

# מולד

ספרות • אמנות • חברה  
בקורת • עיון  
מחקר

שאל פרידלנדר משמעותה ההיסטורית של השואה

מ. ח. עמישי ישראל והערבים

אליהו אילת רוזולט והציונות

ח. ה. בן-ששון על תודעתנו ההיסטורית

ישראל קולת המקום, הזמן והזהות

האם החברה הישראלית מסוגלת לקלוט עליה  
אליעזר שביד עמנואל מארקס

ש"י עגנון מצנפת השבת

דן מירון מה נתגלה לגנסיץ בדממת הגנים

מ. פייקאז' ראדיקאליזם דתי בימי התפשטות החסידות

אריה יודפת איראן: מעצמה במזרח התיכון

צבי רוזן השפעת משה הס על מארכס

יעקב הריצוג  
המדינה והתפוצות

דב סדן  
על שלמה צמח

ישורון קשת  
ק. א. שפירא

יוסף שכטר  
על גורדייב

הרמן כהן  
השלום

א. א. הלוי  
קדמונים על עשירים

גרשון ברין  
דיבור כבוד במקרא

טוביה פרידמן  
היהדות והזמן

ש. סגר  
חוקת המדינה

ברוך אייל  
הקומוניסטים הצרפתים  
וישראל-ערב

(243-244)

34-33

# מוֹלַד

סדרה חדשה • בעריכת אפרים ברוידא

אביב תשל"ה 1975 • כרך ו (ל) חוברת 33—34 (243—244)

ארץ-ישראל: ישראל והערבים	303	מ. ח. עמישי
שניות ואחדות	311	יעקב הרצוג
דברים על תודעתנו ההיסטורית	315	חיים הלל בן-ששון
המקום, הזמן והזהות	322	ישראל קולת
משמעותה ההיסטורית של השואה	328	שאול פרידלנדר
חוקת הפשרה של מדינת ישראל	341	ש. סגר
האם החברה הישראלית מסוגלת לקלוט עליה	348	א. שביד, ע. מארקס
איראן: מעצמה כלכלית וצבאית במזרח התיכון	359	אריה יודפת
הקומוניסטים הצרפתים והסכסוך הישראלי-ערבי	367	ברוך אייל
מצנפת השבת	379	ש"י עגנון
אהבת שלמה	388	דב סדן
מה נתגלה לגנסיץ בדממת הגנים	392	דן מירון
על דרך התיקון של גורדייב	409	יוסף שכטר
ראדיקאליזם דתי בימי התפשטות החסידות	412	מ. פייקאז'
השלום	438	הרמן כהן תרגום צבי וויסלבסקי
רוזולט והציונות	446	אליהו אילת
פילוסופיה ואירוניה ב'הכנסת כלה'	479	יוסף דן
השפעת רעיונות משה הס על מארכס	484	צבי רוזן
דרכי אל הציונות ואל העברית	498	מאיר מאיר
על קונסטאנטין א. שפירא	503	ישורון קשת
דרכי דיבור ופנייה של כבוד בלשון המקרא	506	גרשון ברין
תחושת הזמן של היהדות	515	טוביה פרידמן
הקדמונים על עשירים	518	א. א. הלוי
ספרים שנתקבלו	519	

יוצא אחת לשלושה חדשים על-ידי מפעלי מולד בע"מ (רחוב הלל 14, ירושלים). דמי החתימה לשנה 28 ל"י, בחוץ-לארץ 10 דולרים. שכר המודעות 1000 ל"י העמוד. כתבי-יד יש לשלוח אל מערכת מולד, ת"ד 1165, ירושלים בלוויית מעטפה כתובה ומבוזיילת, 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 כתב-עת עצמאי המופנה להישגי היצירה בספרות ובאמנות, למיצוי המחקר במדעי הרוח והטבע למען הרבים, ולמחשבה בקרתית, מתוך חופש הביטוי ואחריותו, על שאלות העולם והדור בכל התחומים של חיי החברה והתרבות ועל מקומם של עם ישראל ומדינת ישראל בעולם זה ובדור זה.

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

Vol. VI (XXX) No. 33-34 (243-4). March 1975

Published quarterly by Miph'ale 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) \$ 10.

# ארץ-ישראל: ישראל והערבים

רב-שיח — מושב שני

מ. ח. עמישי

הערביים שנלחמו בנו. וחשוב לנו אפוא להשיב לעצ-  
מנו על טענה זו.

אילן: אבל אם בנושא הקודם ראיית-עצמנו  
בלבד היא הקובעת, בנושא דיוננו עתה אין ראייה  
זו אלא צד אחד של המטבע. יש צד-ראייה אחר, כי  
יש צד-נוגע אחר, ולו ראייה משלו על הארץ, על  
עצמו בה ועלינו בה.

הימן: ודאי שיש כאן התנגשות של נגיעה ושל  
ראייה כאחת. אך יש בכל זאת להבחין בין ראשונה  
לשנייה. בהתנגשות אינטרסים יש רק שתי אפשרויות-  
מוצא: מוצא ההכרעה בכוח ומוצא הפשרה, שאף  
היא מיוסדת, בסופו של דבר, בכוח, היינו במקבילית-  
הכוחות של שני הצדדים. ואילו בהתנגשות בראייה  
ההכרעה היא לא בבין שני הצדדים, שהרי כל ראייה  
מעוגנת בחשבון נפשו-ועולמו של כל צד, במערך  
הנפש כבמטען העבר ומשקל ההווה ושאיפות העתיד  
שלו, וחוקים כאן היסודות הקבועים, הבלתי-משתנים.  
ההכרעה כאן היא אפוא בכל צד בפני עצמו: באיזו  
מידה הוא רואה את זכות עמידתו בהתנגשות זו,  
באיזו מידה הוא בטוח בצדקת ראייתו — צדקה במונח  
הנכונות ההיסטורית והזכאות המוסרית כאחת.

גוריון: ודאי שנצטרך עוד לשוב ולהיזקק גם  
לצד-הראייה האחר. אבל קודם ניוקק-נא לצד הראייה  
שלנו, ועד כמה — כפי שאמרת — אנו בטוחים בצד-  
קת ראייתנו זו.

בן-ציון: קודם-כל ראוי לקבוע את העובדה  
ההיסטורית, שלא רק דבק העם היהודי בכל דורותיו  
ותפוצותיו בארץ ישראל, אלא שהיישוב היהודי לא  
פסק מעולם מארץ-ישראל, על אף כל הגזירות וה-  
מניעות.

גוריון: אינני בטוח בצדקת הטעון הזה. יהר-  
דים ישבו גם בביאליסטוק ובקאזאבלאנקה. ולבד

בן-ציון: במושב הקודם דובר הרבה על ערך  
המקום במעמדו של עם במערך האנושי-היסטורי,  
וברוח זו נתפסה שיבת ציון שלנו. ראוי לנו עתה  
לייחד את הדיון לנקודת המקום ממש: ארץ-ישראל,  
יחסנו אליה, עמידתנו בה וזכות עמידתנו בה, על  
כל הכרוך בכך ביחסי חוץ וביחסי פנים כאחד.

דורון: לא זו בלבד. כל מה שנאמר וגלמד  
והוסק בדיון הראשון על העצמיות היהודית, שורשה  
ומהותה, מתקשר לשיבתנו לארץ ישראל. אינני מצויר  
לי עניין זה של היות-בזמן וכל הכרוך בה שיהא בעל  
משמעות ליהודי היושב בחוץ-לארץ, כמיעוט, ניכר  
או שאינו ניכר, בתוך רוב הקובע גורל עצמו —  
וגורל המיעוט בו — על-פי דרכו וטבעו. ובכן, הגיע  
הזמן שנדון בשיבה זו כשלעצמה, טיבה ומשמעה.

גוריון: וגם זכותה, כלומר, מה זכותנו לשוב  
לארץ זו, שיצאה מרשותנו ואנו מתחומה כלפני  
אלפיים שנה, ולתבוע אותה לעצמנו ולעצמאותנו.

אילן: אמנם כן, הבאנו במושב הקודם את דברי  
ר' יצחק, שמביא רש"י בפתחת פירושו לתורה.  
כדאי שנרד קצת ממרחקי הזמנים' ההם אל טענות  
"אומות העולם" בימינו, אל טענות האומות הערביות  
כנגד זכותנו כיום על ארץ-ישראל, על עצמאותנו  
ורכונותנו בה.

דורון: ודאי שבדיון על ארץ ישראל חובה  
והכרח לנו להיזקק לטענות אלה. אבל אני מציע,  
שכשם שבמושב הראשון דיברנו עם עצמנו על  
עצמנו, אף עתה ננסה קודם לדבר על עצמנו, על  
ראייתנו אנו את הארץ, את קשרנו בה ואת שייכותה  
לנו, לאמור: מה היא ארץ-ישראל לנו, לעם היהודי,  
להיסטוריה היהודית, מה היתה ומה הווה היא לנו.

גוריון: רבים בימינו ובתוכנו היצחקים הטו-  
ענים בשם "אומות העולם" של ימינו: לסטים אתם,  
שכבשתם ארץ שבעה גויים — הם שבעת הגויים



הכלל כולו. אין ויקינגים שתובעים את אנגליה ואינדי-  
יאנים שתובעים את מונטריאול. זה מקרה אחד ויחיד  
שעם טוען שאינו יכול לחיות בלי הארץ הזאת. ועם  
זה הוא היחיד במזרח התיכון המדבר באותה לשון,  
דבק באותה אמונה וחי לאורה של אותה שאיפה  
ורציפות רוחנית שבהן דיברו, האמינו וחינו אבותינו  
לפני אלפי שנים בשבתם בארץ ובגלותם ממנה. אין  
עם אחר מאז שנת 132 לסה"נ הדומה לנו מבחינה  
זו. כעשרים ושתיים אימפריות ותרבויות עלו ונעלמו  
מאופק הציויליזאציה במשך התקופה שהעם הקטן  
הזה מתקיים. איך אפשר להחיל על המקרה הזה  
כללי היסטוריה רגילים? \*

דורון: כשאנו טוענים טענת זכות היסטורית  
של עם ישראל על ארץ ישראל אין הכוונה לעובדה  
ההיסטורית גרידא, שפעם, בימי קדם, היתה ארץ-  
ישראל ארצו של עם ישראל, הוא היה עם הארץ  
הזאת וריבונה. הכוונה לכל העבר ההיסטורי שמאחר-  
רינו מאז ועד היום. כל ההיסטוריה שלנו מעידה  
ומכריזה על זכות זו שלנו. העם היהודי באשר ישב  
היה עם הארץ הזאת, באשר ישב התפלל לרוח ולגשם  
ולטל לפי עונות-השנה שלה, לא לפי העונות של  
ארץ מגוריו. ילד יהודי שנתחנך על החומש חי ממש  
באווירה של ארץ ישראל ונופיה מוחשיים היו לו  
יותר מנופי סביבתו. ובאשר ישב היהודי נראתה לו  
ישיבתו ישיבת עראי, עד שיבתו לארצו שלו. זה  
חיזיון שאין אח לו בהיסטוריה. עם שלם (לא יחידים  
וקבוצות של יחידים) יושב במקום אחד דבק במקום  
אחר כארצו-שלו. אכן, אי אפשר, כמאמר ד"ר הרצוג,  
למוד חיזיון זה — ובכללו זכותו של עם ישראל בארץ  
ישראל — באמת-מידה היסטורית רגילה.

גוריון: זה צד אחד במטבע החיזיון המופלא  
הזה. יש להוסיף ולומר: שום ארץ מארצות עולם לא  
הולידה דבקות כזו אליה בשום עם מן העמים. אם  
כן, כשם שאין למוד את הצד האחד של מטבע החיזיון  
הזה באמת-מידה היסטורית רגילה, כך אין למוד גם  
את הצד השני שלה — צד הארץ וכוחה להצמיח

דבקות כזו — באמת-מידה גיאוגרפית רגילה.

אילן: אך כל זה הרי איננו אלא עניין שברגש,  
מאוד סובייקטיבי. הרשות לאדם, לעם, להרגיש כך,  
אך כלום מתחייב מן ההרגשה הזאת כלשהו מדיני-  
מעשי?

\* המובאה מדברי ד"ר הרצוג, כאן ולהלן, הן מאוסף  
נאומים והרצאות שלו העומד להופיע.

מזה, טיעון זה סתירתו בתוכו. היישוב הערבי ודאי  
שלא פסק, ובכן?

בן-ציון: לערביי ארץ ישראל לא היתה מעו-  
לם שליטה מדינית בארץ ישראל ולא היתה מעולם  
מדינה פלשתינאית שערביי ארץ ישראל מושלים בה.  
ארץ ישראל כל-עיקרה לא היתה מעולם מדינה  
עצמאית-ריבונית בפני עצמה אלא בשבת ישראל  
על אדמתה.

גוריון: אף זה טיעון שאין צידוק מוכח כל-  
צורכו. מדינת פולין, למשל, חוסלה במאה השמונה-  
עשרה ושטחה נחלק בין שלוש המדינות השכנות.  
העם הפולני לא שלט בארצו כמאה וחמישים שנה.  
כלום חדלה הארץ להיות ארץ פולין, ארצו של העם  
הפולני? לא השליטה המדינית קובעת זהותה של  
ארץ, אלא העם היושב בה, היינו, מי הוא עם הארץ  
הנידונה. ועובדה היא שערביי ארץ ישראל ראו את  
עצמם כעם הארץ הזאת. ואשר לטענה שארץ ישראל  
לא היתה מעולם יחידה מדינית עצמאית — סוריה  
רואה אותה עד היום כחלק של שטחה.

הימן: האמת היא שכל הטיעונים האלה הם  
שלא מגוף הטענה. העם היהודי טוען לזכות בעלות  
על ארץ ישראל — זכות-בעלות חלוטה ששום חזקת  
כיבוש וחזקת יישוב אין בכוחן להפקיעה או לבטלה.  
אילן: זכות היסטורית? כלום יש מקום לטענת  
זכות כזו בעולמנו, שנהפך מאז מקדם שלוש-ארבע  
פעמים על פיו; לאחר כל הסנחריבים שבאו ובלבלו  
את העולם ושינו מפות וגבולות ואומות ולשונות?  
אם נמשיך בדרך זו וכל העמים יבואו לתבוע זכות  
היסטורית שלהם על ארצם שמלפנים לא שבקת חיים  
לשום אומה.

בן-ציון: בוויכוח המפורסם של ד"ר יעקב  
הרצוג ז"ל, בהיותו שגריר מדינת ישראל בקנאדה,  
עם ההיסטוריון הנודע, ארנולד טוינבי, במונטריאול  
בשנת 1961, שאל הלה אותה שאלה: אם הוויקינגים  
שבאו לאנגליה לפני אלף שנים יבואו ויטענו לזכותם  
באנגליה, או שיבואו האינדיאנים האלגונקווינים,  
שגורשו ממונטריאול לפני שלוש מאות שנה, ויגידו:  
מונטריאול שלנו! האם נתמודד בהם? האם יש להח-  
זיר את לונדון — לוולשים? וד"ר הרצוג, בספרו על  
כך בשיחתו עם ריימונד ארון מצרפת, ממשך: אמרתי  
לו, אתה יודע כאיש-מדע, שכל כלל יש בו יוצא-מן-  
הכלל אחד, יוצא-מן-הכלל נוקב ומנקר-עיניים, ואי  
אפשר להחיל על היוצא-מן-הכלל הזה את החל על

וזה המעמיד את הקשר האובייקטיבי-היסטורי המיו-  
חד שבין ישראל לארצו.

דורון: נאמר כאן במושג הקודם\*, שהתנ"ך  
הוא התודעה העצמית של עם ישראל. אפשר להוסיף  
ולומר: התנ"ך הוא הגיאוגרפיה הרוחנית של ארץ  
ישראל.

הימן: קניין רוחני זה שבה נקנתה ארץ ישראל-  
לעם ישראל לא פקע אף לאחר שבטלה ישיבתו בה,  
בדרך כלל מכוח גזירות והגבלות של כובשי הארץ.  
ולפיכך אין היא נקנית לאחרים בחזקת ישיבה.

גוריון: ברוח הדברים שנאמרו במושג ראשון  
צריך לומר: כל חזקת יישוב היא חזקת מקום ואילו  
ארץ ישראל נקנתה לעם ישראל קניין זמן — היא  
הארץ המשיחית של עם ישראל, עד אחרית הימים.

דורון: בלשון חז"ל: קדושה ראשונה קדשה  
לשעתה וקדשה לעתיד לבוא. ובלשונות מאוחרים  
יותר, כגון ר' יהודה הלוי: "ולא ייתכן להגיע אל  
העניין האלוהי בבלעדי המקום הזה — כל מי שנתבא  
לא נתבא כי אם בה או בעבורה. וכן אתה רואה,  
כי בחיר אנשי הסגולה, אברהם, אחרי עלותו במדרגות  
שלמות והיעשותו ראוי להידבק בעניין האלוהי,  
הועבר מארצו אל המקום ההוא אשר בו לבד גיע  
לתכלית השלמות". וכגון המהר"ל: "כל חוצה לארץ  
מיוחס לחומרי, וארץ ישראל מיוחסת אל השכלי".

הימן: וארץ ישראל השיבה, כביכול, ליחס  
מיוחד זה של עם ישראל אליה: היא כאילו סגרה  
רחמה בפני זרים. על הכתוב: ושממו עליה אויביכם\*\*,  
אומר הרמב"ן: "היא בשורה טובה מבשרת בכל  
הגליות שאין ארצנו מקבלת את אויבינו, וגם זו  
ראיה גדולה והבטחה לנו, כי לא תמצא בכל היישוב  
ארץ אשר היא טובה ורחבה ואשר היתה נושבת  
מעולם, והיא חרבה כמוה. כי מאז יצאנו ממנה לא  
קבלה אומה ולשון, וכלם משתדלים להושיבה ואין  
לאל ידם".

דורון: בלשון מהר"ל: "חיות הארץ היא דווקא  
כאשר יושבים ישראל עליה".

אילן: אבל כל אלה אינם אלא דברי דרוש  
ופלפל. מה עניינם אצל המציאות המוחשית והמוכח-  
אבת של עתה וכאן?

דורון: זה לבוש דרושי לעובדות היסטוריות,  
ואף עצם הלבוש הזה הוא בגדר עובדה היסטורית —

\* ראה מולד חוב' 32. \*\* ויקרא, כו, לב.

גוריון: יש שסובייקטיביות נהפכת לאובייק-  
טיביות, מצב-נפש למצב היסטורי. סובייקטיביות זו,  
בלשונך, ניתרגמה בימינו לחיובי המאנדאט והחלטות  
ארגון האומות המאוחדות, כלומר ניתרגמה למציאות  
מדינית-היסטורית.

אילן: נחזור-נא לנקודת ההתחלה: נאמר כאן  
שעם ישראל טוען לזכות-בעלות חלוטה על ארץ  
ישראל, ששום חזקת כיבוש ויישוב אין בכוחה להפ-  
קיעה. הרי כל מקום חזקה קונה. עם שנתיישב בארץ,  
היו אשר היו יושביה הקודמים, לאחר שנתיישב והכה  
שורשים בה, הריהו קונה אותה בחזקת יישובו. כך  
נקנו מדורות כל הארצות לעמיהן היושבים בהן, כל  
זמן שהם יושבים בהן. במה נשתנתה חזקת-בעלות  
זו של עם ישראל בארץ-ישראל?

הימן: כל הארצות נקנות בחזקת יישוב בלבד,  
מפני שגם יושביהן הקודמים היתה להם בהן רק  
חזקת יישוב, וחזקה אחרונה מפקיעה ראשונה. ארץ  
ישראל נקנתה לעם ישראל קניין אחר, קניין רוחני.  
הוא עשה את הארץ הזאת למה שהיתה ולמה שהיא  
עד היום. ועשייה זו אף היא מיוחדת במינה, מיוחדת  
ייחוד היסטורי-עובדתי, שונה מכל עשייה מוחשית  
שעם עושה בארצו. אף זו תופעה של סובייקטיביות  
שנהפכה לאובייקטיביות. אנו קידשנו את הארץ  
הזאת.

אילן: הרבה מקומות קדושים בעולם — קדו-  
שים למאמינים בקדושתם.

הימן: נכון, אך ראה זה פלא: כל אותם מקו-  
מות קדושים נתקדשו בידי שמים. כלומר, האמונה  
בקדושתם מניחה כוח עליון שקידש את המקום וחנונו  
בסגולות-פלאים של ריפוי הגוף וריפוי הנפש. ודווקא  
ארץ-ישראל שבתודעת האומה היהודית כולה בצל  
שדי תלוננו, היא הארץ המובטחת מפי אלוהים,  
עליה נכרתו כל הבריתות בין אלוהים לעמו, היא  
אשר "עניי ה' אליהך בה מראשית השנה ועד אחרית  
שנה" — דווקא היא קידושה הוא כולו מעשה ידי  
אדם, מעשה ידי העם היהודי. הוא, בנביאיו ובסופריה,  
קידש אותה, עשאה ערש דתות-הייחוד הגדולות  
וקידשה בכך על מאמיני הדתות האלה. בלשון אחר:  
קדושתם של כל אותם מקומות קדושים היא אמונה,  
קד-שתה של ארץ-ישראל היא היסטוריה. זה המבדיל  
את הקדושה שנתקדשה ארץ ישראל ביהדות, בנצרות,  
וגם באסלאם, מכל שאר מקומות קדושים שבעולם.

**דורון:** צמידות זו של חשבון-עולמנו לחשבו-נות-עולם של אומות-העולם הגיעה לשיאה המאיים בוו הקרויה בפינו "שואה", כאילו היתה אסון טבעי, בהשמדת רוב בניין ורוב בניין של יהדות אירופה, שיעה מיליונים — או לנו שריבוא-ריבואות נפשות-חיות-יחידות, עתירות-חיים ועתיקות-חיים מדורות, שכל אחת מהן הוטעמה ריבוא ריבואות טעמי-מיתה עד שהוכחדה, מתמצות בשתיים מלים. ואין לשכוח, הכוונה והתוכנית היו להכחדת עם ישראל כולו, ללא שיור. אם לא הוגשם "הפתרון הסופי" עד תומו, הרי זו משום שכוחות אחרים, לא שלנו ולא לנו, התערבו בדבר מתוך חשבונות שלהם. ואף סעיף אחד בחש-בונות אלה לא נסב עלינו ועל גורלנו באותו מאבק. אפשר לומר: בכך נסתיימה שותפות זו של חשבוננו וחשבון העולם, חשבון עם נדוד-מולדת עם עולם מיושב כולו עמי-מולדת. כלומר, דווקא על-ידי שיבת ציון שלנו אנו מבקשים לנתק את חשבוננו מן המגע-החיכוך התמידי שציין אותו עד כה, ולפתוח שותפות-חשבון חדשה עם העולם, שותפות מתוך שוויון-מולדת.

**אילן:** דומה שצמידות זו שאתה מדבר עליה מתרכזת בעיקר בעולם הנצרות, לא בעולם האסלאם. **דורון:** גם עולם האסלאם אינו מחוץ לחשבו-ננו עם העולם. בעיצומו של "תור הזהב" כתב ר' יהודה הלוי את "ספר הטענה והראיה להגנה על האמונה הנשפלת", הוא ספר הכוזרי, והרמב"ם באי-גרת תימן כתב: "ואתם אחינו, ידוע לכם שהב"ה הפילנו במהמורות עונותינו בתוך אומה זו שהיא אומת ישמעאל שרעתם חזקה עלינו, והמתחכמים להרע לנו ולמאוס אותנו וכו' ושלא תעמוד לעולם על ישראל אומה יותר אויבת ממנה ולא אומה שהרעה לנו בתכלית הרעה לדלדל אותנו ולהקטין אותנו ולמאוס אותנו — כמותם, שאפילו דוד ע"ה כשראת ברוח הקדש כל הצרות העתידות לישראל, התחיל לצעוק ולקונן בלשון האומה מרעת בני ישמ-עאל ואמר: אויה לי כי גרתי משר, שכנתי עם אהלי קדר". ועוד שם: "חרדו לבותינו ונבוכו רעינינו וחלשו כחותינו לצרות השמד העצומות אשר נגזר עלינו בשתי קצות העולם, מזרח ומערב (הימים ימי מסעי-הצלב), והיו ישראל בתור, אלה מזה ואלה מזה".

**הימן:** יש להצביע על פן נוסף ביחסנו לארץ-ישראל, שמקשר אותנו בחשבון-עולם במובן הנעלה

עובדת היחס של העם לארצו, יחס של בעלות שאין הזמן יכול לו.

**בן-ציון:** ולא רק עובדת יחסנו אנו לארץ ישראל. ד"ר יעקב הרצוג מביא מפי ג'ון פוסטר דאלס, שר-החוץ של ארצות-הברית בימי איזנהואר, שאמר: "מה אעשה, לישראל שגרירות אחת בעיר הזאת מתוך מאה שגרירות, אבל אינני יכול להתייחס אליה כאל אחת המדינות. אם אני עושה כך, אני עושה פלסטר את כל המורשה היהודית-נוצרית שעליה בנויה כל הארץ הזאת. בלעדיה אין אמריקה". ומסופר שהקברניט של אפולו 10, כששאלו הכומר שלו באמצעות הרדיו, בעוד הוא מרחף מסביב לירח, אילו מזמורי תהלים הוא רוצה שיקראו באותו יום א' בכנסייה שלו בטכסאס, מנה לו כמה מזמורים המספרים בבריאת העולם, וזה דבר המובן, אבל הוסיף גם את המזמור קכ"ב, המזמור על ירושלים הבנויה כעיר שחברה לה יחדיו. וד"ר הרצוג, המספר על כך, מוסיף: "מדוע עלה מזמור זה על דעתו כשהוא מרחף מסביב לירח? התשובה, דומני, פשוטה היא. בהימצאו במקום שנמצא ניתק מנקודת מעגנו, ובאותו רגע שניסה להגדיר רגשותיו, לזהות את עצמו, ביקש מקום של ממש, מקום בארץ, שעם זה הוא נישא ונאצל ברוח אין-סוף, כדי להיעגן בו — ונזכר בירושלים".

**אילן:** בכל זאת נדמה לי, שאנו עושים את חשבון-עולמנו, חשבון ההיסטוריה שלנו, כאילו בחלל ריק, כביכול חשבון-עולם בלא עולם. העולם שבמצי-אות מלא אומות ומלא חשבונות, אומה אומה וחש-בונה. היש צידוק לחשבון ייחודי זה, שאינו רואה אלא את עצמו?

**גוריון:** חשבון ייחודי? דומה אין לך חשבון-עם שהתנהל כמוהו, תמיד מאז מקדם ועד הגה, בתוך-תוכו של עולם, מעורה ומעורב בכל המתרחש בו, מאז משא בבל ומשא מואב ומשא דמשק ומשא מצרים ומשא דומה ומשא בערב ומשא צור ומשא נגוה ומשא בארץ חדרך, דרך כל המסות והנוראות שעלו בחלקנו בכל הארצות הרבות שבהן עברנו בדרכנו ההיסטורית מאז ועד היום. חשבוננו זה נצרף במצרפות אש וברזל של כל התמורות שנתחוללו בעולם. שיבת-ציון שלנו היא בעצם "חש-בון" שאנו מגישים לעולם. העולם התיישב לו בהר-חבה, אומה אומה בארצה. רק לנו לא היה חלק בהרחבה זו.

עלמא, שני אלפים תוהו, שני אלפים תורה, שני אלפים ימות המשיח\*\* —

גוריון: שני אלפים תורה מסתיימים בזמן חתימת המשנה, הלא כן?

דורון: לערך. וקשה להתאפק מלחשוב: אילו מסרו דורות העבר את נפשם על "ימות המשיח", כשם שמסרו נפשם על תורה, היינו נגאלין זה כבר ולא היינו מגיעים לזוועות חבלו של אנטי-משיח בדורנו.

בן-ציון: ראוי להזכיר בהקשר זה סיפור של פישל שניאורסון ז"ל, זה מחברם של הסיפורים הנפלאים "חיים גראוויצר", "קורוחוד" ואחרים, שנשכח מלב. הסיפור הוא על ר' מאיר יחיאל מאוסטרובצה, מן המופלאים באדמו"רי פולין ומגדולי למדניה בתקופתנו, שכידוע צם כל ימיו, עשרות בשנים, טועם משהו בלילות וצם בימים, אפילו בשבתות, מפני שתעניות-חלום היו ותענית חלום דוחה מצוות עונג שבת. משאירע מה שאירע באירופה הבינו חסידיו, שאותם חלומות רעים שראה, וכדי לפותרם לטובה התענה, היו חלומות על השואה המתרגשת לבוא על עם ישראל. בסיפור מתואר הרבי סמוך לפטירתו, כשהוא שוכב במיטתו מוקף חסידיו המזועזעים, והוא לוחש לעצמו: הבעש"ט ניסה לעלות לארץ-ישראל, ומן השמים עיכבוהו; הגאון מווילנה ביקש לעלות לארץ-ישראל, ומן השמים עיכבוהו. מה שייך: עיכבו? הן הקדוש-ברוך-הוא גוזר וצדיק מבטל. ואילו נתעקשו ועלו, הרי היו עולים אחריהם אלפים ורבבות, והם ניצלים מן החורבן. — זה קטרוג קשה כלפי דורות האבות, רחוקים וקרובים כאחד.

הימן: לא לנו לשפוט את אבותינו. באמונתם חיו ועל אמונתם הורגו. אנו אין לנו אלא לתרגם את אמונתם לשפת חיינו. יותר נכון: אנו בעצם, בהווייתנו ובעשייתנו, תרגום אמונת כל הדורות לשפת חיינו. כי אמונה זו משורש העצמיות היהודית ינקה, ואנו כולנו, היום ומחר, נצר יפרח משורש זה. אילן: שוב הפלגנו לפני-ולפנים של חשבון-עולמנו. הגיעה השעה שנחזור ונציץ החוצה, על סביבותינו. ערביי ארץ ישראל — מה יהא עליהם ועל חשבונם שלהם? כלום אין העם הפלשתיני זכאי להגדרה עצמית, שנתקבלה בימינו כזכותו של כל עם?

ביותר. שיבת ציון נתקשרה בתודעה היהודית בביאת המשיח. קשר הדוק זה של ארץ-ישראל ברעיון המשיחי, אחיזתו בנפש היהודית אפשר חזקה היתה מכל קשרי קשריו של היהודי ביהדותו. שיבת עם ישראל לארץ-ישראל נצטיירה בתודעת האומה כיסוד ראשון בתיקון העולם ובגאולת האנושות. שום ארץ לא נתקשרה לשום עם קשר משיחי כזה.

אילן: דומני שמשוררי פולין והוגיה ראו את עצמם בשיעבודו כ"משיח העמים".

בן-ציון: זו משיחיות נוצרית מובהקת, שעיקרה המשיח הנצלב — פולין הצלובה.

אילן: מכל מקום, שיבת ציון שלנו עכשיו היא בעיקרה חילונית, ואפשר אפילו לומר שהיא בגדר מרידה באותו קשר משיחי של עם-וארץ שפעם בנפשות במשך דורות.

הימן: הרבה משיחים עמדו לישראל באותם הדורות וכולם נחשבו ונתפנו משיחי-שקר, ייתכן שעצם בואם הפכם לשקר. אבל המשיחיות היא אמת, האמת הגדולה, הנעלה של האנושות. אין אמת למעלה ממנה, והיא מתגלה-מתגלמת בכל מעשה בונה-עתידי, בכל גילוי של חרף-נפש וחרף-רצון המכוונים את היד הבונה, הגואלת, החוצבת ממחצבות הפרט וההווה אבנים לבניין הכלל והעתידי.

גוריון: רצוני להביע פליאה: הקשר המשיחי הזה לארץ-ישראל עובדה היסטורית היא. העם היהודי בכל תפוצותיו נכסף לארץ ישראל וראה בשיבתו אליה התגשמות כל מאווייו המשיחיים. אך גם זו עובדה היסטורית: היהודים נדדו על פני כל הארצות ואיי הים שבעולם, נדדו בהמונים, ובכל מקום בואם השרישו והפעילו כל כשרונותיהם לבנות ולהיבנות בו. רק לארץ-ישראל לא הגיעו, בלתי אם מעטים, ואף אלה לא על-מנת לבנות ולהיבנות, על אף הזדמנויות שהיו והוחמצו, על אף קריאתם ועידודם של גדולי הדורות.

דורון: אכן, עצם הכמיהה המשיחית לארץ-ישראל נתלוותה הגבלות וצמצומים בדמות איסורים שונים, כגון איסור דחיקת הקץ ואיסור "עלייה בחור-מה"\*. נאמר: תנא דבי אליהו, ששת אלפים שנה הוי

\* ג' שבעות השביע הקב"ה את ישראל, אחת שלא יעלו בחומה וכו', ופירש"י: יחד ביד חזקה, כתובות קיא ע"א.

\*\* סנהדרין צו ע"ב.

כל שטחה של "פלשתינה (א"י)", ממערב וממזרח לירדן. מטעמים וחשבונות שלה החליטה בריטניה לקרוע את עבר-הירדן משטח המאנדאט ולמוסרו לבית החאשמים, והללו החליטו לשנות את שם השטח שלהם, שהוא חלק של "פלשתינה (א"י)" ל"עבר-הירדן" ואחר-כך ל"ירדן". מכיוון שכך, ומכיוון שכך בלבד, שוב אין זו מדינה פלשתינאית, והפלשתינאים שבארץ-ישראל זקוקים למדינה משלהם. בעינינו ראינו, כיצד שינוי שם גיאוגרפי בורא "אומה" חדשה התובעת מדינה וריבונות לעצמה.

**גוריון:** אין לשכוח גם זאת: העצמאות והריבונות של המדינות הערביות הסובבות אותנו הוגשו להם על טס-כסף בידי מעצמות-הברית במלחמת-העולם הראשונה, מבלי שתושביתן נקפו באצבע קטנה כדי להשיגן. צבאות מערב-אירופה ואמריקה — ובתוכם הרבה יהודים — שפכו דמם על שיחרורו של האיזור ומסירתו לתושביו הערביים.

**אילן:** אומה או לא אומה, ערביי ארץ ישראל, יהיה אשר יהיה כינוים הקיבוצי, בעלי זכות הם, זכות טבעית, להיות אדונים לגורלם.

**גוריון:** אין לך כמעט אומה בעולם שאין אחוז אחד, לפחות, מבניה יושב בחוץ לארץ מכורתה, כמיעוט בתוך רוב לא לו.

**אילן:** היהודים, שהיו אלפיים שנה מיעוט בכל מקום, דין שיגלו יתר רגישות להרגשות המצוקה והסבל של מיעוט בתוך רוב לא לו.

**גוריון:** התשובה לטענתך היא בשתי המלים שהשתמשת בהן: בכל מקום. שער בנפשו מציאיות דמיונית כזו: היהודים בפולין מיעוט היו, אלא ה-מדינות השכנות לפולין, רוסיה וגרמניה ואוסטריה מדינות של יהודים הן, יהודים מאכלסים אותן, יהודים מושלים בהן. כלום היה אז מצבם של יהודי פולין בלתי-נסבל כפי שהיה? עצם הקיום הרצונני הריבוני מעבר לגבול נוטל מהרגשת הנחיתות והכפיה פות של בן המיעוט; עצם אפשרות הבחירה בין חיי רוב מעבר לגבול לחיי מיעוט בתוך הגבול מקהה את תחושת החולשה והרתיעה של היות-במיעוט. ודאי ודאי שצריך להתייחס לכך, להיות-במיעוט זו, בכל הרגישות האנושית, להשתדל בכל לב להקילה להמ-תיקה — ולכבדה.

**אילן:** כלום נאמר לערביי ארץ ישראל מה שאמר נאפוליון ליהודי צרפת: ליהודי כפרט כל הזכויות, ליהודי ככלל אין שום זכויות?

**בן-ציון:** אחרי פירסום הצהרת באלפור, בגובה לדברי הביקורת של לורד רותרמר, שטען אף הוא טענת הגדרה עצמית לערבים, ענה באלפור ואמר: ידעתי יפה את מספר הערבים בארץ-ישראל בעת שהצעתי את ההצהרה. ואני מקבל את עקרון ההגדרה העצמית לכל הארצות שבעולם בכלל ושבי-מזרח התיכון בפרט, אך אינני יכול לקבלו לגבי ארץ-ישראל, מפני שארץ-ישראל יחידה ומיוחדת היא וכל יהודי בעולם יש לו חלק בה. ואם אני נוטל את יהודי כל העולם, הרי הם עולים במספרם על הערבים המצויים בה כעת. ומעשה שהיה, מספר ד"ר הרצוג, במשלחת של נציגי יהדות אמריקה, ובהם מתנגדי הציונות לפנים, שניצבה לפני המזכיר לענ-ייני-חוץ של ארצות-הברית לדון עמו בעניין הנוגע לירושלים. בעומדם לפרוש קם אחד מהם ואמר: עלינו להיות גלויי-לב. דיברנו עד עתה כאזרחי אמריקה, אך קודם שאנו יוצאים מלפניך חובה עלינו לומר לך, כי בכל הנוגע לירושלים כולנו אזרחי ירושלים. וד"ר הרצוג מעיר: כלשון הזה ממש אמרה מלאכות יהודית מאלכסנדריה אל קאליגולא קיסר רומא לפני אלף ותשע מאות שנה.

**הימן:** אכן, ירושלים — הכתר לראש ההיסטוריה היהודית, וכל יהודי שיש לו חלק בהיסטוריה היהודית אזרח הוא בה וכתרה חופף עליו.

**אילן:** בכל זאת, כלום ניתן לשלול מציאותו של עם פלשתינאי, והוא חי וקיים לפנינו בכל המונו ושאונו?

**גוריון:** אני כופר לא רק במציאותה של אומה פלשתינאית, אלא גם במציאותה של אומה סורית ואומה עיראקית ואומה סעודית ואומה מצרית ואומה לובית ואומה אלג'ירית ואומה מארוקאית, ואולי אומה כוויתית וכו' וכו' — ואפשר נכון יותר לומר: אומה אסאדית ואומה סאדאית ואומה קאדאפית ואומה בומדיאנית וכו'. יש אומה ערבית אחת, בעלת דת אחת, לשון אחת, אורח-חיים אחד ועבר משותף, ולאומה האחת הזאת עשרים מדינות ויותר. הערבים אוזחים את החבל בשני ראשיו: רוצים — מדברים על האומה הערבייה המשתרעת מן המפרץ הפרסי עד האוקיינוס האטלנטי; רוצים — כל יישוב, כל אי הוא "אומה" התובעת ריבונות לעצמה.

**בן-ציון:** דוגמה בולטת לכך היא המדינה הקרובה אלינו במקום ובזמן: ירדן. כידוע הקיף המאנדאט שניתן לבריטניה מטעם חבר-הלאומים את



דורון: הרמב"ם באחת מאגרותיו קובל: "וזו היא שאיבדה מלכותנו והחריבה היכלנו והגיעתנו עד הלום, שאבותינו חטאו ואינם וכו' ולא נתעסקו בלמידת מלחמה ולא בכיבוש ארצות". ומעניין שהוא תולה הזנחה זו באמונות-ההבל של הדורות ההם, "לפי שמצאו ספרים רבים באלה הדברים של דברי החוזים בכוכבים, שדברים אלה הם עיקר עבודה זרה וכו' טעו ונהו אחריהן". האמונה האסורה בכוחם של כוכבים ומזלות היא שגרמה לכך, אמונת-הייחוד הנבואית לא הפריעה אפוא, לדעתו, אדרבה, היא דורשת את הגבורה, מחייבת את הפעילות המאוזרת-כות. שהרי היא לא מבטיחה, אלא מטילה על האדם חובת תיקון העולם וגאולת האדם.

בן-ציון: כבר בספר שופטים, בקדם-קדמת האומה, נאמר: "ואלה הגוים אשר הניח ה' לנסות במ את ישראל, את כל אשר לא ידעו את כל מלחמות כנען, רק למען דעת דורות בני ישראל ללמדם מל-חמה רק אשר לפנים לא ידעום". ההסתיוגות מן הכוח, או הזלזול בו, הם אפוא מתכונת העם היהודי מאז מקדם.

הימן: אומה זו, שכל ימיה רק נתנה ולא לקחה, אפשר משום כך לא נתנה דעתה על חיל וכוה. רק ללקיחה צריך כוח, לא לנתניה. ואכן, דעות ואמונות שלה פשטו הרחק-הרחק מעבר לגבולותיה, אימפריות של רוח נוסדו מכוחה, והיא עצמה הסתפקה בפיסת-ארץ שלה, מבלי לנסות להרחיב גבולה.

גוריון: אבל הפעם שונה יחסנו לעניין הכוח. קדמה לתקומת ישראל השואה, שבה נתמצה חוסר-הכוח היהודי עד תום, עד תהום, בימי מלחמת-העצמאות כתב ג. שופמן באחת מ"שורותיו": רואים אתם את החייל היהודי כשהוא מכוון רובהו מול ה-אויב—מול כל אויבי ישראל בכל הדורות הוא מכוונו. ששת מיליוני קרבנות השואה ציוו לנו את הכוח, הטילו עלינו לתקן מה שפגמו אבותינו בספירת הכוח.

הימן: מוטב שנחשוב במושגים של סינתזה, ולא לשכות ששורש הכוח היהודי, יותר משל יתר העמים, הוא בישרות החיים, בכשרות החיים, שתווג בתוכה—נקווה—את התנופה המוסרית-העולמית של בית ראשון ואת שלטון-הצנע המוסרי של בית שני.

אילן: כלום אין תקווה זו בגדר מזמור-שיר

בן-ציון: לא זו השואה נכונה, אם באים אנו לערוך השוואות, יש לעורכן כנגד הדרישות שדרשו היהודים לעצמם במדינות שקמו אחרי מלחמת-העולם הראשונה במזרח-אירופה: הם דרשו, כידוע, "אוטו-נומיה לאומית-אישית". "אוטונומיה" זו נדרשת בתחומי הדת והתרבות, הלשון והחינוך. דרישות אלה לא נתמלאו מעולם, כידוע. למיעוט הערבי בישראל ניתנת אוטונומיה לאומית כזו ויותר ממנה, שהיא כוללת גם שלטון-עצמי מקומי.

הימן: נזכר כאן חורבן יהדות אירופה, ונראה לי שפן אחד של חורבן זה לא ניתנה עליו הדעת, על כל פנים לא במידה ובהדגשה הדרושה, והיא דרושה גם להצרת הנושא הנידון כאן. במזרח-אירופה ישב עם יהודי, לא מספר כזה וכזה של יהודים. היהודי הפולני, למשל, בתוך עמו ישב, בכל תחושת השייכות והחמימות שמעניקה לאדם ישיבה זו בתוך ביתו-עמו. באמריקה, למשל, יושבים מיליוני יהודים, אך לא עם יהודי. העם היהודי, אפשר לומר, עלה לארץ-ישראל אחרי חורבן יהדות אירופה. וזאת לדעת: אין יהודי יכול להיות יהודי בלא עם יהודי. אף משה רבנו לא יכול, וטען: ואם אין, מחני נא מספרך—בלי עם יהודי אין אף הוא יכול להיות יהודי. כל הדיונים שלנו על היחס בין המדינה לתפוצות, בין המרכז להיקף, העיקר, נראה לי, חסר מהם. כי היחס הוא בין הוויית-עם ובין יחידים-עם שרק מכוחה הם יכולים להיות אשר הם; רק מכוח הוויית-העם היהודית בארץ ישראל יכול יהודי באשר הוא להיות יהודי. דומני שיהודים פשוטים בתפוצות חשים בכך יותר ממנהיגיהם והוגיהם. וגם כשאנו מדברים על זכויות רוב ומיעוט, ריבונות ועצמאות, אל לשכות, שמדינת ישראל היא המקום האחד והיחיד בעולם שבו קיימת, בו אפשרית הוויית העם היהודי.

בן-ציון: חזרנו אפוא לחשבונונו אנו, חשבון-עולם שלנו. נמשיך-נא בחשבון-נפש שלנו, נשאל את עצמנו: האם לעולם נצטרך להקדים לספר החיים שלנו תשובה, או תשובות, לטענת ר' יצחק, לערעור-רים על עצם זכותנו בארץ הזאת?

גוריון: אני מאמין, כי עלינו, עלינו עתה, ניטל לתת תשובה ניצחת לשאלה זו. זה לא רק צו ההווה והעתיד, אלא גם צו העבר, לתקן מה שפגמנו בעבר—הזלזול בכוח.

אילן: כלום זלזול היה כאן, או פשוט חוסר כוח?

של ר' מאיר שמחה מדווינסק, בעל "אור שמח". היחיד היהודי, אומר ר' מאיר שמחה, גדון ונענש על עבירות שבין אדם למקום ושבין אדם לחבירו, ואילו כלל הציבור היהודי גדון ונענש רק על עבירות שבין אדם לחבירו, על עבירות סוציאליות בלשוננו. דעה מפתיעה זו מפורשת במדרש \* : "תינוקות שהיו בימי דוד עד שלא טעמו טעם חטא היו יודעין לדרוש את התורה במ"ט פנים טמא ובמ"ט פנים טהור וכו', ואחרי כל השבת הזה יוצאין למלחמה ונופלין, על ידי שהיה בהן דילטורין וכו'. אבל דורו של אחאב כולו עובדי עבודה זרה היו, ועל ידי שלא היה בהן דילטורין יוצאין למלחמה ונוצחין".

הימן : אכן, זו הציונות לנו ולבנינו, זו ארץ ישראל לנו ולבנינו, זו זכותנו בה וחובתנו בה, ושתי-הן נוקבות ויורדות עד השיתין של הווייתנו היהודית.

\* במדבר רבה יט, ב.

לעתיד לבוא ? כלום יש בנו הרצון והיכולת להביא לידי קיומה ?

הימן : הכוח הוא קיבוצי, בו הכלל בולע לתו-כו את הפרט ובכך הוא בונה ומחזק את עצמו. בתחום החיים הטובים והישרים הפרט, היחיד הוא הבונה, וישרות כלל החיים הקיבוציים אינה אלא סך-הכול המצטרף מכל מעשה טוב, מכל הנהגה ישרה של הפרט. ישרות החיים היא "חובת גברא", חובת כל פרט לעצמו, חובתו היהודית, הציונית לו ולצאצאיו בימיו ואחרי ימיו, ורק בקיומה ימצא אושרו ויבטיח אושרם. אין אושר יהודי אחר בעולם זולתו. ישרות החיים היא המקור הכפול : לכוח כלפי חוץ ולאוושר כלפי פנים. ואנו רוצים באושר יהודי זה, אף בשעה שאין אנו מודעים זאת, אף בשעה שיצרי רגע טורפים עלינו את רצוננו האמיתי, החיוני-באמת. והבא ליטהר, הובטח לנו, מסייעין אותו.

דורון : ראוי להביא כאן מאמר מופלא שמביא ר' חיים צימרמן באחד ממאמריו ב"הצופה" משמו

ויאמר אליו אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים לתת לך את הארץ הזאת לרשתה :  
ויאמר ה' אלהים במה אדע כי אירשנה :

והקב"ה השיבו כי איננו שואל עוד ממנו שום זכות, כי קיום הבטחתו אינו תלוי בשום תנאי, אך הוא תלוי בקץ הנגזר, כי צריך שיעברו עוד ת' שנה. — ואמנם הברית שכרת עמו לא היתה כדי שיאמין אברהם, כי כבר היה מאמין בה', אבל לפי שהיה העניין לעתים רחוקות, רצה ה' שיהיה לב הדורות הבאים סמוך ובלתי מפקפק בדבר, כדי שבמשך ת' שנה לא יתערבו בגויים, וכן היה שהברית הזאת אשר כרת עמו גרשמה בלב כל צאצאי אברהם יצחק ויעקב והאמינו בכל הדורות ההם להבטחת ה' . . .

(פרשת לך לך, פירוש שד"ל)

# שניות ואחדות

נאום על מדינת ישראל והתפוצות

יעקב הרצוג

שלישית, אמרתי: חזיון הנבואה — בלשון אחר, המושג של חדירה בעד דוק האלמוות מעבר לזמן ולצפות ולחזות מראש את טבעו של עם, את התפתחותו, וכיצד יתקשר באחרית הימים במיזוגו ובעילוי של כלל המין האנושי כולו. אף זה חזיון שבלעדיו אין להבין לא את הפילוסופיה ולא את הספרות, ומותר לומר — אף לא כל עיקר סגולתו של המין האנושי על בורין כיום הזה. אף דבר זה נתקבל על דעתם.

ובסוף אמרתי: חורבן המקדש. כאן אמרו, גוזמה בדבריך. כאן אתה מדבר במשוא-פנים. סוף-סוף, בזמן שבית המקדש נחרב — אמת, צריך היה להזעיק לשם כך ארבעה לגיונות רומיים, אמת, המצביא הרומי לא יכול להודיע לסינאט כי שלום לצבאותיו, אך הרי באותו זמן הוציאה סין שני אלפים שנותיה ועברה לאלף השלישי בתולדותיה, הודו היתה מלאה ערב-רב של שבטים ומקדשים לאלפים נחרבו, יוון היתה בשיאה, רומא משלה בכיפה. מה משמעות נודעת לחורבנו של מקדש יהודי מבחינת התרבות העולמית, מבחינת ההשפעה על הרוח האנושי? אמרתי להם: משמעותו היא, שאז נולד מושג הגלות בתודעות העולם. קודם לכן לא היה קיים מושג זה של אדם, של עם השרוי בגלות, במובן זה שהוא נתלש ממקורו, ממוצאו, מעצמו, והוא מבקש לשוב ולמצוא דרכו, לשוב ולהגשים את עצמו — מושג זה לא היה קיים לפני חורבן המקדש, עד שלא נידח ישראל מארצו והוא מסרב לוותר, להיכנע לגיתוקו זה, להשלים עמו, והוא מחכה, כמעט אלפיים שנה, לשיבתו לארצו.

לא הוצאתי את הספק מלבם. אבל רק לפני שבועות מספר, בשיחה עם ראש הכנסייה הקאתולית ברומא, אמר לי: ישנן שלוש אפשרויות לעתידה של ירושלים: אפשר שהערבים יחזרו ויכבשוה, אפשר שיושלט בה משטר בין-לאומי, ואפשר שתצליחו לקיימה בידכם. מדוע אתה מקבל, כדבר המובן מאליו,

הנושא מקפל בו בעצם את כל תולדות עם ישראל. בכל שלב בהיסטוריה היהודית נמתח הדו-שיח הזה בין ארץ לגלות, כשהגלות אף היא נהפכת למושג מיטאפיסי, כאומרם: שכינתא בגלותא. בדוננו בנושא זה כהווייתו היום, במאה העשרים, אחרי כל הגלגולים והתמורות שעברו עלינו, אנו דנים ביסוד היסודות של ההיסטוריה היהודית, שהארעי והקבוע ירדו בה כרוכים; ועל הכול ההמשכיות, הייחודיות והזיכרון ההיסטורי של היהודי, שהם סגולתו המשולשת בעיני העולם.

כמדומני שתיארתי פעם בעיר זו סימפוזיון שנערך בחדר מערכת כתב-העת "לייף" לפני ארבע וחצי שנה, ושנסב על השאלה: מהי אמת-הבוהן לאירוע שאפשר לומר עליו כי שימש נקודת-מפנה בתולדות העולם. בלשון אחר, האם ייתכן שהיסטוריונים גדולים ממוזרח וממערב עשויים להיוועד ולנסות לקבוע ולהגדיר אותם המאורעות שבלעדיהם היה טבע האדם, היה כל נסיונו של המין האנושי שונים משהיו. בהמשך אותו ויכוח נשאלתי: מה על העם היהודי? מה הם המאורעות בתולדות העם היהודי שנודע להם אופי אוניברסאלי ושלעדי אחד מהם או כולם היה האדם כיום, בכל מקום שהוא, בכל חלק בעולם, שזנה מכפי שאנו יודעים אותו.

עניתי: היו ארבעה מאורעות כאלה. ואגב, כל הנ"כחים היו לא-יהודים, וכולם הסכימו אתי לגבי שלושה מאותם ארבעת המאורעות; על הרביעי נמנעו מלהביע דעה. הם קיבלו את יציאת מצרים כמאורע בעל חשיבות עולמית; כי בין שמפרשים אותה על דרך הפירוש המסורתי היהודי, ובין פירוש אחר, כל המושג של שיחרור בידי ההשגחה מעבדות מרודנות, משיעבוד, מתקשר בתודעה האנושית ביציאת מצרים. על כך הסכימו הכול.

אמרתי: שנית, מתן תורה בסיני, העולם קודם סיני והעולם אחרי סיני הם שני דברים נפרדים בתודעת העולם, באין הבדל בביאור הניתן למעמד הר סיני.

מסופר שהקברניט של אפולו 10 — כמדומני — כששאלו הכומר שלו באמצעות הרדיו, בעוד הוא מרחף מסביב לירח, אילו מזמורי תהילים הוא רוצה שיקראו באותו יום א' בכנסייה שלו בטקסאס, מנה לו כמה מזמורים המספרים בבריאת העולם — וזה דבר המובן, — אבל הוסיף גם את המזמור קפב: המזמור על 'ירושלים הבנויה כעיר שחבורה-לה יחדו'. מדוע עלה מזמור זה בדעתו כשהוא מרחף סביב הירח? התשובה, דומני, פשוטה היא. בהימצאו במקום שנמצא, ניתק מנקודת מעגנו. הוא מרחף בעולם שאין להגדירו ואין למצוא בו נקודת-אחיזה. והדבר הראשון שעלה על דעתו, בדרך אנאלוגיה, היתה ירושלים. אתה מהלך ברחובותיה, לכאורה, כדרך שאתה מהלך ברחובות כל עיר ועיר; אתה טס אליה במטוס, מתאכסן במלון ומתלונן על הפקעת השערים, ממש ככלל ארץ אחרת — ואף-על-פי-כן, יהודים מנוערים מכל זיקה למושגי יהדות ומורשתה, ולא רק יהודים, אלא גם לא-יהודים ממלוא עולם, ספקנים ולגלגנים מכל המינים, באים אליך ואומרים: 'נחה עלינו הרוח' — משהו מרומם ונאצל יפעמנו כאן. ולפיכך, באותו רגע שניסה להגדיר רגשותיו, לזהות את עצמו, ביקש מקום של ממש, מקום בארץ, שעם זה הוא נושא ונאצל ברוח אין-סוף, כדי להיעגן בו, ונוכח בירושלים.

ואולם על אף כל הבכייה על נהרות בבל, רק מעטים נתעוררו ושבנו לציון. כעבור זמן טענו חכמי ארץ ישראל כלפי יהדות בבל: 'אם עשיתם עצמכם כחומה ועליתם כולכם בימי עזרא, נמשלתם ככסף שאין רקב שולט בו, עכשיו שעליתם כדלתות, נמ-שלתם כארו שהרקב שולט בו'\*. ואף כשקמה יהודה והרימה את נס המרד ברומא, לא נזעקו אליה יהודי התפוצה. רק כעבור יובל שנים התחילה התפוצה היהודית חשה בעוצם האבדה, והתפרצה בועם נגד שלטון רומא, בחמת-זעם, שרק אנשים המרגישים כי ניטל מהם מה שאי אפשר להיות בלעדיו מסוגלים לה. וכך התמרדו בקירינאיקה ובקפריסין וקמו על חילות-המצב הרומאיים בערי הים השחור, וגדודי לגיונות רבים הוסעו לאלכסנדריה לדכא את המורדים. והוויכוח נמשך והלך בכל דור ודור, עד שאנו מגיעים אל לפני מאה שנה, שאז נדמה היה, בפעם הראשונה בתולדותינו, כאילו נדם הוויכוח.

\* יומא ט ע"ב, על הכתוב בשיר השירים ת, ט.

דווקא את האפשרות השלישית? אמרתי לו: איני יכול לטעון בשם הדת, שדתך שונה מדתי. איני יכול לשכנעך בדברים על מאזן הכוחות, שיש לך בנידון זה יועצים משלך, שאפשר הערכתם שונה מהערכת. אני תופס אפשרות שלישית מטעם פראגמאטי. אין ידוע לנו על שום שיטת מחשבה או אמונה או נבואה שהועמדה בכור המבחן כנבואת נביאי ישראל ודברי חכמי התלמוד על דרכה ועתידה של אומה זו. והנה נניח, שהעם היהודי המפורז היה מותר על השיבה לציון; נניח שהיה מתגלגל בכנסייה עולמית; נניח שהיה נטמע כליל, היית יכול לבוא אלי היום ולומר: היכן היהדות? היכן רבי עקיבא שהבטיח שכשם שנתקיימו נבואות הפורענות עתידות להתקיים גבר-אות הנחמה?

בלשון אחר, שיבת היהודי לירושלים היא עובדה פראגמאטית, מעשית, נראית לעין, אך היא בה בעת גם הוכחה למושג מיטאפיסי שאין אף לו בתולדות האנושות. ובאשר היא כזאת היא בעלת משמעות לכל מערכת המחשבה האנושית כמופת לעליונות היסוד הרוחני על היסוד החומרי בתולדות האדם.

בכל הדורות נקרע היהודי בתוך השניות הזאת של גולה וארץ. מראשיתה של גלות, במצרים, יוסף שהיה ברום המעלות, משנה למלך, כבר נחצה לבו מכוח השניות הזאת. בהיוולד לו בנו הראשון, קרא לו מנשה, 'כי נשני אלהים את כל עמלי ואת כל בית אבי'; נשכח מלבו לא רק עמלו וסבלו הקודמים במצרים, אלא גם כל בית אביו. ואילו כעבור שנים אחדות, בהיוולד לו בנו השני, קרא לו אפרים: 'כי הפרני אלהים בארץ עניי'; כבר הוא מתחיל להרגיש במועקה, על אף מעלתו הרמה; כל גדולתו במצרים אינה מביאה לו את הסיפוק הרוחני, שאליו יכול להגיע רק בתוך אחיו בבית אביו בארץ כנען.

וכן כל הדורות נמשכה השניות ונמשך הקרע שבלב. אבותינו הגולים על נהרות בבל ישבו ובכו וחלמו: 'בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים; וקשה: אם השיבה מתקיימת במציאות, שוב אינה חלום, ומדוע יהיו השבים כחולמים? היום אנו מבינים זאת. כי הנה שבנו, ועדיין הכול חלום כביכול, חלום ההולך ומתקיים. כי המיטאפיסי והממשי, הגשמי והרוחני, תחושת ההיות וההשתייכות ותחושת ההת-נסות באיזה ניסיון של ייעוד היסטורי, הכול פתוך ובלול יחד, והאדם החי בכל זה, עם שהוא מודע ממשות חייו, הרי הוא בו בזמן כחולם.

הערבים בארץ-ישראל בעת שהציע את ההצהרה. (אגב, הוא אמר, ובצדק: אין לנו שום אינטרסים אימפריאליים, אסטרטגיים. אין הוא דורש דווקא את המאנדאט לבריטניה; אחרים, מתוך אינטרסים אימפריאליים אסטרטגיים משלהם, דרשו זאת. הוא עצמו הציעו לאמריקה). אני מקבל, אמר אז באלפור, את עקרון ההגדרה העצמית לכל הארצות שבעולם בכלל, ושכמזרח התיכון בפרט, אך אינני יכול לקבלו לגבי ארץ-ישראל, מפני שארץ-ישראל יחידה ומיוחדת היא וכל יהודי במלוא עולם יש לו חלק בה. אם אני נוטל אפוא את יהודי כל העולם, הרי הם עולים במספרם על הערבים המצויים בה כעת. זו היתה השקפתו של באלפור על יחס יהודי התפוצה לארץ ישראל, ממש ברוח המימרה התלמודית על הפסוק: 'ולציון יאמר איש ואיש ילד בה' (תהלים פר', ה) — 'אחד הנולד בה ואחד המצפה לראותה'\*, שניהם שותפים בה.

אך צ'רצ'יל היטיב לתפוס את עומק המאבק בקרב היהודים גופם — אי זו הדרך נלך בה, איפה המשיח, בירושלים או בתנועות-הגאולה החדשות? — מאבק זה נטוש היה בעיקר ברוסיה. טרוצקי עצמו הוועק על-ידי משלחת של יהודים, לעמוד בפרץ ולא להרשות סגירתם של בתי-כנסיות. אל טרוצקי ה' יהודי, שגדל בסביבה יהודית ושם משפחתו ברונ-שטיין, ועתה שר-ההגנה הנאדר של רוסיה הקומר-ניסטית שצבאותיה פושטים וכובשים הבל אחרי הבל בדרום וצפון ועד סיביריה הגיעו, פנתה משלחת זו של זקני הקהילה. הוא קיבל אותם והם שאלוהו: הייתכן שידך במעשה שכזה? והוא השיב: ידי לא היתה בו. ואין אני מסכים לו. אני מכבד מעומק הלב את היהדות, אך הגיעה שעתה להיבטל בתוך שיטה אוניברסאלית של גאולת עולם. זו השקפתי.

עברו חמישים שנה ותלמידיו, סכופים וסגופים בשממות סיביריה, חוזים מברשם המעונה את המשיח שבירושלים ובני בניהם של אותם מהפכנים צר להם המקום בארץ המהפכה. התחילו בדבר יהודים פשוטיים בגרוזיה, שירדו מן ההרים והשתטחו לפני שלטונות רוסיה והכריזו: אנו נולדנו בירושלים. כדרך שאמר עגנון למלכה של שבדיה: בגופי נולדתי בבוצ'אץ, בגאליציה, אך ברוחי נולדתי בירושלים והוגליתי בידי טיטוס. וכך, באיגרת שמעטים כמותה

\* כתובת עה ע"א.

היהודי יכול לחיות בחברה בת זמנו רק אם הוא נודע ונצחיות ייעודו, כאשר קונן הנביא: 'ואמר אבד נצחי ותוחלתי מה' — מאחר שאבד נצחי, גם תוחלתי אבדה. ואילו לפני מאה שנה נראה רעיון זה כמו שאבד עליו כל, ושוב לא ציפו למשיח בן דוד בירושלים, אלא בארצות שונות באירופה, ובקרב סיעות שונות, נתעוררה ועלתה השאלה: מדוע לא נבנה יהדות עומדת-ברשות-עצמה בארצות התפוצה? מדוע, כפי ששאל גייגר, צריכה יהדות גרמניה ה-נאורה בעלת התרבות העליונה, להטיל עוגמה הרוחני באותו כפר קטן, ולא נאה ביותר, ששמו ירושלים? מה טיבו של קשר זה? כיצד אפשר לבנות עתיד על יסוד זה? ולא היה יחידי בכך. אנו זוכרים את 'רבני המחאה' בגרמניה בעת ה' וקנגרס הציוני הראשון, ואת עמדת ועידת רבני הריפורמה באמריקה — אפילו הרב הכולל האור-תודוכסי של בריטניה כתב ב-1878, שסוף-סוף היהודים בבריטניה, ככל שאר הקבוצות שבה, נבדלים רק מבחינה דתית בלבד, בהכחישו בכך את עמיתיהם של העם היהודי, כאילו ניתן לעשות זאת מבלי לזייף את ההיסטוריה, מבלי לטשטש את עצב טיבו של היהודי בעיני שכניו.

הוויכוח כאילו תם ונשלם. וראה זה פלא: דווקא בעת שפירורו ופילוגו של העם היהודי הגיעו לשיאם, בעם ששם ירושלים נמחה מסידורי תפילה, בעת שמשוים חדשים של ריפורמה וליבראליות צצו בכל מקום — בה בעת התחילה השיבה לציון. שיבת-ציון זו חידשה את הוויכוח בסערת רוח. הבמה הכולטת ביותר לוויכוח זה היתה רוסיה הצארי, שבה התלבט הנוער היהודי למצוא דרכו בין הציונות לקומוניזם. צ'רצ'יל תפס את העניין לעומקו בכותבו ב'מורנינג פוסט' ב-1920: אנו ניצבים בעצם לפני בעיית עתידו של העם היהודי, בין היהודי המזוהה-הציוני ובין היהודי המרוסס-הקומוניסטי. הוא הבין, מה הוטל כאן על כף-המאזניים, לא רק מבחינת ההיסטוריה היהודית, אלא גם העולמית. הדבר היה ב-1920.

גם באלפור תפס את טיבה של התפוצה היהודית כמעט במושגים תלמודיים. כשחקף לורד רותרמיר, ב-1921, את הצהרת באלפור ונתעורר ויכוח בבית הלורדים אם לא ראוי לבטל את ההצהרה, אם לא ראוי לה לאנגליה לטרב לקבל את המאנדאט, השיב לורד באלפור ואמר, כי אמנם ידע יפה את מספר



ברוסיה בין בארצות-החופש של המערב, יהודים שניטלה מהם כל הרגשת השתייכות, שאמרו, כיוסף, 'נשני אלהים': ששכחו את כל סבלות עמם ואת בית אביהם מתעוררים פתאום וחוזרים אלינו, וכיוסף בבית אביו הם קוראים: את אחי אנכי מבקש.

ואני אומר לכם, כמי שהגיע הנה ממדינת יש-ראל רק לפני ימים מספר, שהרגשה זו של אחדות כלל העם היהודי, קבלה זו שמקבלת התפוצה את ארץ ישראל כפי שלא קבלתה מעולם, סיוע זה של הוויכוח העקר ושל מגמת יהדות נפרדת בתפוצה, סילוק זה של המיתוס אכול-התסביכים של נאמנות כפולה, התמסרות מפעימה זו של כל בית ישראל יחד אתנו — זה, אני אומר, הוא אחד הכוחות העיקריים המאמץ את ידי חיילינו ומחזק את רוח העם היושב בציון בעמידתו בפני האתגרים העצומים בחזית הצבאית והמדינית.

ואכן זה שורש הוויכוח הנוקב שלנו עם שכנינו — זה הזיכרון ההיסטורי, זו הרגשת ההמשכיות. זו לא שאלת שטחים. לא שאלת פליטים. כל השאר ניתן לפתרון בקלות. השאלה המנקרת במוחם היא: האם אנו כאן הווייה של קבע או של עראי? שיירות-גמלים שלהם היו חוצות במשך אלפי שנים את המזרח ללא מכשירי-מדידה של מקום וזמן. הם חשים את האיזור ויודעים את המדבר. וזה חמישים שנה שהם שואלים את עצמם: עם זה שבא הנה, האם שורשים להם פה, או שנכרים הם, ככל שבעה-עשר הכובשים הנכרים שבאו והלפו כלעומת שבאו? זו שאלתם. ושאלתנו היא: האם מבינים הם את המשכיותו של היהודי? האם עמדו על ייחודו? האם תופסים הם את זכרוננו ההיסטורי? ואני מאמין, שכל שאנו מתקרבים זה לזה, ככל שאנו מקיימים את ייחודנו, תחדור הבנה זו ללבם. לא ייתכן שאחר שנלחמו שלוש מלחמות, ונוספה עליהן מלחמת-ההתשה על כל לחציה, עם עם קטון של שניים וחצי מיליון נפש המוקפים מאה מיליון ערבים, — לא ייתכן שלא ישאלו את עצמם: האמנם זה רק חזיון חולף, שתולות הזמן ישטפוהו שטוף?

ככל שתחדור הבנה זו — וסופה שתחדור — זו הדרך לשלום. היא שלושה באורח מופלא בהרגשות הסובייקטיביות של היהודי. ככל שהוא רואה את עצמו שייך לעבר, כן יודו אחרים בזכויותיו כקשורות בעבר, כמושרשות בעבר, ויחד נצעד לקראת עתיד בעלה יותר.

בדבריי-הימים, אמרו לשלטונות רוסיה: אין בלבנו דבר נגד רוסיה, אך מבקשים אנו לחיות חיינו במקום שנוכל לחיותם במלואם, והמקום הזה הוא ירושלים. נקומה אפוא ונשובה הביתה. ובעקבותיהם עלתה הקריאה הזאת מקרב סטודנטים קומוניסטים יהודים ברחבי רוסיה. עינינו הרואות אפוא במיפנה הזה, בסיבוב הזה מסף ההתפוררות, מן הוויכוח ששוב אינו סובב על ציר השאלה בדבר עליונותה של התפוצה או של ארץ-ישראל, אלא על מחיקת ירו-שלים כל-עיקר כיסוד ואבן-פינה לכל בניין המח-שבה היהודית, שמתוך כך עתידה גם התפוצה, בלי נקודת-עגינה זו, לעבור וליבטל מן העולם, — אל המראה של מיליוני יהודים בתפוצות פונים לעברה של ירושלים ומכריזים ואומרים: את בית חיינו.

ולא רק שם, כי גם ברחבי העולם המערבי, על כל תופעות ההתבוללות ונישואי-תערובת, על כל תעיות ה'היפסי' והאנארכיות, נראות ברור בקרב הנוער היהודי, בייחוד מאז 1967, מגמות של חתירה להידב-קות חדשה, לחיפוש חדש במקורות, חיפוש אחרי זהות, אחרי הכרת מעמדו של היהודי בעולם, כמו שנאמר על אברהם העברי: כל העולם מעבר אחד והוא מעבר אחד.\* מסורת חדשה, תקשורת חדשה מתפתחת בינו ובין אחיו.

אם אנו סוקרים אפוא לאחור את כל טווח היחסים בין התפוצה לארץ ישראל, מזדקרת לעינינו, לדעתי, נקודה מרכזית אחת. מעולם, סבור אני, לא קיבלה התפוצה כפי שהיא מקבלת היום את ירושלים במלוא כובד השפעתה, במובן הישענות גמורה עליה להמשך קיומה, במובן ההכרה שלא בהתבוללות הפתרון ולא בנסיונות של פיתוח יהדות מנותקת מן הזרם ה-עיקרי שדבק תמיד ברוחה של ארץ-ישראל ונישא — תרתי משמע — בזכרונה החי של האומה. כי זכרוננו של היהודי מופלא הוא. אין הוא מדבר ברי' עקיבא או או בבר-כוכבא ככדמויות היסטוריות. אין הם לו כהיות נאפוליון לילד הצרפתי. הם חיים כיום, כמו לא מתו מעולם. רציפות זו על פני הזמן היא המיי-חדת את הזיכרון היהודי, ואין לזו עמידה בנפש היהודי בלא הקשר בירושלים. כי ירושלים גופה, כפי שאמרת, עם היותה מקום בארץ, היא למעלה מן הזמן.

וכן אנו רואים בזמננו, כשירושלים משרה אחדות חדשה בכל בית ישראל, ויהודים רחוקים ממנו, בין \* בראשית רבה מב, יג.

# דברים על תודעתנו ההיסטורית

## חיים הלל בן-ששון

לנשמת סגן משה [מודי] כספי, בן נעמי ואפרים,  
שנפל בקרב ברמת הגולן בערב סוכות תשל"ד.

בו, טבוע עמוק חותם המהלומה של השואה. היא שטבועה בנו המוכים, היא המתחוללת מבחינה רוחנית בעמים המכים או באלה שהביטו דוממים בטבח. מאלרו הגדיר את השואה (ב"אנטי-ממואר" שלו) כמדורה הגדולה שסביבה חגים נושאי התרבויות והתרבויות כפרפרים, לא מתחממים לאורה והם בסכנת שריפה באשה. הרי מוקד אחד שצריך היה להיות מקור לתודעה היסטורית איתנה והוא — לאו דוקא בדרך הפאראדוקס — מוצא לחולשתה של התודעה ההיסטורית בדורנו. אמצעי התקשורת ההמוניים קושרים אותנו עם הקרב ועם יומם, עם המתרחש ברגע שהוא מתרחש. המרחק נעלם; הפרטיות נעלמה, הן של הפועל הן של המתפעל. לכאורה הרי מקור לחיזוקה של תודעה היסטורית. אתה משופע במאורעות; אתה תחת מטר רשמים, בחזות, בקולות, באותיות. ואף על פי כן מכל אלה פתח לחולשתה של התודעה ההיסטורית. אנחנו היהודים פרצנו אל שערי ההיסטוריה כעת בצורה שלא ניתנה לנו זה אלפי שנים. עימותנו עם החיים ההיסטוריים הוא כעת כמעט בכל התחומים. עימות זה היה צריך להיות, ונדמה לנו שיהיה מקור לחיזוקה של התודעה ההיסטורית. אבל הוא גם מקור לפרובלמטיות רבה שבתוכנו בכיוון זה כיום. לא רק אנו, לא חיינו בלבד כיום, לא היהודים יחידים שאצלם שואלים משוררים והוגים מחדש, מה אנו ומה חיינו, האם אנו ככל אלה סביבנו? השאלות נשאלות בעולם המערבי כלו; ומכיון שאנו חלק מהעולם המערבי, בטובתנו או בעל כרחנו, הרי בתודעה ההיסטורית שלנו ובבעיותיה ישנו עוד היבט אחד, בין שהדברים באים בהיסח הדעת ובין שמקדישים תשומת לב רבה לקליטתם. רבים בינינו, ואכן רואים הם עצמם טובים, הקשורים לעיון, לניתוח ההגיוני או הרגשי הבאים מפאריס, מרומא, מלונדון או מגניו-יורק.

הלכי הרוח ומסלולי ההגות נפתחים ונסתמים בימינו מהדף ההסטה מעל קו ההתפתחות אל נקודת הקיום באשר היא, וכאילו היא לעצמה, ריבונית ופועלת בבידודה במקום, בזמן וביחיד. אף מוסתת הדעת מן החיים במילואם והיא ניתנת לחווייה העומדת יחידה ומיוחדת. אפילו מעגל אין כאן. אי-הראציונאליות קיבלה בשיטות הפסיכולוגיה ובדרכי הרגש מעמד של גורם יחיד בדפוסי הרעיון וכליו שנודע לו צידוק ראציונאלי. כך מוטל היחיד אל שברי עצמו ושברי שבריו בתחומים הרבה. ברעידת אדמה רוחנית זו מתמוטטים לא רק בנייני הרוח והליכוד התברתי אלא נמחקות גם אמות המידה לתכניות אפשריות של בנייה חדשה, ואין דרך לשרטוטן.

במשבר זה של הרוח התודעה ההיסטורית גם נפגעת ראשונה, שכן היא הכלי התבוני המודד את הבלתי-תבוני כשהוא לעצמו, אך לא מתוכו בלבד, והיא גם נתבעת ראשונה להיחלץ לתיקון עולם הרוח. נושאי המיוחד הוא סיפורה של חולשה ושרשי הלבטים בתחום התודעה ההיסטורית מרוב השפעה ומוקדים מתחומי הכרה ותודעה אחרים. בשעה זו ההיסטוריה מתדפקת בפועל ממש עלינו, לא רק על שערינו — על יהודים, על אומות העולם. לא זו בלבד, כיום עוסקים אנשים בהיסטוריה באופן מקצועי, אם אפשר לומר כך שייכים ל"גילדת ההיסטוריונים", אולי יותר במספר מאשר כל האנשים שעסקו בה בעולם מלפני כן.

ואף על פי כן "יש בעיות" בתחום התודעה ההיסטורית. לא זו בלבד, נוסח נושא ההרצאה הוא אמנם שאלה הן "בעיות התודעה ההיסטורית היהודית בדורנו", ואילו לאמת המשמעותית אלה הן חלק של בעיות התודעה ההיסטורית של דורנו בכלל. במהותנו, במה שאנו חולים בו ובמה שאנו בריאים

כשלושת אלפים וארבע מאות שנה, שנות חיים שיש עמהם דעת. זו אומה שידעה לקחת בתקופת המקרא מאוצר הדיפלומאטיה ומן הדפוסים של חווי העבודה של המלכויות והעמים אשר סביבה את מושג הברית ולהפוך אותו למערכת נצחית של יחס האדם היהודי אל אלוהיו. אומה זו היתה בבית עבדים במצרים, וראתה פירמידות, ואף על אדמתה שלה נמצאו אס-טלות של מצרים ושרידיה של בבל, ואם על פי כן אם אתם קוראים את המקרא לא רק שאין לאל דמות הגוף או דמות כל-שהיא, אלא גם למלכים אין גוף ודמות הגוף. יש להם אופי, וזה אין לפסליהם של מלכי מצרים ובבל, שהם לפי סטריאוטיפ. פרט לשי-עור קומתו של שאול — "משכמו ומעלה" (פראנק-פורט הוכיח ששיעור קומה זה דוקא הוא סטריאוטיפ של מלכות במזרח הקדום) ופרט לקווים אחדים במר-אהו של דוד הצעיר ושערו של אבשלום המורד, אין לנו תיאור, אף לא מילולי, איך נראה בפועל ממש מלך בישראל, לא נערץ ולא בלתי נערץ, לא זה שעשה את הטוב בעיני ה', לא זה שעשה את הרע בעיני ה'. כשם שהועתקה הברית מן הדיפלומאטיה וחווי העבו-דה אל עולם המושגים הרוחניים, היתה לדפוס בעל עוצמה רוחנית ועיצבה אותה בכוחה, כן הועתק תי-אור האדם בהיסטוריוגרפיה שלנו מן המראה החי-צוני אל הצגת האופי ומשרטוט הקווים אל ניתוח המניעים. אנו אף אומה שידעה להפוך את האסון למקור תקוה ואת הזמן ההיסטורי מן המעגל הפגני לקו המוליך מעצם ציורו אל העתיד הטוב. הדינא-מיקה של ההתקדמות שבהיסטוריה ולא הסטאטיקה של המעגל שבה, אנו הכנסנו אותה למחשבה ההיס-טורית, ומאתנו המשיכה אחר כך הנצרות, ובמידה מוגבלת קצת יותר בעניין זה גם האסלאם.

כך פעל כוח הרוח להשתלטות על החמרי, אף בתחומי הסיפור והתיאור, באומתנו בעבר המקראי. ואילו כשאנו מתעניינים כיום בעבר בארץ זאת, הרי אנו פונים אל האבנים ואל החרסים, אל הארכיאולוגיה, ולא כדי להשתמש בהם כעזר להבנת הטכסטים, אלא כדי לראות בהם מקור של הדמות. לא זו בלבד אף על פי שפרצנו בעזר אל שערי ההיסטוריה המדי-נית, אף על פי שהיא מתדפקת בסערה ובאימה בשערי הוייתנו המחודשת. ולא תם בשבילנו יום קרבות, ולא חדלה מלבנו השאלה איך לעמוד בכאב ובהישג; למרות כל מוחשיותה ועצמתה זו של ההיסטוריה יש בתוכנו — גם בתוכנו, פחות אולי אמנם כאשר באו-

מתוך השפעות אלו שמן המערב בני אדם אומרים: הלאומיות נגווה בעולם, אנו חיים אולי בשעת פרפר-רים של גסיסתה. דפוסי התודעה ההיסטורית שלה פג כוחם. אבל העולם — אם אין אתה עוסק בצמצומו למערב בלבד — הוא גם סין, הוא גם רוסיה, הוא אפריקה, הוא אסיה. בשעה שמאלרו ביקר בסין וראה את הערצת האנשים לשרידים הפיסיים של נוכחות היושב-ראש מאו באיזור הזה, רשם לעצמו: "סין זו היא כה בלתי דתית, אך היא קשורה קשר כה איתן לאדמתה, לנהרותיה, להריה ולמתיה. היא קשורה לתחייתה מן המתים בצורה אחרת של פולחן האבות הסיני, בפולחן שבו תולדות השחרור הם האבנגליון. ומאו הוא האל הבן, באותו מובן שבו היה הקיסר בן השמים".

ובנוסעו באותו מזרח רחוק נפגש בהודו עם נהרו ושמע מפיו משפט רב-משמעות גם בשבילנו: "אולי רציתי ללכת עם הודו יחד — אמר נהרו — אל העבר של כל העולם כולו. אך אני רוצה להיות בטוח לפני שאצא למסע שלא אאבד אותה, את הודו, בדרך אל העולם". קראו לדברים אשר תקראו, בין שתגדירו אותם באותם מונחים חצי דתיים, חצי מיסטיים וחצי אירוניים של מאלרו, בין שתגדירו אותם בצורה אחרת, אין גסיסה של תופעות אלה, בסין ומהודו, וזהו חלק גדול של העולם. זו אף זו, חלק מן המשבר שאנו חשים בו במערב (במשמע כשאנו מושפעים מצרפתים, מאנגלים, מאיטלקים ומהולנדים), נוצר על-ידי כך שתופעות מסוימות מעולם זה של המזרח הלאומי באות וכאילו לזעוגות לניבוב המתגלה במה שהיה קודם מלא תוכן בעולמו של המערב. בעולם המערב חל המשבר בתודעה ההיסטורית, מתוך שלילת הער-כיות שהיתה קודם בחייו, בעטיו של ניתוח דפוסים ששמרו עד לימים אחרונים על צורותיה; במערכת תופעות המצטרפות יחד ויוצרות מסגרות של הבעי-תיות ההיסטורית. השפעת השואה, הויית העיר, ההמולה במקצב החיים והידבקות הרחש והמאורע במהירות ובעצמה ביחיד, הן קוי המסגרות של הבעייתיות הזאת.

אצלנו פגיעתה חמורה ביותר, שכן היא באה להש-כיח עולמות עשירים בימים, בהישגים ובחוויות של העבר היהודי. ועל הכל עשירים הם בהמלכת הרוח על החומר, בתפיסת ההיסטורי וההיסטוריה. הרי אומ-תנו אומה ומה שיש בתולדותיה, היינו, בתודעתה ההיסטורית כמות שרשמה לעצמה, קיים לפחות

ריות בהיקף גדול — מול חיות המלחמות הנפוליאון-ניות, של מלחמת העולם הראשונה, של המהפכה הרוסית ומלחמת העולם השנייה, בחרו למוקד תמונתם האמנותית את הספציפי ביותר שבהיסטורי מתוך ביטולו של ההיסטורי עצמו. נטלו את האינדיבידואלי שהוא חותם האמת של ההתרחשות ההיסטורית, את היחיד שהוא נושאה, ואתם הציעו כדפוסים היחידים בעלי הערך להבנת ההתרחשות ההיסטורית; המכילה יותר מאשר את נושאה וחותם מהותה; המכילה את צירופם יחד, ובה על הכל 'הנשוא' של המשפט ההיסטורי — הרבים והליכוד שלהם. התרשמותו של האמן שאפה לדחוק את ההגיון של המתבונן במכלול ולהחליפו במיתוס של היחיד, ונוצרת מיסטיקה ללא אל, גורל ללא מעצב אותו, אינדיבידואליות ללא תבניות. כוח ללא מקור. תפיסות רגשיות אלה חודרות להגותם של בני אדם. ניתן להן ניסוח עיוני: הן התקשרו לתופעות מתחדשות בחברה העולמית. והרי ענין אחר שמכה על קדקדה של ההווה ההיסטורית במערב, והתחושה החברתית תמציתו של עניין זה, אמורה בתוקף בדברי משורר כושי בן זמננו \* : "האזינו לעולם של הלבנים! כיצד מאוסים עליו, על עולם זה, מאמציו הגדולים. כיצד נשתבר קול המחאה שלו תחת הכוכבים הקפואים. כיצד משותקת מהירותה של פלדה כחולה במיסתורין של הגוף, או של הבשר. האזינו, איד בשמע צליל מפלותיהם מתרועעות נצחונותיהם. האזינו, כיצד הם כושלים ונופלים באליביס הגדולים שהם ממציאים בעצמם. רחמו רחמו על כובשינו הנאיביים יודעי הכל. הידד לאלה שמעולם לא המציאו דבר. הידד לאלה שמעולם לא גילו דבר ולא חקרוהו. הידד לאלה שמעולם לא ניצחו שום דבר. הידד לשמחה, הידד לאהבה, הידד לכאבן של דמעות שזכו להגשמתן". באפריקה שבה נכתבו שורות אלו אוהבים מאד את מהירות הפלדה הכחולה. ואפריקה איננה בדיוק — גם לא בנגריטיד (הכושיות כאידיאל של תרבות) — סמל ויתור על כל הכיבוש. אבל הקול שנשמע מעבר אפריקה ומעריציה, והוא חודר ומצלצל באזניהם של בני אדם באירופה, מתכוון להשמע באמת כקולן של דמעות שהגיעו להגשמתן, בביטול היש היוצר, ההיסטורי. הוא קורא ואומר להם לבני אדם: אל תתאמצו. הוא משתדל ללמד: הבל ההישג ושוא

מות אחרות של המערב — אנשים שרוצים בידועים, כהווייה תרבותית, לנתק את עצמם מן העבר ולחיות בהווה ההיסטורי.

איך יקרו דברים אלה? מניין משבר מעין זה אצל אומה היסטורית זו? מניין המשבר במערב, שלקח ממנו את תקותיו, את הדינמיקה שבזמן, את המשמעות של היסורים, את כוח התקווה? דומני, התשובה היא בכך שהספרות באירופה נעשתה במידה ניכרת דוברת של כל ההיסטוריות. את דפוס התודעה ההיסטורית ניסו לשבור באופן שיטתי ענקי הספרות בצרפת, טולסטוי ופאסטרנאק ברוסיה. כשאתה רואה את גיבוריו של סטנדהאל מגיעים אל שדה קרב גדול הרי מוטלים הם אל פגישה עם המציאות כיחידים אבודים: קליעי התותחים חופרים גומות, מעלים מים, פגר כאן, עגלה הפוכה כאן, תדהמה, שינה — אין משמעות לשום פרט משום שאין כלל מצרף. היחיד כאילו שולט, אבל היחיד מפורר לא רק לעצמו אלא בתוך עצמו. כשהגדיר טולסטוי את ספרו הגדול "מלחמה ושלוה", העמיד את המלחמה כביטוי מובהק של ההיסטוריה מול השלוה, כביטוי הטבעי של חיי היחיד. האירופה ההיסטורית היא שהמצביא הרוסי הגדול אשר טולסטוי מעמידו כניגודו של נפוליאון — שהצרפתי מעוניין בהנהגה המדינית והלה ביחיד בעמידתו הטבעית — הפך לימים ברוסיה לסמל של מלחמת-מולדת של המלחמה המשמעותית. טולסטוי גילה את הגדלות החד-משמעית של הרגע. אבל הוא רצה לצרף את הרגע בשביל היחיד מניתוק הרצף של הרגעים במבנה הזמן ההיסטורי. ברומנים הגדולים של די גאר היחידים תוהים על מלחמת הער-לם הראשונה, הסוציאליסט הקיצוני ובעל הלך הרוח הבורגני, הרופא והדיפלומאט. ומתוך תהיתם אובדת המשמעות של הכללי, והיחיד נשאר בסופו של דבר כערער בערבה של התרחשויות וסופו — או שמאבד עצמו לדעת או שהוא מת כשאבדה לו כל משמעות שנודעה קודם למאורעות בעיניו. ואילו פאסטרנאק, המגיב על המהפכה הרוסית, המשטר הקומוניסטי ומלחמת העולם השנייה, רצה לראות בהיסטוריה את הצמיחה של טבע בלבד; ובשם האנארכיזם הדתי שלל אותה. הוא שלל אותה במיוחד לגבינו, אבל הוא שלל אותה גם בכלל; הוא חי בזמן מהפכה, הוא השתתף בה.

כללם של דברים, אמנים גדולים אלה שכל אחד מהם עמד פנים אל פנים מול ההתרחשויות ההיסטורי-

\* G. Barraclough. An Introduction to Contemporary History, Penguin, 1967, p. 266-67).  
Césaire, (Cahier d'un retour au pays natal)

ודאות ההישג אבל יש עמה המאמץ של הספק להגיע אל מירב הביקורת האפשרי.

אנו היהודים נתנסינו בתקופת הזמן למן שנת 1939 ועד היום במשטמה שכמותה לא ראינו אף אנו עד כה; משטמה שהוציאה את מובן האיבה לנו מן ההיסטורי והדתי העשוי להשתנות, אל הביולוגי והדטרמיניסטי. ובכך צריכים היינו ללמוד מה איום הוא עולם שאיננו היסטורי מבוקר. כמה איום הוא עולם שבו אומות בונות כביכול את הגישה אל בני אדם על האוטומאטיות הביולוגית ועל האוטומאטיות של גורל חתום במסתורין של הווייה, הרגשה ודם. איך אנו מגיבים על השואה? מה יחסנו אליה? אומרים בני אדם: אימה חשכה. ועם האימה אל תתמודד: אם מאמין אתה, הכה על חטא; מפני שאם אין אתה רוצה להכות על חטא על החוזה שלך על כרחך אתה מכה על חוזהו של האלהים. ואומרים אחרים: עם האימה אל תתמודד. האדם בימינו פרי פר מסביב למדורה זו. הפרפר איננו מבין את אשר הוא מרחף סביבו: או שיש לו אור לזמן קצר, או שהוא נשרף. ואומרים בני אדם: היתה השואה והיא נטלה כל משמעות מן ההיסטוריה. בכבשנים של אושוויץ נשרפו המשמעויות של ההווייה האנושית. אך לא כך הגיבו קדמונינו על הרשע ועל עמידתם לפני האל המתיר בעולמו. רש"י הזקן, שמסע הצלב הראשון ירד עליו בשנות חייו האחרונות, הגיב עליו לא בנוסח של "מפני חטאינו". הוא תבע מאלהיו, כשהוא חש עצמו עומד עם התורה ובעי-מות אתה, כביכול. מצד אחד הוא מבקשה: "תורה התמימה אלפיים קדומה חלי נא פני אל בעד יונה תמה", ובאה לאחר מכן הרצאת דברים שכולה שבח ליהודי היושב בבתי מדרשות שבגלויות. וסמוך לאלה משמיע רש"י 'איום על התורה': "אם אין ישורון רבניך לרון, הרי את משותקת מכל פה וגרון. דדיך מי יינק? תענוגיך מי יתפנק? אם גרון תוגיך ישונק ויחונק". וגדול התורה, שהגיש לה את האול-טימאטום של חדלונה באם יחדל נושאה ההיסטורי, מוסיף ואמר: "גרשי בתחינה פני עזרה הישנה; והתכסי שחורים כאשה אלמנה. בקשי עלבון חסידיך, ושפיכת דם לימודיך מיד בני זוננים מכריתי תלמי-דיך". והגדיר האיש מה נקמה תבקש: "שאלי מאת הנורא להתעיל [מלשון תעלה-תרופה] מחץ ומוסרה. מבין מבעיסי יקבץ עם מפוזרה. השב שבות אהלך, בישורון מלוד מלך. רעיך ואחיך בתוכם להתהלך".

ההיסטוריה היוצרת. החויה האישית היא חזות הכל. אל תתאמצו, הידד לאלה שמעולם לא התאמצו. ואל תתבוננו לתולדות המאמץ, זוהי מתלאה; ואל תחרו. הידד לאהבה הפשוטה.

אנדריי מאלרו אמר שהוא מביא דברים מתוך ספר אורינטאלי, כי האדם איננו יכול לדעת את המציאות ההיסטורית כשם שהעקרים אינם מסוגלים לתפוס מה טיב גלגלי מרכבות המלך הדורסים אותם. ואני חושד שהמובאה יש בה יותר ממה שבלבו של מאלרו על המזרח מאשר מן המזרח ודעתו עצמו. מכל מקום ראיית בני אדם כעקרים, תפיסת ההיסטוריה כמרכבות-מלך העוברות עליהם מלמעלה—היא ביטוי של גיכור מוחלט של נפש האדם מעברו, מהווייתו ההיסטורית. נמצאנו למדים: גם ממקורות תרבותיים עמיקים ונרחבים וגם מחוויות חברתיות והיסטוריות בימינו יצא הערר על ההיסטורי, על ערכו של העבר בעל המשמעות, פרי המאמץ, העולה מתוך החקירה. וכך עולה מגרונם של דוברי מגמות שונות האמת החלקית, רעה מן הכוזב המוחלט, כי הגורל הוא שמעצב את האדם, ואין בלתו. אל האמת הזאת חזרו בדרך זו או אחרת סטנדהאל, טולסטוי—האחד ללא אל, האחר עם אל משלו; אליה חזר פארסנאק עם האל הנוצרי. בתלמוד בבלי, מסכת סנהדרין (מ"ג ב'), אומר עכן, בשיחה עברית טובה: "יהושע בגורל אתה בא עלי? אתה ואלעזר הכהן שני גדולי הדור אתם. אם אני מפיל עליכם גורל על אחד מכם הוא נופל". תן תודה. החכם התלמודי לא הבין את הגורל כנותן משמעות, לא תפס את הקביעה העיוורת. הוא ראה גורל כפסול בהכרה בין בני-האדם. עולם המשפט הראצינאלי ועולם ההיסטוריה בעלת התוקף העצמי מתקוממים נגד מושג הגורל השליט ומסירת האדם למחותו העוורת.

עולמה של ההיסטוריה—כפי שנתפתח בדיסקיפ-לינה ההיסטורית—הוא עולם שרוצה במיוחד להת-בונן ולהבין, להעניק מימד תבוני לבלתי-תבוני במבט ראשוני ולהוסיף שיעור-קומה של עבר ארוך להווה החולף והקצר. שנותינו שבעים, ואם בגבורות שמונים, ואיננו גיבורים בשנת השמונים לחיינו. מאמץ ההיסטוריוגרפיה והתודעה ההיסטורית הוא לתת עומק לחיים מתוך העבר המבוקר. ברם, בימינו צפה ועלתה התביעה של הרלוואנטי; ותביעה זאת מחזירה אותנו אל הסיפור הבלתי מבוקר, אל הדרשה הבלתי מבוקרת, במקום הגישה התבונית—שאינן בידה אמנם



בימינו יש מורים בבתי ספר תיכוניים עבריים בארץ האומרים: "נמאס לי ללמד היסטוריה יהודית". צורה משונה זו של ההתייחסות לעברנו הלאומי נתגבשה כיון שהתחיה הלאומית באה אצלנו אחרי שלמעלה ממאה שנה רווחה בחוגים שעיצבו את התודעה ההיסטורית המודרנית בקרב היהודים הרגשה של התפורה ררות הלאום היהודי כנושא התודעה ההיסטורית. כך נתגבשה בדרך פרדוקסלית התפיסה אצל ציונים, שלהיות עם ככל העמים, פירוש הדבר להתנתק מתודעת הרצף בעבר ההיסטורי — שלא ככל העמים.

שבירת תודעתנו ההיסטורית במערכות חכמת ישראל אל ובמערכות ההתבוללות במאה התשע-עשרה עברה בדרכים מוזרות אל מערכות הציונות והיא פרקה את מטענה הרוחני הסגולי, כדי להתבולל כאומה.

וכך אירע, שתנועה ותחייה לאומית, דחיפה למאבק, ומאבק שבאו והיו מכוחו של רעיון והתמדתו, מכוחו של דימוי והתמדתו, מכוח הרוח באדם היהודי שגובש; גורמים שהעמידו כעובדה נפשית וחברתית אדירה את זכותנו לקיום עצמאי בארץ — תנועה זו פנתה בימינו ובארץ והניחה הנחות של רצף ביולוגיסטי בלבד לגבי דבר שהיה כל כולו רוחני, כל כולו חילון של מושג הברית העתיקה.

ליהודי בגלות היה הקשר לארץ בן-קיימא ברוחו, ברוחניותו, ומכוחו קמה תנועת התחייה הלאומית. ואילו בתי-הספר וההסברה שלה פוגים להגיה, שאין צורך להקנות קשר זה בדרכי הרוח שבהן התקיים עד כה; הוא — מובן מאליו; הווייתנו ותודעתנו הלאומית כיום מתנועעת ברוחם העזה של הרבה מאד דברים: אין זו תנועה יחידה, זו טלטלה רבת מבוכה כרוב הכחות המנידים ומטלטלים. הרי היא התנועה של נכדי יהודים מן העיירות באירופה המזרחית הגרים בגורדי שחקים שבמטרופולין של העולם; ובין בירור מפוכח ביותר של עסקיהם לבין ביקור או שניים מסתוריים למחצה אצל הפסיכיאטר שלהם, מעמידים הם את הניכור כסימן מובהק של התרבות היהודית. והם שוכחים שעד למחצית השניה של המאה השמונה עשרה לא היה אף יהודי יחיד מנוכר מן החברה שלו, שהשתייך לה. התרבות היהודית היתה באופוזיציה; אך בתוכה היתה ליהודי חם. בתוכה היתה ליחיד יהודי בית מבטחים, חברתי ונפשי. הנכר מוצע כסימן לנו משום שהוא באופנה, והוא באופנה משום שנתלכדו בהערכתו החיובית כמה תופעות וסימנים של שלילה.

הרי הנקמה מן התיקון — מקיבוץ גלויות, השבת המלכות. זאת אף זאת, הוא, הזקן בשמפניה במקום שעברו הצלבנים, ממצה את החשבון בדיוק עמהם על הארץ. כשם שרש"י פתח את פירושו בתורה בשאלת הזכות לארץ, שהוא הפאטרימוניום שלנו, מורשת ונחלה לנו מבורא העולם, ולא הפאטרימוניום של אלה שהולכים אחרי ישו. כך הוא אומר כאן, בבקשתו: "בארץ הקדושה יפי אמריך לפרשה, יהירים בני בלי שם באף וחימה לגרשה. צאצאי חסידים, חברים ותלמידים, קבוע יקבעו שם תרביץ לימודים". (פיוטי רש"י, מהד' א.מ. הברמן, ירושלים תש"א, סי' ו', עמ' כ"א—כ"ג).

הווה אומר, עיקרה של הנקמה הוא בנצחון המדיני והתרבותי: הצלבנים יצאו, וישראל ילמד במלכותו את תורתו. למהותם של הדברים אמר רש"י בפיוטו את אשר פסק הרמב"ם בסוף הלכות מלכים. באחרית הימים יבואו ימות המשיח של מלכות וקומה זקופה ועם קטן יהא גושא את הידיעה האנושית ואת המופת של אמונה ומלכות מתוקנת לעולם כולו. המבוקש מפויט ונחקק תחת הלם מכות. מה שנאמר נאמר מתוך כוח. ונאמר דברי הפיוט במצב שעלול היה להראות גם למאמין גם כבלתי מאמין בישראל כקץ ההיסטוריה. משום שגדולתה של האמונה נישאה בימים ההם בחרב ולא היתה חרב בידי ישראל. אף על פי כן היה כוח בישראל. אף כשאתה קורא את הכרוניקות של מסעי הצלב (קצת אחרי רש"י במחצית הראשונה של המאה השתיים-עשרה) אתה שומע שאנשים אלה אומרים חוזרים ואומרים: לא מפני חטאינו, אלא אלוהים בחר בנו למות מפני שאנחנו דור חזק. אלוהים שם מחבת נחושת (זה ביטויים הציורי המיתי) בינו לבין תפילתנו, מפני שהוא הכיר אותנו; שמאנתו אפשר לגבות את החוב. וזה הדור הוא נבחר לפניו להיות לו למנה, כי היה בהם כוח וגבורה (ר' שלמה בר שמשון בכרוניקה שלו). רש"י, הרמב"ם כותבי הכרוניקות — כולם בני המאה הי"ב — באים לומר שמאמין, ובעיצומה של ההתרחשות, יכול לעשות חשבון עם אלוהים ותורתו ולהשאיר מאמין, אם אינו עושה שקר בנפשו. וחשי בון מעין זה ערך עוד בראשית המאה היא רב האי גאון.

במה שניתן לכנות מערכת התרבות הציונית נפגעת התודעה ההיסטורית במידה רבה אף מפגיעת גורמים שמגוף התעוררות התודעה הלאומית בעת החדשה.

את פרצופיהם בתוך טינופת של כלבים. במהירות ובפלגות קטנות מעמידים לוחמי הגרילה אל הקיר כתריסר ציונים מתייפחים, שבורים, וביניהם גולדברג (דידו של אחד הכושים) לפני חנות המשקאות שלו והורגים אותם באקדחים; והגרילס נעלמים מהמקום בהשמע הסירנות של 'חוזירים', השוטרים. וילי, זה הסופר הכושי, כתב את סיפור הפוגרום תריסר פעמים ואולי יותר, אבל הסופר היהודי לא חיפש עוד. באחת מהרצאות הסיפור הפקידים השחורים שבתנויות מנ"סים להגן על הבוסים הקודמים שלהם, אבל מגרשים אותם בריות באויר. אחד מאלה שמתערב נהרג כ'ציוני' וכאז הרהר ל'דוד תום' יורים בו בפרצופו. ובקצה העמוד האחרון של הנוסח האחרון שנמצא נכתב בכתב-ידו של וילי: "אני שונא יהודים. זה לא מפני שאני המצאתי זאת; אלא מפני שנולדתי בארצות-הברית המזופתת הישנה והרבה מאד דברים יש שם שחודרים אליך מתחת לעורך. אבל אני גם שונא משום שאני מכיר את היהודים. הדרך לחופש השחור היא נגדם."

זוהי הערכתו, זוהי אימתו, זהו מה שמצא הסופר היהודי האמריקני בכתביו של הכושי, על כך קרא: רחמנס, מרסי, הוזה אומר, היהודי האמריקני חש, כי בתודעתו של הכושי הוא עומד בפני בעית השואה לא רק בעבר כי אם בהווה, במסלול אחר ובדרך אחרת. ועומד היהודי בעולם, והוא יצר את מדינתו, ועליה ערעור בדם ובאש. ועומד היהודי בעולם, ועליו לשאול את עצמו, בדרך דתית ובדרך חילונית, מהי השואה ומהי המדינה. ועליו לשאול את עצמו, מהי הארץ הזאת לו. התשובה יכולה לבוא רק מן ההיסטוריה. אין היא צריכה להיות מיתית-גורלית, בציור המנתק את ההתרחשות מן הרצף התבוני — מן המיי-תוס שחדר לתקופתנו נולד היטלר. ואם אין היא צריכה להיות מיתית עליה להיות מן התבונה ההיסטורית החותרת מן הספק אל התמונה הביקורתית. לא רק שעלינו להילחם כיום ברמת הגולן כאשר גלחנו התולגדים לקיומם כאומה קטנה ליד תעלותיהם נגד הספרדים. דברים באים לנו במאות, משום שאנו מנושלי עולם במערכות ההיסטוריה; ובאים דברים לנו בסבך היום. בסיפור היהודי בפני הכושי שניהם גרים בקומה הרוסה אחת.

פתחתי בהסטה מן הקו אל הנקודה ומן החיים אל החוויה. אליה נוטה היצירה הספרותית מטבע ברייתה, והיא עשתה הרבה למעלה ממאה שנה להסיט במגמה

ונצטרפה עוד נקודה שלילית, והיא אולי נקודה שתקבע ותהיה טראומאטית יותר ויותר בימינו. יהיה די בערים הגדולות מתוך שנלחם לזהותו, מתוך שנלחם לעצמו, לחירותו, ראה עצמו כלוחם יחד עם כל חלכה, מדוכא ונידח. אבל משהו הולך ומתברר יותר ויותר, וזה שוב ניכר בשוקי ארצות הברית: בשעה שמדוכאים וחלכאים הולכים לחפש את זהותם, הם מחפשים אותה לא כיחידים, לא באותו דגם של התבוללות, אלא הם מחפשים אחר זהות קיבוצית. ובגיבושה של הזהות הקיבוצית הזאת באה התנגשות ביניהם ליהודים, בין היהודי שחבר ליחידים המתלכדיים בה. בצורה הבולטת ביותר הדבר הזה ניכר ביחסים בין היהודי ובין הכושי בארצות הברית. מה שראה היהודית כדגם של נסיעתו כיחיד אל תרבות העולם המשוחררת מן ההיסטוריה, טופח על פניו כגל חדש של גזענות — גזענות שחורה הממחישה במקביל לגזענות הלבנה שרב כוחה כעת, הממחישה את אפשרות הבריחה מן ההיסטוריה.

האיבה המתרקמת מתוך המאה הקודמת וגדולה ממנה בולטת ביותר ביצירתו של ברנארד מלמוד. הקורא את תיאורו של הכושי אצל מלמוד רואה שזוהי דמות מרחפת בין המוסיקה לבין המפלצת. לאחרונה כתב מלמוד ספר ושמו "הדיירים", והוא ספר-כריתות של האינטלקטואל היהודי לאפשרות המגע שלו עם הכושים. זה ספר מתוחכם ומורכב מאד. הוא מלא פחדים, וסיומו בעמוד שכולו Mercy ובתוכו פעם אחת המילה — רחמנס. זהו הסיום לניסוי האחזה של גיבורי הספר. הסופר היהודי שבספר מזדמן לו לקרוא מכתבי הסופר הכושי ולאחר שכמעט נותקו כל הקשרים ביניהם. ובין הכתבים האלה, סיפור הפוג' רום הראשון בארצות-הברית שכתב הכושי, היינו שכתב היהודי שביטא בשפתו של הכושי, לפי הרג' שתן, את מה שהוא חושש לעצמו מהם: חבורת פעילים כושים במעילי עור שחורים וכובעים עגולים מחליטה שטוב למען המהפכה שיהיה פוגרום בארצות הברית. מעמידים מתרסים משני קצותיו של גוש בניי-נים ברח' 127. במכוניות משא גנובות, וכשהם פועלים במהירות על-פי רשימות שהכינו קודם, הם מוציאים ממכסה אוטומטית, מחנויות נעלים, מחנות להלואות ומשאר בניינים כל 'ציוני' — לא חס ושלום 'יהודי' — שהם יכולים למצוא, גבר, אשה, ו"מה שביניהם". ואין כאן מן השטויות ההיטלריות, של שבירת הלונות ראוה, של אילוף ציונים לצחצח את המדרכות, לשים

העולם. להבין את העמידה שלנו בכל מקום. אנו זקוקים לעולם היסטורי. מפני שאחרת אין לנו אפילו דרך לבנות סמל גאות להתמודד עם אשר סביבנו, עם שהיה לפנינו, לבנות כלים רוחניים של ממש. יש מן האפשרות לעמוד במה שלימד רש"י: בכוחות בעבר ידענו לעצב דפוסים היסטוריים תבוניים בנסיי-בות חסרות תבוניות. ובשינוי נוסח של רש"י ובשינוי דברים אסיים, — "אומה הקדושה אם אין בכך תבונה כוח נושאיך יתפורר וייעלם".

אכסיסטנציאלית זו, לכן ראוי הדיון בעולמות הסמלים של גדולי הספרות, שגם חדרו אל נבכי ההיסטוריה, גם ביקשו לבטל משמעותה הסגולית. מסיים אני בעולם של סמלים מכוחו של אמן שחדר אל עולמה של החברה ושל ההיסטוריה, ברחובותיה של ניו-יורק כיום, ואף הוא חש אימי אתמול ומחר, אך לא ידע להציע אלא קריאת רחמים נואשת. ואילו עלינו להבין היזם את זכותנו, להבין את עברנו, להבין את היהודי זקוף הקומה שבימי הביניים ואת היהודי הפרובל-מאטי אשר ב-1973 ברחוב 127 בגדולה שבערי

לשבחם של המשברים רשאים אנו קודם-כל לומר: להט-הנפש הוא אבי דברים גדולים, היינו להט-נפש אמיתי, המבקש דבר-מה חדש ולא רק היפוכו של הישן — המשברים, ואפילו גילויי-הקנאות המתלווים עמהם (אמנם הכל לפי גילו של העם, שהמשבר עובר עליו) יש לראותם כאותות-אמת של החיים. המשבר עצמו הוא כלי-שרת לטבע, כמו הקדחת, וגילויי-הקנאות הם אות, שהבריות מכירים בדברים שחשובים בעיניהם מן הנפש והרכוש. מכל מקום, אסור לו לאדם להיות קנאי כלפי אחרים וזאגואיסט חרד לנפשו שלו. — המשברים מבערים 'חמץ': תחילה מעבירים מן העולם הרבה דפוסי-חיים, שפרחה נשמתם מכבר ושבדרך אחרת לא היה אפשר לסלקם בשל זכויותיהם ההיסטוריות. וכן הם מבערים פסבדו-אורגניזמים שמעולם לא היתה להם זכות-קיום ואף על פי כן נתבצרו במרוצת הימים בכל תחומי החיים והם שגרמו בעיקר לאותה חיבה יתרה לכל בינוניות ולאותה שנאה כלפי החורג מגדר הרגיל. המשברים מסלקים גם את המורא, שגבר לאין שיעור, מפני 'הפרעה' ומעלים יחידים רעננים ואדירי-כוח.

(יעקב בורקהארט, עיונים בדברי ימי עולם, תרגום ח. איזק, מוסד ביאליק).

# המקום, הזמן והזהות

## ישראל קולת

הגניח את הדור החדש מגשש אחר תשובות, כשהוא מסתייע בשרידי נאמנות לעבר או בדוגמאות מארצות במערב שביקר בהן והוא מבקש לשאול מהן רעיונות ותכניות שיפור כדי לשחול אותם במציאות השונה שלנו. במיטענו הרוחני והאינטלקטואלי הדל קשה לו להתמודד בעוצמת הבעיות המסתערות עליו. הדור הקודם כיסה בעיות רבות בהישג הקמת ה"מדינה. והנה מכשיר כביר זה, אשר עוטר בפרחי התקווה היהודית והעלים מן העין את בעיות דמות החברה וקליטת גלי העליה בתקופת התפתחות טכנו-לוגית מהירה, מכשיר זה עצמו נתון היום בסכנה. הדור הקודם, אשר הקים את המדינה בתעוזה וכשרון עשייה מפליא, לא עצר כוח לחסן אותה מבפנים. ומה רבה הסכנה, כי ראשית האומה המתהווה, שראתה בהתערות במולדת ובאזור את טעם קיומה, עלולה לעמוד במאבק על חייה מתוך הצידוק הפנימי של מלחמתה. כביכול הוריש דור האבות לדור הבנים סיטואציה של מלחמה, אך לא הוריש להם את מניעיו. קשה הערעור הפנימי עלטעם המלחמה מן ההסתערות החיצונית בשם העול שנועשה לערביי ארץ-ישראל. כי פירושו של ערעור זה הוא, כי הציונות נכשלה בהקמת בסיס חדש, לא מסורתי, לקיום היהודי, ובמתן משמעות לקיום חברה יהודית עצמאית. המתחיות בין מסורת לחדוש, בין עדות ושכבות העשויות להיות מקור יצירה מלכדת, עלולות גם להיות חומר-נפץ הרה סתירות אין-קץ.

### ב.

בימינו, ימי עימות גובר של יחידים ואומות עם כוחות אדירים, אין צורך לחזור על האמת הנדושה, כי ההיסטוריה אינה צירוף של עובדות, תאריכים ושמות מן העבר. החקרנות הנוקדנית בעבר לשמו, שניצשה קרא לה "אנטיקוואריות", היא היפוכם של העניין ההיסטורי של זמננו ושל כל תפיסת היסטוריה השואלת, מה תוכן הפעולה ההיסטורית ומשמעו-תה, ומה יכולתנו לפרוץ הלאה מן העבר ולעצב מחדש את גורלנו וזהותנו.

התפיסה המקובלת על העולם המערבי המודרני רואה את ההיסטוריה בראש וראשונה כהתהוותם ודרך פעולתם של מבני כוח ושלטון, וכבנין משקים

מדינת ישראל ועמה נקלעו בבת אחת לשני משברים המאיימים להצטרף יחד כדי אֶתגר חמור. משבר אחד קשור בשאלת זהותה הגיאופוליטית של מדינת ישראל ועיגונה במקום ובזמן. המשבר האחר נוגע לשאלת זהותה הרוחנית-חברתית של ישראל. המאבק הנחרץ על קיום מדינת ישראל עלול להיראות מוזר בשעה שמהותו של היהודי ומהותה של היהדות שנויים במחלוקת. הדרישה היהודית לקיום עצמאי וריבוני על פני מפת המזרח התיכון אינה יכולה להי-שען על ממשות רופפת ומפולגת בביתה פנימה. רפיון הזהות הוא בעוכרי הדמות כלפי חוץ, והוא גורם מערער כלפי פנים.

מכמה בחינות אין הצורך בויחוי עצמה על פני מפה משתנית מנת-חלקה של מדינת ישראל לבדה. כך עולה לכל מדינה בעולם השרוי בתמורה מהירה. בריטניה הנקלעת בין חבר העמים הבריטי לבין הקהילה הכלכלית האירופית היא דוגמה אחת מרבות. אולם אצלנו שונים הדברים לא רק משום קיצוניותם ומשום אי-ההכרה בקיומנו, אלא גם משום משקלה האידיאולוגי של המציאות ההיסטורית. לכאורה אמר-רה היתה הבעיה הגיאופוליטית לפתור את הבעיה הרוחנית—ולא להוסיף עליה. שיבת היהודים אל מולדתם הקדומה, אל אסיה, אל חברה ומדינה משל-הם, אמורה היתה לפתור את בעיית הזהות הרוחנית היהודית. מה שנבצר עוד מן האמונה הדתית, ומדעות וערכים מופשטים של מוסר ותרבות—כך סברה הציו-נות—לא ייבצר מחברה ממשית וממדינה רבונית.

לטשטוש ציוני-הדרך הגיאופוליטיים והחברתיים נצטרף חילוף המשמרות במנהיגות. אמנם "המנהיגות ההיסטורית" שינתה את קו פעולתה המדיני לא אחת ולא שתיים, אך בדמותה כמו טמונה היתה הערובה לנאמנות הגמורה של העתיד לעבר. קשה להעלות על הדעת, שהיתה זו נשאלת את השאלה שבדרך הטבע שואלים היום: מה הנאמנות שבה חייבים מנהיגי הדור החדש, למעלה משלטונם האישי—לפני איוז דמות חברתית ורוחנית ואיוז מפה גיאופוליטית הם חייבים דין-וחשבון? הדור הקודם הלך—הגניח לנו את דמותו ואת מופת אופיו ופעו-לתו, אף שהוא עצמו ניתק זה-כבר את אמינותו הרעיונית, במידה שהיו לו, מפעולתו הציבורית,

מסויימת היה הרב קוק אולי האופייני ביותר בייחוס משמעות רוחנית למציאות החברתית. הרב הראשי ליפו ומושבות יהודה ולימים לארץ-ישראל, בירך על התקומה הגופנית של העם והאמין כי בדרכים נעלמות שרויה בה רוח הקודש.

תפיסת ההתנהוות והחברה היהודית בארץ-ישראל כאורגניזם, שיצירתו הפוריה חשובה יותר מקיום האחדות הפורמאלית של הלכה או אמונה, אורגניזם ששמירת רציפותו החברתית עתידה להמציא תיקון לרציפות הדוגמאטית שנשברה, תפיסה זו באה על ביטוי לא אחת בתולדות הישוב.

רעיונותיו של ביאליק ב"הלכה ואגדה", ונסיגותיו המעשיים בעיצוב דמותה של השבת, המאמץ של ב. כצנלסון להקים "ירחי עיון", שיהיו מעין המשך ל"ירחי דכלה", היו חוליות בשלשלת זו.

היצירה החברתית נועדה לא רק להכשיר את הקרקע להתגלותה המחודשת של המסורת אלא גם לקליטתה של המהפכה. האמונה הציונית לא עמדה על ערכים רחניים מגובשים, מחלטים, אלא על צפייה לעתיד. הזות העתיד לא נתכוונה לשחזר קהילה יהודית מקראית או פרושית, מזרח-אירופית או רפורמית. דווקא הכרת הגיוון וההשתנות בקיום היהודי הקיבוצי, ובכלל זה חשיפת הזרמים האנטי-נומיסטיים ביהדות, היתה כערוכה, שלא באחדות-ההל-כית והרבנות הפורמאלית טמון סוד הקיום היהודי.

הקהילה היהודית במאה התשע-עשרה נראתה כשרויה במשבר פנימי שלא היה פרי החילון דווקא. אף בדמותה המזרח-אירופית, ולא רק זו המערבית, ניכרה "התאבנות הלב", כלשונו של אחד העם. לא רק הרדיפות והעוני וההגירה עירערו את הקיום היהודי, אלא גם שדפון פנימי וריטואליזם תלוש. כך נראים היו הדברים מכל זווית של ראיית ההיסטוריה היהודית, שחיפשה ומצאה את סימני "התחיה" והשגשוג בחיים היהודיים. הספרות העברית היתה הבולט שבהם, ואותות ההתעלות שהראתה זו בכל שלבי צמיחתה מימי התשכלה ועד פריחתה הביאלית-קאית, היו משום בשורה שיצאה ללמד על הגלום בכוח בחברה היהודית בכללה.

## ג

השנים שחלפו משעת הקמת המדינה, ועוד יותר למן מלחמת ששת הימים, צמצמו את הציונות, קיפחו את רב-ממדיותה, את יניקת הגומלין בין גילוייה

המבטיחים רמת חיים גבוהה. רק בשולים ובמרומו מופיעים תכנים אשר היו לדורות קודמים עיקר משמעותה של הדראמה האנושית: דרכו של אדם לתשועה דתית, לעילוי המידות, לערכי תרבות.

התפיסה הסינתטית של החברה והתרבות, החותרת למקור אחדותם של תחומי התרבות השונים והמה-פשת משמעות באחדות זו, היתה ביסוד הכרת עצמם של בוני הציונות והישוב. שאיפתה של הציונות להח-יות את הישות היהודית הרוחנית על-ידי מבנה מדיני, כלכלי וחברתי חייבה אף היא לבקש תמיד את המשמעות הרוחנית הצפונה בהיסטוריה הריאלית. משק משפחתי בחקלאות, במושב או בקבוצה, בית-ספר או מפעל חרושת, שכונת מגורים ואוניברסיטה, יחידה צבאית וארגון מדיני, נועדו כל אחד כמידתו לגלם בתוכם תוכן רוחני יהודי, כשם שהרציפות ההיסטורית אמורה היתה להתבטא בחברה בכללותה. במקום ההשגחה האלוהית וקהל עדת ה' שומרי מצוות נתנת הציונות את הקיבוץ הלאומי המכיל בתוכו את כל הסגולות ההיסטוריות. רק מיעוט בציור-נות פירש את העתקת הקיום מן התחום הרוחני וההלכתי אל השדה הפוליטי והחברתי כויתור על תוכנו הסגולי של הקיום היהודי. בין שהיה הניסוח דתי ובין שהיה חילוני, חייו של הקיבוץ היהודי העצמאי בארץ-ישראל נועדו להיות הקרקע לפריחתה של היהדות. היהדות החדידית ציפתה לקיום המצוות התלויות בארץ ולתקומת רבנות חדשה בעלת סמכות כוללת; היהדות החילונית ציפתה כי בהתפתחות החברתית ובדמות "האדם היהודי" שיקום בארץ תתגלה ותתגשם בתנאים של יצירה חפשית סגוליותו של העם שלא ניתנה עוד לניסוח דוגמאטי.

תפיסה זו של התוכן הרוחני הטמון בממשות החברתית היו לה שרשים בעולם הרעיוני שבו צמחה הציונות. לאחד העם, שבעקבות המחשבה הסוציו-לוגית והפסיכולוגית של זמננו ראה בערכי התרבות והדת את ביטויו של הליכוד החברתי, היתה תחית הרגשת הכלל אות לתקומה היהודית, וחברה המג-שימה את "מוסר הנביאים" — ביטוי הסגולה היהודית. גם המחשבה המארכסיסטית, שהשפיעה על הציונות מצד אחר, ראתה במיבנה החברתי הסולית-דארי את תשתית היצירה הקיבוצית והאינדיבידואלית, כשם שה"נארודניקים", שהיה להם חלק בעיצוב רוחה של העלייה השנייה, ראו ביחיד ההוגה ובהמון את התגלמות "רוח הקודש" של עילוי מוסרי. מבחינה

תקופת המדינה לא זו בלבד העלתה ערכים חדשים, שונים מאלה שהונחו ביסוד הישוב, אלא העמידה את הציבור הישראלי, ובראש וראשונה את קבוצות העילית שבתוכו, בפני פיתוי קשה מנשוא. מסותיהם של אנשי הישוב היו מסות עוני וסבל, כשטווח האפ-שרויות מוגבל, ועקשנות הסלע מספיקה למבחן. והנה נוצר מרחב גדול של אפשרויות אשר תעמיד בנסיון את ערכי הפרט והכלל. אך ציודו הרוחני של הדור הישראלי החדש נמצא דל מדי נוכח המבחן. בסולם ערכים שהסתגל לאפשרויות המורחבות לא היה התוכן הפנימי עיקר, אלא ההישג החיצוני. הרגשת העליונות והגאוה על הישגים צבאיים, מדעיים או כלכליים, באו במקום הנאמנות, האחריות הענווה והשותפות. וכך אירע, שבשעת משבר בעקבות מלחמת יום-כיפור נתגלו פגמיו של האדם הישראלי ללא כיסוי. הצבא שהורגלנו לראותו בגדולתו בימי חירוף-נפש, ושָאָרָה בתאוה את פירות הנצחון, נתגלה בחולשתו האנושית בעת אי-הצלחה. ועוד מעט ונפוצה דמות צה"ל, שזרחה על כלל חיינו, בחילופי האשמות ובהטלת דופי, בהתחמקות מאחריות וגלילתה על אחרים, במאמץ להציל עלי דפנה אישיים מתוך המכיתות ואי-היכולת לכבוש את היצר ולנצור את הלשון. וכך אירע, שהארץ הגאה בחכמתם וגבורתם של מנהיגיה, שטיפחה בכלי התקשורת את גדולתם, ראתה את אליליה נופלים אחד אחד. והמנהיגים אשר באו במקומם עדיין לא הראו את יתרון הדורות המק-צועיים, המעשיים, המיבצעיים, על הדורות הקודמים.

## ד

התודעה הציונית מעיקרה טבועה בחותם האמונה במשמעות ההיסטורית. במקרה הציונות הרי עולם הרעיונות הפרוגרסיבי הזין את הוגיה, והעולם הפרו-גרסיבי אמור היה לסייע בהגשמתה. אמונתה היתה כי כוחות הטוב לא יוכרעו על ידי כוחות אלימים, כי התנועות האנושיות הגדולות לא תיכשלה בסתי-רות הטבועות באופי האנושי ובמעשי בני אדם, וכי סופן לנצח את תעלולי הגורל. הציונות כתנועה של שחרור לאומי ושל תחיית תרבות עתיקה לא יכלה לאמץ לה את הראייה הפסימיסטית, הדנה כל מאמץ ושאיפה של בני-אדם לכשלוש מראש לאור החטא והפרדוקס הרובצים לפתחם. הציונים החילוניים ראו את הציונות כהגשמת "תוכנה" של ההיסטוריה היהודית וכביטוי "חזון הדורות". לולא באה הציונות

וזרמיה השונים, והעמידו את העיקר על העוצמה הצבאית והשלטון המדיני. היכולת הצבאית נעשתה מעין אות המעיד על חיוניות גנוזה גם בכל שאר התחומים, ונעשתה כבלי משים מעין פרי-הילולים של התחיה.

כי העוצמה הצבאית הוצבה במרכז, זאת היתה אחת הערמות שהערימה המציאות ההיסטורית על הציר-נות. אכן בתולדות העמים והממלכות נמדדה תמיד העצמאות בהצלחה צבאית כבשיעור השלטון והער-שר. ואולם האידיאולוגיה הציונית חסרה היתה בדרך כלל דגש זה של שאיפת עוצמה לאומית כהתגלמות מהותה. מאז פרעות שנות השמונים למאה שעברה המירה זו בהדרגה את הסבילות הנכנעת בהגנה פעי-לה ורק בשלהי שנות השלושים החלה לראות את הכוח הפיסי גם כאמצעי במאבק המדיני. אולם מבש-רי הציונות והוגיה השלימו מראש עם מדינה יהודית בדרגה של "ממלכה שפלה" או מדינה נייטראלית במשחק הכוחות העולמי. ההגדרה העצמית הלאומית, ביטוי הזהות התרבותית, כבוד האדם וחזיונות האומה, היו ערכי היסוד ולא מבחני העוצמה הריבונית.

שונים היו ערכי היסוד של חובבי ציון, הציונות המדינית ותנועת העבודה, משאיפות הריסורגימנטו האיטלקי או תנועת האיחוד הגרמנית. לפי הכרתם של אנשי תחבת-ציון — בין חרדים בין חופשיים — חייב הרצון להמשיך את תוכנו הסגולי של הקיום היהודי שלא להדגיש את מדיניות הכוח הלאומית אלא למצוא, עם שיבת היהודים למולדתם, קני-מידה שונים להצלחה ההיסטורית מאלה של אומות העולם. סגולותיה של כלכלה כפרית ושל עדה יוצרת הרמוניה או תחיית הלשון העברית נראו כקני מידה נאותים יותר להצלחתה של תנועה לאומית. לא היה כאן בעיקר כיסוי דיפלומטי, אלא עניין מהותי.

העוצמה הצבאית שלנו לא היתה בבחינת סוף מעשה במחשבה תחילה, אלא צמחה כתגובה על התגבר המתמיד של הסביבה. סיומה של ההיסטוריה הישובית במאבק נגד הבריתים ובמלחמת העצמאות נגד הערבים היה סיום בלתי צפוי למדי מנקודת ה-ראות של הוגי הציונות ובוני הישוב, שציפו להת-קבלות הישוב באזור ובקהילת העמים. העוצמה ה-צבאית נכפתה על תנועתנו הלאומית כדרך יחידה להישאר בחיים — עוצמה זו שנהפכה עד מהרה מהכרח גרידא גם לסמל הצלחה ולמקור גאוה ליהו-דים בארץ ובתפוצות כאחד.

העל-אישיים לאדם היחיד ולמיטב ערכיו ומשאלותיו. והשאלה אינה רק שאלת טיבה של ההיסטוריה אלא עצם ממשותה, מבחינת קיומן של ישויות בין-אישיות ועל-אישיות, וזיקתן של היחיד אליה.

ההיסטוריה היהודית והציונית החדשה רוויות, ביודעים ובלי יודעים, חווייה זו של חיפוש המשמעות. היסטוריה זו יכולה להתפרש לא רק כהיסטוריה של מפעלים אלא גם כהיסטוריה של זהויות והגדרה עצמית: לא רק כשדה מאמץ קיבוצי ומאבק עם מכשיר-ליים, אלא גם כהתמודדות פנימים של נאמנויות. אמר-נות ונאמנויות אלו התנשאו כנחשולים רבי גונים של פעילות יהודית, וגם נופצו אל סלע המציאות. הבא במגע עם מאבק זה חש לעתים קרובות כי הוא בא בסוד האמיתות הנוקבות של הקיום האנושי. חיפושי הצדק והמוחלט, המאבק על העצמיות ועל ההגשמה העצמית, חקרי לב לזהטים וניתוחים ראציונליים קרים, דוקטרינות עיקשות ואידיאלים בעלים, הוליכו צעירים יהודיים אל כל עברי העולם המודרני ומסותיו.

בתוך קשת זו של נאמנויות מייחדת הציונות מקום לעצמה כהיענות רגשית והתחייבות מוסרית, שעצמת אורה, כבמקרה התגלות דתית, זרועה על החיים כולם. נוכח המאמצים להציג את הציונות כמשא כבד מגשוא לדור הזה, כמו בעלמת העובדה כי הרעיון הציוני היה בראשיתו פרי הרגשת שחרור ואושר לא פחות מהתחייבות ועול. הרגשה זו נבעה לא רק ממעמד הצללים של היהודי מרצונו ובעל כורחו בתוך החברה הלא-יהודית ומן ההתקוממות על קיפוח זכויות וחילול הכבוד, אלא מחיפוש זהות-היסוד אשר בה משתקף האין-סוף. פגישת היחיד עם הלשון העברית וספרותה, עם ארץ-ישראל, ועם שלל הגונים של תולדות ישראל, היתה כפגישת היחיד עם ישותו המקורית "האמיתית". כגרת כונתה "מולדת הנפש" ו"קדושה", הלשון העברית געשתה לשון הביטוי והיצירה לאנשים שגידולם היה בלשון אחרת, היא נחשבה ללשון ה"טבעית" יותר, כי הטבע לא היה זה הנתון, אלא המהות הנסתרת. הלשון העברית כמו הנוף הארץ-ישראלי נטעו את האדם היהודי בתוך המרחב האסוציאטיבי אשר בו החיים והקדושה אינם מפולגים עדיין.

ו.

ההכרעה הציונית אשר הוינה את הדור הראשון לא היתה למעיין המפרנס את הדורות הבאים, שיבתם

בסוף המאה התשע-עשרה ושילבה את העם היהודי במסכת התנועות הלאומיות היתה כל ההיסטוריה היהודית נראית כנטולת משמעות. כאן לא יכלה האורתודוקסיה, בצפייה למשיח או בחזון "איש ישראל" כאדם מופתי של שמעון רפאל הירש, לתרום דבר, והריפורמה התלושה מן ההווייה היהודית ההיסטורית, בהטפתה לצדק ושלום, לא כל שכן.

צמיחתה של הציונות חלה בתקופה שסברה כי ההיסטוריה אינו אוסף מקרי של הצלחות וכשלונות אלא רצף בעל תכלית ומשמעות הכונס את פניה השונים של המציאות ומוליכם לקראת עולם מתוקן. אנשי המהפכה התעשיינית והמעמד הבינוני ראו את דורם כמייצג עושר, תבונה וחירות במידה שהאגרו-שות לא ידעה כמותה; גם המערערים על העולם הבורגני — הסוציאליסטים, האנארכיסטים, הסינדיקאליסטים, חזו אנושות חדשה המתהווה מכוח הקסם של ביטול הקניין הפרטי. בקהל הרעיונות האלה לא היתה הציונות יוצאת-דופן. היא ראתה עצמה כתנועת הקידמה וכמהפכה בגורל היהודי ההיסטורי שהיא חלק מחזית התמורה העולמית הכוללת. המכשולים בדרך נחשבו לעדות מובהקת על עומק המרידה, וערובת הנצחון בסוף המאבק מעוגנת היתה במהלכם של דברי הימים.

ראיית הקידמה והמשמעות בהיסטוריה היתה לא רק כערובה להגשמת הציונות אלא גם כהבטחת אחדות חלקיה המגוונים ורציפות דורותיה. נגיעתן הספונטאנית של ההיסטוריה היהודית והעולמית, שתוכנן מגיע לכלל פגישה-מזיגה הרמונית, נועדה ליישב את הניגודים הפנימיים בעם היהודי.

ואכן מבחינה מסויימת צדקה הציונות באמרה כי ההיסטוריה ליכדה את העם היהודי, צרה את דמותו וטבעה את ערכיו יותר משעשו זאת הרעיונות. אולם כאן התערבה לא רק יד היסטוריה של מרידה בגורל הגלות, אלא יד הגורל היהודי אשר הסתער על המרד היהודי בדמות השואה.

## ה

ההיסטוריה על המשמעות המיוחסת לה היא מן ה-ישויות הגדולות הקיימות למעלה מן היחיד והמשל-בות אותו בתוכן, כמו הטבע, התרבות, ה"רוח" והאלוהות. ההיסטוריה נתפסה על ידי תורות הקיד-מה ככלי של השתלמות האדם, אך היא יכולה להת-פרש גם כביטוייה המובהק של התנכרות הכוחות

השומר הצעיר אחר-כך), הנה המציאות הארץ-ישראלית לא עודדה את פיזור היהודים על פני כל המרחב. עוד במחצית שנות העשרים התברר כי התפתחות הישוב היהודי בארץ-ישראל זורמת באפיק הריכוז. הוגי ההתישבות הציונית נחלקו בשאלה זו, אך מגמות מודעות ומודעות למחצה דחפו את המת-יישבים לריכוז טריטוריאלי, לאו דוקא מטעמי בטחון אלא בעיקר מתוך השאיפה להקים חטיבה חברתית יהודית בעלת זהות מוגדרת, ובראש וראשונה בעלת חינוך סגולי ופרצוף רוחני.

בתנועת העבודה היה רעיון הריכוז החברתי בין-לשוני לרעיון העבודה העצמית ולהתנגדות לשילוב ידים עובדות של לא-יהודים בהצמחת משקה של החברה היהודית המתהווה. חינוניותה וכוח יצירתה וכן צדקתה ומוסריותה היו אמורים לנבוע מהיותה גוף לאומי שלם המספק צרכי עצמו. הריכוז הלאומי והאבטונומיה הלאומית היו פרי המהות הציונית וה-מציאות הארץ-ישראלית כאחת. ואולם הדגשות אלו לא ריפו את עוצמת היסוד הטריטוריאלי-ריבוני במחשבתה המדינית של תנועת העבודה. עדות לכך הוא הויכוח החריף על הצעת החלוקה של הועדה המלכותית ב-1937. התוכן ההמוני של הציונות בהישענו על הפוטנציאל הכבוש של יהדות מורח אירופה, והתוכן החברתי של הישוב, חיבו שניהם מרחב הגשמה. רק חורבנה של יהדות אירופה מכאן וגיבוש הלאומיות הערבית הפלשתינאית מכאן, כפו את הבחירה בין היקף לתוכן, בין המרחב הארץ-ישראלי המקיף לבין הישות החברתית היהודית.

כהיסטוריה הגיאופוליטית של הישוב אף התיס-טוריה החברתית שלו דומה התנהלה בניגוד לכוונת-תיה. תאי הארגון הוולונטארי והשלטון העצמי של הישוב היהודי הוכרעו על-ידי המבנים הריכוזיים הגדולים שהחלו לצמוח אחרי מלחמת העולם הרא-שונה בדמותן של ההסתדרות הציונית והסתדרות העובדים. בתוך הגופים הפועליים עצמם פעלה דיאלקטיקה שהפכה תאי חברה המתייחסים בהסתיי-גות ואף בשלילה אל פעולה פוליטית למפלגות הסופ-גות את התאים החברתיים, ואיגודים מקצועיים שבאו לגלם את זיקתם לבנין המשק הלאומי — לארגונים אינטרסנטיים המנותקים מן האחריות למשק. כך אירע, שאיחודן של שתי מפלגות הפועלים של שנות העשרים אשר ראו את עצמן כמסגרות יצירה וחברה יותר מאשר כמפלגות פוליטיות, הכחיד, אגב תקמת

של הראשונים אל "מולדת הנפש" לא מנעה את בניהם מהתנכרות וחוסר משמעות. עם טשטוש ערכם המהותי של הגוף והלשון, בהעשותם לנכסים שימו-שיים גרידא, פגות רבות מן הנאמנויות. רבים הם הקוראים להגברת החינוך הלאומי הציוני. ואולם החינוך הישראלי לא לקה במיעוט לאומיות, אלא בריבוייה — במובן זה שהלאומיות היא הערך המוצק היחיד בעולמו. אך הלאומיות, על פי עצם טבעה, אינה מסוגלת לפרנס את עצמה. היא צומחת מתוך ארג מורכב ומגוון, השותל את האדם בקרקע לשוני או היסטורי, מקנה ערך לזיקה לטבע אורגני, ומבקש לקיים את הקשר בין האורגני לבין הרוחני בדמות לשון וספרות. כשמיטשטשים היסודות המקנים משמ-עות לגורל הקיבוץ הלאומי, הלאומיות נשארית יתומה ומצטמצמת כדי שותפות בנצחונות ובשגשוג, כדי יהירות על הישגים ממשיים או מדומים. לאומיות כזו קצרה ידה לעמוד בתקלות, מכות הגורל, או תבוסות. בתוך חברה מובילית, טכנולוגית ותחרותית, שבה הכל מתחלף, הכל שימושי, הכל נע בעולם המדומה הנוצר על ידי התקשורת, יכולה רק תורת מידות אישית, מעומתת עם הסיטואציה האנושית, להיות בסיס גם לנאמנות לאומית. אל לה למדינת ישראל להיראות כישות שהוטלה, מכוח צירופים פוליטיים מכאן ולחץ נגישות ורדיפות מכאן, על פני מפת המזרח התיכון. פרי מורשה רוחנית ורעיו-נית ומסורת חברתית, היא לא היתה אפשרית בלעדי החסידות וההשכלה, בלעדי החתירה לערכים יהודיים בתוך יהדות גרמניה, בלעדי התסיסה המהפכנית ברוסיה, בלעדי הספרות העברית החדשה — ובלעדי חברה שבה מילאה הספרות תפקיד מדריך. רק ראיית הוויית הציונות על מהותה הפנימית, זימוניה החי-צונית וההכרעות שלפניהן העמידה את היחיד, תקנה לישראלי את הרגשת שייכותו ליחידה סגולית המח-פשת את יעודה.

בצד המשמעויות שהיחיד היהודי בא להקנות להיסטוריה, עלינו לראות את הנסיבות החיצוניות שמשמעויות אלה נאבקו עמו. אם בשנות מפנה המאה, כשהציונות עסקה בעיקר בויכוחים עיוניים על הגירת היהודים והתיישבותם מבחינת האפשרויות הכלכליות והטריטוריאליות במסגרת גבולות בלתי מוגדרים באימפריה העותמאנית, דובר בצורה כללית על התישבות ב"ארץ-ישראל וסביבותיה", (ובזה לא היה הבדל בין לילינבלום או סירקין בשעתם ובין



נוצרה בין המשטר לבין היחיד וההתאגדויות החופ-  
שיות מיצגת לעתים סתירה בין היעוד הציוני של  
החברה לבין ממשותה. היעוד הציוני הוא ענין  
"המוסדות" ואילו החברה עניינה אחר. רק הנהגה  
הצומחת מעומק רבדיה החברתיים והרוחניים של  
האומה תהיה מסוגלת לפחת רוח חיים בדפוסי הקיום  
הישראלי.

הוגי ההיסטוריה הרבו לתהות על הגורמים הפני-  
מיים לעלייתן וירידתן של חברות ותרבויות. טוינבי  
מצא אותם באַתגרים היצוניים וב"מיעוטים יוצ-  
רים" — בניגוד לתיאוריה הדמוקראטית; שפנגלר  
וברדייאייב חיפשו את ה"תרבות", את הרעיון המר-  
כזי המחיה ומפריח את צורותיה היצוניות של  
"היצויליאציה" ושומר אותה מהתנוונות לידי רישואל  
טקסי.

ההיסטוריה הקצרה של "תחיית ישראל על אדמת  
ארץ-אבותיו" עדיין לא חשפה את הסגולה הפנימית  
לתחיית יצירותיה היצוניות. אך רשאים אנו להאמין  
כי סגולה זו קיימת; היסטוריה זו הן הולידה גם  
"מיעוטים יוצרים" לא מעטים ועלינו לקוות כי לא  
עמדה מלדת.

רק היסטוריה ישובית וציונית המלכדת וממזגת את  
עובדות העבר, שאיפותיו ודפוסי ומציינת את מש-  
מעוטים לעתיד, תוכל להקנות מרחב חיים והזדהות  
ליחיד. היסטוריה ללא עובדות חיוורת היא ונטולת  
חיים, היסטוריה ללא משמעות אילמת היא וחסרת  
רוח. חזות היסטוריה אשר תשלב את חיי היחיד,  
המוגבלים מטבעם, במכלול רחב יותר, בהווייה ה-  
יוצאת מן הכוח אל הפועל, במסות ומפעלים של  
אנשים ותנועות, עשויה להיות לבכסים חיים של  
הקיום היהודי.

לא משום היותה ישות שהיחיד טבוע בתוכה תהיה  
ההיסטוריה כחלק ממנו, ולא כמנוכרת לו, אלא משום  
היותה ישות שהוא מקנה לה משמעות על ידי הח-  
לטתו החופשית. סגולת היהדות במדינת ישראל  
יכולה להיות רק בצירוף אינטגראטיבי של כל תחומי  
החיים ובמתן משמעות יהודית לכל גילוייהם, אבל  
צירוף שלא יהיה ישות פסוקה, דטרמיניסטית, אלא  
יהיה מעורה ביחיד היוצר את תולדותיו. רק מבנים  
חברתיים אשר יכרו אפיקים שבהם יוכל היחיד  
להזדהות עם הגורל ההיסטורי הכללי יעשו את ההיס-  
טוריה לבעלת משמעות.

מנוף פוליטי רב-עצמה, את כל תאי הצמיחה החב-  
רתית. תנועה חברתית שהאידיאה החברתית היסו-  
דית שלה התמצתה בבנין כלכלת עובדים לאומית  
החליפה בהדרגה "סוציאליזם של יצרנים" ב"סוציא-  
ליזם של צרכנים", ונותרה ללא אמות מידה וללא  
זהות. בין מופתי ההתישבות הקיבוצית לבין משק  
של המונים וטכנולוגיה מפותחת לא נוצר כמעט שום  
קשר. למבנה המוסדי הכלכלי והפוליטי נמסר ה-  
תפקיד הלאומי, ולתאיים החברתיים נשארה האינ-  
טרסנטיות. אפשר לבקר תופעה זו מבחינה ערכית,  
המעדיפה את הזיקה הרעיונית והחברתית הספונ-  
טאנית על השלטון, או רואה סכנות לחירות היחיד  
מהתערבותה היתרה של המדינה; אפשר לבקר אותה  
מבחינה תכליתית, מתוך חרדה לעוצמתו של מבנה  
חברתי שאינו נשען על גופי ביניים; אך אפשר לומר  
כי על ידי כך נידלדל עצם הרעיון הלאומי, שבו,  
כאמור, נתבטא גם התוכן הרעיוני של הציונות.

## ז.

מהלך ההיסטוריה הכביד על ההגשמה הציונית  
הרבה יותר משיערו מייסדיה; אולם דרכי תפיסת  
ההיסטוריה נטלו מן הציונות הרבה מן הכיוון ונקודת  
התכלית. דור שהאמין בקידמה, אשר האמין כי מתוך  
הזמן יבקע גם התוכן, אפשר היה לו לצפות כי בסוף  
הדרך תתלכד הציונות, בתורת הנחת יסודות לכלכלה  
ולחברה יהודית ובתורת שלטון עצמי יהודי, עם  
תוכן רוחני סגולי. התוכן הרוחני הסגולי היה נראה  
שונה מנקודת-ראותם של ההוגים השונים. אם לאחד-  
העם היה זה חידוש מוסר היהדות בטהרתו, לברוכב  
היתה זו פריחת הגאון היהודי בתוך חברה סוציא-  
ליסטית, כשמשק מפותח מקבץ את ההמונים המדול-  
דלים והפרולטריון היהודי בדמות פרומיתאוס המעונה  
נהפך להרקולס יצרני, ראה בכך סירקין את הגשמת  
תכני הפילוסופיה וחזון הנביאים בדמות חברת עבו-  
דה קואופרטיבית.

משעה שחדל המהלך ההיסטורי להיחשב למהלך  
בעל תכלית ומטרה נמצאה מדינת ישראל חסרה יעוד  
וזלת ריבוי אוכלוסים וגידול התוצר הלאומי.  
חידוש פניה של החברה הישראלית יכול לבוא  
רק מתוך תחייה של צורות התחברות חפשיות שיחיי-  
בו את המשטר החברתי ומוסדותיו להיאמן ולכוון  
עצמם למציאות של היום; הסתירה החברתית אשר

# משמעותה ההיסטורית של השואה

עיונים בבחינות אחדות שלה

שאול פרידלנדר

שנות בתקופות אחרות בדבריי-מיה, הרי היה בכך כדי להקל את מלאכתנו בגשתנו ל"הבין" את השואה. אבל, לדעתי, לא כך הם פני הדברים.

ככל שאמורים הדברים בנאציזם עצמו, אפשר לומר — על סמך הראיות שבכתב, ובניגוד לדברים הגשמעים לפעמים — כי לא היתה מעולם תכנית להשמדה גמורה של הפולנים, או של הרוסים<sup>1</sup>. אפילו השמדת הצוענים (שלא נחשבו 'אויבים' אלא 'יסודות א-סוציאליים') תוכננה רק חלקית לאחר היסוסים רבים והוצאה לפועל בקנה-מידה מוגבל ביותר במשך חודש אחד בשנת 1944<sup>2</sup>. והנה דווקא גילויי הבלתי פשרני ביותר של דחף ההשמדה נגד היהודים, וכן הכחדתם בחמת-זעם של כל היסודות שהיו בפועל או על-פי סברה קשורים ביהודים או ביהדות (או ב"רוח היהודית"), כלומר ראיית היהודים כרע המוח-לט, מלכתחילה, היא-היא ההבדל היסודי בין פעולתם האנטי-יהודית של הנאצים לבין עמדתם כלפי כל שאר הקבוצות.

אותו צביון מוחלט של הדחף האנטי-יהודי של הנאצים חוסם אפשרות לכלול את השמדת היהודים לא רק במסגרת הכללית של הרדיפות הנאציות אלא גם בתוך הצדדים הרחבים יותר של התנהגות אידי-אולוגית-פוליטית בת-זמננו כגון פאשיזם, טוטאלי-טאריות, ניצול כלכלי וכיוצא באלה.

השואה, מקץ שלושים שנה: השנים העוברות הרבו את ידיעותינו על עצם המאורעות, ולא את הבנתנו אותם. הראות כיום אינה בהירה יותר, וההבנה אינה עמוקה יותר משהיתה מייד לאחר המלחמה. והרי יודעים אנו כי כל השתדלות להגדיר את משמעותה ההיסטורית של השואה היא כנסיון להסביר בהקשר ראציונאלי מאורעות שאי אפשר לתפסם במושגים ראציונאליים גרידא, או לתארם בכלים הרגילים של ניתוח היסטורי.

אולם הרצון לדעת אינו נדחה מפני הטענה בדבר אולת-ידו של ההיסטוריון, ואותה שאלה מבעתת אותנו שוב ושוב: כיצד נתאפשרה השמדת יהודי אירופה. שאלה זו, המיוחדת במינה מביאה אותנו בהכרח לתת דעתנו על בחינותיה העיקריות: התנה-גותם של המשמידים, התנהגותם של הצופים, והתנה-גותם של הקרבנות. כלומר, הנוכל לזהות, ואף בסופו של דבר להסביר את המניעים לדחף ההשמדה של הנאצים? הנוכל לעמוד על הסיבות להעדר כוחות התנגדות של ממש שיכלו למנוע את ההשמדה בתוך החברה המערבית גופה (הצופים), אך גם בקרב הקרבנות עצמם, היהודים? אלו נקודות התצפית שבחרנו.

אך תחילה עלינו לדון בשאלה שאין ערוך לחשיבו-תה לגבי כל צד של הפירוש שנפרש את השואה: האם דנים אנו בתופעה שהיא בת-השוואה לאיזה מאורע אחר, או שלפנינו דבר-מה שהוא יחיד בסוגו לא רק בגדרו של כל הקשר היסטורי מן המניין, אלא אפילו בהקשר של הנאציזם עצמו?

אילו היה מקום להשוות השוואה משכנעת את השמדת היהודים לתופעות אחרות שמקומן במסגרת הנאציונאל-סוציאליזם עצמו, או לסוג כלשהו של התנהגות פוליטית בת-זמננו הכולל את הנאציזם, או לטיפוס כלשהו של התפרצות רצחנית שידעה האנו-

1 בנושא זה ר' יעקב רובינסון *And the Crooked Shall be Made Straight*, ניו-יורק, 1965, עמ' 92 ואילך. לפי מכתבו הידוע לשמצה של טיראק מ-13 באוקטובר 1942 (מסמכי נירנברג NG-558), המובא בספרו של ראול הילברג *The Destruction of the European Jews*, שיקאגו, 1961) שקלו טבח המוני של פולנים ורוסים — ואף ביצועו — אך לא נאמר שם דבר על חיסול גמור.

2 האנטי-יואכים דרינג *Die Zigeuner in NS-Staat*, האמבורג, 1964, עמ' 189 ואילך ו-193 ואילך.

מסתייעים החוקרים במיסמכים שקשה להפריכם. אך מדוע לא נפנה אל המקורות עצמם? מארטין בורמאן הסביר את היחס בין האנטי-מארכסיות לבין האנטי-שמיות באורח הברור ביותר כשאמר, בסוף 1944: "הדוקטרינה הנאציונאל סוציאליסטית היא אנטי-יהודית לחלוטין, כלומר אנטי-קומוניסטית ואנטי-נוצרית: הכל אחוז ושלוב בגדר הנאציונאל-סוציאליזם והכל מצטרף לקראת המאבק נגד היהדות".<sup>3</sup> סוף כל סוף ראשיתם ואחריתם של הדיבורים הפוליטיים של היטלר כוונו לא נגד המארכסיות אלא נגד היהודים. דבר זה, סבורני, מעמיד בספק חמור את ההכללה ה'פאשיסטית' לפחות בנוגע לשואה. כיון שכך, חשיבותה של חוליית-החיבור בין האנטישמיות והאנטי-מארכסיות של הנאצים לובשת משמעות מכרעת, ועוד גשוב לדון בה.

ההכללה ה'טוטאלטרית' אינה מאוששת יותר מזו ה'פשיסטית'. סבורני כי השוואה מדוקדקת בין גר-מניה הנאצית לבין רוסיה הסטאלינית, למשל, על-פי קניי-המידה המקובלים של 'טוטאליטאריות', תראה על נקלה כי ההבדלים גדולים מקווי הדמיון מכל הבחינות כמעט, וודאי ככל שאמורים הדברים בתפ"ס 'האויב'.

בעולמה של הטוטאליטאריות הרי נלחמים באוי-בים' ורודפים אותם כדי לחשמל אנרגיות ולהפי' חיד מתנגדים פוטנציאליים. במשטרים טוטאליטאריים שונים 'האויב' הוא מושג פונקציונאלי משתנה לפי נסיבות הזמן. ואולם לנאציונאל-סוציאליזם היה 'אויב' אחד שלא נשתנה מתחילת ברייתו ועד סופו של המשטר: היהודים. במשטרים טוטאליטאריים אחרים עושים פומבי רב לרדיפת אויבים בגילויים רבים שלה; אפילו גורל העצירים במחנות בסיביר לא נשמר בסוד במשטר הסטאליני. הוא הדין ההוצאות להורג של הרבה מתנגדים אמיתיים ומדומים מראשית ימי המהפכה הבולשוויסטית. גם הנאצים לא טרחו להסתיר את קטילתם של כמה מראשי ס"א או מתנגדי-דים אחרים של השלטון, לפני המלחמה ובמהלכה.

בתחילת מחקרו המזנומנטאלי על הפאשיזם, מדבר אַרנסט נולטה על "פירוש יהודי... שיסודו במחריד שבכל הנסיונות האנושיים... המטיל את כל כובד משקלו של נסיון זה לטובת הבחנה בין הנאציונאל-סוציאליזם לבין הפאשיזם".<sup>4</sup> לאמתו של דבר, אין אדם צריך להיות יהודי כדי לראות, שהמונח הכללי 'פאשיזם' חל על הרבה תופעות שונות זו מזו, וכי מכנה משותף זה ערכו מפוקפק, בייחוד כשמגיעים אנו לכמה מבעיות היסוד של התנועות השונות המוגדרות בו. הביקורת שמתח ג'ורג מוסה על השימוש שעשה נולטה במושג 'טראנסצנדנטיות' קולעת מאין כמוה.<sup>5</sup> כשאני לעצמי, רואה אני כנקודה המפוקפקת ביותר בטיעון של נולטה את קר-הזהות שמתח בין פאשיזם לאנטי-מארכסיות. בהקשר כזה, נעשות רדי-פת היהודים והשמדתם רק תוצאה של דחף קונטר-ריוולוציוני וקונטר-מארכסיסטי גרידא.

והרי השמדה שיטתית של יהדות שרובה 'ליברא-לית' ו'קאפיטאליסטית' ראוי היה שתעלה ספקות במוחם של הנאצים, אם אמנם היה אנטי-מארכסיות מטרתם הראשונה והעיקרית. אין זו אלא אחת הטענות לסתור. אולם מה שמפריך מעיקרו את ההסבר 'הפאשיסטי' הוא העובדה הפשוטה שהנאציות שבכתב עצמן מוכיחות ברור מאוד כי המסע האנטי-מארכסיסטי של הנאצים מקורו בעמדתם האנטי-יהודית, ולא להיפך. והנה דווקא בנקודה זו העלה המחקר הגרמני בומן האחרון תרומות חשובות. אם נעיין, למשל, במחקרו של אברהארד יקלס על השקפת העולם של היטלר, נמצא הדגמה לא רק למרכזיותה של האנטישמיות של היטלר בכלל השקפותיו (נולטה, אגב, ידע זאת היטב, אבל באורח לוליניי מסביר הוא את האנטישמיות שביסוד כמין "אַרואץ" (תחליף) לאנטי-מארכסיות), אלא גם לעובדה שמושג מרחב-המחייה של היטלר הושפע במידה רבה מהשקפותיו האנטי-יהודיות.<sup>6</sup> למסקנה דומה מגיע היסטוריון גרמני אחר, אנדריאס הילגרובר,<sup>7</sup> ובשני המקרים

6 Die 'Endlösung' und das andrriass hilgrubrr deutsche Ostimperium als Kernstück des rassenideologischen Programms des Nationalsozialismus, Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte, כרך 20, 1972.  
7 מתוך: Adolf Hitler, Libres Propos sur la Guerre et la Paix, כרך 2, פאריס, 1954, עמ' 347.

3 Three Faces of Fascism: Action Française, Italian Fascism, National Socialism ניר-יורק, 1966, עמ' 19.  
4 ג'ורג' ל. מוסה, E. Nolte on Three Faces of Fascism, Journal of the History of Ideas, 1966, 27.  
5 אברהארד יקל, Hitlers Weltanschauung: Entwurf einer Herrschaft, טיבינגן, 1969.

הן במכלול הנאצי והן בגדר שאר מסגרות פוליטיות-אידיאולוגיות בנות-זמננו, כלום אפשר להשוות אותה להתפרצויות רצחניות קודמות בהיסטוריה? היה מי שתזכיר את ציד המכשפות במאות השש-עשרה והשבע-עשרה, כשהושמדו מאות אלפי נשים שנחשבו 'מכשפות'<sup>11</sup>. אבל ההשוואה אינה תופסת, שכן מכשפות שהודתה אף שלא נפטרה מעוגש המוות, הגיעה לשיתוף-פעולה עם האינקוויזטור לשם גאולת נפשה; מכיון שהמחשבה הדתית לא גרסה אבדון ודראון עולם למכשפות; להיפך. לגבי הנאצים היה היהודי על פי עצם הווייתו רע גמור שאינו ניתן לתיקון.

ואשר למעשים שנעשו בעבר או בימינו שהם בגדר רצח-עם (ברגיל מזכירים את טבח הארמנים בידי התורכים בימי מלחמת-העולם הראשונה), הרי ההבדל מנקר עינים: התקפות רצח אלה מקורן היה תמיד בסכסוכים אֶתניים או פוליטיים שנקל לעמוד עליהם, סכסוכים בין קבוצת רוב לקבוצת מיעוט, הרציחה לא היתה לה מעולם שייכות למיתוס דמיוני כלשהו או לרע המוטבע בקבוצה שבאו להשמידה.

ולבסוף, הנאצים היו חדשנים אפילו בתוך הקשר ההיסטוריה הארוכה של רדיפות היהודים. כידוע שגם לפני התקופה הנאצית ידעו היהודים מעשים של המרת-דת מאונס, וכן גירוש ונישול, וגם מעשי אלימות לסוגיהם. ואולם את רעיון ההשמדה השיטתית פיתחו והגשימו בפועל רק הנאצים בלבד.

בסיומן של הערות מקדימות אלה נפנה לפירושו אחרון הבא לבטל את הייחודיות של השמדת היהודים, על-ידי ביטול משמעותו ההיסטורית של הנאצי-יונאל-סוציאליזם בתוך הקשר ההיסטוריה הגרמנית בתקופה האחרונה. כוונתי לעמדה של פרופ' ג'פרי באראקלו בסדרה בת שלושה מאמרים (ניו יורק ריוויו אוף בוקס", סתיו 1972)<sup>12</sup>. ביקורתו מכוונת נגד

אבל בנוגע ליהודים, אף שיש מקום לומר כי ניצול המיתוס בדבר מזימה יהודית עולמית היה עשוי לשמש לחישובול אנרגיות, וכי הרדיפות בראשית ימי המשטר האכן הפחידו את האוכלוסיה הגרמנית, הרי השלבים המאוחרים יותר של המדיניות הנאצית — ההשמדה עצמה — אינם נכנסים באותו מכלול; נעשה כל דבר שאפשר כדי לשמרה בסוד. לגבי הנאצים היתה השמדת היהודים דחף יסודי ושליחות-קודש, ולא אמצעי למטרה.

אין פירוש הדבר שהפעולה הנאצית נגד היהודים לא נעזרה בצורות הקיצוניות של פיקוח והשתלטות ביורוקרטיים שהן מצבינום של משטרים טוטאליטריים, ואף לעתים של החברה המודרנית בכלל. גם אין פירוש הדבר שהולול הגמור בחיי אדם, בערכו של היחיד, שהמאה שלנו עדה לו במידה רבה כל כך, לא עשה את מלאכתם של הנאצים קלה יותר. אבל אלו הן רק נסיבות שסייעו לדחף ההשמדה: אין הן מסבירות את עיקר אופיו — את טבעו שאינו יודע כל פשרות.

כמה היסטוריונים תולים את הסבריהם בתפקיד הכלכלי המשוער של השמדת היהודים<sup>8</sup>. הם מעלי-מים עין מן העובדה, שרדיפתה והשמדתה של יהדות אירופה הכחיזה כוח עבודה עצום בעצם השעה שהרייך הנאצי היה נתון בשלבים הנואשים ביותר של מלחמה טוטאלית. ראול הילברג חישוב כי מנקודת ראותו של משק המלחמה הגרמני גרם 'הפתרון הסופי' להפסד עצום, עד כדי כך שהפך לאין ואפס את הרווחים שהופקו מביזת הקרבנות<sup>9</sup>. אך גם כאן נגיח למקורות הנאציים לדבר בעדם. בשנת 1941, כששאל רייכסקומוסאר לווה את רוזנברג אם יש להשמיד את כל יהודי המזרח "בלי לשים לב לאינטרסים הכלכליים, כגון צרכי הצבא הגרמני לפועלים מומים חיים בתעשיית הנשק", השיב המיניסטר: "עקרונית, לא יובאו בחשבון שום שיקולים כלכליים בפתרון הבעייה הזאת"<sup>10</sup>.

השמדת היהודים, שנראָה כי היא יחידה במינה

8 ר' למשל א. קראוס וא. קולקא, The Death Factory: A Document on Auschwitz, לונדון, 1966.

9 ראול הילברג, The Destruction of the European Jews, כנ"ל, עמ' 645.

10 מיסמך נירנברג NG-3663-PS-3666. נאמר כי במקרים מסוימים היתה להכרח כלכלי עדיפות על צרכי ההשמדה. אפילו היטלר הוציא פקודות, בשני מקרים לפחות, לדחות הריגתם של כמה יהודים מטע-

מים כלכליים. אפשר להביא דוגמאות מעין אלה, אך אלו חרגים. אין כל ראיות בכתב כי ברגע כלשהו, פרט לחדשים האחרונים של המלחמה, ואפילו או רק במידה חלקית ביותר — היתה לניצול יהודים לעבודת-עבדים עדיפות על השמדתם.

11 אדולף לשניצר Antisemitism, ניו-יורק, 1956, עמ' 96. הצדק עם לשניצר מבחינה זו שכמה מן המניעים הפסיכולוגיים נראים דומים.

12 ג'פרי באראקלו, New York Review of Books, 9 באוקטובר 1972; 2 בנובמבר 1972; 16 בנובמבר 1972.

לסקור את העולם כיום כדי לראות כי היתה פחות בלתי-תקינה ממה שהיה נראה קודם".

על פי דרכו, לוקה ג'פרי באראקלו באותו ממשול המשמיט את הקרקע מתחת לרגלי ההכללה 'הפשיסטי' או 'הטוטאליטארית' לגבי הנאציזם. הן חנה ארנדט והן אַרנסט נולטה נתנו דעתם על המרכזיות והייחודיות של השאלה היהודית באידיאולוגיה ובמ-עשה של הנאצים, ואף על פי כן ניסחו שניהם תיאוריה כללית, אשר במקום שתשתדל להסביר ייחודיות זו התעלמה מכל בחינותיה העיקריות. באראקלו, בראשית סידרתו, מסכים עם מה שאמר ג'ילברט אלרדייס, כי "ידיעתנו לגבי מה שאירע באושוויץ גדלה במידה עצומה, אך לא הבנתנו", וכן, במקום להציע מסגרת היסטורית שבגדרה ניתן לבחון בחינה טובה יותר את הגורמים שהולכיו לאושוויץ, הוא מעלה השקפה על ההיסטוריה שאושוויץ ממש נעלמת מתוכה. מכאן אתה למד, שהבנת מה שאירע באושוויץ חשובה בעיני באראקלו הרבה פחות מכמה בחינות של נידות חברתית בתוך החברה הגרמנית בת זמננו. אין בנמצא קנה-מידה אובייקטיבי לחשי-בותו של דבר בהיסטוריה; כל היסטוריון מפרש את ההיסטוריה על פי ערכיו שלו. תשובתי לבאראקלו ולהיסטוריונים ה"בתר-ליבראליים" פשוטה איפוא מאוד: רשאים אתם לבחור כל נקודת-ראות שתבחרו לסקור ממנה את העבר הגרמני, אך אי אפשר לכם להכחיש כי נקודת-הראות שלכם מקורה בערכים יהודיים ביותר הפוסקים במפורש, מה עיקר ומה טפל באותו עבר. אני איני שותף לערכים אלו.

ב.

ממה שנאמר עד כאן מתחייב שמן הנמנע לכלול את השמדת יהדות אירופה בגדרם של הסברים כולל-ניים, וודאי שלא "להחליק עליה" כדרך "הבתר-ליבראליים". הואיל וכך מתבקשת מייד השאלה: אם המאורעות הללו אינם נכללים בגדר קטיגוריות-ניתוח סוציו-פוליטיות כלליות, ואם ההסבר בגדר המסגרת הרחבה יותר של ההיסטוריה הגרמנית אינו נהיר, כלום אין השואה מאורע יחיד במינו, כלומר, אנומאליה של ההיסטוריה, שאולי יש לה משמעות מפליגה מבחינה תיאולוגית או אפילו פילוסופית, אך היא חורגת מתחומו של כל פירוש היסטורי? מתוך שאנו משתדלים להימנע מבאנאליואציה של השואה על-ידי שימוש בהכללות שאינן מניחות את הדעת או אף בהתחמקות ממש, כלום אין אנו

"ההשקפה הליבראלית", כלשונו, על ההיסטוריה הגר-מנית, אשר על-ידי הדגשת ההיסטוריה האידיאולוגית, הפוליטית והקונסטיטוציונית על חשבון המגמות ה-חברתיות והכלכליות ייחסה, לדעתו, ייחודיות מלאכו-תית לרייך הנאצי ולתולדות גרמניה בשנים 1933—1945. היסטוריונים "בתר-ליבראליים", לפי מינוח של באראקלו, מתקנים עכשיו את המעוות: קביעת תקופות חדשה של ההיסטוריה הגרמנית בת זמננו מראה את התקדמות התמורות הסטרוקטוראליות בחברה הגרמנית, שהתחילה בשלהי שנות השבעים של המאה התשע-עשרה והנמשכת עד היום הזה, ובכך נכללת התקופה הנאצית בתוך תהליך כללי של שידוד-מערכות כלכלי וחברתי שבתוכו ניטלים ממנה סימני ההיכר הבולטים והייחודיים. "בעיני ההיסטוריונים הצעירים יותר". כתב באראקלו, "הנר-שא המרכזי הוא לא עליית הנאצים, אלא ראשית מלחמת המעמדות... זה החוט המשווה אחידות לתקופה 1879—1969...". או: "עליית הנאציזם שהעסיקה כדיבוק את דעתם של ההיסטוריונים ה-וויטיקים, כאילו זה עיקר תכנה של ההיסטוריה הגר-מנית מביסמארק ואילך, סופה ממילא עיוות. ההיס-טוריונים הצעירים החזירו את האיוון...". אם כך, מה על אותן עובדות שאיפיינו את הנאציזם בעיני ההיסטוריון "הליבראלי"? מה על הבחינות המיו-דות של האידיאולוגיה וההתנהגות הנפשית של הנאצים? באראקלו מוכיר את "החייטיות הנא-צית", אבל הוא "מחליק עליה" (אני נוקק למונחיו שלו לגבי האופן שמשפלים היסטוריונים "ליברא-ליים", לדבריו, בחיזויים חברתיים). שתי מובאות יספיקו להוכחת נקודה זו: "בראכר", כתב ההיס-טוריון הבריטי שלנו, "נוף בריטר על שהתלונן כי היסטוריונים "נמשכים בחבלי קסם בלי קץ אחרי אימי הדיקטטורה של היטלר". אבל מבחינה אחת צדק ריטר. כפי שאומר דייוויד פיליכס, גרמניה כיום 'חיה בטווח-ארוך חדש — מעבר לגרמניה הוויימארית הנאצית' — ועל ראיתנו את ההיסטוריה הגרמנית להביא בחשבון עובדה זו". או, לאחר שהסביר כי "החוט המאחד של ההיסטוריה הגרמנית המודרנית, כולל מדיניות-החוץ שלה, נראה שהיתה תגובתה על עליית הקפיטליזם התעשייתי המודרני", מוסיף באראקלו: "אין פירוש הדבר כמובן שהתגובה הגר-מנית על רישומו של הקפיטאליזם התעשייתי היתה 'תקינה' — היא 'תקינה' מה שיתא — אף שדי לנו

הכל-יכולות בחברה המודרנית, על התפשטות התופ-  
עות ההמוניות, על רישומם העצום של הארגון והטכ-  
נולוגיה המודרניים, בעיקר לגבי מיתה המונית. וכך  
תורנו אל המסגרות הכלליות של הטוטאליטאריות.  
סינתיות של הגישות השונות הללו אפשרית היא,  
ומבחינה מסויימת ספרה של חנה ארנדט "מקורות  
הטוטאליטאריות" מכוון לכך. אבל בכל המקרים  
הללו יש מקום לתהות אם לא נעדר מכאן עוד ממד  
אחד, והוא הדחף האיראצינאלי לחלוטין, ממד של  
סירוף הדעת במידה זו או אחרת.

