

# מוֹלֵד

ספרות • אמנות • חברה  
בקורת • עיון  
מחקר

ג. פרייל, ר. בן-יוסף  
שירים

חנא שמרוק  
שלום עליכם העברי

אברהם קריב  
ערכי מוסר באגדה

יהודה רצהבי  
יהודה הלוי ושירת ערב

גדליה נגאל  
הצדיק החסידי

מ. פייקאז'  
עדות ראשונה לחסידות

ישורון קשת  
שירת סוצקבר

אורי חקלאי  
"הבימה" והסובייטים

יוחנן מופס  
תפלתם של נביאים

אלעזר בניועץ  
על קהלת

ברנרד לואיס האסלאם חוזר לזירה

מ. ח. עמישי ציונות: אתמול, היום, מחר

משה מעוז שקיעתה של לבנון

אריה יודפת ברית המועצות ומצרים

יצחק גל-נור פוליטיקה והדלפות

ישראל גוטמן העם הפולני נוכח ההשמדה

פנחס רוזנבליט מדינה ושלטון במחשבת היהדות

שלוש פארודיות גנוזות של שאול טשרניחובסקי

סיפור עברי של שלום עליכם

ש. פ. ראמיז הנרדף

# מולד

סדרה חדשה • בעריכת אפרים ברוידא

חורף תשל"ה 1975 • כרך ז (ל) חוברת 35-36 (245-246)

מ. ה. עמישי	3	ציונות : אתמול, היום, מחר
ברנרד לואיס	11	שיבת האסלאם
משה מעוז	23	שקיעתה של לבנון
אריה יודפת	30	יחסי ברית-המועצות ומצרים
יוסף נדבה	46	מעמדו וסמכותו של נשיא המדינה
דינה גורן	56	מבחן האמון
יצחק גל-נור	67	פוליטיקה והדלפות
ישראל גוטמן	77	העם הפולני נוכח השמדת היהודים
ש. פ. ראמיז	91	הנרדף
גבריאל פרייל	101	על שירה שירים
אברהם קריב	103	ערכי מוסר ומידות באגדה
ראובן בן-יוסף	112	לש. שלום
פנחס רוזנבליט	114	מדינה ושלטון במחשבת היהדות
שלום-עליכם	127	שימלי
חנא שמרוק	141	על שלום-עליכם העברי
שאול טשרניחובסקי	150	פארודיות גנוזות
בהבאת א. ז. בן-ישי		
בעלאל ברשאי	157	מיבנה ודמויות ב"עד משבר"
יהודה רצהבי	165	יסודות שאולים בפיוטי יהודה הלוי
גדליה נגאל	176	על דמות הצדיק החסידי
מ. פייקאז'	183	התעודה הראשונה בדפוס לתורת החסידות
ישורון קשת	187	על שירת אברהם טוצקבר
אורי חקלאי	193	מאבקו של נחום צמח על קיום "הבימה" במוסקבה
אלעזר בניועץ	199	יריעה למגילה של יראה
יוחנן מופס	204	תפילתם של נביאים
יוסף שכטר	210	חמשה מכתבים ותשובות בצדם
י. מהלמן	213	זלמן שז"ר כמחנך

יצא אחת לשלושה חדשים על-ידי מפעלי מולד בע"מ (רחוב הלל 14, ירושלים). דמי החתימה לשנה 32 ל"י, בחוץ-לארץ 10 דולרים. שכר המודעות 1,200 ל"י העמוד. כתבי-יד יש לשלוח אל מערכת מולד, ת"ד 1165, ירושלים בלוית מעטפה כתובה ומבוטלת, אחרת לא יוחזרו. בכל עניני החתימה והמודעות יש לפנות אל מנהלת מולד, רחוב פיינסקר 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 היי החברה והתרבות ועל מקומם של עם ישראל ומדינת ישראל בעולם זה ובדור זה.

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

Vol. VII (XXX) No. 35-36 (245-6), Winter 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.

# ציונות: אתמול, היום, מחר

מ. ח. עמישי

רב-שיח

אילן: פשוטה זה של הציונות אינו פשוט כל כך. שיבת ציון היתה שאיפת כל הדורות בישראל מאז חורבן הבית השני לפני כאלף ותשע מאות שנה, ואף מלפני כן. ואילו הציונות, במובנה בשבילנו, במובן מצוות קום-ועשה לאומית-קיבוצית, צמחה אך לפני שלושה-ארבעה דורות בערך. הלא היא בעצם מרידה בתפיסה המסורתית של שיבת-ציון, שלילתה של תפיסה זו שהיתה נחלת כל הדורות עד לציונות.

בן-ציון: שלילת הדרך, לא שלילת המטרת. הימן: שלילת הדרך כאן אמנם משמעה שלילת אורת-מחשבה יסודי ומהותי, שבו מיוסדים היו חשבון-הנפש וחשבון-העולם שהיו מקובלים על אבו-תינו. אבל טעות היא לראות כאן מלחמת השכלה באמונה וכיוצא בכך. גם המאמין התמים אינו יכול לפטור את עצמו מלשאול את השאלה המרה: אורך הגלות, גלות אדום וישמעאל, שהוא פשוט מבהיל הרעיון האנושי וחורג מכל גדרי הטבע וההיסטוריה, כולל ההיסטוריה של עם ישראל—השווה גלות בבל—מה פשרו, מה סיבתו. כלום ייתכן לתלותו בחטאי יום-יום? הן ציפו לישועה, חיכו בכל יום למשיח שיבוא—מדוע לא באה הישועה, מי ומה עיכב את ביאת המשיח דורות רבים כל כך, דורות נענים ומעונים, דורות של יראים ושלמים ומקדשי-השם?

דורון: אמת נכון הדבר, הראשונים בשוללי דרך העבר היו לא הוגי הציונות הקרובים לנו בזמן וברוח, היינו אלה המתקראים משכילים וחילוניים, אלא דווקא שלומי אמוני המסורת ונושאי דגלה המוסמכים כר' אליהו גוטמאכר, הרב יהודה אלקלעי, הרב צבי קאלישר, וחסידיים ואנשי-מעשה כמוהם, תלמידי-חכמים שלא משו מאוהלה של תורה. הם הציונים הראשונים, והם, כדבקים במסורת, אמנם

אילן: השם ציונות נשמע עתה בראש כל חוצות, בעטייה של אותה החלטת או"מ הידועה לשמצה ול-כסלה. מורגל עתה בפני רבים, כאילו צדקה עשה עמנו או"מ שהכריח אותנו לשוב ולהוציא את הציונות מסגור-המרכאות. אינני בטוח בקשר זה. אותה ציונות שנכלאה במרכאות היתה בעצם שם-גנרדף לאידיאליות, כל אידיאליות במשמע, היינו תביעה מן היחיד בשם אידיאל חברתי כלשהו. וספק הוא אם "ציונות" זו עומדת גם היום מחוץ למרכאות. מכל מקום, התעוררות העניין בציונות כפשוטה מחייבת אותנו להגדירה לנו הגדרה היפה לשעתנו. שהרי אין להניח שלא נשתנה כלום במהותה של הציונות מאז ניסוחה בימי פינסקר והרצל.

גוריון: אכן, מאורעות בחוץ כפו עלינו את העיסוק בציונות, לאחר שחשבנו שאפשר ומותר כבר לגנוזה בין שאר נחלות העבר, בהדגשת "העבר". עכשיו שנכפה עלינו שוב העיסוק בציונות, לכאורה אין לנו אלא להעלות מגנוי אותו העבר את ההגדרות וההערכות שהיו מקובלות על אבותינו ולה-ציען לנו ולבנינו, לנו ולעולם. ומשום-מה אין הדבר קל כל-כך. אנו חשים, וממחישים לנו זאת מבית ומחוץ, שאותן הגדרות והערכות שוב אינן מספיקות. נשתנו דברים בעולם, מציאות חדשה וכוחות חדשים צמחו בנו, אבל גם סביבנו, ומתוך המצב החדש הזה עלינו להגדיר את הציונות. עינינו הרו-אות: הציונות שאמורה היתה להיות פתרון—הפתרון—לשאלת היהודים, הנה היא עצמה מלאה שאלות ובעיות כרימון, ולא עוד אלא היא גופה, לכאורה, הפכה שאלה: מה בעצם משמעה, היהודי והאנושי, מה מקומה בתולדות ישראל ובדברי-ימי-עולם.

בן-ציון: הציונות משמעה כפשוטה: שיבת ציון. הגדרה זו יפה היתה לשעתה ויפה גם לשעתנו.



היה כן, ולא בא עונש גדול כזה. על זה אשיב אמרי לך, שמאז חטאו באונס, אך כעת אשר נפתחו שערי אורה אשר צדיקים יבואו בו וישנם צדיקים גדולים בעולם שמה ובמדינתנו ורבים ברוסיה וב-פולין אשר דעת דרכיו במצות הקודש יחפצו, ואלה המלשינים השיגו חיל בלזות שפתים וימאסו בארץ חמדה כעדת מרגלים ועדת סבלט".

גוריון: מי יגלה עפר מעיניו של ר' צבי קאלישר, שאילו חי בימינו וראה ב"מחץ מתנים" שעמד עלינו בדורנו, שבאמת "לא נשמע כמוהו באלפי השנים", ולזות-השפתיים על היישוב בארץ ישראל וגדולי תורה ויראה הדוגלים בו — במי היה תולה פורענות זו?

דורון: ארץ ישראל נסמכה לתורה בין שלוש המתנות הטובות שנתן הקדוש-ברוך-הוא לישראל ו"לא נתנן אלא על-ידי יסורין"\*. ואפשר שכמו בתורה כן גם בארץ ישראל צריך להקדים נעשה לנשמע — עשייה של בניין לשמיעת פעמי המשיח. וברוח זו אמנם ראו את ייעודם אותם ראשוני הציור גים שנתעוררו לתקן מעוות דורות. "והאומר — כתב הרב אלקלעי — שראשית הגאולה תהיה על-ידי משיח בן דוד וכו' הוא כמי שאומר שקודם אור הבוקר יורח השמש, שהם דברים בטלים ומבוטלים, והרעה הגדולה הנמשכת מן הדעה הנפסדת הזאת הוא דבר מורגש". ור' אליהו גוטמאכר: "בעוונותינו הרבים טועים רבים בחושבם שיהיו יושבים בביתם בחברת השעשועים כל אחד לפי דרכו בביתם, ויפי תחו שערי הרחמים פתאום ונעשו מופתים בשמים ובארץ, כל יעודי הנביאים יבואו ויקראו אותם ממקום שבתם, אבל לא כן הוא וכו', שכן דרכה של הגאולה לבוא לאחר מעשים מצד העם". מותר להוסיף ולומר שבגזירת טומאה על ארץ העמים בימי ראשוני התנאים\*\* היתה כוונה משיחית זו, בתוכם מראש שתפוצת היהודים בארצות העמים תהא בכייה לדורות ועתידה לעכב את הגאולה.

גוריון: כיצד באמת נתעוררו אותם ציונים ראשונים לתיקון מעוות הדורות הזה — כולם בזמן אחד במקומות שונים, בצפונה של אירופה ובדרומה, במרכזה ובמזרחה וגם במערבה, שגם את משה הס מותר לצרף לחבורה זו?

