחבר, עשויה שסעי שסעים, כפי שמחייבת "מודרגיות אמיתית", שהובטחה לנו במבוא.

ובכל אלה עדיין לא נפטר האורח מדינו של הפרשן. גמר הדין קשור באחת הדמויות שבספר, שאין כיוצא בה בכל שאר סיפוריו של עגנון. הלא זה האיש חנוך, יהודי קטן, בעל סוס קטן ועגלה קטנה — ותמים גדול, תמים התמימות, שהמספר הערה

והבה גשאל אנחנו: האומנם מצווה היה האורח למנות את חנוך לשמש קבוע ולשלם לו משכורתו מכיסו הפרטי? כלום נתחייב להעלות על הדעת כי באותו חורף נשקפת לחנוך סכנה בצאתו לדרכים כמימים ימימה? הלא רק זיקת-לב יתירה לחנוך העלתה בלבו מחשבה זו שהיה בידו להצילו. רק מצפון מתות כמיתר עשוי היה לעורר בו רגש אשמה. ולא יפלא שהוא גם מנסה לנקות עצמו מאשמה קשה זו שהוא הוא המציאתה, אך מתקשה בכך.

והנה במאמר מאוחר (לא זה המוקדש ל"אורח נטה ללון") נכנס הפרשן כבסנדל מסומר לתוך דקות השיח הפנימי שבין האורח ובין חנוך המת וחורץ:

הס! לפנינו גילוי גדול ונורא, שנתגלה לו לפרשן מאחורי הפרגוד של ה"אינטרפרטאציה" שלו! בתוך כל יגיעתו של האורח מסביב לבית המדרש ודביקותו בכל מי ובכל מה ששורשיו בעולם ישראל, בלומים בתוכו מאוויים "השתחררות מנטל העבר". ומאותו מקור עצמו שמאחורי הפרגוד הלז אף נגלה לו, כי את מאווייו אלה גם אוהב האורח וגם שונא "בירוחם חפשי", וזה סוד "החיבה הדימונית", שמתוכה הוא מבקש ידידותו של בחור זה!

אכן ואכן, ברוח נדיבתו של הפרשן שותפנו גם אנו הפעם בדברים עמוקים מכל עומק, אשר בוודאי לא נגלו אפילו למלאכי השרת אלא רק לדימונים בלבד, שיש להם חלק לא מבוטל במערכי רוחו של האורח.

והעיקר, ניצלה ואף "הוכחה" שוב התיזה העיקרית של "האינטרפרטאציה", שעגונו היה בעל הן ולא כאחד לגבי "עולם האבות", וככל שהוא מקדיש עצמו לעסקי בית המדרש, וככל שלבו מתרונן בו כשרואה סימן ברכה, הרי מאווייו הכמוסים הם דווקא לפרוק מעליו את נטל העבר ולהיות צפור דרור לגבי מסורת. אך גם "המאוויים הכמוסים" עצמם לפופים אהבתו ושנאתו כאחת, שנתלבשו בירוחם חפשי ומתמזגות עם קנאתו בבחור. ללמדך שפנימיותו של האורח, הוא מיודענו המחבר, עשויה שסעי שסעים, כפי שמחייבת "מודרגיות אמיתית", שהובטחה לנו במבוא.

והבה גשאל אנחנו: האומנם מצווה היה האורח למנות את חנוך לשמש קבוע ולשלם לו משכורתו מכיסו הפרטי? כלום נתחייב להעלות על הדעת כי באותו חורף נשקפת לחנוך סכנה בצאתו לדרכים כמימים ימימה? הלא רק זיקת-לב יתירה לחנוך העלתה בלבו מחשבה זו שהיה בידו להצילו. רק מצפון מתות כמיתר עשוי היה לעורר בו רגש אשמה. ולא יפלא שהוא גם מנסה לנקות עצמו מאשמה קשה זו שהוא הוא המציאתה, אך מתקשה בכך.

והנה במאמר מאוחר (לא זה המוקדש ל"אורח נטה ללון") נכנס הפרשן כבסנדל מסומר לתוך דקות השיח הפנימי שבין האורח ובין חנוך המת וחורץ:

על שום אמירה, שיכלה להפיק איזה "ריוח" לקופתה, אם רב ואם מעט.

נביא דוגמה אחת. דניאל ב"ח — רגלו האחת עשויה עץ והדלות במעונו, והוא אב לילד מופלא אך משותק, ובכלל כל חייו קופה של פגעים, זה המור מזה. אך הוא איש מדור הביניים, שלחלוחית של שבוש הישנה לא יבשה בו, ובמקום שיהיה אכול מרירות, שונא אלוהים ואדם, הוא מפיג לו את צרותיו בדברי הלצה על חשבונן ומשרה סביבו רוח טובה. פעם התבדה על חשבון רגלו התותבת ואמר שהיא "יפה מזו שנעשתה בידי שמים" (משום שאין הצינה שולטת בה). בא הפרשן ומעיר על כך: "אבל מלים ציניות אלו בפיו של דניאל ב"ח מגלות טפח מאמר-נתם של דרי גן-עדן הילדות" (52). עד "גן עדן הילדות" קלע קליעתו ושללו בידו! אך מי שסבור כי זה כל מה שהיה לו לפרשן להשמיע בדבר רגל העץ עדיין לא הבהיר לעצמו, כמה גדולים חקקי לְבו של זה. הלא כה דבריו במקום שני: "הערכת הרגל האחרת, שנעשתה בידי אדם, היא סמל לתפיסה החילונית של העולם, המוותרת על המבנה המיטאי-פיסי-הדתי!" (56). קופת "האינטרפרטאציה" נתעי עשרה הפעם לא סתם בגילוי גוסף של תפיסת עולם חילונית, אלא בסמל כבד משקל של תפיסה זו. כבוד לרגל העץ שנתנה ידים לתפיסה תופסת מרובה עד לסילוק "המבנה העליון" של העולם!

וכשמדובר באנשי "אורח נטה ללון" אי אפשר שלא להזכיר את איש-המופת ר' חיים, שהוא אחת הדמויות הגדולות ביותר בכל כתבי עגנון. בשבתו לשעבר על כסא הרבנות בשבוש נכשל בעסקי מה-לוקת, אך משבי המלחמה חזר במעלת בעל תשובה, שזיכך עצמו עד תכלית. במאמרו של קורצווייל על ספר זה נזכר ר' חיים רק דרך אגב: "הוא (המספר) פותח בפקיד גומובייץ... וגומר בדמותו הנעלה של ר' חיים" (51). אבל לא ראה כלל צורך להתעכב כלשהו, או ראה צורך שלא להתייחס על הדמות הנעלה הזאת, כי כפות המאזנים עשויות לנטות על ידי כך לצד שאינו רצוי לו. וכשחוזר ומזכיר להלן את ר' חיים הוא מסתייע גם בו לגריעותא דווקא: "ר' חיים עצמו אין אנו יודעים אם הוא חי או מת. גם הוא בדומה לגומובייץ ולדניאל ב"ח ספק חי ספק מת" (52). הקורא לתומו שורות אלו סבור לתומו, שהמספר מבטל את הווייתו של ר' חיים, שהוא בגדר ספק חי ספק מת. אך אין אנו

"... אבל הדיאלוג מערער גם את דרך מחשבתנו בענייני מוסר, אחריות, צדקה, מעשים טובים ובחירה חפשית" (360-61).

איזה כוח אדיר של ערעור נתגלה באותו דיאלוג, רק כלי המשחית של ימינו ישוו לו! וכאן מביא קורצווייל את דברי האורח לחנוך, שכבר הזכרנו קודם, ומפרטם בעמקות ובאריכות. ושומה עלינו להביא כל אותה פיסקה:

היא הנותנת: האורח תמך בחנוך, אך במידה שהדבר היה הכרחי לשיחזור מציאות-הגעגועים של ילדותו. אבל בזה לא איפשר לחנוך לחיות. חנוך הקטן עם סוסתו הקטנה מוכרח היה לצאת לשלג החרפי כדי לדאוג למשפתתו. אבל בני אדם משקיטים את מצפונם בטענה, שאין מקרה בעולם והכל הוא הכרחי, גם הסדר החברתי הקלוקל. וגם לבחירה החפשית נותנים פירוש נוח. אלא שבדור-שיח שדי(1) זה שם עגנון בפי המת את האמת הנוראה: 'כוח ניתן בבחירה, שבכוח הבחירה אפשר לשנות טוב למוטב וכן להפך'. הווי אומר: האורח שהיטיב לעשות עם חנוך הוא שלמעשה גרם לאסונו(!). הוא שבע נחת מהאשליה הנעימה להקים מחדש את חיי העיירה, להחיות את האווירה שבבית המדרש מקודם לימי המלחמה, ודווקא הפגישה הבלתי צפויה עם חנוך המת מעמידה את האורח, וגם את הקורא, על האמת הכפולה והמרה: לא תתכן עוד שיבה לצורת-החיים שחלפו ועברו (361).

פסק-הדין ניתן: האורח "לא איפשר לחנוך לחיות — ולמעשה הוא גרם למותו"!

אלא שאין אנו מספיקים להתפלץ, כי תוך כדי דיבור מגיחה במפתיע בפעם השבעים ושבע ושלא כענין כל עיקר "האמת המרה", שהפעם היא משום מה גם "כפולה", כי "לא תתכן עוד שיבה לצורת החיים שחלפו ועברו".

סך-הכל של מעשי האורח בשבוש, גם אם נסיה את הדעת מהכוונות התפלות ו"המאויים" הסותרים, כך הוא: בא זה להחזיר לעירו חיים של תפילה ושל תורה כביכול, והתוצאה האחת הממשית היא שהמיט מיתה על יהודי כשר שבכשרים!

האורח, שהוא בעל המעשים והוא המספר כל דברי הספר (והוא הוא גם "פלני" הסופר, שאיננו מקוטלי קנים), עבר בכור האינטרפרטאציה רבת האייל מצדי צדדים, ויצא כמי שלא הגיע לכלל בגרות והוא פגום באופיו ומנוער מכל כוונה לשמה, ואף מוכתם בגרימת מוות לאדם. אך זו לא ויתרה על שום גפש, ואפילו

בשבוש. אולם בשוּבו לירושלים מצא במפתיע את המפתח הראשון בתוך כליו, ומחמת כובדו לא יכול היה לשאתו עמו, אלא שם אותו בתיבה ואת מפתח התיבה תלה על לבו.

והנה המפתח שהפרשן עוֹשֵׂא ל"גיבור" הרומן הוא המפתח הראשון, כי המפתח השני לא עולל עלילות ושימש את בעליו בפשטות ובישרות, ואילו הראשון ספק אם פעל גבורות, אך חד חידות.

מפתח זה, כפי שראינו, אירעו בו שלושה מאורעות מפתיעים ומתמיהים: עצם מסירתו במנחת יום הכי-פורים לידי איש אורח, שאך תמול בא העירה; אבדנו זהרוץ בטרם שוּף אותו האורח כל-צרכו; מציאתו בהיסח-הדעת בהיות כבר האיש הרחק ת"ק על ת"ק פרסה מבית המדרש הישן שבשבוש.

והנה במאורע הראשון שוב שם הפרשן דגש חזק על האכזב שבו, משום שהמפתח נמסר לידו בזמן שכבר ירדה חשיבותו: "מתי ניתן לאורחנו המפתח, כשהוא כבר אינו נחשב כראוי בעיני אנשי העיר: 'נמסור לו את המפתח ולא יתגלגל באשפה'" (55). כזאת כבר שמענו בדבר המפתח השני שמילא תפ-קידו, כי האיש נעשה שליט העירה בזמן שממלכתו כבר דועכת. אך הפעם נמצאנו כולנו במערכה הנכ-זבה: "גורל המפתח לגבי האורח מעמיד אותנו לפני הכרה מכאיבה: כל מאוויי נפשנו — אם הם זוכים בכלל להתממשות — מתגשמים באיחור רב, בשעה שלפי עצם מהותה היא פוסלת, או לפחות ממעטת את ערך ההישג" (54—55). כי בילדותו אמנם חלם על מפתח גדול, שהוא בא "ונועץ אותו במנעול ומהפך בו אילך ואילך, מיד כל הבית פתוח לפניו" (מובאה מעגנון). ולכאורה נתגשם חלומו בשוּבו לעירו שיבת אורח, כי מפתח גדול כזה אמנם נמסר לידו, "אבל הוא נמסר לאורח אחרי שערכו שוב אינו קיים, מה עולמות מסוגל הוא לפתוח?" (55).

אכן הוראינו פה גבורה מצד המפתח-הגיבור, כי מכוחו נמצאנו כולנו "עומדים לפני הכרה מכאיבה", שמאכזבת לנו "כל מאוויי נפשנו"!

אשר למאורע השני, אבדן המפתח, מצאנו אצל הפרשן כדרכו שתי קביעות, אחת פניה שוחקות ואחת פניה גוגות, אך שתיהן קולעות לענין אחד, הענין שפרשנו אינו זו ממנו. האחת אומרת: "אירוניה סתומה, המתפרצת פה ושם, ועוברת אפילו לגרוטסקה, מלווה את פרישת המפתח. הוא נאבד אחרי זמן קצר, אי אפשר למצוא, אי אפשר להכנס לבית המדרש.

ידועים אם הוא חי ואם הוא מת" (עמ' 9 אצל עגנון) נאמר על ר' חיים בטרם חזר מן השבי, כשלא ידעו אם עודנו בחיים. זוהי דוגמה קטנה אחת של הבאה שלא כהוגן לצורך "ריווח" כלשהו. ושוב עליו: "כלום מקרה הוא ששני האישים הקשורים קשר חזק ביותר בבית המדרש, הקם כביכול לתחיה — חנוך המסכן ורבי חיים — נידונו למיתה? במי מטפל האורח יותר, למי הוא דואג יותר מאשר לשני האנ-שים האלה? מותם מעלה למדרגה הנכונה את מאמצי האורח להחיות את בית המדרש, את שבוש, את גן עדן הילדות" (56). ר' חיים מת כשכלו שנותיו, אך גדול הוא במותו כשם שהוא גדול בחייו, והפרק על מותו הוא השלמה נעלה לכל המסופר עליו. ואילו הפרשן סחט ממותו של ר' חיים כאחד עם מותו של חנוך עוד ראיה שלא היתה תקנה לשבוש.

ולבסוף, במאמר אחר שבספר כתוב לאמור: "ל-אלימלך קיסר, לדניאל ב"ח, לדוליק, לוליק ובבטשי, ועל אחת כמה וכמה לירוחם חפשי, יש אותו משקל אמנותי כמו לר' חיים או לחנוך" (132). כאן נמנים טיפוסים כגון דוליק ולוליק, שבכל רחוב אתה מוצא תריסר כדוגמתם, ודווקא מפני שמצויים הם שילבם המספר בריעה הכללית. ואפילו ירוחם חפשי, שב-עיקרו של דבר אמנם טיפוס חיובי הוא, מה מן היחוד ומן הגדלות יש בו, זולת ענייניו של המספר עמו? כיצד יתכן אפוא להשוות את אלה עם ר' חיים, ואפילו רק מבחינת כוחות אמן שנדרשו לתאר דרכיו והליכותיו של יחיד מופלא זה? משל למי שאומר כי הצריף שבסימטה שקול בערכו האדריכלי כנגד היכל תפארה יחיד שבמדינה!

#### מפתח בגבורתו

מאחר שלא נותר כלום מן הגודל האנושי שביצירה זו וכל עליה שבה ירדה מטה, ביקש הפרשן כנראה לפצות אותנו והציע "גיבור" ממין אחר: "אם בכלל רשאים אנו לדבר ברומן זה על דמות מרכזית, על מעין גיבור העלילה האפית, או אז רשאים אנו ודאי להביא בחשבון את המפתח כגיבורי הרומן" (54). ופרשת המפתח כך היא: זמן-מה אחר יום הכי-פורים, כשבא האורח לפתוח את בית המדרש, ראה לחרדתו כי המפתח שנמסר לידו נעלם ואיננו. ואחר חיפושים מרובים ויגעים שלא נשאו פרי נאלץ להזמין מפתח חדש, ובו השתמש כל ימי שהותו

תשאר עמנו אותה "הכרה מכאיבה", שפרשה צלה על "כל מאויי נפשנו", והכל בעטיו של המפתח, נתור לנו אנחנו מפתח אחר לפרשת המפתח ביצירה גדולה זו של עגנון.

עניינו של המפתח כאן בכך, שיש לו שייכות עמוקה לביוגרפיה הרוחנית של האורח ומשמש מעין בריח לכל תקופות חייו, החל בימי ילדותו.

"שאותם הימים — מספר האורח — חשקה נפשי ב- תיבה שיש עליה מנעול ומפתח. וכשויתרתי אחר כך על התיבה לא ויתרתי על המפתח, שהייתי שוכב על מיטתי והוגה במפתח, מפתח גדול וכבד, שאדם מוציאו מכיסו ופותח בו את ביתו... ציירו לעצמכם, בטבורה של עיר עומד לו בית, ולאותו בית דלת, כלשאר כל הבתים, ועל הדלת תלוי מנעול. בא לו תינוק מבית הספר ומכניס ידו בכיסו ומוציא מפתח, נועץ את המפתח בדלת ומהפך בו אילך ואילך, מיד כל הבית פתוח לפניו... השעה הזאת של פתיחת הבית במפתח שבידו של תינוק אין כל השעות שוות בה" (אנ"ל 97).

שני שלבים פה בהשתוקקתו של הילד, בהשתוקקת הראשונה לתיבה שמנעול לה ומפתח, הדגש על התיבה, שהמנעול יגדור אותה בפני אחרים והמפתח ישליט אותו עליה. וכשגדל הילד במקצת, תשוקתו התרכזה כבר במפתח, שבו ניתן לפתוח בית שלם, וזה היה מעין מעשה-מסתורין בעיניו. אחרי נהיית הילדות, נכנס מפתח גדול לתוך חייו בפועל, כפי שהוא מספר באחד הפרקים הקודמים: "זה המפתח הגדול שהייתי פותח בו את מדרשנו הישן בזמן שהייתי נער והייתי משכים ומעריב בתורה" (שם 20). ולהלן: "אהזתי את המפתח של בית מדרשנו הישן שבו למדתי תורה ובו יצאו ימי בחרותי" (שם 21). באותו עידן של שקידה על התורה בבית המדרש שבעירו, אמנם "השעה הזאת של פתיחת הבית במפתח שבידו אין כל השעות שוות בה".

אך האיש עזב את בית המדרש והרחיק נדוד מעירו, והמפתח של הלום ילדותו ושל עליל נעוריו נשמת מחייו. וראה פליאה, לאחר שנים, כשבא לבקר בעירו, נמסר פתאום לידו אותו מפתח עצמו, כאילו הלום ילדותו הוא שהושיטו לו שוב!

ועתה נתאר לנו, שהאורח היה מקבל לידו את המפתח בימי עיצומו של בית המדרש. אמנם היה אז "מה לפתוח", אך הפותח היה נעשה שמש בית

תחיית שבוש הפרובלימטית עומדת בספק כפול" (54). ואחת אומרת: "אבדן המפתח מזעזע כל כך את האורח משום שהוא מפגין כל כך את מלאכותיותה של השיבה המאוחרת על גסיגוניה ליצור מעין ריקונסטרוקציה, ספק חיה ספק מתה, של משהו שאינו קיים עוד. ומשום שמתברר שבשעה שהמפתח עדיין היה בידי האורח כבר לא היה בו כוח לפתוח עולמות, הואיל ועולמות אלו שקעו זה כבר" (55). לא נשאל, כיצד נובע מאבדן המפתח שהעולמות שקעו זה כבר. העיקר שמת ברר, ובפרט שמת ברר מה שהתברר כבר עד בלי די.

ולבסוף, המאורע השלישי — מציאת המפתח: "... גילוי הבלתי צפוי בסוף הרומן מוציא את המפתח באופן סופי מהשתייכותו לעולם הריאלי, ובמקום זה ההופעה המבהילה של "המציאה" מעניקה למפתח תוקף של סמל גדול. ודאי הוא שכאן, בירור שלי, אי אפשר לפתוח במפתח זה את בית המדרש הישן בשבוש. האבדן של עולם האבות הוכח מתוך הווידי האפי למעלה מכל ספק. עכשיו ששולטים על המפתח אין עוד מה לפתוח" (56). ובכך שוב ושוב ושוב, קבלת המפתח, אבדן המפתח, מציאת המפתח — הכל טופח על האורח ברוב כוח: אין מה לפתוח! —

סוף דבר, הפרשן עשה מלאכה מושלמת עד תכלית. בשמונים פרקי הספר, למן גילוי "המדאיג והשדי" — "השדי והמדאיג" (51) בהתחלת הספר ועד לגילוי המפתח האבוד בסופו של הספר, אין לך עובדה שלא הסיק ממנה, שמלכתחילה לא היה מקום לנסיון ההרפתקני של האורח. רק זו תמיהה שמתשרק הוכחות כי לשוא כל עמלו, לא למד האיש דבר והתקין לו מפתח חדש במקום המפתח האבוד ובמשך שנת שהותו בשבוש היה פותח בו יום-יום את בית המדרש שלא היה מה לפתוח, ואף הנחיל את המפתח שבידו לתינוקם של ירוחם חפשי ורחל בת זוגו, ובוודאי לא נתכוון לשטות בתינוק. האין עלינו להסיק מזה כי מלבד כל "המעלות" שכבר נתגלו לנו אצל האורח, היתה בו לפחות גם שמינית של טמטום? ...

#### נפישה מהאינטרפרטאציה ומפתח למפתח

דרך ארוכה נטולת נחת עשינו בחברתה של האינטרפרטאציה. אך כברת-דרך אחרונה בתחומה של יצירה גדולה זו נעשה לבדנו. בשביל שלא

לפי האגדה אין זה טעם של ממש לשמירת המפתח, שכן אותו כוח שביא כל מקדש-מעט מחוץ-לארץ לארץ ישראל יביאם פתוחים ולא נעולים, שאילו לא כך כל ישראל צריכים לשמור את המפתחות של כולם. אלא דרכו של עגנון היא שעוטף עניו שבכובד-ראש בחינ-משחק, כגון שמירת המפתח למטרה הא-מורה. אלא מכיון שסיפר על ירידתה של שבוש הישנה, שהיתה עיר-ואם לחיים של יהדות, ראה לשלב אגדה זו, כדי להשמיענו שעתידיה ארץ-ישראל להיות יורשתם הרוחנית של משכנות ישראל שבתוך-לארץ אחר שקיעתם.

ובפעל כך עשה: "עמדתי וצפנתי את המפתח בתיבה ותליתי את מפתח התיבה על לבי" (שם). ואנו נזכרים כי אכן לזה נשא לבו בילדותו, "שבאותם הימים חשקה נפשי בתיבה שיש עליה מנעול ומפ-תח". ואחר כך ויתר על התיבה והשתוקק למפתח שבו פותחים בית גדול. תשוקתו השניה של ימי ילדות נתקיימה בזמן שבמפתח זה עצמו היה פותח את בית המדרש "ומשכים ומעריב בתורה". ועתה, בגלגול אחרון, הופיעה גם התיבה, כאשר ביקשה תחילה נפשו הרכה בימי ילדות רחוקים!

ילדותו ההווה-החווה לא סתם ביקשה תיבה שנפ-תחת במפתח, אלא בישרה אותה. מתוך שחר הראשית רמזה רמו, כי גבהות הימים הבאים קשורה בתיבה בעלת מפתח, אלא תומת דמיונה העלתה לפניו תיבה כפשוטה, וזו יצאה עתה מכלל ממש לכלל סמל, כשם שהמפתח של ההשתוקקות השניה, שנת-גשם בשנות הנעורים על דרך הממש, קנה מעתה גם הוא משמעות שבסמל. כי את המפתח המכניס לפני ולפנים של בית המדרש הישן ולחדרי חדריו הצפין עגנון ביצירתו, היא היא התיבה שבה הדברים אמורים. אך גם "התיבה" הלזו אינה נפתחת אלא במפתח, כי יצירתו של עגנון כך טיבה, ואת המפתח של "התיבה", שבתוכה הושם המפתח הגדול תלה על לבו. בזה לחש לנו עגנון סוד-שיח, שכל השייך ביצירתו לבית המדרש שם כחותם על לבו.

והוא שרמו המפתח בהימצאו פתע דווקא הרחק משבוש, כי אכן דבר שליחות בגו, אך לא השליחות של חימום בית המדרש בשביל שרידי שבוש הישנה, אלא שליחות גבוהה יותר, שניתן לקיימה בריחוק מקום ולריחוק זמן — השליחות להנחיל חיותו של בית המדרש מלשעבר לדורות באים. עתה מתגהרת

המדרש או הגבאי שלו, ותו לא. העבודה, על זה לא היה כדאי לחלום בימי הילדות. ואילו כך נתגשם החלום, היה הוא ומימושו כאחד תפלות גמורה.

דווקא משום שהאיש הגיע לעירו בזמן שבית המדרש עמד בשקיעתו והמפתח עשוי היה להתגלגל באשפה, ובאורח לא צפוי קיבל הוא את המפתח לידו, נמצא כי יפה כיוון את השעה בכואו, כדי לומר לכליון: הרף! ומיד נתעורר לשוב ולעשות את המפתח כלי שממלא תפקידו ולהזרים זרמי חיות בין הכתלים הישנים. אכן ניבא לו דמיון ילדותו דבר השליחות הצפויה לו, אם כי לא ידע מה ניבא!

מכאן נבין מפני מה הסעיר כל כך את האורח אבדן המפתח, כי נתפרש לו הדבר כאות שלא הוא האיש למלא את השליחות המבוקשת. המפתח כביכול חמק מידיים לא קרואות. חלום ילדותו נתבדה איפוא, כי בגרותו לא נמצאה ראויה להגשימו.

ועד שהוא תפוס לאכזבתו מעצמו יעץ לו דניאל ב"ה, כשהוא נשען על רגל העץ שלו, להזמין מפתח חדש. שילובה של רגל העץ במתן עצה זו מרמו שזוהי הצעה להסתפק בתחליף, כשם שרגל העץ היא תחליף לרגל האמיתית. ולכאורה הכוונה שה-מפתח החדש ישמש תחליף למפתח הראשון, המקורי. אך לאמיתו של דבר, האורח גופו, שקיבל עליו את האפוטרופוסות על בית המדרש, איננו אלא תחליף לאיש-שליחות אמיתי להחייאת בית המדרש, דבר שמגמיק הרבה את ערך עשייתו ומצמצם הרבה כוח עשייתו. ואכן, ככל שהוא שוקד על תפקידו שנטל עליו אין ברכה אמיתית במעשהו, כי לא זה התפקיד שנתיעד לו.

אולם המפתח האבוד לא התמלט ממעגל חייו של אותו אדם. אבדנו נמשך רק בימי שהותו בשבוש, אבל הוא חזר ונמצא לאחר ששב לירושלים. זה המפתח שתפס מקום ניכר בחייו בעודו עול-ימים וקודם לכן ניסר בשקיקות ילדותו — כאילו רמו: הגני! עתה באתי למילוי שליחותי האמיתית.

אך מה יעשה בירושלים במפתח של בית-המדרש הישן שבשבוש? שאלה זו אמנם שאלה אשתו של אותו אדם, מספר הדברים, ובמקום תשובה לשואלת כך הוא מספר: "נפל לתוך פי מאמרם זכרונום לברכה עתידים בתי כנסיות ובתי מדרשות שבחוצה לארץ שיקבעו בארץ ישראל. אמרתי לי, לכשיקבעו עצמם בארץ ישראל אותו אדם המפתח בידו" (אג"ל 440). לא לחנם לא השיב תשובה זו לאשתו. כי אפילו

הדמויות באחד הסיפורים של "ספר המעשים" חשף את "כל עומק הבעיה הדתית" אצל עגנון, ובכך "נהרסה האגדה" שעגנון סופר דתי הוא.

אולם גבורת ההכרזה עוד זקוקה היתה לתוספת מרובה של גבורה, שכן הנימה הראשית בכתבי עגנון אמנם נימה דתית עמוקה, וביחוד בכל מקום שהוא משמיע את קולו של עצמו. ועלינו להעריך כראוי את עמל פרשנו להפריך את המובלט והמוטעם בכל לשונות של הבלטה והטעמה.

כיצד מפריכין? ראש לכל מתחייבת התעלמות עד קצה הגבול מגילויים מפורשים ועמוקים של המספר, ששומעים בהם עצם קולה של פנימיות הנפש, וכנגד זה מגניבים קורט ואם אפשר גם פלח של "אנטי". ושוב הרי הסיפור "ביער ובעיר", הרווי דתיות בשני משמעיה — דתיות של קיום מצוות (הברכה על טיפת היי"ש) ודתיות גופנית עמוקה שכורכת את כתבי הקודש עם חמדת עולם-יה, כפי שראינו. בפרשנותו של קורצווייל לסיפור זה אין כל זכר לרוח הסיפור. כנגד זה נאחו בפסוק "אדם בטל הייתי באותו פרק. פרקתי מעלי עול תורה ועדיין לא הטיתי שכמי לעולה של פרנסה", וסילק את הרישא והסיפא ונשאר "פרקתי מעלי עול תורה". הרי של-פנינו צעיר שהתיר את הרצועה ומקומו ביער, אצל חברו הרוצח! כך הוא עוסק בבילוש לאורך כתבי עגנון אחר כל זנב תיאור או בדל ביטוי, שאפשר לסחוט מהם או לדחוק לתוכם לפחות איזה פרכוס אנטי-דתי, אם לא בעיטה ממש.

נביא רק דוגמה אחת. על שני משפטים ב"סיפור פשוט", שכוללים את המלים "אלקים יודע", מאיר בעל האינטרפרטאציה" כך: "פעמיים בוקע ועולה הקטרוג המאופק כלפי מעלה: 'אלקים בשמים ידע את מכאובה ונטלה מן העולם' או: 'אלקים בשמים ידע שלא היה לי לעשות אלא מה שעשיתי'. יסורי המחלה, יסורי העוני — הוא, אלקים בלבד, יודע משום מה הם מנת חלקם של אנשים טובים" (354-55). אך "אלקים בשמים יודע" הרי זו אמירה שגורה בפי יהודים, שמביעה דווקא אמונת אומן כלפי שמים, וביסודו של המשפט הראשון מונחת אמרת חכמים: "כל מה דעביד רחמנא לטב עביד". ואילו הפרשן דגן, המחוייב לפרנס את "האינטר-פרטאציה" שלו, קצר מדיבור יהודי כשר שבכשרים "קטרוג מאופק כלפי מעלה". אמנם הפעם היה הוא עצמו מאופק והסתפק ב"קטרוג מאופק" גרידא.

לנו יותר השייכות שבין הצפנת המפתח ב"תיבה" בידי אותו אדם ובין האגדה שבתי כנסיות ובתי מדרשות שבחוצה לארץ עתידים להיקבע בארץ ישראל, כי בעשייתו זו היהו כעושה דברה של זו האגדה.

וכך מתקמרת הקשת אצל עגנון מעם היוזנות ילדותו אל רום יצירתו ואל לוז מהותה. אשרי היוצר שזכה להגשים רמזי ראשית מופלאים, שהם בחינת קול אלוהים הקורא אל הנער!

#### דברי סיכום

נפשנו קימעה מ"האינטרפרטאציה" שתנופותיה כבירות. עתה נשוב אליה לשם פרידת סיכום. בראשיתו של מאמר זה הבאנו דברי קורצווייל במבוא לספרו, שעלה בידו להוכיח את האחדות שבכל "מפעלו" של עגנון, היינו שהעניינים המרכזיים משותפים לסיפורים טעוני הפיענוח של "ספר המעשים" ולשאר סיפוריו של עגנון. ובזה אמנם עמד בדיבורו.

לגיבור המתוודה של סיפורי "ספר המעשים", על פי קורצווייל, קופה של תכונות שליליות, הן כלפי עצמו והן כלפי זולתו. אדם משועמם ורפה-ידיים זה הוא גם אַגוֹצִינְטֶרִי, אַ-סוֹצִיאָלִי ובעל חטא. ומציי-אותן של כל תכונות אלו עלה בידו לגלות אצל עגנון גם מחוץ ל"ספר המעשים", לרבות החטא, כפי שהוא כותב במקום אחר: "... הרגשת חטא אפלה, הידועה היטב לבכי בכתבי עגנון" (93).

ואמנם ראינו, כי את העלם המשורר, אשר נמשך אל היער לספוג את פלאי הבריאה שבו, שהיו בעיניו פלאי הבורא, הפך לטיפוס אַ-סוֹצִיאָלִי, שמכל בני אדם יכול היה להתחבר רק עם הרוצח האיום, בחינת מצא מין את מינו. וכך משיקה האַ-סוֹצִיאָלִיּוֹת שלו גם לספירת החטא!

ב"אורח נוטה ללון" קשה למצוא אחיזה לא-סוציאליות של האורח ולשאר התכונות של המתוודה ב"ספר המעשים". אך לפחות הכניס הפרשן את האורח בחבורת גיבורים פאסיביים ומכונסים בתוך עצמם. אשר לחטא, הטיל על האורח את האשמה במותו של חנוך, וכך נתקיים סעיף זה בכבוד.

לאור האמור כבר ממילא אין מקום להנחה שעגנון סופר דתי הוא. ואכן, לצד "מודרניותו" של עגנון רואה קורצווייל בהפרכת דתיותו של עגנון את גילוייה הגדול של "האינטרפרטאציה" שלו. ושם במבוא הוא משבח את עצמו שעל ידי פיענוח אחת



... לפתע יתברר לאלה ולא לה שבשמחה ובעמל רב הצליחו לסחוב לתוך עולמם מעין סוס טרויאני. 'אף עכשיו יש אלקים' זה נאמר אמנם 'בלחשה', בקול רפה ועייף, אבל הוא נאמר. ומאידך: 'אבל לא בקרבנו'. מי יכול להבנות מהכרות אלו? בוודאי לא אלה המפרשים את עגנון פירוש פשטי לכאן או לכאן. אי הכרעתו של עגנון היא הכרעתו. (346. מודג במקור).

בשיח המובא יש שני קולות — של היהודי הגרמני ושל המספר. גם אמירתו של אותו יהודי "הללו האלקים היה בלבם" יש בה משום הכרת יתרונם של ה'לו, כלומר: אנו חסרים מה שהיה להם. וכש-מעיר לו המספר: "אף עכשיו יש אלקים", אין היהודי הלז דוחה גם קביעה זו, אלא רק משיב: "אבל לא בקרבנו", כלומר: יהודים מסוגי אינם במדרגה זו. ועל כך מביא לו המספר תשובתו של אותו צדיק, שאלקים שרוי במקום שנותנים לו ליכנס. משמעו של דבר, נוכחותו או אי-נוכחותו של אלוהים בקרבכם אינה תלויה אלא בכם. פתחו אתם פתח, ואז יהא אלוהים שרוי גם בקרבכם.

אנו רואים כי גם העולה מגרמניה איננו מן השוללים. את בני סוגו יש לכנות אובדי אלוהים, שאינם רחוקים הרבה מלהיות גם מוציאיו. ואילו קולו של המספר קול של איש דת גמור, שמבקש למשוך לתוך ספירה זו גם את איש שיחו ומרמו לו מתוך אמירתו של הצדיק כיצד יתגשם הדבר.

מה עשה הפרשן? את פסוק הסיום שבו מרכז הכובד של השיחה השמיט בכלל, ובחלק הנוותר הרכיב קולו של העולה מגרמניה על גבי קולו של המספר, ומצא כי לצד האמירה "אף עכשיו יש אלקים" יש אמירה "אבל לא בקרבנו", ונמצא שעגנון הניח את הענין באי-הכרעה!

יושם לב לעוד פרט קטן. את תשובתו הראשונה "אף עכשיו יש אלקים" השמיע המספר לא בקול שיח מן הרגיל, אלא בלחשה, שהיא קולה של פנימיות הנפש, ובוהה הריחה גם כמגלה לאוזנו של איש שיחו סוד יקר שנעלם ממנו. על כל פנים הלחשי-שה — צורה של הטעמה היא. אך הפרשן מצא בזה יתד להמעט גם את הקול החיובי שבשיח ומפרש את האמירה בלחשה: "בקול רפה, עייף". את ה"עייפות" בקולו של המספר תרמה ה"אינטרפרטא-ציה", אשר היא עצמה לא תלא ולא תיעף במילוי תפקידה.

אבל הנה ספר שלם ובו בא אדם לפקוד את עיר מולדתו ונמצא מתמסר להסקת בית המדרש ולמשיכת יהודים לתוכו לתפילה ולתלמוד תורה. לכאורה הרי זה מעשה דתי רב, שאין להבליעו ולא להעלימו, לפי שזה עצם ציר העלילה. האם נבוכה "האינטר-פרטאציה" הפעם? חלילה! ראשית דבר, מסלקים לחלוטין את המשמעות הדתית של כל העשייה הזאת: אין זאת אלא נסיון ילדותי לריקונסטרוקציה של "גן עדן הילדות" או יצר בגרותי של שליטה על העיירה (מי שיתקשה לעכל גן עדן ושליטה יחד, הברירה בידו לאמץ לו את הקרוב לרוחו יותר). אך ביטול המשמעות הדתית גרידא לא דיה — מתבקשת לפחות מקצת "אגטי". ו"האינטרפרטאציה" לא הכויבה גם בזה. "עלה בידה" לרפד את מאמצי האורח להחייאת בית המדרש מאווי כמוס "להשתחררות מנטל העבר, מן המסורת".