ואכן להדגשת מרכזיותו של הממד האיראצינאלי  
התפתחה עוד גישה אחת.<sup>16</sup> גישה זו משתדלת לעמוד  
על המניעים של הנאצים ולהתחקות על המקורות  
הפאתולוגיים של דחף-ההשמדה הנאצי. לא עצם  
ההרג נחשב פאתולוגי, אלא דיבוק הסכנה היהודית  
שהביא לידי ההרג, חזיונות-התעתועים השונים שגר-  
מו לדחף הנחרץ לגירוש היהודים תחילה ואחר-כך  
להשמדתם. גישה זו לא היתה בגדר התעלמות משאר  
הגורמים, אבל הקושי נעוץ בשילוב הכללי, כלומר,  
בקיצור, כיצד לקשר את הפאתולוגיה עם האידיאו-  
לוגיה והתנהגות הביורוקראטית של המשמידים?  
אציע כאן כמה דרכים אפשריות להתגבר על מכשול  
עיקרי זה.

נקודת-המוצא שלנו מן הראוי שתהיה, לדעתי,  
בחנינה מחודשת של המיתוס על היהודי בראיית-  
העולם הנאצית, ובייחוד בראיית-העולם של היטלר.  
אני טוען כי ניתוח מדוקדק של המיתוס הזה עשוי  
להעלות יסודות מובהקים.

קודם כל, הרי הראייה המיטאפיסית כמעט של  
היהודי כמין עקרון קוסמי של הרע. ראייה זו, שאינה  
אלא ראייתם של זרמים אנטישמיים דתיים קיצוניים  
בשינוי צורה, בולטת מאוד בשיחות היטלר עם אקארט  
ובחלקים שונים של "מיין קאמפף" ("אם היהודי  
ינצח, יהיה כתרן זר-המוות של האנושות")<sup>17</sup>.

16 ראה בין השאר נורמן כהן, Warrant for Genocide  
ניו-יורק 1967; שאול פרילנדר L'Antisémitisme  
Nazi: Histoire d'une psychose collective, פאריס,  
1971.

17 כאן מופיעה הנאציות לא רק כשינוי-צורה של האנטי-  
שמיות הנוצריות, כלומר מוטאציה של ה"אורתו-  
דוכסיה" הנוצרית, אלא גם כגירסה מודרנית של  
כפירות מניכיאיות או אף תפיסות דתיות עתיקות  
עוד יותר, שבהן נאבק עקרון-הרע עם עקרון-הטוב  
על השליטה ביקום.

נקלעים לקיצוניות השנית, זו של הפיכת השואה  
למאורע יחיד במינו כל כך בתולדות האנושות שנבצר  
מאתנו לעמוד על פשרו בכלל?

שאלה קשה היא, ואפשר לנסות ולענות עליה, כי  
אכן אין חלה על השואה מסגרת קטיגוריות-ההסבר  
הכוללניות, ואף על פי כן היא תוצאה של מגמות  
היסטוריות מצטברות, שאפשר, לפחות בחלקן, לזהר-  
תן ולהסבירן. מגמות אלה מוליכות אותנו בהכרח אל  
השאלה המרכזית שהזכרה בתחלת דברינו: התנה-  
גותם של המשמידים, התנהגותם של הצופים, והת-  
נהגותם של הקרבנות.

התנהגותם של המשמידים הוסברה, בדרך כלל,  
באפנים הבאים:

כמה מן ההיסטוריונים של האנטישמיות המודרנית  
עמדו בעיקר על שרשיהם החברתיים והפוליטיים של  
קווי-מדיניות נאציים ואנטי-יהודיים, וכמסגרת-הסבר  
יסודית הבלוטו את הניצול הפוליטי של הטינה החב-  
רתית של שכבות הבינים באוסטריה ובגרמניה במח-  
צית השניה של המאה התשע-עשרה ובראשית המאה  
העשרים.<sup>18</sup> אחרים מדגישים את חשיבות שרשיה  
האידיאולוגיים של האנטישמיות הנאצית; בהקשר  
זה נראה "הפתרון הסופי" כפרי התפתחות של  
תיאוריות, רעיונות, שלעתיים נולדו בקבוצות אֶזֶז-  
ריות קטנות, אך נספגו בשכבות חברתיות רחבות  
יותר ויותר.<sup>14</sup> גישה אחרת עוסקת בעיקר בארגון  
ההשמדה, בתהליכי המינהליים והביורוקראטיים.<sup>15</sup>  
הגישה הסוציולוגית הכללית וכמוה הגישה התר-  
בותית משמשת בדרך כלל לחקר תופעות כגון  
התגברות הלאומנות, הלכני-מחשבה גזעניים וניאור-  
דארוויניסטיים וכן התפשטות פולחן האלימות והלך-  
רוח של יאוש תרבותי. ודבר זה מחזירנו אל ההסבר  
הרגיל — הפאשיזם. הגישה "הביורוקראטית" מרמזת,  
במשתמע או במפורש, על עליית הביורוקראטיות

13 ר' למשל, בין כל השאר, את ספרו של ראול וו.  
מאסינג Rehearsal for Destruction, ניו-יורק, 1949,  
וכן בספרו של פטר ג.ג. פולצר, The Rise of Poli-  
tical Antisemitism in Germany and Austria,  
ניו-יורק 1964.

14 ספרו ג'ורג' ל. מוסה The Crisis of German Ideo-  
logy עוד דוגמה טובה לגישה זו, שהדריכה כמדומה  
גם את ליאון פוליאקוב בספרו המקיף Histoire de  
l'Antisemitisme ג' כרכים, פאריס, 1955—1968.

15 ספרו של ראול הילברג The Destruction of  
European Jews מדגים קו חקירה זה.

ביעורו של היידק, להזדהם על-ידי אותו היידק, לחלות ולמות בעצמנו".<sup>19</sup>

כיצד איפוא מאפשרת התבונה בין שלושת המי- שורים של המיתוס את שילובו של היסוד הפאתולוגי בהקשר של מיבצעי ההשמדה הנאציים, ויתר על כן, כיצד היא מניחה מקום להקמת חוליה מקשרת בין הפאתולוגיה של הקבוצה המוגבלת לבין 'באנאליות הרצח' של המכונה הביורוקרטית?

מן המוסכמות הוא כי משעה שהוגדר היהודי כאחד מסמלי הרע המובהקים בחברת הנוצרית, נוקקו לו קבוצות שונות בכל דור ודור לגלם בו את הגורעים בפחדיהן. אבל לאנשים מסויימים, מיעוט קטן, נעשה היחס ליהודים פורקן להפרעות רגשיות עמוקות. מחקריותם של אקרמן ויאהודא, של לוונשטיין, של גו, של אדורנו וקבוצתו,<sup>20</sup> קבעו כל אחד על פי דרכו, את תוליות היקשור האפשריות בין אנטי- שמיות קיצונית ובין פאתולוגיה אישית. בעבודתי ניסיתי לאשר הנחות אלו על-ידי בדיקת הביוגראפיות של אנטישמים קיצוניים. ככל שיכול אני לשפוט נמצאה המוטיבאציה הפסיכופאתולוגית מוכחת.<sup>21</sup> אם נפנה לדון באדולף היטלר, נראה שמסיבות מסויי- מות הניתנות להסבר היה הדיכוי האנטישמי הקיצוני שלו קשור קשר עמוק לחרדה חולנית, השכיחה למדי, מפני זיהום ומחלות זיהומיות.<sup>22</sup> בעיני היהודי בפועל ממש מקור של אילוח וזיהום. דיכוי מעין זה אכן יכול ליצור דחף עצום להילחם בסכנה האורבת בצורה מוחשית כל-כך.

רשאים אנו לשער שקב רישומה של ההתפוררות החברתית של שנות העשרים וראשית שנות השלושים, ועקב השפעתו של היטלר על חסידי, נעשה הויהוי המאויים הזה מקובל לפחות על גרעין 'המאמינים הנאמנים' של התנועה הנאצית.<sup>23</sup> לדעתי טועה ראויל הילברג בקביעתו כי ההשוואה השיטתית של היהודים

במישור אחר מוצאים אנו את העמדה הגזענית הקלאסית בקיצוניותה: היהודים, היוצאים חוצץ נגד הגזעים יוצרי-התרבות ונושאי-התרבות, הם גזע מהרס-תרבות, גזע אשר מימות עולם התאמץ לשים לאל את המאמצים יוצרי-התרבות של הגזעים המער- לים ממנו, ועכשיו שם לו למטרה את ההשתלטות על העולם באמצעות חילול הגזע, אינטראנציונא- ליום (מארכסיום), דמוקראטיה ופאציפיזם.

ולבסוף — ואפשר כי זו הבחינה החשובה ביותר של המיתוס — הנאצים חשבו את היהודי לחיידק, מקור של זיהום העלול להיות קטלני. מישור היידק זה של המיתוס שונה הוא מעיקרו מן המישור הגזעי הכללי, ועצם העובדה שאין הוא נכלל במסגרת האידיאולוגית המפורשת אינה פוגמת בחשיבותו. אדרבה, זה צלמו של היהודי המתגלה, בראש וראשונה, בביטויים ספונטאניים, אך גם בנוהגי ההשמדה ופולחניה.

בנתחו את צלמו של היהודי בבחינת טפיל, הראה אלכס ביין כי בגירסה הנאצית היו טפיל וחיידק זהים, וכי היה הבדל בין הראייה הגזעית לבין זו הטפילית- חיידקית. ביין מביא מדברי רוזנברג ושיקדאנץ כדי להעמיד על ההבדלים בין הראייה שעיסוקה בגזעים, נחותים או מעולים, לבין תפיסת היהודי בבחינת אנטי-גזע.<sup>18</sup> אוסיף כאן דוגמה הלקוחה מנאומו הנודע לשמצה של הימלר בפוזנא.

באותו נאום, שהושמע ב-4 באוקטובר 1943 בפגי- שה של גרופנפירר צבאיים של ס"ס מדבר הימלר על הרוסים בהקשר גזעי ועל היהודים בהקשר חיידקי. אילו החזיק בהמשלה הגזעית, היה משווה את הגזע הנחות הרוסי ואת הגזע ההרסני היהודי. אבל הימלר עבר להמשלה החיידקית. הוא הסביר כי הרוסים כמוהם כבעלי-חיים, והילכך מותן של רבבות נשים רוסיות שחפרו תפירות אנטי-טאנקיות בשביל הגר- מנים אין לו יותר חשיבות ממות בעלי-חיים, אם יש בכך כדי להציל נפשות גרמנים; אבל כיוון שהגר- מנים אינם אכזרים כלפי בעלי-חיים, לא יתאכזרו ללא צורך לאותן "חיות אדם". לעומת זאת, היהודים הם חיידקים שיש לבערם בכל מחיר, והימלר הזהיר כי דבר זה יש לעשות באופן שהעוסקים בביעור החיי- דקים לא יאולחו בעצמם: "אין אנו רוצים, בתהליך

19 מיסמך גירנברג 1919—PS.  
20 נתן וו. אקרמן ומארי יאהודה, Antisemitism and Emotional Disorder, ניו-יורק, 1950; רודולף לוונ- שטיין, Psychanalyse de l'Antisémitisme, פאריס, 1952; ה.ג. גו, Studies in Social Intolerance, The Journal of Social Psychology, כרך 33, 1951; תיאודור וו. אדורנו ואחרים, The Authoritarian Personality, ניו-יורק, 1950.

21 שאול פרידלנדר, כנ"ל, עמ' 27 ff.

22 שאול פרידלנדר, כנ"ל, עמ' 119 ff.

23 כנ"ל, עמ' 146 ff.

18 אלכס ביין, The Jewish Parasite, Yearbook of the Leo Baeck Institute, לונדון, 1964, עמ' 22.

אם לשם הכשרה לתמסורת אל הדרג הביורוקראטי, היה הדיבוק החיידקי של גרעין הנאמנים הנאציים זקוק לראציונאליזאציה גזענית, הרי אותה ראציונאליזאציה עצמה היתה חלק של סינתזה רחבה יותר, ששאר היסודות העיקריים בה היו המסורת האנטי-ראציונאליסטית (הורם הנאיא-רומאני והאנטי-ליבראלי) והעמדה האנטי-מארכסיסטית. אבל כמה מיסודותיה של סינתזה אידיאולוגית זו, ביחוד רכיביה האנטי-ראציונאליסטיים והאנטי-מארכסיסטיים, לא היו אלא ביטויים נאציים מובהקים לזרמים רחבים הרבה יותר שעיצבו את השקפת-עולמם של חלקים חשובים במעמד הבינוני בכל רחבי אירופה. מבחינה זו נעשתה האידיאולוגיה אחת החוליות המקשרות בין עמדותיהם האנטי-יהודיות של הנאצים לבין התנהגותם של הצופים, כלומר של החברה מערבית.

## ג.

הקשר המיבני בין התנהגותם של המשמידים לבין זו של הצופים בהקשר של השמדת יהדות אירופה ברור: אך שלוש שנים הספיקו לביצוע השמדתם של קרוב לששה מיליון יהודים. זו פותחה ובוצעה בלי מעצור, ולכן היה אפשר לה להגיע להיקף כזה בזמן קצר כל כך. כוחות מתנגדים של ממש, בין על-ידי נסיונות נרחבים להחביא יהודים, ובין על-ידי מחאות והפגנות בלתי פוסקות, או התערבות ביד חזקה מחוץ לאירופה הכבושה, היו עושים את מלאכת ההשמדה איטית וקשה יותר. העדר כוחות מתנגדים מעין אלה בקנה-מידה ניכר — כלומר סבילותם של הצופים — הוא הקובע קשר ישיר בין התנהגותם לבין זו של המשמידים עצמם, יהיו מה שיהיו ההבדלים במניעים ובאשמה. ושוב נשאלת השאלה: מדוע?

הבאנאליות שברע' וודאי שאין דיה להסביר את הדחף האנטי-יהודי הרצחני של הנאצים, וכפי שניתן להסביר, יש להוסיף על כל ההסברים הרגילים יסוד של פאתולוגיה. אבל ככל שאמורים הדברים בסבילותם הגמורה-כמעט של הצופים, הרי ההסבר הקולע והמקיף ביותר הוא דווקא זה הנשען על ההתנהגות הבאנאלית ביותר, בין שהיא אינטרסים אנוכיים מובהקים בדרג אינדיבידואלי או קבוצתי, או הכרעות פסבדו-אידיאולוגיות, או אנטישמיות לדרג גותיה. אולם אפילו בדרגה זו של באנאליות יש

לשרצים מפיצי מחלות היתה אמצעי לעשות את ההרג מתקבל יותר על הדעת, כעין שימוש פונקציונאלי בפריט של תעמולה<sup>24</sup>. אולי היה כך בכמה מקרים, אבל בדרך כלל דומה שהתהליך היה הפוך ממש: זיהויו של היהודי עם אילות היה הדחף האותנטי והיסודי להשמדה. כאן יש לנו עסק בחדירה רבת מידות של פאתולוגיה אישית וקבוצתית לתוך החברה המודרנית.

ואולם כיצד תוסבר העתקתו של דיבוק בלתי-מנוסח כמעט מן המנהיג וחבורת נאמניו הקטנה אל המכונה הביורוקראטית העצומה שנעשתה מעורבת במידה זו או אחרת בביצוען של פקודות ההשמדה? צינת עיוור אין די בו להסביר את מסירותו של המינהל למשימה תפלצתית זו. כאן מתערבים שני גורמים. קודם כל, במישור הכללי ביותר, מגמתו המתמדת של הנאציונאלי-סוציאליזם למחות את ההבדל בין המישור הסמלי לבין מישור המציאות<sup>25</sup> איפשרה, על פי עצם טיבה, שילוב וערבוב של צלמי-ביעותים והערכות-המציאות; גטייה זו גופה דיה לבאר את קלות חדירתן של הויות פסיכוטיות לתוך ההקשר של התורה והמעשה הנאציים. מנקודת-ראות מוגבלת יותר, הקלה המסגרת הביולוגית של האידיאולוגיה הגזענית לקבוע חוליית-קישור בין הראייה החיידקית של היהודי לבין הראייה הגזעית הכללית. מה שהיה בגדר מציאות במישור החיידקי נעשה מטאפורה במישור הגזעי הכללי. באופן זה, שימש היסוד החיידקי במיתוס הנאצי על היהודי עילה ראשונה לדחף בלתי פשרני לסילוק פיסו ואחר-כך להשמדה פיסית; האידיאולוגיה הגזענית, שמסגרתה ההיסטורית והפילוסופית הכללית הותאמה וסוגלה להשקפות הרווחות במעמד הבינוני הגרמני באותו זמן, שימשה מסגרת לראציונאליזאציה שבגדרה היה ניתן להציא הוראות למספר הכביר של פקידי ממשלה הממונים על פרטי הפתרון הסופי. האידיאולוגיה הגזענית המעורפלת וודאי שלא היתה הכוח המניע; היא היתה 'חגורת התמסורת', היסוד המתווך בין הדחף הרצחני הפאתולוגי לבין אירגונה הביורוקראטי והטכנולוגי של ההשמדה.

<sup>24</sup> ראול הילברג, כנ"ל, עמ' 657.

<sup>25</sup> עניין זה הדגים בצורה משכנעת אוריאל טל בהרצאתו "מיבנים של תיאולוגיה פוליטית ומיתוסים שלפני השואה בגרמניה הנאצית", שהושמעה בוועידה על "השואה לאחר ימי דור" בניו-יורק, במארס 1975.



למו השילוחים הגדולים מן המערב ומכונת ההשמדה פעלה במלא הקיטור, היה מאוחר מדי. אעמוד בקצרה על הנקודות הללו.

שיווי הזכויות ליהודים פירושו היה בראש וראשונה קבלתם לתוך המסגרת המשפטית של המדינות האירופיות, כאזרחים שווים לפני החוק; אבל, להוציא מקרים נדירים, לא היה פירושו קבלתם ללא הפלייה על-ידי החברה בתוך המדינות הללו. עליית האנטי-שמיות במערב במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה יצרה שסע גדל והולך, אי-התאמה גוברת, בין מעמד החוקי של היהודים כאזרחים שווים לשאר האזרחים לבין מעמדם האמתי בחברה. שסע זה וודאי שהיה פרי התגברות תורם האנטי-ראציונליסטי וה-אנטי-ליבראלי שהזכרנו. דחייתם הגוברת של הערבים כיום הליגאליסטיים האוניברסאליים של הליבראליזם הראציונאלי מקופלת היתה בה בלי ספק נכונות מוגדלת להשלים עם ביטול השוויון החוקי של היהודים. ההבחנה בין "pays légal" (ארץ לפי החוק) ובין "pays réel" (ארץ בממש), שנטבעה בידי מורא, הקיפה חוגים רחבים הרבה יותר מן המסגרת המצומצמת של "אקסיון פראנסוז", ויש בה מן המועיל לתיאור טיבו של המצב ברחבי אירופה המערבית לפחות ביבשת. ודאי יהיו היסטוריונים שיטענו כי זו ראייה שלאחר-השואה של העבר, וכי במציאות היתה ה'סימביוזה' בין היהודים והחברה הסובבת, בגרמניה למשל, אמיתית ימים רבים אחרי מלחמת העולם הראשונה. קל מאד להביא שפע ראיות ומיסמכים להוכיח כי אותה 'סימביוזה' לא היתה אלא אשלייה, אשלייתם של יהודים. דומני כי חנה ארדנט היטיבה לסכם את הדבר ב'מקורות הטוטאליטאריזם':

"החברה, שתועמדה בפני השוויון הפוליטי, הכלכלי והחוקי ליהודים, הבהירה היטב כי שום מעמד אינו נכון להעניק להם שוויון חברתי, וכי רק יוצאים מגדר הכלל היהודי עתידים להתקבל"<sup>26</sup>.

התסתייגות היסודית של שכבות גדולות בחברה המערבית מן היהודים, שנצטרפו בה רגשות אנטי-ליבראליים של סלידה מן המסגרת החוקית של הדמוקרטיה האוניברסאליסטית מסבירה מדוע, בשעה ששלילת שוויון חוקי מן היהודי חזרה ונעשתה עובד, דה, נתקבלה זו ואף זכתה לעידוד (וודאי שלא

להדגיש נקודה אחת: תהיה מה שתהיה המוטיבאציה של הסבילות — מה-גם של שיתוף-הפעולה עם הנאצים — הרי תמיד נבעה מבחירה שבה היה היהודי נחשב פחות מכל שיקול אחר שהובא בחשבון. לאחר הקביעה הזאת, נותרה להיסטוריון בעייה הטעונה פתרון: היתכן — חוץ לגדרם של טיעונים פשוטים אלה של שכל-ישר שאם כי נכונים הם דומה שאינם חודרים מתחת לפני השטח — למצוא הסברים כוללים ויסודיים יותר לסבילותם של הצופים?

אפשר להשתמש בכמה וכמה מסגרות-הסבר שכל אחת מהן היתה מסייעת לנו בהבנת העמדות הללו: נטייה כללית של אדישות למיתת המונים בחברה המודרנית, בעיקר בתקופת מלחמה; השפעתם המפורצלת של המנהיגות הדתית ושל שיתוף-הפעולה הממלכתי עם הנאצים על עמדת המונים; הדרגות השונות של השתלבות היהודים במסגרות החברתיות הסובבות; התאחזה של החברות עצמן, וכולי. אציע בזה גישה המאפשרת לקשר את עמדתם של הצופים עם בחינות מסויימות של עמדת המשמידים, אך יש לה גם זיקה מסויימת אל התנהגות הקרבנות. לא ארחיב את הדיבור על אירופה המזרחית והדרומית: האנטישמיות המסורתית החזקה שם היא תשובה מספקת (אף שבני-גונים רבים מצויים אף שם). אולם במערב קביעת מיני המוטיבאציה מורכבת הרבה יותר.

הזכרתי כי היסוד האנטי-ליבראלי והאנטי-מארכי-סיסטי באידיאולוגיה הנאצית היו חלק מזרם רחב הרבה יותר, הלך-רוח אנטי-מהפכני שהקיף חוגים רחבים הרבה יותר מחוג התנועות הפאשיסטיות, ורוב חלקי המעמד הבינוני האירופי בשנות השלושים ועד לאמצע המלחמה היו נגועים בו באופן זה או אחר. רקע אידיאולוגי זה, שהוא מן המפורסמות, יש לו בהקשר שלנו משמעות מכרעת שהייתי מגדיר אותה כך: הרגשות האנטי-ליבראליים סייעו במידה עצומה לבידודו הגמור של היהודי, להסרת כל חסות שהיתה לו בחברה המערבית, לעשייתו "נכרי" ("אוטסיידר") גמור בעצם הרגע שאותם רגשות אנטי-ליבראליים ומגמות אנטי-מארכסיסטיות של המעמד הבינוני סייעו לקדם את ראיית הנאצי כ"בן-בית", ("אינסיידר"). התחברותם של שני הזרמים האידיאולוגיים הללו חיזקה את סבילותם של הצופים לפחות בתקופה המכרעת שרישומה של עזרה עדיין עשויה להיות גדול, כלומר עד אמצע המלחמה. אחר כך, מהשהוש-

26 חנה ארנדט, *The Origins of Totalitarianism*, ניו-יורק, 1958, עמ' 56.

תהליך זה כולו מתמצה, לדעתי, במכתב ששיגר בינואר 1944 מונסיניור אדולף ברטראם, הארכי הגמון של ברסלאו, אל מיניסטר הפנים של הרייך. הבישוף הגרמני אך זה נודע לו כי אמצעים אשר עד כה חלו רק על יהודים גמורים יחולו מכאן ואילך על נוצרים בני גזע מעורב. ברטראם מנה בקצרה את האמצעים שכבר הוטלו על אנשים אלה ממוצא מעורב והוסיף לאמור: "כל האמצעים הללו מכוונים ברור לבדוד אשר בסופו מאיימת השמדת...". "הקתולים הגרמנים יחושו פגיעה עמוקה", הוסיף ואמר מונסיניור ברטראם, "אם ימונה עתה לבני-דתם אלה גורל דומה לזה של היהודים"<sup>32</sup>. בשעתו כתבתי על "אותו מש-פט המשתמע לשתי פנים"<sup>33</sup>. אבל לאמתו של דבר אין כאן שתי פנים: היהודים שנשארו יהודים היו בלתי-מוגנים על-ידי החוק, הן האנושי והן האלוהי: דמם היה הפקר.

תיאור זה של העמדה כלפי היהודים אינה מביא בחשבון מעשי גבורה ומסירות נפש, מחאות וגילויים שונים של סולידאריות, משום שמטרתו לשרטט את הקווים העיקריים של מגמה כללית עד מאוד. בדומה לכך, הדברים הבאים על העמדה כלפי הנאציאונאל-סוציאליזם מכוונים לתאר מגמה, ובשום פנים אין בהם משום נסיון לנתח את הבחינות השונות של מצב היסטורי מורכב ביותר. במובן זה, יש מקום לומר כי עמדתן של קבוצות חשובות בחברה המערב-בית כלפי היהודים מקורה באותו משבר פנימי המס-ביר את עמדתם כלפי הנאציזם.

הן בתעמולתו וכן בהתבטאויות ספונטאניות הציג עצמו הנאציאונאל-סוציאליזם בתמידות כתולדת ער-כיה 'האמתיים' של התרבות המערבית — ביחוד האירופית — ואמנם — ודבר זה יש לו משנה חשיבות לגבינו — כך ראו אותו אירופים ואמריקנים רבים. כבר עמדתי על הסיבות לכך שהנאציזם נתקבל — בהודייה שבשתיקה או במפורש — כחלק של המערב: דבקותם של חלקים גדולים מן המעמד הבינוני בורם האנטי-ליבראלי, וכן, ביחוד, איבתם הגמורה למארכ-סיוס, כלומר ל'בולשוויזם'.

כאן אין צורך בהדגמה רבה. לפנינו, קודם, כל שפעת הצידוקים האידיאולוגיים המפורשים למדיניות

נתקלה בהתנגדות נחרצת) בקרב חוגים רחבים באותה חברה. העדות המרשיעה ביותר היא זו, שהתהליך עצמו, אף שהנאצים עודדוהו משנת 1933, הועתק באופן אבטונומי כמעט בידי רשויות ומוסדות אחרים. כשהציע ראש המשטרה השוויצרית רוטמונד לגרמנים בשנת 1938 להטביע את J בדרכונים של יהודי גרמניה ואוסטריה, הרי לכאורה הוסיף הפלייה משפטית על שאר ההפלות שהוטלו על יהודי גר-מניה ואוסטריה; אבל בעקיפין נשתמע מכך, שזכר-יותיהם הממשפטיות של יהודים ניתנות להיבטל בעולם המערבי כולו.<sup>27</sup>

נוסעי "סט. לואיס" שניטלטלו על פני האוקיינוס האטלנטי באביב 1939<sup>28</sup> נעשו סמל למצב היהודי, כמוהם כנוסעי "פאטריה" שטבעו אחר-כך בטוחת ראייה מחופי ארץ ישראל. שר-החוץ הצרפתי ז'ורז' פזנה הוא, כדומה, שהעלה בשיחתו עם ריבנטרופ בסוף 1938 את האפשרות לשלח אלפי יהודים למאדאגאסקאר.<sup>29</sup> כשחוקקה ממשלת וישי את ה-חוקים האנטי-יהודיים ב-1940 ו-1941 הרי לא נק-טה צעדים אלה בלחץ הנאצים אלא ביומחה היא; מרצונה שלה באה לבטל את ההבדל בין "pays légal" ו"pays réel"<sup>30</sup>. וככשאל ליאון בראר, שגריר וישי בוואטיקאן, לתגובת הכס הקדוש על צעדים אלה שממשלתו עומדת לנקוט, עודדו אותו לבטל שוויון חוקי שהוא לצנינים לחברה הנוצרית.<sup>31</sup> שלוש שנים קודם לכן הוכיחה ועידת אוויאן כי החברה המערבית כולה למעשה אינה נוטה לקבל עוד יהודים וכי הכל יראו בשוויון-נפש את הסרת ההגנה החוקית ממאות אלפי יהודים. ב-1944 אישרה למעשה ועידת ברמודה עמדה זו ממש, אמנם בחיפוי נוסחאות מעורפלות, אבל גם בידיעת ההשמדה ההמונית...

27 לגבי שאלה זו בכללותה, ראה הדוח מאת פרופסור קארל לודוויג, *La Politique Pratiquée Par la Suisse à l'égard des réfugiés au cours des années 1933 a 1945*, ברן, 1958.

28 ראה ארתור ד. מורס, *While Six Million Died*, ניו-יורק, 1968, עמ' 270 ff.

29 לגבי עמדתן של ממשלות שונות בנוגע לגורל ה-יהודים בשנות השלושים ראה אליהו בן-אליסר, *la diplomatie du IIIe Reich et les Juifs*, 1933-1939, פאריס, 1968.

30 ראו הילברג, כנ"ל, עמ' 393 ff.

31 שאול פרידלנדר, *Pius XII and the Third Reich*, ניו-יורק, 1966, עמ' 92 ff.

32 גינטר לוי, *The Catholic Church and Nazi Germany*, ניו-יורק, 1964, עמ' 290-293.

33 שאול פרידלנדר, *Kurt Gerstein: The Ambiguity of Good*, ניו-יורק, 1969, עמ' 148.

מקום לומר איפוא כי בעצם הרגע שהיהודים, משוללי מעמד החוקי, נעשו נכרים גמורים לגבי החברה המערבית, עלה ביד הנאצים להיראות לרבים — וביחוד לאחר התקפתם על ברית המועצות — כנוש-איהם הנאמנים של ערכי המערב, וכבני-בית ממש, אף שלכאורה היו אויבים. כדי שיקום אדם לסייע לנכרי כנגד בני-בית דרושה מוטיבאציה חזקה עד מאוד. והיהודי לא היה לו סיכוי לעזרה של ממש, ולו רק מן הסיבה היסודית הזאת, עד שהיה מאוחר מדי לגבי רובם.

## ד.

כשאנו פונים אל הבחינה האחרונה של מחקרנו, התנהגותם של הקרבנות בתקופת ההשמדה, מגיעים אנו אל החלק הלא-כתוב של אותה פרשת אימים, אותו חלק שלא רבים ההיסטוריונים שיעמוד להם כוחם לכתבו. מצויות כמה מונוגראפיות מעולות — ואזכיר רק עד מה מעולה לדעתי ספרו של ישעיה טרונק על היודנראטים<sup>37</sup> — יש הרבה דברי פולמוס כאובים, אך לא נעשה נסיון של שרטוט כללי, ואפילו לא של תפיסה כוללת לגבי הדרך שראוי לגשת אל ההיסטוריה של 'חיהם ומותם של יהודי אירופה בתקופה הנאצית' — היסטוריה שראשיתה לא תהיה מן הסתם ב-1939, ואפילו לא ב-1933, אלא במלחמת העולם הראשונה. זו, ברור הדבר, תהיה המשימה העיקרית בעתיד להיסטוריונים של חורבן יהודי אירופה, משימה בלתי אפשרית כמעט לא רק בגלל המתח הרגשי הכרוך בה, אלא אפילו בגלל מיעוטו של חומר דוקומנטארי מהימן. אולם שונה היא הבחינה של השאלה שרצוני לעסוק בה כאן, לאחר שניסיתי לנסח כמה הנחות לגבי התנהגותם של המשמידים והתנהגותם של הצופים, הגיעה השעה לשאול: האם היה משהו בהתנהגותם של היהודים שהמשמידים נסתייעו בו, או ששם מכשולים על דרכם? כלום היה בהתנהגותם דבר-מה שסייע לסבילותם של הצופים?

השאלה משהוגדרה כך מעוררת מייד את ענין הת-נהגות בזמן המלחמה, ובפרט את התנהגותה של התנהגה היהודית באירופה הכבושה, "היודנראטים". אך אין אני אומר לטפל בבחינה זו של הענין, כיון

37 ישעיה טרונק Judenrat: the Jewish Councils in Eastern Europe During the Nazi Occupation, גניוירק, 1972.

הפיוס' משנות השלושים ועד הימים האחרונים שלפני פרוץ המלחמה; ואף בזמן המלחמה הושמעו דעות כאלה בראש חוצות במערב יבשת אירופה. עד אמצע המלחמה נחשב הרייך הנאצי שותף רצוי; 'הסדר ה-חדש' לא היה שאיפת מיעוט קטן של משתפי-פעולה קיצוניים — מיגורים נכבדים של האוכלוסייה בארצות כבושות או נייטראליות באירופה היו שוחרי 'שיתוף-פעולה'. דברים אלה עולים בבהירות יתרה ממחקרים אחרונים בנושא, כגון ספרו של פאקסטון על וישי<sup>34</sup>. כשהמדובר בצרפת, נוהגים להבדיל בין 'שיתוף פעולה מצד המדינה', מידת שיתוף-הפעולה הכפויה על ידי מעין "טובת המדינה", ובין 'שיתוף פעולה' ו'קולאבוראציוניזם' שמגיעו רגשיים<sup>35</sup>. סבורני כי 'שיתוף-פעולה מצד המדינה' שימש מסווה לשיעור ניכר של 'קולאבוראציוניזם' שלא נועז לצאת בגלוי; יתר על כן, כי בקרב רבים מאלה שנהגו בהסתהיגות או הכריון שהם מקווים לנצחונן של בעלות-הברית היתה רווחת, עד שנת 1943 בערך, הערצה סמוייה לרייך כמייצג את הערכים האמיתיים של הציווילי-זאציה המערבית.

דיסרטאציה שבכתובים מראה כי אחרי כניסת ברית המועצות למלחמה היתה דעת הקהל בשווייצריה הצרפתית חדרה הרבה יותר פחד ושנאה כלפי ברית המועצות מאשר כלפי הרייך הנאצי<sup>36</sup>. כשהמדובר בוואטיקאן, אין צריך להוסיף עוד ראיות להוכחת אותה תיוה. בדרך כלל, דומה כי בדעת הקהל האירו-פית נהפך הגלגל רק ב-1943, משנעשתה תבוסת גרמניה אפשרות סבירה. נראה איפוא כי התקוממותו המפורשת פחות או יותר של חלק חשוב מן המעמד הבינוני המערבי כנגד המסורת הליבראלית סייעה לבידודם של היהודים, וכי התקוממות זו, ועמה אנטי-בולשוויזם קיצוני, סייעו לקבלתם (בשתיקה על פי רוב) של צדדים רבים של הנאציונאל-סוציאליזם עד אמצע המלחמה. עד לאותה שעה כבר הוצאו אל הפועל השילוחים הגדולים של יהודי המערב. יש

34 רוברט א. פאקסטון, Vichy France: Old Guard and New Ordeh, 1940-1944, גניוירק, 1972.

35 לענין הבחינה זו ראה סטנלי הופמאן, Essais sur la France, פאריס, 1974.

36 ז'אק מראנט, La presse et l'opinion de la Suisse romande face à la guerre européenne et à ses repercussions en Suisse, עבודת דוקטור שלא ראתה אור בדפוס, ז'נווה, 1974.

בירה על-ידי מוטיבאציות יסודיות כלליות פשוטות להכאיב.

יהודי גרמניה — ויהודי אירופה בכלל — לא היו מסוגלים להשלים עם העובדה, כי 'הסימביוזה' נכ- שלה, שכל מאמציהם ותקוותיהם היו לשוא. הם לא היו מוכנים להעריך הערכה ביקורתית את העבר ולה- כיר שמעמדם המשפטי לא היה זהה עם מעמדם האמתי. הוויתור על האשליה פירושו היה הסקת מסקנות מכאיבות ביותר לא רק במישור מופשט, אלא לגבי עצם טבעה של היהדות עצמה, ומה שגרוע מזה לגבי רבים, לגבי עצם קיומם הפיסי של היהודים באירופה. הדבר היה כרוך בהסקת מסקנות בחיי יום-יום, מסקנות שרובם לא היה להם הכוח לעמוד בהן. פירוש הדבר היה כריתת שרשים שהיו חוקים וממשיים, וניסוי חדש שהיה למורת רוח לרוב: נתיב העקירה, יהיה היעד הגיאוגרפי מה שיהיה.

יתר על כן, בראותם את עצמם כשותפים גמורים לחברה המערבית ולערכיה ותפיסותיה, התקשו היהודים — עד שאיחרו את המועד — להגיע למסקנות לגבי הנאציזם אשר לא היו נחלת השכבות רבות-ההשפעה בחברה המערבית. אכן עובדה היא, כי יהודי אירופה הגיבו בתקיפות על הצעדים האנטי-שמיים של הנאצים; אך בה במידה עובדה היא כי בעמקי לבם היו מהם משוכנעים, כמוהם כשאר אירופים, כי הנאצים — בשר מבשרה של הציבילי-זאציה המערבית — סופם ש'דעתם תתיישב עליהם'. מספר לא מועט של יהודי גרמניה שהיגרו ממנה ב-1933 חזרו ב-1934 ו-1935...

קשיים יסודיים אלה נצטרפו בהם שני אפנים טיפוסיים למדי של הבנת סביבתם אשר עשו את היהודים אטומים עוד יותר להשתלשלות המצב כהווייתה: הנטייה לפראגמאטיזם קיצוני וקצר-טווח, שהפך רבים מהם בעיקרו של דבר לאזרחים אפוליי-טיים שעיקר מטרתם להצליח בחיים, מתוך התעלמות יחסית מן התנודות השונות בוירה הפוליטית ומאותות סערה קרבה. מצד אחר היה קיים בקרב מיעוט זרם שציפה לפתור את בעיותיו על-ידי פתרון הבעיות הכלליות של האנושות: הסירוב להודות בייחודיות של מצב היהודים, התשוקה העזה להאמין כי אין קיימת ייחודיות מעין זו, הביאו את היהודים הללו לידי מין מחשבה תיאורטית מופשטת שמעצם טבעה מבטלת כל גוון דו-משמעות ומחפה על מורכבותן של התפתחויות חברתיות ומדיניות בשופי מלכתחילה של

שכבר נידונה בהרחבה, ואפשר, נראה לך, להגיע למסקנות, אמנם לא פסוקות, על-ידי הבחנה ברורה בין היסודות האובייקטיביים של המצב לבין צדדיו הסובייקטיביים, בין תחום הכוונות לבין תחום התו-צאות, (אובייקטיבית אפשר הקלו היודנראטים את מלאכתם של הנאצים ברוב המקרים; סובייקטיבית היתה כוונתה של ההנהגה היהודית הפוכה).

לפי דעתי, עמדתם של יהודי אירופה בין המלחמות חשיבותה אינה פחותה ואינה הרת-תוצאות פחות מהתנהגות ההנהגה היהודית בזמן המלחמה לגבי הבנת היסוד היהודי בשואה. שתי שאלות עיקריות טעונות תשובה מיד: כיצד נסביר את אי-המודעות של רוב יהודי אירופה לגבי טבעם של המאורעות המתרחשים, אי-מודעות שהביאה לידי כך שהרבה רבבות בני אדם שהיו יכולים לצאת את יבשת אירו-פה בעוד מועד, נשארו בפאסיביות במקומות מגוריהם עד שאיחרו את המועד? ויתרה מזו: איזה פירוש היסטורי אפשר לפרש טיפוס מסויים של מעורבות יהודית בחיים הציבוריים, מעורבות שאם לא שינתה מהשקפותיהם של האנטישמים הקיצונים, מן הסתם הוסיפה דלק לאש הלוחשת של האנטישמיות המתונה של אלה העתידים להיות 'הצופים'?

אי-המודעות של יהודי אירופה בשנות השלושים לגבי טבעם של המאורעות המתרגשים לבוא היא עובדה שכיום אין לפקפק בה. אפשר לטעון כי אי אפשר לצפות מראש התפתחויות שאין להן דוגמה ותקדים. אכן, איש לא יכול לתזות מראש את 'הפת-רון הסופי' עצמו, אבל הלא היה מקום לצפות באופן טבעי לתחושת סכנה קרובה, לתחושת תמורות הרות-אסון, ביהודי אירופה משעה שעלה היטלר לשלטון. רוב היהודים נשארו לא-מודעים לעובדה כי הגיעה שעת תמורות נוקבות.

מחקרים אחרונים על המצב בקרב יהודי גרמניה הם חומר קריאה עגום מאין כמוהו: רואים אנו כיצד טעתה כל קבוצה על פי דרכה, משום שעניניה היו מסונוורות על-ידי האידיאולוגיה והתנחות המוקדמות שלה<sup>38</sup>. זרם המאורעות השוטף היה מוסתר על-ידי דגמים מנוסחים-מראש. ואולם הטעות לטיפוסיה ניתן להס-

38 אברהם מרגליות: התגובה המדינית של ארגונים ומוסדות של יהודי גרמניה על המדיניות האנטי-יהודית של הנאצים, 1932—1935, עבודת דוקטור של אדפס, ירושלים, 1971.

דית. פטורים מכבלי יחידתם המסורתית הישנה וגם מכבליה של איוו יחידה מסורתית חדשה, היה לבם של היהודים פתוח יותר מבני דורם הלא-יהודים לכל רעיון של תמורת ראדיקאלית.

היה אפשר למנות עוד סיבות. אך העובדות קיימות ועומדות, והן היו גלויות לעין ביחוד בתקופה המכרעת שבה אנו עוסקים. מעורבותו של אחוז גבוה ביותר של היהודים במהפכות הגרמניות בסוף מלחמת העולם הראשונה, התפקיד המנחה שמילאו באותן מהפכות, נעשו לימים נושא לפולמוס שאין לו סוף. ייתכן מאוד שברוב המקרים היו אותם מנהיגים מהפכניים יהודים אידיאליסטים טובי כוונות ומעוטי יישוב-הדעת, בוערים באש משיחית, אך ללא מושג כיצד לשנות את החברה למעשה. ממחקרו של ורנר אנגרס על תפקידם של היהודים במהפכות הגרמניות מת-קבל רושם זה בלי ספק<sup>41</sup>; אבל לגבי צוררי היהודים ולגבי החברה הלא-יהודית בכללה היו חילוקים דקים מעין אלה נטולי חשיבות. הלא דבר הוא, שתומאס מאן, הנציג המכובד ביותר של הליבראליזם הגרמני בזמננו, ראה לזהות כיהודים שתיים מן הדמויות המהפכניות, האנטי-ליבראליות ביותר ברומאנים שלו, נאפטא וברייזאכר, ולשוות להם תכונות שליליות ביותר<sup>42</sup>?

האגדה על היהודי המהפכן, מהרס-התרבות השואף אולי להשתלט על העולם, חדרה עתה לתודעה המערבית ביתר תוקף מלשעבר, הדהף המהפכני הבלתי פשרני של חלק זעיר מהעם היהודי — בעצם יהודים שלא היתה להם כמעט כל זיקה לקהילה היהודית ("יהודים לא-יהודים", כלשונו של יצחק דויטשר) — הטביע על היהודים ככלל חותם מיוחד רב עצמה והרה תוצאות מרות.

כאן בעצם נסגר המעגל. כדי למנוע כל טעות בדברי, הנני לחזור על עיקר טענתי: ככל אשר עשו היהודים

מיבנים תיאורטיים. נקודה אחרונה זו מעוררת מטבע הדברים את השאלה בדבר התנהגותם של היהודים: איזה פירוש היסטורי אפשר לפרש טיפוס מסויים של מעורבות אידיאולוגית וציבורית של יהודים, אשר מן הסתם הוסיפה עוצמה כלשהי לדחיית היהודים על-ידי אלה שעמדו להיות ה'צופים' בימי חורבנה של יהדות אירופה?

בקווים כלליים מאד אפשר לומר כי מעורבותם העזה של היהודים בעלייתו והתפשטותו של הקאפיטליזם המודרני פירנסה רבות מן הסיסמאות האנטי-שמיות של המאה התשע-עשרה, והשפעתה התמידה גם לאחר מלחמת העולם הראשונה. אולם חשוב לא פחות היה הסטריאוטיפ של היהודי כמהפכן, וכן, באורח כללי יותר, כמערער על הערכים המקובלים. ובחינה זו היא שמילאה תפקיד עיקרי בביטוי האנטי-שמיות אחרי מלחמת העולם הראשונה.

הרי דוגמת גרמניה ואוסטריה: מבקריהם המרים ביותר של הערכים המקודשים ביותר היו יהודים: הארדן, קראוס, טוכלסקי — מבקרי ערכים, מבקרי התרבות השלטת, מבקרי עיוותה של הלשון הגרמנית עצמה. מה היה עלול להרגיז רוגז עמוק יותר חברה פצועה עד עמקי נפשה שחשה בדיקוּק זאת: שכל מסורותיה המקודשות ביותר מתפוררות פתאום? אפילו היה הדין עמם להלכה, עמדו מבקרים יהודים אלה אטומים להכאיב בפני רגישותן החולנית של הקבוצות שבתוכן חיו. פראנץ קאפקא, במכתב אל מאכס ברוד במאי 1920, גינה בצדק מגמה שגרמה נזק רב ליהודים עצמם<sup>39</sup>. אך אין צריך לומר כי מעורבותם המיוחדת של היהודים בתנועות המהפכניות בתקופת המלחמה ולאחריה היא שעוררה את עיקר ההתנגדות והטינה.

יעקב טלמון תיאר לאחרונה את הקשר ההדוק בין היהודים באירופה והמהפכה בדורות שלאחר המהפכה הצרפתית והאנציופאציה של היהודים<sup>40</sup>. הסיבות ידועות למדי. היהודים העתיקו לתחומי האידיאולוגיה והמדיניות גירסה חילונית של האידיאליים המשיחיים. כיון שהתמרדו נגד מסורת דתם ועזבו את מסגרתה הדתית והתרבותית, של קהילתם הרי היהודים בחפשמם אופקים חדשים לא התערו מעולם בחברה הלא-יהודית.

39 פראנץ קאפקא, Correspondence, 1902-1924, פאריס, 1965, עמ' 325.

40 יעקב טלמון, יהודים ומהפכה, בתוך "עידן האלימות", תל אביב 1974.

41 ורנר ט. אנגרס, Juden im politischen Leben der Revolutionszeit, in Werner E. Mosse (ed.) Deutsches Judentum in Krieg und Revolution, 1961-1923 טיבינגן, 1971.

42 התשובה על כך אפשר היא כי תומאס מאן לא היה נקי מנטיות אנטישמיות. אך זה מפלט קל מדי. תפיסה שקולה בשאלה מצוייה אצל קורט ליוונשטיין, Mann zur Jüdischen Frage, Bulletin des Leo Baeck Institut, כרך 10, 1967. מכל מקום, עיקר טענתי הוא שהמהפכנים היהודים הוסיפו הרבה שמן למדורת הטינה והדעות הקדומות הקיימת מאז.

לעמוד על טיבה, ומכל מקום אין בה מועיל. אחר כך נדקר הקרבן — "ככלב", הוא חושב — ומת.

אם נעיינן עתה, בסיוע הדברים, ברקע ההיסטורי הרחב, ביחס שבין היהודי לבין אותה חברה מערבית שניסה להתערות בה ושממנה נדחה — אותה חברה שעזבה אותו לבדד בשעת מצוקתו הצטרכותו הגדולה ביותר — או אז תלבש הסמליות של "הטירה" משמעות עמוקה, אך משמעות שחנה ארנדט לא עמדה עליה: גיבור "הטירה", היהודי, הוא נכרי המאמין כי הורשה להסתפח על המערכת החברתית המיוצגת על ידי הטירה והכפר. אכן הוא הוזמן רשמית להסתפח (כלום אפילו דבר זה ודאי הוא?), אולם בשעה שהוא מנסה למצוא לו מקום במערכת מתברר לו שאין איש מוכן באמת לקבלו. אז הוא נעשה למעין מהפכן, כשהוא מנסה לעקוף את צינורות השררה המסורתיים, מביע את התנגדותו למה שהוא עוול בעיניו, ומצדד ב'פאריא' שבמערכת (משפחה בארנאבי). המאמץ המהפכני שלו הוא דו-משמעי; ובבחינה זו רשאים אנו לומר כי גיבור "הטירה" מייצג את כלל מצבם של היהודים בחברה המודרנית, על הסתערותם לתמורה גדולה, אך גם על כמיהתם העזה להשתייך אל החברה כמות שהיא, הרוב שבה. מכל מקום, יותר שמתאמץ גיבור הספר, היהודי, להשתייך, ויותר שגובר בידודו, יותר הוא שוקע והולך. לא קשה לחזות את הגורל המוזמן לו.

קאפקא לא סיים את כתיבת הרומן, אך הוא סיפר לאחדים מיידידיו על הסיום שהיה לנגד עיניו. לדברי כותב תולדותיו מאכס ברוד, אמר קאפקא להראות את הגיבור יורד יותר ויותר; לפתע נשלחת הודעה מן הטירה: הוא מתקבל. אבל ההודעה באה מאוחר מדי; הגיבור גווע או כבר מת.

כשפתחה החברה המערבית, לאחר המלחמה, את זרועותיה לקבל את היהודים, כאשר בתגובה על גדל היקפה של ההשמדה נייערה החברה — לפחות לזמן-מה — את הצנה מן המסורת האנטישמית המערבית, לא יכלו עוד רוב יהודי אירופה להיכנס לאותה חברה חדשה. אבל ללא מענה נשארה השאלה הנוראה בשאלות, השאלה שמן הסתם לא תימצא לה תשובה לעולם, אף כי לנו זו השאלה המכרעת והמפתח הן להבנת העבר והן לצפיית העתיד לבוא: כלום שיגרה הטירה את השליח משום שהכירה בעוול שנעשה? או שמא נשלח השליח משום שהגיבור כבר מת?

או לא עשו, לא היה ביכולתם לשנות את עובדת האנטישמיות כשהיא לעצמה, ובייחוד את התפתחותה של אנטישמיות הרצחנית הנאצית שנויונה מיסודות של טירוף ממש והתפוררות גוברת, שאין להם כל שייכות ליהודים עצמם. ואולם האנטישמיות הנאצית יכלה להגיע למלוא היקפה משום שלא היו בתוך החברה האירופית כוחות של ממש שיאבקו נגדה. עובדה זו, שלא כמו כוחות כאלה, מקורה בראיית היהודי כי נכרי וראיית הנאצי כי בן בית' ראייה שה-יהודים לא היה בכוחם לשנותה מעיקרה; אבל לא מופרך הוא הרעיון שזיהוי היהודים עם המהפכה העולמית עשה את מלאכתה של התעמולה הנאצית קלה יותר וחיוק את המגמה הטבועה בחברה המערבית מראשיתה, לראות ביהודים יסודות בלתי-רצויים שיש להרחיקם, בלי שים לב לתוצאות לגבי המורחקים. אך כאן עלינו לחזור ולשאל: מדוע פנה חלק של הקהילה היהודית בלהט כזה אל המהפכה? משום שעם עזבם את הגיטו בגוף ובנפש לא מצאו חברה לא-יהודית הנכונה לקלוט אותם קליטה גמורה, לקב-לם כמות שהם, חוץ מן השוויון החוקי גרידא שהוענק להם כאזרחים.

הגיון קטלני לדיאלקטיקה של האנטישמיות. בשנת 1944 ניתחה חנה ארנדט את נכריותו הגמורה ואת בדידותו של היהודי, "מסורת הפאריא" כלשונה, והביאה את הפסוק הידוע מתוך 'הטירה' של קאפקא, שבו אומרים לגבור, סמלו של היהודי: "אינך מן הטירה, אינך מן הכפר, אתה לא כלום"<sup>48</sup>. מסורת הפאריא אינה הדבר המשמעי ביותר לגבי מי שמתבונן במצב היהודים מנקודת-ראותו של המשמיד. אילו נתכוונה לשואה, ראוי היה לחנה ארנדט לבחור בתמונה האחרונה ב'המשפט' לקאפקא, הוצאתו להורג האכזרית של אדם ביש-מזל וחסר מגן. היא היתה יכולה להזכיר את הפרט הסתום ביותר באותה תמונה אחרונה: הקרבן רואה מישהו מביט בו ברגעיו האחרונים מחלון מרוחק, מישהו גוחן החוצה בעד החלון לראות בהוצאה להורג, ואף מחווה תנועה כלשהי בידו — תנועה שמרחק יכולה להיר-ראות כהשתתפות בצער, אלא שאין הקרבן מסוגל

48 חנה ארנדט, *The Jew as Pariah: A Hidden Tradition*, Jewish Socil Studies, Tradition, כרך 6, 1944, עמ' 115.

# חוקת הפשרה של מדינת ישראל

ש. סג'ר

מקובלת על הכל, שיש לקבל חוקה מקיפה למדינה לאלתר. בדיון המועצה על פקודת המעבר לאסיפה המכוננת גם נרמזו על ההתפתחויות הבאות בתחום החוקה. אף שהנואמים סברו עדיין שהאסיפה המכוננת תחבר חוקה, נשמעה גם הדעה, שזו תהיה בנויה חוקים חוקים נפרדים. בן-גוריון, שדיבר אז ברוח פולמוסי במיוחד, הדגיש שהאסיפה המכוננת תוכל לשנות את שמה וכי "היא תקבע סדרי עבודתה ותפקידיה"<sup>3</sup>.

בפועל קיימה האסיפה המכוננת רק ארבע ישיבות לאחר שהתכנסה ב-14 פברואר 1949, כי כעבור יומיים קיבלה את חוק המעבר שבו הפכה עצמה לכנסת הראשונה. בפרקים על בית המחוקקים, נשיא המדינה והממשלה קבע חוק המעבר את צורת המשטר של מדינת ישראל בקווים כלליים. אף שהחוק כונה "חוקת מעבר" בפי השר שהביא אותה, והעתונות דיברה לאחר קבלתו על "חוקה בועיר אנפין"<sup>4</sup>, הבהיר השר עצמו כי התכלית העיקרית של החוק היתה לאפשר הרכבת ממשלה סדירה ושאלות שפת-רוגן איננו מחייב החלטה מיידית יישארו "לדיוני הבית בשבועות הבאים"<sup>5</sup>. בדברים אלו של השר עוד היה רמז לחיבור זריז של החוקה. אולם בחוק המעבר אין כל זכר לתפקיד זה. יתר על כן, בעת שהאסיפה המכוננת קיבלה את הסעיף המשנה את שמה ל"הכנסת הראשונה", גם נתנה יתר תוקף להחלטת מועצת המדינה בדחותה הצעה שקביעת חוקת היסוד של המדינה תצוין כתפקידה העיקרי, וכי עם קבלת החוקה יתקיימו בחירות לרשות המחוקקת כפי שהוגדרה בחוקה. כאן לא היה איפוא שינוי

על אף המגמה הברורה סמוך להקמת המדינה ולאחר-ריה לקבל חוקת יסוד בהקדם, נמשך תהליך חיבורה זה כעשרים ושבע שנים, כשהוא מלווה ויכוח תמידי בכנסת ובציבור, ועדיין אין ודאות בנוגע לצורתה הסופית. בשנת 1947, עוד לפני החלטת עצרת האומות המאוחדות לחלק את הארץ, מינתה הנהלת הוועד הלאומי ועדה לענייני חוקה. מיד לאחר החלטת האו"ם, שחיבה בין השאר קבלת "חוקה דמוקרטית" על ידי כל אחת משתי המדינות שיקומו<sup>1</sup>, הטילה הסוכנות היהודית לארץ-ישראל את הכנתה של הצעת חוקה למדינה על ד"ר יהודה פנתס כהן, ובהתאם להחלטה זו כללה הכרזת העצמאות הוראה בדבר מתן חוקה על ידי האסיפה המכוננת. מלבד חיבור החוקה, לאסיפה המכוננת לא יוחד לכתחילה תפקיד אחר כי הכרזת העצמאות קבעה כי "עד להקמת השלטונות הנבחרים והסדירים של המדינה בהתאם לחוקה שתיקבע על ידי האסיפה המכוננת... תפעל מועצת העם כמועצת מדינה זמנית"<sup>2</sup>, כלומר שמועצת המדינה הזמנית תוסיף לכהן, ולעסוק בחקיקה השוטפת, בצד האסיפה המכוננת. אולם בפקודת המעבר לאסיפה המכוננת קבעה המועצה שהיא תתפור עם כינוס האסיפה המכוננת וכי לזו יהיו כל הסמכויות שהחוק העניק לה, כלומר, שהאסיפה המכוננת תהיה גם הרשות המחוקקת. בקביעה זו כשלעצמה לא היה כדי לעורר תמיהה כי גם בעמים אחרים שימש הגוף המכונן בדרך כלל כבית מחוקקים, אלא שהמועצה דחתה בו בזמן הצעת הרוב בוועדותיה לענייני החוקה והחקיקה לכלול בפקודה סעיפים שבהם ייאמר בפירוש, כי האסיפה תקבל חוקת יסוד למדינה ותתפור עם השלמת תפקיד זה. בכך הסתמן מפנה ראשון בעמדה, שהיתה לכאורה

3 מועצת המדינה הזמנית, פרוטיקול הדיונים, י"ב טבת תש"ט, עמ' 10.

4 לדוגמה ראה ג'רוסלם פוסט, 17 פברואר 1949, עמ' 3.

5 דברי הכנסת, ט"ז שבט תש"ט, עמ' 15.

1 *Yearbook of the United Nations, 1947-48*, 1 p. 249.

2 הממשלה הזמנית, עתון רשמי, ה' אייר תש"ח, עמ' 2.

חלוקות, וכי הוא ועוד חברים סבורים כי המדינה זקוקה לחוקי יסוד, אבל לאו דוקא לחוקת יסוד, מה גם שהמדינה שקועה בביצור אשיותיה החמריות והאנושיות ובהכפלת מספר התושבים בארבע השנים הקרובות; שוב הצביע כאן בן-גוריון על הכיוון שבו יוליכו הוא ותומכי דעתו את הרוב בכנסת. כעבור זמן קצר פסקה הממשלה, שיש לדחות קבלתה של חוקת יסוד. בוועדת החוקה, חוק ומשפט של הכנסת, שדנה אותה שעה בשאלה, הביעו תרעומת על התערבות הממשלה בעניין שאינו בגדר יומתה; עם זאת הומינה הוועדה את בן-גוריון להבהיר לה את עמדת הממשלה. לבסוף לא הגיעה הוועדה לידי הצעת החלטה בשאלה. במקום זאת היא חילקה את הפרוטוקולים לדיוניה בין חברי הכנסת והעתונים, וכדין-וחשבון הניחה את כל השאלה לפני הכנסת ב-1 בפברואר 1950. הכנסת ערכה דיון מלא בנושא, שהסתיים ב-13 ביוני 1950 בהחלטה זו:

"הכנסת הראשונה מטילה על ועדת החוקה, חוק ומשפט להכין הצעת חוקה למדינה. החוקה תהיה בנויה פרקים פרקים באופן שכל אחד מהם יהווה חוק יסודי בפני עצמו. הפרקים יובאו בפני הכנסת, במידה שהוועדה תסיים את עבודתה, וכל הפרקים יחד יתאגדו לחוקת המדינה".<sup>7</sup>

הדיון שלפני ההחלטה התנהל לסירוגין ארבעה חדשים וחצי והשתתפו בו ארבעים חברי הכנסת ללא הגבלת זמן הדיבור.<sup>8</sup> אף שהדיון נערך על בסיס אישי הסתמן בו מערך מפלגתי ברור, כשחברי סיעות מפא"י והחזית הדתית מתנגדים לחיבור חוקה מקיפה לאלתר, וחברי שאר הסיעות תומכים בצעד זה בתוקף. הואיל והויכוח שיקף את כל טווח הדעות בעניין זה ונסתיים בהחלטה המשמשת עד היום קו מנחה לעיבוד חוקת המדינה, ראויות הטענות העיקריות שהועלו משני הצדדים לעיון ולהערכה מחדש.

דורשי חוקת יסוד, בצד טענתם כי באי-קבלת חוקה יהיה משום התכחשות להכרזת העצמאות ואכזבה לעם שבתר באסיפה מכוננת, הדגישו את הצורך בהגנה על זכויות היחיד. בין היתר הטעימו כי אין ללמוד מדוגמת אנגליה, שאין לה חוקה מכוננת אך שם

שם בלבד, הבא לשקף עיסוק האסיפה גם בחקיקה רגילה, אלא נסיון להתנתק מכל זיקה לעניין החוקה. משגזנה העקרון של חיבור חוקה מקיפה לאלתר, מובן מדוע לא נקבע בחוק המעבר סייג לתקופת כהונתה של הכנסת. השמטה זו היה בה כנראה, משום הדיחה, אף לאחר מניעת כל רמז על חובת מתן חוקה בחוק המעבר, כי מהצבת גבול כלשהו לכהונת הכנסת הראשונה היה משתמע גם מועד לקבלת חוקה שהרי ככלות הכל נבחרה האסיפה המכוננת למטרה זו. דוברי הסיעות שדרשו חוקה בהקדם העמידו על ליקוי זה בחוק, עד שראש הממשלה, ד. בן-גוריון, ראה צורך להודיע כי בחירות חדשות ייערכו כעבור ארבע שנים לקיום הכנסת בין שתהיה חוקה ובין שלא תהיה. למעשה נתקיימה הכנסת הראשונה רק שנתיים וחצי, כי התפטרות הממשלה בשנת 1951 גררה בחירות באותה שנה. עם זאת, לפני התפזורה, קבעה הכנסת הראשונה תקופת כהונה של ארבע שנים ליורשתה ולכל כנסת שלאחריה בחוק המעבר לכנסת השנייה.

#### הויכוח בכנסת

שאלת החוקה עלתה שוב בשעה שהכנסת דנה לראשונה בהקמת ועדותיה הקבועות. בעוד שהוועדה המתמדת<sup>6</sup> הציעה, על יסוד המלצותיהן של ועדת משנה ושל הממשלה, כי תוקם ועדה אחת לדיון הן בחוקה והן בהצעות-חוק רגילות, דרשו דוברי שלוש סיעות (מפ"ם, חירות, מק"י) תקמת ועדה נפרדת להכנת חוקת המדינה. בהשגותיהם האשימו הללו את הממשלה בהתכחשות לעניין החוקה ועמדו על כך שבטיטה של הצעת הממשלה לוועדה המתמדת אף לא נכלל חיבור החוקה בין תפקידי הוועדות. כן ציינו שאפילו מועצת המדינה הומנית, שהיתה נטולת כל סמכות למתן חוקה, הקימה ועדה מיוחדת לשם הכנתה. אך הכנסת קיבלה את הצעת רוב הוועדה המתמדת והוחלט על ועדה אחת לענייני חוקה, חוק ומשפט. וכפי שנראה להלן, הרי ועדה זו, שהיתה עד-מהרה לאחת הוועדות העמוסות ביותר, לא יכלה להיפגות כראוי לעניין החוקה גם כשנגזרה ממנה ועדת משנה מיוחדת לתכלית זו.

לקראת סוף שנת 1949 אמר בן-גוריון לכנסת כי הדעות בקרב חברי הממשלה בעניין חוקת יסוד

6 ועדה זו נקראת "הוועדה המסדרת" מאז הכנסת השנייה.

7 דברי הכנסת, כ"ח סיון תש"י, עמ' 1743.

8 ראה שם, י"ד שבט—כ"א אייר תש"י, עמ' 714—720.

725—746, 766—784, 794—804, 808—828, 1257—

1279, 1306—1332.



בה רק כדי לחזק את הדעה שיש להתחיל במשימה מיד. ואכן כשהמדינה ימלאו לה עוד מעט שלושה עשורים ומלאכת עיבוד החוקה עוד לא הושלמה, מה היא לה דוגמת ארצות הברית שקיבלה חוקה בשנת 1791 לאחר שהכריזה על עצמאותה ב-1776!

הטיעון העקיב ביותר, לכאורה, נגד חוקת יסוד היה זה של דוברי החזית הדתית — שהעם היהודי כבר יש לו חוקה בתורה, ואין מסמך חילוני יכול לבוא במקומה. אבל על השאלה המתבקשת: מה בעצם ההבדל בין חוקה לחוק רגיל, שאפשר לו להתקבל גם כשאין הוא יונק מן המשפט העברי, השיב חבר הכנסת זרח ורהפטיג: "רצוני הוא שביחס לחוקה נוכל להישבע כולנו על שמירתה... החוקה צריכה להיות קדושה בו בזמן שהחוק אינו אלא עניין מעשי"<sup>10</sup>. הבחנה זו משאירה את השאלה במקומה, אלא אם מדובר בחוקה שתכלול הצהרות על צביון המדינה. ובהקשר זה, כידוע, עמדו נציגי המפלגות הדתיות ותבעו בשעת ניסוח הכרות העצמאות שהפיסקה האחרונה תפתח במילים "מתוך בטחון בצור ישראל". בדיון הכנסת בשאלת החוקה רמזו גם רבים מחברי מפא"י לריב האידיאולוגי שיתלווה לעיבוד חוקת יסוד; אף אם היו שהתכוונו אולי לאידיאולוגיה כלכלית וחברתית, מתקבל על הדעת שעיקר דאגתם היה לרגשות השותף הקואליציוני העיקרי, החזית הדתית, ולא דווקא אלאה של סיעת מפ"ם שבאופוזיציה, שעם כל טענותיה כלפי החוקה הודתה, כי לא גדולה תקוותה להכרת תורתה המארכסיסטית במסמך זה.

אבל דוברי מפא"י לא ביקשו רק לשמור על שלמות הקואליציה. מתוך תלי הנימוקים שהביאו לדחיית חוקת יסוד הזדקרו גם האינטרס הטבעי של המפלגה הגדולה בשלטון לשמור על מידה רבה ככל האפשר של חופש פעולה, הגם שנראה בהמשך דברינו כי גורם חשוב ביחס זה היה ההכרה שיש במדינה, שעת-חירום; ולהיפך, הסיעות הקטנות והאופוזיציה יוניות צידדו בחוקה לאלתר כדי להגביל חופש זה.

בעוד שחלק גדול מנימוקי המתנגדים לחוקה מצד טייר היום כריטוריקה בלבד, לא כן הטיעון של מחייביה. למשל, הטענה שלמען ההגנה על זכויות יסוד נדרש רסן גם לכוחו של הרוב הפרלמנטרי, אף

המערכת החוקית היא פרי מסורת של מאות שנים והיא נשענת על כרכים גדושים פסקי-דין לפי המשפט המקובל. במיוחד הצביעו על הערך החינוכי ועל הכוח המלכד שיהיו לחוקה בתקופת קיבוץ גלויות כשאין עדיין לחברה דפוסי מחשבה והערכה משותפים.

נימוקי המתנגדים לחיבור חוקה מקיפה, והמבקשים להשהותו, לפחות, היו רבים ושונים. בין הנואמים היו שהזהירו מפני מצב כשל ארצות-הברית ששם מתפרשת החוקה לעתים על-ידי בית-משפט עליון ריאקציוני. כן הובעו חששות, כי חוקה תאפשר למיעוט למנוע קבלת חוקי חירום שהם חיוניים לבטחון המדינה. אחרים טענו כי חברה דינאמית לא נוה לה במסגרת נוקשה, כי עדיפה תחיקה מיוחדת לטיפול בבעיות מוחשיות בתקופה שעדיין רבבות עולים מצויים במעברות, וכי אין רשות לשבעה אחוזים מן העם היהודי לחייב את הדורות הבאים. היו שהזכירו את דוגמת ארצות-הברית וברית-המועצות שחוקר-תיהן נתקבלו רק אחרי שנים רבות. והיו שהטעימו כי אין לנו אנשים בעלי חזון ונסיון לחיבור חוקת יסוד. בן-גוריון אף חיזה דעתו, כי בהקמת השלטון נות הסדירים לפי חוק המעבר כבר מילאה האסיפה המכוננת את חובתה בהתאם להכרות המדינה; והוא הוסיף ואמר, כטענה מכרעת, כי "במדינה חפשית כמדינת ישראל אין כלל צורך בהכרות חירויות — במדינה זו חפשי כל אדם לעשות הכל, אלא אם החוק אוסר במפורש משהו"<sup>9</sup>.

הקורא היום את הנואמים שנאמו שוללי חוקת יסוד מתרשם, שרבים מנימוקיהם סותרים זה את זה, או שהתיישנו. הטענה שחוקה נוקשה תחזק ידי מיעוט עוין למדינה, הוצגה ביחד עם ההדאה שאין לך חוקה שאין בה הוראות לשעת חירום. הנימוק שבית המשפט יפרש את החוקה ברוח שמרנית ויחשיד עצמו הובא שנים מספר לפני פסקי הדין של בית המשפט העליון בארצות הברית שהביאו שם לביטול ההפרדה בבתי הספר, וזמן רב עוד יותר לפני פסק הדין של שנת 1964 שבעקבותיו בוטלה ההפרדה גם בבתי-החולים; יתר על כן, נימוק זה לא היה בו משום תשובה למסכימים לחוקה גמישה הניתנת לתיקון ללא סייגים מיוחדים. אשר לטענה כי בארצות אחרות היתה החוקה פרי עבודה של שנים רבות, הלא היה

10 שם, כ"א אייר תשי"י, עמ' 1325.

11 ספר החוקים תשי"ח, עמ' 71.

9 שם, ג' אדר תשי"י, עמ' 819.

לחוקים מיוחדים כלשהם. אין ההחלטה אומרת מה דינם של חוקי היסוד — אם, מתי ואיך יועמדו למעלה מן התוקף הנורמטיבי של חוקים רגילים. אין בה רמז לקביעת מסמרות בנוגע לחובת הליכים מיוחדים כדי לתקנם. אף שניתן לפרש את ההחלטה כמרמזת על כוונה לגמור את מלאכת עיבוד החוקה בכנסת הראשונה אין בה הגבלת זמן לקבלת חוקי היסוד — ובעליל לא נתקבל חוק היסוד הראשון, על הכנסת (1958), עד לכנסת השלישית, שמונה שנים לאחר קבלת ההחלטה. אחר כך, במשך עשור, נתקבלו עוד שלושה חוקי יסוד — מקרקעי ישראל (1960), נשיא המדינה (1964) ו-הממשלה (1968) ומעמדם של ארבעת החוקים מעורפל בסופו של דבר. בתחומי השפיטה, זכויות האזרח ונושאים אחרים, לידתם של חוקי יסוד קשה עוד יותר ואין לנו אלא התחלות רבות, תוכריים והצעות חוק. הרי שהחלטת 1950 לא שימשה בפועל אלא מנגנון שהשייה יעיל בנוגע לקבלת חוקת יסוד.

תכנון של כל אחד מארבעת חוקי היסוד, כפי שמעיד גם שמו, הוא "אורגני", היינו יסודי מבחינה חוקתית. אבל כיון שבהחלטת 1950 אין הגדרה למונח "חוק יסודי" היו רבים, ובכללם שרי משפטים, שייחסו אותו לכל חוק בעניין קונסטיטוציוני בסיסי שקיבלה הכנסת, כגון חוק מבקר המדינה או חוק השבות<sup>15</sup>. העובדה שהוקי יסוד במונח הפורמאלי של ההחלטה בוששו לבוא הקלה על הטיטוטוש. יושב-ראש הכנסת קדיש לוז אף מצא לנכון לומר בשנת 1964, לאחר שזנה 22 "חוקים בעלי אופי קונסטיטוציוני מובהק" מלבד שני חוקי היסוד שהיו חרותים אז: "לדעתי, הגשימה הכנסת במידה רבה את החלטתה על מתן החוקה מגילות מגילות"<sup>16</sup>. אולם עם קבלת עוד שני חוקי יסוד, ועם הגשת הצעות נוספות לחוקי יסוד, כשכל ממשלה חדשה מבטיחה בקווי היסוד שלה לעשות לזירון חקיקתם וכל כנסת מקימה ועדת משנה מיוחדת לאותה מטרה, נעשתה ההבחנה בין חוקי יסוד פורמליים וחוקים אחרים עובדה קיימת.

ואמנם, חוץ מכינוי "חוק יסוד" והשמטת ציון השנה בשם, מועט ההבדל הברור בין ארבעת חוקי היסוד לשאר חוקים בעלי תוכן יסודי-חוקתי. שלושה מהם פותחים בסעיף הצהרתי קצר במקום הגדרה כנהוג

15 ראה דבריהם של השרים פ. רוזן וד. יוסף, שם, י"א שבט תש"ח, עמ' 586; א' שבט תשכ"ד, עמ' 787.

16 שם, כ' שבט תשכ"ד, עמ' 937.

מצאה חיזוק עם קבלת "חוק יסוד: הכנסת" שבו נאמר בסעיף 24 "הכנסת תדון ותחליט בכל מספר חברים". לפי סקר שערך כותב הטורים האלה, המקיף עשרים פרלמנטים במערב אירופה ובארצות החבר הבריטי, מתברר שרק בשוודיה ובפינלנד אין חובת קוורום כלשהו, דהיינו מניין מיזערי של חברי הפרלמנט נוכחים הנדרש לשם דיון או קבלת החלטה<sup>12</sup>. ובשתי הארצות האמורות שותקת חוקת המדינה בנושא זה; קביעה יומרנית כשל סעיף 24 בחוק יסוד: הכנסת אין לה אה דוגמה. וכיון שסעיף 25 מוסיף וקובע שהכנסת "תחליט ברוב דעות של המשתתפים בהצבעה", יכול מייעוט זעום בה להכריע סופית בכל דבר — פרט לעניינים אחדים בסעיפים משוריינים שיידונו להלן — באין בית שני ובאין סמכות עיכוב לראש המדינה או לבית המשפט. ואם על פי רוב נעקף דין הקוורום ממילא בדרכים שונות כמעט בכל פרלמנט כדי למנוע שיתוק-פעולה חוזר, הרי עצם קיומו והאפשרות להחילו משמשים סייג להחלטה פזיזה העלולה לפגוע בזכויות-יסוד. עוד נימוק בזכות חוקה שלא הובא בדיון של 1950 מביא משפטן אחד: מפאת הרבדים השונים שמהם בנוי החוק בישראל — חוקים עותמאניים, משפט העדות הדתיות, הרובד המנדטורי, המשפט המקובל ודיני היושר האנגליים, והחוקים הישראליים המקוריים — מורגש גם חסרונם של עקרונות חוקתיים מנחים שלאורם תוכל הכנסת לבדוק את מעשי החקיקה שלה.

#### חוקי היסוד

החלטת הכנסת ב-1950 על חוקה שתהיה בנויה פרקים פרקים היתה בעיקרו של דבר פשרה בין השוללים חוקת יסוד מכונסת ובין הדורשים קבלתה בהקדם, כפי שעולה מהשוואת שלוש הצעות שהוגשו לסיכום הדיון האמור<sup>13</sup>. על דרך הפשרה נוסחה ההחלטה בלשון סתמית למדי. על כן לא הסתיים הוויכוח למעשה עם החלטת 1950, אלא נתרכז במידת הנוקשות שיש להקנות לחוקי היסוד, כשבן-גוריון ומפלגתו גורסים חוקה גמישה שאינה מניחה מקום

12 'הקוורום ונוכחות חברי הפרלמנט', ירושלים, מארס 1973 (טרם פורסם).

13 ראה א. רובינשטיין, חוק ומשפט בישראל בשנות השבעים, פרסומי מוסד ון ליר בירושלים, 1, 1972, עמ' 2.

14 ראה דברי הכנסת, כ"ח סיון תש"י, עמ' 1718, 1743.

שיבואו אחריה. יש לציין כי ההוראות הכובלות שב"חוק יסוד: הכנסת" נתקבלו רק בזכות תיקונים בקריאה השנייה<sup>19</sup>, וכי ההוראה הכובלת ב"חוק יסוד: הממשלה" הוכנסה בה על ידי שינוי שעשתה ועדת החוקה, חוק ומשפט בהצעת הממשלה<sup>20</sup>. מן הענין הוא שמציעי שיריון הסעיף על שיטת הבחירות היו חברי כנסת מסיעת המפלגה הדתית-לאומית, אף שסיעה זו התנגדה לחוקה פורמאלית; כנראה הצדיקה הסיעה נוקשות בחוק במקרה זה כמחסום להצעות של שתי הסיעות הגדולות, מפא"י והציונים הכלליים, לשינוי שיטת היחסיות בבחירות.

קיומו של סעיף כובל בענין שיטת הבחירות איפשר מיפנה במגמה הקונסטיטוציונית. לאחר שנת-קבל חוק למימון הבחירות בשנת 1969 באין רוב מוחלט של חברי הכנסת, פסל אותו בית המשפט הגבוה לצדק כנוגד את עקרון השוויון שנקבע בסעיף האמור. בפסק-דין זה לא רק שניטלה למעשה הסינר-תם של חוקי הכנסת בפני בדיקה בבית המשפט, אלא גם הופרכה המשנה שאין כנסת אחת יכולה לכבול את עצמה או את הכנסות הבאות אחריה. כעין התאמה לפסק הדין הוכנו על ידי משרד המשפטים הצעות תזכיר ל"חוק יסוד: בתי המשפט ו"חוק יסוד: החקיקה". הצעה אחת מכירה לראשונה ב"בית המשפט העליון היושב כבית המשפט לחוקה" כמוסמך לדון בטענות, כי חוק העומד בסתירה להוראה של חוק-יסוד לא נתקבל ברוב הדרוש, בעוד שההצעה השנייה קובעת בין השאר כי חוק-יסוד מתקבל אם בהצבעה הסופית הצביעו בעדו רוב חברי הכנסת, והיא מוסיפה כי חוק הבא לשנות חוק-יסוד מתקבל גם הוא אם בקריאה הסופית הצביעו בעדו רוב כזה. אלא שתזכיר-רים אלה, שפורסמו לפני ארבע שנים לערך, לא הוגשו עדיין לכנסת כהצעות חוק.

הממשלה אמנם הגישה ב-1973 הצעת חוק יסוד, על משק המדינה, וזו קובעת בקצרה סדרה של עקרונות חוקתיים בענייני מסים, תקציב, שטרי כסף וכדומה, בנקטה לשון "פרטים ייקבעו בחוק". אולם בדיון של קריאה ראשונה טען חבר כנסת, כי הממ-שלה לא הביאה את ההצעה אלא כדי להקדימה להצ-

בחוקים רגילים. רק "חוק יסוד: הכנסת" מנוסח במאמרים כוללים המסיימים במשפט "פרטים ייקבעו בחוק" כמקובל במסמך קונסטיטוציוני העומד למעלה מן החקיקה השוטפת. כל ארבעת החוקים — וכן שמונת התיקונים שהיו עד סוף שנת 1974, מהם חמישה ל"חוק יסוד: הכנסת", שניים ל"חוק יסוד: נשיא המדינה", ואחד ל"חוק יסוד: הממשלה" — נתקבלו בתהליך התחיקתי הרגיל. תיקון אחד ל"חוק יסוד: נשיא המדינה" גם לא נתקבל כתיקון חוק יסוד אלא דרך אגב, תוך חקיקה רגילה<sup>21</sup>. אשר ליוזמים, רק "חוק יסוד: הכנסת" הוא פרי הצעת ועדת החוקה, חוק ומשפט, ברוח החלטת 1950. שלו-שת חוקי היסוד האחרים הובאו על ידי הממשלה. מהתיקונים הוצעו שבעה על ידי חברי הכנסת ואחד על ידי ועדת הכנסת.

לשאלת עלינות חוקי היסוד — אין אף באחד מהם קביעה בדבר בטלותו של חוק רגיל הסותר הוראה שבו. יש סבורים אמנם כי משעה שהכנסת מכנה חוק כחוק יסוד הרי הביעה כוונתה לייחס לחוק עלינות חוקתית, ושהסמכות המכוננת שנמסרה לה ברציפות מן האסיפה המכוננת עומדת לה<sup>22</sup>. אבל המחפש נפקות משפטית בחוקי היסוד ימצאנה רק בשלושה סעיפים כובלים, היינו, סעיפים שאין ניתן לשנותם אלא ברוב מיוחד של חברי הכנסת. שניים מסעיפים אלה כוללים ב"חוק יסוד: הכנסת". סעיף 4 של החוק קובע רוב של חברי הכנסת לשינוי שיטת הבחירות, ולא די "ברוב דעות של המשתתפים בהצבעה" כמו בחקיקה רגילה. סעיף 45 קובע רוב של שמונים חברי כנסת לשינוי החוק על ידי תקנות שעת חירום. בסעיף הכובל השלישי, סעיף 42 של "חוק יסוד: הממשלה", נאסר שינוי החוק על ידי תקנות שעת חירום אלא ברוב חברי הכנסת. ואין לתמוה על העדרם של סעי-פים כובלים בחוקי היסוד על נשיא המדינה ומקרקעי ישראל שהרי מעיקרו של דבר דבקו חברי סיעת מפא"י בכלל, שאין בכוחה של כנסת אחת לכבול את

17 ראה סעיף 6(א), חוק גמלאות לנושאי משרה ברשו-ית השלטון, ספר החוקים תשכ"ט, עמ' 98.

18 דעה זו מובעת במקומות דלהלן: מ. שטרנברג, "חוק נוסף או נדבך משפטי עליון", מולד, תשי"ח, עמ' 284—288; ק. קליין, "הרשות המכוננת במדינת ישר-אל", משפטים, כרך ב', תשל"ג, עמ' 51—56; א. רובינשטיין, המשפט הקונסטיטוציוני של מדינת מדי-נת ישראל, (ירושלים, 1974), עמ' 271—286.

19 ראה דברי הכנסת, כ"א שבט תשי"ח, עמ' 900; כ"ב שבט, עמ' 926.

20 השווה סעיף 35, הצעת חוק יסוד: הממשלה, הצעות חוק תשכ"ו, עמ' 164; סעיף 42, חוק יסוד: הממשלה, ספר החוקים תשכ"ח, עמ' 231.

כשלוש שנים; רק באוקטובר 1972 השלימה את המלאכה והחזירה את ההצעה למליאת ועדת החוקה, חוק ומשפט. הוועדה עברה עוד פעם על ההצעה בפירוט ולא אישרה אותה עד יולי 1973, כשבוע לפני סיום המושב האחרון של הכנסת. ההצעה פור-סמה ב"רשומות" ב-12 באוגוסט, ונסיון של סיעות האופוזיציה לקדמה על-ידי כינוס מושב מיוחד של אותה כנסת לא הצליח. רק במושב הראשון של הכנסת השמינית הובאה ההצעה לקריאה ראשונה.

דרך מפותלת זו של הצעת החוק על זכויות האזרח לא היתה באקראי אלא יש בה משום עדות על מודעות המחוקק למצב מצור שבו נתונה למעשה המדינה. מכאן הרמזים על ההצעה, תוך כדי דיון, כ"עניין קשה ועדין"<sup>26</sup>. וכך ניתן להבין את הטענה שהושמעה שוב ושוב בדיון של 1950, ואחר-כך, שהמדינה חייבת לקיים את האמצעים החוקיים שיאפשרו לה לפעול במהירות כדי להגן על עצמה מפני גורמים קיצוניים וחתרניים. הבעיה נוסחה בגילוי לב על ידי חבר הכנסת ח. י. צדוק עוד בטרם היה לשר המשפטים:

"אודה: יש לי היסוסים אם השעה הנוכחית, שעת החירום שבה אנו נתונים, כשאנו מוקפים אויבים מבחוץ ומתגוננים בפני פעולות חבלה מבפנים, היא כשרה לחקיקת חוק זכויות הפרט. מלווה אותי החשש שמא במצב זה לא נשכיל למצוא את האיזון הסביר ונהיה נוטים להטות את הכף לחיזוק-יתר של סמכויות השלטון על חשבון זכויות היסוד של הפרט..."<sup>27</sup>

ובכן יש משמעות מיוחדת לסעיף האחרון בהצעת "חוק יסוד: זכויות האזרח", המבדיל בין תוראות חוק הסותרות את חוק-היסוד ושנתקבלו אחרי לידתו, שהן בטלות, והוראות סותרות שנתקבלו לפני לידתו — שתקפן אינו נפגע. הבחנה זו, שיש בה משום יצירת ערבוביה במערכת החוקים של המדינה, ניתן להבינה רק על רקע הרצון להימנע מפגיעה בפקודות ובתקנות הגנה ושעת-חירום שנמצאו חיוניות לבטחון המדינה אך יהיו נוגדות את ההוראות שבחוק המוצע.

אולם, בראייה כוללת, אין דרך החתחתים של הצעות חוק-יסוד מונעת סיכום המצב בתחום החוקה. אחרי ככלות הכל בולטת עובדת דבקתן של כל כנסת וממשלה בהחלטת 1950 כתכנית לחיבור חוקת

עה דומה שהגיש הוא חודש קודם לכן; למרות הכחשתו של שר המשפטים תמוהה היא הבאת ההצעה באמצע המושב האחרון של הכנסת השביעית לאחר שכבר היתה מוכנה לדבריו שנתיים ימים<sup>21</sup>. ואכן הכנסת השביעית סיימה את כהונתה בלי שהצעה עתה התקדמה מעבר לוועדת החוקה, חוק ומשפט שאליה הועברה. בכנסת השמינית גם לא הודיעה הממשלה על רצונה שיחול על ההצעה דין הרציפות כנהוג לגבי הצעת חוק שהממשלה מעוניינת לקדמו. אף שהממשלה הוסיפה והכינה הצעות "חוק יסוד: צה"ל" ו"חוק יסוד: המדינה", ברור שההצעה הראשונה לא באה אלא כתוצאה ממצאי ועדת אגרנט בעקבות מלחמת יום הכיפורים, שהצביעו על הסכנה שבהעדר הגדרות ברורות במערכת היחסים שבין המרות האזרחית והזרוע הצבאית. הצעת "חוק יסוד: המדינה" היא כנראה כל עיקרה הצהרתית.

ההתקדמות האיטית ביותר היתה זו של הצעת חוק-היסוד על זכויות האזרח והיא זורעת אור על צד בעייתי מיוחד שבקבלת חוקה למדינה. עוד בשנת 1955 או 1956 הודיע היועץ המשפטי לממשלה בוועדת החוקה, חוק ומשפט של הכנסת, כי מצויה טיוטה של פרק בחוקה על זכויות הפרט<sup>22</sup>. בין השנים 1960 עד 1964 מסרו שני שרי משפטים לכנסת בשלוש הזדמנויות לפחות על הכנת ההצעה להגשה<sup>23</sup>. ברם, כאילו היתה מלאכה זו של ניסוח כלא היתה, אמר בכנסת שר משפטים שלישי, י.ש. שפירא, בשנת 1966, כי הממשלה פנתה לוועדת החוקה, חוק ומשפט וביקשה שיוכן חוק אשר יגדיר את זכויות האדם והאזרח<sup>24</sup>. וראה זה פלא, לאחר שנתיים הודיע שוב יושב-ראש ועדת המשנה לחוקי יסוד של אותה כנסת כי ועדת המשנה מתחילה לדון בהצעת חוק-היסוד לזכויות האזרח בזמתה היא<sup>25</sup>. ועדת המשנה דנה בהצעה במרוצת שנה לערך, בלי לגמור עבודתה, עד לסיום הכנסת השישית ב-1969. בכנסת השביעית העסיקה ההצעה את ועדת המשנה שהוקמה שוב,

21 ראה חילופי דברים בין ח"כ ש. ארליך והשר י. ש. שפירא, דברי הכנסת, ד' אדר א' תשל"ג, עמ' 1565; כ"ה אדר א', עמ' 1837.

22 לדבריו של ג. ניר, שם, י"א שבט תשכ"ג, עמ' 1039.

23 ראה דברי השר פ. רוזן, שם, י"א שבט תש"ד, עמ' 586, ודברי השר ד. יוסף, י' חשוון תשכ"ג, עמ' 85; א' שבט תשכ"ד, עמ' 787.

24 שם, ט"ו אלול תשכ"ו, עמ' 2530.

25 שם, י"ב אב תשכ"ח, עמ' 3094.

26 ראה למשל שם, כ' אלול תשל"ג, עמ' 4438, 4440.

27 "יום ההולדת של הכנסת", אקדמות, ינואר 1973,

עמ' 10.

של חוקי היסוד, שמקובל להצביע עליו כצעד נחוץ להשלמת החוקה, מובן כי לשם האחדת הסגנון רצויה פעולה כזאת; אולם המלים המסיימות של החלטת 1950, "וכל הפרקים יחד יתאגדו לחוקת המדינה", הנוקטות לשון פועל חוזר, סוף-סוף אינן בגדר הוראה ברורה על מלאכת קודיפיקאציה מצד הכנסת, אלא בגדר חיזוי על מעמדם של חוקי יסוד שיתקבלו.

יסוד. גם אם החלטה זו נוסחה בלשון מעורפלת ובי-צועה לא הושלם מעולם יש ויש למדינה, כדבריו של חוקר במשרד המשפטים, "חוקה פורמאלית ויהיו הליקויים והפרצות בה אשר יהיו"<sup>28</sup>. אשר לכינוסם P. Elman, "Basic Law: The Government 28 (1968)", *Israel Law Review*, 4 (April 1969), p. 244.

ודאי שאפשר לדמות ארצות שהמון הבוחרים בתוכן יהיה מסוגל להגיע לדעות נכונות; לאשרנו יש דוגמאות של התקרבות למצב זה. אך לא כזה היה מצבם של החנוונים האנגלים הזעירים. הם היו מסוגלים בדוחק לבחור בין שני מיסודרי רעיונות רמים; וליתר דיוק — שכן השגותיהם של אנשים כאלה הן אישיות יותר משהן מופשטות — בין שתי מפלגות יריבות, שכל אחת מהן מחזיקה באמונתה ברעיונות כאלו. יותר מזה לא יכלו לעשות. מושגיהם שלהם, אילו נחקרו לגביהם, היו נמצאים תמיד מבובלים מאד ותדיר נואלים מאד. הם היו מסוגלים להכריע בשאלה שנבחרה על ידי המעמדות הגבוהים, אך הם לא היו מסוגלים לעשות יותר.

וולטר בג'הוט, הקונסטיטוציה האנגלית, הקדמה למהדורת השניה 1872.

## האם החברה הישראלית מסוגלת לקלוט עלייה?

מתוך הכרת תפקידה המכריע של הקליטה במערכת העלייה — עלייה זו שהיא שאלת הגורל למדינת ישראל — זימן "מולד" חבורת אנשים בני הכי לברר כמה הבחנים בבעיית הקליטה ואי-הקליטה של העולים. עוד לפני שנתבהר מלוא היקפו של המשבר בעלייה, ב-2 ביוני 1973, ערכנו בבית 'היברו יוניון קולג' בירושלים ובחסותו (קרן דלסון) דיון בנושא: "האם החברה הישראלית מסוגלת לקלוט עלייה?" אנו מביאים מדיון זה את דברי הפתיחה ואת הרצאותיהם של עמנואל מארכס ואליעזר שביד בדיון. לרוב צערנו, מחמת שיבוש במכונת ההקלטה, לא נקלטו דבריהם של שאר המשתתפים בדיון הזה, ובהם אפרים אחירם, רבקה בר-יוסף, מיכאל זנד, חנוך רינות. כוונתנו בפירסום הדברים להעמיד על חיוניותה של הבעיה, העתידה רק להחריף.

### אפרים ברודא:

העדתי שבין עולי רוסיה והמערב ובין חלק גדול מן האוכלוסיה יש לתלות את עיקר הנסיגה בכומר הקליטה הנפשי של "הותיקים". סבורני כי לא נטעה אם נבקש את סיבת הדבר בסחף הרוחני הכללי, בהתרופפות ה"מוטיבאציה" המציינת את רוב תחומי חיינו הממלכתיים, הציבוריים והבין-אישיים, בשיתוק הרגשת זיקה לקיבולת לאומית וחברתית משותפת, המחייבת לסולידאריות ומעשים, בבחינת אני ולא השליח, אני ולא הפקיד, אני ולא הנציג במוסדות. איני יודע, חלקו של איזה גורם בעלייה מברית-המועצות, למשל, גדול יותר: הדחף לצאת ולעשות לעצמם, או המשיכה לעלות ולחיות בתוך עמם. אך ברור, שאילו היתה רוח אחרת בארץ, לא רק ש-היה מספר היורדים יורד במידה ניכרת, אלא דמותה של החברה כאן היתה חוזרת ומשפיעה על העלייה כולה, לרבות מאות האלפים בברית-המועצות ש-עדיין לא עלו או אף לא הכריזו על רצונם לעלות. והדבר נכון במידה מרובה לגבי כל העלייה מן המערב, שהיתה יכולה — מאמין אני — לגדול, תחת להצטמצם, אילולא מצאה בארץ לא רוח גדולה של אומה נבנית, כי אם אירה דתוסה של התברגנות קרתגית ותובענות חמרית, האדישה הן ל-זולת והן לצרכי הכלל ולמשימותיו. ואולי שאלה קודמת לאחרות היא, איך להחזיר לפחות לאותו חלק באוכלוסייתנו, המסוגל למלא תפקיד פעיל בתחום זה, את הכרת אחריותו הסגור לית, משהו מכוח כוחה של תודעת השליחות שהיתה בו בדור שקדם לו?

ואם לא קל לחנך לתודעה נאורה ופעילה את כל חלקי אוכלוסייתנו, הלא אפשר, כמדומני, להקנות להם את תחושת הקשר בין העלייה ובין עצם בטחוננו.

כוונת הדיון הזה לברר את הדרכים לתיקונו של מעוות גדול. לשם כך צריך, קודם-כל, להבין אותו. עצם השאלה "האם אנו מסוגלים לקלוט עלייה", בא להבליט אכזבה וחרדה. לכאורה יש בניסוח זה משום חוצפה לנוכח ארץ שכולה נבנתה גלים גלים של עליות, עליות שבנו ונבנו ונקלטו, במידה זו או אחרת. ומי ימשיל את "התנאים" המוצעים לעולים בבואם למה שהיה לפני? וכלום דומים הם ממדי הירידה לירידה בעליות קודמות, ובייחוד בימי ה-עליה השנייה, זו המהוללת, שרובה המכריע חזר ויצא את הארץ. על מה איפוא החרדה?

אולם אותות מבשרי-רע יכולים ליהפך לממשות קודרת בעלת כוח-תאוצה משלה. ושורש הרע הוא בקליטה החברתית הכושלת, המפרגסת חלק גדול מן הירידה ומחבלת ממילא בסיכויי העליות הבאות. אם עולי העלייה השנייה מצאו כאן בעיקר יחידים בודדים בארץ חסרת-כל ובמשטר עויין, ואם העליות שלאחריהם באו אל יישוב חלש מבחינה משקית ומוסדית ומימשל זר שנמצא מגביל ומקצץ תחת לעודד, באים העולים בימינו אל מדינה יהודית, בעלת כלכלה מסועפת למדי, שהעלייה היא בסיס קיומה וזכות קיומה. ובדרך הטבע, ברבות היכולת גדלות הציפיות והתביעות. אך חסרונו הבולט של תהליך הקליטה שרובו ככולו נעשה באמצעות מנגנון ממ-שלתי ומוסדי, בעוד שהחברה — מבחינת התו-דעה החיה והסיוע הפעיל — אינה משתתפת בו, למעשה.

אמת, היישוב שוב אינו הומוגני באותה מידה שהיה לפני הקמת המדינה, אך דומה שלא במרחק

רמתה של האומה המתהווה כאן. ואכן מחובתנו להקנות לעולים תחושה זו של אחריות למפעל משותף, כדי לעשותם לא רק מקבלי זכויות וזכויות (שעל חלק מן האחרונים אפשר היה לוותר) אלא שותפים נושאים בעול. אך תנאי לכך כי נשים קץ לאדישות הרוחנית המשתקת גם אותן השכבות בעם, שעל-פי הכשרתן ויכלתן צריכות היו לצאת בראש המחנה.

האמנם לא רק המנטאליות הרוכשנית שנשתררה אצלנו, אלא גם תחושת הביטחה המופרזת בעקבות מלחמת ששת הימים אף היא היתה בעוכרי הפתיחות לקראת העלייה?

ברי, שעלינו לומר לעולים, המאוכזבים, בצדק, מאיכות חיינו ורמת תרבותנו (תרבות להבדיל היטב ממספר מופעי התרבות ועוביים של העתונים): אח-ריותכם היא לא פחות מאחריותנו — להעלות את

## המירקם החברתי והתרבותי

### אליעזר שביד

בין עלייה להגירה משמעותה של קליטת עלייה שונה ממשמעותה של קליטת הגירה, וממילא אמות המדה של הקליטה בשתיהן שונות הן. מן המוסכמות הוא, שיש למדינת ישראל עניין בורם מתמיד של יהודים לארץ, וכן שהחברה הישראלית מכירה בכך אפילו אין היא נוהגת תמיד על פי האינטרס הלאומי שלה. אבל האם באים יהודים אלה כעולים והאם נקלטים הם כעולים? — זו השאלה. והרי ברור שזו שאלה הנוגעת בראש וראשונה באתוס החברתי של הקולטים והנקלטים גם יחד.

עלינו להפריד בכל זאת בין שני הגורמים הללו: קולטים ונקלטים. כל אחד מהם טעון בדיקה בפני עצמו: מהו האתוס של העולה? ומהו האתוס של הקולט? וכיצד הם תופסים עצמם בזימונם יחד? לגבי העולה השאלה היא קודם כל, מה מניעי החלטתו להניח את ארץ מושבו ולבוא לישראל. יודעים אנו, כמובן, שלעולם אין תשובה פשוטה על שאלה כזאת. המניעים לעלייה הם מורכבים. אבל בכל זאת עניין מכריע הוא אם הרצון להזדהות עם העם היהודי ולהשתתף במפעלו החברתי-מדיני וביציאתו הרוחנית, תופס מקומו בין המניעים הללו, ואם מקום זה הוא בעל חשיבות מספיקה כדי למוג תחתיו את כל יתר המניעים עד כדי מתן כיוון ברור לרצון-נותיו ולהתנהגותו. ומכאן לשאלה השניה: כיצד תופס העולה את עצמו בתהליך היקלטותו — האם הוא יוום ופעיל, או שמא הוא מקבל וסביל? ומהו כיוון הפעילות שלו: האם הוא משתדל לקחת חלק במפעל

בבחינת ערכי האתוס החברתי המתגלים בהתנהגות הציבור הישראלי מן הראוי, קודם-כל, להבחין בין קליטת עלייה לקליטת הגירה, מפני שזו ההבחנה ה-בסיסית המאפיינת את אתוס ההיקלטות והקליטה. על השאלה: המסוגלת החברה הישראלית לקלוט הגירה? אשיב, מניה וביה, תשובה חיובית. עובדה היא, כי יהודים רבים מגיעים לארץ ורובם המכריע נשארים בה. משמע שהם נקלטים לפחות כמהגרים. אבל האם הם באים כעולים, ונקלטים כעולים? זוהי כבר שאלה הטעונה בחינה מעמיקה. הגירה זה טבעה שהיא מעוגנת באינטרס חומרי הדדי של הקולטים והנקלטים, והיא מווסתת על ידי האינטרס הזה; לעומת זאת אין העלייה מעוגנת באינטרס חומרי גם אם האינטרס קיים לכתחילה או נוצר על ידה, אלא שרשיה בשאיפה להגשמת אידיאל והיא צורך של מפעל. אין הגירה מעוגנת בהכרת חובה או זכות מוסרית; המהגר איננו הושב שהוא מחוייב מבחינה מוסרית להגר והקולט אינו הושב שהוא מחוייב מוסרית לקלוט, לא כן העלייה, שמקורה בהכרת חובה וזכות מוסריות; העולה מקיים חובה והקולט מקיים חובה, וזכות היא לעולה שיעלה וזכות היא לקולט שעלייה זו באה אליו להשתתף עמו במפעלו. אם ההגירה מוזמנת בני אדם זרים זה לזה שאין להם לכתחילה שום עניין אנושי או לאומי זה בזה, הרי העלייה מוזמנת בני אדם בעלי זהות משותפת ואידיאל משותף, שיש להם לכתחילה גם עניין אנושי וגם עניין לאומי זה בזה. והרי ברור כי בגלל ההבדלים הללו

ממנה שעמד בו אין כל ספק בהגדרתה כעלייה, ולא כהגירה, על פי הסימנים שמינינו: המניע לעלייה, מידת הפעילות וכיוונה של הפעילות העצמית בתהליך הקליטה, המטען המאפשר תרומה לחברה והתודות עם התרבות הלאומית שאמורה היתה להתחדש בארץ. מכל הבחינות הללו היתה זו עלייה שהניחה יסודות ראשונים לחברה היהודית החדשה בארץ ישראל. גם לא נפריו אם נאמר שהיא לא נקלטה על ידי אחרים, אלא קלטה את עצמה. בינה לבין הישוב היהודי הישן לא היתה לשון משותפת. רוב אכרי המושבות, לרבות אלה שבאו בעצמם לארץ כעולים, כלומר, מתוך הכרה ציונית, התנכרו להם. כמובן, אין זו קביעה מוחלטת, שהרי נקל להוכיח כי עצם קיומן של חברה יהודית וראשית חקלאות יהודית היה גורם מסייע, שבלעדיו לא היתה העלייה השנייה משיגה מה שהשיגה, ושכך- לות הכל עורו יהודים ליהודים אם מעט ואם הרבה. אבל מבחינתנו קובעת העובדה שהאחוס של העלייה השנייה התגבש תוך התקוממות כפולה, כנגד המציאות היהודית שהניחה בגולה וכנגד המציאות היהודית שמצאה בארץ. היא נאבקה עם הישוב היהודי בארץ על דרכי ההתישבות, על דרכי בנין החברה ועל מהות תרבותה. במובן זה קלטה העלייה השנייה את עצמה על פי מושגיה שלה. היא יצרה גם מסגרות כלכליות, חברתיות ומדיניות מתאימות לאופן זה של קליטה עצמית, ונראה לי כי יצרה בכך דגם אידיאלי של קליטת עלייה, למרות שמחירה של האידיאליות היה גבוה מאד: הרי היא נתאפשרה כאמור רק על ידי ברירת אנשים חמורה.

מהו אם כן האתוס שנתגבש בתהליך זה? התשובה נתונה בתורה "ההגשמה העצמית" של העלייה השנייה, תורה שנוציגה הגדול, בחייו כמשנתו, היה א.ד. גורדון. "הגשמה עצמית" משמע: על העולה עצמו להגשים את המטרה שלשמה בא. עליו לבנות את ארץ-ישראל כמולדת ובית— בלי לצפות מאחרים שיכינו לו בית— ולבנות אותו כך שיהיה בית גם לבאים אחריו. עם זאת עליו להגשים את עצמו במפעלו. בכל מעשיו עליו לחיות את חייו בשלמות, לא כמוותר ולא כדוחה את מאווייו האישיים לפי שעה, ולא כמקריב קרבן, אלא כאישיות הממצה את כשרונות היצירה שלה בכל מצב שמפעל ההגשמה מזמן לה. א.ד. גורדון עמד על כך, שתפיסה כזאת של חיי העולה בארץ היא המבחן לקליטתו. כל זמן שהוא חש עצמו כמוותר או מקריב קרבן הרי חייו חיי ארעי, וסימנך שעדיין

משותף, או אינו אלא מקדם את פתרון בעיותיו האישיות בתחומן החומרי המצומצם? ולבסוף: מהו המטען שהבא לארץ מביא עמו: האם הוא מצויד כל צרכו כדי להשתלב באורח יצירתי בבניינה החומרי והתרבותי של החברה? האם נושא הוא עמו מטען תרבותי מספיק כדי הוזהרות עם התרבות הלאומית הנמשכת והמתהווה באותה חברה? או שמא אין הוא מסוגל לתרום בעבודתו תרומה ממשית לחברה, ותרו- בותו וזה לתרבותה של החברה היהודית הכוללת? נראה לי כי באמצעות תשובה עניינית ככל האפשר על השאלות הללו נוכל לקבוע אם לפנינו עולה או מהגר, ואין צריך לומר שכולן נוגעות לאתוס של העולה ולמורשתו התרבותית בכללותה.

אינני מתכוון להשיב על השאלות הללו מבחינת העולים שעלינו מוטלת חובת קליטתם. פירוט השאלות הנזכרות חשוב לנו מפני שהוא מנחה אותנו גם לבחינת יחסה של החברה הקולטת. הסיבה היא פשוטה: החברה הישראלית, שאנו מבקשים לעמוד על תכונותיה, מתאפיינת, מבחינת האתוס שלה כחברה קולטת, בראש וראשונה בכך שהיא עצמה נוצרה בתהליך של עלייה או הגירה. דומה שיחסה למצטרפים אליה הוא במידה רבה פועל-יוצא של עובדה זו, לטוב או למוטב. העובדה שאנו מכנים ספונטאנית, כל יהודי הבא אלינו בשם עולה היא ביטוי אופייני לעובדה הזאת, ואין לזלזל בו. הכינוי מבטא ציפיה מסויימת וגם התחייבות; אבל מצד אחר חברת עולים שתהליך קליטתם לא נשלם, ספק אם היא מכוונת לעמוד בהתחייבות שקיבלה על עצמה. ומכל מקום עלינו לבחון על רקע זה כיצד נתגבש אתוס הקליטה של החברה הישראלית כחברה שנוצרה בתהליך מתמיד של קליטה ובמאבק מתמיד על תפי- סת העלייה כערך לאומי.

#### העלייה השנייה

מחקר יסודי היה מחייב בדיקה של כל תולדות העלייה הציונית לארץ מתקופת ביל"ו ועד זמננו. כיון שאין הדבר אפשרי במסגרת זו אנסה לסכם התרשמות, על סמך ספרות, משלושה תהליכי קליטה הנראים לי מייצגים שלושה דגמים עיקריים. הדגם הראשון הוא דגם קליטתה של העלייה השנייה. היתה זאת, כידוע, עלייה שנבחנה במבחן קליטה חמור מאד, וכידוע, רק חלק קטן ממנה עמד בו. אולם לגבי אותו חלק



השתלבה, ולא דחקה את רגליה של העלייה השנייה. יחד הן יצרו את הדפוסים הכלכליים, החברתיים והמדיניים שבהם נקלטו העולים לארץ-ישראל עד הקמת המדינה.

ומה היה טיבו של דגם הקליטה של העלייה השלישית? שית? כבר הזכרנו שהיו הבדלים רבים בין העלייה השלישית לקודמתה. היקפה היה רחב יותר, והיא הייתה ממילא פחות סלקטיבית ויותר מאורגנת. היו הבדלים גם מבחינת המטען הרגשי והרעיוני ומבחינת היחס למורשת היהודית. דומה כי בעלייה השלישית ניכרה יותר פעולתן של סטיכיה חברתית והרגשת גורל, והדבר התבטא בתודעת עצמו של העולה. בעלייה השנייה כל יחיד שעמד בניסיון ונשאר בארץ היה בחוקת עולה בזכות עצמו. ספק אם נכון לומר זאת על העלייה השלישית. כאן מורגשת יותר השפעה של מנהיגות וכוחו של ארגון, כלומר, היה יסוד מורגש יותר של הגירה בתוך מוטיב העלייה, והדבר אמנם בא לידי ביטוי בהווי החברתי וביצירה התרבותית, בייחוד מבחינת המטען היהודי החיובי שלה. אבל אם אנו באים לאפיין את העלייה השלישית כתנועה, הרי לא יתכן ספק שמוטיב העלייה היה מכריע בה. היא באה להמשיך מפעל, השתלבה באורח פעיל ויוזם בהגשמתו, הרחיבה את מסגרותיו ותרמה תרומה רבה מאד לכלכלה, לחברה, לחיים התנועתיים. מבחינת האתוס שוב לפנינו רעיון "ההגשמה העצמית" כביטוי ממצה, אלא שאין הוא נתפס באותה אינטנסיביות אישית-יחידית שהייתה אופיינית לעלייה השנייה. הקולקטיב המאורגן הורגש יותר, ואף על פי כן נקבע אורח-חיים שעיצב התנהגות יחידים עם עצמם ועם סביבתם: ערך השוויון, ערך העזרה ההדדית, ערך הפשטות, ערך החברות, ועל כולם ערך החלוציות המאורגנת שהתגשם בעיקר בהתיישבות ובהגנה. אלה היו ערכים מובהקים של חברה הקולטת את עצמה כעלייה ולא כהגירה.

כיצד בא הדבר לידי ביטוי מבחינת היחס לעליות שבאו אחריה? גם כאן התשובה מוסטת לתחום הארגוני. העליות השנייה והשלישית יצרו, כאמור, את הדפוסים של ההתיישבות העובדת, שהם דפוסים אינטנסיביים ביותר של קליטת בתוך המארג הפנימי של החברה הקולטת ולא בצדה. הן יצרו גם את הדפוס של הסתדרות העובדים וחברת העובדים, שהוא דפוס הרבה פחות אינטנסיבי של קליטה כזאת. הן אי אפשר לומר כי רוב העולים שנקלטו עתה בערים

אין הוא מוכן להקים משפחה. אבל ארץ-ישראל תיבנה רק על-ידי אנשים שירצו לחיות בה ובבנינה כל חייהם, ולכך לא יכשר הלך-נפש של גיוס, התנדבות או תרומה. לכך יכשר רק הלך-נפש של קביעות. צריך אם כן שהעולה יקים משפחה, יחנך ילדים, יעבוד וייצור בחומר וברוח, ויעשה כל זאת מתוך השתלבות בבנינה של ארץ ישראל כמולדת לעם כולו. באחת: מפעל ההגשמה צריך להיות מסגרת הקבע של חייו המלאים. והרי מובן הדבר, שאתוס זה של קליטה עצמית צריך לבוא לידי ביטוי בתפיסת חיים שלמה, הן במה שבין אדם לעצמו, הן במה שבין אדם לחבירו, הן במה שבין אדם לציבור והן במה שבין אדם לסביבה הטבעית המקיפה אותו: שיבה לחיי עבודה, לחיי חברה מתוקנים, ליחס בין-אישי חברי, גלוי ופתוח, לפשטות בסגנון הכללי, בלבוש, במגורים ובסיפוק צרכי המחיה, בהתנהגות היום-יומית, בדיבור, במחשבת וביצירה. רעיון ההגשמה העצמית במובן כולל ומפורש זה ממצה את אתוס הקליטה העצמית של העלייה השנייה.

#### העלייה השלישית

כמובן, אתוס העלייה והקליטה מתגלה בשלמות רק כאשר העלייה הקולטת את עצמה נדרשת לקלוט עלייה שבאה אחריה ושאיננה בגדר המשך רצוף לה. דבר זה אירע כידוע אחרי מלחמת העולם הראשונה, בבוא העלייה השלישית. והיה זה תהליך מאלף. העלייה השנייה עדיין לא השלימה את תהליך קליטתה כשהתחילה העלייה השלישית, אבל בניגוד לקודמתה הצליחה העלייה השנייה לקיים אתוס של עלייה. הגם שלא חסרו ניגודים מנטאליים, רעיוניים ותנועתיים, בינה לבין אנשי העלייה השלישית, והגם שמבחינת הרגשת הנוחות האישית היתה הקליטה כרוכה בויתור, הרי גורם ההשתתפות במפעל הוא שהכריע. העלייה השנייה קלטה את העלייה השלישית. ומה משמע קלטה? הרי אומר: שילבה אותה לתוך המערכת הכלכלית, החברתית והתנועעית שהקימה, ועם זאת איפשרה לה לעלייה השלישית להגיע לידי ביטוי עצמי מלא. הדבר היה כרוך בנפתולים בשבירתן ובשינוין של מסגרות תנועעיות, בשבירתם ובשינוים של סגנונות עבודה חברתית והתיישבותית, אבל בסופו של דבר העלייה השנייה קלטה את העלייה השלישית בתוכה ולא בצדה, והעלייה השלישית

עמה מבחינת יכולת ההשתלבות בבניינה החומרי של הארץ ומבחינת ההזדהות עם התרבות הלאומית החד-שה, היה דל מאד. אבל, מצד אחר, אם היתה כאן הגירה, הרי היתה שונה מאד מרוב תנועות ההגירה הידועות לנו. מדובר בעצם בענין אחד שהשפיע על כל מערכת התגובות, ודומה כי בגללו נקראה הזרימה ההמונית לארץ בצדק בשם עלייה. זרימה זו לארץ-ישראל לא היתה תולדת הצירוף של התהוות גורמי דחיה בארצות היציאה וגורמי משיכה בארץ היעד. היא היתה תולדת היוזמה המפעלית של מדינת ישראל והתנועה הציונית.

בנקודה זו אולי מותרת הכללה: חזיונות ההגירה של העם היהודי מעולם לא התמקדו סביב ארץ-ישראל; יהודים היגרו מארץ-ישראל לגולה, ומגולה לגולה. דין זה חל גם על העת החדשה, ועד כדי כך שגם אם היו מניעים להגירה מארצות המוצא, הרי היעד ארץ ישראל לא היה בהתאם לחוקיותה של הגירה, לו רק משום שארץ-ישראל לא היתה ארץ הגירה קלאסית. בתחילה היה עצם יישובה בגדר מפעל, אחר-כך היתה העלייה אליה מפעלה שלה. כשמדובר בעלייה שזרמה לארץ ישראל בשנים הראשונות לקיום המדינה, עלית יהודי תימן, עיראק, פרס וצפון אפריקה, הרי מדובר בעליה שגורם ההגירה שפעל בה היה גם הוא כרוך במדינת ישראל, שהקימה חוללה מתיחות גדולה בין היהודים בארצות אלה לבין סביבתן הערבית. בין כך ובין כך הרי ההכוונה היוזמה של זרימה סטיכית גיבשה אותה אחרת מכפי שמתגבשת הגירה, טענה בה ציפיות אחרות והתנתה את דרכי קליטתה. כלום לא ברור אם כן מדוע ראויה היא להקרא בשם עלייה? המוטיבאציה להעלאתה היתה ערכית ומפעלית. מדינת ישראל פעלה מתוך הרגשת האחזיות לעם היהודי ולמדינה. כוונתה היתה לשלב את הבאים אליה במפעלה ולבצר את המפעל באמצעותם. מבחינה זו היתה כאן עלייה. אסור שנת-עלם מכך, אבל אסור גם שנתעלם מן הפרדוקס הקשה שהיה מקופל בכך. בשנים הראשונות להקמת מדינת ישראל הגיעה לארץ הגירה שהובאה כעלייה, וכיון שלא באה מעצמה אלא הובאה כעלייה, גם הוכפלה תכונת המהגרים שבה וגם נשברה. בה בשעה נוצר בחברה הקולטת פער עמוק בין הכרת החובה לקלוט עלייה לבין הנטייה הספונטאנית לקלוט הגירה. היה זה משבר חמור שתוצאותיו ניכרות בחברה הישראלית עד היום.

הגדולות נקלטו בתוך המארג החברתי של העלייה השנייה והשלישית. היתה גם הטרוגניות גדולה יותר בנשיות העולים, ורבים מהם שהראו פעילות עצמית משלהם בתהליך קליטתם נטו במדה גוברת לכיוון של יוזמה פרטית, שאיננה מעוגנת מלכתחילה בהכרח השותפות במפעל הציוני. אף זאת: המחשבה שהוקדשה לדפוסי-החיים של העיר העברית היתה מעטה מאד. המחשבה החברתית והניסוי החברתי האידאליסטי נתמקדו בכפר. אבל אם אנו מקבילים את יחס העלייה הרביעית והחמישית לעלייה השנייה והשלישית כנגד יחס העלייה השנייה ליישוב הישן ולאכרי המושבות, לא נהסס לומר שהעלייה השנייה והשלישית קלטו בתוכן את העליות שבאו אחריהן, ושהן קלטו כעליה גם אוכלוסיה שבאה כהגירה ושילבו אותה בדיעבד בהגשמת המפעל הציוני. דומה כי זה ההסבר למנהיגותה של ההתיישבות העובדת ביישוב היהודי הארץ-ישראלי עד הקמת המדינה. מנהיגותה היתה בזכותו של אָתוס חברתי שנחשב אידיאלי גם בעיני אלה שחיו במסגרות אחרות. ומכל מקום יש לומר, כי הפעילות היישובית המאורגנת על בסיס התנדבותי התנהלה ברוחו של האָתוס הזה. הרי אומר: מתוך הדגם האישי האינטנסיבי של העלייה השנייה נתגבש דגם יישובי, אֶכְסְטְנְסִיבִי והטרוגני, מאורגן. אבל עדיין היתה זו חברה הקולטת עלייה.

#### העלייה ההמונית

הדגם השלישי שעלינו לתאר הוא זה שנתגבש לאחר הקמת המדינה. אין צריך לומר שאופיה של העלייה ההמונית, שזרמה לארץ בשנותיה הראשונות של מדינת ישראל, היה שונה לחלוטין מכל קודמותיה. האמנם היתה זו עליה? אכן הכינוי עלייה ניתן לה מתוך פקפוק רב, הנוגע הן לתודעה העצמית של הבאים והן ליחסה של החברה הקולטת. הפעם מדובר בזרימת המונים, ולזרימת המונים מארץ לארץ יש בהכרח אופי של הגירה על התכונות הסטיכיות והאנונימיות האופייניות לה. כלומר, גם אם היה באוכלוסיה שהגיע לארץ פוטנציאל של זיקה ערכית ליהדות ולציונות, אי אפשר היה לו להגיע לידי ביטוי, מה גם למעמד גורם מרכזי בעיצוב התנהגותם של הבאים. מלבד זאת, היתה זו זרימה בלתי סלקטיבית, סבילה כמעט לגמרי בתהליך קליטתה, לפחות בשנים הראשונות שנמצאו פורמאטיביות, והמטען שהביאה

המפעל הציוני. הם גלחמו וגלחמים על אינטרסים חזמריים — אמנם כשרים לחלוטין, אבל מנקודת-ראותה של הגירה התובעת זכויותיה, ולא מנקודת-הראות של עליה המשתלבת במפעל משותף. זוהי, כמדומה, המציאות שאנו עדים לה היום. אותה שכבת עולים לא גבשה אָתוס של עלייה כי אם אתוס של הגירה בת-חסות. הביטוי הברור ביותר לכך הוא בעובדה שהיא מסרבת לקלוט את העלייה הבאה אחריה. אין זה רק סכסוך אינטרסים (הרי קל להוכיח כי באמת אין סכסוך אינטרסים ממשי, וכי העלייה החדשה מגדילה את הפוטנציאל הכלכלי של החברה הישראלית בכללותה), אלא אי-הבנה של תופעת העלייה ואי-נכונות לקבל דינן של החלטות המתחייבות מאתוס של קליטת עלייה. עצם התביעה של העולה החדש שיכירו בו כשותף שווה-זכויות מעוררת התנגדות, ורואים בו מתחרה ולא מסייע.

כמובן, אין לדון ביהסס של העולים אחרי הקמת המדינה למציאות שנתקלו בה במנותק מן הדין במה שעבר באותן השנים על החברה הקולטת. כבר אמרנו כי נוצר פער עמוק בין הכרת החובה לקלוט עלייה לבין הנטייה הספונטאנית לקלוט הגירה. הפער הזה הושפע בין היתר גם מאופיה של העלייה והוא חזר והשפיע על דרכי קליטתה.

הגורמים שהביאו למצב החדש היו כנראה מור-כבים. היתה גמילה של תהליכים קודמים, היתה עייפות ממאמץ התנדבות של שנים, היו תהליכים אופייניים של חברה שנתנסתה בתיעוש מהיר, אבל ביסוד כל אלה היתה העובדה שקמה מדינה ואפשר היה להטיל עליה תפקידים שנתמלאו קודם, בדרך התנדבות מאורגנת, על ידי החברה. במובן מסויים מה שאירע לא היה אלא התעצמותו של תהליך קודם: האוריינטאציה הציונית, הערכית, של היישוב היהודי בארץ נעשתה עתה, באורח החלטי כמעט, לתפקידה של מסגרת ארגונית, במקום שתהיה תוכן לחיי יחיי-דים ולשותפותם בחברה, אלא שההתעצמות יצרה שינוי מהותי. העלייה שבאה נקלטה אמנם בתוך המרקם הארגוני, המשקי והפוליטי, של היישוב ה-וותיק (הדבר ניכר אגב בנוהגי ההצבעה בבחירות של העולים החדשים — הם לא שינו כידוע את יחסי הכוחות הפוליטיים), אבל מחוץ למרקם החברתי והתרבותי שלו. אם נוסיף על כך את המרחק המנטאלי והתרבותי הרב בין העלייה החדשה ליישוב הוותיק, את הפרשי ההשכלה וכושר התפקוד, את היכולת

### משבר בחברה הקולטת

קודם-כל עלי לברר מה משמע שהעלייה ההיא, כיון שלא באה מעצמה אלא הובאה כעלייה, הוכפלה תכונת מהגרים שבה וגם נשברה. ידעי דבר, בייחוד מקרב יהודי תימן, ודאי ימחו נגד התיאור הזה. הם יצביעו — ובצדק — על כך שהיתה בקרב יהדות תימן, ובצורה שונה גם ביהדות עיראק ובצפון אפריקה, התעוררות רוחנית גדולה. כי העלייה לארץ-ישראל עמדה בסימן של התרגשות משיחית, וכי ההיענות לקריאה לעלות תוך נכונות לסבל בדרך לעלייה, מוסברת אך ורק באותה אמונה. אינני מתעלם מן העובדה הזאת, אך נראה לי כי היא מפרשת ולא סותרת את התיאור הקודם. בדיעבד, העלייה לארץ-ישראל לא היתה חלק מתהליך משיחי באותו מובן מיתולוגי שייחסו לו יוצאי הארצות הללו, ופירוש הדבר שהם הבינו את המתרחש במושגים מנותקים מן המציאות, תופעה שסופה היה בהכרח משבר רוחני הרסני עם ההתקלות באופיה החילוני של מדינת ישראל. אולם כבר מלכתחילה נמנעה מהם היכולת להגיב תגובה תכליתית ולהשפיע על גורלם. יתר על כן: התעוררות משיחית הצופה להתרחשות שמקורה מחוץ לספירת הפעילות וההשגה של המאמץ, היא פאסיבית ממהותה, שהרי היא מביאה לידי נכונות להתמסר באמון גמור ליוזמתם ולשיקול דעתם של אחרים. זוהי, כמדומה, הנקודה החשובה ביותר. אם אחת מתכונותיה המובהקות של עלייה היא היקלטות עצמאית מתוך השתלבות במפעל הנבנה, הרי העלייה מארצות ערב היתה חסרה אותה תכונה מובהקת. היא לא קלטה את עצמה מבחינת היוזמה הכללית, החברתית והתרבותית. היא היתה סבילה לגמרי. היא לא השתלבה מתוך כוונה במפעל הממשי של בנין ארץ ישראל, ויכולתה לתרום תרומה ממשית למפעל הזה, מצד מטענה המקצועי והתרבותי, היתה דלה מאד.

היא אף לא היתה מסוגלת להתנגד בצורה יעילה לטיפול המוטעה והמקפח שניתן לה. תרבותם העצמית של העולים נהרסה, וניתק הקשר התרבותי בינם לבין ילדיהם שגדלו בארץ. ודאי, ברבות השנים התעוררו הם, או ילדיהם, להלחם על עניינם. אבל ההתעוררות לא באה לפני שהתנערו מדפוסי המחשבה המסורתית שלהם, ומשבאה לא נדרשה לערכים המקוריים של הציונות החלוצית שגשגרו זרים לה לגמרי. עולים אלה לא הזדהו עם תפיסת ההגשמה העצמית של

בחינוך שנעשה פונקציונאלי ומכוון לקידום אישי. חינוך זה מזניח את התחום הערכי, ויותר מכל את תחום ערכיה של התרבות הלאומית היהודית, מפני שתרבות זו אינה פונקציונאלית מבחינת הקידום האישי בתחום החומרי. באחת: החברה הישראלית מתרחקת מן האידאל הלאומי שבו היא עדיין דוגלת במישור המדיני. והמשמעות מבחינת קליטת העלייה היא ברורה: לא רק שכבת העולים מן השנים הראשונות להקמת המדינה מסרבת לקלוט עלייה בתוכה. החברה הוותיקה גם היא מסרבת לעשות זאת. אין היא ערוכה לקראת תכלית לאומית ואין היא מסורה בחיי יום יום למפעלה. משום כך העולה איננו, לגביה, שותף למפעל; אין היא ערוכה ליצירת תרבות לאומית מית הממצה זיקה משותפת להיסטוריה ולמורשת, ומשום כך אין היא מציעה לפני העולה רקמת חיים תרבותיים שערכיה צריכים להיות משותפים לו ולחברה הקולטת. כלומר, רקמת החיים העשירה והפתוחה שהיא תנאי לקליטה מתוך יצירה משותפת, איננה קיימת. במצב כזה נושאת החברה בקושי את עצמה, ובודאי איננה יכולה למשוך ולקלוט עולים. מצד אחר, מתגבר הגורם השלילי. העולה שאינו שותף למפעל הריהו מתחרה על הישג חומרי, ולכל היותר תוספת של כוח-עבודה. בחזקתו זו משלימים עמו כנלווה מן הצד. הוא נשאר זר ומנוכר וכוחות נפש גדולים מאד דרושים לו כדי להרוס פנימה ולגלות בתוך תאיה של החברה הקולטת את התכנים החיוביים שעדיין קיימים בה, כמובן. אבל כמה עולים נתברכו בכוחות-נפש כאלה? משום כך משיב אני על השאלה: האם מסוגלת החברה הישראלית לקלוט עלייה? בשלילה. אפילו את העלייה הראויה לשם זה מבחינת מניעה, תכליתיה ומטענה התשכלתי והתרבותי, היא קולטת בצדה כהגירה, והיא איננה מתעשרת על ידה, אלא נעשית הטרוגנית ורופסת יותר ויותר.

עם זאת מחובתנו להדגיש כי אין בתיאור הזה כדי למצות את ה"מלאי" של החברה הישראלית. יש בחברה הישראלית עילית מוסרית הנאבקת עם הסטייה כיה החברתית ומנסה לקלוט עלייה. יש גם הסכמה במישור המדיני, שמדינת ישראל צריכה לקלוט עלייה, לזיום ולמשוך אותה. וקיימים התנאים החיצוניים המאלצים את החברה הישראלית לגלות פעם בפעם מחדש את התנאי המפעלי של קיומה. אולם בכל אלה לא יהיה אפילו משום חצי נחמה אם יורשה לסטיכיה

לנצל את הכספים שורמו לארץ לשם קליטת עלייה וביצור המדינה, וגם את השילומים שנתנו עדיפות ברורה לשכבה מסוימת באוכלוסייה, נבין את שרשי התהוותה של "ארץ ישראל השנייה", ביטוי שהגדיר נאמנה את המצב שנוצר: העלייה נקלטה על-ידי היישוב הוותיק ולא בתוכו. הפיצול החברתי נשתקף ממנו ובו בפיצול של מערכות הערכים החברתיים. לא תהיה זו אמת אם נאמר כי היישוב הוותיק התכחש לאתוס הציוני-חלוצי של העלייה. שום מדינה איננה יכולה לפעול בניגוד לצונם של רוב אזרחיה, מדינה דימוקראטית לא כל שכן. והרי מדינת ישראל הוסיפה ומוסיפה לקיים מדיניותה ציונית ביחסה לעלייה, היא חוקקה את חוק השבות, היא יזמה וארגנה עלייה, היא גלחמת על עלייה; היא מקצה לקליטתה משא-בים רבים, היא עשתה גם לא מעט לקידום האינטגרציה החברתית בתחום החינוכי. כל הפעולות הללו של המדינה נעשו ונעשות על דעת רוב הציבור היהודי בארץ. הן משקפות את התחום העליון של ערכיו. דא עקא: הנאמנות לערכים הללו מתבטאת בהסכמה הפאסיבית לפעולתו של הדרג המדיני. היא אינה מתבטאת בפעילות החברתית.

אמנם ראוי לציין יוצא מן הכלל אחד: הצבא. ברגעי סכנה גדולה יש בו משום חברה ישראלית מלוכדת סביב ערכיה ומפעלה, הוא משיג ברגעים כאלה משהו מן האתוס של ההגשמה העצמית: הרגשת התחייבות אישית ישירה למטרה לאומית, מסיירת לכלל, פשטות, חברות, הרגשת שוויון. אין פלא על כן שהצבא הצליח למלא יותר מכל מסגרת אחרת תפקיד של קליטת עלייה, אפילו בתחום החינוכי. אבל למרבה הצער לא בא היוצא מן הכלל אלא להעיד על הכלל. בחיי יום-יום ובזמנים שהמתיחות הבטחונית אינה עוברת את סף החרדה הגבוה למדי, מונחית ההתנהגות החברתית על פי אתוס אחר, אתוס הישגי, במובנו החומרי. האתוס של החברה הישראלית הוותיקה, מתמצה בשאיפה לסטאטוס חיצוני ולרמת מחיה גבוהה המייצגת עדיפות על שכבות חברתיות אחרות. התפקיד להשלים את המפעל ה-ציוני, לקלוט עלייה, לדאוג לחלשים ונחשלים בחברה, הוטל על מוסדות המדינה. היחיד ברשותו וברשות היחסים הבין-אנושיים שלו אינו רואה חובה לעצמו לעסוק בכל אלה. הוא נותן את הבכורה לקידומו האישי, וההתארגנות החברתית הישירה משקפת נטייה זו. הדבר ניכר גם בחיים התרבותיים, וקודם כל

למדי של התבוללות ושל התנכרות למורשתם היהודית, לעם היהודי וממילא לצינות, והיא כולה הרחיבה קה מן האתוס שאיפיון את הישוב היהודי בארץ כישוב קולט עלייה. עובדות אלה מחייבות ריאורייני-טאציה שתביא לידי המשך גם מבחינת היצירה החברתית הסוציאליסטית, שיסודותיה עדיין קיימים, וגם מבחינת היצירה התרבותית היהודית. אינני טוען כי ריאורייניטאציה כזאת יש לחולל לשם קליטת העלייה, יש לחולל אותה לשמה. אולם רק חברה שתחולל אותה תקלוט עלייה ותיבנה על ידה. שכן העלייה ודרך קליטתה יעידו עדות רגישה ונאמנה על ההווה הפנימית של החברה הקולטת ועל הערך הסגולי של יצירתה.

החברתית לעשות את שלה. כבר היום משפיעה נטייתה של החברה על מדיניות-הפנים של הממשלה, שאיננה בשום פנים מדיניות המטפחת חברתיות ויצירה חברתית ותרבותית עצמאית, והסחף בתחום החינוך הוא רב מאד. אל נתפלא אם ייוצר באחד הימים, ואולי בזמן לא רחוק ביותר, לחץ חברתי לשנות את המדיניות הצינונית של הממשלה ולעכב משיכת עלייה. השלב שאנו מצויים בו — אמנם הערכה כזאת נשמעה הרבה פעמים בתולדות הציונות, אבל תמיד היתה נכונה — הוא שלב קריטי מבחינת התגבשותה של החברה הישראלית. היא נמצאת בדרך ליצירת קרע בין קטביה מבחינת הזהות היהודית, חלקים ניכרים בה נמצאים בתהליך מפליג

## שיטות הקליטה

### ע מ נ ו א ל מ א ר ק ס

או עם יידיים, ולפעמים גם עם חברים לעבודה. בסופו של דבר רשת היחסים החברתיים מגיעה למעין "אופטימום" (יש אומרים שאופטימום זה הוא כשלושים קשרים). באמת אין אנו יודעים כמה קשרים חברתיים יש לאדם. אפשר רק לשער שהמספר מוגבל, וכשאנו מגיעים לאופטימום הקשרים אמנם מתרחבים, אך תמיד על חשבון קשרים אחרים. פירוש הדבר, שהקליטה בחברה החדשה איננה מגיעה לידי סיום, אלא היא עוברת בהדרגה לתהליך אחר הקרוי "ניידות חברתית". עד לשלב מסויים נוכל לומר שהרשת החברתית הולכת ומתרחבת, ומדובר בקליטה. כשהרשת החברתית משתנה, אך אינה מתרחבת עוד, מדובר בתהליכי ניידות, וסבורני שאין לנו להפריד הפרדה חדה בין שני התהליכים האלה, כי בסופו של דבר הניידות החברתית היא חלק מתהליך של התעוררות האדם בחברה.

כשאתה בודק את הדברים מקרוב, מתברר לך שיש צורות שונות לקליטה. וכשם שיש ירידה מחוסר קליטה, יש ירידה מקליטת יתר. זו האחרונה מודגמת בישראלי מצליח שקשריו העסקיים מסתעפים מחוץ לגבולות המדינה, עד שבסופו של דבר הוא נמשך אחר קשריו ועיקר ישיבתו ורוב זמנו בחוץ-לארץ. מנקודת ראות סוציולוגית אין לומר שהאיש הזה לא

הנסיון להסיק מסקנות מתוך משאלים וסטאטיסטיקה על "שביעת-רצון" של העולים או על קליטתם התרבותית פסול בעיני מטעמים שונים, מתודולוגיים ואחרים. אני רואה בקליטה תהליך דינאמי שבו אנשים מנתקים את עצמם מחברה אחת וחותרים להתערות בחברה אחרת. התהליך של יצירת קשרים בחברה החדשה חל בשלבים. בשלב הראשון האנשים יוצרים קבוצות ראשוניות — הם קושרים קשרים חברתיים אמיצים עם מספר מועט מאד של אנשים בסביבה החדשה ועליהם הם סומכים בכל דבר. בהדרגה הם מרחיבים את הקשרים, וככל שהללו מתרחבים הם נעשים יותר ספיציפיים, עד שבסופו של דבר האדם יוצר רשת שלמה של קשרים חברתיים, הכוללים קשרים אמיצים מאד, אך לא כדרך שהיו בראשית תהליך הקליטה, וכן קשרים רופפים יותר, וגם קשרים ספיציפיים יותר בתחומים שונים. הקשרים האלה קצתם עם יידיים וקצתם עם קבוצות וארגונים. רבים מהקשרים הם בתחום התעסוקה, בתחום יחסי שכנות, בתחום הבילוי וכדומה, ויש קשרים שהם רב-ערכיים, גם אמיצים גם אינטימיים, והם הבסיס הבטוח לאדם המאפשר לו להשתמש בהם בהזדמנויות שונות כשהוא נזקק לכל מיני עזרה. הקשרים האינטימיים ביותר הם בדרך כלל, כידוע, הקשרים עם קרובי בשר

נקלט, הייתי אומר שקליטתו היתה טובה כל כך עד שהוא עזב את הארץ. צורות הקליטה השונות קשורות במיבנה החברה. אעמד על שתי דוגמאות שהן בבחינת שני קצוות של רצף: מכאן דוגמת מהגרים פולנים שנקלטו בשיקאגו, וסימנה אי-הזדהות מוחלטת של החברה הקולטת בתהליך הקליטה, ומכאן דוגמה של עיירת פיתוח בגליל המערבי שלא נקרא בשמה, ובה היתה בעבר התערבות מרבית של גורמי מים קולטים, ובעיקר של השלטונות. המהגרים הפולנים לארצות-הברית באו כיחידים בעיקר כדי למצוא את פרנסתם באמריקה; הם ברחו ממצב כלכלי גרוע וראו בארצות-הברית סיכוי לשיפור מצבם הכלכלי. קצתם חשבו אפילו לחזור לפולין, אך בפועל חזרו מעטים מאוד. המהגרים האלה התיישבו בכרך, ובמקרים רבים שכרו דירות משותפות, כש-אשתו של אחד מהם מבשלת ומסדרת את הבית בשכר. מטרתם היתה לחסוך — בעיקר כדי להביא את קרוביהם מפולין. כשנתרבו, נוצרו שכונות או קהילות קטנות, שחבריהן מדברים פולנית, גאים על מסורתם התרבותית, מתגעגעים לפולין ורואים עצמם כפולנים בגולה. החברה האמריקנית היתה זרה בעיניהם, והם השתדלו שלא להיזקק לה לסעד ועזרה, ולדאוג לצרכי עצמם. עם גידולה של הקהילה שכרו להם כומר פולני, שדאג לארגון הקהילה הקטנה, ולימים הקימו להם אגודות וולונטאריות, וראשונה להן מין קרן לעזרה הדדית, שלתוכה הכניסו חלק ממשכורתם, לשם סיוע בעת צרה. בהמשכו של התהליך אנו מוצאים יותר ויותר מן הפולנים הללו מתערים בחברה האמריקנית, כשהאינטרסים שלהם בקהילה הפולנית מתמעטים והולכים, פעולות הקהילה מצטמצמות והאגודה הוולונטארית נעשית מעין קופת תגמולים.

מעניין במיוחד הוא יחסם של האנשים הללו אל התרבות הפולנית. כאמור, בראשית בואם ראו עצמם כגולים וביקשו לטפח במידת האפשר את התרבות הפולנית. כשעשו יותר ויותר מהם חיל בחברה האמריקנית אמנם עוד הדגישו את התרבות הפולנית, והוסיפו לדבר פולנית, אבל בתוך הפעילות התרבותית הפולנית הביטו את הישגיהם בחברה האמריקנית. גאוותם כפולנים, וזיקותיהם הפולניות, עודדו אותם מבחינה רוחנית וסייעו להם להיקלט ולקנות בטחון בחברה החדשה.

עכשיו נעמד על הדגם הישראלי: עיירת הפיתוח

בגליל. זו אינה דגם של החברה הישראלית. מה שציין את העיירה הזאת בתקופה שישבתי בה היה חוסר מקומות עבודה. העולים שהובאו מהאגדה אל העיירה הוכנסו לדירות, ואחר הובאו ללשכת הסעד או ללשכת העבודה, קיבלו עבודת דחק ונרשמו כמקרי סעד ברוב המקרים. ללא תעסוקה כמעט, היו התושבים תלויים תלות מוחלטת במספר קטן של פקידים לכל צרכיהם. תוצאת המצב הזה היתה קודם כל העדר יחסים ראשוניים בקרב תושבי העיירה. כיון שהתושבים סמכו בכל נושא ונושא על הפקידים הרי ציפו שהפקידים ינהגו בהם כקרובי בשר. ואולם כל אחד מהפקידים הללו היה ממונה לא על עולה אחד אלא על מספר עולים רב, וממילא לא יכלו לתת לכל אחד מהעולים הרבה מומנם ודאגתם. כך נוצר מעין יחס אסימטרי, שצד אחד מבקש יחסים אינטימיים והצד האחר אינו נענה. ובכל זאת גרמה תלות זו להתלשטם או להרדמתם של היחסים הרב-ערכיים או האינטימיים שהיו קיימים בקרב העולים בבואם לארץ: הורים לא דאגו במיוחד לבניהם, בנים לא הוריהם, אחים לאחיהם. כל אימת שנתעוררה בעייה בתוך המשפחה היו הקרובים הנתונים בצרה מופנים אל הפקיד המתאים. אמנם כשהיו הורים נזקקים לתמיכה היו הבנים מוכנים לעורר מהומה בלשכת הסעד — אך הם עצמם לא היו מוכנים, או מסוגלים, לסייע להוריהם. בנים שרצו להתחתן דרשו מהם ההורים לעבוד ולחסוך את הכסף הדרוש לשכירת דירה וציודה. כך אנו מוצאים תקופות אירוסים של שנה, שנה וחצי, מעין תקופות היסכון שבסופן נכנס הזוג לדירה החדשה. ההורים עזרו להם בעקיפין בכך שהרשו להם לגור אצלם ולמסור להם פחות מהכנסתם. וכן אנו מוצאים דוגמאות, שאדם לא העז לפנות בשעת הדחק לאחיו בבקשת הלוואה קטנה, אף שהיו יחסים טובים ביניהם. הוא פנה ללשכת הסעד וקיבל את העזרה הדרושה. תוצאת המצב הזה היתה שהעולים נשארו קשורים במספר פקידים קטן, ורשת יחסיהם החברתיים לא התרחבה במידה הצפויה. ביחוד הם לא הצליחו לקשור קשרים אינטימיים — דבר שבדרך-כלל אנו מוצאים בראשית תהליך הקליטה.

כמעט כל העולים הללו היו יוצאי מארוקו. אבל הם לא היו מקשה אחת, שהרי גם מארוקו איננה ארץ הומוגנית. היו עירוניים, היו אנשים מהרי האטלס, היו בעלי מלאכה, סוחרים נודדים, מורים, וכו'. מה עלינו ללמוד מכך לגבי תהליך הקליטה ומדי-

שיש לו כסף יוכל ליהנות מן ההטבות העומדות לרשותו, לחסוך אלפים במכוננית או בציוד הסטירי-אופוני שיקנה, או לרכוש דירה גדולה ולקבל טוב-סידה גדולה יותר. לעומת זאת האנשים הזקוקים באמת לעזרה, ככל שיש להם פחות כסף הם מקבלים פחות עזרה. ועוד: שיטת ההטבות מפנה את הביקוש לאפיקים ספציפיים, כגון דירות, רהיטים דניים, ציוד סטיריאופוני, מכונניות וולוו וכדומה, הנחשבים במק-רים רבים למותרות, ורבים מהם פריטים קריטיים בתהליכי אינפלציה.

הנהגה אם נבטל את ההטבות וניתן לעולה סכום גלובאלי, נאמר מאה אלף לירות (לפי דוח משרד הקליטה מוציאה המדינה מאה וארבעים אלף לירות על כל משפחת עולים) ויהיה מוטל עליו לכלכל את מעשיו וצעדיו, נמצא שהוא יקדיש פחות כסף למותרות, ויותר למקורות להכנסה. אז נראה שהעולים לא כולם יקנו דירות בירושלים או בתל-אביב, ושהם יקנו דירות שהן יותר צנועות, ובמקום שהן יותר זולות. נמצא שעולים יותרו על המכוננית, ואפילו על סטיריאון, ויתנו דעתם יותר על סידורם בעבודה, על ציוד משרדי או מכשירי עבודה וכדומה. על-ידי כך לא רק היינו חוסכים, למשל, ארבעים אלף לירות על כל משפחת עולה, אלא גם היינו מסירים לחצים אינפלציוניים כבדים, ומפנים אותם כסף לאפיקים פרודוקטיביים יותר. וכל ההטבות הללו המחייבות טיפול רב ומיליוני טפסים, בין שמדובר במכוננית או במכונת כביסה, מצריכות את העולים יותר ויותר לפקידים. הויקה החזקה לפקידים גורמת, שהעולה סבור שכל זה "מגיע" לו, אלו זכויות שמגיעות לו, ועליהן הוא נלחם. והרי ידוע כי הגדלת "זכויות" מסוג זה אך מגדילה את מספר התלונות עליהן. המדינה נתנה לעולים הרבה מאד דברים יקרי ערך, אבל הדברים שניתנו מאבדים את ערכם מפני שהעו-לים ראו אותם כדברים שמגיעים להם, וכל תקלה או גילוי איטיות של פקיד נראה להם כעיקשות או זדון.

ואף זו מכשלה, לדעת, שכל ההטבות ניתנות לעולה בבת אחת בתחלה, והעולה הולך ומאבד זכויות אלו בהדרגה. בבואו לארץ מעתירים עליו הנחות והקלות. אין הוא משלם מס הכנסה, למשל. בשנה השניה הוא משלם מעט מס, ובסופה הוא משלם מס מלא. וכך הוא עלול להרגיש, כי ככל שהוא נשאר יותר בארץ, הריהו מקופת יותר...

ניות הקליטה בארץ? משרד הקליטה עוסק בעיקר בשלושה תחומים: מתן שיכון, מציאת תעסוקה והק-ניית הלשון. שלושת הדברים חשובים לכל עולה, אך הייתי מקדים את שני הדברים הראשונים. כי תחילה צריך אדם להגיע למצב שיוכל לקשור קשרים חבר-תיים בסביבה החדשה — אלא אם כן הלשון דרושה לו במקצועו ממש, כגון אם הוא מורה או עורך-דין. שהרי אם הוא נגר או נהג-טרקטור או אפילו רופא יכול הוא להסתפק במיזער מלים ולהיקלט בסביבה החברתית עוד לפני שהוא לומד עברית באופן סדיר. והנה הרבה מן הפעולות הנעשות על-ידי הסוכנות ועל-ידי משרד הקליטה עוסקים בהן גם משרדים אחרים: משרד החינוך, משרד השיכון, משרד העבו-דה. אנו מוצאים כאן כפילות לא מעטה בעבודת משרד הקליטה וגם הסוכנות, כשהם חוזרים על דברים שכבר נעשו בידי אחרים, או שהם מתווכים בין העולה ובין משרדים אחרים. אם נדון לפי דברי העולים עצמם, הרי תיווך זה מפריע יותר משהוא עוזר. כי בסופו של דבר העולה מגיע ללשכת העבו-דה, או לזו של האקדמאים, ומשרד הקליטה רק מוסיף חוליה לשלשלת. אפשר אפוא לחסוך פקידים ותיוו-כים. ואת פגמיה של השיטה, שחלק גדול מן הקליטה נעשה על-ידי פקידים, ראינו בדוגמה של עירת הפיתוח. בסופו של דבר, הפקיד מלווה את העולה כברת דרך קצרה. אם נצרף את כל הטיפולים הפקידותיים האלה נמצא שהעולה במקום לקשור יחסים של ממש בארץ, קושר קשרים ארעיים עם מספר פקידים גדול, וסופו מתאכזב, כי הקשר עם הפקידים אינו עוזר לו להתעורר. האלטרנטיבה היא לקשור כל עולה חדש עם אדם ותיק שילווה אותו בצעדי הראשונים ויעזור לו בהקמת רשת יחסים חברתיים. למעשה על הויתק "להשאיל" לעולה חלק ניכר מרשת היחסים של עצמו. עדיף, כמובן, כשהויתק הקולט הוא בעל קשרים טובים, או בן שכבתו או מוצאו, ומשובח ביותר כשהוא בן מקצועו של העולה או שהוא שאר-בשר שלו. בדוח אחרון של משרד הקליטה אנו קוראים: "אמנם אנחנו עושים הרבה לקליטת העולה, אבל בסופו של דבר הקליטה של העולים נעשית על-ידי הקרובים שלהם שעוזרים להם להשתרש בארץ".

שיטת מתן ההטבות לעולים החדשים נראית לי פגומה מעיקרה. קודם כל היא עשויה לסייע יותר לעולה האמיד, היכול ביתר קלות לעזור לעצמו. עולה

לבנות דירות בעיירות פיתוח ולסדר שם אפשרויות תעסוקה ולדאוג שלא רק עולים יבואו לשם אלא שגם ותיקים יימשכו לשם. שלישית, עלינו, קודם כל, לשכן את העולים במקום קרוב למקום העבודה ולאפשר להם לרקום את ראשית קשריהם החברתיים, ואז עלינו לדאוג שילמדו את הלשון. כלומר, שאין לנו צריכים להכניסם למרכז קליטה שבו אנו מרחי-קים אותם מהחברה הישראלית, וכל מגעיהם מגעים ארעיים עם עולים אחרים ועם פקידים, ובסופם של חמשת החודשים באולפן העולים הם יוצאים וכל תהליך הקליטה מתחיל מחדש. עלינו לקצר את תקופת המעבר ולהכניס את העולה למקומו הקבוע בהקדם האפשרי. ודבר אחרון, יש לאפשר, לדעתי, לעולים לגור בקרבת מקום לאנשים אחרים שהם בעלי רקע תרבותי דומה, בעלי מעמד דומה כדי שיקל להם לקשור יחסים חברתיים, וכדי שגם בשעה שרשתות היחסים תתרחבנה יוכלו לקיים קשרים תרבותיים עם אנשים בעלי רקע דומה.

והרי כמה הצעות לתיקון המצב. ראשית, מציע אני שיהיו בני לווייה, שושבינים, נאותים לעולים שלא נמצאו להם בארץ קרובים או חברים לעבודה וכדומה. משרד הקליטה יכול ליטול על עצמו תפקיד זה: תנועת מתנדבים, שכל אחד מהם יקבל עליו לטפל במשפחת עולים אחת במשך שנה תמימה ברציפות ובנאמנות.

שנית, הייתי מעניק לעולה בבואו סכום גדול, אבל לא במתנה, אלא כהלוואה, שעליו להחזירו במלואו אם יחליט לרדת מן הארץ. ככל שירבו שנותיו בארץ, ילך הסכום שעליו להחזיר ויקטן. כך נוכל להבטיח, שהעולה יקנה יותר ויותר זכויות ככל שישאר יותר בארץ. לעומת זאת הייתי מבטל את כל טובות ההנאה וההנחות למיניהן שניתנות כיום לעולים. על הדאגה לעולים להתבטא בצעדים אדמיניסטרטיביים שיש לתו בה בשעה גם יעדים ציבוריים. כל ההטבות והתמריצים יש לתת לותיקים ולעולים במידה שווה. אם ברצוננו למשוך עולים לעיירות פיתוח, עלינו



# איראן: מעצמה כלכלית וצבאית במזרח התיכון

## אריה יודפת

הממשי. שאיפתה היא להיות למדינה החזקה באיזור זה, וליהפך למעין יאפאן של המזרח התיכון. מקווה היא להתפתחות כלכלית כזו, כי ביום שיכלו בה מאגרי הנפט תהיה כלכלתה מבוססת כל-צרכה — מטרה שלא קל להשיגה בארץ שאין בה כוח-אדם מקצועי גאות, שכששים אחוז מאוכלוסייתה אינם יודעים קרוא וכתוב. לפיכך גדול כל-כך מספר ה- מומחים מבחוץ — אמריקנים, צרפתים, רוסים, הודים, פאקיסטאנים, וגם ישראלים העושים באיראן.

העקרון המנחה ביחסי החוץ של איראן זה שנים רבות הוא להגיע לאיזון ביחסים עם המעצמות הגדורות ולהימנע מהתקשרות שיש עמה תלות מכרעת במעצמה אחת. למן המאה התשע-עשרה ועד לאחר מלחמת העולם השנייה הלכה וגברה בה השפעתן המדינית והכלכלית של בריטניה מכאן ורוסיה מכאן. מעצמות אלו התחרו כאן על זכויות, זכויות ועמדות השפעה. האיראנים השתדלו להימנע מתלות מוחלטת באחת מהן, ולנהל מדיניות עצמאית ככל האפשר. על כן היתה איראן מעוניינת בקשרים עם כוח שלישי שיעזור לה לקיים איזון בין בריטניה ורוסיה. קשריה הן עם גרמניה (כולל גרמניה הנאצית ערב מלחמת העולם השנייה ובראשיתה) והן עם ארצות-הברית שימשו במידה רבה גם למטרה זו. בשתי מלחמות העולם, כשבריטניה ורוסיה היו באותו הצד ונלחמו בגרמניה, הן פעלו בשני המקרים לסילוקה של האחרונה, חילקו ביניהן את איראן, והכניסו, כל אחת לאיזור ההשפעה שלה, כוחות צבא<sup>4</sup>. האיראנים לא שכחו זאת עד היום והם רגישים מאוד בנקודה זו.

איראן היתה למעצמה כלכלית והיא קרובה ליהפך למעצמה צבאית במזרח התיכון, ולא רק באיזור זה בלבד. סייעו לכך בראש וראשונה משאבי הנפט העצומים שלה (תפוקה של 294 מיליון טון בשנת 1973) — במקום השני במזרח התיכון לאחר ערב הסעודית שהפיקה בשנת זו 365 מיליון טון<sup>1</sup>. שיווק הנפט במחירים הנוכחיים נותן בידי איראן עוצמת הון כבירה<sup>2</sup>. כוחה של איראן הוא גם ביציבות מש- טרה המדינית מאז 1953 וניצולם היעיל יחסית של אמצעיה הכספיים. לעומת מפיקות הנפט הגדולות האחרות, ערב הסעודית וכווית, המתקשות לנצל את הכנסותיהן העצומות, מיועדות הכנסות איראן לפיתוח כלכלי וצבאי. איראן יודעת, מה גדולה תלותה של תעשיית זמננו בנפט של המזרח התיכון ושל המפרץ הפרסי במיוחד<sup>3</sup>, וכי השולט במפרץ זה תהיה לו השפעה מדינית למעלה ממשקלו הצבאי והכלכלי

1 תפוקת הנפט העולמית בשנת 1973 היתה, 2,848 מיל- יון טון, מזה במזרח התיכון *Middle east* 1,2220 *Economic Digest* (לונדון, 6 בספטמבר 1974, עמ' 1018).

2 לפי חישובים מראשית 1974, לפי מחירי הנפט של אז והיצור המתוכנן אמורה הכנסת איראן מהנפט להיות ב-1975 — 17,100 מיליון דולר, וב-1980 — 30,700 מיליון; של ערב הסעודית — 22,850 מיליון דולר ב-1975, ו-43,450 מיליון ב-1980; לכל המדינות הערביות המפיקות נפט — 61,600 מיליון דולר ב-1975 ו-108,700 מיליון ב-1980 (שם, 25 בינואר 1974, עמ' 104).

3 מאזור המפרץ הפרסי באים 60 אחוז מצריכת אירופה המערבית, 3 אחוזים מצריכת ארצות הברית (כ-10 אחוזים מהיבוא שלה). ב-1973 היו במזרח התיכון 42 אחוז מייצור הנפט בעולם, ו-72 אחוז מיצוא הנפט הגולמי בעולם (ראה גם שם, 15 במארס 1974, עמ' 295—304).

4 פיראן קאזמואדה *Russia and Britain in Persia* 1864—1914 (N.Y., Yale University Press, 1968; ג'ורג' לנצ'ובסקי, *Russia and the West in Iran* 1918—1948 (Ithaca, Cornell University Press, 1949).

המרכז". בסכסוך ההודי-פאקיסטאני היתה ארצות-הברית נייטראלית ולא תמכה בבעלת-בריתה פאקיסטאן. כשפנו האיראנים לאמריקה בבקשה להגביר את הסיוע נאמר להם שעליהם להישען יותר על כוחות עצמם וכי ארצות-הברית מתכוונת לצמצם סיוע זה ולא להגדילו.<sup>5</sup>

עמדה אמריקנית זו הושפעה מהתפתחויות טכנו-לוגיות שהמעטו בעיניה את ערכו האסטרטגי של המזרח התיכון. בסביבות 1962 הוצאו מתורכיה הטילים הבאליסטיים האמריקניים לטווח בינוני. הדבר הוצג אז כחלק מעיסוקת חשאית תמורת הוצאת הטיילים הסובייטיים מקובה.<sup>6</sup> אך הדבר בא לא פחות משום העובדה, שפיתוחם של טילים באליסטיים בין-יבשתיים ושל צוללות-פולאריס אטומיות נוסאות טילים ארוכי-טווח ביטל במידה מרובה את ערכם של בסיסים קונוונציונאליים בסמוך לגבולה של ברית-המועצות.<sup>7</sup> האמריקנים החלו אז בתהליך של נסיגה מאיזור זה, שהאיראנים אמנם לא שבעו רצון ממנו אך לא יכלו לעשות דבר למנועו. הדבר הביא אותם לידי החלטה לשים קץ להישענותם הבלבדית על ארצות-הברית ולנסות לשפר את יחסיהם עם ברית-המועצות. הם ביקשו להציג לפני האחרונה את צמצום הנוכחות האמריקנית כפרי משאלתם הם ולקבל פרס על הגינותם. למעשה לא היו באיראן בסיסים צבאיים אמריקניים (כפי שהיו, למשל, בתורכיה) גם בשיא הישענותה על אמריקה, ולו לא היתה כל כוונה או תכנית להציב טילים משלה באיראן. השאח של איראן יכול איפוא בלי קושי להתחייב כלפי הסובייטים כי לא ירשה הצבת טילים אמריקניים באיראן. התחייבות כזו אמנם ניתנה לסובייטים ב-15 בספטמבר 1962.<sup>8</sup> מאז החל שיפור היחסים בין ברית-המועצות ואיראן, אגב שמירתה של איראן על המשך קשריה עם מדינות המערב ועם ארצות-הברית במיוחד.

בשעה שביקר הנשיא ניקסון במוסקבה במאי 1972 חששו הפרסים מאד מפני הסכם אמריקני-סובייטי על חלוקת איראן לאזורי השפעה, כדוגמת ההסכמים הבריטיים-רוסיים בעבר. ניקסון ביקר אז בטהראן, בין היתר, כדי להרגיע את הפרסים בעניין זה.

במצב שנוצר לאחר מלחמת העולם השנייה עמדה איראן לפני הדילימה, אם להוסיף זירת תחרות להשפעות שונות, אם להתקשר עם רוסיה או עם אמריקה, או לחתור למעמד של עצמאות ואיזון ביניהן, כפי שנהגה קודם. השאח ומצדדיו ביקשו להישען על המערב ועל ארצות-הברית במיוחד. מפלגת ה"טודה" הקומוניסטית, שהתחזקה מאד בשנים אלו, דגלה בהתקשרות עם ברית-המועצות, ואילו הכוחות שהיו ידועים כ"חזית לאומית" בהנהגת מוצאדק היו בעד אי-הודחות עם שני המחנות. לדעת האחרונים, היה קשר הדוק עם ארצות-הברית מביא להחלפת הויקה לבריטים בתלות באמריקנים. כשהגיעו הללו לשלטון בשנת 1951 הלאימו את תעשיית הנפט ואת חברת הנפט האנגלו-איראנית. עם נצחון השאח ותומכיו בשנת 1953 פנתה איראן שוב אל המערב. היא הצטרפה ב-1955 ל"ברית בגדאד" (עם תורכיה, עיראק ופאקיסטאן), אשר היתה ב-1959 (עם יציאת עיראק מברית זו) ל"ברית המרכז" (סנט"ו). באותה שנה עשתה איראן, כיתר חברות סנט"ו, חוזה הגנה דו-צדדי עם ארצות-הברית.

איראן הוסיפה להישען על הגנת ארצות-הברית, אך עם זאת ראתה עצמה כמשרתת גם אינטרס אמריקני לעצור את התקדמות של ברית-המועצות באיזור ולחסוך בכך תוספת מאמץ אמריקני. משום כך ראו עצמם האיראנים זכאים לדרוש מארצות-הברית סיוע כלכלי וצבאי בהיקף גדול ובתנאים נוחים, שיהיה בו משום משקל-נגד להספקת הנשק הסובייטית לעיראק, סוריה מצרים ואפגאניסטאן. ויעזור לה להגן בשעת הצורך על גבולה הארוך עם ברית-המועצות בימי נשיאותו של קנדי החלה ארצות-הברית להעריך מחדש את מדיניותה באיזור זה. היא חיפשה דרכים לקרב מדינות נייטרליסטיות שהיו קשורות בברית-המועצות, קיבלו ממנה נשק ושירתו את מטרותיה. היא ניסתה להתקרב למצרים שחתרה תחת עמדות המערב, המשטרים הערביים השמרניים ואיראן. בשאלת קפריסין נטתה ארצות-הברית יותר לעמדה היוונית (ושל הנשיא מאקארוס הנייטרא-ליסטי) מאשר לזו של תורכיה חברת נאט"ו ו"ברית

5 U.S. News and World Report 23 באפריל 1962;

The Economist (לינדון), 21 ביולי 1962.

6 ראה במאמרו של המחבר על יחסי ברית-המועצות-תורכיה International Problems תל-אביב), פב-רואר 1975, עמ' 32-47.

7 על התפתחות זו ראה ג'פרי יילוס The Indian Ocean in Soviet Naval Policy (London, The Institute for Strategic Studies, Adelphi Papers, (No. 77, May 1972.

8 פראוודה (מוסקבה), 17 בספטמבר 1962.

פצצות וטילים חדישים. הצי הפועל מבסיסיו המודרניים מבנדאר-עבאס שליד הכניסה למפרץ הפרסי ועד לצארביהאר שליד גבול פאקיסטאן הוגבר בכדי שיוכל להגן את המפרץ וגישותיו בפני כל התקפה. כן הגבירה איראן את פעילותה הימית באוקיינוס ההודי. תוכניותיה לעתיד חורגות מתחומי הנשק הקונוונציונאלי גרידא.

#### יחסי איראן — ארצות-הברית

ארצות-הברית מעונינת באיראן חזקה ובעלת משטר יציב מכמה וכמה טעמים: כמחסום בפני התפשטותה של ברית-המועצות; כבעלת-ברית באזור זה, המסוגלת להגן על עצמה ובכך גם על אינטרסים אמריקניים; כמדינה המוכנה להבטיח הספקת נפט סדירה ולהגדיל תפוקתו, באם יחליטו ארצות ערב לצמצם את התפוקה או להתנות אותה בתנאים מדיניים; כשווק למוצרי תעשייה ונשק אמריקניים, שתמורתם משלמת איראן בדולארים שהיא מקבלת בעד נפט — דבר החשוב לארצות-הברית בשל מאזן התשלומים השלילי שלה; כמדינה המוכנה לשמור על היציבות ועל המצב הקיים באזור המפרץ הפרסי ולהגן על המשטרים השמרניים בו — דבר שגם ארצות-הברית מעונינת בו. רק ענינה של איראן במחירי נפט גבוהים ככל האפשר מביא לידי ניגוד אינטרסים בינה לבין אמריקה, המעונינת בהורדת מחירי הנפט.

על-פי סמיכות האינטרסים של שתי המדינות יש להניח שיבוא הידוק רב עוד יותר בקשריהן. בראשית מארס 1975 נחתם הסכם איראני-אמריקני על רכש איראני במשך חמש שנים של ציוד תעשייתי, קלאי, צבאי וכורים גרעיניים בסך חמישה-עשר מיליארד דולאר (מזה כשליש לרכש צבאי, שליש לתכניות פיתוח ושליש לסחר קונוונציונאלי). הרי זו העיסקה הגדולה ביותר שנחתמה אי פעם בין שתי מדינות.