\* ברכות ה, ע"א.  
\*\* שבת יד, ע"ב.

ראו לעצמם חובה להשיב על שאלה זו, שאלת קיומה ואפשרות קיומה של גלות אלפיים שנה. אילן: ומה היתה תשובתם?

דורון: היא היתה חותכת ונוקבת, אולי יותר מזו של המשכילים והחילונים שלאחריהם. ובאמת יש לתמוה על עוז רוחם של ציונים ראשונים אלה — עוז רוחם כלפי כל מסורת החיים והמחשבה של העבר — ובהירות ראייתם את הנולד. הם קבעו ב-פשטות ובבהירות: הגאולה תלויה בתשובה — כך מקובלים אנו מדורי דורות. תשובת היחיד ידועה: סור מרע ועשה טוב. אבל תשובת האומה בכללה היא: התשובה לציון. כתב הרב יהודה אלקלעי: "כל הנביאים ציוו על התשובה ואין ישראל נגאלין אלא בתשובה, ר"ל תשובה כללית שישוּבו ישראל לארץ הקדושה"\*. וכבר קדם לו בזה ר' יעקב עמדין שכתב בסידורו: "זאת היתה חטאת אבותינו שגרמו בכיה לדורות, כי מאסו ארץ חמדה, והיא שעמדה לנו בגלותנו שבכל דור ודור לא שקטנו ולא שלוונו וכו', כל זאת באתנו כי ארץ צבי שכחנו, לשוב אל ארץ אבותינו לא זכרנו, אל גיל בעמים דרשנו". ומעניין שבדבר זה תמים-דעים עמו יריבו הגדול, ר' יהונתן אייבשיץ, האומר: "זאת תהיה עיקר תשובתם, שצריכה להיות באותו מקום ובאותו מעשה, שעיקר חטאתם בזמן הבית היה ירידתן למצרים, כמו שכתוב הוי היורדים מצרים לעזרה, ונשתרבבו מכאן חטאים גדולים, ולכן תהיה תשובתם לעתיד שלא ינטשו נחלתם"\*\*. ור' אליהו גוטמאכר קובע בוודאות: "ויש לי ראיות שעיקוב הגאולה אחרי הצרות רק מחמת שלא נמצאו רבים מגדולי ישראל שמתאמצים לתקן ישוב ארץ ישראל". והרב צבי קאלישר טוען ממקומו: "וקרוב אני לומר שרק בשבילים (משטיני ישוב ארץ ישראל) גזירות עצור-מות כעת בעולם אשר לא נשמע כמוהו באלפי השנים היות אויב דבר חרב רעב ויגון, דלות ועוני, כי מאז אם היה מוחץ ביד שמאל רופא בימינו, וכעת יאמר לישראל כי בכל צד מחץ מתנים קם בעו"ה כנודע וכו', וכי תאמרו הלא זה שנים רבות

\* המובאות כאן ולהלן הן מתוך "כתבי הרב יהודה אלקלעי", מהד' יצחק ורפל, "הכתבים הציוניים של הרב קאלישר", מהד' ד"ר ישראל קלוזנר, והקובץ "חזון תורה וציון" מאת ד"ר שמעון פדרבוש.

\*\* מובא במאמרו של ר' חיים צימרמאן, ב"הצופה", כ"ד כסלו, תשל"ו.

מה את ההתעוררות הציונית בקרבה דווקא באותו זמן?

בן-ציון: קראתי פעם דברי אחד שמכנה עצמו "מאמין", ועם שכתבם ממצפה ימינו וכיוצא באלה הציונים החילוניים שבזמננו, יש בהם משום תשובה למפרע לשאלה זו. וזה לשונו: אמר מאמין: נוק-טים לשון גורל וגורליות, מילא. אבל אפשר לנסח את העניין ניסוח אחר. אפשר כך: הציונות טענה מיסודה, טענה בהערכת עצמה. הן בעצם נתכונה הציונות בעיני עצמה למרוד ב"יד החזקה" — זו שניבא עליה יחזקאל ואמר: "והעולה על רוחכם היו לא תהיה, אשר אתם אומרים, נהיה כגוים, כמשפחות הארצות לשרת עץ ואבן, חי אני, נאום א' ה' אם לא ביד חזקה ובורע גטויה ובחמימה שפוכה אמלוך עליכם". כלומר, רצו יהודים בגולת אירופה להיות "כגויים כמשפחות הארצות" שבהן ישבו, ולא ניתן להם. היד החזקה דאגה לכך, שנאת ישראל של הגויים ומשפחות הארצות היתה שבת זעמה. באה הציונות ואמרה: אי אפשר לנו להיות כגויים בקרב הגויים, נצא מארצות הגויים ונבנה ארץ לעצמנו ושם נהא כגויים באין מפריע. כיונה הנביא בשעתו דימתה הציונות לברוח "מלפני ה'", מלפני היד החזקה. וזו טענה הגדולה. הציונות לא היתה מרי-דה ביד החזקה; היד החזקה היא שהצמיחה אותה בלבות העם, היא שהסעירה לה המונים, היא שהו-ליכה את בחירי צעירי העם לעקדה הציונית, והיא הקוראת מאז ועד היום ועד מחר, "אל תשלח ידך אל הנער"; היא שכוננה את מדינת ישראל והיא המכוונת את צעדיה, מאזרת חילה ומפעמת עשייתה. וכל כך למה? ראתה היד החזקה ששנאת הגויים וחמתם השפוכה על ישראל, שקיימו את היהדות בין גויי אירופה במשך אלפיים שנה, עתידות להגיע בימינו לממדים איומים כאלה שלא ידעו במשך כל אלפיים השנים, ושוב לא יקיימו אלא יחריבו את בית ישראל כולו, ישרפו את היהדות האירופית שריפת גוף ושריפת נשמה. ושוב ראתה היד החזקה, כי בעולם החדש, שבו מצאו מקלט חלקים רבים של העם היהודי, לא יהא כוחה — של היד החזקה — יפה כל כך, כמו שהיה בעולם הישן, הסגור והמסויג. עולם מפולש הוא, מפולש ומפולש, מפורר הוא לא רק את הקיבוץ בכלל, אלא את נשמת כל אחד ואחד מבני הקיבוץ. ומלכות אלוהים בישראל מה תהא עליה? עמדה היד החזקה ובראה את הציונות,

אילן: מקובל לראות בהתעוררות התנועות הלאומיות בעמי אירופה את המניע להתעוררות דומה בפוזרי העם היהודי.

הימן: התעוררות זו, ודווקא בחוגי שומרי חומת המסורת בכל לבבם ובכל נפשם, היא באמת אחד מפלאי ההיסטוריה היהודית בדורותינו. ודאי שאי אפשר להפריד לחלוטין את המתרחש בעם היהודי המפוזר בין הגויים מן המתחולל בעמי סביבתם. אבל הפלא הוא שההתעוררות הלאומית שבחוץ עוררה דווקא תגובה חיובית בדומה לה בקרב חוגי החרדים על דתם ועל עמם, שלאומיותם היהודית בוודאי לא היתה זקוקה להזנה מן החוץ.

דורון: אכן, תמוהים נראים לנו הדברים בפי רב גדול בתורה וביראה כר' צבי קאלישר, תלמידו של ר' עקיבא איגר, הכותב: "למה אנשי איטלי" ושאר מדינות ימסרו נפש עבור ארץ אבותיהם, על אחת כמה וכמה ארץ כזאת אשר כל יושבי תבל קדוש יאמרו עליה ואנחנו נעמוד מרחוק כגבר אין איל ולב אין? גם אנחנו תדרכי נפשנו עוז לבנות הנשמות ולהקים ההרסות".

הימן: בחוגי המשכילים וה"נאורים" היתה ה"תגובה הפוכה. עם התגבשות ההכרה הלאומית בעם הארץ הוחדה תחושת הזרות של היהודי היושב בקרב, ובייחוד של היהודי שרצה לשבת בקרב ולהידמות אליו באורח חייו. בחוגים אלה היתה התגובה להתעוררות הלאומית בחוץ מזורה עד להב-היל: המרה לאומית, דבר שלא היה כמוהו בישראל והוא גם נגד הטבע והשכל. דת היא ערך הנקנה ואפשר להמירו, אבל לאומיות היא דבר שמלידה, והרי כל אותו דור ראשון של צרפתים וגרמנים וכי בני דת משה ידעו שלא היתה הורתם ולידתם בעם הצרפתי או הגרמני וכי.

דורון: החיזיון המשונה באמת עורר את זעמו ותמהונו כאחד של הרב צבי קאלישר, ואפשר היה אחד המניעים להטפתו ליציאה מן הגלות ולהתשובה לציון.

גוריון: המזור בדבר הוא שגם אותה המרה לאומית תלתה עצמה ביעוד משיחי, כאילו להפצת דת משה ומוסרה בגויים, ובסופו של דבר אף היא קיימה יהדות בתפוצות. אולי מותר לראות בכך את "עורמת התבונה" ההיסטורית, הפועלת בבני-אדם שלא על דעתם וכונתם.

אילן: אבל כיצד מסבירה יהדות-המסורה עז-

לתנועות הקרובות לנו יותר בזמן, חיבת ציון וה-  
ציונות המדינית. שנית, מערכת האמונות והדעות  
שבה מעוגנת הציונות הדתית היא מקור מחצבתנו,  
וממילא מקור מחצבתה של הציונות בכל צורותיה.  
ואולי מותר להוסיף טעם שלישי: ייתכן שאין היהודי  
החילוני, בכוחות עצמו בלבד, מסוגל להרים את  
המשא הזה — משא ציון — בכפל מובנו של השם;  
היינו להפיח רוח-חיים חדשה בחיים החדשים שאנו  
בוראים כאן. ייתכן שאנו צריכים לחזור ולספוג  
לתוכנו את מחשבת הדורות, את היי-נשמות של כל  
דורות העבר, כדי לחצוב מתוכם אבנים לבניין הע-  
תיד שלנו.

אילן: זיווג של גוש-אמונים, למשל, והשומר  
הצעיר?

הימן: כבר היה לעולמים. דובר לא מעט, ובדין,  
על קרבת החלוציות לחסידות ויניקתה ממנה בלהט  
הדבקות, בהתמסרות הגמורה, כמעט בהתפשטות  
העצמיות ונטיות-הלב העצמיות וכו'. רבים ממנהי-  
גיה של החלוציות הזאת, ודווקא באגפים השמאליים  
שלה, באו מחצרות אדמו"רים ובתי חסידים. לא ישגה  
הרבה מי שיראה בהערצה המשונה לסטאלין באותם  
חוגים ובאותם ימים דמיון להערצת חסידים את  
אדמו"רם. ואם תמצי לומר, גם הסוציאליזם תח-  
לוצי גרעיניו טמונים באדמת החסידות, שטיפחה  
וגילמה את שוויון ערך האדם, שזה עיקרו של הסו-  
ציאליזם, וכל השאר — פירושו. רצוני להוסיף ולו-  
מר, שמותר לראות בחסידות רמז ובשורה לעתיד  
בכך שהיא מיוגה בתוכה את ערך הנבואה של בית  
ראשון — בבצרה מחדש עמדת סמכות דתית לרוח-  
הקודש בחיי הרוח של האומה — ואת ערך ההלכה  
של בית שני. אין להיבהל מראש מן הצימוד האפ-  
שרי של דבקי מסורות שונות ואורחות-מחשבה שו-  
נים. על כל פלגים תכסה אהבה — אהבת עם ישראל  
ועתידו, אהבת ארץ ישראל ובניינה.