מכל מקום להחריש לגמרי את הנימה הדתית אצל עגנון או לטשטש כליל את הגוון הדתי שבכתביו דבר מן הנמנע הוא אפילו למפליאה-לעשות זו שאנו מדברים בה. אי לזאת באה הנחת עזר, שאם יש אצל עגנון כיוון דתי, לא חד-סטרי הוא, אלא יש אצלו אילך ואילך, כגון בריחה אל "עולם האבות" \* ו"בריחה מן הבריחה", או קול וקול-שכנגד בעולם אחד. ושוב הרי דוגמה רק אחת ל"שני הקולות" כאחד.

ב"המכתב", האחרון לסיפורי "ספר המעשים", יש שיח של המספר עם אחד מעולי גרמניה, שהיה קובל על כול וכול כאן בארץ. הזכיר לו המספר את זקני ירושלים, שלא השיחו בצרותיהם והיו נותנים שבת והודיה לבורא על שנתן לנו את ארץ ישראל. וכך המשך השיחה:

הוציא [העולה] הציגרה מפיו ואמר: הללו האלקים היה בלבם.  
אמרתי לו בלחשה, אף עכשיו יש אלקים.  
אמר הוא, אבל לא בקרבנו.

אמרתי לו, שאלו לצדיק אחד היכן הקדוש ברוך הוא שרוי? אמר להם בכל מקום שנותנים לו להכנס שם הוא שרוי.

מכוחו של שיח זה מכה הפרשן את "האורתו-דוכסים" ואת "הפרוגרס" במחי אחד:

\* מן הראוי להעיר, כי ביטוי זה מפוקפק, שכן אבות תם, באין בנים לצדם, הם אבות האומה.

עצמו היתה סטיכיה אצלו, שגרפה גם אחרים. נוסף על זה, אמן הקול היה בהרצאה שבעל-פה, ושומעי לקחו הקבועים, זה קולו העושה בלהטיו היה לן בתוך אונם והם קלטוה גם מתוך העברית הלעזוה שלו. וכך נתארע במשך השנים גלגול אגדה: אגב "הרס האגדה" על עגנון הלכה ונוצרה מעין אגדת קורצ' ווייל, ששיוותה לו קרני ראם וכנפי נשר, ומעמדו היה "מעל ומעבר" לכל ערעור.

בביקורת, כמו בכל תחום רוחני, קיים גרם-מעלות. שוכני תחתיתו גוששים מסביב לאפס, ומזה ומעלה מתנשאים שלבים על גבי שלבים עד לדרגות הגבוהות ביותר. קורצ'ווייל, מבקרו ופרשנו של עגנון, אינו שייד לגרם-מעלות זה כל עיקר. חזיון ממין אחר הוא, שבביקורת אינו מצוי כל עיקר. אחת היא ספ-רותנו, שזכתה לו בכל עוצם מהותו...

ראינו במערכת פרשנותו של קורצ'ווייל דברים שבתחומים אחרים מביאים עליהם בפלילים. ממש אין לך עיקום ועיוות, סירוס וסילוף, וסתם בלבול מוחין ואחיות אוננים, שלא העמיד לרשות האינטר-פרטאציה שלו, וזו גמלה עמו ועשתה כל חפצו. ובאשר כן, לא הסתפק בהצעת רעיוניו, אלא תוך כדי כך דורך היה על במתי הישגיו ודבריו נוחתים מלמעלה למטה ושוצפים התקלסות בנחותי דרגה, שעגנון שלהם הוא מלפני מתן "האינטרפרטאציה החדשה".

עשויה שתתעורר שאלה, האם תעתע רק את קוראיו או גם את עצמו תעתע והאמין במה שכתב. כותב הטורים האלה בא לידי הכרעה כי אכן באמונה כתב. מאוד מאוד האמין בעצמו, וממילא האמין לעצמו אפילו כשהפך צהרי יום לאשון לילה. אמונת

יתכן (אם נוכל לסמוך על בעלי תיאוריה החושבים במונחים של אלפי שנים, שנים עתידות) כי היצירה הפיוטית והמדמה היא רק פעילות אנושית חולפת שנתאפשרה על ידי תנאים היסטוריים ונידונה להיעלם עמם. זו השלמתה של תיאוריה אחרת: כי אנו עדים בזמננו לחיסולה הסופי של הדת, ושבעוד מאות שנים אחדות יסוף הרגש הדתי לחלוטין. אילו כן הדבר, קל היה להאמין כי השירה והדמיון בכל צורותיו ייעלמו אף הם. ואולם שאלה היא אם הרגש הדתי אפשר לו שייעלם אי-פעם. אם אי אפשר, אף השירה ושאר צורותיה של האמנות המדמה כך.

אָדוּיִן מִיּוֹר, "יִרִידַת הַרוֹמָן" בִּסְפֵרוֹ "מִסּוֹת עַל הַסְּפָרוֹת וְהַחֲבֵרָה"

# עולם ואדם בקוסמולוגיה של המזרח הקדמון ובמקרא

יעקב י. פינקלשטיין

בית". מערכת ההתניה הנובעת מקוסמולוגיה זו גורמת למסתכל, שיראה ושילמד את תופעותיהן של חברות זרות ושל תרבויות זרות על ידי מה שאפשר לקרוא בקיצור "עיניים מערביות"<sup>1</sup>. אי אפשר לנו שניכנס כאן בפירוט חוזר של ההיסטוריה הארוכה של השפעת הגומלין שבין חקר המזרח הקדמון — ובעיקר חקר הציויליזאציה של ארץ נהריים הקדומה, שדברים אלו אמורים בה במיוחד. נתעלם כאן לגמרי מן השפע הגדול של עבודות שבאו מצד כל אחד משני "המחנות היריבים", ושיש להן אופי מגמתי מובהק. שהרי האמת היא, שכל חקירה, ואפילו אין עמה מגמה מיוחדת או תכלית מובנת הקת בתחום זה, הושפעה, ולא לטובה, מחמת מגבלות של פרספקטיבה, שהן משותפות לא רק לחוקרי מקרא ולאשורולוגים אלא אף לקהל קוראיהם; אחרי ככלות הכול, הצד השווה שבהם — שאלו ואלו בני התרבות המערבית, והם מדברים באזני בני התרבות המערבית.

ואם אנו באים לבחון את המכשול הממשי יותר, ואולי החשוב ביותר, שחוסם את שדה ראייתנו בתחום המידע הקוסמולוגי של מסופוטאמיה הקדומה, אנו רואים, שעצם תפיסתנו מוטבעת בראיה חצויה של עולם ההתנסות: אנו תופסים את תופעת ה"אדם" מזה ואת שאר כל עולם התופעות, או "הטבע", מזה. בשלב המקראי, התפיסה הזאת, התפיסה הקוסמית הקדומה, נחלקת כמוכּוּן לשלֹוֹ: שה: אלוהים, אדם וטבע, בסדר חשיבות היירארכי זה דווקא. הבחנה זו ברורה כבר בפרקו הראשון של ספר בראשית (פסוק כ"ו ואילך) ששם האדם מתואר כנברא "בצלמו ובדמותו" של האלוהים, תוך התעלמות מן הבעיה שבדבר: שכן עצם ההבחנה, שאלו אינו לו דמות הגוף, היא הנחת יסוד של האמונה המקראית ושל כל אמונה מערבית<sup>2</sup>. אבל כבר אמרו רבים, שהבעיה נפתרת

מן המפורסמות באנתרופולוגיה חדישה הוא, שאי אפשר לתאר חברה אֶכְסוּטִית ולנתח את מוסדותיה כהלכה, אלא אם כן המסתכל מבין כראוי את תפיסת העולם או את מסגרת הקטיגוריות של החברה שהוא חוקר; שהרי דווקא מסגרת זו היא המגדירה את המוסדות היחידים שמהם מורכב הכלל, ואילו כל אחד ואחד מאלו מחזק, בדרך פעולתו, את התבנית הכוללת. השפעת גומלין זו שבין המסגרת — ובפרט המסגרת האינטלקטואלית ומסגרת הקטיגוריות — לבין היסודות המוסדיים המרכיבים את הכלל, היא המחזקת את התבנית הכללית והיא המסייעת בקיום האיוון, או השלמות, שבחברה בדרך כלל. דבר חשוב לא פחות, ואולי יותר — צריך שתהיה בו בחוקר תודעה מתמדת לגבי מערכת הקטיגוריות שלו גופו. שהרי מבעד למערכת זו הוא מבחין בנתונים, זו המיסוגנת, שדרכה הם נקלטים ומתעכלים ואי אפשר בלי תהליך שכזה אם צריך שיבין אותם החוקר עצמו. בפרט הדברים אמורים בשעה שצריך להביא לידי כך שקהל קוראיו ושומעיו יבין את ממצאיו. בדרך כלל עצם חקירתן המדעית של חברות, בין חברות קדומות ובין חברות בנות-זמננו, בין חברות אֶכְסוּטִיות ובין חברות מערביות, הוא עיסוק שהתפתח בהי הרוח של ציויליזאציה מסוימת, כלומר זו שלנו, שאנו קוראים לה מטעמי נוחות "מערבית". כמעט שאין צריך לומר שתחומי הציויליזאציה הזאת יותר משהם מוגדרים בגבולות טריטוריאליים ואף תרבותיים, הם נתונים בגדרים רוחניים ואינטלקטואליים. כלומר, הגבולות מקיפים קוסמולוגיה משותפת, דרך תפיסה אבטומאטית ובלתי אמצעית לגבי ההתנסות. כשזרם ההתנסות נקלט, הוא מתפרק לסוגים, הוא מסווג בתוך מערכת קואורדינאטות קבועה מראש, וכל התהליך כולו פועל במידה רבה שלא מדעת. קוסמוֹלוגיה זו, דרך התפיסה ה"מערבית" המובהקת, נובעת, לפי המוסכם, מהתמוגגותן של שתי מערכות של קוסמולוגיה ושל מסורת תרבותית, שהיו לכתחילה מובחנות ונפרדות זו מזו: מערכות הציויליזאציה המקראית וההלנית. מצד רוב הבחינות שוב אי אפשר להבחין בין יסודותיהן של שתי המסורות הללו ולהוציאם מכלל הקוסמוֹלוגיה המערבית המשולבת, אבל בדרך כלל מודים, שהמקור המקראי הוא המכריע לגבי יסוד הערכים — מנת המוסר — במערכת הסיווגים שלנו. דווקא מתוך הנחה זו נתקבלה ההגדרה שתרכותנו היא "נוצרית" או "יהודית-נוצרית", ושזה מושג זה עם המושג "מער-

1 הביטוי התמציתי ביותר לדילמה של האנתונגראף מצאתי אצל ר. גינדהם, במבוא לתרגומו ל"קלאסיפי-קאציות פרימיטיביות" של דירקהיים ומאוס (שיקאגו 1963, עמודים ז' עד ט'). הוא משווה שם את המשבר שהאנתונגראף עומד לפניו, למול תהוהו ובהו של תופעות זרות, למצבו של עיוור מלידה שהחזרה ראייתו על ידי ניתוח. Durkheim & Ma-

2 uss: "Primitive Classification", tr. R Needham (Chicago 1968), VII — IX תחושה זו נתבטאה בחריפות רבה בפרשת התגלות האל לאליהו הנביא מלכים א', פרק י"ט, פסוקים י"א — י"ב. ובצבעים עזים פחות, אבל באותה

להאיר על הארץ" (פסוק י"ד ואילך). ולבסוף — שיא הבריאה ביצירת האדם, ובמיצוה שצוהה עליו האל לכבוש את כל שאר העולם הנראה ולרדות בו (פסוקים כ"ח ואילך ובפרט פרק ט' פסוקים א' עד ז').

#### השקפת המקרא — והקוסמולוגיה המסופוטאמית

העולם שבמקרא נתפס איפוא, בלי שום סייג כעולם שהאדם במרכזו. האדם הוא מוקדו והוא שיאו. ודאי שהאלוהים עומד מעל האדם במעלות הדרגון; אבל הוא אדם עליון, שאינו חלק מן העולם הזה מבחינה פיסיית, הגם שכוחו — ולפעמים גם נוכחות מוחשת יותר — מתגלה מתוכו. העולם הנראה לעין הוא נחלת האדם לבדו לכובשו ולרדות בו — למשול בו בתבונה ובצדק, כשלוחו של מקום — ובכל זאת למשול בו ולרדות בו.<sup>6</sup> נפנה מכאן לעיון קצר ביסודות הקוס-

העונתיים הקבועים, שנצטוו עליהם בני ישראל, וזאת מתוך שבראשית פרק א' הוא מקור פ (המקור הכהני בבקורת המקרא) ושם אין למילה זו משמעות אחרת. ואף אין טעם לראות במילה זו, בהקשר הזה, משום אנאכרוניזם או הקדמת המ"א אחרת. מתוך נקודת מבטו של המחבר, מצד המקום, הזמן וההשקפה, ה"מועדים" הם בעליל חלק מן הסדר ה"טבעי" והאוניברסאלי, ממש כמו "מים ושנים". רש"י בחושינו שאינם טועים אלא לעיתים רחוקות, הבין את המושג ממש כך. אין פירוש אחר.

הטכסטים אינם מדברים כאן כמובן אלא על הארץ, שכן מחבריהם לא יכלו להעלות על דעתם שגרמי השמים וסביבותיהם עתידים יום אחד לבוא בתחום הישג ידיו הפיסי של האדם. ואף על פ כן עובדה היא, שבעיני המחבר הוצבו הללו במקומותיהם לשרת את הארץ, כלומר את האדם. עכשיו, שהחלל החיצון מובא בתחום הישג ידו של האדם, כמעט שנתמלא עד סופו הדיבור המקראי המקורי: "ומלאו את הארץ" (בראשית א', פסוק כ"ח). כיבוש החלל היה אף הוא מושג רוח ולתפיסה בעלת תוקף לא פחות מ"כיבוש האדמה". במקובץ זהו "כיבוש הטבע", מושג שהוא ביטוי לתמצית הקוסמולוגיה המקראית, וכפי שנראה מייד — זה מושג זר למחשבה המסופוטאמית.

ההשקפה שבמקרא חוזרת ומופיעה בדיון שהיה לא מכבר ברבנות הראשית במדינת ישראל: האם חייב יהודי דתי, שמגיע לירח, בשמירת שבת ומועדי ישראל (מתוך שאנו יודעים שיום של הירח הוא כשבועיים על הארץ). בהתאם גמור להשקפה המקראית, ההומוצנטרית והגיאוצנטרית, גמנו וגמרו שכל החגים שבארץ חייבים בשמירתם, ורק מקידוש הלבנה פטורים הם. (מובא לפי "סאן פראנציסקו כרוניקל" מיום 19 בינואר 1959 — זמן הגון לפני שנחת אדם על הירח).

אפשר לציין כאן, בהמשך לעיקר דברינו ולמה שנאמר בהערה הקודמת, שאנשי החלל שחגו ראשוני גים סביב הירח קראו בקול את פרק א' בספר בראשית. המשמעות הטבועה בדבר הובהרה בתרועת נצחון במילים הראשונות שאמר גיל ארמסטרונג כשדרכה רגלו, רגל אדם ראשונה, על הירח, שזה "צעד גדול לאנושות". הדתיות הברורה שהולידה אמירות אלו אינה משנה את העובדה, שזה שירי-הלל לאדם יותר משהוא תהילה לאלוהים.

בקלות אם הופכים את הסדר — וכדין הופכים אותו — והאל האחד של המקרא נתפס כדבר שהאדם בראו, או ליתר דיוק: שהוגי דעות ישראליים קדומים בראוהו — בצלמו ובדמותו. לפיכך יש להבין את האמור בפרק א' בספר בראשית כגילוי של הכרה במעמדו היחיד במינו של האדם בסדר העולם, כפי שתפסו האדם עצמו. כך דרכו של מחבר הסיפור המקראי, להעמיד את קווי האופי של האדם, שהם חשובים ביותר בעיניו, בהפשטתם, במופרדותם, על דרך האפואיאוזה; אלו קוי האופי שמפרידים בין האדם לבין שאר העולם הטבעי והמו-חש<sup>7</sup>. תמצית התכונות שהופקה בדרך זה מן האדם — דין הוא שתעמוד מחוץ לסדר העולם; ואף על פי כן היא שולטת בו, על ידי האדם. ולפיכך לא נשארו לבו אלא שתי קטיגוריות של ממש בתוך עולם ההתנסות לאמיתו: האדם מזה, וכל שאר הבריאה שבטבע מזה.<sup>8</sup> הטבע מודגש בעוצמה מיוחדת בסדר מעשיו של האלוהים בבריאת העולם במתואר בפרק הראשון של ספר בראשית: התופעות שבארץ ובשמים, ובכלל זה כל שאר בעלי החיים, נבראים, ומקומם נקבע במעשי האלוהים, כדי ליצור סביבה מושלמת לאדם, המופיע אחרון, משל למלך, שצריך לדאוג לכל צורכי נוחותו ומגוריו מראש. מתוך פרספקטיבה זו ראוי לציין שאפילו השמש, הירח הכוכבים נועד להם תפקיד, להיות "לאותות ולמור עדים"<sup>9</sup>, ולימים ושנים, והיו למאורות ברקיע השמים

כוונה עצמה — ההתגלות למשה, שמות פרק ל"ג פסוק כ' ואילך. בשני המקומות ההקשר הוא תוצאה של נהייתו של העם כולו לעבודת אלוהים אחרים, שהם נראים יותר לעין ומוחשיים יותר — הבעל במלכים א' ועגל הזהב בספר שמות (אפשר שהם זהים ושכרוכות בהם מקבילות הקשר אחדות שמר-חיות אותנו מענייננו כאן). ההתגלויות האלו עלו איפוא כתשובה ישירה לבעית גופניותו ונראותו של האל. ההתגלות בסנה הבושר (שמות ג' פסוק ב' ואילך), אף שהיא מתרחשת באותו מקום עצמו (הר חורב או סיני), היא עניין אחר: זו התגלות ספונטאנית, ודבר אין לה ולבעית צורת האל. אין צריך לומר, שהתיאורים האנתרופומורפיים של אלוהי המקרא, המצויים במקומות אחרים במקרא, אינם סותרים בעצם את המושג.

לא מכבר ניסח את הדברים בבחירות ג'ורג' סטיינר, שהגדיר את המונותאיזם במילים "הגדלה טראנס-צנדנטאלית של דימויו העצמי של האדם" ("אנקאו-נטר", אבגוסט, 1969, עמוד 9). הגדרה זו ניתנה בהקשר של הצגת הפרתו והתנסותו של האני האני-דיוידואלי לעומת בני אדם אחרים, מתוך הדגשה מיוחדת של הגדרת האל את עצמו במילים "אֵלֵהִי אֲשֶׁר אֶת־יְהוָה" (שמות ג', פסוק י"ד). גישה זו קשורה במידה מסוימת למושג שלנו, אבל ההגדרה עצמה עשויה לבטא תחושה של רכיב אנושי שאין לבעלי חושים אחרים חלק בו, על דרך ההכללה והאוניקטיביזאציה.

דבר זה כבר הוא ברור ודאי למשל את דבריו של ג'. סקינר *Genesis* (International Commentary p. 32). "האמת היא, שדמותו [של האלוהים] היא המבחינה בין אדם לבין בעלי החיים והיא המוכה אותו בשלטון".

איני מבין איך אפשר לטעות כאן במשמעותה של המילה העברית "מועדים". אין כאן אלא ענין התגים

6

3

7

4

5

שלושת האזורים העיקריים של העולם הנראה והנתפס: העולם השממי, העולם האטמוספרי והשאל. המחשבה התיאולוגית המסופוטאמית, שבמרכזי תרבות שונים ושבדורות שונים, עסקה הרבה בסיסטמטיזציה של הפנ-תיאון, בקיבוצם ובהקבצתם של האלים למשפחות, לאיר-גוני חצר, ואף לאירגוני אחוזה גדולים, הכול לפי המשטר וההדגשים האידיאולוגיים שבאותו זמן ושבאותו מקום.<sup>9</sup>

הדבר הקבוע והחשוב, על פני כל ההיסטוריה התיאולו-גית הזאת, הוא שהמחשבה התיאולוגית לא הגיעה, בשום מקום ובשום זמן, לרעיון של אל אחד וכלי-כול, ואף לא לרעיון — אם נתבונן בדבר מצדו האחר — שסמכותו של איוה אל עיקרי אינה אלא סמכות "שאובה" שהיא מלכתחילה נחלתו של ריבון אלוהי עליון ויחיד. על-ידי נותו של אַגליל — הלקוחה מן התיאולוגיה של ניפור שהיתה השלטת בשומר בתחילת האלף השלישי לפני ספירת האומות — לא גררה השתלטות על תחום ריבון-נותו של איוה אל גדול אחר, ואפילו לא פגיעה של ממש בריבונות זו. עליונותו של אַגליל — וכן עליונותם של מרדוך בבבל ושל אשור באשור, שלא היו בעצם אלא גירסאות-משנה של תיאולוגיה זו לזמן אחר ולמקום אחר — היתה אמורה בהתייחסותו אל בני אדם יותר משהייתה אמורה בהתייחסותו לאלים אחרים. שהרי אַגליל היה התגלמות אישית של הכוחות החיוניים הטבעיים באותו חלק של הגיאוגרפיה הקוסמית — מפני הארץ ועד לגלגל הרקיע — שהוא החלק המשפיע השפעה בלתי אמצעית על רוחות האדם (וכל החי) כלומר על הדברים המקיימים את החיים, על הפרייון, על הצומח ועל כל התופעות הקשורות בהספקת מזון בשפע. אבל לגבי אלים אחרים, שלא כדוגמת יחסי הברורים עם האדם, אין עליונותו של אַגליל אלא עניין שבכבוד ולא עניין שבמהות. הוא עליון על אלים כגון אן, אינאנה, אוטו ונאנה<sup>10</sup> אבל לא הוא שנתן להם את תחומי שלטונם ולא הוא שיכול לקחתם מהם. דבר חשוב עוד יותר לענינו הוא, שלא היה בכוחה של התיאולוגיה

9 לעתים קרובות אפשר לראות בהתחלקותם ובהתקב-צותם של האלים במסופוטאמיה מעין "צופן", המ-תאר תמורות בגורלן המדיני והצבאי של הערים-המדינות והממלכות שהיו מה שאנו נוהגים לקרוא שומר ובבל. (הזמנים של אחדות מדינית מעטים היו לפי ערך, ועל פי רוב לא ארכו.) עניין חשוב יותר, שעוד גשוב אליו, הוא שמושג ה"אלוהות" אינו כרוך, במחשבה המסופוטאמית, במערכת תכו-נות ותארים אחידה. כיוצא בזה אין הפנתיאון סופי מבחינת המספר. כמעט כל תופעה צפויה ל"אילוה" בזמן כלשהו, ולפיכך עצם מושג הפנתיאון, כפי שאנו תופסים אותו, מטעה במידת מה. ואף על פי כן, מספר כוחות היסוד הנראים כשולטים בעולם קטן הוא. המחשבה התיאולוגית המסופוטאמית עוסקת במידה רבה בסיפור האלים הרבים ומשרתיהם משפ-חות משפחות וקבוצות קבוצות.

10 אן אנו הוא התגלמות אישית של אלוהות ושל הוד-מלכות. הוא טבוע בגלגל השמים ותחום עיסוקו רחוק ביותר מעסקי בני אדם. אינאנה (אישתר), האדירה באלות, היא התגלמות אישית של נשיית

מולוגיה המסופוטאמית, שעשוי להתאים למערכת המק-ראית שתיארנו זה עתה, ומייד עולה קושי לפני החוקר: אין פרשת דברים יחידה, מוסכמת ושיטתית, בעניין גקודת המבט הקוסמית המסופוטאמית. עצם העובדה שאנו מחפשים, ומקווים למצוא פרשה מעין זו, שתעלה בקויה הכלליים מתוך ספרות כתב היתדות, אינה מעידה אלא על האוריינטציה הקוסמית של המסתכל, כלומר: של עצמנו. ואילו העובדה, שאין בני מסופוטאמיה מזמנים לנו מן המוכן פרשה כזו, אינה למעשה אלא דבר המסתבר מכוח עצם התגובה הפלוראליסטית ורבת הממדים שהם הגיבו על נושאים שכאלו. כדי להעלות משהו הדומה ל"מערכת" קוסמולוגית לכידה מתוך מקורות שונים זה מזה ולעיתים "סותרים" זה את זה, השאובים ממקומות שונים בתוך "עולם כתב היתדות"<sup>8</sup>, מקורות שזמנם מקיף יותר מאלפיים שנה, צריך החוקר ליצור סינתזה משלו. וממש כשם שאין לנו מנוס מלהפש "סינתזה" כזו, כן יש בה בהכרח משום מעשה אונס לגבי העדויות המסופוטאמיות. מלבד הדילמה הזו, יש עוד קושי: הדברים המפורשים שנוגעים לקוסמולוגיה המסופוטאמית, הם על פי רוב מרומזים או לאקוגיים, מתוך שאינם מכוונים לעניין שאנו מתרכזים בו; הם נאמרים לצורך אפספוזיטיבי אחר, או שהם ארוגים בתוך איוה טפסט מגי או פולחני, שיש לו תכלית טקסית מיוחדת ובלתי אמצעית. לא נגסה כאן אלא להגיע לידי כמה הכללות על הקוסמולוגיה המסופוטאמית, בהיקפה הרחב ביותר לצורך התכלית שלפנינו. מודים אנו, שלא יהיה בכך אלא משום סברות והיקשים משלנו; אבל לכל הפחות מותר לנו להעז ולדמות לעצמנו, שאילו היינו מקימים לתחיה הוגה מסופוטאמי קדום הוא לא היה כופר בהן מניה וביה.

אם אפשר למצות את העיקרון הפוליתיאיסטי מתוך שפעם וגיוונם של המקורות המיתולוגיים שהגיעו אלינו, אפשר להגדירו כך: תפיסת העולם כדבר שמקיימים אותו ושולטים בו כוחות רבים, שאינם תלויים זה בזה, ונבחניה עקרונית אפשר שאין סוף למספרם. כמה מהם נתפסים כבעלי סמכות נבחלאת גדולות של העולם הנראה לעין וכבעלי השפעה על גורל בני האדם בכל אתר, ואחרים אין להם אלא "פיקוח" מוגבל בתחום צר (לאו דווקא תחום טריטוריאלי) ויש להם משמעות לגבי שטחים מסויימים וקבוצות בני אדם מסויימות. אך הצד השווה שבהם שכולם, ביסודו של דבר, דמויי-אדם, צורתם אנתרופומרפית. אבל האלים העיקריים באמת — מספרם קטן; ואין משום הפתעה בדבר, שתחומי שלטונם, או התחומים שהם מזוהים עמם, מרכיבים הם את

8 משתמשים לעיתים קרובות במושג זה כדי להסביר את המרחב הטריטוריאלי מאסיה הקטנה והחוף הסורי במערב ועד לחלקה המערבי של איראן במזרח. בכל השטח הזה השתמשו במשך תקופות ארוכות בשיטת כתב היתדות הבבלית, ומבחינה זו הייתה שם השפעה של מסורת התרבות של מולדת כתב היתדות בבבל ובשומר שבאזור השפך של עמק הפרת והחידקל.

יציבות בפני סכנת האנרכיה, אף האלים כן: הם, שמכל הבחינות האחרות הם כוחות אבטונומיים בעולם, מאורגנים כמין ממלכת אלים, הגודרת בעד כוחות האופל של התהוה. עצם המילה "קוסמוס" תוראתה התבנית, שנוצרה בראשית הזמן המיתולוגי בשעה שהושם קץ לשלטונו של התהוה הקדמון.<sup>12</sup> אבל עצם השימוש בחברת בני אדם כמתכונת, הביאה את מושג ה"גוף המדיני" של האלים לידי אנאלוגיה נוספת, גורה שווה בין היחיד שבאדם והיחיד שבאלים: האלים עלולים לכל חולשות האדם ומגבלותיו. מגבלת האדם היחידה שהאלים פטורים ממנה היא התמותה.<sup>13</sup> האל המסופוטאמי לא היה למעשה אלא מעין "אדם עליון", במלוא מובן המילה ממש. התפיסה האנתרופומורפית של האל במסופוטאמיה חיזקה את המגבלות, שכבר הן נובעות מעצם זיהויו של אל מסוים עם תחומו המוגדר בעולם האובייקטיבי. הדבר טונומיה של האל בתוך תחומו, או של האלה בתחומה,

12. ראוי לציין כאן, שלא התוהוים שבמסופוטאמיה ולא מקביליהם שבמקרא לא יכלו להעלות באמת על דעתם עולם של תהויובותו גמור. כוחות הרשע, שקדמו לבריאה, נראו כמין חבר התגלמות אישיות (או כיוצא בזה), שפעלו בעצה אחת ולתכלית אחת. ב"אנומא אֶלִיש", תיהמת מנהיגה את כוחות השאול שלה בצורה סדורה פחות או יותר נגד כוחות הטוב של הקוסמוס ומרדוך בראשם. כל המעמד כולו אף מעתיק מלחמות והתנגשויות בשדות-קרב ארציים, בין מדינות ובין עמים, לרמה קוסמית. הקרב שב"אנומא אֶלִיש" הוא מעבר למקום ולזמן, אבל יש בספרות המסופוטאמית גם התנגשויות מיתולוגיות אחרות בין יצורים על-אנושיים, שאפשר לקבוע קשר, בטוח פחות או יותר, בינם לבין מאב-קים היסטוריים בין בני אדם.

לאמתו של דבר יש כאן לפנינו עוד עדות לכך שהמות האנושי, בלי שים לב לתרבות שעיצבה את אורח תפיסותיו, עדיין הוא מכשיר שכלי: הוא דוחה דחייה אבטונומית את רעיון המקריות, שואה וזמזול רע צריך שיהיו תוצאה של קשרי-קשרים: יש חובה להניח תכלית וצריך להיות לה מקום ברור; צריך לקבוע על ידי אמצעים שאנו רואים בהם אמצעים ראציונאליים, כגון עיקוב אחר פעולתו של מקור מוחשי, שאפשר לאמת אותו, או על ידי אמצעים "אי-ראציונאליים" כגון שמאשימים בדבר קוסמים שהם בני אדם או שהם פרי המיון או אף צבא שדים. ואולם בעיני המסופוטאמיים, וכן בעיני עמים אחרים, כולם "ממשיים".

13. ובכל זאת אלים מסוימים נהרגים בהקשרים מוגדרים. בייחוד הדברים אמורים באלהיות "רעות" שוחרות-רע. ב"אנומא אֶלִיש" מרדוך מוציא להורג את קינגו, "המפקד העליון" של צבא הדמונים של תיהמת, והאדם הראשון נברא מדמו. וכאן יש הד לסיפור הבריאה הקדום ביותר, באפוס של אטרא-האסיס, ושם נהרג לתכלית זו אחד האלים המורדים (אולי מחולל המרד) שהוא מסרב לעסוק בעבודת כפיים קשה למען האלים הגדולים, ומאיים עליהם במלתמה. ואף אין להביא כאן בחשבון את מקרהו המיוחד של דמוזי (תמוז) שהוא "מת ושב לתחיה" בכל שנה, והדבר קשור קשר אמיץ עם עונות השנה. מלבד זה אין האלים מתים; הם בני אלמוות. המסופוטאמיים עצמם אומרים כן במודגש.

הגיפורית לעקור מן השרש — ואף אין ראייה לדבר שהיה איזה ניסיון שהוא לעשות כן — את התיאולוגיה הקודמת וה"יריבה" של אֶרֶדו, שבה היה אֶנְקִי האל העליון. אֶנְקִי (בספרות השמית המאוחרת יותר אֶא) נשאר כל הזמן בלתי תלוי לגמרי באֶנְלִיל. הוא היה מקור כל אומניות הציויליזאציה ומקור החוכמה בכלל, אב־טיפוס של אל פרומיתאי, שטרונו של האדם ודוברו. בדמות זו נשאר בידו הכוח אף להעביר רוע גזירתו של אֶנְלִיל, להאביד את מין האדם, בימי המבול: הוא שהוהיר את אטראהאסיס (שאהר כך ניתן לו עוד שם, אודנפישתים) — קודמו המסופוטאמי של גוח — מפני השואה המתקרבת, שנתן לו הוראות מפורטות איך להימלט מן הגורל האורב לשאר בני אדם.

בקיצור, אלי מסופוטאמיה לא היו תלויים זה בזה, אבל סמכותם וכוחם היו מוגבלים. ובתוך ההקשר של קוסמו-גוניה מסוימת, כאשר מעלים את אחד לאל עליון, והוא החולק את ממלכות הקוסמוס לשאר בני הפנתיאון — כן עשה מרדוך באנומא אֶלִיש" הקרוי "אפוס הבריאה הבבלי" — אפשר להבין את הענין בעיקר כהשתקפות של מציאות מדינית מקומית של אותו הזמן, מציאות שהועברה — כנראה במתכוון — למישור קוסמי. אין להעלות מכן גילוי אמתי של מעמקי הגורמים הקבועים בקוסמולוגיה המסופוטאמית, כלומר בענין תפיסתה את טבע האל ובדבר יחסי הגומלין הקבועים שבין האלים הגדולים. שכן יש להבין עובדת יסוד: מהותו ויחידותו של כל אל נתון אינם נתפסים ואינם יכולים להיתפס במפורד מן התחום — חלק מעולם הטבע או איזה מוסד תרבות יציר האדם — שנתון בשליטתו של אותו אל. מה התחומים הללו אבטונומיים, אף על פי שיש ביניהם יחסי גומלין, אף האלים כן, שהרי הם מגלמים אותם באישיותם. למעשה, עצם הווייתו של האל שוות-שם עם התופעות שהוא "שולט" בהן, ואפשר לזהותו עמהן. תכונה זו היא, כמובן, הדבר המפריד העיקרי בין ה"אימא-גנטיות" האופיינית לאל המסופוטאמי לבין ה"טראנס-צנדנטיות" האופיינית לאלוהי המקרא.

אבל אף על פי שהאלים המסופוטאמיים העיקריים עצמאיים הם, אל אל בתחומו, בכל זאת הם פועלים במשותף, אף שלא תמיד בהתאמה גמורה. התלות הה"דדית, או יחסי הגומלין, שבין האלים, שנרמזה קודם, הוגדרה פעם בהצלחה בכמין "שילוב רצונות"<sup>11</sup> ושילוב זה בא על השלמתו בתפיסה שראתה את הקוסמוס כמין מדינה. מה הסביבה הארצית, וחברת האדם עצמה, מאורגנת כמין גוף ממלכתי, שמבטיח (או שצריך להבטיח)

מבחינת האישות, כלומר משיכה מינית ולא דווקא לידה ואימהות. אוטו או שמש הוא התגלמות אישית של השמש ואילו נאגה או סואו (אחר כך: סיו) — של הירח.

11. ראה דבריו של ת. יעקובסן "Before Philosophy", Ed. & H. A. Frankfurt (Penguin Books, 1949, p. 139. ערכו ה. ו. א. פראנקפורט, הוצאת פנגוויין, 1949, עמוד 139 ואילך מצוי בתרגום עברי).

לשפר את מנת-חלקם<sup>14</sup>. הפנייה למגיה תלויה לעיתים קרובות בהנחה שאינה מפורשת, שתשומת ליבם של האלים מרוכזת תדיר במקום אחר, ולא במין האנושי, ואילו האדם חייב להישען על כוח בלתי אישי אבל מהימן יותר, כוח המגיה, כדי לקדם את ענייניו. אדם יכול איפוא להשיג בדרך זו מידת מה של שליטה בגורלו, בדרך שהאלים — לכל הפחות מבחינה עקרונית — ממלאים בה תפקיד סביל לכל היותר, או שלא איכפת להם כלל. לכל היותר, המין האנושי יכול למשוך את תשומת ליבם של האלים מזמן לזמן; על פי רוב הוא יורא חייב לדאוג לעצמו<sup>15</sup>.

ענין אחר, בשעה שמדובר בעונש. הטאו של אדם היה גורר בהכרח גמול אלוהי, ובאמת לא נרחיק מן הדיוק אם נאמר, שבעיקרו של דבר תשומת ליבם של האלים נמשכת אל האדם בהקשר של חטא<sup>16</sup>. ודאי שאין כאן אלא נוסח אחר לאמת מובנת מאליה, שחשו בה חברות רבות; "שכר מצווה — מצווה". זה כלל גדול, שהגני סיון מאשר אותו אישורים רבים. הכלל המשלים — ובדרך כלל אין הוגים אותו בפה — הוא ששכר החטא בא בצורה מוחשת יותר ומכוח בית-דין שאינו נדיב כל כך. המסופוטאמים כמעט שלא היו מצפים מידי אלהים יותר ממה שלמדו ממסיונים, שאפשר לצפות מידי בני אדם שכמותם. כמעט שלא ראו מגרעת של ממש בכל שאליהם אנושיים כל-כך ובאותה שעה מרוחקים כל כך — ואין הפרדוס קיים כאן אלא לכאורה. התכם ידע שלא ללכת בגדולות, ולהתלבט בזהירות ובשקט בתוך יוון החיים, כשהוא נעזר מפקידה לפקידה במכשף או חזונית-העתידות, אבל במידת האפשר הוא משתדל שלא למשוך את תשומת ליבם של האלים<sup>17</sup>.