#### מדינות אירופה המערבית

לבריטניה היו קשרים מדיניים רבי שנים עם איראן, אך הם באו אל קצם עם יציאת הכוחות הצבאיים הבריטיים מאזור המפרץ הפרסי בראשית שנות השבעים. והנה עובדה זו לא פגעה בקשרים הכלכליים המסועפים בין שתי המדינות. חלק ניכר מה-

שנות השבעים הביאו שוב הערכה מחדש של יחסי החוץ של איראן, שהיתה במידה לא מעטה פרי האכזבה ממדיניות האיוון שלה והתקרבותה לברית-המועצות. להתקרבותה המחודשת של איראן לארצות-הברית גרמו חששותיה מתגבורת החדירה הסובייטית לאזור, חלוקתה של פאקיסטאן בעזרת ברית-המועצות, החוזה הסובייטי-עיראקי מאפריל 1972 ופעולות החתירה של עיראק, בהשראה סובייטית, באזור המפרץ הפרסי, ההפיכה באפגניסטאן ביולי 1973 שמיגרה את המלוכה, והתפתחויות אחרות באזור זה. בתגובה לכך נקטה איראן בין היתר צעדים אלו:

- (א) היא הידקה את הקשרים עם ארצות-הברית ומדינות מערביות אחרות בתחום המדיני והצבאי. איראן לא התנגדה עוד, כבעבר, לנוכחות צבאית אמריקנית באזור המפרץ הפרסי כגורם מרתיע כלפי ברית-המועצות, אם כי לא הצהירה על כך בפומבי;
- (ב) היא החלה בחיזוק אינטנסיבי של הצבא האיראני. אמנם יודעת היא שלא תוכל לעמוד בפני התקפה צבאית סובייטית, אך היא שוקדת לקיים עדיפות צבאית ברורה על שכנותיה;
- (ג) היא הגבירה מאמציה להידוק הקשרים עם מדינות המפרץ הפרסי, שיפרה את יחסיה עם ערב הסעודית ומצרים, סייעה לסולטאן קאבוס של עומאן לרכא את מרידת "החזית העממית לשחרור עומאן" הנתמכת על-ידי ברית-המועצות ובאחרונה יישבה את סכסוכה עם עיראק — ואף הקריבה לשם כך את הכורדים ואת מלחמתם לאבטונומיה לאומית;
- (ד) היא החייתה את "ברית המרכז" והידקה את הקשרים עם חברותיה;
- (ה) היא הקימה קשרים מדיניים וכלכליים עם סין העממית (אמנם בהיקף מצומצם אך בפירסום רב).

בצד הפעילות הנמרצת לתיעוש איראן הוגבר הרכש הצבאי מארצות-הברית, בריטניה ומדינות אחרות, כדי להפוך את איראן למעצמה צבאית. כבר עתה איראן היא המדינה בעלת הנשק הרב והמודרני ביותר במזרח התיכון, בשיעור העולה על זה של מדינות אירופיות שמקובל היה בעבר לראותן כמעצמות. בין היתר נרכשו 800 טנקים בריטיים חדישים מדגם ציפטיין, צי של רחפות משורינות הגדול בעולם, הראשון מסוגו, המתאים ללוחמה בים רדוד ובחופים מישוריים, מטוסי תקיפה מודרניים מדגם פ-14, פנטומים, טנקרים לתדלוק באויר, מסוקים,

השחזור והים הכספי, ומדרום למדבריות תורכמניה הסובייטית שממזרח לים הכספי. המגמה הרוסית היתה תמיד להתקדם בצירים אלו כדי להגיע — או לפחות ליצור מעבר או קשר יבשתי — אל המפרץ הפרסי והאוקינוס ההודי. לשטחים סובייטיים רבים המוצא הקרוב לים הפתוח הוא בנמלי המפרץ הפרסי של איראן. הדרך מנמלים אלו לאורכה של איראן אל ברית-המועצות הוא הקשר היבשתי הנוח ביותר מהאוקינוס ההודי והארצות שלחופיו אל רוסיה, בלי להיזקק לדרך הארוכה של המצרים התורכיים ותעלת סואץ. המעבר דרך איראן הוא לברית-המועצות אלטרנטיבה נוחה לתעלת סואץ, גם כשהתעלה פתוחה — לא רק לצרכי ברית-המועצות עצמה, אלא גם לצרכי בעלות-בריתה במזרח אירופה, ואף למדינות אירופיות אחרות (דבר הקיים בהיקף קטן גם כעת).<sup>9</sup>

נוכחותם של כוחות עוינים לברית-המועצות באיראן יכולה לסכן בעת מלחמה אזוריים חיוניים בדרום-מזרח של רוסיה, ואחת ממטרות מדיניותה היתה תמיד למנוע השפעת כוחות עוינים לה באיראן, והקמת בסיסי אוויר או טילים של מעצמה עוינת במיוחד.<sup>10</sup> היחסים המדיניים בין איראן לברית-המועצות הם כשורה על פני השטח. שתייהן משתדלות להראות

9 בימי מלחמת העולם השנייה עבר הסיוע הצבאי של בעלות-ברית המערביות לברית-המועצות דרך איראן. ראה: ט. מ. זואלי מוטר, *The Persian Corridor and Aid to Russia* (U.S. Department of the Army Office of Military History, U.S. Army in World War II, The Middle East Theater, Washington D.C., 1952), 545 p.

10 לפי חוזה הידידות הרוסי-פרסי מ-26 בפברואר 1921, שלדעתה של ברית-המועצות (אך לא של איראן) עודנו בתוקף (סעיף 5 בו), התחייבו שני הצדדים לאסור ולמנוע בכל האמצעים האפשריים נוכחות או מעבר בשטחה של אנשים, ארגונים, כוחות או ציוד המיועדים לשימוש "בפעולות איבה נגד פרס או רוסיה, או נגד בעלות-בריתה של רוסיה". לפי סעיף 6 הורשתה כניסת צבא רוסי לפרס באם צד שלישי, עוין לרוסיה, יתערב בה או יאיים בהתערבות, והממשלה הפרסית, לאחר קבלת אזהרה על כך מצד רוסיה לא יהיה בכוחה למנוע (L. Shapiro, *Soviet Treaty Series*, Vol. I, 1917-1928, Washington D.C., Georgetown University Press, 1950, pp. 93-94). סעיף אחרון זה שימש נימוק פורמאלי להתערבותה של ברית-המועצות באיראן באוגוסט 1941 לשם מניעת השתלטות גרמניה עליה.

נפט מבריטניה בא מאיראן והיא קונה בה גם מוצרים אחרים איראן קונה בבריטניה עוד יותר, ובכלל זה ציוד צבאי. ב-1971 הוזמנו טנקים מדגם צ'יפטיין שהספקתם תושלם כנראה ב-1975. כן הוזמנו טילים, משחתות, פריגטות, ספינות סוור, רחפות, ספינות הספקה ועוד. יש תכניות להשקעות בריטיות בתעשייה האיראנית, לשיתוף-פעולה כלכלי ולהקמת חברות משותפות, רובן במיגזר הפרטי.

נרחבים עוד יותר היחסים הכלכליים עם גרמניה המערבית. זו עומדת בראש רשימת המדינות המוכרות מוצרים לאיראן, והיא השוק השני בגדלו ליצוא איראני מלבד נפט. כמחצית קניותיה של גרמניה היא שטיחים פרסיים. מערב גרמניה היא קונת הנפט הגדולה שבמערב אירופה, ואיראן מעונינת להכנס לשוק זה, לשם זיקוק ושיווק בתוך גרמניה. יש סידרת הסכמים לסחר ולשיתוף פעולה כלכלי, בעיקר במיגזר הפרטי, ותכניות להקמת חברות משותפות.

גם לצרפת ואיטליה, הרוכשות כמויות גדולות של נפט איראני, קשרים כלכליים הדוקים עם איראן.

הקשרים הכלכליים בין מדינות מערב אירופה ואיראן מסועפים הם, ויש להניח שיימשכו גם בעתיד הקרוב. איראן מספקת חלק ניכר מהנפט האירופי, והיא משתמשת בעובדה זו לשם לחץ על מדינות אלו להגדיל גם קניית מוצרים איראניים אחרים ולהרחיב השקעותיהן בפיתוחה ובתעשייתה. יש לשער שהיקף ההשקעות האיראניות באירופה יגדל גם הוא במרוצת הזמן. תהיינה כנראה גם עיסקות נשק. עם זאת עניין של מדינות אירופה באיראן יהיה כלכלי בעיקרו, והן תיזהרנה מהסתבך בהתחייבויות מדיניות.

#### יאפאן

מבחינה מדינית אין יאפאן מעורבת בנעשה באיראן ומסביב לה. מבחינה כלכלית יש לה עניין מיוחד בה. איראן מספקת יותר מארבעים אחוז מיבוא הנפט של יאפאן. היאפאנים קנו אך מעט מוצרים אחרים מאיראן, לפי שהם מייצרים אותם בעצמם. הם מעוניינים להשקיע בתעשייה ובתכניות פיתוח איראניות כדי להבטיח לעצמם בדרך זו הספקה סדירה של נפט בשנים הבאות.

#### ברית המועצות

איראן שוכנת על צירי דרכי התפשטותה המסורתיות של רוסיה — דרומה מהרי קוקו וארמניה, בין הים

אולי יותר מכל דבר אחר הניעה עובדה זו את אירן להגיע לידי יישוב סכסוכה עם עיראק.

הקשרים ההדוקים ביותר בין ברית-המועצות ואיראן הם בתחום הכלכלי, והראשונה שוקדת על חיוקם. הסכמים הכלכליים בין שתי המדינות יש בהם תועלת רבה לאיראן וויתורים רבים מצד ברית המועצות, מתוך תקוה כי הדבר סופו שישפיע גם על היחסים המדיניים. הונח צינור גז טראנס-איראני מקאג'ארי אשר בח'וויסטאן אל נמל אסתארה על שפת הים הכספי בגבול רוסיה, ובו מזורם גז איראני לברית המועצות. באספהאן הוקם בסיוע סובייטי מפעל ברזל ופלדה (נפתח ב-1973), והוא בשלב זה גדול מפעלי התעשייה באיראן. כן הוקמו בסיוע סובייטי סכרים להפקת חשמל ולהשקיה בנהרות אראס ואטרק שב-גבול בין שתי המדינות ומפעלי תעשייה ופיתוח אחרים, לרבות פיתוח משותף של הים הכספי (שדגתו מספקת את ביצי הקאוויאר, שהוא מוצר יצוא סובייטי). יש גם הסכם על מעבר סחורות איראניות לאירופה דרך ברית-המועצות וסחורות סובייטיות דרך איראן אל המפרץ הפרסי. בשלב זה היקף המשלוחים בשני הכיוונים אינו רב ביותר, אך הוא הולך וגדל.

קשה לחזות את התפתחות יחסי שתי המדינות המשתדלות לפתחם באורח חיובי, אך לנוכח ניגוד האינטרסים ביניהן הן עלולות להיגרר לסכסוכים אזוריים או לסכסוכים החורגים ממסגרת האזור.

#### מדינות מזרח אירופה

בעקבות שיפור היחסים בין ברית-המועצות ואיראן הוקמו יחסים כלכליים בין איראן לבין בעלות-בריתה של ברית-המועצות במזרח אירופה. ברית-המועצות שהיתה עד הזמן האחרון ספק יחיד של נפט למדינות אלו (חוץ מרומניה) מתקשה כעת בכך, וזקוקה עתה לנפט שלה בעצמה, ואת העודפים שברשותה היא מבכרת למכור למדינות מערב אירופה ויאפאן במטבע קשה. לפיכך אין היא מתנגדת להת-קשרותן של מדינות אלו עם איראן בעיסקות חליפין של מוצרים תמורת נפט. האיראנים, המעוניינים למכור גם מוצרים אחרים מלבד נפט, הצליחו לכלול בהס-כמיהם עם מדינות מזרח אירופה גם מוצרים שהם

רצון טוב ושיתוף-פעולה, ואין בעיות דו-צדדיות מיוחדות המכבידות על יחסים אלו. עם זאת יש חשדנות הדדית, ואיראן חוששת מפני מגמותיה של רוסיה באיזור. מטרתיה האסטרטגיות של ברית המועצות באיזור המפרץ הפרסי הן בניגוד לעמדה האיראנית של הפקדת המפרץ וגורלו בידי המדינות השוכנות לחופיו. איראן רואה עצמה כ"שוטר" מפרץ זה השומר על הנעשה בו. ברית המועצות תומכת, אם כי לא בגלוי, בגורמים המנסים לפורר את פאקיס-טאן ולקרוע חלקים מעליה על-ידי הקמת מדינה באלוגיית עצמאית, שאילו קמה היתה תובעת שטחים גם מאיראן. הסובייטים אמנם גזתהם מתמיכה רשמית במפלגת "טודה" הקומוניסטית שבמחתרת או בגור-מים אופוזיציוניים איראניים אחרים, אך הם מוסיפים לסייעם באמצעות גורמים "בלתי רשמיים". ראשי "טודה" זוכים בברית-המועצות להסברת פנים ונית-נת להם האפשרות לבטא את עמדותיהם. ברית המועצות לא ויתרה לחלוטין על האופציה לתבוע איחוד אורביג'אן האיראנית עם הרפובליקה האורביג'אנית הסובייטית, ומדי פעם בפעם נעשים נסיונות סובייטיים "בלתי רשמיים" ועקיפים לעודד יסודות בדלניים באיזור זה. מגמותיה של איראן להקים מערך בטחון אזורי הנשען על המדינות השמרניות והפרו-מער-ביות באזור (מדובר לאחרונה על ציר טהראן-ריאד המנסה להשפיע על מדיניותה של מצרים, להרחיקה מברית-המועצות ומהמדינות הערביות הראדיקאליות ולקרבה אליו) מביאות את איראן, ישר או בעקיפין, להתנגשות עם ברית-המועצות ובעלות-בריתה. הת-חזקותה הצבאית הכבירה של איראן בעזרת נשק מערבי בודאי שאינה מוצאת חן בעיני הסובייטים. במדיניות הנפט שלה מילאה איראן, מבחינתה של ברית-המועצות, תפקיד "חיובי" בסיעה להעלאת מחירי הנפט, אך מצד אחר היא היתה למקור בטוח של נפט למערב בימי הסגר הנפט הערבי בסוף 1973 וראשית 1974, ובכך סיעה לא מעט להכשלתו. בסכ-סוך האיראני-עיראקי השתדלו הסובייטים שלא לנקוט עמדה, אך ניסו להשפיע על שני הצדדים לשים קץ לסכסוך. איראן הודאגה במיוחד מחווה הידידות הסובייטי-עיראקי מאפריל 1972 ומהנוכחות הצבאית הסובייטית בעיראק העושה את האחרונה ראש-גשר לזינוק לעבר המפרץ הפרסי והאוקיינוס ההודי.<sup>11</sup>

Charlottesville, Va., University Press of Virginia, 1972

11 על מדיניות איראן באזור המפרץ הפרסי, ראה רוהולה ק. ראמאזאני, *The Persian Gulf, Iran's Role*

מים. כדי לקדם סכנה זו שוקדת איראן על שיפור יחסיה עם ערב הסעודית ושאר מדינות המפרץ הפרסי, ומסייעת לסכל פעולות חתירה תחת המשטרים הקיימים בניסיונות המפרץ.

למען קשרים טובים עם מדינות המפרץ זוקקה איראן גם ליחסים טובים עם מדינות ערביות מרוחקות, ובעיקר עם הגדולה בהן, מצרים, איראן מבקשת להבטיח שמצרים לא תחזור לדרך החתרנות, והיא מעוניינת בצמצום תלותה בברית המועצות ובהרחקתה מתחום ההשפעה הסובייטי. היא רוצה בתעלת סואץ פתוחה ובשייטת חפשי בה להובלת הנפט שלה לאירופה. לשם כך היא מוכנה להעניק למצרים סיוע כלכלי והיא הבטיחה לה סיוע בשיעור כ-850 מיליון דולר לצרכי פיתוח. היא גם העניקה חסות לירדן, מדינה ערבית בעלת משטר דומה שלה. היא הבטיחה לה סיוע צבאי וכלכלי לשם חיזוק המשטר וכיבוש עמידתו בפני לחצים מבחוץ.

עיקר עניינה של אירן הוא באזור המפרץ הפרסי. לשם הבטחת שליטתה על הכניסה למפרץ זה דרך מצרי הורמוז נתפסו על ידה בשנת 1971 שלושה איים ערביים הסמוכים לכניסה זו: אבו-מוסא, טאמב הגדול והקטן. הדבר עורר רעש רב במדינות ערב, אך בסופו של דבר השלימו עם זאת. בבגדר עבאס שמול מיצר הורמוז הוקם בסיס ימי ואוירי איראני גדול, שממנו מפליגות ספינות איראניות לפיטרול המפרץ, ומטוסי פאנטום — למרחבי חצי אי ערב. האיראנים מקיימים ביקורת על כל הספינות העוברות במיצר הורמוז תוך הסכמה שבשתיקה מצד המדינות הערביות של המפרץ. כוחות צבא איראניים הוכנסו לעומאן למלחמה ב"חזית השחרור של עומאן" הפועלת באזור דופאר במדינה זו והנתמכת על-ידי ברית המועצות באמצעות דרום תימן. מטרת החזית, שנקראה עד לפני כשנה "החזית העממית לשחרור עומאן והמפרץ הערבי", היא להביא לידי הקמת משטרים "מתקדמים" במקום אלו הקיימים בכל נסיכויות המפרץ.

הסכסוך העיקרי באזור היה לאיראן עם עיראק. בגדאד שימשה מרכז של תנועה ל"שחרור" אזור ה"ז'ויסטאן העשיר בנפט (הנקרא בפי "ערביסטאן") מעול ה"כיבוש" הפרסי. באזור יושבים שבטים דוברי ערבית, שעוד לא הגיעו לשלב של הכרה לאומית, והם נטמעים מהר באוכלוסיה הפרסית. עיקר הסכסוך היה על הגבול בין שתי המדינות. בימי שלטונם של

מתקשים למכור במדינות המערב. הסכמים מסוג זה נחתמו עם רומניה, צ'כוסלובאקיה, גרמניה המזרחית, פולין, הונגריה ובלגריה.

## סין

ב-1971 הוקמו יחסים דיפלומטיים בין איראן לבין סין העממית. מגיעי איראן להרחבת הקשרים הכלכליים, שהתנהלו קודם לכן באמצעות הונג-קונג, הם בעיקר ניטרול ההתערבות הסינית במפרץ הפרסי, וצמצום תמיכתה של סין בגורמים אופוזיציוניים וחתרניים איראניים (כמו ב"קונפדרציה הסטודנטים האיראניים" שראשיה נהגו לבקר בסין).

הסינים מייחסים חשיבות ליחסיהם עם איראן, קודם-כל משום שהם רואים בה כוח עולה העשוי לעצור את ההתקדמות הסובייטית באזור זה. הילכך הם מוכנים לקבל בברכה את הגברת כוחה הצבאי והצטיידותה בנושק אמריקני, ואף את מאבקה נגד כוחות "מתקדמים" פרו-סובייטיים. ייתכן כי הם רואים בה מקור פוטנציאלי לנפט שאולי יזקקו לו בעתיד, וכן שוק אפשרי למוצרים סיניים. שתי המדינות מעוניינות בשמירת מעמדה ושלמותה של פאקיסטאן, בניגוד לסובייטים המסיתים את הפאתאנים בצפונה והבלווגים בדרומה. למרות כל אלה הביא צמצום עניינה ונוכחותה של סין במזרח התיכון גם לידי ירידה בהיקף הקשרים שבין שתי המדינות.

## המדינות הערביות

בימי גמאל עבדול נאצר נותקו היחסים הדיפלומטיים בין מצרים ואיראן. נאצר תמך בתנועות החותרות תחת המשטרים השמרניים באזור ובסיסמת "ערביותו" של המפרץ הפרסי, שהערבים קוראים לו "המפרץ הערבי". לאחר מלחמת ששת הימים וביחוד בימי אנואר סאדאת, נטשה מצרים בהדרגה מגמה זו. היא שיפרה את יחסיה עם המשטרים הקיימים באזור המפרץ הפרסי ונעשתה תלויה בתמיכתה הכספית, ובערב הסעודית במיוחד. במקום תמיכתה בחתרנות בא עניינה ביציבות — דבר שגם איראן מעוניינת בו. האיראנים מעוניינים למנוע ראדיקאליזם זאציה של האזור. הם חוששים עתה פחות מאשר בעבר מהתקפה ישירה של ברית המועצות ויותר מחדירתה "על ידי שליח", היינו גורמים "מהפכניים" או "מתקדמים" המבקשים למגר את המשטרים הקיימים

יותר ולהבדיל מסעודיה היא זקוקה להכנסות גבוהות למימון תכניות הפיתוח שלה.

במאוס 1975 נחתם הסכם איראני-עיראקי, שבא לשים קץ לריב הממושך בין שתי המדינות. הוסכם בו על התוויית הגבול בתוך שאט-אל-ערב, וכן הוצבו גבולותיהן היבשתיים. שני הצדדים התחייבו לפקח על כל "הסתננות חתרנית" ושלא להתערב זו בעניניו זו: על איראן להפסיק תמיכתה במאבק הכורדים ועל עיראק לחדול מחתירתה באיראן ובמדינות המפרץ. היסול המרד הכורדי יתן לכאורה לעיראקים להפנות חלק מכוחם הצבאי נגד מדינת ישראל. ואולם אם תשלח עיראק חיילים לחזית הסורית—מתוך הנחה שסכסוכה עם סוריה בדבר חלוקת מימי הפרת לא ישמש מכשול—הרי ככל שתסתבך יותר בחזית זו, תחלש עמידתה בפני איראן.

היחזיק ההסכם האיראני-עיראקי מעמד זמן רב? קשה להתנבא בענין זה. אך המתחים מתחת לפני השטח מרובים, ויש אומרים כי ההתנגשות בין הלאומיות הערבית לבין איראן היא בלתי נמנעת, ושהיא תעלה, בסופו של דבר, בחריפותה אף על הסכסוך הערבי-ישראלי. בסכסוך כזה ודאי לא תעמודנה המעצמות מן הצד. כיום אין איראן מעוניינת בסכסוך, ומכאן מאמציה לשיפור יחסים עם מדינות ערב. ברי לאיראן שכל זמן שיש סכסוך ישראלי-ערבי וקיימת מדינת ישראל חזקה יהיו הערבים נוטים פחות להתמודד עמה.

#### מדינת ישראל

בדרך הטבע רואה איראן את המזרח התיכון כאיזור של עמים שונים, ולא רק כמקשה ערבית אחת, כפי שרואים—וליתר דיוק, רוצים לראות—הלאומנים הערבים. מדינה יהודית מוסיפה על המיגוון האתני-פוליטי, ומבחינה זו יש לאיראן עניין בקיומה. לאחר הקמת מדינת ישראל הכירה בה איראן דה-פקטו, והוקמו עמה יחסים כלכליים אך לא דיפלומטיים. בימי נאצר היה לאיראן ולישראל אינטרס משותף לרסנו ולמנוע הגמוניה מצרית באיזור. מלחמת ששת הימים הרחיקה את הסכנת המצרית. האיראנים ביקשו עתה לשפר את האוירה כלפי איראן בעולם הערבי. אחת הדרכים לכך היתה ההכרה כי על מדינת ישראל להיסוג אל גבולותיה שלפני מלחמת ששת הימים, וכי על ירושלים העתיקה לחזור

הבריטים בעיראק הציבו את גבולה עם איראן לאורך הנהר שאט-אל-ערב (האפיק המשותף של הפרת והחדקל)—לא במרכזו, כמקובל, אלא בגדה המזרחית, האיראנית שלו, באופן שהנהר כולו היה ברשותה של עיראק. איראן לא היתה מוכנה לקבל מצב זה, שבתו הזיקוק שלה בעבדאן, נמל הנפט באי כארג ועוד מקומות בתחומה, יהיו בטווח ירי של העיראקים, והיא קבעה על דעת עצמה את הגבול במרכזו של אפיק הנהר. עוד גורמים שהחריפו את הסכסוך בין איראן ועיראק היו תמיכת משטר הבעת' בעיראק בגורמים החותרים תחת המשטרים השמרניים באיזור המפרץ הפרסי, רדיפות השיעים בעיראק (הפרסים הם שיעים, בעוד שבועיראק, שחלק ניכר מאוכלוסייתה הוא שיעי, שולטים הסונים), המאבק העיראקי המופגן על שמירת "ערביותו" של המפרץ, וכמובן עצם השוני בין המשטרים והאוריינטאציות המדיניות של שתי המדינות. כידוע תמכה איראן במורדים הכורדים בעיראק כדי להחליש בדרך זו את המשטר העיראקי. העובדה כי איראן וערב הסעודית ראו שתייהן סכנה במשטרים ראדיקאליים כגון של עיראק או דרום תימן ובהעמקת המעורבות הסובייטית באיזור הקימה כעין ציר טהראן-ריאד (אשר אליו מוזמנת גם קהיר) השואף לקיים את הסטאטוס קוו באזור, לבודד את הראדיקאליים הקיצוניים ולסלק השפעת ברית-המועצות. אך יחד עם זאת נמשכה גם התחרות האיראנית-סעודית על הבכורה באיזור המפרץ. הסעודים אמנם היו מרוצים מהתערבותה הצבאית של איראן בעומאן נגד המורדים השמאלנים, שפניהם היו לחתירה גם בשאר מדינות הנפט, ואולי אף בערב הסעודית עצמה. ואולם חיזוק כוחה הצבאי של איראן מעורר דאגה גוברת בסעודיה ובמדינות המפרץ הקטנות. מכאן עניינן של מדינות אלו בחיזוק הגנתן וברכישת נשק בכמויות עצומות. בצד האינטרסים המשותפים לאיראן ולערב הסעודית נתעוררו גם ניגודים ביניהן, בין השאר בעמדתן לשאלת מחירי הנפט. ערב הסעודית, בעלת מאגרי נפט הגדולים בעולם ואוכלוסייה דלת צריכה בת חמשה או ששה מיליונים, מוכנה להסתפק במחירי נפט נמוכים יותר. היא מקוה כי הודדת המחירים תצמצם פיתוח מקורי רות אגריה אלטרנאטיביים, וחוששת כי רמת המחירים הנוכחית עלולה למוטט את הכלכלה המערבית, דבר שיפגע בהכרח גם בה. לא כן איראן, שאוכלוסיותה גדולה הרבה יותר, מאגרי הנפט שלה מועטים

מטוסי תובלה סובייטיים. כשהביאו האמריקנים לשאה ראיות על כך, השיב להם שברית-המועצות הפרה את ההסכם אתו, וכי סגן שר החוץ שלו חרג מסמך כותו וסולק מתפקידו.<sup>17</sup> הערבים הפציירו אז באיראן לסגור את המשרד הישראלי בטהראן. השאה דחה בקשה זו.<sup>18</sup>

מלחמת יום הכיפורים הורידה במידת-מה את קרנה של מדינת ישראל באיראן. מדינת ישראל לא נראתה עוד לשאה כסכר חזק בפני השתלטות סובייטית על האזור, וממילא עלו מדינות ערב בעיניו והיחסים אתן געשו חשובים יותר מיחסיו עם מדינת ישראל. לדברי עתון בריטי, הרי בניגוד לעבר כשהמשלחת הישראלית בטהראן פעלה כשגרירות לכל דבר, החלה עתה משלחת זו רואה עצמה מבודדת יותר ויותר. איראנים בעמדות בכירות, שגהגו לבוא לקבלות פנים ישראליות, טענו כי הגיאו אותם רשמית מכך. כן נאמר להם שלא להיענות להזמנות לבקר במדינת ישראל, מחשש לפירסום שהעתונות הישראלית תתן למגעים כאלה.<sup>19</sup> השאה החליט להצניע את יחסיו עם ישראל ולצמצם את היקפם. ההכנסות העצומות מהנפט והמעמד הבין-לאומי שקנה לו עקב זאת נזקק פחות לישראל. עם זאת לא נפסקה מכירת הנפט לישראל ואיראן הוסיפה לקבל ברצון עזרת טכנאים ישראלים בתחומים שונים של החק-לאות והתעשייה.<sup>20</sup>

יש להניח כי מדיניותה זו, בקויה הכוללים, תימשך. היא תשקוד על הפגת המתיחות בינה לבין מדינות ערב ועל יצירת אורה נוחה לה בעזרת הצהרות תמיכה בניסיגה ישראלית וכו', אך תתמיד ביחסיה עם מדינת ישראל, מתוך עניינה היסודי בקיום מדינת ישראל חזקה, שתאזן את עליית הכוח הערבי.

לפיקוח מוסלמי — ואולם בתמורה על נסיגת צה"ל על הערבים להכיר בקיומה של מדינת ישראל. איראן הוסיפה כל אותה שעה לקיים את יחסי המסחר עם מדינת ישראל והיתה לספק הנפט החשוב שלה. לדבר" רי עורך "ניווייק" האמריקני, ארנו דה בורכגרב,<sup>12</sup> היתה הספקה סדירה של נפט איראני למדינת ישראל, אל, ואיראן סיפקה את מרבית תצרוכתה של זו בדלק, וכן נתנה הסות ימית למיכליות הנפט הישראליות במפרץ הפרסי.

ערב מלחמת אוקטובר 1973 חידשה איראן את יחסיה הדיפלומטיים עם עיראק, ודבר זה נתן לזו את האפשרות לשלוח חיילים לסוריה למלחמה במדינת ישראל. לדברי עתון פרסי העמידה איראן בשעת מלחמה זו כמה מטוסים לרשות ערב הסעודית.<sup>13</sup> עתון לבנוני אף ידע לספר (ללא ציון מקור) כי יותר ממאה טייסים איראניים לקחו חלק בהעברת ציוד צבאי, תרופות ותחמושת אל כוחות ערביים בחזית.<sup>14</sup> עתון בירותי אחר כתב כי אנשי צבא איראניים ביצעו משימות מיוחדות במלחמה זו, אשר לא הם ולא הערבים לא היו מוכנים לגלות את טיבם. לפי ראיין של השאה לאותו עתון העמידה איראן במלחמה זו מטוסים לרשות ערב הסעודית, אשר "עשו את המוטל עליהם".<sup>15</sup> לדברי עתון אמריקני הוטסו בשמי איראן מטוסים פאקיסטאניים שהביאו נשק לסוריה. כשהתכוננה ברית-המועצות להפעלת רכבת אווירית לסוריה, ביקש השגריר הסובייטי בטהראן רשות מעבר דרך שמי איראן. השאה הסכים למספר מוגבל של מטוסים, ובתנאי שיהיו מטוסים אזרחיים. השגריר קיבל אחר-כך מסגן שר החוץ האיראני רשות למספר רב של טיסות, ודרך איראן עברו יותר מחמישים

12 לפי דבר, 23 במאי 1973.

13 Kayhan International, Weekly edition (טהראן), 1 בדצמבר 1973.

14 אל חיאית (בירות), 22 בנובמבר 1973.

15 אל חואדית (בירות), 22 בנובמבר 1973.

16 שם, לפי דבר, 18 בדצמבר 1973.

17 Evening Star (ווינינגטון), 28 בנובמבר 1973.

18 Financial Times (לונדון), 23 בנובמבר 1973.

19 שם, מובא על-פי ידיעות אחרונות, 9 בינואר 1975.

20 דבר, 29 באוגוסט 1974 (ניק טימש מטהראן).



# הקומוניסטים הצרפתים והסכסוך הישראלי-ערבי

אפיזודה של תמורה בימי מלחמת ששת הימים

## ברוך אייל

הצרפתית לעמדותיה המדיניות של ברית-המועצות. ראוי אפוא לבחון את הדברים מקרוב, לנתח את גורמיהם ולעמוד על משמעותם.

### התנועות הראשונות

מראשיתו של המשבר שפרץ במזרח התיכון באמצע מאי 1967 נקטה העתונות הקומוניסטית בצרפת עמדה אנטי-ישראלית ברורה וקיצונית. בשבוע הראשון אמנם הסתפקה בתיאורים אינפורמטיביים ונמנעה מפירושים מדיניים ומאמרי מערכת מחייבים; עם זאת הנהיגה מעין סלקציה כפולה במדע שסיפקה על ההתרחשויות במזרח התיכון: הידיעות על המהלכים המדיניים והצבאיים שהציתו את המתרחשות הגדולה (ריכוזי הכוחות המצריים בסיני; סגירת מצרי טיראן; הוצאת יחידות האו"ם; הכרזות המג'היגים הערבים) סופקו לקוראים ממקורות ערביים בלבד; לעומת זאת הרשמטו באופן שיטתי כל ההצטרות הערביות על הכוונות להשמיד את מדינת ישראל במלחמה הצפויה והבלתי נמנעת. רק בשבוע השני לפרוץ הסכסוך החלו להופיע בעתונות הקומוניסטית מאמרי מערכת ודברי פרשנות. בשני המאמרים הראשונים שהופיעו בעיתון הקומוניסטי "הומאניטה" נקט העתון עמדה פרו-ערבית קיצונית. הוא קיבל ללא סייג את הגרסה הערבית-סובייטית על התוכנית הישראלית לתקוף את סוריה, וקבע, כי "ריכוזי הכוחות הישראליים בגבול הסורי הם הגורם העיקרי למתיחות החדשה" (במזרח התיכון). לעומת זאת הצדיק העתון את כל הצעדים שנקטה מצרים, שכן

המפלגה הקומוניסטית הצרפתית נודעה עשרות בשנים בנאמנותה האדוקה לאינטרסים של ברית-המועצות ולמדיניותה של ההנהגה הסובייטית, גם עמדותיה של מפלגה זו כלפי מדינת ישראל והסכסוך הישראלי-ערבי היו תמיד פועל-יוצא של נאמנות זו. מסוף מלחמת העולם השנייה היא נצמדה בעקיבות דוגמאטית לכל הפניות והתפניות של המדיניות הסובייטית במזרח התיכון ובנושאים אחרים הקשורים ביהודים וביהדות. בשנים הראשונות לאחר המלחמה נקטה המפלגה עמדה אהדת כלפי "המאבקים האנטי-אימפריאליסטיים" של היישוב היהודי בארץ-ישראל, ואחר-כך אף תמכה תמיכה נלהבת בהקמת מדינת ישראל. בסוף שנות הארבעים, עם התמורה הגדולה במדיניות הסובייטית, חלה גם תפנית קיצונית ביחסה של המפלגה הצרפתית למדינת ישראל. מאז החלה גם היא לתמוך "במאבקים האנטי-אימפריאליסטיים" של הערבים במלחמתם במדינת ישראל. לימים השתלבה המפלגה הקומוניסטית הצרפתית במסעות האנטי-יהודיים של ה"שנים השחורות", ואף בתוך המחנה הקומוניסטי בלטה באיבתה למדינת ישראל, לציונות ולאירגונים היהודיים. גם אחר-כך עמדה באיבתה הגלויה, ולמרות משברי הדיסטאליניזאציה שזעזעו את העולם הקומוניסטי בסוף שנות החמישים וראשית שנות הששים, לא סתתה מן ההזדהות המוחלטת והמפורטת עם עמדותיה של ברית-המועצות בסכסוך הישראלי-ערבי.

על רקע זה בולט הייחוד בעמדת המפלגה הקומוניסטית הצרפתית בתקופת "מלחמת ששת הימים". שכן בתקופה זו לא היו דעותיה בסוגיית הסכסוך הישראלי-ערבי חד-משמעיות וציבוריות, ולא תמיד עמדו בהתאמה למדיניות הסובייטית.

דומה אפילו כי דוקא בסוגיה זו אירעה או הסתיה הראשונה מן "הנאמנות ההיסטורית" של המפלגה

ההחלטות המדיניות המאופקות והמאוזנות יותר של מוסדות המפלגה.<sup>7</sup> הכתבות והדוחות על מהלך הקרב, בות, כפי שהובאו ב"הומאניטה", ציירו אמנם תמונה פחות או יותר נאמנה של הנצחונות הישראליים,<sup>8</sup> אך דוקא משום כך הקדים העתון להציג את ישראל כעורכת מלחמה תוקפנית נוסח "בליצקריג", כשהישג גיה במערכה נובעים, בעיקר, מגורם ההפתעה, העורר מה הזדונית והטקטיקה הדורסנית.<sup>9</sup>

דוקא בימים הראשונים לאחר הקרבות גברה העמדה האנטי-ישראלית. שתי דוגמאות דיין להוכיח, שבימים אלה הגיעה אולי לביטוייה הקיצוניים ביותר. במאמר פרשנות שהתפרסם ב"הומאניטה" באמצע יוני הובעה הדעה, שאפשר, ואף רצוי, לפתור את בעית המזרח התיכון על-ידי היסול מדינת ישראל ופיזור תושביה בקרב אומות העולם:

"העם הזה (היושב במדינת ישראל) אינו מונה אלא שני מיליון יהודים. האם לא ניתן לפזר אותם בקרב (כל) האומות שאינן רודפות יהודים? (הרי) צרפת לבדה הצליחה לקלוט כמיליון יוצאי אלג'יריה".<sup>10</sup>

דוגמה אחרת, מאותו זמן, לעמדה מעין זו מצוייה בנאומו של ב. פראשון<sup>11</sup> לפני באי הוועידה השנתית של ס.ג.ט., האיגוד המקצועי הקומוניסטי בצרפת.<sup>12</sup> ללא כל ריסון שפך כאן אחד מראשי המפלגה הקומוניסטית את חמתו על מדינת ישראל ועל היהודים. מאלפת במיוחד אותה פסקה בנאומו. המתארת את "טכסי הנצחון ליד הכותל המערבי" כמחזה פולחני נתעב, רווי דם ורפש, שבו אתה מוצא, בערבוביה, את הסגידה לעגל הזהב, המזימות הבין-לאומיות של הרוטשילדים, ואפילו את השטן עצמו.<sup>13</sup> כבר נאמר

"סגירת מצרי אילת וריכוזי הכוחות המצריים בסיני הם תגובות ערביות מובנות נוכח החששות המוצדקים מפני התוקפנות הישראלית"<sup>2</sup>

סגירת המצרים אפילו הוגדרה כמאבק כשר בפני עצמו; ואילו המעשה הבלתי חוקי הוא דוקא השיט הישראלי במצרים אלה, שכן הוא תוצאה מן התוקפנות הישראלית בשנת 1956. מטעם זה גם סגירתם עתה

"אינה הטלת הסגר בלתי חוקי, כי אם ביטול תוצאות התוקפנות וחזרה למצב שהיה קיים לפני מלחמת סואף".<sup>3</sup>

בעיה זו אמנם עלולה, לדעת העתון, להיפתר, אך "לרוע המזל פונה ממשלת ישראל עורף לכל הסדר של שלום".<sup>4</sup> "הומאניטה" זעם על התמיכה הציבורית הנרחבת במדינת ישראל בצרפת ובעולם המערבי כולו. חיזיון זה הוסבר כפרי

"מסע תעמולה שבא לסלף את האמת, לבלבל את היוצרות ולטשטש את האחראים האמיתיים לסכסוך; (שכן) סילוף הוא להציג את ישראל כמדינה קטנה וחשופה לאיבת העולם הערבי..."<sup>5</sup>

ואמנם העמדה האנטי-ישראלית הקיצונית שבאה לידי ביטוי במאמרים ראשונים אלה היתה יוצאת דופן בכלל העתונות הצרפתית באותם הימים. בשלב מאוחר יותר עתידיים היו הקומוניסטים בצרפת לזקוף חריגה זו לזכותם, ולטעון, כי

"מראשית הסכסוך במזרח התיכון היתה המפלגה הקומוניסטית הכוח היחיד שחשף בצרפת — בניגוד לזרם הכללי (של דעת הקהל) — את הרקע האמיתי למלחמת ששת הימים".<sup>6</sup>

מראשית יוני חלה תזווה מסוימת, ומכאן ואילך בולט הניגוד החריף בין העמדה האנטי-ישראלית הקיצונית של יומון המפלגה ושל כמה מראשיה ובין

L'Humanité, 24.6.1967 (Y. Moreau) 2

ibid. 3

ibid. 4

ibid. 5

J. Couland, "Moyen-Orient, longue crise et 6

menace durable", Cahiers du Communisme, Vol. 44, No. 8-9, Août-Septembre 1968, p.

134

7 על ההחלטות המדיניות ועל משמעותן ראה להלן ע"ע 12-16.

8 מבחינה זו יש, כמובן, הבדל גדול בין העתונות הקומוניסטית המערבית ובין כלי התקשורת במדינות הקומוניסטיות, שבימים הראשונים לקרבות העלימו מן הציבור את האמת על מהלך המלחמה, משום שהזינו אותו במידע ממקורות ערבים בלבד.

L'Humanité, 6-9.6.1967 9

L'Humanité, 15.6.1967 10

11 חבר ה"לישכה המדינית" ממנהיגי הותיקים של המפלגה.

Nanterre, 12-16.6.1967 12

L'Humanité, 17.6.1967 13

## "הסטיה הטקטית" – ריכוך ואיזון

עקב גורמים שינותרו להלן חל עד מהרה ריכוך ניכר בעמדה הקומוניסטית. דבר זה בלט במיוחד בפעילות המדינית של המפלגה, בהחלטות שקיבלו מוסדותיה המוסמכים ובהצהרות הרשמיות של דוב-ריה. עוד "בימי ההמתנה" של סוף חודש מאי, הצטיירה מגמה ברורה של המפלגה לנקוט עמדה מאוזנת ואובייקטיבית, כביכול, במשבר המזרח התיכון. ממילא השתקף הדבר גם בעתון המפלגה, שאמנם הוסיף לפרסם דברים בוטים בנגות מדינת ישראל, בעוד שבמאמרי המערכת, המשקפים את עמדת המפלגה, חלה תפנית בולטת. במאמר-מערכת, שפורסם ב-30 במאי, הוקיע העתון את ההכרזות הראדיקאליות של המנהיגים הערביים והודיע כי

"למרות תמיכתנו בתנועת השחרור הלאומי של העם הערבי, אין אנו מערערים בשום פנים על זכות הקיום של מדינת ישראל".

באותו גיליון נתפרסם גם מאמרו של עורך ה-עתון<sup>15</sup>, שדחה את המלחמה כדרך לפתרון הסכסוך ותבע

"הסדר מדיני שעליו להתבסס על זכות הקיום של ישראל כעם וכמדינה".

גם בניתוח גורמי הסכסוך חלה תפנית מסויימת, "התוכנית הישראלית לתקוף את סוריה" לא הוזכרה עוד, ובמקום זה בא הטיעון המופשט והכללי יותר,<sup>16</sup>

"הגורם האמיתי לסכסוך... טמון... במדיניותה הכללית של ישראל כלפי הערבים, בגירוש יותר ממיליון פליטים, ביחס אל המיעוט הערבי ביש-ראל, במלחמת סואץ ובמדיניות העובדה המוג-מרת".

אולם הנסיון לנקוט עמדה אובייקטיבית ולמתן את הצלם המפלגתי של ראדיקאליזם אנטי-ישראלי בלט במיוחד בכל הנוגע לפעילות המדינית. בהחלטה המדינית הראשונה על המשבר במזרח התיכון, שפורסמה ב-3 ביוני, גרסה הלישכה המדינית של הוועד המרכזי, כי

על דברים אלה שהם ראויים להיכלל בכל אנתולוגיה אנטישמית<sup>14</sup>.

נראה, כי העמדות הקומוניסטיות שנתגלו בימים הראשונים של המשבר היו בראש וראשונה מעין המשך ישיר וטבעי של העוינות הקיצונית כלפי הציונות ומדינת ישראל, שהשתרשה במפלגה הקומוניסטית הצרפתית מזה שנים רבות (החל בראשית שנות החמישים). מפלגה זו היתה זמן רב מן הדוג-מאטיות ביותר במחנה הקומוניסטי במערב. אחד הביטויים לכך היה הטיפוח העקיב של עמדות אנטי-ציוניות ואנטי-ישראליות, גם כאן די בשתי דוגמאות: בראשית שנות החמישים, בעת משפטי סלאנסקי ו"עלילת הרופאים", היתה המפלגה הצרפתית סטאלית-ניסטית יותר מכל מפלגה קומוניסטית במערב באימוץ המסע האנטי-יהודי שהתנהל אז בברית-המועצות ובמזרח אירופה<sup>15</sup>. הדוגמה השניה מאלפת אולי יותר: מתוך מחקר על מקומה של מדינת ישראל בעתונות הצרפתית בשנת 1958<sup>16</sup> מסתבר, כי דוקא בשנה זו, כשהמזרח התיכון ומדינת ישראל כלל לא עמדו במרכז ההתעניינות הבינ-לאומית, בלט "הר-מאניטה" בטיפוח עמדות אנטי ישראליות עקיבות וקיצוניות, בצידוד בכל הגירסאות הערביות על תקריות הגבול בשנה זו, ובהקעת ישראל כמדינה תוקפנית ואימפריאליסטית. לפיכך אין פלא, שעתה, עם פרוץ הקרבות במזרח התיכון, התלקחה, כתגובה ספונטאנית ראשונה, גם האיבה המושרשת כלפי מדינת ישראל, שעליה הוטלה מלוא האחריות למל-חמה.

הקיצוניות האנטי-ישראלית של "הומאניטה", בשלב זה היתה כעין התפרצות "בלתי מדינית" של האיבה המסורתית לציונות ולמדינת ישראל, שלא חסרו בה גם יסודות אי-ראציונאליים, ואף אנטי-שמיים<sup>17</sup>.

L. Poliakov, *De l'Antisionisme à l'Antisémitisme*. Paris, Calman-Lévy, 1969, p. 155

על ענין זה אני עומד בעבודה מקיפה שתושלם בקרוב.

M. Lapierre, *L'Information sur l'Etat d'Israël dans les grands quotidiens français en 1958*, Paris (CNRS), 1968

על האספקטים האנטי-יהודיים במאמרי Humanité בשלב זה ראה גם A. Kriegel, "Les communistes et leurs Juifs", *L'Arche*, Février 1970, pp. 47-25. L. Poliakov, Op. cit., pp. 153-156

מזכיר המפלגה ושל הלישכה המדינית, וגם בהחלטות- תיו בלטה המגמה להציג עמדה מאוזנת. עיקרי ההחלטות המדיניות נוסחו כך :

"המפלגה הקומוניסטית חותרת לשלום יציב במזרח התיכון — ללא סיפוחים והשפלות — שצריך להתבסס על הזכויות הלאומיות של העמים הערביים ושל העם הפלשתינאי בפרט, וכן על זכויות הקיום של מדינת ישראל. המפלגה דורשת נסיגת הכוחות הישראליים מהשטחים (והיא גורסת) שיש לחתור להסדר צודק של הבעיות השנויות במחלוקת בדרך של משא- ומתן כולל"<sup>24</sup>.

עד ראשית אוגוסט 1967 היתה המפלגה נאמנה להחלטות אלה של "הועד המרכזי". מנהיגי המפלגה חזרו עליהן בתקופה זו באסיפה הלאומית, בנאומים פומביים ובמסיבות עיתונאיים<sup>25</sup>. המגמה האובייקטיבית, כביכול, של המפלגה הצרפתית בולטת במיוחד לגבי הריחוק שנתהווה בשלב זה בין כמה מעמדותיה המוצהרות בסכסוך הישראלי-ערבי ובין המדיניות של המפלגה הסובייטית ושל הגוש הקומוניסטי בכלל.

עקרון זכות הקיום של מדינת ישראל, המודגש בכל ההצהרות המדיניות של המפלגה הצרפתית בזמן הזה, לא הוזכר, כאמור, בהחלטות של כינוס מנהיגי המפלגות הקומוניסטיות במוסקוה (9.6.67); הוא גם לא הוזכר בהחלטות הועד המרכזי של המפלגה הסובייטית, במושבו הראשון אחרי מלחמת ששת הימים (21.6.1967). כן הוא נעדר מן ההודעות הרשמיות של הממשלה הסובייטית על המצב במזרח התיכון, שפורסמו ב"תקופת ההמתנה" (5.6.1967); 24.5.1967, אין גם זכר לעקרון הזה בשני התזכירים ששיגרה מוסקוה לממשלת ישראל במשך מלחמת ששת הימים (7.6.1967; 10.6.1967); הוא נעדר מן ההחלטה שקיבלה מועצת האיגודים המקצועיים בברית המועצות (11.6.1967), ואפילו לא הוזכר בהצעת ההחלטה שהגיש קוסיגין לעצרת הכללית של האו"ם, בעת הדיון המיוחד על המצב במזרח

Cahiers du Communisme, Vol. 43, No. 7-8, 24  
Juillet-Août 1967, p. 5  
25 באסיפה הלאומית, ב"16.7.1967.

"חיזוי הוא למנוע סכסוך מזויין ולפעול לפתרון של שלום. כל השאלות השנויות במחלוקת יכרו לות וצריכות להפתר... בדרך של משא-ומתן כולל בין הצדדים, על יסוד כיבוד העצמאות הלאומית של כל הארצות והעמים הנוגעים בדבר".

ברוח דומה קרא מנהיג המפלגה, וולדק-רושה, בנאום שנשא ערב פרוץ הקרבות לחתור

"לפתרון של שלום על-ידי משא-ומתן, תוך כיבוד זכויותיהם של כל הגורמים, היינו מדינת ישראל, הפליטים ומדינות ערב"<sup>19</sup>.

בהודעה שפורסמה על-ידי הלישכה המדינית. ביום האחרון לקרבות דרשה המפלגה פעולה בין-לאומית כדי להביא לידי נסיגה מיידית של הכוחות הישראליים<sup>20</sup>. דרישה זו היתה בהתאם להחלטות שנתקבלו יום קודם לכן במוסקוה, בכינוס של מנהיגי המפלגות הקומוניסטיות בגוש המזרחי<sup>21</sup>; אולם — שלא כהנהגה — גם גרסה הלישכה המדינית, שיש

"להגיע להסדר מדיני של כל הבעיות באמצעות משא-ומתן בין הצדדים, שיתבסס על התכרה בזכויות הלגיטימיות של העמים הערביים ושל מדינת ישראל".

בנאום שנאם וולדק-רושה, למחרת ההודעה של הלישכה המדינית<sup>22</sup>, חזר על עיקרי מדיניות מפלגתו בשאלת המזרח-התיכון, ושוב הדגיש את זכויותיה של מדינת ישראל. הוא אף ראה לנכון להודיע:

"אנחנו (המפלגה) מבינים היטב שדאגתה ה"עיקרית של ישראל נתונה להבטחת קיומה ושלומה".

הועד המרכזי של המפלגה, במושבו הראשון לאחר מלחמת ששת הימים<sup>23</sup>, אישר את הקו המדיני של

L'Humanité, 5.6.1967 19

L'Humanité, 11.6.1967 20

21 כינוס זה נועד במיוחד לגבש עמדה אחידה של הגוש הקומוניסטי בבעיית המזרח התיכון, וכן להניע את מנהיגי המדינות הקומוניסטיות למסע פרו-ערבי נמרץ להצלת האחיזה הקומוניסטית בעולם הערבי בעקבות הניצחונות הצבאיים המכריעים של ישראל. החלטות הכינוס פורסמו בעתונות המערבית ב"11.6.67.

St. Etienne, 12.6.1967 22

Arceuil, 29-30.6.1967 23

השיטה היו אופייניים. כותבים רבים הביעו את תודתם ואת ברכתם למפלגה "על עמדתה האמיצה בסכסוך הישראלי-ערבי"<sup>28</sup>; סוג מיוחד של מכתבים הובא כדי להצביע על "התמיכה העממית" לקו המפלגתי. כך הביע חבר "מן השורה" את תודתו העמוקה למפלגה.

"שסייעה לו להתמצא סוף כל סוף בסבך הדעות והעמדות בבעית המזרח התיכון"<sup>29</sup>.

חברים אחרים הזדרזו להרים תרומות כספיות לאות הזדהות עם עמדות המפלגה בסכסוך הישראלי-ערבי. אחד, נכה תאונת דרכים, שלח לעתון חלק נכבד מכספי הפיצויים שקיבל<sup>30</sup>; אחר, איכר עני באזור הררי נידח, תרם מפרוטותיו המעטות

"כדי להביע בכך את תודתו על "מסע האמת" שהיא עורכת בקשר למזרח התיכון"<sup>31</sup>.

בין הכותבים שהביעו תמיכה בעמדה האנטי-ישראלית של העתון לא חסרו יהודים. אלה פתחו, בדרך כלל, במעין הכרזה שהם כותבים דוקא "משום שהם יהודים", או "למרות שהם יהודים" או גם "כדי להוכיח שלא כל היהודים תומכים בישראל"<sup>32</sup>, היו מהם שהודיעו כי הם "מתביישים להיות יהודים נוכח הנצחון הישראלי" ומחו על קריאתו של הברזן א. רוטשילד אל יהודי צרפת לתרום למגבית החירום למען ישראל<sup>33</sup>. הקיצוני שבכותבים היה אחד ר. לייבוביצי<sup>34</sup>; הוא הכתיר את מכתבו — מאמרו בכותרת המאלפת "הדם והזהב"<sup>35</sup>. אפילו דבריהם של יורדים מישראל הובאו כדי לסייע ל"מסע ההז-

התיכון. (19.6.1967)<sup>28</sup>. מסוף המלחמה ואילך תבעו כל ההצהרות וההחלטות האלה נסיגה גמורה לאלתר של צבא ישראל לקווי 4 ביוני, ללא קשר להסדר הסכסוך או למשא-ומתן, ולכל היותר כתנאי קודם לכל הסדר. הצהרות אלה גם הבליטו במתכוון את התמיכה המלאה והנלהבת בערבים.

כל זה שונה מאד ממדיניותה של המפלגה הקומוניסטית הצרפתית, שזנחה, בשלב זה, את העמדות האנטי-ישראליות הקיצוניות וסטתה בכך סטיה ניכרת הן מהמדיניות הברורה של הגוש הקומוניסטי והן מהתגובות הקיצוניות של "הומאניטה" בשבועות הראשונים למשבר. נכון אמנם שסטיה זו בלטה במיוחד בפעילות המדינית הגלויה ובהצהרות שכוונו כלפי חוץ, אך עובדה זו ודאי שאינה מפחיתה מתוקפה של התופעה.

למאמצי המפלגה הצרפתית לרכך את עמדותיה האנטי-ישראליות ולהופיע כגוף שקול ואובייקטיבי נוכח המשבר במזרח התיכון ניתן בתקופה זו ביטוי מיוחד במינו ב"הומאניטה".

מאמצע יוני ועד סוף יולי 1967 ניהל העתון מעין "ויכוח פומבי" בבעית הסכסוך הישראלי-עברי. בדרך כלל הובאו הדברים במדור המיועד ל"מכתבי קור-אים"<sup>27</sup>; אך לעיתים נתייחדו לנושא זה עמודים שלמים. במשך כחודש וחצי פירסמה המערכת מכתבים לעשרות, ואף טרחה להשיב לרובם בהרחבה יתרה. שיטת ה"ויכוח" הזאת ראוייה לשימת לב כביטוי אופייני של הטקטיקה הקומוניסטית בצרפת בשעה זו. אין ספק, שהחומר הרב שפורסם במסגרת ה"דיון הפומבי" הזה נבחר בקפדנות כדי שהדברים ישרתו את צרכי המפלגה. בחלק גדול מן המכתבים הובעה תמיכה נלהבת בעמדתה האנטי-ישראלית של המפלגה. ודאי היה זה מעין "מסע הודעות" בנוסח הקומוניסטי המקובל, שנועד להוכיח את התמיכה הנרחבת בעמדת המפלגה. אפילו פרטי

26 הנוסח המלא של כל ההצהרות וההודעות המדיניות שהוזכרו כאן הובא במרוכז בפירסום רשמי של ממשלת צרפת, ראה: "Le dossier soviétique sur le Moyen-Orient", *La Documentation Française*, Secrétariat général du gouvernement, Direction de la documentation, Chroniques Etrangères, No. 7-67, pp. 6-16

27 רוב המכתבים חתומים בראשי תיבות בלבד, ולא ניתן לעמוד על זהות מחבריהם אלא במידה שזו מתבררת מתוכן הדברים.

- L'Humanité, 12.6; 21.6; 23.6; 27.6; 11.7.1967 28  
L'Humanité, 11.7.1967 29  
L'Humanité, 11.7.1967 30  
L'Humanité, 24.7.1967 31  
L'Humanité, 11.7.1967 32  
L'Humanité, 23.6; 11.7; 20.7.1967 33  
ר. לייבוביצי הוא קומוניסט קנאי, רופא לפי מקצועו, אשר בלט כבר בעבר בעמדותיו הסטאלי-ניסטיות ובשירותיו למערכות האנטי-יהודיות של המפלגה. בימי "עלילת הרופאים" (ראשית 1953) חתם יחד עם רופאים קומוניסטיים אחרים בצרפת, על הצהרה שנועדה להעניק סבירות רפואית להאשמות שהוטחו כלפי הרופאים שנעצרו בכרית-המועצות. R. Leibovici, "Le sang et l'or", L'Humanité, 20.7.1967 35

הרב שיחסה לנושא זה<sup>43</sup>. הדבר הבולט בתשובות המערכת הוא הניסיון המסובך להשיג שני יעדים הפוכים בעת ובעונה אחת! להעמיק ולבסס את ההסברה האנטי-ציונית והאנטי-ישראלית ולנקוט עם זה עמדה מדינית מאוזנת ומאופקת כביכול. העיתון חזר ושינן לקוראים את עיקרי התפיסה הקומוניסטית בשאלת הלאומיות היהודית והציונות<sup>44</sup>, ולא לה מתי-קוראים, שהשוואה אולי השפיעה על יחסם ליהודים וליהדות ולרעיון המדינה היהודית נאמר עתה ברור, כי

"אפילו הטבח הנאצי אין בו כדי להצדיק בשום פנים את הציונות, וגם להבא, כמו בעבר, הרעיון הציוני בדבר קיומו של לאום יהודי הוא ריאקציוני, לאומני ומנוגד לאמת, כדברי לנין"<sup>45</sup>. תשובות המערכת נוצלו היטב כדי לחזור ולהקיע את ממשלת ישראל התוקפנית, הגזענית וגרורת האימפריאליזם<sup>46</sup>.

אולם כל הדברים האלה הובאו כאן בליווי דברים שנועדו לעורר רושם של אובייקטיביות ואפילו של יחס אוהד ליהודים. ממין זה היתה, למשל, אותה הכרזה רגשנית, שנוסחה בשאלה הרטורית:

"מי כמונו, הקומוניסטים, העומדים לימינם של כל נדכאי העולם, מסוגלים להיות סולידאריים עם סבלותיו של העם היהודי"<sup>47</sup>. או גם זו שגרסה, כי

"אנחנו, הקומוניסטים לא תמכנו... ולא נתמוך לעולם בעם אחד נגד עם אחר"<sup>48</sup>. הכרזות ממין אחר ביקשו לעורר יתר אמון ביכולתה של המפלגה לסטות מן הקו הסובייטי ובעצמאותם של הקומוניסטים הצרפתיים "שאינם חייבים לטלפן למוסקוה כל אימת שהם קובעים את מדיניותם, מכיוון שמדיניות זו נקבעת קודם כל לפי האינטרסים הלאומיים של צרפת"<sup>49</sup>.

דהות" הזה, אחד מהם כתב "בעילום שם", כי בתקופת שהותו בארץ

"לא למד דבר אלא להרוג פליטים ערביים, ביחוד — נשים, ילדים וקנים"<sup>50</sup>.

אולם התופעה המעניינת ביותר היא, שבמסגרת ה"ויכוח הפומבי" הזה פורסמו גם מכתבים רבים — של קומוניסטים ולא קומוניסטים כאחת — שתקפו את עמדת העיתון בסכסוך הישראלי-ערבי. יש מהם שמחו במפורש על עמדתה החד-צדדית של המפלגה כפי שזו משתקפת ב"הומאטינה"<sup>51</sup>. אחד כתב ש"דו-קא קומוניסט" הוא מתנגד לחלוטין לקו הפרו-ערבי שנקטה המפלגה בצרפת ובברית-המועצות, שכן

"מה הטעם להכיר בזכות הקיום של מדינת ישראל ובה-בשעה לתמוך באלה המבקשים להשמידה"<sup>52</sup>.

אחרים ביקשו לדעת איך יתכן לתמוך במשטרים (הערבים) שהוציאו את המפלגה הקומוניסטית חוץ לחוק<sup>53</sup>. יש שהזכירו את השוואה ושאלו בשם אלר עקרונות תומכת המפלגה בערבים נגד היהודים

"בעוד שידוע היטב (למפלגה), כי ישראל לוחמת על קיומה, ואילו הערבים מצהירים בגלוי על כוונתם להשמידה"<sup>54</sup>.

חבר מפלגה פעיל הודיע שהוא אמנם מקבל את עמדת המפלגה, אך "למען החברים המודאגים" הוא מבקש הסברים לחולשתו של הלוחם המצרי ולנצחונה של ישראל<sup>55</sup>. מעניינת במיוחד היא דאגתו של אותו קומוניסט צרפתי שחשש

"שמה הסתבר במלחמה שהציוד הצבאי וה-אווירונים הצרפתים עולים על אלה... של ברית-המועצות"<sup>56</sup> (!)

המקום הנרחב שהקצתה המערכת לתשובות מפורטות למכתבים אלה שיקף, ללא ספק, את המשקל

43 ראה, למשל, גיליון העתון מיום 20.6.1967, המקדיש עמוד שלם לתשובות המערכת.  
44 אופייני הדבר שעתה עברו בשתיקה מוחלטת על דבריו של סטאלין בנושאים אלה.  
45 L'Humanité, 20.6.1976  
46 ibid.  
47 שם, בתשובה למכתב אחר.  
48 שם, בתשובה אחרת.  
49 שם, בתשובה למכתב אחר.

L'Humanité, 23.7.1967 36  
L'Humanité, 17.6.1967 37  
L'Humanité, Op. cit. 38  
L'Humanité, 20.6.1967 39  
L'Humanité, 17.6.1967 40  
L'Humanité, 23.6.1967 41  
L'Humanité, Op. cit. 42

"לדרך צרפתית מיוחדת להגשמת הסוציאליזם", שאינה סותרת את הנאמנות למארכסיזם-לניניזם, היא מרכבת את צביונו המהפכני של הקומוניזם, מדגישה כי הדרך היחידה לשלטון הוא המאבק הפוליטי הדמוקראטי ומבקשת להוכיח שאינה פועלת לפי הנחיותיה של ברית-המועצות, אלא, קודם כל, לפי האינטרסים הלאומיים של צרפת, ורק אחר כך — לפי אלה של הסולידאריות הפועלית הבינ-לאומית"<sup>52</sup>. היא שוקדת לשכנע כי אין בה עוד זכר לדוגמאות ולנוקשות הסטאליניסטיות, וכי עתה היא מפלגה "פתוחה", גמישה ואפילו מודרנית. סגנון עבודתה הולך ומשתנה, ובטאוניה הולכים ונעשים דומים ל"עתונות הבורגנית". במגמתה המוצהרת להגיע לשלטון בדרך מאבק דמוקראטי היא חותרת לאי-טגראציה ציבורית ופוליטית.

במחצית השנייה של שנות הששים התברר כי הסיכוי היחיד להפלת המשטר הגוליסטי בצרפת הוא בהקמת חזית פוליטית משותפת של כל מפלגות השמאל. בניית הצלם החדש של המפלגה נתלוותה על כן, במאמצים בלתי נלאים לבנות חזית זו של השמאל הצרפתי. המפלגה הראתה נכונות רבה לצמ"צ עם את חילוקי הדעות בינה ובין השמאל הצרפתי הלא-קומוניסטי, וחדלה מהתקפותיה המסורתיות על הסוציאליסטים ועל מפלגות שמאליות אחרות, ב-1966 אכן חלה התקרבות פוליטית והוקמו צוותי עבודה להכנת מצעים לפעילות פוליטית משותפת ואחידה של השמאל הצרפתי. אף כאן הראו הקומוניסטים וותרנות רבה והושגו הסכמים, ביחוד בין המפלגה הקומוניסטית ו"הפדרציה של השמאל ה-דמוקראטי והסוציאליסטי"<sup>53</sup>. השמאל המאוחד זכה ל-43.6% מכלל קולות הבחורים בבחירות הפרמנטריות שנערכו במארס 1967.

52 בניגוד לגירסה שהשתרשה בקרב מתנגדי הקומוניזם בצרפת שהמפלגה הקומוניסטית אינה, בעצם, מפלגה צרפתית אלא "מפלגה של חוץ-לארץ" (Le parti de l'étranger), או גם, כניסוחו של ל. בלום, ש"היא לא מפלגה ימנית ולא שמאלית, אלא מורחית".  
53 זוהי הפדרציה הגדולה של השמאל הלא-קומוניסטי בצרפת, שהוקמה ב-1965, בראשותו של פ' מיטראן, שאליה הצטרפו, במועדים שונים, המפלגה הסוציאליסטית (UDSR) חלק מ"מפלגת האיחוד הדמוקראטי והסוציאליסטי" (SFIO) מערכת שלמה של "קלובים" סוציאליסטיים שרובם מאוגדים בברית האינסטיטוציות הרפובליקניות (CIR) וכן ה"מפלגה הראדיקאלית".

הואיל וכך יכלה המערכת גם לטעון, שיש מקום לאחרים להתווכח ולהידבר עם הקומוניסטים בבעית המזרח התיכון והעמדה כלפי מדינת ישראל. ביחוד הבליטה את אפשרויות ההידברות בין הקומוניסטים ובין מפלגות השמאל האחרות, למרות חילוקי הדעות בנושאים אלה. ככלות הכל, כך טענה, אין ההבדלים כה גדולים, משום

"שמתפקידו של השמאל הצרפתי המאוחד לפעול למען השלום במזרח התיכון (ומשום) שמדיניותה של המפלגה הקומוניסטית מבוססת על קיום-יחד בשלום ועל כיבוד זכויותיהם של כל העמים (ואלה) הרי עקרונות שיכולים וצריכים לאחד את השמאל כולו"<sup>50</sup>.

#### המניעים ל"פטיה הטקטית"

המקורות שהבאנו מוכיחים כי עד ראשית חודש אוגוסט 1967 זנחה המפלגה, לפחות כלפי חוץ, את הקו האנטי-ישראלי הקיצוני. עד לזמן הזה יש שניות רבה בפירסומיה בכל הנוגע למדינת ישראל. נראה, שצירופם המיוחד של כמה גורמים הוליד את התופעה החריגה הזאת במפלגה הצרפתית. בהשוואה למפלגות קומוניסטיות אחרות במערב, בוששה מאד המפלגה הצרפתית להשתחרר מן המדיניות הסטאליניסטית שדבקה בה זמן רב. דבר זה אירע כאן לא לפני 1962—1963. מכאן ואילך החל שלב חדש בהתפתחותה ההיסטורית<sup>51</sup> ומאז מטרת מדיניותה לחלץ את המפלגה מן הבידוד הציבורי שבו היא נתונה מימי "המלחמה הקרה". הדה-סטאליניזציה המאוחרת לבשה מאז ביטויים רבים. בין היתר מבקשת המפלגה להציג דמות חדשה, וטוענת

50 שם, בתשובה אחרת; על עמדתן של מפלגות אחרות בשמאל הצרפתי, ראה להלן.

51 זוהי הבחנה מקובלת בחקר הקומוניזם הצרפתי, ראה למשל:

J. Touchard, "Introduction à l'idéologie du P.C.F.", in *Le Communisme en France, Cahiers de la Fondation Nationale des Sciences Politiques*, No. 175, Tome I, Paris 1968, pp. 88-106.

G. Albertini, *Le Communisme en France* et ce qui change et ce qui demeure", *Est et Ouest*, Vol. 19, No. 383, 1-15 Mai 1967, pp. 1-7.

הסוציאליסטית, כי היא מתנה את המשך שיתוף-הפעולה עם הקומוניסטים בשינוי עמדתם האנטי-ישראלית הקיצונית<sup>57</sup>. גם הקומוניסטים עצמם הודו שחילוקי הדעות בנושא זה האטו את התפתחות, אחדות הפעולה<sup>58</sup>. ענין "חזית השמאל", כסיכוי יחיד להפיל את המשטר הגוליסטי, היה בתקופה זו יעד פוליטי כה חשוב למפלגה, עד שנאלצה לרכז באופן ניכר את עמדתה האנטי-ישראלית, ואף לסטות מן המדיניות המוצהרת של ברית-המועצות בנושא זה<sup>59</sup>. יש להוסיף שהסטיה הטקטית הזאת גם נועדה, כנראה, להרפות לחצים שהופעלו על המפלגה מבפנים. אין ספק, שגם בתוך המפלגה לא הכל קיבלו את העמדה החד-צדדית שנקט "הומאניטה" בראשית המשבר במורח התיכון. המעט שחדר החוצה בענין זה דיו להעיד על כך בבירור. כך, למשל, העובדה שפאבלו פיקאסו חתם, עם סארטר ואנשי שמאל אחרים, על כרוז שבו נאמר כי

"ישראל הוכיחה את רצונה הברור לשלום (והיא) המדינה היחידה שעצם קיומה נתון בסכנה".

כרוז זה גם הוקיע את הסילוף שבזיהויה של מדינת ישראל עם האימפריאליזם וזיהויים של הערב-ביסעם המחנה הסוציאליסטי<sup>60</sup>. "מכתבי הקוראים" שתקפו את עמדת המפלגה בנושא זה ופורסמו ב"הומאניטה"<sup>61</sup>, העידו אף הם על "התנגדות לקו" בתוך המחנה, ויש להניח שרק מעטים מסוגם הגיעו לדפוס<sup>62</sup>. סקר דעת קהל שנערך באמצע יולי 1967

Le Figaro, 7.9.1967

47 דבר זה אמנם לא נעשה בגלוי, אלא במגעים מדיניים פנימיים, ראה: Economist, June 10, 1967, p. 1003.

58 מדבר וולדקר-רושה בשיבת הוועד המרכזי, ראה: L'Humanité, 30.6.1967

59 R. Salloch, The Communist Parties in Western Europe and the Crisis of the Middle East, Radio Free Europe publications, 19.6.67, p. 6.

60 Le Monde, 30.5.1967

61 ראה לעיל, ע"א 371—373.

62 עצם הפירסום של מכתבים "נגד הקו" בעיתון המפלגה היא תופעה יוצאת דופן בעולם הקומוניסטי, ואפילו במפלגות המערביות, לגבי "הומאניטה", היתה זו תופעה ללא תקדים. כעבור שנתיים, בעת הפלי-שה הסובייטית לצ'כיה, נשנתה תופעה זו, כאשר בעיתונות המפלגתית התפרסמו טיעונים אנטי-סוב-

תוצאות מבטיחות אלו היו בלי ספק אחד הגורמים החשובים לתהליך הריכוך והאיזון שחל במדיניותה של המפלגה הקומוניסטית בסכסוך הישראלי-ערבי בחדשים יוני-יולי 1967, למפלגה התברר מהר מאד, שאם תנקוט בפרהסיה עמדות אנטי-ישראליות קיצוניות, היא תבליט את בידודה נוכח הגל העצום והמגוון של הסולידאריות עם ישראל שהציף את צרפת ערב מלחמת ששת הימים. העתונות, ההפגנות ההמוניות למען ישראל, העצומות למינייהו, ואף סיקרי דעת הקהל — כל אלה לא הניחו מקום לספק בשאלה, למי נתונה אהדת הצרפתים.

בצלמה החדש, כשהיא שוקדת להיראות לציבור כגוף שאינו כפוף עוד לתכתיבים ולאינטרסים הסובייטיים, היתה עמדתה האנטי-ישראלית המסורתית הנוקשה למכשול רב, מה-גם שבעמדתה זו בסכסוך הישראלי-ערבי נמצאה קרובה ביותר לממשלה הגוליסטית ולימין הגוליסטי לעומת כל שאר הכוחות הפוליטיים. דבר זה הכביד בלי ספק על הקומוניסטים, אך עוד יותר מכך הכבידה עליהם העובדה, שעמדותיהם האנטי-ישראליות עמדו בסתי-רה גלויה לעמדות המוצהרות של שותפיה הפוליטיים ב"פדראציה של השמאל" (FGDS). הניגוד הזה בלט במיוחד נוכח עמדותיה הפרו-ישראליות של המפלגה הסוציאליסטית. גי מולה, מנהיג SFIO, הוקיע בגלוי את הקומוניסטים בנושא זה והצהיר ש"ביחסו לישראל "הומאניטה" אף מרחיק לכת מ"פראודה"<sup>64</sup>. בועידה ה-56 של המפלגה (סוף יוני 1967) שבה נכחה משלחת ממדינת ישראל ובראשה גולדה מאיר, נתקבלו החלטות התובעות הכרה נחרצת בזכות הקיום של מדינת ישראל, משא-ומתן בין הצדדים ושיט חופשי בתעלת סואץ ובמפרץ אילת<sup>65</sup>. לעומת זה לא נכללה בהן שום דרישה לנסיגה ישראליה מהשטחים.

ניגודים אלה היו אבן-נגף על דרכה של "חזית השמאל", שהקומוניסטים כה הפצו בה, מה-גם שדווקא עתה אמור היה להיפתח עוד שלב חשוב לקראת "אחדות הפעולה" בין מפלגות השמאל. גם הקומוניסטים וגם "הפדראציה של השמאל" היו מודעים לניגודים אלה ולקשיים הצפויים מהם להמשך המשא-ומתן<sup>66</sup>, בשלב מסויים אף הודיעה המפלגה

L'Express, 1.6.1967 54

Le Populaire, 3.7.1967 55

L'Humanité, 3.7.1967; France-Soir, 23.6.1967; 56



מורכב רובו מיהודים יוצאי מזרח אירופה, שמבחינה פוליטית מודחים עם הדרך הקומוניסטית, אך מבקשים לשמור ולקיים דפוסים של צותא יהודית ושל תרבות יהודית. על פי דרכם הם חותרים לבנות מעין גשר בין זיקותיהם ליהדות ובין גאמנותם לקומוניזם, לאיגוד הזה גם בטאונים משלו, כולל עיתון באידיש<sup>67</sup>, והוא מקיים מערכת של עזרה הדדית ופעילות חברתית, תרבותית ופוליטית.

כבר בסוף שנות החמישים נגרמו זעזועים ב"אונ" יון" הצרפתי על רקע הדה-סטאליניזציה והגילויים המתרבים על האנטישמיות הסובייטית, דבר מעין זה שוב אירע ב"פרשת קיצ'קו", כשהאיגוד מחה בגלוי על הופעת הספר האנטישמי<sup>68</sup>. אולם עד-כה הצליח להתגבר על הקשיים האלה ללא נזקים כבדים מדי.

עתה, ערב מלחמת ששת הימים ולאחריה, לבשו הזעזועים אופי חמור. מראשית המתיחות במזרח התיכון הביעו עתוני האיגוד את אהדתם המלאה למדינת ישראל<sup>69</sup> — בסתירה גלויה וקיצונית לעמדת המפלגה, בתקופה זו נבדלו חברי ה"אונ"יון" הקומוניסטי אך מעט מאד משאר יהודי צרפת. יחד עם כל הציבור היהודי ביטאו את זיקתם וערבותם היהודית בעתונות, בכינוסים, בעצומות, במחאות ואף בתרומות למגבית החירום. ידוע, שחברים רבים אף עזבו את שורות האיגוד, ועל עמדת המפלגה הקומוניסטית נמתחה ביקורת קטלנית בעיתוני ה"אונ"יון", בעיקר בשבועונו הצרפתי<sup>70</sup>. אין ספק שהנהגת ה"אונ"יון" נלחצה "מלמטה" לשדל את המפלגה למתן את עמדתיה<sup>71</sup>. לחצים אלה ודאי לא היו הגורם העיקרי לסטייה הטקטית של המפלגה ביחסה לישראל בחדר-שים יוני-יולי 1967. אך אין ספק כי המדיניות השקולה יותר בתקופה זו הרגיעה במקצת את הרוחות ב"אונ"יון". עם זאת המשבר שפקד אז את האיגוד

על-ידי מכוון גדול ומהימן, אפילו על המפלגה הקומוניסטית<sup>68</sup>, הראה כי בתקופה זו הגדירו 54% מקרב הקומוניסטים את הערבים כ"תוקפנים", ורק 6% מהם הגדירו כך את ישראל. כן התברר ממנו שבין הקומוניסטים אהדו 37% אז את ישראל ורק 13% — את הערבים<sup>69</sup>.

עם זאת, אין להפריז בחשיבותם של גילויים אלה. שיעור ההתנגדות הפנימית לקו המפלגתי ודאי היה מוגבל, לא סיכן את עקרון המשמעת המפלגתית ולא גרם למשבר חמור.

חמורים הרבה יותר היו הזעזועים בקרב הקומוניסטים היהודים, כאן הגיעו אז הדברים לידי תסיסה גלויה ומשבר עמוק.

אמנם, כמו בתקופה הסטאליניסטית, לא חסרו גם עתה קומוניסטים מ"מוצא יהודי", שבלטו בעמדותיהם הקיצוניות בגנות מדינת ישראל, הצינונות והסולידאריות הבין-יהודית<sup>69</sup>. בדבריהם הבוטים סיעו למפלגה סיוע חשוב. אולם באיגודם של הקומוניסטים היהודיים בצרפת (ה-UJRE)<sup>68</sup> או ה"אונ"יון", כלשון יהודי צרפת, פרץ משבר קשה בשל עמדותיה של המפלגה. איגוד זה קיים בצרפת משנות העשרים,

ייטיים ודברי ביקורת נגד עמדת המפלגה. אמנם כבר קודם היו מקרים שהקומוניסטים הצרפתיים החלו להשיג על גילויים במשטר הסובייטי. ראוי להזכיר כי בראשית 1963 ביקרו מוסדות המפלגה את הופעת ספרו האנטישמי של קיצ'קו ("היהדות ללא כחל וסריק"), אך הלחצים שהביאו לביקורת זו לא השתקפו אז בעיתונות המפלגה.

Institut Français d'Opinion Publique, (IFOP) 63  
גם המפלגה הקומוניסטית עצמה נוהגת להזמין סקרים ומחקרים במכוון זה.

L'Express, 17.7.1967 64

ביניהם ראוי להזכיר שוב. את ר. לייבוז'יצ'י. קומוניסט אחר מסוג זה הוא א. ווירמסר; כחבר מפלגה פעיל ואחד מעורכיו של "הומאניטה", בלט גם עתה, כמו בעבר, בעמדותיו האנטי-ישראליות. ווירמסר גילה לאחרונה טפח מן התסביך היהודי הרחף אותו ושדחף אותו לקומוניזם. בספר אוטוביוגרפי הוא כותב, כי בימי מלחמת העולם הצטרף למפלגה הקומוניסטית משום שלא רצה למות בידי הנאצים כיהודי אלא רצה ללחום בהם בקומה זקופה, ואם נגזר — למות כקומוניסט.

A. Wurmser, *L'Eternel, les Juifs et Moi*, Paris, 1970, p. 80  
Le Pavillon, 1970, p. 80

Union des Juifs pour la Résistance et l'Entr'aide 66  
.aide

67 "נייע פרעסע".

68 K. Devlin, "Western Communist Parties and the Jewish Question", *Bulletin of Soviet and East European Affairs*, No. 6, December 1970, pp. 4-12

69 ראה את מאמרי המערכת ב"נייע פרעסע" במחצית השנייה של חודש יוני, וביחוד את מאמרו של מנהיג ה"אונ"יון" בתקופה זו (מרסו ווילנר), בשבועון הצרפתי של האיגוד (La Presse Nouvelle) מיום 9.6.1967

70 ראה ביחוד גלינות מס' 92, 101, 102, 103.  
La Presse Nouvelle, No. 92, 9-15.6.1967 71

שוב את מדיניותה המזרח-תיכונית לזו הנקוטה בידי ברית-המועצות והגוש הקומוניסטי.

מחודש אוגוסט ואילך פחתה בהדרגה מרכזיותו של הסכסוך הישראלי-ערבי בדעת הקהל ובעיתונות ה-כללית, עיקר מלאכת ההסברה והתעמולה הקומוניסטית הועבר מעתה לכתבי העת, אמנם "הומאניטה" הוסיף לסקור את מהלך המאורעות במזרח התיכון, אך מגמת הריכוך והאיזון, כביכול, שבלטה כל-כך בחדשים הקודמים, חלפה ואיננה. הקו האנטי-ישראלי של העתון שוב היה ברור ובוטה. ופעם בפעם נתפרסמו עדויות זועות על "ביזות מאורגנות ועל עינויים שיטתיים בשטחים הכבושים"<sup>73</sup>. לאחר ועידת חרטום הופיעה סידרת מאמרים קיצוניים במיוחד, מעין "סיפור בהמשכים" על זועות הכיבוש הישראלי<sup>74</sup>. אי. מזרז, עורך החוץ של העיתון, המשיך, בדרכו העויינית לישראל, לפרש את המאורעות במזרח ה-תיכון, כך, למשל, ליקט במאמר ראשי את כל ההצ-רות של אישים במדינת ישראל, שפוורו אז ביד נדיבה, כי "לא תהייה שום נסיגה מהשטחים", כדי לטעון, כי

"לאחר מלחמת הקודש שערכה ישראל, היא מקדשת עתה גם את הסיפוחים"<sup>75</sup>.

הידיעה על הטבעת אנית חיל-הים "אילת" זכתה ב"הומאניטה" לכותרת:

"פריז הצודק וההגייוני של ה"בליצקריג" הישראלי"<sup>76</sup>.

העתון קיבל בברכה את החלטת מועצת הביטחון מגנובמבר 1967 (242); אך מזרז תפס בהקדם רב את נקודת התורפה הסגנונית, זו שאיפשרה לימים פירושים כה שונים לנוסח ההחלטה. הוא גרס מיד את הפירוש המאכסמיאליסטי<sup>77</sup> וטען, כי הנוסח האנ-גלי אינו ברור ביותר<sup>78</sup>, אך בנוסח הצרפתי כל שמות-העצם מיודעים<sup>79</sup>, ולכן אין ספק, שישראל נדרשת להוציא את כל כוחותיה מכל "השטחים".

L'Humanité, 18.8.1967 73

L'Humanité, 4-6.9.1967 74

L'Humanité, 21.9.1967 75

L'Humanité, 24.10.1967 76

L'Humanité, 24.10.1967 77

"... withdrawal of Israeli armed forces from occupied territories" 78

"...retrait des forces israeliennes des territoires occupés" 79

לא חלף עדיין, התפתחויות חדשות הקשורות בהח-רפת המסע האנטי-יהודי והאנטי-ציוני בברית-המועצות בשנים האחרונות עוררו זעזועים נוספים בקרב הקומוניסטים היהודיים, שאינם מצליחים עוד להחליץ מן הסתירה בין האינטרסים הקומוניסטיים ובין זיקותיהם ליהדות.

המפלגה הקומוניסטית הצרפתית ערה לבעיה זו, ובתקופה האחרונה החלה להקדיש תשומת לב "לקומוניסטים הפועלים באוכלוסיה היהודית"<sup>72</sup>. נראה אפוא כי צירופם וזימונם של כל הגורמים שעמדנו עליהם הם שהביאו את המפלגה לידי הכרת הצורך המדיני בתפנית טקטית, כדי למתן בשלב זה את עמדותיה כלפי ישראל ולהעדיף את צרכית היא, במישור הלאומי-צרפתי, על פני אלה של ברית-המועצות ושל העולם הקומוניסטי. בתחום המדיניות הבין-לאומית זהו, דומה, המקרה הראשון בתולדות המפלגה שזו החליטה "לסטות מן הקו" כדי לפעול לפי ה"אינטרסים הלאומיים" שלה.

דבר זה ודאי מעיד על התמורות שחלו בה בתקופה האחרונה, אולם חשובה יותר היא המסקנה, כי מקרה ראשון זה אירע רק משהגיעו הדברים לידי הצטרפות מיוחדת בין הצרכים הציבוריים והמדיניים של המפ-לגה ובין הלחצים שהופעלו עליה מבפנים. לימים, בעת הפליטה הסובייטית לצ'כוסלובאקיה, חזרה וגצ-טיירה תמונה דומה, וגם אז היא גרמה לתוצאות מעין אלה.

#### החזרה לקו

אולם שלב הריכוך ו"הסטיה הטקטית" אשר תיארונו לא ארך זמן רב. כבר מראשית חודש אוגוסט 1967 אפשר היה להבחין בתמורה נוספת בעמדת המפלגה כלפי הסכסוך הישראלי-ערבי, עם חידוש הקשיחות כלפי מדינת ישראל חזרה המפלגה ל"קו", והתאימה

72 זו הכותרת למאמר שהוקדש לקומוניסטים היהודיים ב"הומאניטה", מיום 2.7.1970. בערך באותו זמן גם נערך כינוס פעילים מיוחד לדיון במשבר בקרב הקומוניסטים היהודיים, בהקשר זה יש אולי גם לראות את הופעת ספרו של א. ווירמסר (ראה לעיל, הערה מס' 65), שזכה להקדמה של מנהיג בולט במפלגה; עוד על המשבר בקרב הקומוניסטים היהודיים בצרפת, ראה:

H. Bulawko, La crise chez les communistes Juifs", *Le Monde*, 14.7.1970

בעת ובעונה אחת.<sup>86</sup> מעתה היא דרשה את הנסיגה כתנאי מוקדם לכל משא-ומתן ולכל הסדר.<sup>87</sup> השינוי בעמדה התחייב, לדברי וולדק-רושה עצמו,

"משום שהערבים מתנגדים להסדר סימולטאני... ומשום שלא יתכן להעניק פרס לתוקפן".

מעתה גם זנחה המפלגה את הנוסחאות הקודמים על הצורך ב"משא-ומתן כולל בין הצדדים המעורבים בסכסוך", כדי "ליישב ביניהם את השאלות השנויות במחלוקת". נוסחאות אלו נעלמו ואת מקומם ירשו דיבורים מעורפלים על יישוב הסכסוך לאחר הנסיגה המוחלטת של צבא ישראל.

בסוף יולי וראשית אוגוסט 1967 ביקר וולדק-רושה במדינות אחדות במזרח אירופה. ההצהרות המדיניות שפורסמו אחרי שיחותיו עם מנהיגי המדינות האלה העידו על מלוא התיישרותה של המפלגה הצרפתית בקו המדיניות המזרח-תיכונית של הגוש הקומוניסטי. כך, למשל, הדגישו ההצהרות המשור-תפות לאחר השיחות בבלגראד ובסופיה, כי

"הנסיגה הישראלית היא תנאי מוקדם ובסיסי לחיפוש הסדר קונסטרוקטיבי (וכי) זהו תנאי יסודי לפתרון שיתחשב בכויותיהם של העמים הנוגעים בדבר".<sup>88</sup>

כשנפגשה משלחת רק"ח עם הנהגת המפלגה הקומוניסטית הצרפתית (ראשית ספטמבר 1967), היתה תמימות-דעים בין שתי המפלגות ברוח זו. בראש ההצהרה המשותפת הועמדה הדרישה ל"חיסול התוקפנות הישראלית", ואילו לתביעה הקודמת של המפלגה הצרפתית ל"משא-ומתן בין הצדדים המעורבים בסכסוך" לא היה זכר עוד.<sup>89</sup>

מתקבל על הדעת כי כל הפגישות האלה היו חלק מסדרת מגעים שנועדה "להחזיר את המפלגה הקומוניסטית לקו" ולשדלה שלא לפגוע באינטרסים ובאחדותו של המחנה הקומוניסטי. אין גם ספק שלחצים אלה השפיעו על המפלגה הצרפתית לשנות את עמדתה בראשית אוגוסט 1967 ולחזור למדיניות

בירחון המדיני המרכזי של המפלגה הופיע בחודש אוגוסט מאמר תיאורטי גדול על הסכסוך הישראלי-ערבי,<sup>90</sup> שביטא בצורה אופיינית את האיבה הקומוניסטית המסורתית לציזנות ולמדינת ישראל. רובו הוקדש "לתיאור ההיסטורי" של החדירה הציזנית הקולוניאלית למזרח התיכון כמכשיר האימפריאליזם. מאמר זה, הגדוש סילופים והשמצות, הוצא כחוברת-תעמולה מיוחדת מטעם המפלגה הקומוניסטית.<sup>91</sup>

גם בבטאונים קומוניסטיים אחרית באו עתה מדי פעם "מאמרים יסודיים" שדנו בציזנות, ביהודים ובמדינת ישראל. אחד הבולטים שבהם היה מאמר של אותו ר. לייבוויצי שכבר העמיד לשירות המפלגה קודם את קנאותו האנטי-ציזנית ואת איבתו הסבוכה למוצאו היהודי.<sup>92</sup> המאמר הדין בזיקתם של יהודי צרפת למדינת ישראל פורסם אולי בתגובה לזע-זעים שפקדו את האיגוד של הקומוניסטים היהודיים בלונדון ב-1967. הפעם פנה כותבו אל היהודים כ"אחיו למוצא" וביקש לערער בהם את קשריהם לישראל, לקהילה היהודית ולעם היהודי בכלל. הציזנות ומדינת ישראל הולוכו אותם שולל — כך טען — ועליהם להתנער עתה מכל הזדהות יהודית, שכן

"לדבר (על זכות הקיום של) קהילה יהודית או של העם היהודי — זה לדבר כמו היטלר... מוטב להם ליהודים לעסוק בעזרה לווייטנאם ולפליטים הערביים".<sup>93</sup>

גם בתחום ההצהרות המדיניות של המפלגה ניכרת תפנית מובהקת החל באוגוסט 1967. השינוי התבטא בהשמטת כמה מן העמדות הקודמות ובקביעת סדר עדיפויות חדש, מקודם גרסה, למשל, המפלגה, שהי-משא-ומתן בין הצדדים ונסיגת כוחות ישראל הם שני חלקים מקבילים של הסדר כולל שיש לקיימם

J. Couland, Le conflit Israélo-Arabe, l'Impé- 80  
rialisme et la Paix", *Cahiers du Communisme*,  
.Vol. 43, No. 7-8, Août 1967, pp. 11-45

J. Couland, *Israel et le Proche-Orient Arabe*, 81  
.Paris, Editions Sociales, 1967

82 ראה לעיל עמ' 371 והערה 34.

R. Leibovici, "La guerre d'Israël et les Juifs 83  
français", *France-Nouvelle*, No. 1140. Août  
1967, pp. 10-11

84 ראה לעיל, ע"ע 374-376.

R. Leibovici, Op. cit. p. 11 85

86 ראה ההצהרה המדינית שפורסמה ב-24.7.1967  
L'Humanité, 24.7.1967

87 L'Humanité, 10.8.1967

88 מתוך ההצהרה המשותפת של וולדק-רושה וויבקוב,  
L'Humanité, 31.7.1967

89 L'Humanité, 12.9.1967

לחזור לעמדותיה הראשוניות והמהותיות כלפי מדינת ישראל והציונות, בהרמוניה מלאה עם היעדים והצרכים של המדיניות הסובייטית במזרח התיכון.

עתה אפילו יכלו הקומוניסטים להפיק רווח פוליטי מהתמורות שחלו בדעת הקהל כלפי מדינת ישראל ולהתפאר בכך שהמפלגה "ידעה את האמת" לפני כל האחרים, והעוזה לומר אותה תמיד, גם כשהכל היו כמסוממים בהשפעת התעמולה הישראלית והאימפריאליסטית<sup>90</sup>.

בראייה כוללת הדבר המענין בעמדותיה המשתנות של המפלגה הקומוניסטית הצרפתית הוא לא השינויים עצמם, שהרי גם בעבר נאלצו המפלגות הקומוניסטיות במערב להסתגל, אף בתפניות חדות, לתמורת שהוכתבו להן מבחוץ על-ידי ההנהגה הסובייטית. המעניין הוא, כי הפעם לא נבעו התמורות מהסתגלות מחוייבת לאינטרסים הסובייטים. נהפוך הוא: בשלב מסויים של התפתחות העמדות נתגלה הפרש מובהק בין המדיניות הסובייטית ובין עמדותיה של המפלגה הצרפתית בנושא זה. לפחות בשלב זה נקטה מפלגה זו עמדות עצמאיות בנושא נכבד מתחום מדיניות החוץ, שלא נבעו משיקולים הקשורים בברית המועצות אלא ביטאו את תפיסותיה המיוחדות ואת "צרכיה הלאומיים" כגוף מדיני צרפתי.

בתולדות המפלגה הקומוניסטית הצרפתית היתה זו תופעה ללא תקדים, אשר מן הטעמים שתיארנו כאן נכרכה דוקא בבעית הסכסוך הישראלי-ערבי ובעמדות כלפי מדינת ישראל בתקופת מלחמת ששת הימים.

אנטי-ישראלית קיצונית, אך כיון שאין להניח, כי לחצים אלה לא הופעלו גם מקודם, מתבקשת המסקנה, שלא כאן יש לבקש את הגורם המכריע לתמורה האחרונה. קרוב יותר לשער, כי המפלגה הצרפתית "חזרה לקו" רק כשנשתנו הגורמים שהניעו אותה מקודם לסטות ממנו.

דבר זה אמנם אירע בצרפת כמה חדשים לאחר מלחמת ששת הימים. הסכסוך הישראלי-ערבי ירד מכותרות העתונות; התמיכה הנלהבת של דעת הקהל במדינת ישראל הלכה ודעכה; הסולידאריות עם מדינת ישראל, שערב המלחמה נבעה מחרדה עמוקה לעצם קיומה, פגה לאחר הניצחון הישראלי, ופינתה את מקומה לסולידאריות מהולה בחמלה עם הערבים כקרבנות מסכנים של המלחמה וה"תוקפנות הישראלי". יש להניח שגם גורמים היסטוריים ופסיכיים-לוגיים, הקשורים ביחס הדו-ערכי של החברה המערבית ליהודים וליהדות סייעו לתהליך הזה; אך בעיקרו הוא בא בעקב ההשפעה המצטברת של שופרות ההסברה הגוליסטיים-הממשלתיים ושל התעמום לה הקומוניסטית, שהגבירו את המגמות האנטי-ישראליות בחוגים נרחבים ומגוונים בצרפת. אפילו חוגים חשובים בתוך המפלגה הסוציאליסטית הושפעו מכך, וביקשו עתה להביא את מפלגתם לידי עמדה מסוייגת יותר כלפי המדיניות הישראלית. בקרב השותפים האחרים ב"פדראציה של השמאל" היו סימניו של תהליך זה נמרצים עוד יותר.

לגבי המפלגה הקומוניסטית נוצרה בכך מעין מציאות פוליטית וציבורית חדשה בשאלת המזרח התיכון, אשר ביטלה את הגורמים שאילצו אותה קודם למתן ולאזן את עמדותיה כלפי מדינת ישראל. מעתה שוב יכלה להיענות, ללא סייג, לתביעותיה של ברית-המועצות לאחדות קומוניסטית ול"תיאום העמדות" בתוך העולם הקומוניסטי. מכאן ואילך שוב יכלה

J. Couland, *Moyen-Orient, longue crise et me-* 90  
*nace durable*, Op. cit. p. 134  
 ז. לקור, המאבק על המזרח התיכון, מרחביה, ספריית פועלים,  
 1971, עמ' 64.

# מצנפת השבת

## ש"י עגנון

נאמן אדם להעיד בזקנותו מה ששמע בילדותו. בכך עדות נאמנה היא מה שאני כותב כאן בכתב אמת ממה ששמעתי מזקנים שבעירי לומדים מופלגים יראים ושלימים שהיו מדקדקים בדיבורם בכל מלה קדם שהוציאוה מפיהם, בין של תורה בין של אותן השמועות שקורין קורות העתים. הרבה שמעתי מהם והרבה ממה ששמעתי שכחתי. דבר זה שאני מעלה כאן על הכתב עדיין שמור בלבי כביום ששמעתי.

מלך ממלכי ששונאי נבחר להיות מלך על פולין. ויבוא המלך אל ורשה הבירה לשום כתר מלכות פולין בראשו, כי רק אשר יותן כתר מלכות בראשו הוא ישב על כסא המלוכה ולו תהיה המלוכה. ויעשו עבדי המלך ועם מדינת המלך משתה גדול למלך ולשריו. לא נעשה כמשתה הזה כי אם למלך צרפת תאות כל מלכי ארץ, להראות לעם מדינת פולין יקר תפארת גדולת המלך. כי נחלק העם פולין לחצי. חצי העם היה אחרי בן עמם מארצם להמליכו והחצי אחרי מלך ששונאי. ויחזק העם אשר אחרי מלך ששונאי ויבואו להשתחוות לו ולברך אותו.

ויבואו גם אלופי ישראל ראשי המדינות לברך את המלך ולהביא תשורה למלך בעלותו על כסא המלוכה. ובראש הבאים גאוני ארץ פולין המה הרבנים הגדולים. כולם לבושי פאר לשם כבוד המלך. ויברכו הרבנים והאלופים על המלך. ויביאו לו את המתנה אשר הביאו עמם בכסף ובזהב ובכל אבן יקרה נחמד למראה ותאוה לעינים.

וירא המלך את רחוני ישראל ואת הרבנים וירא את חזן תפארתם ואת תומת כבודם. וימעט הוא בעיניו. כי אלופי ישראל מנהיגי המדינה תואר להם כתואר פני המלך, ואולם הוא המלך אמנם איש זרוע אשר כח בו לא תואר לו. כי התאוה והקנאה והשנאה וחמדת בשרים וגול הטיית דין נתנו אותותם בו לרעה ורוח זנונים התעה את רוחו. על כן לא יכול היה המלך שאת את אלופי ישראל ואת חכמיו, כי ראשי עם ישראל ומורי תפארתם על פניהם וזן וכבוד בהליכותיהם. כי יראת ה' חן לבעליו וענות צדק עזו וכבוד.

ויאמר המלך בלבו, הנה עם בני ישראל עבדי הם ואני מלך עליהם, והנה הם תוארם כתואר המלך ואני לא תואר ולא הדר לי גם מלבושיהם אשר הם לובשים יעטרום כבוד. כזאת וכזאת דיבר המלך בלבו ולא ידע שלום בנפשו.

ויחשוב המלך מחשבות רבות ורעות על שרי ישראל ואפו חרה עליהם כי נאמנים המה בברית השם ובמצוותיו חפץ לבם מאוד ואולם הוא המיר את אלהיו באלהי פולין, למען תפוש את עם בני פולין בלבו ולמען ישב על כסא ממלכת פולין, כי חוק לפולין הוא כי לא ישב על כסא פולין איש אשר לא מבני אמונתם הוא, לא ימלוך עליה. כי על כן המיר מלך ששונאי את דת אבותיו בדת עם פולין למען תפוש את עם פולין בלבם לאמור מבני אמונתם הוא.

ויראו שרי המלך הקרובים אל המלך כי נפלו פני המלך וכל היום זומם מזימות, כי זמם המלך מזימות רעות להמיר את כבוד ישראל בקלון ולהעטות עליהם חרפה.

דרכם של בריות כל מי שמבקש להתחבב על הגדולים מסתכל להיכן לבם נוטה ומכוין לבו למקום שלבם נוטה. כל שכן שרי המלכים שכל מעשיהם מכוונים להפיק רצון מעם המלך, על אחת כמה וכמה שמכוונים לבם למה שלבו של המלך חפץ. וכל שהוא חכם לומד מתוך פני המלך מה המלך רוצה ומה אינו רוצה, וממהר ומלביש את הרהורי לבו של המלך במלים נאות ונותן פה ללב המלך. כן אותם השרים. משהרגישו מה בלב המלך ועל מה נפשו מרה אמרו לו, אתה ראית את היהודים ביום של חול שעסוקים בעסקי חול, אילו ראית אותם בשבת כשהם מלובשים בגדים של שבת וכובע שבת בראשם והילוכם הילוך של שבת היית אומר אם אינם מלכים בני מלכים הם. יש שאמרו כך משנאת היהודים, כדי להוסיף בו שנאה על שנאתם, ויש שאמרו כך משנאתם אותו, כדי שידע סתם יהודי נאה הימנו. שמע המלך והוסיפה השמועה רעה על הראייה.

לקח לו המלך עצה נבערה להבוות את היהודים, ואימתי, בשבת, שהיהודים נאים בו מכל הימים. ובמה ביקש להבוותם בראשם, לפי ששמע שנוהרים הם היהודים בכיסוי הראש. ולא ידע שלא הבגד עושה אותם נאה ואפילו מכבד הוא הבגד את לובשיו, כמו שאמרו מאניה מכבדו, אינו מייפה את האדם אלא לפי טיבו, אלא השבת היא שעושה את שומרי נאים, שכל מי שמשמר את השבת כראוי לו ויו הדרם של שני הכתרים שנבראו בשעה שאמרו ישראל נעשה וגשמע וניטלו מהם במעשה העגל מביק על פניו. וזה סוד הארת פניו של הישראלי בשבת. ובכן נתכוין אותו מלך זקן וכסיל להבוותם ולהעטות חרפה על ראשם. ואימתי, בשבת. מה עשה, גור גזירה של בושח על היהודים שבמלכות פולין לקשור לכובע שבתם זנב חיה טמאה.

שמעו היהודים ונודעו. רגילים היהודים בכל מיני גזירות קשות ורעות, שגויים ומלכים גזורים עלינו, אבל גזירה שכזו של שטות לא עלתה על דעת אבותינו שבפולין שיכולה היא שיגזרו עליהם. בראשונה מתנחמים היו בגזירה היא שעתידי להתבטל או שיכולים להתמקת ברצי כסף. משראו שהפקיד המלך פקידים להשגיח שתתקיים גזירתו רעשה כל ארץ פולין וכל עיר ועיר וכל בעל בעמיו צעקו הבו לכם עצה מה נעשה.

התחילו שתדלנים רצים דחופים ומבוהלים מסוף ארץ פולין ועד סופה, מי אצל פקידי המלך ומי אצל פקידי פקידיו, מי בתפילה ובתחנונים ובשוחד ממון ומי בשוחד ממון ובתפילה ובתחנונים, להעביר את הגזירה הרעה, שאין בה מועיל לאוצר המלך, אלא בזיון לשונאיהם של ישראל, ואימתי, בשבת קודש ביום שכל אדם מישראל מטהר עצמו מכל מעשים של חול.

תפילה עושה מחצה ושוחד עושה הרבה. שינו השרים את דיבורם והתחילו מדברים טוב על היהודים. הזכירו כל הטובות שעשו היהודים לפולין מיום בואם לפולין וכל החירות שנתנו מלכי פולין הראשונים ליהודים, כי ראו והכירו המלכים הגדולים כי נאמנים הם היהודים עם פולין ועם מלכיה, ומעשיהם ברכה לארץ וליושביה, ואף על פי שדתייהם שונות מדתי הנוצרים דבוקים הם בארץ ובחוקי הארץ ועושים רצון המלך ואין כדאי למלך להבוותם לקשור להם זנב חיה לכובע שבתם, שקדושה היא להם השבת מכל קודש וכל מה שהם עמלים כל ששת ימי המעשה עמלים הם לשבת, לשבות בו ולנוח בו ולעבוד את השם שנתן להם מנוחה ביום השבת, אלא הואיל וכבר נגזרה הגזירה ואין כבודו של מלך לבטל את דבריו, אבל ניתנו לבארם ולפרשם על דעת המלך, הרי אפשר לפרש כאן את פקודת המלך כרצון המלך, שחסד הוא מעם המלך לפטור מקצת

יהודים מלקשור זנב לכובע שבתם, ואילו שאר כל עם היהודים עומדים בגזירת המלך ונמצאים דברי המלך קיימים ועומדים וכל עם היהודים רואים את ההנחה שעשה המלך ליהודים ומכירים טובה למלך ומודים על הטובה שעשה המלך ליהודים.

הודיעו השרים ופקידי המלך לראשי ישראל מנהיגי המדינה כל מה שעשו לטובת היהודים וההנחה שעשה המלך ליהודים, שפוטר מקצת מן היהודים מגזירת הזנב.

נודרוזו האלופים והמנהיגים ובישרו בקהל עם שנמתקה הגזירה. ראו בזה מעין הנחה ליהודים. אם לא נתבטלה הגזירה הרי מקצתה נתבטלה. נתכנסו להתייעץ על דורון שישגרו למלך וכן לשריו ולפקידיו. עם שהיו מתעסקים במתנות למלך ולשריו נשאלה השאלה מי פטור מגזירת הזנב ומי חייב. יש שאמרו שבעלי ממון ובעלי כיסים זכאים לפטור עצמם מגזירת הזנב, משום שעסקים עם האדונים והשרים שמלווים להם ממון, ואין כבודם של שרים שיראו עצמם לפניהם בלבוש של בזיון. והרי בשבת אין עסקים של ממון, אלא שפעמים נכנס השר לבית מקורבו היהודי בשבת לשם מאכלי שבת, שחומדים הם השרים כל שעולה על שולחן היהודים בשבת ואיזו פנים ליהודי שרואה אותו השר בכובע של בושות. שבאותו הדור עדיין לא היו היהודים נוהגים להקל ראשם ולשבת בלא כיסוי הראש ואפילו בפני שרים.

אחרים אמרו, אם מי שעסקו עם שרים כך, על אחת כמה וכמה השרים עצמם, ומי הם שרים בישראל, בעלי התורה, שכל עסקם בתורה. אחרים אמרו, לא כל בעלי התורה ראויים להתכבד בכבודה של תורה, ואפילו למד אדם תורה הרבה ואין בידו מעשים, מה ישועתה של תורה שכוון שאין עמה מעשים. ואם למעשים, אי מאזני צדק לשקול מעשיו של אדם. מצינו יהודי שאינו בתורה שמוסר נפשו על ישראל שמעלילים עלינו הכמרים עלילת דם ומקבל עליו באהבה יסורים רעים קשים ומרים ועולה לגרדום כדי להציל עיר בישראל, אלא מאחר שהרגוהו שוב אינו צריך לכובע, הרי כמה יהודים פשוטים אתה מוצא שמפקירים עצמם ונותנים חייהם וממונם לשם פדיון שבויים, מה דינו של יהודי שכזה לגבי כובע של זנב?

ראו הפרנסים והמנהיגים שהצלה קמעה קשה מן הגזירה, שהגזירה עושה את כל ישראל שווים, והצלה קמעה מכנסת קנאה שנאה ותחרות בין ישראל לישראל שסופן קטנות ומריבות ומלשינות. ביקשו לקבל עליהם את רוע הגזירה כמות שיצאה בראשונה מן המלך, ובלבד שלא יבוא לידי פירוד הלבבות שקשה לישראל מכל גזירה של פורעניות שרשעי האומות גוזרים על ישראל. התחילו המגידים והמוכיחים מוכיחים את ישראל וצועקים ואומרים, הלוא כולנו בני אברהם יצחק יעקב, כולנו אל אחד בראנו, ומי מטיל בחירה בין יהודי ליהודי ומה ראית שראשך יפה יותר, שמא בשביל כסף וזהב שיש לך, אין כל כסף וזהב שיש לו לאדם שאין בהם ליטרא מעגל הזהב, שמא בשביל תורה שלמד, מי בעל תורה שיכול לומר שלמד תורה לשמה, ואפילו למד אדם תורה לשמה פעמים משיאו יצרו לחדש חידושים של שוא ונמצאת כל תורתו תורת שוא. שמא בשביל העמלים עם הצבור, מי זה שיכול לומר שעוסק בצרכי צבור באמונה. ואם עוסק בצרכי צבור באמונה פעמים בא לידי גאווה וגיאאות ורואה עצמו מנוטל ומנושא על כל העם ומטיל שררתו על הצבור ונמצא שכרו יוצא בהפסדו, שהקדוש ברוך הוא אוהב את אחינו המדוכאים, לפי שרוחם שפלה ואינו אוהב בעלי רוח רמה. שמא בשביל המצוות הגדולות כגון פדיון שבויים ומסירת נפש, כל מעשיו של אדם מישראל בגלות הזאת הרי הם כאדם ששואל כלי מחבירו, היום זה נותן נפשו על אחרים ומחר

אחרים נותנים נפשם עליו. לכן אל תבקש גדולה לעצמך יותר מחברך, ואין לאדם מישראל לומר אני יפה ממך, אני זכאי וכן כל כיוצא בזה.

ראה כל העם ופרנסיהם בראשם שאי אפשר לקבל טובתם של השרים, לפטור מקצת מישראל ולחייב מקצתם. אלא מאחר שאין כבודם של שרים לבעוט בטובתם חזרו לבקש עצה אחר עצה. ראו כי אבדה עצה מהם בושו מעצתם. על אותה שעה אמרו, כי גוי אובד עצות המה. באותה שעה נתקיים בהם דברי דוד הנאמנים, שכשהיה דוד המלך עליו השלום בצרה גדולה וראה שרחקת עצה ממנו היה מימר ומיצר וצועק עד אנה אשית עצות בנפשי יגון בלבבי יומם וגו'.

ראה המקום את צרתם וריחם עליהם. נתן חכמה בלב חכם מביניהם ליעץ עצה טובה. עמד אותו חכם על רגליו ואמר, שמעו נא רבותי, שלמה המלך אמר בחכמתו אל תתהדר לפני מלך, אלמלא לא התנאינו לפני המלך בבגדים נאים לא היתה באה גזירה של בזיון. עכשיו שכבר נגזרה הגזירה והשתדלו השתדלנים ודיברו עלינו השרים טוב אל המלך, מה עלתה בידם, חוץ מקנאה שנאה ותחרות. נמצאים אנו אומרים, לעשות לפי שהעלו השרים אי אפשר שעשויים אנו חס ושלום לברוא לידי מחלוקת וסוף מחלוקת מלשינות. ולומר לשרים קחו טובתכם אי אפשר מאותו הטעם שאמרתם. אם כן מה נעשה. אלא זאת עצתי וחיו. אם טובה היא בעיניכם נקבל אותה, ואם לאו הרי כאילו לא אמרתי כלום. ברשותכם מורי ורבותי אני מגיד זאת. אין אדם מישראל שאין לו בנים להשיא. זכה והוציא כל בניו הרי יש לו בני בנים או בני אח או בני אחות או קרוב שעומדים בשידוכין, וכשיראו אותם הבנות שזנב חיה טמאה קשור לראשם יש לחוש שמא ימאסו עליהן, שמא ימאנו בהם. גלל כן מורי ורבותי שמעו ותחי נפשכם, נוותר כולנו כאחד בשביל בנינו ובנותינו ונפטר את הבחורים מאותו בזיון שלא להבזותם בעיני הבנות ונמצאים אנו כולנו מרוויחים מאותה התנחה עד אשר יניח השם אלקינו לעמו ישראל אמן.

שמעו אלופי קציני ישראל מנהיגי המדינה את עצת החכם ואמרו, טובה העצה אשר יעצת.

הביאו את בקשתם לפני שרי האומות ופקידי המלך. תפילה עושה מחצה ושוחד עושה הרבה. פיטרו את הבחורים מגזירה של בזיון ולא הצריכם המלך לצאת בשבת בכובע של זנב, אבל לא פיטרו אותם מכל צד, שכיון שנכנס בחור לחופה חייב הוא לחבוש בשבת ראשונה עד סוף ימיו כובע שזנב חיה טמאה קשור לו. ואפילו הוא עול ימים בן שתים עשרה שנה בן שלוש עשרה שנה, ואם מתה עליו אשתו רחמנא ליצלן או שנתגרש מאשתו שוב לא היה רשאי להפקיע עצמו מאותה הגזירה אלא חובש כל ימיו כובע שיש לו זנב, כן בשבת וכן בימים טובים.

קיימו וקיבלו עליהם היהודים בכל מלכות פולין את גזירת המלך, וכל בעל בעמיו וכל איש ישראל וכל נער שלא גמלו שנותיו אבל נשא אשה הוצרך ללבוש בשבת כובע שזנב קשור לו, משבת ראשונה שנכנס לחופה ועד שנפטר לבית עולמו לא נפטר מאותה גזירה של בושות. העניים והאביונים היגיעים כל הימים למצוא טרף לביתם לא דקדקו הרבה ולקחו מן הציידים, מי זנב שועל ומי זנב נמיה ומי שאר כל זנב של חיה טמאה ובערב שבת עם חשיכה קשרו לכובע והלך לביתו, התפילה לקבל את השבת. אבל מי שהיתה דעתו מפונה קצת השתדל להערים על הגזירה ולמעט את הבושה. זקני תלמידי חכמים שבאותו הדור נמנעו מלצאת בשבת מחוץ לביתם וכל שהיתה היכולת בידו עשה מנין בביתו בשבתות וימים טובים והתפללו בתוך ביתו בעשרה ערבית ושחרית ומוסף ומנחה ובלבד שלא יצטרך להראות עצמו בכובע שזנב חיה טמאה קשור לו. באותו הדור



נתרבו חדרי תפילה ונתמעטו ההכנסות לצרכי צבור והוצרכו פרנסי הקהלות לוותר ליחידים שעשו מנין בתוך ביתם.

משנתרבו חדרי התפילה נתמעטה אחדות ישראל שאנשי מנין פלוני ראו עצמם מעולים מאנשי מנין פלוני, אף על פי שעדיין מתפללים היו כל ישראל אותן התפילות, שעדיין לא באו החסידים שלקחו להם נוסח אחר בתפילה. יצא זקן תלמיד חכם בשבת לתפילה יצא וטליתו בראשו מכסה את הכובע ואת זנבו. כיוצא בו בעל התפילה כיוצא בו הקורא בתורה שהיו מכסים את כובעם בטליתם שלא לבייש את התיבה ואת שולחן הקריאה בזנב חיה טמאה. אף סתם בני אדם מצאו עצה ותחבולה למעט את הבושה. כיצד, חובשים היו לראשם מיני מצנפות קטנות שקראו להם ירמולקה והיו אותזים בידיהם אותו הכובע בעל הזנב כאדם שכבד עליו ראשו ומסיר כובעו ואוחזו בידו, וכשראו בולש בא היו ממהרים ומשיבים את כובע המלך בראשם. תחבולה אחרת מצאו למעט את הבושה על ידי ריבוייה. על ידי ריבוייה כיצד, הרי המלך גור שיקשרו לכובעם זנב אחד והם קשרו לכובע זנבות הרבה סמוכים זה לזה זנב אל זנב ונמצא הזנב מתבטל ברבים ואינו ניכר שהוא בא להעשות חרפה. ובעל יכולת לקח לו זנבות של חיות הבאות מן המדינות הרחוקות ומאיי הים שנקנות בממון הרבה, שכל שהמדינה רחוקה סחורתה יקרה וחשיבותה מרובה הואיל וצריכים להביאה בסכנת דרכים, עד שאמרו יש שמכניס את כל ממונו בכובעו כאותו הנכרי שהיה לו ליוסף מוקיר שבת בשכונתו שמכר כל נכסיו ולקח בהם מרגלית ונתנה בכובעו. והואיל וטעמי הגלילות משונים זה מזה היה כל גליל עושה לו את כובעו לפי טעמו, ונמצאו אלו עושים אותו זקוף ואלו שטוח, אלו כמין קדירה יושבת על שוליה ואלו כמין מחבת, לפי טעמו של עושה הכובעים שבאותו הגליל. נודמן אדם מגליל זה לגליל אחר וראוהו אנשי העיר בכובע של שבת היו מלגלים עליו יותר משהגויים מלגלים עלינו כשרואים אותנו יוצאים בכובע של שבת. והיאך אדם מישאל מלגלג על חבירו והרי הוא באותה הצרה? אלא זה כחה של גזירה של רשעות, לא די שעושה לנו בושות, אלא אותן הבושות עושות שחוק באחים שאנו שוחקים זה על זה. שמא אף בשאר דברים כך, נער הייתי גם זקנתי ולא ראיתי יהודי מלגלג על יהודי כשהוא מקיים מצוה של תורה או כשבאה עליו חס ושלוש צרה בידי שמים.

אבל ביטשאטש נפלטת מאותה גזירה. כיצד, דבר זה כך הוא, האדון ינובקי אלוף ביטשאטש גוי כשר היה ולבו היה טוב על היהודים והיה מעלים עיניו מן היהודים אם מקיימים גזירה זו או גזירה זו. יש אומרים שמאהבת הפרנס והמנהיג ר' ליבוש ראש המדינה מיושבי ק"ק ביטשאטש הגיע ינובקי לידי מדה של אהבת ישראל ויש אומרים שמשנאת בעל דבבו ינובסקי אלוף לבוב היה מיטיב עם ישראל כדי להכעיסו, ששונאים היו זה לזה, וכל שהיה חביב על זה שנוא היה על זה והיו עוקבים זה את זה כדי להרעים זה את זה, ששניהם מנערי חצר המלך היו בקטנותם ומנושאי שולי שמלת המלכה היו, חודש אחד זה מימין השמלה וזה לשמאל השמלה וחודש אחד זה לשמאל השמלה וזה מימין. פעם אחת הגיעו למקום רפס ובצה ואותה השעה שעת חילוף משמרות היה ולא המתין ינובקי לינובסקי עד שיחליפו את מקומם וקדם הוא את חבירו והגביה את שולי השמלה יחיד, חרה אפו של ינובסקי וביקש להרוג את ינובקי ופקדה עליו המלכה שלא יהרגנו. מכאן ואילך שמר לו עברתו עד שמת. משער אני שכל הדברים כתובים בכתבי עמים על ספר דברי הימים לשרי פולין והריני מקצר ועולה.

ובכן כל מה שעשה ינובסקי עשה ינובקי את ההיפך. אתה מוצא כשהיה הגאון בעל פני יהושע

נרדף מאותו הרשע ינובסקי אלוף לבוב שציוה לתפסו ולהביאו ללבוב לדין, לפי שהיה חותם אחר שמו אב בית דין של ק"ק לבוב, אף על פי שהשר ינובסקי נתן את הרבנות לרב אחר והיה הרב פני יהושע בצרה גדולה ולא מצא מקום מגוחה בכל מלכות פולין וסיפר ר' ליבוש ראש המדינה לינובקי שאותו הרב הגרדף מחותנו הוא ונרדף הוא לפני השר ינובסקי אלוף לבוב ואמר לו ינובקי אם אתה מביא את מחותנך לעירי אני ערב לך שהוא משומר מכל רע, שאני גותן לו מגן ומחסה ויכול הוא לדור בעירי בכל רחוב שהוא רוצה. והיכן היה דר, ברחוב הזהב שנקרא כך על שם בעל טורי זהב, שכבר ספרתי במקום אחר על שום מה קראו לאותו הרחוב רחוב הזהב. ובביתו של משה בנו של פרץ היה דר, בדירה שדרתי אני עם אבותי בשנה שהתחלתי לומד גמרא, סמוך לבית התפילה שבנו להם חסידי טשורטקוב אחר שנים וקראוהו קלוזי טשורטקוב על שם הצדיק מטשורטקוב.

ובכן מאהבת ישראל או משנאת אלוף לבוב שהיה מדקדק הרבה עם ישראל שיקיימו אותה הגזירה של בושות היה אלוף בוטשאטש מניח לכבד את השבת כדרכם בבגדי חמודות ובכובע כבוד וכל ישראל שבביטשאטש יוצאים בשבת בלא כובע של בושות.

אחר ימים קיבל הרב פני יהושע רבנות בעיר גדולה מחוץ לגבולות פולין. קודם פטירתו מביטשאטש נכנסו גדולי ביטשאטש אצלו להתברך ממנו קודם יציאתו מן העיר, ובראשם מחותנו הרב ר' ליבוש ראש המדינה. ישבו ודיברו דברי תורה וכן דברים של העולם עד שבא בעל הסוסים עם מרכבתו. אמר להם הרב פני יהושע לאנשי ביטשאטש, הרבה נהניתי משיבת ביטשאטש וקורת רוח הרבה מצאתי מביטשאטש וחכמיה, יהי רצון שתזכו לישוב בעירכם בשלוח עד ביאת הגואל. לסוף נטל את ידו של ר' ליבוש מחותנו ובוה הלשון אמר, אשריכם אנשי ביטשאטש שרבי ליבוש שרוי ביניכם. כמה ישועות גלגל הקב"ה על ידו, כמה גזירות המתיק, ואף אותי הציל השם על ידו מכף אותה חיה רעה אותו ינובסקי, ולא מחיה רעה בלבד אלא אף מזנב חיה רעה, שכל הימים שדרתי עמכם בביטשאטש לא הוצרכתי לבייש את השב בזנב חיה טמאה.

כיוצא בזה בשינוי לשון קצת מספרים על הגאון ר' ליבוש אורבך דודו של הגאון מאיר גתיבים שהניח את הרבנות בביטשאטש וקיבל את הרבנות בעיר סטניסלב שאמר אשריכם אנשי ביטשאטש שאין אתם מעלים על ראשכם זנב חיה טמאה ואשרי רבי ליבוש ראש המדינה שיושב עמכם שזיכה את עירכם. אילו העליתי דבר זה על דעתי בזמן שהייתי רב בביטשאטש לא הייתי מניח את ביטשאטש בשביל כל הון שבעולם. כיוצא בזה מספרים משמו של הבעל שם טוב נשמתו בגנוי מרומים שהיה אומר בימים שהיה מתאכסן בביטשאטש, ביטשאטש מימיה מגדלים דגים קטנים שאין בהם כדי לענג את השבת כל כך, אבל ישיבתה נאה משאר ערים שאין צריכים לצאת בשבת בונבות החיות הטמאות. השם היודע את האמת הוא יודע מה כאן אמת ומה תוספת אמת.

כמו שנהוג ברוב הדברים כך באותו דבר. תחילה באונס לבסוף ברצון. והרצון הרי אין לו שיעור. בין שהוא לפי היכולת בין שהוא למעלה מן היכולת מרחיב הוולך, מתמתה ועולה. משהתחילו מדקדקים לעשות את כובע השבת בונבות חיות שעולים בדמים מרובים נתעלה למעלה ראש. ורבים השתדלו להתהדר בו, מי לכבוד שבת קודש ומי לכבוד עצמו. וביותר בעלי כיסים שאם תורה אין בהם ממון יש להם להוציא הרבה על כובע שבת כדי להתייקר בו על שאר כל העם. ואף בני אדם שאינם עשירים ואף לובשי בלויים בזבזו על כובע שבתם יותר ממה שהוציאו על הדברים התכריחים. לא לחנם היו אומרים מה שבעל בית בישראל מוציא על י"ג זנבות אינו מוציא

על שכר לימוד לבניו ביי"ג שנים. מחמת אותו הכובע הפכו כמה חופות לבית אבל ויצאה כלה מחופתה ולא סידרו לה קידושין. למה כן, לפי שנפלה תגרה בין המחזותנים על מי מוטל לקנות שטריימיל לחתן, אבי הכלה צעק אבי החתן חייב ליקח שטריימיל לחתן אבי הכלה חייב ליקח שטריימיל לחתן.

משנתעלה השטריימיל מחמת דמיו המרובים למעלת תכשיט של כבוד התחילו נוהגים לשום אותו בראש אף בחול בשעת שמחה של מצוה. מי שילדה אשתו זכר לבש שטריימיל למילת הבן. כיוצא בזה בנשואי בניו ובנותיו וקרוביו ואהביו הנאמנים. ויראי השם לא היו מסירים מראשם את השטריימיל כל יום השבת חוץ לשינה ולתפילה. ויש שלא הסיירוהו אף לתפילה. בעלי נסתרות נותנים אותו בראשם תחת הטלית ולומדי נגלה שמוהו למעלה מטליתם. כי לא יעשה ה' אלקים דבר כי אם גלה סודו אל עבדיו הנביאים. אם אין לנו נביאים בני נביאים יש לנו ובוודאי נגלה לכל אחד ואחד סוד מעשיו. אחרים מטין היו את השטריימיל לצד ימין כדי להגביר את הימין ואחרים מטין היו את השטריימיל לצד שמאל כדי להסתיר את השמאל. אחרים משלשלים היו את השטריימיל עד לקדקד של ראש, ואחרים עד למצח. אלו, שראשי תיבות של שטריימיל ושל קדקד כראשי תיבות של שבת קודש ואלו, שראשי תיבות של שטריימיל ושל מצח כראשי תיבות של שבת מלכתא. סוד ה' ליראיו, ומי יעזו להביא את נפשו בסודם. יתירים עליהם בעלי גימטריאות, שמנו ומצאו שמנין שטריימיל עולה בגימטריא תרי"ג, והרי חסר מן המנין ארבעה. הוסף עליהם יחידו של עולם ושלוש אותיות של שבת והרי תרי"ג. לומר לך שכל המקיים מצות שטריימיל בשבת חזקה עליו שמקיים כל תרי"ג מצוות, ולא עוד אלא שיראתו יתברך על פניו ואינו שוכח עיקר שבת. אדני על ימינך מחץ ביום אפו מלכים. שמו יתברך ויתעלה שהוא תמיד על ימינם של ישראל להושיעם ראה את כל הצרות שמלכי אומות העולם עושים לישראל, דן אותם ואת גוייהם ונטל עטרת מלך מפולין וביטל מלכות מפולין, דוגמת מה שעתידי לעשות לכל האומות ולכל הארצות שמעבידים את ישראל.

אף על פי שבטלה מלכות פולין לא בטל מנהג שטריימיל שבא מחמת גזירת מלך זקן וכסיל כאילו הוא כביכול גזירת מלכו של עולם והיו זהירים בשטריימיל בשבת כבמצות תפילין בחול, והיו דורשים אותו נוטריקון, שטריימיל במקום תפילין. כשם שהיו דורשים ירמולק"ה אותיות ירא מאלקי. ומי שלא לבש שטריימיל בשבת וירמולקה תחת השטריימיל חשדוהו שמא אין לבו שלם. אף על פי כן כדי לעשות הפרש בין תלמידי חכמים ועמי הארץ גזרו הפרנסים הראשונים על עמי הארץ שלא יצאו בשבת וביום טוב בשטריימיל, אלא כל אדם שאינו בתורה או בעשירות או בייחוס אביו משים ספודיק בראשו בשבת.

כיצד היה הספודיק ? עשוי היה כמין אבוב של קלחים שניטלו ידו ורגלו, ומאריגין של צמר גפן היה עשוי, וראשו מחופה סמוט. יש שהיו עושים אותו חלק, ויש שהיו כובשים את האריגים במכבש ומוציאים שורה ומכניסים שורה כדי שיהא דומה לזנבות השטריימיל. אבל מימיהם של בעלי תחבולות לא עלתה להם להטעות את הבריות. וסימן גדול היה הספודיק, כל שהיה לובש ספודיק בידוע שהוא מפשוטי העם ואינו עומד במקום גדולים ואינו יושב במקום של כבוד ואם יש עליו חיוב לעלות לתורה כגון בשבת של יארצייט אין קורין לו לעלות לשבעה הקרואים אלא מוסיפין על שבעה הקרואים וקורין לו. כנגד זה במלקוח אדם לצבא בניהם של לבושי ספודיק נלקחים תחילה משתשש כחם של הפרנסים וניטלה זרועם של מנהיגי הקהלות ורבים מעמי הארץ הרימו ראש

ונעשו אדונים על עצמם התחיל כל חייט וכל סנדלר עושה עצמו כתלמיד חכם וכעשיר ולובש שטריימיל. עשירים עשאוהו כמנהג משל זנבות חיות ועניים יצאו ידי חובת שטריימיל בפיסות עור התתול שצבעו שחור. ואם היה עישה השטריימילים ליצן היה עושה צחוק בעניים שמבקשים גדולה לעצמם ועושים עצמם כתלמידי חכמים שהיה צובע את פיסות העור שנעשה מהן אותם השטריימילים במין צבע, שאם ירדו עליהם גשמים ירד הצבע והשחירו פניהם.

מאחר שנעשה השטריימיל חפץ של כבוד חפץ של שמחה שפאר הוא לראש בשבתות ובימים טובים ובשמחה של מצוה כל שנוהגים מנהג אשכנז שנוהגים אבלות בשבת בדברים שבפרהסיא, מי שאירעו אבל רחמנא ליצלן לא היה לובש שטריימיל בשבת. וכולם לא לבשו שטריימיל בשבת של חוון שאין מחליפין בו את בגדיהם בבגדי שבת חוץ מן הכתונת. לא כחסידים שאינם נוהגים אבלות בשבת בדברים שבפרהסיא ולובשים שטריימיל אף בשבת חוון. הפרש זה הביא לידי דברים רעים, כגון שפגעו עו פנים חסיד בתלמיד חכם זקן מאנשי בית המדרש הישן בשבת חוון כשהוא יוצא בכובע של חול, בירכו בברכת בוקר טוב כשם שמברכים בחול ולא בירכו בברכת שבת שלום ומבורך. קשה מזה מעשה בחייט אחד בן חסידים שיצא לתרבות רעה, פעם אחת בשבת של חוון כיצאו אנשי בית המדרש הישן מבית המדרש מצאוהו יושב בחלון וזוג מכנסיים בידו, כאומן שעושה אומנותו, וכשנזפו בו וצעקו שבת, ענה עוות ואמר אם שבת היום איה השטריימיל.

דור הולך ודור בא. לא כל מה שהיה אהוב על האבות אהוב היה על הבנים. דור חדש קם, שהתחיל מהרהר אחרי מעשי אבותיו. וכשראו שהגויים מלגלים על ישראל שיוצאים בימות החמה ובגד של עורות על ראשם שמעלה את הויעה התחילו נותנים את דעתם להתחילף את השטריימיל בכובע של לבד ולהחליפו לא היו יכולים מפני צערם של אבותיהם ולהוסיף וללבוש שטריימיל לא היו יכולים מפני לעג האומות. אם כן מה עשו, לא עשו ולא כלום, אלא עוצרים היו את עצמם בביתם כל יום השבת ולא היו יוצאים מפתח ביתם והיו יושבים לעצמם נוזפים כאבלים רחמנא ליצלן. מתוך כך נעשה לבם רגז וכל דבר קל היה מכעיסם. מה עשו בניהם הקטנים שהיו רואים את אבותיהם מתרעמים וכועסים וגוערים ונוזפים, הבריהו עצמם מן הבית כדי ליפטר מגערות אבותיהם. אתה רואה, אבותיהם של הבנים היו יושבים בבית כדי שלא לצער את אבותיהם, והבנים ברחו לחוץ כדי שלא יצערו אותם אבותיהם. וכשהיו בחוץ ואין עין אבא עליהם היו עושים דברים שאין עושים בשבת. מתוך כך הרגילו עצמם לעשות את שבתם חול, קשה מזה שהתירו לעצמם לעשות דברים רעים שלא היו עושים בחול. ואמותיהם היכן היו? דבר זה כך הוא, אשה צעירה קשה לה ישיבת בית בזמן שאין לעשות כל מלאכה, היתה לובשת בגדי שבת ויוצאת לשאוף רוח צה. ואם היתה נאה נתלוה לה מורת מאותם המורים הקלים שמורין חמורות כקלות. ולא אמרה לו כלך ולך אדרבא האירה לו פנים עד שנעשה הדבר כמין הרגל בזמן שהבעל יושב כנווף אשתו יוצאת לטייל עם אדם שאינו מעולה ודרך הילוכם נכנסים ליערה של העיר ושוחים שם ונותנים פתחון פה לרגן אחריהם. לסוף האשה מגיחה את בעלה והולכת אחר מאהביה. חס ושלום שהיא יוצאת בלא גט ונכנסת בלא חופה וקידושין, אלא אוי לאותה חופה ואוי לאותם הקידושין שמגרשים את נשי עמנו מבית תענוגיהן ועובות את אלוף נעוריהן ומניחות את גזוליהן הרכים יתומים חיים ולסוף מתייסרות עם בני אדם שכל לבם תאוותם, וכיון שניתנה להם תאות לבם הרי הם מואסים בהן והולכים אחר נשים אחרות.

אסיים במה שהתחלתי. בוקנים התחלתי ובוקנים אסיים.

פעמים הרבה סיפרתי בשבחם של זקני בית מדרשנו הישן שרובם ככולם בעלי תורה היו וכולם כרובם אנשי מדות היו. לא היתה מדה טובה שלא מצאה לה אדם ולא היתה תורה שמאירה בבית מדרשנו שלא עלה קילוסו של מקום ממנה. אין צריך לומר שהיו זהירים במצוה קלה כבחמורה אלא כשם שדקדקו במצוות השם כך דקדקו במנהגים שקיבלו מאבותיהם ואבותיהם מאבותיהם עד גולי אשכנז הראשונים שקיבלו מאבותינו שבארץ ישראל. מאהבת מעשי אבות זהירים היו במנהג אבות שלא לשנות בו שינוי קל. שזה חומר במנהג כמצוה, שהמצוה מתוך שהיא צווי של הקב"ה הוא נותן כח בלב יראיו לקיימה. אירע אונס לאדם ולא קיים את המצוה בשלימותה הרי הוא מתאמץ וחוזר לעשותה. אבל מנהג שנתרופף שוב קשה להנהיגו. והחכם עיניו בראשו להיות פקוחות כל הימים שלא לזלזל במנהגים, שהם מאחדים אותנו עם דורות אבותינו כשם שהמצוות מאחדות אותנו עם היום שעמדו אבותינו על הר סיני וקיבלו את המצוות ממי שציווה על דמיונות. הוא שאני אומר יקר בעיני בית מדרשנו הישן שזקנים היו שרויים בתוכו. כאן בורר אני לי אחד מהם לשם ענין זה שהארכתי בו, ואיני מכנה אותו בשמו, לפי שהיה דומה לשאר כל הזקנים שהיו בבית מדרשנו הישן. זקן למדן וירא שמים היה בבית מדרשנו הישן שהיה נהג בכל דבר כמו שהיו נוהגים בדורות הראשונים. היה ממעט בעסק ומרבה בתורה ומתפלל עם הנץ החמה ומדקדק בכל עשיותיו שלא יטה ממה שפיקדה התורה. היה קם בכל לילה לתיקון חצות ומתאבל על חורבן ירושלים שלא מש מלבו זכר חורבן ירושלים לא בבית ולא בחוץ. הניח בביתו אמה על אמה שלא סד אותה ולא פירס מפה על שולחנו בחול אלא כדי פתו וקערתו. הרבה היה מצטער על בניו שקונים להם קרקעות על אדמת נכר בזמן שארץ ישראל חרבה. ומי"ז בתמוז עד אחר תשעה באב לא בא מאכל של עידון לפיו, חוץ מכזית בשר לכבוד שבת. הוא היה רגיל לומר אלמלא לא ציוו אותנו חכמים להתאבל על חורבן ירושלים צריכים היינו מעצמנו להתאבל על חורבן ירושלים, שאלמלא לא נחרבה ירושלים ולא גלינו מארצנו לא היה כח בידי שום אומה ולשון לעשות בנו מה שהם עושים בנו, שכל אותן גזירות של פורעניות שגוזרים עלינו בגלות הזאת אינן באות אלא מפני שגלינו מארצנו ונתפורנו בין הגויים ונמסרנו בידיהן לעשות בנו כל מה שלבם חפץ. וכשהיה מזכיר החורבן הזכיר את הגזירות שבאו אחריו. פעם אחת הגיע לספר בגזירת השטריימיל שגזר אותו מלך זקן וכסיל. ישב שעה אחת כמשתומם והוסיף ואמר, אלמלא לא היו אנשי הכת לובשים שטריימיל בשבת של חזון אני לובש שטריימיל בשבת של חזון. למה כך, כדי להזכיר על ידי זה אבלה של ירושלים, שאין כל צרה שבאה על ישראל שלא באה על ידי שחרבה ירושלים וגלינו מארצנו ונתפורנו בין הגויים, שכל הגזירות פגעו בגוף ובנפש וגזירה זו פגעה בראש וראויה היא לשומה בראש בשבת שלפני תשעה באב.

ראה עשיתי את עצמי כחוקרי עתים וכתבי קורות הימים, אבל לא עשיתי זאת אלא משום שניתן לי כאן לספר דבר על ביטשאטש, אף על פי שהדבר קטן יקר הוא בעיני משום שנולדתי בה ואני מצטער על חורבנה. מטעם זה קיצרתי בעיקרי דברים כגון מהיכן באה צורת השטריימיל ומאיזו ארץ ומדינה קיבלנו אותה הצורה. כל עיקר כוונתי כאן להזכיר את ביטשאטש שהחריב אותה האויב ולא הניח ממנה אבן על אבן והרג את כל היהודים שהיו שרויים בתוכה ולא הבחין בין לבושי שטריימיל וגלויי הראש.

השם אל תכסה דמינו וגלה כבוד מלכותך עלינו מהרה, שכבר כלו כל הקצין ואין קץ לצרות נפשנו.

# אהבת שלמה

## דברים על שלמה צמח

### ד ב ס ד ן

א ל ה מבני-הדור, שלא הניחו לנו פתח להפריד בין ספריהם, שגם דורות באים יוכלו להיות לאורם, וביי-גיהם עצמם, שדורנו בלבד זכה להיות עמהם במחיצה אחת של זימון ושיח, ונתגלו לנו, והוא גילוי שנתאשר והוסיף ונתאשר, לאורך יובל שנים ומעלה, בחינת אחדות של יוצר ויציריו.

#### ב.

ודומה עלי, כי הגילוי הזה, שלא אוכל להעיד עליו לגבי כל הסופרים, מהם כבודים ומכובדים הרבה, שהכרתים לפי מה שהיו ולפי מה שכתבו, הוא שנטע בי אהבת-שלמה, שהתמידה והלכה גם כשניסיתי לעלות, כמיעוט כוחי, במסילות ובשבבי-לים שהוא הלך והוליד בהם, אם בפובליציסטיקה אם בביקורת; ולא עוד אלא אומר מה שיישמע לכאורה כפרדוקס, כי מידת האהבה לו גברה בי לא במה שהיה לי כתנא דמסייעא אלא במה שהיה לי כתנא דפליג. ואפתח, כדרך דוגמה, לא בענין של ספרות אלא בענין של מדיניות—זכורני מאמרו "אגרוף רשע", שכתבו אחרי מאורעות תרפ"ט ובו דברים קשים ביותר על אנגליה, ובכללם נבואה, שנתקיימה כדרך שנתקיימה, דהיינו כי האימפריה הזאת סופה שתתגרש מכל ארצות-כיבושה ובמנוסתה תבקש מפלט לה בארצנו הקטנה; והשוויתי דבריו אלה בכתב לדבריו ששמעתי בעל פה ונפלאתי על אופן שמירתו על הכלל: דברים שאתה אומרם בעל-פה אי אתה רשאי לאמרם בכתב, שענין המה שבהם נתקיים כחוקתו, חוקת האמת, ואף ענין האידך שבהם, על שינוי הדק מן הדק, נתקיים כחוקתו, חוקת אמירתו. ומה השינוי, בנוסח שבעל-פה נאמר בענין המנוסה היא: והיא תבקש לה מקלט-לילה בארצנו הקטנה, ולא נחטא למידתו של אברהם אבינו, מידת הכנסת האורחים, אם הפעם לא נקיימנה. ואל נשכח,

אפתח, ברשותכם, פתיחה באנאלית; לאמור: ודאי שהשעה הקטנה, העומדת לרשותנו בגבולו של הערב, אין בה כדי להעמיד על פעליו של שלמה צמח, שפשוטו לכמה וכמה אגפים ומקצועות, ואפילו היינו מצמצמים את עצמנו על מה שנראה לנו, אם מבחינה אובייקטיבית של הגדון אם מבחינה סובייקטיבית של הדיין, כעיקרה של עשייתו, לא היו דברינו יוצאים מכלל רפרוף על גבי השטחים. הלכך דחיתי את הדיון על הדברים מתחומו הצר של הבעל-פה, כפי שהוא ניתן בשעה הזאת, לתחומו הנרחב של הבכתב, כפי שיינתן בשעה אחרת, ואנסה לומר מה על האהבה, היא אהבת שלמה, שאינה תלויה כל-כך בדבר ובדברים, כפי שהיא תלויה בדובר, באישיותו החטובה והשלימה, שהדברים הקרו מתוכה, אך היא היתה מקורם.

ודאי היו כמה דרגות התפתחות באהבה זו—כי ענין אחד היא היכרות ראשונה, על סופם של ימי-הנעורים הרחוקים, שנגלה עלינו, בני תנועות הנוער, בעיקר בסיפוריו, שהיו תביבים עלינו, וליקטנום מעברים, ואף תירגמנום ללשונות שהיינו נזקקים להן קודם שנעשינו קוראי לשוננו, כפי שנהגנו בו ובמשה סמילנסקי ובמאיר וילקנסקי ומשה הרוני (אחיו של מלך ראוויטש) וכיוצא בהם; וענין אחר היא היכרות שלאחריה, בתוך ימי הנעורים ובשלהיהם, שנגלה עלינו, ספרא וסייפא, פובליציסט ומבקר, מעל דפי כתבי-העת ששקדנו על קריאתם, מהיותם לנו כאורים ותומים, לפני עלייתנו ולאחריה; וענין אחרון היא היכרות שלא מרחוק, אלא מקרוב, ואפילו מקרוב-קרוב—כשדמותו החיה והנושמת, דמות חכם ונבון, שרהייתו אינה מכבה את ריגשתו וריגשתו אינה מכבה את רהייתו, נמוגת עם עשייתו ובה, אלה ספריי, כשם שהם נמוגים עמה ובה. ועתה, בערבם של ימינו, אנו שמחים ברגעי האושר, שהעניקו לנו

וכאן אתי המקום לספר עיקרו של מעשה שהיה כך היה, מתוך שמירת הזכות לפרסם, לעת-מצוא, כל פרטיו. והוא מעשה, שנדרשתי לפקח על שמירת הבית שנתכנסה בו המועצה הלאומית בתל-אביב. גשמתי לרווחה בראותי את חבריה יוצאים ומתפורים בשלום, וביניהם דוד רמז, שנלוויתי לו לרגל ויכוח בבקורת המקרא, שהעלה אותו, בשבתו כלוא בלטרון. המשכנו בו עתה, בבית קפה מועט, אך פתאום הפסיקו ושאל לענין הכרות המדינה, ובכלל ספקותיו אף עמדתו של שלמה צמה. מתוך ביטחה, שלא הנחתי פירור של הנמקה, שניתן להביאה לטובת ההכרזה, דרכה וכרחה ומתוך ביטחת מישנה, שלא הנחתי מבני-ינו של שלמה צמה לבינה על גבי לבינה, ודאי היה לי כי כירסמתי מספקותיו של איש-שיחי, אף שהוא, כפיר-ליטיקן, שביקש לדעת, מה אומר מבלה-עולם שכמותי, לא ענה בזה כל מאומה, אך העיר: לפי טירחתך רואה אני גודל חשיבותו של שלמה צמה בעיניך, שיגעת על הפרכתו כל כך. לא יכולתי לענות לו אלא מה שאני רגיל לענות לעצמי: תנא-דמסייעא — סכנה היא בו, שמא ירדימך; תנא-דפליג — סיכוי היא בו, שוודאי יעוררך. פרשתי ממנו והתימרתי בלבי, כי במאזני-ההכרעה על הכרות המדינה הטלתי אף אני בן-גרגיר מועט, אבל מה אעשה, והיתה זו התימרות-שוא — דוד רמז, כמותו כאחרים שסופם מראשי המדינה, הצביע נגד הכרותה.

ג.

ואם בענינים של מדיניות כך, בענינים של ספרות, שהם מצע-עשיתו של סופר, לא-כל-שכן. אהבתי את שלמה צמה כתנא-דמסייעא — החל בענין מלחמת "כתובים" ואנשיה, שבה כרוכה אף פגישתנו הראשונה. וכבר הזכרתי ברבים פליאתי, שאני לא הכרתי קודם פנים, והוא, כנראה, מתוך התענינותו בפרחי-כהונה, אם אמנם הספרות כמותה ככהונה, הכירני ועיכבני ברחוב, וכבא להזכיר רשימתי "בעין צופיה", שהיתה כמסכת-עוקצין המכוונת כנגד שטיינמן ושלונסקי וסיעתם, שאל: ואי אתה חושש למלקיות? (לא אמר כלשון הפשוט: מלקות, אלא כלשון חכמים: מלקיות שהרבות כדרך מלכות — מלכות, זכות — זכיות). ולאחר מלחמת- "כתובים" היו קצת מלחמות אחרות, שנמשכו והלכו ואף עתה לא נפסקו. אבל מי הוא, בעצם, שלמה צמה, מה ערכו וטיבו כמבקר למדתי על גבי ובשרי, במה שהיה לי תנא-

כי בימים הרחוקים ההם נראתה כאידיאל — ומי לנו גדול כמטפחו, דוד בן-גוריון — ארצנו כדומיניון בממלכה הבריטית, ששלטונה עשוי שיעבור לידי לייבור. אכן, בכתבי ביקורת על ספרו של בן-גוריון "ממעמד לעם", ולא יכולתי שלא לתמוה על שהוא מרתק את גאולת-ישראל לאחת המשענות המוב-הקות של המשטר הקיים, לא מש ממני רישומה של הרשימה "אגרוף רשע". הילכך בבוא חיים ווייצמן, עם הצעת ועדת פיל, והכריז בפני קונגרס הציונים: המדינה היא בכיסי, ושלמה צמה, מתוך התנגדותו לחלוקה, אמר: משערני שיעורה של המדינה הזאת, אם היא עשויה שתיכנס לכיס, שמחתי למצוא תנא-דמסייעא בזה, ודעתי נתחזקה מתוך הנימוקים שמאחורי החידוד ההוא. אבל לימים, קרובים יותר, אך הם רחוקים למדי, בהופיע מאמרו הנודע, ובו התראה שלא להעלות את שאלת ארצנו במוקדה של מדיניות העולם, גזירה שתתרוסק בין גלגלי האינטרסים הגלובאליים, ותביעה להסיר את הנהגתנו מעל כנה ולבחור הנהגה אחרת תחתיה, שתשלים עם אנגליה ותפייס את ממשלתה, והיא ממשלתו של בוויין — לא יכולתי, כמובן, שלא להעמיד, זה כנגד זה, הדברים על אגרוף הרשע והדברים על אגם ההצלחה, אך שמחתי למצוא תנא-דפליג בזה, שידעתי, כי בכל אלה ומתוכם דוברת אמתו, ולא דברי נער מתלהלה הם, שבהפקרא-דאיפקא-מסתברא ניהא ליה, אלא גבר עז, כבד-אחריות, שאין לו אלא בינתו אשר יישען אליה, ועם כל התנגדותי להצעתו ומסקנותיה, לא עשיתי מלאכת-ההפרכה על דרך קלות-ראש וגייסתי כל קורט של כובד-הראש שבי, לבקר את דעתי שלי, ואם נמצאה לי מאוששת, גם מכוח ביקורתו הנועזה נמצאה לי. אכן, מתוך הרהורי אלה נלמד לי גם לקח, שראוי אולי להסב עליו את דעת הרבים: פובר, שלא נענה תחילה לקריאתו של ווייצמן, להצטרף להנהגתו, משום שהיא סמוכה על הזיקה לאימפריה הבריטית, הוא-הוא שנשאל לסוף לפתרונה של בעייתנו, ועונה: המשכת המנדט הבריטי; בן-גוריון הרואה תחילה חזותו ותצפיתו בדומיניון או קונדר-מיניון, הוא הדורש לסוף מדינה-לא-לתר ואף זוכה לעמוד בראשה; שלמה צמה, ששמענו מאי קסבר תחילה ולסוף מאי קסבר — שלישיה של אישים נפלים, איש איש חטיבה לעצמה, אישיות לעצמה והיא, אישיותם, היא המחייבתנו, להבין אף את הסתירות שבעמידתם כלפי שעות-הגורל.

של גידולי-ממש. אעיר, איפוא, על דוגמה גדולה, שלא היה בה משום אמירת לאון, כפי שנהג בכמה וכמה אישים ועשייתם, כשם שלא היה בה משום אמירת הן, כפי שנהג בכמה וכמה אישים ומעשיהם, והיא דוגמת הערכתו לש"י עגנון, שרצף בה הסתייגות להסתייגות, ורבים שהסתייגו מהסתייגותו, מי במי-שרים ומי בעקיפים, ואף עבדכם בכללם, אך דין להודות, כי לא הקל גם על מי שראה אותו כמותי כמעריך אשר שרה עם נערכו ולא יכול לו, את מלא-כת-ההגנה, שכן ההתקפה היתה בנויה שיטה ערוכה וסדורה, וכל שיצא בקנה-רובה כנגד תותח, לא עשה לה לאמת שירות של ממש.

וברשותכם אסמך לכך תשלום חידוד ששמעתי מפי שלמה צמח, ואף פירסמתיו משמו, בקצרת אגונים, סי' 317, וכך לשונו: מעשה בשלמה צמח, שאמר לו לש"י עגנון דבר-שבח על סיפור מסיפוריו. ביקש ש"י עגנון להרגישו, כי דברי שבח כאלה ראוי שייאמרו ברבים. אמר: שמונה עשרה אומרים בלחש, כשקורין לתורה מכריזים בקול גדול: יעמוד הרב הגאון וכו' וכו', וכל העדה שומעים. ומה תשלום-החידוד שלא הבאתי בחייהם, שלא לעמעם רב-יתר את ייחוסיהם, ששאלתי לו לשלמה צמח: ובאמת, למה לא הכרות; השיב לי: ראשית, הכרותי; שנית, לא יכולתי להכריז כנוסח, שדיי בהכרות: יעמוד הרב וכו' וכו', שאם אצרף הגאון: מה אני מביח לו לביאליק. ודאי חידוד הוא, גם נוסח עגנון גם נוסח צמח, אבל לפי ששיחת-חולין של תלמידי חכמים צריכה לימוד, שוב אינו חידוד בעלמא. שלמה צמח קני-מידה היו בידו, וטרח להעמיד עליהם ולהעמידם כסולם מוצב ומלאכי השירה יש בהם עולים עד השליבות העליונות והם המופת לכל העולים אחריהם, והיא שלחשה לו לפסוק: זה גאון וזה רב וזה צורבא-דרבנן, וזה אפילו צורבא דרבנן איננו.

ודאי הפסיקה, ככל פסיקה, אינה גמורה וחלוטה, והיא פרוזה למחלוקת הפוסקים, אבל על דרך ראייה כנגד ראייה, נימוק כנגד נימוק, בחינת לכו נא ונוכחה, ואילו הדחייה הסיטונית, כפי שהיינו לא אחת עדים לה, לא מעשה אנשים בגורים הוא, כי אם תעלול תיבוקות הוא.

ויכולתי להביא דוגמאות הרבה לקני-המידה, שהיו נקוטים בידי שלמה צמח, ושכפו עליו דרכו להחמיר,

דפליג — החל במאמרו, לפני למעלה משלושים וחמש שנים, באניה שהוליכתו לדרום-אפריקה, וענינו גנותה של הפסיכואנליזה מבחינת שימושה במחקר הספרות וביקורתה (לשנים הוסיף על כך גם גנותה לגופה), ושהיה בחלקו מכוון כנגדי, וכמשפטו אחז לשון של חריפות הרבה. לא נשארתי חייב תשובה, והיא באה ברבים, ואף נכללה באיזה מספריי, ואם היה בה בסניגוריה שלי משום שיעור, הרי זה משום שהיה בקטיגוריה שלו משום קומה, היא הקומה הכולטת במה שהעלה על הכתב ואף במה שאמר בעל-פה.

ודאי קל יותר, ביחוד למי שנפגע מביקורתו, ורבים עשויים היו להיות נפגעים ואף נפגוע, מהם זקנים מהם צעירים, להפעיל את מנגנון הדחייה האוטומטי, שהנרקיסיות מסייעתו, ולהפטיר: רשע מרושע, שאמי-רת לאון חביבה עליו; אך ההפטר צריך בדיקה, שהרי ככל שדעתו היתה כחפצם נשכחה רישעותו ונצ-ררה שמש צדקה בכנפיו. ואין להסביר את שיכתתם אלא מתוך שיכחה גדולה הימנה — היא שיכתת הכלל הגדול: שופט אין לפניו אלא הן ברור או לאון ברור, ואילו השפיטה הרווחת לפי הכלל: א פאטש — א גלעט, א גלעט — א פאטש (= צליפה וגפיפה, גפיפה וצליפה), אפשר שיקול שמה ואפשר חשבון שמה, על כל פנים לאון שפיטה ומשפט שמה.

והרי עצם הסברה, כי שלמה צמח היה מושבע ועומד על הלאון ואמירתו, אמירת-תדיר, צריכה בדי-קה, והוא עצמו ניסה, לרגל מתן פרס "דבר" לו, לבדוקה מתוך שהעמיד כנגד אמירותיו לאון אמירו-תיו הן, ועיקר בדיקתו לא היתה בעימות מגין האמירות האלו ומגין האמירות האלו, אלא בהנחה שהיא גם מסקנת עצמה: לא ענין של חיבה כאן אלא ענין של חובה כאן. ולענין הדיספרופורציה שבין רושמו של הלאון ורושמו של התן דין לזכור, כי דרכו של חיוב, המעורר הסכמה, שאינו מעלה, ברגיל, פולמוס, ואילו דרכה של שלילה, שאינה מעוררת הסכמה, שהיא מעלה, ברגיל פולמוס. והוא עצמו היה, מתוך בדיחות דעת, מורגל לומר, כי, בעצם, יכול היה, לגבי כמה חזיונות שלא נראו לו, לקיים בחינת שבקיה ליה לרביא (באות ב"י!) דממילא נפיל, וביותר אמורים הדברים בחזיונות, שלא נועדו להם חיים ארוכים ביותר בחיי הדור והדורות, אבל החקלאי שבו הוא שמרד על יצר-החמיקה — כי מי כחקלאי יודע, עד מה צמחית-תוהו וגידולי בוהו הפושטים והולכים חוסמים חיותם וחונקים נשימתם



ה.

מאז היותי קורא לשוננו וספרותה טרחתי שלא לפסוח על מאמר ממאמריו, מה־גם ספר מספריו, אלה במועדם ואלה במועדם — זולת ספר שנשמט ממני לרגל מסעי ואיחרתי לקראו — אבל הדברים אמורים בספרי הבלטריסטיקה, הביקורת והפובליציסטיקה שלו, לאפוקי ספרי העיון שלו, ביחוד באסתיטיקה (תיבה זו נעדרת, כמדומה, מכל כתביו), שאיני אדוק בהם, לא בלשוננו ולא בלעזו. ובשל מעשה שהיה, והוא מעשה בוררות שנתבעתי לו, הוצרכתי לקראם מהחל ועד כלה, ובנשימה אחת קראתיים והם היו לי כראיה מוחלטת לחטיביות סגנונו, כביטוי ליחוד אישיותו. ללמדך, כי גם דברי־תיאוריה, לא בלבד משלו, אלא של זולתו, שהוא בא להרצותם, טבועים במטבע שלו, בחותם שלו, בו עצמו. בבואי, איפוא, לסכם דברי עתה, והם כאמור דברי עראי, על האיש ודרכו הנהירה, האמיצה והמלאה בחייו וביצירתו, אומר, לשם מיצוי, מה שאמר ג. שופמן עם פטירת ביאליק, לאמור: "ונצחונו לא היה שלם, אלמלא דמות דיוקנו — — — אילמלא היופי אשר לעצם היותו". ודבריו כאור החזור מדברי ביאליק עצמו, ואמנם רשם כמוטו להספדו זה את דברי המשורר: "ותפאר־תכם — עצם היותכם".

אך אסתפק בצמד דוגמאות, ולא ממרכזה של ביקור־רתו אלא משוליה. דוגמה ראשונה בענין התוכן — ביקורתו החדה על ספרו של ארי אבן־זהב על דוד ובת־שבע, בשל עצם נושאו, והוא דבר שלא נועזו לו גדולי־גדולים, והיא העלאתה של הדמות הזאת כדמות ראשה במחזה או ברומן, ומי שיכלתו גמודה ורדודה נועזו בה עתה. דוגמה אחרונה — בענין הלשון — ביקורתו החדה על לשונו של מ.א. ז'ק (ז'רננסקי) הבנויה אמנם פסיפס של לשון חכמים, אך השפה עודפת על הכל, ואף שעמדו לו פרקליטים חשובים — רא"ם ליפשיץ בפומבי וש"י עגנון בצנעה, דומני, כי ביסודו של דבר הדין היה עם שלמה צמת, ולא בלבד כלפי הנדון, שכן מטבעות לשון, אפילו ייחוסם מסולת, כלשון המשנה ומדרשות, לא שימוש בלבד הם צריכים, אלא היתוך הם צריכים, ואין היתוכם אלא בכוחה של אישיות מהתכת, העושה כל קנין וכל שאילה — סגנון משלה. הוא, שלמה צמת, נתקיימה בו כדרך שנתקיימה בבני עליה שהם מועטים, אמירתו של בופון: הסגנון הוא האדם, שקיים בהם בחמרי הלשון אימרת גיטה: אשר ירשת מקוד־מיד, נחל אותו למען תקננו. כי השקפות עולות והשקפות יורדות, סברות הולכות וסברות באות, ואמנותה של אישיות, המגולמה בסגנונה, לעולם עומדת.

# מה נתגלה לגנסיין בדיממת הגנים

## דן מירון

לעדי צמח, גנסיניסט אמיתי

למעשה, נשכח הסיפור. שלושים שנה לא היה קיומו ידוע לרוב קוראיו ומעריציו של גנסיין, שכן לא נכלל בשתי המהדורות הראשונות של כתבי גנסיין (מהדורת לחובר, וורשה תרע"ד, ומהדורת "כתובים", תל-אביב תר"ץ)<sup>4</sup>. אך גם כשנדפס הסיפור מחדש בשנת 1938 באחד מגיליונות "טורים"<sup>5</sup>, וכעבור שנים אחדות אף נכלל במהדורה המקיפה של כתבי גנסיין שהוציאה 'ספריית פועלים' (1946), כמעט לא שמו לב אליו. אגב, גם במהדורת 1946 הוצב הסיפור על פי הכרעה מאלפת שבעריכה מגמתית לא במקומו הנכון מן הבחינה הכרונולוגית, אחרי "בטרם" ולפני "קטטה" ("אצל" צריך היה לבוא רק לאחר שני אלה), אלא אחרי "אצל". המגמה הברורה היתה זו אשר הנחתה את הביקורת החל במאמרי היסוד הראשונים, שנכתבו על יצירת גנסיין תיכף לאחר מותו (בעיקר מאמריהם של פרישמאן, ה. שניאור) ועד ראשית שנות הששים: להבליט את רציפותן של 'ארבע הנובילות המרכזיות', ולקבוע קו הבחנה ברור בינן — עיקר יצירתו של גנסיין — לבין כל מה שלא נכנס לתחומן, ונמצא ממילא טפל וצדדי.

במרוצת השנים נעשתה ההנחה בדבר רציפותן של 'ארבע הנובילות העיקריות' כחטיבה "פואמיתית" גפ-רדת בתוך כלל המורשת הקטנה של יצירת גנסיין כה מובנת מאליה עד שאנו נוטים לשכוח, שהמחבר עצמו לא נתן לה לגיטימציה מעולם. אדרבה, יש מקור לסברה, שהוא היה מתייחס אליה באי-רצון, כפי שניתן ללמוד דווקא מיחסו ל"בגנים". אין ספק בכך, שגנסיין ראה בסיפור זה לא רק יצירה שלמה, המייצגת בכבוד את אמנות הסיפור שלו (זוהי יצירתו הסיפורית היחידה, שכתבה לא רק עברית אלא גם אידיש. קרוב לוודאי, שביקש להצטרף באמצעותה למחדשי סיפורת אידיש. שהחלו בפעולתם באותן שנים, כגון מכרו דוד ברגלסון)<sup>6</sup>.

4 אמנם, שתי מהדורות ראשונות אלו לא הושלמו, ועמ' דו, לל אחת, על כרך א', שלא בא לו המשך. מאלפת, בכל אופן, העובדה, שבכרכים אלה (שהכילו בשני המקרים את 'ארבע הנובילות העיקריות' בלבד) לא נמצא מקום לא ל"בגנים" ולא ל"קטטה". אלה צריכים היו, כנראה, להיכלל יחד עם השירים, "צללי החיים", "סעודה מפסקת" והקטעים מן העיזבון בכרך שני של "שאר ירקות". עריכה זו מלמדת יותר מהערכה ביקורתית מפורשת על היחס אל הסיפור.

5 "טורים", שנה ב' (1938), גל' ל"א, 16.11.38, עמ' 3.

6 נוסחו האידיש של הסיפור, בשם "צווישען געטרענער",

את הסיפור "בגנים" כתב גנסיין בימי כוחו ופריטון, ומבחינות רבות התגלתה בו אמנות הסיפורית במלוא בשלותה. אף-על-פי-כן עלה בגורל הסיפור מה שעלה בגורלן של כל יצירות גנסיין, אשר לא חדרו משום-מה לתוך התחום האפסקלוסיבי של 'ארבע הנובילות העיקריות': "הצידה", "בינתיים", "בטרם ו"אצל". עם הופעתו בסוף שנת 1909 בקובץ "ספרות" שבעריכת דוד פרישמן<sup>1</sup> זכה לשתי תגובות ארעיות בעיתונות. האחת, של "אישי-עברי" (י. קלוונר), שיבחה אותו כסיפור מקורי "גם בתוכנו וגם בסגנונו ככל מה שיוצא מעטו של סופר צעיר זה בשנים האחרונות", והבליטה במיוחד את קסם התחביר של ה'פראוות' הארוכות, ש"איזה צל ואיזה סוד, ואיזה צער כבוש משתרע עליהם" וכן את דרכו של המחבר בשימוש מוצלח ואם מופרז בתארי-פועל חדשניים ("קרא התרגול צרודות וארוכות" וכו')<sup>2</sup>. התגובה האחרת, של "ניצוץ" (י.ל. ברוך), גינתה את הסיפור בלשון הריפה והאשימה את המחבר ב"חולנית לאוריגנאליות", אשר קילקלה מתגלה במיוחד באפקטים סיגנוניים מוזרים כגון השימוש בתארי-פועל על משקל 'רכות' ו'קשות', שהמחבר "יוצר לו, בלי שום מוסר כליות, בעצם ידיו, וכגון הצירופים הפיגוראטיביים ה"מתמיהים" מעין "שלווה ירוקה". גם בתגובה זו הובא המשפט, שבו התרגול קורא "צרודות וארוכות", אלא שכאן נוספה למובאה (בסוגריים) ההערה: "מה הוא סו' ז'<sup>3</sup>. הביקורת העברית, ניתן לומר, עדיין לא הוסיפה כמעט שום תוספת של ממש לשתי הערכות-אגב אלו, האומרות דבר והיפוכו.

1 "ספרות" — מאסף לספרות-היפה ובקרת", קובץ ד', ורשה תר"ע, עמ' 99—112. אגב, נוסח הסיפור כפי שהוא ניתן בכתב-עת זה הוא, לפי שעה, הנוסח היחיד, שהחוקר והמבקר רשאים להסתמך עליו. כשנדפס הסיפור מחדש ב"טורים" הובאו בו "תיקונים" לשוניים שרירותיים. למהדורת הכתבים של 1946 הוכנס הסיפור על פי נוסח "טורים". כן הושמטו כאן שורות שלמות, שעין המדפיס פסחה עליהן. להלן תובאנה המובאות מתוך "ספרות". מספרי העמודים שבצדן אף הם מכוונים לנוסח הסיפור בהדפסתו הראשונה.

2 ראה הערתו של "אישי-עברי", ברשימה "ביבליה-גראפיה" וו, ב"השלח" כרך כ"ג (תרע"ע—תרע"א), עמ' 470.