אילן: טוב שהגענו סוף-סוף מן העבר הרחוק-  
קרוב אל העבר הקרוב-קרוב, אל מעמד הציונות  
בימינו, הציונות שביטויה וגילומה מדינת ישראל.  
מה בעצם גשנתה בתוכנו וסביבנו, שאנו מתקשים  
למצוא הגדרה נאותה למה שהיה כל-כך ברור ופשוט  
לאבותינו, ואני מתכוון לאבותינו ממש, אנשי העלייה  
השנייה והשלישית וכו'.

הימן: אמנם, חלו שינויים בתוכנו וסביבנו.  
רצוני לעמוד כאן על אחד מן השינויים האלה, שאינו

היא, שדימתה להיות מרידה ביד החוקה, שימשה  
באמת כלי-שרת בידה, לשוב ולכונן על ידיה מלכות  
אלוהים בישראל. ויתורצו בכך כמה פליאות. לכאור-  
רה מה הועילה הציונות? קצה נפש היהודים להיות  
מיעוט נצחי בעולם הנוצרי, והלכו ובנו מדינה  
לעצמם, מדינה יהודית; והמדינה כולה היא בחינת  
מיעוט בעולם מושלמי המקיף אותה ומתנפץ אליה  
מעברים. קצה נפש הציונים ב"שאלת היהודים",  
בקיום העומד תמיד בסימן שאלה; וגם המדינה,  
עצם קיומה מלווה עוד סימן-שאלה בחוגים מסוימים  
בעולם, ובתוכה פנימה הולידה שאלות משאלות  
חדשות, נוסף על הישנות, שאלות עשייה והגהגה,  
שאלות תודעה ומחשבה. אלא מה? זו דרכה של  
היד החוקה מאז; בדרך זו, דרך השאלות והלבטים,  
בדרך ההתייחדות מבית ומחוץ, היא מקיימת את  
ה"אמלוך עליכם". ומה הועילה הציונות, במה נש-  
תנתה דרכה של היד החוקה באמצעות הציונות  
מדרכה בגלות? הקיום היהודי בגלות היה קיום של  
פחד, וכל היהדות, במחשבה ובמעשה שלה, נכרכה  
מסביב לקיום-של-פחד זה, קיום של הסתייגות והס-  
תגרות, ונטבעה בחותמו. הקיום היהודי בישראל  
הוא קיום של גבורה, וכל היהדות, במחשבה וב-  
מעשה שלה, עתידה להיות נכרכת מסביב לקיום-  
של-גבורה זה ולהיטבע בחותמו. כל לבטי תודעה  
והנהגה כיום יסודם במעבר זה מקיום-של-פחד לקיום-  
של-גבורה. ויקום בנו מה שנאמר באותו פרק ביחוד-  
קאל: "בריה ניחוח ארצה אתכם בהוציא אתכם מן  
העמים וקיבצתי אתכם מן הארצות אשר נפוצותם  
בם ונקדשתי בכם לעיני הגוים" — אותם גויים  
ששנאו את ישראל שישבו בתוכם עתידים לקדש  
שם אלוהי ישראל בהריחם ריח ניחוח קיומו החדש  
של ישראל במדינת ישראל. זוהי בעצם בחירה חדשה  
שנבחר ישראל לקדש שמו בעולם — שמו שחולל  
כל כך בימינו, ימי רשעה ושואה. אלוהי גורל ישראל  
יזכנו להיות בין הנבחרים. עכ"ל.

אילן: אשרי המאמין. ושאינו מאמין — כיצד  
עליו להסביר את צמיחת הציונות בזמן ובמקום  
שצמחה? ובכלל הארכנו את הדיבור על הציונות  
הדתית ועל הלך-המחשבה הדתי, ולא הגענו עדיין  
אל עצמנו ואל עמידתנו כיום הזה, שאין היא עמידה  
בתחום הדתי דווקא.

הימן: הקדמנו את הדיון על הציונות הדתית  
משני טעמים: קודם-כול היא ראשונה בזמן וקדמה

העתיד, תמיד בדרך אליו, אם תמצוי לומר: ההתפרקות מן המתח המשיחי — זה שציין את היהדות מאז היותה. ואין המדובר בגדולות וכנצורות, אלא בתחושת-עתיד פשוטה שמתלווה לכל עשייה, ופירוש מתלווה: דורשת, מחייבת ומרוממת כאחת. קיפוחה של תחושה זו היא המחלל היהודי החמור ביותר, ובטוחני שלא יאריך ימים. ויש סימנים המעידים על כך.

אילן: אינני סבור שגורמי השינוי בהלך-רוחנו הם כולם לידי פנים. הרי גם מחוצה לנו נשתנה הרבה: הנה לימדונו אבות הציונות המודרנית, שהיא, הציונות, תרופה למחלת האנטישמיות. והנה אנו רואים עתה שמדינת ישראל דווקא הביאה לידי תגבורת חדשה של אנטישמיות בעולם, במזרח וב-מערב כאחד. אותו "מאמין" יש לו טעם וצידוק לכך, אבל מה נענה אנו?

בן-ציון: כבר קראתי טענה שמדיניות ממ-שלת ישראל "מסכנת את עמדת אחינו בני ישראל בגולה ועתידם". ואף-על-פי שהטענה מכוונת עצמה ל"מדיניות ממשלת ישראל", הרי היא מכוונת בעצם נגד כל-עיקרה של הציונות, שהרי תהיה אשר תהיה "מדיניות ממשלת ישראל" לא תניח דעתם של הערבים הרוכבים עתה על במתי עולם. ומותר להניח שמחשבות מעין זו מתעוררות, ועלולות להתעורר, בלב רבים בתפוצות הגולה.

גוריון: חושבני שמסייעים לכך שריה ודוב-ריה של ממשלת ישראל גופה, כשהם מתריעים ומכריזים מראשי הגנות, שאנטי-ציונות היא בעצם לבוש לאנטישמיות. אם כן, עלולה באמת להתעורר מחשבה בלב יהודי בתפוצה, שאלמלא "לבוש" הציונות לא היתה האנטישמיות מעוזה להתגלות. יוצא שב-מקום מקור עוזו וקוממיות-נפש עלולה הציונות להיראות כהיפוכו. המונח "אנטישמיות" סרח רגשות ופחדים ארוך לו מאחוריו, וצירוף אנטי-ציונות לאנטי-שמיות גורר אחריו בדרך הטבע כל אותם פחדים דורות. לא לכבוד הוא למדינה להסתתר להגנתה תחת סינר האזעקה האנטישמית. וכך משפילה היתה, לדעתך, תגובתה הרגונית של ממשלתנו לדברי-השחץ הגסים והבווערים של אותו מדינאי קטנטן, שעלה לגדודי לה לשעה, על קיומו או אי-קיומו של עם יהודי.

אילן: ובמה בעצם נשתנתה אנטי-ציונות זו, שבאה לידי ביטוי בהחלטות או"ם האחרונות, מאנטי-

גלוי כלי-כך לעין. אותם דורות ראשונים היו בגדר בוראי יש מאין, ולכאורה בריאת יש מאין קשה יותר מבריאת יש מיש, ולפיכך אנו נוטים לראות אותם דורות ראשונים כענקים, ואת עצמנו כחגבים. והרי זו גם מסורת הערכה מקובלת עלינו מאז; אם רא-שונים כמלאכים וכו'. אבל למעשה לא כן הוא. בבריאת יש מאין, הרי כל יש, כל קורט של יש, טוב לאין שיעור מן האין, ויש בבריאתו משמחת הפלא, ומחדוות היצירה המעודדת את כוחות העשייה באדם. ואילו החזקת היש והרחבתו, היינו בריאת יש מיש, נתונה לשיעורים ולגבולות, עמוסה מעיקרה דרישות ותביעות, ואין בה משמחת הפלא והיצירה. זה המבדיל את דור האבות, המייסדים, מדור הבנים, הממשיכים — הבדל בגוף העשייה, וחשוב יותר, הבדל במזג הרוח המלווה אותה. מכאן הרגשת הירידה, באמונה, בהתלהבות ובדבקות. לא משום שפחת הדור, אלא משום שנשתנה נושאם וחומרם של חיי יום-יום שלו.

גוריון: והתקנה? הרי צריכים אנו לרוממות-רוח כדי לעמוד בכל הנסיגות הקשים שאנו מתנסים בהם מבית ומחוץ! בנמיכות-הרוח שירדה עלינו ודאי שתקשה עלינו עמידה זו שבעתים.

הימן: הציונות היתה והווה רוממות-הרוח היתה דית, שיא הרוממות, בימינו ולימים יבואו. נמיכות-רוח זו שדיברת עליה ירדה עלינו מכשחלה בה בציונות תנוחת-הווה, מכשהתחילה רואה את עצמה כמוגשמת ועומדת בדמות מדינת ישראל. צא וראה: מלמדים ציונות — מה מלמדים? עבר, אישים בעבר, מעשים בעבר, תאריכים בעבר. והציונות עיקרה וטעמה, משמעה וזכותה כאחד בכך שהיא כולה עתיד, בניין לעתיד, מעשים לעתיד. התקנה היא אפוא לא בהבטה לאחור, כשגרת התוכחה בפי המוכיחים, לא התמודדות-תמיד עם דור האבות, אלא ההבטה המאומצת קדימה, אל העתיד שאיננו, אל דור בנים ובני-בנים. העתיד-שאיננו נוסך מן ה-פלא — וגם מן השמחה — שבבריאת-יש-מאין בכל מעשה העשוי לשפר ולתקן ולהיטיב את היש הנברא בשביל דורות העתיד.