והיפוכו באל שבמקרא: הוא מעבר לעולם ההתנסות, אבל הוא נחשב לכל-יכול בתוכו, והדם הוא מרכזה — או אף מוקדה הבלבדי — של תשומת ליבו. שלא כאלים שבמסופוטאמיה, אין מי שישווה לו; לפיכך אין לו צורך לשים עין על "מה שנעשה מאחורי גבו". הוא בן-חורין לרכו את כל תשומת ליבו בענייניו של האדם,

ממצוקתו הרגילה של היחיד החלש, המחפש דרך אל אדירי עולם ומבקש את עזרתם — הוא עדות מספקת ל"פער התקשורת" בין האלים הגדולים לבין האדם. שוב, ברור כאן הניגוד בין היחסים בין האל לבין האדם שבמקרא לבין המצוי במסופוטאמיה.

16 ההשאלה המיתולוגית הרגילה, המתארת יחס זה, הוא שבני האדם מקימים רעש המפריע את שנתם של האלים.

17 מתאים כאן תיאורו של אופנהיים, שהאקלים הדתי במסופוטאמיה הוא "פושר" (אופנהיים, שם, עמוד 176). המרחק שבין הדבר הזה לבין האקלים המקרי אי ברור כל כך, עד שאין טעם להסבירו. ובכל זאת יש חשש של אי-הבנה. אדישותם הדתית של האוכלוסים נוגעת לפולחן הפורמאלי בלבד. זה דבר שעסקו בו כוהנים הרשמיים והמלך. יש עדויות רבות מכל הזמנים שהדבר נחשב למצווה לגבי סתם אדם, שאינו כוהן, להביא משאת למקדש בהודמנויות ראויות, ואפשר להגיש שנעשה הדבר לפי דרגתו ועשרו של כל אדם.

פירושה היה, שבדרך כלל — כלומר כגוף מדיני — לא יכלו האלים, אל אל לעצמו וכולם ביחד, לשלוט בעולם כולו שלטון רבוני מוחלט. התפיסה המערבית, המעוגנת במקרא, ראתה בכך תפיסת אלוהות מוגבלת ואפילו "פגומה". אבל מדובר כאן בדרך תפיסה קוסמית בלתי אמצעית, ולא בבחירה מודעת בין אפשרויות שונות, ומכאן שיש לכל הפחות משום חוסר-טעם להחיל על קטיגוריה מחשבתית זו ערכים נורמטיביים; ואף יש יתרונות לתפיסה המסופוטאמית של אל. ודאי שהאלים אנושיים עד למאוד. ומתוך שהם מוגבלים, או שאינם יכולים להגשים את עצמם עד הסוף כאישים אינדיבידואליים, אין בידם להתרכז לחלוטין בענייניו של המין האנושי; שיווי המשקל הקוסמי דורש ש"ישומו עין", קודם-כל, זה על זה. אפשר לעורר את תשומת ליבם הזאהדת של האלים על ידי תחנוני אדם, הכול לפי הנסיבות, אבל אין תחנונים מבטיחים היענות. לפיכך — כלומר, מתוך שאין בהם ידיעת הכול, ולעיתים קרובות האלים עוסקים בעניינים שאינם נוגעים למין האנושי — אפשר לפתות את האלים ואף להערים עליהם. ועל כל אלה, אדם יכול להשפיע על מנת-חלקו לטובתו, על ידי פנייה למגיה. המגיה מיוסדת על אמונה, שיש כוח מגולם בדברים, וכן במלים ובצלילים, בנפרד ובמצורף, רף, מעבר להשפעתם של אלו בשימוש חברתי רגיל. כוח זה נטראלי הוא (מבחינת האדם) בין טוב לרע. כל מי שמסוגל לזה, בין אדם ובין אל, יכול להיעזר בכך לטובתו. אפשר להעלות כוח זה בעזרת הכוחות המגולמים באישיות שמקורם בעולם התוהו, ממש כשם שאפשר להשתמש לשם כך באלו הקוסמוס. האמונה בתועלת שבמגיה מחייבת שגניח מראש שיש בעולם מקור כוח, צורת אנרגיה, שהמסוגל לכך יכול לרתמו לטוב ולרע. אין זה חלק מן העולם הנברא. זה היש הקדמון לאמתו. אפשר להעלות בכוחות השאלו ובכוחות אלי הקוסמוס. כך, בפרשיות הפתיחה של "אנומא צ'ליש" שני הכוחות היריבים — כוחות התוהו במנהיגותה של תיהמת וכוחות הקוסמוס בראשותו של מרדוך — משת"משים בנוסחאות מגיות במערכה שהביאה לידי כריאת עולם סדור נצחוני של מרדוך מובטח מתוך עדיפות בית הנשק המגי שלו לעומת מה שעמד לרשותה של תיהמת. אותו מקור אנרגיה עצמו ניתן לניצול גם בידי אדם, על ידי בעלי מקצוע שהם מיומנים בשימוש, כדי

14 הטכניקה הדרושה כדי שתועיל המגיה היא אומנות שאין בינה לבין אומנויות אחרות ולא כלום אלא שהיא כרוכה במידע סודי ברמה גבוהה יותר. אָנְקִי (אָ), "גיבור התרבות" המסופוטאמי, שאמרנו עליו קודם שהוא פרומת'יאוס המסופוטאמי, הוא האל שמייחסים לו את המצאת הטכניקה וההשבעות הכרוכות במגיה.

15 בעניין האמונה באלו בניינים וב"מלאכי מגן" במסופוטאמיה, ראה א. ל. אופנהיים A.L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, (Chicago 1964). מה שצריך להדגיש כאן הוא, שהאלים העיקריים לעולם אינם מקבלים עליהם תפקיד זה. ובעצם, הצורך במתווכים אלוהיים שכאלו — שנובע ברור

מיסודו ממערכת הטבע, ובפרט — מכל שאר היצורים בני תמותה. ואף אין ספק, שבכל הדורות נאבק "הומו סאפיינס" עם החידה "מה אנוש"; וכמעט אחת היא, אם מציגים את השאלה ישירות ומשיבים עליה ישירות או שהיא נשאלת דמומה, והתשובות באות בדרכי עקיפין. כמעט שאין גוומה בדבר, אם נגדיר מבחינה זו "תרבות" (זולת תרבות חומרית) כמצבור נכסי הרוח שצברה חברה אנשים מוגדרת, במשך הזמן, כדי להשיב על חידה זו ממש. בדרך כלל, במהלך מציאת התשובה המיוחדת על השאלה האוניברסאלית הזאת, יסוד התרבות דעה משתעבד ליסוד החברתי וטובע בו. ואף על פי כן, התמוגגותם של השניים והמתחים שבינם, בתוך איוו קוסמולוגיה שהיא, מעידים על שוני ביתסי שני הכוחות. מיווגם המושלם של שני הכוחות הוא שנותן לכל מערכת את אופיה המיוחד. על צד האמת אפשר לאפיין את הקוסמולוגיה של איוו חברה שהיא כמין "מיסוד התודעה".

תשובת המקרה לדילמה הזו ברורה היא: הגוף החברתי נתפס כמין התפשטות מוגדלת של היחיד. התודעה היא הממלאת את התפקיד המכריע, הן ביצירת דמות החברה בעיני האדם והן ביצירת דמות העולם שמחוצה לו בעיניו. העולם הוא דבר שמתנסים בו, ובמידה רבה אף מתארים אותו, מתוך פרספקטיבה של גוף ראשון. האל המקראי מדבר, מצווה ומתבטא בפנייה ישירה ובלשון ברורה. ההתגלות היא, בסופו של חשבון, התגלות עצמית. הנביאים, החל במשה רבנו, מבינים את תפקידם אל נכון: תפקיד של מיצוע. הם הצינור לתקשורת בין כמה וכמה "אניי"ם של יחידים לבין ה"אני" שלבש מימד אוניברסאלי. כישוריהם המיוחדים, המביאים דילים אותם מבני זמנם. הם חזון וכוח הביטוי. הם שמבטאים את היחיד האילם כמעט, והצמא להכרה בערכו ולביטוי. במחיר דיוכו של המיוחד ושל האופייני, ניתן ליחיד ביטוי עצמי על ידי ההכללה החיצונית של החברה ושל האומה; ניתנה לו הכרה בערך עצמו על ידי אלוהים, שהוא היטל של עצמו על דרך ה"חיצון". מתוך הפרספקטיבה של ה"אני" המקרי, אפשר לתאר את הגיאוגרפיה הקוסמית כעשויה מעגלים קונצנטריים, המחברים על ידי כוח הקורן מן האני החוצה, ואיווגם נשמר על ידי השתקפותו החוזרת של אותו הכוח עצמו. אלוהי המקרא הוא המעגל החיצוני ביותר והרחב ביותר במערכת זו; הוא מקיף את כל האחרים ומתפשט עד אין סוף. בסיכומו של דבר, האל המקראי הוא צלמו של אדם מוגדל עד אין סוף.

ואילו הקוסמולוגיה המסופוטאמית ביקשה להתיר את המתח שבין התודעה לבין החברה על ידי שיקוע האני בחברה ועל ידי סיגול תופעת האדם כולה — כל אדם לעצמו וכולם ביחד — לעולם החיצוני והאובייקטיבי שבטבע. המחשבה המסופוטאמית הערכית רחוקה מלראות את האדם בחזקת גרעינה או מוקדה; העולם הוא בעיניה ישות סדורה — קוסמוס — בלי שום קשר עם מציאות האדם. ואף על פי שיש במחשבה המסו-

הוא פוקח עין על התנהגותו כל הזמן ותמיד הוא דואג לרווחתו, בפרט ובכלל. האל שבמקרא "אחר לגמרי" הוא, מבחינה שעומדת בניגוד חריף עם השוני שבין האל המסופוטאמי לבין האדם. לא די שאין לו דמות הגוף, אין זהות בינו לבין איוו כוח גשמי או נראה שבטבע, ואף אין האל טבוע בתוך כוח שכוה. אבל, ושוב בסתירה לאלים המסופוטאמיים, עצם נוכחותו, ואפשרות הגישה הבלתיאמצעית אליו מצד האדם מהותיות לעצם המושג. מושג זה מובן יותר בשעה שתופסים, שאלוהי המקרא הוא בסופו של דבר "חיצון" של התודעה המוסרית. האל שבמקרא הוא האידיאל המוסרי של האדם, על דרך האיוו והאילוה. השגת האידיאל הזה — בהבדל מן ההזדהות עמו — גמנעת מן המין האנושי, ולא כל כך מחמת המגבלות הגלומות בגשמיותו של האדם, אלא מחמת המכשולים שנובעים ממצב הכרחי לא פחות, ממצבו של האדם כיצור חברתי. על צד האמת, אין הגורם המוסרי בא בחשבון אלא בצירוף עם ההכרה ש"יש כאן עוד משהו". הכרה מוסרית, תודעת מגבלות תיו של הפרט, מתחילה כבריאת חוה. היא עולה על הבימה — וראוי לזכור שנבראה חוה מתוך דאגתו של האלוהים, ולא מתוך היענות לצורך מודע של אדם — ומייד היא נותנת לאדם הן קונפליקט והן תנחומים; דילמה זו היא, כמובן, לב ליבה של פרשת גן העדן; והו"ל ידעו לדרוש אותה מתוך עצם המילים המתארות את בריאת חוה (בראשית ב' פסוק י"ח)<sup>18</sup>. אלוהי המקרא הוא איוו בגדר אפסטראפולאציה של שאיפת היחיד, בהתפשטות האישיות ואף על פי כן אישית מאוד, כדי להיטיב להשיג הכרה בערך, על ידי מיווג האני האני-דיוידואלי בתוך האידיאל הכללי והחברתי. מה שאין לאלוהי המקרא דמות הגוף, זה תנאי הכרחי להכרת ערך שכוה. ואם פרדוכס יש בדבר, שהאלוהים "אחר לגמרי" ובתוך כך הוא בלתי אמצעי ואישי כל כך, הרי אין פרדוכס זה מופרך יותר מאשר צירוף תכונות אנושיות עם ריחוק, שהוא מטבעם של אלי מסופוטאמיה.

#### תודעה וחברה

אבל עוד עלינו להעמיק ולהתחקות על המקורות הראשונים לסתירה שבין תפיסת האל המסופוטאמית המקראית. כבר נגענו בשני יסודות ראשוניים שמהם מורכבים שני הצירופים: תודעה וחברה. שניהם בשר מברשו של "טבע" האדם ועל צד האמת הם אף מגדירים אותו, עד כמה ש"הומו סאפיינס" חש שהוא "שונה"

18 דברי אלוהים שנבראה חוה כדי להיות "עור כנגדו" לאדם נתפרשו מתוך שחוקימילים על הוראת המילה "כנגדו": "זכה — עור, לא זכה כנגדו, להילחם." (רש"י). ראייה חודרת יותר אפשר למצוא במדרש "אשר עשה את האדם ישר" — ישר היה, שנאמר: "והן האדם היה כאחד ממנו" — כאחד ממלאכי השרת; וכיוון שנעשו שניים — "המה ביקשו חישובות רבים." (בראשית רבה כ', מובא על פי "ספר האגדה" לביאליק — רבניצקי, סימן פ"ג).



יש הד לדבר בפיסקה בדבר בריאת האדם ב"אֶנוֹמָא אֵלִישׁ" שנכתב כנראה כעבור אלף שנים בערך. בגירסה זו נאמר בפירושו, שההישג אינו רגיל. זו גולת הכותרת של מעשי מרדוך, שהפך אותה לקוסמוס. המספר מתפ" על ואומר "מעשה ידיו זה נעלה מבינה"<sup>22</sup>. רק לאחר מעשה מכירה אסיפת האלים שגאולתם באה וסוף כל סוף הם "בני חורין". אבל השיבותו החינונית של האדם בתחום הארצי מודגשת אף מכוח העובדה, שבריאת האדם היא הפרט היחיד ממעשי היצירה על פני האדמה שהטכסט מספר עליו, שלא כפרק א' בבראשית. כל שאר סיפורי הבריאה שב"אֶנוֹמָא אֵלִישׁ" עוסקים אך ורק בתופעות קוסמוגרפיות: השמים והשואל, הגיאוגרפיה של הרקיע, תופעות המטאורולוגיה והאטמוספירה וכן בריאת הנהרות, הפרת והחידקל, שהם כמובן, מבחינה מסופוטאמית, מיסודי עולם ממש כמו השמים.<sup>23</sup>

לפיכך ברור שהתשובה המסופוטמית על השאלה "מה אנוש?" היא תשובה מסוערת ואמביואלנטית. לא היה

פוטאמית גירסאות שונות לגבי השאלה איך נוצר האדם ובאילו נסיבות, יש בה הערכה אחידה לגבי מקומו במערכת הקוסמית: מקומו של האדם במערכת דבר שני במעלה הוא. על צד האמת, ואף על פי שהדבר נראה מוזר, הבריאה הארצית, ובמרכזה הערים הגדולות שומר ובבל, מתוארת כעבודה מוגמרת קודם שהופיע האדם. האלים עצמם בכוח ידם — בין שהיו צמיתים נאנקים תחת עולם של האלים הגדולים המושלים בהם<sup>19</sup> ובין שהיו חצרניהם החנפים<sup>20</sup> — הם שבנו את הערים, הם שחפרו את הנהרות ואת התעלות שבדרום מסופו-טאמיה. ולא נברא האדם אלא כדי להקל על האלים המדוכאים האלו: טעם קיומו של האדם כמעט שאינו אלא "לדאוג לאלים ולהביא להם מזונם" וכן לעשות את העבודות הקשות יותר, שדרושות כדי לקיים את האיוון הקוסמי. הניסוח הסופי בענין בריאת האדם, כפי שנרשם בלוח השישי של "אֶנוֹמָא אֵלִישׁ", נאמר בו ברור לשם מה השיג מרדוך את גולת הכותרת של הישגי:

יושת עליו (על האדם) לשרת את האלים למען ידעו (האלים) שלום וכה ישונה אורח חיי האלים

בכל הספרות הקוסמולוגית המסופוטאמית אין אף רמז, לא בפירושו ולא מכללא, שנועד האדם לשלט בטבע, וזה ייעוד שהפרק הראשון בבראשית מדגיש אותו וחוזר עליו. ולא שוילולו ההוגים המסופוטאמיים במקומו של האדם במערך הקוסמי או שלא העריכו את יחידותו בתוך סדרי הטבע הנראים לעין. נהפוך הוא: הם ידעו זאת יפה מאוד ולפחות מקצת מחשבתם בענין זה העלתה הנחה, שיש לו לאדם חלק ונחלה במהותה המוחשת של האלוהות. בניסוח הברור ביותר. באפוס הבבלי הקדום של אטראהאסיס נוצר באמת האב-טיפוס האנושי, מעשה ידיו של האל אֶנְקִי, מתוך חומר שנתערב בו בשרו ודמו של אל שנשחט לשם כך.<sup>21</sup>

19 כך התפיסה באפוס הבבלי העתיק של אטראהאסיס. האלים העבדים, עברו עליהם, לפי התאור, ארבעים שנות עבודה פרך. המהדורה המקובלת של היצירה היא מהדורת ו. ג. למברט וא. ר. מיליארד: W. G. Lambert & A. R. Millard: "Atrahasis: The Babylonian Story of the Flood" Oxford 1969, p. 43 etc.

20 כך הנושא חוזר ועולה בלוח השישי של "אֶנוֹמָא אֵלִישׁ". כאן צבא האלים יוצא לבנות את אשגילה, קרית ההיכלות העיקרית של בבל, מתוך הבעת תודה ספוטאנית למנהיגו ההירואי מרדוך, שהכריע בעצם ידיו את צבא של תיהמת. הם משלימים את המלאכה בשנה אחת. התרגום החדש ביותר של "אֶנוֹמָא אֵלִישׁ", לצרפתית, הוא תרגומו של ר. לאבא R. Labat, "Les Religions du Proche-orient" (1970) p. 36.

21 התיאור המפורט ביותר על בריאת העולם נמצא באטראהאסיס א' 190 ואילך (בתרגום שהוזכר לעיל, עמוד 57 ואילך). כאן האלה-האם באבטיפוס (מינטו: מאמי) היא הצרה את הצורה לפי הוראותיו של אֶנְקִי. יש שם קשיי פירוש רבים שאין כאן המקום להרחיב, עיקרם בשאלת הקריאה הנכונה של שם

האל שנהרג, ובשאלת התכונות המיוחדות, או הסיבה המיוחדת, שגרמו לו לאל זה שייבחר לתכלית זו, וכן בשאלת התכונות המיוחדות שרכש האדם, להבדיל מכל שאר היצורים החיים, מתוך שאל האדם "התערבו יחד בחומר" (שורות 212 — 213). ראה בינתיים (מלבד הערות המהדירים) את דברי ו. ל. מוראן במאמרו "בריאת האדם באטראהאסיס א' Bulletin of the American School of Oriental Research No. 200 (1970). pp 48 — 56. הרעיון שהיה צורך להרוג אל כדי לברוא את האדם אין לו בינתיים סימוכים במקורות שומריים, ואפשר — זו השערתה של מרת ט. פרימר בעבר — דה שעדיין לא נתפרסמה — שהובא הרעיון למסופוטאמיה ממקורות מערביים בראשית האלף השני לפני ספירת האומות. הטכסטים מכל האומות מאוחדים בכל זאת בדבר אחד: מעמדו המשוועבד של האדם במערכת הקוסמית, ואחת היא איך נברא. בעניין מקורות שאלו ראה בספרו של א. היידל, A. Heidel, The Babylonian Genesis, Chicago 1951, p. 16 ff.

22 כלומר שהיצירה היתה מופלאה מבינת אדם ואפילו מבינת שאר האלים.

23 מקור הצומח ושאר מיני החיים, וכן מקורן של תופעות אחרות שעל פני האדמה, הם דבר שהקוסמו-לוגיה המסופוטאמית מתעלמת ממנו לגמרי. מטפ-לים בנושא אך ורק בהקשר של סיפורים אֵלִישׁ לוגיים מדעת וביצירות דומות, שהן שייכות לסוג "ספרות החכמה". לעתים קרובות אין הדברים עומים דינם בפני עצמם, ואינם אלא מבוא למישרמים מגיים ופולחניים שנועדו לשימוש מעשי. כאן הרקע הקוסמולוגי משני לגמרי, ואינו מבוא אלא כדי לזהות בפירושו — עם שושלת יוחסין כביכול — את התופעות שהן עיקר הטכסט. ראה למשל פתיחת ההשבעה הכרוכה בקידושם החוזר של היכלות, ששם העיקר סובב על לבנים ועל עשיית לבנים, שזה הרכיב העיקרי בבנייה; דוגמה אחרת התולעת וכאב השיניים; עם הרקע הקוסמולוגי המניח כי התולעת הגורמת לכאב שיניים נצטוותה מבראשית לקבוע את משכנה בשיני האדם ובלסתותיו. שני הדברים תורגמו ב"בראשית" של בבל" שהוכרנו לעיל (עמודים 61 ואילך ו72 ואילך).

לפיכך נברא האדם יחידי ללמדך, שכל המא-  
 בד נפש אחת מעלה עליו הכתוב כאילו איבד  
 עולם מלא... ולהגיד גדולתו של הקדוש ברוך  
 הוא, שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד,  
 כולן דומין זה לזה, ומלך מלכי המלכים, הקדוש  
 ברוך הוא, טבע כל אדם בחותמו של האדם  
 הראשון, ואין אחד מהו דומה לחברו. לפיכך כל  
 אחד ואחד חייב לומר: "בשכילי נברא העולם".  
 (הדגשת המעתיק)<sup>25</sup>.

כל הדברים הללו הם חלק מאזוהרה שמשמיעים  
 באוני עדים שבאים להעיד על אשמתו של אדם  
 בדיני נפשות. הכוונה כאן להטיל אימה על העדים  
 ("מאימימין") וללמדם מה חמורה אחריותם, שמא יביאו  
 על עצמם שיהיו דמים תלויים בהם, על שהביאו לידי  
 מיתת בית דין אדם, שאפשר שהוא זכאי. זה סיכום  
 חריף של האמור בפרק א' בספר בראשית והוא מלמד  
 כיצד העלו יסוד מוסד זה בקוסמולוגיה המקראית,  
 העלאת ישרה וצפקטיבית, בהקשר משפטי — כמובן,  
 היפותטי — בשעה שחיי אדם מוטלים בכף ואפילו  
 החברה כולה היא המעמידה את היחיד למשפט בדיני  
 נפשות. ספק אם יש לך הצהרה נמרצת מוז ורהוטה  
 מוז בדבר ראיית העולם האנתרופוצנטרית, בין במקרא  
 ובין בספרות שלאחריו. ובתוך כך מגולם כאן עקרון  
 היסוד שבכל הקוסמולוגיה המערבית, אף שהניסוח  
 תמים מדי לטעמו של די דורנו. אזוהרה של המשנה,  
 שהבאנו כאן, מאשרת בן והותר מה שאמרנו קודם,  
 ממרחק של אלפים שנה. עיקרה, והמסקנות העולות  
 ממנה מצד המיון, סותרים תכלית סתירה את אופן  
 החשיבה ואת מערכת הקטיגוריות האופיינית להתנסות  
 המסופוטאמית לגבי ה"אני" ולגבי העולם החיצון.

כבר אמרנו בראשית דברינו, שהבא למוד את תופעותיה  
 של ציויליזאציה זרה צריך שיתן דעתו על מסגרת  
 הקטיגוריות הרחבה שתוכנה התופעות מתגלות, גורה  
 שמא ייתפס להערכתן מבחינת מערכת הקטיגוריות שלו  
 עצמו. הסכנה חריפה שבעתיים לגבי תרבות מסופוטאמיה  
 הקדומה, מכוח העובדה, שעל פני כל שנות קיומה  
 עמדה התרבות המקראית בקשר מוחש עם התרבות  
 שקדמה לה במזרח, קשר שהיה חשוב יותר, מבחינה  
 רוחנית ומוסדית, מהשפעתם של מאבקים צבאיים ומדי-  
 גיים שנתחדשו מפעם לפעם. מתוך המגעים הנמשכים  
 האלו, שהם תרבותיים בעיקרם — ושאינן שום ספק  
 בממשותם אפילו בשעה ששוב אין לנו עדות על דרכי  
 המסירה — מתייצבים לפנינו בתוך רשומות המקרא,  
 מוסדות, מסורות ואף ציוויים נורמטיביים. הדומים  
 דמיון מדהים לתופעות מקבילות ברשומות המסופוטא-

25 סנהדרין, פרק ד' משנה ה' "כיצד מאיימין את  
 העדים זכו". ראו להזכיר כאן, שאף שלא נח-  
 תמה המשנה אלא בראשית המאה השלישית לספירת  
 האומות, רבים מעיקרי דבריה קודמים לזה בהרבה  
 וקצתם אפילו מן המאה השנייה לפני ספירת האומות  
 לכל הפחות.

אפשר לדכא לגמרי את התפיסה בדבר מקומו וערכו  
 היחיד במינו של האדם בעולם הטבע הנרצף. דבר זה  
 בקע ועלה לא רק בהקשר של ההשקפות המיוחדות על  
 הבריאה בגילוייה הספרותיים של החשיבה המסופו-  
 טאמית בכלל ובסיפורת הדתית בפרט. אבל זה הדבר  
 המכריע שטבע התשובה המסופוטאמית על הדילמה  
 הו: המאמץ האינטלקטואלי היה מכוון יותר לצורך  
 הטמעת האדם בעולם החיצוני המורכב מן החברה ומן  
 הטבע. התודעה המקראית הטמיעה, או שקלטה, את ה"לא-  
 אני" בתוך ה"אני", ואילו התודעה המסופוטאמית השתדלה  
 להסביר את ה"אני" במונחים של "לא-אני". אופייני  
 הדבר, שעצם ניסוח השאלה "מה אנוש?" מקראי הוא,  
 ולא מסופוטאמי. לא פחות מזה אופיני הדבר, שלא היה  
 בה בשאלה זו משום ביטוי לקושי שחשו בו אלא משום  
 פתיחה רטורית לתשובה גיצחת. ראויים הדברים שנביאם  
 כאן במלואם:

כי-אראה שמיך מעשה אצבעותיך, ירח וכוכבים  
 אשר כוננת(ה). מה אנוש כי-תזכרנו, ובן אדם  
 כי תפקדנו. ותחסרהו מעט מאלוהים וכבוד  
 והדר תעטרנהו. תמשילהו במעשי ידך, כל  
 שת(ה) תחת רגליו. צנה ואלפים כלם וגם  
 בהמות שדי. צפור שמים ודגי הים עובר  
 ארצות ימים.

(תהילים, ח' ד' — ט')

זה סיכום מדעת של פרק א' בבראשית, ושני הפסוקים  
 הראשונים מבטאים רגשות שהוגה מסופוטאמי היה עשוי  
 להסכים להם בקלות; ואף לאמיתו של דבר אפשר  
 למצוא כמותם בספרות התהילות המסופוטאמית, במלים  
 דומות ממש. אבל כל שאר שיר ההלל הזה לערכו של  
 אדם סותר סתירה גמורה את מחשבותיו של הוגה מסו-  
 פוטאמי של מעמד האדם במערכת האוניברסאלית. אילו  
 השמיעו את הדברים באוזניו היה רואה בהם שיא של  
 התנשאות והזמנה לעונש מצד האלים.

המחשבה היהודית שלאחר המקרא מבטאת את ההש-  
 קפה המקראית בצורה רהוטה עוד יותר, והיא מרחיבה  
 בפירוש את ערכם הטראנסצנדנטי של חיי האדם היחיד,  
 וזה רעיון שאפשר בעצם להעלותו מתוך פרק א' בברא-  
 שית ומתוך מזמור התהילים שהבאנו כאן. במשניות  
 במסכת סנהדרין אנו מוצאים:

24 התרגום האנגלי הקלאסי, בתרגום חוזר בעברית, הוא  
 מעין "והנמיכוהו מעט מן המלאכים" וזה תרגום  
 הסותר את המקור סתירה כפולה. קודם כל יש  
 משום שרירות בתרגום המילה "אלוהים" כאן בביטוי  
 שעניינו מלאכים. תרגום כזה אינו משקף אלא  
 רגשות דתית מאוחרת, שגרתת מהשוואת האדם  
 לאלוהיו. שנית — ענין "הנמיכות" מעלה שאלה  
 של מעמד בתוך איזה גרם-מעלות, ואילו הפועל  
 "חסר" סובב על מיעוטה של איזו כמות או איכות.  
 פירושו הברור של הכתוב, בכל ההעזה שבו, הוא  
 שהאלוהים נתן לאדם מכלול תכונות שאינן חסר  
 הרבה מלהביאו לידי שיוויון עם האל עצמו.

מבחינה מאקרוקוסמית ומיקרוקוסמית גם יחד, מה מתיישב יותר עם הממשויות של העולם כפי שאנו רואים אותן כיום — תפיסת ההתנסות האנתרופור-צנטרית (שהיא אֶגוֹצנטרית) או התפיסה התופעתית? הדברים נתסחו כך לא כדי לרמוז שהשאלה ריטורית. הכוונה אינה אלא לטעון, שעל רקע ההכרה בזמן הזה, שהעולם סופי הוא באמת, ובפרט — שהביאוספירה סופית היא, שוב אין האנושות יכולה להרשות לעצמה לגרש מעל פניה את השאלה, משל כאילו היתה דבר שאין להעלותו על הדעת או כפירה בעיקר. העלאת השאלה — ובוודאי שאפשר להעלותה לא רק בהקשר זה — אינה אלא הודאה בעובדה, שההתנסות בזמן הזה, בתוספת ההבנה שאנו מבינים את העולם, כפז עליו את הבעיה. וצריך לראותה עין בעין. שהרי אפילו אנו מניחים שהרעיון המקודש לנו ביותר, הרעיון של שמירת הקיום האנושי, הוא בחינת טוב מוחלט — ואחת היא כיצד מבינים כיום את המושג — "אמת" הוא, ברור לנו עתה עד לכאב שהדימוי המשלים, דימוי האדם בחינת "אדון הבריאה" מחיש כיום את גזר דינה של האנושות, ואולי אף את גזר הכליה על החיים על פני כדור הארץ, ולא מבטיח את המשכס.

מתוך מחשבה זו שוב אנו פונים אל תפיסת העולם המסופוטאמית, שאמרנו עליה זה עתה שהיא "תופעתית". העיקרון הפועל כאן הוא העיקרון הנסיובי. העולם הנראה, כל סביבתו המוחשת של האדם, צריך שיכירוהו בכל פרטיו שאין להם סוף כמעט. הצורה האופיינית ביותר למדע המסופוטאמי היא רישום תופעות בצורת רשימות. האשרולוגיה החדשה קוראת לזה "מדע הרשי-מות". מדע זה, שהוא אֶגוֹציקלופדי בהיקפו, התחיל במסופוטאמיה כמעט מראשית הכתב, בראשית האלף השלישי לפני הספירה, נמשך יותר מאלפיים וחמשי מאות שנה ולא נפסק אלא משגוע כתב היתדות, בשלהי התקופה ההלניסטית. בכל הזמן הזה נעשה מדע זה "קאנוני" מבחינה ידועה, לא ממש כמשמעות המושג הזה בהקשר המקראי, אבל, מכל מקום, בלי שתהיה לזה דוגמה אחרת באיזו ספרות מסופוטאמית ממין אחר. כדרך הטבע, המסורת מתחילה ברישום תופעות החי והצומח שבסביבה, אבל בסופו של דבר היא כוללת גם בני אדם (בצורת רשימות של מקצועות, של מוגחי קרבת משפחה וכדומה), אלים, צורות דקדוק, רשימות סימנים, לפסיקונים, רשימות נרדפים, ביטויים משפטיים, מקומות ומאורעות. עקרונות הסדר והחלוקה אינם דומים, כמובן, לעקרונות המדע החדש. הקו המאפיין כל תופעה הוא התכלית לא פחות מאשר הצורה. כל עצם, למשל — כבש, שמשמש למטרה מסו-יימת, זכאי לרישום נפרד, ככש כמו כבש ממין מסוים. כיוצא בזה, ברשימות של מקצועות, אדם שהוא נגר ישות מורפולוגית בפני עצמה הוא, מובחנת מאדם שהוא חרש-נחושת.<sup>27</sup>

מיות. הדמיון מגיע לפרקים עד כדי זהות מילולית. אבל ההבדלים מופלאים לא פחות, בפרט בשעה שאתה מוצא אותם בהקשר משותף עם צד הדמיון. בנסיבות אלו, אדם עשוי להשוות תופעות מקבילות בלי שישים לב כראוי לקטיגוריות שביסוד הדברים, קטיגוריות שהן לבדן מסבירות את ההבדלים בין שני מקורות התרבות. אל תוך הריקנות הזו, שבתחום הקטיגוריות, נשענת כמו מאליה מערכת המיון של החוקר. אבל, כפי שכבר הערנו, כמעט שאין בין מערכת זו לבין עולם המקרא ולא כלום. בדיבור אחר, תפיסתו של עולם המקרא ותפיסתו של החוקר הטיפוסי דומות הן, לפי ששתיהן אנתרופוצנטריות, ומתוך תפיסת יסוד זו עולות בדרך הטבע כמה הבחנות. תפיסת העולם המסופוטאמית פגור מנאליסטית היא, תופעתית, ומשורש זה עולות הבחנות אחרות לגמרי. צריך שיהיה ברור, שכל נסיון להבהיר את התופעות המסופוטאמיות, מתוך אימוץ מערכת קואורדינאטות הראויות לתרבות אחרת, יביא לידי אי הבנה בטיבם של היסודות היחידים, בין שיש להם מקבילות במקרא ובין שאין להם. אלא שלעיתים קרובות מדי מאמצים דווקא נקודת השקפה שכזו — ולפעמים שלא מדעת — בשעה שנתונים מקראיים ומסופוטאמיים בני-השוואה מתבקשים לשם תוספת ניתוח של התופעות.

אבל אין הכוונה כאן להיכנס בניתוח ממין זה. דבר זה קובע ברכה לעצמו. נוח לנו שנרחיב כאן במקצת את המסקנות הכלליות העולות מדברינו. שהרי אני משוכנע, שבעיית הסתירה בין הקוסמולוגיה המקראית לבין הקוסמולוגיה המסופוטאמית אינה מיוחדת לממד ההיסטורי. אין לנו כאן עניין בתרגיל אקדמי גרידא, שתפקידו לקבוע אם הביאה, ועד כמה הביאה, שיטה מוטעית לידי הבנה פגומה בטיבם של המוסדות ויצירי הרוח של תרבות שנעלמה לפני אלפיים שנה. שכן תמונת העולם של הוגי מסופוטאמיה הקדומה, תפיסת היקום שהיתה ספוגה בכל דרכי מחשבתם ובמבנה החברה שלהם, לא היתה תופעה מסופוטאמית בלבד. תפיסת העולם התופעתית היתה דבר אופייני לציויליזציות קדומות אחרות — ובפרט של היוונים — וזו דרך התפיסה העצמית של ציויליזציות גבוהות גם כיום, בעיקר באסיה, ושל חברות קדם-אלפאביתיות במקומות שונים ומשונים. מתוך פרספקטיבה היסטורית, דווקא התפיסה המקראית היא הנראית יוצאת דופן. ראוי לנו איפוא שנהרהר בשאלה, שמא יש "אמת" בסיסת שמונחת ביסוד ראיית העולם המסופוטאמית, בהבחנה מבני-העל הממוסד שלה, "אמת" שיש בה אולי ממש לגבי כמה מדאגותיו העיקריות של העולם בזמן הזה.