3 הערכתו של "ניצוץ" נכללה בסקירתו "הספרות העברית בשנת 1909" וו, "הדהימן", ווילנה, ז' בשבט תר"ע, 4.1.1910.

שהללו יהיו נדפסים בהמשכים שבועיים ב"רשפים", ואמנם, בינואר 1909 החלה הדפסתו של "בטרם". אבל בשלב זה החלו להופיע עיכובים בעבודה. ההעתקה אל-ג'קי נעשה תה, ללא ספק, לתהליך מאומץ של עיבוד מחדש, ועורכי "רשפים" (פרישמאן היה העורך הראשי הנומינאלי — הרוח החיה במערכת השבועון, כמו גם במערכת "ספרות", היה פ. לחובר הצעיר), שהסתמכו על קבלה שוטפת של הפרקים המוכנים-לדפוס מידי המחבר, נאלצו לקטוע את פירוטו של "בטרם" ולחדשו לסירוגין במשך שנה ויותר. רק בראשית ינואר 1910 עלה בידי גנסיין לשגר אליהם סוף-סוף את הפרקים האחרונים, והללו כמעט שהחמיצו את חוברת היובל, שבה גם נסגר השבועון. פרקים א' וב' נדפסו ברציפות (ג'ל' ט"ו-י"ט). פרק ג' הופיע אחר השתהות בלתי-ממושכת (ג'ל' כ"ד-כ"ה). כך הוליד גנסיין את אוריאל אפרת, גיבורו, בנשימה רצופה כמעט מביטה של ה"ארמית" ארינה וואסיליובנה שבקיום עד לרכבת, שהובילה אותו מן הביקור בביתה של שרה-רייזה בהוגל אל בית הוריו. כאן חל עיכוב ממושך בעבודה, שלאחריו נדפס הפרק הנוגע-עד-הלב של פגישת אוריאל עם אביו ואמו בליל שובו אל בית מולדתו (פרק ד', ג'ל' ל"ג-ל"ד). אחר כך חל עיכוב ממושך ביותר, שאיננו מתגלה בבירור על פי מספרי הגליונות של ה"רשפים" שבהם נדפסו פרקי האחרונים של הסיפור (מ"ב, מ"ד, מ"ה-מ"ו, מ"ז-מ"ח) משום שגם בהופעת השבועון חלו עיכובים, שהתרבו והלכו עד לסגירתו. ברור, שגנסיין "נתקע" בשלב זה בבעיית המתודה המבניית, שעל פיה נתבקש לו להציג את מעשי הגיבור בתקופה הראשונה שלאחר חזרתו אל בית הוריו. הבעייה, למעשה, היתה בעיית אירגונה הצורני של החטיבה האחרונה בסיפור, שבה צריכה היתה כמישתו הרוחנית של אוריאל להגיע לגילוי סופי. בעייה זו נפתרה, כידוע (בפרקים ה' ו-ז), באמצעות ריכוזה של החטיבה הסיפורית האחרונה סביב ביקורה של "אותה מילי" אצל אוריאל, נסיון ההתאבדות שלה אחר שלא הבקיעה דרך אל ליבו הקר ואכול ה"רימה", והיווכחותו שלו, של אוריאל, בשיחתו עם בבואת צלמו בראי, בחוסר היכולת שלו לאבד עצמו לדעת ובנביבות המוסרית המוחלטת של הוויית קיומו, המכשירה אותו לשמש גבר-שעשועים ל"נשים שגמלו" ותו לא. בצורה זו התחברה חוליית הסיום של הסיפור עם חוליית הראשית שלו — שהייתו של אוריאל כפארטר מיני מוחזק בביתה של ארינה וואסילי-יובנה. אירגון תימאטי-מבניי זה, המשווה לסיפור שלמות מעוגלת, שבכמותה לא ניתן אף סיפור אחר של המחבר, עלה לגנסיין, כנראה, במאמצים גדולים, אשר גרמו להשגת הייה הממושכת של משלוח הפרקים האחרונים, למרות העצבנות הגלויה של העורכים (כשהבטיח גנסיין ללחובר בראשית אוקטובר 1909 את משלוח הפרקים האחרונים "בשבוע הבא", הוסיף בסוגריים: "הרווח לך?"). אותם פרקים נשלחו, כאמור, רק בראשית ינואר 1910<sup>9</sup>. והנה, מתמיה הוא, לכאורה, שדווקא בחודשים מתוחים אלה של מיהומה ושל חיפוש דרך לפתרון הבעייה האמנותית

9 ראה האיגרת ללחובר המוזכרת בהערה מס' 7.

אלא אף חלק בלתי נפרד מן המסכת הסיפורית שרקם החל משנת 1905 (הופעת "הצידה"). כששקל בסוף שנת 1909 ובראשית 1910 אפשרות של כינוס סיפורי החדשים בספר, שהיה צריך להופיע ב"ביבלייתיקה" של "ספרות", קבע במפורש: "גם 'בגנים' צריך יהיה שיכנס לשם (אפשר בשניים קטנים)".<sup>7</sup> הספר, שאף ניתן לו שם, "תחומים", הועמד על "סריה של סיפורים": "הצידה", "בינתיים", "בגנים" ו"בטרם". ברור, אפוא, שגנסיין לא היה מאשר בשום-אופן את קביעת החיץ המוחלט בין סיפור זה (ואולי גם סיפורים אחרים, כגון "קטטה", שלא נכתב עדיין באותו שלב) לבין הנובילות ה"עיקריות" שלו. למעלה מזה: אפילו מקבלים אנו את ההתרכוזת בארבע הנובילות, שלא כדעת המחבר, כמסקנה המתחייבת מה-עדפה ביקורתית מוצדקת, גם אז, צריך שיהיה ברור, שההתקדמות בהערכה ובפרשנות של יצירת גנסיין בשלבה הבשל ביותר (1909—1912) לא תיתכן בלא מתן תשובות לכמה מן השאלות המתעוררות בכל חריפות דווקא על פי "בגנים". הטעם לחשיבות "אסטרטגית" זו של הסיפור נעוץ לא רק בשלמותו האוטונומית האסתטית וההגותית ה-מחייבת בהכרה ביקורתית מיוחדת, אלא גם בקירבתו רבת-המשמעות לארבע הנובילות ה"עיקריות", וכיחוד לאחת מהן, אשר בה הגיע גנסיין מבחינות אחדות למיצוי החריף והמסקני ביותר של שליחותו כמספר, "בטרם". קרוב כמעט לודאי, ש"בגנים" לא היה מלכתחילה אלא נתן יצירתי שניתן מעל שולחן המלאכה של המחבר בשעה שזה היה טורח על גיבושה וגימורה של הנובילה המבריקה והאכזרית ביותר שיצאה מתחת ידו. הסיפור צמח ישר מתוך החומר, שהיה מיועד להיכלל ב"בטרם" ואולי גם נכתב כפרק של "בטרם" באחד מנוסחאותיו שקדמו לנוסח אחרון זה, אשר נדפס פרקים-פרקים ב"רשפים" השבועיים של דוד פרישמאן.

השערה זו מחוזקת חיזוק רב הן על פי היחס הענייני שבין שני הסיפורים, הסיפור הקצר ונובילת-האם הרחבה, והן על פי הכרונולוגיה של יצירת גנסיין בתקופה הנדונה. גנסיין החל לעבוד על הנובילה, שנעשתה אחר-כך ל"בטרם", כבר בימי ישיבתו בארץ-ישראל בסוף שנת 1907 ובראשית 1908<sup>8</sup>. עם שובו לפוּצ'פ, "אל אילוני המולדת", בקיץ 1908 הגיעה העבודה על הסיפור, שפשט צורה ולבש צורה, למלוא תוקפה. בסוף השנה כבר היתה בידי גנסיין, ככל הנראה, טיוטה שלמה של הנובילה, שמתוכה ביקש להעתיקה אל הנקי פרקים-פרקים כדי

נדפס מן העזבונו ב"די יודישע וועלט", חוב' 4 (ווילנה, אפריל 1913), עמ' 18—31. קיומו הדו-לשוני של הסיפור מחייב מחקר השוואתי-סינגוני מיוחד. כמו כן, יש מקום להשוואת החדשנות הסינגונית של גנסיין באידיש עם זו של מספרים חדשניים אחרים בני-הזמן. גודות המגע שתתגלגלה על פי השוואה זו בין גנסיין לברגלסון הצעיר התיינה מרובות ומאלפות. ראה המכתב לפ. לחובר מיום 4.10.09 בכתבי גנסיין (1946), כרך ג', עמ' 152.

7 עדות לכך ראה ברשימתו של רבי בנימין "כינור כי יגופץ" ב"משפחות סופרים" (ירושלים תש"ך), עמ' 248—250.

המרכזית של הסיפור הגדול מצא לו גנסין פנאי וכוח להשלים כתיבת סיפור קצר בשביל קובצי "ספרות", שגם הם יצאו בעריכה המשותפת של פרישמאן-לחובר. לחובר הפציר בגנסין עוד באוגוסט 1908, עם שובו של המספר לרוסיה, שישתתף בקבצים הללו, וגנסין נאלץ להשיב או את פניו ריקם ("לדאבוני, אין אני יכול להמציא לך כלום בשביל הקובץ השלישי: בהרוויח אלהי את גבולי —" <sup>10</sup>). יש להניח, שהשלמת "בגנים" בשביל הקובץ הרביעי של "ספרות" באה בין-השאר כדי להפיס דעתו של המו"ל-המבקר הצעיר, שעמד גם להוציא לאור את קובץ סיפוריו של גנסין (לחובר היה מייסדה ובעליה של הוצאת "ספרות", אשר לא האריכה ימים), ולפצותו במידת-מה על עוגמת-הנפש שנגרמה לו בשל ההשתתפות בהשלמת "בטרם". אבל כיצד זה נתרוות לפתע גבולו של גנסין דווקא בקיץ 1909, בשעה שהעבודה על הנובילה הגדולה היתה מתנהלת בכבוד מרגיזה?

התשובה ההגיגית המתחייבת ממהלך הדברים, כפי שאנו למדים מעיון מדוקדק בכרונולוגיה של הסיפורים וכן בסיפורים עצמם היא, שבמהלך גיבושו של "בטרם" נוכח גנסין, שאחד הפרקים שעליהם היה טרוח הוא, למעשה, סיפור בפני עצמו, או שיש בו מומנט המאפשר, ואפילו מחייב, העמדתו כסיפור בפני עצמו, והפרדתו מגופה של הנובילה הגדולה יפה תהיה גם לו גם לה. היווכחותיו כאלו כבר אירעו בעבר במהלך עבודתו של גנסין על סיפוריו, כגון במקרה של השיליה הסיפורית הגדולה, שמתוכה פוצלו אחר שנתיים של עבודה מאומצת הסיפורים "בבית סבא" ו"הצידה" <sup>11</sup>. הסיפור החדש נחשב מתוך החומר שיכול היה למלא את החלל הסיפורי שבין שיבתו של אוריאל לבית הוריו ועד למאורעות הדראמא-טיים המסיימים את "בטרם". חלל זה של ימי בטלה בקיץ בילרוסי, שחציו נגוהות וחום כמעט-דרומי וחציו גשמים טורדים ואפרורית "לוחצת את הלכבות", יועד, ככל הנראה, לזימון שהוי של הגיבור עם נופים דמיוניים מימי הגעורים; וזימון המביא אותו לתגליות, או לחשיפת אמי-תות חדשות במראות הגושנים, כגון במראה ההר המיוער שבשפת הנחל שאצל סמצי, שאוריאל זוכרו כחטיבה עבותה של פריון והדר-צמיחה, והריהו נגלה לו מוקרח וגדוע כולו: מ"אותה חורשת קדומים איתנה, שהיתה ניצבת פה וכובשת מרחוק את נשמת האדם בגבורתה זו, הנושמת ונדפת חריפות כובשת את הבשר יחד את הנפש — זו לא נותרו לה אלא ברושים יתומים וחולנים אלו — ושרשיה הכרותים והרחבים, הפזורים במלוא השטח הגדול הזה, הללו בולטים יתומים ונראים מרחוק כתי-לים, תילים של קברים פזורים ושכחים. חסל! ("רשפים" מ"ב, עמ' 28) <sup>12</sup>. הפגישה המדהימה עם ארכיחוטם ועם בתו, שעליה עומד סיפור "בגנים", גם היא צריכה היתה

### ב.

נשאלת, כמובן, השאלה, מה חייב את גנסין הפקיע את פרשת ארכיחוטם ממסכת "בטרם". את התשובה לשאלה זו ראוי, כמדומה, לבקש בתחום ה'איך' הספרותי יותר מאשר בתחום ה'מה'. טעות היא, לדעתי, להאחזי הפקעה זו במה שנראה כורותו של החומר התימאטי והטיפולוגי המועלה ב"בגנים", שהוא, כביכול, חורג לחלוטין ממס-גרות התימאטיקה והטיפולוגיה הגנסיניות המצויות. באחת ההערות הביקורתיות המאוחרות הספורות, שהוקדשו ל"בגנים", תיאר י. זמורה את הסיפור כמבחן שבחן עצמו המספר בעיצובו של חומר "שאינו לפי רוחו וטעמו". חשיבותו של הסיפור מבחינת גילוי כוחו האמנותי של המחבר גלומה, לפי זה, במלאכה המתוקנת ואפילו המושג-למת שעושה בו המחבר בחומר זה לו:

- 10 איגרת ללחובר מ-27.8.08, כתיב גנסין כרך ג', עמ' 145-146.
- 11 ראה מאמרי "על מקומו של הסיפור 'בבית סבא' ביצירת א. נ. גנסין" ב"הספרות" כרך א' (תשכ"ח-כ"ט), עמ' 319-336.
- 12 הנוסח של "בטרם" במהדורת הכתבים של 1946 לקוי

הנפשות הללו, זה דוד ארכיחוטם וכל אשר עימו — זרים היו תכלית זרות לא.נ. גנסין ומנוגדים לכל הפמליה הענפה אשר בספרויו האחרים, ואעפ"כ — ראה ראה אותם, חדר אל הווייתם לאמיתה השיג את אופיים ואף הבין לו, והוא סיפר עליהם — לא בלבביות השכיחה אצלו, לא בהטיית אוזן ודבקות הרגילות אתו, אבל בדיוק ובפירוט ובאמיתות המגלים כמו את כוחו שבעטו, את כשרון החיטוב, התיאור, ההבהרה של הטיפוס, של הסביבה, את מלוא האופי של הגדון<sup>18</sup>.

פיסקה זו כוללת בקירבה צירוף דחוס כליכך של טעויות עקרוניות, עד שיש בדיון בה כדי לסייע סיוע של ממש בהבנת מהותו הסיפורית האמיתית של "בגנים" ובהבהרת היחסים רביי-המשמעות שבינו לבין סיפוריו האחרים של גנסין ובעיקר "בטרם".

הטעות הראשונה, והאלמנטארית ביותר, היא בהצגת ארכיחוטם "וכל אשר עימו" כאילו הם המוקד התימאטי של הסיפור. כביכול בהם מרוכזת תשומת-ליבו התיאורית של המחבר, ואתם מבקש הוא לגלות בנוסח סיפורת ריאליסטית שעיקרה עיצוב הטיפוס והסביבה בדיוק ובפירוט וכו'. בעניין זה לא טעה אפילו "ניצוץ" בכתבתו העוינת משנת 1911. הוא אמנם התייחס אל "בגנים" בשאט-נפש (תגובתו על הסיפור נסתיימה בקריאה: "נשט מן הכיעור הזה"), אבל הבין, שסיפור זה הינו:

צירור ממאורעותיו של סובייקט, הבורח מן הישוב אל חיק הטבע ונפגש שם עם אדם כפרי משונה ומגושם, החי בכדידות עם בתו המטורפת, והמאורעות האלה אינם אלא הרשמים שהוא קולט ממראה עיניו ומישמע אוזניו בטויליו הבודדים, בצירוף הרושם שעשו עליו פגישתו עם הכפרי וההלקאות שכפרי זה מלקה את בתו הטובה<sup>14</sup>.

אם נתקן תיקון עובדתי את הסיפא של תיאור זה — עיקרו של הרושם שמקבל ה"סובייקט" הגדון בסיפור אינו מן ההלקאות הסאדיסטיות, שמלקה ארכיחוטם את בתו, אלא מן המישגל הברוטאלי שלהם, שההלקאות באות אחריו (שאלה מעניינת היא אם הצליח "ניצוץ" להעלים מעצמו נקודת-שיא מבחילה זו של הסיפור או רק העלים אותה מקוראיו ברוב צניעותו) — הרי יכולים אנו לקבלו כסיכום ראשוני נכון של הסיפור בעיקר מהותו התימאטית. חשובה בו ההדגשה, המעתיקה את נקודת הכובד התיאורית מן האב ובתו ומעשיהם אל תודעתו של ה"סובייקט", המספר את סיפור "בגנים" בגוף ראשון. לא ארכיחוטם ומעשיו עיקר, אלא הרושם שהם עושים על התודעה הקר-לטת אותם, המתיתחות החושנית והאינטלקטואלית שמעוררת בגיבור, "הבורח מן הישוב אל חיק הטבע", הווייתם

הסתומה של האב ובתו והסערה העצומה, שמטילה בו ה"תגלית", שעיימה מתפרקת אותה מתיחות: גילוי יחסי-המין הבהמיים, שהם תמצית הסוד שבחיייהם המשותפים. "בגנים" איננו מעשה באיזה יהודי כפרי מגושם ובודד, היוצא ידי חובת-גברא בבתו המטומטמת, אלא סיפור מן הסיפורים על האינטליגנט הגנסיני העייף, השוטני, חדר-החושם וקהה-הנפש, הגעשה במקרה זה שלא בכונה (ואולי לא לגמרי בלי כוונה) Voyeur. אלמלא כן חייבים היינו לשאול מהי מידת הלגיטימיות האסתטית של התיאורים המפורטים, תיאורי השדות, הגנים, השינוי יים ההדרגתיים ההופכים בוקר-קייץ צפוני צונן לצוהרי יום כבדים ומלוהטים וכו' בתוך המערכה הכללית של הסיפור. תיאורים אלה אינם משמשים להבהרת הטיפוס ארכיחוטם וסביבתו, ואילו היו באים, כפי שהבין, כנראה, י. זמורה, רק לשם עצמם, לשם מתן "הנופים האהובים ביותר" על גנסין<sup>16</sup>, בוודאי שניתן היה לראותם כיתרת מכבידה, תוספת תיאורית התלוויה כעופרת בגליה של אפיוודה, שהיתה יכולה להגיע לפיקאנטיות מופאסאנית. התיאורים אינם מעשה-ציור ספרותי המנותק מן המערכת העלילתית של הסיפור, משום שמערכת זו אחוזה בתודעתו של הגיבור המספר, המעוצבת בראש ובראשונה על-ידי העוצמה המעיקה והשנואה של שדות הקיץ בדיממת הצוהריים הכבדה. מבחינה מסויימת אין הפעילות האנושית של ארכיחוטם ובתו מתגלה לתודעה זו אלא כהמשכה וכבי-טוייה המומחש של עוצמה מדכאה ומבחילה זו. בכך קרובה מערכת זו קירבה בולטת כליכך למערכות המור-ככות הרבה יותר של "בטרם" ו"אצל", שגם בהן עומדים הגיבורים אל מול הטבע המתואר לפרטיו וכן אל מול חברת האדם עמידת Voyeur עייף אך בלתי-מסוגל להשעות את רגישותו האימפרסיוניסטית לפרטים החושיים של ההווייה וכן את סקרנותו האינטלקטואלית ביחס למהר-יות הנסתרות, שעל קיומן הסודי מרמזים הרשמים החור-שיים. גיבור "בגנים", שחושיו קולטים בדייקנות את קול התרגול הקורא "צרודות וארוכות" וגופו נדרך למשמע קולה של סולי ה"מתחטא מסואבות" בלחישת "סוסקי... מוסקי", אינו נבדל מבחינה זו מאפרים מרגליות, השומע כיצד ציפור-ביצות אחת "צוחקת צחוק מזוהם"<sup>16</sup> או הנלפת למשמע צחוקה ה"משונה"-הארסי של זינה, כשם שאין הוא שונה מאוריאל אפרת, שאוזנו קולטת בשעת הנסיעה ברכבת "שירה טרופה, רוטטת שברים שברים, כאותם הפולים, שהאשה מרקידה אל המחבת, וקצת צהב-הבה" ("רשפים" כ"ד, עמ' 1). בכל שלושת הסיפורים עומד לפנינו האדם בעל החושם ה"גרויים", או "המוח הגרוי", שכבר אינו מסוגל לקבוע שום זיקה בינו לבין העולם המקיף אותו (הטבע והחברה האנושית כאחת) וזלת הזיקה של הקליטה החושנית הבלתי-ירצונית, העלור-לה אמנם ליהפך לפתע גם להתפרצות חושנית רגעית (התנפלותו של אוריאל אפרת על מרקה בפרק ב' של

15 "המספר קו לקר", עמ' 120.  
16 "בתיבות — בימה חופשית לענייני החיים והספרות", כרך א' (ורשה תרע"ג), עמ' 121.

ב"תיקונים" ובשיבושי דפוס אף יותר מנוסח "בגנים" ואינו ראוי לשימוש במחקר ובביקורת.  
13 ישראל זמורה, "המספר קו לקו — אורי ניסן גנסין" (תל-אביב תשי"א), עמ' 119.  
14 ראה למעלה, הערה מס' 3.

ה־"bon-vivant" המגונדר, המשוטט ברובעי התענוגים של כרכי אירופה של סוף המאה ה־18. ב"בטרם" מופיעות הדמויות המגונדות-המשלימות מראשית הסיפור: ארינה וואסיליובנה, המשרתת ה"שמתאית" של ד"ר שלשלת, "שור הבר הזה, שבשרו המגושם לא נברא, אלא בכדי שיכינו ממנו קציצות בשביל איזה מרוח של שיכורים" ("רשפים" ט"ז, עמ' 18); אותו "בנות ישראל שלוקות מחום, אחת גווזה ואחת בפנסה כחול", שאוריאל נתקל בהן על סיפון האניה הנוסעת על הדניפר, כשהן "אוכלות בהנאה נקניקים באחת השינות ומדברות בהתלהבות" (גל' י"ז, עמ' 23); ממזל "תלישא" בעלת הגיית המאנפפת בקריאתה: "— אווהים! אפשו — ששוב איני בפוים?" (שם, עמ' 25); "זליג חצוצרה" המתקרא גם יפם, אותו דנטיסט, המניח את חוליו ומוזג לאורחיו תה "כחלב אדום" ומשיח תוך-כך ב"נצרותה" של פילגשו, ליהוה האקוש־רית, המגיעה בגללו לנסיון איבוד עצמה לדעת (כמו מילי, המנסה להתאבד בגלל אוריאל, ובת'קה, שנמצאה תלויה ב"אווריה" גם כן בעטיו של אוריאל, כנראה) וכו'. וכו'.

בטרפו של הסיפור מפנים אוריאל את הדמויות הללו באמצעות צלמו שבראי, "פיגול של איזה בחור מקריח" (גל' מ"ה—מ"ז, עמ' 63), כשם שהוא מגלה אותן מתוכו בדמות הגבר חשוף-החזה המזקיר פתאום כלפי מעלה, מעל הספה שהוא שוכב עליה, שתי רגליים ארוכות בפוזמקאות לבנים ויוצא לרדוף, מעשה-סאטיר, אחר הנערה בין שיהי הגן (סצינת הרדיפה אחרי מרקת), ומזדהה איתן לכל אורכו ביריקות, בגניחות גסות, בהתייזעויות פתאומיות וכו'. עמדתו של גיבור "בגנים", הנתקף התרגשות עצומה למר-את הצואר "הקצר והניקשה" של ארכיחוטם, "שהתחיל מתנפח והתחיל יותר ויותר מאדים" ברגע שלפני המישגל (העתקת התכונות של הפאלוס בזיקפתו אל הצואר ברורה לחלוטין), משתלבת השתלבות מלאה במסכת זו של יחסי משיכה שמתוך גזעל שרוקמים גיבורי גנסין השונים עם המראה הבהמי של האדם. ארכיחוטם כמוהו כאחת מן הדמויות הגסות-הקאריקאטוריות, המקיפות את גיבור "בטרם", מציגות לפניו את העולם האנושי הצגה שכולה כיעור ועיוות ועם זה גם מגלות לו את ה"פיגול" שבתוכו. כינויו הסינקדוכי-הקאריקאטורי (שאגב, גם בו רמוז רמז פאלי) מצטרף לרשימת השמות הקאריקאטוריים הסינק-דוכיים (חיים צואר) או המטונימיים (זליג חצוצרה) של "בטרם", שגם בהם מתגלה הניכור הגס, המוחלט, שבין אוריאל לסביבתו.<sup>17</sup> גם מבחינה זו, אפוא, אין ב"בגנים" משום יוצא-דופן כלל לגבי יצירת גנסין בכללותה ולגבי "בטרם" בפרט.

מכל אלה מתבררת גם טעות שלישית, שהיא בעלת אופי כללי יותר ואפיינית לאו דווקא לתגובתו של י. זמורה על יצירות גנסין. המדובר הוא באשלייה התמימה אך הנפוצה בדבר ה"לבביות" וה"דבקות" של גנסין, שאינן מתגלות ב"בגנים". המפוקחים דקי-התחושה שבמבקרים לא נפלו מעולם בפח ה"לבביות", ולא ייחסו לגנסין אף שמץ

"בטרם"). אדם זה, שתוכו, לדבריו, "קרח ורימה", והוא "אדם זר ומוזר לבריות ואלוהים רחוקים ממנו" (מדברי אוריאל למילי, "רשפים" מ"ג—מ"ד, עמ' 56), מרכז את שרידי חינויותו בחרשיות רגישה עד כאב (הקולות "שורטים" אותו, האורות מבהיקים לעיניו הבהקת סגור-רים). במקום לחיות הוא שומע ורואה. הוא עד לחיים בגילוייהם השונים, לרבות, ואולי בעיקר, בגילויי הכיעור הפיסי-הביולוגי שבהם, אשר מצבו הרוחני-המוסרי הירוד מכשירו לקלוט אותם דווקא.

טעות שניה בדברי זמורה גלומה בטענה, כאילו דמויות מגושמות, אפילו בהמיות, מסוגו של ארכיחוטם זרות היו בתכלית לגנסין ומגונדות לכל פמליית הגיבורים שלו. אדרבה, גנסין הירבה מאוד בשיבוץן של דמויות מעין אלו בסיפוריו, החל בשמואל בן שמואל ובוחהיס, הנואף הנהגתו וה"אוטלו" המגושם של "צללי החיים", וכלה בסבלים של "קטטה" ובשוודי השיכור, הרובץ באמצע ה-כיכר המאפירה לעת-שחר בפיסקת הסיום של "אצל". אמנם נכון הוא, שדמויות אלו "מגונדות" לכל ה"פמליה" האופ-יינית של הגיבורים הגנטיניים האינטליגנטיים, אבל ניגוד זה משמש בכל מקרה (חוץ מאשר ב"שמואל בן שמואל") רק ניגוד שבין הצלם לבין הצל, בין הקלסתר לבבואתו המעוקמת. הגיבורים הגנטיניים ה"מעודנים" מגלים בדמרי-יות המגושמות את ניגודיהם, שהם גם ההמשכים והגילויים החיצוניים של הכיעור שבתוכם. כך, למשל, מלווים נפתלי ברגר ודוד ראטנר מ"בינתיים" בטיוליהם הליליים הרווקיים על-ידי שתי דמויות, איזה גבר, המיוצג מיטר-נימית בקצה המאודם של פאפירוסה (מיטונימיה פאלית) ואיזו אשה המיוצגת סינקדוכית באיזו לבגנית אפורה, הדומה לשמלה (על פי הסינקדוכה המקובלת בדיבור הוולגארי: שמלה-אשה). הגבר עם הפאפירוסה הדלוקה רודף אחרי השמלה המאפירה — לעומת ראטנר, המצית את הסיגריה שלו בלי הרף וזו שבה ודועכת מיד. זימום ה"טייטא, טייטא, טייטא-טראי... של הגבר, שהוא הקדמה קולית ברורה למעשה הצידי המיני, הוא ניגודו האירוני של אותו "זימום צהוב וחלש ונוגה", שמשמיע נפתלי ברגר, כשהוא שרוי במחיצתה של מינה, ואשר בו הוא מביע את מלוא האימפוטנטיות שלו. הליווי של הווג המתעלס בגסות (בסופו של הטיול נשמע צחוקה "הניחר" של האשה ואחריו צריחה חדה וחנוקה "כזו של תרנגולת בשעה שחוטפים אותה", וזו מלווה בהברת-הגאה רצועה של הגבר: "—ה—ה...") הולם את טיוליהם של ראטנר וברגר בשעה שהם חוזרים מן ההשתעוץ הבלתי-מינית בחברתה של מינה, הן משום שהוא משמש קומנט אירוני על רפיון החיים ודלילות היצרים של שני הגיבורים האינטליגנטיים הללו והן משום שיש בו משום החצנה של הרוריהם הכמוסים, המרוכזים בשני המוקדים של המין והמוות.<sup>17</sup> ב"אצל" מפנים הגיבור את ה'צל' המגושם של עצמו ומחזיר אותו לחלומותיו ולהזיותיו בדמות "תרנגול אשמאי", תרנגול הולאנדי בעל רגליים מנוצות וזנב, הנתון בפראק וצילינדר שמוט לו על ראשו (צירוף מובהק של סמלים מיניים גסים: התרנגול-הגבר

17 ראה פרקים ב'—ג' של "בינתיים", כתבי גנסין (1946), א', עמ' 123—135.

## ג.

חזרה, אפוא, הקושיה למקומה: מדוע הפקעה פרשת "בגנים" מן הערפליה של נובילת-האם וגבושה לגוש סיפורי קטן אך שלם בפני עצמו? התימאטיקה והסיפור לוגיה אינן מסבירות הפקעה זו, כפי שראינו. לעומת זאת, מרמזת הצורה בבירור על המגמה ועל המשמעות של הניתוק שניתק גנסיין את מעשה ארכיחוטם מכלל סיפור הגדודים והשייטים של אוריאל אפרת בסביבות עירו אחר שובו אל בית אבותיה.

המדובר הוא הן בצורה (וליתר דיוק, במבנה) של "בטרם" והן בצורה או במבנה של "בגנים". אשר ל"בטרם" רמז: הקורא שעקב אחר התפתחות אירגונו של הזמן והמקום בסיפור חש בתפנית ציורית חשובה שחלה בע"צ צוב הרצף הסיפורי עם פתיחת הפרק החמישי, כלומר, באותה נקודה שבה נתקל גנסיין בהשלמת "בטרם" ושעליה התעכב במשך חודשי הקיץ שבהם נכתב "בגנים". התפנית כרוכה במה שכבר תואר כאירגון החטיבה האחרונה בסיפור (פרקים ה' ו'ז) סביב ביקורה של מילי בבית הורי אוריאל ונסיון ההתאבדות שלה תיכף לאחר מכן. כדי לאפשר אירגון זה מחוייב היה גנסיין לנתק בנקודה זו את הרצף הכרונולוגי של הסיפור, שפותח עד כה כמעט בלי הפרעות. הסיפור החל "בבוקר אחד באביב" ופרקיו הצטרפו זה לזה ברווחים של ימים ספורים, באופן שכל המהלך שמפתיחת הדברים ועד לפגישת אוריאל עם הוריו לא יכול להימשך יותר משבוע ימים לכל המרובה. אמנם גנסיין לא נע לאורכו של שבוע זה בקי ישר לחלוטין. בפרק הראשון השתלבו זמנים אחדים באורח מסובך למדי כדי לאפשר למספר לתאר לא רק את עצבנותו של הגיבור במשך מחצית היום האחרון שהוא עושה במחיצתה של ארינה וואסיליובנה ועד ליציאתו בליוויית "פור" דידו אל הנמל, אלא גם את אוירת הימים האחרונים שקדמו ליום היציאה, למן קבלת שתי האיגרות, זו של אבי אוריאל וזו של מילי ה"פאיטיא", שהוציאו את הגיבור ממידת ההשתוות האדישה והמבוהלת, שאליה הגיע כנראה זה כבר, ועוררו אותו ל"הצלה" עצמית באמצעות בריחה לבית-ההורים ול"חורש מצל" שאצל "אילוני המולדת". גם אחר כך היו תפניות כרונולוגיות קצרות, שאיפשרו למספר לשחזר עבר קרוב נוקדות תצפית מתקדמת יותר בזמן (כגון בראשית פרק ב'), וכמובן, תודעתו של הגיבור נוצלה לשם גיחות (אמנם לא ממושכות) אל זמני-עבר שונים, לרבות זמנים רחוקים (כגון בשעת ההיזכרות באותה בת'קה, שהתאבדה כתלייה ב"אווירה", או בהרהוריו של אוריאל על חרדת הקודש, שהיתה תוקפת אותו בילדותו למראה ספריו וכתביו החב"דיים של אביו הרב, פרק ד'). עם כל זאת, נשלט הסיפור עד לסוף פרק ד' על-ידי הרצף המתמשך של השתלשלות הדברים המרכזית שליטה ללא-עור, והוא נבדל מבחינה זו הכול עקרונות מ"אצל", שבו התנועה בין מישורי הזמנים השונים היא בלתי-פוסקת ונעשית ללא אזהרה, כדי כך שהקורא לפי תומו אינו יכול להגיע בשום אופן לשליטה מלאה במערכת הכרונולוגית של הסיפור והוא שרוי לעתים קרובות במבוכה שמחמת אי-בהירות ביחסה של הסיטואציה המסופרת

מאותה מתיקות לירית, אשר דורות של קוראים וקוראות התעקשו למצוא בה, ברנר, שהכיר את גנסיין לפני-ולפנים, תיארו יותר מפעם אחת כ"בעל הנפש ההומיה והקרה" או כבעל הנפש "הקרה", הערומה, המתרשמת לרגעים" (הדברים באים — לא במקרה — בתגובתו של ברנר על "בטרם", שהוא, כאמור, האכזרי והחושפני שבסיפורי גנסיין). ש. צמח מצא בגנסיין "נפש יוצר מורכבת מאד", הנקלעת בין דהף לצעקה פראית ראשונית של יאוש לבין התגדרות יתירה ב"רוממות-האני" ומתוך כך היא מגעת לחוץ, שכולו עמידה על הגסות שבחיים<sup>21</sup>. בודאי, הדברים אינם מבטאים את האמת השלמה, אבל יש בהם משום עמידה אינטואיטיבית על פן עקרונות ועיקרי שבגנסיין ושבציורו. מבלי להיכנס לדיון בגנסיין האדם, ניתן לקבוע ביחס ליצירה עצמה, שמעטפת הרוך, שעוטה עליה מיתודת התיאור האימפרסיוניסטית, איננה אלא חיפוי על תפישת חיים קשה, אכזרית, מלאה תומרה, וחסרה, למרות רגעים של פאתוס, כל גטייה למיתון-הדין — דווקא משום שהיא גוזרת את הדין במסגרת של אבסורדטרט, שכולו האשמה עצמית ללא-סייג. תפישת חיים זו, הנובעת מתהליך מתמיד של שיפוט הקיום נפשי-הפנימי והחברתי-החיצוני על פי קניימיה המוסריים המחמירים ביותר, מצאה את ביטוייה הסיפורי כבר בשלושת הסיפורים של "צללי החיים" וב"בית סבא", אך נתגלתה במלוא היקפה ותומרתה בעיקר מ"הצידה" ועד ל"בטרם". בסיפור האחרון הגיע השיפוט לשיא חומרתו. כאן אין המחבר מועיד לגיבורו (באמצעות תודעתו של גיבור זה) אפילו עונש-מוות (עונש כזה הועד לגיבורי "בינתיים"). הוא אינו ראוי לו; במקומו נגזרת עליו שקיעה נצחית בקיום המדומה לצליליה הצרור דים של "תיבת זימרת רצועה", שנגינתה "מפלטת לה בכבדות רבה נתיב ומבוזות את כוחותיה האחרונים בכדי ואובדת יחידה ושלא לשם-מה באיוז ביצות טיט גדולות וצהובות שסגרוה מאפסיים" ("רשפים" מ"ז—מ"ח, עמ' 57). ב"אצל" אולי מתמתקת במידת-מה חריפות הדין של גנסיין ותפישתו בחולשותיו של גיבורו הפרוטוגני נעשית במקצת "רכה" יותר. ייתכן שאכן יכול היה להיפתח מהלך חדש, "חיובי" יותר, ביצירת גנסיין אילו זכתה זו להמשך. "בגנים" איננו חורג, אפוא, מכלל יצירת המחבר בחוסר ה"לבביות" שבו, אלא מציין יחד עם "בטרם" את נקודת השיא בתהליך החמרת השיפוט המוסרי הגנסייני. חוסר ה"רכות" שבו איננו מעיד על חורגותו במסכת הגנסינית אלא מעמידו כמין ציון מכוון, שעל פיו יכולים אנו לגלות את הקשיות שבכלל המסכת, לפי שבו נחשפה קשיות זו כמעט לגמרי מן העטיפה הרכה, המטעה, החופפת עליה.

18 מוטיב התרגול מלא תפקיד מכריע בחשיבותו בריקמה התימאטי-הסימלית המסובכת של "אצל". ראה כמה מגילוייו: "נתיבות", עמ' 81, 84, 85, 98, 100, 115, 116.  
19 ראה בעניין זה מאמרי "גנסיין אחרי המישים שנה: 'בטרם'", "עכשו" חוב' 15—16 (חורף—אביב תשכ"ו), עמ' 28—38.  
20 כל כתבי ברנר (מהדורת שטיבל), כרך ח', עמ' 221.  
21 ראה "אורי ניסן גנסיין" ב"מסה וביקורת" (תל-אביב 1954), עמ' 73, 76—77, 80 וכו'.

על השאלה האחרת, מדוע וכיצד זכה לעיבוד כסיפור עצמאי. הרי ברור, שבאיי-התאמה לדפוסים של "בטרם" כשלעצמה לא היה כדי לזכות חטיבת חומר דהוייה זו (בודאי היו חטיבות חומר רבות אחרות שנדחו גם הן) במעמד אוטונומי. צריכות היו להתמחש לגנסין בחטיבה זו אפשרויות סיפוריות אוטונומיות, שתבעו לא רק את סילוקה מ"בטרם" אלא גם את העמדתה הנפרדת כסיפור, שאינו פרגמנט ואף אינו בבחינת "שייר" של משהו אחר, אלא הוא דבר שלם העומד כולו בזכות עצמו. על טיבן של אפשרויות אלו אנו למדים שוב מכמה מן האלמנטים הצורניים המרכזיים של הסיפור, ובראש ובראשונה מצורת סימונו.

"בגנים" הוא סיפור יחיד בין סיפורי גנסין, המפתח מבנה השואף בכירורר לסיומ חד, סיומ של פואגנטה". ביקורת גנסין ה"קלאסית" הרגילתנו, כידוע, להנחה, שסיפורי גנסין האופייניים, בהיותם מחוסרי 'קומפוזיציה', אין התחלה ואין סוף להם"<sup>22</sup>, וכולם "מצטרפים לסיפור אחד"<sup>23</sup>. הנחה זו, כפי שכבר הוכח<sup>24</sup>, מוטעית היא בהחלט. כל סיפור מסיפוריו של גנסין מכוסס על מבנה עצמאי ומורכב, התואם בשלמות את המשמעות המיוחדת, את ה'מסר' החד-פעמי, שביקש ומצא את ביטוי בו. עם זאת, נכון הוא, שגנסין חתר בכמה מסיפוריו העיקריים לסיומי שיא-נגד, המשרים עלינו רושם של ארעיות או סתמיות, כביכול אין לסיפור "סוף" על פי מושגי המבנה של הסיפור השיגרתית. למעשה, מביא גנסין בסיומם אלה את קוי ההגות והמבנה של הסיפורים לקציהם המסקניים הנחרצים. רושם האי-סופיות הוא מעשה הטעייה מכוח, שיש לו מטרות אמנותיות מוגדרות ומובהרות היטב. אופייני ביותר מן הבחינה הנדונה הוא "הצידה". התהליך הרוחני הממושך, העובר על הגור, הגיבור, לאורך כל הסיפור, מגיע למצב של מודעות בהירה, מוחצת, רק בפסיקה האחרונה. כאילו בדרך מקרה "מכיר" הגור לפתע-פתאום במשמעותו של הניזון הרוחני, שהפך אותו מן הצעיר השוקק ליצירה ולחיים, שהיה בבואו לעיירה שבה מתרחש המעשה, לצל-אדם חסר רצון, עתיד ותוכן-חיים. הדברים נקבעים לא בלי פאתוס, כיאות לרגע של "היודעות" כמעט-טראגית: הגור מרגיש פתאום "לחיצת-לב איומה", "זרם דם רותח" שוטף אל פניו. "מה הוא ערשה פה?" הוא שואל את עצמו. הוא נזכר בימי עבר-דתו הספרותית בוולנה, בספריית סטרשון המהוללה שבאותה עיר, בתמונה היפה של פרץ סמולנסקין שראה באחד מכרכי "כנסת ישראל" של ש.פ. רבינוביץ (סמולנ-סקין) הוא הפרוטופיפוס של האדם-הסופר הנמרץ, המוציא לפועל תכניות כבירות בשנות חיים מעטות). אולם גנסין נוהר שלא לסיים את הסיפור מתוך אותה פאתיטיות. במקום לקטוע אותו ברגע ההכרה הבהירה, המסתמלת

אל זמן הסיפור העיקרי, היינו אל מסכת ההתארויות המת-רחשת בהווה. עם פרק ה', של "בטרם", מתעמעמת, מכל מקום הפשטות היחסית של הסיפור. הפרק מתחיל באותו "בוקר אחד של נגוהות רטובים, שכבר היו הולכים ופוש-רים הולכים ומתנדפים", ואשר בו הגיעה מילי לביקורה ("רשפים" מ"ב, עמ' 24). בין בוקר זה לזמנו של הפרק הקודם (ליל בואו של אוריאל לבית ההורים) מבדילים ימים רבים, אולי חודשים, שהמספר עובר לתיאורם המשוחזר כדי לחזור, כעבור עמודים אחדים, לאותו בוקר, לשוב לאחר מכן לעבר רחוק, שקדם בהרבה לתחילתו של הסיפור (ליל ההיכרות של אוריאל ומילי בקיוב), ולחזור מחדש אל בוקר הפגישה בבית-ההורים וכך עד לסיום הפרק. בפרקים הבאים (ו'—ז') שב ומשתלט על הסיפור הרצף הכרונולוגי הישיר, והוא מוליך אותו אל סיומו בשעות הצהריים הכבדות. פרק ה', שהוא היחיד בפרקי "בטרם" המזכיר באירגונו הכרונולוגי-הצורני את "אצל", הוא, ללא ספק, הפרק שבו נתקל גנסין, ושבו שלד עיכב את המשך פירסום הסיפור. סימני נפתוליו עודם מוטבעים כביכול בקו ההתפתחות המעונה והמפותל של ההשתלשלות הסיפורית שבפרק זה. כיוון שנקודת התצ-פית נקבעה בבוקר ביקורה של מילי חייב היה כל החור-מר המובא בפרק על זמניו השונים להיות מותאם לנקו-דה מאוחרת זו. פרשת הגדודים הטיולים של אוריאל אחר בואו לבית הוריו צריכה היתה להינתן במבט-לאחור, שנהיה בהכרח גם מבט סלקטיבי ביותר. קרוב לודאי שעם הכרעה צורנית זו, שאליה הגיע גנסין, כנראה, לא בלי היסוסים ונסיונות אלטרנטיביים בכיוונים שונים, חייב היה חלק מן החומר, שיועד ל"כיסוי" רווח הזמן הארוך שבין פרק ד' לראשית פרק ה', להישמט. ברור, בכל אופן, שפרשה כגון פרשת ארכיחוטם, במידה שעוב-דה מתחילה כפרק בין פרקי הסיפור על רשמיו של אוריאל בימים שאחר בואו הביתה, לא יכלה להשתלב בתיאורים הרטרופסקטיביים של נדודי אוריאל, ששובצו עכשיו בתוך זמן סיפור מאוחר וכן בתוך הדראמה של הפגישה עם הנערה המאוהבת. שליב כזה לא רק שהיה מביא להארכה מכבידה ביותר של החטיבה הרטרופסק-טיבית, אלא שהיה גם מפר את ההתפתחות, המוליכה לקראת ההתגלות הדראמאטית של אוריאל בחוסר-יכולתו להיענות לאהבת אשה. הדראמאטיות הנסערת של "גילוי" היחסים שבין ארכיחוטם לבתו היתה מפירה לחלוטין קו התפתחות זה. פרשת יחסיו של אוריאל עם "נאטאשה הוורודה", אחותו של אנטופ, למשל, יכלה להיכלל ברט-רוסקציה, הן משום שיש בה אנאלוגיה מכינה לפגישה עם מילי והן משום שניתן היה למחבר לקצר מאד בתיאורה מתוך ההנחה (הנכונה מבחינתו של אוריאל), ש"בעצם לא קרה כלום". קיצור כזה היה נוטל מפרשת ארכיחוטם את כל משמעותה.

בקצרה, ברור שהעיצוב הצורני של חטיבת הסיומ של "בטרם" תבע מגנסין מאמצים וקרבות. יכול להיות שסיפור ארכיחוטם היה אחד מן הקרבות הללו. בהיפור-תיוה זו יש כדי להשיב על השאלה מדוע הופקע סיפור זה מתוך המאטריכס של "בטרם", אך אין בו כדי להשיב

22 דוד פרישמאן, "אורי ניסן גנסין", כתבי דוד פרישמאן, כרך ז' (ורשה ניו-יורק תרצ"א), עמ' צ"ב.  
23 ז. שניאור, "על אורי ניסן גנסין", ב"ביאליק ובני דורו" (תל-אביב 1958), עמ' 405.  
24 ראה סידרת מאמרי "גנסין אחרי חמישים שנה" ב"עמשי" חוב' 9, 10, 11, 15—16.



כל הסיפור תהה הגיבור, ואנו, הקוראים, תהינו עימו, על פשר חייו של ארכיחוטם בבדידות הגנים ועל טיב היחסים שבינו לבין בתו, על תפקידו של השוט, התלוי במסמר למראשותי המיטה הרחבה שבזווית צריפו של ארכיחוטם (הגיבור זוכר שוט זה עוד מביקוריו בבית ארכיחוטם בימי הגעורים, אלא שאז היה זה תלוי במוזות הבית). כמו על פי הכלל הדרמאטורגי הידוע, שהאקדח התלוי על הקיר במערכת הראשונה חייב לירות במערכת המסיימת, נשמע כאן לקראת הסיום קול שריקתו של השוט. הגיבור למד על תפקידו העיקרי של שוט זה: להכניע את הבת לפני מעשה הבעילה שיעשה בה אביה ולאחריה. הסוד האפל שביחסי האב ובתו יוצא לאור הצוהריים המסנוורים בלב הגנים, וההתרגשות האוחזת בגיבור מוצאת לה ביטוי בתיאור הריף ביותר, הבא למלא את מקומו של תיאור המישגל, שאינו ניתן כאן. במקום לעכב את מבטו על האב והבת בהודווגותם מספר הגיבור על הרגשותיו הפיסיות, שהן ניגודה הבולט של העייפות המרופה, שבה הוא שרוי במשך הסיפור כולו, אך גם שיאה של החושניות הגסה, שהיחלזה בו מבעד לאותה עייפות:

לבי התחיל מרקד ונשימתי קצרה פתאום. אני זוכר, כשם שהייתי שוכב בפישוט ידיים — נשארתי תחת, כקורה זו, אלא שידי הספיקו וקימצו, לשם אחיזה, כנראה, מלוא חפניים מהדשא שהיה אצלי במחובר והיו מהדקות אותם היטב היטב — לא התחלתי מרגיש בידי, שהתחילו כואבות מחמת תחיבת הצפרניים, אלא משראיתי לפני את ארכיחוטם האדום כשהוא קם והוא נושם כחיה זו והוא רוכס את מכנסיו אגב ריקקה מצלצלת ורחישה שבנהימה (עמ' 111—112).

הדברים נמשכים עוד משפטים אחדים, שגם הם אינם מחלישים את הרושם העז של מראה הבעילה, אשר ריגש את הגיבור עד כדי תחושת נפילה ממרומים (מכאן ההיאחזות הנראשת בצבתי הדשא). האב מצליף ושוטו ניתח על הכתף הערומה של בתו. הבת צועקת אחריו בקולה הגבריי'הגס דברי שיקוצים. הסיפור מסתיים לא ביבבה אלא בחבטה.

לקורא הקשוב ברור שלקראת סיום זה התפתח הסיפור כולו מתחילתו האיטית, התיאורית, דרך המשכו — זכרונו נותניו של הגיבור על ארכיחוטם, המוכר לו משנות הגעור — ועד לעיקרו — העימות המחודש עם ארכיחוטם ובתו, המגיע לשיאו במראה הנגלה לגיבור בסצינת הסיום. הרייתמוס של הסיפור במהלכו המואץ והולך מכוון כולו להגברת רושמו של שיא זה, שהוא נקודת סיום ריתמית תדה של מהלך, שהחל באיטיות ובכבדות מכוונות. כל פרט שבריקמה התאורית, שנראתה מלכתחילה סתמית או חופשית, בלתי מכוונת על-פי צורך סיפורי מיוחד, מוצא מקומו בתוך מערכת ההכנה, המוליכה לקראת הסיום. בתוך מערכת זו מוצא את מקומו, למשל, גם השימוש שעושה גנסין ב"בגנים" בטכניקה של הסיפור בגוף ראשון, שאותה נזח לחלוטין מאז ימי "ג'ניה". ר'מעשה באוטלור'. לשום סיפור מסיפוריו הבשלים לא התאימה טכניקה זו,

בתמונתו של סמולנסקין, הוא ממשיך ומסיים במשפטים אחדים של עמעום ההכרה והחזרת חגור אל הווייתו האטומה. התרגשותו של הגיבור חולפת. הוא יוצא לאיטו מן הבית ומתחיל ללכת בעצליים לעבר היציאה מן העיירה "ועיניו מביטות בשוויון רוח נוגה אל המסילה הארוכה-הארוכה, אשר היתה שטוחה לפניו שוממה ומער- לפת מחום היום" <sup>25</sup>. למעשה, יש בסיום זה, מסממניה של פואנטה "פסיכולוגית": לגיבור נודע דבר-מה, שנסתר מעיניו פחות או יותר לאורך הסיפור כולו, וידיעה זו שופכת אור על כל אשר אירע עד לסיום. כמוכן, לידי פואנטה מן הסוג הרגיל, היינו הפואנטה ה"אינפורמאטיבית" (הגיבור והקורא נתקלים לקראת סיום הסיפור בעובדות בלתי-ידועות, או שהם מקבלים אינפורמאציה חדשה, והללו משנות את הבנתם בהתפתחות המתוארת בסיפור), אין הדברים מגיעים. עם זה ממחר גנסין להק- הות אף את חודה של פואנטה פנימית-פסיכולוגית זו וליצור במשפטים החותמים את הסיפור אותו רושם של ארעיות או אי-סופיות, הדרוש לו לשם השארת הקורא עם הפרידה מן הגיבור בהרגשת מחנק, הסתבכות ואי- מוצא זו, שברגר תיארה פעם כהרגשה "באמצע" <sup>26</sup> הפעם, ביתר ציוריות, כהרגשת "האימה שבעיני הדגים המפרו פרים, אשר יאורם חרב" <sup>27</sup>. הדברים האחרונים נאמרו בקשר לסימום של "בינתיים", שבו הביא גנסין את התפנית לעבר שיא-הנגד לגילוייה האירוני הבולט ביותר: אחר שהגיבור אינו מוצא עוז בקרבו להתאבד כפי שעשה חברו ראטנר, יוצא הוא לרחוב ומספר למישהו, שהנהו עומד הוא לעזוב את העיר בקרוב. הלה משיב שגם אחיה של אשתו "עומד לקבל בשנה הזאת סמיכה של דנטיס- סים". חוסר הקשר בין מצבו הנפשי של הגיבור לבין השיחה התפלה הוא כה בולט, עד שבו עצמו יש משום שיא בנוסח קומדיית-האבסורד. כך מצליח גנסין גם מן לסיים את סיפורו בחתימה שהיא בעת ובעונה אחת נוקבת מאד וגם סתמית וארעית ומשאירה את הדברים כולם "באמצע". ב"בטרם" וב"אצל" הרחיק גנסין את הסימום מן השיאים ועטף אותם באווירה של עייפות שלאחר- ככלות-הכל, אך גם בסיפורים אלה מצויה הכפילות, שבסיום "אצל" (בשאלה "מה יהיה כשיאדימו פאתי הבה" רות הללו שבשמים?") היא אף מגיעה לשיא של אמביווא- לנטיות: ספק התכוון המספר להעמיד דברים על סיומם מתוך פאתוס גדול ("מה יהיה" וכו'), ספק ביקש להש- אירם באותו מצב של ארעיות חסרת משמעות (מה יהיה כשיאיר יום מחר וכל ההפעליות הרגשיות שהתעוררו באפרים לרגל מותה של דינה ישובו לרגיעה והוא יחזור לנוסח החיים השיגרי-הבטלני שלו).

ב"בגנים" ויותר גנסין על אמביוואלנטיות זו שבסיום, שהוא, למעשה, סיום מלא ואף על פי כן מתראה הוא כאילו אינו מסיים דבר. אדרבה כאן נתבקש לו סוף "חזק", חדי-משמעי שבפואנטה מן הסוג האינפורמאטיבי. במשך

25 ראה סיום "הצידה" בכתבי גנסין (1946), א', עמ' 115.  
26 כל כתבי ברנר, כרך ח', עמ' 102.  
27 שם, עמ' 5.

בעצם, הדבר שנגלה לו, לגיבור הסיפור, ובאמצעותו אף למספר ולנו, בדיממת הגנים? אם כל הסיפור כולו אינו אלא מהלך, הדוחף את הגיבור והקורא לקראת הגילוי שברגע השיא, מהו טיבו של אותו גילוי? בעילתה של סולי בידי אביה קובעת בסיפור פואנטה אינפורמטיבית. סוף-סוף יודע הגיבור ואף אנו יודעים עמו מה היה פשר היחסים המוזרים שבין השניים, לשם מה הועבר השוט מן המזוזה אל מול למיטה וכו', אבל האמנם רשאים אנו לראות באור ששופכת אינפורמאציה זו על חלקי הסיפור המוקדמים מעין גילוי סודי-שבועריות ולא יותר? אילו כך הדבר מדוע העמיד גנסיין את עיקר סיפורו על הרשמים המגוונים והמפורטים שקולט גיבורו הפאסיבי ולא בחר במוקדי תיאור, שהיו מאפשרים לו להעמיד ביתר קלות וחיסכון יצירה ארוטית-אפיוודית בדומה לרבים מסיפורי מופאסאן, שהיו מוכחים לו היטב ואף אהובים עליו?<sup>28</sup> מהו פשר ההתרגשות הגדולה של הגיבור למראה האב הנוקב לבתו? האמנם יש כאן רק אותו זעזוע חושני של Voyeur, המגיע למעין פורקן אונאניסטי? אם כך הדבר, במה זכה רגע זה של פורקן מרעיש אך מוגבל במשמעותו שיתממש בו שיאו של סיפור, אשר גנסיין התכוון ברצינות

המתבקשת, לכאורה, אצל מספר, שהרבה להיוקק לאינ-טרופסקציה של גיבוריו ואף עשה שימוש רב במונולוג הפנימי. תמיד שאף גנסיין לקבוע את האינטרוספקציה של הגיבורים ואת המונולוגים הפנימיים שלהם (שהם על-הרוב מונולוגים פנימיים עקיפים) במסגרת הרצאה סיפורית של מספר יודע-כל כדי לאזן את הסובייקטיביות של הגיבורים באמצעות הראייה האובייקטיבית של מספר זה. ב"בגנים" היתה מסגרת זו הורסת את כל מתח הצפייה, שעליו עומד המבנה של הסיפור ובו גלומה משמעותו. אמנם הגיבור מספר את הפרשה כולה כדבר שאירע בעבר בנוסח הרצאה מן הזכרון (והוא מבליט מומנט זה של זכירה מראשית הסיפור ועד סצינת המישגל שבסופו: "אני זוכר, כשם שהייתי שוכב בפישוט ידיים" וכו'), אבל בכך אין כדי ליטול מהרצאתו את המתחוות הכרוכה במוגבלות של ידיעתו ותודעתו עד לסצינה של הגילוי, כיוון שהוא משחזר בסיפורו את שלבי ההיודעות שלו כסדר התארי-עותם ואינו מערב את ידיעתו המאוחרת במהלכי דברים מוקדמים אלא בנקודה אחת שבסיפור (ראה להלן). נושא סיפורו הזכרונני אינו העובדות, כפי שנתגלו לבסוף, אלא ההתרגשות והמתחוות לקראת גילוי העובדות ובשעת ה-גילוי, והשימוש במדיום של הזיכרון אינו בא לקבוע מירווח של ממש בין התרגשות ומתחוות אלו בשעה שהת-ארעו לבין התבוננות מרוחקת ומפוקחת בהן. אדרבה, גנסיין משתמש במדיום כדי להדגיש ולהגביר את ההתרג-שות, כגון בשעה שהגיבור קובע שהוא זוכר איך נשאר שוכב בפישוט ידיים ורגליים, אך אינו זוכר מה אירע בו עד שחש לפתע בכאבן של הידיים, שציפורניהן נתחבו אל תוך האדמה, או כגון בשעה שאין הוא יכול לפרש מה היתה הסיבה שבגללה נתחזר לו לראשונה, שההבטה של ארכיחוטם בכתף של בתו אינה הבטה סתם אלא הקדמה למשהו אחר. אי-הזיכרון משמש מן הבחינה הנדונה אמצעי אפקטיבי לא פחות מן הזיכרון, והוא לא היה אפי-שרי במסגרת הטכניקה של מספר כלי-ידוע, או שהאפ-שרות של השימוש בו (המספר יכול להעיד על הגיבור, שאין הוא זוכר דבר זה או אחר) היתה מאבדת כל אפקטיביות. גנסיין כיוון כאן, אפוא, את כל כליו בהתאם לצרכיו בבניית מתח גובר והולך לקראת התפרקות קצרה ועזה. כיוון זה חייב את עצמאותו של סיפור "בגנים", שהיא העצמאות האופיינית של הסיפור-הקצר, לעומת הסיפור הארוך או הנובילה, שבהם גילה גנסיין את כוחו בדרך-כלל. אחר סיום כזה של "בגנים" אין מקום להמשך, כשם שבתוך מערכת מורכבת ומתמשכת כזו של "בטרם" לא ייתכן מהלך חלקי, המוליך לשיא מודגש כל כך. כשהפקיע גנסיין את פרשת ארכיחוטם מתוך "בטרם" עשה זאת, אפוא, בעיקר משום שחש בה באוטונומיות הו'אנרית של סיפור-קצר, השואף לפורקן מאכסימאלי שמתוך הכנה מינימאלית. באותה מידה עשה זאת משום שחש בזרותו של החומר הסיפורי, כפי שנתבקש לו להעמידו, להיגיון הצורני של הנובילה הארוכה.

ד.

העמדת הדברים בצורה זו מחייבת את הצגת השאלה העיקרית, המתעוררת לרגל הקריאה ב"בגנים": מהו,

28 על אהדתו של גנסיין למופאסאן ועל הזדהותו עם חוכמת הסיפור שלו מעיד, בין השאר, התרגום המצו-יין של הסיפור המופאסאני "לכיסא המשפט", שנמצא בין כתבי הנעורים שלו ופורסם לאחרונה בידי י. זמורה (ראה "מעריב" 20.9.74). אגב, סיפור זה יכול לשמש את הקורא לשם ההבהרה המלאה של הדרך אשר בה לא הלך גנסיין ב"בגנים". זוהי אפיוודה ארוטית-הומוריסטית מאפיוודות הכפר והאיכרים, שבמרכזה מישגל של גיאוף בחיק הטבע ועוקצה — "פשרה" המושגת בבית הדין ובאמצעות השופט בין הבעל הנבגד לנואף, שהבטיח לו (כשהלה תפשו בשעת מעשה) סכום מסויים ולא עמד בהבטחתו. המישגל עצמו מתואר (על-ידי הבעל האיכר) ללא כל התרג-שות, ואין הוא משמש אלא הכנה הומוריסטית ל"פשרה" שתושג בסוף הסיפור. המספר — מי שנקלע לבית-המשפט בשעת הדין — אינו מוסיף לדברים כמעט שום הערה משלו. בכיוון דומה במידת-מה הלך גנסיין ב"שמואל בן שמואל", אבל ב"בגנים" הלך בכיוון הפוך. תחת שיעמיד את סצינת המישגל במרכזה של אפיוודה כפרית גסה-מבדחת, המגלה טפח מחיי האדם הבהמי, העמיד אותה, כאמור, בשיאה של מסכת רשמים ומתחויות של איש תרבותי עד גיוון, המגלה בה משמעויות מהממות, הנוגעות, ללא ספק, לו לעצמו. במקרה זה תגובותיו, התבוננו-יותיו והרגשותיו של המספר הצופה הן עיקרו של הסיפור. מה שיכול היה להיראות כקומי מן המרחק האדיש-האובייקטיבי של המספר-העד אצל מופאסאן מועמד בסימנו של פאתוס אמביואלנטי כשהוא מוצג על פי השתקפויות מגורות-נירגשות בתודעת המספר-העד הגנסיני. מבחינות רבות נראה כאילו מקרב גנסיין — לעומת מופאסאן — את הצגת האקט המיני אל תחום הפורנוגרפיה, אף כי נוהר הוא שלא לתאר את האקט עצמו, בעוד שאצל מופאסאן מתו-ארות בדייקנות התנועות המגוחכות של המאהב בתו-רגשות הבעילה. גנסיין אינו נכנס, כמוכח, לתחום הפורנוגרפיה, אף כי לפי צרכיו האמנותיים של הסיפור קרב הוא אליו קירבה של ממש.

ומלופף בשיחי הגומא. מעל הכל נכונה כל הווייתו לקבלת שלטונה של אותה דיממת בוקר שבשדה, שכבר היא "נושמת בגבורתה" מסביב, ואשר "בכדי שתהא כובשת לה את בשר האדם ואת חושי אינה חסרה אלא את חום היום הלוהט" (עמ' 100).

עמדתו הנפשית של הגיבור ביחס להוויית קליטה חושיית זו שהוא נתון בה אינה חד־משמעית. מחד גיסא הוא מתמסר לה, שורה עצמו בנווליותה הסמיכה ונח לו בתפקיד הנפעל שהיא מועידה לו. מאידך גיסא, יש בו איזה אירצון עייף ביחס אליה. לא המעמד הפאסיבי כשלעצמו הוא שגורם לא־ירצון זה, אלא מעין תחושה, שבכל השפע הכובש והמכניע הזה, המגיע בבת־אחת אל כל האיברים והחושים ועושה בהם כבתוך שלו, יש משהו מן הרמייה. הגיבור ציפה ממנו, מן השפע, שניתן לכנותו גם בשם ה"טבע", למשהו שלא התקיים. הטבע, כפי שהוא חודר לקירבו, תוך הצפה של כלי התחושה שלו, מהמם, מרהיב אבל גם מאכזב. הוא מפעיל אותו, אך ההפעלה אינה זו שיחל לה הגיבור, כנראה. הדברים מתרומזים לראשונה בתחילת הפסקה השנייה של הסיפור, שבה נעתק מוקד התיאור מן הנוף אל מצב א־הנחות של הגיבור. לכאורה, אין זה אלא מצב של עייפות וא־נחות פיסיות ארעיות. צינת הבוקר הפתאומית, השכיבה על קרקעית הסירה כשרק הפידו־אק המקופל משמש חציצה בין הגולגולת לקרשים הקשים, ההתקלות הפתאומית בנוף המוכר ואינו־מוכר מסבירות, כביכול, את סיבת הקדרות של הגיבור. בהמשך הדברים, מכל מקום, מתברר שאין הדבר כן. הגיבור מעיר, למשל, על הינתקותה של הסירה מגשר הברזל, שאצלו קשרה בשעת בוקר מוקדמת "כשדיכ־אתני הלאות לגמר" (עמ' 100), והערה זו מלמדת לא רק על ליל נדודים תרתי משמע, אלא גם על איוו סיבה נפשית־רוחנית, שגרמה לו (זו מתמחשת בשימוש שעושה גנסיין במלה "דיכאתני" לציון מצב פסי כביכול. ברור שהמלה מרמזת גם על מצב נפשי ומשום כך גם חוזר המספר עליה בהמשך הסיפור בהקשר דומה: "לגום לא יכולתי, כנראה בשל אותה הליאות היתירה שדיכאתני, עמ' 109). בהמשך התכוף מתחזק רמז זה בדבריו של הגיבור, שאותו טיול של שיטשלו — מעשה וולונטארי שמתוך צפייה להנאה, כפי שהיינו נוטים להניח — בעצם הוא מאוס עליו. מלכתחילה אולי קיווה ממנו למשהו, אבל עתה, בבוקר היום השני לנדודים בנהר ובשדות, "כל אותו טיול שלי התחיל להיות לי כבר לזרא, ואהי צמא רק למנוחה. בלי המדה נמשכו ידי שוב אל המשוט" (עמ' 101). הדברים נראים בוטים במיוחד, משום שלפניהם, בסמוך להם, דיבר הגיבור על הנחל שבו הוא חותר במש־פטים נוסח "חביב ונהיר אפילו היה לי תמיד נחל־מולדתי זה השקט והיפה ותמיד היה קרוב ללבי". את הזרות הרגעית של מראה הנוף שאצל הנחל הסביר כתוצאה מ"שנות נדודים אחדות", שהספיקו לטשטש טישטוש כלשהו את מראהו של "אותו נחל חביב שלי כמוחו הגרירי קצת של ילד טיפוחי" (שם). מן הצד האחד, אפוא, נחל "חביב", "נהיר", נחל־מולדת, אשר הגיבור הוא "ילד טיפוחי" — פראוות קונוונציונאליות של הצהרות בדבר

מוחלטת להפעיל בו את אמנותו הסיפורית במלוא כוחה? אין מקום לספק, שגנסיין שאף לגלות לנו בסצינת הסיום של "בגנים" לא רק עובדת חיים מזועזעת אלא גם ראיית־חיים בעלת תוכן רוחני מסויים, אלא שכדרכו הוא לא הקל על קוראו את מלאכת הגילוי, את גילוי סודותיו התנה בתשומת־לב ובהתרכוז טוטאלית מצד קורא זה. המעיין בסצינת הסיום כשלעצמה לא ימצא שום תשובה על השאלות שהועלו כאן. התשובה ניתנת דווקא בחלקיו המוקדמים יותר של הסיפור, ובצורה מודרגת ובלתי בול־טת. גנסיין מגניב לתוך הסיפור, הסיפורית מתחים ורמזי הגות, המצטרפים ברגע השיא של הסיפור למשהו מעין תגלית רוחנית, שהיא מקבילה לתגלית האינפורמאטיבית וגשענת עליה, אך אינה ניתנת לזיהוי עימה.

מתחים אלה מתחילים להצטבר כבר בפסקות הפתיחה של הסיפור, אשר אין בהן, לכאורה, אלא תיאור נוף מפורט, נאמן במסירת הרשמים החושיים הדקים ביותר. לתוך התיאור משחיל המספר כמה פירווי אינפורמאציה, שבקריאה מהירה ראשונה כמעט שאין אנו שמים לב אליה. הקורא בפסקאות הפתיחה מתרשם בראש וברא־שונה מן השיפעה החושיית־התושבית של הנוף המתואר ורק אחר כך מתחיל הוא לחוש בעמדתו של המספר לגבי אותה שיפעה. בעוד שזו האחרונה מצטיינת במלאות מתפרצת, בצבעוניות עזה ("הדשא — — — זה שהיה צוחק בתחילה בשלוות ירוקה ופרחיו היו רומזים כלפי חמה חדשה צהובות ואדומות ולבנות" וכו', עמ' 99), אופייניים לעמדת המספר איוו נמיכות רוח, כהות, דהיון, המכוונים ישירות כלפי הנוף, שצינת הבוקר שלו מתפתחת בהדרגת לחום־צוהריים קטלני. התיאור הנופי מכניס את הקורא עם הגיבור מיד לאווירה חושנית, כמעט "עורית". פתיחת הסיפור על־ידי ההתעוררות הפתאומית של הגיבור בגלל הפסקת המגע של קרני השמש עם גופו שנגרמה על־ידי "בהרת לבנה" ש"פרחה ובאה וכיסתה את פני שמש הבוקר" (עמ' 99), מעמידה אותו מראש על תחושות ראשוניות של מגעים, קור וחום, צמרמורות קלות ("אני חרדתי מצינת פתאום", שם), תחושת שמורות העינים בעוצמת אורה של השמש וברפיונו. היא גם קובעת אותם בתוך מסגרת של פאסיביות חושנית, המתחזקת ביותר על־ידי הגילוי שמגלה הגיבור, שסירתו (שבה היה ישן), שקשרה לפני שעות אחדות ליד גשר הברזל הירוק, נסחפה בינתיים בזרם ממש כאותן "חבצלות צהובות" שהיו צפות על פני הנחל "דומם וכרבות המים היו מלבינות והיו אילמות והיו חרדות לזרם הקודר" (עמ' 100), ועתה היא מסובכת ומלופפת בשיחי גומא שאצל שפת הנחל במקום שאינו מוכר לגיבור בסקירה ראשונה. הגיבור מתגלה אפוא, בפסקאות הפתיחה כמי שדברים נעשים בו בגופו שלא על פי רצונו: השמש מחממת אותו ומרדמה אותו, הצינה הפתאומית מעבירה בו צמרמורת, צבעי הפרחים מסנוורים אותו, ריחות חריפים של אדמה טחובה ושל טרפי־עלים רעננים מגרים את ריקמת האף שלו, קולו של התרנגול הקורא "ארוכות וצרות" ולחש מורביות הנחל שהחלו לאווש ברוח הקלה נחרטים בדפנות חלל השמיצה שלו. הוא מושט־מערסל על גבי זרמי הנחל, מוסבך

הדמות, שבה בעיקר תהיה תודעת הגיבור מרוכזת לאורך הסיפור, הצגה אנבית, כביכול, על פי דרכו האופיינית למרבית סיפוריו בהכנסה דמות חדשה אל העלילה "באלכי סוף" או כאילו מן הצד. אלכסוניות זו מומחשת בתיאורו של האיש, ששמו לא נזכר עדיין כלל (אגב, שמו האמיתי גם לא ייזכר. המספר מתאמץ לשווא להיזכר בו, וסופו שהוא פונה אל ארכיחוטם בכינוי "רבי דוד", "פעטער" בנוסח האידי) כ"ארכיחוטם שלנו", דמות מוכרת כביכול, שאפשר להזכירה לקורא, כשם שהגיבור מזכירה לעצמו בתכלית הקיצור על פי סימניה העיקריים: הספקת הדגים ליהודי העיר, הכירת הגנים של הפריץ, הגסטו, ובעיקר הצבע האדום, שעדיין אין בו כדי לייצג יצוג סינקדוכי ברור את אופיו הפאלי של האיש. לפי שעה הוא מתקשר בתוך המערכת הצבעונית של הסיפור רק עם הפרחים שהיו מאדימים בשמש ובמיוחד עם "פרחי הפרג האדומים" שבצידי חלקות תפוחי האדמה שהזכרו בסוף הפיסקה השניה שבפתחה (עמ' 100).

קדתי-הצגה זו של האיש, המתייחסת אליו כאל דמות מוכרת לגיבור ולקורא כאחד, איננה באה, מכל מקום, אלא כדי לשמש מעין רקע ניגודי להצגתו הראשונה העיקרית דווקא בתורת דמות בלתי-מוכרת, שהפגישה עימה מצטיינת בכל סימני הזרות והסקרנות שמתוך זרות. נשמת חריקת דליים ריקים ואצל שפת-הנחל מופיעה דמות גברית חשופה עד שתותיה. הגיבור משחזר את המראה בפירוט רב. זהו יהודי מגודל "צהוב" לבוש מכנסים "נוצצים" ונעול מגפיים גבוהים. בכל ניכרים בו הצבע הצהוב והקשיות. כמו המכנסים הנוצצים מחמת התקשחות שבוהמה כך המצח הצר — צהוב וקשה. האדמומית, שבשלה זכה ארכיחוטם לכינוי ניכרת כאן רק בנקודה אחת שבגופו של האיש: מתוך קננו ושפמו הצהובים בולט ונתלה לו, כמין בליטה "רווייה", זוג שפתיים אדומות, ואותה בליטה שיפתנית "מאדימה באינו חוצפה כלפי המה משתחררת" (עמ' 102—103). המשמעות הסינקדוכית-הפאלית של בליטה זו ברורה למדי, אם כי אין היא מציינת, לפי שעה, אלא את הפוטנציאל העתידות להפוך את האיש הצהוב בעל הנקודה האדומה לגוש שכולו מאדם ונפוח. התקשורת זו מתרמזת מניה וביה על פי אותה סחרחורת וריצת הדמים, התוקפת את הגיבור למראה ה"איש" — הכנה להתרגשות האורגאומית-כמעט של סצינת הסיום — יש בה — הגיבור מודה בפירוש — "משום אותו הגירוי הרחוק והטרוד שב/תאוה נהיה" (עמ' 102). ההתקשורת מלמדת על האפשרויות הארכיטיפיות-הביולוגיות הגלומות בדמות הצהובה והקשה (כשם שהפאלוס הפולחני-הארכיטיפי בזיקפתו גלום באבר המין הגברי ברפיונו), והיא גם המסבירה הערה רבת-חשיבות זו שמעיר המספר — הגיבור אחר שתיאר את הדמות לפריטה:

היה הדבר דומה, שלא איזה אדם, אמת מגושם למדי ולמדי משונה, אני רואה לפני, אלא שאותה הדממה הכבושה היא זו, אותה הדממה הרוחשת בשדה, שלב-שה בשר וניגשה אלי, כשהיא נושמת בגבורתה

אהבת הטבע והשייכות לו, ומן הצד האחר הודאה ללא כחל וסרק: הטילו היה לזרא; הנחל נמאס; המשך השייט בו נעשה "בלי המדה"; הטבע מדכא וור; הגיבור שבו בכלא הטילו שלו. בעצם צמא הוא רק למנוחה שבאפתיה מוחלטת.

ניגוד זה בין היחס הקונוונציונאלי אל הטבע לבין היחס האמיתי אליו וכן ציון "שנות הנדודים" האחדות, המפרידות בין הימים, שבהם היה הגיבור משתעה בנחל-המולדת החביב ללא הרגשת שיממון וזרא, לבין ההווה של הסיפור, מלמדים על איזה רקע אפולולי שמאחורי תמונת הנוף הבהירה. הגיבור התרחק לשנים אחדות מנוף מולדתו, נדד ונעשה לבעל "מות גרוי". זה לא כבר חזר אל המר-לדת ומיד יצא לטיול ממושך בנחל שהיה זכור כחביב ונהיר, אולי כדי להשקט בדומייתו ובחמדותיו את זימומו של המות הגרוי. אבל הטילו נעשה למעמסה כבר בבוקרו השני. ברור, שאם ציפה הגיבור למצוא בו איוו רוחה, זו לא נמצאה לו. אדרבה, הריאליות של הטילו, למרות יופיו האמיתי של הנוף, מחריבה את הנרעם הקונוונציונאלי של זיכרון הנחל, כפי המספר טיפחו בלבו במשך שנות נדודיו. במידה שזיכרון זה שימש במשך השנים איזה משקל שכנגד — פאסטוראלי-אידילי — להווייה רחוקה עד מאד מפאסטוראלה ומאידיליה — מאבד הוא עתה, בפגיי-שנתו החדשה עם הנוף, את משקלו זה. אבידה זו היא שהביאה על הגיבור אותה "מדכאה", הורסת גוף ונפש, והיא הדוחפת אותו לעבר אפאתיה גמורה ("ואהי צמא רק למנוחה"). כל הדברים הללו אינם נקבעים במובלט. הם מובלעים, כאמור, ברמוזים קלים, המשתלבים בריקמה התיאורית המזהירה, העומדת, כאילו בניגוד להם בצבעיה המרהיבים ("פה ושם היו כתמים של זהב טהור מבליחים בחלקת המים הקודרת" עמ' 101; "הרחק אחורי אותה חורשת-הליבנה הרכה, שהיתה מלבינה בראש אותו הור — התנוססה קופית-זכוכית נוצצת והיתה מכסיפה באויר", שם, וכו'). הצירוף מחזק את האמביוואלנטיות האופיינית לפתיחה ולאווירת הסיפור כולו עד לסימומו החד-משמעי.

התודאה הישירה בכך, שהטילו נעשה לזרא באה במהלך הסיפור — לא במקרה — באותה נקודה שבה מוחדרת אל ה-תמונה דמותו של ארכיחוטם. יש לעקוב במדוקדק אחר של-ביה של הופעת דמות זו ולהבחין בין הצורות השונות שבהן היא מוצגת. ההצגה הראשונה חלה לפני הופעתו הפיסית של ארכיחוטם עצמו, וזוהי הנקודה היחידה במהלך ההר-צאה הסיפורית, שבה מחזיר הגיבור-המספר את ידיעתו המאוחרת אל תוך מערכת ההתארעויות המוקדמת. בשעה שהוא מספר על מבטו, שנתקל ב"קופית הווכית" הנוצצת והמתבלטת מעל לחורשת הליבנים שעל הור (קופית — במובן כיפה, קופולה), הוא מסביר כיצד לא נזכר באותה שעה בכך, שקופית זו אינה אלא גג ארמונו של דוכס הכפר, הפריץ המקומי, שכל הגנים שמסביב שלו הם ו"שאר-יחוטם שלנו, אותו יהודי אדום וגס, המספיק דגים לקהילה שלנו, הוא אריסם מימים-ימימה" (עמ' 101). שוב משתמש גנסין בטכניקה של סיפור הזיכרון המסופר בגוף הראשון תוך ניצול איי-הזכירה; הפעם כדי להציג את

אפרים". השם מקנה לגיבור מעמד ברור במסגרת יצירת גנסין, שכן במסגרת נודעת לו משמעות ז'אנרית, והוא מציין בקביעות (תמיד מתוך אירוניה) יומרה של עידון אריסטוקראטי, הווייה של "משי" (כך הדבר ב"אצל", שבו נצטרף לשם אפרים השם מרגליות להדגשת הכוונה האי-רונית של המחבר, וכך הוא ב"בטרם", שבו מכונה הגיבור, אוריאל, בשם המשפחה אפרת. בכל מקרה, לרבות ב"בג" גים", מהדהד בשם משהו, העולה מצירוף "הבן יקיר לי אפרים" ו"בן איש אפרתי", במובן איש אציל ונשוא-פנים). לעומת האפרתיות של הגיבור מתבלטת מיד ההמוניות הגסה של ארכיחוטם (הנשאר בלי שם, כאמור, והגיבור אף מתיר לעצמו לפנות אליו בכינוי הזולז "פעטער", (דוד) בדיבורו, בריקותיו, בעצם פנייתו אל הגיבור מלמטה למעלה כ"רבי אפרים" ואף בתביעה שהוא תובע ממנו שיכיר אותו ("אבל מה איתו? אפשר אינו חוזר ומכיר אותי, צ'ודאק צ'לובייק! חי!"/ עמ' 103). ארכיחוטם אף מזהה את הגיבור כמי שפרש מן הסביבה המצומצמת של העיירה אל העולם הגדול ("מה זה פתאום לו ולסביבתנו?") (שם). עם קירוב הסירה אל החוף עלי-יד הגיבור וכיבוד ארכיחוטם בסירגיה נכנס כל אחד משני האנשים לתפקיד, שנקבע לו זה כבר במסגרת ההירארכיה החברתית של העיירה, וכך יכול הגיבור לעבור באורח טבעי למעין סקירה כללית של תולדות האיש ארכיחוטם ומנהגיו המוורים מנקודת מוצא של עליונות ובנוסף סאטירי קליל, שנעלמה ממנו לחלוטין הריגשה של הפיס-קה הקודמת. התיאור הסאטירי נאחז, כמובן, בעיקר באותם מומנטים בתי ארכיחוטם, שבהם רחוק הוא מן ה"אלמנט" שלו, הגנים, מרחבי השדות, חום השמש: ארכיחוטם מוכר דגים וירקות בעיירה, מתפלל בבית הכנסת "בקול איכרים גס" ואינו מסוגל להוציא מפיו מלה אחת כתיקונה (שם), לובש לכבוד שמחת תורה פראק מלא כתמים ושלא לפי מידותיו, חובש צילינדר ומתגולל ברחובות העיר כשהוא נוהק "—אוי, סלח לנו... הו—הו—הו... מחל לנו... כפר ל—ו—ונו... כשם שאני יהו—ד—י!" (עמ' 104); ארכיחוטם מתעקש לשלוח את בניו דווקא לאיוו ישיבה, שהוא מאמין אמונה שלמה בכוח השפעתה, ואילו הם פורשים בלא ידיעתו לערי אוקראינה, מתפקדים, מתפר-נסים זה בכה וזה בכה ושולחים הביתה מעין איגרות "מליצה", שהגיבור מצטטן ציטוט עקיף בליגלוג ניכר, משמע שהאב היה מראה אותן לשותי החלב ואוכלי הקישואים העליונים, כשהללו היו באים אל ביתו, והם בני טובי העיר, היו מקבלים מהן נחת, כשם שהיו נהנים לפנות בשאלות שאינן צנועות לסולי העלובה כדי שזו תטיח בהם את קיללותיה. התיאור כולו נועד כביכול להרוס את רושם התיאור שקדם לו, לסלקו מעל הפרק כאילו לא היה אלא "טישטוש" מטישטושי של ה"מוח הגרוני" של הגיבור. אמנם, במהלכו נמסרים לנו כמה פרטים העתידים למלא בהמשך הסיפור תפקיד שונה מאד מזה, הנועד להם בהקשר המצומצם שלו, כגון הפרט בדבר השוט התלוי מעל הדלת או ההבחנה בתנועת הראש האלכסונית המושפלת של סולי לעבר כתפה בשעה שהאב נותן עליה בקולו — הכתף הזאת עתידה לייצג באורח סינקדוכי את

הכובשת, וזוהי שהביאה אל אפי גם את נשימתו. המסואבה של אותו הפרג האדום, הפורח פה למכביר. (שם).

הקשר בין אדמימותו של הפרג לבין ארכיחוטם ה"אדום", שהתמחש קודם לכן על פי דמיון הצבע בלבד, נקבע כאן במפורש. הפרג בריוו ה"מסואב" אך המשכר מופיע כאן כנציג מיטונימי לפאליות המתגשמת בדמות ארכיחוטם, וזו נעשתה לפתע מיסטרית, כמעט-מיתית. הניגוד שבין ארכיחוטם מוכר הדגים מן ההזכרה האגבית הראשונה לבין ארכיחוטם הריאלי, שהפוטנציות המיס-טוריות שלו מתגלמות בבליטה החצופה והאדומה של שפתיו ובריח הפרג האדום, הוא ניגוד מוחלט. הדמות הקודמת כולה מוכרת, אינטימית, מזוהלת. הדמות החדשה אינה רק זרה; היא גם דמות שיש בה מכוחן המהמם של תופעות הטבע, שהגיבור נכנע פאסיבית לפעולתן החושנית עליו. ארכיחוטם מייצג את הדממה הגדולה, הכובשת את בשר הגיבור ואת חושיו. במידה מרובה מתגלמת בו הזכרות של הוויית הטבע החודרת לתוך הנקבות המתרשמת וקולטת של נפש הגיבור, כובשת אותה ועושה בה את מעשיה מתוך אדישות של אונס. הוא מצטייר כהווייה מסואבת ומכוערת (הכיעור מומחש בעיקר בצבעיו הצהובים. הצבע הזהוב סימן לכיעור ולנוולות הוא בכל סיפורי גנסין)<sup>29</sup>, אך אלימה וכבירה, מעוררת תערוכות של גועל ומשיכה שבמיניות מרוכות, המוצאת בה את לברשה (האודם). הוא מזהה עם מכלול הרשמים החושיים הכבדים של הטבע: חום השמש, הדממה הכבדה, צמיחת השדות.

בשלב זה של הסיפור שבה קערת ארכיחוטם ונהפכת על פיה. אחר התופעה הזרה-המיסטורית של הדמות שב המספר-הגיבור ומציג אותה בממדיה המוקטנים, המגור-חכים היומיומיים. שוב מעמיד הוא לפנינו איזה "ארכיחוטם שלנו", דמות תמהונית, שאיש אינו יכול להתייחס אליה ברצינות מלאה, ואילו היחס שבינה לבין הגיבור נקבע על-פי טופס, שבו ממלא ארכיחוטם תפקיד נחות ביותר לעומת התפקיד המוגבה והעדיף של הגיבור. זה האחרון שהיה שייך, ללא ספק, לאריסטוקראטיה של העיירה ונמנה בשעתו עם "נוער הזהב" הטיילגני-האיני-טליגנטי שלה, אשר בתוכו אף נטה מדי פעם לאהלו של ה"ישובניק" ארכיחוטם ללפת בו פת-קיבר בקישואים כבושים, לשתות חלב, להשתעות בשיתח שבזילזול אינטימי עם האב ולהשמיע בדיחות דו-משמעיות על הבת המטומ-מת. גירסה זו של דמות ארכיחוטם, כמו הצגתו ההתחל-תית כמוכר-הדגים הסמוק והגס, מבוססת בהכרח על הת-רשמיות משנים קודמות ולא על רושם הופעתה של הדמות בהווה. עם זאת, מתקיים המעבר אליה באמצעות דיאלוג המתרחש בהווה הסיפורי. ארכיחוטם הוא הראשון המזהה את הגיבור ומפיו אנו אף שומעים את שמו — "רבי

29 ראה, למשל, תפקיד הצבע הזהוב בסיפור "בינתיים", את הביצה הצהובה הסמלית שבסיום "בטרם", שפע של דמיות "יהודים צהובים" גסים והמונייים בסיפורים השונים וכו'.

שלטת "בכל אותה הדממה הגדולה והמרחשת שלבלוב", והיא "כובשת אותי בגבורתה המדכאה" (עמ' 105). כל הצירופים המילוליים מכוונים אותנו לקשר שבין ה"דכאון" הפסיכופיסי שליו דובר כבר בפתיחה לבין הדממה הגברית, הכובשת, שהתלבשה בדמותו של ארכיחוטם. אחר שהותמה מתגברת החמה ואוזרת פתאום כוח רב, כביכול. הנחל צוחק "זדונות", ושריקת הגנים גוטעת במספר את ההרגשה "שורים היו הלילה בגרונני" והוא מגביר את הפצרותיו בארכיחוטם, שישקה אותו חלב קר, אבל הפעם כבר לא בלשון זלזול של "רבי דוד" אלא במשפט רימוזי, המעמיד את המשאומתן הטרוויאלי על רקע מקראי של משאומתן קדמוני: "אבל נקבה לי את מחירה כמה שאתה רוצה, ובלבד שתתנה לי" (עמ' 107). בין שהרמוז למשאומתן של יעקב ולבן הארמי (בראשית ל', 28: "נקבה שרכך עלי ואתנה") בא להעמיד את הדברים בהקשר רימוזי מסויים ובין שאין הוא בא אלא לרוממם, ברור על-פי, ולא רק על-פי, שהמאבק על כוס החלב, ככל שאנו משוכנעים בצורך הפיסי האמיתי של הגיבור במשקה הקר, נעשה פאתטי יותר מרגע לרגע ותוך כך גם יוצא מפשוטו. בכוס החלב הזו אומר הגיבור כביכול למצוא את שיקוי המרגעה, אולי את שיקוי הנעורים, שבשבילם חזר מגדודיו אל בית המולדת, ולשמו אף "ברח מן הישוב אל חיק-הטבע" (כדברי "ניצוץ") אל הנחל, אל השדות. "הייתי בטוח פתאום", הוא אומר, "שכל ימי לא הייתי חי אלא בשבילה ולשמה" של כוס החלב. "אי-אפשר לי בלא זו" (עמ' 106). החשיבות הפתאומית הזאת המוענקת לכוס החלב היא המסבירה את ההתפרצות הפתאומית, ה"מש-בשת" את ההרצאה הסיפורית הסדירה בשעה שהגיבור מוכנס סוף-סוף אל צריפו של ארכיחוטם, וזה "משמש" אותו באיזו "שתיקה מדכאה". כאן מתפרץ מתחת לפני הסיפור אותו דיכאון עמוק, שהומחש תחילה ברמזים בלבד, והוא מציף לרגע פנים אלו שבתיאור דייקני-עובדתי בביטויים של פאתוס. ובבית שזררת דממה ומפעפע בו "הבל כבוש שבדממה";

בהבל שכזה ובדממה שכוו מגיחה תמיד אותה הרגשת הבדידות הגמורה האוכלת את לבו של אדם, ואפילו אם כבר בא זה איתה, כביכול, לידי איזו פשרה, והרי זו מכניסה בזהירות מכאיבה את פיה הנוקב ותודרת אל תחת החוזה המכביד ומתחילה מוצצת ומוצצת ומוצצת אותו בלי רחמים. הבינותי, שלא פה המנוחה, ואפילו אם לא היה הדבר חסר אלא את רצוני אני (עמ' 107).

הדברים, ביחוד אלו הנקבעים במשפט האחרון, הם רבי-משמעות. סיבת הליאות והסלידה מן הטילול מוסברת בכירור. המספר תור אל עיר מולדתו, יצא אל הטבע ה"חביב" וה"נהיר" של נעוריו כדי למצוא בהם מפלט ממשוהו איום, אבל הוא מוצא אותו משוהו מצפה לו כאן, בלב הגנים היוקדים, בהוויית הערפדית של הדממה מוצצת דם-הלב, שהיא גם הוויית ארכיחוטם בעל שפתי-השני הבולטות. "לא פה המנוחה" אומר הוא לנפשו בלשון

המיניות שלה, הפראית לא פחות מזו של אביה, כשם שהיא מייצגת את יחסו הסאדיסטי-הארוטי של האב אליה. עם זאת ברור, שלפיסקה נועד תפקיד "מקטין" במהלך דיאלקטי, שבו מחליף ארכיחוטם תפקידים: מן ה"servi ridiculi של הקומדיה אל המפלצת המיתית ובחזרה אל ההגחכה הקומית.

בהמשך מנסה הגיבור להגיע למעין סינתזה ראשונית, בלתי מבוררת בין שתי התמונות של ארכיחוטם. הוא מתחיל נסיון זה בהעלאת מחשבת הסתייגות או הרהור של חרטה ביחס לפורטרט הקומי שהעלה זה עתה. הפורטרט ביטא כביכול איזו תפיסה חברתית מקובלת. על פיו התגלה ארכיחוטם כפי שנצטייר בעיני בעלי-הבתים של העיר או בעיני בני הנוער האינטליגנטיים היורדים חבו-רות-הבורות לשייט בנהר. עתה מעלה המספר איזו גירסה פרטית, אישית, שלא עלתה בקנה אחד עם הגירסה הציבורית אף באותם ימים רחוקים של נעורים "צוהלים". כבר אז היה האיש, למרות גיחוכו ועל אף שיחתו העממית-הליצנית, משאיר בן, במספר, "איזה רושם מדכא של חלמיש צור" (עמ' 105) — הצירופים המילוליים מחזירים אותנו לליאות ה"מדכאה" של פיסקות הפתיחה ולרושמי הקושי והאבניות של הדמות בהתגלותה הכמעט-מיתית (מישהו קשה כ"חלמיש צור" כדאי אינו מגוחך וקטנוני), ומעידים על איזה קשר נסתר קיים בין אלה. המספר הבחין כבר אז בקשיות המיוחדת במינה של הדמות המגור-חכת כביכול ("קשה היה אותו יהודי — קשה", שם), בידי "החלדות והחוקות", בצווארו המקומט כ"פיסת כפו השחומה של אותו אוזן", זה הצוואר העתיד להתנפח מתוך קמטיו השחומים כדי זיקפה אדומה-מאיימת בסצינת הסיום.

זכרונות אלה מפריעים לו להוסיף ולנהוג בארכיחוטם באותה קלילות מזולת, שכבר ביצבצה בו אחר רגע ההיכרות הראשון. הוא גם מבחין באיזה חוסר-שקט מוזר ובלתי-מוכר, המתגלה עתה באיש, במבט התלוי במרחקי האופק, בשתיקה האומרת דרשני. פסיקה הבאה, היא פיסקת המשאומתן בין ארכיחוטם על כוס החלב הקר, שבעל הגנים אינו רוצה משום-מה למכור לאורחו, מתגלה כפילות התפישת של הגיבור במהותו המתחמקת של ארכיחוטם בצורה מעניינת. מחד גיסא, מתנהל המשאומתן עצמו בסיגנון ובמסגרת המחשבת הזולגניים, המתחייבים מן היחסים החברתיים המוקבעים בין בן-הטובים ל"ישובניק" הגס. הגיבור סומך על תאוות הבצע של ארכיחוטם, פונה אליו בכינוי "רבי דוד" ואינו נהג בו נימוס כלל. מאידך גיסא, מומחשת האווירה הכמעט-מיתית, שאפפה את דמות ארכיחוטם ברידתה אל הגהר עם הדליים, בהבלחות של תיאורי נוף יוקדים, המפרידות בין חלקי המשאומתן. על-פני השטח אין הבלחות אלו, שעניינן ההתגברות הגדולה של חוסר-היום אלא הסברים לתשוקתו המגוברת של המספר לכוס החלב הצונן, אבל האסוציאציות המלוות אותו, שעתה הן כבר מודרכות על פי תקדימים ברוריי-כיוון, מרמזות על משמעותו הנוספת של החוסר המתגבר. החמה לזהות. הנחל "הוצת" והוא "מכה בסגוריים"; הגנים מלאי שריקה וריחוש, ועם זאת

הנביא (מיכה ב', 10: "קומו ולכו כי לא זאת המנוחה בעבור טמאה תחבל וחבל גמרץ"), שהיא גם לשון הי-משורר (יהודה הלוי: "יקרה מיקר יוצר לקוחה, / קומי, כי לא זאת המנוחה"). אפילו אין היאוש וחוסר המנוחה של הגיבור אלא מצב סובייקטיבי שאינו תלוי בסובב אותו; אפילו הוא מנסה להגיע עימם למעין "פשרה"; אפילו הוא מנסה להשיבם בשיבה אל הטבע, אין הוא מועיל ולא כלום. מסעו אל "המנוחה", כמו מסעו של אוריאל אפרת מ"בטרם" אל "הגיא! הכרמלהו" (כאן השתמש גנסיין בלשונו של ביאליק מ"בשדה"), אל "אילוני המולדת שלו, השאננים" ("רשפים" ט"ו, עמ' 32), מסתיים בהכרח בכישלון. אפילו לא היתה הצלחתו תלוייה אלא ב"רצונו" של הגיבור עצמו, לא היה בכוחו להפעיל רצון כזה. הטבע ושלוותו אינם אלא הווייה פראית-אדישה של פריה ורביה, ומה לה וליטורי הגיבור, שאת נפשו היא ממלאה נגד רצונו ברחשיה הלוהטים. לבו של הגיבור צבות בתוך הווייה זו כבצבת, ויחסו אל ארכיחוטם, מייצג-גה, מוצא לו ביטוי במשפטים, שהאמביוואלנטיות שבהם מכריזה על עצמה:

לבי היה רוחש כבוד או שלא היה רוחש כלום לאותו ארכיחוטם, זה היהודי הגס והמגושם שיש לו אותו הכוח, הדרוש לו לאדם בכדי שיהא יושב פה יחידי, לגמרי יחידי, ויהיה מטפל בתפוחי האדמה וירקות שלו רק משום שהם תפוחי אדמה וירקות. אותה הצמיחה שבקדחת, שאינה חדלה מסביב נצח, וזו הדממה, האוכלת את נפש האדם ברחשתה המזילה ארס אל הדם, והשמים הללו, שתאווהם הלוהטת לאורה נמלאה ונמלאה והם כמהים ואינם חדלים — כל אלה אינם בשבילו אלא דברים שלא היו ולא נבראו אלא בשביל תפוחי-האדמה והירקות שלו שתהא הברכה שולטת בהם (עמ' 107-108).

דמותו של ארכיחוטם, שהצטיירה קודם כמין מפלצת מיתית מצטיירת עתה בתמונת האיכר הנצחי, הנע במעגל הצר של שדהו, שאליו מפנה מפסתופלס את עיני פאוסט בסצינה שבמטבח-המכשפה, כשהלה מבקש סגולה "טב-עית" להחזרת אבדת הנעורים ולריפוי כל יסורי הנפש: צא מיד אל השדה! החל לעדור ולחפור; הגבל את מחשבתך בחוג צר עד למאד; חיה עם הבהמה כבהמה; במר-צואתך זבל את שדותיך! <sup>80</sup> הגיבור, כמוהו כפאוסט, איננו מסוגל לעמוד בתרופה הזאת, שהיא, לגביו, גרועה מן המחלה. לא זאת "המנוחה" לילד-הטיפוחים של הנחל החביב, שכבר נעשה לבעל "מוח גרוי", לא נותר לו אלא לעמוד נדהם, ספק רוחש כבוד ספק אטום-סתום, אל מול ארכי-חוטם, שאינו חש כלל בדממה הכבירה ובמועקה הנוראה שהיא מעיקה על הנפש האנושית, משום שהוא חלק ממנה; הוא עצם התגלמותה בדמות אנוש. במשפטים האחרונים שהובאו הגיע הגיבור, כמדומה,

לסניתיה המוכרת והמובהרת בראיית ארכיחוטם, שלק-ראתה חתר אחר שהציג את הדמות כשני נוסחים מנוגדים זה לזה. היחס המעורב שהוא מכריז עליו "לבי היה רוחש כבוד או שלא היה רוחש כלום" מלמד על המאמץ המרבי ללכד את שתי התמונות, זו של ה"ישובניק" המזולזל עם זו של האדם המיתי הקשה כחלמיש. ארכי-חוטם, לפי גרסה אחרונה זו, יכול לחיות חיי "ישובניק" מתוך שלמות פנימית, שהגיבור האינטליגנטי המעונה לא יגיע לשכמותה לעולם, משום שהוא קשה כחלמיש. כדי להיות איכר מזולזל (בעיני זרים) אך גם שלם (עם עצמו) חייב אדם למוג בקרבו את הבהמה עם האלוהות, את הכיעור (העצב הצהוב) עם הקשיות, שהיא כמעט למעלה ממידת אנוש והיא משווה כובד אבני אפילו לחולצתו של ארכיחוטם בשעה שהוא מוחה את זיעתו בשרוולו (והי, לפי הבנת הגיבור, תגובתו היחידה על הלהט והדממה שמסביבו). בנקודה זו של התרכזות והתגבשות אינטלקטואליות יכולה היתה הצגתו של ארכיחוטם להסייג תיים לכאורה. אבל דווקא נקודה זו היא המשמשת את גנסיין כציר, שבאמצעותו מסב הוא את פני הסיפור אל הסצינה הסופית, אל הפתרון שבפואנטה. גורם מרכזי אחד חסר בסיכום זה של הדמות, שחציו ביטול וחציו אפוחי-אווה: אותו גורם פאלי מחוצץ, שכבר נרמז באמצעות הסינקדוכות (הבליטה האדומה של השפתיים) והמיטוני-מיות (הריח המסואב של הפרג האדום). הגיבור עומד נדהם לפני סבלנות-הקיום של ארכיחוטם, החי כביכול "יחידי, לגמרי יחידי" בין תפוחי-האדמה והירקות שלו. אבל ארכיחוטם אינו חי "יחידי". בתו המטומטמת חיה במחיצתו. היא כבר הופיעה במהלך הסיפור הן בתוך הסיכום הזכרוני הלגלגני של חיי ארכיחוטם (ובמסגרת זו הוסיפה, כמוכח, שיפלות לשיפלותו) והן בשעת המשא-ומתן בין ארכיחוטם לגיבור על כוס החלב, כשנשמע לפתע קולה הגס-הגברי מן הגנים בקריאתו ה"שורטת": "סוסקי... מוסקי". קול זה הצטיין בנעימה של לבביות מאולצת ו"היה מתחטא מסואבות והיה נושק כל מלה ומלה שהוא מוציא מהפה במיוחד" (עמ' 106). התחטאות מסואבת זו של הקול התקשרה באורח בלתי-נמנע עם ריחו ה"מסואב" של הפרג, שהביא עמו ארכיחוטם אל הנחר, וממילא התקשרה גם עם אודם הפרג, עם הבליטה האדומה של השפתיים החצופות. מצמוץ הגשיקה שהשמיע הקול בעת הדיבור החצייאנושי עלה בקנה אחד עם כל שהשתמע מהתקשרויות אלו, ועוד יותר מזה היטיב להתחבר עימן תיאור תגובתו של ארכיחוטם: "היהודי שלי חרד ופניו מלאו דם" — האיש הצהוב הזדעזע והחל להאדים ולהתנפח. הגיבור לא הבין מכל מקום, את מכלול ההשתמעויות של הסצינה שתיאר, ואף משנכנס אל צריפו של ארכיחוטם והבחין בשינוי מקומו של השוט, שהועתק מן המזווה אל הכותל שאצל המיטה, לא ציין שינוי זה אלא כעובדה סתמית, שהעין הבחינה בה בדרך אגב. רק עכשיו, אחר הסיכום הפאטיטי של תפיסתו בהירואיות הבווייה של ארכיחוטם מוכן הוא באמת לגילוי הסופי של המשתמע מכל המזייה הללו. הוא מוכן לכך עתה, אחרי השהייה בבית ושתיית החלב,

לבי היה רוחש כבוד או שלא היה רוחש כלום לאותו ארכיחוטם, זה היהודי הגס והמגושם שיש לו אותו הכוח, הדרוש לו לאדם בכדי שיהא יושב פה יחידי, לגמרי יחידי, ויהיה מטפל בתפוחי האדמה וירקות שלו רק משום שהם תפוחי אדמה וירקות. אותה הצמיחה שבקדחת, שאינה חדלה מסביב נצח, וזו הדממה, האוכלת את נפש האדם ברחשתה המזילה ארס אל הדם, והשמים הללו, שתאווהם הלוהטת לאורה נמלאה ונמלאה והם כמהים ואינם חדלים — כל אלה אינם בשבילו אלא דברים שלא היו ולא נבראו אלא בשביל תפוחי-האדמה והירקות שלו שתהא הברכה שולטת בהם (עמ' 107-108).

דמותו של ארכיחוטם, שהצטיירה קודם כמין מפלצת מיתית מצטיירת עתה בתמונת האיכר הנצחי, הנע במעגל הצר של שדהו, שאליו מפנה מפסתופלס את עיני פאוסט בסצינה שבמטבח-המכשפה, כשהלה מבקש סגולה "טב-עית" להחזרת אבדת הנעורים ולריפוי כל יסורי הנפש: צא מיד אל השדה! החל לעדור ולחפור; הגבל את מחשבתך בחוג צר עד למאד; חיה עם הבהמה כבהמה; במר-צואתך זבל את שדותיך! <sup>80</sup> הגיבור, כמוהו כפאוסט, איננו מסוגל לעמוד בתרופה הזאת, שהיא, לגביו, גרועה מן המחלה. לא זאת "המנוחה" לילד-הטיפוחים של הנחל החביב, שכבר נעשה לבעל "מוח גרוי", לא נותר לו אלא לעמוד נדהם, ספק רוחש כבוד ספק אטום-סתום, אל מול ארכי-חוטם, שאינו חש כלל בדממה הכבירה ובמועקה הנוראה שהיא מעיקה על הנפש האנושית, משום שהוא חלק ממנה; הוא עצם התגלמותה בדמות אנוש. במשפטים האחרונים שהובאו הגיע הגיבור, כמדומה,

30 ראה "פאוסט", חלק א', תמונה שישית, שורות 2351—2360.

רק זעיר שם לפאת מזרח השדה ריק קרה,  
 ושאר המרחב שתול רבאות עץ צומח — — —  
 וילבב אותי מראה השלום ובטחונן,  
 ותברך נפשי חיי עם שוקט על מכונן.<sup>33</sup>

לו רק יעברו חיינו ויתמו כמראה השקיעה, הנשקף ממרום הגבע, מבקש המשורר, ובמותו יקבר "בחק זה גבע" ונערות תבואנה "השומעות שפת נשמת, ובידן צרורות-פרחים לפאר את קיברתי". גיבורו המיוסר של גנסין אינו יכול להרהר על אודות אפשרויות של מות אסתטי. במרומי הגבע, אל מול גאון הטבע נאלץ הוא להילחם ביתושים, באוויר לוחט עד כדי חנק, באותה לילות "מדכאה" הגוברת עתה ביתר שאת, ב"גירוי" עצבים מטרף. כשעולה בידו לבסוף להתנגמם מעירות אותו מן השינה לא נערות השומעות את שפת נשמתו ובידן צרורות פרחים, אלא צריחות צחוקה המזור של סולי, המתגלית לפניו כשהיא מפשילה מעליה את חלוקה ומפ-קירה את כתפיה "הלזוגות" והמלאות "בהנאה ניכרת כלפי חמה לוחטת" — פעם זו ופעם זו (הכתף, כבר נאמר, היא המייצגת הסינקדוכית של המיניות של סולי), ושוב היא משמיעה את קריאתה ופולטת מפיה "מלים ממושכות וממוקות", אלא שהפעם מתהדהד בקולה משהו. אלים אבל "אחר מכל מה שאפשר לכנות בשם זה". אותה, 'משהו' מביא את המספר להשמעת הערה מורה במקצת אבל רבת-עניין: "נדמה לי שנמצא אני בסביבה מצוייה למדי, שלא הייתי בה מימי, ורואה אני דברים רגילים למדי, שלא ראיתים מימי" (עמ' 110). ההדגשות של גנסין). הרגשה זו של המספר, שאולי ניתן לסמנה כהיפוכה של תחושת ה- *déjà vu* הידועה (במקום להגיב על מראה זר תגובה של "כבר ראיתי זאת, כבר הייתי כאן", מגיב המספר על מראה מוכר, רגיל, תגובת "לא הייתי כאן, לא ראיתי זאת"), מציינת את הדברים, העומדים להתרחש עתה ציון כפול: אלו הם דברים רגילים, מתמידים, מתרחשים בכל עת ובדרך קבועה, ועם זאת חדשים הם, מדהימים בחידושם. המספר מודעזע מכוחה של ראייה ראשונית, "מוזרה" (מלשון 'הזרה'), בדבר המתמחש לו מניה-יוביה כטבעו של עולם, אורחו וריבעו.

מכאן ואילך מתפתחת סצינת העימות בין האב לבתו באותו היגיון מהמם של דברים כסדרם וכהרגלם, שהם גם חדשים ומזורים, ורק עתה נפקחו העינים לראותם: ארכיחוטם קרב והשוט בידו (פארודיה על האפיגראמה של ניצשה: "הולך אתה אל הנשים? אל תשכח את השוט!"). סולי ממהרת להטות את ראשה לעבר כתפה החשופה באותה תנועה אלכסונית, שהמספר גילה אצלה עוד בשנות הנוער, אבל עתה מתבררת לו משמעותה: מחווה של הסתרת תרפות. האב מתבונן בכתפי בתו "קודר

33 השיר הוא "על ראש גבע" מאת יעקב כהן. ראה "ספר השירים", קובץ ראשון (וורשה תרס"ג), עמ' 63—64. מדובר כאן, כמוכך, בקונוציה שירית, שניתן להדגימה על פי עשרות שירים עבריים ועל פי מאות שירים בספרויות אירופה השונות. גנסין לא היה צריך להתכוון בפארודיה שלו לשיר אחד מסויים.

משום שבשלב זה מגיע הוא להכרה מלאה במהות התר-פתית של טיול התענוגים שלו בחיק הטבע. שוב אין בטיול זה אף שריד שבאשליית מפלט מאותה בדידות מייאשת, שפיה "הנוקב והחודר" מוצץ את דם התמצית מתחת לסגור החזה. אף צל אפשרות של "פשרה" עימה אינו מתמחש בהווייה הקודחת של הגנים והשדות "וה השטופה בהולדת ובצמיחה ובלבלוב" (עמ' 109). אדרבה, הפגישה עם הטבע נעשית לפגישה החשופה, ה"מוחלטת" עם האבסורדיות הקיומית המסתמלת בתפקיד הנקבי שמקבל הגיבור על עצמו אל מול הזכרות האדישה-המפעילה של ה"טבע". כל מה שנתרמו בראשית הסיפור כאילו אי-נחות סתומה, המסתירה בקירבה הפרעה נפשית עמוקה, מתפרץ עתה בתחושת יסורים גופניים-רוחניים חסרת סייגים, הבאה על ביטויה המתפרץ במשפטים מלאי חזרות ורכוסי וו-החיקור כגון: "ואני הייתי נלאה והייתי שבור והייתי גונח מחמת חום ומתרומם נרפה אל ראש ההר" (עמ' 108). עלייתו של הגיבור אל ראש ההר — האמפיתיאטרון שמעליו יחזה בקרוב בסצינת המישגל של ארכיחוטם וסולי — והתנפלותו שם אל חיק האדמה בצל השיחים למצוא מגוח ולהתבונן במרחבי הנוף הנגלים לעיניו מכילות סממנים מובהקים של פארודיה ספרותית אכזרית. גנסין מעמיד את גיבורו כאן במצב פיוטי קונוונציונאלי שאנו מוצאים בגירסאות שונות בפרקים המרובים של שירת התקופה, שיש בהם מן האידיאליזאציה התמימה של הטבע. מצ. מאנה תיאר בשירו המפורסם ביותר, שגנסין היה שר אותו בימי נעוריו ואף עשה בו שימוש ספרותי מעניין בסיפורי המוקדמים<sup>31</sup>, את ה-משורר היושב לו "על ראש גבנון בדד, דומם" ומתבונן אל מרחקי האופק, באשר "שמש אביב נטה ימה עד לקצות שמיים". במצב זה, כאשר "סביב תשלט שלוות השקט", נמצאת ריפאות לנשמתו ולגופו החולים: "רוח נואש ישוב יחי / יחשוב רב-מחשבות; / ישכח מורד, רפיון גור, / ישאף אך בשגבות"<sup>32</sup>. בעקבות מאנה טיפסו עשרות משוררים בני שנות התשעים וראשית המאה אל פסגות גבעות, שכבו בין עשבים גבוהים ושאפו בריאות הנפש והגו אל ריאותיהם:

על פני המרחב נשקף אני ממרומי גבע,  
 ולעניני עזרה חפשי ישתרע גאון הטבע.

31 השיר הוא, כמוכך, "משאת נפשי". ראה השימוש שעושה גנסין בשורות מתוכו בסיפורו "גניה", כתבי גנסין (1946), כרך א', עמ' 17.

32 כל כתבי מרדכי צבי מאנע (וורשה תרנ"ז), חלק א', עמ' 147—148. אגב, גנסין, שהחל את דרכו כמשורר פרי-ביאליקאי (ראה שירים "מתן תורה", "לנביא" וכו'), היטיב להכיר את שירת חיבת-ציון ומבחינות מסוימות אף נשאר קשור אליה — קשרים שביחס סנטימנטאלי-אירוני. יש מקום לבדיקת ההנחה, שהוא עושה בשימושים שונים בסיפורי המוקדמים והמאוחרים. ראה, למשל, אקבלות אפשריות בין סצינת הנסיעה ברכבת אל בית ההורים ב"בטרם" לבין שירו של מאנה "נסיעה אל אבותי על כנפי הדמיון (על מסילת הברזל)", שם, עמ' 93—95.



לעצמה, החשה בפייה הגובב והמכאיב של הבדידות כשהוא יונק אותה ויונק, המכירה תמיד כי "לא פה המנוחה", כי אין "מנוחה נכונה" לה אלא באותו מקום שבו היא צפויה, כדברי אפרים מרגליות ל"מנוחה הגדולה" ("נתיבות", עמ' 100).

ה.

האמת שנתגלתה לגנסיין בדיממת הגנים ניתנת לסיכום בהקשרים שונים. אפשר, ללא ספק, להבינה במסגרת הספרות בת-הזמן. ב"בגנים" הגיב גנסיין — תגובה סארי-קאסטית, קטלנית — על פולחן היהודי הכפרי ה"בריאי", בעל היצרים וחם-הדם, שהחל רווח בספרויות העברית והאידיית בראשית המאה. הוא אומר כאן את מלתו על כל אותם סיפורי גנים ובשטנים ומעשים לוחטים שבינו לבינה בחיק האדמה, בין טרפים וללי-שיח. הוא מגיב גם על הלכי-רוח תקיפים בספרות האירופית בת-הזמן, ארכיחוטם הפריאפי שלו יכול להיות נדון עם כל שובתו ל"פאן" של קנוט האַמסון, כתגובתו הכללית על ההאמני-סוניזם, שממנו אמנם למד הרבה, אך, למעשה, פיתחו בכיוון מהופך לזה של המספר הנורווגי, שהשפיע השפעה מכרעת כל-יכך על הספרות האירופית בת-הזמן (ובכלל זה הספרויות העברית והאידיית). אפשר להבין את "בגנים" בהקשר פילוסופי כתגובתו של גנסיין על הפילוסופיות הוויטאליסטיות, שהיו בשנת 1909 בבחינת "המלה האחרונה", שהדהדה בחלל האינטלקטואלי של הדור (פילוסופיית ה"אנטלכייאה" הוויטאליסטית של דריש, תורת *élan vital* של ברגסון). עם כל קירבתו אל תורות-חיות אלו בנקודות מסויימות היה גנסיין, הנטוע בקרקע הפילוסופי של הפסימיזם השופנהאוארי והנמשך אחר האכסיסטנציאליזם של לב שסטוב (ראה תרגומו ל"תחילת דברים אחרונים"), מרוחק מאד מהנחות-היסוד שלהן. את "בגנים" אפשר לקרוא, בין השאר, גם כהערה מוחצת שלו, החושפת בריקען של תורות אלו את הערצת האנרגיה המינית בגילוייה האינסטרומנטאליים התת-אנושיים והמוקיעה את יסוד הדי-הומאניזאציה המשמש בהן, ככולן, אם במעומעם ואם בבירור.

ההקשר המועיל ביותר לקריאת "בגנים" הוא, מכל מקום, זה של יצירת גנסיין עצמה, וקודם כל זה של הנר-בילה, שמתוכה נעקר מעשה ארכיחוטם. האין בגילוי שמתגלה לגיבור "בגנים" ברגע ה"פואנטה" של הסיפור משום תגובה אירונית ארסית על מומנט מרכזי בנובילה הגדולה? כדי לעמוד על אפשרות זאת עלינו להזכור אל מסעו של אוריאל אפרת אל היער או החורשה המופלאה שעל ההר אצל סמצי; המסע המסתיים בקינה הגדולה על מות הטבע, על השחתתו בידי אדם. יחסו של אוריאל לאותה חורשה הוא פולחני. הוא מכנה אותה תדיר בשם "החורשה הקדושה", כאילו נתחייבה בה לגביו פולחן האש-רות והחורשות הקדושות למיניהן, זה ג'יימס פרייזר היה מאיר ומפרש אותו באותן שנים עצמן בספרו המונר-מנטאלי "פארת הזהב". השייט שלו אליה עם שובו לבית הוריו הוא עלייה לרגל, מומחשות בה כל אותן תקוות עמומות לרפואה מיסורי "המוח הגרוי", לשייט מי-

ישר, ולעומת נציגות סינקדוכית זו של מינייתה מצהירות על עצמן הנציגויות הסינקדוכיות של מיניותו. האדם מתפשט מנקודת המרכז שבתוך הזקן הצהוב ומציף את כל פניו ה"קשים" (סוף-סוף מתגלה "ארכיחוטם האדם" בכל אדמיותו); על המצח ה"קשה" משתרגים הגידים (רמו לתיאור העוצמה הפאלית של הבהמות המיתולוגי באיוב מ, 17: "גידי פחדיו ישורגו"); צווארו החום, הקשה והמקומט מתנפח ומאדים יותר ויותר. ברגע זה מתבררת למספר סוף סוף משמעותם של כל הרמזים הגופניים הללו, שעד עתה דיווח עליהם כביכול ללא הבנה. "נחזור לי מאיזו סיבה שאותה הבטה אינה הבטה סתם" (עמ' 111); השימוש במלה "נחזור" הוא מוצלח במיוחד, משום שהוא כולל לא רק את ההתבהרות השכלית אלא גם את תהליך ההחזרה הפיסי, המעמיד את המספר כמין מקביל לבן לארכיחוטם האדם. מגיע רגע הטילטול הספאומאטי של ריצת הדמים וקיצור הנשימה ולפיתת העשבים ותחיבת הצפרוניים אל תוך הקרקע. הסיפור הגיע לשיאו ולתכלית משמעותו.

שיא זה מעמיד, כמובן, את ארכיחוטם באור חדש, המחייב קוואליפיקציה והתאמה של כל הצגותיו השונות והמוגדלות, שכבר באו, כביכול, למעין התלכדות בפיסקה, שבה תואר כאיכר הנצחי. הדברים נרמזו, כמובן, כבר קודם בעשרות רמזים מיטונימיים וסינקדוכיים, אבל רק עתה מגיעים הם לרגע, שבו ההצטברות הכמותית הופכת לאיכות חדשה והתחושות האינטואיטיביות העמומות נע-שות ידיעה. על כל הגירסאות של ארכיחוטם עובר כאן תהליך של תמורה: ארכיחוטם המוגדל, התמהוני, המחניף לאורחיו העירוניים (ואף מרבה לספר ל"אינטימיים" שבהם על מותה של אשתו ב"איזו מחלת נשים"), המתגולל ברחובות העיירה בצילינדר ובפארק מזהם בשימחת תורה מתגלה כבהמת-אדם אלימה ומלאת סאדיום; ארכי-חוטם המיתולוגי של הדממה הכבדה נעשה לפריאפוס קטן, אליל גנים נתעב שכולו איבר מזוקן, וכל הוד, ויהא אפילו הוד מפלצתי, ממנו והלאה. אם עדיין מגלם הוא את הדממה, הרי הדממה הגדולה עצמה נעשית קטנה ונתעבת בדמותו; הטבע כולו מצטמצם בו ונעשה למכשיר גניטאלי בלבד. ארכיחוטם האיכר השקוד על גידול תפוחי-האדמה שלו, וכל הטבע אינו כדאי בעיניו אלא אם כן מורו הוא גידול זה, מתגלה גם הוא כמין תפוח-אדמה, כחלק בלתי-נפרד מעולמם של צמחים מתרבים ומזריעים ושל בעלי-חיים נזקקים זה לזה בהשתוללות של יחום. הוא גותן פירוש מסוים מאד למצוותו של מפיסטופלס לפאוסט: "עם הבהמה כבהמה חייה!". כך, מסתבר, באמצעות הפור-קו הנמצא לו בהרבעה קבועה זו של הבת החייתית, מסוגל הוא לעמוד בפני הדממה הכבירה, המטיפה ארס לדמו של הגיבור-המספר. ומעוררת בו יאוש נורא כל-יכך. בזכות היכולת הזאת לקום מעם הבת, לרכוס את מכנסיו ה"נו-צצים", לרקוק, לקלל ולהוסיף לה מתנת שוט, מסוגל הוא לאותה קשיות של חלמיש, שעוררה במספר מעין יראת-כבוד. שמע מכאן, שכדי להגיע למעלה זו של קשיות על-אנושית על האדם לרדת למדרגה תת-אנושית, ובין שתי אלו אין אלא פרפורי הגפש ה"גרוייה", המודעת-

הנעורים המחדשים, המומחשות גם במסעו של גיבור "בגנים" בנחל נעוריו החביב. אבל בחורשה הקדושה, שבלילות האביב היה "פאנוס הגדול" מדלג בה "וקורא בה פרא", מתרוצצים עכשיו "שני בני-אדם מגוהצים ומשחירים כשתי נקודות קטנות — אחד היה גוף וכרסני וצוחק תכופות מטבורו וכשהיה מפריד את שולי בגדו החם ומכניס את ידו הקצרה אל כיסו, היתה נוצצת שלשלת זהב כפולה בחזהו. השני היה גבוה ממנו ודק ממנו, ובגדו היה מרוכס כולו, ופניו היו חוורוורים, וזקנו צהבהב ויורד כטריו זה, וראשו חבש קרטון של בני האצילים, וידו רושמת ורושמת אגב טיול באיזה פנקס". ובכן, במקום פאן בעל רגלי-הסאטיר וחליל-הקנים הקולני, ש"קריאתו הכבירה היתה מצלצלת פה גם ביום והיתה בוראה הדים צלולים", מופיעות הקאריקטורה של הבורגני עם שעון הזהב ושל ה"בוכהאלטר" החיזור, משרתו. אלה הם כורתי החורשה, ללא ספק; אויבי החיים הטבע; אויביהם המשר-תפים של פאן ואוריאל אפרת, שכן אוריאל מזדהה עם פאן המגורש — לפחות לרגעים אחדים של טיראדה פאתי-טית גדולה, הנפתחת ב"פאנוס, פאנוס! אלילי המגודל-פרא פאנוס! הטרם תראה כי אבדנו — כי אני ואתה אבדנו יחד?" ("רשפים", גל' מ"ב, עמ' 28—30). כשאנו מדייקים בקריאת תיאורה של אותה חורשת קדומים איתנה אנו מוצאים, מכל מקום, שזו "היתה גיבבת פה וכובשת מרחוק את נישמת האדם בגבורתה הנושמת ונודפת חריפות וכובשת את הבשר יחד את הנפש" (שם, עמ' 28), ומיד אנו נוכחים, שהחורשה אינה אלא פן אחד של אותו מושג של "טבע", אשר הפן השני שלו מתגלה בדיממת הצוהריים המטרפת של הגנים, באשר גם היא, הדממה, אינה חסרה אלא את חום היום הלוהט כדי שתהא "נושמת בגבורתה" "ויבכיל שתהא כובשת לה את בשר האדם ואת חושיו" (עמ' 100). ובכן, פאן הכביר וארכיחוטם הנתעב הרי הם היינו הך. בשניהם גלומה "אותה הדממה הרוחשת בשדה, שלבשה בשר וניגשה אלי, כשהיא נושמת בגבורתה הכור-בשת" (102). הוא, ארכיחוטם, ולא אוריאל אפרת או אפרים, הינו הנציג האנושי האותנטי של פאן מגודל-הפרא ושעיר-הרגלים. תפילתו של אוריאל אל פאן, עלייתו לרגל אל החורשה הקדושה הן ברכה לבטלה לא רק משום שבני אדם קטנים ו"מגוהצים" כרתו את החורשה וגירשו את האל מנחלתו, אלא בשל סיבה עמוקה לאין-ערוך יותר, שרק ב"בגנים" היא מתגלה בכל בהירותה. התפילה אל פאן, האמונה בקדושתה של החורשה, ככל שהיא קלילה ומעורבת בנימים של אירוניה, הריהי ביטוי לפנייתם המסוכנת של אוריאל ואפרים לארכיחוטם שבתו-כס, לתיקותם מלאת הספקות, שיש בכוחו לגאול אותם

מיסוריהם. הם מבקשים הצלה מיסורי התופת שבו הם שרויים ובורחים אל השדה, כובשים את פניהם באדמה ובוכים הרבה בכה אל חיקה: מדוע לא חלצה שדה גם להם, נפשות דלות-שוקקות? מדוע שולחו הם ממעונות "ברוכי אלוה שאנגים מפחד" לארץ הגזירה של המוח הגרוי, הבדידות, היאוש? אבל תשובתה של האדמה נוראה יותר מן השאלה שמציגים לה הגיבורים. ב"בגנים" מבהיר גנסיך בכל האכזריות העצומה שלו, שהבורח אל השדה, אל הנחל, אל החורשה הקדושה לא בפאן הוא מנסה להיוושע אלא בפריאפוס. למעשה, מחלה הוא את פניו של הפאלוס המפרה, האדיש, המוצק, המטומטם, שימציא לו תחת כנפיו מנוחה נכונה. אבל המנוחה הנכונה שתחת כנפי הפאלוס היא מנוחתו ה"קשה" של ארכיחוטם. המת-מסר למנוחה זו נהפך לסולי המטומטמת. הנה כך, בתה-ליך זה של רידוקציה עדיזוועה, מוחץ גנסיך את האפשרות, הקרובה כל כך לליבו הוא, של ההישענות על ה"טבע" כעל נורמה של יופי, של טהר, של חירות. הטבע הוא ארכיחוטם.

בדיקת מקומו של הטבע כנורמה אסתטית ופסבדו-מוסרית ביצירת גנסיך בכללותה היא עניין למחקר מיוחד ומפורט. מחקר כזה יגלה, כמדומה, שהיחס לנורמה זו לא היה חד-משמעי מעולם, ושמראשית יצירתו ("מעשה באוטלר", "שמואל בן שמואל") חשד גנסיך מעומעמות בנטייתו להסתמך על נורמה זו ותיקן נטייה זו או איון אותה ברעלי-נגד של אירוניה ופארודיה. עם זאת, ברור, שרק ב"בגנים" הגיע לבחינה אסתטית ואינטלקטואלית סופית של הנורמה ומצא עצמו, כמעט בעל כורחו, פוסל אותה פסילה מוחלטת. מבחינה מסויימת מגיע כאן תהליך השיפוט העצמי האכזרי שלו, שרוכז וגובש בברק ארסי נוצץ כל כך ב"בטרם", לנקדת שיא, שאפילו ב"בטרם" עצמו לא יכול להימצא לה מקום, שכן היה בה כדי לקרוע את כל קוי הריקמה התיאורית העדינה שנטוטה בו. נקו-דת שיא אינטלקטואלית סופית זו היא שמומשה מבחינה אמנותית ב"פואנטה" החדה של "בגנים"; היא שחייבה את בניית הסיפור על ארכיחוטם במסגרת הז'אנר של הסיפור הקצר ולא במסגרת רחבה יותר של נובילה; היא שגרמה להפקעתו מן המאטריכס שלו. הורתו של הסיפור יחד עם המבנה שלו מצביעים בכיוון אחד: ב"בגנים" הגיע החזון הגנסיני לשיא חד וצורם, שחייב את קריעת הסיפור מתוך המסכת הרחבה יותר ואת נעיצתו בבידודו על חוד הכידון המתמשש במפגש הסופי של ארכיחוטם — סולי — הגיבור-המספר. גנסיך מכוון חוד כידון זה אל ליבו, אל ליבן של אלה אשליות רוחה ומפלט, אשר אנו כולנו לוקחים בהן חלק.

# על דרך התיקון של גורדייב

יוסף שכטר

השונה מהמקובל. וכן נדרש האדם לשעבד את עצמו כליל לדברים שהוא מוציא מפיו. תשומת לבו של האדם היתה צריכה להיות מרוכזת מאד, כי כל שגיאה קלה עלולה היתה להרוס את הכול. אלו דוגמאות מעטות ל"עבודה" שעשו האנשים בחוג הזה. יש ואחרי אימונים כאלה יצאו האנשים שבורים לגמרי, ויש שאחרי ההתפשטות מן האני הרגיל שלהם נעשו פתוחים לגמרי לגבי "דברים אחרים", היו לאנשים אחרים וזכו לחירות רוחנית. מספרים על אשה אחת שכאשר שבה הביתה מן האימונים של החוג לא הכירה את בעלה, בכתה והיתה כאלמנה.

גורדייב עמד על כך, שעל האדם לשים לב לעצמו ולמצב שבו הוא נמצא באותו הרגע, אם הוא עובד או נח, מאושר או אומלל, ער או עייף. האדם מכיר אז מיד, שלא הוא המכוון את מעשיו ותחושותיו, אלא הם מונעים על-ידי נסיבות חיצוניות. אדם שהוברר לו בבדיקה עצמית מה חסר בו מוכן לעמול כדי להביא את שלושת המרכוזים (תחושה, גוף ומחשבה) לידי התאמה באופן שעל כל מה שנקרה לו בדרך יגיב באופן מותאם. אדם הנוכה בתודעה הרמונית לא יהיה עוד כדור-משחק בידי העולם החיצוני, הוא לא ייכנס לאגם בלי מושט, ויוכל להיות אחראי למעשיו. ג. ייכנס את ההדרכה באופן כזה, שכל אחד יוכל לראות את עצמו ולהשיג על עצמו תמיד בתוך התנאים המשתנים. משום כך הטיל עבודות כפיים קשות על אנשים שעסקו לפני כן בעבודות רוחניות כדי שיוכלו לראות את עצמם במאמצים שלא היו רגילים בהם קודם. אילו היה פועל-בניין מצטרף למושבת התלמידים של ג., היו מביאים אותו בודאי לידי קריאה מאומצת או מכריחים אותו לשבת בטל ולא לעשות מאומה. ג. עסק הרבה בשבירת הרגלי תלמידיו, כי הרגלים הם השתלשלויות מכאניות חזקות שהאדם משועבד להן, ויש להשתחרר מהן. אם היה אחד מעשן ותיק, שלל ג. ממנו את הטבק. אם לאחד היתה נטיה למאכלים מתוקים, נתנו לו כאן דיאטה נטולת סוכר, או להיפך, הגישו לו מאכלים מתוקים יתר על המידה עד שלא היה יכול לאכול מהם. אלו הן דוגמאות פשוטות, אבל גם בדברים יותר חשובים הביא ג. את תלמידיו לידי שחרור מהרגליהם ונעשו עדונים לעצמם. תלמיד שהיה בעל גאווה היה ג. משפילו במעמדם של תלמידים אחרים. היה שם תלמיד אחד ששנא לראות דם שנשפך והטילו עליו להרוג בעלי-חיים לצרכי המטבח.

באמצעות חיים קשים ועבודה קשה ביקש גורדייב במתודה שלו הקיצונית, להביא את תלמידיו להשיג ריכוז רוחני מאכסימאלי. הוא סבר שקור, רעב ועזופות גופנית שאדם מקבל על עצמו ביודעים כדי להשיג דימוי בהיר של המכאניזם הגופני שלו, מאפשרים לו אחר-כך לשלוט בגופו. מטרת "העבודה" בחוגו היתה להגיע לתודעת-על כמטרתם של אנשי המסתורין בימיי-קדם באסיה, ואדם מגיע לתודעת-על על-ידי-כך שהוא שולט בגופו. גורדייב לימד את תלמידיו שיהיו כל התפקידים של גופם מודעים להם הרבה יותר מאשר הם מודעים לבני-האדם בחיים הרגילים. הוא חשב שיוכל ללמד את תלמידיו לשלוט גם במחזורי-הדם ובבלוטות עד שיהיו כפופים לרצונו כמו הידיים והרגליים שאדם מפעיל לפי רצונו. ולא זה כלבד אלא שברוך זו יוכל האדם להגיע למדרגה כה גבוהה עד שיעלה בידו לקבוע בשעת מיתתו את המקום ואת הצורה של הגלגול הבא שלו. אחת המתודות שעליהן המליץ גורדייב היתה שיטה של ריקודים שבה לומד הרוקד לתאם את שלושת המרכוזים: תחושה, גוף ומחשבה זה לזה באמצעות אימונים. כל תנועה, כל צעד, כל ריתמוס היה מתואר בדייקנות. הוטל על כל איבר מאיברי הגוף לדעת לעשות את תנועותיו באופן בלתי-תלוי באיברים האחרים של הגוף ובלי קשר אתם. הוטל על אחד מאיברי הגוף לבצע תנועה העומדת בסתירה לתנועות של האיברים האחרים. הוטל על האדם לחשב בראשו חשבונות המנוגדים להרגלים הקבועים בארית-מטיקה המקובלת ולעשות פעולות חיבור וחסור על רקע

\* על דרך זו עיין במאמרי ב"מולד" חוב' עמ' (נכלל בספרי "שבילים בחינוך הדור"). הצרפתי שבמאמר הנוכחי לקוחים מתוך הספר הצרפתי (ברשוני תרגום גרמני): Louis Pauwels: Gurdjew der Magier יצא בהוצאת Bern und München, Scherz, בשנת 1974. המחבר מביא דעות בעד גורדייב ונגדו, אך הוא דן אותו בעיקר לכף הוובה. הוא מביא עדויות רבות של אנשים שנכנסו לבית מדרשו של ג. — על אנשים אלה ניתן לומר את הדברים שנאמרו במסורת התלמודית על "ארבעה שנכנסו לפרדס". היו שנפגעו והיו שמתו והיו שהגיעו לכפירה, אבל היו שמצאו את תיקונם בדרך זו.

על אימוני-הסתכלות אלה שהם בבחינת קריאות להת-  
עוררות ולהבהרה פנימית.

חינוך כזה להבהרה פנימית דרש בסיס מעשי, מוחשי.  
לזה עזרו אימוני-הרפייה מתוך הנחה שהשלטון בחיים  
האורגאניים הוא האפשרות הטובה ביותר להגיע לשלטון  
ברגשות ובדימויים. אימוני-הרפייה בחוג זה היו קשים  
יותר באופן ניכר מאימוני-הרפייה שמסתפקים בהם בסוגי-  
ספורט שונים. התלמידים נדרשו, למשל, להרפות שרירים  
מסויימים ככל האפשר ולאמץ שרירים אחרים עד קצה  
הגבול, וזאת היתה משימה קשה. המטרה היא, שבסופו  
של דבר תהיה הרפייה הרחגנית חופפת את ההרפייה  
הגופנית.

"העבודה" נעשתה בשותפות ובוזה היתה שונה מצורות  
הסגפנות שבני-אדם משתמשים בהן ביחידות. כעבור  
זמן מסויים היו האנשים שעשו את "העבודה" בטוהים  
בכך שהכול נשתנה אצלם, לא רק בראיית-העולם, אלא  
גם בחייהם הפנימיים. הם היו סבורים שהדבר יהיה תלוי  
אך ורק בהתמדתם ובעקשנותם אם יגיעו ביום מן הימים  
לאותה חירות מוחלטת שלפי מסורת מורחית האדם נעשה  
בה למחוקק לעצמו ולחוק לעצמו.

היו שם אימוני-הרגשה רבים וכולם היו מכוונים לדבר  
אחד: להגיע למצב של מודעות. האנשים ישבו על הקרקע  
ישיבה מורחית, רגל ימין על רגל שמאל, גב וראש  
זקופים, העיניים מושירות להביט נכון, הידיים על הבר-  
כיים. כך ישבו שמונה אנשים בשורה עשר עד חמש-עשרה  
דקות, במידה האפשר ללא תנועה, וכל אחד הכיר את  
מקומו וישב במקומו, ועשו תרגילי-הרגשה כפתיחה ל"תנו-  
עות". הפתיחה היתה הכרחית, כי בלעדיה — בהיותם  
במצב-תודעה נורמאליים — לא היו מסוגלים ל"תנועות".

בתרגיל זה היו מרפים כליל את האיברים בסדר זה:  
זרוע ימין, רגל ימין, רגל שמאל, זרוע שמאל, צוואר,  
ראש, גב, ואחר-כך כל הגוף ביחד. כך הירפו את חלקי  
הגוף זה אחר זה, למיד בכיוון מימין לשמאל, והפנו את  
כל תשומת-הלב לאותו חלק של הגוף שעבר תהליך  
הרפייה. כשלא היה אפשר להמשיך בחלק מסויים של  
הגוף, פנו לחלק אחר של הגוף. הנה אני מתחיל בזרוע  
ימין, אני מרגיש בה, שם אני נמצא יותר מאשר במקום  
אחר בגופי, אני מנסה להעביר את התודעה שלי דרך  
השרירים עד מוח העצמות. אני מנסה ומנסה, ותמיד מתוך  
התודעה כאילו אינני עושה מאומה, כדי למנוע את המח-  
שבות המכאניות מלהתלוות לפעולתי. ובכן, אני משקיע  
את עצמי באופן עמוק ככל האפשר בזרוע ימין שלי, ויש  
לי הרגשה שווה מן הכתף עד ראשי האצבעות, ואחר-כך  
אני מנסה להשיג הרגשה כזאת לגבי רגל ימין, ומוסיף  
הרגשות של איברים אחרים, עד שאני מגיע להרגשה  
המחולקת באופן שווה על כל גופי.

בכיתות של התנועות לא היתה הישיבה המורחית חובה  
ואפשר היה לעשות את התנועות בישיבה על כרים נוחים,  
אבל חובה היתה להישאר במצב אחד, בגב וראש זקופים,  
להישיר מבט ולהסתכל באופן חפשי, לא לעצום את  
העיניים, וללכת תמיד מן הימין כלפי שמאל, בניגוד

אמצעי חשוב לקדם את התאמת המרכזים זה לזה היה  
שם הריקוד. ג. ניסה להביא את תלמידיו לידי כך שיהא  
גופם מודע להם ועל-ידי אימונים ריתמיים וריקודים  
לימדם, שהגוף והרוח קשורים זה בזה. על כן עסק המכון  
שלו הרבה בבאלט, בריקודים בקבוצות ובגימנסטיקה.  
האמצעים שהשתמש בהם לשבור את המסגרות המלאכה-  
תיות של האישיות ולפתח את המרכזים של הרוח ושל  
הגוף ולהתאימם זה לזה היו: פיקוחו של אדם על עצמו,  
קורסים מעשיים בריקוד, אימונים גופניים ורוחניים,  
אנאלוזה נפשית וטסטים שונים שהשתמש בהם לפי הדרוש  
בכל מקרה.

לדעתו של ג. חי האדם בדרך כלל בממד השלישי  
וכאשר הממד הרביעי נעשה מודע לו, יכול האדם המותאם  
להתפתח ולהגיע לכלל שלטון במרכזים נפשיים חדשים.  
מחבר הספר הנזכר מביא משל: אתה פוגש ברחוב בראובן  
שאינו אתה סובל אותו. מיד מתפתח בקרבך רגש של שנאה  
כלפיו. אתה מאגרף את אגרופך כאילו אתה עומד להכותו,  
אבל אתה נוכח לדעת שיש בזה אי-זווהיות מצדך להתקיף  
אותו כי הוא גדול ממך, על כן אתה מסתפק בהתנהגות  
רוחנית שלילית כלפיו. אילו היו שלושת המרכזים שלך  
שקולים ומותאמים, היית מסתכל במנוחה על ראובן, לא  
היה מתקיף אותך, היית מתייחס לדבר בשלווה. ג. עמד  
היה מתקיף אותך, היית מתייחס לדבר בשווה. ג. עמד  
על כך, ששלטונם של אנשי הממד הרביעי על הפצצים  
ועל אנשים הוא גדול יותר משלטונם של אנשים רגילים  
חוקים ביותר. ג. הדגיש שעבודה ההתאמה צריכה להיעשות  
בהשגחה מורה-מדריך שקיבל תורתו מבתי-הספר הסודיים  
של המזרח.

אין פלא בדבר שבאו לחוגו של ג. אנשים שחשו אי-  
מנוחה פנימית, שהגיעו למסקנה שחייהם כמות שהם  
אינם חיים, אנשים שלא יכלו להשלים עם העולם של  
סביבתנו, ולא בחרו במוות, בהתאבדות. הם ניסו להש-  
תחר מדרך החיים המקובלת, חיפשו דרך תיקון ונספחו  
לחוגו של גורדייב. שם למדו שלא היו מעולם חפשיים  
בתחום הגופני, בתחום הרגשי ובתחום הרוחני, אלא  
הזדהו תמיד עם יצרים, עם מצב-רוח ועם דימויים  
שהגיעו אליהם מבחוץ, ושם נדרשו לחסל את ההזדהויות  
האלה. במקום להמשיך ולחיות את החיים האבטומאטיים  
למדו להשתלט על החיים על-ידי שנעשו מסוגלים להסתכל  
בעצמם בשעה שחיו את חייהם. הנה אתה הולך בדרך,  
נסה נא — ולו רק חמש דקות — לא להימשך אחרי הדב-  
רים המתרחשים סביבך, ולא אחרי קשרי-המחשבות שבקרב-  
ך, ורכז את כל תשומת לבך בעצמך ורק בעצמך. או,  
אם אתה נמצא בחברת אנשים אחרים נסה-נא לסלק  
עצמך ברגע מסויים משיחתם ולהתבונן בהם. שים לב  
למצבם ויתברר לך, עד כמה הם משולבים בדימויים שלהם,  
ועד כמה דימויים אלה רחוקים מהיות תוצאה של בחירה  
חפשית שלהם, של מודעות שלהם; עד כמה הדימויים  
האלה אינם אלא ביטויים של ממכאניזמים הקשורים  
בחינוכם, באינסטינקטים ובאינטרסים שלהם. אפשר לומר



# ראדיקאליזם דתי בימי התפשטות החסידות

תורת 'כף רמיה' בכתבי אליעזר ליפמן מברודי

## מ. פייקאז'

עומדת לפניו, ואז יבא למדריגה, כידוע<sup>4</sup>, וכיו"ב הרבה. המצוי אצל ספרותה של החסידות יבחין בנקל כי דברי ר' לייב מלמד אינם לפי דרכה, ונתלבטו החוקרים בנוגע למהימנותם, ועל אחת כמה וכמה בנוגע לזיקת מחברם לחסידות הבעש"ט. מרדכי וילנסקי, שזה לא כבר הוציא לאור את מפעלו הגדול על כתבי הפולמוס נגד החסידים, הרחיק לכת וטען לאפשרות שההשגות כולן הן זיוף<sup>5</sup>.

והנה בחקירותי במגמות ובזרמים הרעיוניים שב-ספרי המוסר והדרוש במזרח-אירופה בימי צמיחת החסידות נקרו לידי שלושה חיבורים מאת ר' אליעזר ליפמן בן יהודה לייב סגל שלא השגיחו בהם החוקרים, והם; "טל אורות עם מגדל דוד" על תהלים (ויון תקנ"ב); "בית שלמה" על משלי (זאלקווא תק"ס)<sup>6</sup>; "פתח התשובה ונחמות ישעיה" על הושע

בתולדות הפולמוס נגד החסידות נודעת השיבות מיוחדת להערותיו-השגותיו של ר' לייב מלמד מברודי, שהועלו על הכתב בשולי חלקי יורה דעה, אורח חיים ואבן העזר שבספר ה"טורים". בשנת תקמ"ו נתגלגלו הללו לידי מתנגדי שקלוב שנדהמו מתוכנן הנועז ומלשונן המחוצפה והגסה, והגיבו עליהן כדרך שהגיבו<sup>1</sup>. לימים שימשו השגות אלו בידי בעל החיבור הפולמוסי "שבר פושעים"<sup>2</sup> נשק חד בהסתערותו על החסידים שנואי גפשו. מצד תוכנן בולטים בהן שני עניינים חשובים: (א) ביקורת חמורה על גדולי הפוסקים בהלכות איסור והיתר; (ב) הערות והוראות בדיני אישות הבאות לעורר את היצר המיני עד קצה גבול ההיריור והתשווקה כשיטה עילאית בקיום מצוות ותפילה, כגון: "ראוי לכל איש כשיראה אשה להיות לו תאוה עליה ואעפ"כ שלא לבא עליה לעשות מעשה רק להביט מאוד ולעיין היטיב ואז יעמוד בנסיון ויעלה למדרגה גדולה ודי לחכימא"<sup>3</sup>. או: "ראוי לחשוב בתפילה שאשה נקבה

4 שם, שם, עמ' 120.

5 שם, שם, עמ' 112.

6 ראוי להעיר, כי ספר זה נדפס שנית, ווארשא תרל"ג, "ע"י הרבני... ישראל דוב לעווין מתושבי קוטנא". בשער הספר, שנדפס בשיבושים רבים, נאמר: "ספר בית שלמה והוא פירוש על משלי מאד נעלה בדרך פרס אשר חיבר ה"ה הרב המובהק... שמו הטוב נודע בשערים בחיבוריו הנפלים והיקרים ה"ה ספר טלו [!] אורות על מגדל דוד [!] על תהלים וס' פתח התשובה על הושע ונחמות ישע"י על רוב נבואותיה כקש"ת מוה"ר אליעזר ליפמן זלה"ה מבראד. הספר הזה הי' עד הנה יקר המציאות כי לא נדפס רק פ"א בשנת תקט"ו [!].". בפתח הספר חוזר המביא לבית הדפוס על טענתו הכוזבת, כי "כבר נדפס בשנת תקט"ו בעיר ווילנא באותיות מחיקים [!] וטעיות...". כלום ספר זה היה כל כך יקר המציאות, שהמביא לבית-הדפוס דידן לא חשש משקר גלוי? הדפסה זו הסכימו עליה רבה המפורסם של קוטנא, ר' ישראל יהושע, האדמו"ר ר' יחיאל מאיר ליפשיץ מגוסטינין, וכן רבה של קאליש, ר' חיים אלעזר.

1 ראה מרדכי וילנסקי, חסידים ומתנגדים — לתולדות הפולמוס שביניהם בשנים תקל"ב—תקע"ה, ירושלים, מוסד ביאליק, תש"ל (להלן: וילנסקי), כרך ב, עמ' 109—112.

2 שלושת העתקיו של חיבור זה ידועים בשלושה שמות שונים: "שבר פושעים", "זאת תורת הקנאות", "זמרת עם הארץ". על בעיותיו הטכסטואליות וזהות מחברו ראה לאחרונה אברהם רובינשטיין, שבר פושעים לר' דוד ממאקוב — זאת תורת הקנאות לר' יחזקאל מראדזימין, "קרית ספר", כרך לה (תש"ד), עמ' 240—249; הג"ל, הקונטרס זמרת עם הארץ בכתבי יד — החסידות באספקלריה של מתנגד, "ארשת" — ספר שנה לחקר הספר העברי, כרך ג, ירושלים תשכ"א, עמ' 193—230; וילנסקי, כרך ב, עמ' 9—52 (מבוא).

3 וילנסקי, כרך ב, עמ' 115.

ור' אליעזר ליפמן אינם קולות בודדים באותם הימים : קולות דומים, אף כי רפויים ומסוייגים, גשמעו במחצית השנייה של המאה ה"ח.

תולדותיו של ר' אליעזר ליפמן כתולדותיו של ר' לייב מלמד אינן ידועות.<sup>10</sup> מן הנאמר בשערי החיבורים, בהקדמות המחבר ובהסכמות, אנו למדים שר' אליעזר ליפמן בן יהודה לייב סגל שימש מגיד באחד מעשרות בתי המדרש שבברודי<sup>11</sup>, והוא נמנה עם חבורת הלמדנים והמקובלים בקלויז המפורסם שבעירו.<sup>12</sup> אביו, יהודה לייב סגל, נזכר בחיבוריו בברכת המתים, ולא מצאתי זכרו בשום מקום אחר. בני משפחתו בברודי ומחוצה לה היו כנראה אמידים ובעלי עמדה ציבורית מוכרת : אחיו, "האלוף המרומם התורני הרבני מהו' יצחק סגל", "טרח ויגע" להוציא לאור את חיבורו הראשון "טל אורות עם מגדל דוד" (שם בשולי ההסכמות). בנו, "התורני המופלא הראש והקצין מהו' יעקב סגל... מוועה"ל" (Zwiahel-Novograd-Volinski), הוציא לאור על חשבונו את ספרו השני "בית שלמה" (כנאמר בשער). בן דודו של המחבר בברודי, "הנגיד הקצין מהו' יהושע הנקרא בפי כל ר' יהושע יעציס", תמך בבית המדרש שבו שימש מחברנו מגיד מישירים (בסיום הקדמת המחבר לספר "טל אורות עם מגדל דוד").

על חיבוריו של ר' אליעזר ליפמן ניתנו הסכמות של רבנים ידועי שם ובכללם ר' מאיר בן צבי הירש, והוא ר' מאיר קריסטיאנופולר, רבה של ברודי בשנים 1785—1815;<sup>13</sup> ר' צבי הירש ראזינס, רבה של לבוב; ר' לוי יצחק מברדיצ'ב; ר' חיים סגל לנדא, רבה של פודקאמינ; ר' מרדכי בנעט, רבה של ניקלשבורג; וכן חכמי הקלויז בברודי. אמנם בעלי ההסכמות, כמקובל באותם הדורות, רובם לא עיינו בחיבוריו, ובכללם ר' לוי יצחק מברדיצ'ב. ר' שמואל

ועל פרקים נבחרים מישעיה (זאלקווא תקס"א). כתבים אלה טמונים בהם לקחים חשובים ולא ידועים עד כה ל"רוח הימים", ימי התפשטותה של החסידות, ובכללם לקח חשוב בנוגע להשגותיו של ר' לייב מלמד, שרשם אותן ללא הנמקה רעיונית והסתפק ברמיזה חוזרת: "וד"ל [ודי למבין]", או: "ודי לחכימא", והנמקה זו אנו מוצאים בלי משים בשיטתו של ר' אליעזר ליפמן, וליתר דיוק בתורת "הת-אזה ההפכית" או מחשבת "כף רמיה", שהוראותיה הלכה למעשה כהוראות ר' לייב מלמד בעניין שיל-הובו של היצר המיני. במידת מה אמור דבר זה גם בביקורתו על הפוסקים, שנימוקיה העקרוניים מפורשים בספרו האחרון של ר' אליעזר ליפמן. מובן מאליו, שאין דין השגותיו של ר' לייב מלמד שלא נועדו לרשות הרבים, ומחברן לא חשש להביע בהן את רחשי לבו ללא כל כיסוי, כדין ספריו של ר' אליעזר ליפמן שנועדו להפצה ברבים, וכפי שראינו יצאו בזה אחר זה, ומחברם חייב היה לשים מחסום למרוץ רעיונותיו ולהביעם "לפי הצריך לאלו השומעים" ("פתח התשובה ונחמות ישעיה", פתח הבית, ערך דרישה, דף יא, עמודה ב). אולם תוכנו של ההשגות האמורות מאושש בכתביו של ר' אליעזר ליפמן. ולא זו בלבד אלא שעל סמיכות התוכן יש להוסיף סמיכות המקום — שניהם אנשי ברודי; סמיכות הזמן — השגותיו של ר' לייב מלמד נרשמו בין השנים תקל"ז—תקמ"ז,<sup>14</sup> ואף כי ספרו הראשון של ר' אליעזר ליפמן יצא לאור בשנת תקנ"ב, הרי אין להעלות על הדעת שחיבור פרשני רב-כמות כ"טל אורות עם מגדל דוד" נתחבר סמוך להדפסתו. ואולי יש מקום לשער, נוסף על סמיכות התוכן, המקום והזמן גם קירבת בשר — אביו של ר' אליעזר ליפמן שמו היה יהודה לייב, בנו של ר' לייב מלמד שמו היה אליעזר<sup>15</sup> — אך זוהי, כאמור, רק השערה בלבד. ועוד עובדה חשובה שראוי להטעים בפתח מאמר זה: היד שכינסה את השגות ר' לייב מלמד והדביקתן לחסידות, ידו של המתנגד בעל "שבר פושעים", היא היד שטפלה באותו חיבור עצמו את תורת "החאהה ההפכית", כפי שנוסחה בכתבי ר' אליעזר ליפמן, לתורתם של מורי החסידות בדבר העלאת מחשבות זרות.<sup>16</sup> גדולה מזו: קולותיהם של ר' לייב מלמד

10 דבריו של נ.מ. גלבר על ר' לייב מלמד (בספרו תולדות יהודי ברודי, ירושלים, מוסד הרב קוק, תשט"ו, עמ' 110) מעידים כיצד השערות וסברות הצריכות עיון הופכות אבני-בניין פריכות אצל היסטוריונים שהנאמנות לעובדות אינה מתכונותיהם המובהקות, ותו לא. דבריו שם על ר' אליעזר ליפמן (עמ' 64, 73) מבולבלים ומשובשים, ובכלל זה "נוסח מצבתו" המובא שם עמ' 73, הערה 106.

11 נ.מ. גלבר, שם, עמ' 61: "ברודי מנתה במאה ה"ח קרוב לשמונים בתי תפלה ובתי מדרשות".

12 על הקלויז ראה נ.מ. גלבר, שם, עמ' 62—73.

13 שם, עמ' 165.

7 וילנסקי, כרך ב, עמ' 110.

8 שם, שם, עמ' 118.

9 ראה להלן, עמ' 427—428.

תפיסתו את הצדיק, הוא תיקוני ללא שיוור, והמשיי-  
חיות ככל שאינה מזדקרת לעין הקורא מובלעת  
בעצם תפיסתו. ענייני הדביקות, שהם אחד הצירים  
המרכזיים בכתביהם של מורי החסידות<sup>14</sup>, אין להם  
מקום בכתביו. וממילא ירידתו של הצדיק מדביקותו,  
לשם שליחותו החברתית, התחברותו לדרגתם הנמו-  
כה של המוני העם כדי להעלותם, או לשם תכלית  
אחרת, אינה הולמת את תפיסתו. תפקידו של הצדיק  
כלפי המוני העם מתמצה אצל ר' אליעזר ליפמן  
בהדרכה רוחנית המתממשת אך ורק על-ידי התוכחה  
הדתית המוסרית, ואין הירידה אל ההמונים תנאי  
לה. אדרבה מילוי תפקידו החברתי כיאות הוא, כפי  
שנראה להלן, התנאי לירידה שיש עמה עלייה. אך  
אין ירידתו של הצדיק אצל ר' אליעזר ליפמן כירי-  
דתו של הצדיק אצל מורי החסידות. סוגיית התוכחה  
והמוכיחים העסיקה הרבה את הבעש"ט ובני חוגו  
ועיון קל בדברי ר' יעקב יוסף מפולגא דיו להעמי-  
דנו על חשיבותה העצומה בתורתם<sup>15</sup>. בכתבי ר'  
אליעזר ליפמן סוגייה זו מחודדת בהרבה הן לזכות  
והן לחובה. מכאן, לזכות, המוכיח הרצוי, האידיאלי,  
שתוכחתו היא ללא פניות אישיות וללא תלות  
כלכלית ישירה במוכחים<sup>16</sup>, ומכאן, לחובה, המוכיח  
הלוקה בפגמים מוסריים. אין כל פדות בין המוכיח

פאלקין פעלד, רבה של טארנופול ור' מאיר בן צבי  
הירש, רבה של ברודי, שהסכימו על שני חיבוריו  
האחרונים של המחבר, אף הודיעו כי לא קראו אותם,  
אלא "אוקי גברא רבא אחזקתו". שני החיבורים  
האחרונים, שיצאו לאור בשנת תק"ס ותקס"א, היו  
מוכנים כנראה לדפוס בשנת תקנ"ו, שכן ההסכמות  
עליהם ניתנו בשנת תקנ"ו ותקנ"ח.

חיבוריו של ר' אליעזר ליפמן אחוזים בשיטה אחת,  
אך אין הטעמת העניינים שבהם אחת. ספרו הראשון  
ביטויי תורת "התאוה ההפכית" זרועים בו זעיר שם  
זעיר שם; ספרו השני בולט בתורת "כף רמיה", מונח  
אקויואלנטי ל"תאוה ההפכית"; וספרו האחרון עיקרו  
ביקורת ראדיקאלית על ההנהגה הרוחנית השלטת  
בישראל, ובכללה ההנהגה החסידית.

אין כוונתי במאמר זה לדון במפורט בכתביו של  
ר' אליעזר ליפמן אלא להציג לפני המעיין שני עניי-  
ניהם העיקריים: (א) תורת "התאוה ההפכית" או  
מחשבת "כף רמיה"; (ב) ביקורת על ההנהגה הרו-  
חנית. כפתיחה לדיון זה אסקור בחטיפה את עיקרי  
שיטתו של מחברו, שעם כל גיבושה אינה עשויה  
מקשה אחת אלא ואריאציות על כמה נושאים, וה-  
מבקש להתחקות עליה חייב להתירה מן הפקעת  
הפרשנית שבה היא נתונה.

## ב

סימנה המובהק של חסידות הבעש"ט הוא ההנהגה  
הצדיקית בחיי החבורות החסידיות ותורת הצדיק  
בספרותה. והנה בעיצומה של התפשטות החסידות  
והסתעפותה לעדות חסידיות על מנהיגיהן-צדיקיהן  
השונים אנו מוצאים בכתבי ר' אליעזר ליפמן, המגיד  
הברודי, תורה צדיקית חתוכה. המצוי אצל כתביהם  
של מורי החסידות הראשונים, כגון חיבורי ר' יעקב  
יוסף מפולגא, יבחין בנקל ברישומיהם בכתבי ר'  
אליעזר ליפמן. וראה זה פלא: חיבוריו של ר' יעקב  
יוסף מפולגא, כחיבורי מחברים אחרים בני דורו  
של ר' אליעזר ליפמן ובני הדור שקדמו לו, אין להם  
שם וזכר בכתביו. ואין זו עובדה חסרת משמעות,  
שכן עיון מדוקדק בהם יגלה כי מחברם לא הודהה  
עם הזרמים הרוחניים הרווחים ביהדות החרדית בימיו  
ובסביבתו, ותורת הצדיק שבהם שונה בתכלית מזו  
המוכרת לנו בחסידות הבעש"ט, שכן אין בה זיקה  
מוחשית לצדיקים מסויימים, והיא מעין צדיקות  
שכנגד. עולמו של ר' אליעזר ליפמן, שבו מעוגנת

14 ראה Gershom Scholem, *Devekut, or Com-*  
*munion with God* בתוך ספרו: *Messianic Idea*  
*in Judaism*, New York, 1971 p. 176-202  
יוסף וייס, ראשית צמיחתה של הדרך החסידית, ציון,  
תשי"א, עמ' 60-68; י. תשבי - י. דן, חסידות, האג-  
ציקלופדיה העברית, כרך יז, עמודות 800-804; רבקה  
שץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה - יסודות קוויא-  
טיסטיים במחשבה החסידית במאה הי"ח, ירושלים  
הוצאה ע"ש י"ל מאגנס, תשכ"ח, לפי המפתח שם:  
דביקות.

15 ראה Gershom Scholem, *Zaddik; der Gerechte*  
*Von der mystischen Gestalt der* בתוך ספרו:  
*Gottheit*, Zürich, 1962, p. 116-118 יוסף וייס,  
כנ"ל, עמ' 49-58; גדליה נגאל, מנהיג ועדה - דעות  
ומשלים בראשית החסידות, ירושלים, הוצאת המחבר,  
תשכ"ב, עמ' 82-93.

16 "ולפי שלפעמים המוכיח ברבים נותן עיניו בממון  
לזה בא ללמדו דעת... שתקבל מנחה מהם לא  
תשלומי התוכחה" ("טל אורות עם מגדל דוד" עט  
ע"א); "שהת"ח משפיע אור תוכחתו להעשיר ומקבל  
ממנו צדקה והעשיר להיפוך" ("בית שלמה", מ ע"א  
ועוד כיו"ב הרבה).



אל, וגוים בחי' כלים לו, וכללות ישראל הם בחי' כלים לבחינות הקדושה... ("טל אורות", מבוא לספר "טל אורות עם מגדל דוד" פרק ב, אור ט, דף ת, עמודה ג).

"המלך", המוכיח הראשי, או הצדיק הראשי, מייצג את האברים החיוניים ביותר באורגאניזם הקדוש ששמו ישראל, הוא בחינת המוח, הלב והכבד שלו, כדבריו: "בכללות ישראל הנחשבים כאיש אחד, המלך הוא ממשיך חיות וקיום לכל ישראל וע"כ נקרא מלך שהוא נוטריקון מוח לב כבד, והוא שורש השרשים לכל ישראל, וע"כ גם הת"ח נקרא מלך כמחז"ל"<sup>19</sup> ("טל אורות עם מגדל דוד" דף יט ע"א). לפיכך יעודו הגואל של העם בהעלאת הניצוצות מוטל בעיקרו על תלמידי חכמים-מוכיחים-צדיקים, בחינת "עצמות", שעליהם לקיים דרכי הנהגה שונים. בעוד המוני העם די להם בקיום המצוות כפשוטן, ובייחוד באמונה ובצדקה, הרי המוכיח-הצדיק עליו לנקוט דרכי רמיה: "... לפי שהעלאת ניצוצות הוא בשני אופנים: א' ע"י צדקה של המון עם... ב' ע"י הת"ח שבמעשה המצוות עושים כפי רמי'..." ("פתח התשובה ונחמות ישעיה", לד ע"ב).

## ג

את הביטוי הראשון לדרכו המיוחדת של הצדיק בהעלאת הניצוצות על-פי ר' אליעזר ליפמן אנו מוצאים בהצעתה הראשונה של תורת "התאווה ההפ" כיינת" בספרו "טל אורות עם מגדל דוד", בייחוד ב"טל אורות" מבוא ל"מגדל דוד", שהוא פירושו על תהלים. הצעה זו נתלית באילן גדול — השל"ה, סמכות עצום-מה בחוגי חסידים ויראים במשך דורות רבים<sup>20</sup>:

19 גיטין, סב ע"א. שימוש דומה בצמד המושגים הנוכח אנו מוצאים אצל ר' יעקב יוסף מפולנאה, כגון בספרו כתונת פסים, ט, עמודה א.

20 על מעמדו של ספר של"ה בחוגי יראים ועל אופיו הספרותי יפים דבריו של בעל "טהרות הקודש": "והרב בעל של"ה... האכיל והשקה את צאן קדשי בני ישראל בטוב לחמו לחם אבירים השפיע כל הרע-בים מלחמי תורה ובמים רבים מים צלולים ועמוקים הרוה הצמאים לשתות מימי התורה בדוריגו דור יתום הזה שכל אוצרי לחם התורה והבארות ממים חיים שנסתמו והיו גנוזים ונעלמים הלא בכבודו פתח בישע ה' ונולדים כטל אמרתו בספרו הגדול ההוא אשר חזר והלך אחר הקוצרים ללקוט באמרים ואספם כמלא גודש ישן וחדש להשביע ממנו כל נפש השוקקה ושימצא כל איש כפי משאלות לבו הטהור בנגלה

האידיאלי והצדיק, זהותם גמורה, ועל כך מעידים ביטויים השגורים בכתביו, כגון "צדיק מוכיח", "המוכיחים הצדיקים", או "שהמוכיח ברבים והגיע למדריגה זו שיוכל להמשיך השפעת קדושתו יתב' על המון עם נקרא צדיק שהוא בבחי' יסוד"<sup>17</sup> ("טל אורות עם מגדל דוד", קיד, ע"ב).