דורון: אף אני סבור, שעיקר מחדלנו מבחינה יהודית הוא לא בהתרחקות מדת-אבות על חיוביה וחיווקיה, שהרי אמונה מסורה ללב ואין אדם כופה אותה על עצמו — אלא בזו ההתפרקות הנפשית ממשען העתיד, מתחושת ההליכה וההעפלה לקראת

שלא היתה בריה יכולה לירד בתוכה, ובא בן-בליעל אחד וקפץ לתוכה, אף-על-פי שנכוה, אלא הקירה לפני אחרים. כך כיון שיצאו ישראל ממצרים נפלה אימתן על כל אומות-העולם, שנאמר אז נבהלו אלופי אדום וגו', וכיון שבא עמלק ונדווג להם, אף-על-פי שנטל את שלו מתחת ידיהם, הקירן לפני אומות-העולם".\*

הימן: נכו, ויש להוסיף ולומר, שעם כל הספר-רות הרחבה על הנושא הזה עדיין לא ספגה תודע-תנו את כל אימת מציאותה ואפשרות מציאותה של אידיאלוגיה נאצית זו בימינו דווקא, ימי ציוני-ליזאציה מתנוססת, ימי שלטון המדע והשכל בחיי אדם וביחסי אדם. גם האנטישמיות בדורות קדומים מעוגנת היתה באידיאלוגיה — הנצרות, על כל ש-התחייב ממנה, לדעת מאמיניה, לגבי היהדות והיהודים. אבל אידיאלוגיה זו ניתקה למעשי-שואה רק בשעות פורענות. כל השואות בעבר נכרכו באסור-נות, במרידות ובמלחמות. גם לעליית הנאצים אמנם קדמו מלחמה ושפל כלכלי, אבל — על אף כל התע-מולה — לא הם שפירנסו שנאת-תופת זו ליהודים, שבאה לידי התפרצותה בנאציזם. והעיקר, האידיאו-לוגיה הנוצרית-אנטישמית השאירה פתח-הצלה: שמד, ואם גירוש — נדידה לארץ אחרת. השמדה ניצחת, ללא שמד, ללא שום פתח-הצלה, חידשה האידיאלוגיה הנאצית. וראוי לנו לאמץ דעתנו על כך ומה שמתחייב מכך. כנגד הנצרות העמידו היהודים את יהדותם, אף יכלו להתגאות בה כלפיה, ועדים הוויכוחים, שאם גם לא ששו אליהם היהודים מטעמים מובנים, הרי עמדו בהם, מכשהוכרחו לעשות זאת, בעוז ובגאון. מה יכולים היו, מה חייבים היו היהודים להעמיד נגד האידיאלוגיה הנאצית בימינו? גוריון: באמת פלא הוא. אדוקי-דת, ושאינם כל-כך אדוקים בה, ממשיכים בגלויות חדשות דרכם מלפנים, מלפני השואה, כאילו לא היתה, אף רושם של זכר וזיכרון לה אינו ניכר לא בחיי חומר ולא בחיי רוח שלהם. אפשר עוד להביז — ולסלוח — יחס כזה בימים מקדם, אחרי פורענויות קודמות, לא אחרי שואה זו שנתנסינו בה בימינו.

דורון: לאו דווקא. שואת ת"ח ות"ט, למשל, זיעזעה את היהדות הדתית עד יסודותיה, וסופה שצמחה מתוך אפר חורבנותיה החסידות ששינתה

שמיות, שהיתה תמיד מכונה בפינו בפשטות: שנאת ישראל?

הימן: שנאה זו, כאמור וכידוע, שנאה ישנה היא, ואנו מכירים אותה יפה-יפה מבשרנו. שנאה זו היתה מכוונת ליהודי ביחידותו, לכל יהודי באשר הוא; היא היתה שנאת יהדות ויהודים, שכזו כן אלה נראו כורים ונכרים לסביבתם. אנטי-ציונות מכוונת ליהודי בקיבוצו, למדינה היהודית; היא מבקשת להוציא את העם היהודי מקהל כל העמים בעולם, שכולם זכאים לארץ משלהם, לריבונות מש-להם, ורק העם היהודי אינו זכאי להן; שמדינה צר-פתית, אנגלית או ערבית ואפריקנית — אפילו היא מגרשת לבנים ויהודים מגבולה, אינה גזענות, ורק מדינה יהודית היא גזענות. וההבדל בין השתיים הוא לא רק בכושר-העמידה וכוח ההתגוננות הקיבוציים לעומת חולשת מעמדו של היהודי ביחידותו. ההבדל מופלג ומפליג מזה. במצב האנטישמיות היה השונא נתקל ביהודי השנוא בכל מקום, על כל צעד ושעל. כאן מבדיל גבול מדינה בין השניים. הפלח או העי-רוני המצרי או הסורי אינו נתקל ביהודי הישראלי, אפשר שלא יראה לעולם פני יהודי ישראלי. את שנאתו ליהודי הישראלי הרחוק והבלתי-נראה צריך אפוא להזין יום-יום, ללבותה ללא הרף, שאם לא כן עשוי הוא לשכוח את מציאות שנואו. לפיכך יש ויש מקום לתקווה, שברבות הימים, בהשתנות הנסיבות המדיניות באיזור ובעולם, תחדל ההזנה המתמדת הזאת ותפוג ממילא גם השנאה.

אילן: התיינח ערביי המדינות השכנות, אבל ערביי ארץ ישראל גופה, האם אפשר לשער עתיד כזה גם לגביהם?

הימן: מאמין אני — ומאמין אני שיש יסוד מציאותי לאמונתי זו — שבהיפוג השנאה המזונת והמולעטת מחוק, תחלש גם צרות-העין וצרות הלב מבית הרבה, כמובן, תלוי כאן בנו, ביחסינו, בהת-נהגותנו.

דורון: עם כל ההבדלים, הנכונים בלא ספק, אי אפשר להפריד גם אנטי-ציונות זו, ניסיון זה של הוצאת העם היהודי מקהל כל עמי תבל, ממה שקדם לה בדורנו. הוצאה זו מתלבשת ב"אידיאלוגיה", שה-יהודים אינם עם וכי, ואין לשער אפשרות התקב-לותה של זו בלי ה"אידיאלוגיה" הנאצית שקדמתה. על הפסוק "אשר קרן בדרך" בפרשת עמלק דרשו: "הקירן לפני אומות העולם. משל לאמבטי רותחת

\* ילקוט שמעוני, דברים, בסוף פרשת כי תצא.

"גכנס בהן" — בכל גופו: סוכה ויישוב ארץ ישראל, וסימנך: "ויהי בשלם סכו ומעונתו בציון" \* \* וממ- שיד הגאון: כשם שדין סוכה הוא "תעשה ולא מן העשוי", היינו שחייבים לעשות עיקר סוכה, שהוא הסכך, במיוחד לשם החג הקרב, כך יישוב ארץ ישראל מצוותו "תעשה ולא מן העשוי", היינו שכל יהודי חייב להוסיף על בניינה בפועל ממש, ולא לשקוט על הקיים שמצא לפניו. ומשם ה"חתם סופר" נמסר \* שיהודי היושב בארץ ישראל ופרנסתו מחוץ-לארץ אינו מקיים מצות יישוב ארץ ישראל.

א י ל ן : אם כן, כל המדינה, התלויה עתה כל-כך בעזרה כלכלית מחוץ-לארץ, אינה מקיימת מצות יישוב ארץ ישראל.

ד ו ר ו ן : ולא תקיימה במלואה עד שתשתחרר מאותה תלות ותתפרנס מיצירי כפיה. וכמובן, שכל יהודי העולה לארץ ישראל, אף-על-פי שפרנסתו מחוץ-לארץ, בעצם עלייתו ופרנסתו זו הוא תורם לשחרורה של המדינה בכללה מאותה תלות, ונמצא הפסדו האישי, כביכול, יוצא בשכר חלקו בזכות הכללית של בניין עצמאותה הכלכלית של המדינה. ג ו ר י ו ן : נחזור קצת לאחור: נאמר כאן שה- ציונות דרוכת-עתיד היא, בניין-לעתיד היא — עתיד של מה? ובמה ישתנה עתיד זה מן ההווה שכבר הושג?

ה י מ ן : העתיד — עתידה החדש של האומה יהיה- דית בתוך עתידו של עולם. ביטויו המוחשי קיבוץ גלויות בפועל ממש, כפי שחזו, כפי שקיוו דורות, וביטויו הרוחני — הבט לאחור אל כל סערות-הרוח שבהן נסערה והסעירה האומה, חוללה ונתחלחלה בהן, אל כל ייחודם וסגולתם של חיי רוחה כלפי פנים וכלפי חוץ, על כל גלגולי תוכן וצורה שלהם — הבט לאחור וצפה לבאות.

א י ל ן : כלום אין קיבוץ-גלויות גראה לנו כיום כהלכתא למשיחא, אולי לא פחות משהיה לדורות קודמים, לנוכח הגולה המשתרעת של ימינו?

ה י מ ן : אף אם יתמהמה נחכה לו, נעשה ונבנה ונכין לו, כל יום שיבוא. אמר מי שאמר: מדינת ישראל קמה מאוחר מדי להצלת יהדות אירופה, מוקדם מדי להרגשת הצורך בהצלה בקרב יהדות ארצות הרווחה במערב.

פני היחדות ותוכה. ואילו אחרי שואה זו, שלא היתה כמוה לזעווה, בפועל וב"רוח" כאחד, הכול כמנהגו נוהג באותם חוגים חרדים והנתלים בהם. בונים בית-תפילה פה, ישיבה שם — זו האחרונה בעצם ירשה מן העבר רק את שמה, לא כוחה ועושרה הר- חני, כאילו בתי-כנסיות וישיבות חסרו לנו בפולין ובליטא המעטירות. וכבר ערער על כך בחריפות שאינה מצויה הרב יהודה אלקלעי, שראה בזה עצת בלעם, והרב צבי קאלישר כותב: "הלא ראיתי בספר קדמון שכל גזירות תתנ"ו לא באו אלא משום שחכמי הדור וגאוניו בעת ההיא עסקו בהקמת ישיבות באר- צות גלותם ולא דאגו ליישוב ארץ ישראל באמנם כעת בניין ירושלים שנית, שיש להם שם ארץ ישראל, ובעוון זה נענשו בכל הגזירות". מה היה הרב קאלישר אומר כיום למראה ה"עסקים כרגיל" במחנות החרדים והדומים ומתדמים לחרדים?

ב נ - צ י ו ן : אבל עובדה היא שיהדות זו, של תורה ותפילה ויראת-שמים, באמת קיימה את העם היהודי והביאתנו עד הלום, עד מדינת ישראל בכלל. ה י מ ן : אל-גא נערוך זו לעומת זו — תקומת מדינת ישראל לעומת שואת ימינו וסבלות אלפיים שנות גלות. בפאראפראזה מועקתו של ח"ג ביאליק: "נקמת דם ילד קטן עוד לא ברא השטן", אפשר לומר: נחמת דם מיליון ילדים עוד לא ברא אלוהים. אבל ברור, והברירות הזאת צריכה להאיר את כל גבכי הווייתנו, שתשובת העם היהודי לשואה היא תקומת מדינת ישראל, שבניינה המתמיד והולך היא תפקידו של העם היהודי, בדורנו ובדורות יבואו, למעלה-למעלה מכל תפקידיו בחומר וברוח. ואני אפליג ואומר: מי ששתיים אלה — השואה והמדי- נה — לא נגעו בלב-לבו, אינן מרעידות שורשי תו- דעתו ואינן קובעות את עמידתו בעולמו — כאילו הוציא את עצמו מכלל ישראל.

ד ו ר ו ן : "כל מי שאינו מרחם על הבריות בידוע שאינו מזרעו של אברהם אבינו", אמרו חז"ל \* . וחוסר רחמים יש בהמשך החיים כמלפני שואה, כאי- לו לא היתה שואה.

ב נ - צ י ו ן : חוגים אלה גם פירנסו בכל זאת את העלייה לארץ ישראל בכל הדורות.

ד ו ר ו ן : עלייה כן, יישוב לא. משם הגאון מווילנה נמסר: שתי מצוות יש שהיהודי מקיימן —

\* \* תהלים עו, 3.  
\* מפי ר' יהודה גרשוני.

\* ביצה לב, ע"ב.

נוסף לשלושת ממדי הקיום, הפיסי, החברתי, המדיי-גל, שטעמו וצדקתו בתוך עצמו, בתוך עצם שוויון הקיום היהודי לקיומם של כל עמי העולם. והרי זו עובדה שההיסטוריה מעידה עליה: בשבת ישראל על אדמתו, בבית ראשון, עמדו בו נביאים לעולם, בבית שני יצאה מתוכו הנצרות ששינתה פני עולם. זאת אומרת: בשוויונה נתייחדה היהדות וייחודה גדולה לה ועלייה לעולם; בשונותה, בפיזור, נס-תגרה היהדות וסגירותה סבל לה וירידה לעולם—ירידה שהגיעה בימינו למה שהגיעה.