#### לאור עולמנו כיום

אפשר להעלות את העניין בחריפות ובצורה פרובו-קאטיבית: מתוך הפרספקטיבה הרחבה יותר, והמדויקת יותר, ועומדת היום לרשותנו בתפיסת עולם ההתנסות,

<sup>27</sup> מכאן ברור מפני מה היה אודנפישטים צריך להביא לתיבה בעל כל מלאכה ומלאכה, מלבד החי למינהו,

"אל, אלוהות"; וזה מונח שייתדה לו המסורת המערבית בית מושג שטיבו אחר לגמרי<sup>29</sup>. אין להניח, שתפיסתם של המסופוטאמיים בדבר אבי טונומיותו של הטבע היתה כרוכה באינו הכרה שהייתה טבעה בהם מטבע ברייתם, בדבר השימור האקולוגי. גישה כזו התפתחה מתוך רגישות רבה בחברות של ציידים ושל מלקטי פירות, והאינדיאנים באמריקה הם מן הדוג"מאות המצוינות לדבר; אבל אין היא צפויה בתוך צייליואציה הנשענת על משק חקלאי למן הימים הפרי-היסטוריים. עד זמננו ממש, היתה הגישה האופיינית לעמים היושבים במקום אחד גישה של התעלמות מוחלטת כמעט מסופיותה ומשביירותה של המערכת האקולוגית<sup>30</sup>. במרוצת אלפי שנים הושמדו כמעט כל היערות שבאזור החוף-הסורי-הארץ-ישראלי, לרבות יערות ארזי הלבנון העתיקים שהיו למשל ולמופת, והדבר נמשך בארצות שונות שהן מיושבות עמים בעלי תפיסות קוסמולוגיות שונות ומשונות. קרוב לוודאי, שאי אפשר להוכיח שבימי בני ישראל הוחזק התהליך הזה בארץ

כל המאמץ הזה, שהוא כפייתי כמעט, כרוך, ביסודו של דבר, בתחושה שכל תופעה בפני עצמה יש לה אבטונומיה ושלמות משלה. ואף על פי שהדחה לחלק גדול מן הפעולה הוה הוא דחה תועלת מובהק, מכל מקום ברור, שהרבה מזה אין לו ולתועלת ולא כלום, והדבר משקף רדיפת דעת לשמה. ותכלית הדעת הוא עולם של תופעות, קדום מיסודו לאדם, ולכל הפחות — קיומו אינו תלוי באדם. המסופוטאמיים קראו לתופעות רבות, או לקבוצות תופעות, בשם "אלים" — אולי, ליתר דיוק, "אלוהיות" — וזו דרכם לבטא את תפיסת אבטונומיותן של הישיות האלו, תפיסה שמבטאים אותה ביראת כבוד מסויימת במדרגות שונות ובהקשרים מיו-חדים. סוג היחס שהיה בין האדם לבין הדברים בעיני המסופוטאמיים מתואר בספרות זמננו מסוג "אני ואתה", הדברים מרמזים, שיחס זה סמל לפחות צורה מתונה של אנימיות, השקפה שבה גם גופים שאין בהם רוח חיים מחוננים ב"רצון" ממש כגופים שיש בהם רוח חיים<sup>28</sup>. אין צורך לשאול כאן אם יש לאנימיות, במובן זה, תוקף בתוך איזו תרבות "פרימיטיבית" שהיא. אבל עצם העלאת המושג, כדי להסביר תופעות דת יסודיות במסופוטאמיה הקדומה, שגיאיה גסה היא; אין בה אלא גילוי מגבלות הראייה, מתחמת פרסקטיבה שהמערב במרכזה. מי שחש באבטונומיות של דברים, עדיין אין פירושו של דבר שהוא מייחס להם "רצון". אבטונומיות זו אינה אלא הכרה בעובדה, שתופעות עולם ההתנסות לאו דווקא כפופות הן למאויי האדם ולצרכיו. מחשבה רצינית על התנסותו של האדם לדורותיו מניחה לה לצורה זו של השלמה של האדם עם סביבתו תוקף שאינו מועט מן התוקף שניתן להנחה, שתופעות היקום נענות לאדם לטובה ולרעה (מנקודת מבטו של האדם) לפי הנתיבות של רצון אוניברסלי כלייכול אחד, שהוא מודרך כמעט אך ורק מכוח הערכת התנהגותו של האדם. הרי אפשר שאנו אנשי המערב, שנתחכנו על ההשקפה השנייה שהעלינו כאן, פשוט מעלימים עין מן ההשקפה הראשונה. הרי אנו מדברים על "טבע הדברים". הרי זה כאילו ייחסנו לסוגי דברים שלמות שיש בה משום תחושת אבטונומיה, כלמר שאין הם נוטים דווקא לתכליתיות של האדם, ולעיתים קרובות הם מתעקשים ממש; ואף יתר על כן — דבר אין לה לתכונה זו ולעמדותיו של האדם או להנהגתו המוסרית. המסופוטאמיים ביטאו תחושה זו על ידי השאלה: המונח

29 הרעיון, שיש קשר בין הנהגתו המוסרית של האדם לבין נטייתם של האלים, אינו נעדר בהשקפה המסופוטאמית, וכבר עמדנו על כך קודם, בקשר להסבר שאדם רגיל מסביר אסון שבא עליו. אבל היפוכו של דבר, כלומר הרעיון שצידקת האדם גוררת שכר, חל לכל היותר על חצר המלך ועל סביבותיה. כדיבור אחר — האלים אמורים לשים לב במיוחד למעשיהם של מלכים, בין שאלו מעשים בתחום המדיניות החברתית ובין שהם בתחום הדתי, ולפי המעשים — השכר והעונש. אבל לא הרווחה ולא האסון אינם מיוחדים למלך ולביתו, והם משי-פיעים על כל האוכלוסים שהוא מולך בהם. אי אפשר לנו להבין את זה אלא כמין "גשורת"; המלך הוא מוקד העונש במובן הצר, שכן החטאים — בשעה שבעשו — הם חטאי המלך לבדו. אף על פי כן נתינו סובלים מחמת התוצאות ממש כמותו. על דרך הניגוד — ראה את השיחה שבין אברהם לאלוהים קודם להפכת סדום ועמורה (בראשית י"ח פסוקים כ — ל"ג). בספרות הנבואה שבמקרא הוטעם, כמובן, שהעונש הבא על האומה הוא תגובת האל על השחתת המידות של בני האדם סתם ולא של שליטים בלבד.

30 מערכת ההשקיה הסבוכה (שהיא אופיינית לאזור הדרומי, אזור הסחה של המישור המסופוטאמי) היא דבר שאין ליחסו, כמובן, לתודעת שימור כשהיא לעצמה. משנתפרסמה לאחרונה גירסה שלמה כמעט של האפוס הבבלי הקדום של אטרההאסיס (שהו-כרנו לעיל), נחברר, שהיתה גם דאגה עמוקה לבעיית עודף האוכלוסים. גראה שזה העימות הגלוי הראשון עם הבעיה הוה בהיסטוריה. המגפות, עונות הרעב, האסונות שקדמו לשיא של המבול הקדמון עצמו — כל אלו גורמים כמין אמצעים שנקטו האלים הגדולים לתקון מעוות זה. בסיום האפוס מצוונים האלים להתקנות קבוצות גשמים להיים של עקרות, כדי שלא תחזור ותעלה הבעיה שנפתרה באמצעים גוראים שכאלו. יש הצדקה לראות בזה חוש מסויים לאיוון אקולוגי, וסתירה חריפה לציוני "פרו רבו" שבבראשית א'. בכל זאת עדיין אין כאן עדות, שהמסופוטאמיים באמת הבינו את בעיית האיוון האקולוגי והשימור.

כפי שנאמר בפרשת המבול בטבלה ה"א של סיפור עלילות גילגמש. לכאורה יש שינוי קל מן הספור שבמקרא, אבל אמיתו של דבר זה מגלה אחד מן ההבדלים היסודיים ביותר שבין הקוסמולוגיה המסופוטאמית למקראית.

28 עד כמה שהדברים אמורים ברעיונות שביסוד המי-תוס המסופוטאמי, הופץ רעיון זה ברבים "לפני היות הפילוסופיה" (ראה הערה 11 לעיל) בעמדים 12 — 15, וכן במהדורה הראשונה של הספר הזה: "The Intellectual Adventure of Ancient Man" (Chicago 1946) p.4—8

נושאה המובהקים של ההשקפה הקוסמולוגית האלטר-נאטיבית, הציויליזאציות של אסיה, אימצו להם קנה-מידה למד בו את התקדמותן: מידת הסתגלותן לדרך הראייה המערבית.

כפי שכבר רמזנו, אין כאן כוונה להתווכח עם ההשקפה המקראית בדבר ערכו הטראנסצנדנטי של האדם, בבחינת ישות שהמשך קיומה על פני האדמה הוא דבר נעלה על הכול, בחזקת עניין בפני עצמו. לאמיתו של דבר, מותר לנו לראות ראייה זו של האדם את עצמו כאחד הגילויים לתחושה כללית יותר, תחושת השמירה העצמית והמשך הקיום, שהיא אופיינית לסוגי החיים הגבוהים בכלל. אבל לא כל מה שנעשה מתוך היענות לצורך הזה, בין בידי בעלי חיים ובין בידי בני אדם, מתיישב עם הצורך הזה גופו. הן תולדות היסטוריה והן תולדות התיאולוגיה יש בהן מעשים רבים לסתור. מתוך ההתנסות שבזמן הזה, בדין שיהיה ברור, שיש אמצעים, ואפילו גישות, שאינן האדם לעצמו והם מכוונים להשמדתו ממש, ולא להמשך קיומו. קיצורו של דבר, עניין המשך קיומו של המין האנושי, כדבר שנעלה על הכול, אפשר לראות בו ביטוי כשר לשאיפה כללית יותר. ביטוי זה לבש צורה מיוחדת אצל האדם מכוח עיצובה המיוחדת של הפיסיולוגיה שלו, ובפרט — מכוח מבנה מוחו המיוחד<sup>31</sup>. אבל תחושה זו, שהיא לכאורה בסיסית וטבעית בנו מלכתחילה, נבנה עליה בנין על של המסורת המערבית, החל במקורותיה המקראיים עם מבנה אנתרופולוגי, שכמה מיסודותיו העיקריים סותרים כעת בעליל את תפקידים העיקריים בצורה המציינת את אפשר לומר, שאנו מכירים כעת שהתפיסה בדבר האדם הריבוני על פני האדמה, ובעצם — כל התפיסה כולה, שאפשרית ריבונות מוחלטת שכוז, אינה מתיישבת עם שמירת קיומו של המין האנושי.

בשעה שאנו בוהנים מקרוב את מורשתה הרוחנית של ציויליזאציה שנעלמה לפני אלפיים שנה ויותר, אין אנו באים להרוות בולמוס קדמוניות בלבד. מצד אחר, אף אין אנו באים להצדיק לימוד כזה מתוך פנייה מתושבת אל ה"רלוואנטי". מכל בחינה שהיא, הישגם הרוחני של המסופוטאמים הקדומים תובע עיון רציני מצד היסטוריונים של החברה. אחת היא מה חסרונותיה של מורשת זו — אם יש אמת מידה כללית למדוד אותה מבחינת כוונתנו — הרי היא שנתנה למסופוטאמים תשובות על השאלות היסודיות ביותר והאוניברסאליות ביותר בנוגע לחידת האדם, והיא שהניחה להם לרכז את מרצם במאבקים שמן העולם הזה, במאבקי החיים. ציויליזאציה זו לא נתנה, לא ליועץ ארץ ולא ליושבי בתי חומר, תנחומים של אשליית השגחה אלוהית, שת עמוד לו לאדם בפני מכשולי החיים, או של אשליית חוף-מבטחים בסוף הדרך. אבל ההשקפה הקוסמית המסופו-

ישראל מחמת גישתו האנתרופוצנטרית של המקרא דווקא.

אבל הגענו לתקופה שבה העובדות העירומות בדבר כוכב הלכת שהוא ביתנו, ושאוצרותיו יש להם סוף, מגיעות לתודעתנו בהריפות גוברת. בדורות הקודמים היה אפשר לסמוך הרבה על ההשגחה שתבוא ושתציל את האדם ברגע האחרון ממש; במידה מרובה לא היה אפשר לומר כן אלא לפי ששעור דלדולם של אוצרות האדמה לא היה ניכר כמעט, והיה נדמה שהם מתמלאים מחולייתם כמו בכוננת מכוון. השמים והימים כמעט שלא נפגעו כלל, והיו מעין קרן-שפע שאין לה סוף, תפיסה שבאה לידי ביטוי מובהק בספר בראשית פרק א' פסוק כ"ח. עכשיו אנו יודעים שאף זו אשליה. הרבה ממרחבי האוקיינוס כבר נהפכו לשימון של מים, בין מחמת זיהום בפסולת תעשייה ובין מחמת הדיג המסחרי, שפעולתם בקנה מידה "ממלכתי" בהיקף שלא חלמו עליו אפילו לפני דורות מעטים. בימינו דבר של שיגרה הוא לומר, שהאדם ומעשי ידיו הם הסכנה האמיתית להמשך קיומו.

ואף לא בא כל זה עלינו כחתף, כאילו לא הוזהרנו על מציאות העולם לאמיתתו. העולם המערבי ציין לא מכבר חמש מאות שנה להולדתו של קופרניקוס. אפילו לא ידע קופרניקוס עצמו את המסקנות הקוסמולוגיות שעור לות, מבחינת האדם, מתוך תורתו ההליוצנטרית, הרי המהפכה שאנו יודעים את העולם, במחצית אלף השנים מימיו ועד הנה, אינם מצדיקים בשום צידוק שנתעלם מהן כיום. אף לא שמענו לקולם של אותם בני אדם שניסו להזהירנו במפורש על הצד המוסרי של האמיתות הפיסיות. אמנם אין אנו מעלים את הדומים לג'ור-דאנו ברונו על המוקד. אין אנו משתקים את הדומים לגלילאו גליליי. אבל אין די בכך כדי להעיד על נכונות להתאים את ראייתנו הקוסמולוגית למציאות הסביבה הקוסמית. בתחום המחקר, שאין עמו רגשות, אנו ששים להסכים עם המציאות הנו; ואף על פי כן אנו דבקים, בלי ביקורת, בהנחה הכבויה, שערכו של האדם טראנסצנדנטי הוא, שריבוני הוא על פני האדמה, ועדיין זו הנחת היסוד בכל סדרינו המדיניים והחברתיים. הנחה זו, שכרוכה בה, כפי שאמרנו קודם, תפיסה חצויה בדבר שני עולמות, "האדם" ו"הטבע", וההכרעה לצד האדם, זהו עצם מנגנון הראייה שלנו; אלו עינינו, ולא רק משקפינו. עד עכשיו לא היה לנו טעם רב לחשוד, שאפשר שאין ראייתנו מביאה לנו תמונה מהימנה לגמרי מן העולם התיצוני, ובפרט שהוצאנו את עצמנו מן התמונה הנו, או ששלטנו כל כך בקידמת הבימה שלה, שטשטשנו את כל השאר. בין בשוק האידיאולוגיה ובין בתחום המדע והטכנולוגיה, הצליח מנגנון הראייה המעריב בהצלחה בולטת; הדבר חזר וביצר את בטחוננו, שאין פגם רציני בקוסמולוגיה שלנו. לא היתה ציוני-ליזאציה הבנויה על בסיס קוסמולוגי אלטרנטיבי — לפחות בהיסטוריה החדשה — שהיה בידה להצביע על הצלחות גדולות כל כך, בין בתחום המדעים ובין בתחום אירגונה של "החברה הטובה". גדולה מזו,

<sup>31</sup> בענין זה — ראה בפרט את שלושת הפרקים האחרונים בספרו של ז'אק מונו: Jacques Monod: "Chance and Necessity" (New York, 1971). היצג רוהט של הברירה שלפני האדם כיום נוכח העובדות האיתנות של הביולוגיה החדשה.

למין האנושי זה דורי דורות, גראָה מעתה לרבים כדבר שנשען על יסודות מפוקפקים. טוב לנו שנעיין ביתרונות שבאימוץ מהותה של התפיסה המסופוטאמית, לא כתחליף לתפיסתנו שלנו, ועל אחת כמה וכמה — לא כבריחה מיואשת מן השכל, אלא למען המשך הקיום האנושי גופו. אם נכונים אנו לוותר על דמות האדם שהוא אדון האדמה, אם יכולים אנו לראות בו רכיב אחד בתוך חברה של שווים בבריאה, נשפר לכל הפחות את הסיכוי להבטיח הכנסת-אורחים לחיים על פני כוכב הלכת הזה, לכל צורות החיים, לרבות חיינו שלנו.

טאמית, השלמתה עם הקיום בעולם, שידעו בו שהוא אדיש, לכל היותר, לשאיפותיו של האדם, היה בה תוקף מספיק כדי לעמוד בלי שינוי של ממש שלושת אלפים שנה לפחות. ראוי לו למסתכל המערבי להרהר בדבר, שמא יש כאן, מתחת למעטה התוהו-ובוהו של המיתוס המסופוטאמי ושל המחשבה המסופוטאמית, תפיסה של אמיתות היסוד של העולם, תפיסה שיש לה טעם ותוקף אף מעבר לתחומי הזמן והמקום, ובפרט — בזמננו ובמקומנו. בנין-העל הקוסמולוגי היהודי-נוצרי, המערבי, שביטוי עז, ויש עמו תחושת ניצחון ונחמה

גלגמש, אנא אתה ממחר ?  
את החיים אשר אתה דורש לא תמצא.  
בברוא אלהים אדם מינו לו את-המות,  
ואת החיים לקחו להם.  
לכן, גלגמש, אכול ושתה,  
מלא בטנדך ושמה יומם ולילה,  
יום יום עשה לך משתה,  
עוֹשֵׁ תְשִׁישׁ יוֹמָם וּלְיַלָּה,  
שא זמרה ותנה כינור, חליל נעים עם מחול.  
בכל-עת יהיו בגדיך לבנים,  
רחץ את ראשך ושמן עליו אל יחסר,  
וטבול את בשרך במים חיים.  
ראה בשמחה את בניך, אשר ימישון כפיד,  
ראה חיים עם האשה.

(עלילות גלגמש, תרגם שאול טשרניחובסקי, לוח עשירי)

# כיצד יחזירו להם היהודים את ישו

צבי וולפסון

הנצרות היא צורך קידמתה של התרבות האנושית, דבר שהוא בסופו של דבר גירסה אחרת לאמונה הנוצרית כי ישו הוא צורך ישועתו של היחיד ונפשו. אם אמנם אין אנו מודים בגלוי, כי ישו הנוצרי מילא את הבטחות הנביאים, יוצאים אנו בכל זאת מן ההנחה כי הציויליזאציה המודרנית היא התמל-אות הבטחותיו של ישו. ומניחים אנו כי כל מה שלומדנו לקרוא בין השיטין של דברי ישו אכן היה כלול בהם מלכתחילה וגלוי וידוע היה לכל העומד לידו ושומע. אשר על כן תמהים אנו על עיוורונם של אבות-אבותינו, עדי ראייה ושמיעה לישו, שלא התבוננו ולא ראו את כל אלה. וכך אנו שואלים את עצמנו: מדוע לא קיבלו הם את ישו?

מכאן אך כפסע עד השאלה הגדולה מזו, מדוע לא נקבל אנו את ישו? רבים בתוכנו, שהגם כי אינם משוכנעים כי התרבות כבר מילאה את הבטחותיו של הנוצרי — שהרי פעם בפעם העובדות מנקרות את עינינו ומנערות מעלינו את קסמם של דברים — מאמינים הם בכל זאת בתקפם המגי כמעט של דברי הנוצרי, שבהם העולם עתיד להיוו-שע. כמדומה שותפים אנו לדעתו של החלק הסנ-טימנטאלי שבנצרות כי הרע יש לו תקנה לא על-ידי עקירת סיבותיו אלא על-ידי הטפה וקריאה לעשות תשובה ועל-ידי התעמקות באמרותיו של ישו. ואם לעתים נזכרים אנו כי בהיותנו יהודים כבר מצויידיים אנו במכלול אמרות דומות של חכמינו וזכרונם לברכה, הרי משיב קלוד מונטי-פיורי\* במקומנו, כביכול, שנקל לו ליהודי בן-זמננו ללמוד יוונית של הברית החדשה מאשר ללמוד עברית של חז"ל.

\* מבעלי הריפורמה ביהדות האנגלית בשעתו. נזכר ב'על שתי הסעפים' לאחד העם. (המ')

בימי הויכוחים הדתיים בין נוצרים ויהודים בימי הביניים עמדה הנצרות תמיד במעמד התגוננות. הנוצרים ראו חובה לעצמם להוכיח את טענותיהם בזכות ישו בנסותם להראות שהבטחות הסתומות של הנבואה כולן נתמלאו בו. היהודים לא היו בידם טענות-שכנגד; הם פשוט מיאנו להתרשם. כשומרים ההיסטוריים של נוסח המקרא ושל פירו-שיו השונים היו היהודים משתוממים — ולעתים אף משתעשעים — על הבטחון שבו פירשו הפגנים מתמול את הכתובים המשובשים מן הוולגאטה כעולה על רוחם. עמדה זו של ריחוק וחוסר-אמון דיה היתה להרגיז אף חנונים שבנוצרים, שכן נטלה מהם את שלוותם ונתנה במקומה חרדה וספק ורגש כללי של אי-נחת, דבר המסביר לא מעט מאי-הסובלנות הנוצרית כלפי היהודים. הנצחונות הגדו-לים שניצחה הנצרות, כיבושים שכבשה בהרבה עמים ברבריים צעירים ועקירה שעקרה הרבה תרבו-יות תשושות-כוח — כל זה לא היה בו משום פיצוי לחסידיה על אי-יכלתם למשוך אליהם את קומץ שרידי העם שהיה עד להולדת הנצרות. וכך גררו את היהודים לכנסיות ולערכאות של המל-כות להאזין להטפת כוהנים ולהשתתף בויכוחים למען יתרשמו וישתכנעו.

כיום לקחו רבים מן היהודים את עיקר ההוכחה על עצמם. הסתגנות בת מאה שנה של רעיונות נוצריים לתוך חיינו בכל צינורות החינוך וההש-כלה קיפחה רבים מאתנו מצביונו היהודי המהותי, מהשקפת חיינו היהודית המובהקת, והניחה אותנו יהודים רק למראַה, למקצוע, ולתדמית של דבק חברתי חיצוני. בכל דבר שיש בו משום הוראת דרך לחיינו ולהשקפתנו עליהם נעשינו מנוצרים, שכן קיבלנו באופן כלשהו את הנוצרי — אם לא כמושיע במובן התיאולוגי הרי כמתרבת במובן ההיסטורי. ענינו אמן אחרי הדעה השלטת כי

רק צד אחד בלבד של בעית קבלתו של ישו, הצד הספרותי, יכול להיראות בעל משמעות ליהודי: מדוע לא כונסו דברי ישו לתוך ספרות ישראל עם דבריהם של שאר החכמים והמורים הגדולים? מטבע הדברים לא היה מקום לצפות שיצטרפו לספר חדש עם ספרי המקרא. דבר כזה יכול לעלות רק על דעתם של מי שאינם מכירים את התנאים הספרותיים בארץ-ישראל בזמן ההוא ומורגלים לחשוב על 'הברית החדשה' כהמשך 'הישנה'. ישו אינו מן הנביאים שנדחו. הנבואה המקראית נחתמה זמן רב לפני הופעתו של ישו. היהודים לא שמו גבול לספרי המקרא כדי לנעול דלת בפני ישו; אלא ישו פשוט בא בשעה שאותה חטיבה של ספרות לפי ראות עיניהם של בעלי הסמכות שבדור כבר היתה התומה. אין מקום לשאול אלא זאת, מדוע לא נכללו דברי ישו במשנת התנאים של דור מאוחר שבה נכללה תורתם של אנשים שחיו בימי ישו? ביתר דיוק, מדוע לא נכללה דרשת ההר באסופה זו של דברי חכמים הקרויה "פרקי אבות"? אין משום הסבר בתשובה, כי ישו נחשב לחוטא, שהרי גם אלישע בן אבויה נחשב לחוטא, ודבריו נזכרים עם שאר דברי חכמים.

בקבצי התנאים כלולים דבריהם של החכמים בשם אומרים מימי שמעון הצדיק, כשלוש מאות שנה לפני ספירת האומות, ועד ראשית המאה השלישית אחרי הספירה. ואולם יש הבדל בולט בין הרשו-מות הקדומות ובין אלו מן התקופה שלאחר יסוד כרם דיבנה בעקבות נפילתה של ירושלים. מן התקופה הקדומה רק אלה שהיו ראשי בתי-מדרש נזכרים בשמם; שאר חכמים נזכרים יחד כחטיבה מקובצת. מעטים הם היוצאים מכלל זה, ובכל עת גלוי הנימוק לכך. בתקופה המאוחרת הרבה תל-מידי-חכמים יחידים, אם נושאי כהונה רשמית בבתי המדרש ואם לאו, נזכרים בשמם. אין ספק כי בתקופה זו שממנה מובא בקובצי התנאים רק מה שנמנו וגמרו בבתי מדרש ונמסר בשם בית שמאי ובית הלל, אך לא דברים ממשנתם של תלמידי חכמים יחידים, היו מן הסתם הרבה יחידים שהורו ודרשו בבתי כנסיות מכוח עצמם ובלא זיקה לאותם שני 'בתים' גדולים ומשנותיהם. כיון שלא היה מוסד שיקבץ וישמור אותן, הלכו לאיבוד. ישו היה אחד מאותם מורים "עצמאיים" שהורו ודרשו בימי בית שמאי ובית הלל. אם תורתו של ישו לא נידונה

ב.

לפיכך שתי שאלות לפנינו: מדוע לא קיבלו היהודים את ישו? מדוע לא יקבלו היהודים את ישו?

בנוגע לשאלה ההיסטורית יש הרבה נסיונות של פתרון. ואולם כל נסיונות הפתרון יוצאים מן ההנחה, כי היו יסודות מסויימים בתורתו של ישו שעשו אותו לבלתי מתקבלות על לבם של היהודים בזמנו, ואף למעוררות סלידתם. יש אומרים כי הדבר בא בשל נטייתו של ישו לתת לקיסר את אשר לקיסר — כאילו היהודים בימים ההם, ותיכף לאחר מכן, כולם כאיש אחד עמדו במרי גלוי כלפי בעלי השררה. ורבים מהם אומרים כי ההעזה שבפסקי הלכה של ישו פגעה ברגשותיהם של היהודים שומרי התורה — כביכול התורה בימים ההם כבר מגור-בשת ונוקשה היא עומדת וכאילו הפרושים עצמם לא מסוכסכים הם במחלוקות מבית אשר כמעט אמרו לפלג את התורה לשתי תורות. ולעתים אתה רואה מפלפלים בהבחנות דקות בין תורת המוסרית של ישו לבין תורתם של ראשי הפרושים, הבחנות שאין עמן הבדל מופלג יותר מזה שבין צורתו הש-ליית של הכלל הידוע בפי הלל ובין צורתו החיובית בפי ישו. אתה כובש את יצרך להקל ראש ולדחות את הבעיה כולה במשנה דבריו של פונטיוס פילאטוס ב"נציב ביהודה" לאנאטול פראנס: "ישו מנצרת? אינני נזכר."

אבל מה שהיינו רוצים לדעת באמת הוא, מה פירושה המדוייק של שאלה זו, קבלת ישו על ידי היהודים. אישיותו של ישו כפי שהיא נתפסת בצו-רותיה השונות של האמונה הנוצרית לעולם לא תוכל למצוא מקום ביהדות, לפי שזרה היא לגמרי לעקרונותיה היסודיים והריהי יבוא מאוחר מבחוץ. כהמשיח המובטח פשוט לא מילא ישו את התנאים שנועדו לפי הכרת העם בזמן ההוא ללוות את בואו של המשיח. ובני דורו של ישו לא יכלו לקבלו כברי-סמכא ופוסק בהלכה למעלה ממה שקיבלו את הלל או את שמאי. כמורה מוסרי ודתי נראה שהצלחת ישו למשוך אליו סיעה כלשהי של יהודים מן השכבה הנמוכה בחיים ובתרבות, שבתוכם התהלך ובאזניהם אהב להשמיע את דבריו. הדבר האומר דרשני באמת הוא לא מיעוט חסידי היהודים אלא ריבוי הנכרים אשר לימים ילכו אחריו, או ליתר דיוק, אחרי שמו המושגב.



לנוצרים להסתלק מיומרת האמונה, שכל תורותיו של ישו יפות הן כמורה-דרך מעשי לחיים. משלים ופתגמים, אם מדברי חז"ל ואם מן האבנגליון, אינם מספיקים כדי לשנות את לב האדם או את תנאי חייו. לכל המוטב אפשר להשתמש בהם כדי לקשט דין-וחשבון כלכלי או להדגים סקירה סוציולוגית.

הנה כי כן, היהודים יחזירו להם את ישו לא במאמצי חסידות אבנגלית של קצת יהודים, או על-ידי כמיהה סנטימנטאלית למה שאין לנו, או מתוך חיקוי מתרפס ליסוד עתיר-הכוח שבסביבתנו, אלא בעקב תפיסה רחבה ומקיפה יותר בתורת ישראל וספרות ישראל והחזרה כללית של נכסי ספרותנו האבודים. לכשנחזיר את הספרים החיצוניים, או כתבי בן מתתיהו, ואת היצירות ההלניסטיות ונקצה להם מקום בצד ספרותנו המסורתי, ימצאו גם דברי ישו מקום בתוכם. לא כגיבור חוזר ולא כקדוש נחזיר את ישו — לא נצטער על העבר ולא נצטדק בשם אבות-אבותינו. אך בבוא היום, כאשר עם תחיית תרבות יהודית וחכמה יהודית, בתנאים של חירות וללא מעצורים בתוך סביבה יהודית, יקומו חוקרים וחכמים תרוצים שבנו לחבר ילקוטים מדברי חכמה והשראה של קדמונינו, מתוך מאמץ לסדר ולמיין מחדש את אוצרות ספרות ישראל ימצאו לכלול בתוכם גם את דרשותיו ומשלו של ישו איש נצרת, הרב הגלילי אשר משום נסיבות היסטוריות נודע מאות שנים בקרב לא-יהודים יותר מאשר במחנה ישראל. קוראי הילקוטים הללו יעברו ממבחר הדברים מן התלמודים והמדרשים אל המבחר מן האבנגליונים בלא לחוש בהבדל פרט להבדלים האינדיבידואליים המייחדים דברי אנשים. מאמריי של ישו יובלעו עם מאמרי חכמים אחרים בתוך לשונו של העם, יתמוגו ויתערו בה, וגם יסורסו בהבאה כדרך דברים שכאלו — שכן כולם נשמה אחת באפס. דבריו יהיו נחשבים כחלק מן הגוף המקובץ הנקרא מאמרי חכמינו זכרונם לברכה, המבטאים את רוחה של האומה — ולא כדבריו של יחיד בעל רוח קודש שיש להעריצו ולהקדישו על כל האחרים.

ואולי בבוא היום יהזור עמנו ויחדש את כוח יצירתו במקום שנפסק בימי המשנה והמדרש. אם רוח הנבואה לא יהזור, אפשר ישוב רוח ההגדה לשרות על חכמינו. עיפים מכבלי הצורות של השירה ומפוזרי הצורות של הפרוזה, אולי נחזור אל צורות

לשכחה אף היא, הרי זה בוכות חסידי שהתאגדו לא בכת, כפי שסבורים בדרך כלל, אלא ב"בית", בית ישוע, בדומה לבית שמאי ובית הלל, ו"בית" זה הוא שדאג לקבץ ולשמור את תורותיו של ישו כשם ששאר ה"בתים" קיבצו ושמרו את תורת מייסדיהם.

לפיכך, כיון שקובצו ונרשמו הדברים ונמסרו להפצה ברבים — והדבר חל זמן-מה לפני שהותר קובץ רשמי כלשהו ממשנת התנאים להפצה בכתב — הכריזו עליהם ראשי בתי המדרש התנאיים ככתבים שאין להם הכשר. לא כיחיד נפסל איפוא ישו להיכלל בקובצי התנאים אלא כמורה שאין לו מעמד רשמי באחד מבתי המדרש, אשר חי בתקופה שהכלל הנו-הג בה היה שלא לכלול תורתם של אנשים מסוג זה בקבצים הרשמיים של בתי המדרש שמהם הורכבו לימים המשניות למיניהן.

ואכן מן הדין שנהגו בבעיית יחסנו לישו כבעיית החזרתה של אבידת ספרות ולא כבעיית הכרה בפילוסופיה מוסרית חדשה הדרושה לפדות נפשנו. נפשות טובות לעולם הן מבקשות ישע באמרי מוסר ודעת. אפיקטטוס ומארקוס אורליוס, קונפוציוס ובודהא, חז"ל ופתגמי-עם של כל האומות הם אוצר בלום למטרה זו; אלא בכך שונים הם מהדרשה על ההר שאין אנו נתבעים לעשותם לגופי אמונה. ואולם כלום אמרי חכמה ופתגמים ומשלים לימודיים יורו דרכנו בחיים? חכמה ומולדת-בית זו כולה נוצרה בילדותו של המין האנושי, בתוך פשטות חיים, וליוותה אותנו מאות בשנים, ולמרות כל אלה הקיימונו את הציוליוזאציה האכזרית שלנו. ואם מתוך סבכי חיינו נחוש מפלט פעם בפעם אל מאמרי חכמה פשוטים שבהם ניסו חכמים קדמוניים להתיר את קשיי זמנם, הרי בסופו של דבר רואים אנו מה דל כוחם לפתור את בעיות ימינו.

והרי שום מתקן חברתי, למשל, לא יראה בהערצת העוני ובגינוי העושר על ידי ישו משום תכנית לתברה מחודשת; או במשלים על עוף השמים ושו-שני השדה תרופה כנגד אבטלה; או בגסים של ארבעת וחמשת אלפים הרעבים אשר האכיל ישו אמצעי להקל את פגע הרעב; כשם ששום רופא לא יראה את הסיפורים על ניסי הריפוי של ישו כמורה-דרך מעשי בחכמת הרפואה. אכן כמה וכמה מנהיגים של המחשבה הנוצרית הליבראלית קראו

אכן מבית שמאי אתה; אך אנו נמנינו וגמרנו מכבר ללכת בדרכו של הלל. לא דרכך דרכנו. הוא יקרא דעתו על השבת, ויאמר: "אכן כדברי חכמים הדברים נקראים, אך היכן נתחום תחום בין ניגודי זכויות והתחייבויות גומלין של מוסדות ויחידים?" וכן יהיה הולך ומעיר הערותיו ברוחם של חכמים קדמונים. ואז יוסיף ויספר בנוסח האגדה: "בוא וראה, מה גדול כוחו של ישראל. היה ילד בגליל, ונשבה ונלקח לכרך גדול של רומי. שם עשו אותו לאלהים; אך יש אומרים, רק לבן אלהים עשו אותו, ויש אומרים, רק לנביא אלוהים. ובכל ארץ וארץ בנו מקדשים וכנסיות לשמו, וכל אומה ואומה סגדה לו בלשונה, ולפי צביונה ומנהגיה. אך דעתו של הילד לא נתקררה עד שחזר לגליל וראה את שמו כתוב בספר עם שמותיהם של הפרושים שהיה מוכיחם ומייסרם. כמו שנאמר: — וכאן יובא פסוק קולע או בלתי קולע מן הספרים הקדושים. כך יחזירו להם היהודים את ישו.

הביטוי המקוריות שלנו. נכתוב ספרי לימוד במדע בלשון המשנה, נחבר חיבורים של עיון בסגנון המדרש, ושוב נביע את אמיתות החיים הגדולות בצורת האגדה.

ביום ההוא אולי ישב בבית-כנסת בודד בארץ הגליל שחזרה ונתייהדה חכם אחד, ממשיך מסורתם של בתי מדרש קדמונים, ויהיה הוגה בילקוט חדש, העשוי במתכונתו של ילקוט ישן. תהא זו אסופה חדשה ושלמה של מסכת אבות, ובה דברי חכמים החל באנשי כנסת הגדולה ועד אנשי כנסיות זוטות, ובין אלו יהיו נכללים דבריהם של פילון האלכסנדרוני וישו הארץ-ישראלי. ואותו חכם יקרא את הדברים המובאים מפי ישו על הפרושים ויאמר אל נפשו: "הו, רבי ישו, העל חטאי מעטים תאשים את הרבים? ומידת הדין, ומידת הרחמים לא כל שכן, מה תהא עליה?" אך בחנינת-לבב יהודית יביא את המאמר: "אין אדם נתפס בשעת צער." הוא יקרא את דברי ישו על הגירושין וימלמל: "הו רבי ישו,

## נשים בספר שבחי הבעש"ט

ג ד ל י ה נ ג א ל

דבריו ליעקב" אין נושא האשה תופס מקום כלל. שונה במקצת המצב במשלים המובאים בדברי ר' יעקב יוסף. בניגוד למשלו הדידאקטיים של ה"מגיד", שברובם מופיעה דמות האב כמחנך ומלמד ומקום האשה נפקד כליל, הרי המשלים שבחיבורי ר' יעקב יוסף מזכירים טיפוסים נשים שונים<sup>4</sup>. מיעוט הזכרת האשה במשלים אלה בא משום ששומעי הדרשה היו רק גברים, וגם משום שמשלים אלה כוונתם להסביר את יסודות המשנה החסידית אשר כאמור לא ייחדה מקום מיוחד לאשה.

מכל האמור אין להסיק כמובן שמורי החסידות התייחסו באדישות, או בשלילה, לרעיונותיהם, אמונתיהם, קרובותיהם ולסתם נשים, אלא רק שתחומי פעולתה של האשה נראו להם כמוסדרים ומגדרים בהלכה היהודית ולפיכך ראו עצמם פטורים מהתייחסות הגותית בנושא זה.

את המציאות החיה שביחסי החסיד לאשתו ולנשים בכלל משקפת דווקא הסיפורות הסיפורית החסידית, שפעמים רבות מסיחה לפי תומה. הדין נותן איפוא שנעיין בספרה הראשון של סיפורות זו, ספר שבחי הבעש"ט. אוסף סיפורים זה, המספר על הבעש"ט, תלמידיו ומקורביו, נדפס אמנם מאוחר יחסית, בשנת תקע"ה, אך הסיפורים חופפים — לפחות בחלקם — את תקופת חייו של הבעש"ט ומקורביו.

אופיו של ספר זה, המוסר בדבריו תולדות חייהם ומעשיהם של אישים שונים, גורר אחריו בהכרח סיפורים על נשים: אמהות, רעיות, קרובות וסתם נשים. ואכן הסיפורים שבהם מוזכרות נשים הם כשישית מכלל סיפורי שבחי הבעש"ט.

הקשת הססגונית של טיפוסים נשים בספר, על מעשיהן השונים, מביאה עמה בהכרח יחס לא אחיד

פרקו הקצר של הורודצקי על "האשה היהודית בחסידות"<sup>1</sup> לא זכה לעת עתה להרחבה. במאמר זה אנסה לסקור דמויות נשים באחד מספרי היסוד של החסידות, "שבחי הבעש"ט"<sup>2</sup>. בניגוד לגישתו הכוללנית של הורודצקי, שפרקו אמור היה לכאורה להתייחס לכל תחומי החיים, נצטמצם כאן בספר אחד בלבד, מתוך הדגשה כי בספרות אנו עוסקים. אף עיון קל מראה, כי בסוגים העיקריים של הסיפורות החסידיות — הדרוש והסיפורים והשיחות — אין לדבר כלל על גישה אחידה ויחס זהה לאשה.