אולם חובתו החברתית-הדתית של המוכיח-הצדיק היא רק פן אחד של תפקידו, הפן האחר הוא חובתו הסגולית בתהליך הגואל של העלאת הניצוצות, יעודו של העם כולו. תפיסת עולמו מושתתת על תורת האר"י בדבר הווייתם הפגומה של העולמות, מעמדו של אדם מישראל בתוכם ותפקידו המכריע בתיקונם. מושגיה של קבלת האר"י ממלאים את כתביו, אך אין עניינו בבעיות תיאוסופיות, כל מעייניו להוראת דרך ליחיד ולציבור, הוראת המיוסדת על דפוסי החשיבה הלוריאניים, בייחוד על צמד המושגים מתורת הספירות "עצמות" ו"כלים"<sup>18</sup>, המשמש לו בסיס לתפיסה חברתית דתית ריבודית חתוכה, שלפיה כל העולמות, העליונים והתחתונים, בנויים רובד על גבי רובד, בבחינת "עצמות" ו"כלים", "כלים" כלפי הרובד העליון, "עצמות" כלפי הרובד התחתון. הוא הדין "אישי ישראל", העם הישראלי, המחולק חלוקה ערכית ותיפקודית בבחינת "עצמות" — תלמידי-חכמים-צדיקים-מוכיחים ו"כלים" — המוני העם. בהתאם לכך יש חלוקה בתוך חלוקה, כשבראש ההירארכיה החברתית תלמיד חכם ראשי, "מוכיח ראשי" או צדיק ראשי בבחינת מלך על כל ישראל:

הנה עתה אבאר לך ענין עצמות וכלים. דע שבכל הנבראים יש בחי' עצמות וכלים, אילני מאכל הם בחי' עצמות ואילני סרק הם בחי' כלים, וכללות הצמחים הם בחי' עצמות נגד הארץ שהוא דומם והיא בחי' כלי להם... וכללות הנבראים הם בחי' כלים נגד האדם, והאדם הוא בחי' עצמות להם, ובכני אדם הצדיק הוא בחי' עצמות והמון עם הם בחי' כלים לו והמלך הוא בחי' עצמות של כל ישר-

17 על מעמדו של הצדיק המסמל את ספירת יסוד ראה ג. שלום (הערה 15), עמ' 87-96.

18 על משמעותו של צמד מושגים זה ראה Gershom Scholem: Kabbalah, Jerusalem, Keter, 1974, p. 135-140; ישעיה תשבי, תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י, ירושלים, שוקן, הדפסה שנייה, תש"ך, עמ' כא-כח; יוסף בן-שלמה: תורת האלוהות של ר' משה קורדובר, ירושלים, מוסד ביאליק, תשכ"ה, עמ' 100-169.

והוא כי תכליתה של העשייה הדתית היא, כנאמר ברישא על-פי קבלת האר"י, העלאת מ"ן, היינו העלאת הניצוצות. אלא שאין עשייה דתית מושלמת ללא שמחת הלב. ברם הווייתו החומרית של האדם וציוויי האל הם תרתי דסתרי: "שלא יתכן גדר שמחה באדם המלוכש בחומר כ"א כשרואה איהו דבר שהוא תאוה לעינים והלב חומד בו ואח"כ משיג תאוותו או הוא שמח בדבר", ואילו המצוות "שרובן ככולן לאו ליהנות ניתנו ואין בהם תאוה מוחשת, אדרבא הגוף מתאוה להפכן, רחוק הדבר שישמח אדם בעשייתם". משום כך "הי' זה עצתו ית', שכל מה שאסר לן שרא לן כנגדו, כדי שיחפוץ האדם מאוד לאכול האיסור, והאדם באמת יטה חפצו אל האיסור... ואז ילחיק בו היצה"ר כח התאוה שיאכל באמת". היצר הרע, המפתה את האדם להנאה גשמית אסורה, לא זו בלבד שממלא שליחות האל אלא כוח פיתויו הוא בעיקרו כוח אלוהי "בחי' כלים של ה' קדושה שנפלו לסט"א", והוא מתגלה במלוא עצמתו כלפי צדיקים, שכן רשעים די להם במעט הסתה כדי למלא חפץ לבם, "וע"כ כשהאדם מטה חפצו אל האיסור אזי היצה"ר מתגבר עליו בכל כוחו להלהיב בו אש התאוה שיאכל באמת, ואח"כ האדם מתגבר עליו בכח גבורת אש התאוה הזאת לעשות רצונו ית', בזה חוטף מן היצה"ר כח הקדושה שנתגבר על ידם עליו, ואז נעשה היצה"ר חלל...". בהתגברו על היצר הרע בכוח התאוה, שמקורה ביצר הרע עצמו, משיג האדם שתי מטרות כאחד: (א) הוא הופך את התאוה לשמחה ולהתלהבות רוחנית בעשיית ה' מצוות; (ב) כשהוא מתפתה ליצר הרע ומעודדו מתוך כוונה להשתמש בו לתכלית קדושה, נפתח זה לתחבולתו של זה. ובלשונו:

ונמצא שיש בתאוה ההפכית שני תועלות: א' שולוא תאוה ההפכי' לא הי' באדם שום התחלת התלהבות אש השמחה והי' דומה כגחלים עוממות שאין בהם הבערת אש כלל... תועלת השני הוא שע"כ היצה"ר מגלה כל כוחו, דהיינו בבחי' כלים של הקדושה שבו ובהתגברות האדם עליו אח"כ לעשות רצון בוראו בשמחה זו חוטף ממנו כח הכלי הגדול הזה ומעלה למעלה למקום שורש הגבורה והשמחה. וזהו ענין העלאת מ"ן לבחי' בינה ("טל אורות", פרק ב, אור ג, דף ה, עמודות ג-ד).

כפי שראינו בראשית דבריו, לא באה הצעתו אלא להסביר את הוראת השל"ה. והנה משמעותם של דברי השל"ה, מבוארת אל נכון במקומות אחרים

דע אחי כי ענין העלאת מ"ן<sup>21</sup> הוא ענין נחמד מאד והוא תכלית כל תפלותינו ומצותינו כמ"ש בפרק א' אור י' בשם האריז"ל ["טל אורות" דף ד]. וכדי לבאר ענינו היטב אקדים מ"ש של"ה וז"ל<sup>22</sup>: 'העשיים כלולים מל"ת ול"ת מעשיי', דהיינו כשבא מ"ע לידו יחשוב בלבו מצדי ומצד רצוני לא הייתי עושה את הדבר הזה כי הוא לטורח בגופי או בממוני וכיוצא בזה, אבל אני עושה דבר זה בשביל קוני שציווני לעשות כן. וכן בל"ת יחשוב ויאמר כמה הי' חשקי לאכול בשר חזיר וכיוצא בזה, אבל מה אעשה ואני שבשמים גזר עלי וכו'. ובענין זה קבלתי מפי קדוש ד' אבא מורי זלה"ה פירוש המאמר בחולין פרק כל הבשר<sup>23</sup> א"ל ילתא לר' נחמן מכדי כל דאסר לן רחמנא שרא לן כוותי... ופירש אבא מורי זלה"ה שמאלו הדברים יוצאים ענין גדול והוא הדבר אשר דברתי, שבכל ל"ת יחשוב בלבו החשק שהוא חושק לעשות ומניח ואינו עושה בשביל כבוד שמים, כענין שאמר רשב"ג<sup>24</sup> אל יאמר אדם אי אפשרי בבשר חזיר אבל יאמר אפשרי ומה אעשה אבי שבשמים גזר עלי, וזהו הענין שאמרה [ילתא] כל מה שאסר לן רחמנא שרא לן כנגדו, כדי שנטעם ונדע טעם האיסור שטעמו טוב ונחשוק אותו ונניח האיסור בשביל כבוד הבורא... עכ"ל של"ה. ונ"ל להסביר טעם הדבר...

ובנסתר איש לפי ערכו בו יהגה חכו" (חלק א, יח, עמודה ד).

ספר טהרות הקדוש יצא לאור באמשטרדם, שנת תצ"ג, והשפעתו בולטת בספרי מוסר ודרוש בימי צמיחת החסידות. הוא הובא לדפוס על-ידי ר' בנימין וואלף בן ר' מתת' ממדינת פולין קטן, אך זהות מחברו לא נתבררה. ראה עליו ישראל היילפרין, הס' טהרות הקדוש—מי חיברו ואימתי? (בתוך ספרו "יהודים ויהדות במזרח-אירופה", ירושלים, הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, תשכ"ט, עמ' 396—400). בנוגע לזמן חיבורו מסקנתו של י. היילפרין היא, שספר זה קצתו כתיבתו לפני גזירות ת"ח ורובה "אחריהן ונמשכה בשנות הששים והשבעים של המאה הי"ו" (שם, עמ' 400). ברם דוד תמר הוכיח במחקרו אימתי נתחבר ספר טהרות הקדוש (בתוך ספרו "מחקרים בתולדות היהודים בארץ ישראל ובאיטליה", ירושלים ר. מס, תשל"ל, עמ' 131—172), שספר זה "נתחבר לא קודם שנת תס"א ולא לאחר שנת תע"ג" (שם, עמ' 172).

21 מ"ן = מיין נוקבין. על משמעותו של מונח זה ראה י. תשבי, תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י, עמ' קמו.

22 ס' שני לוחות הברית, אמשטרדם, תנ"ח, מט עמ' א-ב

23 חולין, קט ע"ב.

24 ספרא, מהדורת א. ה. ווייס (וויזן תרכ"ב), פרשת קדושים, פרק יא, צג עמודה ד (בשם ר' אלעזר בן עזריה).

הזה ומעלה למעלה". משום מטרתה התיקונית של "התאווה ההפכית" אין הוראתו של ר' אליעזר ליפמן בגבולות היצר הרע המקנן בנפשו של אדם, אלא במעשים הבאים ללהט את היצר, ובלשון אחר: בהתקרבות מכוונת אל הרע ובנגיעה-לא-נגיעה בו. ויזכירו על מגמת פניו של מחברנו פירושו על כמה כתובים בספרו "טל אורות עם מגדל דוד", כגון פירושו על תהלים לו, ג—ה המוסב על הרשע הממאן לקבל את תוכחתו של המוכיח— ואין כוונתו אלא למוכיח הגזר על-פי מידותיו הטיפולוגיות האידיאליות של מחברנו. הרשע מסית נגדו וטורח לבזותו בעיני שומעיו על שום שאין תוכר ככרו, ומה שחשוב לענייננו, על שום תעתועי "התאווה ההפכית" שבפיו. הרשע מודה כי המוכיח המורה תורה זו ומקיימה הלכה למעשה תכליתו כהצרתו, היינו גירוי היצר כדי להשתמש בו לרעתו אלא "שעריות יצרו של אדם חומדתו" ולא מן הנמנע שיצרו המגורה יעבירו על דעתו ויערער כוח עמידתו וסופו שיעבור על איסור עריות בפועל. ואף אם רצונו יגבר על יצרו סופו הוודאי של חימום התאווה מדעת הוצאת זרע לבטלה אף שלא מדעת. נמצא שסופו מעיד על תחילתו. ("טל אורות עם מגדל דוד", סו ע"א). תוכחתו הקשה של מחברנו נגד ה"רשע" אין בה תשובה על טענתו הקונקרטיה הקשה שלו, שמתוך גנותה עולה בה תוכנה של "התאווה ההפכית" בנאמנות רבה, אם כי טעמי התנגדותם של השוללים את הגיונותיה בוודאי שאינם מתמצים בנאמר כאן. ועוד, אמירתו של ר' אליעזר ליפמן "שבכל המצות צריך לחשוב ההפך דוקא" אינה אמירה בעלמא אלא תמצית השקפתו הדתית. ועל כך עדותו של בעל דין, שהוא כמסית לפי תומו, בפירושו על תהלים לד. טו:

עתה מלמדו דעת בכללות המצות שידמנו לו כמ"ש [ב"טל אורות"] פרק ב אור ג שתחלה צריך לחשוב ההפך דוקא, לקרב עצמו אל הרע ואח"כ יסור מן הרע ויעשה טוב וז"א: 'סור מרע ועשה טוב בקש שלום וגו', היינו משפט וצדקה שהם שורש השלום. ואפשר לומר שכיון, שבמ"ע של ואהבת לרעך כמוך אין לחשוב ההפך, שיעבור על לא תשנא אחיך בלבד, אלא שיחפוץ השלום בלבו וירדוף אחריו בהכרח וז"א: 'בקש שלום ורדפהו' ("טל אורות עם מגדל דוד" סג, ע"א).

להלן נראה, כי פירושו זה על "סור מרע ועשה טוב" עורר את חמתו של בעל "שבר פושעים". כאן ראוי לתשומת הדעת, כי הוצאת מצווה אחת מכלל

בשל"ה, שלא הובאו בדברי ר' אליעזר ליפמן, והיא הוראת דרך להגברתם של חיי הדת ולהפנמתם מתוך ציות גמור לציווי האל "בהתעוררות הלב לא מצות אנשים מלומדה רק [אלא] כפרוטגמא חדשה ויעשה אותה [את המצוה] לשם שמים אף שהחומר מנגדו והיא נגד תאות הגוף ישבור תאוותו ויקיים המצוה בזהירו' ובוזיזות, ויחשוב האדם בלבו בבוא מ"ע לידו: הנה מצד חומרי תאוותי לא הייתי עושה דבר זה רק אני עושה כי ככה צוויי הש"י, הרי במה שחושב שלא היה עושה דבר זה מצד עצמו רק עושה בשביל ציווי השם, הנה זה המעשה קדם לו ל"ת, וזהו בכל לבבך בשני יצריך...".<sup>26</sup> בהמשך המובאה הראשונה מהשל"ה נאמר, כי קיום המצוות באהבה אינו על-ידי ביטולו של היצר הרע, "אלא נוסף ע"ז ממנו יקח לעבוד את ה' ומצד יצה"ר יעשה בקדושה ביותר, דהיינו במ"ע יתעורר לל"ת של עצת יצה"ר ויקום כארי ויתגבר, ובמצות ל"ת יתעורר לעשה של עצת יצה"ר ויקום כארי ויתגבר... ועל זה מדוקדק לשון התנא<sup>26</sup> איזהו גבור הכובש את יצרו, לא אמר הדוחהו והרגו ומבטלו, רק אדרב' לוקח אותו וכובשו תחת רגליו...".<sup>27</sup> פירושה של הוראה זו הוא אפוא העתקת מתח התשוקה הקיימת בלב האדם לעבודת ה', המוגדרת שם כמדרגת "חשיקה" הגבוהה ממדרגת "דביקה", שהיא "התעוררות ה" אדם לעבודת השם יתברך הבא לו מצד יצר ה" טוב". אולם אין זו המדרגה העליונה של עובד ה'. ואילו תורת "התאווה ההפכית" אצל ר' אליעזר ליפמן שונה בתכלית. הגיונה וצידוקה במטרתה העילאית — גאולת הניצוצות, תכליתה של כל העשייה הדתית. או בלשון אחר: "התאווה ההפכית" קשורה קשר הדוק בתורת האר"י על ייעודו הגואל של אדם מישאל — העלאת הניצוצות של הקדושה שנתפזרו בתחום הקליפות, וקשר זה הוא דו-תכליתי בעיקרו: "שע"כ היצת"ר [הזהה כאן עם הסטרא אחרא] מגלה כל כחו, דהיינו בחי' כלים של קדושה שבו", כאותו לוחם-שוורים המגנף מטפחת אדומה לנגד עיני קרבנו המיועד, כדי לגרות עד קצה הגבול את יצרו החייתי, אך כשאדם מתגבר עליו בקיום המצוות "חוטף ממנו כח הכלי הגדול

25 של"ה יז ע"ב.

26 אבות פרק ד, א.

27 של"ה, מט עמ' א-ב.

הכוונה הטובה הוא דעת, שע"י מעשה המצוה מעלה מ"ן וע"י המחשבה לשמו ית' מוריד מ"ד<sup>28</sup> ומזוגם וזהו ענין דעת... ויש בחי' רצון למעלה מזה, והוא המשתדל ללמד אחרים וליסרם כשאין סרים למשמעתו ונותן גוף למכים ולחיו למורטים, שמקבל צרת הגוף להשלים רצון הנפש. ויש עוד ענין רצון גדול מזה והוא ענין כף רמי', והוא ע"פ מחו"ל אל יאמר אדם אי אפשר בכשר חזיר וכר' ועמ"ש בהקדמה טל אורות ענין זה באריכות קצת. וכללות ענינו הוא, שכל מעשה יצה"ר הוא בכף רמי', שכל אדם קודם שעושה מעשה שוקל בדעתו איזה הדרך הטוב, ואז היצה"ר מראה לו על כף החוב שהוא כף הזכות ומלהיבו מאד לילך לעשות כן בשמחה, וע"כ איש הנלבב עושה לו כמדתו ומהפך רצונו ומראה לו כאלו נוטה לדעתו, ואז היצה"ר מלהיבו יותר בשמחה רבה לעשות כן והוא מתהפך בשמחה ההיא ועושה בה המצוה, שבלא כף הרמי' היה רחוק הדבר שיעשה אדם מצוה בשמחה רבה והתלהבות, שאין מתיקותה מורגש לחיד הטועם. והנה כף רמי' זו היא בחי' רצון יותר גדול, שמסכן גופו ונפשו לקרב עצמו אל בור עמוק של היצה"ר אשר הוא מלומד מלחמה מאד וקרוב הדבר שיצודהו במכירתו, ועושה כן באמת כדי שיוציא ע"כ הרבה ניצוצי קדושה מן הסט"א, וע"כ הקב"ה עושה לו כמדתו וממשיך לו קדושת רצון להוריד עמו אל העומק לסייעו לעלות משם. ובאמת לא יצליח אדם ברצון של כף רמי' עד שמתנהג בשלימות ברצון שהוא נגד בני אדם, אבל אם מיסר רשעים ואין כוונתו לשמים כ"א מחמת איזה שנאה שהי' לו עליהם וכיוצא בו לא יצליח בכף רמי' ויפול ביד הסט"א. והנה המשתדל בגדר רצון זה הוא הוראה גדולה על גודל דבקותו ביראת ד' ואהבתו... ("בית שלמה", "פתח הבית" פרק ד, דף ד, עמודות ב-ג).

שלוש בחינות רצון הן אפוא: (א) "קדושת רצון" — שבירתו של היצר הרע, התגברות הנפש על הגוף המשתוקק להנאות גשמיות מזה, ודחיית הסתתו של היצר הרע, ש"שעשה בכוונה רעה וורה להנאת גופו", היינו הסרת המחשבות הזרות על-ידי ביטולן מזה; (ב) השלטת רצון הנפש על רצון הגוף לא בתחום שבין אדם לבין נפשו, כמשתמע בנוגע לבחינה הקודמת, אלא בתחום שבין אדם לזולתו, בין אדם לחברה. "רצון הנפש" משמעו להדריך את המוגני העם על-ידי התוכחה הדתית המוסרית, שליחות

"התאווה ההפכית" מראה עד כמה רצינית היא כוונתו, היצא מן הכלל על הכלל כולו יצא ללמד. ואין צריך לומר עד כמה חמור הוא. חינוך-מה לדברינו הוא פירושו על תהלים קכה, ג: "למען לא ישלחו צדיקי בעולתה ידיהם" שבאמת בלב צריכים לחשוב ההפך מתחלה כמ"ש פרק ב' אור ג', רק שלא יגמרו בידיהם" ("טל אורות עם מגדל דוד", קצח ע"ב). פירושו כאן אינו חד-משמעי: אפשר שכוונת התיבות "שלא יגמרו בידיהם" היא אנטיתיתית לתיבות "שבאמת בלב צריכים לחשוב ההפך", היינו על האדם לעורר בו הירהורי עבירה, אלא שאין להביאם לידי גמר במעשה, אך אפשר שיש כאן רמז לקישורי לדעת, תולדת "התאווה ההפכית", כקיסטרונו של "הרשע" שהבאנו קודם, ואזהרתו "שלא יגמרו בידיהם" היא כפשוטה. ואם תמצא לומר שהנאמר בכתוב "בעולתה ידיהם" כפה על מחברנו לפרש "שלא יגמרו בידיהם", הן שערי הדרוש לא ננעלו בפניו, ואפשר היה לו, אילו רצה בכך, להוציא חשדות-שוא מלב המעיין. ואין להעלות על הדעת שהפירוש השני האפשרי נעלם מבינתו של המורה דרך ל"תאווה ההפכית"!

עד כאן דברי ר' אליעזר ליפמן בסוגיה זו בספרו הראשון, ואפשר להוסיף עליהם כהנה וכהנה. אולם ביטויה החשוב ביותר הוא בספרו השני "בית שלמה" על משלי, כשכינויה שם הוא "כף רמיה", והיא שזורה בהשקפתו הדתית החברתית הריבונית, היינו כדרך הנהגה של תלמידי חכמים, מוכיחים צדיקים, כמבואר במבואו ל"בית שלמה", "פתח הבית":

עתה אבאר לך ענין רצון שיש בו כמה בחינות זה למעלה מזה, וכללות כולם נקרא בשם מוסר על שם תכליתם שעל ידם מוסר האדם מן הרע לגמרי... שהש"י משפיע אור חכמתו לאישי ישראל שיתאוו לעשות מצותיו... ואז היצה"ר מחשיך האור ההוא ומערב בו ענין זר בטענות מוויפות למנעו מלעשות המצוה... ע"כ צריך להתגבר בעצות לסתור טענו-תיו, וע"כ ממשיך אור בחי' פנים של חב"ד ומוסר מן הרע... והנה הסרה זו הוא בכח בחי' רצון, שבדאי כשהיצה"ר בא למנעו הראה לו איזה הנאה גופנית... וכשנתגבר עליו קבל צרת הגוף לעשות רצון הנפש ע"כ המשיך קדושת רצון המועיל להעלות ניצוצי קדושה כנ"ל ואחר שמסכים בדעתו לעשות המצוה הקב"ה ממשיך לו אור חכמתו שיעשה המצוה בכוונה טובה, והיצה"ר מחשיך אורה ומערב בו ענין זר שיעשה בכוונה רעה וורה להנאת גופו... אבל המשיך מתגבר עליו ועושה בכוונה קדושה, וכללות

28 מ"ד = מיין דוכרין. על משמעותו של מונח זה ראה תשבי (הערה 21), עמ' קמו.

ודרכיהם צנועים כמותו, הרי אלה פעולתם בתיקון העולמות היא במחשבת "כף רמיה", בתחבולה מהור-כמת ומסוכנת ביותר. משום כך הצלחתה של דרך זו, שהיא בחינת ירידה צורך העלאת הניצוצות, מותנית במילוי הבחינה השניה, בחינת המוכיח, מתוך שלימות מוסרית.

ומכאן דבריו במשלי פרק ז', שעניינם העיקרי מוסב על תלמיד חכם הנוקט "כף רמיה" ללא שלימות מוסרית: "ובכללות ישראל יש בחי' גער שהוא גער וריק מענין מחשבה קדושה ועושה מצות אנשים מלומדה... ע"כ הולך בעצת נכרי, שכל מגמתו הוא להנאת גופו ואח"כ עושה עבירות לתיאבון". לעומת זה "ת"ח בחי' עצמות היודעים מהות מחשבה קדושה, אלא שבחי' אשה זרה מתגברת עליהם ומפתה אותם". זה נפתה לאשה הזרה משום העדר "מחשבה קדושה", שפירושה כאן מחשבת "כף רמיה" ("ועושה מצות אנשים מלומדה"), וזה נפתה לאשה הזרה בעטיה של "מחשבה קדושה", היינו בעטיה של מחשבת "כף רמיה" דווקא, אך בפניות אישיות: "וענין הפיתוי הוא ע"פ מ"ש [ב'פתח הבית"] פ"ד שהמתנהג ברצון הגדול ליסר הרשעים לשמו ית' לו נאה לעשות כף רמי' ע"כ כשאשה זרה רוצה ללכוד איזה צדיק המושל בעם מסיתו לעשות איזה משפט יסורים ברשע, ובאמת כוונתו לנקום ולנטור כנחש, מחמת איזה שנאה קדומה... ואח"כ אומרת לו הרי כבר עשית מוסר בשלימות ועתה נאה לך לעשות כף רמי', להתקרב ברצונך לבית אשה זרה ולחטוף ניצוצי קדושה ממנה, כמ"ש ענין כף רמי', וכשהוא מקרב עצמו אז צודה אותו ברשתה ועושה עבירה גדולה בפועל ממש". תוכנה של "כף רמיה" הוא אפוא שוב "להתקרב ברצונך לבית אשה זרה" ומטרתה "לחטוף ניצוצי קדושה ממנה", היינו פעולת חתירה נועזת, מגע מסוכן עם הרע, למען גאולת הניצוצות. אך, כנאמר לעיל, ה-תנאי ליכולת ההליכה על החבל הדק של "כף רמיה" הוא שלימות מוסרית במילוי השליחות החברתית, ובהעדר זו תמעד רגלו ותידרדר לתהום של עבירה בפועל:

שעושה משפט מוסר כאויל בכעס... עד שהחץ אשר ירה ברשעים להוציא ניצוצות, בחי' כבוד, יפלה כבודו, שבכח מוסר זה ימהר לעשות כף רמי' 'כמהר צפור אל פח', לחטוף משם האוכל ולצאת מהר, 'ולא ידע כי בנפשו הוא', ע"כ 'ועתה בנים שמעו לי

הכרוכה בבזיונות ובעלבונות וברדיפות: 'ונותן גוו למכים ולחיו למורטים שמקבל צרת הגוף'. ברי שמדובר כאן במוכיח אידיאלי, עבד ה', ולא דווקא שהציבור קורא לו אלא קול אלוהים קורא לו קום והוכח, כמתואר בכתבי מחברנו<sup>29</sup>; (ג) רצון כף רמיה השונה בתכלית מ"קדושת רצון", שכן לא מדובר כאן בשבירת היצר הרע ובביטול המחשבות הזרות אלא בסיכון הגוף מצד הזולת והחברה המיוסרים בשוט לשונו של המוכיח, וכן בסיכון הנפש בירידתה אל תהום הטומאה, "שמסכן גופו ונפשו", בפריצה נועזת לעומק הרע כדי לחטוף משם את אוצרות המלך השדודים, הניצוצות הקדושים, שנפלו בשבירת הכלים בראשית הבריאה. פעולה זו דרכיה ערמוניות כדרכי האויב: מה זה "מראה על כף חובה שהוא כף זכות ומלהיבו מאד לעשות כך בשמחה", אף האיש הנלבב "עושה לו כמדתו ומהפך רצונו" ונכנע לו כביכול. ועורמה גוררת עורמה, ושמחה גוררת שמחה, ובכוחה של אותה שמחה כפולה ומכופלת, שמקורה ביצר הרע עצמו, ימלא האדם השלם את יעודו הגואל: האיש הנלבב מעמיד פנים שהוא נכון לשמוע בקולו, "ואז היצה"ר מלהיבו יותר בשמחה רבה לעשות כן והוא מתהפך בשמחה היא ועושה בה המצוה". תכליתה העיקרית של עשייה פתלתולה זו היא הוצאת "הרבה ניצוצות קדושה מן הסט"א". אמנם סכנת הנפילה בשבי האויב רבה בה ביותר, אך מגיעה אהבת ה', ומשום כך "הקב"ה עושה לו כמדתו... לסייעו לעלות משם". כיצד מתקיימות שתי הכוונות, שהן דבר והיפוכו, זו לצד זו, דבר זה לא הטריד את מחשבתו, שכן "כף רמיה" אינה אלא אמצעי הכרחי במימוש הכוונה האמיתית — הטיפת הניצוצות, תכלית המצוות והתפילה ויעודו הגואל של האדם. אך לאו כל אדם מיועדת לו דרך "כף רמיה". השקפתו החברתית הריבודית של ר' אליעזר עולה כאן בלי משים: "קדושת רצון", הבחינה הרא-שונה, היא מדרגתם האידיאלית של המוגני העם, בחינת "כלים", ואילו הבחינה השלישית — מעלתם של תלמידי חכמים, אישים נלבבים, בחינת "עצמות". כנזכר יש כאן הבחנה חותכת בין המוגני העם לבין אישים נלבבים, צדיקים-מוכיחים, מבחינת מעמדם כלפי האלהות וכלפי החברה, וממילא גם מבחינת הנהגתם. בעוד אלה חלקם במעשה התיקון צנוע

שני עניינים חשובים, שלא מצאנו במובאות הקודם מות: (א) כף רמיה במשמע "לחשוב מחשבה זרה במעשה המצות". ודאי שלא בעלמה מידיעתו של ר' אליעזר ליפמן תורת הבעש"ט והמגיד ממזריץ' בעניין המחשבות הזרות, מקורן והוראת דרך להעלה אתן לשורשן העליון, והוא אחד העניינים הבעייתיים בתורתה של החסידות ובתולדותיה<sup>30</sup>. מכל מקום מתוך הלשונות הרבים בכתבי ר' יעקב יוסף מפולנאה והמגיד ממזריץ' ברור כי אין מדובר בהם בפעולות שנועדו לעורר מחשבות זרות, אלא בהירהורי עבירה, כגון גיאוף ועבודה זרה, וכן בהירהורים מתחומי מציאות שונים המטרידים את האדם בשעת עשיית המצוות, ובייחוד בשעת תפילה<sup>31</sup>, ואילו כאן שאני עניינו של ר' אליעזר ליפמן בהירהורי עבירה במחשבה תחילה, בהתקרבות לטומאה, בהטרדת היצר במחשבות זרות כדי לרוקן את הסטרא אחרא מכוח חיותו. לשון אחר: כדי לקיים את יעודו עלי אדמות על האדם השלם לעורר מחשבות זרות בלבד. ואם נרצה אין תורת "כף רמיה" אלא מסקנה עקיבה ומפליגה מתורתם של מורי החסידות הראשונים; (ב) כף רמיה במשמע קפיצה נועזת לממלכת הרע שאין להירתע מפני סכנותיה לא רק משום שמוכחחות לו לאדם בעל המעלה סיעתא דשמיא למנוע הידרת דרותו לעבירה בפועל, אלא אף אם אכן מחירה של קפיצה זו מעשה העבירה עצמו, שקלקלתו תקנתו בצדו והיא תשובה מאהבה שבכוחה להפוך עבירה, תולדת כף רמיה, למצווה.

## ד

מכאן פסיעה קטנה לחיוב חטא במחשבה תחילה, שבדומה לכף רמיה מניעו אינם תאוות העולם הזה וחולשת הדעת כי אם אהבת ה' ומצוותיו דווקא, כדי

הקשיבו, גם אחרים, 'לאמרי פי', והוא 'אל ישט' וגו', ר"ל אל תפנה אל דרכי' בשטות כ"א בהשכל כנ"ל בהעדר תאוה לעוה"ו ("בית שלמה", ע"א — יא ע"א).

תיאור פלאסטי של הפראקטיקה הדתית המתוארת בתוספת מוטיבים חדשים וחשובים אנו מוצאים בספר "בית שלמה" על משלי פרק כ, יא ואילך. כדי להקל על המעיין להתחקות על הדברים הצריכים לענייננו אתיר במידת האפשר את עיקרי דבריו מן הפקעת הפרשנית הסבוכה ואגישם בעריכה עניינית כעין אנתולוגיה בועיר אנפין:

(א) מטרתה של "כף רמיה". "שעיקר העלאת ניצוצי קדושה הוא על-ידי ערמת כף רמיה, שהוא כיווד לבור עמוק להעלות משם";

(ב) תוכנה. "רע רע יאמר הקונה'... ויאמר בלבו שהמצות הם רע בעיניו והוא רוצה להכריע עצמו לכף חובה ובאמת לא כן רצונו". "לחשוב מחשבה זרה במעשה המצות, ונמצא שהמצוה נעשה בגד לכח הטומאה שבו, ע"כ לקח בגדו' להחזירו אל הקדושה, כי הוא ערב בו ענין זר". "שתעשה עצמך כחושק אל העבירה להשביעו שזה מאכלו, כנודע, והוא 'לחם שקר' באמת, שאין כן רצונך ועי"כ ימלא פיהו חציץ, שתוציא בלעו מפיו דל";

(ג) סכנתה ותנאי הצלחתה של כף רמיה. "אם האדם הוא זך במחשבתו וכל פעלו הוא בבחי' קו הישר אז מצליח בכף רמיה". "אל תירא לומר איד אסכן עצמי לעשות כן שמא תתגבר הסט"א עלי ואשלים עשות רע ח"ו... אל תאמר' שמה 'אשלמה רע' בפועל אלא קזה לד' ויושע לך". אף-על-פי ש"מאזני מרמה של הסט"א הוא דרך לא טוב ומסוכן מ"מ 'מד' מצעדי גברי' כוננו, שיעשה כן, ואדם 'מה' יבין דרכו' להרהר אחריו... ולפי שמסכן עצמו בשביל כבוד שמו יתברך הקב"ה מסייעו ליצוד בו ניצוצי קדושה";

(ד) כשלונה של כף רמיה ותקנתו. "ואם הסיתך לעשות עבירה בפועל או דיבור רע, שזה כח בחי' הנכרי'... שע"כ 'חבלה' לעשות תשובה מאהבה להפכו מרע לטוב". "ואם יראה שהיצה"ר מתגבר עליו יבקר 'אחר נדרים', לישבע ליצרו וכן יוכיח לבקרים את המון עם שידרו נדרים וישלמו צדקה תיכף... ("בית שלמה" לג ע"ב — לד ע"א).

באנתולוגיה זוטה זו מתוך פירושו של ר' אליעזר ליפמן על משלי פרק כ, יא ואילך ראויים להטעמה

30 ראה יוסף וייס, ראשית צמיחתה של הדרך החסידית, ציון, תשי"א, עמ' 88—103; י. תשבי — י. דן, חסידות האנציקלופדיה העברית, כרך יז, עמודות 784—792.

31 בדברי המגיד ממזריץ' מצינו אזהרה מפורשת מפעולות יוזמות שנועדו לעורר מחשבות זרות, כגון "רק צריך שלא יחשוב במחשבה זרה בכיוון... שיהיו בלי כוונה" ("תורת המגיד" — "לקוטי תורות..."), המלקט והמסדר ישראל קלפהולץ, תל-אביב, תשכ"ט, כרך ב, פא, טור 2). והוא הדין בעניין העלאת המי" דות הרעות: "אבל הענין שאמר שלא יאמר האדם אכוון בכיוון לבא לידי אהבה כדי להעלות, לזה כתוב

מכלל לאו אנו שומעים הן: הוריו, החכם בעל המעלה, שידיו קלות, יתחב "ידו לעבירה כדי ליטול ע"כ מצוות ותשובה". הניסיון המסוכן הזה כשלעצמו אינו בחזקת כסילות; הכסיל מגונה על שנוטל על עצמו משימה הגדולה מכוחו.

לאמיתו של דבר אין זכות יוצרים על רעיון זה שמורה למחברנו, ולפנינו אחד מסימניה המובהקים של "רוח התקופה". לגילגוליו השונים ולמשמעותו במחשבת הדורות אני מקווה לייחד דיון מפורט במקום אחר. אולם לשם הבנת חשיבותו ומקומו במסכת הרעיונות של ר' אליעזר ליפמן עלינו לכוון מבטנו לכמה תמרורי דרך. מקורו הספרותי הראשון כהוראה חיובית<sup>35</sup> הוא, לפי שיכולתי להעלות עד כה, הספר "ברכת שמואל" על התורה, שיצא לאור בפראנקפורט ע"נ מיין בשנת תמ"ד, והוא היברו של הרב והמקובל הידוע ר' אהרן שמואל קיידאנובר, מהרש"ק (אביו של ר' צבי הירש קיידאנובר בעל "קב הישר"), שנפטר בשנת תל"ו, היינו כשמונה שנים קודם הוצאתו לאור של "ברכת שמואל". ואלה דבריו:

והנה דצריכין אנו ליתן טעם לשבח מענין תשובה, דאמרו<sup>36</sup> גדולה תשובה וכו', והוא דהרמב"ם כתב ז"ל שתשובה היא אחת ממצות עשה<sup>37</sup>, וכ"כ הרמב"ן ז"ל בפ"י הפסוק בפ' נצבים<sup>38</sup> ז"ל 'כי המצוה הזאת' וגו' קאי אפרשה שלמעלה דכתיב<sup>39</sup> 'ושבת עד ה''<sup>40</sup> 'כי תשוב אל ה' אלהיך, וע"ז אמר 'כי המצוה הזאת', ולכן נראה דאמר<sup>41</sup> 'כי קרוב אליך הדבר [מאד] בפ"ך ובלבד לעשותו, היינו הווידי וטהרת הלב של בעלי התשובה. ואיתא בספר ראשית

35 אזהרה מפני עבירה על מנת לשוב בתשובה אנו מוצאים באבות דר"ג, פרק לט ברישא: "חמשה אין להם סליחה... וחוטא על מנת לשוב", מהדורת ש.ו. שעכטער, עמ' 116. המהדיר העיר שם בין השאר: "והגר"א הוסיף והחוטא על מנת שיום הכפורים מכפר ומחטיא את הרבים, ומחק וחוטא על מנת לשוב וצ"ע". אזהרה דומה אנו מוצאים בהרחבה בספר אהבת עולם מאת ר' שלמה אלגוי, קונסטנדינה, ת"ו, יר, עמודות ג-ד; כן, עמודות א-ב. וכן ראה י"ד יוסף" לר' יוסף צרפתי, אמשטרדם, ת"ס, רעד-רעה (מהד' א: ויניציאה, שע"ו).

36 יומא, פו ע"ב ועוד.

37 משנה תורה, ספר מדע, הלכות תשובה ברישא.

38 דברים, ל, יא.

39 שם, שם, ב.

40 שם, שם, י.

41 שם, שם, יד.

לקיים תשובה, בחינת מצווה הבאה בעבירה, כדי שבתשובתו יוציא האדם "בלעו מפיו" של הסטרא אחרא. ואכן חיוב זה עולה מתוך פירושו של ר' אליעזר ליפמן על משלי כו, ט-יב:

... דידוע גדול מעלות התשובה מאהבה, שבמקום שבעלי תשובה עומדין וכו'<sup>32</sup>, שע"י התשובה מפליט ניצוצי קדושה הרבה מן הסט"א, שאז הסט"א תחיל כילודה שמשגרת ממיעו [ממעיה] ניצוצי קדושה ויש שכן הרבה לבעלי התשובה... ובודאי לא יתכן עשיית תשובה בלא עשיית עבירה תחילה, וע"כ הכסילים חושקים מאד לעשות עבירה כדי שיעשו אח"כ תשובה, שאומרים הלא בודאי אי אפשר לאדם לעשות תשובה, לחולל הסט"א שתוציא ניצוצי קדושה, כי אם ע"י עזר אלהי, שהבא לטוהר [!] מסייע לו הקב"ה<sup>33</sup>, שמשפיע לו שפע רב... ע"כ טוב הדבר לעשות עבירה והש"ת מסייע ענו לעשות תשובה. על זה תענה אותם ותאמר 'תוח עלה ביד שכור', שהשוננה גדילה בין אותם קוצים הנקראים חוחים והיא השוננה המובהרת, כמ"ש זוהר פ' כי תשא דף קפ"ט [ע"ב], ואי אפשר ליכח השוננה כ"א ע"י תחיבת יד בין הקוצים ליטול השוננה והוריו תוחב ידו בוריות ונוטל השוננה, אבל השכור אינו יכול להזהיר [!] ונתחב החוח בידו ושוב אינו יכול ליטול את השוננה ולא עלה בידו רק החוח, אף זה תוחב ידו לעבירה כדי ליטול ע"כ מצות ותשובה ובהע' דרזירות אין עולה בידו כ"א העבירה. ועל זה נאמר 'ענה כסיל כאולתו' שאם תשמע שאומר רב מחולל כל' וגו', ע"כ חושק לעבירה, אמור לו 'חוח עלה ביד שכור', שהכסילים עצמם אומרים משל זה וזהו 'כאולתו', שכמו שהכלב אחר שהקיא שב אליו ואוכלו כך הכסיל אחר החרטה חוזר ועושה והוא ענין אחטא ואשוב שאין מספיקין בידו לעשות תשובה<sup>34</sup> ונשאר החוח בידו... ("בית שלמה", מב ע"א).

מתוך גנותו של הכסיל עולות כאן שתי הנחות חיוביות: (א) גדולה תשובה מאהבה, שבכוחה להפ' ליט 'ניצוצי קדושה הרבה מן הסט"א'; (ב) כדי לקיים תשובה עילאית זו יש לעבור עבירה תחילה. אלא שהכסיל מזוהר שלא ליטול את השוננה מבין החוחים "כדי ליטול ע"כ מצות ותשובה", משום שידיו כהות וסופו שיצא קרח מכאן ומכאן. ברם

אם תעירו ואם תעוררו את האהבה עד שתחפץ" (שם, כ"ד א, קע, טור 2). השווה י. תשבי - י. דן, כנ"ל, עמודה 787.

32 ברכות לד ע"ב ועוד.

33 שבת, קד ע"א ועוד.

34 יומא פה ע"ב.

שנות גאולה, אלא שמחמת חוסר תשובה נתהפכו מתקווה לפרוענות<sup>48</sup>. מבחינה זו אופייניים דברי ר' יעקב בן יחזקאל סג"ל מק"ק ולאטאווא שבפולין גדול, שחי כימי דור אחרי ר' אהרן שמואל קיידאנובר, אך עדותו יפה גם לדורו של זה. בספרו "שם יעקב", שיצא לאור בשנת תע"ו ורישומי ניכרים בספרי ה- מוסר והדרוש שבאו אחריו, נאמר בין השאר, שאמנם שנת תכ"ו, שנת ההתעוררות המשיחית השבתאית, צריכה היתה להיות שנת גאולה אלא הסיכוי הגדול נמוג משום שתשובתם של בני הדור היתה מן השפה ולחוץ, ובלשונו: "והכל מחמת קשה עורף שיש בנו... ואף שהיתה בשנת הית"ה זאת לה' המלוכה [= תכ"ו] תשובה בכל העולם כולו לא היה תשובה שלימה, רק פני' בלבם יהיה גאולה ויהיה כמו החתונה והיה משמחים לאכול ולשמוח על החתונה ולא הי' א' שיעשה תשובה על עונות ורוצה לתקן עצמו"<sup>49</sup>.

הזרע שנזרע על-ידי "ברכת שמואל" (אם אמנם עומדת לו זכות ראשונים) נפל אפוא על קרקע פורה ונקלט יפה יפה. הוראתו היתה לבניין-אב והבאים אחריו הוסיפו לה מוטיבים שונים איש איש כפי צביונו, אך כולם סובבים על שני צירים: (א) גדולתה של תשובה לתיקון העולמות ולהחשת הגאולה, אם משום שכוחה של זו להחזיר את ההרמוניה בעולם האלוהות, כנאמר ב"ברכת שמואל" ובחיבורים אחרים, ואם משום סגולתה המיוחדת להעלות את הניצוצות מן הקליפות, כדברי ר' אליעזר ליפמן ומחברים אחרים; (ב) גדולתם של בעלי תשובה מנקודת מבט של התעלות אישית, מבחינת מעלתם המופלגת לעומת צדיקים גמורים שלא חטאו מעולם, על-פי מאמרים תלמודיים ידועים. ברם הוראתו של ר' אהרן שמואל קיידאנובר היא גם אחת התוראות השנויות במחלוקת ביותר בספרי מוסר ודרוש. ככל שקסמה ללבותיהם של חכמים שהיו נתונים להלכי רוח של ראדיקאליזם דתי ומתח משיחי מעוצם — ויש קשר אמיץ ביניהם — שהתנו את ביאת הגואל בקיומה של מצוות תשובה כחוויה אישית חיה, כן עוררה דחייה וחרדה בחכמי מוסר ודרוש שומרי החומות שחששו מפני פריצת גדרות. קולותיהם ובנות קולותיהם של מחייבים ושוללים, ואף מפשרים ומסייגים למיניהם, נשמעים

48 ראה ג. שלום, התנועה השבתאית בפולין (בתוך "בית ישראל בפולין", כרך ב, ירושלים, תשי"ד), עמ' 40.

49 "שם יעקב", ערך בכיה... סי' ה, כה עמודה ב.

חכמה<sup>42</sup>, כי תשובה נקראת תשוב ה' [תשוב ה' = ספירת מלכות להתייחד עם ה' = ספירת תפארת] ונקראת ג"כ זא"ת מלכות ה' אחרונה שבשם והרמו הנ"ל כי המצוה הזאת. וא"כ לפ"ז כיון דאין אדם חוטא אזי לא יוכל לקיים את המצוה הזאת שהיא מצות עשה... ועפ"ז נ"ל הפסוק<sup>43</sup> 'כי אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', והוא דאינו יכול לקריאת צדיק כיון דעדיין לא קיים המצוה של תשובה כיון דעדיין לא חטא, וז"ה 'אשר יעשה טוב ולא יחטא' כלל. ולזה נ"ל דזהו כוונת הגמרא<sup>44</sup> האומר אחטא ואשוב אחטא ואשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה, והוא דאם חטא אדם בפעם ראשונה אפשר דנוכל לומר תירוץ דכוונתו היה לטובה כדי לקיים מצות עשה של תשובה, משא"כ האומר אחטא ואשוב שני פעמים, אין מספיקין בידו לעשות תשובה, דכיון דאין לו ת' בפעם שני' שחטא, דכיון דיכול לקיים המצוה של תשובה כמה שחטא בפעם ראשון ולכן נקט ב' פעמים אחטא ואשוב ודו"ק<sup>45</sup>.

איני יודע אימתי נתחבר "ברכת שמואל", מה היה יחס מחברו לתנועה השבתאית שהתעוררה בימיו, ואם הוראתו קשורה קשר כלשהו באותה התעוררות. מכל מקום ספרו של ר' אהרן שמואל קיידאנובר יצא לאור באווירה רוויה להט משיחי ומלווה גלי תשובה מעוצמים, שלא שכחו גם אחרי האכזבה הצורבת מן המשיח המזמר ומן הגאולה שבוששה לבוא. הקשר האמיץ שבין תשובה לגאולה, שמסורת ארוכה לו בספרותנו<sup>46</sup>, הוגבר וחוזק שבעתיים בהתעוררות השבתאית הגדולה<sup>47</sup>, והוא לא נתרופף אף בימי המבוכה והכשלון. אדרבה, לפי הדעות שרווחו בקרב חכמים, שנות הגזירות הקשות צריכות היו להיות

42 שער האהבה, פרק ט, אמשטרדם, תס"ח, צו ע"ב (בשם ס' הוזהר, רעיא מהימנא, ח"ג, קכ"ב ע"א); וכן שם, שער התשובה, פרק ב, קכו ע"א.

43 קהלת, ז, כ.

44 יומא פה ע"ב.

45 פר' וילך נד, עמודה ג.

46 על דעת חז"ל בעניין הנזכר ראה אפרים א. אורבך, "חז"ל — אמונות ודעות", ירושלים, הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, עמ' 601—604, 613—616, 620—621; דעתו של ספר הוזהר ראה י. תשבי, "משנת הוזהר", ירושלים, מוסד ביאליק, תשכ"א, כרך ב, עמ' תשמב—תשמג; וכן ראה, למשל, ראשית חכמה, שער התשובה, פרק ב, קכו ע"א.

47 ראה גרשם שלום, "שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו", תל-אביב, עם עובד, תשי"ז, לפי המפתח שם: תשובה.



ההוראה האמורה בהכרתם של חכמים: הרב והמקובל המפורסם ר' נפתלי הכהן כ"ץ, שנפטר בשנת 1719<sup>55</sup>, מביאה בספרו "ברכת ה'" (פראנקפורט דמיין, תס"ד—תס"ו) בשם "מפרשים". הוא מסכים לה בחפץ לב, אך משום שמעצם טבעה היא נועדה לתלמיד-חכם שלא חטא חרשש הוא מחילול השם שאין לו כפרה<sup>56</sup> "ונמצא תקנתו קלקלתו... ולריק יגע ועבר עבירה". הילכך עליו לעבור עבירה אחת בסתר, בלילה "שאינן כל אדם מצויין ואם יודמן על פי סיבה שיבא אדם גם באמצע הלילה ויראנו אין לת"ח אשמה בדבר, שהרי הוא הסתיר עצמו בכל האפשר"<sup>57</sup>.

אם לא מצאתי מגע ממשי בין הלכי רוח אנטינו-מיסטיים בשבתאות וספיחיה לבין ההוראה שב"ברכת שמואל", הרי ראוי לציין כי נחמיה חיון, השבתאי ה-ידוע<sup>58</sup>, הטיף לה בהתלהבות: "הא שאמרו רז"ל במי קום שבעלי תשובה עומדין אין צדיקים גמורים יכולין לעמוד. דהענין הוא שצדיק גמור אינו יכול לקיים תרי"ג מצות בשלימות מאחר ש'ושבת [עד ה' אלהיך]' הוא אחת מרמ"ח מצות עשה, שמאחר דלא חטא כיצד ישוב, אבל מי שחטא וחוזר בו מקיים 'ושבת'... א"כ לפי זה צריך אדם לחטוא חטא אחד כדי לשוב בתשובה ולקיים מצות 'ושבת'..."<sup>59</sup>. ברם נטייתו לבו וטעם עמדתו של נחמיה חיון בנוגע לעבירה צורך תשובה מבוארים במקום אחר בדבריו, שהביא פרופ' גרשם שלום במסתו הידועה "מצוה הבאה בעבירה"<sup>60</sup>. כוונתי לפיסקה מ"דברי נחמיה"

ממינסק, לאנדאן תקל"ב. וזה לשונו: "דהנה מהרש"ק ביאר ע"פ אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא...". (ו, עמודה ב, על-פי הדפוס השני, פיעטר-קוב, תרס"ז). ר' משה בן יהודא מסתייג פורתא מהוראתו של בעל "ברכת שמואל".

53 ראה עליו האנציקלופדיה העברית, כרך כ, עמודות 1014—1015.

54 על חילול השם בדברי חז"ל ראה אפרים א. אורבך (הערה 46), לפי המפתח: חילול השם.

55 ברכת ה', ברכות, פרק ג, מז, עמודה א.

56 ראה עליו ג. שלום, האנציקלופדיה העברית, כרך יז, עמודות 349—351.

57 "דברי נחמיה", ברלין, תע"ג, פה עמודה ד—פו, עמודה א. ראה גם "חמדת צבי" לר' צבי הירש חאטש (אמשטרדם, תס"ו), קנה עמודה ב) המלא רמזים שבתאיים.

58 ג. שלום, מצוה הבאה בעבירה — להבנת השבתאות, ירושלים, מוסד ביאליק, תשל"ג, עמ' מה—מז.

בתדירות פחות או יותר בספרי היראים מ"ברכת שמואל" (אם אכן לא קדם לו חכם אחר) עד לס' "זכרון לראשונים" לר' משה חיים קליינמאן, שיצא לאור בשנת תרע"ב<sup>50</sup>. מאמרים רבים בספרי המוסר והדרוש החושפים את מגמותיו האנטינומיסטיות של הרעיון האמור וכל הכרוך בו, משמעותם אינה היפוי-תיטית, אלא ריאקטיבית-פולמוסית, אם כי סמויה. רעיון זה נשתגר כל כך עד שמקורו נשכח כמעט מלב מחברים. קצתם מסתמכים על שמועה, קצתם על "מפרשים", קצתם הבאתם בקולמוסם היא בלשון "כדאיתא" ומחברו של ספר בית פרץ מסתמך על השל"ה<sup>51</sup>, אלא שיגעתי ולא מצאתיו שם. רק בשניים מתוך חיבורים רבים שהיו לנגד עיני הוא מובא בשם ואמרו<sup>52</sup>. ללמדך עד מה עמוקה היתה חדירתה של

50 המלקט, ר' משה חיים קליינמאן, הגיש בעיבוד נוב-ליסטי את סיפור המעשה שר' דוב חיי'ליס סיפר לרבו ר' נחמן מברסלב בעניין "המגיד" מן הסטרא אחרא, שטרח לפתות אברך אחד לבוא על אשתו בימי נדחה בטענה, כי מביאת איסור זו "תתעבר אשתו עם נשמת המשיח" (בסיום ההקדמה לספר המדות). סיפור זה חשוב מכמה בחינות ולא כאן המקום להאריך בו. לענייננו חשובה העובדה, כי בגירסתו של המלקט הנזכר נימוקי "המגיד" הם: "ואמר לו מה שארז"ל (ברכות ל"ד ע"ב) במקום שבע"ת עומדים אפילו צדיקים גמורים אין יכולים לעמוד ע"כ בע"ת גדול יותר מצדיק, ואתה אעפ"י שאתה צדיק וישר רק [אלא] בע"ת גדול יותר... ע"כ תראה שתהיה בע"ת...". (שם, ירושלים, תשי"ט, דפוס צילום מדפוס פיעטרקוב תרע"ב, ו ע"ב—ז ע"א). הסיפור מסתיים בכי טוב, האברך ניצל מעבירה וטיבו של "המגיד" מתגלה.

51 "בית פרץ" לר' פרץ בן משה, שיצא לאור בואלקווא, תקי"ט, וזה לשונו: "כי חטא אחד צריך כל אדם לעשות כדי לקיים מצות תשובה כמ"ש השל"ה ע"פ אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא כי א"א להיות צדיק לקיי" כל התרי"ג מצות כ"א שיחט' בתחלה חטא א' ואח"כ יעשה תשובה...". (מז, עמודה ב). ראה עליו י. תשבי, הרעיון המשיחי והמגמות המשיחיות בצמיחת החסידות, ציון, תשכ"ז, עמ' 10—8.

52 והם ס' "יקהל שלמה" מאת ר' שלמה "אב"ד ור"מ דק"ק פינטשוב", שיצא לאור על-ידי בנו, ר' נפתלי הירץ "ראש ב"ד דק"ק פינטשוב", ליורונו, 1786. וזה נוסח דבריו: "עפ"י מ"ש חכ"ש [= הברכת שמואל] פ' וילך עד דאי קרא אין אדם צדיק בארץ אשר יעשה טוב...". (סה, עמודה ג). דבריו שם חשובים מאד ואני מקווה לדון בהם במקום אחר. החיבור השני הוא ס' "אבן שהם" מאת המגיד ר' משה בן יהודא

שהיית' עיקר סבת התיקון האמיתי... כי במקום שבעלי תשובה עומדין אין צדיקים גמורים יכולין לעמוד, כי הרשע בתחלה מעשיר את הקליפה בניצור צי הקדוש' שהכניס לשם וע"י תשובתו מוציא אותם בלעז מפיו כד"א<sup>62</sup> 'חיל בלעז ויקיאנו, וזהו צער גדול ומופלג לקליפה... והנה הוא דוגמ' מקלקל ע"מ לתקן...". אמנם כאן לא נאמר בבירור, כי דבריו אמורים על בעל תשובה שעבר עבירה מלכת-חילה על מנת לשוב, אך במקום אחר הוא מביע את דעתו בלשון מסוייגת "ע"ד הלצי": "דהנה תשובה אינו שייך רק אם עבר איזה ל"ת שכתוב בתורה ועבר ועשה, אבל על עשה שלא קיים לא שייך תשובה... וידוע שמצות עשה אחת היא תשובה וא"א לקיומה אם לא עבר על ל"ת, ולפ"ז מותר לעבור על ל"ת אחת כדי לקיים מצות תשובה ע"ד<sup>63</sup> עשה דוחה ל"ת, עשה דתשובה דוחה ל"ת...".<sup>64</sup>

כבר אמרתי שלא מצאתי קשר ממשי בין רעיון זה לבין הלכי רוח אנטינומיסטיים בספחי השבתאות. ברם סימן מובהק על זיקתו להלכי רוח משיחיים עזים בדורו של ר' ברוך מקוסוב ובימי הבעש"ט והמגיד ממזריץ' הוא הספר "שער המלך" לר' מרדכי בן שמואל אב"ד דק"ק וויעלאקאטשי (Wielkie Oczy) ליד יארוסלאב שבגאליציה, שחלקו הראשון יצא לאור בשנת תקכ"ב, היינו בימי צמיחת החסידות, וחלקו השני — כשתים-עשרה שנה לאחר מכן, בשנת תקל"ד<sup>65</sup>. ספר זה נתחבב מאד על הקוראים<sup>66</sup> ונודעת לו חשיבות רבה לבדיקת האקלים הרחגי במזרח-אירופה בימי צמיחת החסידות והתפשטותה, ואני מקווה לדון בו בהרחבה במקום אחר. כאן ראוי להטעים, כי עניינו הראשי של "שער המלך" הוא הוראת דרכים להחשת הגאולה והכוונת כל עשייתו של אדם מישראל למשימה נעלה זו, תוך התרעות חוזרות ונשנות בזעקות שאיה ושמה בתאניה ואניה. תגובתו של ר' מרדכי בן שמואל לגזירות גונטא

שבה מביע מחברו בשפה רפה את התנגדותו להמרת הדת כתבולת מלחמה נגד ממלכת הקליפות והרע, בבחינת הן ולא ורפיא בידו. עם שהוא מגנה את האיש הממיר דתו מלכתחילה "לטובת ישראל... שרוצה להשלים את הרע כדי למהר גאולת ישראל", הרי "אם זה האיש אחר שחטא ועבר בתוך הקליפה הדר ביה וחזר בתשובה שלימה, זה האיש ודאי שמעלה ניצוצות הרבה מתוך הקליפה בחזירתו בתשובה. ודומה לזה תמצא בטבע האדם, שאם יתנו לו איזה דבר לאכול כדי שיקיא אינו מקיא אותו סם לבד אלא מאחר שנפתח פיו להקיא מקיא אותו סם וכל מה שהיה קרוב לאותו סם, כך הקליפה שפע-מים שולט באיזה אדם, שנשמתו גדולה, אותה שליטה לפעמים תהיה לרעה, דהיינו אי יחזור בתשובה יעשה שיקיא כל מה שהיה בתוכו...".<sup>67</sup> אמנם דברי נחמיה חיון מוסבים כאן על חטא בדיעבד ולא מלכתחילה, אך לענייננו חשובה תפיסת התשובה כתרופה משלשלת נגד הטומאה, הפורצת פתח כפת-חו של אולם לקדושת החטא. תפיסה זו מונחת גם ביסוד דבריו של ר' אליעזר ליפמן בפירושו על משלי, פרק כו, שהבאתי קודם. לאמיתו של דבר השפיע מאמרו זה של נחמיה חיון בעניין התשובה (אם לא קדם לו מחבר אחר) על חכמים רבים ואף על ר' ברוך מקוסוב, שגינה בכל לשון של גנאי את המאמינים "במומר המפורסם כלב סרוח שבתאי צבי ימח שמו וזכרו"<sup>68</sup> ובוודאי שאין לחשוך בו בנטיות שבתאיות. בדרוש הרביעי לתשובה שבס' "עמוד העבודה"<sup>69</sup> נאמר בין השאר: "אין אדם יכול לעמוד על ד"ת אלא א"כ נכשל בה והוא דוגמת העביר"

59 דברי נחמיה, פא, עמודה ד.

60 מתוך הקדמתו של ר' ברוך מקוסוב ל"יסוד האמונה" ו"עמוד העבודה", שנדפסה בראש הספר "עמוד העבודה", המוגדר על-ידי המביא לבית הדפוס שלא כדין בתור "החלק השני מספר יסוד האמונה". על ר' ברוך מקוסוב ראה כעת י. תשבי, הרעיון המשיחי והמגמות המשיחיות בצמיחת החסידות, ציון, תשכ"ז, עמ' 24—29, שבצדק קבע את מקומו בתחומי הפרי-פריה החסידית. ספריו של ר' ברוך מקוסוב, שנדפסו שנים רבות אחרי מותו (טשרנוביץ תרי"ד), עף-על-פי שבולט בהם בהם האקלקטיזם הרעיוני המאפיין את הגותם של בני דורו מחוץ לחסידות, הרי חשי-בותם לחקר צמיחתה של תורת החסידות, בייחוד תורתו של המגיד ממזריץ', גדולה מאד. אלא שהם צריכים בירוים פילולוגיים מדוקדקים.

61 טשערנאוויץ, תרכ"ג, רה, עמודות א—ב.

62 איוב כ, טו.

63 שבת, קלב ע"ב ועוד.

64 "עמוד העבודה", ליקוטים, רלו, עמודה ג.

65 עיין עליו לפי שעה אברהם יערי, תעלומת ספר — ספר חמדת ימים, מי חיברו ומה היתה מדת השפעתו, ירושלים, מוסד הרב קוק, תשי"ד, עמ' 122—124.

66 בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים מצאתי תשע מהדורות שיצאו לאור בשנים תקכ"ב—תקע"ו ועוד שני דפוסים צילום שנעשו בניו-יורק, תשכ"ז, תשל"ג.

בעל "שער המלך" מקדים את מבקריו בכוח בהו" ציאו מפיהם את טענתם כדי להשיב עליה מניה וביה: "והנה מעשה היצת"ר המה גדולים מאוד, שאומר אל האדם לטמא ופותחין לו נלאה למצוא הפתח, כי עבירה גוררת עבירה... כמו שמתוך מצוה שלא לשמה בא לידי לשמה כמו כן מתוך עבירה לשמה בא לידי עבירה שלא לשמה אחר שטועם טעם עבירה הוא טמא לנפש ומטמא את נפשו והולך בדרך רחוקה ועובר עבירות הרבה". אולם

הקב"ה עושה חסד עם בריותיו... ומי שהיה לטובה מתחלתו כוונתו לילך ולשוב מיד הקב"ה מצוה את מלאכיו להחזיר ולהזכירו ולהביאו אל דרך הישר". מכל מקום מובטח לו לחוטא ש"עושה מקודש חול, היינו נשמנו אשר היא חלק אלוה ממעל הוא מורידה מטה מטה, והמה [מלאכי ה'] מראין לו הדרך הישר שישבו בתשובה, וע"ז נאמר <sup>72</sup> 'מוריד שאול ויעל'... והנה השני דעות דהש"ס <sup>73</sup>... חד אמר גדולה תשרי בה שזדונות נעשין לו כשגגות וחד אמר זדונות נעשין לו כזכיות הוא ההפרש שבין בעלי התשובה להבעל תשובה שזכרתי, זה שחטא מתחלה על מנת שיעשה תשובה ויזכה למדריגת התשובה ותחלת כוונתו לטובה לזה הזדונות נעשין זכיות, וזה שחטא בשביל תאוות היצת"ר אף שעושה אחרי כן תשובה הזדונות נעשין לו כשגגות...

למה הדבר דומה? לכן שיצא בשליחותו המסוכנת של אביו מחמת אהבתו ויראתו ונלכד שם במצודה רעה". זעקת השבר של הבן מגיעה לאוזני האב ובעזרתו נחלץ מצרה, ולא עוד, "וגלחו וחלפו שמלוי" תיו וכאשר נהפך מספדו למחול לו ובא אל אביו בשמחה רבה, כבוד גדול עשה לו אביו אחר שהוא יודע שמחמתו הגיע לו את זאת ועשה לו בית חתנות ונתן לו מוהר ומתן". ואילו בנו האחר מרד באביו ויצא לדרך מסוכנת בניגוד לעצתו, וגם הוא נלכד במצודה רעה, וגם הוא ביקש רחמי האב. אמנם "כרחם האב על הבן הוא שולח לפדות אותו ולהציל את נפשו, אבל עדיין חרה אפו עליו על שעבר על דבריו... והוא שב למקומו אבל וחפוי ראש".

משמעותם החמורה של דברי ר' מרדכי בן שמואל עולה מאליה שכן לעומת הצבעים הלוהטים שבהם מתוארת מעלתו של העובר עבירה על מנת לשוב בתשובה, סיוגה של הנראת זו בגבולותיה החד-

בשנת תקכ"ח שבחלקו השני של ספר מוסר זה היא אחת התעודות המזועזעות בספרות הדור <sup>67</sup>. אין בעולמו של מחבר זה אלא "המלחמה בה"א הידוע, היא המלחמה הגדולה שאנו יוצאים להלחם עם אויבינו המה המקטרגים הבעלי דינין העומדים עלינו ליום הדין הגדול והנורא הזה [יום הכיפורים]... צריך המשוח מלחמה של מטה, הוא הרב ומוכיח, צריך לקרות בגרון ולהתעורר בבכיה רבא ולקרות שמע ישראל אתם קריבים היום למלחמה על אויבי-כמ" <sup>68</sup>. במקום אחר שם: "והנה אנו צריכין לעשות הכל זכר למקדש, ובכל עת שיעשה הזכר למקדש יתעורר עצמו בבכיה רבא על אבידת עבודת בית אלהינו ועל העטרה שנטלה מעל ראשינו... והנה ראיתי בקוטני (Kutno) במקום מולדתי שהיה הרב אב"ד בוחר ב' או ג' אנשים חשובים שיצאו ויראו אם האיר המזרח ושמתי אל לבי שעושה זאת זכר למקדש" <sup>69</sup>. ועוד: "מי שלא בא משיח בימיו, מחמת שלא עשה תשובה, הוא מביא יסורין כביכול על משיח צדקנו...". <sup>70</sup> ועוד כיו"ב בכל שער ושער, בכל פרק ופרק בספרו. ולא בכדי הקדיש ר' מרדכי בן שמואל פרק מיוחד (חלק א, שער ה, פרק ה) בשבח מעלתו של העובר עבירה בכוונה מכוונת כדי לקיים תשובה:

וכשיעשה תשובה שלימה יזכה לעלות במעלות ומדריגות בעלי התשובה הגבוה ממעלות ומדריגות הצדיקים גמורים... וביותר מי שאינו עובר עבירה אלא כדי שיעשה תשובה כדאיתא שתשובה היא אחת מן מצות עשה וצריכין לקיימה ובלתי אפשר לקיים מצות עשה דתשובה אם לא בעובר עבירה תחלה, וע"ז רימו הש"ס האומר אחטא ואשוב אחטא ואשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה, ר"ל אם עבר עבירה ושנה בה, דבפעם אחד (!) מספיקין בידו לעשות תשובה... ואותן שעוברים ושרים מעלתם גדולה למאוד... ואמרו חז"ל <sup>71</sup> הבא לטמא פותחין לו, דלכאורה צריך להבין ולמה יפתחו להבא לטמא, אלא ר"ל למי שלא חטא עוד כל ימיו ובא לטמא בכדי שיטהר את עצמו... ולכן פותחין לו...

67 כונסה בתוך ספרו של שמעון ברנפלד, ספר הדמעות, כרך שלישי, ברלין, "אשכול", תרפ"ו, עמ' רצא.

68 "שער המלך", חלק א, שער ו, פרק ב.

69 שם, שער ו, פרק ד.

70 שם, חלק ב, שער ג, פרק ג בסיפא.

71 יומא לח ע"ב ועוד.

72 שמואל א, ב, ו.

73 יומא פו ע"ב ועוד.

להעלותו א"ל הקודש כי זה ח"ו כפירה גמורה וכאשר שמעתי בשם מורי טעם הגון, כי כשחטא בשוגג בלא דעת או יש תקנה בעושה תשובה בכוונה שנותן בו דעת להעלותו מה שאם [צ"ל: שאין] כן כשחוטא בדעת במה יתקנה. וזה פי' הש"ס האומר אחטא ואשוב וכו' והבן דפח"ח<sup>76</sup>.

...<sup>77</sup> ויאמר אליהם מרגלים אתם לראות את ערות הארץ באתם, ר"ל שירידתן עד הרגלים ממות שנקי' רא א"י'ן כדי לראות ערות ארץ בכוונה מכוונת אין זה נכון כי אם שירד לאנסו כיוסף הנ"ל, וזהו סוד<sup>78</sup> 'שבע יפול צדיק וקם', ולא אמר שבע ירד צדיק וקם, כי אם ירד בכוונה לא מהני... וז"ס האומר אחטא ואשוב אין מספיקין, דשמעתי ממורי וכו' משא"כ אם חטא בלא דעת שהוא הירידה או שב מהני והבן, שזהו כלל גדול ולא ניתן לכתוב<sup>79</sup>.

... כי זכרתי שהירידה היא תכלית העלי', והענין כשנודמן לו איזה חטא שוגג ושאר חסרון, הנק' חטא, יתן אח"כ לב להבין שיתחבר ע"י עם אנשי החומר לשוב ולעלות, והיינו שלא לדעת, משא"כ אם ירד בדעת ובכוונה מכוונת כדי שיהי' לו תכלית עלי' הנ"ל או לא מהני, כמו ששמעתי האומר אחטא ואשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה, והטעם כשלא הי' החטא עם הדעת או מספיק לתקן ע"י הדעת, משא"כ כשחטא עם הדעת במה יתקן וכו' דפח"ח. א"כ ה"נ כך וזה ג"ל ביאור הפסוק<sup>80</sup> 'והיה בשמעו את דברי האלה' וגו' עד 'והבדילו ה' לרעה', ור"ל בשמעו את דברי האלה, דנודע כי החטא הוא עצם העונש והאלה, שאין השכר והעונש הסכמי רק עצמי, א"כ החטא הוא דברי האלה ממש, וא"כ כשישמע כי הירידה שהוא החטא הנק' דברי האלה הוא לתכלית העלי' 'והתברך בלבבו לומר שלום יהי' לי כי בשרירות לבי אלך', לירד ע"י החטא מאחר שכוונתי למען ספות הרוה את הצמאה, לחבר אנשי החומר שנק' רוח שמשיע את עצמו במעט טוב שעושה עם הצמאה אנשי הצורה שהוא רעב וצמא תמיד לעשות טוב, 'לא יאבה ה' סלוח לו'<sup>81</sup>, כי האומר אחטא ואשוב אין מספיקין בידו וק"ל<sup>82</sup>.

הבאתי את דברי ר' יעקב יוסף מפולגא בהרחבה משום חשיבותם המיוחדת משתי בחינות עיקריות: (א) מבחינת עמדתם של הבעש"ט ור' יעקב יוסף,

76 תולדות יעקב יוסף, פר' אחרי, ד"ה: שמעתי בשם מורי, פה, עמודות ב-ג.

77 בראשית, מב, ט.

78 משלי, כד, טז.

79 צפנת פענח, קארעץ, תקמ"ב, ו, עמודה ד.

80 דברים, כט, יח-כ.

81 זוהי דרשה טיפולוגית שמחברים רבים השתמשו בה לצרכים שונים.

82 בן פורת יוסף, קארעץ, תקמ"א, כא, עמודה ד.

פעמיים מתכהה. גדולה מזאת, סייג זה נמוג לחלוטין לאור פירושו המיוחד את המאמר התלמודי על הפיכת זדונות לזכויות בתשובה מאהבה.

הארכנו את הדיבור בחיבורו של ר' מרדכי בן שמואל מוויעלקאטשי, מחמת חשיבותו כאספקלריה מאירה ל"רוח התקופה" ומשום שבתפוצתו הגדולה קנה לו מקום חשוב בתודעת הקורא העברי, שבמידה זו או זו קלט וספג את רעיונותיו שנאמרו בלהט כובש.

בעל "שער המלך" וכן ר' ברוך מקוסוב כתבו את חיבוריהם בימי צמיחת החסידות וראשית התפשטותה. מכאן מתבקשת שאלה חשובה: מה היה יחסם של מורי החסידות הראשונים להוראה הנדונה. תשובה על שאלה זו תהא בה תרומת מה להבהרת היקפו של הראדיקאליזם הדתי וטיבו, ואולי אף לביור מעמדן של מגמות משיחיות בתודעת החסידות בראשיתיה. ואולם החסידות, על אף יסודותיה החברתיים המשותפים, ועל אף יסוד הצדיקות שהוא הצד השווה בכל הסתעפויותיה, אין היא עשויה מקשה אחת. הילכך מן הדין שתינתן תשובה מפורטת ומקפת אחרי בדיקה מדוקדקת בפנינותיה השונות של ספרותה, לרבות הסיפורת החסידית. מה שאין כן עמדתם של הבעש"ט ור' יעקב יוסף מפולגא, תלמידו. בידנו עדות ברורה על התנגדותם המוחלטת להוראה האמור-רה ולכל הכרוך בה:

... ולדברינו ג"ל שאם נודמן לו שוגג בלא מחשבה יתחבר עם המוני עם להעלותו משא"כ שיחטא בכוונה ובמחשבה כדי שיתחבר עם המוני עם להעלותו זה אינו... ועפ"ז ג"ל לפרש משנה האומר אחטא ואשוב ואחטא ואשוב אין מספיקין וכו', הכוונה אחטא ואשוב, שיחטא בכוונה כדי שישוב, דזה לא מהני, כמו ששמעתי בזה [בשם מורי] ב' טעמים א' דחוטא מדעת וכו', ב' כי תשובת המשקל וכו' וק"ל דפח"ח<sup>74</sup>.

... אך שמא ח"ו יש לטעות שיחטא [הצדיק] במזיד כדי להתחבר עם אותן המדריגות להעלותו, כאשר פקרו המינים בזה, לזה בא הכתוב<sup>75</sup> ואל יבא בכ"ל ע"ת אל הקודש... וא"ל יבוא בכוונה בכ"ל ע"ת, הכולל גם עת' הרעי', לעבור עבירה במזיד ח"ו, כדי שבוה יתחבר אל אותן מדריגו' שם

74 תולדות יעקב יוסף קארעץ, תקמ"מ, פר' מצורע ד"ה: העולה מזה, פה, עמודה ב.

75 ויקרא, טז, ב.

המלך", כשהמכנה המשותף ביניהם הוא ההוראה החיובית שהעלינו מתוך גנותו של הכסיל בפירושו של ר' אליעזר ליפמן על משלי כו. בתוך כך עמדנו על התנגדותם של הבעש"ט ור' יעקב יוסף להוראה האמורה. ומעניין לעניין באותן עניין. הדים רבים ממאמר השל"ה, שר' אליעזר ליפמן תלה בו את תורת "התאווה ההפכית", מצויים בכתבי ר' יעקב יוסף והמגיד ממזריץ'<sup>84</sup>, אך גיעתי ולא מצאתי בהם את מאמר השל"ה כלשונו או קרוב ללשונו לא בשם אומרו ולא שלא בשם אומרו. והנה בעל "שבר פושעים" טפל על מורי החסידות את מאמר השל"ה בקשר לתורת המחשבות הזרות דווקא:

אוי לעינים שכך רואות ואוי לאזנים שכך שומעות ומאמין בתורת האלו אשר ילידי הנכרים יספיקו בו, רק האמת הוא שהמה הולכים לפי שטתם ולפי דרכם החדש שאומרים שאין שום מצוה מרמ"ח מ"ע יכולה לעלות כ"א ע"י מצות ל"ת שצריך לחבר לו ולדחותה שע"י דחי' ושכירה של ל"ת עולה גם העשה עמה באמרם שזה כוונת הכתוב סוד מרע ועשה טוב וכוונת התנא איזה גבור הכובש את יצרו כמו כובש נבואתו, כלומר שמחזיק תמיד יצרו אפילו בעת עשיית מצוה ע"כ גם התפלה אינה יכולה לעלות בעצמה עד שזה התנא היה מקשה עצמו לדעת איזה מחשבה זרה ומחזיק היצה"ר לשברה ועי"ז יעלה תפלתו עמו, ובדרך זה להם חדשים מקרוב באו לא שערום אבוי תינו קדמונים והוא בהיפוך מכתבי האר"י ז"ל...<sup>85</sup>

החוקרים האחרונים שהביאו לדפוס את "שבר פושעים" כולו (מרדכי וילנסקי) או מקצתו (אברהם רובינשטיין) לא מצאו לו לקטע זה עדות בכתביהם של מורי החסידות. ולא בכדי, שהרי אירע כאן דבר מחכים: האשמות שהוטחו כלפי מורי החסידות הול-

תלמידו, בשאלה שהיתה נתונה בוויכוח ספרותי-רעיוני סמוי אך נוקב. גדולה מזאת, הגדרתו של ר' יעקב יוסף מפולגא את הוראת עבירה צורך תשובה כ"כפירה גמורה" לא מצאתי כמותה לחומרה. פירושו של דבר, כי על כל פנים הפרק הנזכר בספר "שער המלך", למשל, ספר שנתחבב כל כך על המוני קורי-אים יראים ושלמים במזרח-אירופה, והוא אף מצא מסילות ללב קוראים הודים בימינו, כעדות שני דפוסים הצילום בני-יורק (תשכ"ז ותשל"ג), יש בו "כפירה גמורה";

(ב) מבחינת תורת ירידת הצדיק: מה עשיית עבירה במתכוון כדי לקיים מצוות תשובה היא "כפירה גמורה", אף ירידת הצדיק לדרגת ההמונים לשם מלוי שליחותו החברתית אף הוא כך. הגיונה של זו הוא הגיונה של זו, ושניהם גם יחד הם, לדעת ר' יעקב יוסף מפולגא, הגיונה של המינות השבתאית, ובלשונו: "כאשר פקרו המינים בזה", "המינים" משמעה ה-מינות השבתאית, שכידוע הצדיקה קילקול צורך תיקון. כריכת החטא מרצון לצורך תשובה עם ירידת הצדיק מרצון לצורך שליחותו החברתית היא לקח חשוב בתורת החסידות, שכן ירידת הצדיק ממעלתו וכל הכרוך בה היא הלוז בתורת המנהיג החסידי. האמת ניתנה להיאמר: עמדתו של ר' יעקב יוסף בדברים שהבאתי כאן צריכה בדיקה יסודית והשוואה עניינית ופילולוגית עם עדויות אחרות שבכתבי ר' יעקב יוסף בסוגיה זו ובסוגיות הקרובות לה. מכל מקום תורת ירידת הצדיק, אף-על-פי שהחוקרים טרחו והבהירו את חשיבותה ומקומה בתורת החסידות<sup>86</sup>, צריכה בדיקה מחודשת לאור יסודות ומוטיבים שבמחשבה הדתית הראדיקאלית שרווחו במקומות צמיחתה של החסי-דות, ובכללם הוראת עבירה צורך תשובה ואולי אף תורת "כף רמיה".

## ה

יצאנו מ"בית שלמה", חיבורו של ר' אליעזר ליפמן, לתור בקצת חיבורי קודמיו החל ב"ברכת שמואל" לר' אהרן שמואל קיידאנובר וכלה בספר "שער

83 ראה ג. שלום (הערה 14), עמ' 218—222; יוסף וייס (הערה 14), עמ' 69—88; י. תשבי—י. דן, כנ"ל, עמודות 779—784; גדליה נגאל (הערה 15), עמ' 66 ואילך.

84 תולדות יעקב יוסף, פר' יתרו, ד"ה: ובזה יבואר ג"כ, וכן ד"ה: העולה מזה וכו', גד, עמודות א—ב; שם, פר' חוקת, ד"ה: ובזה בארתי משנה דאבות, קמו עמודה א ועוד; וכן בספרו צפנת פענח בכמה מקרי מות. ראה גם דברי המגיד ממזריץ': "ולפעמים רואה דבר אהבה או יראה... דהיינו אם רואה פתאום ע"ז יבין שלא בחנם ראה זאת, או אם שומע לצנותא הכל כדי לתקן הלצנות וימתיקו בשרשו שיעלה לשורש אהבה ולכך (חולין קט ע"ב) כל מה שאסור יש כנגדו היתר והבין" (מגיד דבריו ליעקב, ירושלים, תשל"א, עו ע"ב) ועוד הרבה כיו"ב.

85 וילנסקי, כרך ב, עמ' 147 והשווה שם, עמ' 157—158; אברהם רובינשטיין, הקונטרס זמרת עם הארץ בכתב-יד, "ארשת", ג, עמ' 216—220.

תנועה שהתלכדותה בתאי אירגון חדשים ובראשם מנהיגים שסמכותם שונה בתכלית מסמכות הרבנים, עירערה את סדרי הקהילות שהיו מעוררים בלאו הכי. צא וראה: ספר "שער המלך", שאחד מפרקיו מוקדש לתעמולה נמרצת לרעיון עשיית עבירה כדי לקיים מצוות תשובה, רעיון שאף הבעש"ט התנגד לו בכל התוקף, ור' יעקב יוסף, תלמידו, הגדירו כ"כפירה גמורה", ספר זה התפשט באין מפריע בעיי-צומם של הפולמוסים נגד החסידות כשאוני החכמים היו כרויות לכל צליל צורם. צא וראה את ספרי ר' אליעזר ליפמן, שכאמור האשמותיו של בעל "שבר פושעים" בעניין המחשבות הזרות גזורות לפי מידת דעותיו, והן חמורות לאין שיעור מדעותיהם של מורי החסידות. ר' אליעזר ליפמן היה מיושבי הקלוז'ה מפורסם בברודי. כשמונה-תשע שנים אחרי פירסומו של "טל אורות עם מגדל דוד", ספרו הראשון, פירסם שני ספרים בזה אחר זה בהסכמותיהם של ר' מאיר קריסטיאנפולר, רבה של ברודי, ור' שמואל פאלקין פעלד, רבה של טרניפאל, ושניהם לא טרחו לעיין בהם משום ד"אוקי גברא רבא אחזקתו". ולא זו בלבד אלא שספרו "בית שלמה", שבו מובלטת תורה כ"ח רמיה", נדפס מחדש כעבור שבעים שנה ויותר אחרי הדפסתו הראשונה באין פוצה פה ומצפצף. והשגותיו של ר' לייב מלמד "ששלחו אנשי ק"ק ווילנא לכאן ק' בראד בח"י ב"ד הצדק דק' שקלאוו" 91 — לא שמענו על תגובתה של קהילת ברודי, וקרוב הדבר בעיני שהוסיף ללמד גמרא לנערי ברודי. אמנם רעיונות כרעיונותיו של ר' לייב מלמד ור' אליעזר ליפמן, ועוד חיבורים, שקצתם עוד אזכיר, נתקלו בהתנגדות, אך זו היתה במישור הספרותי. מה שאין כן בנוגע לחסידות. ההתנגדות הממוסדת, התרמות והשמות נגדה, מניעיהן ה-ראשיים היו חברתיים ולא רעיוניים. הביקורת הרעיונית נגדה חשיבותה מישנית ולא עיקרית. היא שסיכנה באופן מידי ומוחשי את סדרי החיים המקובלים. הילכך כשהמתנגד בעל "שבר פושעים" תוקף את החסידות על שום דרכיה, ובכללם תורת המחשבות הזרות, הוא מדביק לה שלא כדין את הביטויים הקיצוניים והעקיבים ביותר של אותה תורה, חרף הסתייגותם המפורשת של מוריה, כגון את השגותיו של ר' לייב

מות יפה את תורת "התאוה התפכיית", כפי שזו נתבארה בספר "טל אורות עם מגדל דוד", חיבורו של ר' אליעזר ליפמן. בחיבור זה, ולא בכתביהם של ר' יעקב יוסף והמגיד ממזריץ', אנו מוצאים את הוראת השל"ה בעניין הכללתם של שני סוגי המצו-וות, הוראה שנתפרשה בו ברוח טענתו של בעל "שבר פושעים" "מקשה עצמו לדעת איזה מחשבה זרה ומחזיק ביצה"ר לשברה". הוא הדין בנוגע לכוונת הכתוב "סור מרע ועשה טוב", שכאמור 86 כוונתו של ר' אליעזר ליפמן היא. בעל "שבר פושעים" תלה אפוא את אחריותו של ר' אליעזר ליפמן בצווארם של מורי החסידות. ויש לזכור, כי "טל אורות עם מגדל דוד" יצא לאור בשנת תקנ"ב, ומחברו של "שבר פושעים" יכול לעיין בו 87, וכפי שדבריו מוכיחים עשה כן. זאת ועוד, הקיטרוג על מורי ה-חסידות, שהם מפרשים את המאמר במסכת אבות "איזה גבור הכובש את יצרו — כמו כובש נבואתו, כלומר שמחזיק תמיד יצרו אצלו בעת עשיית המצוה" אמנם נזכר בספר צפנת פענח לר' יעקב יוסף מפ-לנאה 88, אך מקורו בדברי השל"ה שהבאנו 89. גדולה מזאת, מאמרו של השל"ה על הכללת מצוות לא תעשה במצוות עשה ומצוות עשה במצוות לא תעשה, מחברים רבים השתמשו בו בשם אומרו לצרכים שונים, בייחוד להטעמת אופיין ההטרונומי של המצוות, וקשה להניח שמקורו נעלם מידיעתו של בעל "שבר פושעים". ויש להוסיף תמיהה על תמיהות: כנגד דרכי הנהגה הנפסדים של החסידים מציע בעל "שבר פושעים" דרכי הנהגה ומוסר המצויים בספרי המוסר הקלאסיים ובכללם השל"ה 90. אין זאת אלא ששנאה מקלקלת את השורה. כדי להבאיש ריחה של החסידות צרר המתנגד דידן בחבילה אחת ביטויים שונים לראדיקאליזם הדתי והטילה על שכם החסידות. שנאה לחסידות והבאשת ריחה אף שלא כדין על שום מה? על שום שזו היתה הביטוי המאורגן לדתיות לא-אורתודוכסית; זו היתה

86 ראה לעיל, עמ' 417.

87 וילנסקי (כרך ב, עמ' 9) מניח כי "שבר פושעים" נכתב בשנים תקנ"ח-תק"ס.

88 "זוהו שאמרו איזה גיבור הכובש את יצרו ולא הרגו רק כבשו תחת ידו לעבוד בו עבודת ה'...". (צפנת פענח, קארעץ, תקמ"ב, ת, עמודה א).

89 ראה לעיל, עמ' 417.

90 וילנסקי, כרך ב, עמ' 154.

91 שם, שם, עמ' 112.

בן דוב בער נתלה באילן גדול ממנו — הרמב"ם — אלא הוא מסמיך את דברי הרמב"ם למאמר השל"ה. מסקנתו יוצאת מהבחנת הרמב"ם ב"שמונה פרקים", פרק ו', בין מצוות שכליות לבין מצוות שמעיות כדי לפשר בין דעת הפילוסופים, המבכרים את החסיד שאינו מתאוה לרע על המשתוקק לדבר עבירה אך כובש את יצרו, לבין דברי חז"ל המעדיפים את הכובש את יצרו מן החסיד שאינו מתאוה לרע כלל, לדעת הרמב"ם שם אין סתירה בין שתי הדעות, אלא שהפ"י לוסופים כוונתם למצוות שכליות, שבהן החסיד מעולה מהכובש את יצרו, ואילו חז"ל כוונתם למצוות שמעיות, שבהן הכובש את יצרו מעולה מן החסיד שאינו מתאוה לרע. אין צריך לומר שאין מגמת בעל "תולדות יוסף" כמגמת הרמב"ם, שכן דברי הרמב"ם מוסבים על מציאות טיפולוגית נתונה וקיימת, ובוודאי שלא היה מסכים למסקנה שזה הסיק מדבריו, כגון מעמד הפיתוי של אשת פוטיפר עם יוסף: "אמנם ייתכן שהעניין שכתבנו בסמוך היה הוויכוח בין אשת פוטיפר עם יוסף, שבאמת רצתה להכשילו אף במעשה ממש אך ראתה שאין להכשילו התחכמה להסיתו שלא יבא אליה ממש בתשמיש אלא ישכב לבד עמה, דהיינו בקירוב בשר, שע"י יהיה לו עכ"פ כוסף ורצון אליה שזה הוא חיוב לכסוף ולהניח... אבל יוסף היה לו סברא מוחלטת שבנימוסיות שהיא שכליות גם הרצון והכוסף לבד אסור... שנוגע זו לאדונו"<sup>94</sup>. חובה היא אפוא על האדם ליוזם מעשים העשויים לגרות את יצרו, כגון ייחוד עם אשה פנויה במיטה אחת "בקירוב בשר" ללא תשמיש, כדוגמת טענתה של אשת פוטיפר. אלא שזו אשת איש היתה, והיא אמנם ידעה את הכלל הגדול "שזהו חיוב לכסוף ולהניח", אך לא ידעה, כמובן, מה שידע יוסף המקראי, או יוסף בן דוב בער מליסקאווא, את סייגו של הכלל, "שבנימוסיות שהיא שכליות גם הרצון והכוסף לבד אסור". והוא הדין בפירושו על קהלת ג על הכתוב "עת לקרוע ואת לתפור": "שאף שהכוסף לאיסור עביר הוא מ"מ לפעמים יצויר שהיא מצוה, דהיינו בגור ית... עיקר המצוה תחילה לכסוף שהוא בחינת קריע' ע"מ לתפור, דהיינו על מנת להניח ולפרוש מהכוסף. גם ירמוז למ"ש רז"ל<sup>95</sup> היכי דמי תשובה?

מלמד<sup>92</sup>, את תורת "התאוה ההפכית" או "כף רמיה" מבלי להזכיר שם בעליה החוקיים, ואף את מאמרי השל"ה שצינתי קודם. ברם האמת ההיסטורית הספרותית היא שמחוץ לחסידות, וכנראה גם מחוץ לספיחי השבתאות, היו מגמות ביהדות מזרח-אירופה, ובייחוד במחוזות צמיחתה והתפשטותה של החסידות, ממין המגמות שמצאנו בהשגותיו של ר' לייב מלמד, בספרו של ר' מרדכי בן שמואל "שער המלך", ובשלושת חיבוריו של ר' אליעזר ליפמן. ואלה אינם אלא מסימניה המובהקים של "רוח התקופה".

סימנים דומים מצויים בחיבורים אחרים, לא שזפתם עין החוקרים, כגון ספר "תולדות יוסף", חיבורו של ר' יוסף בן דוב בער אב"ד דק"ק ליסקאווא שבגליל בריסק דליטא ולימים אב"ד דק"ק פאריצק שבוהלין ועוד. ספר זה שהוא "ביאור על המגילות" יצא לאור ברוסיה (שקלאוו?) בשנת תקנ"ו, אך רובו או קצתו נתחבר שנים רבות קודם<sup>93</sup>. והנה בפירושו על קהלת, פרק ב, אנו מוצאים את תורת "כף רמיה", אם כי במונחים אחרים ובשינויים חשובים, כשהיא מרוקנת מתורת הניצוצות ומהקשרים חברתיים, ובצימצום תוקפה בתחום המצוות השמעיות. ברם בגבולות אלה גורס בעל "תולדות יוסף", כי על האדם בעל המעלה להסתכן בהרפתקה מסוכנת מרצון: לגרות את יצרו עד כדי ייחוד עם אשה (אך לא אשת איש) במיטה אחת על מנת לפרוש ממנה. ואם ר' אליעזר ליפמן נתלה באילן גדול — השל"ה — הרי ר' יוסף

92 אברהם רובינשטיין ("ארשת" ג, עמ' 219) אומר בצדק, ש"מחבר זמרת עם הארץ [= שבר פושעים] נותן לבוש עיוני, עקרונות, להתנהגות הדתית של המלמד מבראדי שנודעה לו מן ה'הערות'", אלא שלבוש זה אינו פרי המצאתו של בעל "שבר פושעים" — הוא לקחו מן המוכן אצל ר' אליעזר ליפמן. 93 "ספר תולדות יוסף והוא ביאור על חמש מגילות וכבר יצא להרב המחבר זה מוניטין בעולם בחיי בורו... עטרת יוסף ורזין דרזין שנדפס זה עשרים שנה [זאלקווא, תקל"ח]". ב"הקדמת הרב המחבר (לקוחה מהקדמה בחיבורו שעל ה' חומשי תורה)" נאמר בין השאר, שכחודש ימים אחרי הוצאתו לאור של ספר "עטרת יוסף ורזין דרזין" טעם "במקום אחד כוס של דברי סרה כשומעי דברים בלתי מיושרים, ואז כתבתי במכתבי כמו ענין חומר נדר ושבועה לבלתי אדפיס עוד רוים נסתרים... ובשנה היא עצמה היא שנת תקלח"ט כאשר גאוני ומביני מדע שמעו הדבר הרע בעיניהם בחברות צורים, ותיכף התירו או בהתרה גמורה הגאונים וגדולי מאורים...".

94 שם דף ו, עמודה ג-ז, עמודה ב.

95 יומא פו ע"ב.

באותו אשה באותו פרק ובאותו מקום, שהוא ג"כ כעין קריעה ע"מ לתפור"ם. מרוח דבריו ניכר, כי הגיון הוראתו של בעל "תולדות יוסף" הוא הגיונו של קילקול צורך תיקון. אין צריך לומר מה רחוק הוא מכוונת הרמב"ם ומה קרוב הוא להוראותיו של ר' לייב מלמד, כגון השגתו של זה בטור יורה דעה, סימן קנג: "פעם אחד היתה לי יחד עם אשה אחת, והיא היתה מונחת במיטה מוצעת וגם היא היתה ערומה... והיא בקשה ממני להיות עמה וד"ל, אבל לא שמעתי לדבריה רק הבטתי על בשרה וגודל יפי עד שבא לי קדושה גדולה..."<sup>97</sup>.

מבחינה עניינית סיגנו של ר' יוסף בן דב בער, שבמצוות שכליות "הרצון והכוסף לבד אסור" הוא המתקת-מה של הוראות ר' לייב מלמד ור' אליעזר ליפמן, שסייג זה אין לו זכר בדבריהם, וביאורו של בעל "תולדות יוסף" את מעמד הפיתוי של אשת פוטיפר אינו הולמם. אמרתי מבחינה עניינית, משום שחרף העובדה הפשוטה כי "טל אורת עם מגדל דוד" יצא לאור בשנת תקנ"ב, כחמש שנים קודם פירומו של "תולדות יוסף", אין מקום להניח, שר' יוסף בן דב בער הושפע מקודמו דווקא, שכן הוראה כה-ראתו של בעל "תולדות יוסף" וכמתכונתה, אף כי בלשון מגומגמת וללא הרחבה פרשנית מצאנו בדברי ר' יוסף-משה-שמחה הכהן ראפפורט, אב"ד דק"ק לובטש (Lubecz), שבמחוז גובורודק במדינת ליטא, ולימים אב"ד דק"ק זמיגרוד (Zmigrod) שבגאליציה המערבית, וכן אב"ד דק"ק לענטשנא (Leczna) במחוז לובלין, ומשנת תק"מ עד שנת תק"ס, שנת פטירתו, אב"ד דק"ק אונצדורף שבהונגאריה. כוונתי לספר "בגדי הקדש על מסכת אבות ובו שני פירושים פירוש אחד נקרא בשם בגדי משי אשר חיבר כבוד חותני הרב... יוסף משה שמחה הכהן ראפפורט...". שיצא לאור בלמברג, תקס"ו. פירושו למסכת אבות נאמר לפי עדות מחברו "בהיותי מתגורר בק"ק לעורטוב (Lubartów) בשנת תקי"ט לפ"ק בקיץ"<sup>98</sup>. קרוב לוודאי, כי היחס בין "בגדי משי" ל"תולדות יוסף", וכן בין אלה לספר "טל אורות עם מגדל דוד",

אמנם אני אומר שרבים טעו בדברי ר' יהודה<sup>100</sup>, שאמר באותו מקום באותה אשה, שכוונת ר' יהודא שהבעל תשובה ישתדל שיבוא עוד הפעם העבירה לידו ויפרוש ממנה, על דרך שאמרו דרך הלצה<sup>101</sup> מקום שבעלי תשובה עומדין וכו', כי הצדיק אסור לו להתיחד והבעל תשובה מותר כדי שתהיה תשובה שלימה, ואני אומר ח"ו לומר כן לא מיבעיא בדבר ערוה ח"ו להתיר לבעל תשובה להתיחד ולעבור על

99 "קול אריה", קארעץ, תקנ"ח, לה, עמודה א.

100 יומא פו ע"ב.

101 ראה "עוללות אפרים" לר' אפרים איש לונגיץ, חלק ב, עמוד לד, מאמר רכח; "אהבת עולם" לר' שלמה אלגוזי, כז עמודה ב; שלי"ה, שפד ע"א; וכן בספרי מוסר ודרוש בימי צמיחת החסידות.

96 "תולדות יוסף, ז, עמודה ג.

97 וילנסקי, כרך ב, עמ' 115.

98 המאמר בעניין התשוקה לדבר עבירה בדף יג, עמודה א. על מחבר זה ראה משה צינוביץ, רבני קהלת לובין ודלטיץ' (בתוך לובין ודלטיץ' — ספר זכרון, [תל-אביב], תשל"א, עמ' 79-80).



... שאין לך מצוה אחת שהי' מפורש בתורה כל אופני פרטי עשייתה וע"כ רבו המחלוקת בין התנאים וכן בכל דור מתחדשים שאלות ותשובות ויש מחלוקת בין חכמי הדור. ולכאורה מאין נדע מה דעתו ית' בנה איך נעשה, ואמתת הדבר הוא ש'סוד ד' ליראיו'<sup>104</sup> דוקא והוא שת"ח העוסקים לברר הדין לפעמים רוצים לנצח זה את זה או מחמת גאווה או להשיג עיי"כ איזה תאוה, ואז אין הקב"ה מגלה להם דעתו האמתית וטועים בדיון... אבל כשהם ראי ד' שהיא עקב ענוה היפור הגאווה וגם היא היפור ה' תאוה... או הקב"ה מגלה להם סוד דעתו, שאז כל מגמתם הוא להשיג האמת לאמתו ובקרב לבם אלהים ישפוט ("בית שלמה", פתח הבית, ג, עמודות א-ב).

המצוות דקדוקיהן ואופני עשייתן לא פורשו אפוא בתורה משום כך שנויים הם במחלוקת התנאים וכן במחלוקת החכמים בכל דור ודור. אמיתותה של הפסיקה ההלכית אינה ניתנת להוכחה ראציונאלית, כיון שוודאותה אינה בידיעת התורה ומפרשיה בלבד אלא בהתגלות מן השמיים, המותנית בשלימות מוסר-רית, ואלו פניות אישיות מחסום גמור הן לאמיתה של תורה, והן פותחות פתח לעיוות הדין. קנה המידה למוצא ממבוכת ההתנצחות שבין החכמים הוא אפוא מוסרי ולא אינטלקטואלי. השקפה זו, המתנה את בירור הדין לאמיתו בשלימותם המוסרית של חכמים "העוסקים לברר את הדין" והטענה כי ההתנצחות שבין חכמי ההלכה היא לפרקים מתוך מניעים אישיים פסולים מונחת ביסוד ביקורת השורשית על ההנהגה הרוחנית הקיימת, כפי שמצוי ב"פתח הבית", חלק פועל:

... אבל אנשי אפרים ואנשי ירושלים היו אנשי תהפוכות עד שעברו על ע"ז ג"ע וש"ד, והוא שבתחלה אבדו האמונה והבטחון ובוהו קלקלו משפט וצדקה, שעשירי עם גזלו וחמסו ובחרו להם איזה ת"ח מפולפל וחרוף שבפלפולו יכול לטהר את השרץ, והיתה זאת צדקה שלהם, שהחזיקוהו ושמורו לראש ומלך עליהם, שאפילו אם יהיו חייבים במשפט יוכה אותם ע"י פלפולו השקר ובוהו לא יבושו מפני כל, שיאמרו שעושים ע"פ דין תורה. ולפי שלא יבצר שהיה ביניהם ת"ח צדיקים היודעים משפט אמת והתריסו נגד המלך, ע"כ ביום השבת והודש שלה המלך שלוחיו לקראו מקרא אסיפת ת"ח עשירים ועניים לבה"כ, והמלך עלה או על הבימה לדרוש בדבר המשפט הזה, וכפי מה שיסכימו רוב ת"ח כן יקום, והיה שם בדרש' ההיא ג' דברים רעים

דברי תורה, ומצוה הבא בעבירה הוא, ואדרבה הבע"ת צריך לעשות גדרים להוסיף שמירה על שמירתו, וכל אדם צריך לזהר מיחוד, ורוב העולם טועים טעות שסוברים שאיסור ה' יחוד תלוי במעשה, שאם עבר ע"י יחוד זה ובא לידי זימה עביד איסור, אבל אם לא בא לידי זימה אז למפרע אין שום עבירה ביחוד, אבל אין הדבר כן אפי' לא עלתה על מחשבתו הרהור עבירה מ"מ אם היה עם ערוה ביחוד, כבר עבר איסור דאורייתא, שהתורה אסרה איסור יחוד דאשת איש ורבנן גזרו על הפנויה<sup>102</sup>.

לפום ריהטא אין דברי ר' יחזקאל לנדא אלא תגובה ישירה למאמרו של ר' יוסף בן דב בער, שהבאתי קודם. אולם ר' יחזקאל לנדא נפטר בשנת תקנ"ג, כארבע שנים קודם הופעתו של "תולדות יוסף", ודרוש זה נאמר כנראה זמן לא רב אחרי שהושב על כס הרבנות בפראג בשנת תקט"ו, מכל מקום שנים רבות קודם הוצאתו לאור של "תולדות יוסף". לאמיתו של דבר דבריו מעידים על מגמות רווחות בחוגים שונים ולא דווקא חוגי חסידים מיסודו של הבעש"ט, אף אם נניח שיש גוומה פורתא באומרו "ורוב העולם טועים". כאן המקום להטעים שבעל "שבר פושעים" האשים את החסידים בהגשמה את דברי ר' יהודה במסכת יומא הלכה למעשה, והוא טרח להוציאם ממשטם<sup>103</sup>.

## 1

ברם ר' אליעזר ליפמן מתייחד ממחברים אחרים, שדבריו שזורים במסכת אחת המקיפה את חיי הדת וחיי החברה ומכוחה של אותה מסכת ביקורתו הנור-קבת על ההנהגה הרוחנית הקיימת בישראל ותביעתו-חזונו להנהגה חדשה, הנהגת המוכיחים-הצדיקים. קשה להכריע אם תביעת יחיד לפנינו או שמא יש לראותה ברוח דבריו של ר' לייב מלמד הטוען בשם "כת". מכל מקום התרסתו החברתית השתיתה הרע-יונית אנו מוצאים בעמוד הראשון מששת העמודים, שלפי הצהרת מחברנו עליהם עומד ספרו "בית שלמה", והוא מבואר כך:

102 דרושי הצל"ח, דרוש א, ווארשא, 1886 ד, עמודה א. 103 וילנסקי, כרך ב, עמ' 157.

כל פירושו על הושע וישעיה פועמים בהם דברי ביקורת דומים המוצאים ביטויים בואריאציות שונות ובמידות חומרת שונות, כגון פירושו על ישעיה פרק א:

... שבכללות ישראל יש ג' סוגים: א' המון עם שאינם בני תורה כלל ונקראים בשם גוי. ב' בינונים שהם בני תורה קצת ונקראים בשם עם. ג' ת"ח היודעים לישא וליתן במלחמתה של תורה ונקראים בשם ישראל ולאמים. והנה בחי' ישראל מחויבים ללמד ולהוכיח את כללות אישי ישראל... שעי"כ יתנהגו בחי' גוי בשלימות כל סוגי משפט וצדקה והת"ח יקיימו כל התורה בבחי' משפט וצדקה וישפטו משפטי צדק ויוכיחו בתורת צדקה ויעלו המון עם מ"ן מלמטה, ואח"כ צריכים ללמד לת"ח להבין דבר מתוך דבר בעניני המשפט ע"פ חכמת תור"תנינו... ועי"כ יושפע אור החכמה מלמעלה ויודחה פסולת מסך המבדל ותתחבר קדושת החכמה... עם כח קדושת אמונה של המוני עם במעשה קיום משפט וצדקה להעלות כל ניצוצי הקדושה מעומקא דתהומא... וזה בא ישעי' להוכיח בני דורו וכל הדורות המתנהגים כן, שהם דור תהפוכות, מחמת העדר דעת ואמונה, שהת"ח הי' או כל מגמתם ללמוד מלחמתה של תורה בגאווה וחריפות של הבל, שיוכלו להטות משפט אמת לזכות המתחייב ולטהר את השרץ, ועי"כ יעלו שכר הרבה. ולא יבצר שהיו שם צדיקים שהתריסו נגדם...<sup>106</sup> ומאו והלאה הסכימו כל עשירי עם ושמו הראש הדורש כנ"ל לראש ב"ד ובלעדו לא ירים איש את ידו ורגלו וגם קריאת החדשים והמועדות נתנו בידו שיקדשם כמד"א<sup>107</sup> אשר תקראו אותם, אתם<sup>108</sup>, שראש ב"ד אומר מקודש<sup>109</sup>. ובאמת היה כל זה מחמת ששנאו מוכיח בשער, וכשבא מוכיח צדיק והוכיחם מלבד בחי' ישראל גם הבינונים, בחי' עם, לא רצו לשמוע ועי"כ גם המון עם לא רצו לשמוע ונכשלו בחטאים תמיד<sup>110</sup> ("פתח התשובה ונחמות ישעיה", יא ע"ב).

הגוררים זא"ז גאווה והניפה וקנטור, שהמלך כדי להעמיד דבריו פתח בשבח ת"ח עשירים שבאו שם ואמר הנה שמעתי מהגאון פלוני ופלוני סברא מתוקה מדבש וכוונתי לדבריו וכל דברי בנויים על יסודו ובוהו משך לבם אצלו. והעשירים ענו עזות נגד הת"ח העניים שלא הסכימו לדבריו והלבינו פניהם... ומחמת זה שאר ת"ח עניים, אעפ"י שידעו שדבריו שקר, הסכימו עמו כדי שעשירי עם ישימו אותם לשרים שופטים עם המלך. וידוע מחז"ל<sup>105</sup> כל המת-גאה כאלו בא על העריות ובפרט המתגא' ברבים בד"ת, שממשיך שפע קדושת התורה לאשת זנונים וזהו זנותו עמה... והחונף גרוע מע"ז... ומלבד שהלבינו פניהם משכו ידם מלהחזיקם והסיתו שאר עשירי עם שאינם בני תורה... שילך כל אחד לחבירו וישא עמו חרב ונחית להגדיל מן המלך ושריו ולהרוג בחרב לשונם את הצדיקים, שלא יחזיקום מאז והלאה, וכן כשעלה על הגבעה לומר דברי כבושין ותוכחה להמון עם הי' כל מגמתו להתפאר עצמו בדברי חידו' דין בגאווה והניפה ולגנות אחרים, ואח"כ נמשך מזה שבאו לידו ע"ז ג"ע ש"ד, כמו שיתבאר בכללות ספר הושע וישעי', ובוהו קלקלו כל סוגי משפט וצדקה... (שם, ז עמודה ג).

לכאורה דבריו מוסבים על הדורות הקדומים, דורות הושע וישעיה, "אנשי אפרים ואנשי ירושלים", אך אין לטעות בכוונתו האקטואלית של ר' אליעזר ליפמן. סימני המציאות המבוקרת והטיפולוגיה אופייניים לדורו של המחבר והדורות הסמוכים לו, וחיבורו אף כי צורתם פרשנית תוכנם דרושי מוסר ותוכחה הנס"מכים אל הכתובים, בין שהללו סובלים את פירושו ובין לאו. ופירושו עניינם ביקורת ראדיקאלית במלוא מובן המלה על ההנהגה הרוחנית-הדתית הקיימת. אמנם זו משענתה — הרוב, אלא שרוב זה הוא לפי דבריו מושחת מעיקרו: מסדו — גול וחמס; נדבכיו — חנופה, תאוות כבוד וטובות הנאה; טפחור-תיו — לחץ חומרי וחברתי. זאת ועוד, יש ניגוד חברתי ומוסרי חריף בין תלמיד-חכם המחונן בכושר אינטלקטואלי, "מפולפל וחריף", לבין "ת"ח צדיקים היודעים משפט אמת", היינו בעלי יושר אינטלקט-טואלי ושלמות מוסרית, שהם בדרך כלל תכונתם של תלמידי חכמים עניים, חוץ מבעלי עמידה רפויה ביניהם שדעתם רופסת: "ומחמת זה שאר ת"ח עניים אעפ"י שידעו שדבריו שקר הסכימו עמו כדי שעשירי עם ישימו אותם לשרים שופטים", ואילו העומדים במריים מנת-חלקם — בזיונות ושבירת מטה לחמם.

106 בהשמטה — ואריאציה מדבריו הקודמים.

107 ויקרא, כג, ד.

108 ראש השנה, כד ע"א.

109 ראש השנה, פרק ב, משנה ז, וכן בגמרא שם.

110 מוטיב ידוע בחוגי מגידים ומוכיחים, שעיקרו מופנה נגד רבנים ותלמידי-חכמים המזוללים בשמיעת התר-כחה, והוא מצוי הרבה בספרי ר' יעקב יוסף בשם ר' גרשון קוטובר, ר' יהודה לייב פיטינגר ור' נחמן מקוסוב, כגון תולדות יעקב יוסף, פר' האזינו, פיסקה ראשונה, קצח עמודה א; שם, פר' כי תצא, קפו עמודה ג; שם פר' קדושים, ד"ה: ובוהו יובן מצות עשה, קה, עמודה ב; שם, פר' כי תצא, ד"ה: וז"ש כי תצא מלחמה, קפד, עמודה ד; ועוד שם ובחיבור-ריו האחרים; וכן מצינו בספרי מוסר ודרוש שונים.

לעיל שאעפ"י שקבעו הלכה ע"פ הסכמת הרוב אין בכך כלום לפי שכמו זר נחשבו, שהיה מגמתם להשלים תאוותם... ("פתח התשובה ונחמות ישעיה", ז ע"ב).

דברים דומים וביתר הטעמת תפקידו המרכזי של המוכיח אנו מוצאים בפירושו על ישעיה מד, שבו נאמר בבירור כי עיקר כוונתו של הנביא הוא "ללמד מוסר לכל הדורות העושי' כן שאעפ"י אין עובדים ע"ז ממש הם גרועים מעובדי ע"ז". קלקלתו של בית ישראל מקורה במנהיגיו הרוחניים שאינם מקשיי בים לקול המוכיח. תקנת הקלקלה היא כנאמר בסיום הפרק:

ע"י שלימות המחשבה של ת"ח והמון עם וע"י שלימות הדיבור של הת"ח שדוברים קשות לרשעים להוכיחם ואומרים להם שכשיעשו תשובה יבנה הש"י ערי יהודה וישבו שם וירשוה וגם מלמדים אותם עצות טובות באופני התשובה ועל ידם גם שאר ת"ח מתעוררים ללמד עצות טובות אזי הוא ית' מקים דבר עבדו, המוכיח הראשי, יעצת מלא' כיו ישרים, שמסייע את כולם לשוב בתשובה שלימה. ומפרש ענין 'מקים דבר עבדו' הוא שהעבד דובר על לב ירושלים ואומר 'לירושלים תושב' וגו', ע"י תשובה ומעש"ט של אישי ישראל, ואז 'וחרבותיה' אני 'אקומם'. (שם, לח ע"ב — מ ע"ב).

לרשימת הפירושים על "עבד ה'" בספר ישעיה יש להוסיף אפוא את פירושו של המגיד הברודאי ר' אליעזר ליפמן: עבד ה' הוא המוכיח הראשי. מיהו אותו "מוכיח ראשי", שהוא מעין מוכיח אחרית הימים? קשה להשיב תשובה ברורה על כך. מכל מקום מדובר באישיות אידיאלית המחורגנת בשלימות מוסרית, שלא כדמות המנהיגים המושגתים הקיימים. על מוכיח זה מוסבים הדברים המופלאים בענין עבד ה' בישעיה פרק ג' כפי שאנו למדים מפירושו הארוך על פרק זה.

פרשת התוכחה המוסרית, מקומה וחשיבותה בחיי הציבור היהודי במזרח-אירופה מגזירות ת"ח ות"ט ואילך, נושאי התוכחה למיניהם: המגידים הקבועים, שהתקשרותם עם קהילתם מסודרת והסכמית, והמוכיחים הנוודים המשולים לרוכלים המחזורים בעיירות ומתדפקים על פתחי בעלי בתים, מעמדם בעיני עצמם

לדרשנים וזעמים המקטרגים על ישראל. ראה, למשל, תולדות יעקב יוסף, פר' קדושים, צד, עמודות א—ד; שבחי הבעש"ט, מהדורת הורודצקי, עמ' קמב. והשווה להלן, הערה 120.

מתוך השיטין ומבין השיטין בוקעת ועולה התמרה-דוה של ר' אליעזר ליפמן, המגיד מברודי, בסמכות הרוחנית המסורתית. עשירי העם וראשו מינו בית דין לפי מידתם הפגומה והעניקו לו סמכויות מופלגות שעל פיו ישק כל דבר, "שראש ב"ד אומר מקודש", מאמר קטוע מתוך המשנה ראש השנה פרק ב, שכל בר-בירב בזמנו של מחברנו ובסביבתו המשכו התנגו לו מאליו: "וכל העם עונין אחריו מקודש מקודש". פירושו של דבר קביעת החודשים והמועדות, יסוד מוסד לחיי הדת הנורמאטיביים, סמכות מופלגת זו, נמסרה לראש בית דין מתוך מניעים פסולים. פגמיה של ההנהגה הקיימת, ואם נרצה של עולם ההלכה, שורשיהם תקועים עמוק בתולדות האומה, בדורו של ישעיה, ובייחוד בדורו של רבן גמליאל דיבנה, ברמיזה מעולפת למחלוקת הקדומה של חכמיים על הנהגת הריכוזיות, והתמרדותו של ר' יהושע בן הנהניה באותו ענין שנזכר כאן, היינו קביעת החורשים והמועדים. אולם, כאמור, כל מעייניו של ר' אליעזר ליפמן לא לדורות קדומים הם נתונים אלא לדורו הוא, והרמזים לימים רחוקים מעידים על ביקורתו היורדת עד השיתין. תקנתו של הסדר המקולקל היא אהבת התוכחה וציות לקול המצפון החי של האומה, קולו של המוכיח הצדיק, שסמכותו יונקת ממקורות מים טהורים, מקול אלוהים המדבר מתוך גרונו, והוא משמיע את תוכחתו ללא תמורה כספית וללא תלות כלכלית ישירה של המוכיח בשומעי לקחו. אך דא עקא, "ששנאו מוכיח בשער", שהחכמים מאנו לשמוע לתוכחתו, ובעטיים של החכמים — הציבור כולו, בינונים והמוגי העם.

אחד מטעמי דחייתם את המוכיח מבואר בפירושו על הושע ט, הכולט בנימתו הלאומית החברתית:

ועתה הנביא המתנבא על הגאולה נעשה אויל שהגאור לה נמנעת מסיבתכם ואו' עליו שהוא 'אויל' וכן 'איש הרוח', שמוהירם שיתנהגו בקדושת רוח משפט ויגאלו, אומרים עליו שהוא איש משוגע, ובאמת המניעה הוא מסיבתכם, היינו על רוב עונג שבין אדם למקום ורבה משטמ' שבין אדם לחבירו. והנה איש אפרים, שהוא צופה עם אלהיו, אומר שהנביא הוא פח יקוש על כל דרכיו, ע"י תוכחתו מעורר דינים וגם במה שמוכיחם שלא יגדלו זה מזה מעורר שנאת הנגזלים ועושה משטמה רבה בבית אלהיו...<sup>111</sup> עתה בא להביא ראי' על מה שאמר

111 ידועה התנגדותם של הבעש"ט ור' יעקב יוסף מפולנאה

הריפוי <sup>116</sup>: "המוני עם ודלות עם באים לקול השמו-  
עה", אלא תלאות הפרנסה מונעות מהם את העיסוק  
ברפואות. "מה עושה הרופא נאמן ורחמן גותן לכל  
א' וא' רפואת הגוף ורפואת הנפש... בחנם בלא  
מצות ודי להם בצדק' בכל עת שעש' [!], אבל  
העשירים אותיו' רשעים, שליבם בריא כאולם ומסי'  
אפי' את אונם מלשמוע... " <sup>117</sup>.

ביקורתו של ר' לייב מלמד על הפוסקים ודבריו  
העקרוניים של ר' אליעזר ליפמן בנוגע להנהגה  
הרוחנית השלטת בישראל הנשענת כביכול על ה-  
רוב — מגמות ביקורתיות דומות אנו מוצאים בתנועה  
השבתאית <sup>118</sup> ובספיחיה <sup>119</sup>. ודאי שאין להתעלם מן  
הגימה האישית החבויה בדברי ר' אליעזר ליפמן,  
שהרי "נחמות ישעיה", כפי שמוצגות בפירושי, הן  
נחמותיהם של המוכיחים הקרואים והלא-קרואים  
למיניהם, ובמיוחד נחמתו של מחברנו, שבדומה לר'  
לייב מלמד שמדבריו בוקעת ועולה התמרמרותו על  
מעמדו כמלמד הנחות מזה של הרב, לא סיפק מעמדו  
כמגיד מישרים באחד מעשרות בתי המדרש שבעירו

116 ערך אפר, סי' טו, כ, עמודות ב-ג.

117 דרש האותיות עשירים = רשעים (חסד יוד!) מיוחס  
במקום אחר לר' יהודה החסיד (ספר "אורי וישעי"  
לר' אברהם בן ר' אליעזר הכהן משרבשוין, למברג  
1861, גג, עמודה א. יצא לאור לראשונה בברלין,  
תע"ד. השווה ג. שלום, הערה 106, עמ' 56). ברם  
השווה עוד שלא בשם ר' יהודה החסיד "השתערות  
מלך הנגב עם מלך הצפון", מאת ר' יעקב לונדין  
"חד דמן חבריא דק"ק ליסא" שבפולין גדול, שיצא  
לאור באמשטרדם, תצ"א: "עשירים אותיות רשעים.  
מלוכלך בחטאים ופשעים" (יח, ע"ב). ברם על אף  
ביקורתו החמורה של בעל "שם יעקב" על העשירים  
ודבריו בזכות העניים אין לטעות בכונתו: הגלוריפי-  
קאציה של העניות היא ממנו והלאה, שכן בסיום  
הקטע נאמר: "וחלילה שיש לכל עשירים [!] שווי בדעה  
כי יש עשירים בדעת ומתחבבים דברי מוכיחי'...".  
כיוצא בזה אצל ר' יעקב לונדין מליסא, וכן בנוגע  
לר' אליעזר ליפמן, ואין כאן המקום להאריך.

118 ראה ג. שלום, שבת י צבי והתנועה השבתאית בימי  
חייו, לפי המפתח, ערך הלכה.

119 ראה, למשל, דברי נחמיה, פר' ראה, עו, עמודה ד:  
"כי בעול' הזה מחמת שקבלנו ממש רבינו דאיהו  
ב"ו ששכחה מצויה בו לפיכך נשתכחו כמה הלכות  
ועל ידי רוב הפלפול צריך להחזירן זה אומר בכה  
וזה אומר בכה ורבו הדיעות... ולפיכך צריך לדון  
לפני הדיין שידין כפי מה שענינו רואות אבל לעתיד  
לבא אינו צריך להחזיק בדעת הפוסקים כי אם  
שילמדנו ה' מפיו שהוא למוד שאין בו שכחה...".

השפעתם על הציבור היהודי כנושאי דגלן של מגמות  
רעיוניות חדשות — פרשה זו היא עדיין אחת הפר-  
שיות העמומות הצריכות ליד גואלת. אמנם תשומת  
לב רבה הקדישו לה גדולי חוקרינו, אך עיסוקם  
בסוגיות גדולות בתולדותינו מנע מהם את הטירחת  
המייגעת הכרוכה בבדיקתם השיטתית של ספרי  
מוסר ודרוש, ספרים שבמידה זו או זו מקופלים בהם  
הדיה החשובים. דומה שאין להבין את דברי המגיד  
הברודי, שאנו דנים בו כאן, אלא אם נזכור את  
מקומו המרכזי של המוכיח בחוגי יראים וחרדים שהיו  
חדורים תחושה חריפה כי גאולת ישראל קרובה  
לבוא, והיא תלויה אך ורק בתשובה אינטנסיבית,  
מקיפה וחודרת לכל שכבות העם, תלמידי חכמים  
והדיוטות, עשירים ודלים, נשים וטף. חוגים אלה  
ראו את ימיהם כימי המלחמה הגדולה והאחרונה  
שבין הקדושה והקליפה, שבראש מערכתיה ניצבים  
המעוררים הגדולים לתשובה וסמכותם של אותם  
מעוררים כסמכותה של הנבואה הקדומה. כבר עמדת  
קודם על הקשר הקדום שבין תשובה לגאולה. כאן  
יש להוסיף שככל שקשר זה הלך ונתהדק, החל  
בגזירות ת"ח ות"ט דרך ההתעוררות המשיחית  
ותנועת התשובה בחוגי ר' יהודה החסיד וספיחיהם  
על סף המאה ה"ח <sup>112</sup>, כדור קודם צמיחתה של  
החסידות, כן עלתה ונתעצמה חשיבותה של התוכחה,  
שהרי הדעה השגורה היתה כי התוכחה גורמת לתשו-  
בה. ואין לך עדות חותכת יותר על מעמדם של המו-  
כיחים בחוגים אלה מעדותו של בעל "טהרות הקודש"  
הנזכר, והיא עדות של מסיח לפי תומו: האישים  
והחיבורים הנערצים על מחבר זה מוכתרים בספרו  
בכתרי תוכחה, כגון הרשב"י הוא "המוכיח ה-  
גדול" <sup>113</sup>; ספר הזוהר הוא "ראש כל המוכיחים" <sup>114</sup>;  
"ראשית חכמה" גם הוא מכונה "ראש המוכיחים" <sup>115</sup>.  
מגמה הכורכת ביקורת חברתית נוקבת בתביעה  
לשמוע לקול המוכיחים, הבולטת בדברי ר' אליעזר  
ליפמן, גם היא מוכרת בחוגים שהזכרתי, כגון בעל  
"שם יעקב" המדמה את המוכיחים לרופאים מומחים  
המחזורים בעיירות ומכריזים על אומנותם, אומנות

112 ראה ג. שלום, התנועה השבתאית בפולין (בתוך: בית  
ישראל בפולין, ב, עמ' 53-54, 56).

113 חלק ב, א, ע"א.

114 שם, יח, ע"א.

115 חלק א, ה, ע"א.

בשבייל תפלתם. והצד השווה שבהם שלא היה תפלתם בחי' בקשה ולא חיפוש". תלמיד-החכמים, מנהיגי הסיעות ומדריכיהן הרוחניים, פרנסתם מהמוני העם נאמניהם — עובדה חמורה המשבשת את חובתם לקרוא להמוני העם לשוב "אליו ית' ועי"כ לא היה גם תפלתם בשלימות".

שתי הסיעות מתנגחות זו עם זו, "שכל אחד מהם אמר לסוג השני 'קרב אליך אל תגש', לעמוד סמוך אצלי אפילו בלא נגיעה, שכח טומאתך יכנס בי". אלא שאין המחלוקת ביניהן לשם שמים אלא "לקבל מוהר ומתן". חכמי הסיעה הראשונה, "שכדורשים ברבים" אין כוונתם אלא "לעשות קרדום להתגאות ולגנות סוג ב'", כדי "שיתפרנסו הם" ולא יריביהם; הם קושרים קשר על הסיעה הנגדית "ואמרו על סוג הב' שהם לבושים לבנים ומתאחדים כדי שיהיו כחומה בשבבה עשוי' מ'לבנים' וכוונתם בדברי סרה אלה לזכות אותם והם יתפרנסו". משום כך הם "מקלקלים רוח המשפט" ומעוותים את הדין.

משמעוהם הקונקרטי המרומז של דברי ר' אליעזר ליפמן עולה מדבריו הזורעים בשני הפרקים הנזכרים, בייחוד בנוגע לסיעה השנייה, כגון "לפי שלא היו לומדים תורה... נתאספו וספרו מעשה אבותיהם הת"ח... שעשו כמוהם וכבר מתו... ובלילה... ספרו משבח המון עם שהיו מחזיקים אותם". "הם דקדקו במאכלם להראות שרוצים לאכול דוקא מאכל טהור בלי פקפוק... איסור, וכן בכלי מלבושיהם שאלו אם יש בהם איזה פקפוק שעטנז"<sup>121</sup>, אך כוונתם "להתגאות להראות חסידות". זאת ועוד, אנשי הסיעה השנייה יושבים כל היום "להתענג בתענוגים" והם גם קשרו קשר "על הת"ח הגדולים הדורשים חכמת התורה ברבים לחרף עליי-הם"; "אוכלים ושותים ושמיחים תמיד"; "שאינם לומדים תורת ד' ואש יוקדת תמיד 'לבשל ולהתענג ורודפי' במרכבות כבוד להתגאות".

הסימנים שמחברנו גותן בשתי הסיעות ובמריבה שביניהן אינם משאירים מקום לספק בנוגע לזהותן: הסיעה הראשונה מייצגת את הסמכות הרוחנית הקדו-מה, את עולם ההלכה, כפי שתוארה בפירושו על ישעיה פרק א' שהבאנו. ואילו סימניה של הסיעה השנייה — ואין סדר זה מקרי אלא היסטורי, היינו השנייה בזמן — לבישת בגדים לבנים, סיפורי מעשיות

121 השווה תולדות יעקב יוסף, פר' כי תצא ד"ה: ובוה יובן כי תקרב, קפו, עמודה א.

את מאווייו האישיים, ושלושת חיבוריו יעידו. אך בוודאי ובוודאי שאין לנתק את ביקורתו החברתית מכלל השקפתו הדתית, שנעימה, אנטינומיסטית קלה מובלעת בה במידה זו או זו. וזו, ביקורתו על ההנהגה הרוחנית הקיימת, משלימה את המעגל, כפי שהוכח בתולדותיהן של תנועות לא-אורתודוקסיות.

## ז

אמרתי קודם שר' אליעזר ליפמן לא הוציא מכלל ביקורתו את החסידות — דבר הלמד משיטתו, והנה מצאנו בדבריו תגובה סמויה לחסידות ולמריבה הגדו-לה שהתעוררה בעקבותיה, והיא האקורד האחרון בספרו "פתח התשובה ונחמות ישעיה", פירושו על הפרקים האחרונים בישעיה, פרקים סה—סו, שהם התרסה חברתית דתית חמורה, שלפי סימני הוהות המעולפים שבה כתובתה היא החסידות ומתנגדיה כאחד. בפרקים אלה מדובר בשתי סיעות יריבות, ובלשונו של מחברנו "שני סוגים באישי ישראל" או "ב' סוגי ת"ח... והמון עם המתדבקים". פעולותיהן של סיעות אלו בשלושת המישורים החשובים בחיי הדת והציבור אינן כשורה, והם:

(א) לימוד תורה ופסיקת הלכה. חכמי הסיעה הראשונה "שהיו דורשים ברבים משפטי ד' אבל לא היה בבחי' שאלה, שהדורש החליט בלבו שכדבריו כן הוא ועשה פעולות להעמיד שקרו, כמ"ש בסימן א' באריכות", היינו שלימודם ופסיקתם יסודם בפניות אישיות שרירותיות ופגומות, כפי שראינו בדבריו על ישעיה פרק א. לעומת אלה, חכמי הסיעה השנייה לוקים במיעוט לימוד "שלמדו קצת בד בבד", ואף זאת מתוך מניעים פסולים;

(ב) תוכחה בציבור "סוג א' לא הי' תוכחתם בחי' בקשה ממנו ית' ולא חיפוש אותו אלא להתגאות ולהתפרנס מזה. וסוג ב' לא הוכיחו כלל<sup>120</sup>. והצד השווה שבשניהם הוא העדר בקשה";

(ג) תפילה. "הנה סוג א' הנ"ל מחמת שהיו בטוחים שיקבלו תשלומי הלימוד ע"כ לא הי' תפלתם בחי' בקשה לבקש השראת קדושתו ית' כ"א לצאת ידי הבריות, וסוג ב' לבשו לבנים בתפלתם כדי שירבו להם המון עם מוהר ומתן

120 השווה דברי "שבר פושעים": "הנה הרשעים האלה שונאים לכל מגידי מוסר כי הם שונאים העצבות" (וילנסקי, כרך ב, עמ' 177, והשווה לעיל, הערה 111).

עם שיהיו או יירשו את המון עם הקודמים". ובסיום דבריו בפרק סו: "ולפי שאין לך דבר שעומד בפני התשוב' ובפרט כי רובא דרובא מעשיה' ומחשבותיה לשוב להעביר רוח טומאה מן הארץ לקבל [צ"ל: לקבץ] כל הגוים והלשונות שפה ברורה יחד לקרוא כולם בשם ד' אלא שאין בידם לתקן המכשלה הנ"ל וז"א: 'ואנכי מעשיהם' וגומר ע"כ 'יבואו' תחלה 'וראו את כבודי ושמתי בהם אות', הוראה שאני חפץ בהם 'ושלחתי מהם פליטים' וגו' ויועילו בשליחותם שיביאו 'את כל אחיכם' וגומר...".

\*

דומה שאפשר לסכם את דברינו בשבעה עניינים עיקריים:

(א) חשד הזיוף שהטילו החוקרים בהשגותיו של ר' לייב מלמד על שום תוכנן אין לו על מה לסמוך. אדרבה תוכנן מאושש בשלושת חיבוריו של ר' אליעזר ליפמן, שקשריו המוחשיים עם ר' לייב מלמד אינם מוטלים בספק;

(ב) השגותיו של ר' לייב מלמד וחיבוריו של ר' אליעזר ליפמן, כחיבורים אחרים שזכרו כאן, הם מסימניה המובהקים של "רוח התקופה", תקופת צמיחת החסידות והתפשטותה;

(ג) ר' אליעזר ליפמן ור' לייב מלמד עמדו מחוץ למחנה החסידות וכנראה גם מחוץ לספיחי השבתאות, אם כי הגיונות שבתאיים השפיעו עליהם כשם שהשפיעו על מחשבת הדורות בכלל;

(ד) היד שכינסה את השגותיו של ר' לייב מלמד והדביקתן למורי החסידות הראשונים, ידו של בעל "שבר פושעים", היא היד שטפלה באותו חיבור עצמו את תורת "התאוה ההפכית" או מחשבת "כף רמיה" לתורתה של החסידות בדבר העלאתן של המחשבות הנזרות;

(ה) הראדיקאליזם הדתי של מורי החסידות הראשונים מתון יותר מן המגמות הדתיות והחברתיות הראדיקאליות שמצאנו בכמה וכמה חיבורים שנתחברו בימי צמיחתה של החסידות והתפשטותה;

(ו) תקופת צמיחתה של החסידות במזרח-אירופה והתפשטותה היתה משופעת אמונות ודעות סותרות ומתנגחות והתסיסה הרוחנית שבה היתה גדולה מזו שמצטיירת לנגד עינינו על-פי ההיסטוריוגרפיה היהודית;

(ז) מגיעיה העיקריים של המחלוקת על החסידים הם חברתיים, ומגיעיה הרעיוניים תשיבותם משנית.

מצדיקים — "מעשה אבותיהם הת"ח"; הונחת לימוד תורה; עינוגי אכילה ושתייה ומרכבות כבוד; חירוף תלמידי חכמים גדולים "הדורשים חכמת התורה ברבים"; הקפדה יתירה על כשרות המאכלים (שחיטה בסכינים מושחזים והקפדה יתירה על כושרם של השוחטים) ועל איסור שעטנו<sup>122</sup> — אלה הם מסימניה המובהקים של הדרך החסידית אם לאמיתה ואם בדמיונם המקטרג של המתנגדים. ראוי להטעים שהביקורת על הדיקדוקים היתירים באיסור שעטנו מצאנו כמותה בהשגותיו של ר' לייב מלמד: "בזמן הזה אין לדקדק בדינים אלו כי לא היה דין זה רק הוראה בשעת מעשה ולא תמיד"<sup>123</sup>. בצדק אומר מ. וילנסקי "שהערה זו מסייעת לדעה שליב מלמד לא היה חסיד, כי דווקא החסידים, כידוע, התמירו באיסור שעטנו"<sup>124</sup>.

גם אלה וגם אלה לא ישרו בעיני מחברנו, ויותר מזאת — מריבתם הפוגעת בציפור נפשו של העם: שלימותו. לפיכך כל אחת משתי הסיעות תשא בעונש כפול: "ואמר [הנביא] יחדו יסופו נאם ד", שכל אחד יתעניש בעונש שניה' על שלא נאחדו שזהו שלימות אישי ישראל". ויש לזכור כי ר' אליעזר ליפמן, שכל ימיו ישב כנראה בברודי, היה עד-ראייה ושמיעה לרדיפות החסידים בעירו ובסביבתה החל בכרוז נגד החסידים שיצא מקהל ברודי ביום כ' בסיון תקל"ב וכלה בשריפת הספר "תולדות יעקב יוסף" בפני ביתו של ר' יחיאל מיכל המגיד מזלוטשוב שם בשנת תקמ"א<sup>125</sup>, וכן השמדתו של הספר "כתר שם טוב" שם בשנת תקמ"ד<sup>126</sup>. המריבה הגדולה בין החסידים והמתנגדים שלא שככה בשעת חיבורו של ס' פתח התשובה ונחמות ישעיה והוצאתו לאור, הדיה הגיעו לאוזניו. ואף-על-פי שאלה ואלה לא היו טובים בעיניו לא יכול להתייחס בשוויון גפש לתבערה הגדולה שאחזה בבית ישראל למקומותיו והגיב עליה כפי שהגיב. בסיום פרק זה מתנחם ר' אליעזר ליפמן בתקוה, שבמקום מנהיגיהן הנוכחיים של שתי הסייעות יקום באחרית הימים "יורש זכיותיהם... והמון

122 השווה אהרון וורטהיים, הלכות והליכות בחסידות, ירושלים, מוסד הרב קוק, תש"ך, עמ' 193—195.

123 וילנסקי, כרך ב, עמ' 118.

124 שם, עמ' 112.

125 ראה ש. דובנוב, תולדות החסידות, תל-אביב, דביר, עמ' 118—125; וילנסקי, כרך א, עמ' 27—74.

126 ש. דובנוב, שם, עמ' 166.

# השלוֹם

תרגום צבי וויסלבסקי

## הרמן כהן

שיווי-משקלה. פעולת התאמה זו של הכוחות המוסריים כולם קרויה בלשון המקרא: שלום. לכאורה חסרה היא מידת השלום בין שלוש עשרה המידות של הגבורה. ברם מוצאים אנו אותה במידה מספיקה. הרי "ארך אפים" — אחד מכוחות השלום. וכן נשיאת עוון. העוון — פגם הוא בשליחותה של הנפש. עם שאלהים נושא עוון, עם שהוא מקבל על עצמו עוון זה הוא מקומם את השלום בנפש. מכאן, שאין איקונין-בראשית זה של כותרת המידות האנושיות חסר בתארי האלהות.

רק מכאן מסתבר לך, מפני מה מטעמיים היו וחזורים ומטעמיים על השלום, שמעשה ידיו של הקב"ה הוא. מתחילה פירושו של השלום — שלם. אחרי כך הלך המושג והקליש וקיפל תחתיו כל סוגי הבריאות, ושוב עלה לכלל ברכה, שאדם מברך את חברו; ואף ברכה זו ללמדך היא באה: שלום עליכם! בלדד אומר: עושה שלום במרומו (איוב, כ"ה, ב'). חרוז זה נכנס בסופו לסדר התפלה, בבחינת סיום לתפלת שמונה עשרה. וישעיה השני מעמיד את השלום במקום הטוב (עושה שלום ובורא רע). ברור הוא, שהשלום — תמצית תארי האלהות. ולפיכך היה השלום לסמל השלמות האנושית, ההרמוניה של הפרט והשלמות של המין האנושי. שכן השלום הוא חותמם של ימות המשיח. ולא בבחינת ניגוד אל המלחמה בלבד, שתעבור כולה מן העולם, אלא גם בדרך החיוב, כל שהשלום הוא מכלול של המוסר כולו. ולפיכך שמו של המשיח "שר שלום". אחדות ההכרה האנושית מצאה כאן את ביטוייה בשלום הנפש. ולפיכך נאים הם דברי הכתוב: "צדק ושלום נשקרו" (תהלים פ"ה, י"א). הנשיקה חותמת על השויון שבין הצדק והשלום.

ברכת כהנים חותמת בברכת השלום ב"וישם לך שלום", גם שימת שלום זו אלהים מכוון את פניו כלפי

בין ביטויי הצמצום שצמצמו בהם חז"ל את מידת הצדק המוחלט מוצאים אנו את הביטוי: "מפני דרכי שלום". מכיון שהשלום נידון דין מידה יחסית לגבי המידה המוחלטת, הוא הצדק. והוא אחד מן היסודות של "לפנים משורת הדין" כשאר ביטויי הצמצום. אולם השלום הוא גם בבחינת השלמה למידת הגבורה, ובא סמוך לאמת (בבחינת אמון) ככתוב: "שלום ואמת" (מלכים ב', כ', י"ט; ירמיה ל"ג, ו'; זכריה ח', י"ט). ואף סדרם של אלה — שלום תחילה ואחריו אמת ולא להפך — ללמדך הוא בא, שכן אמת היא גם פשוטה כמשמעה (לבד מאמון): אמת ואמיתות הן מידות ראשונות במעלה.

אף מידת הגבורה טעונה צמצום עצמי לא פחות ממידת הצדק. הגבורה אינה דין שתשמש תשוקה בבחינת תכלית לעצמה בחיי העוול של האדם. אין תכ"ליתתה האמתית של מידת הגבורה כלל וכלל בכוח ה-חיוני של העוול אלא אדרבה בכיבוש ובעיצור, שעל ידם הגיבור כובש את עצמו. כיבוש היצר, עיצור הרוח — היא הגבורה האמתית. גרדפת היא הגבורה לדעת אלהים השכלית. הוה אומר: צמצומים אלה מצויים עדיין בתחומה של מידת הגבורה, אולם מתקיימים הם את המידה המקבילה של המדרגה השניה.

היוונים קבעו בשביל הרמוניה זו של כוחות הנפש בבחינת מידת כל המידות מלה שקשה לתרגמה ללשון אחרת *δωφροδότην* אף כאן מוצא אתה הבדל בין משנת אפלטון לבין משנת אריסטו. ב"תורת המוסר של הרצון הטהור"<sup>1</sup> קראנו למידה זו המש-משת חתימה לדרכי המידות בשם: מידת ההומאניות. ההרמוניה כולה של האנושות על כל מרומיה ועל כל ירידותיה של זו במדרון הכשלון האנושי טעונה מגמה מיוחדת, בה תמצא העצמות הנפשית כולה את

1 אחד מחלקי שיטתו של ה. כהן ז"ל בפילוסופיה.

אלהים — רק בשלום הנפש תזהיר ותקרין אהבת אלהים. כל שעה שהשלום מכונן את אהלו בנפש האדם ומקנה לנפש אחדות ותום משתתקים כל המאויים והתאוות.

רק נב השלום, בבחינת כוח האחדות של ההכרה האנושית, תשתחרר תאהבה על כל מגמותיה מן הסתומות והכוונות הזרות שדבקו בה. חייב אדם על אהבת הריע. כלום בכוחו של אדם, בכוחו של אדם האנוכיות לאהוב את רעהו? כלום יש בידי אדם להתעלות על רגעי העליה של הרחמים? כלום לא דבק בה בכל אהבת אדם אבק של צרות-עין? ולא עוד אלא שאדם חלוש זה מסוגל יהיה לאהוב את אלהים, בבחינת איקונין-בראשית של מוסרו ושל שלמותו העצמית? ואדם זה מוכשר יהיה לא רק לכבד ולקיים את האידיאל שלו אלא גם לאהוב אותו? האם אין בכל זה משום סתירה פשוטה כמשמעה? ולא עוד אלא שעל אלהים לאהוב את בני אדם על כל חולשותיהם ועוונותיהם או — גדולה מזו — בגין כשלונות ועוונות אלה דוקא, שכן גואל הוא אותם מעוונותיהם. האיך אפשר לפרנס את כל המשמעות האלה כולן זו בצד זו, והאיך אפשר לאחד אותן?

שלום אלהים, השלום כל שהוא העצמות האלהית, ושלום הנפש כל שהוא משמש שאיפת העצמות של האדם, זו תכלית השלום, המסמנת את דרך המעלות של האדם לאלהים, את דרך ההתקרבות וההדבקות אליו, הוא המסביר והוא המיישב את כל הסתירות האלה. השלום בבחינת התכלית העליונה של האדם הוא גם הכוח העליון של האדם. דרך מעלות זו היא הדרגה האחרונה בהתפתחותו של האדם. השלום היא השלמות. והשלמות העצמית עומדת בדרך התכלית האחרונה על ידי שהיא קונה את שלום הנפש.

שלום הנפש בא לידי גילוי בקורת הרוח, בהס-תפקות, במידה חשובה זו שבאמונה, שכן יש בה משום הודאה בהשגחה האלהית ובסדר העולם ה-אלוהי. בפניה מתנפצים כל סערות ההצלחה, כל הספקות, העלולים לזעזע את הנפש עד היסוד. "כשם שמברכין על הטובה כך מברכין על הרעה". ההסתפ-קות מזלזלת בהבדלי פרנסה וקיום גשמיים — הגדו-לים שבחו"ל, אלה הפרושים, המורים הגדולים שקמו לישראל, היו בעלי מלאכה ובמקצתם שכירי יום, ואף על פי כן קורת רוח היתה להם בלבם וביראתם ובתלמוד התורה הקדושה. וכך מקובל היה הדבר בישראל בכל דורות השעבוד והעוני של ימי הביניים,

בני אדם. ואפשר לדרוש את המאמר הזה בבחינת תשובה על בקשתו של משה: "הראני נא את פניך". השלום הוא הפנים, פני אלהים, וכל האחורים, הפעו-לות והתוצאות — של השלום הם. משמעות זו של השלום — השלמות — פועלת את פעולתה בהתפשטות ובהתרחבות זו של הוראת השלום. שלום אלהים — היא השלמות האלהית, הוא דיוקן של מעלה למוסר אנושי.

ולפיכך ניתנה הרשות לדרוש את השלום כעיקר התכלית. אלהים עושה השלום ופירושו של דברים: אלהים — התכלית האחרונה של כל קיום וכל מפעל מוסרי. אלהים בבחינת עושה השלום מזהה את אלהים בבחינת יסוד התכלית. שהוא אחד עם יסוד האמת. כל שייסוד האמת כולל את שתי התכליות, של טבע ושל מוסר, לכלל תכלית אחת. אלהים בבחינת תכלית נרדף לאלהים בחינת שלום.

אף מכאן אתה עומד על הניגוד הפנימי של אמונת האחדות ליסוד כל סופיסטיקה, המקופל במאמרו של הראקליטוס על המלחמה בבחינת אב לכל הנמצא. לא המלחמה היא אב העולם המוסרי אלא התכלית תהיה לסיבה. השלום, זו תכלית עולם המוסר, בדין הוא שיהיה גם כוח-בראשית של העולם. אלהים הוא השלום. אלהים היא ההרמוניה של כוחות המוסר העולמיים על תנאיהם הטבעיים.

שלום אלהים הוא בטוי יותר עמוק מאשר ברית אלהים. הברית לא נתפשטה עדיין מצמצומה המשפטי. והמלה הרומית לשלום — pax —, שעברה ללשונות החדשות, שרשה במקור זה של ברית. ובוא וראה: אף המלה האשכנזית: Friede — מכוונת לגבול, להטלת שלום, שבאה בכוח השמירה המשפטית. השורש העברי של השלמות מקנה לשלום את ערך התכלית המפורש. כך היה השלום נרדף ליסוד התכלית.

ותכליתיות זו הולכת ומשרישה בעצמות האדם, בנפש האדם. כדרך שאמרו: בקשו צדק (צפניה ב, ג) כך אמרו: "בקש שלום שלום ורדפהו" (תהלים ל"ד, ט"ו). ועל מלך המשיח, כפי שנצטייר ציור אחרון, אמר הנביא: "ומוסר שלומנו עליו" (ישעיה נ"ג, ה). כך היה חבלו של משיח למוסר השלום, לאמצעי שבביל תכלית השלום. השלום הוא האידיאל של האדם לימות המשיח. רק בשלום יושלם ויתוקן תיקון הנפש של האדם. "הנה נמו יצרי פרא עם כל מפלצת המעשה". הנה התיאור של גטה לאהבת



מידת ההסתפקות להשתלט על רוחו. שכן אין השלי-  
חות ההיסטורית של היהודי האמתי מתמלאת בחייו  
עלי אדמות. קורת רוחו של היהודי רשעה בשליחותו  
המשיחית, המחיבת על דעת התורה והפצתה בעולם  
התולדה האנושית. מה הם כל הייסורים כנגד שליחות  
היסטורית זו, מה הם כל יסורי החומר ויסורי הנפש  
לעומת שמחה טהורה זו של תלמוד תורה ודעת. שמחה  
זו בתורה הוא שלום הנפש, הם חגי ההסתפקות.

הרעיון המשיחי הוא הברית החזק, המברית את אדם  
ההווה עם העתיד הנכסף, והוא גם המברית את אדם  
העתיד עם האדם של ההווה המעשי. על שלום הנפש  
לכונן את ייחוד הלב. וייחוד הלב מכוון כנגד ייחוד  
הבורא, ור' בחיי מגדיר יתר דיוק היקף זה, על ידי  
שהוא משווה את האמונה באחדות האלהים עם ייחוד  
הלב ועם ייחוד העבודה. על הלב, על הנפש להש-  
תחרר מן הקרעים של התאוות ועליו למצוא את  
הייחוד, את האחדות שבלב, את ההסתפקות, את  
שלום הנפש.

כלום לביטול היש מתכוון כיבוש היצר והתאוה?  
ביטול היש נלחם לא רק כנגד התאוה אלא גם כנגד  
ההפעלות. אולם להפעלות זקוקים היינו עד כאן  
בעמדתנו בפרשת דרכי המידות; ואין אנו אומרים  
לפסול את ההפעלות ברשות השלום. ודוקא ברשות  
זו של השלום מתברר ומתחוויר לנו ההבדל בין ההפ-  
עה לבין התאוה.

מקור כל התאוות כולן במסתורין אחד של הנפש,  
זה מסתורין השנאה. עדיין לא הכריעו החכמים לא  
בתורת הנפש ולא בתורת המוסר, אם בכלל השנאה  
בחינת מגמת בראשית של התודעה היא או רק עיקום  
של כוח-יצר אחר. לפי שעה אנו שואלים, אם השנאה  
אינה נתונה לרשות הפתולוגיה, שמא רשות זו מקום  
גידולה וכאן היא חיה חיים מדומים של נפשיות  
בריאה. כשם שהחמדה והסלידה כרוכות זו בזו, כך  
אפשר וגם האהבה והשנאה אינן אלא שני צדדים של  
כוח יצר המשמשים לסירוגין. אין אנו נדרשים כאן  
למחקר מפורט של שאלת יסוד זו כל שהיא נוגעת  
בהטלת סימנים ובהגדרת גדרה של השנאה בכלל.

ברם על תורת-המידות בעיקר להילחם בשנאה.  
שכן יסודה של הדת באהבה המשולשת של אהבת  
אלהים ואהבת האדם. השלום הוא דרך המידות,  
המצווה לא רק לעקוף את דרך השנאה אלא גם  
להוציא אותה ולעכב בעדה.

אולם מה הוא כלי-הזין השמור בבית גנזיו של

שאין הבדל בין העשיר ובין העני לגבי המצוה  
המשותפת ולגבי החלק המשותף בתורה, הוא ששמר  
על בני ישראל שלא תפוג שמחתם בימי העוני  
והמרודים בחלקם שנפל להם. "מה טוב חלקנו מה  
נעים גורלנו ומה יפה ירושתנו". כאלה הם דברי  
הפתיחה לתפילת שמע ישראל בתפילת שחרית.

ההסתפקות במצב הפרנסה היא ההתקנה וההכ-  
שרה לאידיאליסמוס מעשי זה, שאמנם אינו מזולזל  
בצרכי החומר ואינו מוותר עליהם, אולם אינו מחשיב  
אותם חשיבות של גדול בקנינים או הקנין היחידי  
של ערך הקיום האנושי. אולם כדי שמצב רוח כזה לא  
יגרור אחריו ביטול הגשמיות, השתקעות בהזיה ובמס-  
תורין, נזירות וברייחה מן העולם, פרישות מישונו  
של עולם וממצוות המדינה, מן הדין הוא שתהא זו  
מוזינת בכוח תרבות זה ששמו הכרה בלבד.

ולפיכך מותנים הם שלום הנפש וההסתפקות בקיום  
הגשמי בקיום ההכרה ובשמירתה, ובלשון הדת —  
בתלמוד תורה. לא האמונה סתם צריכה להטיל קורת  
רוח באדם. עבודת אלהים היא דעת אלהים. שורש  
עבודת אלהים ופסגתה בדעת אלהים, בתלמוד תורה:  
ו"תלמוד תורה כנגד כולם" — אמרו חז"ל. הוה  
אומר: יסודו של שלום הנפש בשלום התבונה. לא  
אמונת אנשים מלומדה, שלגבה אין סתירות ופירכות  
באמונה מורשה, זו המשתמשת בהסתפקות שימוש  
שלא כדרכה, היינו שהיא משעבדת לה את השכל, לא  
האמונה בלי הכרה מכוונת שלום אמת של הנפש,  
קורת רוח דתית בחבל שנפל לו לאדם, אלא התבונה,  
ההכרה היא קרקע השרשים, המזינה ומכלכלת את  
כל ענפיה וזולזליה של ההסתפקות.

צירוף זה של חיי פשטות עם שקידה על התורה,  
שקידה שהושקע בה מרץ — ולא נפריו על המידה אם  
נאמר — של עניקים, הוא שהקנה לחיי ישראל במשך  
אלפים בשנים של עוני את השלוח ואף האומץ, את  
הגבורה ואת הרוממות, אשר בלעדיהם לא היו יכולים  
לעמוד בפני הרדיפות. לא היראה בלבד, לא מסירות  
הנפש בלבד, ועל אחת כמה לא שמירת המצוות לכל  
פרטיהן ודקדוקיהן בלבד עשויות היו לעורר התלה-  
בות זו ולשמור על אשה שלא תתנדף, על התלהבות  
זו שפריה הוא — ההסתפקות מיסוד ההתגברות על  
העולם. יסודה של החכמה בלמדנות. אדם מישראל,  
שכל יומו היה נתון לעסקיו השפלים, היה על פי הרוב  
גם בר אורין. ומשקנה תורה קנה חכמה: למרן  
ייקרא — חכם ייקרא. משהיה לחכם עשויה היתה

על כל אהבת האויב, ורק היא מקנה יסוד ובצרון נפשי למצוות אהבת האדם. לא די בהכרתי זו שאני מכיר, שעלי לאהוב את האויב — נניח את השאלה היסודית, אם שני המושגים האלה אינם מוציאים זה את זה — אין אני יכול לעקור את השנאה מלב האדם אלא אם כן אומר שאין אויב בכלל, שאין מוחי תופס את הידיעה ואת השמועה, שאדם שונא אותי, שאדם הוא אויבי, ולפיכך ידיעה זו עוברת ובטלה מהכרתי, ולא כל שכן שאני גופי מוכשר לשנוא אדם. שתי הכרות אלה כאחת סתומות לי. בני אדם משדלים את עצמם בדברים, שהם שונאים זה את זה, אולם הרי זה דמיונם השוא, הרי זה מזלם של חוסר דעת מנפשם שלהם, מהכרתם העצמית. הבל הכלים של קהלת כלפי כל העולם כנגד השנאה אמור. כל שנאה שנאת חנם היא. איני מודה בשנאה שבלב האדם. ולפיכך איני מודה בכך, שמי שהוא הוא אויבי, שאדם עלול לשנוא אותי. אני כופר בכך מתוך צלילות דעת זו עצמה, שאני כופר בפני עצמי, שמי שהוא אויבי, שאני עלול לשנוא את מי שהוא. מהי השנאה? כופר אני באפשרות קיומה. השנאה מלה ריקה היא, שאומרת לציין מושג כזה.

גב התגברות זו, גב הוצאה זו של השנאה מתוך בית הגגנים של כוחות הנפש, פותחת הדרך אל שלום הנפש. רק עכשיו יכולני לקנות את השלווה ברוחי, ורק עכשיו נקנית לי קורת רוח של אמת לעולם. כל אימת שהשנאה אורבת לי, שנאתי אני ושנאת אחרים, אין אני יכול לקנות שלום וקורת רוח של אמת. שעה שפגעי המלחמה אינם סוערים סביבנו הרי באה מפלצת המלחמה בלבד, סכנת המלחמה בלבד ופוגעת בשלום העולם ואף בשלום הנפש. אין שלום לנו, לשום עם, לאנושיות, כל אימת שיצור זוועה זה של המלחמה הוא מלאך המות האמתי, העובר בחרבו את העולם וגוזר על ימין ועל שמאל. אולם אף הפרט אינו יכול לקנות את שלום נפשו כל אימת שלא נתבצר שלום העולם. הרעיון המשיחי מקשר את האנושיות כולה עם כל אדם ואדם. בשביל שלומי אני זקוק אני לבטחון זה, ששנאת העמים תיכרת מהכרת תרבות של האנושיות. אין העמים שונאים זה את זה. אולם תאוות הבצע מגרה את הקנאה ותאוות הבצע והקנאה מציריות לו לאדם חזון הדמיון, שחושבים אותו לאחד מכוחות הנפש ולפיכך אומרים לקיים ולאשר אותו. כל שנאה הבל היא ושנאת חנם היא. כל שנאה אינה אלא יציר הדמיון,

השלום אשר בידו לבער את השנאה מלב האדם? לא די להעמיד את אהבת הבריות כנגד שנאת האדם. שכן מצווה היא פרשת תורת המידות להראות על האמצעים המעשיים הסוללים את הנתיב בפני דרך המידות; היא אינה יכולה להסתפק בהלכה בלבד, עליה למצוא את הפתרון המעשי בשביל ההלכה. ולפיכך לא די גם בשינוי השם בלבד, כגון לגרוס קנאה במקום שנאה. שכן קושי זה של מלחמה בקנאה והשמדתה אינו קל מן המלחמה הראשונה.

כאן נתבעים אנו לשאלת אהבת האויב, ולא משום שנענים אנו לדרישות הפולמוס המפורסם, אלא משום ששיקול הדעת העיוני מצווה אותנו על כך. אין במקרא מצווה זו של אהבת האויב. אולם מוצאים אנו את איסור השנאה, שנאת אדם, בצורות עיקריות שונות. ראשית מוצאים אנו את האיסור של השנאה בלאו של "לא תקום ולא תטור". ושוב אתה מוצא במצוות השבת אבידה של האויב במצות עזב תעזב (שמות כ"ג, ד—ה). ולבסוף מוצא אתה מפורש בדברי הכתוב: ולא תשנא את אחיך בלבבך" (ויקרא, י"ט, י"ז). כאן השנאה סתירה לאח וללב, אבל יחד עם זה גם לעמית וליסוד האדם אשר בלב. ואין אתה שואל אלא: מה אמצעי מעשי יש בידו לקיים מצוות יסוד זו של עקירת השנאה מלב האדם?

חכמת חז"ל צעדה צעד לפנים מכתבי הקודש. בתהלים (ל"ה, י"ט) אנו מוצאים "אויבי שקר שניא חנם"; "ורבו שניא שקר" (ל"ח, כ), וכן ס"ט, ה) "אויבי שקר". בכל המקראות האלה יסוד השנאה — השקר; ועדיין אי אתה למד מכאן, שאין שנאה שיש עמה יסוד אמת. ואיסור עבודת האלילים ומצוות החרם על האלילים כאילו מסייעות בידי רעיון זה, כדרך שתהלות אלה, הטוענות כנגד עבודת האלים, נושמות בכלל שנאה ונקמה לא תדע שבעה. אפשר שמידת הצדק ומידת הגבורה מחייבות על הלך נפש כזה, אבל אין חלקו של השלום בכך; ועם שהשלום מדה יחסית היא לגבי מידת הגבורה ומידת הצדק המוחלטות מצווה הוא להשתיק מעט את המידות המוחלטות ההן. אבל כיצד אומר השלום לקנות יכולת זו?

חז"ל גילו את המושג "שנאת חנם" ותיקנו אותו בתפלה. ושוב אי אתה מבחין בין שנאה שיש עמה יסוד אמת לבין שנאה ששקר יסודה, אלא אין בכלל יסוד לשנאה. כל יסוד של שנאה הבל וריק הוא. כל שנאה שנאת חנם היא. היא החכמה העמוקה, העולה

כדברי המשנה מתלמידיו של אהרון: אוהב שלום ורודף שלום (אבות א', י"ב), והרוח הרעה של השנאה כמוץ תעבור. השלום הוא הכוח הנפשי המכלה ומבער את כל הרוחות הרעות, האורבות למוסר ולטהרת הנפש. תורת הפסימיות היא רוח רעה כזו לגבי הראציונאליסמוס והאידיאליסמוס. אבל אם שלום הנפש מיוסד על התבונה שוב אינו חושש מפני תורת הפסימיות; שכן תורה זו אינה הכרה שבתבונה אלא מין השראת הרוח של תורת המסתורין. תורת הפסימיות סותרת לטובו של אלהים ולהשגחתו. והוא הוא הכוח העמוק של הרעיון המשיחי, שיכול היה להתגלגל בכוח הנפש של תורת האופטימיות. שוב עלינו להזכיר את דברי המאמר בתלמוד, שבשעה שמביאים את הנשמה לפני בית דין של מעלה שואלים אותה: "צפית לישועה"? ואין ישועה אלא שלום העולם. חייב אדם מישראל לצור תקוה זו בלבו ולפרנסה. תקוה זו היתה לאחד מעיקרי האמונה. אמונת הייחוד ואמונה במשיח — כרוכות זו בזו. ואם השלום — האמונה הפנימית ביותר של התודעה הדתית — על כרחך אתה אומר, שהשלום כוח לא מכוב, מורה דרך נאמן של הרוח. השלום הוא אפיו של עולם התולדה במול האמונה. ולפיכך מצווה השלום להיות גם כוח הנפש של תודעת הפרט. כל העיכורים וכל הפקפוקים בשלום מכשולים הם לנפש, סירוסים ושיבושים הם. ברי הוא, שהשלום הוא אב הכוח של גשמת האדם, והוא תכלית התולדה האנושית.

שני סימנים גופניים לערך-חיים זה של השלום באדם: הפמירה והשמחה.

ב"תורת היופי של הרצון הטהור" \* נסינו להוכיח, שהכמירה ראייה היא על התודעה האסתטית. ואין בנסינונו עכשיו לתת את הכמירה גם ענין לדרך המידות של השלום כדי לסתור השקפה זו. שכן התודעה הדתית משתמשת שימוש מרובה הן בתודעה האסתטית והן בתודעה המוסרית, ושוב אין הדבר חשוב ביותר, שתהא התודעה הדתית בחינת מקור ראשון לכמירה, ואין הכמירה אלא זו האהבה לטבע האדם, המתגלה בארשת טהרתה, המקרינה בזוהר הטהרה בפני האדם. והרי באה התודעה הדתית ונוי-טלת כח-יופי זה של התודעה על מנת לעשותו שימוש בכיבוש דרך המידות של השלום ברוחו של האדם, וכך באה לעולם זו הכמירה, המשמשת עדות על הלך

עיקום ולימוד זכות על השיפלות האנושית, הן תאוות הבצע ואנוכיות, וההפעלות שלהן — היא הקנאה. למדו לדעת את דמיון השוא של תורת-נפש-העמים מוטעית, אם לשנאה אצל כל העמים, למדו לדעת מתוך תורת-נפש-העמים עמוקה ביותר, שהוארה באור תורת המוסר, שהשנאה כוח שקר של חיי הנפש הוא, והמשא הכבד ביותר של חטא האדם יגול מעל לב האדם. אין שנאה במקום שהשלום כונן את אהלו בלב האדם. ולפיכך היה הבטוי "סוכת שלום" לקנין אתפלה. האהל הוא הסוכה, שהגיעה לכלל חשיבות עמוקה של סמל, ואחד מחגי ישראל נקדש לה. חג הסוכות הוא חג השלום של הנדודים במדבר החיים. השלום מהפך את כל החיים כולם לחג אחד ארוך. השלום מביא את השלום הטבעי לעולם האדם, את הלך-הרוח העקרי של תמימות בהסתכלות בעולם. ושוב אין אנו מאמינים בנסיון של התולדה [ההיס-טוריה], הנוטל לעצמו שם של חכמת התולדה, האומר שכך היה וכך יהיה לעולמים, שבני אדם והעמים שונ-אים זה לזה, שהשנאה היא כוח מניח של ההכרה האנו-שית. ושוב אין אנו בוטחים בתורת הפסימיות; בזים אנו לחכמתה של זו, משום שתפסנו את תכלית העולם ביתר עמקות וביתר אמת. שרשה של תורת הפסימיות ברעיון מתעה זה, שהשנאה — אחד מן הכוחות הכל-כליים הסידוריים במשק הבית של הטבע כהמלחמה על הקיום, המכחידה כמה וכמה נבטים [עוברים] כדי להוציא אותם מן התחרות הכללית. אמנם אין אנו כופרים בנטיה להשמיד את כל הנבטים הפחותים, אולם מבדילים אנו בין הנפשי לבין החמרי גם בעולם האורגאני, ודוחים אנו מפנינו את הגזרה שוה שבאים ללמד מרשות הטבע על רשות המוסר כדעה נפסדה. הנבטים הנלחמים זה בזה אינם שוטמים זה את זה. כשבני אדם ועמים נלחמים זה בזה הרי הם נלחמים מלחמת אורגניסמוס, ומשום שהם בריות חיות דומה גם שהם שונאים זה את זה. אולם אראה בנחמה אם לא כנשמת אלהים אשר באפיו של האדם חיה הרוח באדם-חיה. אראה בנחמה אם לא הרוח, רוח אלהים אשר בלב האדם ולא השנאה היא שמגיעה את מפעלו. ואף אם תאמר: השנאה היא דרך לב האדם, או יותר נכון בריה דו-פנים זו של קנאה ותאוות הבצע, — הרי דרך זו לא הדרך הנכונה. וכשם שיצר האדם במחשבתו את המידה הטובה, את מידת השלום כך עלה בידו לקרוע את המסוה מעל פני דמות-מות זו של השנאה. עליו לבקש רק את השלום. עליו להיות

\* חלק שלישי משיטתו של הרמן כהן בפילוסופיה.

העוצם עין מראות בצללים ושוב אינו רואה אלא את צד האור, המצוי אצל כל אדם עם שצד הצל מאפיל עליו. כוח פיוס וריצוי זה של השלום הוא הממצע בין המידה הזאת, השלום, ובין אב-היסוד של הדת, היא ההתרצות של האדם בפני אלהים, שאינה באה עליו אלא אם כן נתרצה האדם לאדם תחילה, וסוף תכליתה של זו — התפיסות האדם עם נפשו. בלי השלום שאדם משלים עם חברו, אינו רשאי תקוה להתרצות לפני אלהים, ושוב איני יכול לבטוח בשלום נפשי אני. אולם כמירה זו, שאני מוכשר לה, פותחת לפני שיערי התקוה, שלא נגעלו שיערי השלום בנפשי.

הסימן השני של השלום — השמחה. וכבר אמר קאנט, שהשמחה — סימן-חיים של רעות קשה יותר מאשר הרחמים. ואמנם יכולה היא הכמירה לשמש ראייה נוספת לכך, שצורה קלה של כאב יש בידה לשמש עדות מעולה על הרגש הישר, בלי חציצה, מאשר קרן השמחה. ברם מסיחים דעת כל הסוברים כך מן השותפות של השמחה בכמירה. לא רטט של צער בלבד אתה מוצא בכמירה אלא גם — ובכוח לא פחות מן הראשון — רטט של שמחה. והרי אין זו הפשטה בלבד המתיוה ברקי שמחה מלבי. המעשה הטוב כשהוא לעצמו תופס את לבו, ולא יחסו אלי ולא פעולתו של מעשה זה לגבי. ובוא וראה: מעשה זה שנעשה תופס את לבי כאילו לחיי אני היה נוגע. ועלי לשמוח על המעשה הזה של הכוח האנושי, המעלה את ערך חיי אני, המרומם את הכרתי בערך חיים זה, והרי אני מתמלא שמחה על כך.

סברה זו, שגדול כוח החיים הישר של השיתוף בצער מן השיתוף בשמחה, היא פרי תורת-נפש מוטעית, ופגם של תורת הפסימיות, שלגבו יצרו של האדם רע הוא בהחלט, תורה זו שראה אותה קאנט מתוך אספקלריה אידאלית נכונה ועמוקה. אלמלי היה הדבר כך שוב לא היה השלום שלום אמת ודרך-מידות ישרה ומפורשת אלא צמצום רגשני, לא כוח-תום שלם של הרוח. גדול כוחו של השלום בשמחה כמו ברחמים. וזה כוחה של הכמירה, ששניהם בה, ורק בכפילות זו מוצא אתה את אחדותה בהבדל מן החד-צדדיות והצמצום. כמירה זו שבלבי עם שמיעה על מעשה הטוב מוכיחה על כוחה החיובי של השמחה, ובשמחה על אמתותו של השלום. כשמספרים לי מעשה טוב אין הדמעות יורדות מעיני על שום אבדן המדות הנאות — כמירה כזו אינה כמירה חיובית —

נפש של שלום באדם, הלך נפש המטיל נשמת חיים באדם ויהיה בו לכוף נפשי.