גוריון: סיר מארק סייקס, ממולדיה של הצהרת באלפור, העיד על עצמו שהוא רואה בירושלים, שיהודים שבים אליה, "אור חדש לעולם שיאיר לכל בני-האדם ולכל האומות, שיקרא אותם, אחרי המלחמה [הימים ימי מלחמת-העולם הראשונה] לשוב ולכוונן חייהם מתוך תקווה נעזרה וביטחון מחודש". ציון השבה לתחייה, האמין, תאצול מרוחה גם על הנצרות והאיסלאם. כנוצרי אָמון היה על התנ"ך, אבל קשה להניח שאדם כמותו, ואדם בימינו בכלל, יאמין שמי שנשא מדברותיו לפני למעלה משלושת אלפים שנה נתכוון למצב מסויים זה בשעה מסוימת זו שאנו חיים בה, ובכלל למצב מסויים בזמן מסויים כלשהו. אפשר היה לו להאמין, שהתנ"ך, עם שרוח אלוהים מרחפת עליו לפי אמונתו, הוא גם ביטוי לרוחו ונשמתו של העם שיצרו, ומביע הכרחיות גורלית הנישאת בטבעו, וממילא גם במהלכו ההיסטורית של העם הזה. וכל שעה עשויה להיות שעת התגלותה של הכרחיות זו. שעת-חסד זו של הכרות באלפור נראתה לו לסייקס ראויה להתגלות כנו.

דורון: אפשר שזה באמת עיקרה של הוראת התנ"ך, לימוד תנ"ך שאינה מקנה הרגשה כזו אינו לימודו. וכבר אמרו חז"ל: נבואה שהוצרכה לדורות נכתבה, שלא הוצרכה לדורות לא נכתבה\*.

הימן: הציונות היא ההכרחיות הגורלית, היא האמונה הגדולה של העם היהודי. ציון היתה אמונתו הגדולה בכל עברו, לא לבד במובן האמונה הדתית, אלא במובן המהותי, היסודי של אמונת-חיים. וכל שעה בחיי האומה-כאומה עתה באשר היא, בין היא מודעת זאת, בין אינה מודעת, קשורה קשר של תלות ותנות בציונות ובהגשמתה. התנ"ך הוא ספר האמונה הזאת, הוא הציונות—של אתמול, של היום ושל מחר—ואין גבול למחר זה.

\* מגילה יד, ע"א.

גוריון: כלום מניח אתה אפשרות שואה חדשה בגלות?

הימן: חס ושלום. לא אמתיק דינה של גרמניה על-ידי השערת אפשרות של שואה כשואתה בשום ארץ אחרת. אבל ראינו בימינו ברוסיה: לא שואה, לא סכנת נפשות, אלא מצוקת-פתאום של היות-יהודי, הרגשת פתאום של שוני מעיק, ושל מכות ודכות מחמת השוני הזה, של פציעת הגאווה האנושית הטבעית, הקשה בייחוד על נוצר, והתעוררות-פתאום של בקשת מפלט, של תשובה, של הפיכת השוני לייחוד—ייחוד הנטוע במקומו וממלא את מקומו.

אילן: והאם מסוגלת מדינת ישראל, אפילו בעתיד המשוער, לאפשר קיבוץ-גלויות "בפועל ממש"? הימן: הבט לאחור, והפעם לא למרחקי הזמן, אלא לעבר הקרוב-קרוב. "בשבעים נפש ירדו אבן-תינו מצרימה והיו שם לגוי גדול עצום ורב"—נאמר פעם. כמה היו בבילון? כמה נערים מפלונסק ומבברויסק וכו' בעלייה השנייה? וכמה זמן, בסך-הכול, עבר מאז? ומהם, מהתחלה מוערה זו, טיפה בים היהודי של אז, הגענו הלום—והלום זה, על כל פגמיו ופחתינו, הוא יש מופלא בהישגיו, שאפשר אין להם בעולם דומה ודומה-לדומה.

אילן: ועדיין יש לשאול, אף להלכה, האם רצוי הוא קיבוץ הגלויות? כמדומני שיימצאו רבים שיחלקו על כך.

הימן: הציונות היא שיבת-ציון ושיבת-עולם לעם היהודי, היא ביטול מצבה המיוחד של האומה כאומה פזורה באומות שכל קיומה בפיזור, שכל חייה בצדן ובצלן של אומות-העולם. דווקא בפיזור זה על פני עולם מנותקת היתה האומה מן העולם. יחידים יכלו להידחק ולהיכנס לתוכו במחיר פרי-שתם ממנה. שיבת ציון היא, על כן, שיבה אל ההיסטוריה, לא לבד אל ההיסטוריה האנושית הכללית, אלא גם אל ההיסטוריה של עצמה, של היהדות גופה, שהיתה, מלפני גלות, יסוד מיסודותיו ועמוד מעמודיו של עולם-הרוח האנושי.

אילן: "בעלי התעודה" לפנים חייבו גלות לשם ה"תעודה", ועתה אנו דורשים שיבת-ציון, ושוב לשם תעודה?

הימן: התעודה כאן—אם שם זה הולם בכלל את הנדון—אינה, כמו שם, טעם הקיום היהודי—ולפי אותם בעלי התעודה הטעם היחיד, אלא מימד

## שיבת האסלאם

### ברנארד לואיס

לקרוא למוסלמים בשם מאורים אפילו פגשו אותם בצעילון או בפיליפינים. ברוב חלקי אירופה קראו למוסלמים 'תורכים', על שם הפולשים המוסלמים העיקריים, ומי שקיבל עליו את האסלאם נאמר עליו ש"הפך לתורכי", גם אם המרת הדת היתה במראקש או בדלהי. במזרח אירופה היה שמם של מוסלמים 'טאטארים', שוב כינוי צתני שנקשר רפויות לעמי הערבה שנתאסלמו ומשלו זמן-מה ברוסיה.

אפילו בשעה שאירופה התחילה מכירה בעובדה, כי האסלאם הוא קהילה דתית ולא צתנית, נתבטאה הכרה זו בשלשלת הקשים כזבים, החל בכינוי שניתן לדת ולמאמיניה, דת מוחמד ומוחמדינים. המוסלמים לעולם לא יכנו את עצמם ואת דתם בכינויים אלו, הואיל ומחמד אינו תופס אותו מקום באסלאם שתופס ישו הנוצרי בנצרות. עיוות-הבנה זה של האסלאם כמין בכזאה של הנצרות בא על ביטויו בצורות שונות — כגון בשעה שמקבילים הקבלה כזובת יום-ששי של המוסלמי ליום-ראשון הנוצרי, בשעה שגדרשים לקוראן כמין ביבליה מוסלמית, מהיקשים מטעים מן הכנסיה על המסגד, מן הכמורה על העול-מא, ובסמוך יותר לענייננו, בשעה שכופים על דברי ימי המוסלמים ומוסדותיהם מושגים מערביים במובהק על אומה וארץ ועל המתרחש בהם. הרי, לדוגמה, בתיאור שמתאר גיבון את מסלול חייו של הנביא הוא מעמיד על הפטריוטיות וההבת החירות המפעמת את מוחמד ובני דורו — שני מושגים הנראים משונים במקצת בנסיבות ערב של המאה השביעית. מאות שנים קראה אירופה לארצות האימפריה העותמאנית בשם תורכיה, כינוי שתושביהן של ארצות אלו לא קשרו לארצם עד לנצחונם של רעיונות מדיניים מערביים בתוכם עם הכרות הרפובליקה בשנת 1923. איש המערב, באין לו לרוב היכולת להועיד לדת מקום שליט ומרכזי בחייו, נבצר ממנו לתפוס כי עמים אחרים יעשו כן, ולפיכך נאלץ להמציא הסברים

ב"שאנסון די רולאן", האפוס הצרפתי הביניימי על המלחמות בין הנוצרים למוסלמים (סאראצנים) בספרד, מבקש הפייטן הנוצרי לתת לקוראיו, או מאזיניו, מושג כלשהו מדתם של האחרונים. לפי תיאור זה הללו סוגדים לשילוש: מוחמד, מייסד אמונתם, ועוד שניים, שדים שניהם, אפולין וטרוא-גאנט. לנו נרצה הדבר משעשע — חיזיון זה של האדם הביניימי שאינו מסוגל להשיג דת, או כל דבר שהוא, אלא בצלמו ובדמותו שלו. כיון שהנוצרים סוגדים למחולל דתם בנסמך לשתי ישויות אחרות, חזקה על המוסלמים שגם הם עובדים את אבי אמונתם בתוך שילוש, כששני דימונים נספחים לו להשלים את המניין. ברוח זה אתה מוצא כיום סופרים מיוחדים של "ניו יורק טיימס" רעתונים אחרים מתארים את הסכסוכים הגטושים בלבנון בגדר מונחי שמאל וימין. כשם שאיש נוצרי בימי הבינים לא יכול לצייר לו אמונה דתית אלא בגדר שילוש, אף צאצאיו בימינו אינם יכולים לשער פוליטיקה אלא בגדר תיאולוגיה — או, כלשונו היום, אידיאולוגיה — של כוחות וסיעות של ימין ושמאל.

אי-חפץ זה להכיר בטיבו של האסלאם, ואפילו בעובדת האסלאם, כחיזיון דתי אוטונומי, שונה ובלתי תלוי, קיים ונשנה מימי הבינים ועד היום. עדים על זאת, לדוגמה, הכינויים הניתנים למוסלמים. זמן רב עבר עד שניאותו הנוצרים אף לקרוא להם בשם בעל הוראה דתית. מאות שנים קראו הנוצרים במזרח ובמערב לחסידי הנביא סאראצנים, שם ששרשו האטימולוגי סחום, אך משמעו צתני ולא דתי, שהרי קדום הוא מן האסלאם ומן הנצרות. בספרד, שבה המוסלמים שנודמנו להם באו ממארוקו, קראו להם מאורים, ואנשים שבחוג התרבות האיברית הוסיפו

---

ברשות הועד היהודי האמריקני, שבירחוננו "קומנטרי" ראה המאמר אור.



בלתימחה בוכרונם ובתודעתם של המאמינים על-פי כתבי-קדשם, דבריימייהם ונסיגונם. מייסד הנצרות מת על הצלב, וחסידיו נתיקמו כמעוט נרדף מאות שנים, כשהם מעצבים את החברה, את ההירארכיה ואת החוקים שלהם במוסד ששמו הכנסייה—עד שעם המרתו של הקיסר הרומי קונסטנטין החלו התהליכים המקבילים: היות רומא לנוצרית היות ישו הנוצרי לרומאי.