לשם הבלטת ההבדל בין סוגים סיפוריים אלה מצד יחסם לאשה די לעיין בקצרה בסוג הסיפורות שאינן משמש נושא למאמרנו זה, ספרות הדרוש החסידית. ספרות זאת, האוצרת בתוכה את משנת החסידות, נולדה כידוע בשנים תק"ם—תקמ"ב, כשנדפסו לראשונה שלושת חיבוריו של ר' יעקב יוסף מפולנאה, וספר דרשותיו של ר' דוב בער, המגיד ממזריטש, בעריכת תלמידו ר' שלמה מלויצק. מספרי ר' יעקב יוסף נעדר נושא האשה כמעט לגמרי, והוא עולה רק בשעה שמוזכרות הילכות אישות, או בשעה שחיי הארוטיים של האדם משמשים דוגמה למתרחש בעולם הספירות או בהלכי הנפש של המיסטיקן. בכך אין סיפורות הדרוש החסידית יוצאת־דופן, ואין היא שונה מספרות ההגות שקדמה לה, ובמיוחד מסיפורות המוסר הקבלית של צפת במאה הט"ז. מאמר המאפיין את יחס המגיד ממזריטש לחיי האישיות נמסר בספר "צוואת מריב"ש והנהגות ישראל"<sup>3</sup> ואילו ב"מגיד

1 ש. א. הורודצקי, החסידות והחסידים (תל אביב תשי"א), ספר שלישי, עמ' ס"ז—ע"א.

2 המובאות שלהלן על פי ספר שבחי הבעש"ט, הוצאת ש. א. הורודצקי (תל אביב תשי"ד).

3 צוואת מריב"ש והנהגות ישראל, זולקווא (? תקנ"ד, י"ד ע"ב. והשווה לסיפור על המגיד ממזריטש, אור המאיר לר' זאב וולף מו"יטומיר, קארעץ תקנ"ח, חי' שרה י"ד ע"ב.

4 עיין חיבורי מנהיג ועדה (ירושלים תשכ"ב), עמ' 122 (אשת החייט); עמ' 126 (בן מלך לומד בזכות בתולה); עמ' 128 (על יולדת); עמ' 133 (חסיד שסטה); עמ' 135 (אשת הסוחר הצנועה).

ובקיצור זה מקרוב הבטיחה לשר אחד להמיר דתה ולהנשא לו<sup>12</sup>. הבעש"ט הבטיח לאשה הצעירה לה- שיא לה בעירו בעל מכובד, אך לפני החופה היא מתוודה לפניו על מעשיה, ולפיכך מטיל עליה ה- בעש"ט דרכי תשובה: ביטול נישואיה לגביר ונישור- אים לאופה עני. האשה, שהליכות בית הבעש"ט עוררה לתמורה עמוקה, מסכימה ונעשית יהודיה כשרה.

בסיפור אחר<sup>13</sup> פועל הבעש"ט להצלת בת ישראל מניאוף ומהמרת דת. עגונה אחת, המחזיקה בחכירה אחוזה, "היתה מנאפת עם עבד כנעני שלה"<sup>14</sup>. הדבר נודע לאחיה, שחששו שהיא אף תתנצר, והח- ליטו להרגה. הבעש"ט ידע את מחשבותיהם, והוא דהר על סוסו להניאם מרצה אחותם. אף אשה זו חזרה בתשובה שלימה.

בשני הסיפורים האחרונים נדחפו הנשים לחיי חטא בעטיו של מצבן האישי. שתיהן אף עמדו להמיר, והצלתן בידי הבעש"ט היא איפוא הצלה כפולה. בשני המקרים רואה הבעש"ט דברים מרחוק ונסיעתו הפתאומית באה להדגיש את דחיפות פעולת ההצלה. בשני המקרים מתגלה הבעש"ט כרחמן וכבעל כושר שכנוע — אם כי שיחתו עם אחי הנואפת (בסיפור האחרון) אינה נמסרת לנו.

ארבעה סיפורים בשבחי הבעש"ט דנים בנשים שסירבו להאמין בבעש"ט. בשני הסיפורים הראשונים מתבטא הדבר בחוסר אמונה בכוחו של הבעש"ט לרפא חולים. בסיפור הראשון<sup>15</sup> עובר הבעש"ט בעיר פלונית ומבקש להתאכסן בבית שבו מצוי ילד חולה אנוש. אם הילד דווייה ומיואשת, אך מסרבת להתיר כניסתו ואף מקללת אותו. ואולם הבעש"ט מצליח להשיב את רוח הילד, והאם מתחרטת על מעשיה ומבקשת סליחת הבעש"ט. זה סולח לה, והילד מאריך ימים. סיפור זה, שבו הבעל "לא היה יכול להעיו"<sup>16</sup> להמרות פי אשתו, קרוב לסיפור השני בקבוצה זו, שאף בו האשה שוררת בביתה. כאן מסופר, שהבעש"ט בבואו לקושטא (כנראה בעת נסיון עלייתו) שמע על ילדו העיוור של אחד מעשירי הקהילה. לאב האומלל מבטיח הבעש"ט לרפא את

כלפיהן — החל ביחס שלילי (למכשפות ולנשים סו- טות ולמסרבות להאמין בבעש"ט) ועד יחס חיובי (לאם, לרעהיה ולנשים מאמינות), ויש כמובן מצבי ביניים רבים.

ליחס שלילי זוכות נשים המתנהגות בניגוד לדת ולמוסר, בין אם הן נוכריות ובין אם הן יהודיות. המכשפה הגויה<sup>5</sup>, שהבעש"ט הצעיר גובר על כישור- פיה ואף מתנגם בה, ובעלת הריחיים הנוכריה<sup>6</sup>, הן מן הסוג הזה. נשים יהודיות הקרובות בהתנהגותן לנשים אלו הן נשים שהרהרו הרהורי עבירה בבית- הכנסת בהאזינן לעוזר החזן, שהיה "נואף גדול"<sup>7</sup> ונתכוון למצוא חן בעיני הנשים<sup>8</sup>. מהרהורי הנשים נוצרו מוזיקים שגורשו על ידי הבעש"ט. בניגוד למ- סופר על הנוכריות ניכר יחס סלחני כלפי המהרה- רות, ולא נמסר על קללתן או הענשתן. הסיבה היא כנראה, שהאשם היה ב"משורר שקורין באס"<sup>9</sup> אשר הירהרו גרם להרהור הנשים ולבוא המוזיקים לעולם. בשבחי הבעש"ט מצויים סיפורים אחדים על נשים שהסתבכו בחיי חטא, מרצון ושלא מרצון. המציאות האכזרית של מעשי אונס בידי פריצים מתוארת תיאור ריאליסטי בסיפור על יהודיה "שהלכה למרתף להביא יין ורץ אחריה אדון אחד ואנס אותה"<sup>9</sup>. אפילו לאשה צעירה שנסתבכה בניאוף מרצון מושיט הבעש"ט ברחמיו יד עוזרת. במקרה זה<sup>10</sup> יוצא הבעש"ט במוצאי שבת לפתע לדרכו ותלמידיו עמו. הם מגיעים לבית גדול ומהודר ושם במטבח, בבקשו אש למקטרתו, פוגש הבעש"ט אשה צעירה "לבושה במקצת בגדיה"<sup>11</sup>. תיאור זה בא לרמוז על הידרד- רותה המוסרית של האשה. הבעש"ט מודיע לה שהוא דודה, והיא מספרת לו שהיא אלמנת בן בעל הבית, הרוצה עתה להשיאה לבן אחיו הצעיר. האשה נענית לשידולי הבעש"ט לעבור עמו לעירו, ואף חמיה, בעל הבית, מאפשר לה לצאת, בשומעו מפי הבעש"ט ש"אחרי מות אישה נתפקרה וזנתה עם כמה פריצים,

5 שבחי הבעש"ט, עמ' נ"ד—נ"ה.

6 שם, עמ' ק"ח.

7 שם, עמ' ק"ט.

8 השווה ליחס הבעש"ט ור' יעקב יוסף לחזנים: "...ושימצאו חן בעיני הנשים ואנשים שדעתן קלה כנשים", תולדות יעקב יוסף (קארעץ תק"מ), תצא קצ"ג ע"א, והשווה שם, וישב כ"ח ע"ד.

9 שבחי הבעש"ט, עמ' קפ"א.

10 שם, עמ' קס"ב.

11 שם.

12 שם.

13 עיין שם, עמ' ק"מ.

14 שם.

15 שם, עמ' ק"ד.

16 שם.

האשה מקבלת את פני הבעש"ט בברכת "ברוך הבא ר' ישראל", ומודיעה לנוכחים שאין בכוח הבעש"ט לגרש את ה"דיבוק", "כי אני ידעתי שהזהירו אותך מן השמים שלא לעסוק בשמות קדושים עד שישלמו לך ששה ושלושים שנים"<sup>21</sup>.

בסיפורים אחרים לא רק שהאשה מקדימה להאמין בבעש"ט, אלא אך מנסה לנטוע אמונתה באחרים. כך היה מעשה התנווני<sup>22</sup> שחשש לנסוע דרך היערות מפחד שודדים, ולאשתו נודע כי הבעש"ט עתיד לב-סוע בדרך זו, והיא שכנעה את בעלה להצטרף אליו בנסיעתו. הבעש"ט אכן הצליח להבריח את השודדים (בעזרת ספר הזוהר), והתנווני היה לאחד מחסידיו באומרו: "עתה ידעתי מעלתו של רומע"ל"<sup>23</sup>.

אף בין נשי הסוחרים העשירים, שבעליהן היו רגילים לנסוע לירידים בברסלאו, אנו מוצאים מן הראשונים שהאמינו בבעש"ט. בנו של סוחר אחד נתעכב ביריד למעלה מן המקובל<sup>24</sup>, והרי אשת הסוחר מפצירה בבעלה: "מה זה אתה מקשה לבך נגד הבעש"ט? כל העולם כולו נוסעים אליו ממש מד' כנפות הארץ ועושה להם פעולות ואתה אין רצונך לילך לביתו לשאול את פיו ולדרוש עבור בנינו, כי לא דבר ריק הוא"<sup>25</sup>. הסוחר לא אץ להיענות לה, ואף לאחר שנסע אל הבעש"ט ושמע דבריו עוד פקפק בכוחו והתריס כנגד אשתו: "הוא הדבר אשר דברתי מקודם אשר כל דבריו הם פיתוי דברים שאין בהם ממש"<sup>26</sup>, ואולם בסופו של דבר עמד אף הוא על גדולתו של הבעש"ט וביקש סליחה ממנו"<sup>27</sup>.

אף הסיפור על החוכרים הגדולים שבליטא<sup>28</sup>, אשר בביתם שהה הבעש"ט, מיוסד על אמונת אשה ב-בעש"ט. מרת טובעלע, אשת ר' שמואל, אחד משני האחים החוכרים שמוצאם מגליציה, היא מן המאמינות הנלהבות בבעש"ט. היא משדלת את בעלה שיזמין את הבעש"ט לטהר את ביתם החדש ממזיקים. ה"נגידה" אף מגינה על הבעש"ט מפני חמת בני

21 שם, עמ' נ"ג.

22 עיין שם, עמ' קמ"א.

23 שם.

24 עיין שם, עמ' קכ"א. נוסח שני עיין שם, עמ' ק"מ.

25 שם, עמ' קכ"א.

26 שם.

27 שם.

28 שם, עמ' קל"ב ואילך. ועיין י. היילפרין, 'גזרות ושבצילור', בתוך ציון כ"ב, תשי"ז, עמ' 56-67.

הילד, אך אשת העשיר מבוזה את הבעש"ט בלבה ובדבריה, הן בגלל לבושו הפשוט והן משום שאינה מאמינה ב"שמות קדושים". התנהגות האשה גורמת שאחרי ריפויו של הילד מחזיר הבעש"ט את עיוורונו, וזאת כדי להראות ל"המרשעת" כוחם של "שמות קדושים", אלא שהיא אינה ראויה ליהנות מכך. יחסו הקשה של הבעש"ט, במקרה זה, בניגוד לסלחנותו בסיפור הקודם, מסתבר מתוך צערה וחרטתה של האם במקרה הראשון, ומתוך חוצפתה ה"עקרונית" של האשה בקושטא.

אף בשני מקרים אחרים מסוג זה הביאה התנגדותן העיקשת של נשים וסירובן להאמין בבעש"ט לידי אסון. בראשון<sup>16</sup> מתחצפת גבירה גאוותנית, אשת ר' זוסמן מקאוולע, כלפי הבעש"ט ומאיימת על הקהל שבאם יצייתו לבעש"ט, שלא לחכות בקבלת שבת עד בוא הגביר, "אסגור לכם הבהמ"ד שלכם"<sup>17</sup>. עונשה היה שנפטרה למחר. בסיפור שני<sup>18</sup> מדובר לא ברעייה, כי אם באם. הבעש"ט הוכיח אדם מסויים על שהיכה את אביו. הבן המכה קיבל על עצמו דרי-שות הבעש"ט, שהזהירו שבאם תישנה התנהגותו לא יוציא את שנתו. ואולם אָם המכה, שדברי ה-בעש"ט נודעו לה, לעגה לבעש"ט ופיתתה את בנה לא לשמוע בקול הבעש"ט. הבן המכה מת באותה שנה.

## ב

לעומת הנשים חסרות האמונה שסירבו להכיר בגדולת הבעש"ט ובכוחותיו המיסטיים מוצאים אנו ב"שבחי הבעש"ט" נשים שהוזרו להאמין בו, ואף הקדימו בכך את בעליהן וסביבתן. עם נשים אלה נמנית אף אשת הבעש"ט.

הראשונה מבין הנשים המאמינות בבעש"ט היא האשה המשוגעת ש"דיבוק" נכנס בה. היא היתה רגילה לגלות לכל אחד את "תועבותיו וטובותיו"<sup>19</sup>. ר' גרשון מקוטוב, גיסו של הבעש"ט, שבאותם ימים עדיין לא הכיר בגדולתו, לקח את הבעש"ט אליה, "אולי יקבל ממנה איזה מוסר ויחזור למוטב"<sup>20</sup>.

16 שם, עמ' ק"ס.

17 שם, עמ' קי"א.

18 שם, עמ' קנ"ז.

19 שם, עמ' נ"ב.

20 שם.

ציא מוטיב אשת פוטיפר. אדרבה, בת משנה המלך הנוכריה, שאבי הבעש"ט נאלץ לשאתה לאשה, מתו- ארת בשבחי הבעש"ט כאשה טובה ונבונה, המשלחת את אבי הבעש"ט בחשאי לביתו, מתוך הוקרה לעקרונותיו הדתיים.<sup>38</sup>

לידתו של הבעש"ט, לאחר שחזר האב מן השבי, לעת זקנתם של הוריו, היא בבחינת נס ומוכירה את לידת יצחק לאברהם ושרה.<sup>39</sup>

על אמו של הבעש"ט אנו שומעים עוד פעם אחת בשבחי הבעש"ט<sup>40</sup>, וגראה שהאריכה ימים אחר מות אישה.

## ג.

לעומת החומר הדל על אם הבעש"ט שופע ספר שבחי הבעש"ט סיפורים על רעייתו. אין עוד אשה בספר הזוכה לציור כה בולט של דמותה, והדבר מעיד על החשיבות שייחסו לה מספרי הסיפורים, ועורך- הספר בכללם.

בשעת פגישתם של הבעש"ט ור' אברהם, אבי- הרעייה, "ראה [הבעש"ט] ברוח הקודש שבתו היא בת זוגו"<sup>41</sup>. באותו זמן היה הבעש"ט אלמן<sup>42</sup>, ובתו של ר' אברהם — ששמה אינו מוזכר בשום סיפור בספר — גרושה<sup>43</sup>. ר' אברהם נתרשם רושם עמוק מן הבעש"ט, לפיכך נכתבו ה"תנאים" בו במקום<sup>44</sup>, אך על פי דרישת הבעש"ט נכתב שמו ושם אביו בלבד. בדרכו לביתו נפטר ר' אברהם, ובני משפחתו, ובנו ר' גרשון מקוטוב בראשם, התפלאו למצוא את כתב ה"תנאים" המוזר בכיסו. כשהתיצב לימים אדם בלבוש כפרי, שנראָה היה לר' גרשון עני ועם הארץ, והציג את ה"תנאים", נזדעזעו הלז למחשבה שאיש זה יהיה גיסו. אך כשנשאלה אחותו, אם מוכנה היא להינשא לאדם זה, ענתה: "אחרי שאבינו עשה זאת אין להרהר אחריו, ובודאי מה' יצא הדבר ואולי יפוק

העיר ש"חשדוהו לדבר שקר"<sup>29</sup>. אמונתה בבעש"ט ובטחונה בו מתבטאים כעבור זמן בבקשתה לדעת: "עד היכן יאריכו ימי המזל?"<sup>30</sup>. גם לאחר שנאלץ הבעש"ט לברוח מליטא ומזלם של החוכרים הגדולים פנה, איתנה אמונתה של האשה והיא משגרת אל הבעש"ט שליחים שיתפלל על משפחתה.<sup>31</sup>

והיו גם נוכריות בין המאמינות בבעש"ט. מסופר על דוכסית<sup>32</sup> שגרה בקירבת הבעש"ט, שהעריצה אותו והיתה משבחת אותו באוני רופא מפורסם. הרופא — הכופר בכל מה שלמעלה מן הטבע — מקביל בכפירתו לבעליהן של הנשים המאמינות בסי- פורים הקודמים. עונשו אינו מאחר לבוא: לא רק שהבעש"ט מוכיח עליונותו על הרופא, הוא אף מגלה קלונו שהוא גנב מבית הדוכסית. אין צריך לומר כי מעתה גוברת אמונתה של הדוכסית בבעש"ט.

על שלוש נשים מבית הבעש"ט מספר שבחי ה- בעש"ט: האם, הרעייה והבת. דמות האם מטושטשת למדי והסיפורים עליה אף מצויים בחלק הפחות ריאלי שבספר. בתיאור דמות האם — בדומה לתיאור דמות האב — בולטת מגמה לפאר ולרומם מוצאו של הבעש"ט. מודגשים כאן ערכים דתיים-מוסריים הב- אים לרמוז שלמדנות אינה חוות-הכל, ויש ייחוס גבוה מייחוסו של הלמדן. לאחר שנפל אביו של הבעש"ט בשבי נמלטת אשתו לעיר אחרת, ומחמת עוניה היא עוסקת במילדות<sup>33</sup>. הקורא האמון על סיפורי התורה נזכר ב"מילדות העבריות"<sup>34</sup> שהתורה מעלה על נס יראת אלוהים שלהן ואשר זכו בכך ל"בתים"<sup>35</sup>. אסוציאציה אחרת יש כאן למדרש שמסופר בו כי המילדות היו יוכבד ומרים<sup>36</sup>, ומכאן שהילד הנולד לאם-המילדת עתיד להיות בבחינת משה.

בשעה שהאם האמיצה עסוקה במצווה להביא ילד מישראל לאויר העולם נמנע בעלה מהסתבך בחיי חטא בשביו. בתיאור קורותיו באותה תקופה בולטים מוטיבים המזכירים לנו מסיפורי יוסף<sup>37</sup>, להו-

29 שבחי הבעש"ט כנ"ל.

30 שם.

31 עיין שם, עמ' קל"ו.

32 שם, עמ' קי"ג.

33 שם, עמ' ל"ט.

34 עיין שמות א' ט"ו—כ"א.

35 עיין סוטה י"א ע"ב ורש"י לשמות א' כ"א.

36 עיין ספרי בהעלותך ע"ח ורש"י לשמות א' ט"ו.

37 כגון מכירתו לעבד, חלומותיו, פתרון חלומות וזולתו,

גילוחו וחילוץ שמלותיו לפני בואו למלך, עלייתו מעבד למשנה למלך ונישואיו לבת המשנה.

38 שבחי הבעש"ט, עמ' מ"א.

39 עיין בראשית כ"א א'—ח'.

40 שבחי הבעש"ט, עמ' נ"ד.

41 שם, עמ' מ"ה.

42 עיין שם, עמ' נו"ז.

43 עיין שם, עמ' מ"ז.

44 עיין שם.

מדרגתו מאחרים. בהתקרב מועד התגלות הבעש"ט נודמן אחד מתלמידי ר' גרשון לביתם. הבעש"ט הסב את הדבר שאותו תלמיד יאלץ לשוב בביתם, כדי שיהיה עד להתרחשויות הפלאיות בשבת. על פליאת אותו תלמיד בערב שבת מדוע אופה אשת הבעש"ט י"ב חלות<sup>55</sup> עונה הרעייה: "אם בעלי עם הארץ הוא, מה בכך? אדם כשר הוא! וכאשר ראיתי אחי עושה קידוש על י"ב חלות, אני עושה לבעלי גם כן"<sup>56</sup>.

לאחר התגלות הבעש"ט מתהדקת שותפות החיים עוד יותר. הבעש"ט נמצא עתה לעתים קרובות בנסי-עות, ובהביאו מעות בשובו<sup>57</sup> פורעת אשתו את חובותיה. כשלקחה פעם אחת כסף נוסף במטרה לשלם את קניותיה מיד, אין הבעש"ט כועס עליה, אף שאינו מסכים ומצווה לחלק את הכסף הנותר לעניים.

על ההבנה ההדדית העמוקה שבין הבעש"ט לאשתו מעיד סיפור קצר, שנביא כאן בשלימותו.

"פ"א [פעם אחת] בשמחת תורה היו אנשי סגולה דבעש"ט שמחים ומרקדים ושותים יין מן הבעש"ט הרבה. ואמרה אשת הבעש"ט הצדקנית: לא ישיירו יין לקידוש ולהבדלה. ונכנסה לבעש"ט ואמרה לו: אמור שיפסיקו לשותות ולרקוד כי לא ישאר לך יין לקידוש ולהבדלה. אמר לה הבעש"ט בצחוק: טוב אמרת, לכי אמרי להם שיפסיקו וילכו לביתם. וכשפתחה הדלת והם רקדו בעיגול וראתה שליהטה אש סביבותיהם כמו חופה, לקחה הכלים והלכה בעצמה למרתף והביאה להם יין כפי רצונם. ואחר כך שאל אותה הבעש"ט: אמרת להם שילכו? אמרה לו: היה לך לאמור בעצמך!"<sup>58</sup>

הבעש"ט מוכן איפוא לוותר לאשתו ולתת לה יד חופשית, אך בלבו הוא בטוח שדעותיהם תשתווינה במהרה. ואכן בראותה את התלהבות החסידים בריקוד, דם, לא זו בלבד שאינה מונעת מהם יין, אדרבה, היא מביאה להם עוד! כאשר הבעש"ט שואלה בעדי-נות האם גירשה את הרוקדים, רומזת היא לו: וכי סבור אתה שאני אטומה לריגשות שמחה ולהתלהבות של אמת?!

מיניה זרעא מעליא"<sup>45</sup>. הרעייה לעתיד מצטיירת כאן כבת צייתנית, הסומכת על דעת אביה המגוח יותר מאשר על התרשמות אחיה הלמדן.

הקורא נזכר כאן בסיפור עבד אברהם הבא לקחת את רבקה אשה ליצחק, והתנהגות משפחתה, שהתנגדה על פי המדרש<sup>46</sup> בשעה שרבקה הודיעה על הסכמתה ללכת עם האיש<sup>47</sup>.

תיכף עם פרושתם הראשונה של הבעש"ט ואשתו לעתיד אנו חשים בכבוד העמוק שרוחש לה הבעש"ט. עוד לפני החופה הוא דורש לשוחח עמה<sup>48</sup> ומגלה לה מי הוא באמת. ואולם הוא משיב עמה לא לגלות דבר, אף שצפויות לה שנות דחקות ועוני. מכאן ואילך האשה היא רעייה נאמנה לבעלה, בשי-תוף שלם בצרותיו ובשמחותיו, ואך טבעי הוא שהיא דוחה את שידולי ר' גרשון אחיה להתגרש מן ה"לא-יוצלח" שנישאה לו<sup>49</sup>.

בתקופת התבודדותו של הבעש"ט בהרים מקבלת האשה את בדידותה במשך ימי השבוע ללא טרוניה<sup>50</sup>. היא עוסקת במשק ביתה בהצלחה<sup>51</sup> ועושה עם בעלה ביחד לפרנסתם. "וזה היתה פרנסתה, כי ב' או ג' פעמים בשבוע היתה באה אליו עם עגלה, והיה חופר טיט והיא הולכה לעיר ומוזה היתה לה פרנסתה"<sup>52</sup>. אמנם הרבה נשים יהודיות בדורות ההם היו עוסקות בפרנסת ביתן כשהבעל יושב ולומד תורה, ואולם סבלה והקרבנות של אשת הבעש"ט גדולים יותר, שהרי לא זכתה להוקרת משפחתה וסביבתה, שראו אותה כמפרנסת בטלן ועם הארץ. מצבם של הבעש"ט ואשתו השתפר אמנם כאשר ר' גרשון ריחם על קרוביו ושכר לבעש"ט "איזה כפר שיתפרנס שם"<sup>53</sup>. אשת הבעש"ט אף נתברכה במידות נאות, היא מרבה להכניס אורחים, אלא שמטעמי צניעות קוראת היא לבעלה מהתבודדותו לשמש את האורחים<sup>54</sup>.

בכל אותן השנים עוורת הרעייה לבעש"ט להסתיר

45 שם, עמ' מ"ו-מ"ז.

46 עיין בראשית רבה, פר' ס'. ורש"י לבראשית כ"ד נ"ה.

47 עיין בראשית כ"ד.

48 שבחי הבעש"ט, עמ' מ"ז על פי: קדושין מ"א ע"א.

49 עיין שם, עמ' נ"ב.

50 עיין שם, עמ' מ"ט.

51 שם.

52 שם, עמ' מ"ז.

53 שם, עמ' מ"ט.

54 שם.

55 מנהג מקובלים.

56 שבחי הבעש"ט, עמ' נ'.

57 עיין שם, עמ' קמ"ד.

58 שם, עמ' צ"ח.

גרשון, גיסו של הבעש"ט, מוזכרת בשני סיפורים בספר. מסיפור אחד<sup>65</sup>, שבו מאשים הבעש"ט את גיסו באבק ניאוף, נודע לקורא בעקיפין שאשת ר' גרשון סירבה להילוות לבעלה בעלותו ארצה. זה קיבל על עצמו פרישות ממנה, אלא שלימים מישכן מתכשיטיה, ובהנאתו זו הפר את נידרו<sup>66</sup>. נראה שהאשה נתרצתה לבסוף לעלות לארץ עם בעלה, כי בסיפור אחר אנו שומעים על "חבלי קליטה" וקשיי הסתגלות לתנאי הארץ<sup>67</sup>. אשת ר' גרשון, שלא הכירה את מנהג המקום לסנן את המים לפני השימוש בהם, היתה בכך ללעג בפי השכנות. "וחיברו הנשים זמר של ליצנות ולצנו ממנה בבהכ"נ"<sup>68</sup>. האשה, שמלכתחילה לא אבתה לעלות, באה עתה בטרוניה עם בעלה: "למה הביאתני למרחקים שמתלוצצים ממני?!"<sup>69</sup>. ר' גרשון ביקש ממנה להראות לו את מחברת דברי הליצנות, והוא העניש אשה זו בהבל פיו באמרו: "מה זאת? זו האשה יכולה לדבר?"<sup>70</sup>. ברגע זה היתה האשה לאילמת.

ממשפחת ר' יעקב יוסף, תלמידו וחברו של ה- בעש"ט, מוזכרות כאן שתי נשים. אחת מהן היא בת-אחותו שעורה לדודה להעמיד פני אוכל בשעה שהיה צם<sup>71</sup>. היא היתה מפנה את כלי האוכל המלאים מבלי שיחושו בדבר. השניה היא אמו הישישה של ר' יעקב יוסף המצטיינת בזכרונה המופלג. היא זכרה אחת מנבואותיו של הבעש"ט, כי בקבר מסוים ייקבר אדם ושמו דויד. וכך הווה<sup>72</sup>.

סיפור ארוך ומפורט<sup>73</sup> דן באשת ר' אברהם המלאך, בנו של ר' דוב בער, המגיד ממזריטש. ר' אברהם שנקרא "המלאך" בפי החסידים על שם פרי-שותו וקדושתו, נתאלמן ואביו חיפש לו אשה. הבחירה נפלה על בתו של ר' פייוול מקרעמניץ<sup>74</sup>, שכל עסקי ביתו התנהלו בידי אשתו הפעלתנית, בעוד הוא יושב ולומד בבית המדרש. שליחי המגיד שכנעו את האשה לשדך את בתה בת הי"ב, אף שעדיין לא

כשנפטרה אשת הבעש"ט ביקשו חסידיו להשיא לו אשה אחרת, אך הוא סירב<sup>59</sup>. למרות ההנמקה התמוהה שבדברי הבעש"ט מותר להניח שבכך ביטא את יחסו לאשתו שהיתה תומכת גורלו רוב ימיו.

#### ד.

רק סיפורים מעטים מספרים על אדל, בת הבעש"ט, אך מכולן מבצבצת אהבת האב אליה וכבוד המספרים החסידיים. בשיתה עם ר' דויד פורקעס אמר הבעש"ט שלקח את נשמת בתו מן התורה, שהרי אדל הם ראשי תיבות של: "אש דת למו" (דברים ל"ג ב')<sup>80</sup>. אף היא, כאמה, התלהבה מדביקותם של החסידים בריקודיהם. פעם בשמחת תורה<sup>81</sup>, בשעה שעמדה והביטה ברוקדים נקרעה נעלו של חסיד צעיר ועני. זה הצטער צער רב, ואילו אדל, שבדומה לנשים רבות היתה מפרנסת ביתה, הודיעה שתביא לו מיד נעלים חדשות מחנותה אם יבטיח לה שתלד בן זכר. ההבטחה ניתנה, ולאדל נולד בן שנודע לימים כר' ברוך מטולטשין<sup>81\*</sup>.

בימי מחלתו האחרונה של הבעש"ט, סמוך לפטירתו, סעדה אדל את אביה בחוליו. באחד הימים שאל אותו ר' דויד פורקעס: "האיך להתפלל בעד החולה עם סיפור מעשיות?"<sup>82</sup>. בתשובתו התלהב הבעש"ט התלהבות עילאית עד שהשואל עמד נרעש ונפחד ולא ידע נפשו. והנה נכנסה אדל והזכירה לאביה כי הגיעה שעת הארוחה. ברגע זה חלה תמורה עמוקה בהבעת פני הבעש"ט, שסיפר אחר כך לאורחו כי אליהו הנביא ואחיה השילוני עמדו לידו בשעה שה- שיב לו, אך כשבאה אדל "בלבלה אותו והלכו"<sup>83</sup>. אהבתו הגדולה של הבעש"ט באה על ביטויה דווקא באותו מעמד כשאין הוא גוער בה, אלא אומר ברכות: "בתי, מה עשית לי?"<sup>84</sup>.

בשבחי הבעש"ט מסופר על עוד נשים אחדות ממשפחותיהם של אנשים ידועים בחסידות. אשת ר'

65 עיין: שם, עמ' ס"ו והשווה: שם, עמ' קל"א.  
66 עיין: שם, עמ' קס"א.  
67 שם, עמ' ס"ט.  
68 שם.  
69 שם.  
70 שם.  
71 עיין: שם, עמ' ס"ט.  
72 עיין: שם, עמ' צ"ו.  
73 שם, עמ' ע"ח-פ'.  
74 בעל ספר "משנת חכמים", שנדפס באוסטרהא תקנ"ו.

59 עיין שם, עמ' קס"ד.  
60 עיין שם, עמ' קס"ז.  
61 עיין: שם, עמ' צ"ח-צ"ט.  
61\* בן אחר שלה היה ר' אפרים מסדילקוב, בעל "דגל מחנה אפרים", שנתגדל על ברכי סבו הבעש"ט.  
62 שם, עמ' קס"ז.  
63 שם.  
64 שם.



בסכום קטן. יתרה מזו, כאשר האשה עומדת על דעתה לקבל סכום גדול מעליב אותה הבעש"ט באומרו: "מי משך לגבאי צדקה ולגנוב מקופת צדקה?"<sup>76</sup> בענותותה סופגת ריבה'לי את העלבון ואינה משיבה דבר. ולבסוף נכנע הבעש"ט וארבעים זהובים בידה. עוד באותו ערב מנצחת האשה שנית את הבעש"ט. היא באה אליו ומבקשת ממנו שיתפלל על רופא יהודי חולה אנוש. בתשובתה ללעגו המתגרה של הבעש"ט: "ויהיה גואף אחד חסר בזה העולם!"<sup>77</sup> מראה האשה גם למדנותה גם רחמיה. טענתה הראשונה היא "חדה שלא ראו כמכחול בשפופרת"<sup>78</sup>, לפיכך אין לדון אותו לחובה. ועוד טענה בפיה להצדקת החוטא, שהוא עם הארץ ואינו יודע חומר הדין, ואילו "היה יודע חומר הדין לא היה עובר". סיומו של הסיפור בציון, כי הבעש"ט אכן נתכוון שדברי הסניגוריה של ריבה'לי יתקבלו במרומים.

עם שהאשה עוסקת באיסוף ממון לנצרכים מודעת היא לסכנות הטמונות בעושר. מסופר, כשהיתה עולה על קבר בעלה המנוח היתה מקישה במקלה על הקבר ואומרת: "הירשל, הירשל! לך לפני כסא הכבוד והתפלל על בניך שיהיו עניים ואביונים בכדי שלא יסורו מדרכי ה'"<sup>79</sup>.

אפילו ההוקרה הרבה מידי אנשי העיירה שזכו לה שני בניה, כשבאו לבקר את אמם הזקנה, לא נשאה חן מלפניה. חוששת היתה שמא יעבירם הכבוד שנתכבדו בו על דעתם. לפיכך ביקשה מהם, למרות השעה המאוחרת בערב שבת, לצאת מהרה את העיר, והדגישה: "כי השי"ת נתן לי בנים שיהיה לי נחת מהם בעלמא דקשוט ולא בעלמא הדין"<sup>80</sup>.

בקבוצה האחרונה של נשים, הכוללת נשים שנעזרו ונושעו בידי הבעש"ט ומקורביו, אנו מוצאים דמויות מדמויות שונות. הבעש"ט מתפלל על משפחות חסרות כות בנים, והאשה נפקדת בבן זכר<sup>81</sup>. הוא אף מתפלל על מקשה ללדת<sup>82</sup> ובמקרה אחד — בעקבות פעילותו של המגיד ממזריטש — אף נולדת שלישיה לאשה<sup>83</sup>.

העלתה בדעתה צעד כזה, ושמע המגיד לא הגיע כלל לאזניה. הבעל, ר' פייוול, נותן אמנם הסכמתו לשידוך, אך נשאר פאסיבי ואינו מפסיק מלימודו בבית-המדרש. רק האם מלווה את בתה למקום מגורי ריה החדש. בהגיע הפמליה למזריטש יצאו כל נשי העיר לקבל פני הכלה ואמה, והחופה נערכת בסמוך לזה. המגיד מקרב את כלתו, והאם הפעלתנית חוזרת לעסקיה. האשה הצעירה זוכה לגילויים שונים בחלו-מותיה, דבר המעיד על מדרגתה הגבוהה. באחד מחלומותיה היא נאבקת בהחלטת בית דין של מעלה לקחת את בעלה ממנה, והיא מצליחה להשיג שית-ווספו חמש עשרה שנים על שנותיו. אחרי מות חמיה המגיד זוכה היא להופעתו בחלום ולאזהרתו בפני דליקה.

אחרי מות בעלה, ר' אברהם המלאך, שומרת האלמנה אמונים למנוח, ומסרבת להינשא לאיש אחר. בעלה נגלה לה בחלום ומבקש סליחתה על שנהג בה בחייו בפרישות יתרה. כן מתיר הוא לה להינשא שוב, אך מבטיח לה שאם לא תינשא שנית ידאג לפרנסתה ופרנסת ילדיה. האלמנה מתפרנסת מחנותה ומשיאה את ילדיה. בשעה שנתאלמן ר' מנחם נחום מטשרנוביל וביקש מר' שלום בנה, חתן בתו, שיהיה מליץ-יושר בעדו אצל אמו, סירבה האלמנה בתוקף והוכיחה את בנה על פניו. דמיון רב יש איפוא בין האלמנה לבין אמה הפעלתנית. כמוה היא מצליחה במסחר, אלא שזכותה בתוספת מדרגה: גילויים בחלומות, וזאת בזכות מידותיה התרומיות.

עוד דמות הזוכה להערכה רבה בשבחי הבעש"ט היא אמם של האחים ר' יוסף ור' יצחק מסאטנוב, המכונה "ריבה'לי החסודה" ("די פרומע ריבעלע").

הבעש"ט ראה מרחוק אור "על אחד מאנשי העיר"<sup>75</sup> והתברר שהאור שורה על אשה. בבואו לעיר מקנטר הוא את מקבלי פניו: כיצד זה לא זכה אף גבר בעיר למדרגה שאשה זו זכתה לה? אנשי העיר מכירים את האשה ואת צדקנותה ואומרים לבעש"ט, שבוודאי תבוא אליו לבקש צדקה לעניים. הבעש"ט, הרואה למרחקים, מודיע לנוכחים שריבה'לי כבר היא בדרכה אליו, ושהיא החליטה שלא לקבל מידיו פחות מארבעים זהובים. מעמד פגישתם הוא מעמד מאלף. האשה מבקשת למען ענייה והבעש"ט מנסה לפטור עצמו

76 שם.

77 שם, עמ' קפ"א.

78 שם, המקור ראה בבא מציעא צ"א ע"א.

79 שבחי הבעש"ט. עמ' קפ"א.

80 שם, עמ' קפ"א.

81 שם, עמ' קי"ג.