אמנם עלולה היא הכמירה להתגלות בבכי, אולם אין הכמירה כלל וכלל הרגשת כאב, המביאה את האדם בשאר מקרים לידי דמעות ולפיכך אין הכמירה מוציאה את עצמה כולה עם פריקה ריפלקטיבית אלא שיור לה מעבר לסף הפריקה, שיור לה בתוך הפעילות הטהורה של התודעה, ולפיכך סימן מובהק היא הכמירה לכוח היצר הנפשי של השלום. אין הכמירה כלל וכלל אדישה כבכי אלא מעין ביטוי שלם היא לפנימיותו של האדם. ואף שהדמעות בנות-לוואי הן לכמירה הרי מצווים אנו להבדילה, כפנינה יחידה זו, מן המחרוזת כולה של הדמעות. ולפיכך המשיילו אותה המשוררים שבכל הדורות לטל ולא למטר.

הכמירה משמשת ראייה גופנית על כוח הטבע של השלום. ומתכוונת היא כלפי חזיון הטוב בעולם האדם, ואינה זקוקה כלל להתלבשות הטוב בדמות אדם ממש. במשל של קאנט האדם הפשוט הוא הדמות, אשר בפני מוסרו חייב אני לכרוע ברך. ואילו בכמירה לא מציאותו של אדם כופה עלי הידור פנים זה: דייני בהפשטה בלבד, הנגלית בדמות משל או יציר הדמיון, והיא המזילה דמעה מעיני. עובדה נפשית כזו היא ראייה מובהקת על הכוח המניע של השלום בתודעתי. כששומע אני על-דבר מעשה טוב שנעשה בידי אדם (ואף אם בדוי הוא סיפור המעשה כולו) השלום משתכן בלבי ועמו הרגשת האושר. אלמלי לא היה השלום כוח נפשי כזה — כמירת לב זו מאין? וכי מה ענין לי ולאגדה זו על מעשה הטוב אלמלא תודעתי זו, השמחה במעשה הטוב והכמהה אליו? מכאן, שהשלום, כפי שמעידה עליו הכמירה, כוח טבעי של תודעתי. הוה אומר, שרגלי צועדת בדרך טבעית של התודעה האנושית אותה שעה שאני מסמיך לדרך המעלות של הגבורה ושל הצדקה את דרך השלום, כדי שתתקן דרך זו את הפגומות, פגומות של הכרח של המידות המוחלטות בהן.

השלום משמש השלמה גם למידת הצדק. "הוה דן כל אדם לכף זכות". ושוב אנו מוצאים בשלום יסוד חדש ואמין להכרעה זו של כף הזכות. השלום מטיל את עצמו לכף המאזנים. והוא המכריע את כף הזכות של האדם. תכופות אין מידת הצדק יכולת להודות בכך, מה שאין כן מידת החסד, זו הרחמים, שמכחה את אורה של מידת הדין. אף בחיים הפרטיים של האדם השלום משמש אב-הכוח של פיוס וריצוי,

שהשלום הוא אחד מאבות הכוחות של הנפש ויחד עם זה שהשלום הוא אחת מדרכי המידות, שהרבה ברכה גנוזה בה. אף השבת ככל שאר החגים אות שלום היא; השבת שופתת שמחת חיים של אמת, של שמחה אנושית חברתית. אלמלי לא הביאה היהדות לעולם אלא את השבת בלבד, והיתה אחד משופתי השלום והשמחה באנושיות. השבת צעדה את הצעד הראשון בדרך ביטול העבודות. אבל השבת צעדה גם את הצעד הראשון בדרך המביאה לידי ביטול וקריעת המחיצות בין עובדי מלאכת יד ובין עובדי עבודת הרוח. השבת — אות השמחה, שתורח על האדם עת שכל בני אדם כולם חפשים ועובדים כאחד יהיו, עת שכולם חלק שוה יהיה להם בתורה, במדע, במחקר ובהכרתו, בעבודת היום ובלחם היום. כיבוש זה שהשבת כבשה את העולם כולו הוא המעורר את התקוה והמעודד את הבטחון, ששמחה זו לא הבל וריק היא, שהשלום, המזהיר בוותר השמחה, אחד מכוחות היסוד של הנפש הוא, הווה ויהיה. בין כל דרכי המידות השלום הוא ודאי כוח הקסמים הגדול ביותר, ואין בעובדה זו, שכוח השלום רבו עליו המפקקים והספקנים, כדי לסתור השקפתנו זו: השלום הוא הכוח הפנימי ביותר, הנסתר ביותר של התודעה האנושית, התודעה ההיסטורית, ולפיכך אין הוא מתגלה ביותר. ברכת כהנים היא כלל כל הברכות של אלהים. וסיומה של ברכה זו השלום. אין לך ברכה גדולה מברכת השלום. ולא היתה ברכת אלהים לאדם אלמלי לא נטע אלהים בלבו את השלום. וכל דרכי המידות תועות היו ורופפות אלמלא השלום, זה המשען ומשענה בכל דרכי המידות. הרי השלום פירושו בעברית שלמות, והשלמות היא תכלית האדם ומטרתו, וכן השלום תכלית האדם. לגבי השלום כל שאר התכליות של הטבע ושל הרוח אינן אלא מכשיריו של זה. השלום הוא בעצם רוח הקודש. השלום בבחינת תכלית האדם הוא המשיח, אשר יבוא ויציל את בני האדם ואת העמים מן הקרעים, שיאחה את הקרעים בנפש האדם ויביא את האדם לידי ריצוי עם קונו.

השלום בשמחת החג הוא תכונה אופינית ברוח ישראל. הרי פלא הוא, שעמדו לו לישראל מנוחת נפש זו, הומור אמתית זה בכל ימי העוני, שמינו לו חיי התולדה, שבלעדיהם לא היה יכול להתרומם לידי שיא גאון מיוון השפלות והמרורים. חגי ישראל הם יוצרי הפלא הזה. השמחה היתה שרויה בשבתות

אלא עיני מזהירות בוותר של שמחה אותה שעה שאני מעלה בדמיוני את מעשה הטוב; ושמחה זו של הכמירה מוכיחה, שלא רק הכוחות הקרים של הצדק ושל הגבורה גשתלטו על לבי אלא גם השלום כבש דרך סלולה בלבי, ולא רק גתיב מעוקל או מבוא דחוי. התודעה כרוכה ביותר אחרי מגמה זו, שתרה ורודפת אחרי הטוב במעשי האדם, משום שלומי אני, משום שאחדות תודעתי דורשת ותובעת תמיד חזיה זו וכמיהה אליה. הכמיהה אל הטוב אשר באדם הוא השלום אשר באדם.

והוא הוא הטעם העמוק של העצמות הדתית הישראלית, שכל חגי ישראל, להוציא את חגי הסליחה והכיפורים, מצווים בהם על השמחה: "ושמחת בחגך, אתה והגר והיתום האלמנה אשר בשעריך" (דברים, ט"ז, י"ד), השמחה היא המטרה והתכלית של החג. ואין בשמחה זו משום היסוד הדייוניסי, ואינה זו של באככוס. גדרה של זו — שמחת הגר והעני. ואולם שונה היא שמחת החג של העני מן הרחמים עליו, על שמחת החג לקשר אותך גופך אל העני. ושמחת אתה והעני. ואף עני ישמח בך. על השמחה לבטל את העוני החברתי; ולא כדי להתעלם ממנו אלא להתגבר עליו לכל הפחות בימי חג. אלמלי לא היה עולה לנטוע לכל הפחות בימים מועטים אלה את השמחה בלבבות בני אדם השרויים בחג שוב לא היה טעם וערך לחגים בכלל.

מכאן שאף שמחת החג, זה הטעם והערך העצמי של החג, בבחינת חג השמחה, — סימן מובהק של השלום. אם לא בשלוות נפש או גם אחיות עינים הוא, שהחג עושה את השמחה בקרב בני אדם לדבר שיש בו ממש — הרי מוכח מכאן, שדרך המידות של השלום דרך החיים היא. כלום הכרח הוא בדבר, שהחגים בבחינת חגי השמחה השליית נפש הם? כלום שמחה זו של חג החירות, חג השחרור משעבוד לגאולה, חג הבחירה לעם אלהים ולממלכת כהנים — שמחה מדומה היא? כלום אין שמחה היסטורית זו באמת של מתן תורה על הר סיני, חג מתן התורה של העולם המוסרי שמחת אמת היא? או כלום אין שמחה זו של חג הקציר עם הזכרונות על נודדי המדבר ועם סיומו — חג שמחת התורה על כל תכנה והיקפה, שמחת אמת היא?

השמחה היא זכותם ויסודם של החגים האלה. וכך מוכיחה זו שמחת החג, מוכיחים חגי השמחה האלה,

התורה הזו ליהודי עול מלכות שדי, ומלכות שדי היא מלכות השלום בין כל העמים של האנושיות המאוחדת. האיך היתה יכולה השנאה לקנות שביתה בתודעה כזו, המאמינה בשלום בין בני האדם בכל אש האמונה ובכל מצוותיה של האמונה. הרעיון המשיחי הוה ויהיה אב-הכוח של התודעה היהודית. והמשיח הוא שר השלום. ושיר השירים שר על האהבה וגבורת האהבה שולמית שמה. ואף שירת התהלות, עם שאינה שירת-רועים אבל שירת גבורים היא של השלום לאדם ובאדם. מה הם החיים כולם ברוח המקרא? — השלום. כל טעמם, כל ערכם של החיים — בשלום. השלום — אחדות כל כחות החיים, יישורם והידורם של כל הניגודים והקרעים. השלום — כתר החיים.

חיי האדם מוצאים את סיומם במות. אין המות קץ, אבל סיום, התחלה חדשה. וחשוב הוא הדבר לגבי התודעה היהודית, שאף את המוות היא רואה ומציינת בבחינת שלום. "עליו השלום" — כינוי לנפטר בלשון היהודי. השלום מקהה את עוקצו של המוות. השלום פותר גם את חידת המוות. האדם שנקרע מאת החיים לא נרחק מן השלום, אדרבה הוא נתקרב אליו. האדם עומד אחרי מותו פנים אל פנים בפני שלום אלהים. ואין כבוד זכרון המת בדאגה על תיקון נפשו, ולא כל שכן שאין כבוד זה מתגלה בתפילה להציל אותו מדינו של גיהנום. האדם מת אחרי שנתוודה על חטאיו; הוא שב בתשובה על ידי יודי ומירוק נפשו; ותיקון נפשו בחסדו של הקב"ה הוא. "עליו השלום" — הוא הדבר היחידי והטוב ביותר, שיכולני לאמר על קיומו של האדם עכשיו לאחר פטירה. ולפיכך מצוה היא על הנשואים בחיים לכבד את זכרונו של המת באהבת עולם, במתן צדקה ובקבלת הדין, כדרך שקיבלו על עצמם אבות אבותי-הם. ואם יש עדיין מקום להרהר אחרי הנחה זו, שהשלום אחד מאבות הכוחות של המידות הישר-אליות, תבוא ההשקפה הישראלית על המוות ותעקור לגמרי הרהורים אלה. המוות הוא עולם שלום. ואין לך שבח טוב וגדול למות מהבדל זה שמבדילים אותו על ידי השלום מעולם המלחמה, מתעויותיהם של החיים ומקרבותיהם. על החיים לרדוף אחרי השלום; החיים משיגים אותו באמת. ולפיכך אין המוות הקץ האמיתי של חיי האדם אלא תכלית החיים, אלא שכר הנצחון של החיים על כל שאיפותיהם. אוהב שלום לא יירא מפחד המוות. "ה' רעי לא אחסר... אף אם

ובחגים אשר בגטו עם כל הצער והתמרורים של ששת ימי המעשה. שמחת החג מצוה היא וכך היתה השמחה למעיין חיים בהכרת ישראל. אלמלי לא היה שלום הנפש כוח קסמים כביר ברוח ישראל לא היתה שמחת החג יכולה להקבע קבע של מצוה ולעמוד בקביעות זו. "שלום שלום לקרוב ולרחוק אמר ה' ורפאתיו" (ישעיה נ"ז, י"ט). השלום הוא כוח הישועה והרפואה של הנבואה. מתחלה השלום שלום עמים, בניגוד אל המלחמה, ולבסוף גם בניגוד אל תאוות האדם. ודומה הוא השלום לסליחה ולגאולה, ויסודו של השלום בתורה, בדעת, ולפיכך כרוכה היא שמחת החג בתלמוד תורה. והשמחה יסודה ברוח, בחינת חדווה שבמוחין, ולפיכך שונה היא משכרון החושים, אבל שונה היא גם מאחיות עינים ומקסמיה של האסתטיקה. לעולם לא היה יכול אדם מישראל להתמסר לעצבות; חגי ישראל ותלמוד תורה הרימו אותו תמיד לשמי השמחה. ורוממות זו, ככוח נפש, מביאה לידי שלום, שהיה לדרך טבעית של חיו, כאמת וכיראה, כצדק וכאמון וכגבורת היסורים. היסורים השרו עליו הדרה טרגית; אולם השלום שמר על ההומור האסתטי שלו.

וכוח אסתטי זה, שכבר פרץ לו דרך בדברי הנביאים, משתפך — אמנם לא בכוח דומה כמו לראשונים, אבל בפוריות מרובה, — ביצירות אחדות של יהדות המערב המאוחרת וכן ביצירות החשובות של השירה העממית עד הדורות האחרונים בכלל. השלום שבהר-מור קרא בלשון הנביא הקדמון "נחמו נחמו עמי" ליושבי הגיטו ופרש עליו את כנפיו. וכמו בכל מקום שההומור מתמוג עם הנשגב לידי מציגה של יופי כך נתמוג כאן עם הטראגיות כדי לחזק ולסעוד את הרוח היהודי ולהקנות לו את האחדות. רצונך להעמיד את מהותה של רוח ישראל על דיבור אחד — הרי הוא השלום. ואין אתה קונה אחדות זו של ההכרה הישראליית אלא אם כן חדרת לתוך עומקיה של זו באמונה. מי שמסתכל ביהודי מן החוץ דומה עליו, שבדין היא שיהיו השנאה והנקמה שליטים ברוח היהודי, משום שכל העולם שונא ולוחץ אותו. כלום לא היה הדבר מתמיה וזר אלמלא קנתה הנקמה שביתה בלבו? ודאי מתמיה היה הדבר אלמלא לא נתיישב על ידי פלא גדול ביותר, זו תורת ישראל והחיים לפי תורה זו. חיי המצוות, החיים בעולה של תורה, הם שנטעו בלב היהודי שלום זה, ושוב לא יכלו השנאה ותאוות הנקמה להתקנן בלבו. עול

וחשוב הוא לגבי התודעה הלשונית של היהודי, שהמלה עולם משמעה גם נצח. "העולם נתן בלבו" (קהל' ג, י"א). עולם זה הוא גם הנצח, ולפיכך אפשר לראות במאמר זה גם את הרעיון, שהאלהים נטע בלב האדם את הנצח. השלום הוא המיישר לנו את הסתירה של שני המושגים האלה. אמנם אין העולם הוה עולם הנצח; חולף ועובר הוא. והמיתוס על חורבן העולם וחיידוש העולם לא יכול היה להתקבל על דעת אמונה, שמצווה היתה על אמונה בבריאת העולם משום שמאמינה היתה בבריאת האדם ורוח קדשו. אולם לגבי תודעה דתית זו, שהעולם הוא יצירו של הקב"ה ופרי ההתגלות האלהית, אי אפשר הוא שהעולם או האדם יהיו בני חלוף פשוטם כמשמעם.

במלה עמוקה זו "עולם" נרמז לך רמזו על אלמות האדם ועל נצחיות העולם. אף בלשון המאוחרת נשתמר רמז זה, שכן בית הקברות קרוי "בית עולם". המות הוא השלום. והקבר הוא בית העולם. נצחיות זו היא הקץ האמיתי של העולם, תכלית העולם הארצי. ולנצחיות זו מוליכה דרך המידות של השלום. אולם עולם זה אינו אלא המשך של החיים עלי אדמות — שורש אחד לשני צדדי הקיום; הוה אומר, שהשלום, המוביל אל הנצח הוא גם המורה דרך אל החיים עלי אדמות, אל ההתחלה, ובו כל המשך החיים של התולדה. השלום הוא חותם אמת של הנצחיות וכן הסיסמה של חיי האדם הן בחייו הפרטיים והן בנצחיות שליחותו ההיסטורית. בנצחיות של תולדה זו תקויים שליחות השלום של האנושיות של ימות המשיח.

אלך בניא צלמות לא אירא רע כי אתה עמדי" (תהלים כ"ג, ד'). ה' אלוה יחיד הוא עמדו גם במותו. והוא הוא פסגת הרעיון, הרוח של השלום. ואין שום תואר יכול להתרומם למעלה מפסגה זו. והוא הנותן טעם מיוחד לתודעה הישראלית, שאינה מפחדת מפני המות. יחידות זו של רוח ישראל מתבארת על ידי החירות המוחלטת מכל מוראי גיהנום. הוא כוח השלום, שלום אלהים ברוח ישראל, שאינו נותן מקום לאלהים בבחינת שופט גיהנום. אלהים הוא ליהודי רק אלהי סליחה, ואף בבחינת שופט אינו אלא דין הסליחה. וכך לא ניתן מקום לפחד המות ברוח היהודי. ולפיכך אין זכרוננו של המת צריך לדאוג בשביל תיקון נפשו של הנפטר, כדי להציל אותו על ידי תפילות ותחנונים מענשה של גיהנום. מוקירים אנו את זכרוננו של המת מתוך תקווה שביראה, שנפש מתנו תהא צרורה בצרור החיים עם נשמת האבות והאמהות. התקשרות זו עם תולדות עמנו הדתי היא דאגתנו היחידה בזכרון המת. וכשם שהאבות נאספו אל עמם, כך מקוה כל יהודי להמשך חיי התולדה של העם על ידי התקשרות זו אל האבות ואל האמהות. וכך אין המוות אלא המשך בחיי התולדה, ובחיים אלה שורר ו שליט השלום שניצח כל מלחמה עלי אדמות. ולפיכך השלום הוא גם דרך המידות במובן הנעלה, היינו שהוא הדרך המובילה אל חיי עולם. בדרך השלום אין מקום לפחד המות, השלום בבחינת שלום חיי עולם הוא גופו יהיה לשלום עולם, לשלום הנצח. כל חיי שעה מובילים אל הנצח אם רק הולכים הם בדרך הישר. ודרך ישר זו היא דרך השלום. השלום הוא מידת הנצח.

# רוזוולט והציונות

## אליהו אילת

להעיר, כי שום מחקר היסטורי, תהיה מה שתהיה נקודת-המוצא האידיאולוגית שלו, לא יהיה שלם אם לא ירחיב יריעתו כדי להשיב על שאלות הקשורות לא רק במעשיו של רוזוולט, אלא במניעי מעשים אלה, שיקל לעתים לחפש להם הסבר באופיו האישי, בתכונותיו כהוגה וכמדינאי ובשיטות פעולתו הדיפלומאטית, מאשר בקביעת קו מדיני שקול ומחושב, שהוא וממישלו מצווים להגשימו. מטרתה של גישה זו היא לאו דווקא "להבין-כדי להצדיק", אלא ללמוד לקחים אחדים, שחשיבותם אינה קשורה ברוזוולט בלבד וביחסו לציונות ואף לא בתקופה ובנסיבות שהשפיעו על מעשיו, כי אם להציף בעולם האפשרויות והמגבלות של האדם היושב בבית הלבן, שחוקת ארצות-הברית מקנה לו זכויות ביצוע מפלוגות, ובה בשעה מצריכה אותו לתמיכתה וב-אישורה של הרשות המחוקקת עד כדי למנוע ממנו את היכולת לקו תקיף וברור בענפי מדיניות שונים. האיש אשר אנו באים להתחקות על דרכו בעניין ארץ-ישראל הוא אחד האנשים הדגולים של זמננו ומחשובי נשיאיה של ארצות-הברית מאז היתה למדינה עצמאית; איש חזון ואידיאלים של קידמה וצדק חברתי; אדם שתיקן ושיפר את תוכנו הפרוגרסיבי של המשטר הדמוקראטי ואת אמצעיו מתוך רגישות הומאנית ערה לצרכי היחיד ונלחם להגן על החופש ולהשכין שלום בעולם. הדבר המעניין אותנו, הוא באיזו מידה הגיעו סגולות והישגים אלה אצל רוזוולט לידי ביטוי ביחסו לציונות ולשאיפות האנושיות והלאומיות של העם היהודי בתקופה גורלית לקיומו. להבהרת הדבר אפשר להסתייע במסמכים השונים הקשורים ברוזוולט ובתקופתו ובהערכת אנשים מקרב עוזריו וידידיו שהכירו את דעותיו ועקבו מקרוב אחר מעשיו. הנושא שלפנינו מורכב מגורמים רבים, מהם גלויים ומהם סמויים עדיין,

היסטוריון ערבי שיכתוב על "רוזוולט והציונות" לא יקשה עליו, לאחר מחקר מקיף ובדיקת החומר, להציג את פראנקלין דלאנו רוזוולט כנשיא פרו-ציוני שהשלה את הערבים בהכרזות ובהבטחות שלא תאמו את הכרזותיו ואת הבטחותיו לציונים. אותו היסטוריון גם יוכל לגלות יתרון מהותי בעל משמעות מדינית בהבטחותיו של רוזוולט לציונים בדבר עתידה של ארץ-ישראל לעומת הנאמר באותו נושא באשגרים הרשמיים למלכי ארצות ערב ונשיאייהן.

ואולם כר נרחב יהיה גם לחוקר יהודי וציוני להתאשים על סמך אותו חומר עצמו את רוזוולט בסתירות, תחבולות ותבלות במאבק הציוני המדיני בתקופת כהונתו בבית הלבן, מעשים שנגדו את הכרזותיו ושפעלו לטובת הצד הערבי בסיכסוך על גורלה ה-מדיני של ארץ-ישראל.

המסקנה המתבקשת לכאורה היא, ששניהם, ההיסטוריון הערבי כעמיתו היהודי, על-פי הכלל שיש לשפוט בני-אדם, כולל מדינאים, לפי מעשיהם ולא לפי דבריהם, ולאחר שיקבעו את דו-פרצופיותו של הנשיא רוזוולט, ילמדו כל אחד מן החומר שברשותו, שלא הבטחותיו והכרזותיו, או החתירה לפתרון צודק של הבעיה, כי אם שיקולים ציניים קרים שמקורם באינטרסים ממלכתיים, מפלגתיים ואישיים, הם שהשפיעו על מדיניותו הארץ-ישראלית. וכאן סברה שייפרדו דרכי ההיסטוריונים הנזכרים, כל אחד מהם ימצא בקעה רחבה להסברת הבנתו ופירושו הוא למושג הצדק בפתרון בעיית ארץ-ישראל.

כך בערך ניתן לשרטט את "התסריט" המשוער בנוגע למפריד והמאחד את שני ההיסטוריונים משני צידי המתרס לכשיבואו לדון בסוגיה שהעסיקה לא אחת את רוזוולט בשנות כהונתו בבית הלבן, עיסוק שהיה רצוף קשיים ומשברים ביחסיו עם הציונים והערבים כמעט עד יומו האחרון. אלא שכאן מקום



לו "האמנות של אי-בהירות" לחלק עיקרי של מדיניותו. בתקופת המלחמה התקשה רווולט בתיאום תפקידיו החוקתיים כנשיא וכמפקד עליון של הצבא. ריכוזו בנושאים צבאיים גרר הזנחת-מה של תפקידו כנשיא, מה-גם שהגישה הצבאית לא הלמה את מהות הבעיות שהיה על הנשיא לטפל בהן. בעניינים שונים הכריע בהשפעת עוזריו ויועציו הצבאיים, עניינים שבי-הם לא היה מקום להתערבותם. מעמדו כראש המפלגה הדמוקרטית הוסיף אף הוא על קשייו, ונטייתו למנוע מהקונגרס התערבות בניהול ענייני המלחמה קוממה נגדו לא רק את הרפובליקנים שבקונגרס כי אם רבים מחברי מפלגתו. אמנם הוא למד ממשגהו של וודרו וילסון בשעתו, שלא שיתף את הרפובליקנים בהת-וויית מדיניותו, וקירב אחדים מבצעי ההשפעה בקרב הרפובליקנים שבקונגרס, ואף יותר — שמחוצה לו, ושיתפם באחריות על ניהול המלחמה. אלא ששיטת הגמישות והתימרון, שהיתה מקובלת עליו גרמה, לדברי ברנס, לא פעם אנדרלמוסיה בענפי המנגנון הממשלתי מחמת העדר בהירות בהנחיות שיצאו מהבית הלבן. ברנס מספר שהרבה מהחלטותיו של רווולט היו ידועות לבריטים לפני שהגיעו לידיעת האנשים שבמחיצתו. העובדה, שבהחלטותיו הרבות ובביצוען שיתף רווולט אנשים מחוץ לממשלתו הוסיפה גם היא על האנדרלמוסיה במנגנון ועל הסתיי-רות שבמעשי רווולט עצמו. אמנם הרבה מחסרונותיו של רווולט היו לברכה בתפקידו כמפקד עליון וכאחראי על ניהול המלחמה. מבחינה זו, ומבחינה זו בלבד, מעמידו ברנס בדרגה אחת עם לינקולן ווילסון, שני נשיאים שלדעתו עלו עליו כמדינאים.

פרופסור אוסגוד, היסטוריון אמריקני אחר, בספרו<sup>3</sup>, שקדם לספרו של ברנס, רואה את רווולט כמנהיג האמריקני שהתלבט בין אידיאלים לריאליזם — הדילמה הנצחית של העוצמה האמריקנית. הרבה מכשלונותיו של רווולט במדיניות החוץ נבעו מפסי-חתו על שתי הסעיפים בבקשו ליישב את הנכון והצודק עם הטוב והמועיל לאמריקה עצמה. הערכים הרוחניים והמוסריים שהניעו אותו לתמורות שחולל בחיים החברתיים והכלכליים של ארצות-הברית לא תמיד עמדו במבחן התנאים הקובעים את היחסים

שניתוחם כרוך לעתים בניחושים ובהשערות גרידא, ואפילו לא תושג מטרתנו בשלימותה, יהיה בדברים הבאים כדי לסייע בהבנת פרק בעל חשיבות רבה בתולדות המאבק הציוני בזירה המדינית של ארצות-הברית.

חומר רב הקשור בתקופת כהונתו של רווולט כנשיא שמור בספרייתו בהייד-פארק, אחוזתו הפר-טית שבמדינת ניו-יורק, כלולים בו מסמכים רשמיים וחליפת מכתבים בין רווולט לעוזריו ושריו ואישים אחרים בעניינים יהודים וארץ-ישראליים. זה עוד לא נחקר כל-צרכו על-ידי חוקריו. סיוע רב בהבנת מסמכים שונים שבספריית רווולט והשלמת המידע על הנאמר בהם בנושאים הנזכרים אפשר למצוא בפרסומים רשמיים שונים של מחלקת המדינה ומח-לקות אחרות בממשלת ארצות-הברית מאותה התק-פה. חשיבות מיוחדת נודעת גם לחומר השמור בגנוך הממלכתי הבריטי ("פאבליק רקורד אופיס"), ובו מסמכים של משרד ראש הממשלה ומשרד החוץ ה-בריטי הזורעים אור על מגעי שתי הממשלות — הבריטית והאמריקנית — בשאלת ארץ-ישראל בתק-פת נשיאותו של רווולט. מלבד החומר הארכיוני מצויה ספרות רבה בשפות שונות על רווולט ותק-פתו, העוסקת בהערכת הישגיו וכשלונותיו בתחומי פעולתו השונים<sup>1</sup>. זו נתעשרה בשנים האחרונות במחקרים בעלי משקל מבחינת ניתוח הדברים לאור בעיות ימינו, הבודקים את אישיותו של רווולט כמדינאי שביקש להתמודד עם הבעיות ואת דרכיו בפתרוןן. כך, למשל, מקדיש פרופסור ברנס בספרו<sup>2</sup> תשומת לב רבה לאופן טיפולו של רווולט בעניינים ולשיטות שהיו מקובלות עליו להשגת מטרותיו. כתכונה הבולטת באופיו של רווולט מדגיש ברנס את נטייתו להשהות ככל האפשר את הכרעתו בין הברירות בנושאים שתבעו החלטה. לפי ברנס הפכה

1 תודתי נתונה לד"ר עמיצור אילן שאיפשר לי לקרוא את עבודת המחקר שלו שבכתובים על הנושא "מקור ההתערבות האמריקנית במדינות הבריטית בארץ-ישראל בשנים 1938—1947". מצאתי בה ובמחקרים של ארווין אודר על "ארצות הברית והמנדט הארץ-ישראלי, 1920—1948", ושל ג. ג. סנצינגר, "טרומאן ומדינת ישראל" (שאף הם עוד לא פורסמו), תועלת רבה.

2 James MacGregor Burns, *Roosevelt: The Soldier of Freedom 1940—1945*, 722 pp., Weidenfeld and Nicolson, London, 1971

3 Robert Endicott Osgood, *Ideals and Self-Interest in America's Foreign Relations*, 491 pp., University of Chicago Press, 1964

את כהונתו כנשיא. כשביקרתי אותו כעבור שנים רבות, ב־19 בפברואר, 1946, נוכחתי לדעת כי הצהרותיו הפרו־ציוניות שיקפו יחס וזיקה של אמת, והבעיה הוסיפה להעסיקו גם לאחר שפרש מפעילות מדינית. הוא סיפר לי על התכנית שהגה בה שנים רבות בדבר העברת ערביי ארץ־ישראל לעיראק כפתרון קונסטרוקטיבי לבעיות ארץ־ישראל ועיראק גם יחד: העולים היהודים לארץ־ישראל זקוקים לקרקע, ועיראק — לאנשים. בסוף המאה שעברה הועסק הובר כמהנדס על־ידי חברה אמריקנית במצרים ונפגש בקהיר עם סר ויליאם וילקוקס, המהנדס הבריטי המפורסם שתיכנן ובנה ב־1898 את סכר אסואן. ממנו שמע הובר על האפשרויות הגדולות לפיתוחה של ארץ הנהרניים, בתנאי שתגדל אוכלוס־ייתה החקלאית וינצלו מימי הפרת והחידקל. בימים ההם ביקר הובר בארץ־ישראל והתרשם מאד מהרמה החקלאית והחברתית הגבוהה של ההתיישבות היהודית. חושש היה שעתידו של הבית הלאומי לא יהיה מובטח ללא שטחי קרקע מספיקים להתיישבות המונית בכל חלקי הארץ וליצירת רוב יהודי בארץ־ישראל. בה בשעה סבור היה כי הפלח הערבי בארץ־ישראל, המוסלמי לפי דתו, ימצא בעיראק סביבה טבעית שלא תפגע בו משום בחינה שהיא ותתן לו כר גרחב לפיתוח ולשגשוג שאין לו בארץ־ישראל הדלה במים ובקרקע פורייה. רק אדם בעל רמה תרבותית וטכנולוגית גבוהה יוכל להצליח בחקלאות בתנאים אלה.

כך תיאר לפני הובר את רעיונותיו. תכניתו להעברת ערביי ארץ־ישראל לעיראק לבשה בעיניו משנה חשיבות עם עליית היטלר ועם החמרת בעיית הפליטים היהודים. הוא לא מצא ארון קשבת לתכניתו בקרב אנשי השלטון בוויינגטון — וגם לא ב־1945, עם סיום המלחמה. לא נעלמו ממנו המכשולים הגדולים לביצוע תכנית כזו, ואולם בשאלה קשה כשאלת ארץ־ישראל אפשר להגיע רק באמצעים רדיקאליים לפתרון של ממש. בתכניתו, בטוח היה, כלולים היסודות לפתרון מכריע לטובת כל הצדדים המעורבים, כולל עיראק עצמה, ארץ דלת אוכלוסים שבכוונה לקלוט מיליונים רבים אשר יוכלו להחזיר לה את גדולתה ותפארתה בימי קדם.

פראנקלין רוזוולט, הדמוקראט שנבחר ב־1933 כנשיא השלושים ושניים של ארצות־הברית, לאחר שכל שלושת קודמיו היו רפובליקנים, הביא לבית

בין עמים ומדינות. פרופסור אוסגוד מסביר את התנו־זות במדיניות החוץ האמריקנית בין תנופת יוזמה אוניברסאלית לבין אדישות ובדלנות כגילוי התמו־דדות מתמדת בין היסודות הללו ברוחו של העם האמריקני מאז הקמת עצמאותו. לפני רוזוולט עמדו בעיות הקשורות בעצם קיומו של העולם החפשי — ולארצות־הברית היו אלה שאלות גורליות יותר מאלה שהעסיקו את וילסון במלחמת העולם הראשונה. לפי־כך מן הראוי, לדעתו של אוסגוד, לבחון הרבה ממשעי רוזוולט בימי המלחמה לנוכח האפשרויות והמגבלות שבמסגרתן פעל בחתרו לשלום וצדק בין־לאומי ולבטחון לארצות־הברית.

בדברים הבאים אין כוונתי להקיף את כל תקופת נשיאותו הארוכה של רוזוולט בנגיעתה לארץ־ישראל. בחרתי כמה מהמקרים והמאורעות שבתולדות המאבק הציוני המדיני בזירה האמריקנית שנראו ראויים לשומת־לב מיוחדת, ובייחוד אלה מהם שלרוזוולט, לאישיותו והחלטותיו, נודעה השפעה עליהם ועל המדיניות הארץ־ישראלית של ארצות־הברית גם אחרי מותו.

## ב.

יחסם של נשיאי ארצות־הברית לציונות ולבית הלאומי היהודי בארץ־ישראל בתקופה שבין שתי מלחמות העולם היה יחס של אהדה. מעידים על כך המסמכים הרשמיים וההודעות הפומביות שפורסמו בשם הנשיאים וורן ג. הארדינג, קאלווין קוליג, הרברט הובר ופראנקלין דלאנו רוזוולט, אשר המשיכו את מסורת וילסון בתמיכתו בהכרות בלפור. הארדינג תרם תרומה חשובה לחינוך מעמדה הציבורי ומשקלה המדיני של הציונות בארצות־הברית כאשר, למרות התנגדותו של מוכיר המדינה רב ההשפעה צ'ארלס א. יוז, חתם ב־21 בספטמבר, 1922, על החלטת שני בתי הקונגרס האמריקני, שהביעה פה־אחד את תמיכתה בציונות, ונתן בכך תוקף רשמי לאותו מסמך היסטורי. קוליג, שחתם ב־2 במארס, 1925, על החוזה עם בריטניה בדבר זכויות ארצות־הברית בארץ־ישראל, הביע בה בשעה את אהדתו ותמיכתו בבית הלאומי היהודי "כביטוי הנאמן והנמלץ ביותר" לשאיפות הלאומיות של העם היהודי. אולם יותר מקודמיו בבית הלבן הראה הרברט הובר התעניינות אישית במפעל הציוני — גם לאחר שסיים

ב"מערך החדש" ("ניר-דיל") וביחסי החוץ של ארצות-הברית. בימי מלחמת העולם הראשונה ואחריה היה כהן עוזרו של השופט לואי ברנדייס בעניינים ציוניים והשתתף בעיבוד ההצעות הציוניות לממשלת בריטניה בדבר המנדט על ארץ-ישראל.

בשיחות עם האנשים הללו, שעם אחדים מהם קשרתי במרוצת הזמן קשרי ידידות הדוקים, למדתי הרבה דברים על רוזוולט האדם, ההוגה והמדינאי, ועל דעותיו בעניינים בין-לאומיים שונים, כולל שאלת ארץ-ישראל. בדברים הבאים אני מסתמך במידה לא מעטה על רשימותי ביומנים מאותה תקופה. בין האנשים שהכירו את רוזוולט היכרות ממושכת מקרוב, ושיחסייהם כללו נושאים עיוניים ומעשיים משותפים, היה פליקס פראנקפורטר. כשהכרתיו בבואי לארצות-הברית, כיהן פראנקפורטר כחבר בית-המשפט העליון, על-פי מינויו של רוזוולט. קודם לכן שימש, כידוע, בקתדרה למשפטים בהארורוד, ובימים ההם נודע ברבים כ"מספק" לרוזוולט עוזרים לתכניותיו בענפים השונים של "המערך החדש". ואכן לפני רבים מתלמידי האוניברסיטה של האר-ווארד סללה המלצתו של פראנקפורטר את הדרך למשרות אחראיות במנגנון הממונה על ביצוע הרי-פורמות החברתיות והכלכליות של רוזוולט. קראו להם "פראנקפורטרס" (שהוא גם כינוי לנקניקיות בלשון העם האמריקני). בספרית רוזוולט שמורים מכתבים רבים שהחליפו רוזוולט ופראנקפורטר בנושאים שונים — חברתיים, מדיניים וספרותיים — ובהם גם מכתבים העוסקים בעניינים יהודיים וציר-ניים. מפראנקפורטר, אדם רחב דעת והשכלה, איש שיחה שנון, וסופר מבריק בהגדרותיו ובסגנונו, קיבל רוזוולט לא מעט מ"השכלתו" הציונית. חשי-בותו של פראנקפורטר מבחינה זו גדלה לאחר מות השופט לואי בראנדייס ב-1941 — גם משום שפראנקפורטר לא מילא אז כל תפקיד רשמי בתנו-עה הציונית באמריקה ומעמדו הציבורי הבלתי-תלוי הקל על שניהם — עליו ועל הנשיא — להחליף דעות ביתר חופש. כעסקן ציוני קשור שמו של פראנקפורטר בפעילותו כעוזר לבראנדייס בתקו-פת הכרות בלפור ובחליפת המכתבים בינו ובין הנסיד פייצל, נציג חג'או בוועידת ורסאי ולימים מלך עיראק. גם לאחר פרישתו מפעילות ציונית רשמית לא פסק פראנקפורטר מזיקתו הקרובה לענייני הציונות ולארץ-ישראל, וקשריו הרבים הועילו לא

הלבן מטען עשיר של קשרים עם הציבור היהודי ומנהיגיו מימי כהונתו כמושל מדינת ניו-יורק בשנים 1928—1932, ובתוכם יהודים רבים שעזרו לו להבחר למשרה זו, ואחר-כך — כנשיא ארצות-הברית. בשמונה השנים, 1928—1920, שעמד בראש משרד של עורכי-דין בניו-יורק, רכש לו לקוחות בקרב אנשי עסקים יהודים והרחיב את קשריו עם עסקני הציבור היהודי במדינה.

בתקופת שהותי בשנים 1945—1950 בארצות-הברית, בתחילה כמנהל המשרד המדיני של הסוכנות היהודית בווינגטון, ועם הקמת המדינה כשגרירה הראשון של מדינת ישראל, התוודעתי לאנשים שונים שנמנו עם ידידי רוזוולט או שעשו במחיצתו כעוזריו ויועציו ועקבו מקרוב אחר פעולתו בתחומים שונים. הנרי מורגנטאו וסאמנר וולס הכירו את רוזוולט מנעוריו: מורגנטאו כיהן תקופה ארוכה כמוכיר האוצר בממשלתו, וסאמנר וולס, ככהונתו כסגן מוכיר המדי-נה, מילא שליחיות מדיניות חשובות מטעם הנשיא והיה בקי מאין כמוהו ביחסים שבין מחלקת המדינה והבית הלבן. ברנארד ברנך הכיר את רוזוולט עוד מימי מלחמת העולם הראשונה, כאשר רוזוולט שימש סגן מוכיר הימיה בממשלת וילסון וברנך עצמו היה יועצו בעניינים כלכליים. במלחמת העולם השנייה נמנה ברנך, כידוע, עם יועציו ועוזריו הקרובים ביו-תר של רוזוולט בארגון מאמץ המלחמה ועם מקורביו האישיים. הרברט ליהמאן, מושל מדינת ניו-יורק בימי נשיאותו של רוזוולט, היה מקורב אליו עוד בימים שהיה רוזוולט עורך-דין בניו-יורק וקשרי ידידות הודקו ביניהם במרוצת השנים.

בין האנשים שהכירו את רוזוולט, את דעותיו בנושאים מדיניים ואת שיטות פעולתו כנשיא ושמנו עם עוזריו ויועציו בנושאים מדיניים וציבוריים בבית הלבן, היו השופט שמואל ("סאם") י. רוזנמאן, דוד ק. גיילס ובנימין ו. כהן; רוזנמאן שימש זמן רב בתפקידים מיוחדים שהיה מטיל עליו הנשיא בתחום יחסי הציבור ובהכנת נאומיו. גם הנשיא טרומאן העסיק אותו אחר-כך כעוזר בתפקידים אלה. גיילס היה ממונה בבית הלבן על ענייני ה"מיעוטים" במדינה: קתולים, כושים, יהודים וארגוני פועלים. כרוזנמאן, נשאר גם הוא בתפקיד זה בתקופת נשיאותו של טרומאן ותרם הרבה לרכישת אהדת ממשלת ארצות-הברית במאבק הציוני; בנימין ("בן") כהן היה מיועציו של רוזוולט בנושאים משפטיים הקשורים

שונות שהעסיקו את בראנדייס ושביקש את עזרת רוזוולט בהן.

הזכרתי קודם את תכניתו של הרברט הובר, הנשיא לשעבר, להעברת אוכלוסים מארץ-ישראל לעיראק. בשעה שטיפל בשאלת הפליטים היהודים מגרמניה העלה רוזוולט רעיון דומה במכתבו מ-27 בדצמבר, 1938, לבראנדייס, כתשובה למכתב שקיבל ממנו בדבר האפשרויות להתיישבות יהודית בעבר-הירדן. רוזוולט פנה בעניין זה לבריטים בבקשת פרטים. במכתבו כותב רוזוולט:

... "הנני שולח לך באורח אישי תזכיר של השגריר-רות הבריטי, המאכזב בנאמר בו. נא להחזירו אלי. הבריטים אינם מוכנים כנראה להכיר שיש הבדל בין מספר הערבים שישבו בארץ-ישראל ב-1920 לארבע מאות אלף נפש שנוספו לאותו מספר מאז. ברור הדבר, שלערבים אלה פחות זכויות (בארץ-ישראל) מאשר ליהודים. סבורני כי מלבד בעבר-הירדן, מוטל על הבריטים לחקור את מקורות המים גם דרומה וגם צפונה לעבר-הירדן. שמעתי מהצד פתים, שבחוף הערבי של ים סוף, מול ג'יבוטי, ומאחורי רוכסי ההרים שלאורך החוף, יש אפשרויות להתיישבות; שמעתי גם כן שהעיראקים מוכנים לקבל מתיישבים ערבים במספר גדול, כדי ליישבם על אדמות (בארצם) שזה מקרוב סודרה בהן השקייה".

בספריית רוזוולט לא מצאתי את התזכיר שקיבל מהשגרירות הבריטית בווישינגטון. אך על תוכנו ניתן לדון לפי הנאמר בתזכיר של מזכיר המדינה לנשיא רוזוולט מ-17 במאי, 1939 (יום פירסום הספר הלבן של ממשלת צ'מברלין בעניין ארץ-ישראל!). לשאלת רוזוולט בדבר סיכויים להתיישבות יהודים בעבר-הירדן השיבה ממשלת בריטניה כי "האפשרויות לפיתוח בעבר-הירדן מוגבלות למדי", וכל עוד קיים פחד הערבים מפני השלטות המיעוט היהודי לא יאותו שלטונות עבר-הירדן להתיישבות יהודים בתחום שיפוטם.

באחת משיחותינו עמד פראנקפורטר על התמורה שחלה ברוזוולט עם כניסת ארצות-הברית למלחמה. המלחמה ריכזה את מיטב מחשבותיו וזמנו, והועדפה על כל ענין אחר. לעובדה זו היתה, לדעת פראנקפורטר, השפעה שלילית בתחומים שונים. התערבות פעילה של אנשי-צבא אמריקנים בעניינים מדיניים במזרח התיכון גרמה נזק לציונות וחיזקה את היחס המסורתי העויין לציונות במחלקת המדינה. עם מתנגדי הציונות מנה פראנקפורטר את הגנרל ג'ורג'

מעט למאבק הציוני. יחסי ידידות הדוקים היו בינו לבין ד"ר חיים וייצמן שלא הופרעו גם לאחר שפראנקפורטר נמנע, בנאמנותו לבראנדייס, מלהצטרף למחנה תומכי וייצמן לאחר הפירוד בציונות האמריקנית. לפליכס פראנקפורטר המנוח חייב אני הרבה על עזרתו ועל עצותיו המועילות בתקופת שליחותי בארצות-הברית.

שאלתי פעם את פראנקפורטר, לאלו תכונות באופיים האישי של רוזוולט וטרומאן היתה, לדעתו, השפעה על החלטותיהם. פראנקפורטר הרהר רגע והשיב "טרומאן כשחשב שהוא יודע, היה מחליט ועושה! רוזוולט, לעומתו, היה מהסס אם אמנם יודע הוא די כדי להחליט!" כמי שהכיר את רוזוולט היטב התקשה פראנקפורטר לפסוק בשאלה "מה היה האישי?", הוא תיאר כמה מהתכונות הרוחניות והמוסריות שהעשירו והפריעו את השקפותיו כמנהיג ומדינאי, ושסיעו לעשותו לאחד הנשיאים הגדולים בתולדות ארצות-הברית. שהרי כמה ממעשיו שינו את מהלך ההיסטוריה של ארצות-הברית ושל העולם כולו. בנוגע לרוזוולט האדם יקל על ההיסטוריונים לפסוק בשעה שהגורם האישי לא יתערב במשפטם. כי היו לרוזוולט לא רק מעריצים, כי גם אויבים רבים, ובכללם כותבי דברי ימי העולם ואמריקה בומגנו.

מפראנקפורטר שמעתי הרבה על בראנדייס ועל קשריו עם רוזוולט. שום אדם לדעתו, לא קירב את רוזוולט להבנת הבעייה היהודית והציונות כבראנדייס. עצם העובדה, שהומאניסט בעל חזון ולוחם לצדק חברתי כבראנדייס היה ציוני, הכשיר את הקרקע לאמון והבנה מצד רוזוולט. רוזוולט קרא את כתביו הציוניים של בראנדייס. כרפורמטור ופראגמטיקן, שהעיקר בעיניו היה המעשה, מצא רוזוולט בדבריו הסבר מתקבל על הדעת לשיטות שבהן שואפת הציונות להגשים את מטרותיה. הוא הקשיב תמיד לבקשותיו של בראנדייס בעניינים ציוניים ודאג לטייפול בהן. אחרי מות בראנדייס לא הצליחה, לדעתו של פראנקפורטר, שום אישיות ציונית להגיע לדרגת ההשפעה שהיתה לבראנדייס על הנשיא. היחס המיוחד של רוזוולט לבראנדייס נבע במידה רבה מכך, שהרבה מדעותיו של בראנדייס על בעיות החברה האמריקנית ועל דרכי פתרונן השפיעו על דעותיו של רוזוולט ונקלטו בתכניתו לתיקונה. בספריית רוזוולט מצוי חומר מענין על יחסי בראנדייס ורוזוולט, שיש בו כדי להבהיר את עמדת הנשיא בסוגיות ציוניות

בריתה את החלטותיו. הימנעותו מעמדה פרו-ציונית תקיפה, כפי שתבעו ממנו הציונים בשנות המשבר ביחסיהם עם ממשלת צ'מברליין, באה בהשפעת ה-נימוקים האסטרטגיים שהעלו לפניו הבריטים מבחינת מעמדם ובטחונם במזרח התיכון ערב המלחמה וכל זמן שנמשכה. זו גם היתה התקופה הקשה ביותר ביחסי רוזוולט עם המנהיגות הציונית. אין לדעת, כמובן, הוסיף מורגנטאו, איך היה רוזוולט גוהג בשאלת ארץ-ישראל אילו נשאר בחיים בנשיאות גם לאחר המלחמה. לדעת מורגנטאו חשובה היתה בעיני רוזוולט בימים ההם עמדת סטאלין בעניין ארץ-ישראל ולא רק של צ'רצ'יל, שכן היה נזהר מלהשאיר במזרח-התיכון מוקד של בעיות לעתיד לבוא, ובייחוד עם כניסת ארצות-הברית עצמה כבעלת אינטרסים משלה באיזור וכבעלת זכויות נפט במדינות ערב.

אך יותר מכל יודעי רוזוולט מקרוב הגן סאמנר וולס על הנשיא לגבי כנות כוונותיו בדבר עתידה היהודי של ארץ-ישראל. ד"ר היים וייצמן המספר על ביקור בארצות-הברית בימי מלחמת העולם השנייה, מתאר בספר זכרונותיו את וולס כ"נוטה לנו חיבה" בקרב עמיתיו "האנטי-ציוניים המובהקים והפרו-ערביים הגלויים" שבמחלקת המדינה. בשעת פגישתו עם הנשיא רוזוולט, שבה נכת וולס אומר וייצמן, "תמך בי מר וולס... וגילה את רצונו לממש את הצעותי". כפי שסיפר לי וולס, התעוררה התענ-יינותו בשאלת ארץ-ישראל עם עלייתו של היטלר ורדיפת היהודים השיטתית והמאורגנת מאז 1933. את ידיעותיו על הציונות שאב בעיקר מקריאה ומשיחותיו עם לואי בראנדייס, שהיה נערץ עליו. ככל שהרבה ללמוד את הבעייה היהודית העמיקה הערכתו את המפעל הציוני בארץ-ישראל, שהיה בעיניו "אחד הגילויים החלוציים והאנושיים הנפלאים של החברה התרבותית בזמננו".

לפני פרישתו ב-1943 ממחלקת המדינה, שבה שימש בתפקידים דיפלומטיים שונים למן 1915, היה וולס סגן מזכיר המדינה, ועקב סכסוך עם קורדל הול, מזכיר המדינה, הוכרח להתפטר. כעבור זמן קצר היה וולס לאחד המכובדים בבעלי הטור בעתונות. מאמריו בנושאים יהודיים וציוניים סייעו לא מעט להכרת ענייננו ולהגנה על דרישותינו. בספר שכתב בתקופה זו<sup>4</sup> תיאר וולס את כל גלגולי הבעייה הארץ-

מארשל, שהגדירו כאדם קשוח, חסר סגטימנטים אנו-שיים וכנוקם ונוטר ליריביו. פראנקפורטר ניסה במארכ, 1948 לזמן את ד"ר וייצמן עם מארשל וכתב למוזכיר המדינה בעניין זה. מארשל סירב למלא את בקשת פראנקפורטר.

כמה מהדברים ששמעתי על רוזוולט מפי פראנק-פורטר חזרו בדברי אחרים: רוזנמאן, גיילס וכהן העריכו את יחסו לציונות כחיובית וכאוהדת. בשיחות פרטיות ובדיונים בין רוזוולט לעוזריו לא הניח מקום לספק בדבר אהדתו לבית הלאומי היהודי ותמיכתו בו כמדיניות ברורה של ארצות-הברית המחייבת את ממשלתה לקדם את המפעל הציוני בארץ-ישראל.

לרוזוולט היה יחס אמביואלנטי כלפי בריטניה הגדולה: הוא ראה בה מבצר של הדמוקרטיה בעולם הישן, ובעם הבריטי עם שהחופש יקר לו מכל, אולם למדיניות החוץ של בריטניה ומטרותיה התיחס בחשד וראה בה שרידים מתקופות שאבד עליהן הכלח. הוא התיחס באי-אימון לכוונות בריטניה למלא את הת-חייבותה לבית הלאומי היהודי, מחמת רתיעה מפני קשיים ועימות עם העולם המוסלמי והערבי; אך הכיר בגבולות יכולתה של ארצות-הברית למנוע תהליך זה — ביחוד עם החמרת המצב הבין-לאומי בסוף שנות השלושים וקשיי בריטניה לשמור על מעמדה בזירה הבינלאומית ובמזרח התיכון גופו. אולם גם גיילס וגם רוזנמאן האמינו, כי בשעת קבלת החלטות הקובעות את גורל ארץ-ישראל בהסדר כללי לאחר המלחמה יעמוד רוזוולט, בכנות ונאמנות, לימין העם היהודי והבית הלאומי היהודי.

הנרי מורגנטאו, שהתקרב למפעל הציוני ברושם אולת-ידן של הדמוקרטיה לטפל באופן יעיל בבעיית הפליטים היהודים מגרמניה, הכיר את רוזוולט שנים רבות מקרוב. גם אחזותיהן של שתי המשפחות היו סמוכות, והם היו שכנים טובים. לדעת מורגנטאו היתה אהדת רוזוולט לציונות כנה. את שרשיה ראה בהשקפתו ההומאנית של רוזוולט ובהכרת העוול ההיסטורי שנעשה לעם היהודי. השאיפה לחיים עצמ-איים לעם היהודי נראתה לרוזוולט טבעית וראויה לתמיכה. ואולם רוזוולט היה בה בשעה גם מדינאי העומד בשתי רגליו על קרקע המציאות והחלטותיו נתקבלו בהתאם למה שהעריך כאפשרי. בתקופת המלחמה, ובייחוד עם הצטרפות ארצות-הברית אליה, קבעו שיקולים צבאיים של ארצות-הברית ובעלות-

Sumner Welles, We Need Not Fail, Houghton 4  
Mifflin Co., Boston 1948

והקימו אוניברסיטה, אך בהיותם עם חסר מסורת מלחמתית, היעלה בידם להקים כוח צבאי שיוכל להגן על מדינתם מפני אויביה? וולס הציע לנשיא לחפש תשובה לשאלתו בתנ"ך!

לא פעם חזר וולס באזני על ההאשמה שהאשים בפומבי את מחלקת המדינה בסירוס דברים הקשורים במגעי רווולט עם הערבים, מתוך כוונה לחזק את עמדת הערבים בסיכסוך עם הציונים. היו מקרים, סיפר, שהמחלקה הכינה מסמכים לחתימת הנשיא בענייני ארץ-ישראל מבלי שהוסבר לו כראוי תוכנם והמשתמע מהם. לרוב לא היה רווולט נהג לעיין עיון מדוקדק בחומר שהיה מקבל לחתימה ממחלקת המדינה, ועובדה זו נוצלה על-ידי האנטי-ציונים שבמחלקה.

האם תכנית מדינה פדראטיבית שתכלול את סוריה, לבנון, עבר-הירדן וחלק מארץ-ישראל כיחידה יהודית תתקבל על דעת הציונים? בשאלה זו פנה פעם הנשיא לשופט רוזמאן. רוזמאן לא ידע מי הציע תכנית זו לרווולט, אך ברי היה לו כי לרווולט הבנה קלושה בבעיות הפנימיות של האזור ושל הארצות בפדראציה המוצעת. ואולם הלחץ המתמיד מצד המנהיגות הציונית באמריקה, והלחץ שנבר לימים גם מצד הערבים וידידיהם בארצות-הברית, הציקו לרווולט. בבוא העת היה דואג בלי ספק להוריד את שאלת ארץ-ישראל מסדר יומו על-ידי פתרון סופי של השאלה. למגמה זו של הנשיא היו מעלות וחסרונות מנקודת מבט ציונית. תמיכתה הפעילה של דעת הקהל בארצות-הברית למען מדינה יהודית היתה מקדמת את הפתרון לטובת היהודים, בתנאי שהפתרון יאושר על-ידי רוב המדינות, ובכללן המעצמות הגדולות. אפשר שרווולט היה מתחשב יותר מטרומאן בעמדת בריטניה, אך גם בעיניו, לדעת רוזמאן, לא היה הדבר מכריע בכואו לידי החלטה לתמוך במדינה יהודית — כפי שקרה בשעה שלא היה עוד בחיים ועומס ההחלטה הוטל על טרומאן.

הרברט ליהמאן היה מסביר לי את אהדת רווולט לציונות בציונו החלוצי, הדמוקראטי והפרוגרסיבי של המפעל הציוני. בתחילה לא ידע רווולט דבר על השאלה הערבית, ומצהציונים לא שמע עליה. אנשי מחלקת המדינה הם אשר "גילו" לו קיום שאלה כזו וראו להציגה באור אנטי-ציוני מובהק. אנטי-ציונים קיצוניים כהנו בימי המלחמה במחלקת המדינה ובצבא האמריקני בתפקידים מרכזיים הן בושינגטון

ישראלית ודרש בעוז הקמת מדינה יהודית בארץ-ישראל. רבות היו זכויותיו של וולס במאבקינו בבירת ארצות-הברית ובין כותלי אר"ם, לפני הקמת מדינת ישראל ואחר כך. הוא היה מטובי ידידינו ומן הנאמנים שבהם.

בשיחותינו הרבות שמעתי מפיו, באיו מידה דאגו הממונים על ענייני המזרח התיכון במחלקת המדינה להציג כל נושא הקשור בארץ-ישראל באור אנטי-ציוני ולחתור תחת כל נסיון מצד הנשיא להתערב אצל הממשלה הבריטית למען הבית הלאומי והמפעל הציוני. לאנשי מחלקת המדינה דרכים שונות ואפשרויות רבות, אמר לי פעם, לכוון את הדברים מבלי להפר, לכאורה, את הוראות הבית הלבן, בשעה שהוראות אלה סותרות את המדיניות המקובלת עליהם. המתיוחז בזירה הבין-לאומית מאז השתלט היטלר בגרמניה והצבא ביפאן ריכזה את עיקר תשומת-לבו של רווולט ודחקה לקרן זווית עניינים רבים, ובכללם שאלת ארץ-ישראל, שהעסיקה את מחשבתו יחסית יותר מנושאים שונים אחרים. כאמור הגבירה המלחמה את השפעת הצבא גם בעניינים מדיניים ואת השפעת האנטי-ציונים במחלקת המדינה. הסתירות בהכרזותיו ומעשיו של רווולט בענייני ארץ-ישראל הלכו ורבו, ביחוד בימי חליו בתקופה האחרונה בחייו. וולס תלה את הדבר בתנאים ובמתח שבהם היה על רווולט למלא את תפקידיו המרובים כנשיא וכמפקד עליון של הצבא. הוא הגן על רווולט מפני האשמת דו-פרזופיות במגעיו עם הציונים. כל דאגתו של רווולט בתקופה זו היתה למנוע עימות עם גורם כלשהו שהיה מכביד על גיהול המלחמה. גם במחוזותיו לערבים, למען רכישת שיתופם בעניינים הקשורים במלחמה, לא הרחיק רווולט לכת בפיוסם ובמילוי דרישותיהם בשאלת ארץ-ישראל עד כדי ניגוד להבטחותיו למנהיגים הציונים. וולס שידע את חולשותיו העריך גם את תקיפותו בעניינים עקרוניים — ויחסו לציונות היה טבוע עמוק מדי בהכרתו, והחמרת בעיית הפליטים היהודים שיוותה דחיפות לפתרון קונסטרוקטיבי של בעיית היהודים חסרי הביטחה בארצות שונות. את ביטול תכנית החלוקה של וועדת פיל המלכותית ראה כנסיגה מצד ממשלת בריטניה לפתור את שאלת ארץ-ישראל. אמנם פעם אחת שאל רווולט את וולס אם תוכל המדינה היהודית, לכשתקום, להגן על עצמה. היהודים, אמר הנשיא, הצליחו כחקלאים

שיחה שעוררה דאגה רבה בעולם היהודי בגלל הערך שייחס לה רווולט עצמו באיגרתו לקונגרס. רווולט פנה למלך בבקשה "לייעץ ולעזור" לו במילוי חובתו כלפי הפליטים היהודים מארצות הכיבוש הגרמני על-ידי קליטתם בארץ-ישראל. תשובת המלך, סיפר רווולט, היתה חריפה ואף נוגדת את חוקי הנימוס המקובלים. המלך השיב לנשיא שאם גרמניה עשתה עוול ליהודים יקח נא רווולט את אדמות הגרמנים ואת רכושם ויתן אותם ליהודים. כך, אמר המלך, נהגים הבדווים באויביהם, אך אין להטיל על ערביי ארץ-ישראל לכפר על מעשי הגרמנים בנישולם מאד-מתם. רווולט דיבר בכעס על המלך הקנאי, אך הפגי-שה השאירה מועקה בלבו בדבר הקשיים הצפויים מצד הערבים בפתרון שאלת ארץ-ישראל.

כששאלתי פעם את ברוך אם רווולט היה, לדעתו, תומך במאבק הציוני על המדינה ומכיר במדינת יש-ראל עם הקמתה, כפי שעשה טרומאן, היריהר הזקן הפיקה והערמומי רגע, לא אמר דבר על יורשו של רווולט, שוויתר על שירותו כיועץ בבית הלבן, הצטחק והשיב: "אין ספק בלבי שרווולט היה עוזר להקמת המדינה היהודית ומכיר בה, כי היה מקבל את עצתי לנהוג כך!".

### ג.

עליית היטלר לשלטון ב-1933, מצאה את הארגונים היהודים החשובים בארצות-הברית, שחשו את חומרת הסכנות, פועלים ללא שיתוף ותיאום. הקונגרס היהודי האמריקני, הוועד האמריקני היהודי, ו"בני-ברית" פנו, כל אחד בפני עצמו, למחלקת המדינה וביקשו פעולה דיפלומאטית להגנת היהודים. אולם קורדל הול, מז-כיר המדינה, ראה פנייה דיפלומאטית מהסוג האמור כ"התערבות בענייניה הפנימיים של גרמניה". בלחץ חברי הקונגרס האמריקני, ובייחוד אלה שייצגו אוכ-לוסיה יהודית ניכרת, וברושם הפרסומים על נישול, שוד ורצח של יהודים בגרמניה, אמנם נשמעו פעם בפעם דברי ביקורת חריפים גם מפי אנשי השלטון, ובכללם הנשיא עצמו: אך הדרישות החוזרות של הארגונים היהודים לנשיא ולמזכיר המדינה לקבוע קו פעולה ברור, שיבהיר להיטלר כי ממשלת ארצות-הברית לא תוכל להתייחס בשוויון-נפש לנעשה, לא הביאו תוצאות של ממש.

בגיוס דעת הקהל בארצות-הברית למלחמה ברדיפת היהודים בגרמניה ובארגון לחץ על השלטון למען

הן במורח התיכון, ולדעותיהם ועצותיהם היתה השפעה מזיקה על החלטות שונות של רווולט בקשר לארץ-ישראל. ואולם העובדה, שרווולט רצה מאוד להבהר בפעם הרביעית לנשיאות, כדי שיוכל להש-פיע על עיצוב ענייני העולם וארצות-הברית לאחר המלחמה, הגבירה את רגישותו לדעת הקהל ככל שהתקרבו הבחירות לנשיאות. לדעת ליהמאן הש-תפרו סיכויי הציונות אז, אלא שחילוקי הדעות במחנה הציוני וחוסר התיאום בפעולת האירגונים היהודיים הפריעה לנצל כראוי את ההזדמנות להשיג אולי יותר מאשר הושג. לעתים היו אנשים שהכירו את רווולט היטב מתקשים לצפות מראש את מהלכיו. אין לדעת איפוא, אמר ליהמאן, איש חכם הגוהר בדבריו, מה היתה מדיניות רווולט בשאלת ארץ-ישראל אילו היה מוטל עליו להכריע הכרעה סופית. אפשר, הוסיף, שרווולט עצמו לא היה יכול להשיב עליה, אלא בתוך העשייה עצמה.

ברנארד ברוך, מי שהיה יועצו של הנשיא וילסון ושהכיר את כל הנשיאים שבאו אחריו, ראה ברווולט את המוצלח שבהם, משום שבשניוניים שחולל במשטר החיים החברתיים והכלכליים של ארצות-הברית השיג למעשה את מטרתו. ברוך, חסיד המימרה ש"אין מצליח כהצלחה", שקל לפיה את שאר הנשי-אים. הוא ביטל את הארדינג ולא העריך את קולינג. הובר היה חסר חזון. וילסון, שהיה בעיני ברוך גדול מרווולט כהוגה וכאדמיניסטרטור, נכשל כמדינאי משום שחסר היה רבות מתכונותיו של רווולט וכש-רונו לקדם את מטרתיו בתבונה ובאמנות של תיכנון ציבורי וברכישת אוהדים לתוכניותיו בקרב המפלגות וכל חוגי העם. תמיכת רווולט בציונות היתה כנה, אלא שלא היה בטוח באיזו מידה תוכל ארץ קטנה כארץ-ישראל לתרום תרומה של ממש לפתרון מצוקת המוני היהודים שישארו אחרי המלחמה ללא אחיזה בארצות מושבם. גם התנגדות הבריטים והערבים לפתרון שאלת ארץ-ישראל לטובת היהודים הדאיגה אותו, כמוכן. הוא שוחח בנושאים אלה עם ברוך, שתמך, לדבריו, בפתרון ציוני של הבעיה. לאחר כיבוש אפריקה הצפונית על-ידי צבא ארצות-הברית חשב רווולט על ישוב פליטים יהודים בתוניס. הואיל וממשלת בריטניה מנעה עליית יהודים לארץ-ישראל, נראתה תכנית תוניס גם לברוך כטובה, אלא שאייזנ-הואר התנגד לה מטעמי בטחון. זמן-מה לפני מותו סיפר רווולט לברוך על שיחתו עם המלך אבן-סעוד,

הופעתו של רוזוולט נמנה ויזו עם תומכיו ומעריציו ועשה למען בחירתו כמושל מדינת ניו-יורק ואחר-כך כנשיא. רעיונותיו של רוזוולט היו קרובים ללבו של ויזו, שהיה ידוע כלוחם בהפלייה לצורותיה ולזכויות האדם העובד. בעל שאר-רוח, רב-חן, גואם בחסד, ומעורה בחיים הרוחניים של אמריקה הליבראלית, קנה לו ויזו מעמד נכבד בעיני כלל הציבור האמריקני כמעטים בקרב המנהיגות היהודית בארצות-הברית. אך במרכז דאגותיו עמדו תמיד צרכי העם היהודי בתפוצותיו ורעיון שיבת ציון. כנשיא הקונגרס היהודי די האמריקני בשנים 1925—1929 ובשנים 1935—1949, תרם ויזו תרומה היסטורית להידוק הקשרים בין יהדות אמריקה ויהדות העולם.

במות בראנדייס גברו פעילותו של ויזו וקשריו עם הבית הלבן. "סטיווי", כפי שקרא לו רוזוולט, נעשה למקשר הטבעי בין ההסתדרות הציונית לנשיא. מניילס שמעתי על הכבוד והחיבה שרחש לו רוזוולט, שהיה מוכן לראותו בכל עת. אלא שנאמנותו והעריצתו של ויזו לרוזוולט גרמו לא אחת סתירה בין שליחותו כנציג התנועה הציונית לבין נטייתו למנוע עימות עם הנשיא ופגיעה במעמדו הרם, פן יזיק הדבר לא רק לרוזוולט עצמו אלא גם לתנועה הציונית. הסבך הזה שביחסי ויזו עם רוזוולט גרם לשקיעת השפעתו של ויזו בתנועה הציונית באמריקה לאחר שלא עלה בידו להשיג מרוזוולט את תמיכתו בענייני גים חיוניים למאבק הציוני המדיני ולישוב היהודי בארץ-ישראל. האכזבה מהבטחות שונות של הנשיא שלא קויימו, חוללה תמורות עמוקות ברוחם של חוגים רחבים בציבור היהודי וגרמה לשורת משברים במנהיגות הציונית באמריקה, משברים ששיקפו את ההערכות החדשות לגבי הקו המדיני של התנועה ואת סערת המאבק של היישוב נגד המדיניות הבריטית של הספר הלבן, מאבק שהלך וגבר ככל שהמלחמה קרבה לסיומה ותוצאות חורבנה של יהדות אירופה לבשו משמעות דחופה ממשית דוחקת בגורל שארית הפליטה.

אחד הכשלונות החמורים ביותר שנחלו מוסדות ואנשי-ציבור יהודיים ולא יהודים בתקופה שקדמה לכניסת ארצות-הברית למלחמה, היה כשלון המאמצים לשנות את חוקי ההגירה בארצות-הברית, כדי לאפשר כניסת יהודים רבים מקרב פליטי גרמניה וארצות הכיבוש הנאצי. הנשיא רוזוולט לא יזם כל פעולה רשמית ולא הביא לקונגרס הצעות ממשיות מחשש

הגנתם היה תפקיד מרכזי לקונגרס היהודי האמריקני. ד"ר סטיוון ויזו, נשיא הקונגרס, נעזר בפעולתו באישים מחוגים שונים, יהודים ולא יהודים, ובכללם אנשי הכנסיות הנוצריות. ויזו כיהן מאז 1935 גם כנשיא של ועד המשלחות היהודיות ליד חבר הלאומים בז'נבה, הכיר את הבעיה יותר ממנהיגים יהודיים אחרים בארצות-הברית וניסה משעת עליית היטלר להעמיד קודם-כל את הציבור היהודי באמריקה על חומרתה. המצב חייב יזמות מתואמות של שעת חירום, אך כמעט כל ארגון יהודי בארצות-הברית בחר לפעול במסגרת ובאמצעים שקבע לעצמו. הוועד היהודי האמריקני עסק בעיבוד תכניות חסרות ערך להתיישבות מחוץ לארצות-הברית וסבר, כועד שליחי הקהילות ו"אגודת אחים" בבריטניה וחברת "כל ישראל חברים" בצרפת, כי הקמת "שאון והמולה" אך תזיק ליהודי גרמניה. מוסדות וארגונים יהודיים אחרים היו שקועים בבעיות מקומיות ולא נתנו דעתם במידה מספקת לנעשה מעבר לים. רק בשנת 1943, כשקמה "הוועידה היהודית האמריקנית" הורחב שיתוף-הפעולה בין הגורמים השונים במחנה היהודי בארצות-הברית בנושאים הנוגעים למצב היהודים בעולם ולישוב היהודי בארץ-ישראל.

כששאלתי פעם את השופט יוסף פרוסקוואר, נשיא הוועד היהודי האמריקני, מדוע נמנע ארגונו מלהצטרף לוועידה היהודית האמריקנית עם הקמתה, השיב לי שבקרב יהודי ארצות-הברית יש ארגונים בעלי השקפות מדיניות שונות ואף דעות מנוגדות בכמה נושאים. אין בארצות-הברית, אמר, מוסד שיוכל לדבר בשם כל הארגונים היהודיים ולייצג את יהדות אמריקה כגוף אחד. השקפה זו של פרוסקוואר ועמיתיו בוועד שעמד בראשו ובמוסדות וארגונים יהודיים אחרים גרמה בימים ההם נזק למאמץ שלקה, כנאמר, בחוסר תכנית פעולה אחידה וריכוז כל הכוחות למשימות החיוניות. הפירוד וחילוקי הדעות במחנה היהודי שימשו לא אחת להצדקת חוסר הפעולה מצד השלטון.

סטיוון ויזו, ממייסדי ההסתדרות הציונית באמריקה, מילא, כיושב-ראש הוועדה הזמנית לענייני ציוניים באמריקה בשנים 1916—1919, תפקיד מדיני פעיל בימי הכרות בלפור, וקשריו האישיים עם הנשיא וילסון סייעו לא מעט להשגת תמיכתו בהכרות. דעותיו הליבראליות שקירבוהו לוילסון סללו את הדרך לקשרים הדוקים גם עם רוזוולט. מתחילת



הקונגרס הצעת חוק להקלת תנאי ההגירה, נדחתה הצעתם, כי הממשלה לא תמכה בהצעה. נכשל במאמציו גם עמנואל סלר, ציוני מנעוריו, שפנה אישית לרוזוולט וביקש תמיכתו לכשיציע מחדש את החוק שנדחתה. באותם הימים קלטו לא רק ארץ-ישראל אלא אף בריטניה וכמה מארצות דרום אמריקה, כל אחת, יותר פליטים יהודים מארצות-הברית. אכן, האמת המכאיבה היא, שבמדיניות האמריקנית בשאלה זו נשתקפה רוח הבדלנות שהיתה שוררת אז בקרב חוגים רחבים בעם האמריקני; והאיש היושב בבית הלבן היה לא רק הומאניסט, כי אם גם פוליטיקאי השוקל כל צעד במדיניותו לפי הרוחות המנשבות לאור סיכוייה של כל הצעה להתקבל.

בעוד שנמנע מיוזמה בקונגרס לריכוך חוקי ההגירה לארצות הברית ומתמיכה ביוזמות אחרים, ניסה רוזוולט לפעול בוירה הבין-לאומית ולהטיל את האחריות לפתרון בעיית הפליטים על מספר מדינות גדול ככל האפשר. הוא יום את כינוס ועידת אוויאן בענייני פליטים ביולי 1938 והקים באותה שנה את הוועדה הבין-ממשלתית לפליטים. ביוזמתו כונסה ועידה שנייה באותו נושא ב-1942 בברמודה, וקרוב לסיום המלחמה, בשנת 1944, תמך בהקמת המועצה לפליטי מלחמה. ב-12 במאי, 1938, נשא חבר בית-הנבחרים האמילטון פיש, שהיה מיוזמי החלטת הקונגרס מ-1922 לטובת הבית הלאומי, נאום נלהב למען פתיחת שערי ארץ-ישראל לפליטים יהודים מגרמניה ודרש שהמשלחת האמריקנית לוועידת אוויאן תכלול את הדבר בהצעותיה לוועידה. בפיש תמכו אז חברים משתי המפלגות בבית-הנבחרים. ואולם ועידת אוויאן נחלה כשלון מוסרי ומעשי חרוץ בהוכיחה את קוצר ידן ומיעוט רצונן של המדינות שהשתתפו בה. קליטת פליטים יהודים בארץ-ישראל, כדרישת האמילטון פיש ועמיתיו, לא הוזכרה בדיוני הוועידה כלל. באחריות לכשלון ועידת אוויאן נשאה ממשלת ארצות-הברית, לא רק כיוזמת, אלא משום שמשלחתה לא הביאה לוועידה כל תכנית מרשימה בתוכנה ובמדיה, שתהיה למופת לאחרים. כשלון דומה היה גם לוועידת ברמודה בשעה שהמלחמה כבר היתה בעיצומה.

אף שהוכח עתה חוסר יעילותם של וועידות והמוסדות דות שהקים רוזוולט, והפליטים היהודים היו בראשוני קרבנותיו של הכשלון, נמנע רוזוולט מלהסיק את המסקנות הנכונות, אלא דאג לקיים את המוסדות

שאם יתמוך ביוזמה כזו יפסיד קולות בבחירות: ויליאם גרין, מנהיגו של גדול האיגודים המקצועיים, איי-אף-אֵל, פחד מפני אבטלה בעקבות הגירה גדולה; העתונים השמרנים בארצות-הברית ראו סכנת תמורות חברתיות במבנה האומה האמריקנית, והאנטישמיים שבכל שכבות הציבור האמריקני לא הסתירו את התנגדותם ל"הצפת" הארץ ביהודים.

בספריית רוזוולט מצויה חליפת מכתבים בין צ'ארלס קריין ובין הנשיא בעניין ההגירה, הוורעת אור על עמדת שניהם. קריין זכור לרעה מימי הכרות בלפור, כשחיבר עם הנרי קינג דין-וחשבון על ביקורם במזרח-התיכון ב-1918 בשליחות הנשיא וילסון לשם חקירת בעיות האיזור. התזכיר הכיל דברי בלע על המפעל הציוני בארץ-ישראל ושלל את זכויות העם היהודי ואת רעיון הבית הלאומי.

במכתב לרוזוולט מ-28 בינואר, 1936, מביע קריין את דאגתו מפתיחת שערים לפני פליטים יהודים מגרמניה — דבר "שהיה מחזק עוד יותר את האנטי-שמיות במדינה". מקומם של אלה לא בארצות-הברית כי אם ברוסיה, אומר קריין. בתשובתו מ-10 בפברואר, מרגיע רוזוולט את קריין, שאין לחשוש מפני השפעת בעיית הפליטים על ארצות-הברית, הואיל וחוקי ההגירה הקיימים מבוססים על סדרי מכסה לפי ארצות-המוצא של המהגרים. מכתבו של הנשיא אינו מגיב על הנימוק "האנטישמי" להתנגדותו של קריין.

אמנם, ביוזמת רוזוולט ובתמיכת ממשלת ארצות-הברית מינה חבר הלאומים, ב-1933, את פרופסור גיימס ג'. מאקדונאלד, או נשיא האגודה האמריקנית למדיניות חוץ ולימים שגרירה הראשון של ארצות-הברית בישראל, לנציב העליון לענייני פליטים, ואמריקני אחר, ג'וזף צ'מברליין, נבחר לחבר ועדת חבר הלאומים לענייני פליטים. אולם לאחר שנוכחו שניהם שאין תועלת בפעולתם כל עוד אין ממשלתם מוכנה לשמש דוגמה משכנעת לממשלות אחרות בנוכחות לקלוט רבים מפליטי רדיפות הנאצים, התפטר מאקדונאלד ב-1935 וכעבור זמן-מה גם צ'מברליין. מאקדונאלד סיפר לי, שרוזוולט ניסה להניאו מצעד שהיה בו משום אתגר כלפיו וכלפי מימשלו. מאקדונאלד סירב והאשים את הנשיא בחוסר כנות בעניין שגורל רבבות בני-אדם תלוי בו. כשהביאו הסנאטורים ואגנר ורוג'רס וחברי בית-הנבחרים עמנואל סלר ושמואל דיקשטיין לפני שני בתי-

כדי להשיג את עזרת השלטון למלחמת התנועה הציונית והישוב היהודי בארץ-ישראל בתכניות ברי-טניה להסתלק מהתחבובותיה לפי המנדט. כשנתברר, כי אין בכוונת ממשלת צ'מברליין להגשים את הצעות ועדת פיל על חלוקת הארץ והקמת מדינה יהודית בה, תכנית שעוררה חילוקי דעות במחנה הציוני, כולל ציוני אמריקה, ורבו הסימנים למדיניות של פיוס הערבים על חשבון עתידו של הישוב והמפעל הציוני, קמה בשלהי 1938 תנועה רחבה שכללה גם ארגונים וגופים יהודים שלא לקחו בעבר חלק בפעולות מסוג זה. בין התובעים מן הנשיא להתערב למען סיכול המזימה הבריטית היו חברי הקונגרס, מושלי מדינות, ראשי עיריות, אנשי דת — מהם שביססו תביעתם לפעולה רשמית על החלטת הקונגרס האמריקני משנת 1922 שקיבל פה-אחד החלטה התומכת בבית הלאומי היהודי בארץ-ישראל.

רווולט ביקש את חוות דעתה של מחלקת המדינה. בראש המזרח לענייני המזרח הקרוב עמד אז וולס מורי, אשר ד"ר וייצמן בזכרונותיו מגדירו (מבלי לנקוב בשמו) כ"אנטי-ציוני מובהק ופרו-ערבי גלוי". אנשים שהכירו את מורי מקרוב אמרו עליו שהיה אנטישמי יותר מאשר אנטי-ציוני או פרו-ערבי. הממונה עליו במחלקה היה ג'וזף גרי, אנטי-ציוני גם הוא, אשר במשא-ומתן על החוזה עם בריטניה ב-1924 ניסה למנוע שילוב הנוסח המלא של המנדט בחוזה, מתוך כוונה שלא תיכלל בו הכרות בלפור! אלה היו היועצים למוכיר המדינה קורדל הול, שסמך ידו על יועציו, וחזת-דעתם נהפכה על-ידי הנשיא למדיניות מוצהרת של ממשלת ארצות-הברית בשאלת ארץ-ישראל. ראוי להעיר, כי בפירוש שנתנה מחלקת המדינה לחוזה של 1924 נעזרה בדעתו של מוכיר החוץ אנתוני אידן אשר בחילופי אשגרים בין שתי הממשלות בין 6 ביולי ל-4 באוגוסט 1937, בתשובה לשאלת ואשינגטון על זכויות שמקנה לארצות-הברית החוזה של 1924 אם יחולו השינויים במעמדה של ארץ-ישראל שמציעה ועדת פיל, השיב, שאמנם אין לבריטניה הזכות לשנות את הזכויות שמקנה החוזה בין שתי הממשלות על דעת עצמה, אך סעיף 7 בחוזה מונע מארצות-הברית להטיל וטו על כל שינויים שהם במנדט שעליהם תחליט ממשלת בריטניה. מחלקת המדינה הודיעה לו שהיא מקבלת את דעתו ואת הפירוש שפירש את מהות הזכויות ומשמעותן לפי החוזה שביניהן.

שהוקמו לעסוק בבעיית הפליטים — ואת הרושם שהפעולה בעניין זה אינה נפסקת. אופיינית מבחינה זו חליפת מכתבים בין מוכיר המדינה והנשיא. ב-5 במארס, 1940, כותב קורדל הול בתזכיר לרווולט שאין הוועדה הבין-ממשלתית עוסקת בפעולה "בעלת תוצאות ממשיות". בלשון חותכת-משיב לו רווולט ב-7 במארס שגם אם אין הוועדה עוסקת אלא "בהש-מעת נאומים יפים", יש לקיימה — ויהי-מה.

מאוכזב מתוצאות ועדת אָוויאן, פונה הרברט ליהמאן, באותם הימים מושל מדינת ניו-יורק, ב-10 באוקטובר, 1938, במכתב אישי לרווולט. מבלי להיות חבר בהסתדרות הציונית, אומר הוא, נתונה תמיכתו למפעל הציוני בארץ-ישראל. במכתב מדגיש ליהמאן את יכולתה של ארץ-ישראל לקלוט עולים רבים ולשקמם מבחינה חברתית וכלכלית, והמדיניות הבריטית גורמת סבל לרבבות בני-אדם ופוגעת בסיכויי פיתוחה של הארץ.

בתשובתו מ-13 באוקטובר מדגיש רווולט את הערכתו להישגי המפעל הציוני — ודעותיו נמסרות בקביעות לידיעת ממשלת בריטניה. אך לפי החוזה בין ארצות-הברית ובריטניה מ-3 בדצמבר, 1924, אין ארצות-הברית רשאית להתערב במדיניותה של בריטניה בארץ-ישראל, וזכויותיה המשפטיות מוגבלות להגנת האינטרסים של אזרחים ומוסדות דת ותרבות אמריקניים בארץ-ישראל. בנוגע לוועידת אָוויאן הביע הנשיא את בטחונו, שברכה תצמח ממנה לפליטים בכלל ולפליטים היהודים בפרט. אכן מכתבו של רווולט לליהמאן, שהוכן בשבילו על-ידי מחלקת המדינה, ביטא את הקו המדיני שהיה נקוט במסמכים האמריקניים הרשמיים בכל תקופת היוזמות והתמרונים הבריטיים במזרח התיכון שקדמה לספר הלבן. הסתמכות רווולט על זכויותיה המשפטיות המוגבלות של ארצות-הברית היה בה כדי להציג כל פעולה למען הבית הלאומי כמחווה מצדו, וכל הישג שהיה משיג מהבריטים — כמעשה שבחסד ולא בזכות. מחלקת המדינה הבטיחה בכך לעצמה מרחב לשיתוף-פעולה עם ממשלת המנדט — תהיה מדי-ניותה אשר תהיה — בכל הקשור בארץ-ישראל.

מן הראוי לזכור, כי לקביעת העמדה הרשמית של ממשלת ארצות-הברית בשאלת ארץ-ישראל, כפי שהגדירה הנשיא במכתבו לליהמאן, קדמה פעילות קדחתנית של המוסדות הציוניים באמריקה לגיוס ידידי המפעל הציוני בכל חוגי הציבור האמריקני,

ישראל. ולמאלקולם מאקדונאלד, מזכיר המושבות, ביקש הול למסור, שהודעתו נועדה "לצרכים פני-מיים" בלבד!

הנה כי כן, אם היו לצ'מברליין ועמיתיו בממשלתו חששות מפני תגובתה השלילית של אמריקה לשינויים מדיניים שיפגעו במפעל הציוני, באו תשובת רוזוולט לפונים אליו בעניין ארץ-ישראל והדברים שנמסרו ללורד האליפאכס ולמאלקולם מאקדונאלד ופירוור חששות אלה לחלוטין. מעתה יכלה הממשלה הבריטית לפעול מתוך בטחון, שאין לה לחשוש מפני תגובת המעצמה הדמוקרטית מעבר לים.

ב-15 במארס, 1939 נפל הפור. באותו היום קיבלה ממשלת בריטניה החלטות שהיו בסיס למסקנות המעשיות שנועדו להקפיא את הישוב היהודי בארץ-ישראל במסכת שליש מכלל תושבי הארץ, ולכוף אותו לצמיחות למרות הרוב הערבי — כמשמעותו של

הספר הלבן שפורסם כעבור חודשים אחדים. ההחלטות שנועדו להשאיר סוד כמוס עד לפירסומן נמסרו לשגריר ארצות-הברית. בלונדון נודע תוכנן לוייצמן, שפנה מייד לשופט בראנדייס כדי שיפעל אצל הנשיא רוזוולט למען הטלת כל כובד השפעתו בלונדון להעביר את רוע הגזירה. אך כל מה שהבטיח רוזוולט לבראנדייס היה לבקש מצ'מברליין, "בהת-חשב במצב המחמיר בזירה הבין-לאומית", לדחות את פירסום המדיניות החדשה. לבקשת רוזוולט, שנמסרה באמצעות השגריר קנדי, אמנם נדחה פירסום הספר הלבן, ורוזוולט הודיע על הישגו לבראנדייס והבטיח להמשיך מאמציו. מאשגרו של קנדי הסיק רוזוולט שממשלת בריטניה ממילא אינה ממחרת בפירסום הספר הלבן, והוא לא נזדרז בהמשך פעולתו. ב-15 במאי נמסר לממשלת ארצות-הברית טופס הספר הלבן בלוויית הודעה, כי יפורסם כעבור יומיים.

על מדור המזרח-הקרוב במחלקת המדינה הוטל להכין בדחיפות תזכיר בשביל הנשיא, שיפרש את הנאמר בספר הלבן ויציע הצעות לפעולה. את ה-תזכיר הכין ג'. ר. ציילדס, הממונה במדור על ענייני ארץ-ישראל; וולס מורי, ראש המדור, סמך ידיו על הנאמר וקורדלל הול הגישו ב-16 במאי לנשיא. בפירושים שבתזכיר הודגשו האינטרסים ה-אסטרטגיים של בריטניה במזרח הקרוב והצורך לחזק את מעמדה באיזור בתנאי המצב הבין-לאומי המעורער והבלתי-יציב, ותהחלטה הבריטית והגדרה

הדברים שבמכתב רוזוולט לליהמאן בדבר החווה מ-1924, שאינו מקנה לארצות-הברית את הזכות להתערב במדיניות הבריטית, או למנוע שינויים במנדט אלא אם תהיה בהם פגיעה באינטרסים האמריקניים המוגנים בחווה, כלולים באותו נוסח בכל תשובותיו של הנשיא לרבים הפונים אליו בעניין זה. בפתיחה מציין הנשיא את אהדתו למפעל ה-ציוני ואת ההוראות שנתן לשגרירו בלונדון למסור לממשלת בריטניה על "העניין שיש לעם האמריקני בארץ-ישראל". להלן הוא אומר כי יש לו יסוד לחשוב שממשלת בריטניה מכירה ומעריכה את דעת הציבור באמריקה ושזו הבטיחה להודיע לו על כל שינוי שעלול לחול במעמדה המדיני הנוכחי בארץ-ישראל, וש"אנו שומרים לעצמנו את האפשרות לחוות דעתנו, (אלא) ... כל שנוכל לעשות הוא למנוע פגיעות באינטרסים אמריקניים".

כאן ראוי להזכיר, שלא רק נציגי התנועה הציונית כי אם משפטנים בעלי שם בארצות-הברית ראו בחווה של 1924 חובה ראשונה במעלה המוטלת על ממשלת ארצות-הברית לדאוג לבית הלאומי היהודי ועתידו, לא רק מתוך השענות על החלטת הקונגרס מ-1922, אלא כזכות שהחווה מקנה לה להגן על "אינטרסים אמריקניים", שאין להפרידם מהמפעל שבו השקיעו מוסדות ואזרחים אמריקניים מיוזמתם, הונם ומרצם, העלולים להיפגע משינויים אפשריים לרעת המפעל הציוני. אולם דעות אלה, שהושמעו גם מעל במת הקונגרס, לא היה להם הד בבית הלבן וגם לא במסמך כלשהו שהוגש על-ידי ממשלת ארצות-הברית לממשלת בריטניה.

מחאות רבות על המזימות הבריטיות בארץ-ישראל הופנו גם למחלקת המדינה, וב-13 באוקטובר, 1938, ראה הול לפרסם גילוי-דעת שבו חזר על הפירוש המגביל לזכויות אמריקה לפי חווה 1924, ובהודיעו גם הוא, כנשיא, על "העניין שיש לעם האמריקני בארץ-ישראל" הוסיף — שעניין זה הוא "עניין מוסרי". הכוונה היתה להחליש עוד יותר את הזיקה והמעמד שדורשת לעצמה ארצות-הברית בכל הקשור לארץ-ישראל.

ליתר תוקף, הורה הול במברקו מ-12 באוקטובר, לג'וזף קנדי, שגריר ארצות-הברית בלונדון, למסור "באופן אישי ובלתי-רשמי" למזכיר החוץ לורד האליפאכס, שאין בכונת אמריקה להתערב במדי-ניות שתחליט עליה הממשלה הבריטית ביחס לארץ-

כל הסיכויים והסכנות שהיו כרוכים באותם היחסים למאבק הציוני ולעתידה של ארץ-ישראל על יסוד הירושה שהוריש רווולט לנשיא החדש.

## ד.

כאמור, לפי חוקת ארצות-הברית הנשיא הוא הסמכות העליונה בניהול ענייני החוץ של המדינה והוא משמש גם כמפקד העליון של צבאה בימי שלום ומלחמה. "בעצת הסנאט ובהסכמתו" מבצע הנשיא את הפעולות הכרוכות ביחסי ארצות-הברית עם מדינות אחרות. הנשיא, באישור הסנאט, ממנה את חברי ממשלתו. מזכיר המדינה, המופקד על יחסי חוץ, אחראי, כשאר עמיתיו בממשלה, כלפי הנשיא בלבד: הוא פועל לפי הוראותיו והנשיא רשאי לפטרו ללא הסכמת הסנאט ואישורו. למזכיר המדינה מעמד מוכר בחוקת המדינה של "ראשון בין שווים"; בהעדר הנשיא וסגנו ממלא מזכיר המדינה את תפקיד של "קצין ביצוע ראשי" מטעם ממשלת ארצות-הברית. אך מידת השפעתו של מזכיר המדינה בתחום פעולתו תלויה בראש וראשונה בסמכויות שמקנה לו הנשיא, בעוד שמעמדו הציבורי וקרנו מושפעים מתוצאות פעולתו ומאמון הסנאט באמצעות הוועדה שלו ליחסי חוץ. אחדים ממזכירי המדינה בדורות האחרונים זכו למקום נכבד בתולדות ארצות-הברית כיוזמי מדיניות החוץ ולא כמבצעי בלבד, והשפעת אחדים מהם בתחומם היתה גדולה מזו של הנשיא עצמו. כך למשל, החוזה "בריאן-קילוג", משנת 1928, היה פרי מאמציו האישיים של מזכיר המדינה בתקופת נשיאותו של קולג'י, ו"דוקטרינת סטימסון", משנת 1932, קשורה בשם יורשו של קילוג כמזכיר המדינה. המקרה האחרון והמפורסם ביותר הוא "תכנית מארשל". אמנם דין אצ'יסון, סגנו של מארשל, הוא אשר הגה את התכנית עם עוזריו במחלקת המדינה, אך טרומאן, שהוקיר את מארשאל מאד וקשר לו כתר "האמריקני הגדול בדורו" קרא את התכנית על שם מזכיר המדינה שלו כדי להביע את יחסו אליו. כאן מקום להזכיר גם את מזכירי החוץ ג'ון היי, אליהוא רוט וצ'ארלס אואנס יוז, שקנו להם בדורות האחרונים מקום נכבד בתולדות מדיניות החוץ של ארצות-הברית בזכות אישיותם החזקה, מעלותיהם האינטלקטואליות ורוחב אפקם.

בין מזכירי המדינה שהקדישו יתר תשומת-לב לשאלות ארץ-ישראל ולמפעל הציוני, בלטו דווקא

כ"פשרה הגיונית" בין שאיפות היהודים והערבים. אשר להצעות לפעולה, לא ראתה מחלקת המדינה צורך בפעולה כלשהי "במצב הקיים", שכן הספר הלבן לא פגע בזכויות ארצות-הברית לפי תנאי החוזה מ-3 בדצמבר, 1924. המצב אינו עלול להשתנות אלא עם ביטול המנדט — כמשוער, כעבור עשר שנים.

הנשיא לא השהה את הקריאה בתזכיר, כי למחרת היום, ב-17 במאי, כבר כתב למזכיר המדינה:

"... קראתי בענין ובדכאון את החלטות ממשלת בריטניה בדבר מדיניותה בארץ-ישראל... האמת היא, שאינני מאמין שהבריטים צודקים לגמרי באומרם, כי מעצבי המנדט על ארץ-ישראל אי אפשר שהתכוונו כי תהיה פלשתינה למדינה יהודית בניגוד לרצון האוכלוסיה הערבית. לפי זכרוני מטעה דרך זאת של הגנת העניין, משום שאם המנדט על ארץ-ישראל ודאי שלא התכוון ליטול מהאוכלוסיה הערבית את זכויות האזרחות וההשתתפות בשלטון, בכל זאת התכוון לעשות את ארץ-ישראל לבית יהודי, אשר יתכן מאוד שהיה נעשה יהודי במכריע בזמן קצר יחסית. אכן, זה היה הרושם שהיה קיים בעולם בזמן המנדט... אינני מבין איך אפשר לממשלת בריטניה לראות בנאמר במנדט, או בספר הלבן משנת 1922, בסיס למדיניות שמטרתה להגביל את העלייה היהודית... בטרם העמקתי בעניין, סבורני כי בעוד שיש בספר הלבן החדש הזה כמה רעיונות טובים בדבר ניהול שלטון ממשל, אין זה דבר שנוכל להסכים לו. לפני שנעשה משהו רשמית, עליך לשוחח עמי".

עד כאן חליפת הדעות בדבר הספר הלבן בין מזכיר המדינה ונשיא ארצות-הברית, האחראי לפי החוקה על מדיניות החוץ ועל היחסים הבין-לאומיים, כשמזכיר המדינה אינו אלא פקיד המתמנה על-ידי הנשיא לשם הגשמת מדיניותו. יש להנחית, כי לנוכח עמדתו העקרונית של הנשיא, כפי שהוסברה במכתבו למזכיר המדינה, ושיקולים מבחינת יחסיו עם הציבור היהודי, לא נתנה ממשלת ארצות-הברית מעולם אישור רשמי לספר הלבן. אך היא גם לא הסתייגה ממנו ולא ערערה על הנאמר בו. מחלקת המדינה קיבלה למעשה את המדיניות החדשה של בריטניה כעובדה התואמת את גישתה לבעיית ארץ-ישראל. מדיניות רווולט בשאלת ארץ-ישראל נכנסה למבוי סתום, ורק עם גמר מלחמת העולם, נפתח פרק חדש ביחסי התנועה הציונית וממשלת ארצות-הברית על

שהשפיע על וילסון להשהות תמיכתו הרשמית בהצהרה אמנם נבע מן העובדה שארצות-הברית, כנאמר, לא הכריזה מלחמה על תורכיה, ואלו מכתבו לווייז שוגר כאשר גורל הקיסרות העותמאנית לא היה מוטל עוד בספק.

ברם, למרות אישור הנשיא להצהרת בלפור, נמנעה מחלקת המדינה מהידרש לה במסמך רשמי כלשהו, וכמסופר, ניסתה תחילה למנוע את הכללת ההצהרה בחוזה עם בריטניה משנת 1924. רק בלחצו התקיף של משרד החוץ הבריטי ניאותה זו לכלול את המנדט כולו, על הצהרת בלפור שבו, בגוף החוזה.

צ'ארלס א. יוז, איש ליבראלי בדעותיו, ביקש למנוע את הנשיא הארדינג מחתימה על החלטת הקונגרס האמריקני לתמוך בהצהרת בלפור מחשש להסתבכות ארצות-הברית בתקופה שהבדלנות כבר היתה לקו מוצהר במדיניות החוץ של אמריקה. יועציו בענייני המזרח הקרוב הגדירו את החלטת הקונגרס כסטייה מהקו, ורק בזכות מעמדם והשפעתם של יוזמי ההחלטה בסנאט, הסנאטורים הנרי קאבוט לודג' וויליאם א. בורה, סוכלה עצתו של יוז. באין התימת הנשיא היתה נמנעת האפשרות להפוך את החלטת הקונגרס למסמך ממלכתי רשמי.

על הנרי ל. סטימסון, מזכיר המדינה בימי הובר, שמעתי מפליכס פראנקפורטר, שנמנה עם ידידיו. סטימסון, לדברי פראנקפורטר, התייחס בהבנה למצב היהודים בארצות כפולין ורומניה, שנפגעו מהפלייה ורדיפות, אף השתמש בהשפעתו האישית במדיניות אלה כדי להקל על מצבם. אך הוא נזהר מלסבך את ארצות-הברית בבעיות בין-לאומיות. את ארץ-ישראל ראה כחלק מבעיית המזרח הקרוב, בעיה היסטורית הכרוכה במריבות, מזימות ותחרות מעצמות אירופה על שליטה והשפעה, וחשש מלערבב את ארצות-הברית בכך. כשהוא לעצמו אהד את המפעל הציוני, אך דאג שארצות-הברית לא תחרוג ממעמד גורם פאסיבי בכל הנוגע לארץ-ישראל. היה ידוע לפראנק-פורטר שבמקרים שונים מנע סטימסון את עוזריו מנקיטת קו פרו-ערבי, אך בה במידה גם נזהר מלהתר-פיע כפרו-ציוני. כשבאה אליו ב-27 באוגוסט, 1929 משלחת מטעם ההסתדרות הציונית באמריקה וביקשה התערבות ממשלת ארצות-הברית בהשכנת הסדר והגנת הישוב היהודי נגד הפורעים הערבים, הסתפק מזכיר המדינה באומר, כי "יעשה את האפשר להגנת נתיני ארצות-הברית הגרים בארץ-ישראל". קו דומה

אלה שיחסם לציונות ולבית הלאומי היהודי בארץ-ישראל היה שלילי ולעתים אף עויין. בין אלה ראוי להזכיר קודם כל את רוברט לאנסנינג, מזכיר המדינה בממשלת וילסון. כשהחלו לואי בראנדייס ועמיתיו בפעולתם להשיג את תמיכת וילסון בהכרזת בלפור, הרי קשריהם עם הנשיא היו בעיקר באמצעות יועצו רב ההשפעה של הנשיא, קולונל אדוארד האוז. סטיוון וייז סיפר לי, שפנייתם להאוז נבעה לא רק מקרבתו לנשיא, אלא גם מחוסר אימון במזכיר המדינה ובעוזריו לאחר שנוכחו ביחסם הבלתי-אוהד לציונות בימי המלחמה. העמדה שנתגבשה לכתחילה במחלקת המדינה כלפי הצהרת בלפור היתה שלילית. בהתנגדותם להכרזה נעזרו העוסקים בענייני המזרח-הקרוב בחומר שהיה מספק להם שמואל אדלמאן, סגן הקונסול האמריקני בירושלים — יהודי ואנטי-ציוני קיצוני, אשר באשגוריו היה מבאיש ריחו של הישוב החדש בארץ; הוא ביטל את הסיכויים להת-ישובות חקלאית של יהודים, שהציגם כחסרי יכולת וכשרון יצירה וכבעלי אופי חברתי שלילי. את ארץ-ישראל הציג אדלמאן כחסרת סיכויי פיתוח בגלל אקלימה הקשה ודלות משאביה. אך את עיקר נימוקיו נגד הבית הלאומי ביסס אדלמאן על הסכנה שתצמח, לדבריו, למקומות הקדושים בארץ-ישראל עם מתן מעמד מדיני מיוחד ליהודים בארץ-הקודש.

בין בהשפעת אדלמאן ואשגוריו למחלקת המדינה, ובין בלחצם של חוגים בכנסיה הפרסביטריאנית, בעלת מפעלי חינוך וצדקה במדינות ערב, שתמכו בעוז בהתעוררות הלאומית הערבית ובדרישותיה המדיניות, הגיש ב-13 בדצמבר, 1917 מזכיר המדינה לאנסנינג תזכיר לנשיא שבו הוצע לוילסון להימנע מלהודיע רשמית על תמיכתו בהכרזת בלפור בנימו-קים אלה: (א) כדי לא להופיע ככורתים שטח מאדמת הקיסרות העותמאנית, שאין לארצות-הברית יחסי מלחמה עמה; (ב) משום שהיהודים עצמם אינם מאוחדים בשאלה אם עליהם לשאוף לעצמאות כעם; (ג) הואיל וכיתות גוצריות שונות ואנשים בני דת גוצרית יתנגדו בלי ספק למסירת ארץ-הקודש לגזע אשר "לחשבונו זוקפים את מות ישו". אכן רק ב-31 באוגוסט, 1918 שיגר וילסון מכתב לסטיוון וייז ובו תמיכה בהצהרת בלפור, שהובאה במכתב במלואה. באותו מכתב בירך הנשיא את וייזמן על הנחת אבן-הפינה בירושלים לאוניברסיטה העברית כ"מרכז ליצירה ומקור להשראה רוחנית". נראה כי הנימוק

חברתיים ומדיניים התייחסו בחשד למפעלי החינוך של מדינות אירופה, כמשמשים מטרות מדיניות של אותן המדינות ולא את הפצת תרבותן בלבד. וככל שהכתה גלים ההתעוררות הרוחנית והתרבותית בקרב מורי הקולג' הפרוטסטאנטי ותלמידיו הערבים, באותה מידה גברה התעניינותם בשאלות מדיניות למיניהן. לא מקרה הוא, איפוא, שלהכרותו המפורסמת של וילסון על הגדרה עצמית, היו הדים בקרב המשכילים הערבים, והדבר הרים עוד יותר את קרנם של המוסד האמריקני וראשיו בציבור הערבי. הד"ר הווארד בליס, נשיא הקולג', הכריז קרוב לאותו המאורע על תמיכתו בשאיפות הערבים להגדרה עצמית ועל נכונותו לסייע למנהיגיהם להשיגה. לפי בקשת קבוצת לאומנים ערבים בדמשק, בהם בוגרי הקולג' הפרוטסטאנטי, יצא בליס לארצות-הברית לעשות נפשות לתביעת הערבים הסורים לעצמאות מדינית. בימי שהותו באמריקה נפגש בליס עם אנשי ציבור, חברי הקונגרס ועתונאים. מוכיר המדינה לאנסינג וחבר עוזריו במחלקת המדינה הבטיחו לו עזרה בפעולתו הציבורית למען ערביי סוריה ותמיכה בדרישותיהם הלאומיות. לשיא פעולתו הגיע בליס כשנכלל במשלחת הערבית, שהתייצבה ב-13 בפברואר, 1919, לפני "ועדת ה-עשרה" של ועידת השלום בוורסאי בתביעת עצמאות לסוריה רבת, תכנית שנועדה לכלול את הויליאמיים של דמשק ובירות שבתקופת הקיסרות העותמאנית, היינו את סוריה גופה, הלבנון וארץ-ישראל משתי גדות הירדן. בכל הופעותיו, הן בארצות-הברית והן בוועידת השלום בוורסאי, תקף בליס את הכרזת בלפור וכפר בזכויות של העם היהודי למעמד מיוחד בארץ-ישראל.

פעולתו של ד"ר בליס לא גשאה את הפרי שציפו לו ידידיו הערבים, וגורל "סוריה רבת" הוכרע בהסכם הסודי בין בריטניה וצרפת עוד לפני גמר המלחמה. ואולם עברו של המוסד האמריקני בבירות כמוסד חינוכי, חפשי מהשפעת המדינות האימפריאליות ליסטיות והזדהותו של ד"ר בליס עם הלאומיות הערבית, קבעו לקולג' הפרוטסטאנטי, שבשנת 1920 הפך לאוניברסיטה אמריקנית בבירות, מקום מיוחד בתולדות התנועה הלאומית הערבית ובחיים הרוחניים והחברתיים של הנוער הלומד בארצות המזרח התיכון, ובייחוד באלה ששפת המערב השלטת בהן היתה אנגלית. נשיאי האוניברסיטה האמריקנית בבירות הוסיפו ללכת בדרכו של ד"ר בליס ביחסם לתנועה

נקט סטימסון לאחר פירסום הספר הלבן של פאספילד כשסירב להענות ללחץ ציוני אמריקה וידידהם בשני בתי-הקונגרס לגנות את הגזירות שבאותו המסמך ולהשפיע על ממשלת בריטניה שתבטלן.

קורדל הול, שהתמנה ב-1933 על-ידי הנשיא רוזוולט לכהונת מוכיר המדינה, שהחזיק בה שתי-עשרה שנה — יותר מכל מוכיר מדינה אחר בתולדות ארצות-הברית — נתן תמיכתו למדיניות האנטי-ציונית המסורתית של אנשי מחלקת המדינה והתמיד בכך כל שנות כהונתו. בימיו נעשתה מדיניות זו קשוחה ואף עוינת יותר, ויש לייחס לה הרבה מהכש-לונות שנחל המאבק הציוני במאמציו לרכוש את אהדת ארצות-הברית ואת תמיכתה במשברים הקשים שפקדו באותה התקופה את המפעל הציוני.

סיבות שונות למסורת האנטי-ציונית במחלקת המדינה. אך אם נתקבל ההנחה, שכל משרד חוץ חייב לדאוג לשמירת ההמשך והיציבות במדיניות החוץ של המדינה בתנאי השינויים החלים במשטר דמוקרטי עם חילופי מפלגות בשלטון, הרי בשום תפקיד, דומני, מתפקידי הברים לא התמידה מחלקת המדינה, כפי שעשתה בשמירת הקו האנטי-ציוני שלה בשאלת ארץ-ישראל.

את שרשיו של קו זה ניתן לגלות, קודם כל, בקשרי מוסדות ואנשים אמריקניים עם ארצות-ערב.

ב-1824 הקימו שני מיסיונרים אמריקנים בני הכת הפרסביטריאנית בית-ספר בבירות, שמספר תלמידיו לא עלה על שבעה. מפעל רציני יותר, שנעשה לימים אחד המפעלים החשובים בתחום הבריאות, ההשכלה והחינוך בארצות ערב, היה הקולג' הפרוטסטאנטי הסורי, שנוסד ב-1866 על-ידי אנשי אותה כת בארצות-הברית, וכעבור חצי יובל שנים שינה שמו לאוניברסיטה האמריקנית בבירות. מראשיתו היה הקולג' הפרוטסטאנטי לחממה שבה טופחו השאיפות לתחיית התרבות הערבית, מתוך מגמה למצוא גשר בין תרבות המזרח לתרבות המערב ולהעמיק את השיתוף ביניהן. להצלחת מפעלים אמריקניים אחרים במזרח הקרוב, מלבד הקולג' הפרוטסטאנטי, סייעה במידה רבה עמדת ממשלת ארצות-הברית שלא להתערב בענייני האזור, ולא לקחת חלק בתחרות מעצמות אירופה על השפעה ושלטון, שלארצות-הברית לא היה ענין וצורך בהם. אופים הנוצרי של המוסדות האמריקנים לא הובלט אף הוא, והדבר משך אליהם רבים מהמוסלמים באוכלוסייה, אשר מטעמים דתיים,

ובקשריהם עם בני המקום והודרכו על-ידם בנושאים מדיניים שונים.

תהא זו פשטנות יתר לראות את העוינות לציונות רק כפרי השפעתם של המיסיונרים האמריקנים וה-מוסדות שהקימו בארצות ערב. בין הסיבות לעוינות זו יש להזכיר גם את ההרכב האישי של עובדי המח-לקה. רובם נמנו עם השכבות השמרניות לפי מוצאם, חינכם והשקפת עולמם. מהם שחדרו ביהודים, שמקרבם יצאו מארכס וטרוצקי ובארץ-ישראל הקימו קיבוצים, כאנשים המועדים לערער את אשיות ה-מסורת האמריקנית וכזרים לרוחה, ומהם שחברותם למועדונים "נקיים מיהודים" קבעה את יחסם ליהודים ולנושאים יהודיים גם מחוץ לכתלי מועדונם. בפקידות מחלקת המדינה כמעט לא נמצאו יהודים. סאמנר וולס אמר לי פעם, שבימי כהונתו שם היה קל יותר ליהודי להתמנות לשגריר מאשר לקבל מינוי קבוע כמוזכר שלישי בנציגות דיפלומטית בחוץ-לארץ! ואפשר לסמוך על עדותו של הנשיא טרומאן, המספר בזכרו-נותיו על "הנטייה, לאנטישמיות" שמצא באחדים מהדיפלומטים האמריקנים כששמע מה שאמרו לו אלה בשאלת ארץ-ישראל. בתקופת שהותי, בשנים 1945—1950, בארצות-הברית נתקלתי לא אחת בהס-בר אנטי-ציוני כמסווה לדעות אנטישמיות גם בפי אנשים רמי-מעלה במימשל האמריקני, שגורל עניי-גו היה תלוי בהחלטותיהם.

בימי נשיאותו העסיק רוזוולט עוזרים ויועצים מדיניים לנשיא במספר רב יותר מקודמיו. אחדים מאלה שימשו לו כעוזרים לתפקידים מיוחדים ולשלי-חיות שהיה מטיל עליהם ביחסיו עם מדינות אחרות. הבולט בהם היה הארי הופקינס, שתפס מקום מיוחד בפמלייתו של רוזוולט כאיש-סודו ונציגו בשליחויות מהתשובות ביותר בתקופת המלחמה. לא תמיד נוקק רוזוולט לשירותי מחלקת המדינה בקבלת החלטות ובביצוע תכניות, שהיו פרי יוזמתו או יוזמת יועציו. כפילות זו גרמה לא אחת לסתירות ולסיבוכים בפעו-לות של הבית הלבן ומחלקת המדינה וליחסים מתו-חים בין עובדיהם.

דוד ניילס סיפר לי, שקורדל הול דאג היטב שה-טיפול בענייני ארץ-ישראל יישמר בידי מחלקת המדינה ושלא תתקבל שום החלטה באותו נושא בבית הלבן מבלי שידע עליה מראש ותישמע דעתו עליה. הוא גם דאג לכך שסאמנר וולס, בשנים ששימש כסגנו, יביא לפניו כל ענין הקשור בארץ-ישראל,

הלאומית הערבית. עם הרחבת המוסד והקמת מחלקות חדשות בו להוראה ומחקר שימושי היתה האוניבר-סיטה האמריקנית בבירות לאחד המרכזים החשובים בעולם הערבי, שבין כתליו גדלו דורות של צעירים ערבים ברוח של לאומנות ערבית אינטגרלית ושל אחדות ערבית כחזון וכמטרה מדינית גם יחד. בין כתלי האוניברסיטה טופחו רעיונות פאן-ערביים ופאן-סוריים למיניהם שהשפיעו על המציאות המדי-נית. רבים מבוגרי האוניברסיטה הגיעו למעמד רם והטביעו חותמם על ארצותיהם. בקרב חמש המשלחות הערביות בוועידת האומות המאוחדות ב-1945 בסאן-פראנסיסקו נמצאו עשרים ותשעה בוגרי האוניבר-סיטה האמריקנית בבירות. ראש משלחת סוריה, פארס אל-חורי, היה אחד מהם.

והנה, כאחד המרכזים החשובים להשכלה וחינוך בעולם הערבי, נעשתה האוניברסיטה האמריקנית בבירות במרוצת הימים למרכז ראשי באיזור גם לאמריקנים הפועלים בענפי החינוך והבריאות בקרב הציבור הערבי. בשלוש השנים שעשיתי (1931—1934) כתלמיד האוניברסיטה האמריקנית בבירות יכולתי לעמוד מקרוב לא רק על אופיו הלאומי הקי-צוני של התלמיד הערבי ועל יחסם האוהד של רוב מורי המוסד, הערבים והאמריקנים, לדעותיהם המדי-ניות של תלמידיהם, כי אם גם להתבונן בהשפעתה של אירת האוניברסיטה על השקפות המורים והמד-ריכים האמריקנים ועל גיבוש עמדתם הפרו-ערבית והאנטי-ציונית. בעשרות שנות קיומה עברו דרך האוניברסיטה אמריקנים רבים: מהם ששהו בה תקופה קצרה כמורים וכמדריכים זמניים, או כתל-מידים שבאו לבירות מארצות-הברית כדי להשלים לימודיהם בנושאים ערביים בארץ ערבית, ומהם שהצטרפו לצוות הקבוע של המוסד. בשוכם לארצות-הברית נקלטו רבים מאלה כמומחים לענייני המזרח התיכון במוסדות ציבור, במסחר, ובמשרדי הממשלה, כולל מחלקת המדינה, הצבא ושירותי המודיעין למי-ניהם. במדור לענייני המזרח הקרוב במחלקת המדינה מילאו, בזמנים שונים, יוצאי האוניברסיטה האמרי-קנית בבירות תפקידים מרכזיים בניהול המדור ובקביעת מדיניותו. לאוירה הפרו-ערבית והעויינת לציונות של האוניברסיטה היתה השפעה לא מבוטלת גם על שליחיה הדיפלומטיים והקונסולריים של ארצות-הברית במזרח התיכון. אלה נעזרו בידיעות של אנשי האוניברסיטה האמריקנים בענייני האיזור

המדינה בארגון פעולות להכשלת התעמולה הציונית נגד הספר הלבן והמדיניות הבריטית בארץ-ישראל. מוריני גם עודד את פעילות הערבים בארצות-הברית ותמך בכל יומה של מוסדות ערבים, מקרב אזרחי ארצות-הברית, להשמיע את קולם נגד התעמולה הציונית.

לניילס, שהיה ממונה בבית הלבן על עניינים יהודיים, לא היה כל מגע עם המדור למזרח הקרוב ולא עם מוריני אישית. לא הוא ולא השופט רוזנמאן, שרווולט היה מטיל עליו מדי פעם בפעם תפקידים הקשורים במגעיו עם הציבור היהודי והמוסדות הציוניים במדינה, לא שותפו בהחלטות שהיה רווולט מקבל בענייני ארץ-ישראל. רק התמורות שחולל הנשיא טרומאן ביחסי הבית הלבן עם מחלקת המדינה והסמכויות שהקנה ליועציו המדיניים בהטלת מרות הנשיא על המחלקה, כולל המדור למזרח הקרוב, היה בהן כדי לרסן במידה מסויימת את חופש היוזמה והמזימה של יורשי וולס מוריני במדור למזרח הקרוב. ניילס, שלא כבימי רווולט, היה משתתף בישיבות שהיה מזמן הנשיא טרומאן לדיון בענייני ארץ-ישראל, וניתנה לו האפשרות להתחקות על הנעשה בהן מקרוב.

ה.

הארולד לאסקי בספרו "הנשיאות האמריקנית" אומר: "... כשאדם שואל 'מה עומדת לעשות אמריקה?' הוא שואל לאמתו של דבר מה עומד לעשות הנשיא". כך בימי שלום, וכך בימי מלחמה — שהחוקה האמריקנית דאגה שלא יהיה תפקיד המפקד העליון בשליטת איש צבא, אלא יהיה חלק בלתי-נפרד מסמכויות האיש הנבחר על-ידי העם, הנושא באחריות הכוללת בימי שלום ומלחמה כאחת.

כשהחמיר המצב הבין לאומי בשלהי שנות השלושים, ועוד לפני פרוץ מלחמת העולם והצטרפות ארצות-הברית לאומות המאוחדות<sup>5</sup> הנלחמות בפאשיזם האירופי ובמיליטריזם היפאני, ביקש רווולט להכשיר את העם להכרה שהמאבק עם המחנה שהיטלר עומד בראשו הוא מאבקו שלו. עם נפילת צרפת עשה רווולט כל מאמץ אפשרי לחזק את

שירצה לשוחח עליו עם הנשיא. הבנתו האוהדת של וולס לדרישות הציונים היתה תופעה בלתי-רגילה בצוות הקבוע של מחלקת המדינה, ועם פרישתו של וולס משירות החוץ לא נמצא בצמרת המחלקה איש שיחסו לציונות ניתן להגדיר כאוהד, או אפילו כנייטר-ראלי. ועוד סיפר ניילס, שרווולט ניהל למעשה מדיניות כפולה בנושאים הקשורים בארץ-ישראל. כל הקשרים והמגעים עם גורמי חוץ בנושאים אלה התנהלו, כמקובל, באמצעות מחלקת המדינה, ולדעו-תיו ולהצעותיו של קורדל הול בהם היתה לרוב השפעה מכרעת. רווולט לא הפריע להול לזווג פעולות משלו, לרבות בשאלת ארץ-ישראל, גם כשנמצאו בהן סתירות לעמדתו המוצהרת של הנשיא עצמו בשאלות אלה. דאגתו של הנשיא היתה נתונה לרוב לבעיות של אסטרטגיה רבת, ובמעשי הול ראה אמצעי להשגת הישגים טקטיים בתהליכים הדיפלומטיים השוטפים של ארצות-הברית במגעיה המחלקה עם הגורמים השונים והיריבים בשאלת ארץ-ישראל. לניילס היה נדמה לעתים, שרווולט מטפח שיטה זו במכוון, כדי להשאיר לעצמו אופציות רבות ככל האפשר להחלטה סופית בענין, כשתגיע שעתו להכרעה.

וולס מוריני, ראש המדור למזרח הקרוב במחלקת המדינה, היה החולש על העניינים שנגעו לארץ-ישראל. הוא נתמנה לתפקיד זה ב-1929, ובמרוצת השנים היה למתווה הראשי למדיניות בענייני האיזור ובשאלת ארץ-ישראל, אשר לה הקדיש מוריני תשומת-לב מיוחדת והוסיף לטפל בה גם לאחר שהועלה ב-1942 לדרגת יועץ בעניינים מדיניים למזכיר המדינה. לא היה דבר בענייני ארץ-ישראל שנעלם ממנו אם רק ראה אפשרות לנצלו לרעתנו. כשנוסדה ב-1943 המועצה האמריקנית ליהדות, הזכורה לשמיצה על פעולותיה האנטי-ציוניות, החליט מוריני לקדם מה בברכה פומבית בשם מחלקת המדינה. בקושי הצליחו עמיתיו למנוע את הדבר, שהיה מאפשר לציונים ולידיהם בקונגרס ובעתונות לנגח את מחלקת המדינה על התערבותה בענייני הקהילה היהודית. מוריני הוא אשר יותר מכל מנהלי המדור לפניו דאג להפיץ את דעותיו האנטי-ציוניות גם מחוץ למחלקה, כי ראה בכך "שליחות ולא רק תפקיד", לפי הגדרתו של אחד מעובדי משרד האינפורמציה הבריטי בניו-יורק בשנות מלחמת העולם השנייה. ביזמת מוריני הפך באותה תקופה המשרד הבריטי לשותף למחלקת

5 "האומות המאוחדות" גקראו בימי מלחמת העולם השנייה המדינות שנלחמו בגרמניה ובעלות-בריתה.



משמש כאחד מנושאי התעמולה של הרדיו הגרמני והאיטלקי נגד בריטניה וארצות-הברית כאחד. לאחר כניסת ארצות-הברית למלחמה הוקמה באוק-טובר, 1942 מפקדת המפרץ הפרסי של צבא ארצות-הברית באזור וברשותה שלושים אלף אנשי צבא לא-קרביים. על המפקדה הוטל לדאוג להעברת נשק ותחמושת לצבא ברית-המועצות, המגיעים לנמלי המפרץ. משם הובל הציווד במסילת-הברזל הטרנס-איראנית לרוסים, שבידיהם היה באותו הזמן רובו של צפון איראן. עם הקמת המפקדה במפרץ הפרסי מונו משלחות צבאיות אמריקניות במצרים, עיראק ואיראן ונציגים אמריקניים פעלו עוד קודם במרכז ההספקה המזרח-תיכוני שהקימו הבריטים בקהיר לשם מילוי צרכי האוכלוסיה האזרחית באזור. שירותי התק-שורת והמודיעין האמריקניים הרחיבו את פעולתם גם הם וגייסו למטרה זו אמריקנים יודעי ערבית מקרב מורי האוניברסיטה האמריקנית בבירות. עיקר הפעילות המדינית האמריקנית באזור נתרכו בקהיר, שבה היה אז מרכז הפעילות המדינית והמודיעינית של הבריטים, הן כענף של המאמץ המלחמתי וכמטה חקר ותכנון לקראת הסדר ענייני האזור לאחר המל-חמה. האיש שהיה ממונה על התיכנון היה הארלד בילי, לימים יועץ לענייני ארץ-ישראל לבוויין, שגריר בריטניה במצרים ובערב הסעודית ואחד הקיצוניים ביחס עויין לציונות במשרד החוץ הבריטי. המומחים האמריקניים לענייני המזרח התיכון, שגויסו מקרב האוניברסיטאות ואנשי העסק באזור, ובהם מיסיונרים הקשורים במוסדות חינוך וצדקה אמריקניים שבארצות-ערב, היו מעין "לגיון הזרים" האמריקני שמרכזו קהיר. המחלקה המדינית של הסוכנות היהודית בירושלים פיתחה קשרים הדוקים עם אחדים מהם, ויכולנו להכיר מקרוב באיזו מידה בלט היחס השלילי של רוב המומחים האמריקנים למפעל הציוני בארץ-ישראל, שבאותה התקופה כבר הושפע לא רק על-ידי הגורם הפילאנטרופי המסורתי של מוסדות אמריקניים בארצות ערב, כי אם גם על-ידי זכיונות של חברות הנפט האמריקניות בערב הסעודית, כגורם רבי-משמעות בהערכת האינטרסים האמריקניים במזרח התיכון לטווח ארוך. החרדה מפני הסכנה לישוב גברה עם נצחונות רומל במדבר המערבי, ושוב עלתה במשנה חריפות שאלת ההגנה במקרה של פלישת הגרמנים לארץ-ישראל. בתקופה ההיא, ב-1942, שהיתי בשליחות ה-

בריטניה בעמידתה כמבצר האחרון להגנת החופש והדמוקרטיה בעולם הישן. כמפקד העליון של הצבא הודקו מגעיו האישיים עם ראשי הפיקוד וגברה דאגתו לצרכיהם. אונזו היתה כרויה מעתה יותר ויותר לדעותיהם ומשאלותיהם, לא רק באמצעות המזכירים הממונים על שלוש זרועות הצבא. יועצי רוזוולט ועוזריו בבית הלבן מדגישים בספרים שפירסמו כי עיקר מחשבתו באותה תקופה, עוד לפני פרל-הארבור, נתון היה לתפקיד שעל ארצות-הברית למלא במאבק הגורלי המתנהל באירופה, בין שיתפשט מעבר לאוק-יינוס, ובין שיישאר מוגבל בהיקפו. בכל מקרה, ידע, המערכה היא בעלת חשיבות מכרעת גם לארצות-הברית עצמה ולמקומה ומעמדה במשפחת העמים. בנסיבות אלה גברה בבית הלבן הנטיה לשקול כל עניין ופעולה מבחינת הנזק או התועלת למגיני הדמוקרטיה בחזיתות השונות של המלחמה.

לאחר פרוץ המלחמה באוגוסט, 1939 הרחיבה ארצות-הברית את נציגויותיה הדיפלומטיות במזרח התיכון, לרבות סוריה ולבנון שהיו בשליטת ממשלת וישי, אשר עמה הוסיפה ארצות-הברית לקיים יחסים דיפלומטיים. הקונסוליה הכללית של ארצות-הברית בירושלים דיווחה לווישינגטון על הלכי הרוח הפרו-גרמניים בקרב האוכלוסיה הערבית ותקוותה שהיטלר ישחררם מהבריטים והיהודים גם יחד.

עם הרחבת היזמה הצבאית הגרמנית באגן הים התיכון והמרצת פעילותם של סוכני הציר — הגרמנים והאיטלקים — בארצות המזרח התיכון, לאחר נפילת צרפת ביוני, 1940, גברה בישוב החרדה לבטחון הארץ ולסכנות הצפויות מצד משתפי הפעולה עם הנאצים בקרב הערבים בארץ ובארצות השכנות. מרד רשיד עאלי במאי, 1941 בעיראק והפרעות ביהודים שליוו את המרד העלו את שאלת הגנת הישוב בכל חומרתה. בעקבות הקריאה מירושלים פנה סטיוון ויין לרוזוולט וביקש שישפיע על הממשלה הבריטית לתת למוסדות הישוב בארץ נשק מספיק להגנה עצמית. רוזוולט הורה לשגרירו בלונדון לבדוק את הענין. במכתבו לויין מ-9 ביוני, 1941 הסביר רוזוולט את סירובם של הבריטים להיענות לבקשה: במלחמתם בחזית המזרח-הקרבית זקוקים הבריטים לא רק לעזרת יהודי ארץ-ישראל, כי אם גם לערבים בארץ, בעבר-הירדן, בערב הסעודית וביתר חלקי האזור. מחלקת המדינה אף היא המליצה על קו זהיר בכל הנוגע ביחסי ארצות-הברית עם הערבים, כיון שעניין הציונות

רוזוולט השיב לשתי הפניות במכתבים קצרים ובבר-כות "חסרות צבע", כהצעת מזכיר המדינה. ברם, במחלקת המדינה עסקו באותו הזמן לא רק במניעת גילויי אהדה לציונות כי אם גם בתכנון פעולות הבאות להפגין את אהדת ארצות-הברית למטרות הלאומיות של הערבים, כדי שלא לפגור אחר צעדי בריטניה במחנה הערבי. אתגר לאמריקנים שימש נאומו של אידן בגילדהול ב-29 במאי, 1941, הרצוף אהדה לשאיפות הלאומיות של הערבים, שבו הונח היסוד לרעיון הליגה הערבית, כבסיס למדיניות בריטית וכמכשיר לתרון בעיות האזור, כולל שאלת ארץ-ישראל, בצורה שתבטיח את עליונות ההשפעה הבריטית בעולם הערבי.

אף-על-פי שהנוכחות האמריקנית במזרח-התיכון היתה תוצאה של המלחמה וצרכיה והם שקבעו אז את ההליכים הצבאיים והמדיניים של האמריקנים באזור, הרי האינטרסים של חברות הנפט האמריקניות הגדולות, שתקעו יתד בערב הסעודית ב-1933 וקש-ריהן עם המלך אבן-סעוד, הכל-יכול במדינתו, הפכו בתנאי המלחמה לנכס אסטרטגי חשוב לארצות-הברית, ומעמדו המיוחד של המלך אבן-סעוד בעולם המוסלמי, כשומר המקומות הקדושים באיסלאם וקרנו בעולם הערבי, הוסיפו חשיבות מדינית לקשרים אלה. אולם דאגת האמריקנים להידוק היחסים עם המלך אבן-סעוד לא מנעה מהם, ולמעשה אף חיזקה את יוזמתם בזירה הערבית הכללית. כשהתכינו בעידוד השלטונות הבריטיים, סוריה ב-27 בספטמבר והלבנון ב-26 באוקטובר, 1941, על עצמאותן, ובריטניה היתה נציג דיפלומאטי במדינות אלה, עוד לפני שהכירו בהן תורכיה ועיראק השכנות ולאחר שמצרים עשתה זאת בהסתייגות, וערב הסעודית הכירה בסוריה בלבד. הנציג הדיפלומאטי של ארצות-הברית שנתמנה לתפקיד זה היה ג'ורג' וודסוורת, הקונסול הכללי בירושלים בשנים 1935—1939. בין הנציגים האמרי-קנים ששימשו בתפקידים קונסולריים ודיפלומטיים במזרח-התיכון בשנים שלפני מלחמת העולם השנייה ואחריה ספק אם היה שונא-ציון ותומך בדרישות הקיצוניות ביותר של הערבים כוודסוורת. אכן, בשנים 1914—1917 שימש וודסוורת כמורה בקולג' הסורי הפרוטסטאנטי בבירות, ובבית-מדרשו של ד"ר תוארד בליס קיבל את השכלתו הפרו-ערבית והאנטי-ציונית. בתמיכתו בנטיית הפאן-סוריות של

מחלקה המדינית של הסוכנות באנקרה ובין מכירי היה עתונאי אמריקני, ריי ברוק, סופר "ניו-יורק-טיימס" שם. ערב ערב היה ברוק משדר ברדיו הממשלתי את חדשות היום לעתונו בניו-יורק. בדרכים עקיפות היו מגיעות אלי ידיעות על מצב היהודים בכמה מארצות אירופה הכבושה על-ידי הגרמנים. לא ידעתי אם הגיעו הידיעות גם לאנשינו בארצות-הברית, וגם אם ידעו הם על כל הנעשה בארץ-ישראל, אף לא ידעתי אם אין הצנזורה התורכית מעכבת העברת ידיעות אלה בדואר מאנקרה לניו-יורק. הוסכם אפוא ביני לבין ברוק שעל הידיעות שיקבל ממני ויראה בהן תועלת לעתונו, ישדר תוספת דברים שיהיו מיועדים ומובנים לאנשינו בניו-יורק בלבד. את הצופן שנקבע למטרה זו שיגרתי בדרך-לא-דרך לסטיוון ויין, ובניו-יורק היו מקשיבים לשידורי ברוק לא רק במערכת "ניו-יורק טיימס" אלא גם במקום שקבע ויין. את התפקיד הזה הטיל ויין על בתו, ג'וסטין ויין פוליר. כך הועברה לארצות-הברית הקריאה הדחופה שקי-בלתי מירושלים, ערב הקרב באל-עלאמיין, לזיין את הישוב היהודי לשם התגוננות במקרה פלישת הגר-מנים לארץ-ישראל. ויין פנה לרוזוולט, כפי שעשה שנה קודם, ודאג שיינתן פירסום רחב לידיעה בעתו-נות האמריקנית. אך גם הפעם לא נשאו פרי מאמצי ויין ועמיתיו במועצה הציונית האמריקנית לשעת חירום להעזר בנשיא רוזוולט לקבלת הנשק להגנת הישוב. נצחון מונטגומרי באל-עלאמיין הרחיק את המלחמה מן הארץ ואת הסכנות שארבו לישוב.

מחלקת המדינה בווישינגטון הוסיפה לשקוד כל אותה שעה על הצנעת כל יחס של תמיכה ואהדה לציונות, "כדי שלא להרגיז את הערבים" ולספק חומר לתעמולה הנאצית. כך, למשל, כשביקש רוזוולט ממחלקת המדינה להכין לו מכתב ברכה לסעודה חגיגית שערכה ההסתדרות הציונית של אמריקה לכבוד וייצמן, ששהה אז בארצות-הברית, השיב מזכיר המדינה במכתב לנשיא מ-9 ביוני, 1942, בשאלה אם יש בכלל צורך במכתב כזה, ואם רצונו של הנשיא בכך, הרי מוטב שתהיה הברכה "חסרת צבע" ככל האפשר. בהזדמנות אחרת הציע מזכיר המדינה במכתבו לנשיא מ-29 בדצמבר, 1942, להי-מנע מהיענות לבקשת "הקרן הקיימת לישראל" בארצות-הברית לשלוח מכתב ברכה לוועידתה, בנימוק, ש"בקרוב העמים הערבים במזרח הקרוב ובצפון אפריקה שורר יחס שלילי חזק לציונות".

הברית, שיכולת פעולתם של הכוחות האמריקניים במזרח-התיכון לא תופרע על-ידי אי-שקט באיזור. עם הקמת מפקדת הצבא האמריקני במפרץ הפרסי הודיע הגנרל מארשל, ראש המטה הכללי, לנשיא רוזוולט, שאין ברשותו די צבא לדיכוי מהומות בארצות שדרכן עוברים הנשק והתחמושת לצבא הרוסי באיראן, ודרש להימנע מכל דבר שירגיז את היצרים בציבור המוסלמי ויסקן את הסדר והבטחון באיזור.

גם לאחר דיכוי מרד רשיד עלי בעיראק וכיבוש סוריה על-ידי הצבא הבריטי וההתפתחות הצבאית לאחר אל-עלאמיין ופלישה הצבא האמריקני לצפון אפריקה, הוסיפו המשלחות הצבאיות האמריקניות בבירות הערביות להעריך את המצב הפנימי במזרח התיכון כהרה סכנות חמורות לסדר ולבטחון עקב התסיסה בקרב הערבים הניזונות מן התעמולה הנא-צית, שאחד מנושאייה העיקריים הוא תמיכת בריטניה ובעלות בריתה בציונות. שירותי המודיעין האמרי-קניים למיניהם הוסיפו בדוחותיהם לווישינגטון נופך משלהם. בידי הסוכנות היהודית נמצאו בימים ההם ראיות על הספקת חומר שיטתית על-ידי שירותי צבא ומודיעין בריטיים לעמיתיהם האמריקנים בדבר הסכנות הצפויות למאמץ המלחמתי מפעילות מדינית ציונית, מתוך כוונה להזהיר את השלטונות בווישינגטון מפני תמיכה בפעילות ציונית בארצות-הברית, שהתעמולה הנאצית מנצלת אותה למטרותיה בעולם הערבי. אם היו חילוקי דעות ואינטרסים בין הבריטים והאמריקנים בשאלות צבאיות ומדיניות שונות, הרי בשאלת ארץ-ישראל נמצאה להם שפה משותפת: כל פגיעה במדיניות, שיסודותיה נקבעו בספר הלבן של 1939, היתה בעיניהם כחתימה תחת מעמדם של הנושאים באחריות ליציבות ולבטחון הפנימי באזור. נקודת משבר רבת משמעות ותוצאות ביחסי התנועה הציונית וממשלת ארצות-הברית באה עם המפנה ההיסטורי שחל בעמדת התנועה הציונית ובהגדרת מטרותיה לעתידה המדיני של ארץ-ישראל במאי 1942.

באותו החודש כונסה במלון בילטמור בניו-יורק ועידה מיוחדת של ציוני אמריקה, ובהשראת דוד בן-גוריון, יושב-ראש הנהלת הסוכנות היהודית, שהשתתף בוועידה, דרשה שארץ-ישראל תהיה לקהיליה יהודית שתשתלב במשטר הדמוקרטי החדש בעולם. ועידת בילטמור גם דרשה לפתוח את שערי הארץ

עסקי דמשק עורר וודסוורת את חמת הקהילה המא-רונית בלבנון, וראשיה דרשו בווישינגטון להחליפו בנציג אמריקני אחר. אולם במחלקת המדינה העריכו את פעולתו של וודסוורת כמביעה את הקו המדיני המקובל עליה והוא נהנה מאימון מלא ומתמיכת הממונים עליו.

אולם המינוי החשוב שנעשה באותם הימים במחלקת המדינה ושהיתה לו השפעת רבת-משמעות על עמדת הנשיא רוזוולט בשאלת ארץ-ישראל היה מינויו, ב-1941, של הקולונל הארולד ב. הוסקינס כעוזר לעוזר של מזכיר המדינה. תפקידיו כללו יעוץ בענייני המזרח התיכון, כולל ארץ-ישראל. הוסקינס נולד בבירות, במשפחת מיסיונרים אמריקנים, ואביו לימד בקולג' הסורי הפרוטסטאנטי. בנעוריו קנה ידיעת הלשון והמינהגים הערביים. להמשך השכלתו נשלח לאוניברסיטת פרינסטון והשתקע בארצות-הברית, אך שמר על קשריו עם הלבנון ועם האוניברסיטה האמריקנית בבירות, שבהרה בו לאחד מנאמניה. עם כניסתו למחלקת המדינה הוקדש מרצו של הוסקינס לרכישת תומכים בתוכניותיו השונות להידוק קשרי ארצות-הברית עם העולם הערבי, כאיזור שבו יהיו, לדעתו, סיכויים לארצות-הברית לזכות באמונם ותמיכתם של בני המקום, דבר שיימנע מבריטניה וצרפת, ולחוק בכך את השפעת המערב באיזור ואת יציבותו. בכל התוכניות הללו הודגש הצורך לנתק את תמיכת ארצות-הברית בציונות. לא עבר זמן רב והוסקינס הוריו והפיקח פילס לו דרכים לבית הלבן. סיפר לי סאמנר וולס כי הוסקינס הוצג לפני רוזוולט על-ידי אדולף ברלה, עוזר למזכיר המדינה, שאחד מתפקידיו היה לשמש כמקשר בעניינים שוטפים בין מחלקת המדינה והבית הלבן. כמה תפקידים בתחום זה היה ברלה מטיל מזמן לזמן על הוסקינס, שנעזר בכך להידוק קשריו עם הבית הלבן. בעיני וולס היה הוסקינס טיפוס לוואנטיני פיקח וערום, שידע לקנות את לבו של רוזוולט, שלא היה אטום לחנופה ואהב שיאהבו אותו.

אכן בצד הפעולה המדינית של הנציגים הדיפלומטיים להידוק קשרי ארצות-הברית עם מדינות ערב ותמיכה בשאיפותיהן, שמצאה ביטוייה בשני אגפים רשמיים של ממשלת ארצות-הברית לראשי מדינות ערב באוקטובר 1943 וביוני 1944, כשתהליך הקמת הליגה הערבית התקדם לקראת גיבוש אירגוני ומדיני, דאג ראש המטה הכללי של צבא ארצות-

ולענין לטכנות היהודית סמכות בניהול העליה ופיתוח הארץ, ובכלל זה הכשרת קרקעות שאינן מיושבות ושאין מעובדות להתישבות. הציונים בבריטניה ובדרום-אפריקה אישרו את התכנית והיא נתקבלה כתכנית הרשמית של ההסתדרות הציונית העולמית הסוכנות על-ידי הוועד הפועל הציוני המצומצם בירושלים, בנובמבר 1942. זו היתה תשובתה המוסמכת של התנועה הציונית לספר הלבן של 1939, שפתחה פרק חדש במערכה הציונית בזירה האמריקנית, שהלכה ונהפכה לחזית מכרעת למאבק כולל. החלטות ועידת בילטמור הדליקו אור אדום במדור המזרח הקרוב במחלקת המדינה. בתחילת חודש יולי 1942 כינס וולס מורי, בעידוד מזכיר המדינה, את העוסקים בענייני המזרח התיכון להתייעצויות אחדות על המיפנת. הוסקינס, שהשתתף בהתייעצויות, הציע לבקש מן הנשיא שיפעל למניעת התעמולה הציונית המזיקה למאמץ המלחמתי. כשהוצע הדבר לנשיא, השיב ב-7 ביולי, שככל שהוא מרבה לעיין בו, גוברת הרגשתו "שאין השעה כשרה לומר דבר על המזרח הקרוב, על ארץ-ישראל או הערבים". מאוכזבים מתשובת הנשיא הוסיפו מורי, הוסקינס ועמיתיהם לחתור לקידום מטרתם. עוד מאורע שאירע בינתים עורר את מחלקת המדינה לנסות לבלום את פעילות ציונית בארצות-הברית עצמה ואת ניצולה בתעמולה הגרמנית בארצות-ערב. ב-2 בנובמבר 1942 אירגנה ההסתדרות הציונית באמריקה אספת עם גדולה לכבוד חצי היובל להצהרת בלפור, ובה נאם וונדל וילקי, המנהיג הרפובליקני, שדרש פתיחת שערי הארץ ליהודי אירופה. באותו הזמן גם פנו 63 סנטורים ו-182 חברי בית-הנבחרים במכתב לנשיא רווולט בדרישה למלא את "העקרונות והמטרות הכלולות בהכרזת בלפור". בעתונות האמריקנית ניתן פירסום רחב לשני המאורעות, וימים אחדים לאחר מכן שאל אנתוני אידן את השגריר האמריקני בלונדון, מדוע אין מעריכים בווינגטון את הנזק שהתעמולה הציונית בארצות-הברית גורמת לאינטרסים של האומות המאוחדות. בעקבות הנעשה הכינה מחלקת המדינה תכנית משלה — קודם-כל לשם פעולה במזרח התיכון גופו. אחת מהחלטות המחלקה היתה להציע לממשלת בריטניה להרחיב את הנציגויות הצבאיות האמריקניות במדינות ערב "לצרכי הסברה ותעמום-לה". בתזכיר לאידן אמר קורדל הול כי יש בכוחה של ארצות-הברית "בגלל מעמדה המיוחד במזרח

הקרוב, משום שלא חתרה בפעולותיה באיזור לשום מטרת חמריית", לתרום תרומה חשובה להשקטת הרוחות בציבור הערבי המוסת על-ידי הנאצים, ביחד בשאלת ארץ-ישראל. בלונדון נתקבלה הצעת הול בקרירות גלויה, ואידן השיב עליה בשלילה. אולם בזה לא תמה הפרשה. הוחלט במחלקה לשגר את הוסקינס לקהיר ולבדוק את סיכויי הפעולה המשותפת עם הבריטים במקום נגד "הסכנה הציונית". חודשיים עשה הוסקינס במזרח התיכון, ומלבד פגישותיו עם הבריטים ניהל שיחות עם המנהיגים הערבים לארצות-תיבה. בשעת ביקורו בארץ-ישראל נמנע מלהפגש עם נציגי הישוב והסוכנות היהודית. את מסקנות ביקורו סיכם במברק למזכיר המדינה מ-23 בינואר, 1943: "אם לא יאחזו באמצעים חיוביים למנוע הדבר, צפויה סכנת חידוש מאורעות הדמים בין הציונים והערבים עוד באביב הקרוב... צפויים מאורעות לא רק בארץ-ישראל, אלא אלה יתפשטו על פני כל העולם המוסלמי בין קאזבלאנקה וכאלכותה". בתזכיר שהגיש בשובו למזכיר המדינה הציע הוסקינס להזמין לארצות-הברית נציגי יהודים וערבים "בעלי דעות מתונות", כדי שיעלו לפני הציבור האמריקני את הצעותיהם לפתרון שאלת ארץ-ישראל. ועוד הציע הוסקינס, שהאומות המאוחדות יכריזו, בעצה אחת עם בריטניה, שכל הבעת דעה בשאלת ארץ-ישראל בעיצומה של המלחמה מסכנת את המאמץ המלחמתי ומחלישה את סיכויי הנצחון. אין לקבל, לדעתו, שום החלטה בשאלת ארץ-ישראל לפני גמר המלחמה, ורק לאחר התייעצות עם הערבים והיהודים. התזכיר הוכא לידעתו של רווולט אשר בחדשים אפריל ומאי 1943 קיבל שני אשגרים מהמלך אבן-סעוד שבהם חזר המלך ומחה נגד התעמולה הציונית. הוא ביקש באשגרו השני שלא תתקבל שום החלטה בשאלת ארץ-ישראל מבלי שידע עליה מראש. ב-26 במאי השיב רווולט באשגר רשמי למלך שכלל משפט, שלימים ניסו הערבים לבנות עליו את טענה-תיבה בפני ממשלת ארצות-הברית: "... שום החלטה המשנה את המצב הבסיסי של ארץ-ישראל לא תתקבל מבלי התייעצות מלאה עם יהודים וערבים". כזכור היתה הצעה זו כלולה בתזכירו של הוסקינס לאחר שובו מהמזרח התיכון בשליחות מחלקת המדינה. מלבד הול הפצירו בנשיא גם יועציו הצבאיים לפרסם הודעה ברוח הדברים שהציע הוסקינס, כדי להזהיר את הציונים וידידיהם מקרב הפוליטיקאים

כן. רווולט נמנע מלמסור לויזו את תוכן ההודעה, בהעירו ש"אין בה דבר רציני שהיה פוגע ביהודים" וסירב לדחות את פירסומה. בינתיים עלה בידי פליכס פראנקפורטר לרכוש את עזרתו של הנרי סטימסון, מזכיר המלחמה. זה שיגר מכתב לנשיא ותודיע ש"מבחינה צבאית" אין צורך בהודעה שיזמה מחלקת המדינה. רווולט ניסה להשפיע על המזכיר שיקח חזרה את מכתבו, אך זה סירב. רווולט החליט לבטל את ההודעה.

ב-24 ביולי, יומיים לפני המועד לפירסום ההודעה, נשלחה הוראה לשגריר ארצות-הברית בלונדון להוריד דיע לראש-הממשלה על ביטולה. צ'רצ'יל רגז מאד במברקו ללורד האליפאכס, אז שגריר בריטניה בווינגטון, גינה צ'רצ'יל את "השיטה האמריקנית בניהול עניינים", מה-גם שהם היו בעלי ההצעה. הוא חזר והביע רוגזו ותלונתו באוני רווולט בשעת פגישתם ב-24 באוגוסט בוועידת קוויבק.

כאן מקום להזכיר פרט הקשור בד"ר חיים וייצמן. בביקוריו בארצות-הברית ב-1940 וב-1943, נפגש עם רווולט. פגישתו השנייה התקיימה ב-11 ביוני, 1943 — יומיים לאחר שחתם רווולט על ההודעה שנשלחה ללונדון לאישור על-ידי צ'רצ'יל. ב"מסה ומעש" מזכיר וייצמן את השיחה ואומר: "... היתה לי שיחה ארוכה עם הנשיא רווולט, בנוכחות מר סאמנר וולס. יחסו של מר רווולט היה חיובי ביותר. הוא ידע כמוכן שיש בעיה ערבית ודיבר בייחוד על אבן-סעוד, שראה אותו כאדם קנאי וקשה". הנשיא העלים מד"ר וייצמן את עניין ההודעה, אשר שמע עליה אחר-כך מפראנקפורטר ומויזו. תוצאה מעשית של אותו ביקור של ד"ר וייצמן אצל רווולט היתה שליחתו של הוסקינס למלך אבן-סעוד לשם בדיקת הסיכויים להבנה עם הציונים. השליחות נכשלה, ולימים חזר רווולט עצמו לדון עם המלך בנושא זה, כאחת הפעולות האחרונות שלו בעניין ארץ-ישראל שבועות אחדים לפני מותו.

ו.

שנת 1933 יכולה להחשב בצדק כפותחת פרק חדש ורב-משמעות ביחסי ארצות-הברית והמזרח-התיכון. באותה שנה קיבלה "סטאנדארד אויל אוף קליפורניה" שני זכיונות מהמלך אבן-סעוד לחפש נפט במדבר שבמזרח ממלכתו, זכיון אחד עד 1993 ואחר עד 1999.

בארצות-הברית שגרמו, לדברי הגנרל פאטריק הארלי, לכך, שקרנה של ארצות-הברית בעולם הערבי אינה עוד מה שהיתה". עם זאת ראה הארלי את הערכת הוסקינס על הסכנה, שבפרוץ המאורעות בעולם המוסלמי יתפשטו הללו מקואבלאנקה ועד פאלכותה, כמוגזמת.

רווולט קיבל את הצעת יועציו לפרסם בשם האומות המאוחדות הודעה ש"תכריז על התעמולה הציונית כמפריעה למאמץ המלחמתי", כלשון המברק ששיגר ב-9 ביוני 1943 הול לוויינאנט, שגריר ארצות-הברית בלונדון, כדי למסור לאידן. אנתוני אידן תמך בו במקום בפרסום ההודעה, אך הציע שזו תפורסם בשם ארצות-הברית ובריטניה בלבד, ולא בשם ה-אומות המאוחדות, כפי שהציע רווולט, והצעתו נת-קבלה על-ידי רווולט.

כשהובא הדבר לפני צ'רצ'יל לאישר, עשה זאת רק כעבור ימים מספר. עם חתימתו על טיוטת ההודעה הוסיף בשולי המסמך — "טוב".

28 ביולי נועד לפרסום ההודעה בווינגטון וב-לונדון. הדבר נשמר בסוד בבית הלבן ובמחלקת המדינה אך הגיע לאוני ברנארד ברוך ומזכיר האוצר הנרי מורגנטאו. הם צירפו לעצה את פליכס פראנקפורטר ואת הרברט ליהמאן. שנים אחדות לאחר אותו המאורע סיפר לי הרברט סופ, לשעבר עורך העיתון החשוב "די וורלד" ומידידו הקרובים של ברוך, כי המשתתפים בהתייעצות שכנס ברוך בביתו הגיעו לידי מסקנה, שפירסום הודעה שהסכימו עליה רווולט וצ'רצ'יל יהיה לא רק פגיעה בציונים, אלא יתן לאנטישמיים בארצות-הברית חומר להאשים את כלל ישראל באמריקה בחוסר נאמנות לאומית, וכל הרעה בחזיתות המלחמה תיוקף לחשבון היהודים. הם סברו כי מעולם עוד לא פירסם שום נשיא אמריקני מסמך כה חמור מצד תכנו החד-צדדי והסכנות הטמונות בו לציבור שלם בקרב אזרחי ארצות-הברית, כהודעה העומדת להתפרסם ב-28 ביולי.

בלונדון נודע העניין שבוע ימים לאחר שידעו עליה ברוך וחבריו. וייצמן היה אז בארצות-הברית, ובין מנהיגי הציונים בבריטניה לא היה איש שהיה יכול לפנות לצ'רצ'יל כדי לבטל את הגזירה. אך עצם העובדה שיזמת ההודעה יצאה מרווולט גם הוא היה מקשה בוודאי על צ'רצ'יל לבקש ביטולה. סטיוון ויזו, שעניין ההודעה נודע לו מלונדון, העלה את הנושא בפגישתו עם הנשיא, שנקבעה זמן-מה לפני

האחריות שמטילה על ממשלת ארצות-הברית העובדה שחברות נפט אמריקניות הן בתנאים הנוכחיים מקור ההכנסה העיקרי של ערב הסעודית, אשר ממנה קיבלו החברות זכויות שלא הוענקו לחברות של שום מדינה אחרת. וכן היה עליו לתאר את אישיותו של אבן-סעוד ואת מעמדו בעולם המוסלמי והערבי ואת גודל החשיבות הנודעת לרכישת ידידותו לארצות-הברית. פגישת מופט והנשיא היתה ב־9 באפריל, 1941. מופט מילא, מן הסתם, את שליחותו באמונה. בתזכיר שהגיש לנשיא, ביקשו חברות הנפט מממשלת ארצות-הברית מענק שנתי לאבן-סעוד של ששה מיליון דולר במשך חמש השנים הקרובות. החברות התחייבו לספק לממשלה נפט בשווי המענק שיקבל המלך. ועוד בקשה היתה כלולה בתזכיר, שבאם תחליט ממשלת ארצות-הברית לתת למלך סיוע מכספי החכר-והשאל, ולמען הקלת הסידורים הקשורים באישור מענקים על ידי הקונגרס תשתמש למטרה זו בצינורות בריטיים, יהיה על ממשלת ארצות-הברית לדאוג שהבריטים לא ינצלו עובדה זו לחיזוק השפעתם בחצר המלך ולקידום ענייניהם במדינתו לרעת ארצות-הברית וחברות הנפט האמריקניות.

ומעניין הדבר, שכל העיסקה שהציעו החברות לממשלת ארצות-הברית נעשתה מבלי שידע המלך דבר עליה: לא על עצם פניית החברות לנשיא ולא על אופן הסידור, אם ייעשה. ראש דאגתם של מנהלי החברות היתה להשתחרר מלחץ המלך על-ידי מציאת מקור הכנסה נוסף לקופתו ולמכור את תוצרתם בתנאים נוחים, ונוסף על כך — לקיים את מעמדם בחצר המלך לא רק בזכות הזכויות, אלא כגורם השפעה אמריקני עיקרי בהעדר ראש נציגות דיפלומטית של ארצות-הברית במקום, שהיתה מורכבת אז משלושה פקידים אמריקניים שישבו בגדה ופערו לתם העיקרית קשורה בעניני מסחר.

הנשיא התייחס באהדה לדברי גיימס מופט ולאחר שמזכיר המדינה קורדל הול ומזכיר הימיה פראנק גוקס עיינו בתזכיר של עראמקו והביעו את תמיכתם, אושרה בקשת החברה במלואה. הבריטים ניאותו בחפץ-לב לשמש צינור לרשות החכר-והשאל לשם העברת ששה מיליון דולר כמענק שנתי למלך אבן-סעוד נוסף על הקצבתם השנתית של 400 אלף ל"ש, אך לא גילו למלך שכסף זה הוא כסף אמריקני ושהם אינם אלא שליחים לממשלת ארצות-הברית. אכן

הללו העניקו לארצות-הברית זכות בלעדית לנצל את מקורות הוהב השחור במדינה, שהיום מופקת מאד-מתה כמות הנפט הגדולה ביותר לעומת כל מדינה אחרת שבאיזור. חברת הנפט הקליפורנית הקימה חברה-בת לפעולה בערב בשם "קליפורניה עראביין אויל קומפאני", וב־1938 הוחל בשיווק הנפט שנת-גלה, שכמותו הלכה וגדלה עם חפירת בארות נפט חדשות בערב הסעודית. אפשרויות הפעולה של החברה גדלו אף הן, לאחר שחברת הנפט של טכסאס רכשה חמישים אחוז ממניותיה. בשנת 1943 שונה שם החברה הפועלת בערב הסעודית ל"עראביין-אמריקן אויל קומפאני" או "עראמקו" בקיצור.

משנת 1938 החל המלך אבן-סעוד לקבל תמלוגים על ניצול מעיינות הנפט שנחפרו, מלבד דמי קדימה של 6,800,000 דולר שנתנה לו החברה בשנים 1933—1941 על חשבון תמלוגיו בעתיד — סכום נכבד, באותם הימים, כשעיקר הכנסתו בא ממענק שנתי של ארבע מאות אלף ל"ש שהיה מקבל מבריתניה ומעולי הרגל המוסלמים לערים מכה ואל-מדינה הקדושות שבאסלאם. המלך לא הסתפק במה שקיבל מחברת הנפט, ולחצו עליה גבר לאחר פרוץ מלחמת העולם והירידה הגדולה במספר עולי הרגל שבאה בעקבותיה וגרמה סבל חמרי רב לתושבי הערים הקדושות ולמשבר כספי חמור בקופת הממשלה. אך מצבה הכספי של החברה, שהורע אף הוא בגלל קשיי ההובלה והשיווק בשעת מלחמה, הקשה עליה למלא את דרישות המלך. באפריל, 1941 גועדו בניו-יורק ראשי החברות השותפות בעראמקו לדון ביחסי החברה-רה עם אבן-סעוד, שהגיעו בינתיים עד משבר, והוחלט לבקש ממשלת ארצות-הברית להשתתף עם החברה בעול הסיוע הכספי לאבן-סעוד.

ראוי לציין, שבתקופה ההיא עדיין לא היתה נציגות דיפלומטית קבועה של ארצות-הברית בערב הסעודית והציר בקהיר היה ממונה גם על יחסי שתי המדינות. ארצות-הברית ראתה את ערב הסעודית כאיזור השפעה בריטי, ואת פעולות חברות הנפט האמריקניות כעובדה כלכלית שלא חייבה כי "הדגל ילך אחרי הסוחר". ראשי חברות הנפט הבינו כי בקשתם יש לה סיכוי אם תיראה לממשל בעלת חשיבות לארצות-הברית עצמה.

על גיימס א. מופט, פקיד בכיר בחברת הנפט קאלטקס, בעלת מניות בעראמקו, וידידו האישי של רוזוולט, הוטל להפגש עם הנשיא ולהסביר לו את

אמריקניים שהקימו את המוסד שנהפך לאוניברסיטה האמריקנית בבירות. הוא קיים את הקשרים עם האוניברסיטה ונמנה עם ידידיו של נשיאה הד"ר באיירד דודג'. עם המינוי הזה ניתנו בידי הוסקינס, וודורת ואדי — כולם חניכי בית-המדרש האנטי-ציוני בבירות — תפקידים מרכזיים בעיצוב מדיניות הערבית של ארצות-הברית וביצועה.

אך יותר מכל איש אחר בממשלת ארצות-הברית בימי נשיאותם של רווולט וטרומאן דאג לחברות הנפט הפועלות בערב ולחזוק השפעתן על המדיניות האמריקנית במזרח התיכון ובשאלת ארץ-ישראל גיימס פורסטול, סגן מזכיר הימיה בשנים 1940—1944, מזכיר הימיה בשנים 1944—1947 ומזכיר ההגנה בשנים 1947—1949. לא היה בין עוייני המפ"ע על הציוני בצמרת השלטון האמריקני בתקופה היא איש שהפך את מלחמתו הקנאית במאבק הציוני בזירה האמריקנית למלחמת קודש כפורסטול. לפני מינויו כסגן מזכיר הימיה היה פורסטול נשיא חברת דילון, ריד ושות', בנק הקשור בענייני הנפט בניו-יורק.

רווולט הכיר את משפחת פורסטול, העריך את קשריו ונסיונו הכלכלי והארגוני של נשיא הבנק הנכבד הטיל על פורסטול, כסגן מזכיר הימיה, את ארגון המאמץ המלחמתי בצי המסחרי ובימיה, ובכלל זה הספקת דלק לצי בחזיתות המלחמה השונות. לא מקרה הוא איפוא שחברות הנפט הפועלות בערב הסעודית, שאת ראשיהן הכיר פורסטול כלקוחות הבנק וחבריו למועדונים הסגורים בפני אלה שאינם אנשי-שלומם, מצאו בו בעל-ברית נאמן הדואג לענייניהם. פורסטול אף היה מאלה בצמרת השלטון שעוד בימי המלחמה, ראה בברית-המועצות, בעודה בעלת-ברית לארצות-הברית, את הסכנה הגדולה לעולם החפשי לאחר הנצחון.

במגעו האישי עם פורסטול נוכחתי, שיחסו ה-עויני לציונות ולמדינה יהודית נבע, במידה לא מבוטלת, מהחומר שהיו מספקים לו הנציגים הדיפ-לומטיים ושירותי המודיעין האמריקני במזרח ה-תיכון, שתיארו את הישוב כמרכז השפעה סובייטית באיזור, את הקיבוצים כחממות לקומוניזם ואת העולים לארץ כסוכני ברית-המועצות. עמיתו הבריטי דאג לחזק בו השקפה זו על מהות הישוב היהודי בלבו של המזרח התיכון, ישוב המועד לסייע לקומוניזם הסוביטי ולשאיפות התפשטותה של ברית-המועצות באיזור.

משנודע כעבור זמן-מה למלך על הסידור שנעשה מאחורי גבו הזעיק לג'דה את גרייסון קירק, ציר ארצות-הברית בקהיר המואמן גם בחצרו, למחות בפניו רשמית על הקנוניה ולתבוע הסדר נאות בינו לבין ממשלת ארצות-הברית.

התקלה ביחסי החברות והמלך הניעה את חברות הנפט האמריקניות לבחון את המצב מחדש. בינואר 1943 פנתה חברת עראמקו לממשלת ארצות-הברית בהצעה לבטל את ההסדר באמצעות הבריטים ולכלול את ערב הסעודית בין מקבלי סיוע החכרו-השאל בצינורות המקובלים. נימוקה של החברה היה שהברי-טים מתכוונים לכלול את ערב הסעודית באיזור השפעתם הכלכלית לאחר המלחמה ולסכן בכך את יציבותן של החברות האמריקניות הפועלות שם. בתו-כירה הודגשו חשיבותה האסטרטגית של ערב הסעודית והצורך להבטיח את האינטרסים הכלכליים והצב-איים של האמריקנים על-ידי שליטתם המוחלטת על אוצרות הנפט שבה. מנהלי חברות הנפט בעלי המניות של חברת עראמקו, ראלף ק. דייוויס, ה.ד. קולואר ו.ו.ס. רוג'רס, נפגשו עם פראנק נוקס, מזכיר הימיה, עם הגרי סטימסון, מזכיר המלחמה, ועם הארולד ל. איקס, מזכיר לענייני פנים והממונה על ענייני הדלק במדינה, והשיגו את הסכמתם להמליץ לפני הנשיא על הצעת החברה. ב-18 בפברואר, 1943 הורה ה-נשיא לאדוארד סטיניזס, הממונה על ענייני החקר-והשאל, להסדיר את הסיוע לערב הסעודית "בהיות ההגנה על ערב הסעודית חיונית להגנתה של ארצות-הברית". העזרה הכספית החלה לזרום לערב הסעודית בהיקף שלא ידעה בעבר משום מקור ממשלתי אחר. בשנים 1940—1947 קיבל המלך אבן-סעוד מארצות-הברית קרוב למאה מיליון דולר<sup>6</sup>, מחציתו באמצעות הבריטים ומחציתו — במישרין. הפעם דאגו החברות להודיע למלך את התפקיד שמילאו בהסדר החדש, והיחסים בינו ובין החברות חזרו לתקנם.

עקב המיפנה ביחסי ממשלת ארצות-הברית וערב הסעודית עם כניסתה למעגל הנהגים מהחכרו-השאל, נתמנה בתחילת 1944 הקולונל ויליאם א. אדי, נספח ימי בצירות ארצות הברית בקהיר, לציר-תושב אמרי-קני בג'דה. אדי נולד בלבנון במשפחת מישיונרים

U.S. Senate: Additional Report of the Special 6  
Committee Investigating the National Defense  
Program, S.Res. 71, April 28, 1948, p. 16

"...הזעקה הגוברת לייסד מדינה ציונית בארץ-ישראל עלולה לגרום לתגובות שיסכנו את האינטרסים האמריקניים בנפט של המזרח התיכון. המלך אבן-סעוד עלול להרחיק לכת ולהפקיע את נכסי הנפט האמריקניים בערב הסעודית. אבל מלבד הפקעת נכסים יש פעולות תגמול שהמלך יכול לנקוט נגדנו, כגון הצטרפות ערב הסעודית לגוש השטרלינג. זאת תהיה מהלומה חמורה לפעילות האמריקנית בערב... המלך אבן-סעוד גם יכול לקחת לו יועצים טכניים בריטיים וכך להרחיק את ההשפעה האמריקנית מארצו. פעולות אלה מצד המלך, כשהתחרות הכלכלית בין בריטניה וארצות-הברית במזרח התיכון גוברת, תויק לפיתוח ה-נפט באיזור זה על-ידי אמריקה ולשימוש לצריכה. ויש סכנה כי המלך יעלים עין ממעשי ביזה של שבטים בנכסי חברות הנפט האמריקניות. דבר זה כבר נעשה בעבר, במקום אחר, ותוצאתו היתה מטרידה ויקרה..."

ולהלן נאמר: "...ידוע, כי מדור המזרח הקרוב במחלקת המדינה אינו אהדו את השאיפות המדיניות הציוניות, למרות תמיכתו של הנשיא טרומאן וממלכתו בשאיפות אלה."

בסופו מהלך בעל המאמר אימים על הציבור האמריקני: "...כמה משקיפים סבורים, כי אם תתמיד ארצות-הברית במדיניותה הפרו-ציונית ה-מוצהרת, נילאץ לשלוח צבא לערב הסעודית כדי להגן על האינטרסים האמריקניים באותה המדינה". בגנוך הפרטי של פורסטול באוניברסיטת פרינסטון, שתלמידה היה, מצוי חומר רב המעיד על רוב השקיפה ששקד לרכוש את תמיכתו של הנשיא ועמיתיו בממשלה לתכניות שנועדו לחזק את ערב הסעודית ולעשותה מרכז של פעילות אמריקנית צבאית באיזור, הן כנקודת אחיזה אסטרטגית כל עוד המלחמה נמ-שכת, והן לטווח ארוך. השפעת פורסטול בעניינים גדלה עם התמנותו במאי 1944 לכהונת מזכיר הימיה, וכעבור חודשים מספר גובשה בממשלת ארצות-הברית תכנית בדבר מהות היחסים בין ארצות-הברית והמלך אבן-סעוד. בדצמבר, 1944 הוגש לנשיא רוזוולט תזכיר סודי בנושא זה, חתום על-ידי מזכיר המדינה אדוארד ר. סטייניוס, מזכיר המלחמה הנרי ל. סטימסון ומזכיר הימיה ג'יימס פורסטול, שבו פור-שו הגימוקים והובאו ההצעות לפעולה.