באסלאם היו התהליכים שונים לגמרי. מוחמד לא מת על הצלב. מלבד היותו נביא, היה חייל ומדינאי, ראש מדינה ומייסד אימפריה, ותומכו שאבו עוז מן האמונה בברכת האל שמתגלה בהצלחה ובנצח-חון. האסלאם היה מקושר בשררה מראשיתו, משנות עיצובם הראשונות של מוחמד והבאים מיד אחריו. קישור זה של דת ושררה, של הקהילה והחטיבה המדינית, מצוי עוד בקוראן גופו ושאר כתבים דתיים שאמונת המוסלמים מיוסדת עליהם. אחת התוצאות היא, שבאסלאם הדת אינה, כבנצרות, גיורה אחת של החיים, המסדירה עניינים מסויימים ומוציאה אחרים; היא עוסקת בכל מלוא החיים—שיפוט מקיף וכולל, ללא הגבלה. בחברה כזו עצם הרעיון של הפרדת הכנסייה והמדינה הוא חסר-פשר, שהרי אין כאן שתי ישויות להפריד. הכנסייה והמדינה, הסמכות הדתית והמדינית, דבר אחד הם. בערבית הקלאסית ושאר הלשוניות הקלאסיות של האסלאם אין לך צמדי מוגב-חים כגון רוחני וארצי, כהונתי והדיוטי, חילוני ודתי; צמדי מלים אלו הם ביטוי לחיצוי נוצרי שאין לו את באסלאם\*. רק בזמן החדש, ובהשפעה נוצרית, נש-תגרו מושגים אלו ונטבעו מלים להביעם. ועדיין טיבם אינו מובן כל-צרכו ואחיותם במוסדות מוסלמיים מפוקפקת.

לגבי המוסלמי הדת היתה מעיקרה מרכז, ולא רק היקף, כלומר שהיא בסיס ומוקד לזהותו ונאמנותו. הדת היא היא סימן-ההיכר לבני החבורה, המבדילים מאלה שמחוצה לה. העיראקי המוסלמי יחוש זיקה קרובה הרבה יותר למוסלמי שאינו עיראקי מאשר לעיראקי שאינו מוסלמי. מוסלמים בני ארצות שונות, המדברים בלשונות שונות, יש להם חלק ונחלה באותם זכרונות של עבר קדוש ומשותף, באותה תוד-עה של זהות קיבוצית, באותה תחושה של גורל

\* המלה הערבית החדשה לחילוני היא עלמאני, עולמי, נוגע לעולם הזה. יסודה כנראה נוצרי, ונכנסה לשימוש במאה התשע-עשרה.

אחרים לדברים שנראו לו כחזיונות דתיים אך למראית עין. כמה מתשומת-ללבם של חוקרים מערביים הוסב, למשל, לחקירת שאלות חסרות-פשר כגון "ההיה מוחמד כן?" או "ההיה מוחמד בעל-התלהבות או רמאי?" והרי היסטוריונים המציעים הסברים ארוכים בעניין המשמעות "האמיתית" של המחלוקות הדתיות הגדולות בתוך האסלאם בין כיתות ואסכולות שונות בעבר, דעתם גמורה לפענח את פשרם "האמיתי" של מאבקים כיתתיים ועדתיים גם בזמן הזה. איש המערב אינו משיג, כי בני אדם רבים כל-כך נהרגים על חילוקים דתיים בלבד; מן הסתם יש סיבות "של ממש" מתחת לצעיף הדתי. מתירים אנו סכסוכים המוגדרים באופן דתי ליוצאי-דופן מסורתיים כגון האירים הצפוניים, אך כגוזמה נרצה לנו כי ציוילי-זאציה שלמה תאמץ לה את הדת כנאמנות עליונה. עצם הרעיון נחשב כעלבון בעיני הדעה הליבראלית, הנכונה בכל-עת לפרוש כנפיה על אלה שהיא רואה אותם כבני-פיקוחה. הדבר משתקף בימינו אלה בקוצר-יכלתם של מדינאים, עתונאים וחוקרים כאחד, לעמוד על חשיבותו של גורם הדת בענייני העולם המוסלמי, והם נדרשים עקב זאת למונחים של שמאל וימין, שמרנות וקידמה ושאר מונחי המערב, ששי-מושם להסבר תופעות מדיניות בחוג האסלאם מדוייק ומאיר-עינים ממש כסיקור תחרות-קריקט על-ידי פתב-בייזובל.

## ב.

אם ברצוננו להבין דבר כלשהו מן המתרחש בעולם המוסלמי כיום וממה שהתרחש בו בעבר, עלינו לזכור שני דברים חיוניים: אחד הוא האוניברסאליות של הדת כגורם בחייהם של העמים המוסלמיים והאחר הוא מרכזיותה.

"תן לקיסר את אשר לקיסר, ולאל את אשר לאל", זו תורה נוצרית ונהוג נוצרי. ואין דבר נכרי מזה לאסלאם. שלוש הדתות הגדולות שהורתן במזרח התיכון שונות שוני משמעי ביחסיהן אל השררה המדינית. היהדות קשורה היתה במדינה, ולימים נתנתקה ממנה; פגישתה המחודשת עם המדינה בימינו מעלה בעיות שעדיין לא נפתרו. הנצרות, במאות הראשונות להתהוותה ועיצובה, היתה מופרדת מן המדינה ואף מנוגדת לה, ורק אחר-כך נעשתה מעורבת בה. האסלאם, מימי חיי מייסדו, הוא עצמו היה המדינה, וזהות הדת והשלטון טבועה טביעה

בדומה לפרוסיה או סאוי באיחודים הנוכחים, כגרעין לאיחוד בחטיבה גדולה הרבה יותר. אך מה יכלה חטיבה כזו להיות? לא חטיבה בעלת צביון פאן-תורכי. רעיונות כאלו עדיין היו בחיק העתיד ה"רחוק, ואפילו לא עלו לבירור. הוהות והשאפה המדינית היסודית היתה אסלאמית, ופאן-אסלאמיות היתה המענה הראשון והטבעי לפאן-גרמניות ולפאן-סלאויות. רק כעבור זמן רב הופיעו הפאן-תורכיות והפאן-ערביות באופק המדיני, ואפילו כשהופיעו יש מקום לתהות ולחשוד, מה היתה משמעותן האמיתית.

סוף מלחמת העולם הראשונה, התפוררות האימפריה העותמאנית, המתחים והלחצים שבעקבותיה, וההודמניות שהציעה התמוטטות הצאריזם במלחמה ובמלחמת אזרחים, אף אלה העלו סידרה של תנועות בהשראת דתית — אנוור פחה הקים כלאחר יאוש את 'צבא האסלאם', כשמו היאבטני שניתן לו, שנועד לשחרר את העמים המוסלמיים המשוועדים של ה"אימפריה הרוסית הנופלת. כמה מן התנועות הללו היו קשורות בקומוניסטים, או אומצו על-ידיהם בזמן שצבינו האנטי-אסלאמי של הקומוניזם עדיין לא הובן. כמעט כולן ביטוין היה דתי יותר משהיה לאומי או אף חברתי. הנחשבת שבכולן היתה התנועה שנווד-עה לימים כתנועה הלאומית התורכית. מרידת הכמא-ליסטים באנאטוליה היתה ביסוד השראתה אסלאמית לא פחות מתורכית. אנשי דת היו חלק בכבוד מראשוני מנהיגיה ותומכיה. באוצר המונחים שנוקקו לו הכמא-ליסטים בשלב-ראשית זה דובר במוסלמים עותמאניים ולא דוקא בתורכים, והתנועה קנתה לה חסידים רבים בעולם האסלאם. רק אחרי נצחונם ובעקבות הקמת הריפובליקה התחילו, עקב גורמים רבים, להדגיש את המטרות הלאומיות והחילוניות.

במאה העשרים, לפחות בעשורים הראשונים, היה ביטוין של תנועות התנגדות כאלו על הרוב בנוסח הרווח של מפלגות מדיניות ובלשון האפנתית של נאציונאליזם מדיני, חילוני פחות או יותר. ואולם לא הארגון המפלגתי ולא האידיאולוגיה הלאומנית לא התיישבו בעצם עם האינסטינקטים של ההמונים המוסלמים, שנתגשמו בארגונים ומצעים ממין אחר — בהנהגתם של מנהיגים דתיים ובניסוח בלשון דתית ובשאיפות דתיות.

## ג.

התנועה החשובה ביותר מטיפוס זה במאה העשרים היא הארגון הידוע כהאחים המוסלמים (אל

ויעוד משותפים. לא האומה והארץ הן, כבמערב, הבסיס ההיסטורי לזהות, אלא הקהילה הדתית-מדינית, ואילו הרעיון, שהובא מן המערב של לאו-מזת אֶתְנִיּוּט וטריטוריאליזם אף הוא, כמו החילוניות, נשאר זמורת זר שלא הוטמעה הטמעה שלמה. והביע זאת בכוח רב ובבהירות רב-וזיר של הקיסרות העו-תמאנית בתשובתו לדוגלי הפטריוטיות החדשה: "מולדתו של המוסלמי היא המקום שדין-הקודש של האסלאם שולט בו". ודוק, הדברים נאמרו בשנת 1917.

במאה השמונה-עשרה, כאשר נוכחו המוסלמים לראות, בלחץ נצחונותיהם של האוסטרים והרוסים על תורכיה והצלחותיהם של הבריטים בהודו, כי שוב אין להם הבכורה בעולם, ולא עוד אלא שאירופה, המתפשטת בשני קצותיה, מאיימת עליהם בבתם ממש, היו התגובות החיוניות באמת תנועות ריפורמה דתיות, כגון הוהאבים בערב ומיסדר נקשפאנדי המתוקן שפשט מהודו לארצות מוסלמיות אחרות. בראשית המאה התשע-עשרה, כששלוש האימפריות האירופיות השולטות על מוסלמים, בריטניה, צרפת ורוסיה, פרצו קדימה בהודו, אפריקה הצפונית ואסיה המרכזית, היו תנועות התנגדות המשמעיות ביותר אף הן דתיות בצביגון — הוהאבים ההודיים שבהנהגת סייד אחמד פרלוי משנת 1826 עד 1831, מאבקו של עבד אלקאדר באפריקה הצפונית מן 1832 עד 1847, התנגדותו העיקשת של שמל לרוסים בדאגסטאן ובקוקו הצפוני משנת 1830 עד 1859. כולן הוכרעו, אך רישומן היה ניכר בזמנו.

זמן-מה היתה למוסלמים כל-כך אימה ויראת-כבוד בפני כוחה, עושרה והצלחתה של אירופה עד שנתאוו ללכת בדרכיה. ואולם מאמצע המאה התשע-עשרה ואילך בא נחשול חדש של התפשטות אימפריאלית אירופית — דיכוי המרד ההודי ואחריו הקץ על שרידי המונארכיה של המוגולים בהודו וגיבוש האימפריה הבריטית בתחום זה של שלטון מוסלמי לשעבר, התקדמותם המהירה של הרוסים באסיה המרכזית, התפשטותם של הצרפתים אל תוניס ושל הבריטים למצרים, והאיום הגובר על האימפריה העותמאנית עצמה, והתגובה על כל אלה היתה שלשלת של תנועות פאן-אסלאמיות.