82 שם, עמ' צ"א.

83 שם, עמ' ע"ה.

75 שבחי הבעש"ט, עמ' קפ"א.

ג) נשים שתלטניות, שבעליהן מקבלים מרותן, אינן זוכות לאהדה.  
 ד) מצויות נשים למדניות, אך רבות מהן הנשים הצדקניות הקונות עולמן במעשיהן הטובים.  
 ה) היחס לגרושות, אלמנות ועגונות הוא יחס של חמלה והתחשבות.  
 ו) היחס למכשפות שלילי, אך היחס לסוטות למיניהן הוא לעתים יחס של רחמנות הנובע מהבנת גורמי ירידתן.  
 ז) אף הגוכריה נדונה לפי מעשיה ולא על פי דתה. ספר "שבחי הבעש"ט" הוא מטבעו ספר עממי, ונוסחו האידי הרחיב את חוג קוראיו ואף נשים יכלו להתבשם מסיפוריו. אין ספק שהסיפורים דיברו במיוחד אל לב הנשים, הן בגלל תוכנם הרגשי-אנושי, והן בגלל המקום הנכבד שנשים תופסות בסיפורים. קשה להפריז בחשיבותם של הסיפורים בעשיית נפשות לחסידות בכלל ובמשיכתן של נשים לתנועה החסידית בפרט.

בדומה לכך מתפלל הבעש"ט על נשים חולות. הוא מתפלל על צעירה כבת י"ג שהיתה הרה, והבריאה אחר הלידה<sup>84</sup>, ומצד אחר מכיר הוא, שאשה צדקנית בעיר חמלניק אינה זקוקה לתפילתו<sup>85</sup>. אף אשת גביר שחלתה בידיה גרפאה בזכות הבעש"ט<sup>86</sup>. הבעש"ט דואג לנתינת צדקה ליולדת עניה<sup>87</sup>, הוא מנחם אם שכולה שבנה נהרג על קידוש ה'<sup>88</sup> ורבה היתה עזרתו לאלמנות<sup>89</sup>.

מכל הסיפורים ב"שבחי הבעש"ט" אפשר לנו להסיק מסקנות אחדות:

א) האשה תופסת מקום נכבד בסיפורי "שבחי ה" בעש"ט". היא חלק מן ההווי בתחום החסידי. האשה ממלאת תפקידים חשובים בחיי המשפחה, בגידול הילדים בחינוכם ובשידוכם.

ב) במקרים רבים האשה היא המפרנסת, דבר המעלה את מעמדה.

87 שם, עמ' קו"ז.

88 שם, עמ' קנ"ט.

89 שם, עמ' קל"ו; שם, עמ' קע"ה.

84 שם, עמ' קכ"ב.

85 שם, עמ' קל"א.

86 שם, עמ' ק"י.

## בחיפוש אחר דרכי תיקון

יוסף ש כ ט ר

ביטוי לעבודה זרה ניתן בדברי הסופרים המקבלים באופן מחשבתי וחוויתי את המדענות ואת החילון (סקולאריזאציה) כתפיסת עולם, ואת העיור (אורבאניזאציה) כמות שהוא כאורח חיים. יש כיום גם תיאולוגים המורים הוראה לרבים בכיוון החילון והעיור. כדוגמה אביא את דבריו של תיאולוג אמריקני, הארוי קוקס בספרו "עיר ללא אלוהים". המחבר מקבל את הציוני-ליואציה של ההמונים ודוחה את הביקורת עליה. הוא רואה בכרך הענקי האמורפי את עתידה של האנושות שיש לקבלו ללא הסתייגות. לפי דעתם של סופרים כקוקס יש לבער באופן קיצוני את השרידים שנותרו בקרבנו מן הציויליזאציה האיכרית-אורחית החולפת, שרידים שדבקו בנו מתוך הרגלי מחשבה וחיים. עתיד הוא הכרך שבו ישרור החילון המוחלט להתפשט במהירות ולהגיע עד קצווי-ארץ. תקופת העתיד תהיה תקופה ללא דת, משום שניטל התוקף מן הדת, ושוב אין לפתור את השאלה על משמעות החיים ואת שאלות המוסר באמצעות אמונות ופולחנים דתיים. עלינו ללמוד לדבר על אלוהים באופן חילוני ולפרש את מושגי המקרא פירוש לא דתי ולא מטאפיסי. החילון אינו תהליך בישוי להצטער על קיומו ועל התפשטותו, כי הוא בישוי לבגרותו של האדם. הוא הדין בעיור שהוא ביטוי נאמן להעדרו של הצד האישי ולגידולו של הצד הפונקציונאלי בעולם האדם. במרכזם של חיים עירוניים עומד דים: הפיקוח, התיכנון הראציונאלי והארגון המשרדי. הדברים אמורים לא רק בווינגטון, בלונדון וכדומה, אלא בכל מקום בעולם. הכרך החילוני הטכנולוגי גירש את המסורת הדתית מעולמנו, וכרך זה הוא עתידנו והוא גורלנו. עתידה כל הארץ ליהפך לכרך ובכולה ישרור חוקי-חיים אחד. אָל לו לאדם לפחד מפני החיים האלמוניים שבכרך הענקי, כי יש יתרון בחיים אלמוניים. הכרך האנונימיות משחררת את האדם מעולו של החוק. הכרך מביא את האדם לבחור לעצמו ידידים לפי רוחו ונטייתו. העבודה הולכת ומשתחררת מן האופי הדתי שהיה לה בעבר, כי מקום העבודה ומקום המגורים נפרדו זה מזה, משום כך געשתה העבודה עניינית ולא אישית, והיא משוחררת מן הויקות הנפשיות.

רבים הם הדורשים להפוך את כל תחומי החיים למדע. הם מוצאים פגם באנשים השומרים על הבלתי-מובן ביקום ובנפש, על חידות-עולם; לדעתם צריכה הקיבר-בטיקה לכלול גם את התחומים של הרוחניות ושל המו-

בתקופה הרומית ראו חכמי-ישראל את רעת האדם בעיקר בשלושה חטאים שחטאו בני אותה תקופה: עבודה זרה, גילויי-עריות ושפיכות-דמים. גם בתקופתנו יש לנו הרושם שחטאיה של הציויליזאציה הם בשלושה תחומים אלה.

שורש החטא של שפיכות-דמים הוא בחילול ערך האדם. קארל קראוס עורר את תשומת-הלב של בני דורו על כך, שבידיעות הרשמיות שיצאו על-ידי סוכנות הידיעות בגרמניה בימי מלחמת העולם הראשונה השתמשו במשפט בשפה הגרמנית שמשמעו: טייסינו שמו פצצות על עיר האויב. במלה "שמו" השתמשו בעיקר לגבי דברים הנוגעים לסעודה כגון: שמו גבינה על הלחם, בהכנת סנדוויץ'. קוראי העתונים קראו ביטויים כאלה כמעט בכל יום בלי שיעורר בהם הדבר רגש של התנגדות. ידידי פאול אנגלמן ז"ל העיר על זה: אזניו של קראוס שמעו וקלטו את הצליל המיוחד שבביטוי התכליתי הזה ובביטויים דומים כשהמדובר ברצח של מאות אנשים. כבר אז ראה קראוס בדמיונו את החיך המנוול של הרוצח הנאצי המתעלל בקרבנותיו. הוא חזה כבר אז את הדברים המעוררים זוועה, את ההתקפות מן האוויר ואת מחנות המוות שבאו עשרות שנים אחרי כן. במאמרו "אפוקליפסה" משנת 1908 כתב קראוס: חורבן העולם האמיתי אינו אלא חורבן הרוח. החורבן האחר תלוי בנסיון אם אחרי השמדת הרוח עוד יש לעולם אפשרות של קיום. את חורבן העולם מנה קראוס מן המצאת הטיס. היינו בעלי תבונה רבה כדי ליצור מכונה, אולם אנו פשוטים (פרימיטיבים) מדי בכדי לעשותה לכלי-שימוש לנו.

בנוגע לגילויי-עריות שורש החטא הוא בחילול הערך של החיים המיניים האינטימיים. הדבר ניכר באופנה הכללית של בגדי ה"מיני", שהיא סימן לחילול הדומה לסימן החילול שמצא קראוס בביטויים שבעתונים<sup>1</sup>. עבודה זרה ניכרת, דרך משל, בהשתעבדות האדם למכונות ולטלוויזיה. באופן כללי: אדם שהייצור והשיי-מוש בייצור הוא תוכן חייו וכל אישיותו משועבדת להם, הוא עובד עבודה זרה.

1 בספר "פרקי דרבי אליעזר" פרק כ"ב מובא מאמר בשם רבי יהודה הנשיא, שבדור המבול (בדור שלפני בוא המבול על הארץ) היו בנות קין (בנותיו של הרוצח הראשון) מהלכות גלויות בשר ערוה.

לא מעטים מחלוצי המחשבה גוועו ברעב והיו מאכל לחיות-טרף שבים הקרח של האנושות, ולא עלה בידם להפקיע אף שעל אדמה מידי אותה ממלכה של המוות הלבן. ועתה — הטפשות היא שהציגה את כף רגלה על הקוטב הצפוני, ורגלה הוא המוגף, לאות שכל העולם בידיה.

דברים אלה של קראוס — שנכתבו לפני כששים שנה — כוחם יפה גם לגבי ההישגים של הרוסים והאמריקנים במסעם אל הירח ואחר-כך אל המאדים.

מניעתו של החילון המוחלט ומניעתו של החורבן הפיסי הן משימות עיקריות בזמן הזה. כל עוד קיימת האנושות מבחינה פיסיית, כל עוד לא הוטלו עליה פצצות של מאה מיליונים טנ"ט שכבר נוצרו או פצצות יותר גדולות העתידות להיווצר<sup>2</sup>, יש עוד סיכוי שלא יהיו ימי ההווה ימיה האחרונים של האנושות גם מבחינה רוחנית, שמתוך מה שנשאר קיים מן הזדה מן הרומאנטיקה ולא נפסל ולא התאבן, תצמח התחדשות רוחנית.

## ב

הביולוג הנודע לודיג פון ברטאלאנפי (Bertalanffy) עומד על כך<sup>3</sup>, שניתן להבחין בין המוח הישן שהוא אבר התיפקודים הפרימיטיביים, האינסטינקטים והדחפים, לבין המוח הקדמי שהוא האבר של המודעות ושל הפעולה הרצונית, וביחוד אבר התיפקודים הסמליים (של הלשון והמדע) האופייניים לאדם. הסוקר את סידרת המוחות הידועים לנו, החל ממוחותיהם של הנחותים בבעלי-החוליות וכלה במוחות של האדם, יבחין היטב בגדילתו הכמותית ובהתעצמותו של המוח הקדמי באדם, וגדילה זו של המוח הקדמי היא שאיפשרה לאדם לבנות לו את עולמות הסמלים שלו בדיבור ובהגות, והיא ששימרה שנהגו להישגי המדע והטכנולוגיה במשך חמשת אלפי שנות ההיסטוריה (כלומר מזמן שהתחילו בני-האדם להעלות את ההיסטוריה שלהם על הכתב). לעומת זאת אין נראית שום התקדמות בשטח האינסטינקטים, כיון שלא חלה כל התפתחות אנאטומית במוח הישן שהוא מקום מושבם של האינסטינקטים, ועובדה זו משתקפת בהתנהגותו של האדם. רוסו צייר דמות אידיאלית של אדם טבעי וטוב שהושחת על-ידי הציביליזציה, ופרויד תיאר את האדם כתוקפן מלידה, הורג אביו ושטוף-זימה, יצור רופס הנתון למרותו של הצנזור שלו. תיאורים אלה הם לדעת ברטאלאנפי בלתי-מציאותיים. האדם הוא פחות או יותר בעל-חיים חברתי, ומטבע ברייתו טבועים בו — בין השאר — אינסטינקטים של אב ושל בן (ושל אם ושל יתום). ציוד זה באינסטינקטים אינו מיוחד לאדם, כי הללו ניתנו גם לבעלי-חיים אחרים, ובאחדים מהם

2 יש שמועות על פצצה גדולה בעלת כוח הרס של מיליארד טנ"ט, ועל פצצת קובאלט שאחרי הפעלתה יסובב ענן-מוות את כדור הארץ לעולמים.

3 עיין בספר "עיונים בערכים אנושיים", הוצאת "דגה", תל-אביב, עמ' 29—30.

סריות. הם קובלים כי אף שהמדינות מקדישות הרבה לפיתוח המדעים, ואף שיש למדע כעין שלטון מנטאלי על האדם, עדיין יש כוח לא מועט ל"אמול" (וה"אמול" כולל לדעתם לא רק את הדברים בדת ובמסורת שנפסלו, אלא גם ערכי הדת והמסורת בכלל במידה שהם מנוגדים לחוקי הפיסיקה מזה ולחוקי הכלכלה מזה). שונה היא מציאות החיים בהווה מן המציאות בעבר, והמציאות בעתיד תהיה שונה מן המציאות בהווה, והמצוות של הדתות השאובות מן העבר לא תוכלנה להחזיק מעמד במציאות של העתיד.

בכל האמור יש דברים שהם נכונים, אבל תפיסת-עולם זו אינה תפיסה כלל. נכון שכל הארץ הולכת ונעשית כרך ענקי, אבל לא נכון הוא שאנחנו רואים ושעלינו לראות בכרך האמורפי את משמעות חיינו. הכרך כמות שהוא הוא לנו בחינת משימה, אכן משימה קשה שכל עיקרה לאפשר לאדם התעלות והתחדשות גם בתוך הכרך הזה, ואסור לשכוח שכל התעלות וכל התחדשות של האדם היא ביסודה דתית ומטאפיזית, משום שהיא מכוונת למטרה שהיא מעבר לאדם ולחיינו.

נכון הוא, שרבים ממושגי הדת והמוסר המקובלים איבדו את משמעותם ועלינו לפרשם פירוש חדש, אבל גם הפירוש החדש על כרחו שיהיה מכוון למה שמעבר לאדם (המתגלה במעמקי נפשנו), שאם לא יהיה מכוון לצד זה, יאבד את משמעותו. הצד הבלתי אישי שחסידי העיור מצביעים עליו הוא לאמיתו של דבר מכה קשה לאנושות, שיש מגפות ופגעים שבעולם. אמנם יש צד חיובי באנונימיות וכן יש צדדים חיוביים במדע ובענן-ייניות, אבל אסור לשכוח את הצדדים השליליים שבהם, העלולים לפגוע ביסוד היסודות, במשמעות חיינו של האדם. האדם הוא בעל-חיים המכוון ביסודו לצד העל-אנושי, ואם אין לו יכולת מנטאלית להתעלות ולהתחדש בפנימיותו, הריהו כעובר ובטל מן העולם.

יתרון אחד יש לסופרים מסוגו של קוקס והוא — בלשונו של קארל קראוס — שאין להם חלק בטכנור-רומאנטיקה. בשם זה כינה קראוס את סילוף הרומאנטיקה על-ידי הטכניקה הבא אחרי השלב שבו הורסת הטכניקה כל אפשרות של רומאנטיקה אמיתית בחיים. פאול אנגלמן עורר דעתי על מאמר של קראוס "גילוי הקוטב הצפוני" שנכתב בשנת 1909. כשהגיעה הידיעה כי החוקר קוק הגיע לקוטב הצפוני, פרצה העתונות העולמית בתרועת-שמחה על הנצחון הזה של האנושות. שבועות רבים השתפכה העתונות במליצות על הצלחת האדם להפוך את ממלכת הטבע לממלכת התבונה וכיו"ב. העתונאים גישאו את הניבורים שפרצו לתוך אזור "המוות הלבן"; פילסו נתיב באפלה והגיפו את דגל האנושות על קוטב הכדור וכו'. על זה כתב קראוס: גילוי הקוטב הוא אור לעיניים וביחוד לעיניים עיוורות; מנגינה הוא לאזניים וביחוד לאזניים חרשות; רעיון שהוא שווה לכל נפש וביחוד לזו שאין תפיסתה תפיסה. מאת בשנים ניסה רוח האדם להבקיע דרך באפלה במלחמתו הנואשת באינתו הטבע של הטיפשות. המסילה עקובה מדם הרבים שחירפו נפשם במלחמה עם אנושות קופאת ומאובנת.

ושוקעים בעולם התחתון, בענייני חול. אחרים, אף-על-פי שאינם רואים סולם, מנסים לטפס מעלה, ולאחר שטורחים לשוא מתייאשים מן העלייה. אבל יש מעטים המטפסים בלי הרף, הקופצים וחוזרים וקופצים, וגם אם גופם נופל אינם נופלים ברוחם, עד שאלוהים תופס אותם ומושך אותם למעלה.

החיפושים אחר דרכי תיקון נובעים מתוך הרצון הטבוע באדם להתגבר על הקיפאון, על המוות שבחיים, והם המשך ל"תורת החיים" של היהדות. על דרכי תיקון אחדות עמדתי בספרי "שבילי בחינוך הדור" (עמ' 119—145). בקשר זה יש להזכיר גם את "התרפיה של התבנית" מאת פרדריק פרלס<sup>5</sup>. כתוב בדניאל ("א, ד'): "ישוטטו רבים ותרבה הדעת, וב'דעת" אין הכוונה לתורת הקוואנטים וכיו"ב (שיסודן לפי ברטאלאנפי במוח הקדמי של האדם), אלא הכוונה לדרכי תיקון (הבאות להיטיב את המוח הישן).

מורי התיקון של הדורות דרשו דורשים מאתנו, שנבדוק את מעשינו אם הם אמיתיים או מדומים, שנשים לב לשאלות שאנו שואלים ולסיפורים שאנו מספרים לאחרים וגם לעצמנו, אם ובאיזו מידה הם כוללים דברים הנוגעים לנו באמת, או שהם מילוליים גרידא. רבים מחכמי הדורות כבר עמדו על כך, שהעיקר בתיקון העצמי הוא, כי נדע לקלף ולהסיר את הקליפות שכיסו את אישיותנו. עלינו לשחרר את האני הפנימי שלנו מן הקליפות שמקורן בתורשה ובסביבה כדי שנוכל להגיע לחירות פנימית.

ההשתחררות מן הפראזה חשובה היא בתיקון, אבל לא פחות חשוב הוא לעמוד על מהותה וטיבה של הבהמיות שבנו כדי לזככה. מבחינים בין סוגים שונים של בהמיות באדם<sup>6</sup>: יש בהמיות תקיפה ועזה שאינה ניסוטה ממקור מה כלל ואין בה כל תנועה של עוות-מצח, אלא היא עומדת במקומה בלי תזווה, ורק כשנוגעים בה ורוצים לעשות לתיקונה, ניכר כוחה שאינה מתפעלת משום דבר; ויש בהמיות שמפגינה את כוחה, שהיא פעילה ורועשת מתוך חולשה, משום שאין בה כוח רב; ויש בהמיות שקל לכפותה ולהפכה מצד לצד. הכרת הבהמיות חשובה היא לנו כיום הנה מהכרת טיבה של הפראזה, משום שבזמן האחרון נראה לנו שהאדם הולך ומתגבר על הפראזה, וכנגד זה מתגברות הבהמיות והסתמיות באופן מבהיל.

המלחמה בצדדים השליליים שבפנימיותנו, ויותר נכון: הכרתם של הצדדים האלה והכללתם באישיותנו באופן מודע כבר תופסת עכשיו, ובעתיד תתפוס עוד יותר מקום בדרכי התיקון של האדם. בכל מקום שיש בנו קוטביות אנחנו משליכים צד אחד של הקוטביות החוצה ואין אנחנו מכירים אותו ולא מכירים בו שהוא חלק מאתנו, ומכאן באה התרעומת הקשה שלנו על אנשים אחרים ועל העולם כולו שאינו כשורה, (והאנשים האלה והעולם הם בעצם חלקים של פנימיותנו), וכשאנחנו מצליחים Gestalt Therapy, The Indian Press, New- 5 York 1951.

6 הדברים לקוחים מ"קונטרס התפילה" שהוציאה אגור דת חסידי חב"ד, ניו-יורק תש"ב, עמ' 20.

אף הגיעו לדרגה גבוהה יותר. נכון הוא, שהאדם התפתח ממיתולוגיה פרימיטיבית שהיתה רווחת לפני כחמשת אלפים שנה עד כדי יצירה של תורת הקוואנטים, ורק כמאה וחמשים שנה חלפו ממנוע הקיטור עד לפצצת המימן. אבל בענייני מוסר קשה לטעון שתקופתנו עולה בערכה על תקופת לאו-טסה, בודהא או ישו הנוצרי. עובדה זו מוסברת על-ידי המציאות האנאטומית, שקליפת המוח האנושי, זו המספקת כעשרה מיליארד גברונים המביאים להישגים אינטלקטואליים, מספקת בדוחק יסוד להתפתחותם של ריגושים ואינסטינקטים, וזו הסיבה לדעת ברטאלאנפי, שלא הצליחו גביאים ומוכחים ומורי דרך גדולים לשנות באופן ניכר את אורח החיים של האדם.

ארתור קסטלר מסתמך בספרו החדש "השד במכונה"<sup>4</sup> על ברטאלאנפי ועל חוקרים אחרים ומציע כדרך תיקון אמצעים כימיים (כגון Tricyano—Aminopropen) שיש-תמש בהם האדם כדי להשפיע על מערכת העצבים המרכזית להיטיבה. נשאלת השאלה אם אפשר להיטיב את האדם ולשנות את האמוציות שלו על-ידי שינויים מול-קולאריים במוחו. קסטלר טוען שהדבר הוא בגדר האפשר. המשימה המוטלת לדעתו על הביו-כימיה בזמננו היא לחפש אמצעים שיאפשרו פיקוח על פעולות המוח שימנעו התלהבות-תוקפנית-מלחמתית המביאה את האדם לרצח ולאיבוד עצמו. בזאת ייבחנו האמצעים הכימיים המקווים: אם יעלה בידם להמעיט את מספר הפשעים והאיבוד לדעת בקבוצות האנשים שיתפסו לאפנת השימוש באמצעים אלה. משימת הדור — אומר קסטלר — היא למצוא תרופות שיהפכו את האדם בעל המאניה (homo manicus) לאדם בעל תבונה (homo sapiens). ארתור קסטלר מתנגד לשימוש בלס"ד, וכמו רבים אחרים הוא טוען שהשכר המושג על-ידי הסם — התעלות או מעין התעלות ותחושות שלא מן העולם הזה — יוצא בהפסד לגוף ולנפש שהוא עלול לגרום למשתמשים בו. לעומת זאת הוא תולה תקוות באמצעים כימיים לפיקוח על התודעה ולמניעת תוקפנות.

דרך התיקון של קסטלר נראה רחוק, ומלבד זה סכנות חמורות כרוכות בו, משום ששלטונות הרשע המצויים בעולם עלולים להשתמש באמצעי-הפיקוח על התודעה לצרכיהם, ואף-על-פי-כן אין לדחות את המחשבה של תיקון באמצעים כימיים בעתיד בתנאי שהמפקחים על התודעה יגיעו לדרגה יותר גבוהה מבחינה רוחנית ומור-רית.

## ג

הרבי מקוצק אמר: נשמות בני-האדם שומעות תמיד בת-קול הקוראות להן לעלות מעלה, והן מתבוננות סביבן לחפש את הסולם הנציב על הארץ וראשו בשמים. יש אנשים שבראותם כי אין סולם, מסיחים דעתם מן העלייה

Das Gespenst in der Maschine, Molden Verlag 4 (1967).

יש בהם מן המאזוכים ואין בהם כדי להבריא את האדם. תורתנו נקראת "תורת חיים", משום שהיא נותנת תשובה של לידה וצמיחה לשאלות הקיום האנושי, אבל גם היא מצפה לפירוש מחייה.

כנקודת-מוצא מחשבתית למגע הכרתי בין התנ"ך לבינינו משמש לי המיפנה התנכי (שעליו עמדתי בספרי "מבוא לתנ"ך", ע' 7). כוחו של התנ"ך הוא בזה, שדחה את המיתוס ואף-על-פי-כן נשאר הרקע המיתי, ועל רקע זה נוצרה תרבות דתית-מוסרית שהיו בה קירבת אלוהים חיים, דבקות וחיוניות, שעלו בעצמתן על הקירבה, הדבקות והחיוניות שבאילנות, והיה בה די כוח לאחד קיבוץ אנושי לדורות, ולשמש דוגמה לתרבויות הבאות אחריה. השוואה אל הפילוסופיה היוונית, שגם היא באה אחרי המיתוס, מבליטה את אופיו המיוחד של המיפנה בישראל. ביוון בא במקום המיתוס שנדחה כיוון מוסרי צרוף (סוקרטס—אפלטון). אבל לא היו בו קירבת אלוהים, דבקות וחיוניות ולא היה בו כוח לאחד קיבוץ אנושי לדורות. המיפנה התנכי משמש דוגמה גם לנו, כי בתקופתנו נדחה המיתוס הרבה יותר מאשר בתקופת התנך (אין מלאכים בשמים ואין רוחות בשאול, והרעם והברק אינם באים לאיים על הרשעים וכו' וכו'), ואף-על-פי-כן מן ההכרח הוא לשמור את הרקע המיתי הדרוש לקיומנו הנפש-רוחני, ואנו שואפים לזכות בתרבות שתהיינה בה דבקות וחיוניות, ושהיה בה כוח לאחד קיבוצים אנושיים, ומשום כך חשוב לנו הלקח שאנו מקבלים מתורת משה. (דוגמאות לקיומו של הרקע המיתי בתורת משה הבאתי ב"מבוא לתנ"ך" עמ' 31—55).

יש בה בתורת משה הרבה מן האינטגרציה, ובעיית המחסור באינטגרציה בעייה מרכזית היא בימינו, כי הפירוד שורר בתרבותנו ובהיינו: פירוד בין יקום ונפש, בין גוף ונפש, בין חשיבה והרגשה, בין תיאור עובדות לבין נורמה, בין אדם לחבירו ובין אדם לעצמו ובין יחיד לעדה. בתורת משה יש שילוב בין התיאור של בריאת העולם לבין המשימות המוטלות על האדם; יש בה שילוב של עובדות עם ציוויים, של יחיד עם עדה, של היקום עם הנפש. האינטגרציה שאנו מצפים לה בעתיד תהיה שונה מזו של תורת משה, כי המדע שלנו נבדל בהרבה מן החכמה של תקופת משה, אבל היא תהיה קרובה בשורשה לזו של תורת משה. עם ערכי היסוד של התנ"ך שילבשו משמעות מתודשת גמנה קודם כל הערך הנזכר "בצלם אלוהים", וכן ערך השבת (שם, עמ' 76). וכן ערך הברית (שם, עמ' 78—80) ועוד.

התורה מתנגדת לאינדיבידואליזם בדרך האקסטטואה, בדרך המיניות ובדרך השיתרון שהיתה מצויה בעמים. דרך האקסטטואה היתה מקובלת גם בישראל בתקופת שמואל ושאל (עיי' שם עמ' 238—239). בתקופתנו כמו בתקופת שמואל ושאל מצפה האדם להתחדשות רוחנית ועדיין לא זכה לכך, ועל כן הוא מנסה ללכת בדרך האקסטטואה כדי לקבל השראה (באמצעות מסקאלין, ל.ס.ד. וכיו"ב), אך אין זאת דרך התורה. שומה על

להחזיר את הצד שהושלך החוצה למקומו ולהודות אתו אנחנו מתקרבים לתיקון. ההווה שלנו נעשה רחב יותר, ואנו נושמים לרווחה.

המשפט שהאדם הוא בצלם אלוהים חשוב הוא בתורת התיקון ואין להסתפק בהכרה של מותר האדם מבעלי-חיים אחרים. אמנם יש לעמוד בתחילה על הנושא "מותר האדם" (ולהשתמש בהכרות של הביולוגים העומדים על ערכו של האדם בניגוד לאלה הרואים באדם חיה מנוונת), שזהו הצעד הראשון בתורה בזמן הזה, אבל יש להמשיך ולבאר את הכיוון לעל-אנושי הטבוע באדם<sup>7</sup>. כי מ"מותר האדם" אפשר להגיע גם למצב שישתחווה האדם למעשה ידיו, וזה, כאמור, עיקר עבודה זרה בימינו, ואז הוא עלול לאבד את יתרונו, אבל ביסוד של "בצלם אלוהים" מונחים המשמיה של האדם והכיוון לעלייה.

## ד

החיפושים שלנו בתנ"ך הם בעצם חיפושים אחרי תורת תיקון ואחרי דרכי תיקון. לא תמיד קל לנו לקבל לקח מן התנ"ך. האלוהים נעשה רחוק מאתנו, ועל כן הדרישה המרכזית שבתנ"ך לציות גמור ולכניעה שלמה לאלוהים, שרצונו פוסק יחיד בעולם, אינה נוגעת ללבנו. הכניעה מפני הרצון העליון המוצאת את ביטויה החיצוני בכריעות והשתחויות שבתורה, והאחריות כלפי הרצון העליון הבאה לכלל ביטוי מוחשי בוידוי שבתורה, חשובות לנו גם בהווה, אלא שחל בהן שינוי (העלול לפגוע קשה בתוקפן). אנחנו מוכרחים להפוך את הכניעה מפני הרצון העליון ואת האחריות כלפיו במידה ניכרת לכניעה ולאחריות כלפי הצד שבאדם הדוחק בו להגיע לזוהת ולהתחדש, כי הצד הזה שבאדם מבוסס יותר באופן חווייתי והכרתי מאשר האלוהות שמחוצה לו. סיבות רבות גרמו לכך, שהאלוהות איבדה הרבה מן הבסיסים החווייתיים ההכרחיים לקיומה, וזה הפסד גדול. אבל אפשר עדיין להצביע על הגורם האלוהי שבנפש האדם, על אותו הצד הנמצא בנו הבוחר בזוהת, ב"מימוש עצמי" של האני, ובמרחק שמשגיג האדם לעצמו, בניגוד לצד אחר הנמצא בנו הנוטה לחסרון זהות ולהי-דבקות בטפל, בקליפות שנדבקו בנו<sup>8</sup>. יש להעיר, שלכניעה הגמורה מפני העל-אנושי היה צד שלילי גם בתקופה שבה שררה אמונה רבה. כי הכניעה מרסנת אמנם את יצר ההשתלטות, את הצד הסאדיסטי שבאדם, אבל היא עלולה לפגוע בעצמיותו של האדם ולהביאו למאזוכים. כאן חשוב לקיים את האיזון בין התלות במה שלמעלה מן האדם (המורגש כדחף בפנימיותו) לבין עצמיותו של האדם. הנוצרים מתקשים כיום הרבה יותר מאתנו לקבל את המוטיבים המיוחדים לנצרות,

7 עיי' בספרי "מבוא לתנ"ך", הוצ' "ניב" תל-אביב (תשכ"ח), עמ' 119 ואילך.

8 אבל אין לשכוח, שהצד שבנו הבוחר בזהות אינו אלא רמז למציאות האלוהות.

המושל באדם מכירה התורה במושל כאריסמאטי (באדם שרוח אלוהים בו) או במושל העובד על עצמו הרבה בכיוון ההתחדשות המתמדת (עיין בפסוקים י"ח—כ' בפרק י"ז שבספר דברים). ההצדקה של המושל הקם בתוקף הבחירות תלויה היא בניצוצות הרוחניים-נפשיים שבקרב האנשים הבוחרים בו. אם יש בבוחרים ניצוצות כאלה, הם מצטרפים אחד לאחד ונותנים תוקף לבחירה, ואם הבוחרים הם סתמיים, אין השכינה שורה על הבחירה; אבל גם אז שיטת הבחירות עדיפה על הדיקטטורה, על שלטון הרשע. כללו של דבר: ההומאניזם והדמוקרטיה תלויים הם במשמעות בתוקף שמעניקים להם; אפשר לכוון אותם גם כלפי מעלה וגם כלפי מטה, ואם מכוונים אותם למעלה, הם נעשים ערכים ממשיים.

תקוות אדם לעתיד היא, שה"אני" יהיה אני של ממש ושה"האנחנו" יוצר על-ידי כך שנעמוד יחד לפני מי שלמעלה מאתנו, ללא סתמיות.

החיפוש אחר דרכי-תיקון בהווה, וההצטרפות של היחיד בזמננו לחוגים המקדישים זמן מרץ לתיקון האדם, הם עיקר עבודת ה' בזמננו, והגילוי הבולט של עבודה זרה הוא: השתעבדותו של האדם לדברים המשכיחים מלבו את משמעות חייו ואת הצורך בהתחדשות. גם מדען המשועבד כולו למחקר ואין לבו פנוי כלל וכלל לדרכי תיקון, הוא בכלל עובד עבודה זרה, ובמידה שהאדם משתחרר בפנימיותו מן השעבוד למכונות ולטלוויזיה ולקריירה וכדומה, הוא מתרחק מעבודה זרה ומתפנה לעבודת ה'. ישעיהו הנביא אמר: ביום ההוא ימאסון איש אלילי כספו ואלילי זהבו אשר עשו לכם ידיכם חטא (ישעיה ל"א, ז'), אלא שבמקום "אלילי כספו ואלילי זהבו" צ"ל: אלילי המכונות והטלוויזיה וכיו"ב. וכשם שלא הפסל העשוי מכסף או מזהב, אלא המקום שתפס הפסל בחיי עובדיו היה עיקר החטא בזמנו של ישעיהו, כך גם במכונות ובטלוויזיה בימינו: אדם הבוחר באחד מדרכי התיקון התופס מקום בחייו, אינו עובד עבודה זרה, גם אם הוא מדען או איש המנגנון וגם אם יש לו מכונות וטלוויזיה, משום שאינו משתעבד להם. חיפוש דרכי תיקון הוא הצעד הראשון בפרישה מעבודה זרה שבזמן הזה.

האדם למצוא דרכים אחרות להגשמת התשוקה להשראה (יתכן שהטבילה, ההישקעות במים והמדיטאציה עשויות למלא כאן תפקיד).

## ה

שאלו אותי סטודנטים מן האוניברסיטה "בר אילן" ברמת-גן מה אפשר ללמוד מן התורה על שני העקרונות החשובים של התרבות המערבית בימינו, על ההומאניזם והדמוקרטיה. אשר להומאניזם, עניתי, הרי הדבר תלוי במשמעותו של המושג הזה: אם מבינים בהומאניזם את ההתכוונות להגשמה של משפט וצדק מצד אחד ושל חסד ורחמים מצד אחר מתוך שמירת הערכים האלה שלא ייהפכו לסתמיים ולמנגנוניים, משום שהאדם הוא בצלם אלוהים, כלומר אם ההומאניזם מכוון למה שלמעלה מן האדם (המורגש בעומק שבו), אז הומאניזם זה הוא ברוח התורה, אבל אם הכוונה בהומאניזם שהאדם הוא הכול ואין מעבר לו ולמעלה ממנו כלום, הוא בעצם פסול, אבל משלימים עמו באין ברירה, כי הוא טוב יותר מן הבהמיות, הרשע והאכזריות. אנחנו מניחים שלמרות שלילת העל-אנושי שבהומאניזם זה (או יותר נכון: למרות ההדגשה של האגנוסטי שבו), יש בו עדיין ניצוץ אלוהי.

אשר לעקרון הרוב שביסוד הדמוקרטיה, יש לעמוד על פירושו של המשפט שבתורה "אחרי רבים להטות". ידוע הדבר, שהפירוש המקובל — שמקורו במסורת התנאים — שיש ללכת אחרי הרוב, אינו הפשוט. מלת "לא" הנמצאת בראש הכתוב: "לא תהיה אחרי רבים לרעות" (שמות כ"ג, ב) שייכת גם לכאן, והפירוש של המשפט "אחרי רבים להטות" הוא איפוא: לא תהיה אחרי רבים להטות משפט (עיין אבן עזרא שם). אמנם באין ברירה, יש להכריע על פי הרוב, כי בדעת הרוב יש לפרקים זיק של אמת, אבל אין לראות בהכרעה על פי הרוב ערך יסודי. "אחרי רבים להטות" במובן התלמודי הוא בבחינת מוצא כשאין אפשרות להכריע, כשהעדה אינה בעלת עוז ונחלקו הדעות ואין יודעים מה היא הדרך הנכונה, הולכים אחרי דעת הרוב. בשאלת

## על א. ד. שפיר

א מ צ י ה פ ו ר ת

לות-תרועה מזה, ומחלוקות קשות ונצחנות וריב וכיתתיות צרה ומרה מזה, שיסודם באמונה — הנראית תמוהה במקצת למסתכל מן הצד — שאין לך בעולמנו חשוב ונפלא יותר מן הספרות העברית, וראויה היא להקהיל עליה קהילות ברבים ולעשות לה נפשות. אפילו בשם הזה, אליהו דויד שפירא, אתה טועם טעמה של רציפות; בזוגיות הזאת של השם הפרטי אתה שומע איזו בת-קול של מיכה יוסף ושל יוסף חיים, ובראשי התיבות א"ד אתה שומע בת-קול של י"ל ושל י"ד. יפה העמידו סופדיו בעתוננים על אהבתו של האיש לספרות העברית, זו האהבה שבלשון המליצה לא עזה כמוות בלבד היתה אלא אף קשה כשאלו, קשה כקנאה וכקנאות, אהבה שיש עמה מגדולת השגוען והשגיון, ממעשה הנערות והשטות של הצעיר המ-אוהב הכרוך מוכה סנוורים אחר אהובתו. וכמה צר שצריך אדם כנראה להיקטף ככה פתאום בשביל שתיפקחנה עינינו לראות שבשגוען הזה ובשגות הזאת, שבשמינית ה"אבייתריות" הזאת — אם תרשו לי להשתמש בסמל חדש — שיש שראינו אותם במידה קלה של פקפוק וסלחנות, שבכל אלה היתה לאמתו של דבר ממשות איתנה, שכדאי להקדיש לה שנות חיים וליהרג עליה.