ב-24 בינואר 1949 רשם פורסטול ביומנו: "8.15, מר אליהו אפשטיין לארוחת-בוקר בבית".<sup>8</sup> באותה שיחה שנמשכה שעה ארוכה ושהשתתף בה גם בנו מיכאל, לא הסתיר המארח את דעותיו הפרו-ערביות, שהגיע אליהן, לדבריו, לא רק מתוך שיקולי "מה טוב לאמריקה", אלא מהכרה שבאיזור בעל חשיבות אסטרטגית וכלכלית חיונית למערב — לארצות-הברית ובריטניה — יש למנוע חדירת "רעיונות והשפעות" עויינים למדינות הדמוקרטיות. הדבר יושג, לדעתו, רק מתוך טיפוח יחסי ידידות הדוקים עם מדינות ערב ומנהיגיהן. כמארח לא אמר פורסטול דבר שהיה בו כדי לפגוע בציונות או במדינת ישראל הצעירה, ולא הזכיר כמעט את גורם הנפט בשיקולי, אך שאלותיו גילו מה שניסה להסתיר בהערותיו הענייניות. את ערב הסעודית העריך פורסטול כמוקד האינטרסים האמריקניים בעולם הערבי, וברכישת המלך אבן-סעוד כבעל-ברית לארצות-הברית, ראה פתח להעמקת השפעה המערבית בעולם המוסלמי והערבי אף מחוץ לגבולות ערב הסעודית.

סופו של פורסטול היה טראגי, כידוע. עקב חילוקי דעות בינו לבין הנשיא טרומאן, אשר בספטמבר 1947 מינה אותו למוזכיר ההגנה בממשלתו, פוטר פורסטול כעבור שנתיים, הוא חלה ולקה בתסביך רדיפה, שכביכול "קומוניסטים וציונים" זוממים לרצח. הוא ארשפו בבית-חולים בוושינגטון, והשתוממתי כשקרא לי ערב אחד בטלפון מבית-החולים ואמר לי ששינה דעתו ואינו דורש עוד רע לציונות ולמדינת ישראל. יומיים לאחר אותה השיחה התאבד. כשסיי-פרתי להרבט אליסטון, עורך "וושינגטון פוסט" וידידם של פורסטול ושלי, על השיחה, סבור היה כי פורסטול הביע באותה השיחה דברי אמת, וכך גם כתב אליסטון במאמר המוקדש לפורסטול.<sup>9</sup>

ואולם על יחסן של חברות הנפט האמריקניות לציונות העיד עדות נאמנה בטאונג<sup>10</sup> של חברות הנפט הגדולות בימים שנתעצם המאבק הציוני בזירה האמריקנית וגברו גם מאמצי מתנגדיו:

7 Arnold Rogov, *James Forrestal, Study of Personality, Politics and Policy*, Macmillan, New York, 1963, p. 356

8 שמי לפני ששיניתיו לעברי.

9 Jim Forrestal, by Herbert Elliston, *The Atlantic Monthly*, November, 1951

10 *The Oil Weekly*, New York, 18 February, 10.1946



שוני יסודי במשטרן החברתי והמדיני, דבר העלול להשפיע על ההתפתחות העתידה באיזור ובערב הסעודית לקיים עצמאותה בהיותה למדינה חזקה ומעמדה הכלכלי איתן ומובטח לטווח ארוך; (2) מקר-רות הנפט בערב הסעודית שבידי האמריקנים מחייבים שממשלת ארצות-הברית תגן עליהם מכל פגיעה ותבטיח את פיתוחם; (3) מקורות הנפט אלה חשובים לצרכי ארצות-הברית עצמה ולהספקת צרכי ארצות אחרות; (4) השלטונות הצבאיים של ארצות-הברית מעריכים את ערב הסעודית כאיזור בעל חשיבות אסטרטגית רבה לצרכי חיל האוויר האמריקני הפועל באוקיינוס ההודי ובאוקיינוס השקט.

לשם השגת מטרותיה, ממשיך התזכיר ואומר, על ממשלת ארצות-הברית לעשות את הצעדים הבאים לרכישת הסכמת המלך לשיתוף פעולה עם ארצות-הברית בהקמת בסיסים צבאיים לצרכי חיל האוויר על אדמתו: (1) לתת מייד למלך אבן-סעוד מענק חד-פעמי ניכר למילוי צרכיו הכספיים. את גודל המע-נק יקבע מוזכיר המדינה, שיביא את הצעותיו לאישור הקונגרס; (2) הבנק ליצוא ויבוא האמריקני יתחייב לתת לערב הסעודית הלוואות לטווח ארוך, כדי לשפר את מצבה הכלכלי ולסייע להעלאת רמת המחיה של תושביה; (3) השלטונות הצבאיים יגשו מייד לחקירת האפשרויות והתנאים בחלקי ערב הסעודית החשובים מבחינה אסטרטגית לקראת מימוש תכניותיהם. ה-נשיא רוזוולט קיבל את כל ההצעות שבתזכיר והמלך אבן-סעוד נתן אף הוא את הסכמתו לדרישות הכל-לות בתזכיר המחייבות אותו לפי תנאי ההסדר עם ארצות-הברית.

ההסדר שהושג בין ארצות-הברית וערב הסעודית, שלא היה בגדר חוזה רשמי בין שתי המדינות, כיון שלא הובא לאישור הקונגרס, היה מפנה היסטורי במדיניות המסורתית של ארצות-הברית במזרח ה-תיכון. אמנם הסעיפים הצבאיים שבהסדר הוסברו בצרכי המלחמה שעוד לא נסתיימה, אולם בצד ההש-קעות של הון אמריקני והגנת מקורות הנפט, הדגישו בעלי התזכיר את חשיבות ההסדר ומשמעותו לטווח ארוך, לא רק בשל האינטרסים הכלליים של אמריקה, אלא כהכרח המציאות של "מגע בין שתי מעצמות גדולות", בעלות-ברית במלחמה, אך שונות זו מזו

התזכיר כלל סעיפים לאמור: (1) במזרח התיכון, איזור מגע בין שתי מעצמות גדולות<sup>11</sup>, תוכל ערב הסעודית לקיים עצמאותה בהיותה למדינה חזקה ומעמדה הכלכלי איתן ומובטח לטווח ארוך; (2) מקר-רות הנפט בערב הסעודית שבידי האמריקנים מחייבים שממשלת ארצות-הברית תגן עליהם מכל פגיעה ותבטיח את פיתוחם; (3) מקורות הנפט אלה חשובים לצרכי ארצות-הברית עצמה ולהספקת צרכי ארצות אחרות; (4) השלטונות הצבאיים של ארצות-הברית מעריכים את ערב הסעודית כאיזור בעל חשיבות אסטרטגית רבה לצרכי חיל האוויר האמריקני הפועל באוקיינוס ההודי ובאוקיינוס השקט.

לשם השגת מטרותיה, ממשיך התזכיר ואומר, על ממשלת ארצות-הברית לעשות את הצעדים הבאים לרכישת הסכמת המלך לשיתוף פעולה עם ארצות-הברית בהקמת בסיסים צבאיים לצרכי חיל האוויר על אדמתו: (1) לתת מייד למלך אבן-סעוד מענק חד-פעמי ניכר למילוי צרכיו הכספיים. את גודל המע-נק יקבע מוזכיר המדינה, שיביא את הצעותיו לאישור הקונגרס; (2) הבנק ליצוא ויבוא האמריקני יתחייב לתת לערב הסעודית הלוואות לטווח ארוך, כדי לשפר את מצבה הכלכלי ולסייע להעלאת רמת המחיה של תושביה; (3) השלטונות הצבאיים יגשו מייד לחקירת האפשרויות והתנאים בחלקי ערב הסעודית החשובים מבחינה אסטרטגית לקראת מימוש תכניותיהם. ה-נשיא רוזוולט קיבל את כל ההצעות שבתזכיר והמלך אבן-סעוד נתן אף הוא את הסכמתו לדרישות הכל-לות בתזכיר המחייבות אותו לפי תנאי ההסדר עם ארצות-הברית.

ההסדר שהושג בין ארצות-הברית וערב הסעודית, שלא היה בגדר חוזה רשמי בין שתי המדינות, כיון שלא הובא לאישור הקונגרס, היה מפנה היסטורי במדיניות המסורתית של ארצות-הברית במזרח ה-תיכון. אמנם הסעיפים הצבאיים שבהסדר הוסברו בצרכי המלחמה שעוד לא נסתיימה, אולם בצד ההש-קעות של הון אמריקני והגנת מקורות הנפט, הדגישו בעלי התזכיר את חשיבות ההסדר ומשמעותו לטווח ארוך, לא רק בשל האינטרסים הכלליים של אמריקה, אלא כהכרח המציאות של "מגע בין שתי מעצמות גדולות", בעלות-ברית במלחמה, אך שונות זו מזו

הכוונה לברית-המועצות, אף כי שמה לא נזכר במפורש, אך ניתן לשפוט שאליה התכוונו החותמים מתוך מסמכים שונים שבגנוז פורסטול.

## ז.

לקונגרס האמריקני על שני בתיו — הסנאט ובית-הנבחרים וזכויות של החלטה והכרעה בענייני מדי-ניות ומינהל בכל ענפי המשטר הדמוקראטי של המדינה. אולם אבות החוקה האמריקנית הקנו לקונ-

במדינות ארצות-הברית, מראשי הבדלנים בסיעתו, שהכשיל את מדיניות וילסון בזירה הבין-לאומית, נמנה עם הנאמנים בידידי הציונות לא פחות מאלבן בארקלי, סנאטור ממדינת קנטאקי, שגם בה שיעור היהודים קטן ביותר, מראשי סיעתו הדמוקרטית, שכיהן כסגן נשיא לטרומאן, והיה עם טובי החומכים במאבקו. אמר לי פעם הסנאטור רוברט טאפט, כי הציונים גורמים נזק לעצמם ומורידים את ערך המט-רות שהם נלחמים להן כשהם מייחסים את תמיכת חברי הקונגרס האמריקני לקולות בוחריהם היהודים. טאפט היה פוליטיקאי מעשי ואיש ישר מכדי להסתיר את הנימוק הלגיטימי של כל מועמד למשרה ציבורית להתחשב בדעות בוחריו, אך בציונות מצא, כבורה ובארקלי, ערכים אנושיים ומטרות אוניברסאליות המחייבים אותו לסייע להגשמתם.

בעקבות ההישג שבהחלטת הקונגרס האמריקני מ-1922, הוקם ב-1932 ביוזמת ההסתדרות הציונית באמריקה הוועד האמריקני-ארץ-ישראלי ובראשו הסנאטורים הרפובליקנים ויליאם בורה, ויליאם קינג והסנאטור הדמוקרטי קלוד סוואנסון. עד-מהרה הצליח הוועד למשוך לשורותיו רבים מחברי הקונגרס משתי המפלגות. בשנת 1941 נבחר לראש הוועד הסנאטור רוברט פ. וואגנר, דמוקרט וידיד ותיק של הציונות, אשר לפני המלחמה פעל הרבה למען פליטים יהודים מאירופה ונתפרסם בזכות מלחמתו להגנת העובד ונגד האפליה גועית. באותה התקופה נימנו עם הוועד 68 סנאטורים ויותר ממאתיים חברי בית הנבחרים (אחד מהם הסנאטור הארי ס. טרומאן), וכן חברי ממשלה, מושלי מדינות ועסקנים לא-יהודים ברחבי ארצות-הברית, בסך-הכל אז כחמשת אלפים איש.

מאורע חשוב בתולדות הוועד היתה ועידה שנוסחה בחסותו בוויניגטון במאסרס 1944 בהשתתפות נציגי מוסדות וארגונים אחרים, ובכללם המועצה הנוצרית למען ארץ-ישראל ונציגי ארגוני הפועלים הגדולים, אפ"ל וסיא"א. המועצה הנוצרית למען ארץ-ישראל הוקמה בסוף 1942 ביוזמת המועצה האמריקנית הציונית לשעת חירום, ובה נוצרים מכל הכיתות, ובכללם הקתולים. באותה התקופה הגיע מספר חבריה לאלפיים. על חברי המועצה נמנו מגדולי התיאור לוגים הנוצרים, ריינהולד ניפור, ג'ון היינס הולמס, פול טילד וראלף סוקמאן, וד"ר דניאל פולנינג, עורך "קריסצין הארולד", מחשובי כתיבי העת הפרוטסט-

גרט גם את המעמד העליון כמבטא את רצון האומה האמריקנית, דעותיה ושאיפותיה, ולא רק כמוסד מחוקק בחלוקת הרשויות והתפקידים בין שלושת הענפים — הקונגרס, הנשיא ובית המשפט העליון — שעליהם נשענת ולפיהם פועלת החוקה. שלא כבמשטר הפרלמנטרי של בריטניה, למשל, אין הנשיא תלוי בתמיכת רוב הקונגרס להמשך כהונתו — רק המדיניות שניקוט תלויה בתמיכה זו. מה קשה וסבוך תהליך פיטורי הנשיא, זאת ראינו כאשר בפעם השניה בתולדות ארצות-הברית הועלה הנושא בשלהי כהונתו של ניקסון. אך ההבנה בין הקונגרס והוועד המבצעת — הנשיא וממשלתו — היא תנאי להגשמתה של מדיניות.

ספק אם בבתי הנבחרים שבמדינות הדמוקרטיות זכתה הציונות לתמיכה כה גדולה ויציבה כפי שקרה הדבר בתולדות הקונגרס האמריקני מאז פנתה ב-11 ביוני, 1918 ההסתדרות הציונית באמריקה במכתב לכל חברי הקונגרס בבקשה לחוות דעתם על הציונות. רוב חברי הקונגרס בסנאט ובבית-הנבחרים הביעו את תמיכתם בהכרות בלפור ובשאיפות העם היהודי בארץ-ישראל. אולם ארבע שנים עברו עד שקיבל הקונגרס פה-אחד החלטה רשמית ברוח זו — מחמת קשיים שמקורם היה במחלוקת המדינה. מצבים דומים היו בשעה שהנשיא ועושי דברו ביקשו למגוע חקיקה או החלטה שלא תאמה את מדיניותם. הם ידעו תמיד לבצל את תהליכי התחיקה המורכבים ואת הנוהל ביחסי הקונגרס והבית הלבן, כדי להכביד ולהאריך את הטיפול בנושאים שלא באו ביוזמתם או בתמיכתם. אכן, בכל עת היה הקונגרס הנבחר לביטוי רחשי לבו של הציבור האמריקני לשדרותיו, והציבור החשוב ביותר לקשרי העם עם נבחריו. הישג וקנין מוסרי ומדיני יקר מאין כמוהו היתה תמיכת הקונגרס במפעל הציוני, שהיתה למסורת כמעטות בתולדות המוסד. ומן הראוי לזכור, כי מרבית התמיכה הזאת באה לא מטעמי תועלת אלקטורלית — אשר לרוב חברי הקונגרס לא היה עניין ישיר בה — אלא מתוך מכלול גורמים, כגון חוש הצדק החברתי, הבנה לסבלם של היהודים בגלוייתיהם, רגש דתי בקרב רבים (למשל, הבאפטיסטים שבהם, בעלי הויקה העמוקה למקרא), וכן הערכת מפעלו החלוצי ואפיו החברתי הדמוקרטי המתקדם של הישוב.

הסנאטור הריפובליקני ויליאם בורה ממדינת איידהו, שבה חלק היהודים בתושבים הוא מהקטנים

ארץ-ישראל ושל הוועידה היהודית האמריקנית ותמיכתן בתכנית בילטמור באו בזמן שמחלקת המדינה, כמסופר, ריכזה את כוחותיה לבלום את הפעולה הציונית, ולהעלות, בעצה אחת עם הבריטים את מעמד הערבים ואת השפעתם בפתרון שאלת ארץ-ישראל לקראת שעת ההכרעה. פעילות זו של מחלקת המדינה והזעזוע שגרם מעשה רווולט-צ'רצ'יל בשעתו, שנמנע, ברגע האחרון ממש, הדליקו אור אדום במועצה הציונית האמריקנית לשעת חירום ותבעו יוזמה מדינית מוגברת. השנה גם היתה שנת הבחירות לנשיאות, שהיו עתידות להכריע, אם יוסיף רווולט לשבת בבית הלבן ולהשפיע על הסדר ענייני העולם לאחר המלחמה, כשהנצחון כבר נראה באופק. אכן ב-27 בינואר 1944 הוגשה לבית-הנבחרים על-ידי גיימס א. רייט ואחר-כך גם על-ידי גיימס קומפטון — וב-1 בפברואר אותה שנה לסנאט על-ידי רוברט ואגנר ורוברט טאפט — הצעת החלטה, שבהסתייגות על החלטת הקונגרס מ-30 ביוני, 1922, ובהדגשה גישה את הצורך לתת לעם היהודי בית שיוכל לקלוט את המוני היהודים שסבלו מהרדיפות באירופה, דרשה מארצות-הברית לאחוז באמצעים הנאותים לפתיחת שערי ארץ-ישראל לעלייה חופשית ולהתיישבות של יהודים, למען תהיה ארץ-ישראל לקהיליה יהודית חופשית ודמוקרטית.

במשך חודש פברואר התייצבו יהודים וערבים ועמם תומכי כל אחד מהצדדים היריבים בקרב הציונים האמריקנים, לפני הוועדה לענייני חוץ של בית-הנבחרים, ושייבותיה הפכו לבמת דיונים היסטוריים, חברתיים ומדיניים, ולמאבק חריף בין מצדדי ההצעה למתנגדיה. בעוד ששייבות ועדת בית-הנבחרים היו פתוחות, דנה הוועדה ליהסי חוץ של הסנאט באותו עניין בדלתיים סגורות. מפאת מעמדו המיוחד של הסנאט בענייני חוץ, נודעה להחלטות ועדה זו חשיבות יתרה מבחינת סיכויי ההצעות הן בסנאט והן בבית-הנבחרים. ראש המטה הכללי, הגנרל ג'ורג' מארשל, אשר העיד ב-23 בפברואר בוועדת הסנאט, השיג מהנשיא רשות לקציני המטה שלו להופיע גם הם בפני הוועדה. מארשל ועוזריו הזהירו את הוועדה מלקבל החלטה העלולה להפר את הסדר במזרח התיכון ובצפון-אפריקה. העיד לפני ועדת הסנאט גם הקולונל הוסקינס, שתיאר לפניו, גם הוא, תמונה עגומה על הצפוי למזרח התיכון ולאיינטרסים האמריקניים באיזור אם תתקבל דעת הציונים על עתידה

טאנטיים. אחדים מאלה לקחו חלק בוועידה, שהיתה לאחת ההפגנות הנכבדות בתולדות התמיכה הנוצרית האמריקנית בציונות. הוועידה קיבלה החלטת תמיכה בתכנית בילטמור.

צעד בעל משמעות מדינית מפליגה, שהיה בו גם משום עימות, מהרציניים ביותר, עם הנשיא רווולט, היה קשור במאמץ של ציוני אמריקה להשיג הפעם את תמיכת הקונגרס בדרישה לבטל את מדיניות הספר הלבן ובתכנית בילטמור.

תכנית בילטמור שנתקבלה, כאמור, במאי 1942 בוועידה מיוחדת של ציוני אמריקה, זכתה בינתיים לאישור של הוועידה היהודית האמריקנית, שכונסה ב-20 באוגוסט, 1943, בניו-יורק וסייעה בהקמת חזית משותפת ובתיאום פעולתם של הארגונים והמוסדות היהודים החשובים, כולל הארגונים הציוניים, לשם הגנה על הסדרים הבין-לאומיים לאחר המלחמה ודאגה מרוכזת לשוב היהודי בארץ-ישראל ולעתידה. בוועידה השתתפו 125 נציגים של 64 ארגונים יהודיים, מלבד 375 נציגים קהילתיים מרחבי ארצות-הברית, אשר ייצגו מיליון וחצי חברים שהשתתפו בבחירות דמוקרטיות לוועידה, דבר שהוסיף ערך ומשקל להחלטותיה. לאחר שנודע במחלקת המדינה על כינוס הוועידה, נפגש שמואל רוונמאן עם ד"ר סטיוון ויז ומסר לו את רצון הנשיא שהוועידה לא תתכנס, ועל כל פנים שתכנית בילטמור לא תעמוד על סדר יומה, אם אמנם יקשה לדחות את כינוסה. הבקשה הוסברה בטעמי המאמץ המלחמתי ומגיעת חומר לתעמולה נאצית בעולם הערבי. ד"ר ויז השאיר מקום לשקול הבקשה. הוועידה כונסה במועד, אך על דעת מארגניה — הציונים והלא-ציונים — הוסכם שידובר בה על "פתיחת שערי הארץ" מבלי לחייב את הוועידה לתכנית בילטמור. ואולם ביום האחרון של הוועידה קם ד"ר אבא הלל סילבר, ובשיא נאומו הנלהב דרש מהוועידה לקבל את תכנית בילטמור. רק ארבעה נציגי הוועד היהודי האמריקני, מקרב חמש מאות ושניים צירי הוועידה, התנגדו. השאר קיבלו בהתלהבות ובשירת התקווה את דברי הנואם. היה זה אחד הרגעים הגדולים במסלולו המבורך של סילבר ובמאבק הציוני על הרחבת השתתפות יהדות אמריקה לפלגותיה אשר מחוץ למחנה הציוני בהגנה על זכויות העם היהודי ועתידו בארץ-ישראל.

החלטות וועידת וושינגטון של הוועד האמריקני-

הצבא היתה על העלינה, ולמרות העניין שהיה לרוזוולט שלא לסכך את יחסיו עם הציבור היהודי בשנת בחירות, אישר את הקו שנשאר למעשה בתקפו מאז הרחיק לכת עד כדי קשירת קשר בין הפעולה הציונית בארצות-הברית ובין תוצאות המאמץ ה-מלחמתי.

בנסיבות אלה הופנתה תשומת-לבה של המועצה הציונית האמריקנית לשעת חירום אל נושא הבחירות לנשיאות שנקבעו ל-7 בנובמבר 1944. המשרד ה-ראשי של המועצה בניו-יורק וסניפיה ברוב ערי המדינה החלו בפעולה קדחתנית לרכישת תמיכתם של עסקני שתי המפלגות בתביעה לביטול הספר הלבן ולהכרות בארץ-ישראל כמדינה יהודית חפשית ודמוקרטית. בהתקרב יום הבחירות הכריז תומאס דיואי, מועמד הרפובליקנים לנשיאות, ב-12 באוק-טובר על תמיכתו במדינה יהודית, וכעבור שלושה ימים הלך בעקבותיו רוזוולט ובמכתב ששידר לוועדה הציונית באטלאנטיק סיטי הכריז גם הוא על תמיכתו במדינה יהודית. במחלקת המדינה נשתררה מבוכה נוכח גל מחאות ממדינות-ערב על הכרות רוזוולט ונוכח שאלותיהם של הנציגים האמריקנים במדינות ערב איך עליהם להסביר את דברי הנשיא. אך מהבית הלבן לא נתקבל במחלקה כל תדריך במועד זה. וייצמן ובן-גוריון הבריכו לוייז ולסילבר את ברכתם על "ההכרזה ההיסטורית" של רוזוולט.

ראוי לציין שאת הסעיף הארץ-ישראלי במצע של המפלגה הדמוקרטית כתב הארי ס. טרומאן. למכתב של ההסתדרות הציונית באמריקה שביקשה את תמיכתו השיב טרומאן כי בשעה שכתב את הסעיף על ארץ-ישראל היה לעיניו מר גורלם של יהודי אירופה והוא ששכנע אותו לכלול בו את תמיכת מפלגתו בעלייה חפשית ובמדיניות שתביא להקמת מדינה ("קהילית", לפי הנוסח אז) יהודית חפשית ודמוקרטית בארץ-ישראל.

רוזוולט זכה שוב בבחירות, ולפי הערכת העתונות לא פחות מ-80 אחוז מהבוחרים היהודים הצביעו, כבבחירות הקודמות, בעדו. הוא היה חפשי עתה לשקול את מהלכיו ללא איום הבחירות.

בסוף נובמבר חידשה הוועדה ליחסי חוץ של הסנאט את דיוניה. בין השאר, הופיעו לפניו נציגי חברות הנפט שתיארו את גודל חשיבותה של שאלת ארץ-ישראל מבחינת יחסו של אבן-סעוד לארצות-הברית. הסנאטור תום קונאלי, יושב ראש הוועדה,

המדיני של ארץ-ישראל. הפירסום שניתן בעתונות וברדיו לדיונים הפומביים בוועדה לענייני חוץ של בית-הנבחרים עורר מחאות מארצות ערב לאחר כל נאום פרו-ציוני שהושמע בוועדה; ולאחר התייעצות עם סטימסון, מוכיר המדינה בפועל, הורה לוי הנדרסון, מנהלו החדש של המדור למזרח הקרוב ואנטי-ציוני מובהק כמוריי קודמו, לנציגי ארצות-הברית במדינות ערב להסביר לממשלותיהן שגם אם יקבל הקונגרס האמריקני החלטה התומכת במדינה יהודית לא יהיה בה משום ביטוי לדעת הממשל, אלא לעמדתם האישית של המצביעים בעדה!

הידיעות על כוונות להקשות מגבוה על פעולת הוועדות, והדאגה מפני עמדת רוזוולט למן ההודעה שיום ביוולג 1943 הניעה את ד"ר וייז וד"ר סילבר, ראשי המועצה הציונית האמריקנית לשעת חירום, לבקש פגישה עם הנשיא. הפגישה היתה ב-9 במארס וסילבר היה הדובר הראשי בה. הוא האשים את הממשלה על שזו "מעדיפה את הנפט הערבי על אידיאלים אנושיים". רוזוולט שאל אותו אם ברצונו לראות "מיליונים נהרגים בג'יהאד" והאשים את סילבר בהפצת שמועות ש"הנשיא עומד מאחורי הכוונה לדחות את הדיונים בוועדות הקונגרס בענין ארץ-ישראל". שניהם, וייז וסילבר, העלו את עניין העלייה, לקראת 30 במארס, המועד האחרון למילוי מיכסת העלייה לפי הספר הלבן. רוזוולט הבטיח ללחוץ על לונדון בעניין זה והדגיש שממשלת ארצות-הברית לא קיבלה מעולם את הספר הלבן. הודעת המשלחת הציונית לעתונות מסרה את דברי רוזוולט שממשלת ארצות-הברית לא קיבלה את הספר הלבן והדגישה את תמיכתו בענייני עלייה.

אך באותה שעה כמעט שביקרו הנציגים הציוניים בבית הלבן, נתן רוזוולט אישורו למכתב ששלח הנרי סטימסון, מוכיר המלחמה, לסול בלום, יושב-ראש הוועדה לענייני חוץ של בית הנבחרים, ובו העמיד את בלום על הסכנה הנשקפת למאמץ המל-חמה מהמשך הדיונים בוועדה בשאלת ארץ-ישראל. בלום הביא את המכתב לוועדה, שהחליטה ברוב אחד-עשר קולות לעומת שלושה, לדחות את המשך הדיונים. בלום מסר את תוכן מכתבו של מוכיר המל-חמה, בהסכמתו, לפירסום, והדבר עורר סערה בציבור היהודי, שראה את התערבות הממשלה כנובעת מטע-מים מדיניים ולא בטחוניים. וועדת הסנאט הפסיקה את פעולתה גם היא. ידם של מחלקת המדינה וחוגי

וידידו של רווולט, שחשש לנוק שייגרם מעימות עם הנשיא, לסילבר הרפובליקני התקיף והקשוח באפיו, שפסל את מהימנותו של רווולט, היתה לתהום ללא גשר לאחר שסילבר דחה את שיטות הפעולה של וייז והאשימו בכניעה לדרישות הממשלה האמריקנית ובשיתוף פעולה עמה לרעת האינטרסים הציוניים. רוב חברי המועצה תמכו בד"ר וייז, וד"ר סילבר ותומכיו התפטרו מהמועצה. ד"ר סילבר חזר למועצה רק בחודש יולי של 1945, ועד מהרה היה למנהיג ללא ערעור בניהול ענייני המועצה ובקביעת מדיניותה. הדבר היה עם גמר המלחמה לנוכח בעיית שארית הפליטה והמשך המדיניות של הספר הלבן. האתגרים אשר לפני התנועה הציונית והישוב הרבו עתה את תומכיו מדיניותו של סילבר בתנועה הציונית ובקרוב יהדות אמריקה לעומת השנה הקודמת.

### ח.

בתחילת 1945, חדשים אחדים בלבד לאחר בחירתו הרביעית כנשיא ארצות-הברית, חלה הרעה במצב בריאותו של רווולט, אך הדבר לא השפיע על ערנותו לקראת ועידת יאלטה, שבה היה על "שלושת הגדולים" — רווולט, צ'רצ'יל וסטאלין — להכריע בנושאים שעמדו לעצב את דמות העולם אחרי המלחמה. דוד נייילס סיפר לי, שבין הנושאים שהוסיפו להעסיק את רווולט היתה גם שאלת ארץ-ישראל. אוורל הארימאן, שגריר ארצות-הברית במוסקבה, הוזייר את רווולט, כי הרוסים אומרים לחדור למזרח התיכון, ולשם כך עתידים הם, לדעתו, לתמוך בחמישים מיליון ערבים ולא בחצי מיליון יהודים. גם יועציו הצבאיים של הנשיא תיארו לפניו את המזרח התיכון כאיזור העתיד להפך "לבאלקאנים" של ערב מלחמת העולם הראשונה, אם לא ידאג המערב לחיזוק עמדותיו מבחינה צבאית ומדינית. לפיכך, אמרו אלה, יש להעריך את שאלת ארץ-ישראל לא רק לאור האינטרסים של היהודים והערבים בלבד, אלא לאור המצב העלול להתהוות לאחר המלחמה, כשלארצות-הברית אינטרסים אסטרטגיים וכלכליים חשובים באזור.

לאחר התפטרותו של אבא הלל סילבר, נשאר סטיוון וייז נשיא יחיד למועצה הציונית האמריקנית לשעת חירום, ובתפקידו זה ביקר ב-22 בינואר 1945, אצל הנשיא רווולט. היתה זו אחת השיחות הארוכות

יעד את יום 11 בדצמבר 1944 להצבעת הוועדה בנושא שלפניה. אך באותה ישיבה התייצב לפני הוועדה אדווארד סטטיניוס, מזכיר המדינה החדש שירש את מקומו של קורדל הול, והציע בשם הממלאה שלא להחליט על הצעת ואגנר-טאפט מטעמי "אינטרסים לאומיים הקשורים במלחמה". הוועדה נענתה ברוב קטן. גם קונאלי, כבלום בשעתו, דרש מסטטיניוס שיודיע בפומבי את נימוקיו בוועדה. סטטיניוס עשה זאת, ועל הדו"ח שהגיש סטטיניוס לנשיא בעניין זה רשם רווולט "היטבת לעשות".

אך עוד לפני הופעת סטטיניוס לפני ועדת הסנאט הסביר הנשיא במכתב אישי לסנאטור ואגנר את נימוקיו נגד המשך הדיונים בשאלת ארץ-ישראל, שבה, כתב, יושבים חצי מיליון יהודים וסביבם שבעים מיליון מוסלמים המבקשים להשמידם. הוא, הנשיא, רוצה למנוע שואה או מצב שאין לו תקנה, ולמנוע צוא בבוא העת פתרון סביר וצודק לבעיית ארץ-ישראל. כל דבר שייאמר או יעשה כעת, רק יזיק לפעולה בעתיד. הכל יודעים מה עמדת ארצות-הברית בשאלת ארץ-ישראל, אך מוטב לא לדון בנושא כעת. הנשיא צירף למכתב העתקי המחאות שקיבל מראשי המדינות הערביות ושגם סטטיניוס, בהופיעו לפני ועדת הסנאט, הביא מהן.

סטטיניוס דאג שגם וועדת בית הנבחרים לא תחדש את פעולותיה ופנה, לא לסול בלום, ראש הוועדה, כי אם לאדולף א. סבאת (שבת), יושב-ראש וועדת הנוהל של בית-הנבחרים, וביקש ממנו לסייע בדבר. במברק לרווולט ב-8 בדצמבר הודיע מזכיר המדינה, שקיבל תשובה "סודית ביותר" מסבאת, המביע תקווה שיעלה בידו למלא את בקשתו. רק בימי נשיאותו של טרומאן חזר הקונגרס לדון בארץ-ישראל וב-19 בדצמבר 1945 קיבלו שני הבתים החלטה על תמיכה הקונגרס "בהמשך פיתוחו של הבית האומי היהודי וקידומו לקראת הקמת קהיליה דמוקראטית בשיתוף עם כל שאר חלקי האוכלוסיה בארץ-ישראל".

עם דחיית הדיונים בוועדות הסנאט ובית-הנבחרים השתררה מתיחות במועצה הציונית האמריקנית לשעת חירום וביחסים האישיים בין וייז וסילבר לרגל המחלוקת על הפעולה של המועצה. המתיחות גברה כאשר דרש סילבר במפגיע חידוש היוזמה בעניין החלטת התמיכה בקהיליה היהודית שיש לתבוע מן הקונגרס לאחר ששתי המפלגות התחייבו על כך במצעי הבחירות לנשיאות. החשדנות בין וייז והדמוקראט

והאמריקניים, של הוועידה לא מצאתי דבר בענין זה.

ברם, שאלת ארץ-ישראל לא ירדה מסדר-יומו של רווולט עצמו. כאשר, בדרכו חזרה מוועידת יאלטה, נפגש על סיפון האניה שעגנה במימי מצרים עם המלך אבן-סעוד, עמדה שאלת ארץ-ישראל במרכז שיחתם. מאז קיבלו חברות הנפט האמריקניות זכינות לניצול הנפט בערב הסעודית, והושג, כמסופר, הסדר בין ממשלת ארצות-הברית והמלך על הקמת בסיס צבאי לצרכי חיל-האוויר האמריקני על אדמתו, נודעה ליחסים עם אבן-סעוד חשיבות מיוחדת בעיני רווולט. לפיכך ביקש לדעת את עמדת המלך בבעיות האזור שיש לארצות-הברית עניין בהן, ובמיוחד בשאלת ארץ-ישראל. היחסים המיוחדים בין שתי המדינות ומעמדו הרם של אבן-סעוד בעולם המוסלמי והערבי היה בהם כדי להקל או להקשות על ארצות-הברית בקביעת מדיניותה בשאלת ארץ-ישראל יותר מעמדת כל מנהיג או ראש מדינה אחר בעולם הערבי. מטרת רווולט בפגישתו עם אבן סעוד היתה להכיר אישית ולעמוד על אופיו, אף יותר מאשר לשמוע את דעותיו הקשוחות והקנאיות בשאלת ארץ-ישראל, שידע עליהן מתוך חילופי אֶשגרים ביניהם, ולבחון את תוצאות השיחה במערכת שיקוליו בשאלת ארץ-ישראל ובדרך-כי פתרונה.

ויליאם אָדִי, ציר ארצות-הברית בערב הסעודית, שהיה המתורגמן בין הנשיא והמלך, פירסם ספר<sup>12</sup> על אותה שיחה, בתוספת פירושו למהות ההבטחות שנתן רווולט לאבן-סעוד בעניין עמדת ארצות-הברית בשאלת ארץ-ישראל. רווולט פתח, כותב אָדִי, את השיחה בבקשו מהמלך "לעזוב לו עצה ולהעניק לו עזרה" בנושא שהוא, הנשיא, קיבל אחריות אישית עליו וחייב עצמו למצוא לו פתרון: הצלת שרידי היהודים במרכז אירופה ושיקומם. היהודים, המשך הנשיא, סבלו סבל לא-יתואר מידי הנאצים: גירוש, הריסת רכוש, עינויים ורצח המונים. מה יכול המלך להציע? שאל הנשיא. תשובת המלך היתה קצרה: "תן להם ולצאצאיהם את מיטב האדמות והבתים של הגרמנים שדיכאו אותם". רווולט השיב, כי ניצולי השואה היהודים יש להם "רצון

ביניהם ובה נדון מכלול רחב של נושאים הקשורים בארץ-ישראל ועתידיה. רווולט התעניין ביכולתה הכלכלית של הארץ לקלוט המוני עולים חדשים, ויזן גולל לפניו את תכנית לאודרמילק על פיתוח הארץ. הנשיא ביקש לדעת, כיצד אומרים הציונים להגיע להבנה עם הערבים ולבטל את פחדם מפני התפשטות היהודים מחוץ לגבולות ארץ-ישראל, כשיגדל מספרם. ויזן השיב שלא היהודים בארץ-ישראל ירצו להרחיב את גבולות הישוב על חשבון ארצות ערב, אלא היהודים היושבים היום בארצות ערב יצטרפו לאחיהם בארץ-ישראל. האם ידוע לציונים יחסו של סטאלין לרעיון של מדינה יהודית? על כך השיב ויזן, כי אדוארד בנש, נשיא צ'כוסלובקיה, סיפר לו ששמע מפי סטאלין, שאם תתמוכנה ארצות-הברית ובריטניה במדינה יהודית בארץ-ישראל, לא תתנגד גם ברית-המועצות לפתרון זה של שאלת ארץ-ישראל. ויזן יצא מרוצה מהשיחה, שהעידה על יחס מעשי ומעמיק של הנשיא לציונות ולעתידיה של ארץ-ישראל היהודית.

לקראת נסיעתו של הנשיא רווולט לוועידת יאלטה ביקרו אצלו, ב-15 בינואר 1945, ד"ר ויזן וסנאטור ואגנר וביקשו ממנו לכלול את שאלת ארץ-ישראל בסדר-יומה של הוועידה. ואגנר דרש במפגיע החלטה של "שלושת הגדולים" על הקמת מדינה יהודית "כל עוד עוצמתן ומעמדם של האומות המאוחדות בשיאם". רווולט הבטיח לדון עם צ'רצ'יל וסטאלין בשאלת ארץ-ישראל ולהציע שהנושא יועלה בוועידה. הבטחה דומה נתן גם לאלברט איינשטיין, כשביקר אצלו באותו העניין. לעומת זאת, בתזכיר שהכינה לנשיא מחלקת המדינה כי בשיחות עם צ'רצ'יל וסטאלין יימנע הנשיא מלהציע מדינה יהודית כפתרון לשאלת ארץ-ישראל. הוא הוזהר מפני כוונת רוסיה לנצל לטובתה את הסכסוך היהודי-ערבי לשם חיזוק השפעתה באזור. כשראה רווולט כי הבריטים אינם מעוניינים כי הטיפול בשאלת ארץ-ישראל יישמש מדיהם, ויש מש נושא לדיון עם סטאלין, אשר מצדו ירצה להיות שותף להסדר שאלת ארץ-ישראל, לא תבע עוד להעלות את הבעיה על סדר-יומה של ועידת יאלטה.

לימים נפוצה שמועה, על סמך דברים ששמע ויזן מפי רווולט בשיחתם ב-16 במארס, כי בפגישת "שלושת הגדולים" ביאלטה הביע סטאלין הסכמתו למדינה יהודית. במסמכים הרשמיים, הבריטיים

William A. Eddy, *F.D.R. Meets Ibn Saud*, 12 Kohinur Series, American Friends of the Middle East, New York, 1954, pp. 34-35.

הנשיא והמלך. קודם סופר מה ששמע ברנארד ברוך מפי רווולט עצמו על אותה שיחה ורשמיו ממנה. מסתבר, שרווולט לא נגע בצד המדיני של הנושא כלל, וכל כוונתו היתה לנסות ולעורר במלך רגשי אהדה לגורל שארית הפליטה של היהודים, ולשם כך נעזר באחד הנימוקים הרגישים ביותר בעיני הבדווי — המסורת המקודשת של הכנסת אורחים בקרב בני המדבר, אולם כשלונו היה שלם. נזכרה תקוותו לעזרה כלשהי מצד המנהיג הערבי הקרוב ביותר לארצות-הברית לשם פתרון שאלת ארץ-ישראל — ולו בעניין העלייה וקליטת שארית הפליטה בלבד. עתה ראה רווולט עין בעין את עומק השנאה והתקנאות הדתית של המלך המוסלמי והערבי, שומר המקומות הקדושים של האסלאם, שייצג בעיניו לא רק את יחסו האישי, אלא את יחסם של מיליוני הערבים ליהודים ולשאלת ארץ-ישראל.

בכל דבריו או מעשיו של רווולט בשאלת ארץ-ישראל לא היה דבר שעורר רגזו ותדהמה כמשפט שכלל באגרתו מ-1 במארס 1945 לקונגרס. המשפט סיכם את שיחתו עם המלך אבן-סעוד במלים לאמור: "... על הבעיה היהודית, המוסלמית, הציונית, למדתי בשיחה של חמש דקות עם המלך אבן-סעוד יותר משיכולתי ללמוד מחילופי שניים או שלושה תריסרי מכתבים". משפט זה המם את המנהיגות הציונית בארצות-הברית והעלה בעולם היהודי חשד קנוניה אנטי-ציונית, שהיא פרי עיסקה בין המלך הערבי, הנוקשה והקנאי, לבין נשיא מדינה המרחיבה את עוצמתה הכלכלית והצבאית והמעוניינת לקנות את לב המלך כדי להשיג את מטרותיה. כאשר הת-ארחנו, אני ורעייתי, בקיץ 1948 אצל הגברת אלינור רווולט, אלמנת הנשיא, בביתה בהייד-פארק, שאל-תי, איך יכול בעלה המנוח, לאחר שנים של קשרי ידידות עם בראנדייס, פראנקפורטר וויזו, שמפיהם ידע מקרוב את הציונות ושאיופותיה, לומר מה שאמר על שיחה "של חמש דקות" עם אבן-סעוד? גברת רווולט לא השיבה לשאלתי ישירות. היא דיברה על הבנתו העמוקה של בעלה בבעיית עם חסר-מולדת ועל אהדתו הכנה לזכות העם היהודי לחיים לאומיים חפשיים ועצמאיים משלו. הוא השתדל, אמרה, לסייע לתנועה הציונית בגבולות יכולתו, שהיתה מוגבלת רוב הזמן על-ידי המצב הבינ-לאומי החמור ערב מלחמת העולם השנייה, ועוד יותר במשך המלחמה עצמה. הוא היה נתון ללחץ מתמיד מצד אנשי מחלקת

סנטימנטאלי" להתיישב בארץ-ישראל, ומוזן מאליו שלא יעלה על דעתם לחזור לגרמניה, שבה עלולים הם שוב להיות סובלים ונרדפים. המלך אמר, כי מתקבל מאד על הדעת שהיהודים לא ירצו להאמין לגרמנים, ואולם לאחר שהאומות המאוחדות ישמידו את השלטון הנאצי יהיה בנצחונם כדי להגן על קרבנות הנאצים. אם אין בכוונת האומות המאוחדות להטיל פיקוח על מדיניותה העתידה של גרמניה, שאל המלך, למה היה להם לנהל מלחמה שעלתה במחיר כה יקר? הוא, אבן-סעוד, לעולם לא היה משאיר את אויבו המנוצח במצב שיוכל לחזור ולתקוף.

אחרי דקות מספר, כותב אָדי, היה רווולט המתקף את המלך באמרו, שהוא סמך על הכנסת האורחים המסורתית של הערבים וקיווה לעזרת המלך בפתרון הבעיה הציונית. המלך חזר ואמר: "הטילו על האויב התוקפן לשאת בתוצאות מעשיו — כך נוהגים הערבים במלחמותיהם... מה חטאו הערבים כלפי יהודי אירופה? נוצרים (כך!) גרמנים הם אשר שדדו את רכוש היהודים ולקחו את נפשם — ישלמו איפוא הם על פשעיהם?" הנשיא לא היה מוכן לסיים את השיחה וחזר והביע את אכזבתו על שהמלך לא סייע לו סיוע כלשהו לפתרון הבעיה. המלך, ממשיך אדי, שלא הסתיר את קוצר-רוחו, לא הראה רצון להמשיך בויכוח בשאלה זו, ורק העיר, כשגלגלוג בקולו, כי לבדווי פשוט ייראה מוזר הדבר שהדאגה היתרה ל"גרמנים" גדולה מן התחשבות בידידים (ערבים). הערתו האחרונה של המלך בנושא ארץ-ישראל היתה, שהמנהג הערבי מחייב לחלק את שרידי הלוחמים במחנה האויב שאבד להם רכושם במלחמה בקרב השבטים שניצחו במלחמה, לפי מקורות המחיה והמים שברשותם. מחנה האומות המאוחדות מונה חמישים מדינות, ובתוכן ארץ-ישראל הקטנה, החסרה אדמה לפיתוח, שכבר קלטה יותר פליטים מאירופה מהמגיע לה — יתנו מעתה אחרים את חלקם להסדר הענין.

לפני פרידתם, כותב אדי, נתן הנשיא רווולט הבטחה כפולה למלך: (1) הוא אישית, כנשיא, לא היה עושה דבר העלול להזיק לערבים; (2) ממשלת ארצות-הברית לא תעשה כל שינוי במדיניותה הבסיסית בארץ-ישראל מבלי שתיוועץ קודם ובמידה מלאה ביהודים ובערבים. דברים אלה נכללו במכתב ששיגר הנשיא למלך ב-5 באפריל.

עד כאן סיפורו של הציר ויליאם אָדי על שיחת

סעוד "לא הובנו כראוי" וחזר והדגיש שלא חל כל שינוי בעמדתו האוהדת לציונות ומטרותיה. ויין הסביר את החשיבות שבפירסום דברי הנשיא למש-לחת הציונית כדי להחזיר את האימון שהציבור רוחש להודעותיו. בתחילה סירב רוזוולט להענות לבקשות ויין, אך לבסוף הסכים לתוכן ההודעה וחתם עליה בראשי תיבות. היתה זו הפגישה האחרונה בין שני הידידים.

ההודעה בשמו של הנשיא כללה את הדברים לאמור: "את עמדתי לציונות הסברתי בחודש אוקטובר. לא חל כל שינוי בה ואוסף לדאוג להגשמתם המהירה של הדברים". העתונות פירשה את דברי רוזוולט כחזרה על מה שהיה כלול במכתבו לוועידה הציונית: תמיכה בעלייה ללא הגבלות לארץ-ישראל ובמדינה יהודית. עוד בטרם יבשה הדיו על ההודעה שפירסם ויין בשמו של הנשיא הציף את הבית הלבן זרם מחאות של מלכים, נשיאים וארגונים ערביים ופרו-ערביים. לא על כל המכתבים שהכינה בשבילו מחלקת המדינה, בתשובה למחאות שקיבל מראשי המדינות הערביות, הספיק רוזוולט להתום לפני מותו. אך בין המכתבים שחתם ב-5 באפריל היה המכתב הנזכר למלך אבן-סעוד. גם אם הוטעה עליידי המחלקה, כפי ההאשמה שנרמזה בספרו של סאמנר וולס, הרי אחד הסעיפים במכתבו כלל התחייבות מצד הנשיא שלא לעשות דבר בשאלת ארץ-ישראל העלול להזיק לערבים. אמנם על הערבים היה, בבוא העת, להוכיח שאכן עלול להגרם להם נזק מהקמת מדינה יהודית. אלא שלסתירות בין התחייבויות רוזוולט ליהודים ולערבים נוסף עוד פריט אחד, האחרון הפעם, במערכת יחסי

הסבוכים עם שני הצדדים היריבים. פראנקלין דלאנו רוזוולט, נשיאה השלושים ושניים של ארצות-הברית, מת ב-12 באפריל, 1945. את מקומו בבית הלבן ירש סגנו, הארי ס. טרומאן, אשר ב-14 במאי, 1948, בשעה שש ואחת-עשרה דקות לפי שעון וושינגטון, העניק למדינת ישראל, ראשון בין ראשי מדינות העולם, את הכרת ארצות-הברית.

המדינה האנטי-ציוניים, ובימי המלחמה גם של הגנרל מארשל ועורריו, אשר בעצה אחת עם הבריטים קיימו קו פרו-ערבי במזרח התיכון. ועיסוקיו המרובים של הנשיא לא תמיד איפשרו לו לדעת את הנעשה בתחום זה ולמנוע דברים שלא היו לפי רוחו. בלי להזכיר את שמו של הנשיא טרומאן, הוסיפה גברת רוזוולט, כי בנסיבות של גמר המלחמה, נצחון צבאי ומעמד מדיני בלתי-מעורער של מדינה שבידה הפצצה האטומית, עם בריטניה חלשה וזקוקה לסיוע כספי של ארצות-הברית, וכשברית-המועצות עומדת לימין היהודים בתביעתם למדינה היה קל יותר לארצות-הברית לנקוט קו מדיני מפורש ממה שניתן לבעלה.

מה שהשתמע מדבריה הוליך לשאלה: איך היה נוהג טרומאן, אילו היה עליו להחליט על מדיניות בשאלת ארץ-ישראל בתנאים שהיו שוררים בימי רוזוולט, וממילא לשאלה: האם היה רוזוולט נוהג אחרת משנהג טרומאן בתנאים שנשתנו בימיו? הצגת הנושא בצורה זו עליידי אשה בעלת עקרונות מוסריים געלים וידידת אמת לעם היהודי ולמדינת ישראל לא נבעה מכוונתה לעקוף את שאלתי, כי אם להפש תשובה לא באישיותו של רוזוולט או של טרומאן ויחסם למאבק הציוני, אלא בסיכויים שהיו למאבק עצמו להשיג את מטרותיו בתנאים אלה או אחרים. מה שהיה בכונתה להדגיש הוא, שאהדת בעלה לציונות לא היתה פחותה משל טרומאן, אלא שעל טרומאן הוקל לעשות דברים שלא יכול, לדעתה, לעשות רוזוולט בתנאים שהיו קיימים בזמנו.

מייד לפירסום הפסקה באגרתו של רוזוולט לקונ-גרס על פגישתו עם אבן-סעוד, ביקש סטיוון ויין פגישה דחופה עם הנשיא. זו נערכה ב-16 במארס. השתתפו בה ד"ר ויין והרמן שולמאן, חבר המועצה הציונית האמריקנית לשעת חירום ואחד הפעילים שבה. ויין פתח בהבעת דאגת הציבור היהודי מהר-דעת הנשיא על פגישתו עם המלך אבן-סעוד, שפור-שה כנסיגת הנשיא ממה שכלל מכתבו לוועידה באטלאנטיק סיטי על תמיכתו בארץ-ישראל כמדינה יהודית. הנשיא השיב שדבריו על פגישתו עם אבן-



# פילוסופיה ואירוניה ב'הכנסת כלה'

## יוסף דן

עניין זה מפורש במקומות רבים בספרות הקבלה, ויסודו במאמר המדרש "האבות הם הם המרכבה"<sup>3</sup>, והטקסט הקרוב ביותר לענייננו שהיה לפני מצוי בספר "עבודת הקודש" לר' מאיר אבן גבאי, מגדולי המקור-בלים המסכמים את תורת הזוהר והמקובלים שקדמו להם. הוא כותב: "ולפי שבית המקדש הוא כסא לכבוד העליון שהוא השכינה... ואברהם אבינו עליו השלום, שהיה יודע עיקר הדברים התחיל לתקן ולהחזיר עטרה ליושנה והיה מפרסם הייחוד ומקרא שמו של הקדוש ברוך הוא בפי כל בריה, והיה מלמד עד שהודו באדנות אדון יחיד... ונעשה הוא כסא כבוד לשכינה, ושרתה בתחתונים על ידי מעשיו הטובים ובתיקונו למטה תיקן גם למעלה, וחזרו הדברים ליושנן ולתיקונן"<sup>4</sup>. דברים אלה של ר' מאיר אבן גבאי מתאימים למסגרת שקבע עגנון למעשיו של ר' יודיל, שכן גם ר' מאיר מדגיש כי המדובר הוא בעבודה שלא על מנת לקבל פרס:

"ודרכם של חסידים ואנשי מעשה להניח צרכיהם וצערם ולבקש ולהתפלל על צרכי גבוה... זה סוד היחוד השם מלמטה למעלה... ולפיכך היו מתפללים אחר כך תפילה שהיא כולה צורך גבוה, שזה הוא התכלית המבוקש מהחסידים"<sup>5</sup>.

דבריו של ר' מאיר בעניינים אלה — בכוונות עבודת האל ובכוונות התפילה, חוזר המושג "חסידים" בקביעות כערך עליון, אם כי לעתים משתמש הוא גם במושג "צדיקים". אם נקבל כי דברים מעין אלה של ר' מאיר אבן גבאי — התואמים את דברי הזוהר ואת דברי ר' משה קורדובירו ועוד מקובלים רבים — היו לנגד עיניו של עגנון בשעה שצייר דמותו של

הפרק הראשון ב"הכנסת כלה" לעגנון (עמ' ז—יב במהדורת תשי"ג) הוא בעל חשיבות רבה במבנה הסיפור: עיקרה של העלילה נקבע בו, ועד סמוך לסיום הספר אין למצוא עוד חטיבה כה קצרה המכילה התפתחות עלילתית כה מהירה ורציפה. והנה בפרק זה נקבע יחסו של המספר אל ר' יודיל גיבורו, ובאמצעים מצומצמים ביותר מעמיד הוא דמות, שנאמנותו לה עומדת בכל מהלך הסיפור. משום כך יש עניין בבדיקה מקרוב של פרטים אחדים בעיצובה של דמות זו ובמקורות ששימשו את עגנון לשם כך, שכן הדברים מטביעים את חותמם על מבנהו של הספר כולו. ברצוני לברר ברשימה זו את דרך שימושיו של עגנון בשלושה מוטיבים, שניים מהם לקוחים מעולמה של הקבלה, ואחד מעולמה של הפילוסופיה היהודית.

מיד בפתח התיאור של ר' יודיל אומר עגנון: "והיה עובד את השם באימה וביראה ובאהבה, ולא היה מתכוין להתגדר ולקנות שם, או כדי שיהא לו חלק לעולם הבא, אלא כדי לעשות כסא לשכינה".

"כסא השכינה" הוא כמובן כסא הכבוד, שהוא תחליף לבית המקדש שבו שכנה השכינה קודם הגלות, "שהוא הכסא וההיכל לשם אדני"<sup>1</sup>, כלומר לספירת המלכות, הספירה העשירית בקבלה, שהיא השכינה. כסא הכבוד הוא חלק מן המרכבה העליונה, החלק העליון ביותר שבה, וזוהר נקודת הקשר בין עולם המציאות הנבראת לבין המציאות האלוהית הנאצלת.<sup>2</sup>

1 ספר שערי אורה לר' יוסף ג'יקטיליה, מהדורת י. בן שלמה, ירושלים תשל"א, עמ' 65, והשווה זהר ח"ב נט ע"ב, ו"משנת הזוהר" לי. תשבי, חלק ב, ירושלים תשכ"א, עמ' שז, וכן זוהר חדש, תיקונים, סב ע"ב, ומשנת הזוהר שם, עמ' שמו—שמת.

2 עיין פרדס רימונים לר' משה קורדובירו, שער כ"ג (שער ערכי הכינויים), פרק ב, והשווה שם, שער ט"ז (שער אבי"ע), פרק ג'.

3 דברי ר' שמעון בן לקיש בבראשית רבה פרשה פ"ב, מהדורת תיאודור-אלבק עמ' 983 (סימן יג).

4 עבודת הקודש, חלק העבודה פרק ב.

5 שם, שם, פרק ה.

מעורער. המסקנה מכך, לגבי הספר בכללו, היא שטעות היא להניח כי ר' יודיל מייצג כאן את ההשתקעות בנשגב, בעוד שר' נטע מייצג את הדבי-קות במציאות הריאלית. האירוניה הכוללת של המספר כלפי המקובלים החסידים, המוצאת ביטוייה בהנגדה הנזכרת, מעמידה את המספר עצמו בעמדה של ביקורת ריאליסטית כלפי ההינתקות מן העולם הזה האופיינית לר' יודיל.

## ב

תופעה דומה נמצא גם בהמשך אותה פיסקה, שעיקרה תיאור דרך השתמטותו ר' יודיל מאכילת ארוחות בוקר, צהריים וערב. לגבי ארוחת הצהריים נזקק הוא לנימוק של אריכות התפילה כדי שיכלול תפילתו עם כל ישראל המתפללים בזמנים שונים (ואולי יש כאן עוקץ אירוני כלפי חסידי הבעש"ט דווקא, שמהם היו שנהגו לאַחר תפילתם), ואם הרעב תוקפו — "מנצחו בדרך גמרא", ומפת ערבית משתמט הוא בנימוק שעם הארץ אסור לאכול בשר, לכן עליו ללמוד תחילה. לאחר שתיאר את צומו הכולל של ר' יודיל, על סמך הנימוקים התלכיים, מסיים הוא בקביעה שיש בה יותר סארקאזם מאשר אירוניה: "ועל דבר זה נצטער אותו חסיד, שמא עושה הוא תורתו קרדום לחפור בה ואוכל עולמו [הבא] בחייו" (עמ' ח). הסארקאזם נעוץ בכך, שבאמת ר' יודיל עושה תורתו קרדום לחפור בו, שהרי היא היא מאכלו ומשתהו, והיא המפרנסת אותו, — אך בדרך הפלפול בלבד, שכן דבר של ממש לא בא אל פיו כל היום כולו. תירוצים של תורה יש לו כדי שלא יאכל, ועל כך מיצר הוא שמא מאבד הוא את חלקו לעולם הבא. ואולם יש לשים לב לראשית דרכו של ר' יודיל לבית הכנסת בהשכמת הבוקר: "ולא היתה קריאת הגבר מגעת עד שרץ לבית המדרש ומקשר מידת יום במידת לילה מתוך תורה ותפילה בקולות ערבים ובניגון נאה, עד שנמצאה נפשו בעולם השכלים כאילו היא נסתרה מן המוחשיות" (עמ' ז). זוהי ראשית התרחקותו של ר' יודיל מן העולם הזה ותאוותיו, וכאן לא נימוקים הלכיים משמשים אותו, אלא נימוקים קבליים.

עגנון מסתייע כאן בשתי מערכות של מושגים קבליים, כדי לטשטש את האופי הקבלי המובהק של הדברים. ראשית, נזקק הוא, כדרך ספר הזוהר,

ר' יודיל, הרי נמצא כי ר' יודיל מדומה לחסידים עליונים המקדשים שם שמים, מביאים לייחוד בעור-לם העליון, ודוגמה לכולם — אברהם, שנעשה כסא לשכינה, וזו מעלתו העליונה.

שאיפתו של ר' יודיל נעלה ונשגבה היא, ונסמכת על מסורת קבלית עתיקת יומין. אך לשם מה הביא עגנון ביטוי קבלי זה? הדבר מסתבר מן הפיסקה בשלימותה: "...אלא כדי לעשות כסא לשכינה. ומקום דירתו היה למטה במרתף אפל צר ולח, ולא היו שם לא ספסל לישוב עליו ולא שולחן לסעוד עליו ולא מטה לשכב עליה ולא שאר כלים להשתמש בהם, אלא מחצלת של קנים שטוחה על הקרקע ואנשי ביתו שוכבים עליה" (עמ' ז). ברור שהמספר מבקש להעמיד ניגוד אירוני חריף בין העולמות העליונים הנשגבים שאליהם שואף ר' יודיל, והביטוי הקבלי מעורר בלב הקורא אסוציאציה של בית המקדש וכסא הכבוד, לבין חייו של ר' יודיל במרתף אפל, ללא ספסל וללא שולחן. המשמעות האירונית גלויה, אך יש להעיר שעגנון ניסה לא לעשותה מובלטת יתר על המידה: אמנם מן הסימוך לבית המקדש וכסא הכבוד מוריד הוא את ר' יודיל ישר למרתף אפל ולח, אך מרתף זה חוצץ בין שתי המלים המייצגות את עיקר הניגוד — "כסא" ו"ספסל"; אין הוא אומר מיד לאחר שתיאר את רצונו של ר' יודיל לעשות כסא לשכינה כי לא היה ספסל בביתו, אלא הקדים דברים אחרים על ביתו בכלל, כדי שלא להחריף, ובכל זאת הקדים את העדר הספסל להעדר שולחן ומיטה, כדי שלא ישתכח הקשר האירוני שבין כסא השכינה לבין ספסלו של ר' יודיל. מובן שאמן כעגנון לא יקביל "כסא" ל"כסא", דבר שהיה עושה אילו היתה מטרתו סאטירית ללא מעצור; במקרה זה היה מודיע מיד לאחר הזכרת כסא השכינה, כי בבית ר' יודיל אין כסא; תחת זאת החליף מלת "כסא" ב"ספסל", כשהמשמעות האירונית יציבה וקיימת, אך אינה הופכת לסארקאזם חסר-מעצור.

יש להעיר כי בתיאור זה כלל עגנון במסכתו האירונית את כלל המקובלים — החסידים (להבדיל מחסידי הבעש"ט, שר' יודיל אינו נמנה עם המובהקים שבהם<sup>6</sup>, והראה יחסו אל המקובלים המשתקעים בעולמות עליונים בעוד העולם הממשי שסביבם

6 עיין ש. ורסס, סיפור ושרשו, רמת גן 1971, עמ' 194, והדברים ראויים לבידור מקיף מיוחד.

לפעול פעולתם והם עושים רצונו. והביאו ראייה ממשה רבינו עליו השלום שצריך העובד לסדר שבחו של הקדוש ברוך הוא ואחר כך ישאל צרכיו<sup>11</sup>, והנה אדון הנביאים עליו השלום לקח לו בתפילתו הדרך הזה, והוא כי התחיל ממטה למעלה, וייחד מידת לילה ביום, ולפיכך הזכיר בתפילתו אדני יהו"ה<sup>12</sup>, כי ייחד הכל ממטה למעלה עד ההתחלה כי כן הסדר... ואחר שיחד הסוף בראש והכין הדרך חזר להמשיך רוח הקדוש ואור ושפע מהראש אל הסוף, והוא יחוד יום בלילה ולכלול הנשמה הקדושה ולהביאה וליחדה ממדרגה למדרגה עד סוף כל המדרגות<sup>13</sup>.

אם עד כאן מצאנו קירבה בין הדברים שנאמרו על אברהם לבין רמזי עגנון על ר' יודיל, הרי כאן הדימוי הוא למשה רבנו, אשר הצליח להביא לכלל ייחוד ואחדות שלימה בעולם הספירות כולו, מראשו ועד סופו, כאשר החל מלמטה, ממידת לילה, ועלה למעלה, למידת יום, וחזר וקשרם. פרטי הפראקטיקה התיאורית רגית הקבלית אינם מענייננו כאן; הדבר החשוב הוא, כי עגנון הסתייע בידעיים במינוח קבלי בשעה שייחס לדברים אירוניה כפולת-פנים: הוא מעמיד בצל של גיחוך את נימוקיו ההלכיים של ר' יודיל, שכן הנימוק העיקרי הוא השתקעותו בעולם הקבלה, בעולם הספירות העליונות, וזה המניע העיקרי להתרחקותו מהעולם הזה; ובאותה שעה מעמיד הוא באור מגוחך במקצת את פשטנותו של ר' יודיל, הסבור כי קישור ספירת מלכות בספירת תפארת צריך להתגשם על ידי כך שתפילתו תחל בשעת-המעבר שבין יום ולילה, כאילו המציאות הממשית של היום והלילה היא העיקר, ולא התכלית המיסטית של התפילה — זיווג השכינה ובעלה שנפרדו בגלל הגלות ובאים לכלל אחדות בזכות תפילתם ומעשי המצוות של ישראל. דומה שגם חלקו של הקורא לא נגרע בפיסקה אירונית זו של עגנון, ואין הסופר חוסך ממנו את שבטו: מי שקורא את הדברים על דרך הפשט, וסבור כי ר' יודיל ממחר לבית המדרש כדי לקשר בין יום ולילה כפשטם, מאבד את מרבית המשמעות של פסקה זו,

11 הכוונה לתפילת שמונה עשרה, שבה מקדימים שבחי האל לבקשת צרכי האדם.

12 אדני הוא כינוי לשכינה, מלכות, בטרמינולוגיה הקבלית, ושם הוי"ה הוא סמלה של ספירת תפארת, אם לבדה ואם בצירוף ספירות אחרות.

13 עבודת הקודש, חלק העבודה, פרק ט'.

למושג "מידה" במקום המושג השכיח יותר — "ספירה", לגבי הכוחות האלוהיים הנאצלים, שכן "מידת יום" היא ספירת תפארת (באספקט מיוחד, לעתים, של התקשרותה בספירת חסד) ו"מידת לילה" היא ספירת מלכות<sup>8</sup>. קישור ספירת מלכות, השכינה, השלטת בלילה, לספירת תפארת, השלטת ביום, הוא ציווי המצוי עוד בווהר: "בלילה, שצריך אדם, מאהבה לקדוש ברוך הוא, לקום בכל לילה לעסוק בעבודתו, עד שיאור הבוקר וימשך עליו חוט של חסד... ואותם צדיקי אמת האוהבים את הקדוש ברוך הוא כך — העולם מתקיים בגללם"<sup>9</sup>. הווהר מדגיש גם את מעלת התפילה בבוקר, המקשרת את האדם עם יסוד הרחמים שבאלהות<sup>10</sup>. וכאן משתמש עגנון במושג הלקוח, לכאורה, מתחום אחר — "עולם השכלים", שהוא נסתר מן ה"מוחשיות". "עולם השכלים" הוא כמובן מושג פילוסופי במקורו, ומת-ייחס לתחום העצמים הרוחניים בספרות זו, ואולם המקובלים אימצו מושג זה לעצמם, כמושגים פילוסופיים רבים אחרים, ואין "עולם השכלים" אלא "עולם האצילות" או "עולם הספירות", כלומר התחום הרוחני העליון בתפיסה הקבלית.

כלומר, בעוד שהנימוקים החיצוניים להתנערותו של ר' יודיל מכל עסקי אכילה ושתייה הם נימוקים הלכיים-לכאורה, הרי שורש הדברים הוא השתקעותו בעולמה של הקבלה, באותה חסידות קבלית שנוכחה בדברי ר' מאיר אבן גבאי שהבאנו. ואמנם גם בענין זה אומר ר' מאיר דברים ברורים:

7 עיין פרדס רימונים לרמ"ק, שער כ"ג פרק י', ערך "יום"; רמ"ק מדגיש את הקשר בין "אברהם ל"בקר", וכך בין ספירת חסד לבוקר, נוסף לספירת תפארת. אם אמנם היו דברים אלה לפני עגנון, יש קשר בין ביטוי זה לבין "כסא השכינה" שהוא אברהם.

8 עיין שם, שם, פרק י"ב, ערך "לילה", והשווה שער ה' שער סדר האצילות, פרק ב'.

9 תרגומו של יתשבי, משנת הווהר ב, ירושלים תשכ"א, עמ' שנט, למאמר הווהר בח"ג סח ע"א. והשווה גם זהר ח"א לא ע"א, בתרגומו של י. תשבי: יום בא מצד האור, שהוא הימין, ולילה מצד החושך, שהוא שמאל, וכשיצאו כאחד הבדיל ביניהם, וההבדלה היתה מגביהם, להסתכל פנים בפנים להדבק זה בזה להיות הכל אחד" (משנת הווהר ח"א, ירושלים תש"ט, עמ' רח-רט).

10 ע"פ דברי הווהר ח"א רכט ע"ב.

כיר ר' יודיל, מזבאה ידועה המצויה בהקדמת הספר, הפותחת את הדיון העיקרי בו:

"מן השכל, שאמרת, כי כבר נתברר לנו כי האדם מחובר מנפש וגוף ושניהם מטובות הבורא עלינו: האחד נראה, והשני אינו נראה. ואנחנו חייבים לעבוד אותו בעבור זה בעבודה גלויה ועבודה צפונה. ה- גלויה—חובות האיברים, כמו התפילה והצום והצדקה ולימוד תורה... והדומה להם, ממה שיגמר מעשהו על ידי חושי האדם הנראים. אך העבודה הצפונה היא חובות הלבבות, כגון שנייחד האל בלבותינו, ושנאמין בו ובתורתו, ושיקבל עבודתו... והדומה לזה ממה שיוגמר במחשבת הלב ובמצפון מבלי איברי הגוף הנראים ממנו"<sup>15</sup>.

היחס בין המזבאה במקורה לבין שימושה בדברי עגנון הוא יחס מורכב למדי. ניגוד אירוני אחד בולט מיד: בעוד שר' יודיל סבור שתפילתו—תפילת הדרך שהתפלל—תגן עליו מפני אבניהם של ה"גוים הקטנים", הרי רבנו בחיי אבן פקודה כולל את התפילה בתחום הנחות של עבודת אלהים, חובות האיברים, שהיא העבודה החיצונית, ולא בתחום העליון, שהוא עבודת אלהים בלב בלבד, מבלי שאיברי הגוף יהיו שותפים לכך. ר' יודיל מסק מדברי ר' בחיי כי הואיל והבורא נתן לאדם נפש וגוף, חייבת הנפש להגן על הגוף לאחר שזויינה בתפילת הדרך; ואלו פשט דברי רבנו בחיי הוא, שהתפילה אינה אלא מזון הגוף, ואין היא חיזוקה של הנפש. משמע, ר' יודיל מפרש את דברי הפילוסוף ובעל המוסר בן המאה ה"א פירוש שהוא בניגוד למשמעם המקורי. אין ר' יודיל ראשון שהוציא את דברי ר' בחיי מידי פשוטם; עצם העובדה שחיבור פילוסופי זה היה מקובל ומחובב גם בתקופות שהתפילה והחסידות, המנוגדת לתפיסה הפילוסופית, היו מולכות בכיפה, חייבה לפחות הוצאת מקצת דבריו של בחיי מידי פשוטם, ובכך ממשיך ר' יודיל מסורת נכבדה. ואולם המספר, שידע היטב את דברי הספר, כפשטם וכדרשם, ויחס לר' יודיל פירוש מסולף לדברי ר' בחיי, הרי נימוקו היה עמו: עוד הארה אירונית לניתוקו של ר' יודיל מן העולם, והפעם דווקא לא מעולם המציאות בלבד—כלומר, מאבני הרוגמים—אלא מ"גפי מרומי המושכלות", שאת

והבנתו במניעיו של ר' יודיל לקוייה בחסר. אולי משום כך לא השתמש עגנון במונחי קבלה ידועים ומפורסמים, אלא בכיטויים הניתנים להתפרש גם שלא על דרך הקבלה.

דומה שניתוח פיסקה זו מחזירנו אל המסקנה שנת- בקשה בפיסקה הקודמת: לא כלפי ר' יודיל בלבד מכוונת האירוניה העגנונית, אלא כלפי החסידות הקבלית בכללה, המעדיפה עיסוק תיאורגי ומיסטי בעולמות נסתרים, ומתעלמת מן המציאות המוחשית; ואף בשעה שהיא נתקלה במציאות מוחשית, כגון לילה ממש ויום ממש, אין היא מפרשת אותן כמציאות, אלא כסמלים לתהליכים עליונים, שיש להשתמש בהם למטרות המיסטיות הנשגבות.

## ג.

אם ראשיתו של תיאור ר' יודיל מיוסדת בחלקה על הקניית משמעות אירונית למושגי קבלה, הרי בסופו של פרק זה, בשעה שיוצא ר' יודיל לדרכו לבקש נדוניה וחתנים לבנותיו, נדרש עגנון הידרשות אירונית לטכסט שונה לגמרי, הנזכר פעמים אחדות בספר, והוא "חובות הלבבות" לרבנו בחיי אבן פקודה<sup>14</sup>. עגנון מספר: "יצאו גוים קטנים והתחילו מרגמים אותם באבנים. אמר לו נטע לר' יודיל: רבי יודיל, הכנס את ראשך לתוך העגלה שלא יסקלוך. אמר לו רבי יודיל, איני מתירא מהם שכבר התפללתי תפילת הדרך. דפק נטע את סוסיו והרהר בדעתו שהעולם ממש בלא שכל, שמטריחים את משכני ונרוצה בשביל שוטה זה. ורבי יודיל שט על גפי מרומי המושכלות ואמר, כתב החסיד בספרו חובות הלבבות שהאדם מחובר מנפש וגוף ושניהם מטובות הבורא עלינו, עכשיו שהנפש מזויינת ודאי היא מגינה על איבריו, שהרי לא יתכן שתעזוב אותם בעת צרה" (עמ' יב). וכי מקרה הוא, שהרהוריהם של נטע ושל ר' יודיל סובבים על אותה מילה: "שכל": זה קובל "ש"העולם ממש בלא שכל", וזה "שט על גפי מרומי המושכלות". מובן מאליו שמשמעות המילה שונה בתכלית בשני ההקשרים, שכן נטע מתכוון לומר "שטות", ואילו ר' יודיל מרחף בעולמות עליונים, לאו דווקא שכליים. ואולם עיקרו של עניין יתברר כאשר נקביל את דברי המספר למזבאה המלאה מספר חובות הלבבות שמו-

15 עיין: י. תשבי, מבחר ספרות המוסר, ירושלים 1970, עמ' 123, ופירושו שם.

14 עיין ש. ורסט, שם, עמ' 195 ואילך.

תית, עיונית או מיסטית, לדרך פרישות הנכפית עליו. דומה שגם כאן יש להדגיש את קיומו של המשולש האירוני: ר' יודיל, ר' נטע, והמספר. ר' נטע משווה מימד אירוני לדברים במישור נמוך יותר, בשעה שמלגלג הוא על ר' יודיל המאמין כי תפילת הדרך תצילו מאבני הגויים הרוגמים, ואילו המספר משווה לדברים מימד אירוני עמוק וכולל יותר, כשהוא מבקר אורח חיים שלם ותפיסת עולם שלימה, המיוצגת בצורה קיצונית על ידי ר' יודיל. ההבדל בין שתי רמות האירוניה בא על ביטוי גם בכלים שמס-תייעים בהם המבקרים: בעוד שנטע משתמש ב"שכל ישר" כדי למתוח ביקורת על ר' יודיל, משתמש המספר ב"השכלה", במובאות מפורשות ורימוזים מרחבי הספרות המיסטית, המוסרית וההלכית, כדי להעניק לביקורתו את הממדים המקיפים שהוא מבקש.

פשטם אינו יודע והוא מייחס לדברי הוגיהם מה שאין בהם. דומה שעל ידי כך מתעמק הרובד האירוני שביחסו של עגנון אל ר' יודיל והדומים לו: לא די שמשתקעים הם בעולמם הדמיוני וניתקים מן המציאות, אלא אפילו עולם דמיוני זה אינו מובן להם כהלכתו, והם טועים במשמעו.

כיניו של רבינו בחיי בשם "חסיד" רווח בספרות ה-מוסר המאוחרת, משום דרישותיו המוסריות המפליגות של אבן פקודה ויחסו לפרישות מעניני העולם הזה. חסידים מסוגו של ר' יודיל, שעיקר עבודתם פרישות מן העולם הזה, מצאו בו בסיס נרחב לתפיסת עולמם. משום כך מצטרפת מובאה זו למסכת שרקם עגנון ממובאות קודמות: היחס האירוני אינו לר' יודיל בלבד, אלא לטיפוס שהוא מייצגו, החסיד הסגפן — לעתים בלית ברירה — המוצא אסמכתא דתית, הלכ-

# השפעת רעיונות משה הס על מארכס

צבי רוזן

אפשרי למישגת מארכס במופגן ממש. ההנחה על השפעת הס על התגבשות תפיסותיו של מארכס מוגדרת בחוגים אלו כ"טעות גלויה"<sup>3</sup>.

אולם המקור העיקרי לזלזול ברעיונות הס איננו דעות הפרשנים עצמם, אלא יחסו של מארכס להם, שבתחלה נהג בהשקפות הס דין קאריקאטורה, ובסופו של דבר התעלם לחלוטין מן היסודות של תפיסות הס שהובלעו בתורתו שלו. "האידיאולוגיה הגרמנית" תולה בהס את כל עוונותיו של "הסוציאליזם האמיתי", את אופיו האוטופיסטי, את הפראזיאולוגיה שהוא נזקק לה, וכיו"ב. בין השאר מאשימים שם מארכס ואנגלס את הס בהפצת רעיונות "בלתי-מוגדרים, לא-ברורים ומיסטיים" וטוענים, ש"אפילו היה בעבר... מקום להתייחס לדבריו הס בהערכה... הרי במרוצת הזמן נעשו מיושנים, משעממים וריאקציוניים".

הניסוח המארכסי על אופיים הריאקציוני של רעיונות הס אינו מקרי, אלא הוא מעוגן היטב בהערכתו את הסוציאליזם מיסודם של הס וגריין כ"פראזה המחלישה את תודעת חריפותו של הניגוד הזה [בין לישה את תודעת חריפותו של הניגוד הזה] [בין לישה את תודעת חריפותו של הניגוד הזה] [בין האינטרסים של הקאפיטאליסטים והפרולטרטים — צ.ר.], פראזה המטשטשת את הניגוד הזה... מחלישה ומדלדלת את תודעת הניגוד שבין הקומוניזם וסדרי העולם הקיים"<sup>4</sup>.

חקר השפעתו של משה הס, שב-6 באפריל תקופת מאה שנה למותו, על תפיסותיו של מארכס, הוזנח לא מעט. בחיבורו הביוגראפי של זילברנר על משה הס, חייו ומפעלו, שבדין זכה לשבחים רבים, לא נידונו כמעט היחסים האינטלקטואליים בין הס ומארכס. "אי אפשר היה בגדר תפקידה של ביוגרפיה זו לבחון את הבעיה על פרטיה"<sup>1</sup>. התעלמות גמורה כמעט מסוגייה זו אופיינית לרוב החוקרים והמפרשים העוסקים בהם: גויטיין, ברלין שטוקה, לוקאץ' ועוד רבים. היחיד ששם לב לפרובלמטיקה זו היה תיאודור זלוציסטי, אולם דבריו בעניין זה הם לרוב סברות והשערות גרידא, שהרי לא הכיר את רוב כתבי השחרות של מארכס, שבהם דווקא ניכרת השפעתו של הס. חיבורו המקיף על חיי הס ומשנתו ראה אור בשנת 1921, ואילו כתבי השחרות של מארכס פורסמו במלואם על-ידי ריאוא-נוב (ואדוראטסקי) רק החל משנת 1927.

אף הספרות הפרשנית למארכס עוסקת בפרובלמטיקה זו רק למקוטעין, בהתאם לשיגרתם של חוקרי מארכס בנוגע למקורות משנתו. לפי שיגרה זו יש להתחזקת בשלבים המוקדמים של מחשבת מארכס על שרשיה במשנתם של הגל ופואראבאך, ולפיכך אין מקורות אחרים וזכים לתשומת-הלב שהם ראויים לה. דוגמה טיפוסית ליחס זה הם חיבוריהם של לויט, מארכוזה, קאלוזה.

ומיום שהודיע לוקאץ' ש"הס בשום פנים אין לראותו כמי שהיתה לו השפעה על עיצוב התיאוריה הנוכחית של תנועת הפועלים המהפכנית" פוסלים מארכסיסטים מוצהרים את רעיונות הס כמקור יניקה

3 Wolfgang Mönke: *Neue Quellen zur Hess-Forschung*. Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, (Ost) Berlin 1964, p. 02. במקום אחר, כנראה מתוך הניסוח לפסול מראש כל מחשבה על זיקת מארכס לרעיונותיו של הס, כותב אותו מחבר: "השפעת הס על מארכס הוערכה בצורה מוגזמת על-ידי מחברים מארכסיסטיים ולא-מארכסיסטיים כאחד". ועוד: "הס הוא תופעה שולית לגמרי בהתפתחותו של מארכס מדימוקראט לקומוניסט" (*Die Heilige Familie, Glashütten* in T. 1972, pp. 76, 80).

1 Edmund Silberner: *Moses Hess. Geschichte seines Lebens*. Leiden 1966, p. 162  
2 Georg Lukács: *Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik*. In *Schriften zur Ideologie und Politik*, Neuwied und Berlin 1967, p. 241

החירות בתחום ההגות והרוח בלבד. אין הס מתעלם מהישגי השיטה ההגלית: הריהי גילוי עילאי של הרוח, מקיפה את כל תחומי ההכרה האנושית, תופסת את הממשות בכוליותה וכיו"ב, אך עם זאת היא מפרידה את מושא הכרתה באורח מלאכותי ושרירותי, מגבילה את עצמה לתחום הרוח בלבד ומזניחה את הטבע, אינה פורצת את תחום העיון ומוותרת מראש על פעילות המכוונת לשינוי הממשות הקיימת, ובשל עמדה זו מקנה בסופו של דבר "גושפנקה לקיים"<sup>7</sup>. הם לא היה הראשון למבקר הגל. בטענה כלפי הפילוסופיה ההגלית כתיאוריה בלבד הקדימו ברונז באוֹר<sup>8</sup>, ובביקורת פילוסופית המשפט ההגלית קדם לו רוֹגה<sup>9</sup>. ואולם ביקורת באוֹר ורוֹגה נסמכה על עמדות ראדיקאליות הרחוקות מן הסוציאליזם<sup>10</sup>, בעוד שהם כבר דגל בתיאוריה קומוניסטית מגובשת

Moses Hess: *Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850*, Ed. Auguste Cornu-Wolfgang Mönke, (Ost) Berlin 1961, pp. 144-145.

השווה שם, עמ' 78-82, 85, 147-149, 151-152.  
 עיין בעניין זה בספרי "עולמו הרוחני של קרל מארכס", מסדרה 1974, עמ' 135-138. בנקודה הזאת אסור לדלג על אוגוסט צ'שקובסקי, שחיבורו ההיסטוריוסופי Prolegomena zur Historiosophie היה מקור חשוב לפיתוח השקפות הם בסוגיה זו, אך באיזו מידה היתה לו השפעתה על מארכס קשה — או אי אפשר — לקבוע כיום, שהרי "הפילוסופיה של הפרא-כסיס" שניסח צ'שקובסקי הגיעה למארכס באמצעות אחרים, לרבות הם. מגמתו השמרנית של צ'שקובסקי ודאי דחתה את מארכס, כעדות מארכס עצמו (השווה: Marx-Engels: *Briefwechsel*, vol. IV, (Ost) Berlin 1950, p. 620). על צ'שקובסקי עיין בספרו רב-העניין של שטוקה (Horst Stuke: *Philosophie*, *der Tat*, Stuttgart 1963, pp. 85-122).

עיין בחיבורו של רוֹגה *Zur Kritik des gegenwärtigen Staats- und Völkerrechts*, 1840, כלומר לפני פירסום הטריאריה האירופית, בכתב-העת *Hallische Jahrbücher* שבעריכת רוֹגה. על השפעת ביקורת פילוסופית המשפט ההיגלית מצד רוֹגה על מארכס, השווה: Arthur McGovern: *Karl Marx' First Political Writings. The Rheinische Zeitung 1842-1843*, in *Demythologizing Marxism*, Boston College Studies in Philosophy, II, 1969, p' 21.

Gustav Mayer: *Die Anfänge des politischen Radikalismus im vormärzlichen Preussen*, in *Radikalismus, Sozialismus und bürgerliche Demokratie*, Frankfurt/M. 1969, pp. 13, 27, 57-64, 70-107

"במאניפסט הקומוניסטי" אין מארכס ואנגלס נוקבים במפורש בשמו של הם, אך לפי המזבאות מחיבוריו אין מקום לספק, שהפרק על "הסוציאליזם הגרמני או האמיתי" מכוון רובו אליו. הם מכונה — כדרכם של מארכס ואנגלס בימים ההם — בתארי-גנאי שונים, הפילוסופיה שלו מוגדרת כ"מחוסרת כל הגיון", אך גרוע מזה לאין ערוך, בחריפות גוברת מוצעת הטענה, כי הם ודומיו "משרתים את הממשלות הגרמניות האבסולוטיות ואת הפמליה המזדנבת אחריהן — כמרים, מורים, יונקרים וביורוקראטים"<sup>5</sup>.

כך הפך מארכס את הם למתנגד הקומוניזם ולא-יבו — והכוונה, כמובן לא למשטר הצדק החברתי ורעיונו, שהם שמר לו אמונים כל ימי חייו, אלא לגריסה המארכסית של קומוניזם, אשר עליה אמנם חלק הם. אולם את מטרתו המיוחדת השיג מארכס: פסילת השקפות הם והנמכת קומתו נטעו ברבים את ההרגשה, שהעיסוק בהם הוא מלאכת סרק, הקשר הרעיוני שהיה בין מארכס להם נותק כמעט, שהרי אין להם דבר זה עם זה, סברה אשר לוקאץ נתן לה כאמור הכשר.

ואולם לא זו האמת. הניתוח הטכסטואלי של חיבורי הם ומארכס מראה השפעה רבה של הם על מארכס, הן מבחינת התכנית הרעיונית והן מצד הניסוח.

בחיבורו ההיסטוריוסופי השני "הטריאריה האירופית", שזכה לתפוצה, להבדיל מחיבורו הראשון על אותו נושא "ההיסטוריה הקדושה של האנושות", מציע הם את הרעיון שגרמניה היא מולדת התיאוריה המופשטת, המנותקת כמעט מן המציאות, בעוד שבצרפת התפתח הפרא-כסיס המדיני, שמצא ביטוי במהפכות, ובראש וברא-שונה במהפכה הגדולה. לדעת הם "מייצגת גרמניה את דגם התנועה והפנימיות ואלו צרפת, ארץ המהפכה, את דגם התנועה והחיצונית"<sup>6</sup>. ובמקום אחר אומר הם: "על אידיאלים חולם הגרמני המתבונן, בממשות הארצית פעיל הצרפתי המשתוקק למעשים". העם הצרפתי לא רק העריך את החירות, אלא אף שפך דמו עליה, בעוד שטובי הגרמנים מקאנט עד שילר, גטה והגל ישבו בחדרי העבודה ונלחמו למען

*Die Deutsche Ideologie*, in *Frühe Schriften*, vol. 2, *Karl Marx Werke*, ed.H.-J. Lieber, Darmstadt 1971, pp. 568-569.

*Manifest der Kommunistischen Partei*, *ibid.*, p' 850

כוחו של כלל זה יפה, לפי מארכס, אף לתפיסת הניכור של הגל, שבמסגרתה נתפסים העושר, הקניין, העוצמה המדינית וכיו"ב כמהויות מנוכרות למהות האנושית, אולם תמיד מנוכרות באורח מחשבת, כיוון שכל בעית הניכור נתפסת לא באופן ממשי קונקרטי, כי אם דרך חשיבה מופשטת לחלוטין. לפי הבנתו של מארכס את תפיסת הגל, "כל תולדות הניכור וכל שיבתו של הניכור אינן אלא תולדות הייצור של החשיבה המופשטת, היינו המוחלטת, החשיבה הלוגית הספקולטיבית"<sup>15</sup>. אצל היגל אמנם מתגברת בדרך זו התבונה על הניכור, או ביתר דיוק על צורותיו הקונקרטיות של זה, אך בתחום המחשבה בלבד, ואילו הניכור האמיתי של האדם עומד, לדעת מארכס, בעינו. כאן אין מארכס מחדש כלום, שהרי בעניין זה הקדימו הס בסברתו, ש"ההגליאניזם מקיף את כל תחום המחשבה, מן הפנומנולוגיה עד הלוגיקה והידיעה המוחלטת. ואולם טועה הוא בחשבו כי הוא יותר מפילוסופיית הרוח או שבתור כונו הוא כולל בתוכו גם את העשייה"<sup>16</sup>. לפי הערכת הס, התגברות הפילוסופיה ההגלית על הניגודים הקיימים במציאות היא מדומה, כיון שהסתירות הנוצרות בדפוסים החברתיים הקיימים אינן נעלמות אלא מתמידות לא מעט בזכות השיטה ההגלית הטוענת לפיוס עם המציאות הקיימת.

אשר לדעה, כי הגל והפילוסופיה הגרמנית האידיאליסטית מנותקים מן המאורעות שבמציאות, הרי בולטת תלותו של מארכס בהשקפות הס לא רק לגופם של דברים, אלא גם לניסוחם. לפי הס פילוסופיית ההיסטוריה של הגל מידדה אחרי ההיסטוריה ועובדו-תיה, רואה אותן כסיכום העבר ולא כנקודת מוצא לתמורה מן היסוד. בכך מתגלה חולשתה היסודית: היא ביטוי מובהק של חוסר-אונים אינטלקטואלי והימנעות ממעש<sup>17</sup>. בהתאם להערכה זו, פילוסופיית ההיסטוריה ההגלית פונה אל העבר בלבד, ובשום פנים אינה מסמנת פתיחת עידן חדש<sup>18</sup>. "כיוון זה", כתב מחבר "הטריארכיה האירופית", של הת-חברות עם העבר בגרמניה... עומד בניגוד לשאיפה,

למדי בשנת 1841, שנת פירסום ספרו הנזכר, ותבע לכוון את המשטר החברתי על עקרונות השוויון, הצדק והשיתופיות"<sup>19</sup>.

כאן נקודת המגע עם מארכס, שבעצמו היה בעת ההיא בדרכו אל הקומוניזם. כמי שלקח חלק בתנועת ההגליאנים הצעירים, הראדיקאליים הושפע מארכס מרעיונות באואר ואחרים, שהגיעו לפניו לעמדה ביקורתית כלפי המציאות הפוליטית של גרמניה, אך בהתפתחותו המהירה לקראת הקומוניזם בענייני ה-חברה בחר מארכס להישען על הגות בעלת משמעות חברתית מתקדמת. אין פלא איפוא שאין השפעת הס ניכרת בכתבים הראשונים של מארכס, כגון הדיס-רטאציה, במאמרו על הצנזורה הפרוסית ואף במאמריו הרבים שפירסם ב"ריינושה צייטונג". לעומת זאת ניכרים המוטיבים של הס בחיבורים שבהם נבטאו, לעתים לראשונה, נטיותיו הקומוניסטיות: "בי-קורת פילוסופיית המשפט של הגל, ובייחוד המבוא לזו, "לשאלת היהודים" וכתבי-יד כלכליים-פילוסופיים.

בהתאם גמור לדעת הס מדבר מארכס על צרפת כארץ שבה מתגשמת התיאוריה ועל גרמניה כמוקד הפעילות התיאורטית הצרופה: "הגרמנים ניסחו ה ל כ ה מדינית ביחס למעשיהם של עמים אחרים. גרמניה היתה מצפונם התיאורטי"<sup>20</sup>. כהס ראה מארכס את הפילוסופיה הגרמנית עוסקת בבעיות עיוניות גרידא. "כשם שהעמים הקדומים חיו את שחרר-ההיסטוריה שלהם במיתולוגיה, בדמיון, כך חיינו אנו הגרמנים את אחרית-ההיסטוריה שלנו במחשבותינו, בפילוסופיה"<sup>21</sup>. הגל מוצג כאן באורח דומה לאיפיונו על-ידי משה הס. אין פילוסופיית המשפט שלו משקפת סדרים גרמניים ממשיים ואינה עושה דבר לחולל תמורה במציאות, אלא מתארת באורח הגותי אותם עקרונות שנתקבלו אצל שכנתה של גרמניה — צרפת, או בלשונו של מארכס: "... פילוסופיית המשפט הספקולטיבית, זו הגותה מרקיעת-השחקים של המדינה המודרנית שממשותה נשארת מעבר לעולם הזה, ולו רק מעבר לריין"<sup>22</sup>.

11 כתבים פילוסופיים וסוציאליסטיים 1837—1850, כנ"ל, 163—156.

12 Marx-Engels, Gesamtausgabe; כתבי שחרות, ב-עריכת ש. אבינרי, 71 (להלן MEGA) I, 1, i, 614.

13 שם, 612; כתבי שחרות, 69—70.

14 שם, 614; כתבי שחרות, 71.

15 שם, כרך שלישי, 154; כתבי שחרות, 181.

16 כנ"ל, 79.

17 הכתבים הפילוסופיים והסוציאליסטיים 1837—1950,

17 שם, 82—80, 148—147.

18 שם, 83.



את הפילוסופיה אלא אם כן מממשים אותה תחילה"<sup>25</sup>.

קביעה זו של מארכס על הפראכסיס המבטל את הצורך בפילוסופיה, מחייבת אותנו לטפל בסוגיה זו בלי שנוכל לדון בה במקום זה בפירוט, כיון שכאן גרונ באספקטים הקשורים בהשקפות הס בלבד. ויש לומר מיד, שבניגוד לדעת הפרשנים אכן היתה לתפיסות הס השפעה על מארכס בנקודה הזאת. (ואין כוונתי לשלילה מפורשת של השפעת הס אלא להת-עלמות מוחלטת ממנו).

בעית התיאוריה והפראכסיס הועלתה על-ידי מארכס לראשונה בדיסרטאציה, בהשפעת ברוננו באוֹר<sup>26</sup>, אך במרוצת השנים נתרופפה ויקתו של מארכס לבאואר. מעבר מארכס לקומוניזם, בהשפעת הס, קירב אותו לתפיסותיו של "הרבי של הקומוניסטים" (כינויו של הס בקרב המשכילים הגרמנים בתקופה זו), שדגל לפני מארכס בפילוסופיה, שבמסגרתה יש לפראכסיס תפקיד מכריע.<sup>27</sup>

לפי הס רק פילוסופיה התופסת נכונה את המציאות הטבעית והחברתית של האדם יש לה סיכוי להתממש בתוך המציאות הזאת, כלומר ההבנה הנאותה של המציאות תגרום למימושה מעבר לעצמה. יתירה מזו: זהו סיכוי היחיד של הפילוסופיה, או התיאוריה, לשינוי פני המציאות, הבא כרוך בהגשמת עקרונותיה. פילוסופיה זו מוצגת על-ידי הס כפירוש ראדיקאלי מבחינה מדינית וחברתית של שיטת הגל. יש בה יסודות מן ההגליאניות הצעירה, הראדיקאלית, ומתורת שפינוזה, שעקבותיה ניכרו במחשבת הס כל ימיו.<sup>28</sup> אולם העתקת תוכנה של הפילוסופיה החוצה — אל העולם החברתי — גורמת בהכרח לביטולה, ושוב אין צורך בה, שהרי המציאות נעשתה "פילוסופית", חדר-רה עקרונות ראציונאליים. הס חשב כי תהליך זה הוא בלתי נמנע לנוכח התפתחות הפילוסופיה הגרמנית, המגיעה לקצה יכולתה של המחשבה להסתגר בתוך עצמה כמערכת אינטלקטואלית-לוגית. מכל צעד הל-אה, דווקא על בסיס הלוגיקה הדיאלקטית, תתחייב המסקנה, שעל הפילוסופיה לעצב את המציאות,

הניכרת בצרפת, להתייחס לעתיד"<sup>19</sup>; ובמקום אחר אנו קוראים: "הפילוסופיה ההגלית היא השיא בהת-פתחות הזרם הזה... היא היתה כעין סיום העבר, אך איננה בבחינת ראשית העתיד"<sup>20</sup>.

מארכס רואה סוגיה זו באור דומה: "הפילוסופיה הגרמנית היא ההמשך האידיאלי של ההיסטוריה הגרמנית... מה שהוא לעמים המתקדמים בגדר קרע ממשי מן התנאים המדיניים המודרניים, הריהו בגר-מניה, במקום שתנאים אלה אינם קיימים עדיין כלל, בגדר קרע ביקורתי בהשתקפותם הפילוסופית של הללו"<sup>21</sup>.

אולם מעניינת יותר, בהקשר זה, היא העובדה, שביקורת הס על המציאות הקיימת ועל הפילו-סופיה ההגלית המקנה הכשר לסדרי החברה הקיימים, משולבת בתביעה לשינוי המציאות ולביטול הפילו-סופיה הספקולאטיבית שאיננה מסוגלת להינתק מן הקיים ואינה חפצה ללכת בדרך הפראכסיס המדיני והחברתי. לפי הס "הפילוסופיה הגרמנית מילאה את שליחותה. עתה עלינו לבנות גשרים, ששוב יוליכו מן השמיים אל הארץ. האמת המופרדת מן המציאות הארצית שפרשה לספירות עליונות, הפכה ללא-אמת. בדומה לממשות שאינה חדורה אמת, אף האמת שאינה מוגשמת, היא אמת רעה"<sup>22</sup>. בפיסקה אחרת ב"הטריארכיה האירופית" מציין הס, שהפילוסופיה הגרמנית הגיעה לסיומה, כיון שהלוי-גיקה ההגלית המוליכה בהכרח לפעילות מעשית, לפראכסיס, עומדת בניגוד לאופיה הקונטמפלטיבי של פילוסופיה זו ולמעשה שמה קץ לקיומה.<sup>23</sup>

מארכס סיגל לעצמו ראייה זו ותובע את שלילתה של הפילוסופיה והמרתה במעשה מהפכני: "בתור בת-הפלוגתא הנחושה של התודעה המדינית הגרמנית עדיכה אין ביקורת פילוסופית המשפט הספקולא-טיבית נשאר בתחומה היא, אלא מוליכה לבע-יות, שלפיתרון יש רק אמצעי אחד בלבד: הפראקסיס"<sup>24</sup>. באותו כיוון הולכת גם עוד מחשבה מארכסית, והיא: "אין אתם יכולים לנטל

19 שם, 149.

20 שם, 148.

21 MEGA, I, 1, i, p. 612; כתבי שחרות, 70.

22 כתבים פילוסופיים וסוציאליסטיים 1837—1850,

כנ"ל, 77.

23 שם, 78.

24 MEGA, I, 1, i, p. 614; כתבי שחרות, 71.

25 שם, 163; כתבי שחרות, 70.

26 עולמו הרוחני של קרל מארכס, כנ"ל, 135—138.

27 שטוקה: הפילוסופיה של המעשה, כנ"ל, 225.

28 בעניין תפיסותיו הפילוסופיות של הס בזמן הזה, ראה

כתבים פילוסופיים וסוציאליסטיים 1837—1850, כנ"ל,

79—90.

תיקון לאלתר". "עוול וגם אסון" הוא שכל המשטרים, החל בריפובליקות הקדומות וכלה בדימוקראטיות הבורגניות, כגון הריפובליקה הצרפתית לאחר המהפכה, לא השכילו לפתור את בעיית העוול החברתי ובשל כך התמוטטו.<sup>33</sup>

על רקע זה של ראיית החברה המפוצלת למעמדות בעלי אינטרסים מנוגדים והתבחנה בין תיקונים מדיניים שאין בכוחם לפתור את בעיית היסוד של הניגוד המעמדי, ובין הרפורמות החברתיות הדרושות לחברה כמו אוויר לנשימה, לא קשה להבין על-שום-מה ייחס הם ליסודות מדיניים מתונים, כגון מיראבו, לאפאייט, טיאָר, תכונות של ייצוג הקו הבורגני, בתארו את היסודות הראדיקאליים — היעקובינים, הסאנקילו־טים — כנוטים לתיקונים חברתיים, שעל כן לא יכלו לשמש מופת "של המהפכה הצרפתית בטהרתה ובנאות מנות לעיקרון".<sup>34</sup>

יתר על כן: הם ראה במהפכה הצרפתית מהפכה מוגבלת, כיון שיכלה לשחרר רק חלק מן העם, את הבורגנות, מבלי להביא אִמאנציפאציה כללית של העם על כל רבדיו. "רק למאה התשע-עשרה שמורה הזכות להגיע לאִמאנציפאציה של כל העם" — כתב הם — "בעוד שהמאה הקודמת היתה מוגבלת על-ידי חד־דדיותה... אך זה לא כבר לא חשב איש, כי החירות נותלת אפילו במשטרים הריפובליקניים בידי תר כישלון חרוץ, בשל קיום העוני, המונע מחלק גדול מאוד של החברה התפתחות חפשית של כוחותיו".<sup>35</sup> האִמאנציפאציה של האנושות כולה, אשר אליה שואף הם, לא תושג אליו עם ביטול הקנין הפרטי והנהגת הקנין השיטופי, עם השלטת השוויון החברתי "המוחלט".<sup>36</sup> לעומתה האִמאנציפאציה הפוליטית, המסתפקת בהשגת שוויונם הפורמאלי של האזרחים לפני החוק, באמצעים משפטיים ומדיניים, כשהעוול החברתי עומד בעינו — סימנה הוא אופייית המוגבל, החלקי, שהרי רק מיעוט שולט במדינה ובחברה. "רק בחברה הבורגנית — כתב הם — שולט עקרון הקנין האישי בצורתו הטהורה. עם השלטת עקרון החירות האישית המופשטת הפך חוק הרכוש לניגוד של עצמו; חוק הקנין האישי יצר את העבדות. אלפי שנות

וממילא לחדול להיות עיון מופרד מן המציאות, כפי שהיתה עד כה.<sup>29</sup> לאמתו של דבר, מציין שטוקה, הופכת התיאוריה של הם לתורת הפראכסיס העתידה המתממשת על-ידי המעשה ו"במובן זה התיאוריה היא הפילוסופיה האחרונה ואף התיאוריה הראשונה של המעשה, "גרעין העתיד".<sup>30</sup>

חבל שהחוקרים שעוסקים בעניין ביטול הפילוסופיה בתורת מארכס אמנם שמו בצדק לב, שיש להם עסק במגמה שונה מזו של פּוֹאָרְבַּאָר, שטראוס והגליאנים צעירים אחרים, אולם לא השכילו לראות את תרומתו של הם לפיתוח רעיונות מארכס בסוגיה זו.<sup>31</sup> כאמור השפיע הם השפעה גדולה, אם לא מכרעת, על נטישת העמדה שנקט מארכס עד כה ועל מעברו לתפיסות קומוניסטיות בענייני חברה ומדינה. בימים שעוד היה מארכס הגליאני ראדיקאלי ורחוק מקומו־ניום, כבר ניתק הם מן ההגליאניות הצעירה, דגל ב"רעיון הצדק החברתי", הכריז "שאינן בנמצא שיטת ממשל" אשר תוכל "לרפא" את החולי החברתי, ובייחוד את המשבר שנגרם על-ידי ניצול מעמד העובדים. כן העלה את הרעיון, שהדימוקראטיה המדינית אינה אלא "שלטון השרירות האינדיבידואלית המופיע כח־רות אישית". במאמרו "על האסון העומד להתרחש באנגליה" ("ריינישה צייטונג", יוני 1842) כתב: "בשעה שטוענים נוכח היחסים החברתיים המרגיזים באנגליה, שבקרוב יגיעו לשיא התפתחותם שמעבר לו אי־אפשר לשאתם עוד, כי החלוקה לעניים ולעשירים היתה קיימת בכל הזמנים, בכל המדינות, בכל המשטרים, יש לציין שדווקא טיעון זה, אמת זו, אין בהם כדי לנחם. וזו סיבתו של חוסר־נחמה זה, ששום רפורמה מדינית, ואפילו קיצונית ביותר, לא תוכל לחולל תמורה ביחסים ההלו".<sup>32</sup> במאמר אחר באותו עתון הדגיש הם, שהבעיה החברתית לובשת צורות וממדים שאין להם תקדים בהיסטוריה. רוב העם — המעמד העובד — חי "במצב שהוא שווה למעשה למצב העבדות", וכל דפוסי החיים החברתיים "טוענים

29 שם, 82.

30 הפילוסופיה של המעשה, כנ"ל, 229.

31 עיין לדוגמה: Eric Weil: *Die Säkularisierung der Politik und des politischen Denkens in der Neuzeit. Marxismusstudien. Vierte Folge*, 1962, pp. 148-149.

32 כתבים פילוסופיים ופּוֹאָרְבַּאָר 1837-1850, כנ"ל, 184.

33 שם, המפלגות הפוליטיות כנרמניה, 192.

34 שם, 191.

35 שם, 35.

36 שם, 155, 201.

החזיק במפורש ברעיונות המצדיקים את השיתופיות והצדק החברתי מבחינה פילוסופית היסטוריוסופית, עדיין רחוק מארכס מאד מעמדה קומוניסטית, כעדות דבריו: "ריינישה צייטונג" אינו רוצה להכיר ברעיונות הקומוניזם בצורותיהם הנוכחית כממשות תיאורטית, ולפיכך הוא רוצה עוד פחות במימוש המעשי..."<sup>41</sup> תלותו של מארכס בהס דווקא בעניין העקרוני והמרכזי במישנתו—שתי צורות האמאנציפאציה הפוליטית והאנושית—מעידה עדות מפורשת כי עשה את הצעד המכריע לקראת הקומוניזם בהשפעת הס, שעמו קשר קשרים הדוקים בשנת 1843. ובידוע שאנגלס נספח לקומוניזם לאחר שהתודע להס ולתפיסותיו. באחד ממכתביו מתאר הס את אנגלס כמי שבא אליו בלי לדעת הרבה על הקומוניזם ונפרד ממנו כ"קומוניסט נלהב ביותר"<sup>42</sup>, ואנגלס עצמו מכנה את הס "הקומוניסט הראשון במפלגה" ו"הראשון שהגיע אל הקומוניזם באמצעות הפילוסופיה"<sup>43</sup>.

חשיבות גדולה נודעת לחיבורו הידוע של הס על מהות הכסף, שהשפיע השפעה ניכרת על פיתוח התיאוריה הקומוניסטית של מארכס. מאמר זה הוגש למערכת "ספריי-השנה הגרמניים-הצרפתיים", שמארכס גמנה עם ראשיתו, וכך הכיר מארכס את כתב-היד, שפורסם, מחמת סגירת כתב-העת, כעבור שנתיים "בספריי-השנה של ריין לתיקון המצב החברתי"<sup>44</sup>. רעיונות רבים מן החיבור הזה נקלטו בתיאוריה של מארכס, ורמו ברור לכך בדבריו הס עצמו: "הכתבים הטובים ביותר, שראו אור לאחרונה בעניין מהות הכסף, סיגלו להם את ההשקפה שהעלינו, כי הכסף ממלא בעולם המעשי אותו תפקיד שהוא נתלת הדת בתחום העולם התיאורטי... או, לשון אחר, שהוא אינו אלא רוח-רפאים של אופן הייצור הנוכחי של החברה האנושית. אופן-ייצור זה הריחו בלתי-מאורגן, ולפיכך לא רק שאינו כלול בתחום הרצון התבוני אלא אף שולט בנו"<sup>45</sup>.

עבודה נדרשו להבטיח את נצחון מדינת החוק המופשטת. אולם גם בהכרח... שייעשה במהרה ניגוד של עצמו"<sup>37</sup>.

תפיסה זו של הס על האמאנציפאציה המדינית והאנושית נוסחה בשנים 1842—1843. מאמרו "הסוציאליזם והקומוניזם", שבו הושלמו רעיונותיו בסוגייה זו, פורסם בשנת 1843, חדשים מספר לפני כתיבת החיבור "לשאלת היום" של מארכס. בולטת תלותו של מארכס בתפיסת האמאנציפאציה של הס: בעקבות הס הוא מכריז שהמהפכה הבורגנית הדמוקרטית מבטלת את הקניין בצורה פוליטית, אך מעשה זה אין בו העברת הקניין מן העולם, להיפך, הוא נעשה הנחת היסוד של המשטר הקיים. המדינה רחוקה מלבטל את ההבדלים המעמדיים ואת הניגודים בין העושר והעוני.<sup>38</sup> בשעה שמארכס אומר, כי "שום אחת מהקרויות וזכויות האדם אינה מתעלה מעל לאדם אנוכי, מעל לאדם כפי שהוא מצוי בחזקת איש החברה האזרחית, כשהוא מוגבל לתחום האינטרסים הפרטיים שלו ולתחום רצונו השרירותי הפרטי ומנותק על-ידי כך מן הכלל"<sup>39</sup>, הוא חוזר בשינוי-גירסה על דבריו הס, כי "ברפובליקה... על מדינת החוק להכיר בעם כריבון; אולם בשעה שהיא מיועדת לערוב לחירות אישית מופשטת, לקניין אישי, הרי כאחדות מופשטת או כללות האישים השונים עליה לעמד מעליהם ונגדם... זכות הכלל הופכת במצב הניגוד והאנוכיות להעדר הזכויות של כולם"<sup>40</sup>. רק לקומוניזם שמורה ההזדמנות ההיסטורית לבטל את הניגוד בין יחיד וכלל, בין מהות האדם כבן-חורין לבין תנאי חייו האמפיריים, לשחרר את האדם ממוגבלות החיים ועל-ידי כך לעשות סובייקט אותנטי של החברה וההיסטוריה. מארכס אימץ לו את כל מערכת ההשקפות הזאת, ואין ספק לגבי יניקתו מהס בתורת שני סוגי האמאנציפאציה, הממלאת תפקיד כה חשוב בכתבי השחרות שלו.

ראוי לציין עובדה זו, כי 'לשאלת היהודים' הוא החיבור הראשון שבו מארכס מביע את השקפותיו הקומוניסטיות המתגבשות. בשנת 1842, בשעה שהס

37 שם, 207.

38 MEGA I, 1, i, p. 583; כתבי שחרות, כנ"ל, 41.

39 שם, 595; כתבי שחרות, 52.

40 כתבים פילוסופיים ופוליטיים 1837—1850, כנ"ל,

207.

41 MEGA, I, 1, i, p. 263

42 Moses Hess: *Briefwechsel, The Hague* 1959,

ed. E. Silberner, p. 103

43 MEGA, I, 2, p. 448

44 עיני זילברנר, משה הס. תולדות חייו, כנ"ל, 191.

45 M. Hess: *Dottore Graziano oder Doktor Arnold Ruge in Paris*, ed. J. P. Meyer. *Die**Gesellschaft. Internationale Revue für Sozial-**ismus und Politik*. 1931. Bd. 1, p. 178

בהחילו את המתודה הפויארבאכית של הפרוייקציה הדתית, שבמסגרתה נתפסת מהותו המנוכרת של האדם כאלוהים, על החיים החברתיים, ובייחוד על הממון, מרחיב הם במידה ניכרת את היקף הניכור ומשמעותו: על-ידי הרמת הממון לדרגת האלוהות אפשר היה לו להציג את חייו החברתיים של האדם כמשועבדים לכוחות חיצוניים. כלל זה כוחו יפה אף לגבי האדם כפרט ולגבי הקניין: "בדרך זו הפך הפרט לקדוש, אולם לא בהיותו ישות אנושית אלא... ה"אני" הצרוף! מצד אחר מוכרו גם "הקניין" קדוש, ושוב לא בשל זיקתו ליסוד האנושי... אלא כאמצעי לקיום האנוכי...".<sup>48</sup> ראייה זאת של הניכור כגורם תודעתי-רוחני וכלכלי-חברתי כאחד, איפשרה להס להציגו כאוניברסאלי (ומבחינה זו קרוב הם הרבה יותר לברונו באואר מאשר לפויארבאך): "מסחר באנשים, סחר-מכר בחירות אנושית, בחיי האדם, הוא בימינו תופעה אוניברסאלית...". ביטול הניקה בין אדם לחברו הפך את כל העולם לעולם של אשלייה ושקר. יתרה מזו, עולם זה חייתי הוא באפיו, כיוון שהתחרות הפראית הפכה את בני האדם לחיות-טרף. הם נטל מבאואר את החייתיות כסימן-היכר מובהק של התקופה,<sup>49</sup> ואת התפשטות הניכור עד כדי אוניברסאליות, המניחה יסודות לביטולו המוחלט.<sup>50</sup> סכימה זו חוזרת אצל הם: לאחר תקופות היסטוריות ארוכות של הרס ופגיעה מתמדת במהות האדם כבן-חורין תוכל האנושות להקים "חברה תבונית, אורגנית, בעלת ייצור משולב באורח הרמוני... המותאם לפעילויות הרב-גוניות של האדם". בהתאם גמור לחלוקת תולדות החברה האנושית לתקופות לפי באואר, תקופת פריהיסטוריה, שבמסגרתה היה האדם מדוכא ומשולל חירות, והיסטוריה אותנטית, שסימנה העדר ניכור,<sup>51</sup> טען הם כי "ההיסטוריה של התהוות החברה נסתיימה, הקיץ הקץ על העולם החייתי".

לפי הם אין האדם יכול לנהל את חייו כפרט, כיחיד המנותק מיחידים אחרים, מן החברה. מכאן משפט הפתיחה, ש"החיים הם חילוף של פעילות יצרנית". החיים הממשיים מתבססים בעיקר על "שיתוף, על זיקת הפרט לכל הגוף החברתי". לחילופי הגומלין בין היחידים המשתפים פעולה קורא הם מגע-ומשא (Verkehr). המגע-ומשא הוא מנקודת ראותו של הם "בית המלאכה האנושי, שבו זוכים בני האדם כיחידים להתממשות ולאישור פעילות חייהם". הגדרת הם למגע-ומשא כמהות ממשית של בני האדם מובנת היטב בהקשר זה: היא מדגישה כי מימוש כוחותיו היציריים של האדם הוא בגדר אפשרות בלבד, כל עוד לא בא ביחסים כלכליים וחברתיים עם אחרים, שאף הם פעילים במישור הזה, או כלשונו: "רק שיתוף - פעולה זה ממש את כוחות הייצור ומהווה לפיכך את המהות הממשית של כל פרט ופרט".<sup>46</sup> אולם הם בודק בעיה זו לא רק מבחינה אנתרופולוגית, אלא גם מבחינה היסטורית. תחילה פעל האדם כפרט מבודד, שלא ראה לנגד עיניו אלא תועלתו הפרטית. לפיכך היו החיים נעדרי הרמוניה וגדושים ריב. במרוצת הזמן עוד החריפו הניגודים והגיעו לשיאם בקאפיטאליזם, שבו האדם היחיד הוא תכלית לעצמו, והחברה - אמצעי להשגת מטרתו האנוכיות. "היחיד הועלה למטרה, המין הורד לדרגת אמצעי: זהו היפוך החיים האנושיים והטבעיים בכללותם".

בחברה הקיימת מנותק האדם ממהותו האותנטית כיצור בן מינו. בדומה לדת שבה מטיל האדם את מהותו מעבר לעצמו ותופס אותה כאלוהים, אף בחיי המעשה הוא תופס את פעילותו המנוכרת בצורת הכסף. הממון הוא מוצר של הפעילות האנושית, אך האדם רואה בו כוח עילאי השולט בו ועושה אותו עבד נרצע: "מה שאלוהים הוא לחיים התיאורטיים, הכסף הוא לחיים המעשיים של העולם ההפוך: קניינם המוחצן של בני-האדם, פעילות חיים כסחרי-מכר. הכסף הוא הערך האנושי המבוטא בספרות, חותם עבודתנו... מהות עולם סחר-מכר מודרני היא בבחינת המהות המוגשמת של הנצרות".<sup>47</sup> בחברה הרכושנית הכסף הוא המטרה הנעלה ביותר, הערך האמיתי היחיד.

46 כתבים פילוסופיים וסוציאליסטיים, 1837-1850, כנ"ל, 331-330.

47 שם, 334-335.

48 שם, 341.

49 Bruno Bauer: *Bekenntnisse einer schwachen Seele* (1842). In *Feldzüge der reinen Kritik*, Frankfurt/M. 1968, p. 77; *Theologische Schamlosigkeit*, ibid. 44

50 *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit*, Zürich 1942; p. 78

51 *Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen frei zu werden*, 21 Bogen aus der Schweiz, Zürich und Winthertur 1843, p. 62-63

שות, השלימו עתה את עיסוקם. — המסתורין של היהדות והנצרות נתגלה בעולם המודרני של הרוכלות היהודית-נוצרית. הן המסתורין של דם ישו והן המסתורין של פולחן הדם היהודי הקדום מופיע כאן בסופו של דבר ללא הסוואה במיס-תורין של חיית הטרף. — ביהדות הקדו-מה פולחן הדם היה רק אב-טיפוס; בנצרות של ימי הביניים הוא הוגשם באורח תיאורטי, אידאליסטי, לוגי, לאמור כי אכן שתו את הדם המוחצן של האנושות, אולם רק בדמיון... בעולם המודרני של הרוכלות היהודית-נוצרית אין תאווה זו של העולם החייתי מופיעה באורח סמלי או מיסטי אלא באורח פרוזאי לחלוטין. וכדי להסביר דעתו כי היהודי והיהדות הם חלק אינטגרלי של מערכת החיים הנוכחית, מוסיף הס, שכל העולם החייתי החברתי זה צבינו והוא מתגלה כ"חיות-טרף, מוצצידם, יהודים וזאבי ממון"<sup>55</sup>.

אף אצל מארכס ההולך בעקבות הס הנצרות היא האנוכיות הרוחנית, האיטטיניסית, או לפי ניסוח אחר, "הנוצרי הוא היהודי השקוע בתיאוריה; היהודי הוא הנוצרי המעשי, והנוצרי המעשי נעשה שוב ליהודי"<sup>56</sup>. המוטיבים של הס פועלים בחזקה בדברי מארכס כי "הנצרות היא המחשבה המזוקקת והמעור-דנת של היהדות, היהדות היא יישומה הגס של הנצ-רות", ובטיעונו כי "רק עתה יכלה היהדות להגיע לשליטה כללית ולהפוך את האדם המנוכר, את הטבע המנוכר, למושאים הניתנים להעברה ולמיס-חור, להפקירם לשעבוד מטעם האינטרס האגואיסטי ולעשותם למושאים הנושאים לחיקו של הסחר-מכר"<sup>57</sup>.

בשען על תפיסתו של הס, שזיהה את היהדות עם תאוות הממון והריווח, הגיע מארכס למסקנה המפור-סמת, כי "הממון הוא אלוהיהם הקנא של ישראל, ואין אלוהים אחרים על פניו. הממון משחית את כל אלו-היהם של בני-האדם והופך אותם לסחורה... אלו-היהם של היהודים נעשה חילוני, הוא נהפך לאלוהי העולם הזה. השטר הוא אלוהיו הממשי של היהודי, ואלוהיו אינו אלא שטר של אשליות"<sup>58</sup>.

היהדות מסמלת בעיני מארכס את העולם הבורגני

המשווה את הטכסט של הס לחיבורו של מארכס 'לשאלת היהודים' ימצא דמיון מפתיע בנקודות חשובות. הרי זכויות האדם, שהס תופסן כגושפנקה שניתנה לאנוכיות של האדם והחברה הבורגנית: "האגור-איום המעשי נתקדש הן בהכרזה, שבני-האדם כיחידים ואישיותם המופשטת הם בחזקת האדם האמיתי, והן בהצהרה על זכויות האדם כזכויות של אי-תלות האדם בחברו, כלומר במתן ביטוי להכרזה שהפרדה והבידוד הם מהות החיים והחירות...<sup>59</sup> אף מארכס משוכ-נע היה, שזכויותיו של בן החברה הבורגנית ניתנו לו כאדם אנוכי, מופרד ממהות החברתית. ואין כאן חי-דוש רב לעומת מה שאמרנו על יניקת התפיסה המארכסית על שתי צורות האמאנציפאציה מהשקפות הס, שהרי עניין זכויות האדם והאזרח קשור קשר הדוק בסוגיית האמאנציפאציה המדינית.

#### יהדות ונצרות

סוגייה אחרת, שבה הושפע מארכס מתפיסות הס היא איפיון היהדות והנצרות. כאן מסתמך מארכס גם על רעיונות באואר<sup>58</sup>, אולם זיקתו המקבילה להס אינה מוטלת בספק. לפי הס "הנצרות היא התיאוריה, הלוגיקה של האנוכיות. — לעומתה הקרקע הקלאסית של הפראכסיס האנוכית הוא העולם הנוצרי, המודרני של הסחר-מכר... היחיד שאינו רוצה לחיות באמצעות עצמו למען המין [מין האדם] אלא באמצעות המין למען עצמו, על-כרחו יצר לו עולם הפוך למעשה. בעולם המרכולת שלנו, שהוא עולם מעשי, בדומה לעולם התיאורטי של המרום הנוצרי, היחיד הוא התכלית, ואילו המין הוא האמצעי לחיים"<sup>54</sup>. העולם הנוצרי מוזהה עם דפוסי סחר-מכר ועם המר-כולת, שהם סימני-היכר מובהקים של היהדות בעיניו. הס, שכבר התרחק מן המסורת היהודית, ועדיין לא הגיע לתפיסה הציונית שבכתביו המאוחרים, ייחס ליהדות וליהודים את התכונות השליליות האופייניות לעולם התועלת העצמית ותאוות צבירת הממון. בהק-שר זה כתב הס: "היהודים שהיו בעלי משימה כל-ל-עולמית... לפתח את חיית הטרף מן האנו-

52 כתבים פילוסופיים וסוציאליסטיים 1837—1850, כנ"ל, 339.

53 עולמו הרוחני של קרל מארכס, כנ"ל, 169—174.

54 כתבים פילוסופיים וסוציאליסטיים 1837—1850, כנ"ל,

335—334

55 שם, 345—346.

56 MEGA, I, 1, i, p. 605; כתבי שחרות, כנ"ל, 62.

57 שם, 605; כתבי שחרות, כנ"ל, 63.

58 שם, 603; כתבי שחרות, כנ"ל, 61.

כך ציין מארכס עובדה שהיתה חשובה מאוד בעיניו: התברה האזרחית, בשלבה הבורגני אחרי המהפכה הפוליטית-הדמוקרטית — מפרידה בין הפרט לבין קניינו, תופעה שלא היתה קיימת בפיאודאליזם. משטר ימני-הביניים היה אומנם גם וברברי יותר מן הקאפיטאליזם, אולם היחס הבלתי-אמצעי שהיה קיים בין הפרט והמעמד, בין הפרט והקורפוראציות, כיסה על מגרעות שונות של המשטר הזה. התפצלות החברה לקניינים מכאן וליחידים הנתפסים כמושאים משפטיים מכאן היא סימן-ההיכר הבולט ביותר של שלטון הבורגנות. לשון אחר: בעלי הקניין, שהם מיעוט קטן, מרכזים בידם עוצמה חומרית ומדינית כאחת, ואילו הרוב מוכרז אומנם שווה מבחינה משפטית לבעלי הקניין, אך זהו שוויון ריק, פורמאלי גרידא. הם ראה בכך "מצב של אנוכיות", שביטוי המעשי שעבוד האדם לחוקי סחר-מכר וביטוי העיוני חדירת עקרונות העולם היהודי-נוצרי לתוך מציאות הקאפיטאליזם.<sup>61</sup> מארכס צייר, בשינויי גריסה זעיריים, אותה תמונה: "החברה הפיאודאלית התפרקה והועמדה על יסודה... על האדם האנוכי." "היהדות מגיעה לשיאה בהשתכללותה הסופית של החברה האזרחית, אולם החברה האזרחית מגיעה להשתכללותה רק בעולם הנוצרי. רק תחת שלטונה של הנצרות... מסוגלת היתה החברה האזרחית... להעמיד את האגואיזם, את הצורך האנוכי, במקומן של זיקות-צוותא...".<sup>62</sup>

אצל הס החברה הקדומה היתה מנוכרת בפעילויותיה השונות, אולם ניכור זה עדיין לא היה בעל אופי אוניברסאלי ואף לא חדר לתודעת החברה: "הקדמונים עוד לא העלו את הפקעת חייו של האדם מרשותו לדרגת הניכור העצמי של הנוצרים, את התפרדותה של החברה האנושית — לכלל דבר שבתודעה; הם עוד לא העלו דבר זה לדרגת עיקרון".<sup>63</sup> ואילו אצל מארכס כתוב: "מה שיש לו תוקף במדינה הקרויה נוצרית אינו האדם, אלא הניכור".<sup>64</sup>

הסוגד לממון, והרי זה בדיוק רעיונו של הס, המציג את התכונות הדוחות של היהדות כסימני התקופה. אך אין כאן בהכרח גישה אנטישמית, כי לפי תפיסתם הסוציאליסטיות הכלליות של הס ומארכס גם יחד, אין היהודי והנוצרי נושאים באחריות לקיומו של העולם ללא אנושיות, אלא הבורגני הוא הנציג המובהק של כל התהליכים הגורמים לניצול ההמונים ולדיכויים.

הס השפיע על מארכס עוד בנקודה אחת: הקאפיטאליזם נתפס כמשטר שהוסיף על צורות הניכור הפיאודאליות את ניכורו הוא, שביטוי גיתוק היצרן מאמצעי-הייצור ומן הקניין. הס כתב: "התפקיד... לשלול מן האדם את האויר הדרוש לחייו... הוטל על עולם הרוכלות. בהשוואה ליחסינו החברתיים, לא רק העולם הקדום אלא אף ימני-הביניים הם בעלי אופי אנושי... המעמדות הפיאודאליים והקורפוראציות, למרות היותם אגודות אנוכיות, היו בעלי אופי חברתי ורוח כללית, אומנם במידה מוגבלת... חיי החברה משוללים לחלוטין מניעים אצילים. אין בנמצא קניין חברתי, קניין חי, אדם אשר יהיה לו משהו ממש, הוויה של ממש".<sup>65</sup>

מארכס עושה שימוש ברעיונות אלו של הס, ואלו חוזר עליהם כמעט מלה במלה: "מה היה טיבה של החברה הישנה? מילה אחת מאפיינת אותה: הפיאודאליזם. החברה האזרחית הישנה היתה בעלת אופי פוליטי בלתי-אמצעי: יסודות החיים האזרחיים, כמו למשל הרכוש או המשפחה או אופן עבודה וצורתה, הועלו לדרגת יסודות של החיים המדיניים באמצעות היחס הסניוראלי, המעמד הפיאודאלי והקורפוראציות. הם קבעו בצורתם זו את יחסו של כל יחיד לעצמו אל כלל המדינה... הפיאודאליות ניתקה את היחיד מכלל-המדינה, את היחס הנבדל של הקורפוראציה שלו לכלל-המדינה היא הפכה ליחס כללי הנבדל כלפי חיי האומה, כשם שהפכה את פעילותו ומעמדו האזרחיים הספציפיים לפעילותו ומעמדו הכלליים... המהפכה הפוליטית ביטלה את אופייה הפוליטי של החברה הנוצרית. היא פירקה את החברה האזרחית לחלקיה המרכיבים: יחידים נפרדים מכאן, והיסודות החומרניים והרוחניים, המתווים את תוכן החיים... מכאן".<sup>66</sup>

60 MEGA, I, 1, i, pp. 596-597; כתבי שחרות, כנ"ל, 55-54.

61 כתבים פילוסופיים וסוציאליסטיים, כנ"ל, 334-335.  
62 MEGA, I, 1, i, pp. 597, 604; כתבי שחרות, כנ"ל, 55-62.

63 כתבים פילוסופיים וסוציאליסטיים, כנ"ל, 336.

64 MEGA, I, 1, i, p. 589; כתבי שחרות, 47.

59 כתבים פילוסופיים וסוציאליסטיים, כנ"ל, 342-343.

עין-בעין את אינ-האונים שלו ואת ממשות קיומו הבלתי-אנושי"<sup>66</sup>.

השוואת הטכסטים מאפשרת להסיק מסקנות לגבי אופיו של הניכור בחברה הקאפיטאליסטית. ניכור זה הוא בעל אופי אובייקטיבי, אינו תלוי באיש, אלא מעוגן היטב במיבנה הכלכלה הבורגנית, שבמסגרתה הפועל משועבד לבעלי הקניין ולמוצרי פעילותו, שהם השולטים בחייו, או כפי שטוען הס: "מחוסרי-הרכוש מוכרים את חירותם האישית תמורת אמצעי הקיום", או בנוסח מארכס: "אמצעי המחיה שלי שייכים לאחר", וכן מוצרי הפעילות האנושית, שאינם שייכים ליצריהם. אולם גם בעלי הרכוש משועבדים לאמצעי הייצור, להון ולמשטר הסחר-מכר: תלותם בכל אלה מתגלית בהעדר אנושיות של המשטר הכלכלי-החברתי, בחתירה מתמדת לטובות-הנאה ולרמת רווחיות גבוהה ככל האפשר, הכופפת אף את בעלי הרכוש ואמצעי הייצור לתהליכי העצמה, כשפעילותם ככפויה והממון והקניין שולטים בהם. מבחינת ההערכה הכלכלית של הניכור, ההבדל בין הפרולטר לר-כושן מתבטא בכך, שהראשון חש בשלילת עצמיות חייו ובאפסותו, והאחרון חש עצמו בנוח במשטר של ניכור, כלומר ההבדל הוא ביסודו פסיכולוגי, והרי זה ממש רעיונו של הס, שנקלט יפה בתפיסתו של מארכס.

בספרות הפרשנית עמדו לא פעם על תלותו של מארכס בהס בנוגע לתפיסת הממון כגורם חשוב לניכורו של האדם בחברה הרכושנית<sup>67</sup>, ומשום כך לא נתעכב על בחינותיה של הבעיה, שדגו בהם חוקרי המחשבה הראדיקאלית והסוציאליסטית בגרמניה באמצע המאה הקודמת. ואולם יש כמה בחינות שלא עסקו בהם המפרשים, הטעונות ניתוח, לפי שהן מעידות על ריקמה מסועפת של יחסים אינטלקטואליים הדדיים בין הס למארכס, ובראש וראשונה על זיקת מארכס לרעיונות שונים של הס:

(1) בפתח המבוא לחיבורו על מהות הכסף נותן הס מובאה ארוכה משירתו של שלי "המלכה מאב",

והרי רעיונו של הס על כלליות הניכור מבחינה סוציאלית וסוציולוגית, שהשפיע אף על מארכס: תנאי המשטר הרכושני מולידים ניכור בלתי-פוסק מצד הפרולטריום והרכושנים. "למען הדיוק: לא רק אנחנו הפרולטריום, אלא גם הקאפיטאליסטים, הננו עלובים כאלה שמוצצים את דם עצמם, וניזונים מעצמם... כולנו הננו אוכלי-אדם, חיות-טרף, מוצצי-דם..."<sup>68</sup>. ובמקום אחר כותב הס: "המסחר באדם, המקח-ומכר בחירות אנושית ובהיי האדם, הריהו בימינו כלל-עולמי עד כדי כך, שאין הוא מושך את העין... לא מחוסרי-הרכוש לבדם הם המוכרים את חירותם האישית תמורת אמצעי הקיום. ככל שמרבים בעלי הרכוש "לרכוש", כן רוצים הם לרכוש יותר ויותר, עד שבסופו של דבר מבקשים הם למצוץ את טוב העולם למטרותיהם הפרטיות. יתר על כן: האדם מתרגל כל-כך לסחר-מכר בחירות עצמו ובהירותם של אחרים, עד שהוא נעשה עבד נרצע, ומן הפעילות החפשית, מן החיים האמיתיים, לא נשאר ולא כלום, אפילו שיור כלשהו לא נותר לו במחשבה. ואם במחוסרי-רכוש העבדות גלויה יותר לעין, הרי בבעלי הרכוש היא יותר בגדר הלך-רוח"<sup>69</sup>.

מארכס סיגל לו רעיון זה של הס, ללא שינוי: "בכלל יש לציין, כי במקום שסובלים הפועלים והקאפיטאליסטים באופן שווה, שם סובל הפועל במה ששייך לקיומו ואילו הקאפיטאליסט במה ששייך לרי-ווח הממון המת שלו"<sup>70</sup>. "הניכור מתגלה לא רק בכך שאמצעי המחיה של י שייכים לאחר, שרצונותיהם רכושו הבלתי-מושג של אחר, אלא שכל דבר הוא משהו אחר ממה שהוא עצמו, שפעילותו היא משהו אחר ושכסופו של דבר (ועניין זה נוגע גם לקאפיטאליסט) ש עצמה בלתי-אנושית מולכת בכיפה"<sup>71</sup>. "המעמד בעל הרכוש ומעמד ה-פרולטריון מהווים אותה התנכרות עצמית אנושית. ואולם המעמד הראשון חש עצמו בניכור עצמי זה בטוב וברשות עצמו, מכיר את הניכור בתור עוצמתו שלו וזוכה בו למראית-עין של קיום אנושי; המעמד השני חש עצמו גהרס בניכור, מכיר

69 שם, 205; כתבי שחרות, 199.  
Erich Thieh: *Das Menschenbild des jungen Marx*, Göttingen 1961, pp. 57-58; A. Cornu: *K. Marx und F. Engels*, Vol. I, Berlin 1954, pp. 516-522; David McLellan: *The Young Hegelians and Karl Marx*, London 1969, pp. 157-158.

65 כתבים פילוסופיים וסוציאליסטיים, כנ"ל, 335.

66 שם, 341-342.

67 MEGA, I, 1, iii, p. 41; כתבי שחרות, כנ"ל, 82.

68 שם, 136; כתבי שחרות, 162.

חשיבות הכסף כאמצעי חליפין וכצורך אמיתי של האדם<sup>76</sup>, אך בעצמו אינו חוקר את התופעות הכלכליות הכרוכות בסוגיה זו. בעקבות הס הוא נזקק לקאטגוריה ריית הניכור, המקובלת על כל ההיגליאנים הצעירים, לחשיפת המהות האנטי-הומאנית של הדת והפוליטיקה החברתית הריאקציונית של השלטון. קביעתו של מארכס ש"עם התרחבותו של עולם המושאים גדלה גם ממלכתה של העוצמה הזרה שהאדם משועבד לה" חלה גם על הדת, המעתיקה תכונות האדם לספירה שמימית ומייחסת אותן לישות זרה, שלמרות היותה מעשה ידי אדם השתלטה על חיי האדם וגורלו, וגם על הממון, שנוצר בידי אדם לשם צרכיו, אך הפך לעוצמה זרה השולטת בחיי האדם, מחשבתו ויחסיו עם בני מינו. אין פלא איפוא שמארכס, שהשקפותיו קרובות מאוד לאלו של הס, נוקט ביסוד זהה כמעט, כגון בשעה שהוא כותב: "ככל שאתה עצמך הולך ופוחת וממעיט לתת לחיך ביטוי היצוני, יש לך יותר, חיך המנוכרים מתרבים..."<sup>76</sup>, או במקום אחר: "...הכסף המופיע כאמצעי, הוא העוצמה האמיתית והתכלית היחידה, ובכלל, תמיד שבה האמצעי בה" הידיעה ההופך אותי לישות, הרוכש בשבילי את הישות המושאית הזרה, הופך בעצמו לתכלית עצמו..."<sup>77</sup>. נוכח מעמד הבכורה שנודע בתפיסות אלו לסוגיית הניכור, קבעו הפרשנים בדין, כי ב"כתבי יד כלכליים - פילוסופיים" של מארכס הקאטגוריות הפילוסופיות לובשות איצטלה של קאטגוריות כלכליות, אך הניתוח הכלכלי הוא בעל משמעות משנית בלבד, בעוד שראיית הניכור כטבוע ביסוד ההיסטוריה האנושית והצורך בביטולו לשם שינוי המציאות והתחלת עידן אנושי חדש, תופסים את המקום הראשון<sup>78</sup>. והרי זה ממש הוא הרעיון שאימץ לו מארכס לאחר שהתוודע לחיבורו של הס, על כל פנים לגבי מעמד הניכור בפרובלמאטיקה של הממון. יש להגיח שחוסר ידיעות מעמיקות בכלכלה מדינית, שעליו מדבר מארכס עצמו<sup>79</sup>, בשעה שנתגבשו השקפותיו בתחומי החיים

המתארת את הזהב כבעל עוצמה דימונית המדבירה תחתיה חיי האדם וחירותו וגורלן של אומות<sup>74</sup>. מארכס הולך בעקבות הס, אלא שמובאותיו הן משקספיר ("טימון איש אתונא") ומגיטה ("פאוסט"), ולהן אותה משמעות מטפיסית, בהדגימן את כוחו ההרסני של הממון, המפורר סטרוקטורות חברתיות ולאומיות ומאמלל המוני בני אדם מכאן, ומברך את הארורים, הופך כפור-צרת לדבר נערץ<sup>72</sup> מכאן<sup>72</sup>.

(2) אין בתפיסתו של הס ניתוח אִמפירי-קונקרטי של התפקיד הכלכלי והחברתי שממלא הכסף בחברה המודרנית. אומנם הס טוען שמתמודד הוא עם הקאטיגוריות של הכלכלה המדינית, שלפי עיקריה "הכסף הוא שצריך להיות אמצעי-החליפין הכללי", אולם למעשה אנו מוצאים אצל הס לא יותר מהתאמת קאטגוריות מטאפיסיות לעובדות נבחרות מן החיים החברתיים. באופן זה ניתן לו לראות את תהליכי הניכור כטבועים ביסוד היחסים החברתיים הקיימים ולעמוד על גילויים שונים של הניכור. אולם מכאן ועד להסברת הנאותה של תופעות כלכליות-חברתיות הדרך רחוקה. רק על רקע זה אפשר להבין את ניסוחיו של הס בדבר הממון כ"אוצר מנוכר", "מוצר בני-האדם המתנכרים איש לזולתו", הערכת ערכו של האדם "לפי כמות הכסף שבארגונו", וכיו"ב<sup>73</sup>. עם זאת כל העולם המודרני המושתת על קניין פרטי, מאגיפולאציות כספיות ותהליכי ניכור נתפס כ"עולם הפוך"<sup>74</sup>, משום שסדריו מגודים למהות האדם כבן-חורין ושוללים ממנו את זכותו לחיים אנושיים, להגדרה עצמית ולקביעת מוסדות ההולמים את שאיפותיו וכישוריו. לא מיקרה הוא כלל, שהס משלב את בעיית הממון בפרובלמאטיקה של העולם הפוך, כיוון שדווקא בניכור המתבטא בשליטת הממון, שהוא מעשה-ידיהם של בני האדם, בחייהם, אפשר היה לו להדגים את תיזת-היסוד שלו, כי העולם היהודי-הנוצרי הרכושני מנוגד לחלוטין לתבנית עולם מושכל, שהצדק והתבונה שולטים בו. אצל מארכס אנו מוצאים כל אותם יסודות האופייניים לגישת הס. אף הוא יוצא מהנחה, שהכלכלה המדינית מעוניינת להבליט את

71 כתבים פילוסופיים וסוציאליסטיים 1837—1850, כנ"ל, 329—330.

72 *MEGA*, I, 1, iii, p. 146; כתבי שחרות, 170—172.

73 כתבים פילוסופיים וסוציאליסטיים 1837—1850, כנ"ל, 335—337.

74 שם, 334.

76 שם, 130; כתבי שחרות, 157.

77 שם, 135; כתבי שחרות, 162.

78 Robert Tucker: *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge 1971, p. 137

79 עיין בעניין זה Theodor Zlocisti: *Mases Hess*, Berlin 1921, p. 131



נכה. אני אדם מושחת, לא־הגון, חסר־מצפון ונעדר־רוח, אולם הכסף זוכה להערכה, וכן אף בעליו. הכסף הוא הטוב בחפצים, לכן הכל הפצים בטובת בעליו; הכסף משחרר אותי מן הצורך להיות לא־הגון... אני נעדר רוח, אולם הכסף הוא רוחם הממשית של כל הדברים, והיאך יהא איפוא בעליו חסר־רוח?... האיך הכסף הופך את כל חסרונותי להי־פוכם?<sup>86</sup> ושוב אותו מוטיב עצמו בפסקה אחרת של "כתבי־היד הכלכליים־פילוסופיים": "כעוצמה מה־פכת הזאת מתגלה הכסף כלפי היחיד וכלפי הזיקות החברתיות... הוא הופך את הנאמנות לבגידה, את האהבה לשנאה, את השנאה לאהבה, את המידות הטובות למידות מגונות, את המידות המגונות למידות טובות, את העבד לאדון, את האדון לעבד, את ההבל לשכל ואת השכל להבל"<sup>87</sup>.

התיזה על משמעותו המהפכת של הכסף כוחה יפה כמעט ללא יוצא מן הכלל, שהרי האדם הופך לסחורה, למושא, לחפץ, או בלשונו של מארכס "יורד לדרגה של סחורה עלובה ביותר", שאף לפי מארכס, בדומה להס, שולטים בו לא אידיאלים הומאניים אלא "תאוות הבצע"<sup>88</sup>. כאן יש לציין שמארכס הצביע על הס כמקור תפיסותיו בעניין תאוות הבצע<sup>89</sup>, ולא הסתיר שחיבוריו של הס ב"21 גליונות משוייץ" שימשו אותו כחקר בעיות הכלכלה, התברה והפילוסופיה<sup>90</sup>.

על היחסים האינטלקטואליים בין הס ומארכס בימים ההם מלמדת גם העובדה, שב"אידיאולוגיה הגרמנית" כלול פרק פרי עטו של הס. הכוונה לפרק, שבו נמתחה ביקורת חריפה על ד"ר גיאורג קוהלמאן מהולשטיין, "נביא הסוציאליזם האמיתי", שבמסווה תעמולה למען הסוציאליזם פועל למעשה נגדו. את תורתו רואה הס כ"יפוי כל הנבונות ומקור הטירוף על צורותיו המגונות"<sup>91</sup>. הס המציא למארכס עוד פרק אחד לשם "האידיאולוגיה הגרמנית" אך כעבור זמן־מה ביקש להחזירו לו כדי לעשות בו שימוש במקום אחר. פרק זה דן בארנולד רוגה, השקפותיו ויחסו לסוציאליזם<sup>92</sup>.

החברתיים ההיסטוריה, סייע אף הוא לראיית הניכור כתופעה כללית, שמכוחה מוסברים כמעט כל האי־רועים הכלכליים והחברתיים.

זיקתו של מארכס להס ממש בולטת לעין, אם נביא בחשבון, שבעקבות הס הוא משלב את בעית הממון במסגרת העולם ההפוך, המשמש כשם נרדף להעדר תבונות ואנושיות. "כיון שהכסף בתור מושג הערך הקיים מהפך ומחליף את הכל, הרי שהוא היפוכם וחילופם של כל הדברים, כלומר עולם הפוך, היפוכו וחילופו של כל התכונות הטבעיות והאנו־שיות"<sup>80</sup>.

3) אולם הממון איננו תוצר העולם ההפוך בלבד. הוא עצמו גורם להפיכת סדרי העולם ותורם תרומה לא־מבוטלת להיווצרות עולם נטול־אנושיות. מגמה זו להצגת הממון ככוח מעוות והרסני באה לידי ביטוי מקיף במסתו של הס. את האדם שוב אין מעריכים על תכונותיו האצילות, אלא בזכות כמות הכסף שברשותו<sup>81</sup>; אין האדם עושה למימוש תכונותיו האנושיות, כי אם "תאוות הממון הוא הכוח המניע וממריץ אותו ביתר תוקף מכל דבר אחר"<sup>82</sup>. לפי הס "שום דבר, למן האהבה הטבעית ביותר וקשרי המין ועד למגע־ומשא רעיוני של כל העולם המשכיל, איננו יכול להתבצע בלעדי הממון"<sup>82</sup>, ומכאן זיהוי מרובה של האושר עם העושר<sup>83</sup>. מהמת יחס כזה אל הממון האדם הוא לא יותר מאשר "שכיר הממון, למעשה — רק נושא־סבל", או "עבד נרצע" של אליל הזהב<sup>84</sup>. הממון הוא הנותן את בני האדם במצוקה, שולל מהם את האויר לגשימה, הופך אותם לאגואיסטים גמורים, וסופו של דבר ממיחם בעודם בחיים<sup>85</sup>.

הוא הדין במארכס: "מה שהכסף מסוגל לקנות, זהו מה שאני... סגולותיו של הכסף הן סגולותי וכשרי שלי, של בעל הכסף... אני מכוער, אולם אני יכול לקנות לי את היפה בנשים. הרי שאין אני מכו־ע... אני — לפי האינדיוידואליות שלי — הריני נכה, אולם הכסף מספק לי כ"ד רגליים; הרי שאינני

80 MEGA, I, 1, iii, p. 149; כתבי שחרות, 174.

81 כתבים פילוסופיים וסוציאליסטיים 1837—1850, כנ"ל, 335.

82 שם, 336.

82א שם, 339.

83 שם, שם.

84 שם, 340, 341.

85 שם, 343—347.

86 MEGA, I, 1, iii, p. 147; כתבי שחרות, 172—173.

87 שם, 149; כתבי שחרות, 174.

88 שם, 81—82; כתבי שחרות, 118.

89 שם, 118; כתבי שחרות, 148.

90 שם, 34; כתבי שחרות, 79.

91 האידיאולוגיה הגרמנית, כנ"ל, 653.

92 W. Mönke: Marx, Hess und die "Deutsche

ובכתבי הסוציאליסטים הצרפתיים (סן-סימון בואנא-רוטי, קאבי, באבף). לימים, החל מ-1842, מתייסד הסוציאליזם של הס בעיקר על התבוננות, נוסח ההיגליאנים הראדיקאליים, ובראש ברונז באואר, ועל מוטיבאציה אנתרופולוגית ברוח מישנתו של פויאָר-באך. התבונה והאדם בעל הזיקות החברתיות תופסים את מקום הדת והאלוהים במערכת המושגית של הס, ומחייבים מימוש מהותו של האדם כבן-חורין במסגרת חברתית ראצינאלית ומימוש עקרונות הצדק החברתי רתי<sup>100</sup>. סוציאליזם מעין זה, המנוגד לעקרונות-היסוד של כל הדתות ההיסטוריות, הוא בעל מגמה אתיאס-טית בולטת.

כאן מקום לעמוד על הסתירה בין תפיסתו הנור-מאטיבית של הס את הסוציאליזם ובין הדטרמיניזם ההיסטורי והחברתי שבהיסטוריוסופיה שלו. כפי-לוסוף של ההיסטוריה הוא נזקק לקאטגוריות ההכרח, החוקיות והסיבתיות. המצוקה, העוני והעבדות מכאן, וצבירת הרכוש בידי מעטים מכאן, הם חוליות הכרחיות בהתפתחות החברה וההיסטוריה לקראת נצחון הסוציאליזם<sup>101</sup>. אף המהפכה, כאמצעי להשגת הסוציאליזם, שנפסלה מבחינה מוסרית נורמאטיבית, זוכה להכשר מבחינת היגיונותה להתפתחות החברה המת-לבטת בניגודיה<sup>102</sup>. והנה כשהוא מגיע לתחום המעשי של ביקורת הקאפיטאליזם והעולם הנוצרי המודרני, או כשהוא מטיח דברים כלפי ההתרוששות, הפרוליטא-ריזאציה, התיעוש בגילוייו השונים, נוטש הוא את לשון הדטרמיניזם ההיסטורי והחוקיות הדיאלקטית ומתנהל לאורם של עקרונות מוסריים המערערים במידה רבה את תפיסתו ההיסטוריוסופית.

לגבי מארכס שניות מעין זו היא בלתי-נסבלת, לא רק משום חוסר העקיבות המחשבתית, אלא בראש וראשונה משום שבעיני מארכס, הנשען כאן על היגל, אין התודעה תופסת נכונה את המציאות כשהיא מתעלמת מכך, שהיא עצמה חלק אינטגרלי של מצי-

אלו עובדות מעניינות הן, אם נזכור כי באותה "האידיאולוגיה הגרמנית" מתקיף מארכס את הס התקפות עזות. אפילו בזמנים שהודה מארכס בזיקתו להס, היה יחסו אליו מורכב ביותר: היחס הדו-ערכי הזה, שירשה אותו עד-מהרה איבה גלויה, מקורו בהב-דלי גישה לסוציאליזם, מהותו והדרך אליו.

גישתו של הס לסוציאליזם מוסרית היא, מבחינת הראוי להיות. הסוציאליזם יש להגשימו, כיון שהוא מבטיח תנאים נאותים למימוש עקרונות טובת הכלל והרווחה הכללית<sup>93</sup>, ולפיכך אי אפשר שלא יילחם באנוכיות עד שתיעקר<sup>94</sup>. לפי הס שרשי הסוציאליזם הם בהרגשת המשכילים הראדיקאליים<sup>95</sup>, שיש לעשות למען הנדרפים והסובלים סבל חברתי ומוסרי. על מקורותיו של הסוציאליזם הצרפתי, הוא כותב: "הסוציאליזם הצרפתי... צומח מהשתתפות בסיבלה של האנושות"<sup>96</sup>.

הס רואה את צמיחתו של הסוציאליזם מתוך הקאטיגוריות האתיות שפותחו בשיטות פילוסופיות שונות (שהבולטת בהן היא זו של שפינוזה), אולם מלוא פיתוחם של יסודות האתיקה יתכן רק בחברת ה-עתיד<sup>97</sup>. תיקונו המוסרי של האדם יתגשם על בסיס האהבה והאלטרואיזם, או בניסוח אחר של הס "בהת-אם לעקרונות דת האהבה"<sup>98</sup>. אין פלא איפוא, כי הס מתנגד למהפכה אלימה: "ידיה רע ומר מאוד" אם הסוציאליזם, "ביטול הפער בין העושר והעוני", יושג לא "בדרך השלום, אלא על-ידי המהפכה"<sup>99</sup>.

אופיו המוסרי של הסוציאליזם נתקיים בידו בכל גלגוליו הרעיוניים. תחילה לבש סוציאליזם זה איצ-טלה דתית. בחיבוריו של הס מן השנים 1837—1841 מתפרשים דברי ימי האנושות במונחים דתיים של משיחיות וקץ הימים<sup>98</sup>. כאן הסוציאליזם מעוגן ביהדות, ובייחוד בבואה, בתפיסות שפינוזה והיגל,

*Ideologie". Annali, Milano 1964, vol' VI, pp. 461-509.*

93 כתבים פילוסופיים וסוציאליסטיים, 127, 55. עיין: David Koigen: *Zur Vorgeschichte des modernen philosophischen Sozialismus in Deutschland*, 1901, p. 193.

94 שם, 55.

95 שם, 304.

96 שם, 303.

97 שם, 116.

98 שם, 113-115.

99 שם, 64.

99 עיין: שם, 16-17, 32, 35-46, 49-56, 66-74, 112-120, 128-134; עיין גם שטורקה, פילוסופיה של המעשה, כנ"ל, 221, אריך תייר: דיוקנו של האדם במישנת מארכס, כנ"ל, 51-52, 58-60.

100 עיין: שם, 200-209, 212-220, 226-230, 241-244, 289-295.

101 השווה: 48, 84, 121, 125, 258-261, 313, 325, 348-359.

102 שם, 120, 126.

ויהיו ההבדלים ביניהם לבין מארכס קטנים ומעטים — הוצגו כבוגדים, סוטים ואויבי הסוציאליזם. די לזכור את הפרק על הספרות הסוציאליסטית והקומו-ניסטית ב"מאניפסט הקומוניסטי", שבו מארכס (ועמו ואנגלס) מוקיע בחריפות יתרה את כל זרמי המחשבה הסוציאליסטית שלא קיבלו את תורתו (אולם היה מוכן מטעמים טאקטיים לשתף פעולה לפחות עם חלק מן התנועות הללו).

אין מחלוקת בדבר יתרונו האינטלקטואלי של מחבר "הקאפיטאל" על מחבר "הטריאר-כיה האירופית". מצד היקף הבעיות, עמקות הניתוח הפילוסופי, הסוציולוגי וההיסטוריוסופי, וחי-ריפות המחשבה ומקוריותה, היה מארכס היחיד בין ההיגליאנים הראדיקאליים שיכול לעמוד בשורה אחת עם מורם. אין פלא איפוא אם הס, אשר השפיע בפרק זמן מסוים של שנות הארבעים השפעה לא-מבוטלת על מארכס, נעשה תלוי בתפיסות מארכס. תלות זו נתרופפה בהדרגה, עד שהגיעה לקרע בין השניים.

עם זאת אין השוואת רעיונותיהם של מארכס והס מעלה בהכרח את עדיפותן של השקפות מארכס. כידוע נכשל מארכס בפרוגנוזות רבות, כגון הפרוליי-טאריזאציה של היצרנים הזעירים, התרוששות הפרו-ליטריון, החרפת ניגודי העבודה וההון, התחוללות מהפכות קומוניסטיות בארצות התעשייה המערביות, שנתבדו כולן. לעומת זאת עומדים בעינם רבים מרעיונותיו של הס, כתביעה וכזיווי, ואלו השילוב שהגיע אליו ברבות הימים בין דעותיו הסוציאליס-טיות לביק חזות הגאולה הלאומית של היהודים נשא פרי במידה רבה יותר מאידיאלים רבים בדורות האחרונים.

אות זו, והיא מבינה את עצמה, בשעה שתופסת את עצמה בתלותה בעולם, שהיא תודרת אליו כדי להבינו<sup>103</sup>.

העמדה כזו של בעית היחסים בין התודעה — ובכלל זה התודעה המוסרית — ובין ההיסטוריה וה-חברה, איפשרה למארכס להימנע מן האלטרנאטיבה: הערכה נורמאטיבית של המציאות או דטרמיניזם היסטורי העושה את בני האדם כלי-משחק בידי תכנית היסטורית אלמונית. מן התפיסה ההיגלית-מארכסית מתחייב שהכרת העולם ככוליות<sup>104</sup> כוללת בתוכה אף את אקט ההכרה עצמו, ובשל כך בטל לא רק הניגוד, אלא אף כל חילוק בין העמדה הנורמאטי-בית והדטרמיניסטית<sup>105</sup>.

אולם מופרכות הן ההאשמות שמאשים מארכס את הס על סטייה מדרך הסוציאליזם ועל עשיית יד אחת עם שלטונות ריאקציוניים. דרכו של הס אל הסוציא-ליזם שונה היתה מדרכו של מארכס, ושונה היתה תב-נית הסוציאליזם שחזה. בעיני הס הגורמים האתיים הנורמאטיביים חיוניים הם למשטר של צדק חברתי. הגשמת הציוויים המוסריים — יושר, הגינות, אנו-שיות, צדק, טוב-לב — היא לתפיסתו הסוציאליסטית של הס תנאי הכרחי למשטר אותנטי של סוציאליזם דימוקראטי, ואלו בעיני מארכס מקופלים ענייני המו-סר בתוך התהליכים ההיסטוריים והחברתיים, ואין הבעיות המוסריות זוכות לדיון בנפרד מסוגיות חב-רתיות ומדיניות.

אך האמת ניתנה להאמר, אין בקרתו של מארכס כלפי הס שונה מזו שמתח על סוציאליסטים אחרים בימיו. מי שלא הזדהה עמו עד גמירא נחשב לאויב. לפיכך כל אלה שדגלו בגוון אחר של הסוציאליזם —

Neuwied-Berlin 1972, pp. 114-142

104 אצל מארכס ב"האידאולוגיה הגרמנית" הכרת העולם החברתי ככוליות היא משימתה העיקרית של תפיסה אותנטית של ההיסטוריה והמדע החברתי. עיין מהדורת ליבר, כנ"ל, עמ' 46.

105 בסוגייה זו עיין במחקרו רב העניין של לשק קולא-קובסקי *Marx' anti-utopische Utopie*, Merkur 314, VII/1974, pp. 616-627

G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, ed. J. Hoffmeister, Leipzig 1949, pp. 315-316, 348-350, 423-424; K. Marx-F. Engels: *Die heilige Familie*, MEGA, I, 1, iii, pp. 255-258; *Die deutsche Ideologie*, op. cit. 141-142; G. Lukács: *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Neuwied-Berlin 1970, pp. 153-169; K. Lenk: *Marx in der Wissenssoziologie*

# דרכי אל הציונות ואל העברית

פרקי זכרונות מראשית המאה

מ א י ר

הציונות נגד כוונת הרצל לכנס את הקונגרס הציוני הראשון בעירנו (הקונגרס נתכנס משום כך, כידוע, בבאזל). רבנו זה עמד עתה על המפתח כקפוא למראה עינינו, ובלי לזוז ממקומו הרעים בקולו וגער בנאספים על שהם מעיזים לחלל את השבת במוסד ציבורי יהודי. וכשנודעה לו מטרת אסיפתנו שפך את חמתו ביהודי עלינו תלמידיו, שהיינו כפופים עדיין למרותו. ביקור תלמידים באסיפה פוליטית נחשב בימים ההם למעשה פשע ונענש בדרך כלל בגירוש התלמיד מבית-הספר ללא רחמים. אבל הרב חס עלינו מאיזו סיבה ולא מסר את שמותינו לשלטונות של בתי-ספרנו, אלא הסתפק בזה שדיבר על לבנו לבל ניספח חלילה לתנועה רשעה זו ששמה ציונות, והיא עומדת, לדעתו, בניגוד גמור אל אהבת המולדת הגרמנית... (למען האמת יש להוסיף, כי מתוך שיחות פרטיות שהיו לי עם רב זה בשנות הסטודנטיות שלי למדתי, שהוא שנא את המתבוללים הקיצונים של עירנו ומעשי הריסתם, ובמרוצת הזמן התחיל מעריך יותר ויותר את המפעל הציוני ואת הצעירים הנספחים אליו).

עלי להודות שנאומי הסטודנטים באותה אסיפה לא עשו בי את הרושם שעורכיה בודאי קיוו לו. רק הסודיות שבדבר ועצם העובדה שהזומנתי על ידי סטודנטים נעמה לי כתלמיד שחבש עוד את ספסלי בית-הספר. מן הסטודנטים שהשתתפו באסיפה היו שהתקרבות אליהם אחרי-כן קירבה אישית. אחד מהם היה זאב, בן להורים שהיגרו מארץ גליציה לעירנו והתישבו בה ישיבת קבע. הוא היה היהודי "המזרחי" הראשון שפגשתי בדרכי חיי (אם אעלים עין מאותם יהודים עוברי-הדרך שראיתי בילדותי בכפר-הולדתי וגם מאותם החברים יוצאי ארצות מזרח-אירופה שלמדתי אתם בשעורי הדת ושרק מגע ארעי היה לי אתם). זאב היה סטודנט לרפואה,

עוד בהיותי תלמיד הגימנסיה הגרמנית שבעירי הזמינו יום אחד סטודנטים יהודים אחדים אותי ואת חברי היהודים בני הכיתה העליונה של הגימנסיה להשתתף באסיפה "שתדון בענין חשוב". למקום האסיפה נקבע חדר הספרייה של אולם הקריאה היהודי די שבמרכז עירנו, מוסד שנוסד על פי יזמתם של ציוני העיר, ולזמן האסיפה נקבע יום שבת אחר הצהריים. בפעם הראשונה בחיי השתתפתי באסיפה. כעשרה אנשים נתכנסו לחדר הקטן, ששה מהם הסטודנטים המזמינים ורק ארבעה תלמידים (בין שלושים או ארבעים שהיו מזומנים). שניים מהסטודנטים הרצו הרצאות קצרות על חיי תיאודור הרצל, ואנו התלמידים ששמענו בפעם הראשונה על האיש המופלא הזה שנקטף בלא עת ועל שאיפותיו הנעלות, שתינו את דברי הנואמים בעצירת נשימה. חברינו הסטודנטים שהיו כולם "חפשיים" בענייני דת הושיטו לנו ברחות לב סיגירות לעישון, ולא ראינו כל אפשרות וצורך לסרב ליחסם האדיב והתחלנו מעשנים, דבר שהיה אסור עלינו באיסור חמור גם ביום חול מטעם בית ספרנו.

כך ישבנו שבת אחים עד שנפתחה פתאום הדלת, ועל מפתנה עמד רבה של הקהילה הליבראלית בעירנו, שהיה בשנים ההן מורנו בשיעורי הדת שלנו. מנהג היה בידו לבקר בשבת אחר הצהריים את אולם הקריאה לעיין בעתונות היהודית שעמדה כאן לרשות הציבור, וכששמע באותו יום את קולותינו בחדר הספרייה הסמוך בא לראות, מי הם המתווכחים. רב זה, שאמנם לא חיבב ביותר את הליבראליות השטחית של צאן מרעיתו ובקרב לבו הטה חסד לשמרנות, נודע בימים ההם כמתנגד לציונות והוא נמנה עם אותם רבני גרמניה שהרצל נתן להם את הכינוי לגנאי "רבני המחאה" משום מחאתם הנמרצת נגד

וסטודנטים מכל הארצות, והם חיו ביניהם לבין עצמם חיים מובדלים מחיי ה"פולשתרים" הקופאים על שם-ריהם, עשו ימיהם לילות ולילותיהם ימים, וכל חייהם קודש לאמנותם, לסבכי אהביהם ולנשפי הוללותם. ואני שהייתי בימים ההם עוד מוגבל במשמעת בית הורי ותפיסת עולמם, וכפות במושגי הבורגנות הזעיר-רה, מצאתי בזאב את החבר הרצוי והעשוי להוצי-אני ממיצר חיי ולגלות לי עולמות חדשים.

הורי כמו הרגישו את השינוי המתרחש בי בהשפעת זאב, התייחסו אל ידידותנו כחשד והרבו להזהיר-רני מפני "גליצאי זה". כינוי לגנאי זה העליבני ועורר בי התנגדות נמרצה. בלשונו של זאב היה אמנם שמץ זרות: הוא היה מדבר בשתי שפות גרמניות, ואפשר ששפתי הכלל-גרמנית היתה נקיה מדי מכל דיאלקט באווארי או אחר, וניבו המקומי היה שוב מוטעם מדי בפרובינציאליותו. אבל שניות לשונית זו היתה מנת-חלקם של כל משכילי עירנו, כיהודים כנוצרים, כיהודי המקום כיהודי המזרח, והשפה האידית, שפת הוריו, לא היתה שגורה עוד בפני זאב. מכל מקום סימני "גליצאיות" אחרים לא היו ניכרים בו. והלא דוקא הוא פתח לי אפקים חד-שים שרשיהם היו נעוצים באיזו "אורחות עולמית" ואירופיות טובה, שחוגי הבורגנים של עירנו לא ידעו מה הן.

המשפט הקדום של הורי שלא יכלו לכבוש את יצרם והיו מכנים אנשים כידידי זה בכינוי גנאי, היה חלק מיחסם השלילי של יהודי מדינתנו, שהת-הללו במדת התערותם באדמת מולדתם, לאותה שכבה חדשה של יהודים שהיגרו בימים ההם בהמונים מאר-צות מזרח-אירופה, וביחוד מגליציה, לעירנו. חוששים היו שמא ישחירו את שולי קדירתם באורח-חייהם השונה ובעסקיהם ה"בוזיים" (רוב יהודי גליציה שבעירנו עסקו בתחלה ברוכלות וכל מיני מסחר זעיר). לכך נצטרף עוד הפחד שמא יתקשרו בין ילדיהם לילדי המהגרים קשרי ידידות ואהבה שסופם, חס ושלום, נישואי "תערובת". ובמקרה של זאב היתה הסכנה גדולה ביותר, שהרי לא נמנע מלחזור אחר בנות יהודי המקום. מן החכמה והזהירות היתה, איפוא, להרחיקו ככל האפשר מבתיהם.