איחוד גרמניה ואיחוד איטליה שימשו מקור השראה לארצות המוסלמיות, ביחוד בתורכיה, שם חשבו מנהיגים תורכים רבים כי ארצם תוכל למלא תפקיד,

על פירוק המיסדר ועל מאסר רבים ממנהיגי וחסידיו. לימים באה התפייסות, ובעקבה שוחררו האחים שנאסרו והותר לארגון לפעול על בסיס לא-מדיני. החווה האנגלו-מצרי באוקטובר 1954 עורר שוב מורת-רוח וריב. האחים התנגדו לו בתוקף וטענו כי רק מאבק מזויין ישיג את המטרות הנכספות. ב-26 באוקטובר 1954 ניצל הנשיא נאצר מהתנקשות בידי אחד ה"אחים", והארגון דוכא עתה ביד חזקה. יותר מאלף איש נאסרו ונשפטו, וששה מהם, ובתוכם אחדים מהמנהיגים הרוחניים של התנועה, נידונו למיתה והוצאו להורג. האחים היו מעתה ארגון לא-חוקי לחלוטין, ובכל זאת הוסיפו לפעול ונראה שזממו מוזמן לזמן קצר למיגור השלטון. שוב נאסרו רבים, ובאוגוסט 1956 הוצאו שוב להורג שלושה מן האחים, ובהם סיד קוטב, מראשי האידיאולוגים של הארגון. המיסדר המשיך פעולתו — מחתרית במצרים, וגלויה יותר בארצות ערביות אחרות — ועדיין הוא גורם רב-כוח, ולו כמוס, עד היום, ואף יש סימנים שהוא חוזר לזירה במצרים.

אך תנועת הקצינים החפשים בשנת 1952 לא היתה התנועה המדינית היחידה אשר היו לאחים המוסלמים קשרים עממה. תנועה אחרת היא ארגון פתח. ראשית התהוותו של הפתח אף היא מעורפתל מטעמים ברו-רים, אך בעניין קשריו עם האחים בעבר אין ספקות. עולם הדימויים והסמלים של הפתח איסלאמי הוא במובהק. 'כינוי המלחמה' של יאסר ערפאת, אבו עמאר, מרמז על דמותו ההיסטורית של עמאר אבן יאסר, חברו של הנביא ולוחם אמיץ בכל מלחמותיו. 'פתח' הוא מונח טכני המציין הישג לאסלאם במל-חמת הקודש. בצבא השחרור הפלשתיני קרויות החטיבות על שם נצחונותיהם הגדולים של צבאות המוסלמים בקדיסיה, בחטין, ובעין ג'לוט. אכן כינוי של יחידות צבאיות על שם נצחונות במערכה אין בו חידוש. הדבר המתבלט כאן הוא שבכל שלוש המערכות הללו בא הנצחון במלחמות-קודש עם לא-מוסלמים — בקדיסיה עם פרסים בני דת זרתוסטרה, בחטין עם הצלבנים, בעין ג'לוט עם האנגלים. במל-חמה השנייה והשלישית מבין אלה, הצבאות המנצחים אפילו לא היו ערבים; אך הם היו מוסלמים, וזה העיקר.

ד.

"האחים המוסלמים" ושלוחותיהם נצטמצמו בעיקר לארצות הדוברות ערבית, אך היו תנועות מקבילות

אחואן אל מוסלימון) שנוסדה במצרים על-ידי מורה-דת ששמו חסן אל בנה. אין ידיעות ברורות על רא-שית קורותיה של התנועה, אך נראה שהחלה בשלהי שנות העשרים ותחילת שנות השלושים ועיסוקה אז בעיקר בעניינים דתיים וחברתיים. מייסדה, שקרוי היה המדריך העליון, היה שולח שליחיו להטיף במסגדים ושאר מקומות-ציבור ברחבי מצרים. ה-אחרים יזמו פעולות חינוכיות, סוציאליות, פעולות צדקה ודת בעיר ובכפר, ואפילו נכנסו לקיבולות כלכליות. הם החלו בפעולה מדינית בשנת 1936 לאחר חתימת החווה בין אנגליה ומצרים, ובהרימם את דגלם של ערביי ארץ-ישראל נגד הציונות והברי-טים יכלו להרחיב את טווח התנועה לארצות ערביות אחרות. הם שלחו מתנדבים להילחם לימין צבאות הערבים במלחמת 1948, ולאחר מכן קיימו כנראה כוח מזויין בעל יעילות כלשהי. עקב זאת ציווה ראש הממשלה נוקראשי פחה על פירוק הארגון, הח-רמת רכושו ומאסר רבים מחבריו. הוא נרצח בשנת 1948 בידי אחד האחים, וכעבור זמן קצר נרצח גם "המדריך העליון" בנסיבות שלא הובררו לעולם. כארגון בלתי חוקי, הוסיפו האחים לפעול במחתרת. באפריל 1951 ניתן להם שוב היתר לפעול במצרים, אך נאסר עליהם לעסוק בפעולה חשאית או צבאית כלשהי. הם השתתפו בפעולות נגד הבריטים באזור תעלת סואץ, ונראה שמילאו איזה תפקיד, שטיבו לא נודע עד היום, בשריפת קאהיר ב-26 בינואר 1952. היו להם קשרים הדוקים, עוד משנות המלחמה, עם חברים אחדים בועד החשאי של "הקצינים החפשים" שתפסו את השלטון במצרים בשנת 1952. מלבד כמה צדדים דומים באידיאולוגיה ובשאיפה, רבים מן הקצינים שהיו במבצעי ההפכה היו חברים בארגון "האחים המוסלמים" או לפחות אוהדיו.

בתחלה היו היחסים בין האחים לבין הקצינים יחסי קירבה וידידות, ואפילו בשעה שפירק המשטר הצבאי בינואר 1953 את כל המפלגות הפוליטיות, הוצאו האחים מכלל זה מן הטעם שהם ארגון לא-מדיני, ואולם היחסים בין המדריך העליון ובין ה-קצינים החפשים גשתבשו, ולא יצא זמן רב עד שהת-חילו האחים להתקיף את המשטר החדש על מחדליו וחסרונותיו בשמירת האידיאלים של האסלאם. כעבור תקופה של סכסוך שקט וחרף, שבה היו האחים פעלתנים ביותר בקרב פועלים וסטודנטים, ואפילו בקרב אנשי הצבא, ציוותה הממשלה בינואר 1954

של עקרון הלאומיות האירופי — יוונים ותורכים שלא רצו או לא יכלו לחיות כבני מיעוט לאומי בארץ נכר בחרו לחזור ליוון ולתורכיה, למולדתם ולבני עמם. אך בבדיקה קפדנית יותר תשתנה התמונה. המלים שהשתמשו בהן אמנם היו 'יוונים' ו'תורכים' — אך מה היה פירושו של מלים אלו לדיוקו באותו מקום וזמן? בכנסיות הנוצריות הנטרושות שהניחו אחריהם היוונים בקאראמאן שבדרום תורכיה הכתובות על המצבות הן בתורכית, הגם בכתב יווני; במשפחות החוזרים למולדת הרוב הגדול לא ידעו יוונית כלל או אך מעט, ודיברו תורכית, שכתבו אותם באותיות יווניות — ממש כיהודים וכנוצרים בארצות דוברות-ערבית שכתבו במשך דורות את לשונם הערבית המשותפת באותיות עבריות או סוריות תחת ערביות. הכתב ברחבי המזרח התיכון צמוד לדת. באותו האופן רבים מן הקרואים תורכים שנשלחו לתורכיה מכרתים ושאר מקומות ביוון לא ידעו תורכית כמעט, דיברו יוונית ביניהם, ולעתים קרובות כתבו את לשונם היוונית המדוברת בכתב התורכי-ערבי. לפי כל הגדרה מערבית תקינה של לאומיות, הרי היוונים של תורכיה לא היו יוונים אלא תורכים בני אמונה נוצרית, בעוד שהתורכים של יוון היו יוונים מוסלמיים ברובם. אם נפרש את המונחים יווני ותורכי כפירושים המערבי ולא כמש-מעם המזרח-תיכוני, הרי חילוף האוכלוסים המפורסם בין יוון לתורכיה לא היה שיבת יוונים ליוון ותורכים לתורכיה, אלא הגליית תורכים נוצרים מתורכיה ליוון והגליית יוונים מוסלמים מיוון לתורכיה. אכן רק לאחר שהגיעו לארצות המוחזקות מכורותיהם התחילו לומדים את הלשונות שאמורות הן להיות לשונות-אם שלהם.

והדבר התרחש בין שני עמים, אשר אחד מהם הוא נוצרי, הגם שהיה נתון זמן רב להשפעה מוסלמית, והאחר הוא מוסלמי, המתקדם שבעמים המוסלמים במגמת החילון. אפילו כיום, בריפובליקה החילונית של תורכיה, מוגבלת המילה 'תורכי' בשימוש הכללי למוסלמים. אזרחים לא-מוסלמים של הריפובליקה נקראים אזרחים תורכים וזוכים בזכויות אזרחות, אך הם אינם קוראים לעצמם תורכים אף אינם קרויים תורכים בפי שכניהם. הוזהויו של תורכי ומוסלמי הוא, למעשה, כללי כשהיה. וכאן מקום להוסיף כי בעוד שהתושב הלא-מוסלמי בארץ אינו תורכי, הרי המוס-למי הלא-תורכי שבא לגור בה, בין מאזורים שהיו

במקומות אחרים. באיראן מגמה זו מיוצגת על-ידי ארגון הקרוי "פידאיאן אי אסלאם", אמוני האסלאם, קבוצה טרוריסטית שהיתה פעילה בעיקר בטהראן בין 1943 ל-1955 וביצעה כמה רציחות מדיניות, והחשובה בהן רציחת ראש המיניסטרים גנרל עלי רזמרה במאוס 1951. זמן-מה הם מילאו תפקיד בפר-ליטיקה הפרסית, עד שהתנקשות אחרת, הפעם בלתי מוצלחת, בנפשו של חוסיין עלא, אף הוא ראש-ממשלה, גררה דיכוי הארגון, שפיטת חבריו והר-צאתם להורג של כמה ממנהיגיו. ל'פידאיאן' היו קשרים עם האחים המוסלמים במצרים ובמקומות אחרים, והשפעה רבה על התמונים, ועל-ידי טרור — גם על המנהיגים. היתה להם אפילו תמיכה כלשהי מצד המנהיגות הדתית הרשמית למחצה.

מלבד אלה היו גם תנועות בעלות השראה דתית בארצות שונות של האסלאם — ארגון העולמא באל-ג'יר, אחוות הטיג'אניא, ובזמן האחרון, מפלגת הישע הלאומית בתורכיה, וכן אחת המעניינות שבהן, תנועת באסמאצ'י באסיה המרכזית הסובייטית. השם 'באס-מאצ'י', שפירושו באוזבקית שודד, משמש לשלטונות הסובייטיים ככינוי לשלשלת מרידות, דתיות בהש-ראתן, כנגד השלטון הרוסי או הסובייטי, שהחלה בינואר 1919 ונמשכה עד 1923, שאז הובסה תבוסה מכרעת, אף שפעולתן של קבוצות מורדים קטנות נמשכה כמה שנים לאחר זאת. המנהיג הבאסמאצ'י האחרון, אבראהים בג, נסוג אל אפגאניסטאן בשנת 1926 ופשט משם בטריטוריה סובייטית פעם בפעם, עד שנלכד בידי הצבא הסובייטי והוצא להורג בשנת 1931. אופייני הדבר ליחסו של המערב, שהבודק בחצי תריסר אנציקלופדיות מן הגדולות לא ימצא בהן מאמר על הבאסמאצ'ים — מן הסתם החשובה בתנועות ההתנגדות לשלטון הסובייטי באסיה המר-כית. (ב"סובייטסקאיא אנציקלופדיה", לעומת זאת, מצוי מאמר ארוך המוקדש להבאש-תם).