והרציפות הזאת הגלומה באיש אליהו דויד שפיר לא לאחור ולפנים בלבד היתה מהלכת, אלא אף לצדדים. ואין רציפות לצדדים אלא חברות ואחות, וגם בסימנם של אלו עמדו חיוו של שפיר, ומי שזכה כמוני לידידותו יודע כמה נאמנה היתה וכמה לא ידענו תמיד להשיב לו ידידות כראוי לו — כשם שנוקב ולעתים מוגזם היה חשבונו עם מי שחשבם לרודפיו, השבון שכמו יצא אף הוא מחוברת בלה מן הימים ההם. שמא לא לחינם נוח לו בסיפוריו בלשון רבים — "נולדנו אנשים

מידת בשר-ודם היא, כשנודע לי על פציעתו הקשה של א"ד שפיר, ואני אז רחוק אי-שם, על כרחי עלתה על לבי השאלה מה יהיה אם הוא לא יהיה עוד חלילה, ונפל עלי פחד. ולא פחד אבידתו של האיש והידיד בלבד, אלא פחד האבידה לעם ישראל פשוטו כמשמעו, האבידה לתרבות היהודית-העברית, האבידה לרוח ישראל סבא — ויהא הביטוי מוקצה ככל שיהיה בעיני כמה מיפי-הנפש החדשים שקמו לנו. ואכן גדולה אבידתו של אליהו דויד שפיר מאד.

עדיין אנו נחשבים בכל זאת לעם הספר, לעם של תרבות הספר, לעם של שמחת הספר החדש. משהו מן הרטט שהרטיט יהודי שקיבל לידיו גליון של "המגיד" או של "הצפירה" או של "התקופה", עדיין מרטיט אותנו בכל זאת כשאנו נוטלים לידנו חוברת חדשה של "מאזנים" או של "מולד" או של "קשת" או של "סימן קריאה"; משהו מן השמחה והתהייה והפליאה שהפעימו דורות של יהודים שהחזיקו בידיהם את "אהבת ציון" של מאפו, עדיין מפעימים אותנו בכל זאת כשאנו נוטלים לידנו ספר חדש של רטוש או של יוהר או של אהרן מגד או של עמוס עוז; משהו ממצ-הלות השמחה של פרץ סמולנסקין בהקדמתו לתר-גומו של זאלקינסאן ל"ים ויעל" לשקספיר, עדיין מצהיל בכל זאת את לבנו למראה תרגום חדש של ספר טוב.

ובלי הרטט הזה, בלי ההתפעמות הזאת, בלי השמחה הזאת שכמו נמסרו לנו מאבותינו, אין להבין כלל את האיש ואת התופעה שפיר. דומה כאילו איש "הספריה לעם" ו"ספריית גביש" היה כל-כולו כמין גביש של רטט-ההתפעמות הזה שבקבלת-הפנים לכל החדש והמתחדש בספרות העברית, זו קבלת-הפנים הרצופה שמחה ומצה-



שני כתבי־יד ראשונים. אבל גם את התיקונים המעטים ההם שיננתי או עד שידעתי את כולם בעל־פה, כי כל תיקון ותיקון היה לי בבחינת כלל גדול במעשה התרגום; כל תיקון הקפיץ לי את הדרך והדליק לי — כלשונו של ביאליק — שורה של פנסים.

הלקח שלימד אותי שפיר או היה גדול, והוא טבוע בי עד היום הזה, ואפשר לסכמו ברעיון העתיק — דע שאינך יודע; דע שעוד הרבה יש לך ללמוד; דע שללימוד האומנות והאמנות הזאת אין שיעור — לעולם אפשר להיטיב לעשותה. ואם היום אין לי נחת בכמה וכמה דברים שעשיתי, אני תולה את הדבר בין השאר במידת הענוה שנטע בי שפיר בימים ההם, במידת ההיסוס וההרהור אחר עצמי שהכניס בלבי, שבלעדיהם אי אפשר לבטחון האמיתי שאדם בוטח בכוחו, שאין עמו שחצנות. ובטחונו של אדם בכוחו חשוב הוא עד מאוד במעשה התרגום, מטעמים שעוד אנסה להסבירם. כל השנים הבאות, בומן שתירגמתי ספר או ערכתי תרגום, וידעתי ששפיר לא יקרא אותו אלא לאחר שהיה ספר מודפס בשוק, הייתי מוצא את עצמי שואל את עצמי לפעמים מה יגיד הוא. אפילו לפני שבועיים, כשהצלחתי להתיר איזה קושי בתרגום, שכחתי פתאום ואמרת בלבי, זה ימצא חן בעיניו. עצם הדבר שיש לו לאדם קורא כשפיר העתיד לקרוא את הספר המודפס מחייב אותו להשתדל ולהוציא את המיטב שבו. ומצד אחר הדבר הזה נוסך בטחון — יש למי לעמול.

ומי כשפיר היה בטוח בכוחו, בכוח העורך והמ־תרגם שבו! אני זוכר אותו יושב בחדרו והעט בידו כקיסר בוטח בממלכתו. הוא ידע במה כוחו גדול, וידע שכאן הוא מלך, כאן הוא אימפראטור. כשהחליט החלטה בה היה משום פסק־מעשה שאין עליו עוררים. הלשון העברית נענתה לו בקלות מפליאה, וכוחו לעשות בה בלהטיו ולצרף ולהמציא במעשה העריכה והתרגום היה מדהים. אבל הוא נזהר והירות יתירה מפני ההתחכמות, מפני בריות משונות שכל עצמן חכמות ותו לא. והוא ידע גם את סוד הויתור; ידע להיזהר מפני הפיתוי להשתמש בביטוי היפה ביותר, והכל לטובת הפסוק כולו כפסוק. וביחוד ידע להיזהר מפני השימוש בנוסח הקלאסי שלא כדרכו, זה השימוש המופלג מצרכי

עייפים" — בלשון רבים, בחינת או חברותא או מיתותא — חברותא תציל מעייפות, אחוה תציל מבדידות, ועם כל בדידותו של היחיד בקיבוץ היהודי־העברי הזה עדיין הוא כל נחמתו וטעם חייו; הקיבוץ הזה, שגם הוא כל־כולו הילוך לפניו ולאחור ולצדדים, הילוך כושל ומקוטע לעתים, עדיין בשבילו כדאי לפעול ולעשות מעשים, כדאי לחלום חלומות, כדאי למסור את הנפש. עד שבעיר מסחר חרשת וסואנת אדם נופל פצוע ראש בין המרכבות.

אני את שפיר היוצר הכרתי יפה ביחוד מצד העורך והמתרגם שבו. תרשו לי איפוא לקפח את דמותו ולצמצמה במה שהיה שפיר העורך והמתרגם לי. שפיר הוא מורי ורבי במעשה התרגום ועריכת התרגום. כשבאתי אל "עם עובד" בראשונה לפני כארבע־עשרה שנים, קיבל עליו שפיר להדריך אותי בעבודה ובדק כל פסוק ופסוק בשני כתבי־יד היד הראשונים שלי. לאחר שני כתבי־יד האלה אמר לי, מכאן ואילך צא ועמוד ברשות עצמך, יש בך מה שנדרש לו לאדם בשביל להיכשל בעצמו וללמוד בעצמו ומתוך כך להצליח בעצמו. ומאז לא בדק עוד אחרי ולא הרהר אחר עבודתי ובטח בי בטחון מלא. אבל את שני כתבי־יד הראשונים ההם אני שומר מכל משמר עד היום הזה. לא רבים היו תיקוניו בהם, אבל אני זוכר שהיתה לי חולשת הדעת. לפני כן כבר עבדתי בעריכת מקור, ביחוד בשביל "מוסד ביאליק", בהדרכת מורים מעולים, האריות שבחבורה, כמו משה יגון ומאיר הלל בן־שמאי ואהרן מירסקי, וכבר זחה עלי דעתי במקצת וכסבור הייתי שאם עמדתי במעשה עריכת המקור, יהיה כוחי יפה ממילא גם בעריכת התרגום ובתרגום. והנה שפיר הלוח מראה לי שיש לי עוד מה ללמוד! אני זוכר שכתבתי לו אז איגרות היסטוריות במקצת מלאות הסברים, מפני מה אמרתי כך ולמה גרסתי כך, אבל במהרה ראיתי שכל אלה אינם אלא מה שקרוי "ראציונאליזאציות", כלומר, תרגילים והתפתלויות שתכליתם לה־עמיד את התירוצים כסיבות של ממש, בשביל לטהר איזה שרץ. בסתר לבי ידעתי כבר בימים ההם שהדין עמו. והיום שאני עצמי עורך ותיק יותר ומתרגם מנוסה במקצת, היום אני יודע כמה מיעוט לתקן — ודאי מתוך טאקט וכבוד לבן אומנות אחת — וכמה עוד היה יכול לתקן באותם

עושה כן או מתוך חיוך מבויש ומבטל, או מתוך איזה להט פנימי שממנו ראית שהענין הוא החשוב בעיניו ולא הישגו שלו. ועצם הדבר הזה, ששכח את הפתרון המצוין שהעלה בידו בכתב-היד שלי, הוא מסימניו המובהקים של האיש. הוא לא היה מסלסל בעצמו ולא היה מספר בחבורה בכל הזד-מנות על הישגיו וחידושיהו. כיון שהתיר קושי — התיר, והיה רץ לו הלאה. יש עוד הרבה-הרבה לעשות. אין פנאי להשתכשך בהצלחה.

אבל הקורא הלא את ההיסוסים ואת ההתלב-טויות אין הוא רואה. הריהו בא אל המוכן ואל המוגמר. ואחד מסימניו המובהקים של תרגום של א"ד שפיר — והוא הדין בכל תרגום טוב — הוא שהקורא מרגיש, מדעת או שלא מדעת, שמאחורי התרגום הזה עומד איש יוצר בוטח בעצמו ויודע יפה את המעשה שלפניו, עד שיש בו משום תמורה למחבר. התרגום הכושל והמגומגם החסר ייחוד סגנוני, חוטא למחבר הספר ומעמיד אותו כאישיות מגומגמת ומחוסרת יחוד. לא את המלים ואת הפסוקים בלבד העתיק משפה לשפה, אלא כביכול, אם אפשר לומר כן, הוא הציע לקורא תרגום עברי של האיש, של האמן שכתב את הספר. במלים אחרות, הוא כתב את הספר כתיבת סופר עברי. כדבריו של ברדיצ'בסקי ברשימתו "מלשון אל לשון", וזה לשונו: "כשחביבות עלי המח-שבות והתוצאות הספרותיות שבשפה אחרת, ואני אומר להביאן אל גן ספרותנו, אז עלי לתאר את הדברים כך: איך היה אומרם יוצרם מראש לי היה היה עברי ובה להגיד את המחשבות או השירות האלה עברית." לכשתרצו זו כל תורת התרגום על רגל אחת. לעולם חייב המתרגם לשאול את עצמו, אילו המחבר הוא סופר עברי טוב (או אנגלי או צרפתי — הכל לפי המתרגם), איך היה הוא, המחבר, כותב את הדברים האלה עברית (או אנגלית או צרפתית — הכל לפי השפה). אין צריך לומר שזה דבר המסור לפירושו היוצר של כל מתרגם ומתרגם; תן לשלושים מתרגמים מעולים לתרגם ספר אחד, ותקבל שלושים תוצאות שונות זו מזו, וכולן מצוינות, אבל הצד השווה שבהן שכולן עומדות בסימן יחודו של איש יוצר אחד. המימרה הידועה על יופי ונאמנות בתרגום יש בה גרעין של כזב, מפני שהיא דנה בדבר שאי אפשר לו שבא לעולם. לא תיתכן נאמנות גמורה בלי

ימינו בלשון המתחדשת והוא מטעים אותנו טעם של דשנות יתירה ומליצה.

ואף-על-פי-כן, באותה דקות שכולה סוד אמנותו המיוחדת לו, ידע להעמיד נוסח עברי שכולו שלו מצד אחד, וכולו עומד על מסורת העברית הקלא-סית מצד אחר. אתה קורא את תרגומיו ואתה רואה דבר שכולו מודרני, שכולו בן-זמננו, ועם זה כולו המשך, כולו שייך, כולו ממסורת התרבות והספרות העברית במיטבה. בהשתחררות הזאת מן הנוסח הישן וביצירת נוסח חדש שבחדש הנראה כמין המשך טבעי לישן דוקא, וטעם הישן עומד בו חדש כולו, בזה היה כוחו מפליא. כשם שבחייו היה האיש כמין צירוף מופלא ומאוזן של אנא-כרוניזם ואואנגארד, כן כתיבתו היא צירוף מופלא ומאוזן להפליא של קלאסיקה ומודרנה, של הער-כאיות במיטבה והחדשנות בגבורתה השרשית היונקת ממעמקים, עד שהתוצאה היא תרבות של כתיבה עברית מווקקת העומדת בסימן יחודו המוב-הק של האיש.

אין פירוש הדבר שלא היו לו התלבטויות ושאלות. מי כמוהו ידע להניח לפעמים ביטוי או מלה לימים תמימים ולעיין בינתיים ולחקור עד שמצא את הפתרון שהניח את דעתו. אני זוכר יום אחד, לפני יותר מעשר שנים, קרא לי להתיעץ על תרגומו של ניב אנגלי. מניה וביה הושטתי לו בקנה את התרגום העברי היפה. זקף בי עינים ואמר לי: "יופי, נפלא!" אמרתי לו: "לא שלי התרגום הזה, שמעתי אותו מפי מתרגם אחד." אמר לי: "מי זה, תביא אותו אלינו." אמרתי לו: "אתה האיש. כך תיקנת לי בכתב-היד השני שלי שבדקת. אתה שכחת, אבל אני זוכר יפה." שפיר היה נרגש מאוד וכבש את עיניו בספר שלפניו ומילמל ואמר: "יש שכר...". נדמה לי שלמן אותה שעה שהראיתי לו שתלמידו אני התחיל נוהג בי כקוליגה, כבן אומנות אחת לכל דבר, ולא היה מהסס לספר לי על קושי או על לבטים לרגל המלאכה.

את הדבר הזה ראוי לספר בשבחו: הוא, שהיה מאסטרן ממש בעבודה הזאת, כמדומני שלא אני ולא כל אדם אחר ממקורביו כמעט לא שמענו מפיו התבטאות שאפשר לפרש אותה כקורת-רוח יתירה בעצמו. באותן פעמים מעטות שדיבר מתוך נחת יתירה באיזה דבר שעלה יפה בידו, היה

בו לא דעת ולא ניצוץ, והיה מתרגם הכל מחדש, ויפה עשה. אני זוכר, יום אחד בא אלי איזה מתרגם להתלונן על שפיר ששינה לו הכל. "תראה למשל", אמר לי, "את הפסוק הזה. מה רע בו? הלא התרגום מדויק והעברית טובה". שלחתי אותו להתלונן לפני שפיר עצמו. ידעתי, כמובן, שהדין עם שפיר ולא עמו. התרגום באותו פסוק באמת היה מדויק במקרה, והעברית טובה במקרה. אבל מה שלא ידע אותו מתרגם, שאין לך כל פסוק ופסוק ביצירה שעומד בפני עצמו, מופקע מן היצירה כולה. ועד שהגיע שפיר אל הפסוק הזה כבר תירגם מחדש את כל הספר עד כאן, וכבר נתחלפה אישיותו של המתרגם באישיותו של העורך, וממילא נשתנתה כל האינטרפרטאציה. והעורך כיון שכבר היה שרוי באַפְסָטָא-זה של יצירה חדשה משלו, שמע את הפסוק הזה, המוצלח לכאורה, שמיעה אחרת, במלים שונות, בהדגשה אחרת, באינטונאציה אחרת, בריתמוס פנימי מסויים משלו, מתוך זיקה לפסוק הקודם ולפסוק הקודם ולפסוק שלאחריו ולכל הספר כולו עד כאן, מתוך זיקה למזג של המחבר ולמזג של גיבורו כפי שהוא שומע ומבין אותם, ומתוך נאמנות לאישיותו היוצרת שלו עצמו כפי שהיא מבינה את רוח הדברים ואת סגנונם, ומתוך נאמנות לשגשגות ולקפריסות שלו — סוף-סוף, זה כבר תרגומו שלו!

ואף-על-פי-כן ידע שפיר גם לעודד מתרגמים-יוצרים צעירים שבחש-ריח דק גילה בהם את הניצוץ היוצר, אף-על-פי שעדיין היו טעונים הרבה הדרכה ולא מעט תיקונים, והיה מכבד את טעמם ואת פירושם היוצר, והיה יושב עמם שעות ארוכות ומסביר מה ראה לתקן פה ולשנות שם, ומפני מה כדאי הדבר. אבל הללו מעטים היו תמיד. והיום יותר מתמיד.

ואני ראיתי את שפיר גם בעייפותו. הרבה סיבות היו לעייפותו. אולי גרמה בין השאר אותה טעות של פרספקטיבה, שמחמתה העתיק את בטחונו הקיסרי השקט בממלכת העריכה והתרגום, את הבטחון המאסטרי הזה העתיק אל שטח-יחיים אחרים ואל מפעלים אחרים, ולא נתן דעתו שהפעם אין לו ענין עם ממלכתו השקטה והנסערת שלו, ממלכת היצירה שאין בה מקום לפשרות ולמשא-ומתן, אלא כולה נקיה היא ברשות היחיד של היוצר הבודד — לא עם זו יש לו ענין הפעם, אלא

שיור למקור עם יופי בתרגום, מפניש שהמקור עצמו היה שונה מלכתחילה אילו כתב אותו מחברו עברית. עצם הכתיבה בשפה אחרת היתה משנה את המחבר. הוא עצמו היה מצייר ציור עברי, משתמש באידיומאטיקה עברית, נותן דעתו על קהל קוראים עברי, ומזוותר על דברים ומקפח דברים שהיה מיטיב לאמרם בשפה אחרת, כשם שהיה מיטיב להביע דברים אחרים שהעברית יפה להם. והתרגום המעולה היפה הוא-הוא התרגום הנאמן. וכשהדברים אמורים במתרגם גדול ומעולה כשפיר, בעל אינטרפרטאציה של סופר עברי, צריך להיזהר בהשגה על נוסח מסוים או על שיטה מסויימת בתרגום, שמא על-ידי הזות אבן אחת אתה סותר את הבניין כולו. אין להפקיע שיטה אחת ממעשה היצירה כולה ומן האישיות העושה. זה הדבר שבעלי העצות והתיאוריות יש שאינם מבינים אותו.

ומי כשפיר ידע לכתוב את תרגומו עברית. דומה שבעל ה"צמח אטלס", שזכה שיתרגם אותו א"ד שפיר, אילו הוא סופר עברי לא היה יכול להיטיב לכתוב את הדברים ממנו. וכאן מקום לקינה גדולה על אחד מאחרוני המתרגמים המעולים מאידיש. מיו"ד דל"ת עד אל"ף דל"ת לא קם כאל"ף דל"ת. וזו אבידה שאין לה תמורה.

וגם זה אחד הדברים שלמדתי משפיר: להתעורר מן ההיפנוזה שמהלך המקור, ולהשתחרר מעולו ומשעבודו ככל שהם מכבידים על היצירה העברית, מדרך החשיבה של המקור, מן האישיות החושבת וההוגה והיוצרת והאומרת בשפה זרה. שפיר היה אומר: בזמן שאתה מתרגם אתה סופר עברי, אתה כותב ספר עברי. זה הדבר שצריך להדריך אותך בעבודתך, אפילו לא תגיע לעולם אל השלמות הרצויה. וזה סוד ההנאה של הקורא תרגום טוב, בין שהוא ידע זאת ובין שהוא מרגיש בזה שלא מדעת.

ויש בזה להסביר גם את דרכו של שפיר בעריכה, מפני מה הקפיד כל-כך עם תרגומים כושלים עד שהיה מתרגם אותם מחדש. הוא, שידע לכבד את טעמה של אישיות יוצרת שרצונה כבודה אפילו לא התישב עם טעמו שלו, מפני שידע שיש כאן ענין באינטרפרטאציה של האיש ובשמיעתו וביחודו היוצר, הוא ידע מיד מן הפסוקים הראשונים אם יש לו עסק במתרגם כושל שרצונו חרפתו ואין

גדול היה כוחה; עצם הספר המתורגם או הערוך שיצא מתחת ידו, עדיין גדול היה כוחו להעמיד דוגמה ומופת, רמה ואמת-מידה, שיש בהם כדי להביא אפילו את החצופים לידי חולשת-הדעת. עכשיו שנסתלק ירימו ראש רבים מן העלובים שידם קצרה והם מעמידים להם את חסרונם כמעלה ומשתבחים בקלונם ומפארים ומרוממים את הכתיבה הפשוטה, קרי: את הכתיבה הדלה, הריקה והנעורה, הפטורה כביכול מגטל המסורת והרציפות. ומכלל תרועת-ההתקפה שלהם אתה שומע את צווחת הפחד של הבער מפני היודע. והלא אותו בטחון קיסרי שקט שהיה שרוי על הסופר העברי א"ד שפיר, נקנה לו בין השאר מכוח ההרגשה שהתרבות העברית הזאת שהוא שולט בה עומדת בגבו וסומכת אותו. שפיר הלך לו ועמו גפל סכר, ועם ישראל הפסיד נכס, וחבל.

אבל אולי, שמא ובכל זאת, לאחר החוות הקשה הזאת, כדאי לנו לזכור גם כמה האמין שפיר בצעירי רים; כמה בשעות ההבלחה של האופטימיות שבו היה כרוך אחר החבורה הצעירה. ודאי האמין שפיר בכל זאת שמן השורות האלו יצמחו ממשי-כים, יעלו אוהבים לספרות העברית וממילא מכבי-דים לדרכה. ואנחנו ידידיו ומוקיריו מצוים להאמין עמו. והרי אנחנו זוכרים ושומרים היום גם את שפיר האחר, את שפיר האיש החביב, השמח וטוב הלב, איש רעים, איש שמחת היין והפונדק, איש החלום הטוב והאמונה העזה, איש החיוך — אותו חיוך שנקטף בין המרכבות.

עם אנשים חיים ועם מוסדות מוצקים, מהם קטנים וצרי-עין שמכשילים אותו, ומהם מעשיים ומפוזרים כחים ממנו. והוא, שכולנו ראינו אותו בהבלחות מופלאות של מרץ, של חלומות, של עשייה ומפעל, של מלחמות קשות ומרות — אותו ראינו גם בעייפותו.

והיטב הבינתי לעייפותו. מפני שהאמנות הזאת, אמנות העריכה והתרגום אצלנו, יש שהיא מיאשת ומרפה רוח וידיים. יש שכולה כרוכה בכפיות טובה. ויש שכולה מוקפת שממה וחוסר-כשרון. אדם מש-קיע את חלבו ודמו במלאכת התיקון והעריכה, והוא צופה ורואה, שהנה ימים באים וכמעט לא יימצא עוד מתרגם ראוי לשמו. דברים קשים ומרים שמעתי מפי שפיר ברגעי דכאונו על מצב תרבו-תנו בארץ ועל מערכת החינוך שלנו שנכשלה במסירת התרבות היהודית לדור החדש וממילא גם בהוראת הכתיבה העברית. והוא, שראה שליחות לעצמו לעמוד בפרץ, יש שהרגיש שאין בכוחו לעמוד בפרץ; שנחשול הבורות וקוצר-היד והליואגטי-ניות החושבת אנגלית מימין לשמאל עומד לבלוע ולעקור את הכל; שלא תרבות הכתיבה של הספרות העברית במיטבה תהיה נר לדורות הבאים אלא וזגון זול שכולו תרגום כושל של אישיות לא יוצרת.

וכאן אני מגיע אל הדבר שפתחתי בו, אל אבי-דתו של שפיר לעם ישראל, לתרבות היהודית, לרוח ישראל סבא. עכשיו שהלך האיש, נסתלק אחד האחרונים, פשוטו כמשמעו. עצם הדוגמה שלו עדיין

## ספרים שנתקבלו

[זכות בקורת מפורטת שמורה]

### הוצאת מאגנס:

הנבואה הקדומה בישראל מאת בנימין אופנהיימר. ירושלים תשל"ג. 348 עמ' + 13 עמוד של תמצית אנגלית.

"בספר זה באתי לצייר את דרכה ההיסטורית של הנבואה הישראלית מראשיתה עד לצמיחת הנבואה הקלאסית אגב ניתוח היסטורי-פילולוגי חדש של התעודות המקראיות לאור החומר המזרחי העשיר ש-הצטבר ביובל האחרון. מטרתי להתחקות על הנתב ההיסטורי המוליך מן ההנהגה הנבואית שמימי משה

והשופטים-המושיעים אל הנבואה החצרנית שבימי ה-ממלכה המאוחדת ועד לנביאים הלוחמים שבממלכת אפרים. הספר מסיים בתיאור המשבר הפנימי אשר הביא את הנבואה הלוחמת לפרשת דרכים והכין בכך את הקרקע לצמיחת הנבואה הקלאסית" (מהקדמת המחבר).

הדת וערכי האדם מבחר מאמרים מאת חיים יהודה רות. ליקט צבי אדר. ירושלים תשל"ג. 270 עמ'. מבחר מאמריו של ח"י רות, ששימש בקתדרה לפי-לוסופיה בירושלים בשנים תרפ"ח—תשי"ג והעמיד תלמידים רבים. המאמרים סודרו במדורים "על הדת",

אחדות העבודה, 1919—1930 היסודות הרעיוניים והשיטה המדינית מאת יוסף גורני. אוניברסיטת תל-אביב הוצ' הקה"מ. תשל"ג. 459 עמ'.

ניתוח מקיף של דרכה הרעיונית והמדינית של אחדות העבודה, המפלגה הגדולה בין שתי מפלגות הפועלים בארץ אחרי מלחמת העולם הראשונה, מרא-שיתה ועד התמוגה, יחד עם "הפועל הצעיר", במפלגה חדשה שתיקרא מפלגת פועלי ארץ-ישראל. המחבר בודק את שרשיה המדיניים והרוחניים של אחדות העבודה, שנוצרה מתוך להט החזון והתקווה שבעקבות המלחמה, ואת התפתחותה כגורם קובע, מפעיל ומנחה במאבק הלאומי והחברתי המכוון להקמתו של ישוב יהודי חזק בדרך אל מדינה יהודית.

מראות גיחזי שירים מאת חיים גורי. תשל"ד. 70 עמ'.

בעמק שילה שירים מאת זרבל גלעד. תשל"ד. 80 עמ'.

מאשפות ירים. שירים מאת אברהם חלפי. תשל"ד. 80 עמ'.

שירים שונים. מאת נתן זך. מהדורה שניה מורחבת. תשל"ד. 128 עמ'.

שירי מלון ציון. [שירים] מאת הרולד שימל. תשל"ד. 80 עמ'.

#### ספרית פועלים:

שירים מאת גיאורגוס ספריס. תרגם מיוונית שמעון הלקין. תשל"ד. 153 עמ'.

מבחר שיריו של המשורר היווני הגדול בן זמננו בתרגום מעולה של שמעון הלקין, בלוויית הערות (משל המחבר ומשל המתרגם) ומאמר מאיר-עינים מאת המתרגם על שירתו של ספריס.

מכמרות בטרם-שחר. שירים ופואמות מאת דורה טייטלבוים. עברית אברהם שלונסקי. תשל"ג. 151 עמ'. מבחר שיריה של המשוררת האידיית בתרגום מבריק, אחרון, של אברהם שלונסקי.

מריכה קשה שירים מאת אנטון שמאס. תשל"ד. 48 עמ'.

גבעול במרחבים [שירים] מאת אליהו סטלר. 72 עמ'. מהדורה מורחבת של שירי המשורר המנוח. להדפסת תש"ך נספחו כאן 14 עמודים — שירים אחרונים וששה משירי אוסיפ מאנדלשטאם.

כשר על גבי גחלים ושירים אחרים מאת משה סרטל. תשל"ג. 40 עמ'.

"על היהדות", "על המדינה והחברה", "על הספרות והחינוך", "לזכר מורו" (שמואל אלכסנדר). חלק מן המאמרים תורגמו מאנגלית בידי תלמידיו. בראש הספר דברים על רות מאת צבי אדר ומשה שטרנברג ובסופו רשימה ביבליוגרפית של כתביו בעברית ובאנגלית.

מחקרי ספרות מוגשים לשמעון הלקין בעריכת עזרא פליישר. תשל"ג. 284 עמ'.

קובץ עיונים בסוגיות ספרותיות מאת מורי האוני-ברסיטה העברית (ועמם פרופ' א. י. פינקלשטיין) לכבוד שמעון הלקין במלאת לו שבעים.

רוסית למתחילים לדוברי עברית מאת יוסף גורי, מרצ'לה זלוצ'יבר. תשל"ג. 392 עמ'.

"ספר זה נועד ללומדים מבוגרים (סטודנטים) המת-חילים ללמוד את הלשון הרוסית בעזרת מורה".

*Palestine in the 18th Century Patterns of Government and Administration* by Amnon Cohen. Uriel Heyd Memorial Series, Jerusalem 1973 344 p.

ספרו של אמנון כהן, מרצה באוניברסיטה העברית על ארץ-ישראל בתקופה העותמאנית ועל המורח התיכון בזמננו שתורגם מכתבי-יד לאנגלית בידי ד. ברנשטיין, מתאר על סמך מקורות ומסמכים של המינהל העותמאני והסוכנים הקונסולריים הצרפתיים את תולדות הארץ במאה השמונה-עשרה מבחינה מדינית, מינהלית, צבאית ומשקית, ובמרכזן דמויותיהם של שייך דאהר אל עומר הערבי והמושל התורכי ג'זאר אחמד פשה.

#### הוצאת הקיבוץ המאוחד:

רגעים מאת נתן אלתרמן [שני כרכים] ספר ראשון: תרצ"ד—תרצ"ז; ספר שני: תרצ"ז—תש"ג. תשל"ד. 325 עמ' + 359 עמ'.

בשני כרכים קובצו כאן טורי השיר האקטואליים — רובם נתפרסמו ב"הארץ" בשם "רגעים" ובחתימת "אגב" ומיעוטם נתפרסמו לפנייהם בשם "סקיצות תל אביביות" ב"דבר" ובחתימת "אלוף נון" — המשתרעים על פני תשע השנים תרצ"ד—תש"ג והם קודמיהם של שירי "הטור השביעי" שראשית הופעתם באמצע תש"ג. השירים לוו בהערות מסבירות ובהקדמה מאת המהדיר מנחם דורמן.

בית אבי מאת יגאל אלון. ציורים: שרלי הירש. עיצוב: מיכל אפרת. תשל"ד

היטיב לעשות יגאל אלון בכתבו את זכרונותיו מבית אביו — גרעינים שידוריו ברדיו בשעתו — המתארים בכשרון מספר מלידה את ביתו וקרקע גידולו ובמרכוס דמות אביו, את לבטי הראשונים בכפר העברי, ואת הנוף האנושי שממנו צמח המאבק על עצמאות יהודית.

ההיסטורית כמציאות שבתוך הזמן וכמציאות המעוצבת על-ידי שאיפותיהם והתכונותיהם של אנשים ממ"שיים". שלושת שערי הספר עוסקים בהיסטוריה, בערכים ובמידות.

מוסעץ מסע את יורם קניוק. תשל"ג. 335 עמ'.  
סיפור כמו-אוטוביוגרפי.

סיפורו של ג'משיד. סיפורים מאת מנחם כפליוק. תשל"ד. 224 עמ'.

סיפורים מחיי הערבים, הבהאים והשמרונים, מפרי עטו של מנחם כפליוק, שעשה הרבה להחיות את ההווי הערבי בעתונות העברית ותרגם כמה יצירות מן הספרות הערבית של זמננו.

באלון קאנאן. רומן מאת רוסארינו קאסטיאנוס. מספרדית יוסף דיין. תשל"ד. 216 עמ'.

המחברת היא סופרת מכסיקאית המשמשת עתה בכ"הונת שגרירת ארצה במדינת ישראל. הרומן, שראה אור ב"1957, נרקם מיחסי לבנים ואינדיאנים והסבך הטראגי הכרוך בשילוב גורלותיהם.

מעולם לא הכפתתי לך גן של ורדים מאת חנה גרין. מאנגלית יואב הלוי. תשל"ד 233 עמ'.

סיפור של בת שש-עשרה החותרת בעזרת פסיכיאטר למצוא דרכה אל העולם המציאותי שגלתה ממנו.

עיר ויער במצור מאת שלום חולבסקי. בהוצאת "מורשת" בית עדות על שם מרדכי אנילביץ וספרית פועלים, תשל"ג. 228 עמ'.

המחבר, חבר עין השופט, היה ממפקדי הפרטיזנים וממארגני מרד יהודי ראשון על אדמת פולין שנכבשה בידי הגרמנים.

דרך אלמוות — מהגיטו עד יד מרדכי מאת זליג (זנק) מאור. תשל"ד. הוצאת "מורשת" וכו' כנ"ל. 174 עמ'. פרשת קורותיו, רצופות תלאות והרפתקאות, של אחד משרידי המחנות עד בואו אל ביתו ביד מרדכי.

הופש ללמוד מאת קארל רוג'רס. תרגם יונה שטרנברג. ערכה יעל פישביין. תשל"ד. 344 עמ'.

המחבר עורך בדיק במוסכמות בחינוך, ערכיו ודרכיו, וחותר לאוירה של חירות בחינוך שיעמיד אדם יצירי.

#### הוצאת דביר:

שיבת ציון וערב פרקי עיון ומעשה מאת אליהו אילת. [בלוויית תמונות, מפות וצילומי תעודות]. תשל"ד 461 עמ'.

בספר שני מדורים. בראשון, "ארץ-ישראל ושכנותיה", ניתנו פרקים על הבדווים בנגב, הדרוזים, חורן ונסינות התישבות בן, על נסינות לרכוש קרקע בעבר הירדן, על הכורדים, וכן על חוקרים ואנשי-מעשה, כמו קונדר,

הנשר מאת ישעיהו שפיגל. סיפורים. עברית נפתלי גינתון. בסיוע קרן תל-אביב לספרות ואמנות. תשל"ד. 232 עמ'.

קובץ סיפורים של מספר מחונן באידיש, שארבעה ספרים משלו כבר הופיעו בתרגום עברי. התרגום הוא מעובדו של נפתלי גינתון המנות. אחד הסיפורים תורגם בידי א.ד. שפיר, שגם הוא אינו עוד בין החיים.

נהר פפר מבחר תרגומים משירת סוריה ולבנון הצ-עירה. ערך ותרגם ששון סומך. תשל"ג. 70 עמ'.

מבחר שירים של חמשה משוררים ערביים צעירים, שלושה מסוריה ושנים מלבנון.

הדראמה של התודעה. פרקי דוסטויבסקי מאת לאה גולדברג. ערך לדפוס דוד הנגבי. תשל"ד 140 עמ'. כרך חמישי לכתבים המכונסים של לאה גולדברג. הפרק השני, שלא נמצא בכתב-יד בשלימותו, תורגם מתרגום אנגלי שפורסם ב"סקריפטא" של האוניברסיטה העברית, והפרק השלישי לא נגמרה כתיבתו. הפרק האחרון הובא מתוך ספרה של לאה גולדברג "הספרות הרוסית במאה התשע-עשרה". בציונים הביבליוגרפיים לא צויין — בניגוד לנוהג בכרכים קודמים — כי חלקו השני של המאמר פורסם לראשונה ב"מולד", חוברת 109-110, תשרי תשי"ז. וחבל שהמילים הרוסיות ניתנו בתעתיק רומי מבלבל. (ואולי היה הדבר מונע את השגיאה פאראסטופלאניא' ל'פ'שע', וצ"ל פאראסטופלאניא, עמ' 98).

מקבילות בסיפור המודרני מאת א. ב. יפה. [תשל"ד]. 163 עמ'.

מאמרים על מופסאן, צ'כוב, באבל, המינגוויי, סקוט-פיצ'גראלד, גנסין, עגנון, והזן.

משנתו של פורייה. החברה ההרמונית מאת ינינה מיילר. תירגם מפולנית מרדכי חלמיש. תשל"ד. 159 עמ'.

זהו עיבודו המתוקן של חיבור שראה אור בפולין בשנת 1965. המחברת, שהיא כיום מרצה באוניברסיטת תל-אביב, מנתחת את מישנתו של פורייה בחתירתו אל החזון האוטופי של חברה הרמונית, לאור הנחותיו האתיות, הפסיכולוגיות והמטאפיזיות ודעותיו בבקורת המשטר והחברה, המשפחה, הדת והתרבות.

על הצחוק בספרות הישראלית מבוא כללי ופרקי עיון ביצירת א.ב. יהושע, נתן זך, יהודה עמיחי מאת חביבה שוחט-מאירי. ספרי פרס לאה גולדברג לעידוד חקר השירה העברית. תשל"ג. 160 עמ'.

"דיסטראציה זו נכתבה בהדרכתו של פרופ' ברוך קורצוילל ז"ל, המחלקה לספרות עברית וכללית, אוני-ברסטת בראילן".

זמן ומשמעות על קיום האדם ומידותיו. בשלושה שערים. מאת נתן רוטנשטרייך. תשל"ד 230 עמ'.