אין לי ספק היום, כי בשל יחס מביש זה של יהודי המקום אל אחיהם התלקחה בי קנאותי ליהודי מזרח-אירופה, ותשוקתי להילחם לשינוי זכויותיהם בקרב החברה היהודית המערבית היתה עזה. במרוצת

כמוני באותה שנה, וגדול ממני בכשנתיים. הוא לא נמנה עם הציונים הפעילים ביותר ועניני פוליטיקה לא עמדו במרכז התענינותו. באותו קיץ בילתה מש-פחתי, ואני עמה, את ימי הפגרה הגדולה באחד מכפי-רי האלפים הבאוואריים על שפת נהר איין. באקראי בא גם זאב לכפרנו לנופש, ובמשך שבועות אחדים של טיולים משותפים נעשינו ידידים. הוא עמד אז בזמן השלישי ללימודיו הרפואיים וגם הרבה לצייר. במשך כל הסמסטר הבא לא היה לי איש קרוב יותר ממנו. אתו שוחחתי על כל השאלות שהעיקו עלי, והוא, כבעל השכלה רחבה, ידע להסביר לי דברים שאדם צעיר מתלבט בהם. בסיפוריו הנלהבים על טיוליו באיטליה עוררני לנסיעה לצפון איטליה, בה תגעתי עד וירונה וסביבותיה. בחזרי משם לעירי הייתי גם אני נלהב ממראות הטבע והאמנות של הבל-ארץ זה, עד שתקפה עלי התשוקה להשתלם גם אני באמנות הציור, ועל פי המלצת זאב למדתי הורף אחד בבית-ספרו של מורה רוסי-יהודי שבעירנו והתאמנתי ביחוד בציור עירום. בהשפעתו של ידידי זה שכרתי לי בימי האביב והקיץ הבאים חדר באחד המקומות הרומאנטיים ביותר בבקעת נהר איסר, החוצת את עירנו, במקום שהוא עוד נתל הרים פראי השוטף, כשלושים קילומטר לפני הגיעו לעירנו, בורם כביר בין גדות גבוהות ותלולות מהרי האלפים אל העמק הבאווארי העליון. גרתי בבית-יער נחמד ששימש כעין מלון קטן בציורף בית-קהה לטיילים עוברים, ומהגזוזטרה שלפני חדרי יכולתי לצייר את ה-יער שבמורד הגדה שמעבר לנהר, שעמד בחדשי מארס ואפריל בעצם ליבלובו. הטבע הנהדר והקריאה ה-מאומצת במחזות איבסן עוררו בי נטיה לנסות כוחי בכתיבת סצינות דראמטיות אחדות בגרמנית.

זאב היה באותם הימים איש כלבבי, בעל נטיות אמנותיות עמוקות ושאירות נעלות להגשמת משאות-נפשו, חציו רומנטיקן וחציו ריאליסטן, איש דמיון ומעשה בעל תפיסה מהירה להפליא, ונוח להתלהב ולהתלקח, היה איש משכיל שאמנם לא חונך עוד על ברכי היהדות המסורתית (אף שאביו היה מן השמ-רנים הדתיים שבין יהודי המזרח שבעירנו), אבל הרגיש עצמו קשור אל גורל עמו ותרבותו. הוא היה בן אדם בלתי-תלוי בדעותיו ומעשיו, טיפוס בוהמי שבוהמיותו היתה מאותו גוון מיוחד של חיי חופש שהטביעו חותמם על כל עירנו וביחוד על אותו רובע צפוני שבה (שוואבינג) שהיה מאוכלס אמנים

הציע לפני שראשית קריאתי בספרות העברית החד-שה תהיה קריאה בכתבי מורהו הגדול אחד-העם. הסכמתי ברצון. בלי כל מעבר קפצתי איפוא מכתבי התנ"ך המעטים שקראתי עד אז לקריאת מאמרי אחד-העם, מן הסגנון הסיפורי והפיוטי העתיק וה-מבואר והמפורש בספרי מדע בלשניים ותיאולוגיים לכל פרטיו ודקדוקיו לקריאת טכסט בלתי-מנוקד וכתוב בסגנון מעורב ומורכב מהרבה סגנונים היס-טוריים שנודף ממנו רוחו של המדע המודרני, סגנון בהיר ומלוטש, אבל מסורבל ומסובך, גדוש פסוקים ארוכים ומפותלים בנויים בהגיון רב. הרפתקאותיה של "קפיצת דרך" זו יכול להבין רק מי שהלך בה בעצמו. התחלתי בקריאת ההקדמות למהדורה הרא-שונה והשניה של "על פרשת דרכים", ולימוד שני המאמרים הקצרים האלה העסיקני חדשים אחדים, והם כל הזמן שלמדתי אצל מורי בשעורים פרטיים. בכל שיעור הייתי קורא בקול את המאמר מראשיתו, ובאופן כזה הייתי מרגיל את לשוני ואת אזני לצלי-ליה היפים והזרים כאחת של שפה זו. סורי הנפסד, מורשה מבית הספר והאוניברסיטה, שלא לפסוח על שום תיבה בלתי-ידועה ועל שום צירוף תיבות בלתי-מובן, עמד לי עתה לשטן בדרכי. כל תיבה חדשה וצירוף מלים חדש נעשו לי לגילוי חדש ולכיבוש ששמחתי לקראתו אלי גיל. שני הערבים של השבוע שישבתי עם מורי בהדרי לשם לימוד היו לי למאור-רעות החשובים ביותר של אותם הימים. כדי לגוון מעט את לימודנו הביא לי מורי באחד השעורים ספר קטן ושמו "כנור ציון", מבחר שירי-ציון מימי כתיבי הקודש ועד ימינו, ומאו והלאה נוסף בכל ערב-לימוד עוד קטע פיוטי קטן מתוך קובץ זה. והתלהבותי בשירים אלו לא נפלה מהתלהבותי במאמרי אחד-העם ולאט לאט למדתי את רוב השירים בעל פה. הייתי כחולם.

וכאן עלי להודות הודיה שתהיה באזני השומע מורה מאד. התמסרותי המרוכות ללימוד השפה העברית הסיחה עת דעתי מכל יתר העניינים שעסקתי בהם קודם לכן. חדלתי כמעט לקרוא ספרים בשפה הגרמנית. לאט לאט נגמלתי גם מקריאת ספרים לועזיים שמחבריהם היו יהודים או שתוכנם היה תוכן יהודי. מנעתי עצמי גם מקריאת אותם הספרים שהתנועה הציונית הוציאה לאור בשפה הגרמנית לשם תעמולה או הפצת ידיעות על ארץ-ישראל, על חיי העם ותרבותו. את המושג של "המוחלט"

הימים התרחקתי יותר ויותר מבית הורי ומהרוח ששלטה בו, ויותר מעצם רעיון חיבת-ציון דחפתי אהבת הצדק למחנה הציונים שבעירנו.

## ב

קשה לברר לעצמי היום, מה ראיתי על כך להעמיד בשנת לימודי האקדמיים השלישית את שפות שם במרכז תכנית לימודי. אמנם כבר בשנה הקודמת התחלתי לומד באוניברסיטה של ברלין את יסודי הדקדוק העברי. מספר השעורים שייחדתי באופן רשמי ללימוד העברית בשנתי הברלינית היה מצומצם עד כדי ענין טפל במערכת שעורי הכללית. אבל במשך שנה זו נתרקם בנפשי בסתר איזה יחס מיוחד אל לימוד שפה זו. בשעות היום הייתי יושב באולמי ההרצאות הגדולים והקטנים של האוניברסיטה להק-שיב להרצאות הפרופסורים. ורק בערבים, בשווי-לחדרי בשרלוטנבורג, הייתי משקע עצמי ראשי ורובי בלימוד השפה העברית, וכחזרתי מברלין לעירי, כבר בשלה בלבי ההחלטה להקדיש מעתה את עיקר לימודי לקנית הלשון העברית.

במשך זמן החורף של שנת לימודי השלישית התמסרתי איפוא ללימוד העברית, אבל עד מהרה נוכחתי שלימוד הדקדוק העיוני והשעורים המע-טים שנועדו לקריאת טכסטים בשיטה בלשנית אקדמית אין בהם כדי למלא את נפשי. הרגשתי שידחפוני לכיוון שלא רציתי בו. כל שאיפתי היתה לחיות עם השפה העברית חיי נפש והזדהות גמורה, ורציתי שתהיה שגורה בפי כאחת השפות החיות. ומשום כך היתה בסוף הסמסטר החרפי נחרצה עמדי לעזוב את הדרך האקדמית הזאת ולהתחיל בשיטת לימוד אחרת לגמרי. עשיתי לי תכנית מיוחדת שהת-אימה יותר למשאלת לבי. התחלתי להיות מתלמד בלי מורה. קראתי בכל יום קטע הגון בתנ"ך והרגלתי עצמי לעשות את לימודי הפרטי לימוד קבע. באורח זה המשכתי עד ימי האביב. ואז החלטתי לעשות לי רב.

מורי היה יליד וילנה וחניך הפילאנתרופין של פרנקפורט על נהר מיין. קטן קומה ורזה גוף. מצב בריאותו היה רעוע עקב יסורי רעב שנתיסר בהם בשנות לימודיו. איש שקט ומיושב בדעתו, בעל שכל חריף ונשמה חמה. מתנגד ליטאי, בלי נטיה יתרה להתלהבות מגביהה עוף. שונא המליצה הנכונה ואוהב האמת. ציוני נלהב מבית מדרשו של אחד-העם. הוא

יהודי הוא כרך לי את הספרים בכריכות פשוטות וצנועות, וכששמתי אותם על מדפי הכונניות עמדתי לפנייהם בקורת רוח וברגש של אושר: הנה הנו, הגרעין הראשון לספרייתי העברית שאני מתעתד לייסד לי במרוצת הימים! מאז והלאה הוספתי מדי פעם בפעם עוד ספרים, וכעבור שנים אחדות נעשתה ספרייתי הגרמנית שהיתה קודם לכן המושלת בכיפה לענין טפל לגבי ספרי העברים שמספרם הלך הלך ורב. בשנים אלו שיקעתי את כל חסכונותי בקניית ספרים עברים.

ספרייתי העברית שבמערכת ספרי היתה למורת רוחם של הורי, בדעתם שמספרים אלה תצא רעה חולה. לא פעם התחננה אמי לפני שאחדל מ"שטויות כאלה" ואקנה לי שוב, כקודם, ספרים בשפה הגרמנית. ביחוד נזכר לי אותו יום שלפני יום הולדתי, כששאלתני, מה מתנה אני רוצה שתתן לי ליום זה, ואני, רך-לב מטבע, נקבתי, כדי לשמח מעט את לבה ולפור מעט את הענגים הכבדים שרצו על יחסי הורי אלי בשל "עקשנותי" ו"שגעונותי", בשם ספר גרמני, ספר לימוד שהייתי זקוק לו ללימודי באוניברסיטה, ואמי בשמעה את משאלתי חיבתני ולהצתני אל לבה מתוך התרגשות של שמחה ואושר, ואמרה בדמעות חנוקות: "ומעתה אני מקווה שתחזור למוטב ותטוש את דרכיך הנלוזות שאין בהן כל תועלת ותשוב לטוב ולמסלול השכל והתבונה!" עמדתי כנדהם. וברגע זה הבינתי שהסכלתי לעשות. כי הבטחה "לחזור למוטב" לא יכולתי לתת, נהפוך הוא: ידוע ידעתי שכל דרך חזרה אין, ושבעתיד אוסיף לגרום להורי עוד עגמת נפש, ועוד יגון ואכזבה.

בחורף של אותה שנה גילה לי מורי העברי, שחבריו הציונים עומדים ליסד בעירנו אגודה ללימוד השפה העברית ולדיבור העברי החי, וכיוון שכונחם היא להפיץ את ידיעת השפה ודיבורה לא בלבד בקרב הסטודנטים מרוסיה אלא גם בקרב תושבי העיר הציונים בכלל, דרושים להם אנשים מקומיים שישי-תתפו במפעל תרבותי זה. איני צריך לומר שעצם הרעיון הלהיבני מאד. עוד באותו חורף נוסדו שיעורי ערב של ה"עבריה" וגם מועדון לדוברי עברית. במשך זמן קצר התרכזו קהל הגון של לומדים ומשתתפים במועדון. מספר חברי ה"עבריה" הגיע למעלה ממאה ומספר כזה נחשב בימים ההם כהישג גדול (מספר כל יהודי עירי כעשרת אלפים).

שבהטפחו של מרטין בובר גרסתו כך, שעלי לקדש עצמי כולי ללימוד השפה העברית. כל התעסקות בדבר אחר נראתה לי כסטייה מן העיקר. כחטא. שאיפתי היחידה היתה לעבור במהירות להבעה עצמית בעברית. לא פעם הטרחתי את מורי העברי מתוך תמימות-לב יתרה ואי-סבלנות בשאלה, כמה זמן עלי להקדיש לדעתו ללימוד מרוכז כדי להשיג את מבוקשי, והוא היה מנחמני בחיוך על שפתיו: לדעתו, כך אמר, יימשך מצב-מעבר זה כחמש שנים. חמש שנים היו לעשר, ועשר לעשרים, ורק כעבור תקופה ארוכה מאד הרגשתי בי מעט יכו-לכתיבת עברית צנועה ולהבעה עצמית מצומצמת.

ומתוך התרכויותי החד-צדדית הזאת התרחקתי, שלא מדעת כמעט, מכל עולמי הקודם. גשתחה מלבי התענינותי הקודמת בדברי הספרות הגרמנית והעולמית, חדלתי כמעט לגמרי לבקר בתיאטרות (קודם לכן לא הייתי מחמיץ שום הצגת בכורה), נפסקה מעצמה כתיבתי בגרמנית, שכה נהייתי אחריה עוד בשנתי הברלינית, וגם פעולתי העסקנית הציונית שהתחלתי בה באותה שנה נראתה עתה בעיני כענין תפל ובלתי-חשוב. כל אלה נחשבו עתה כדברים חיצוניים שאין להם כל ערך עצמי. ואת הערך העצמי מצאתי אך ורק בלימוד.

קראתי באחד העם ובאנתולוגיה הלירית הגבירה בי את התיאבון להרחיב את תחום קריאתי ולחדור חדירה עמוקה יותר אל היכל הספרות העברית החד-שה. לשם כך הציע לי מורי לרכוש לי ספריה עברית מודרנית בזעיר-אנפין. באותו קיץ הכריזה הוצאת "תושיה" בורשה על מכירת כל "הספריה הקטנה" במחיר שווה לכל נפש. מיהרתי להזמין לי את מאתיים החוברות של הספריה, ובאחד הימים של אותו קיץ קיבלתי הודעה מהדואר, שבבית המכס של עירנו מונח בשבילי שק עם ספרים עברים מורשה. אותו יום שסחבתי מבית המכס אותו שק כבד של ספרים לחדרי היה אחד הימים המאושרים ביותר בחיי. ראיתי עצמי כמי שנולד מחדש. פתחת את השק והוצאתי מתוכו את החוברות ובעזרת מורי סיי-דרתי אותן לפי תכנון. היו ביניהן יצירות עבריות מקוריות פיוטיות ופרוזאיות, תרגומים מכל שפות אירופה (מגרמנית, צרפתית, אנגלית, רוסית, נורבגית ועוד), ספרי מדע פופולארי במקורם ובתרגומם, ביוגרפיות של אנשי שם ועוד. ראשי הסתחרר מרוב השמות של המחברים וחיבוריהם. מסרתי את החוברות לכורך

חדלתי לגמרי לבקר את הרצאות הפרופסורים, או שמעתי רק למראית עין כדי לצאת ידי חובתי הפור-מאלית. משעה ארבע של אחר הצהריים עד שעה עשר בלילה ישבתי באולם הקריאה היהודי ונתתי שיעורים או קבלתי שיעורים, וכל לפני הצהריים היה מוקדש להתכוננותי לשיעורי כתלמיד וכמורה. וכך נמשך הדבר עד שהאיצו בי הורי לגמור את חוק לימודי באוניברסיטה. ורק במאמץ גדול גברתי על מעצורי והתאוששתי להמשיך לימודי הרשמיים. בשנה הששית ללימודי האקדמיים סיימתי את עבודתי המדעית ועמדתי בבחינת הדוקטור, ובלא הכרת ערך הדיפלומה הדפסתי סוף סוף את הדיסרטציה והוצאתי את תעודתי. וכך נעשיתי לאחד מן המחנה הגדול של צעירים יהודים בהתחלת המאה העשרים, שעקב היספחם לתנועה הציונית הוטו מן המסלול של חיי פרנסה רגילים והלכו במשעולים הצרים, המסובכים וסוגי-הקוצים שדחפם אליהם יצרם הלאומי.

יסוד ה"עבריה" גרם לכך שנפסקו שיעורי הפרטיים אצל מורי, היות והיתה לי הזדמנות כה מרובה להמשיך בלימודי במסגרתה של האגודה. אך שבועות אחדים לאחר יסוד האגודה הופתעתי בהצעה שהציע לפני מורי. הוא מצא שידיעותי, ביחוד אלה בדקדוק העברי, תספקנה כדי שאהיה למורה ללומדים מן הסטודנטים. ובאורח זה נעשיתי מורה לעברית באחד הקורסים לסטודנטים מרוסיה, וזמן-מה לאחר מכאן מסרו לידי עוד שיעורים ולאט לאט נעשיתי המורה הראשי של ה"עבריה". ההתכוננות לשיעורים בלעה את רוב עתותי. הייתי כביכול תלמידי הטוב ביותר. הקדמתי את תלמידי רק בעשרה או בעשרים שיעורים בספר הלימוד שלפיו לימדתי את תלמידי. הוראת הדקדוק העברי היתה קלה עלי. אבל ידיעותי בעצם השפה וניבייה היו קלושות מאד. דיבור עברי חפשי עוד היה ממני והלאה. בכל חום לבי הטלתי עצמי לים השפה, ובהתלהבותי הזנחתי את לימודי באוניברסיטה במידה מחפירה ובמשך שתי השנים הבאות



# על קונסטאנטין א. שפירא

## ישורון קשת

שבעים וחמש שנים למותו

מציאותית, אשר בה, ורק בה, היה איש זה מושרש וממנה ינק את את חיי הפנימיים והיא שימשה אחי-זה יחידה יציבה בכל רפיונה, לעולמו האישי המובדל (ואולי יש לומר גם המוגבל), האובד כאי-אלמוגים קטן ושומם בלב הים הגדול והזידון.

אכן, גדול היה כוחה של המלה העברית הרבה יותר מכוחה של המציאות הנכרית בעולמו של יהודי נידח זה, שלא היה כלל תלמיד-חכם גדול. אבר מדול-דל זה של היהדות נשאר צמוד לקרקע ההיסטורית של המלה העברית, מחוץ לתחומו של כל שדה-טיפוחים מתוכן, כמו שערער זה שצמח באקראי בערבה השוממה, במקום שם הטילו הרוחות את נבט גרעינו הרחק מכל חקל יוגבים, נמצא יונק בכל זאת, למעשה, את לשד חיונתו מאותה הקרקע עצמה המו-ציאה נטעי נעמנים לנוטעיהם המחשבים את פעלם. יודעים אנו, המלה העברית היתה תמיד, למעת צאת העם בגולה, קרקע אוטונומית חיה ואוצרת חיים לגזולי חיים, בלבשה את צורת התפילות, לימוד התורה והפיוטים הדתיים, זמירות לשבת ואמירת התהילים, בשביל חוגי העם הרחבים כולם, ומה גם בהתגלמה לתפארת בגילויי כוח-יוצר עצמיים וספצי-פיים כשירת ספרד ויצירת הרמב"ם ואחרים, עד רמח"ל. הדברים ידועים.

אבל נדמה לי כי לגבי שום סופר עברי בתקופה החדשה אין הדבר בולט במידה כזאת, כמו לגבי אבא קונסטאנטין שפירא, האבר המדולדל של העם. דוקא לגבי זה הקטן, החלש והקלוש שבין זעירי שירתנו, שעולמו נקע ממסגרותיו, ברור ביותר עד מה הוא מותנה ותלוי בכל ישותו, כמשורר עברי, בהוויתה הבלתי-מציאותית של הלשון העברית, אשר יותר משהיתה לו גורם גשמי היא היתה לו רמיניסצנציה

על סף המאה העשרים הובא לקבורות בבית-עלמין נוצרי בעיבורה של פטרבורג, לא-הרחק מן המפרץ הפיני, משורר עברי נידח וגזול-נחת מעל גדות ה-ניימן, כבן שישים. אח אובד זה, בעל לב מורתח ונפש חצויה, כאילו יצא מעולמו השירי של מאפו ונקלע לעולמו הפרוזאי של סמולנסקין, תעה וכשל בדרך חתחתים, עד שקרס ונפל על סיפה של כובסת רוסית עניה בפרוור דלים, וכאן — לא אצל אחיו היהודים — מצא הצלה ממוות ואחיה פגומה בחיים, מתוך יאוש-ואונס, בורעותיה של גויה צעירה, פשוטה ורחמנית. אבל עממית תמה זו, בכל מסירותה, לא יכלה להש-כח מלבן, כנראה, את צפורה הקטנה, הרחוקה, בת המלמד המסכן מגרודנה, שיחד עמה היה שומע בילדותו, בבית העוני, את אגדות הקדומים של עמו, העם אשר הדמיון, המאמין במופלא, היה עדיף בעי-ניו על המציאות המרה.

מן המציאות המרה של מעמד צלם-אמן, שאילו הגיע משומד זה (שאגב, הרוסית היתה נלעגת בפיו כל ימיו), היה אבא בן יואל, המכונה קונסטאנטין שפירא, בורח אל המלכות האיראציונאלית, הרחוקה ובלתי-נשכחת, של המלה העברית, החתומה בנפשו. ורב היה כוחה של המלה מכוחה של המציאות. המצי-אות היתה חלום רע, סיוט שהישן הנלבט אינו יכול להקיץ ממנו, ואילו המלה היתה האור של יום אתמול, השמש ששקעה ונבלעה באופל, אבל חיה וקיימת בנפש המפללת לשובה, המאמינה quia absurdum במלכותה של שמש-העבר הזו, החיה-וקיימת גם בהעדרה. עולם המציאות החומרית, העולם הנכרי, היה עולם חיצון, שממנו היה הוא, שפירא, מקבל את יכולת הקיום הגשמי, ואילו המלה העברית היתה הוויה אוטונומית, על-זמנית ועל-

התהום שבלעה גם את צפורה הקטנה, הכלה האבודת, שיכלה להיות קיימת קיום "מופשט", כביכול, כמו המלה העברית, בלי שתתערב כלל במציאות הגשמית. משום-כך היה עיקר תחומי ה"ב"א ל"א"ד, ששר-שה בערב הרחוק, באוצר ההיסטורי של האומה: הפואימה הסיפורית, הבאלאדסקית-הרגשית, כגון על מערת הקבר של דוד המלך, או האגדית-האליגורית, כגון "שושנת יעקב" (על בת-המלך בשבי הכוחות הרעים, או על השועל המופיע ליד הכותל המערבי, בפואימה "חזיונות בת עמי", ח"ב) וכגון הפואימות "מכתבי הקודש" — בהן, בהן בלבד, טמונה זכותו של ק.א. שפירא להימנות עם משוררי עמו העברים.

את כל חיי-הרגש השיריים שלו שיקע איפוא ק.א. שפירא בנושאים שההרחק האובייקטיבי והעיי-צוב הענייני יפים להם: באגדה העתיקה ובמעשייה המסורתית האליגורית, אבל את היסוד האובייקטיבי הזה הוא נתן במסגרת כמו לירית של רמינסצנציות סובייקטיביות — של זכרונות רגשיים מימי ילדותו במחיצת מיניקתו ובחדר רבו בעל-האגדה וצפורה בתו הקטנה, וכך מצא, באופן אינסטינקטיבי, פתרון לניגוד שבין הרגשיות המפורשת של אפיו האישי ובין התכונה העניינית של אותו תחום שנשאר, הוא לבדו, פתוח לשירתו: תחום הפואימה האובייקטיבית האליגורית והבאלאדה העברית — וזה היה ממילא גם הפתרון לשניות שבנפשו החצויה, זו השניות שבין צביונו האישי, האמוציונאלי עד לרגשות, ובין העדר האפשרות לתת ביטוי רגשי, במלה העברית, לחייו האישיים בהווה, במציאות אשר בה היה שבו. וכך נהיה קונסטנטין שפירא, הנידח מעמו, למשוררה של האגדה הלאומית — לבעל-הבאלאדה הראשון בספרותנו.

ואכן, חלקה של הליריקה הצרופה, הליריקה בת האהבה, בשירי ק.א. שפירא, מיזער הוא, ובמידה שישנה הריהי מוסבת כמעט כולה על אותה צפורה הקטנה, המתוארת כשאביה המלמד, הרתחן-הרחמן, מספר להם אגדות-עם עתיקות — ופתאום רוח סערה עזה פרצה החדרה בקול ליל, עקרה את הכר הסותם את החלון השבור וכיבתה את גרות השבת, והילדה, "חברתו", נבהלה, "נפלה על צוארי, עורה שואלת / דל לבה על לבי, על פני-פניה" — מעת ההיא רבות דמעות ניגרו / כמעט יובל שנים חלפו, עברו / עוד צפורה בלבי תקנן כיונה".

רגשית, משהו חלומי-חווני מעולם אחר, כה רחוק וכה נוכח, עולם-פלא ששקע לעד אך לא נשכח אף לרגע. הוויה-לעצמה זו, הלשון העברית, הוא, איש-הגלות העלוב והנידח, היה זקוק לה, והיא לא היתה זקוקה לו. הוא רץ אחריה כאיש, ששמשו כבר מאחוריו, והוא רץ אחרי צלו ואינו יכול להגיע לידי חפיפה אתו. יחס אליה יחס טראגי היה, כיון שמתוכה הוא צמח, ומשנתלשו שרשיו מקרקע זו שוב אין לו תקוה לחזור ולדבוק בה ולהיות לצמח חי ואחוז בה, אך גם אינו יכול להיקלט בשום קרקע אחרת — ונתרה לו איפוא רק שייכות תלושה אליה, אל קרקע מכורתו זו, שייכות של עבר בלבד.

בסבך המציאות הנכרית, אשר בה הוא נאחז שלא בטובתו, אין הוא אלא צלם, פוטוגראף, בעל מקצוע אמנותי-שימושי מהולל אבל מיסכן, אולי מוגבל במקצת, אולי גם מגוחך במקצת, אדם מבוהל ונאמן כאחד, פרוואי והוזה כאחד, אדם ששטות ואמוס דרים בו בכפיפה אחת ובסתירה הדדית, יהודי שמרד בגלות שלא בתבונה, ובברחו מפני אלוהיו נקלע לניגונה ונבלע במעיה — וטבילתו, טבילת-שוא, ב"מי-ירדן" לא הצילתו, כמוכן, מן הבו והשנאה ל"יד, שהיו גודפים בהכרח באוירה של אותה מציאות-תפתה קרה וזרה. כזה, סבורני, היה ק.א. שפירא במציאות הגשמית והיכן היה משורר? — משורר הוא היה לא במציאות כל-שהיא, כי אם במין אנטי-מציאות, בעולם-לווי שמימי, כמין ירח יקר הולך, תלוי על בלימה, שהיה לו קיום בדמיון בלבד: במלה העברית, זה המטען האימפונדיאבילי המסותר שני-דח זה נשא עמו, ספק בלב ספק במוח, כדמות יקרה ורחוקה, מין כלה אבודה מלפנים, כצפורה "חברתו" בילדותו, שהאהבה אליה אינה מחייבת לגבי המצי-אות ואינה עשויה לשנות מאומה במציאות-ההווה, ומשום-כך היא יכולה להיות קיימת בו במקביל לקשרים אחרים ובמחיצה אחת עמם, כגון עם הקשר לאשת חיקו, העממית הרוסית, משענתו ואחיותו במציאות הזרה.

אולי משום-כך לא כתב ק.א. שפירא בעברית שירים על אודות חיי-הנפש האינטימיים שלו. לא היה כל קשר בין ההוויה העברית שבמלה ובין עולמו האישי-המציאותי אשר שקע ביוון המצולה של ניגונה — כי זה לא היה כלל המשכו של אותו עולם שנשאר גנוז במלה העברית, העולם האגדי העברי על-אודות קבר דוד, למשל, העולם שנבלע באותה

שתפעול הביטוי שלו נעוץ היה בשיכבה היסטורית קרושה של געגועים על עבר רחוק, געגועים שיש בהם כדי לקחת שבי את הלב, אך לא כדי להפרותו ולעוררו לפעילות מציאותית. חייו היו פרשה מפותלת של יסורים שניתכו עליו מבפנים ומבחוץ, אבל רק הקיפוחים שמבפנים — האישיים והיהודיים (שלמעשה זהים היו) — נתגלמו באותו מדיום פלאי שהוא נשא בפנימיותו: במלה העברית; ואילו הקיפוחים שמבחוץ, אלה שבאו לו מתיגרת יד המציאות הגשמית שבהווה — להם לא היה שום קשר עם אותו מדיום שמיימי אהוב ונעוץ, הם לא זכו לביטוי שירי ורק חלחלו בנפשו ומילאוהו רוגו אילם ועקר והורס, הדוחף רק המוותה.

משום־כך גם לא הופרתה הספרות העברית בת־דורו משירתו, שהיתה מופנית כולה לאחור, לעבר עברי רחוק, יקר ובלתי־מציאותי, שהיה חי בו ביהודי עקור זה כמו במקביל לחייו האישיים.

נסיון כמו־לירי אחר שעשה א.ק. שפירא (מתי?) — "אחותי כלה" — מוסב אמנם, כנראה, על תקופת־חיים יותר מאוחרת, אבל הוא אינו אלא מין סאטירה רגשית, ובולטת בו השפעת היינה, כשם שניכרת השפעה זו אף בפנינה הלירית "בשדמות בית לחם", שיא צביונו השירי־העממי של א.ק. שפירא.

פרט לאותה יקרת החוויה הלירית של אבא הקטן, הצעיר קסום עולם־האגדה העברי, החוויה שהיתה אולי יסודתה של האהבה הגדולה לאותו "כל־הזהב" — "כנור בת עמי" — ירושת האבות אשר מצא "באהלו" הדל: המלה העברית — פרט ליסוד לירי יחיד זה היתה שירתו של ק.א. שפירא, רובה ככולה, בעלת צביון לאומי לפי סוגה, ואלמלא היתה ריטורית ברובה היא יכלה להיות כמעט עממית באופייה.

ק.א. שפירא לא יכול להיות למחדש בשירה העברית, אפילו לפי מידת כשרונו המוגבלת, משום

# דרכי דיבור ופנייה של כבוד בלשון המקרא

## גרשון ברין

מוקדש לזכרו של רעי ד"ר רפאל ויס ז"ל

דברים אלה מתייחסים למעשה לשלש שיחות:

1. דברי האחים ליעקב ותשובתו להם;
2. דברי האחים ליוסף משיחה קודמת ודברי יוסף באותה שיחה;
3. דברי יהודה בנאום הנוכחי.

פניית האחים ליעקב היא בגוף שני "אם לא אביאנו אליך" וכו' (= דברי יהודה), וכאלה הם גם דברי יעקב "אתה ידעתם" וכו'. שיחה זו היא ישירה, ואף שהדברים לא נוסחו בה בגוף שלישי, הרי המשוחחים מתייחסים אל אביהם בכבוד הראוי. והשווה לשיחה שבין האחים ויעקב (מג, א ואילך), שאף היא מנוסחת בגוף שני ובציר וייתם מצד שני הצדדים המשתתפים בשיחה.

דברי יוסף מן השיחה הקודמת, המובאים בנאום הנוכחי, הם דברים פסוקים: "היש לכם אב או אח. הורידוהו אלי אם לא... לא תוסיפו לראות פניי". היינו, הוא מדבר עם אחיו בגוף שני ובנוסח מצווה ומאיים, כנגד זאת דברי האחים באותה שיחה הם ענייניים "יש לנו אב זקן; לא יוכל הנער לעזוב את אביו" וכו'. בשיחה זו אין אנו מוצאים ניסוחי כניעה והתרפסות, ולא הבעה אחרת של פניית כבוד לשר המשליט. אולי ניתן להסביר העדר זה בכך שזו שיחה המובאות מן העבר, ולא השיחה שבהווה. כנגד זאת ה שיחה שבה זוהי מנוסחת בדרך פניית הכבוד כלפי שר וגדול. רכיבי סגנון הכבוד הם: שימוש בשם "אדוני" כתואר לשר; דיבור בגוף שלישי, המביע ריחוק מצד מי שמעמדו נחות כלפי המצוי במעמד הגבוה. ניסוח הכבוד בשיחה מורכב איפוא משתי צורות יסוד:

- א. שימוש בלשונות אדון ועבד.  
פס' יח — בי אדוני ידבר נא עבדך באדוני אדני ואל יחר אפך בעבדך כי כמוך כפרעה  
פס' יט, כב — ונאמר אל אדוני  
פס' כא, כג — ותאמר אל עבדיך  
פס' כד, כז, ל, — עבדך אבי  
פס' כד — דברי אדוני

ב. 1. הלשונות עבדיך וכו' מנוסחים מפי המדבר, יהודה, בניסוח של ריחוק. הלשון עבדך מובא בגוף שני בייחס לשר, וכתוצאה מזאת קיימת כביכול קירבה בין המדברים (יוסף ואחיו). אך, מצד אחר, היות והמדבר מתייחס אל עצמו בנוסח נסתר יוצא שכאילו מדובר על דמות פלוני,

א. דוגמאות לנוסח דיבור של כבוד

בדיקת לשונות הדיבור המובאים בכתבי המקרא מראה שיש כללי שימוש בדרך פניית כבוד למי שגבוה בדרגתו מן הפונה. לשם הסקת מסקנות ראשוניות בנידון זה נבדוק את תיאור פגישתם של יהושע והמלאך (יהו' ה, יג—טו). בכתוב נמסרו שתי אמרות משל יהושע: 1. "הלנו אתה אם לצרינו"; 2. "מה אדני מדבר אל עבדו".

יש הבדל בין שני לשונות אלו. הראשון הוא לשון גישוש כדי לעמוד על טיבו של הנשאל. לפי התוכן ולפי ההקשר ברור, שאין יהושע יודע במי המדובר, על כן הוא נוקט גוף שני, ואפילו בכינוי הפרוד המפורש: אתה. אך משנתברר לו עם מי הוא מדבר, נשתנתה מיד נעימת דיבורו. היסודות הבולטים באמרה השניה הם ניסוחים שונים, שיש בהם פניית כבוד כלפי המלאך:

הוא מכונה "אדני", והפעלים והכינויים ששובצו במשפט: אדוני מדבר, עבדו, יוצרים מרחק של כבוד בין יהושע והמלאך.

משום השימוש בגוף שלישי מתקבל הרושם כאילו המדבר הוא אדם אחר, השונה מן המדבר האקטואלי — יהושע. הדברים בולטים יותר בשעה שאנו משווים את דברי יהושע לדברי המלאך.

בכתוב הובאו שתי אמרות מפי המלאך.  
יד: לא כי אני שר צבא ה' עתה באתי.  
טו: של נעלך מעל רגלך.

בעוד שבין שתי אמרות יהושע חל שינוי, הרי אמרות המלאך לא נשתנו, משום שלגביו לא חל מפנה בענין זיהוי הדמות שאתה הוא מדבר. בכל חלקי השיחה יודע המלאך את רום מעלתו "אני שר צבא ה'", ולכן הוא מדבר בלשון ציווי ובגוף שני "של נעלך" וכו'. מכאן שיש נוסח של פניית כבוד כלפי מי שגבוה במעלתו מן המדבר.

כהדגמה שניה נבדוק את שיחת האחים עם יוסף, משנה למלך מצרים (בר' מז, יח ואילך). "בי אדני ידבר נא עבדך דבר באדני אדני ואל יחר אפך בעבדך כי כמוך כפרעה. אדני שאל את עבדיו היש לכם אב או אח ונאמר אל אדני... ותאמר אל עבדיך הורידוהו... לא תוסיפו לראות פני... כי עבדך ערב את הנער מעם אבי לאמר אם לא אביאנו אליך וחסאתי לאבי כל הימים ועתה ישב נא עבדך תחת הנער עבד לאדני".

"אדוני יודע... יעבור נא אדוני לפני עבדו". הצורה היא של ריתוק מוחלט של המדבר מן השר והגדול. בדוגמה האחרונה נמצא השימוש בפניית הכבוד אף בדו־שיח שבין אחים. ברי שאין זו דרך הדיבור הרגילה בין אחים, אך יש להסביר זאת בניסיונות המיוחדות של המקרה: רצון לפייס את האח, מתוך חשש שזכרונות רעים מן העבר יפריעו את הפגישה. עתה נסקור בדרך שיטתית ומלאה את דרכי הניסוח של פניית הכבוד בלשון המקרא.

### ב. לשונות הכבוד הכפייסיות

הרכיב הקבוע בדגמים השונים של דרך הכבוד הוא השם אדוני<sup>4</sup>. הצירוף הפשוט ביותר<sup>5</sup> הכולל שם זה בא בכתובים, שבהם הוא משמש בלא שחלים שינויים נוספים במבנה הדברים.

"שמעני אדני נשיא אלהים אתה בתוכנו" (בר' כג, 1); "שמה אדני" (בר' כד, יח), "אדוני משה כלאם" (במ' יא, כח); "חי נפשך אדוני" (שמ"א א, כו); "אדוני אתה נשבעת" (מל"א א, יז); "האתה זה אדני אליהו" (מל"א יח, 1); וכאלה רבים. והשווה לצירוף אחר "המלך אל יבוא עמך צבא ישראל" (דבה"ב כה, 1).

השם אדני משמש בדגם זה כמלת פנייה<sup>6</sup>, ודיו לעשות את המשפט כולו חגיגי משהו<sup>7</sup>. נראה לי, שלשון אדני הוא למעשה ניב מאובן, שאין צריכים לשמוע בו עוד את ההתייחסות למדבר<sup>8</sup>, אלא הוא משמש במשמע: (ה) אדון. ועיין עוד על כך להלן.

אפשר לראות ואריאנט של השימוש הזה בקבוצה של כתובים, שהשם אדני בא בהם כשלפניו בא שם<sup>9</sup> היוצר עמו סמיכות או מלת-יחס.

בר' לא, לה "אל יחר בעיני אדני" (כי לא אוכל לקום מפניך).

4 או מקביליו כגון המלך וכד'.  
5 וכבר העיר ולהאון על הכלל העקרוני של שימוש ב"אדוני" כשפונים אל המלך במקום ב"אתה". והשווה J. Wellhausen, Der Text der Bücher Samuelis, Göttingen 1871, 106. S.R. Driver, Notes on the Hebrew Text... Samuel, Oxford 1960<sup>2</sup>, 144 על "אדני" בצירופים שונים ר' אצל (Köhler) Baumgartner, Hebraisches und aramaisches Lexikon zum A.T. Leiden 1967<sup>3</sup>, pp. 12-13.  
6 על שימושי אדוני (ועבד) ראה: F. Ed. Köing, Historisch-Comparative Syntax der hebraischen Sprache, Leipzig 1897, p. 450.

7 לשון מקביל לזה הוא השם עבד, הבא בכתובים מעטים במקום אדני ביוצרו אותה תמונה. כוונתי כאן למשפטים, שאין הופעת השם עבד יוצרת שינויים אחרים (בגוף המדבר וכיוצ"ב), אלא כמו במקרים הנזכרים של "אדני" התואר לבדו הוא שיוצר את דרך פניית ההכבוע, כגון שמ"ב ט, ב "ויאמר המלך אליו האתה ציבא ויאמר עבדך".

8 ראייה לדבר שימוש בצורת היחיד אף שמדובר לפעמים ברבים. כגון בר' מג, כ—כא "כי אדוני ירד ירדנו... ויהי כי באנו... ונפתחה" וגו'. והעירו על כך גם בעלי המילונים ללשון המקרא.

9 בדרך כלל שם אחד מאברי גוף האדם.

שהוא עבדו של השר, ויהודה מדבר עליה. בדרך זו נוצר הריחוק הנדרש בסגנון של כבוד.

הדברים באים כמסכת שלמה ולא רק לגבי פרט אחד: "ידבר נא עבדך" (יח) "כי עבדך ערב את הנער" (לב) "ועתה ישב נא עבדך תחת הנער"<sup>1</sup> (לג). בכל אלו מת" ייחס יהודה אל עצמו בנסתר (ידבר, ערב, ישב).

המדבר משתמש בגוף ראשון רק בשעה שאין הדברים נוגעים לשר: "ועתה כבואי אל עבדך<sup>2</sup> אבי" (ל) או "איך אעלה אל אבי והנער איננו אתי פן אראה ברע אשר ימצא את אבי" (לד), כתובים אלו מבטאים את החשש מפני העלול לקרות לאב, על כן אין כאן מקום לניסוח מרחיק, המבליע את הצירוף הקודר. 2. משפט יחיד בשיחה בנוי לפי ניסוח של גוף שלישי בייחס לדמות הנשיאה: "אדוני שאל את עבדיו" (יט)<sup>3</sup>. כדי לעמוד על הריחוק הנוצר בניסוח זה השווה אל הדיבור "ותאמר אל עבדך" (כא), הכתוב בגוף שני בייחס לאותן דמויות: יוסף ואחיו.

לסיכום דברי המבוא נבחן שיחה שלישית — דברי יעקב ועשו אחר שיבת יעקב מפדן ארם (בראשית לג). דיבורו של עשו בשיחה זו הוא ללא מחיצות וללא גינוני כבוד (אף שאין לומר, שהוא מדבר בגסות): "מי לך כל המחנה הזה אשר פגשתי (לג, יח); יהי לך אשר לך (שם, ט); ואלכה לנגדך" (שם, יב).

לעומת זאת נוקט יעקב המסתייג נוסח של פניית כבוד כדי לשכך זעם אחיו על עניני העבר, או כדי להחניף לעשו, או משום שאינו רוצה לקיים עם אחיו מערכת יחסים קרובה יתר על המידה.

דברי יעקב נחלקים לשני סוגים: א. "אם נא מצאתי חן בעיניך ולקחת מנחתי מידי. ראיתי פניך כראות פני אלהים" (י); קח נא את ברכתי אשר הבאת לך" (יא).

לשונות אלו כתובים אמנם בגוף שני, אבל נראה, שכאן הוצרך המדבר להשתמש בסגנון זה משום שמדובר בלשון גות שעל פי טיבם מבטאים את יחס הכפיפות של המדבר אל מי שהדברים מכוונים אליו. ועוד — הלשונות: "אם מצאתי חן בעיניך", "קח נא את ברכתי" — משמשים כניבים קבועים, ואין מקום לשינוי הגופים אגב השימוש בהם.

ב. הסוג השני של דברי יעקב הם לשונות ברורים של ריחוק על פי הנהוג בדרך פניית הכבוד: "למצוא חן בעיני אדוני (ח); אדני יודע כי הילדים רכים (יג). יעבור נא אדוני לפני עבדו, עד אשר אבוא אל אדוני (יד); אמצא חן בעיני אדוני" (טו).

הצירופים "עיני אדוני", "אל אדוני" יש לראותם כביטויי כבוד הנוצרים על-ידי החלפת הכינוי החבור (עיניך, אליך) בצירוף של סמיכות לשם אדוני. אולם ניסוח מלא של דרך הכבוד בא בכתובים המנוסחים בגוף שלישי:

1 ר' אצל Gesenius, Hebrew Grammar סעיף 196.  
2 כאן "עבדך" מתייחס ליעקב ולא ליהודה בהבדל מן הפסוקים יח, לב, לג.  
3 אל יחר אפך בעבדך (יח) אינו בגדר גוף שלישי, שהרי "יחר" מתייחס ל"אפך" ולא לשר עצמו, ור' על כך לקמן.

כלל לו גופו, ובכך נוצר מרחק גדול בין המדבר לבין מי שלמעשה שהדברים מכוונים אליו. אולם היות שהן המדבר והן מי שהדברים מיועדים לו (וכן כל שאר השומעים) מכירים בסיטואציה הממשית, מתקבל הענין כדרך פניה מיוחדת של ריחוק ומתן כבוד מתאים לשר ולגדול. נדגים זאת:

שמ"א כו, יח "למה זה אדני רהף אחרי עבדו. יט. ועתה ישמע נא אדני המלך את דברי עבדו". המדבר, דוד, פונה למעשה ישירות אל שאול, אולם משום האופי המלאכותי של הניסוח יוצא כאילו הוא מדבר בשם פלוני כביכול, שהוא עבדו של שאול. המעיין בפס' יח—יט מגיע למסקנה שהניסוח המרחיק הוא מושלם. דוד מדבר על הרדיפה אחר עבדו של שאול, וכן שעל המלך לשמוע את דברי עבדו. בפס' יח אין הדברים בולטים די הצורך בגלל השימוש בצורת הבינוני. הגורם היחיד שאינו בגוף שלישי הוא הלשון "אדני" (יח), אדני (המלך) (יט), שיש בו תמונה של גוף ראשון ביחס למדבר. ניתן להסביר חריג זה על פי הקביעה שבתואר "אדני" מכוון המדבר הפיק' טיבי אל עצמו ביחס לשר, אבל נראה לי יותר, שהצורה "אדני" כתואר היא קדומה ומאובנת, ושימשה מימיה הראשונים של הלשון.

שימוש זה הביא לכך שהצורה נתפסה כקבועה ללא אפשרות של התאמה לא לגופים מתאימים ולא לדגמים חדשים של דרכי פניית הכבוד בעברית. מכאן שהצורה נתפסה כאדון בסתם וכבר לא שמעו בה, כאמור, את היחס אל המדבר. סיוע לפירוש זה מתקבל מאותם כתובים, שבא בהם הכינוי "המלך" (ולא "מלכ") כנוסח פניית הכבוד, כגון "אל יאמר המלך כן". (מל"א כב, ח ומקבילתו דבה"ב יח, ז), וכן "המלך אל יבוא עמך צבא ישראל" (דבה"ב כה, ז).

הדגם הנידון (ישמע אדני... עבדו) מצוי בכל שכבות הלשון המקראית; אך ראוי להעיר שבכתובים הנוגעים לתקופת המלוכה מצויים לשונות רבים, המנוסחים לפי הדגם הנידון. ונראה, שיש בכך כדי ללמד על מקור הדגם ועל תפוצתו המרובה בחוגים הקרובים לחצר המלוכה. בנוהג הוא, שהפונה לשרים, וכל שכן למלך, צריך לנסח דבריו לפי דגם פניית הכבוד כידוע למי שפונה אל רמי מעלה.

כאן נצביע על דוגמאות אחדות מבין שימושי הדגם הנידון:

בר' כו, לא "יקום אבי<sup>18</sup> ויאכל מציד בנו".  
במ"ב, כה "כאשר אדני מצווה; שם, כז כאשר אדני דובר".

שמ"א כב, טו "אל ישם המלך בעבדו דבר".  
שמ"א כב, יז "לא אשלח ידי באדני כי משיח ה' הוא".  
שמ"א כה, כה "אל נא ישם אדני את לברי".  
שמ"ב יג, לב "אל יאמר אדני את כל הנערים בני המלך" וכו'.

13 כאן תואר הכבוד הוא אבי ולא אדני. והשווה גם מל"ב ב, יב "אבי אבי רכב ישראל ופרשיו".

בר' לג, ח "למצוא חן בעיני אדני" (והשווה מז, יח).  
שמ"ב, לב, כב "אל יחר אף אדני" (אתה ידעת את העם).  
שמ"א כה, כז "ברגלי אדני".  
שמ"א כה, כט "היתה נפש אדני".

אין לטעות בפירוש מבנה דגם זה: אין כאן גוף שלישי למרות שהפעלים מנוסחים כך, וזאת משום שהדברים מוסבים על המוצג הנזכר ולא על האדם גופו (ור' בדוגמאות לעיל). נראה לי, שיש בכך תכסיס סגנוני לנסח את הדברים בגוף שלישי, אף שלא הל ריחוק מוחלט, כפי זה המתקבל בשימוש הדגם של גוף שלישי ממש (ור' על כך לקמן).

ואריאנט של דגם זה הוא, כאמור, צירוף של מלת יחס לשם אדני.

בר' מז, יח "ויאמרו לו (= ליוסף השר) לא נכחד מאדני... אל אדני לא נשאר לפני אדני".  
מל"א א, לו "עם אדני המלך" ועוד.

בשתי צורות הביצוע 1. עיני אדני 2. לאדני אין שינוי מהותי ביחס לשימוש הבסיסי ב"אדני" לבדה<sup>10</sup>. ויש להדגיש שכל דרכי הביצוע אלו הם בתחום השמוני, היינו שאין בהם אף מקרה, שבו מופיעה פעולה כלשהי שנושאה הוא "אדני". הניסוח השמני יוצר מידת מסוימת של ריחוק לשם הבעת רהשי כבוד<sup>11</sup>, אולם יחס זה מובלע לעיתים. כנגד זאת, בדגמים המפותחים יותר, הכלולים פעלים, מובלט ענין הריחוק לצורך הכבוד הבלטה ניכרת יותר. במשפטים הפעליים קיימים שלשה טיפוסי דגמים להבעת דרכי פניית הכבוד למי שמצוי במעמד גבוה מן המדבר.

ג. דגם א': ישמע אדני את דבר עבדו

בדגם הראשון פונים אל פלוני בגוף שלישי, באופן שהדיבור הוא כביכול עליו ולא אלו, (וכן מתקבל מתוך כך שהמדבר מתייחס לעצמו, או לחבורתו—אם המדובר בלשון רבים— בגוף שלישי)<sup>12</sup>, מניסוח הכתוב יוצא איפוא כאילו המספר מברר לנו ענין שאינו נוגע

10 לדגם זה שייכת לדעתי אף שיחת אברהם עם האל לפני חרבת סדום. כל דברי אברהם אמורים בנימה ברורה של כבוד. את עצמו הוא מציג בגוף ראשון, אך בנוגע לאל מקויימת בכל השיחה מערכת סיגנונית של שימוש ב"אדוני" + מלת יחס כגון "הנה נא הואלתי לדבר אל אדוני" (בר' יח, כז); "אל נא יחר לאדוני" (שם, ל). אלא שבמקום אדני בשימוש הרגיל בא כאן אדני (כשם אדנות).

11 כשם שיש מקביל לדגם היסודי אדני-עבדך, כן מצויים הצירופים עיני עבדך, לעבדך וכיוצ"ב. כמק"ביל לצירופים לפני אדוני וכד' השווה מל"ב ה, טו, מאת עבדך, יז לעבדך; שמ"ב ז, כה על עבדך; שם, כז "ובית עבדך דוד יהיה נכון לפניך" השווה שם, כט) און עבדך (שם, כז) אל עבדך (שם, כח).  
12 יושם אל לב שאנו הולכים כאן לפי הצורה הפורמלית של הפעלים: יקטול משמש בגוף שלישי ואין כל אפשרות של פירוש אחר. מה גם שבחלק מן המשפטים אף ניתן להסיק זאת מן הכינויים החבורים כגון: "ישמע אדני את דברי עבדך". הן הפועל והן הכינויים מנוסחים בנסתר.

בכתובים אחדים, המנוסחים לפי דגם א', (גוף שלישי בייחס לדמות הנישאה) חל עירוב בניסוח כגון שמ"ב יד, יא "יזכר נא המלך את ה' אלהיך". בגוף הכתוב חל חילוף מנוסח נסתר+ביטויי כבוד (= המלך, ישמע נא), לגוף שני (= אלהיך). וכן שם, בפס' יז "כי כמלאך האלהים כן אדני המלך... וה' אלהיך יהיה עמך" וכן שמ"ב יח, לא "יתבשר אדני המלך כי שפטך" וגו', ושמ"ב יט, כ "אל יחשוב לי אדני עוון ואל תזכר את אשר" וכו'.

#### ד. דגם ב': עבדך ישמע

הדגם השני של דרכי הפנייה של כבוד בנוי אף הוא על יסוד ניסוח בגוף שלישי, אולם כאן הגוף השלישי מכוון למעשה כלפי המדבר (ולא למי שפונים אליו, שהוא עיקרו של הדגם הקודם). הסכימה היא: דיבורו של א' אל ב' ומכוון בו על ג'. למרות ש"ג"א' הרי לצורך יצירת הריחוק הנדרש פוצלה הדמות: א' מדבר בקרבה אל הגדול (=ב) ומספר לו על ג'. הפיצול של הדמות הקונקרטית של המדבר ניכרת בדיבור מעין שמ"ב ז, כה "אשר דברת על עבדך ועל ביתו", היינו, במקום לומר "בית" (שהוא התמונה הממשית של הדיבור) הורחקו הדברים וכאילו מדובר על פלוני, שהוא עבדך ועל ביתו של אותו אדם.

בדגם זה הדמות האמיתית של המדבר נעלמת ומדברים עליה בנסתר, להבדיל מן הדגם הקודם שבו דמות השר היא הנסתרת. נשאלת השאלה, באיזה משני הדגמים מתקבל טיפוס מפותח יותר של פניית-כבוד. התשובה על כך קשה. אולי יש עדיפות לדגם הראשון, משום שבו דמות השר והגדול היא העלומה ומדברים עליה.

התמונה המדוייקת של דגם זה עולה ברור מתוך השוואה לנוסח המתייחס באמת לאדם אחר, הנחות ממי שמדברים אליו. כך למשל שמ"ב יט, לה "עבדך כמהם יעבור עם אדני המלך". מל"ב ג, א "עבדך אישי מת ואתה ידעת כי עבדך היה ירא את ה'" וגו'. בשני הכתובים מדברים על דמות אחרת, שונה מן המדבר, והנה בכתובים בים המנוסחים בדרך פניית הכבוד כשמדובר בפלוני (שהוא למעשה המדבר עצמו) חוזר אותו הנוסח. נרשום עתה שורת כתובים המנוסחים לפי דגם ב':

בר' מב, יא — "לא אדני (ו) עבדך באו לשבור אוכל... לא היו עבדיך מרגלים".

יהו' ט, ט, "מארץ רחוקה מאד באו עבדיך".

שמ"א יז, לב "עבדך ילך ונלחם".

שם, לד "רועה היה עבדך" שם, לו "הכה עבדך".

כב, טו "כי לא ידע עבדך".

כג, י "שמוע שמע עבדך".

כז, ה "ולמה ישב עבדך בעיר הממלכה עמך".

כח, ב "יעשה עבדך".

שמ"ב ז, כז "מצא עבדך את לבו להתפלל אליך את התפלה הזאת".

טו, ט "נדר עבדך" שם, כא "שם יהיה עבדך".

יט, כ "העוה עבדך".

שם, לג "אל ישם אדני המלך אל לבו... כל בני המלך" וגו'.

שמ"ב כד, ג "ועיני אדני המלך רואות ואדני המלך למה חפץ בדבר הזה".

מל"ב ב, יט "הנה נא מושב העיר טוב כאשר אדוני רואה".

מל"ב ח, יב "מדוע אדוני בוכה" ועוד הרבה.

אפשר למצוא דגם זה אף במקרים שאין בהם שימוש בלשונות אדני, המלך, אדני המלך, כשמצוי כינוי אחר המקביל להם כגון הפנייה לפרעה בגוף שלישי כפי שר המשקים: "פרעה קצף על עבדיו ויתן אותי<sup>14</sup> במשמר שר הטבחיים" וגו' (בר' מא, י). נוסח זה יש לגביו גירסה שונה בשומרני ובקטעי תרגום א"י שפרסם קהלה: ויתן אותם.

לפי גירסה זו מושג הריחוק מוטעמי כבוד בשלמות גדולה יותר. והשווה גם שמ"ח, כה "ויאמר משה אל פרעה וסר הערב מפרעה מעבדיו ומעמו רק אל יוסף פרעה התל לבלתי שלח את העם". וכן "ויאמר יוסף אל פרעה חלום פרעה אחד הוא את אשר האלהים עושה הגיד לפרעה" (בר' מא, כה).

דרך פניית כבוד מצוייה באופן בולט במגילת אסתר ובס' נחמיה, אף שם אפשר להסביר זאת, כמו לגבי הכתובים המתייחסים לתקופת המלוכה, בנהגי פנייה קבועים שהיו קיימים בפנייה אל המלך ושריו. ובכך משקף פים ספרים אלו הווייחיים אותנטי של סביבת החצר, שהרי מגילת אסתר על כל חלקיה עוסקת בחצר הפרסית ובכל הקשור בה, והוא הדין — במידה פחותה יותר — בספר נחמיה.

אסתר ג, ב, ד "יבקשו למלך... תיטב בעיני המלך".

אסתר ג, ח "ולמלך אין שווה להניחם".

ה, ד "אם על המלך טוב יבוא המלך והמן" וכו'.

א, יט "אם על המלך טוב יצא דבר מלכות מלפניו".

נחמיה ב, ה "אם על המלך טוב" וכו'.

ב, ג "המלך לעולם יהיה"<sup>15</sup>. ועוד הרבה.

יש שהמדבר ינקוט נוסח כללי מתוך מגמה שהדברים לא יכוונו על פי תוכנם ישירות אל הגדול. המדובר במקרים שיש בדברים משום פחות הדמות הנישאה. זה הטעם, לדעתי, ללשון הפתגמי שנוקט דוד הנער בהתיצבו לפני שאול המלך "אל יפול לב אדם<sup>16</sup> עלי" (שמ"א יז, לב) במקום "אל יפול לבך" או "אל יפול לב המלך עלי" וכיוצא ב. בין שינקוט נוסח א' ובין שינקוט בנוסח ב', הרי מצד התוכן עלולה דמות שאול להתבזות. הפתרון הוא נקיטת גוף נסתר ולשון כללי "אדם"<sup>17</sup> והדברים באים על תיקונם מכל הבחינות<sup>18</sup>.

14 על השאלה העקרונית של עירוב הגופים: עבדיו... אותי, עיין להלן.

15 דומה, שכתוב זה הוא בגדר נוסח קבוע שנטבע לפי דרך פניית הכבוד למלכים.

16 בשבעים בא כאן נוסח "אדני". Oxford 1960, p. 144.

17 בפירושו של מ"צ סגל, ספרי שמואל, ירושלים 18 תשט"ז, לכתוב זה.

עבדך". אולם בין שני קטעים אלו מנוסחים הדברים בגוף מדבר (שם, לה) "ויצאתי אחריי והכיתיו והצלתי... והחוקתי" וכו'. לז: "ה' אשר הצלני מיד... הוא יצילני מיד" וגו'. אף כאן יש סכנת טעות בפירושו מעשיהן של ה' דמויות המשתתפות, אילו לא הכרנו את דגם פניית הכבוד. והרי עוד כתובים מדגם זה:

בר' מו, לד אנשי מקנה היו עבדיך מנעורינו ועד עתה וגם אנחנו גם אבותינו" והשווה גם מו, ג—ד "רועה צאן עבדיך גם אנחנו וגם אבותינו... כי אין מרעה לצאן אשר לעבדיך... ועתה ישבו נא עבדיך בארץ גושן". שם"ב טו, ח "כי נדר נדר עבדך בשבתי בגשור בארם לאמר אם ישיב ישיבני" וכו' (ובפס' הקודם ז — נאמר "אלכה נא ואשלם את נדרי").

שם"א כח, כא—כב "הנה שמעה שפחתך בקולך ו א ש ים נפשי בכפי ואשמע את דבריך אשר דברת אלי. ועתה שמע נא... שפחתך ואשימה לפניך". כתוב זה מנוסח בכפל דברים: חלקם לפי דגם ב' וחלקם בגוף מדבר רגיל. יש לשים לב למקבילה: שמעה שפחתך — ואשמע את דבריך ועוד. שם"ב יד, כב "היום ידע עבדך כי מצאתי חן בעיניך", יט, כא "כי ידע עבדך כי אני הטאתי"<sup>22</sup>.

#### ה. דגם ג': ישמע אדני את דבר עבדך ועבדך יעשה כדבריך

עתה נעבור לדגם השלישי של דרך פניית הכבוד. דגם זה הוא למעשה צירוף של שני הדגמים הקודמים. בדגם הראשון מדובר כזכור על השר כך שהשר נסתר<sup>23</sup>; בדגם השני — השר נוכח והנחות נסתר. אף העירות על מעמדה של דמות המדבר, הבאה בדגמים הללו כדמות גפרדת נוסף על הנחות שהוא המדבר הממשי, שמעמדו משתנה מדגם לדגם<sup>24</sup>. הדגם השלישי הוא, כאמור, צירוף של שני הדגמים הקודמים.

<sup>22</sup> יש להזהר בהסבר מעמדו של דגם זה משום שה"עירוב" יכול לנבוע מגורם אחר כגון שם"ב טו, כז "כי אמר עבדך אחבשה לי החמור וארכב עליה ואלך את המלך כי פסח עבדך". הכתוב בנוסח של מעין מסגרת, שתחילתה וסופה לפי דגם ב', האמצע אחבשה וכו' כתוב בנוסח מדבר, אולם אין כאן עירוב מן הטיפוס שהובא. משום שאמר "כי אמר עבדך", ציין במפורש את אמירתו (או מחשבתו): אחבשה לי וכו'.

<sup>23</sup> ולמעשה אף דמות הנחות (ים) היא נסתרת בדגם זה. בשם"ב יד, כב בא נוסח דברים מעניין "היום ידע עבדך כי מצאתי חן בעיניך אדני המלך אשר עשה המלך את דבר עבדך". כתוב זה מורכב למעשה משלושה דגמים. פתיחתו (היום ידע עבדך) לפי דגם ב'; סופו — לפי דגם א' (אשר עשה המלך את דבר עבדך); ואמצעו — דו־שיח רגיל כשהמדבר מציג עצמו בגוף ראשון ללא כל כיסוי: כי מצאתי חן בעיניך (ענין על לשון זה לעיל עמ' 493, המעניין הוא שבסיום הכתוב יש נוסח מקביל: עבדו—כתיב, עבדך—קרי וכן ע"פ 15 כ" עבריים ר' BH<sup>3</sup>).

נראה לי, שתילוף זה בא משום השימוש בדגם ג', אבל לפי ניסוח הביטוי "אשר עשה המלך" הכתוב לפי דגם א' יש לקיים את הנוסח "דבר עבדך", שאף הוא לפי דגם א'. על כן נראה, שנוסח הכתיב טוב יותר, באשר אין קיום לנוסח הקרי בצירוף מעין זה.

יט, לו "ולמה יהיה עבדך עוד למשא אל אדני המלך". מל"א כ, לט "עבדך יצא בקרב המלחמה".

שם, מ "ויהי עבדך עושה הנה והנה".

מל"ב ה, יז "כי לא יעשה עוד עבדך עולה וזבח".

ח, יג "כי מה עבדך... כי יעשה הדבר הגדול הזה".

כב, ט "התיכו עבדיך את הכסף הנמצא בבית".

אפשר לראות ואריאנט מיוחד של הדגם בכתובים כגון שם"ב ז, כ, כו "ומה יוסיף דוד עוד לדבר אליך אתה ידעת את עבדך אדני ה', ובית עבדך דוד יהיה נכון לפניך". הזכרת השם דוד בפי דוד עצמו היא המשך לדרך היסודית של הדגם, שבה מדבר פלוני על עצמו כאילו מדובר באדם אחר. מוזכר כאן "עבדך דוד", כאילו הוא אדם אחר, ולא המדבר עצמו. ויש בכך עוד ראייה לדרך פירושו את הנסיבות שבתמונת הדגם.

טכניקה זו מצויה גם לגבי דגם א'. ביר' לח, ה מדבר צדקיהו על עצמו בנוסח שבו פונים ברגיל אל המלך: "כי אין המלך יוכל אתכם דבר", וכן מצוי נוהג דומה בדברי האל "היד ה' תקצר" (במ' יא, כג).

בצאת כתובים מובא דגם ב' במצב מעורב, (כפי שכבר ראינו דוגמאות של חזירת יסודות לדגם א'). כגון מל"א יח, יב "ועבדך ירא את ה' מנעוריי". מי שאינו מצוי אצל נוסח הכבוד עלול לטעות בסברו כאילו עובדיה מדבר על פלוני שהוא "עבד אליהו", וזה היה ירא את ה' עוד מנעוריו עובדיה. וכל כך משום שהכתוב מנוסח לגבי אותה דמות — עובדיה — בשני גופים שונים (שלישי: עבדך ירא; וראשון: מנעוריי). והשווה לעירוב הגופים בבר' מד, לב "עבדך ערב את הנער מעם אבי". אולם יש שהחזירה אינה מתבטאת רק בתחום הכינויים, ובכלל בתחום השמות, אלא בשינוי דגם הפנייה גם במה שנוגע לפעלים. ונראה לי, ששינוי בתחום הפועל הוא חריף יותר, וממילא אף מורגש יותר מזה שכתחום השם<sup>25</sup>.

שם"ב יט, לח "ישב נא עבדך ואמות בעירי עם קבר אבי ואמיי".

שם, לו "האדע בין טוב לרע. אם יטעם עבדך את אשר אוכל ואת אשר אשתה אם אשמע עוד בקול שרים ושרות ולמה יהיה עבדך למשא" וכו'.

ללא עירנות מספקת אפשר לטעות ולחשוב שמדובר בשתי דמויות, זו הנסתרת המכונה "עבדך" (בייחס לדוד), וזו של המספר המוצגת בגוף ראשון. יתר על כן, הלשון "אם יטעם עבדך את אשר אוכל ואת אשר אשתה" קשה משום חילוף הגופים<sup>26</sup> שבעיקבותיו מתקבלים דברים שאינם בהירים די-צרכם.

עיון בניסוח הפיסקה על שיחת דוד הנער עם שאול — שם"א יז — לפני הקרב בגלית עשוי ללמד על "דגם מעורב" זה.

הפתיחה (לד) וההמשך (לו) כתובים לפי דגם ב': "רועה היה עבדך לא ביו<sup>21</sup> וכן: "גם את הארי גם הדוב הכה

19 וכבר העירותי קודם על תופעה מקבילה.

20 ר' דברי סמית בפירושו לכתוב בסדרת ICC.

21 אך יש הגורסים לאבי. מטעמים סגנוניים שונים דוחה אני נוסחה זו כמשנית.



אליהם ללא גינוני כבוד מיוחדים, ואלו עונים לו בכבוד נאות: "שמענו אדני נשיא אלהים" (בר' כג, ו). אולם כל חלקי השיחה הם בגוף שני ובכינוי מפורש "אתה": "קבר את מתך... השדה נתתי לך" (שם, ו, יא ועוד).

אפילו במקרים של שימוש בדגם א', שנראה להיות נוסח הכבוד המובהק (באשר הפנייה אל השר היא בנסתר, באופן שנוצר מרחק מרבי בין הפונה לבין השר והגדול) אין הדגם מקויים בכלל השיחה. כגון שמ"א כו, יח "למה זה אדני רודף אחר עבדו" ושם, יט "ועתה ישמע נא אדני המלך את דברי עבדו".

על פי הכינוי שבשם "עבדו", ולשונות הכבוד (אדני, עבדו) וכן על פי גוף הפנייה [(אדני) רודף, ישמע (אדני)] מתנהלת השיחה בריחוק מרבי המתאים לגינוני הכבוד לשר ולגדול. והנה מיד בסמוך לכך נאמר (בפס' יט) "אם ה' הסיתך ביי" והיא פנייה בנוכח כשהפונה מכנה עצמו בלשון מדבר, והוא הנוסח הפשוט שבו מוצגים שני הצדדים ללא כל מעטה וכיסוי. הוא הדין בשמ"א כד, ט ואילך המדבר בפגישת דוד ושאלו. דוד פונה אל שאלו המלך בכבוד הראוי: "לא אשלח ידי באדני כי משיח ה' הוא" (שם, יא), אולם ניסוח זה נשאר יתום בסב"י בתו, ושאר חלקי השיחה נאמרים בגוף מדבר ונוכח: "להרגך... כנף מעילך בידי... בכרתי את מעילך ולא הרגתיך דע וראה כי אין בידי רעה ולא חטאתי לך ואתה צודה את נפשי" וכו' (שם, יא—יב).

נמצא שיש ב"פיסות" של נוסח הכבוד כעין הזהרה על מעמד הצדדים, ולהלן ממשיך המדבר בנוסח פשוט ורגיל. שמא בא הדבר מתוך חשש ששיחה מלאה בנוסח זה לא תהיה מובנת כל צרכה, או שיש בכך כדי ללמד שמסורת כתיבה (הדיבור) זו לא הגיעה עדיין לידי בשלות סופית.

עירוב הסגנונות מצוי גם בפיסקאות המבוססות על הדגמים ב' (לא היו עבדיך מרגלים) וג' (ישמע המלך... ועבדיך יעשו). למעשה אפשר לראות בדגם ג' גופו— שהוא, כאמור, צירוף ממש של הדגמים א' וב'— נוסח מעורב, שבה לעולם מאותם הטעמים שהוכרנו לענין המניעה לנסח את השיחה בשלמותה בדגם אחד, שעל כן עובר הכותב (או המדבר) מדגם לדגם. ועוד, אף אין מסתפקים בדגם בצורה מעורב זה ובגוף השיחה שובצו בצד לשונות דגם ג' גם ניסוחי אני-אתה רגילים.

שמ"א כב, טו, המנוסח לפי דגם ג', שובץ בשיחה שאינה כולה לפי דגם זה. בפיסקה זו עונה אחימלך על פניית שאלו: הגני אדני (היינו, שהוא מתייצג בגוף מדבר), ובהמשך הוא פונה אל המלך בנוכח "ומי בכל עבדיך כדוד" (שם, יד) וסר אל משמעתך ונכבד בביתך (שם, שם) היום החילולי לשאלו לו באלהים" (שם, טו). מכאן, שמה שמציין את דרכי הפנייה של כבוד בלשון המקרא, הוא דיבור הכולל חלק מסימני כבוד, שהחלו לשמש כך בעברית המקראית. אולם תהליך זה לא הגיע לידי שלמות, ועל כן אין לך שימוש "טהור" בדגם אחיד, ונראה שהסתפקו בכך שהמדבר ישבץ בדבריו ביטוי כלשהו מביטויי הכבוד.

בדיקה של שיחה מקיפה נדי לעמוד על רכיבי

שמ"א כב, טו "אל ישם המלך בעבדו דבר בכל בית אבי כי לא ידע עבדך בכל זאת דבר קטן או גדול". הייביר הנידון מורכב משני חלקים:

חלק א': "אל ישם המלך בעבדו דבר" הבנוי לפי דגם א', היינו שהמלך הוא בחינת נסתר (וכך גם בייחס לדמות הנחות); מצד אחר, המדבר נפרד משניהם ופונה כביכול אל אחר. בחלק זה מצוי ביטוי "בכל (בית אבי)" ונראה לי, שיש לגרוס כשבעים וכפשיטתא: ובכל. בין כך ובין כך באה כאן פנייה בגוף מדבר (= אבי), ויש להסבירה כדגם מעורב (כנידון לעיל).

חלק ב': "כי לא ידע עבדך בכל זאת דבר קטן או גדול" מנוסח לפי דגם ב'. נמצא, שהמשותף לשני חלקי הכתוב הוא שהמדבר הוא כביכול צד נייטרלי שאינו זהה לא לשר ולא לדמות הנחות; מכאן הוא מדבר על השר, ומכאן אל השר. כן משותפת לשני חלקי הכתוב התפ"ס, שלעולם אין מדברים אל דמות הנחות אלא עליה, כי היא בגדר נסתר. בין כך ובין כך אין מומנים את השר והנחות על במה אחת. זימון כזה— אילו נתקיים— היה מבטל מיניה וביה את נוסח פניית הכבוד<sup>25</sup>. נמצא שהבסיס לקיום נוסח הכבוד הוא אי-הזימון בין שני הצדדים, שהם הדמויות העיקריות בדרושיה האקטואלי. בכל שלושת הדגמים דמות ה"מדבר" היא המפרידה בין שני הצדדים, והיא היוצרת את המרחק הדרוש לקיום נוסח הכבוד.

נביא עתה עוד סידרת כתובים הבנויים לפי דגם ג':

במ' לב, כה "עבדיך יעשו כאשר אדני מצווה".

שם, כו "ועבדיך יעברו... כאשר אדני דבר".

שמ"ב ט, יא "ככל אשר יצווה אדני המלך את עבדו כן יעשה עבדך".

שמ"ב טו, טו "ככל אשר יבחר אדני המלך הנה עבדיך" (אם כי חלקו הסופי של הכתוב אינו בגדר משפט שלם לצורך הדגם).

שם, כא "חי אדני המלך כי אם במקום אשר יהיה שם אדני המלך שם יהיה עבדך".

מל"א ב, לח "כאשר דבר אדני המלך כן יעשה עבדך".

1. בדיקת נוסח הכבוד במסגרת שיחה שלמה שלושת הדגמים שעמדנו עליהם אינם מצויים כמעט בצורה "טהורה". בדיקת מערכת דברים במסגרת שיחה שלמה כלשהי עשויה ללמד, שבמקרא אין בנמצא שיחה שבה הדברים כתובים בדגם אחיד לענין נוסח הכבוד.

יש שבכל חלקי השיחה מופיע הכינוי "אדני" כמייצג יחיד של פניית הכבוד, בעוד שאר הדברים הם בלשון שיחה רגילה בגוף שני, אף שמכוון שם לשר ואפילו למלך, כגון שיחת אברהם עם בני חת בחברון. אברהם פונה

25 מה שאמרנו לעיל מכוון לדגם העיקרי במצבו ה"טהור", היינו, בלי החלקים הגורמים להתהוות הדגם המעורב, כפי שכינתיו, כגון הביטוי "בית אבי" בכתוב הנידון בעמ' 496. אשר לקיום הצורה "אדני" המנוסחת כביכול בגוף מדבר ראה מש"כ לעיל עמ' 494—493.

אולם לאחר שאוביו נכנע לפניו לא נקט אחאב יחס של מצווה ומשפיל, ובמקום זאת הוא מדבר אליו כשווה אל שווה "אחי הוא" (שם, לב).

בדיקת נוסח הדברים בפס' לד בתיאור הפגישה בין אחאב ובין בן-הדד מעמידה אותנו על חשיבות העיון בנוסח הכבוד: לאחר שאחאב לא רצה להשפיל את יריבו ונקט נוסח המעיד על רצון ליישב את הסכסוך (= אחי הוא) מקבל בן-הדד מיד את "הצעת" אחאב ולשון הדברים בפס' לד הוא של שווים גמורים: אבי... אביך... וחוצות תשים לך בדמשק... ואני בברית אשלחך, ולעומת זאת השווה לאוירת הכניעה שבפס' לב, המובעת הן בדרך הפנייה "עבדך בן הדד אמר", והן בהליכותיהם של השליחים "ויחגרו שקים במתניהם".

עוד דוגמה לחשיבות העיון בשיחה שלמה לשם קביעת הפרופורציה הנכונה בענין פניית הכבוד יש לפנינו בשיחת יוסף עם אחיו.

האחים נוקטים כלפי יוסף נוסח מובהק של כבוד לפי דגם ב' "לא אדני ועבדיך באו לשבור אוכל" (בר' מב, י). "לא היו עבדיך מרגלים" (שם, יא) ועוד. ולעומתם מצטייר יוסף במתכוון כבעל שררה תקיף וחשדן, המעמיד על נחיתותם לעומתו: "מרגלים אתם לראות את ערות הארץ באתם" (כנגד: ועבדיך באו — בנסתר); שם ט, והשווה יב. מעניין להשוות את דרכי ניסוח השליח לה שנוקטים שני הצדדים זה ביחס לקביעת הצד השני. את קביעת השליט, כי הם מרגלים, דוחים האחים באדיבות "לא אדני (ו) עבדיך באו לשבור אוכל", השלילה מלווה תארי כבוד כפולים: (1) אדני, עבדיך; (2) פנייה בנסתר לפי דגם ב': ועבדיך באו וכו'. לעומתם מגיב יוסף השליט "לא כי ערות הארץ באתם לראות". וזאת לאחר שכבר טען זאת בראשונה והם סברו שכבר השיבוהו על כך. נמצא, שהן על פי דרך דיבורו וכן על פי תוכן דיבורו ניכרת נחיתותם לעומתו. סיוע לפירושו לענין דרך השיחה בין יוסף ואחיו מצוי בסיפור מקביל המובא באותו פרק, ובו שיחת האחים ואביהם יעקב, אשר לו הם מוסרים את פרטי השיחה הנדונה. המעניין הוא שחזרתם על סיפור הדברים אינה באה כדיבור עקיף אלא במסירה ישירה חיה.

הבאת הדברים בשנית מאפשרת לנו להתחקות על מעמד שני הצדדים. ראשית הם מגדירים את דברי יוסף כך: "דבר האיש אדני הארץ אתנו קשות ויתן אותנו כמרגלים את הארץ" (שם, ל). ההגדרה "דבר... קשות" היא סיכום התרשמותם מן השיחה. ומסתבר שהתרשמות זו היא נכונה, דבר שניתן להוכיחו על פי בחינת ניסוח הדברים על-ידי יוסף. ומענין שמן השיחה המובאת בשניה במב, כל ואילך אין להתרשם כך. להפך: דברי יוסף שהובאו הפעם — (והמתייחסים לאותה שיחה!!) הם גייטריילים ללא ביטויי אדנות ויוהרה. הטעם לכך הוא, שבשיחתם עם אביהם אין האחים רוצים להדגיש יתר על המידה את מעמדם הנחות (ביחס לשליט הזר). שינוי בולט יותר חל בדרך הבאתם את דבריהם שלהם. בפני אביהם השמיטו האחים את כל ביטויי הכניעה, שמיאלו את דיבורם בשיחה המקורית:

נוסח הכבוד, כפי שעשינו זה עתה, יש בה כדי ללמדנו עוד עניינים בתחום זה, שאינם באים על ביטויים בדגמי היסוד הנזכרים.

דרך אחת להגברת רושם הכבוד כלפי השר והגדול הוא יצירת פער בין שני הצדדים שבשיחה, באופן שמצד אחד מצוי דיבור של זלוול, או לפחות דיבור חסר גינוני כבוד בין השר והנחות, בעוד שצד ב' אכן משתמש באחד הדגמים או האמצעים להבעת פניית הכבוד כלפי צד א', דבר, המגדיל את ה"מרחק" בין שני הצדדים. כך נאמר, דרך משל, בשמ"א כב, יב:

"ויאמר שאול שמע נא בן אחיטוב — ויאמר הנני אדני... למה קשרתם עלי אתה ובן ישי".

ומאידך — אחימלך משתמש בביטויי ריחוק של כבוד: וחתן המלך<sup>26</sup>, אל ישם המלך בעבדו דבר... כי לא ידע עבדך וכו'.

פניית שאול לאחימלך, מלבד מה שהיא בנוכח ובנוסח חוקר ומצווה, כוללת גם את הכינוי "בן אחיטוב" (וכן "בן ישי"), שנראה לפרשו כביטוי של זלוול כלפי המכונים בדרך זו<sup>27</sup>. מעקב אחרי המשא ומתן שבין דוד וארוונה מלמד על הבדל המעמדות ביניהם. בעוד שארוונה מתייחס אל דוד בכבוד גדול: "מדוע בא אדני המלך אל עבדו (שמ"ב כד, כא) יקח ויעל אדני המלך הטוב בעיניו" (שם, כד), הרי לעומתו דוד מדבר עמו בלשון ישירה, בגוף שני, וללא כל גינוני כבוד "לקנות מעמך (שם, כא) קנו אקנה מאותך" (שם, כד).

דומה עולה ברור מן הדברים שבין (שליחי) בן הדד ואחאב (מל"א כ), שבהם הארמים מדברים בגסות ובחוסר כבוד: שם, ה "כי שלחתי... לי תתן" (ו) "אשלח את עבדי אליך וחפשו את ביתך". רק לבסוף עם סיום המערכה בנצחון ישראל נוקטים הארמים לשון של כבוד "ויאמרו עבדך בן הדד אמר תחי נא נפשי" (שם, לב) והשווה: "ויאמר (אחאב) העודנו חי אחי הוא" (שם, שם)<sup>28</sup>.

הן לפי תוכן הדברים הן לפי דרכי הפנייה ניכר השינוי שחל ביחסים בין השניים ממעמד מצווה ומשפיל למעמד של כנוע. שינוי מסוים חל גם במעמדו של אחאב שבתחילה נוקט נוסח של פנייה לגדול "כדבריך אדני המלך לך אני וכל אשר לי" (שם, ד). טון דבריו גשתנה קמעה בפס' ט אחר שקיבל את עצת הווקנים והעם בדבר עמידה איתנה כנגד בן-הדד.

חיוק נוסף ניכר בעמדתו בפס' יא כשהוא מגיב בפתגם, שאין בו כלל נוסח פניית כבוד "אל יתהלל חוגר כמפתח".

26 ולא אמר "חתנך".

27 השווה לענין זה: "עד מתי אתה מדקדקים בכבודי ואין אתם קוראים אותי בשמי אלא אתם אומרים בן ישי" (פסיקתא רבתי ל"ב עניינה טוערה). ועייין גם בן יהודה מילון הלשון העברית כרך א, עמ' 560. וכן D. J. Clines, VT 22, (1972) pp. 266-287 (במיוחד עמ' 282, 287).

28 לענין אופי הקרבה שבלשון אחי ר' מש"כ במאמרי על התואר בן המלך, לשוננו ל"א (תשכ"ו) עמ' 92 (ושם ספרות).

במכתב באים גם לשונות מדבר רגילים: ואמלא לשר. ואף אפשר שמצוייה בו גם פנייה בנוכח: ולא תדהם (שורה 14) (קריאות אחרות: תדחננו, תדהמנו וכד' אבל ענין זה אינו ברור די צרכו).

זה הוא גם נוהג הסגנון בחרסי לכיש:

על פי דגם א': אל אדני יאוש; ישמע ה' את אדני, וכי זכר אדני את [ע]בדה. ישמע ה' את אדני עת כים שמעת טב; אשר שלח אדני (חרס 4).

על פי דגם ב':<sup>84</sup> עבדך הושעיהו שלח להג[ד] לאדני; ולעבדך הגד לאמר (חרס 3), כן עשה עבדך (חרס 4) מי עבדך כלב, אשר עבדך (חרס 5).

קיום שני הדגמים בקרבה רבה בחרסים אלו יוצר ממילא את דגם ג', כגון: ככל אשר שלח אדני כן עשה עבדך (חרס 4).

בחרסי לכיש אף מצויים הדגמים ה"מעורבים" (היינו אלה שחדרו לתוכם לשונות של גוף מדבר, המכוון לפונה האמיתי) ואף מצוייה הפנייה בנוכח כגון: אשר לא ידעת (חרס 2) הבא בסמוך ללשון: יזכר אדני את עבדה (היינו, לפי דגם א').

החומר מן המזרח נוהג לפי אותם דגמים ששרטטנו קודם. כך, למשל, המכתב הארמי מסקרה שנשלח לפרעה על ידי מושל מארץ כנען<sup>85</sup>, ומן הסתם מאזור פלשת<sup>86</sup>. במכתב זה אנו מוצאים פנייה בגוף שלישי כלפי פרעה, היינו דגם א': אל מרא מלכן פרעה; כי מרא מלכן פרעה ידע, אל ישבגנ[ן]; דגם ב': עבדך, עבדך נצר. יש לציין שאין כאן שימוש "טהור" בדגם מסויים, אלא הדברים באים בצורה מעורבת. כך, למשל, ניתן למצוא במכתב אף לשון מדבר: להצלתני.

ניתוח הממצא העשירי מאל-עמרנה<sup>87</sup> מעמיד אותנו על דגמי פניית כבוד המצויים בספרות זו. ניתן למצוא גיוונים שונים בדרך הניסוח. לשון דגם א' ניתן לראות, דרך משל, במכתב של מלך חצור לפרעה EA 227. באותו מכתב נוקט הכותב אף בלשונות רבים של גוף שני. במכתב EA 136 אנו קוראים:

[a]na šarri bēli — ia  
umma Ri — ib — Addi arduka  
iš (e-bi-ri) ša 2 šēpē-ka  
a — na šēpē šarri bēli-ia  
7 u 7 — ta — an am — ku — ut

קוצר יה"ה וכד' הוא פנייה בנוכח. טענה זו אינה שמה לב שבדגם ב' הפנייה היא אמנם בנוכח בייחס לדמות הנישאה, אך המדבר אינו ה"עבד", אלא דמות של מעין מתווך (בין השניים). על כן אין להגדיר זאת כפניית הכותב אל השר, כפי שכבר העירוני בביאור הדגמים. אף את הגדרת נוה, ידיעות כה, תשכ"א, עמ' 120 צריך לחקן לדעתי לאור הנ"ל.

33 אנוס החרסים מובא לפי נ"ה טורסיני (טורטשינר) תעודות לכיש ירושלים ת"ש.

34 נראה לי ששימושו של דגם זה הוא הנפוץ ביותר בחרסי לכיש.

35 H.L. Ginsberg, BASOR 111 (1948) pp. 24-27

א' מלמט ידיעות טו (תש"י) עמ' 34-39.

36 ר' את הויהוים שם (בהערה 35) שם.

37 החומר מאל-עמרנה מובא לפי Knudtson-Weber, Die El-Amarna Tafeln, Leipzig 1915

אל יוסף

"כנים אנחנו לא היו עבדיך מרגלים" (יא)

"שנים עשר עבדיך אחים אנחנו בני איש אחד" (יב).

אל יוסף — באוני יעקב

"כנים אנחנו לא היינו מרגלים" (לא)

"שנים עשר אנחנו אחים בני אבינו" (לב).

בחזרה על השיחה נעדרים כל ביטויי הכניעה (אדני, עבדיך) ולשון גוף שלישי לפי דגם ב' שונה לשיחה של גוף מדבר, בהימנעות מוחלטת מלהתייחס אל מי שהדברים מכוונים אליו, וזאת כדי למונע צורך בשינוי הגופים ובשיבוץ ביטויי אדנות כלפיו.

מן הדוגמאות שהבאנו בפרק זה ברור שפרט לקיום סגנון של פניית הכבוד, מלמדת בדיקת ההקשר המלא של הדבר, כי מצויות עוד דרכים להבעת ריחוק של כבוד, ובין השאר הבדל בסגנון דיבורם של הצדדים: פניית כבוד מפי אחד מן הצדדים המשתתפים והעדרה מפי הצד השני, ולפעמים לא רק שנעדרת פניית כבוד, אלא אף מתוארת נימת דיבור של זלוול או של אדנות וכיוצ"ב.<sup>88</sup>

ז. נוסחי פנייה של כבוד בחומר אפירופי מארץ-ישראל והמזרח הקדום

בחומר האפירופי מארץ-ישראל ומן המזרח מצויים נוסחי פנייה של כבוד כדרך שהם מצויים במקרא.

במכתב ממצד חשביהו<sup>89</sup>, שכנראה הוא מימי יאשיהו<sup>90</sup>, מוצאים פנייה על דרך דגם א': ישמע אדני השר את דבר עבדה<sup>91</sup>. ומיד עובר הכותב לדגם ב': עבדך קוצר יהה. ובכך נוצר, כאמור קודם, צירוף על דרך דגם ג'<sup>92</sup>.

29 דוגמה מאלפת להבדל סגנון בדיבורו של אותו אדם בנוגע לניסוח הכבוד אפשר לראות בדברי שמעי בן גרא. בפגישתו עם דוד בעת ברחו מפני אבשלום, קיללו קללות נמרצות. זלוולו בודו ניכר לא רק מתוכן הדברים, אלא גם מצורת הפנייה. "צא צא איש הדמים... השיב עליך... אשר מלכת תחתיו... והנך ברעתך כי איש דמים אתה" (שמ"ב טו, ז-ח). בולט כאן שימוש בלשון נוכח ובהגדרה ברורה של הכינוי: אתה. דברי הזלוול במלך בולטים בהשוואתם לדברי הכבוד של אבישי הנאמרים בסמוך (שם, ט). הדברים מאלפים עוד יותר כאשר משווים אותם לדברי שמעי עצמו שנאמרו עם שובו של דוד ממחניים. עתה משחזר דוד למלוכה ללא עוררים, נוקט שמעי לשונות כבוד מובהקים ומודגשים, והדבר בולט לעומת דבריו הקודמים: "אל יחשוב לי אדני עוון ואל תזכור את אשר העוה עבדך ביום אשר יצא אדני המלך מירושלים לשים המלך אל לבו כי ידע עבדך... לקראת אדני המלך" (שמ"ב יט, כ-כא). בדבריו לשונות כבוד דו-סטריות (אדני, אדני המלך — עבדך) שימוש מובהק בדגם ג' (ובצירופים אחרים).

30 J. Naveh, IEJ 10 (1960) 129-138

עברית במצד חשביהו, ידיעות כה (תשכ"א) 119-128.

31 השוה י' נוה שם, עמ' 128. ש' ייבין, כתב בקשה

ממצד חשביהו, ס' בן-גוריון תשכ"ד, עמ' 276-295;

ש' טלמון, הכתובת העברית החדשה מימי יאשיהו, בית מקרא כה-כו (תשכ"ו) עמ' 3-13.

32 על נוסח זה שהוא שגור במקרא ובספרות השמית

הקדומה ר' טלמון שם, עמ' 5.

33 הגדרתו של טלמון (שם, שם) לענין הבדל הנוסחים אינה נראית לי, כך, למשל, הטענה שהלשונות "עבדך

משמשת "מדבר" במקום הכותב, שאינו נוכח בפגישה. לפי חוקרים נוסחה זו היא מן השלב שהאגרות היו מנר-סחות ומועברות על-פה; ואף לימים משהועלו על הכתב, עדיין שימשה צורה זו<sup>43</sup>. ש מ א היה נוהג זה לנגד עיניהם של מי שהחלו משתמשים בדרכי לשון של כבוד בפנייה אל שר וגדול. והיות והציקה להם בעיית הזימון בין שני הצדדים, השתמשו בדרך סגנונית ה"יוצרת" מעין "מדבר", המתווך בין השנים, ובכך נוצר המרחק הראוי בין הצדדים.

השימוש בדרכי פניית הכבוד לא הגיע אף פעם לשלמות מוחלטת. אף שיחה אחת מאלו שנשתמרו בכתובים אין בה שימוש טהור בדגם יחיד. עקב זאת נוצרו צירופי סגנונות. ונראה, שדי היה לעיתים בפתיחה מתאימה או בשימוש כלשהו באחד מדרכי פניית הכבוד ולו גם ב פ י ס ק א ח ת מן הדברים, כדי להציג נכונה את היחס בין שני המשתתפים בשיחה.

אפשר שאחת מן התוצאות לשימוש בלשונות הכבוד היא שפנו לאל לצורך תפילה או בקשה באותן דרכים. וכבר הבאנו כתובים מסוג זה. והנה עוד קצת כתובים:

תפילת דוד — ש"מ"ב ז, יח ואילך:

יח. "מי אנכי אדני ה' (תואר הכבוד).

יט. ותברך גם אל בית עבדך (דגם ב').

כ. ומה יוסיף דוד עוד לדבר (דגם ב') + הזכרה מפורשת של השם דוד בפני עצמו, ועיין על כך לעיל) ואתה ידעת את עבדך, ועוד.

וכן בפניית חנה לאל בבקשה בן מאתו:

ש"מ"א א, יא: "ה' צבאות אם ראה תראה בעני אמתך ולא תשכה את אמתך (תואר הכנעה + דגם ב') ונתתיו לה" (מעין דגם א').

והוא הדין בפניה אל ה' שאינה כרוכה בתפילה או בבקשה:

ש"מ' ד, י: "ויאמר משה אל ה' בי אדני... גם מאז דברך אל עבדך. ש"מ' לב, כב "אל יחר אף אדני (אתה ידעת את העם)". שם לד, ט "ילך נא אדני בקרבנו (וסלחת...)" במ' יד, יז "יגדל נא כח אדני כאשר דברת לאמר".

43 על תולדות דרך מסירת המכתבים במזרח ר' אצל O. Schroeder, RLA II s.v. Briefe pp. 62-68 ש' ליוגשטאם, ערך מכתב, אנצ' מקראית, כרך ד', עמ' 968. אוסף עצום של נוסחאות פתיחה במכתבים מארצות שונות במזרח הקדום מובא אצל Salonen (שם הערה 39), תדיר. על נוסחאות השליח ר' גם C. Westerman, Basic Forms of Prophetic Speech, Philadelphia 1967 pp. 100 ff

במכתב לשונות של גוף שלישי: רגלי אדני ושאר צירופים ליד עבדך, רגליך וכד'.

במכתב EA 233 מאת מושל עכו אל פרעה מצוי אותו נוהג: ardu ša šarri (עבד המלך) ליד arduka (עבדך), ושניהם בייחס לפונה, ויש בכך שתי דרכי הצגה עצ-מית, וממילא שוני בנוגע לדגמי הפנייה. אותם דפוסים מצויים במכתבי מארי<sup>38</sup>, ובסוגי מכתבים אחרים מן המזרח. והעיון באוספי תעודות מטיפוס זה<sup>39</sup> עשוי להעשיר את אוצר הדוגמאות כהנה וכהנה. עיין למשל בחילופי הפניות במכתב של סופר הפונה אל המלך פעם בנוכח ופעם בנסתר<sup>40</sup>.

#### ה. מתולדות דגמי דיבור הכבוד בלשון המקרא

ממה שכבר הראינו מסתבר שימוש של דיבור הכבוד בלשון המקרא. וכבר אמרנו שמפאת ריבוי השימוש בדרכים הללו בהקשרים של קרבה<sup>41</sup> למלך ולחצרו, נראה שאחד המקורות העיקריים להתהוות דגמים אלו היה חצר המלך וסופריו.

אולם על פי מה שהעלינו מניחות הדגמים נראה לי, שיש מקום להשערה נוספת בעניין הנידון. כזכור, ראינו שהמשתתף לכל הדגמים הוא קיום דמות מדומה של ה"מדבר" (שאינה זהה עם המדבר האמיתי). דמות זו היא המאפשרת, כאמור, את ההפרדה הדרושה בין השר והנחות והנה דמות מעין זו, אף שבתחילתה היא דמות ריאלי, עולה מנוהג האגרות במזרח. אחד הלשונות הקבועים הבאים בראשית האגרות היא הקריאה qi — bi — ma היינו, אמור. והיא הוראה לשליח למסור למי שהמכתב מיועד אליו את דברי הכותב<sup>42</sup>. נמצא, דמות השליח

38 עיין למשל אצל מלמט, החרם במארי, ספר קויפמן, ירושלים תשכ"א, עמ' קנד.

39 כגון באוסף התעודות שהביא א' מלמט בקובץ מקורות לתולדות ישראל וארצו, ירושלים תשכ"ה. דוגמאות מרובות מצויות בספר: E. Salonen. Die Gruss- und Höflichkeitsformeln in babyonisch-assyrischen Briefen, Helsinki 1967, passim (StOr. 38)

תודתי לד"ר ש' פאול, שהסב תשומת לבי לספר זה. S. Parapola, Letters from Assyrian Scholars cūcū cūcū to the King, Neukirchen 1970, p. 108 Waterman, Royal Correspondence, 135 of the Assyrian Empire, Ann Arbor, 1930 מכתב מס' 713.

41 על השפעת התכתובת (החצרנית) על ניסוח מכתבים במקרא ר' אצל A. Jirku, RLA II, s.v. Briefstil etc. p. 68

42 כגון Salonen ana PN qibīma umma PN<sup>2</sup> ר' אצל שם (הערה 39) עמ' 16, 51-52, 72. ושם עוד מאות דוגמאות לנוסחאות אלו.

# תחושת הזמן של היהדות

## טוביה פרידמן

ימינו הוא התמורה היום-יומית כמעט בטכנולוגיה. בכל תחומי החיים המודרניים אתה מוצא שהקצב המהיר של ההתפתחות הטכנולוגית, שעיקרה שינוי תמידי, משנה את פני החברה מכל הבחינות. והדבר משתקף בתחושת הזמן של האדם המודרני, תחושה המעמידה את הזמן כולו על חודו של ההווה<sup>3</sup>. לפי תחושה זו, ההווה הוא הממד היחיד של הזמן שכדאי להתחשב בו. נוכח השינויים הבלתי פוסקים בכל תחומי החיים, נהפך העבר בעיני האדם בן זמננו לדבר שלא מן העניין. ובאמרי "העבר" כוונתו למערכת ערכיו ולקחיו. אמת, פה ושם יש נסיגות שונים לחזור לעבר מתוך מודעות ברורה. די להזכיר כאן תופעות כגון יסוד חברות של קומונה בארצות הברית, או ריהוט הדירה בסגנון ישן, גידול זקן ושיער ארוך לפי אופנת סוף המאה התשע עשרה, וכיו"ב. ברם, תופעות אלה הן תגובות יוצאות-דופן כלפי הווה מסחרר ומערבב את הדעת. דרישה זו מאיימת להכשיל את כוח הסתגלותו של האדם, שהשקפת עולמו ונהוגו בחיים כבר קבועים ועומ' דים. סיסמת הדור הצעיר בארצות הברית לפני שנים אחדות מעידה מאין כמותה על הצטמצמות תחושת הזמן. כוונתי לסיסמה: "אל תבטח בשום אדם שהוא למעלה משלושים". מכיוון שהכל נתון לאי-יציבות בגלל התנדודות הפוקדות את חברתנו, אין להפיק שום לקח או תועלת מן העבר — לא השראה, לא הדרכה ולא הכוונה. מוויית-ראיה זו גם העתיד נידון לגורלו העלוב של העבר בתודעה שבה הזמן הצטמק לנקודת ההווה. חוויית שתי מלחמות עולם בדור אחד היתה בסיס לתחושת היאוש לגבי העתיד. כאילו הכוחות העצומים המעצבים את החברה אומצו עד כדי כך שאין עוד בכוח אנוש לרסנם או לכוונם. מי יבוא להשתעשע בתיאור העתיד בשעה שאין בדמיון האנושי כדי לשער את עצם דמותו של העתיד? ספרות הדיסטופיה (היפוכה של אוטופיה) כגון ספרו של אלדוס הוקסלי — "עולם חדש הדור" או ספרו של ג'ורג' אורוול "1984" אינה אלא קוריות אינטלקטואלי. הלך- הרוח השורר דומה לזה של החכם התלמודי שאמר על ביאת המשיח, "ייתי ולא אחמיניה" (יבוא ובל אראנו)<sup>4</sup>. במבט ראשון, התכווצות הזמן לממד ההווה החולף

בעקבות ההישגים המדהימים של הטיסה בחלל, הדביקו לתקופתנו את הכינוי "תקופת החלל". ביתר הצדקה היינו יכולים לכנותה "תקופת הזמן". כי חוץ מקומץ קטן של טייסי החלל הרי רובה המכריע של האנושות לא חווה את הטיסה חווייה ישירה. רק הסתכלנו בה על פני בד הטלוויזיה. לעומת זאת, אין לך אדם בן זמננו שאינו חי בתודעה מתמדת של הזמן. בכל שעות היום והלילה אנו מוקפים בכל מיני שעונים ומצילות המזכירים שהזמן דוהר ללא הפוגה. עובדה זו באה לספק צורך שנוצר על ידי נסיבות החיים המודרניים, חיים שבהם כל פעולות האדם מתוכננות לפי השעון. מתוך חווייה יום-יומית זו צומחת ההנחה שאין לערער עליה, כי הזמן הוא תהליך חדגוני העשוי מקשה אחת, ממד המלווה את כל הישות. הואיל וכך, יש לחלק את הזמן חלוקה אחידה — לשעות, דקות ושניות. בנוסח מופשט ניתן לומר שהאדם המודרני תופס את הזמן כרצף אחד שקצבו המתמיד מוליך אותו, בבוא יומו, אל הנקודה שבה הזמן נפסק בשבילו.

תחושה זו, כאילו הזמן הוא מים הניגרים דרך ידינו בכמות הולכת ופוחתת היא המדרבנת אותנו לזרוז את כל מאמציינו. היעד התמידי הוא, כיצד להשיג קצב מהיר יותר. המחשב, במהירות הבוק שלו, הוא סמלה המושלם של הלהיטות המודרנית לתאוצה גוברת. תאוצה זו, המאפי' ינת את כל מהלכי החיים בתקופתנו, מן הנמנע שלא תתן אותותיה ותטביע חותמה על נפש האדם. אין אדם יכול לפעול באווירה זו במשך שעות עבודתו מבלי שתחושה זו תחדור לפנימיותו. אנו מביטים בתמהון על הקצב האיטי של דורות קודמים. איך עמדו בתהליכי חיים שהתנהלו עקב בצד אגודל?

על כרחיה מפתח בנו תחושה זו את הדאגה הבלתי פוסקת מאיבוד זמן. לא בכדי המוסיקה האהובה על הדור הצעיר היא "רוק". כידוע, יחודה בקצב המסחרר שלה כאילו היא נתונה במרוץ עם הזמן וכל שאיפתה לנצח במרוץ זה. לפי סוציולוג אחד<sup>1</sup> "יש עדות על כך שיצירות תיהם של מוצארט, באך והיידן מנוגנות היום בקצב מהיר מזה שהיה נהוג בזמנם".

כל מרוץ גורם מתיחות ודאגה ובפרט זה המתמודד עם הזמן שאין עמו הפסק וליאות.

לאחרונה הוצעה ההנחה<sup>2</sup>, כי היסוד המכריע בתרבות

2 בספר הנזכר.  
3 "טמפוראליזם" ראה: Experience and God : John Smith, N.Y. 1968, 192-95  
4 סנהדרין צו.

1 Future Shock, Alvin Toffler, N.Y. 1970  
(בעברית הלם העתיד, עם עובד).

ורשימת התחליפים לערכים לא תהיה שלמה, אם לא נצרף לה את נהיית הנוער המערבי למיני זרמים מיסטיים, וכל שהזרם יוצא דופן, הרי זה משובח. די לזכור גילויים כ"יהודים למען ישו", או לראות ברחובותיהן של ערים גדולות בארצות הברית צעירים מגולחי ראש ולובשי גלימה צהובה של גויר בודהיסטי המציעים למכירה ספרי תעמולה לבודהיזם. בחיזיון זה יש לכלול גם בחורים יהודים אמריקנים, שהיו "היפיו" לפניו ואחרי גלגולים רוחניים שונים מצאו מקלט לנפשם בישיבה חרדית בירושלים ושומרים מצוות לכל דקדוקיהן. הללו ושכמותם ניתקו עצמם מן הגלגל המסחרר.

אם תחושת הזמן של האדם בימינו נעוצה בחווית הארעיות האופיינית לחברה הטכנולוגית, הרי תחושה זו מתעלמת, ביודעים או בלא יודעים, מממד מובהק של הזמן, ממד שנחווה בתודעת האדם, בין הוא בן המאה העשרים ובין הוא אדם קמאי, כוונתנו לממד הרציפות, מה שהנרי ברגסון כינה במונח הצרפתי "דוריי". ברגסון העמיד על כך, שנוהגנו לבטא מונחי הזמן על ידי מונחי התנועה (השתנות) הוא לאמיתו של דבר ערובו שתי קטגוריות שאין להן מכנה משותף. השעה שנים, למשל, אינה מצויה בין אחת לשלוש באותו מובן שנתניה, לדוגמה, היא בין תל-אביב לחיפה. בהמירנו את הזמן בקטי גוריה של תנועה ומקום אנו מסלפים את עצם חווית הזמן. המקום ניתן להחלק לחלקים שווים הסמוכים זה לזה. לא כן הזמן. ההווה הוא הנקודה שבה נפגשים העבר והעתיד<sup>7</sup>. לולא היתה קיימת בנו תחושת העבר והעתיד לא היינו חשים את ההווה. נקודת הצטלבות שאין דבר מצטלב בה, היא סתירה מניה וביה. ועוד זאת. המקום הוא לעולם סטטי. לעומת זאת, הזמן דינאמי תמיד.

לשם תפיסה נכונה של הזמן עלינו להשתחרר, קודם כל, מכל השוואה עם המקום. לא העבר הנחווה עומד מאחורינו ולא העתיד הממשי, זה שנחווה בתודעת האדם, עומד לפניו. תחושת העבר והעתיד שלנו מתרחשת בהווה והיא מושפעת ממנו ומתעצבת על ידו. צורכי ההווה ונקודת הראות שלו הם הם הבסיס לעיכול העבר, הערכתו ושיחזורו. והוא-הדין לגבי העתיד. תחושת הבאות היא שקובעת התייחסותנו והתנהגותנו בהווה. אחרת אין להסביר את ההתנהגות האנושית, שכל כולה מופנית ליעדים בעתיד. וכבר כתב המהר"ל מפראג: "העתה הוא תכלית הזמן העבר"<sup>8</sup>. באותה הצדקה היה המהר"ל, יכול להוסיף ולומר "וגם תכלית העתיד". כלומר, גם העבר וגם העתיד משמשים כחומר-גלם להווה.

תבנית מושגית זו של הזמן טבועה ביסוד הזמן הקדוש כפי שזה מתואר על ידי היסטוריוני הדת. לנושא זה כבר הוקדשו כמה מחקרים מאלפים<sup>9</sup>. אולם ספק אם נידון

נראית כסתם נוסח חדש לאימרה הקדומה של הלל — "ואם לא עכשיו אימתי?"<sup>5</sup> ובהרחבת העניין על ידי ר' נחמן מברצלב: "אין לו לאדם אלא אותו יום ואותה שעה כמו שכתוב 'ותפקדנו לבקרים לרגעים תבחנו'<sup>6</sup>. וביתר גיבוש: "עיקר חיות הזמן בחינה עתה". על אף השוויון לכאורה בין תפיסת הזמן של הלל ושל ר' נחמן לבין זו של האדם המודרני, השוני ביניהן נוקב ויורד עד התהום. לגבי הלל ור' נחמן, משמעות הזמן שונה לתלוטין מזו השוררת בתודעת האדם בן זמננו. התנא והרבי עשו את עיקר מיהם בזמן הקדוש, זה המעוגן במיתוס, בהיסטוריה ובאמונה — ועוד נחזור לממד זה של הזמן לאחר שנתחקה על התוצאות הממשיות מתחושת הזמן של בן המאה העשרים.

ההתרכזות בהווה המשתנה מן הנמנע שלא תשפיע השפעה מפליגה על עיצוב עמדתו של האדם כלפי היחסים בין אדם לחברו, ערכי המוסר והדת. (במושג דת אנו כוללים אמונות ודעות, מוסדות דתיים וטקסים פולחניים). ככל שהאדם חש פחות יציבות בחייו, היחסים בין אדם לחברו לובשים צביון של ארעיות. מאז מלחמת העולם השנייה, הולך וגדל מספר הגירושין בעולם המערבי. קשרים בין גבר לאשה נקשרים בתנאי מפורש מראש, שהיחס ביניהם ימשך רק כל זמן ששניהם חשים מדה מספקת של אהבה הדדית או נוחות הדדית. מה שמאפיין דברים בינו לבניה חל גם על המעורבות הקשורה בערכים. ההתחייבות האידיאולוגית לטווח ארוך נעשית נדירה. במקום השקפת עולם מגובשת באות אופנות חולפות, אופנות תרבותיות, חברתיות ומוסריות. די להזכיר כאן אסכולה חדשה הדוגלת במוסר המצב. לפי שיטה זו, שאין כאן המקום להעמיק בניתוחה, אין ערכים א-פריורי, הכל מוכתב על-פי המצב. אופנות אלה צצות בן-לילה ונעלמות כלעומת שבאו. באוירה זו של התחלפות תמידית, נוצר חשד כלפי ערכים בכלל. ערכים המשתנים בכל עת מצוא מאבדים את כוחם המחייב. למשל, אילו היו מחליפים את התמרוקים ברחוב חדיסטי מדי יום ביומו — יום אחד מותר לנסוע בכיוון זה והיפוך הדבר למחרתו — נקל לשער כי הנהג יתבלבל, וסופו שיחליט להתעלם לגמרי מן התמרוקים.

ההקבלה לרוח ההפקר בתרבות המערבית גלויה לעין. ערכים הופכים לעניין של טעם. זכורה אימרתו של סטאלין, לרגל חתימת החוזה הנאצי-קומוניסטי, כי "נאציזם הוא שאלה של טעם".

הטבע האנושי, כטבע הגשמי, אינו סובל חלל ריק. וכך נוצרת התביעה לתחליפים שימלאו את השעמום המכרסם בשל הריקנות הפנימית. ערכים שלאורם אדם חי את חיו יום-יום אתגר הם. בעתדרם באה אדישות מדכאה. מן הדיכאון נמלטים אג סמים משכרים או שתיית אלכוהול מפורזת או פורנוגרפיה. (וגם כאן האפנה משתנה מהר. גל הסמים המשכרים בארצות הברית כבר שכך ובמקומו באה השיכרות).

5 משנה אבות א, ד.

6 איוב ז, יח.

7 ראה מחשבה ואמת, מ.ה.עמישי, ירושלים 1961, דף 234 והלאה לניתוח מעמיק של תודעת הזמן כתכונה המייחדת את האדם.

8 כתבי מהר"ל מפראג, בעריכת א. קריב ירושלים, תש"ך, כרך ב, דף 376.

9 Images and Symbols, Mircea Eliade, N.Y. 1967; The Sacred and the Profane, Mircea

במחשבה המיתולוגית הקדומה מוצג העתיד כשיבה לתור הזהב בראשית דרכה של האנושות עלי אדמות. ואולם, בספרות הנבואית העתידי אינו שיבה אל חיי עדן קמאיים<sup>19</sup>. אחרית-הימים תאפיל בהיקפה ובעומקה על יציאת מצרים עד שזו לא תיזכר עוד<sup>20</sup>. ישעיה השני<sup>21</sup>, מתגבא על "שמים חדשים וארץ חדשה". תור העתיד ייחתם בברית חדשה על לב האדם<sup>22</sup>, בשלום נצחי בין העמים<sup>23</sup>, ברפוי כל התחלואים<sup>24</sup>. כאן האסכטולוגיה המקראית מתקרבת לתפיסת הזמן כקו שאינו חוזר על עקבותיו ובכך היא חורגת מן התפיסה המיתולוגית של הזמן כמעגל סגור פאטאליסטי.

באותה מדה שהמחשבה היהודית מנסה להפוך את העבר להווה, היא שואפת להביא את העתיד ולהכניסו לתוך מסגרת ההווה על ידי מעשי הטרימה שונים. המדרש<sup>25</sup> גורס שבמעמד הר סיני כבר נתרפאו מומי הגוף העתידיים להתרפא לעתיד לבוא. או ניתן לבני ישראל להציץ בהעתיד לבוא. השבת נתפסת זו בהלכה והן באגדה כעין דוגמה לעולם הבא. לפי תפיסת בית שמאי<sup>26</sup>, חייב היהודי להתנהג בשבת כאילו כבר נתמשש העולם הבא.

דומני, שיש בנתונים אלו משום יסוד להנחה, כי תחושת הזמן של היהדות אינה מופנית כלפי העבר או כלפי העתיד אלא פניה להווה. כביכול היהדות הופכת את העבר ואת העתיד להווה. "ההווה חוזר על ידי העבר וגם נושא את העתיד בחובו". (לייבניץ).

לפי תיאורנו נמצא שמושג הזמן הקדוש מרוחק ריחוק קטבי מהזמן הכרונולוגי של האדם בן זמננו. מי שחווה את הזמן הקדוש, היינו, כגון מי ששומר את השבת ואת המועדים, נכנס לתחום שבו איז לזמן במובנו הרגיל שליטה עליו. וכבר אמר המהר"ל מפראג: "אין הזמן רק (אלא) לדברים הגשמיים — הם תחת הזמן, אבל הדברים הנבדלים (רוחניים) לא ניתנו תחת הזמן"<sup>27</sup>.

ימה על הערכים בחברתנו המשתנית בקצב גובר? אם מוקד תחושת הזמן היהודית הוא ההווה, מחובת המסורת להיענות לתמורות לאור תפיסותיה ובתוך מסגרתה. על ההיענות לבוא מתוך פרספקטיבה של העבר והעתיד — מתוך עירנות לעניין הרציפות עם העבר ולעניין הכיוון שבו יוליך אותנו השינוי הנדרש. אך בכל מקרה, השיקול המכריע הוא ההווה. השינוי בתחום הערכים או בתחום הדתי אי-אפשר שיהיה בגדר הסתגלות לכל אופנה אינטלקטואלית או מוסרית חולפת, אלא מתוך ראיית הזמן שבמערכת ערכיה של תרבותנו בת הדורות.

19 ראה תולדות האמונה הישראלית. יחזקאל קויפמן, כרך 1, דפים 293—296.  
20 ירמיהו טו, יד, טו.  
21 ירמיהו טו, כב.  
22 ירמיהו לא, ל—לג.  
23 ישעיהו ב, ד.  
24 הנ"ל, לה, ו.  
25 פסיקתא דרב כהנא, דף 218, בהוצאת מנדלבוים.  
26 ראה מסתי, "השבת כהטרמה של הגאולה" (אנגלית), יודאיום, כרך טו, 1967 שבה הובאו והובהרו המקור רות בהלכה ואגדה בהם מעוגנת תפיסה זו של השבת.  
27 כתבי המהר"ל מפראג בעריכת א. קריב, ירושלים תש"ך, כרך ב, דף 376.

מבחינת היהדות. העולה ממחקרים אלה הוא שבדורות שונות נתפס הזמן כתנועת גלגל החוזר. אפשר שתפיסה זו מושפעת מן ההסתכלות בתנועת המזלות בשמים. היא מצויה במקומות רבים במקרא ובמדרש, אך בשינוי חשוב שערך נעמוד עליו. נסתפק רק בשתי דוגמאות מן המקרא: "שוב אשוב אליך כעת חיה"<sup>10</sup>, "חגים ינקפו"<sup>11</sup>. אם לפי תפיסת המקרא הזמן טובב, ואותו זמן שכבר חווינו יופיע שוב לפנינו, אף הדמויות והאירועים הקשורים באותו זמן והמבדילים בין תקופה לתקופה כן. "לאדם התנכי הקדום, הזמן אינו סתם צורה או מסגרת. הזמן רווי ממשות, או, ביתר דיוק, הוא זהה עם הממשות שהתרחשה"<sup>12</sup>. תפיסה זו הרווחת במקרא מצדיקה את הסבר הענין שהוצע על ידי קהלר<sup>14</sup>. "בני ישראל — בחשיבה המקראית — מהווים גודל פתוח. כל בן ישראל, בכל תקופה שהיא, יכול להזדהות עם אבותיו בתקופה קודמת ולומר אנחנו".

שינוי-מה של אותה הערכה בא במדרש ומאפיין את ספרותו<sup>16</sup>. כידוע, המדרש מתעלם כמעט כליל מהזמן הכרונולוגי. חוה מביאה כתובים מתוך ישעיהו וקוהלת יעקב אבינו מביא מן התורה ומן הנביאים<sup>16</sup>. החשיבה המדרשית מתארת אנשים בני תקופות שונות כשהם שקר-עים בשיחה איש עם רעהו — כפי ההתעלמות מן הזמן הכרונולוגי שביטוייה במאמר המפורסם: "אין מוקדם ומאוחר בתורה"<sup>17</sup>, שהוא מן המיות שהתורה נדרשת בהן.

מבחינה זו המדרש הוא עיצוב מחדש של החומר המקראי לאור מציאות הזמן שבו התהווה המדרש. שיטה זו. שראשוני סימניה מצויים לפנינו במקרא גופו<sup>18</sup>, נעשתה במרוצת הזמן כשיטה גורמאטיבית לפרשני המקרא. להוציא את האסכולה ההיסטורית-ביקורתית המודרנית, מייצגת פרשנות המקרא לדורותיה את טווח הרעיונות העניינים שעוררו את נפשם ומוחם של יהודים בכל דור ודור. הנחית המדרש, כי חייב אדם מיישראל ללמד תורה לא כמסמך עתיק אלא כאילו היום ניתנה, משקפת את הממשות ההיסטורית. בידי הפרשנים המרובים נהפכה המסורת המקראית מנתון קבוע לתהליך.

כבר רמזנו, שהתפיסה המקראית של הזמן אינה חופפת בשלמות את מושג הזמן שרווח בימי קדם, שבו הזמן מצטייר כתנועה במעגל סגור. זו הראשונה פורצת מתוך המסגרת המיתולוגית בהגיעה לצייר את ממד העתיד.

Eliade, N.Y.1961; "Primordial Time and Final Time", G. Van der Leeuw, Man and Time, Bollingen Series XXX, N.Y. 1957.

- 10 בראשית יח, יד.
- 11 ישעיהו כט, א.
- 12 Israel: Its Life and Culture, Johs. Pedersen, London 1926, vol. II, p' 487.
- 13 דף 488 כנ"ל.
- 14 Theologie des Alten Testament, Ludwig Kohler, 1936, p. 49.
- 15 בראשית רבה, פרשה יט, ה.
- 16 הנ"ל; פרשה סה, יח. ראה דרכי האגדה, יצחק היינמן, ירושלים תש"ך, דפים 35—43.
- 17 פסחים ו; ירושלמי שקלים ו, א.
- 18 ראה אנציקלופדיה תלמודית, ערך, "מדרש".

# הקדמונים על עשירים

א. א. הלוי

במה שחולקים לו כבוד ומוניחים את שמקילים בו, לפיכך יהיו (בני האדם בחברה כזאת) בסופו של דבר לאוהבי עסקים וממון, כשהם מהללים ומעריצים את העשיר ומכניסים אותו אל כהונות השררה ומכונים את העני. ואז הם מחוקקים חוק, שבו הם מגבילים את האזרחות במשטר האוליגארכי לפי שיעור ההון... והם מכריזים ששום אדם לא יהא לו חלק בשלטון, אם אין רכושו מגיע לשיעור שנקבע, ומן הכורח הוא, ש"מדינה זו לא תהיה אחת אלא שתיים: אחת של עשירים ואחת של עניים היושבים באותו מקום עצמו, אך מתנכלים אלה לאלה בכל שעה ועת".

במקום אחר קובע אפלטון<sup>7</sup>, שיש לכבד כל דבר במדינה לפי מידת תועלתו, ולפיכך "חייבת מדינה להנהיג שיטה נכונה של כיבודים וביזויים. והנה נכון הוא לכבד ולהחשיב ביותר את סגולותיה הטובות של הנפש, אם שוכן בה ישובי-דעת; שנית לפי הסדר יש לראות את מעלותיו וסגולותיו של הגוף, שלישית אותן הטובות שמייחסים לרכוש ולעושר; מחוקק או מדינה שיתרגו ממסגרת זו, בכבדם את הרכוש במידה יתירה, או בהעלותם אחד הסוגים הנמוכים לדרגה גבוהה יותר בתוקף הכבוד שהם חולקים לו, יעשו מתוך כך מעשה שאין בו לא משום חסידות ולא משום חכמה מדינית". ועוד<sup>8</sup>: "אי אפשר שיהיו (בני אדם) עשירים מופלגים וגם טובים<sup>9</sup>... ואם אינם טובים אף לא מאושרים... לפיכך יש לקבוע ארבעה מעמדי דות לפי גודל הרכוש... אסור שחלק מן התושבים יהא שרוי בעוני חמור וחלק בעושר, כיוון שגם זה וגם זה מוליד אותה מחלה".

לעומת זה היה אריסטו<sup>10</sup> סבור, ש"שום משטר אינו יכול להתקיים ולהתמיד בקיומו בלי עשירים ובלי המון, כי מן הצורך הוא שמדינה תכיל מספר חקלאים שיספקו מזון ואומנים אנשי מלחמה ועשירים וכוהנים ושופטים"<sup>11</sup>. ואותם הקרואים עשירים הם המשרתים את הציבור ברכושם"<sup>12</sup>. "בדין אפוא תובעים

על רבי יהודה הנשיא סיפרו שהיה מכבד עשירים, וככל שהיה אדם עשיר יותר, כן כיבדו יותר<sup>1</sup>. ואיזהו עשיר? "כל שבני עירו נוהגים בו כבוד מפני עשרו"<sup>2</sup>. אבל פלוטארכוס<sup>3</sup> אמר: "עשירים ומלכים המכבדים פילוסופים מפארים את עצמם ואת הללו, אבל פילוסופים המחזירים אחר עשירים אינם מרבים את כבודם של הללו, אלא ממעטים את כבודם הם". ועל הפילוסוף ואיש הפלאות אפולוניוס מטיאנה סיפרו, ש"לא שקד על פתחי העשירים ולא בילה בחברת אדירים, אף על פי שקיבלם בברכה כשבאו אליו, אך הוא היה מסיח עמהם כשם שהיה מסיח עם שאר העם"<sup>4</sup>. ונר-אה שפלוטארכוס היה סבור שפילוסופים אינם מכבדים בעומק לבם עשירים, ולפיכך יש לר-אות בחיזורם אחריהם משום חנופה בלבד. ואולי יש לראות בדברי פלוטארכוס גם משום התנגדות לדעה הרווחת, ולא דווקא אצל תמימים ופשוטי עם, שיש לכבד את האיש שאלוהים היטיב עמו. וב'ספר אחיקר החכם' (ב, סד) אנו קוראים: "בני, כבד גם אתה את האיש אשר היטיב אלוהים עמו". גם אריסטו<sup>5</sup> אמר, ש"אפעלפי שבני-המזל (מיוחסים, עשירים) יהירים הם ביותר וקלי דעת, הרי מתלווה לו למזלם הטוב מעלה אחת יתירה: בני-המזל אוהבי-אלים הם, ויש להם קרבה כלשהי לאלהות, והם בוטחים בה בשל הטובות שהמזל העניק להם". ואפולוניוס מטיאנה אמר במקרה האדם שמכר שדהו לאחר ונמצא בו אוצר: "איני יכול להאמין, שהאלים היו מחסרים את האחד אף מאדמתו ונותנים לאחר אף מה שמתחת לאדמה, אילו לא היה הלה (המוכר) אדם רע, והלה טוב יותר מהמוכר"<sup>6</sup>. ואפלטון<sup>7</sup> ראה משום סימן רע לחברה, שבה חולקים כבוד לעשירים, כי השלמות והעושר כאילו מונחים "שניהם על כפות המאזניים זה מכאן וזה מכאן, ובעלות האחד יורד זה שממול", וכשחולקים כבוד לעושר ולעשירים מקילים בשלימות (ב'אריטי') ובבעליה, ובני האדם מתאמנים תמיד

7 'תוקים', סוף 696 ואילך.  
8 שם, סוף 742 אילך.  
9 השווה גיטין, סוף ע, א. על העושר שהוא בכלל הדברים ש"רובן קשה ומיעוטן יפה" (לאדם).  
10 'פוליטיקה', סוף 1309.  
11 שם, 1328 ב.  
12 שם, סוף 1291 א.

1 עירובין, ראש פו, א.  
2 תוספתא, קידושין ג, 8.  
3 'מוראליה', 142 ד.  
4 פילוסטראטוס ד, מא.  
\*4 'ריטוריקה', ראש 1391 ב. השווה איוב א, ט.  
5 פילוסטראטוס ב, לט.  
6 'המדינה', סוף 550 ואילך (תרגום י. ג. ליבס).



מידות טובות, האחת מידת כיבוש היצר בנוגע לנשים (כשגם הנשים משותפות)... והאחרת הנדיבות בענין ייני הנכסים, כי בדרך זו לא יתגלה משהו כנדיב, ולא יעשה משהו מעשה של נדיבות, כי מעשה הנדיבות הריהו בשימוש שמשתמשים בקניין".

מעין זה ממש אנו מוצאים גם באגדה: "אמר דויד לפני הקב"ה (על סמך הכתוב בתהילים סא, ח): ריבון העולם, תיישב העולם בשווה, העשירים והעניים! אמר לו: אם יהיו כולם עשירים או עניים, מי יוכל לעשות חסד?"<sup>19</sup>. וחסד אינו 'צדקה' ('נדבה') בלבד, אלא גם הלוואה בלי ריבית ומתן תעסוקה, וגדול המלווה יותר מן העושה צדקה, ומטיל בכיס (משתפו בעסקיו) יותר מכולם"<sup>20</sup>. על סמך הכתוב הנ"ל נאמר באגדה<sup>21</sup>, שרבי כיבד עשירים, מפני שאין העולם מתקיים אלא בזכות החסד והאמת של העשירים. וגם מן הכתוב בקהלת י, כ: "ובחדרי משכבך אל תקלל עשיר", למדו, כנראה בעלי האגדה, שיש לעולם צורך בעשירים, ולפיכך אסור לקללם, ולא מפחדם<sup>22</sup>.

ואיסוקראטס (ז, 35) אמר, שלפנים היה אמנם באתונה הרכוש פרטי, אך הנאתו היתה משותפת לכל הנוזקקים. ובמקום אחר (טו, 159) הוא אומר, שכשהיה ילד נחשב העושר לכבוד לאדם, והכול כמעט התיימרו שהם עשירים יותר מכפי שהיו באמת, ואילו עכשיו מפחדים בני האדם לגלות שהם עשירים, והעושר מסוכן לבעליו יותר מפשע. ויוסיפוס<sup>23</sup> ראה בשנאת הטירוף לעשירים את אחד הגורמים העיקריים לחורבן ירושלים, אלא שהוא לא גיקה מעוון גם את העשירים.

19 תנחומא, משפטים, ט.

20 שבת, סוף סג, א.

21 עירובין, ראש פו, א.

22 בבא בתרא, ראש ד, א. ראה עוד א. א. הלוי,

'שערי האגדה', עמ' 182.

כבוד (שררה) לעצמם בנייהטובים ובנייהחורין והע" שירים מאחר שמו הצורך הוא שיהיו במדינה בני חורין משלמי מסים, כי מדינה שכולה עניים אינה מדינה כל עיקר, ואף לא זו שכולה עבדים"<sup>18</sup>.

זאת ועוד, אריסטו<sup>14</sup> לא ראה את שורש הרע בחברה בעושר, אלא בדרך שימוש. כי אין קיום לחברה בלי קניין פרטי, אם יש קניין פרטי יש גם עושר. וקניין פרטי כורח הוא לחברה, מפני ש"שותפות הנכסים כרוכים בה קשיים רבים". ולפיכך "צריכים הנכסים להיות באופן־מה משותפים (בשמושם ובהנאה מהם), אך בדרך כלל (הבעלות) פרטיים. כי "אשר לשימוש, מידת השלימות היא שתדרוש, כי יהיו נכסי הידיים, כמו שאומר המשל, משותפים".

על משל פיתאגוראי<sup>15</sup> זה ביסס אפלטון<sup>16</sup> את השקפתו, שנכסי מעמד השומרים במדינתו צריכים להיות משותפים. אך אפיקורוס התנגד מטעם זה עצמו לבעלות משותפת, כי שיתוף בעלות מביא לידי חוסר אמון (כל אחד חושד בחבירו שהוא נותן לחברה פחות ממה שהוא יכול ומקבל ממנה יותר מכדי צורכו), ובלי אמון אין גם ידידות<sup>17</sup>.

ועוד אומר אריסטו<sup>18</sup> בזכות הרכוש הפרטי: "מלבד זה, נעים מאוד גם לגמול חסדים ולעזור לידידים או לאורחים או לחברים, ומעשים כאלה תלויים בהיות הרכוש פרטי... ונוסף על זה גלוי הוא שמבטלים (על ידי ביטול הקניין הפרטי) את השימוש בשתי

13 שם, 1283 א.

14 שם, 1263 א תרגום ח. י. רות).

15 הפתגם (בשינוי לשון) נמצא גם בטראגדיה 'אני'

דרומאכי של אברפיידס, חרוז 377.

16 'המדינה' 423 א; 449 ג. 'חוקים', 739 ג.

17 דיוגנס לארטיוס י, 11.

18 פוליטיקה, 1263 א.

## ספרים שנתקבלו

[זכות בקורת מפורטת שמורה]

שבה ההלכית והן בהקבלה למשפט הכללי. בארבעים פרקי הספר (מלבד נספחים, מפתחות ורשימות ביבליו־גרפיות, שהם גופם תופסים רע"ה עמודים) נגולות לפני הקורא תולדות המאבק המרתק שנאבקים חכמי ההלכה ומפרשיה לדורותיהם (והם היו לעתים מנהיגיו האפקטיביים של העם), ביחוד בכל התקופות שלאחר חורבן העצמאות המדינית, על האמנות למקורות הקדומים כל אימת שהם באים לפסוק לפי צרכי המציאות המשתנים בכל דור. אגב העיון בצמיחת היצירה המשפטית לחול־יתיה מוצאים הבתנים שונים של ההיסטוריה היהודית

היצאת מאננס:

המשפט העברי תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו מאת מנחם אלון. חלק ראשון 236 עמ' + ל"ו עמ' + אxxxi עמ'. חלק שני 594 עמ' + י"ד עמ'. חלק שלישי 766 עמ' + י"ד עמ'. ירושלים תשל"ג.

זהו ספר יחיד במינו להיקף ולניחות ממצה בספרות המשפט העברי. פרופ' מנחם אלון בא לתאר במחקר זה, המחזיק יותר מאלף וחמש מאות עמוד, את תולדות התהוות המשפט העברי, עקרונותיו ומוסדותיו, ואת מקורותיו המשפטיים והספרותיים, הן מבחינתה של המח'

ארגנטינה "הארץ היעודה". מפעל ההתיישבות של  
הבארון די הירש בארגנטינה מאת חיים אבני. ירושלים  
תשל"ג. 370 עמ'.

מחקר מקיף בתולדות מפעלו של הבארון הירש  
בארגנטינה, שנועד בפרוס שנות התשעים למאה שעברה  
לשמש פתרון רב-מידות למצוקתם של המוני יהודים  
במזרח אירופה על-ידי התיישבות חקלאית בחבל-  
ארץ גדולים בעלי סיכוי לאבטונומיה, ובשנת מותו של  
הבארון (1886) הקיף פחות מאלף משפחות (כעבור  
כשבעים שנה היו שם פחות מאלפים יהודים "העוסקים  
בקולוניאציה בצורה ישירה או עקיפה"). עם תיאור  
המפעל הארגוני דן המחבר ברקע התקופה, על בעיות  
ההגירה והפרודוקטיביות ותנועות הטריטוריאליזם  
והציונות שעמדו במרכז, ובכוחה של הפילאנתרופיה  
לסייע בפתרון של בעיות היסטוריות.

*Studies in Hispanic History and Literature*  
Edited on behalf of the Department of Spanish  
and Latin American Studies by B. Jozef. Scripta  
Hierosolymitana Publication of the Hebrew  
University. Vol. XXVI. Jerusalem 1974, 267 p.

קובץ מחקרים "ספרדיים", שרבים מהם נוגעים לתול-  
דות אמריקה הלאטינית ולספרותה, בעריכת הכללית של  
בלע יוסף, פרופסור-אורח מבראזיל. המשתתפים רובם  
מורי המחלקה ללימודי ספרד ואמריקה הלאטינית  
באוניברסיטה העברית ומיעוטם אורחים. בעקבות סקירה  
על מצב לימודי אמריקה הלאטינית כיום באים מאמרים  
בסוגיות היסטוריות ופוליטיות של ספרד, פרו, בראזיל,  
מכסיקו ואמריקה הלאטינית בכלל, ואחריהם מאמרים  
בעניני ספרות. הנושאים הנדונים הם הסיפורת החדשה  
של אמריקה הספרדית, הסיפור בגוף ראשון ברומן  
הפיקארסקי, וצדדים שונים ביצירתם של הרומניסטן  
אסטוריאס, איש גואטמאלה, המשורר הספרדי לורקא,  
המשורר נרודא איש צ'ילה, והמשורר הפורטוגזי די  
אנדראדה, איש בראזיל. שורת ההגיגון והטעם הטוב  
בעריכת קבצים אלה היתה מחייבת שלא להסתפק בשער  
עברי בלבד, אלא לתת בעברית גם את תוכן העניינים,  
ואולי גם תמצית המאמרים.

*Biblical and Oriental Studies* by M. Cassuto.  
Translated from the Hebrew and Italian by  
Israel Abrahams. Volume I: Bible, The Hebrew  
University. Jerusalem 1973, 309 p.

מחקריו הקטנים של פרופ' קאסוטו המנוח קובצו  
מפורסמים בעברית ובלשונות אחרות והופיעו במהדורה  
עברית בשם "ספרות מקראית וספרות כנענית" בהוצאת  
מאגנס. (כרך שני עתיד לראות אור). בכרך שלפנינו  
ניתן תרגום אנגלי של המחקרים בעניני מקרא —  
ובכרך השני (המובטח לפי הקדמת המתרגם) ייכללו  
המחקרים בעניני אוגריט ובנושאים מקראיים לאור  
הספרות האוגריתית ושאר ספרויות המזרח. התרגום,

ושל דרך המחשבה העברית. דגש מיוחד יש כאן על  
דרכו של המשפט העברי במוסדותיו האוטונומיים בימי  
הגלות הארוכים עד דעיכתם, וכן מוקדשים פרקים  
פרקים לבעיות שנתעוררו ולפתרונות שנתגבשו בדורות  
שלאחר הצמאציפאציה, בימי התחייה הלאומית, ובארץ-  
ישראל המתחדשת, לרבות מדינת ישראל.

ההתפתחות היוצרת מאת אנרי ברגסון. תרגם מצרפתית  
יוסף אור. ירושלים תשל"ה. 251 עמ'.

תרגום הספר המרכזי אולי בכתבי ברגסון (אם כי לא  
האגן שבהם), ובו ההבחנה היסודית בין טבע חוויית  
הזמן לזה של חוויית החלל. "הזמן הוא הריאליות המוח-  
לטת שבו עלינו לראות את עצם תכנה של המציאות",  
ואלו החלל אינו אלא סכימה של פעולתנו על החומר.

שפינוזה מאת חיים יהודה רות. תרגם מאנגלית יוסף  
אור. ירושלים תשל"ד. 198 עמ'.

תרגום ספרו האנגלי של פרופ' רות המנוח שיצא בשנת  
1929, ובו ביוגרפיה קצרה, סקירת עיקרי משנתו הפילוסו-  
פית של שפינוזה הערכת מעמדו בעיני בני דורו וה-  
דורות שלאחריו עד הגל, וכן הערכת מקורותיו של  
שפינוזה ומשמעותו.

מגמות בתולדות הספקנות מאת עדי פרוש. ירושלים  
תשל"ד. 176 עמ'.

חיבור, שיסודו בעבודת-דוקטור באוניברסיטה העב-  
רית, הבא לנתח מגמות ובעיות בפילוסופיה, שהספקנות  
בהתפתחותה משתקפת בהן. עיקר הספר בירורם של  
טיעונים ספקניים מסויימים של ספסטוס אמפיריקוס,  
יום וניצשה, ולהלן בדיקת בקרתו של קאנט על הספ-  
קות, בקרתם של טראנסצנדנטאליסטים לשוניים שהלכו  
בעקבותיו, ובקרתו של ג'. אי. מור.

עיונים בפילוסופיה היוונית מאת שמריהו ריביר. ירו-  
שלים תשל"ה. 128 עמ'.

אסופת הרצאות על ראשית הפילוסופיה היוונית  
מתאלס ועד אפלטון ומחקר בתורת הקטיגוריות של  
אריסטו מאת שמריהו ריביר, מצעירי המרצים באוני-  
ברסיטה העברית בירושלים, שנפל על משמרתו בירו-  
שלים ביום פרוץ מלחמת ששת הימים.

שיטות-מחקר בגיאוגרפיה רגיונאלית מאת דב ניר.  
ירושלים תשל"ה. 146 עמ'.

"ספר זה מיועד לשמש כלי-עבודה של החוקר בתחום  
הגיאוגרפיה הרגיונאלית." הספר סוקר את התפתחות  
המחשבה הרגיונאלית ואת הדעות על הגיאוגרפיה ה-  
רגיונאלית בזמן החדש. הספר מבקש להראות, כי מושג  
הרגיונאליות מקיף לא רק את תחום הכלכלה והתכנון  
אלא את כל רקמת היחסים בין האדם לסביבתו הגשמית,  
ההיסטורית והחברתית.

בית-הספר לילדים נוער מאת אלווין הרצברג ואדוארד סטון. תרגמה מאנגלית שושנה שווארץ. תשל"ד. 216 עמ'.

ספר גדוש הוראות ועצות, פרי ניסיון מעשי בשיטת החינוך הפתוח.

מעבר לפיור רשמים-רישומים מסוור ב"ארץ גושן" אוקטובר 1973 — ינואר 1974 מאת שמואל כץ. דברי מבוא מאת תת-אלוף שאול גבעול. אלבום רישומים מעבר לתעלה, ובהם ששה דפים בצבעי-מים.

מעקבות בעלי-חיים מאת דב הלוי, תשל"ד. 214 עמ'. רשימות על ציפורים, יונקים, זוחלים ושאר מיני בעלי חיים, פרי הסתכלות אישי ותצפיות אחרים.

ולא המלך... [שירים] מאת יחיאל חזק. תשל"ה. 61 עמ'.

שרה סקילה [שירים] מאת יעקב בסר. תשל"ג. 95 עמ'.

שירים בפתו [שירים] מאת עמירם קופר. תשל"ה. 31 עמ'.

שירים מאת נתן יונתן. תשל"ה. 82 עמ'.

בדממות האלה שירים מאת שרה לובן-גולדשמיט. תשל"ד. 42 עמ'.

#### הוצאת הקיבוץ המאוחד:

כהילקף עם מאת אברהם שטרנברג. תשל"ג. 181 עמ'. פרשת פעולתם של אנשי השירות הרפואי לעולה ומחלקת הקליטה של הסוכנות בשנות קליטת העליה הגדולה שלאחר הקמת המדינה מתוארת בידי הרופא שעמד בראש השירות הנזכר בשנים 1949—1953.

היהודים בארצות המזרח התיכון בימינו מאת חיים י' כהן. האוניברסיטה העברית בירושלים. המכון ליהדות זמננו. תשל"ג. 224 עמ'.

סקירת התמורות בחייהם ובהתפתחותם של היהודים במזרח התיכון (תורכיה, עיראק, סוריה ולבנון, מצרים, איראן, תימן וערב) במאת השנים האחרונות.

על מה העולם עומד רומן-בלדה מאת יצחק מראס. תרגם מליטאית יוסף כרוסט כרוסט. אגודת הסופרים העבריים. ספרית שבות על שם חיים הוז. תשל"ד. 156 עמ'. סיפורו של סופר יהודי הכותב ליטאית מילדי השואה לארץ לפני שנים אחדות. סיפור זה תורגם לכמה שפות.

מקום של אש שירים מן המלחמה (בעריכת רנה קלינוב, עוזי שביט). תשל"ה. 70 עמ'.

שירים על המלחמה של עשרים ותשעה מחברים שלוקטו מתוך אמונים וכתבי-עת.

מופת לדיוק ולטוב-טעם, הוא מעשה-ידידיו של פרופ' ישראל אברהמס, עליו השלום, מי שהיה רב ראשי של אפריקה הדרומית ומרצה באוניברסיטה של קייפטאון, שהלך לעולמו בירושלים לפני כמה חדשים. פרופ' אברהמס דבק לאהבה בתורתו של קאסוטו ותרגם לאנגלית גם את מחקריו "תורת התעודות", "מאדם עד נח", "מנח עד אברהם" ו"פירוש על ספר שמות".

#### ספרית פועלים:

ספר רפאל מאהלר קובץ מחקרים בתולדות ישראל מוגש לו במלאת לו שבעים וחמש שנה. ערך שמואל ייבין, בסיוע אוניברסיטת תל-אביב תשל"ד. 270 עמ' בעברית, 162 עמ' באנגלית ופולנית. 22 לוחות.

אסופת מאמרים של היסטוריונים בנושאים שונים בדברי ימי היהודים בימי קדם ובזמן החדש לכבודו של ההיסטוריון הנודע פרופ' רפאל מאהלר.

הבריחה מאת יהודה באואר. תרגמה שושנה שוורץ. הוצאת "מורשת" — בית עדות על שם מרדכי אנילביץ וספרית פועלים. (אינ האריד). 317 עמ'.

עבודה מקיפה המתארת את תולדות "הבריחה", המיפ"ע על של "המוסד לעליה ב" שאירגן וניהוט והעביר לארץ-ישראל את גל היהודים, רבע מיליון לפחות, שברחו ממזרח אירופה לגרמניה, איטליה ואוסטריה, וחתרו להגיע בדרך כלשהי לארץ החסומה עדיין בידי האדמיניסטראציה הבריטית. הספר במקורו האנגלי ראה אור בסדרת ספרים שבעריכת פרופ' משה דייוויס, ראש המכון ליהדות זמננו.

בפרם שואה. רדיפת יהודי גרמניה לדעת הקהל במערב אירופה 1933—1939 מאת חיים שמיר. 'מורשת' בית עדות על שם מרדכי אנילביץ וספרית פועלים בהשיתת תחנות אוניברסיטת תל-אביב תשל"ד. 367 עמ'. ניתוח תגובתה של דעת הקהל במערב אירופה על הרדיפות הנאציות, חוקי גירנברג והתעמולה האנטישמית מעליית היטלר לשלטון ועד פרוץ מלחמת העולם.

כוכות אותם ימים מאת יהודה בן-חורין (בריגר). 'מורשת' — בית עדות ע"ש מרדכי אנילביץ וספרית פועלים. 197. 140 עמ'.

פרקי יתרונות של יהודה בן-חורין המנוח, איש "החלוץ" הגרמני והקיבוץ הארצי בארץ, שהיה מפעילי הפעילים בפלמ"ח, ברכש הנשק ובתפקידי בטחון שונים.

בלי למצוא וכלי להיכנע חייה ושליחותה של חביבה רייק מאת אלי שדמי. 'מורשת' בית-עדות על שם מרדכי אנילביץ וספרית פועלים. תשל"ה. 14 עמ'. פרשת חייה וסיקור שליחותה בת ארבעים הימים של חביבה רייק, והמספר בן-עירה ובן-קיבוצה.

## בשולי החוברת

דבריו של יעקב הרצוג, עליו השלום, על המדינה והתפוצה הם הרצאה שהשמיע בקונגרס היהודי בקאנאדה ב־14 בנובמבר 1971. הם ייכללו בקובץ נאומיו ומאמריו שיצא לאור בקרוב (אחרי הנוסח האנגלי המופיע בלונדון). הקורא ימצא בהם מסגולותיו של האיש, שהיה יחיד ומיוחד בתוך חבורת העושים ליד הגה המדינה בצירוף למדנותו התורנית ושרשיותו היהודית עם השכלתו הכללית ואפקו ההיסטורי הרחב, נוסף על שנינותו וחננו האישיים.

סיפורו של ש"י עגנון הוא מן העובון, ברשות היורשים.

'דרכי אל הציונות ואל העברית' הוא מתוך פרקי זכרונות שהניח אחריו מאיר (מאפס) מאיר, סופר ופדגוג, שנתייחד בציונות הגרמנית באהבתו וזיקתו העמוקה לספרות העברית החדשה, אשר לה הקדיש מאמרים רבים בעתונות הציונית שבגרמנית, בייחוד ב'ידישה רונדשאו'. הוא נולד בשנת 1886 בבאואריה ומת בחיפה בשנת 1967.

מאמרו של אליהו אילת הוא מתוך ספר שבכתובים על הפעולה המדינית בארצות-הברית בשנות המאבק על המדינה 1945—1948.

"השלום" להרמן כהן הוא פרק מספרו הגדול 'דת התבונה ממקורות היהדות' (יצא בתרגום צבי וויסלבסקי ובהשלמת התרגום מאת הנדבך קלעי על-ידי מוסד ביאליק). פרק זה בתרגומו של וויסלבסקי המנוח, שראה אור בקובץ 'עם אדם' לפני ארבעים וחמש שנה, לא נכלל על-פי טעות מצערת בספר. אנו מביאים אותו הן להעלאת זכרו של סופר עברי חשוב והן משום טעמה הסגולי של מסה זו של הרמן כהן (1842—1918), פילוסוף יהודי דגול ומייסד האסכולה המארבורגית של הניאו-קאנטיאניות.

דבריו של פרופ. ח. ה. בן-ששון הושמעו בירושלים במרכז שור להעמקת התודעה ההיסטורית ב־21 במארס 1974.

### תיקונים:

בעמוד 346, במקום הפסוק בשורות 7—9, יש לקרוא: "בכנסת השמינית החילו על ההצעה את דין הרציפות". בחוברת הקודמת, עמ' 183, שייכות, כמובן, שתי השורות האחרונות לסוף הטור המקביל.

### הודעה מאת הנהלת "מולד": כרכים

בחוברת זו מסתיים כרך ו' (כ"ט) של הסדרה החדשה.

המעוניינים בכרכים (עם תוכן עניינים לכל השנה) יואילו נא להמציא את החוברת 31—34 לכריכה.

את מחיר הכריכה ודמי-המשלוח נוכל לקבוע, לכשיוחזרו אלינו הכרכים מן הכורך. הננו להזכיר למנויינו — יחידים, קבוצות, מוסדות, אולמי קריאה, ספריות ובתי-ספר, שבידיהם חוברות "מולד" כי הם יכולים להמציא לנו את החוברות ולקבל במקומם כרכים בכריכת בד הדורה, עם תוכן עניינים בראש הכרך, תמורת — 13 ל"י דמי כריכה לכרך.

במחסן מספר מצומצם של כרכים מוכנים גם משנים קודמות.

כשחסרות חוברות, אנו יכולים להשלים את החסר (פרט לחוברות שאזלו), בהוספת מחיר החוברות החסרות על דמי הכריכה.

### מחיר כל כרך — כולל חוברות — 35 ל"י.

לצורך השלמת כרכים חסרות לנו חוברות, ונכיר תודה לאלה מקוראינו שיואילו לשלחן לנו וברצון נשלם את התמורה.

### ואלו החוברות החסרות:

מס' 2—3 (מאי-יוני 48), מס' 6 (ספטמבר 48), מס' 7 (אוקטובר 48), מס' 8 (נוב. 48), מס' 9 (דצמבר 48), מס' 10 (ינואר 49), מס' 11 (פברואר 49), מס' 12 (מארס 49), מס' 13 (אפריל 49), מס' 15 (יוני 49), מס' 17—18 (אוגוסט-ספט. 49), מס' 19 (אוקט. 49), מס' 22 (ינואר 50), מס' 23—24 (פברואר-מארס 50), מס' 25 (אפריל 50), מס' 27 (יוני 50). כרך ה', מס' 31, 32, 33, 34, 35—36; כרך ו', מס' 37, 38—39, 40, 41—42, 44, 45, 47—48; כרך ח', מס' 50, 51, 52—53, 54; כרך ט', מס' 55, 56, 57, 58, 59—60, 61—62, 63—64; כרך י"א, מס' 67, 68, 69—70, 71, 72, 73—74; כרך י"ב, מס' 88; כרך י"ג, מס' 112, 113—114, 115; כרך ט"ז, מס' 131; כרך י"ז, מס' 143, 144—145; כרך י"ח, מס' 195—196.

# 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 התנ"כי

טל' 533822.  
**שעות הביקור:** בימי חול 07.30—18.30. בשבת 09.30—18.00 (לשבת יש להכין כרטיסים מראש).

## 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'—ג' 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).  
המחיר: 2 ל"י למבוגר, 1 ל"י לחיילים, סטודנטים, נוער וקבוצות למעלה מעשרים איש.

## מופע אוריקולי 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' ר"ד גם בשעה 22.00. בצרפתית בימים א' ו"ה בשעה 22.00.

## מוגש עליידי

עירית 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

מושבה גרמנית, 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. זכרי הסבר והדרכה — במקום.

## פלנטריום ויליאמס

האגודה הישראלית לאסטרונומיה, קרית האוניברסיטה העברית, טל' 30211.  
**הצגות:** ימים ב', ה' בשעה 17.00.  
הצגות מיוחדות במועדים אחרים יש לתאם מראש. המאכירות 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 08.00 עד 16.00 (מכירת כרטיסים עד 15.30) בערבי חגים ושבתות 08.00 עד 14.00 (כרטיסים עד 13.00) בשבתות וחגים 08.00 עד 16.00.

## מוזיאון הרצל

הר הרצל, טל' 35308.  
במקום תערוכה קבועה של תמונות, תעודות ומוצגים אחרים על חייו ופועלו של הוזה המדיי נה. 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 19.00—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. כמו-

# ההסתדרות הכללית של העובדים בארץ-ישראל קרן הגימלאות המרכזית של עובדי ההסתדרות בע"מ

תל-אביב, ת.ד. 16193, רחוב בארי 14, טלפון 245311

## קרן הגימלאות המרכזית של עובדי ההסתדרות בע"מ ופעולותיה

קרן הפנסיה הציבורית הראשונה בארץ (נוסדה בשנת 1954)

מאגדת בתוכה עובדי ההסתדרות ומוסדות ציבוריים

### הקרן משלמת:

פנסיה חודשית קבועה לפורשים מן העבודה לעת זיקנה לכל ימי חייהם, מינימום 35% ומכסימום 70% מן "המשכורת החודשית הכוללת"; וכן פנסיה לשאיירים אחרי מות ברה"קיצבה; פנסיה חודשית קבועה לאלמנות, לאלמנים, 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 לשאיירים, או ליורשים של החבר אשר מת לפני גיל הפרישה מן העבודה בסכום השווה למשכורת של 12 חודשים, ומינימום — 5,000 ל"י;

פנסיה חודשית במיכסה של 50%—70% מ"המשכורת החודשית הכוללת", מלאה או חלקית, לנכים כל זמן שאינם מסוגלים לעבוד (בגיל הפרישה מן העבודה זכאים לפנסית זיקנה) ופנסיות לשאיירים אחר 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 מגיע לסוף שנת 1974 — לסכום של 1½ מיליארד לירות לעומת 1 מיליארד לירות בסוף 1973; 86% מההון מושקעים בהתאם לתקנות האוצר כהשקעה מוכרת.

מספר מקבלי הפנסיה לסוף שנת 1974 מגיע ל-8,700 וס"ה הנפשות המתקיימות על הפנסיה מהקרן ל-14,000. סכום הפנסיות ששולמו בשנת 1974 מגיע ל-100 מיליון ל"י בערך.

יתרת ההלוואות שבידי החברה מסתכמת בסוף שנת 1974 ב-100 מיליון ל"י בערך.

## עיריית תל-אביב-יפו

### מוזיאונים עירוניים

### בתל-אביב-יפו

#### מוזיאון תל-אביב

שדרות שאול המלך 27-29, טלפון 257361.

פתוח לקהל בימים א', ב', ד', ה' — בשעות 10 עד

13, 16 עד 19; ביום ג' בשעות 10 עד 13, 16 עד 22.

ביום ו' בשעות 10 עד 14. מוצ"ש — חורף — 18

עד 22. מוצ"ש — קיץ — 19 עד 23.

#### קרית "מוזיאון הארץ"

רמת-אביב — טלפונים: 415248, 415244.

#### מוזיאון הזכוכית

#### מוזיאון קדמן למטבעות

#### מוזיאון הקרמיקה

#### מוזיאון לאתנוגרפיה ולפולקלור

#### חפירות תל-קיסילה

#### ביתן נחושתן — מימצאי חפירות תמנע

#### מוזיאון הכתב

#### מוזיאון המדע והטכנולוגיה

שעות הביקור: בימים א' ב' ג' ד' 10 עד 17. ביום

ד' 19 עד 20. ביום ו' 10 עד 14. בשבתות ובחגים

14 עד 10.

### הפלטונים ע"ש לסקי — הצגות יומיות: 9,

10.30, 12, פרט לשבתות ולחגים; וביום ג' גם

ב-19.15.

הקרנת סרטי מדע ביום ג' האחרון בכל חודש,

בשעה 20.15.

#### בשבת הכניסה חופשית

מה יכול לתת לך ביקור במוזיאון הארץ?

ביקור במוזיאון הארץ — תל-אביב, על שלוחותיו,

יתן לך מבט כללי אך ברור על 4000 שנות היסט-

טוריה ותרבות של ארץ-ישראל והמזרח-התיכון,

על תולדותיה של העיר תל-אביב-יפו, מימיה

הקדומים של יפו ועד לימינו אלה, והדגמה

מעניינת של הישגי המדע ששינו את חיינו ואת

מושגינו על העולם שבו אנו חיים.

#### המוזיאון לעתיקות תל-אביב-יפו

מפץ שלמה 10, יפו.

שעות הביקור: בימים א' ג' ה' — 9 עד 14;

בימים ב' ד' — 9 עד 13; 16 עד 19; ביום ו' —

9 עד 13. בשבתות ובחגים — סגור.

#### המוזיאון לתולדות תל-אביב-יפו

רחוב ביאליק 27

שעות הביקור: בימים א' ג' ה' — 9—14; ב' ד' —

9—13; 16—19; ו' — 9, 13. בשבת ובחג — סגור.

# א ר ג מ ן

מפעלים

לצביעת טכסטיל

בע"מ

אזור התעשייה, יבנה

טל. 055-95251

# 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



# הגן על מנוע מכוניתך בכל עונה.



עם דלקול 2000 - השמן החדש ביותר למנועי בנזין, רב-דרגתי מבחינת צמיגותו ולפיכך מתאים 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 הימצון בסמפרטורה גבוהה, מונע הוצרות זיהומים בגלל האמצעים למניעת זיהום אויר, מקטין בהרבה את השחיקה במנוע ונותן לו הגנה יעילה יותר בפני קורחיה.

**דלקול 2000** - עונה על כל הדרישות, מגן על מכוניתך בכל עונה.



# "מבטחים"

מוסד לביטוח  
סוציאלי בע"מ

רח' אבן גבירול 30  
תל-אביב  
טל. 265112

# ציון

חברה לבטוח בע"מ



כל סוגי ביטוח

המשרד הראשי:

תל-אביב, רחוב אלנבי 120, טלפון 614711  
שד' רוטשילד 41, טלפון 623495

סניפים בכל הערים והמושבות בישראל

- \* אוטובוסים לתחבורה ציבורית ותיירות.
- \* מיכלי גז וקובעי פלדה.
- \* ריהוט מתכת למשרדים, לבתי-חולים ולחנויות שרות עצמי.
- \* תיבות עץ ומיכלי ברוס להדורים.
- \* ריהוט לבתי ספר ומוסדות ציבור
- \* ריהוט סלוני ובייתי המשוק ע"י "ארדן".



**הארגון בע"מ**  
תעשיות מתכת ועץ

משרד ראשי: תל-אביב, רח' גבורי ישראל 94,  
טלפון 32251

# חדרי שינה ארונות קיר מטבחים



תל-אביב - בן יהודה 118/א  
החשמונאים 91  
אבן גבירול 18  
חיפה - הרצל 13  
ירושלים - יפו 30  
באר שבע - הרצל 114  
אשדוד - רוגוזין 15  
נתניה - שמואל הנציב 13

## "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



## 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 חסכון לרכישת דירה

לתושבי הארץ:

חמ"ד בריה (חסכון + משכנתא = דירה)

לתושבי חוץ:

(DESIGN FOR LIVING) D. F. L.



מוצרי אקרילן מיוצרים ע"י טובי בתי החרושת בישראל ומיוצאים לכל חלקי חבל. מוצרי אקרילן ניתנים להשגה בקשת רחבה של דוגמאות אופנתיות. הם קלים לרחיצה. שומרים על צורתם וראים חמיד חדשים.

מוצרי אקרילן הם:

- בגדי חיוקות
- בגדי ילדים
- סוודרים וזקטים לנשים וגברים
- חולצות נשים. גברים וילדים
- אפודות חמות לנשים. גברים וילדים
- מוצרי גרסי
- חולצות "Twin-sel" "Fully Fashioned" לנשים וילדור

- לבנים
- גרביים
- חוסי סריגה
- שטיחים
- מעילים. במוות. כיסויי מיטות
- שטיחים דמויי פרווה
- שמיכות
- וילנות
- בדי רפוד
- צעצועים



סיכים כימיים ישראליים בע"מ. אנדוד



הבנק המשרת

נתיביהים בישראל

בנק הספנות לישראל בע"מ, תל-אביב

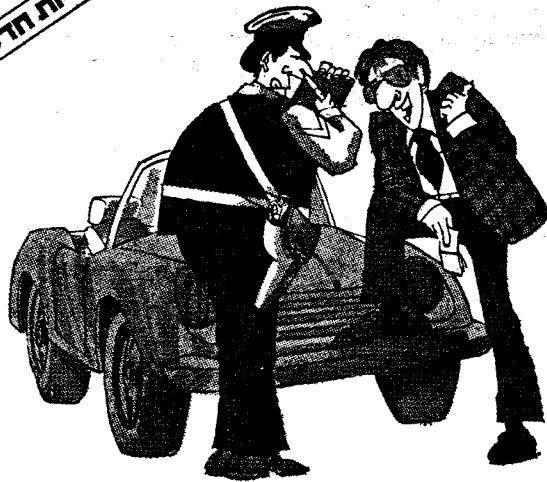
**מפעלי ידועלמי לחבלים**

בע"מ

רמת-גן

תעשייה ומסחר בחבלים חוטים ובדים

שירות חדש



# אם כבר קבלת "רפורט"

(הודעה על עברת קנס על מספרת ישראל)  
יש לך עקשיו ברירה חרשה לשלם את הקנס באמצעות כל סניף  
של הבנק הבינלאומי הראשון.  
שירות נוסף של הבנק החושב על מוכרך.

**הבנק הבינלאומי הראשון**



סניף ראשי: שד' דומשילד 99, מל. 20222

לכל הנהגים החיילים  
או אוסרים חורה

בא-הצבא

# המשביר המרכזי

חברה קואופרטיבית לאספקה

של העובדים העברים בישראל בע"מ

תל-אביב רח' גבוריישראל 76, טלפון 39955

חיפה — ירושלים — באר-שבע — אילת — קרית-שמונה

המוסד המרכזי לאספקה  
של הקואופרציה בישראל

Know-how

# הידע והשרות של אחד

יקוו לך את הבטוח המתאים  
בחברה המתאימה לך



תל-אביב • חיפה • ירושלים  
נתניה • באר-שבע • רמת-גן

## כשבגרוש היה חור... ..

היו זמנים כשבגרוש היה חור...  
היו זמנים ואיש את רעהו הכיר והוקיר  
אכן, היו זמנים!

אצלנו במשפחת בנק קפת-עם  
אף היום אותם זמנים!

מיום הוסדנו, לפני 57 שנה  
עם היוסדה של תל-אביב הקטנה,  
שומרים ושוקדים אנו על עממיות מוסדנו  
ומשרתים שרות אישי ומסור את לקוחותינו  
המרגישים עצמם כבני משפחתנו.

המצטרף לחוג הלקוחות של הבנק  
נהנה משרותי-בנק מתקדמים של הזמן הזה  
עם יחס אישי ולבבי של הימים ההם.



 **בנק קפת-עם לישראל בע"מ**   
הבנק נמנה על קבוצת בנק לאומי לישראל בע"מ

הסניפים הראשיים: תל אביב אחר העם 13 ירושלים רח' יפו 47 חיפה דרך העצמאות 43  
לשרות לקוחותינו 16 סניפים ברחבי הארץ וכן 17 הבנקומטים של בנק לאומי לישראל

# אם אתה...



או בעל מקצוע אחר ואינך חבר בקופת גמל-  
קופת גמל **"עצמה"** של בנק לאומי  
מציעה לך עסקה מצויינת!



לקבלת פרטים נוספים מלא ושלח חלוש זה.



קופת גמל "עצמה" עד' דומשילד 19, תל-אביב.  
אני מעונין בקבלת פרטים על קופת גמל "עצמה"

**בנק לאומי**  
לישראל בע"מ

שם: .....

כתובת: ..... מלפון: .....

וא למלפן. אלי בשעות. ....

# השלום שלי

ציורים ושירים של ילדי ישראל  
בהוצאת ספרי סברה

...מתי יתגשם החלום -

ויבוא אל ארצנו שלום..."

ילדים יהודים וערבים, צברים ועולים חדשים, מבטאים -  
במכחול ובעט - את נמיהתם לשלום,  
ותקוותם כי יעלמו ענני המלחמה.

שי נאה - לילדים, להורים, למחנכים, ולבני הנעורים.

עיצוב גראפי ועריכה - יעקב צים

ליקט את השירים - אוריאל אופק

הספר מכיל 100 עמודים בשלל צבעים,

80 ציורים ו- 40 שירים

על נייר משובח ובכריכה קשה. הגודל - 28 x 22 ס"מ.

המחיר לצרכן - 32 ל"י

מבחר נוסף מספרי סברה  
עבורך וכשי לידיך בארץ ובחול:

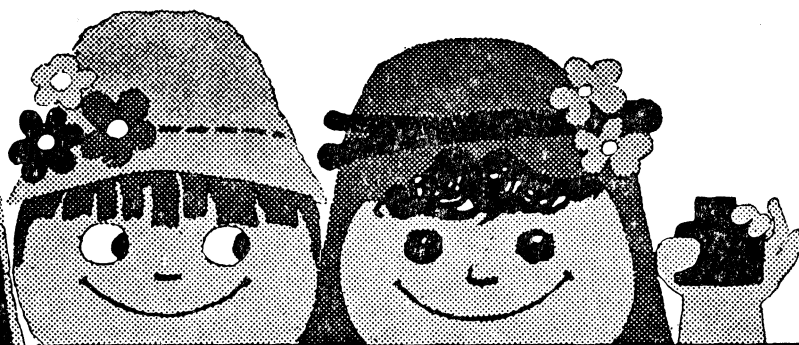
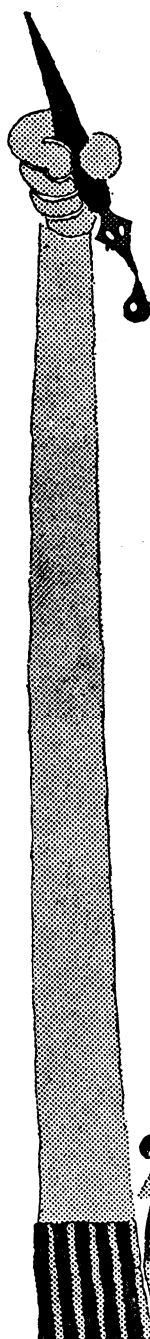


ראובן - בעברית ובאנגלית

בן-גוריון - ISRAEL, A PERSONAL HISTORY

להשיג בכל חנויות הספרים בארץ

ובבית ההוצאה - ספרי סברה, רח' קרליבך 15, תל-אביב.





# מדוע כדאי לך לעבוד דוקא עם דיסקונט

- \* דיסקונט - תשלובת בנקאית גדולה התופסת מקום נכבד בחיי הכלכלה בישראל.
- \* לדיסקונט רשת של 200 סניפים מקריית שמונה ועד אילת. (149 סניפי בנק דיסקונט ו-51 סניפי בנק ברקליס דיסקונט).
- \* לדיסקונט סניפים. בנקים מסוגים ונציגויות על פני 5 יבשות תבל.
- \* לדיסקונט קשת רחבה של שרותי בנק מקומיים ובינלאומיים.
- \* לדיסקונט מיגון חשבונות. תכניות ושרותים כפי שרק בנק גדול ומודרני יכול לתת.
- \* לדיסקונט מבחר תכניות חסכון צמודות בהן תוכל לחסוך לכל מטרה כל סכום העומד לרשותך.
- \* לדיסקונט 3 קופות גמל פופולריות: "תמר" - קופת תגמולים של בנק דיסקונט. "בריציב" קופת התגמולים של בנק ברקליס דיסקונט. וקופה כללית לפיצויי פיטורין של בנק דיסקונט.
- \* בדיסקונט אתה מקבל הדרכה ויעוץ של מומחים בכל הקשור בניירות ערך.
- \* לדיסקונט שרותי מימון יבוא יצוא בינלאומיים ורחבים.
- \* לדיסקונט צוות עובדים מיומן. מהימן ונאמן.
- \* בדיסקונט השרות אישי ויעיל.
- \* בדיסקונט. בקיצור. יש ידך גם לך.

**בנק דיסקונט לישראל** **בנק ברקליס דיסקונט**

תל-אביב-יפו  
Tel-Aviv-Yafo  
פ.ד. - שולח  
107

נדפס במדינת ישראל  
בדפוס אלפא, ירושלים