"עניינו של ספר זה הוא יחסו של אדם למציאות

## הוצאת שוקן :

עיר ומלוואה מאת שמואל יוסף עגנון. תשל"ג 724 עמ'..  
ש"י עגנון, עליו השלום, דיבר לא אחת על כוונתו  
לפרסם את הספר הזה שבו יקובצו כל סיפורי בוצ'אץ.  
בתו אמונה קיימה את תכניתו, ועל החלק שהספיק  
לערוך בעצמו (כמאה עמודים) הוסיפה היא את שאר  
הסיפורים וסידרה אותם, על-פי רמזי המחבר ועל-פי  
היקש וסברה, בארבעה ספרים: סיפוריה של עיר;  
רבותינו הראשונים שבבוטשאטש; דורות אחרונים;  
סיפורים על בוטשאטש.

מרת אמונה ירון הוסיפה אחרית-דבר על דרכה  
בסידור הספר. הספר כולו הוא מעשה אדיר הן בתחום  
הסיפורת העברית והן בתחום תולדות התרבות של  
עם ישראל.

אתיקה מהדורת ניקומאכוס מאת אריסטו. תרגם מיוונית  
יוסף ג. ליבס. תשל"ג. 263 עמ'.

זהו תרגום עברי ראשון מן המקור של "האתיקה  
הניקומאכית" במלוואה. תרגום שני הספרים הראשונים  
מעשרת ספרי "האתיקה" בתרגומו של ח"י רוזת הופיע  
בהוצאת האוניברסיטה העברית לפני שלושים שנה.

הפילוסופיה הקיומית של פראנק רוזנצווייג. לניתוחו  
של "כוכב הגאולה" מאת רחל פרוינד. תרגם מגרמנית  
יהשע עמיר. תשל"ג. 167 עמ'.

נפיעה בארץ-ישראל והרהורים על אהבתו הנמכת של  
אלוהים מאת פנחס שדה. תשל"ד. 213 עמ'.

"זהו סיפורו של מסע במרחב ובזמן בא"י... במרכז  
הספר עומד הפרק הגדול על משה, האיש שחזונו הביא  
את הישראלים לארץ זו, ונבחנת השאלה הגורלית:  
מה היתה משמעותו של אותו חזון מיסטי, והאם יש  
קשר בינו לבין המתרחש כיום בארץ, או שמא לא  
נותרה עוד אלא התקיימות סתמית וחסרת משמ-  
עות?" (מן הדש)

ברוח הנוראה הזאת סיפורים מאת יהודה עמיחי.  
תשל"ג. 299 עמ'.

סידהארטא. סיפור גוסס הודו מאת הרמן הסה. תרגום  
אברהם כרמל. תשל"ג. 123 עמ'.

זאב הערבה מאת הרמן הסה. בצירוף מסה מאת האנס  
מאיר ("על זאב הערבה") תרגום עדנה קורנפלד.  
תשל"ב. 223 עמ'.

נרקיס וגולדמונד מאת הרמן הסה, תרגום יעקב פיכמן.  
תשל"ד. 280 עמ'.

"מאחר ומאו שתורגם (כדי?) הספר לראשונה עברו  
ארבעים שנה, נערך התרגום מחדש והותאם לשפה ה-  
עברית המתחדשת, תוך שמירה על רוח התרגום  
המקורי".

פאלגרייב, ג'ארוויס. המדור השני, "המאבק הציוני  
הוערבים", מוקדש בעיקרו לנסיונותיה של המדיניות  
הציונית להגיע להבנה עם ערביי הארץ והארצות השכ-  
נות. כאן תוארו ביקורים ופגישות עם מנהיגים ואנשי  
רוח ערביים, בלוויית פרוטוקולים, וצויירו דיוקנאות  
של אנשים, כגון אמיל אדה, פואד חמוה, אנטואן  
סעאדה, אמין אל ריחאני, סולימאן אבו עזאל דין מכאן  
וחיים ארלווורוב ווינדאהם דידיס מכאן. בספר שבעה  
נספחים ומפתחות.

המקרא באור התרגום מאת יהודה קומלוש. אוניברסיטת  
בר-אילן הוצ' דביר. תשל"ג. 508 עמ'.

הספר דן בהתהוותם ובצביונם של תרגומי המקרא  
לארמית, מברר את שיטותיהם של המתרגמים השונים.  
וביחד את רקעו הלשוני של תרגום אוינקלוס ואת הש-  
פעת ההלכה והאגדה עליו. ניתוח כלל התרגומים  
הארמיים מגיע כאן עד ספר יחזקאל, והמחבר מביטיח  
לנו המשך בכרך נוסף.

נצח ישראל השקפתו המשיחית של המהר"ל מפראג על  
הגלות והגאולה מאת בנימין גרוס. תרגמו לעברית נ.  
דויטש והמחבר. תשל"ד. 270 עמ'.

חיבור מקיף זה, שתורגם מצרפתית, מברר את תפי-  
סתו של ר' יהודה ליווא (המהר"ל) בדברי ימי ישראל,  
לאומיותו ודעת אלוהים שלו, את השגותיו בבעיות הגלות  
והגאולה, ואת חידושיו בביסוס המשיחיות היהודית על  
רקע קוסמי, אנושי-היסטורי ותיאולוגי.

בין הווייה לחווייה. מסות על יצירתו העברית של י.ל.  
פרץ ומבחר מיצירותיו אשר לא כונסו ב'כל כתבי'  
מאת יהודה פרידלנדר. אוניברסיטת בר-אילן. תשל"ד.  
206 עמ'.

פרקי הספר דנים בתפיסתו האסתטית של פרץ,  
בשיריו, מחזונו וסיפוריו שבעברית. נספחו לספר מבחר  
משיריו העבריים שלא נכנסו בכלל כתבי שבהוצאת  
"דביר" ומחזונו "סחופי זרם", הנספח תופס יותר  
ממחצית הספר. לא מוסבר מדוע מתפרסם מבחר זה  
מיצירתו העברית של פרץ בתוך ספר הנושא שמו  
של אחר.

התנצלות המחבר שירים מאת ט. כרמי. תשל"ד 85  
עמ'.

שירים חדשים ערוכים בששה מדורים: התנצלות  
המחבר, מערכה ראשונה, חץ, על לב רע, לזכר לאה  
גולדברג, אל השלג של אבו-תור.

הפסיכולוגיה של הלא-מודע. מאת ק.ג. יונג. תרגום  
חיים איזק. תשל"ד. 115 עמ'.

האני והלא-מודע מאת ק. ג. יונג. תרגום ח. איזק.  
תשל"ג. 140 עמ'.

1948—1953, החל בעקירתה של התרבות היהודית-הסובייטית ועד עלילת הרופאים.

פרשיות באגדה לאור מקורות יוניים מאת א. א. הלוי הוצאת א. ערמוני ואוניברסיטת חיפה. 520 עמ'. בספרו זה, השלישי אחרי "שערי האגדה" ו"עולמה של האגדה", דן א. א. הלוי בדרכי האגדה המקראית ובזיקתה לעולם התרבות היוונית. הספר ערוך פרקים פרקים מבריאת העולם ועד חורבן בית ראשון ובכל פרק וסעיף שבו מביא המחבר, לשיטתו, הקבלות, אסוציאציות ורקע שיש בו שייכות כלשהי מן הספרות היוונית וההלניסטית.

משנתו של הרב קוק מאת צבי ירון. המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, ההסתדרות הציונית העולמית. תשל"ד. 389 עמ'.

ספרו של צבי ירון, שאחדים מפרקיו ניתנו ביתר צמצום ב"מולד" בשעתו, הוא "פרי נסיון של חקר שיטתי בהגותו של הרב קוק". הפילוסופיה של הרב קוק, כפי שהיא מצויה בכתב-יחיד שהנית, באה בלא סדר שיטתי, בשפע מחשבת-פיוטי מכאן וברמזים מכאן, ומחבר הספר שלפנינו מרכו את רעיונותיה ומבררם בסדרת פרקים כגון אמונה, משבר הדת, שכל ומסתורין, מציאות וזמן, קודש וחול, מוסר וחברה, סובלנות, תרבות ואמנות, ציונות וכו'.

התישבות הגרמנים בארץ-ישראל בשלהי התקופה העותמאנית בעיותיה המדיניות והבין-לאומיות מאת אלכס כרמל. סדרת מחקרים על שם אוריאל הד. החברה המזרחית הישראלית, האוניברסיטה העברית. תשל"ג. 242 + 32 עמודי תמונות.

הספר, שיסודו עבודת דוקטור באוניברסיטה העברית, מתאר את התישבות הגרמנים בארץ עד סוף השלטון התורכי על סמך חומר שבארכיונים של משרד החוץ בברלין והטמפלרים ובגנון המדינה בירושלים, ובמידה מרובה על-פי כלי-מבטאם של הטמפלרים "די ווארט" ("המיצפה"), ומנסה לברר אם שימשה התישבות זו מכשיר בידי האימפריאליזם הגרמני.

שירים פשוטים מאת אביבה ברושי. הוצאת "זריעה". מונטיידיאו, אורוגואי. תשל"ג. 55 עמ'.

אורי צבי גרינברג עיונים בשירתו מאת יהודה פרידלנדר. תשל"ג. 104 עמ'.

אנתולוגיה אנגלית לקט משירת אנגליה מן המאה העשירית עד היום. תירגם וערך שמעון זנדבנק. תשל"ג. 312 עמ'.

מבחר משיריהם של כשבעים משוררים אנגליים עם דברי לווין קצרים על המשורר והשיר המתורגם.

הוצאת כתר:

*Kabbalah* by Gershom Scholem. Keter publishing House Jerusalem 1974 492 p.

הספר המיוסד על ערכים שנכתבו בידי גרשום שלום בשביל "אנציקלופדיה יודאיקה" נחלק לשלושה חלקים. בראשון ניתן תיאור ממצה של התהוותה והתפתחותה של הקבלה לפי המגמות, רעיונות-היסוד וההשפעות. בחלק השני ניתנו תיאורי "עניינים" (כגון זוהר, שבתי צבי והתנועה השבתאית, יעקב פראנק והפראנז-קיסטים, גולם, לילית, השגחה) ובחלק השלישי סקירות קצרות על אנשים בעולם הקבלה.

*What does Judaism say about...?* by Louis Jacobs. Library of Jewish knowledge. Keter Publishing House Jerusalem 1973 346 p.

הספר הוא מעין מדריך המנסה להשיב, בסדר אלפבית ובקצרה (בשניים עד חמישה עמודים) על שאלות ה"נוגעות ליחסה של היהדות לעניינים שונים העומדים על הפרק מהפלה ועד זן. המחבר הוא רב של בית הכנסת החדש בלונדון.

הוצאות שונות:

השנים השחורות. יהדות ברית המועצות 1939—1953 מאת יהושע א. גלבוש. הוצאת עם הספר. תשל"ב. 327 עמ'.

בעבודתו זו, הלוצית מכמה בחינות, מתאר יהושע א. גלבוש את המאורעות והבעיות שבחיי היהדות הסובייטית ממלחמת העולם השנייה ועד מות סטאלין, ובמרכזו, ביתר פירוט והדגשה, את "השנים השחורות"



## בשולי החוברת

בתקופה שמתים כל-כך רבים מדורות הבנים והנכדים קשה להרבות טרוניה עם הגורל על הליכתם של אנשים מדור האבות והסבים. אך אם תוך פרק-זמן מועט עזבה אותנו חבורה שלמה של אנשי שורש, ראשונים, וממשיכים, ובהם יוסד המדינה ומציבי כליה ומשרתי רעיונה מזה ובונים וגודרים ומניחי נדבכים בבניינו הרוחני מזה — מדוע מעוררת בנו עויבה מאסיבית זו לא רק את הצער הכרוך בשינוי הנוף עם כל מאורע מסוג זה, אלא גם פחד מסויים? אין זאת כי השעה היא הגורמת: שעה שנתגלה בפינות שונות של חיינו דלדול השרשים, עמעום הראייה ורפיון הרצון כאחת. בשעה כזו אתה ננער לראות בבהירות מפחידה את הסכנה שבהתפקקות חוטי-השדרה, שבאיבוד חוש הרציפות, שבטשטוש הידיעה הבוטחת והגאווה השקטה המקרבנו אל סף החידלון הרוחני והלאומי.

אין מדרכו של "מולד" להספיד את ההולכים על פי חיוב לוח-הזמן גרידא — רק במידה שיש עמו דברים (ואנשים לאַמרם), דברים שיש בהם כדי לבלות את הלוח ולהאיר דרכם של ההולכים מצד זה או אחר, איש איש ונתיבו, מידתו ואורו.

לעת עתה יימנו השמות בלבד: בן-גוריון מזה ועגנון מזה, ועמם הזו, דינור, קציר, אלטרמן, שלונסקי, זוסמן, אליעזר, גרודונסקי, שפיר, ועמם אָרן, פינקוס, יחיל, אליאב. כולם מעשיהם הם זכרונם.

דבריו של פרופ' ג. שלום על מדינת ישראל והגולה הם מעיקרם הרצאה בכינוס השנתי של ברית הקהלות הישראליות בשווייצריה, במאי 1969. הם נכללו ב"יודאיקא", קובצי מסותיו בלשון הגרמנית של ג. שלום בענייני מיסטיקה ומשיחיות ובשאלות האומה והספרות, שהופיעו בהוצאת זורקאמפ, פראנקפורט (עד כה יצאו בעשור האחרון שלושה כרכים).

מאמרו של פרופ' צבי וולפסון, שנשלח לנו על ידי המחבר, נתפרסם בשעתו באנגלית בגליון-הפרידה של "מגורה ג'ורנאל" בחורף 1962. פרופ' וולפסון הוא זקן חכמי ישראל באמריקה, ושימש עד לפרישתו בקתדרה לספרות ופילוסופיה עברית באוניברסיטה של הארווארד. בין ספריו המצויינים במקורות המחשבה ובהירות הביטוי ייזכרו ספרו הגדול על הפילוסופיה של שפינוזה, ספרו על פילון (יצא בתרגום עברי על ידי מוסד הרב קוק), "בקורת קרשקש על אריסטו", "הפילוסופיה של אבות הכנסיה".

פרופ' י. פינקלשטיין, שהמציא לנו את מאמרו רבי-הענין, משמש בקתדרה לאשורולוגיה ולספרות בבליית באוניברסיטה של ייל. הוא תלמידו של פרופ' אפרים שפיירז המנוח. עיקר עבודותיו הן בתחום המשפט המסופוטאמי, וספרו 'השור הנגח', העוסק בתפיסת המשפט המסופוטאמי והשפעתו על המשפט המקראי והאמריקני, נמצא בהכנה. באביב שנה זו הוזמן פרופ' פינקלשטיין להרצאות אורח בחוג לאשורולוגיה של האוניברסיטה העברית. מאמרו בחוברת זו תורגם בידי ארי אבנר.

מיכאל יזהר הוא מרצה בכיר במדעי המדינה באוניברסיטת חיפה. ספרו "ארצות הברית והמזרח התיכון" ראה אור אשתקד בהוצאת "עם הספר".

מאמרו של דן מירון הוא פרק מספרו על ראשית הרומן העברי והאידי במאה הי"ט שיפורסם בקרוב על-ידי מוסד ביאליק.

דבריו של אמציה פורת לזכרו של א"ד שפיר, עליו השלום, נאמרו במלאת שלושים באסיפת אזכרה בבית טשרניחובסקי בתל-אביב.

## הודעה על כרכים

בחוברת מס' 29—30 הודענו כי דמי כריכה לכרכים משנים קודמות יהיו 7.50 ל"י. דמי הכריכה לכרך ה' (כ"ח) [חוברות מס' 25—30] יהיו 10 ל"י.

גם דמי המשלוח, שהיו 1.50 ל"י לכרך, הוכפלו עתה על ידי הדואר (דמי משלוח ספרים שהודפסו בישראל שמשקלם למעלה מ-1 ק"ג), והם עתה 3 ל"י.

כרך ה' יגיע לידינו מבית הכורך בחודש אוגוסט 1974.

המנויים שיימנו כרכים משנים קודמות עד סוף חודש אוגוסט, ישלמו את המחיר הקודם — 25 ל"י לכרך (אינו כולל דמי משלוח). החל מ-1 בספטמבר יהיה מחיר כל כרך (כולל חוברות) 30 ל"י.

הואיל ומלאי הכרכים מן השנים הקודמות הולך ומצטמצם, כל הקודם זכה.

# תצוגות ותערוכות בירושלים

כן תצוגות אקטואליות מתחלפות בנושאים אלה.  
**שעות ביקור:** בימים א', ג', ה' 13:00—16:00  
**אוטובוסים:** 13, 15, 22, 30. הכניסה ללא תשלום.

## גן החיות התנכ"י

טל. 533822.  
שעות הביקור: בימי חול 07:30—18:30. בשבת (לשבת יש להכין כרטיסים מראש) 09:30—18:00

## דגם שחזור העיר העתיקה

מלון "הולילנד", טל. 30201, 61101.  
דגם העיר העתיקה מימי הבית השני (קנה מידה 1:50)  
**שעות הביקור:** בכל יום 09:00—17:00, ביום ו' 09:00—16:00 (כרטיסים לשבת, יש להכין מראש)

## מוזיאון דוד פולומבו

הר ציון, טל. 32917  
**שעות הביקור:** בכל יום 09:30—15:30, ביום ו' 09:30—13:30

## יד מונטיפיורי

שכ' מונטיפיורי  
מוזיאון מונטיפיורי והמרכבה בטחנת הרוח, נפתחו מחדש לביקורי קהל:  
**שעות הביקור:** בימים א'—ה' 16:00—19:00  
בשבתות וחגים 10:00—12:00, 16:00—19:00.  
בימי ששי וערבי חגים סגור

## האקדמיה למוסיקה ע"ש רובין

רח' פרץ סמולסקין 7, טל. 35271  
**שעות הביקור:** ימים א'—ו' 10:00—18:00

## מוזיאון העיר ירושלים

החברה לחקירת א"י ועתיקותיה  
תערוכת ממצאי החפירות הארכיאולוגיות שליד חומות הר-הבית  
התערוכה פתוחה לקהל באולמות המצודה ("מגדל דוד") בימי חול בין השעות 8.30—17.00 בערבי שבתות וחגים בשעות 08.30—14.00. כרטיסים להשיג בכניסה לתערוכה (לשבתות וחגים יש לרכוש כרטיסים מראש).  
המהיר: — 2 ל"י למבוגר, — 1 ל"י לחיילים, סטודנטים, נוער וקבוצות למעלה מעשרים איש.

## מופע אור-קולי ב"מגדל דוד"

היסטוריה של המצודה והעיר ירושלים במופע אור, קול וצליל — במצודה שליד שער יפו. המופע בשלוש שפות.  
בעברית בשעה 19.30 ערב ערב חוץ מלילות שבת וחג; באנגלית בשעה 20.45 ערב ערב חוץ מלילות שבת וחג ובימים ב' ג' וד' גם בשעה 22.00 בצרפתית בימים א' ור' בשעה 22.00

מוגש על-ידי

עיריית ירושלים

האגף להסברה וליחסי ציבור

## בית האמנים

רחוב שמואל הנגיד 12, טל' 223400  
**שעות הביקור:** ימים א'—ה' 10:00—13:00, 16:00—19:00. יום ו' 10:00—13:00. יום שבת 11:00—14:00

## מוזיאון לטבע

מושב הרמנית, טל. 31116  
דיאורמות של בעלי חיים; תצוגות של התפתחות האדם; תצוגות על גוף האדם.  
**שעות הביקור:** ימים א'—ה' 10:00—13:00, ימים ב', ד' גם 16:00—18:00, יום שבת 10:30—13:30

## היכל הגבורה

מגרש הרוסים  
**שעות הביקור:** ימים א'—ה' 10:00—16:00, ביום ו' 10:00—13:00. דברי הסבר והדרכה — במקום.

## פלנטריום ויליאמס

האגודה הישראלית לאסטרונומיה, קריית האוניברסיטה העברית, טל. 30211  
**הצגות:** ימים ב', ה' בשעה 17:00  
הצגות מיוחדות במועדים אחרים יש לתאם מראש. המזכירות עונה בימים א'—ה' בין השעות 17:00—18:00

## יד ושם

הר הזיכרון, טל' 531202, 531191  
**שעות הביקור:** המשרדים, הארכיון והספרייה: בכל יום 08:00—15:00, בימי ששי וערב חג 08:00—13:00. התערוכה ואוהל יזכור: בכל יום 09:00—18:00. בימי ששי וערב חג 09:00—14:00. טקס העלאת נר התמיד באוהל יזכור: נערך בדרך כלל בשעה 11:00.

## מערת צדקיהו

**שעות הביקור:** משעה 08.30 עד חצי שעה לפני שקיעת החמה. (לשבתות וחגים יש להכין כרטיסי סים מראש).

## מוזיאון הרצל

הר הרצל, טל' 35308  
במקום תערוכה קבועה של תמונות, תעודות ומוצגים אחרים על חייו ופועלו של חוזה המדינה. במקום גם "חדר הרצל" — חדר עבודתו של בנימין זאב הרצל.  
**שעות הביקור:** בימים א', ב', ג', ה' 09:00—18:30. בימים ד', ו' ושבת 09:00—13:00.  
בפארק: קבר בנימין זאב הרצל, קברות אבותיו. קברי נשיאי ההסתדרות הציונית העולמית וקברו של זאב ז'בוטינסקי.  
ההר פתוח יום יום משעה 08:00—18:00. הכניסה חופשית.

## המוסיאון למסים

רחוב אגרון 32, טל' 228211  
תצוגת קבע על התפתחותו של המיסוי בארץ-ישראל ובתפוצות ישראל בארצות הפזורה. כמר

**קרן הגימלאות המרכזית של עובדי ההסתדרות בע"מ ופעולותיה**  
**קרן הפנסיה הציבורית הראשונה בארץ (נוסדה בשנת 1954)**  
**מאגדת בתוכה עובדי ההסתדרות ומוסדות**

הקרן משלמת :

פנסיה חודשית קבועה לפורשים מן העבודה לעת זיקנה לכל ימי חייהם, מינימום 35% ומכסימום 70% מן "המשכורת החודשית הכוללת"; וכן פנסיה לשאירים אחרי מות ברה"קיצבה ; פנסיה חודשית קבועה לא למנות, לא למנים, ליתומים, להורים ולבני משפחה של חברי הקרן התלויים בפרנסתו של החבר במקרה של מותו לפני הגיעו לגיל הפרישה (עד 85% מן "המשכורת החודשית הכוללת"); גם אלמנה או אלמן עובדים זכאים לפנסיה.

מלבד הפנסיה החודשית דלעיל משלמת הקרן מענק חד-פעמי של דמי ביטוח חיים לשאירים, או ליורשים של החבר אשר מת לפני גיל הפרישה מן העבודה בסכום השווה למשכורת של 12 חודשים, ומינימום — 5,000 ל"י ;

פנסיה חודשית במיסקה של 50%—70% מ"המשכורת החודשית הכוללת", מלאה או חלקית, לנכים כל זמן שאינם מסוגלים לעבוד (בגיל הפרישה מן העבודה זכאים לפנסית זיקנה) ופנסיות לשאירים אחרי מותם.

תשלום חד-פעמי עם הפסקת החברות בקרן לפני גיל הפרישה (פיטורים או התפטרות).

נוסף לכך זכאים חברי הקרן להלוואות לשיכון ולמטרות קונסטרוקטיביות אחרות בתנאים נוחים.

הון הקרן לסוף שנת 1973 מגיע לסך 1 מיליארד לירות לעומת 790 מיליון בסוף 1972. 85% מההון מושקעים בהתאם לתקנות האוצר כהשקעה מוכרת.

מספר מקבלי הפנסיה לסוף שנת 1973 מגיע לכ-8000 וס"ה הנפשות המתקיימות על הפנסיה מהקרן ל-12,400. סכום הפנסיות ששולמו בשנת 1973 מגיע ל-61 מיליון לירות. יתרת ההלוואות שבידי החברים מסתכמת בסוף שנת 1973 ב-87 מיליון ל"י.

**" מ ב ט ח י מ "**

**מוסד לביטוח סוציאלי בע"מ**

**רח' אבן-גבירול 30 תל-אביב, טל. 265112**

**לשכות המודיעין העירוניות עיריית תל-אביב-יפו**

הכתובת	טלפון	בימי א'—ה'	בימי ו' וערבי חג
רחוב פרישמן 42	223692	20.00—8.00	14.30—8.00
ככר מלכי ישראל (בית העירייה)	243311 קו 690	20.00—7.30	14.00—7.30
יפו, שדרות ירושלים 45	876631	19.30—7.30	14.00—7.30
שכונת התקווה, דרך ההגנה 75	32845	19.30—7.30	14.00—7.30
שכונת שפירא, דרך שלמה 138	826776	19.30—7.30	14.00—7.30
רמת-אביב רחוב ברוצקי 19	415176	19.30—7.30	14.00—7.30
ככר המושבות — המנהרה	625715	19.30—7.30	14.00—7.30
שפת היס, רציף הרברט סמואל 92	221553	15.00—8.00	14.30—8.00
מרכז לשכות מודיעין			
רחוב אידלסון 29, ת"א	53031	14.30—7.30	14.00—7.30
הלשכה לתלונות הציבור			
ככר מלכי ישראל (בית העירייה)	225257	14.30—7.30	14.00—7.30

# א ר ג מ ן

מפעלים

לצביעת טכסטיל

בע"מ

אזור התעשייה, יבנה

טל. 055-95251

## בנק אפותיקאי כללי בע"מ

רח' אחד העם 13. תל-אביב

טל. 50902, ת. ד. 69

נוסד 1921

הבנק הותיק בישראל  
לאשראי אפותיקאי

מציע תכניות הסכון לרכישת דירה

לתושבי הארץ:

חמ"ד ברירה (הסכון + משכנתא = דירה)

לתושבי חוץ:

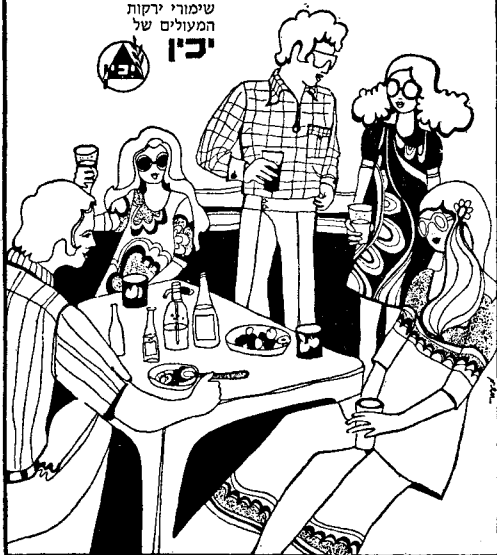
(DESIGN FOR LIVING) D. F. L.

## תמיד על שולחןך

מיצים ממותקים  
משקה קל מהדרים  
שימורי פירות  
שימורי ירקות  
המעולים של



יב"מ



מוצרי אקרילן מיוצרים ע"י טובי כחי ההרושח  
בישראל ומיוצאים לכל חלקי חבלי. מוצרי  
אקרילן ניתנים להשנה בקשת רחבה של  
דוגמאות אופותיות. הם קלים לרתיחה.  
שומרים על צורתם ווראים חסיד חדשים.

מוצרי אקרילן הם:

- בגדי תינוקות
- בגדי ילדים
- סוודרים ויקטים לנשים ונברים
- חולצות נשים, נברים וילדים
- אפורות חמות לנשים, נברים וילדים
- מוצרי נרטי
- חולצות "Twin-set" Fully Fashioned לנשים וילדור
- לבנים
- גרביים
- חוטי טרינה
- שמיחים
- מעילים, במוות, כיסויי מיטות
- ושמיחים דמויי פרווה
- שמיכות
- וילונות
- בדי רפור
- צעצועים

סיבים כימיים ישראליים בע"מ, אשדוד

# מפעלי אמקור בישראל

## פליז בע"מ חולון

עבודות יציקה אל-ברזלית, מבלטים, תבניות, פרזול מעולה לבנינים, גלגלים מדפן, מס-חטות מיץ, מערבלי מזון (מיקסרים ביתיים), שואבי אבק, מאוררים, מנורות חשמליים ומסגני שיער.

## רדמונד אמקור בע"מ ירושלים

מנועים למדחסים ומנועים זעירים למוצרים ביתיים ותעשייתיים (למכונות תפירה, למכונות כביסה, למזגני אויר ועוד), מייבשי ידיים חשמליים ומשאבות זעירות.

## אמקומד בע"מ רחובות

מקררים חשמליים מסחריים, ציוד לסופר-מרקט 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, שידורי טלוויזיה בעזרת קאסטות.

## אמקורם בע"מ חולון

ייצור רכיבים מדויקים לתעשייה אוירונאוטית.

## אמקור בע"מ תל-אביב

מקררים חשמליים ביתיים, מקררים להקפאה עמוקה, מקררי ספיגה, מזגני אויר.

## אמאץ בע"מ תל-אביב

צפוי אמאיל, מתכות ואנוודיזציה, דודים חשמליים לחימום מים, דודי שמש, תנורי הסקה זירתיים, תנורים אוגרי חום ותנורי חימום חשמליים.

## אמרון בע"מ הרצליה

מקלטי טלוויזיה, מקלטי רדיו למכונות, חלקי רדיו, מוצרי אלקטרוניקה, מאורר אישי, קוט"לי חרקים אלקטרוניים, מטהרי אויר אלקטרוניים (פירוטון וינוטרון) ומכשירי אזעקה.

## אמ-אור בע"מ ראשון-לציון

ייצור תאים וסוללות חשמליים.

## אמצד בע"מ תל-אביב

סוכנויות למוצרי תעופה ושריון.

## אמנור בע"מ בית שמש

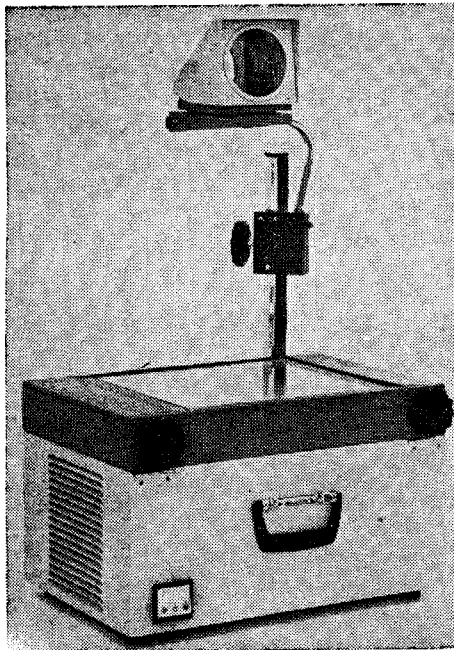
מוצרי חשמל ביתיים, מכונות כביסה, תנורי בישול ואפיה בחשמל ובגז, תנורי חימום, מדחי כלים.

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

חברה בת של אמקור בע"מ

רחובות, דרך יבנה, ת.ד. 81 — טלפון: 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

### "תנובה"

מאגדת 500 ישובים חקלאיים ומאות רבות של משקים בודדים בכל אזורי הארץ לשם תעשית התוצרת החקלאית ושיווקה.

### "תנובה"

משווקת למעלה מ-70% מכל תוצרת המשק המעורב של החקלאות העברית בארץ ישראל.

"סמל תנובה" ערובה לטיב תוצרתה



\* אוטובוסים לתחבורה ציבורית ותיירות.

\* מיכלי גז וקובעי פלדה.

\* ריהוט מתכת למשרדים, לבתי-חולים ולחנויות שרות עצמי.

\* תיבות עץ ומיכלי ברוס להזרים.

\* ריהוט לבתי ספר ומוסדות ציבור

\* ריהוט סלוני וביתי המשווק ע"י "ארדן".

## הארגז בע"מ

תעשיות מתכת ועץ

משרד ראשי: תל-אביב, רח' גבורי ישראל 94,  
טלפון 32251

# מפעלי ירושלמי לחבלים

בע"מ

רמת-גן

תעשייה ומסחר בחבלים חוטים ובדים

# שכונ עובדים בע"מ

תל-אביב, רח' ליאונרדו-דה-וינצ'י 21

טלפון 250211, ת"ד 392

## מ ש כ נ ת

זוגות צעירים

ותיקים ועולים

פועלים ופקידים

אנשי צבא הקבע

ובעלי מקצועות אקדמיים



---

# בנק הפועלים בע"מ



שם שכדאי לזכור אותו  
באשר אתה חושב על השקעה טובה ומכניסה

---

## המשביר המרכזי

חברה קואופרטיבית לאספקה

של העובדים העברים בישראל בע"מ

תל-אביב רח' גבורי-ישראל 76, טלפון 39955

חיפה — ירושלים — באר-שבע — אילת — קרית-שמונה

המוסד המרכזי לאספקה  
של הקואופרציה בישראל

# הגן על מנוע מכוניתך בכל עונה.



עם דלקול 2000 - השמן החדש ביותר למנועי בנזין, רב-דרגתי מבחינת צמיגותו ולפיכך מחאים לכל תנאי הנסיעה בכל עונות השנה.

**דלקול 2000** - מבטיח התנעה ונסיעה מיידית גם בימים קרים.

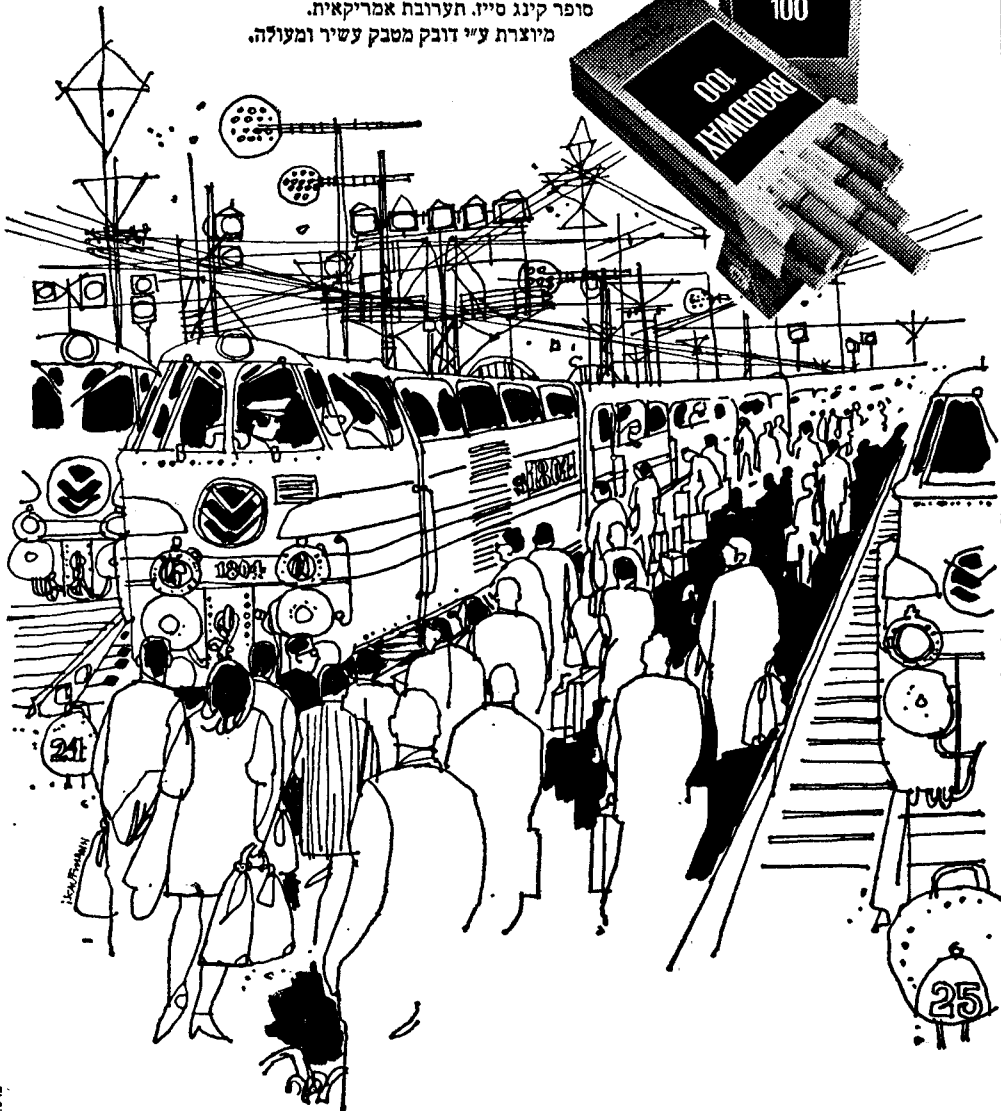
**דלקול 2000** - השמן שפותח במיוחד לתנאי הנהיגה של היום, מצטיין בעמידות נגד חימצון בטמפרטורה גבוהה, מונע הוצרות זיהומים בגלל האמצעים למניעת זיהום אויר, מקטין בהרבה את השחיקה במנוע ונותן לו הגנה יעילה יותר בפני קורוזיה.

**דלקול 2000** - עונה על כל הדרישות, מגן על מכוניתך בכל עונה.



# BROADWAY 100: מעמו של העולם הגדול.

בשורה אחת עם הסיגריות המפורסמות ביותר בעולם.  
סופר קינג סייו. תערובת אמריקאית.  
מיוצרת ע"י דובק מטבק עשיר ומעולה.



# 2000

תכנית ביטוח חיים מהפכנית של

## סרור



סרור חבדת הביטוח של המאה ה-21

תל-אביב-יפו  
Tel-Aviv-Yafo  
שולחם - P.P.  
107

נדפס במדינת ישראל

השולח: "מולד" תל-אביב, רחוב פינסקר 2, ת.ד. 4449