ואולם לא רק בתנועות מרי ראדיקאליות ומילי-טאנטיות אתה מוצא סוג זה של הוזהויות והיערכות-ממשלות — ובכלל זה ממשלות חילוניות וראדיקא-ליות במצוהר — נענו לאותם אינסטינקטים ממש בעתות משבר. בעקבות חוזה לוזאן הוסכם על תילופי ארכלוסים בין יוון לתורכיה. בין 1923 ל-1930 נשלחו מיליון ורבע 'יוונים' מתורכיה ליוון וקצת פחות מזה 'תורכים' מיוון לתורכיה. בסקירה ראשונה, המדובר היתה בקבלתו המדוקדקת

להיות דבר הנסבל. קצת עליידי מעשי הלאמה ממשלתיים בנוסח סוציאליסטי וקצת באמצעים אחרים ישירים יותר, קוצצה עוצמתן של העדות הנוצריות בארץ אחר ארץ, ועתה החרב תלויה על ראשה במעוזה האחרון, הלבנון. מעמד הבכורה של הנוצרים בחיי הרוח כבר חדל מכבר. קם דור סופרים חדש, רובו המכריע מוסלמים. עדיין יש מדינאים ואידי-אולוגים נוצרים, אך תפקידם מוגבל מאד בתברה בעלת תודעה גוברת בזהותה, רקעה ושאיפותיה ה-מוסלמיות. בין הארגונים השונים שמתם מצורף אש"ף, למשל, הפתח הוא מוסלמי במכריע, הגם לא במוחלט. מצד אחר, הרי דוקא רבים מן הארגונים הקיצוניים נוצרים הם במידה זו או אחרת, שהרי בוכות הקיצוניות הראדיקאלית שבפיהם עדיין הנוצ-רים מקוים להגיע לאותו שיוון שנמנע מהם בלאו-מיות.

#### 1.

ככל שהכתה התנועה הלאומנית שרשים בהמוני העם, כן נעשתה לאומית פחות ודתית יותר — לשון אחר, ערבית פחות ואסלאמית יותר. ברגעי משבר — והם היו רבים בעשרות השנים האחרונות — הנאמנות העדתית האינסטינקטיבית נמצאה שקולה כנגד כל שאר הנאמנויות. והרי דוגמאות מספר. ב-2 בנובמבר 1945 נערכו במצרים הפגנות ביום השנה להצהרת באלפור. הגם שלא זו היתה כוונת המנהיגים המדי-ניים שהיו ביוזמיהן, הרי ההפגנות התפתחו חיש-מהר לפרעות ביהודים, והפרעות ביהודים נהפכו להת-פרצות כוללת שבמהלכה הותקפו וניזוקו כמה וכמה כנסיות, קתוליות, ארמניות, ויווניות-אורתודוקסיות. כעבור זמן קצר, בארבעה וחמישה בינואר 1952, נערכו הפגנות בסואץ, הפעם כנגד הכיבוש הבריטי הנמשך באזור התעלה. המפגינים בזו ושרפו כנסיה קופטית והרגו קופטים אחדים. הנוצרים הקתוליים, הארמנים, והיווניים לא היתה להם כל שייכות להצ-הרת באלפור, והקופטים אינם אנגלים; לאמתו של דבר, אין כמותם למצריות. האמת ניתנה להיאמר, המנהיגים הלאומניים לא ביקשו ולא העלו בדעתם כל נזק ופגיעה בקופטים. ואולם ברגע של אמת הגיב ההמון הנזעם באופן אינסטינקטיבי על ההרגשה כי הקופטים — אמנם מצרים מן השורש, דוברי ערבית, אך נוצרים — הם בצד שכנגד והתנהג עמם לפי רוחו והרגשתו זו.

שייכים לאימפריה העותמאנית לשעבר ובין ממקום אחר, קונה לו חיש-מהר זהות תורכית.

#### ה.

בערבים המצב הוא משהו יותר מורכב. בארצות הדוברות-ערבית ישבו מדורות מיעוטים נוצרים ויהו-דים המדברים באותה לשון ערבית, אף שבעבר כתבו אותה בכתב שונה ולעתים דיברו בה בניב שונה במקצת. כשהחל רעיון הערביות כלאומיות כוללת מתפתח בשלהי המאה התשע-עשרה ובראשית המאה העשרים מילאו הנוצרים דוברי ערבית תפקיד בולט בתנועה. מטבע הדברים נמשכו אל זהות לאומית, להבדיל מדתית, שהרי בזהות כזו יכלו לתבוע להם שיוון אזרחות זה שלא יכלו לזכות בו לעולם בזהות אסלאמית. שהרי לפי השקפה זו הערבים הם אומה הנחלקת לדתות שונות, שבה הנוצרים ולעתים אף היהודים אפשר להם לקוות לחלק בערביות המשו-ר-תפת שכם אחד עם הרוב המוסלמי.

מן ההתחלה נמנו הנוצרים עם ראשי הדוברים, האידיאולוגים והמנהיגים של הנאציונאליזם החילוני. לשעבר, כבני עדות לא-מוסלמיות במדינה מוס-למית, היו בעלי מעמד-נחיתות יציב, ערוף-חזקה, אלא שנחיתותו מובהקת ובתקופת תמורות גם הזכר-יות שמעמד זה הקנה להם היו בסכנה. לא כן עתה כשבסיס הזהות לא יהיה הדת והעדה אלא הלשון והתרבות: כאן יכלו לצפות למלוא החברות והשיוון שנמנע מהם לפי הנוסחה הישנה. בהיותם נוצרים היו פתוחים יותר לרעיונות מערביים, והיו נכונים יותר להזדהות עצמית בגדר מושגי הלאומיות. יתרון ההשכלה שזכו בו נתן להם את האפשרות למלא תפקיד של מנהיגות הן בחיים האינטלקטואליים והן בחיי המסחר. הנוצרים, וביחוד נוצרים מהלבנון, היה להם חלק חשוב למעלה מן השיעור בייסודה ובפיתוחה של העתונות היומית והפריודית במצרים ובשאר ארצות ערביות, ושמות נוצרים רבים מתנו-ססים בין חשובי המספרים, המשוררים והפובלי-ציסטים בשלבים המוקדמים של הספרות הערבית החדשה. אפילו בתנועות הנאציונאליסטיות היו רבים מן המנהיגים והדוברים מבני המיעוטים הנוצרים. במקביל למעמד סוגלי זה בחיים התרבותיים והמדי-ניים חלה התקדמות מהירה של המיעוטים הנוצריים ברווחה חמרית.

בעשרות השנים האחרונות חדל יתרון מעמד זה

תודעה עצמית אסלאמית יותר, הן מצד יראת-הכבוד שהם מעניקים לדתם והן בהתנהגותם עם אחרים. דבר זה בולט ביחוד במדינות הקרויות ראדיקאליות ומהפכניות, אשר מבחינה אינטלקטואלית וחברתית הן שמרניות הרבה יותר מן המדינות השמרניות מבחינה פוליטיות, והרואות חובה לעצמן להתחשב יותר ברגשי ההמונים. ההתנהגות עם הנוצרים, הגם שלא הגיעה לדרגת רדיפה, הורעה והגבירה את הגירת הנוצרים, אם ללבנון ואם לארצות מעבר לים. סופר ערבי נוצרי תיאר את רגשי המהגרים הללו:

הנוצרים אין להם עתיד בארץ הנעשית כל הזמן סוציאליסטית וטוטאליטארית יותר ויותר. הילדים סופגים אינדוקטרינאציה בבתי ספר שבהם תכנית הלימודים מוקדשת במידה גוברת לאסלאם, ודחם שלהם בסכנה. מורחקים מכהונות וחברות ציבוריות, עקורים מנכסי אבותיהם, ומנועים מעיסוקים מכניסים בחברה שכמעט הכל בה נתון לפיקוח המדינה, איך יוכלו להתויק מעמד?

תוצאת-לוי מעניינת של התמורות הללו היא התפתחות העמדות בקרב הקבוצות הקרויות עכשיו אמריקנים ערבים, שרובם נוצרים מסוריה והלבנון. כשהגיעו לארצות-הברית היו מהגרים אלו — זולת חוג קטן של אינטלקטואלים בתוכם — מחוץ למעגל ההשפעה של הלאומנות הערבית, שאף היא עוד היתה בינקותה בארצות מוכרותה. בשעה שהיגרו מארצותיהם אל עבר האוקיינוס היו מחשבותיהם נתונות בדל"ת אמות של הקהילה. הם היו נוצרים ראש לכל, רגשותיהם כלפי הארצות שמהן באו דומים היו לא לרגשות יהודי אמריקה כלפי מדינת ישראל, אלא לרגשות יהודים אמריקנים כלפי הארצות במזרח אירופה ומרכזה שמהן באו לבקש להם חיים טובים וחפשים יותר באמריקה. זמן רב לא נגעה התפתחות הסכסוך בארץ-ישראל ללבם של הערבים הנוצרים באמריקה.

מעורבותם בזמן האחרון היא בבואה לא של ערביותם אלא של אמריקניותם, שהרי בכך נענו למת-כונת אמריקנית מקובלת של זהות, נאמנות ושתדלנות אנתנית. מאורעות אחרונים כגון סגירתם והחרמתם של בתי-ספר נוצריים בסוריה, הלחץ על קהילות נוצריות, ועל הכל, המאבק הנמשך בלבנון, דומה שכבר מביאים אותם לידי שינוי הערכה, ומחזירים קצתם לעמדותיהם הקודמות.

במקרים כאלו יש בלי ספק גורמים מקומיים שיש בהם כדי לסייע בהבנת מעשי ההמון\*. אך בשני המקרים, ובמקרים אחרים שאפשר להזכיר, יש לפנינו בבואה לעמדת יסוד הניתנת להסתכם בדברי מסוריה, המיוחסים — מן הסתם בטעות, אך אין חילוק בדבר — לגביא: "אל כופר מילתון ואחדה" — היינו, הכפירה היא אומה (או קהילה דתית — מדינית) אחת. העולם מחולק חלוקה יסודית לשניים. מכאן קהילת המוסלמים, ומכאן זו של הכופרים, וההתפלגות וה"מחיצות בקרב האחרונים יש להן רק חשיבות משנית. מלחמת האזרחים בלבנון בשנת 1958 והמאבק בעיראק בין הלאומנים לקומוניסטים באביב 1959 אף הם לבשו צביון דתי מובהק. ב"17 במאוס 1959 אמרו במסגדי מצרים תפלה על הרוגי מוסול שנת-פרסמה בעמודים הראשונים של עתוני מצרים:

אללה אכבר! אללה אכבר! אין און ותעצומות כי אם באלוהים! יתן עוז לקדושים בחסדו ויצוה להם חיי עולם ברחמי וימיט על אויביהם חרפה וקלון! אללה אכבר! אללה אכבר! אין נצחון כי אם באלוהים! כל אשר יפשע, ימגרנו האל: כל אשר יתגדל בעוול, ישפילנו האל! אל תראו את הנהרגים למען שם האל כמתים, כי אם כחיים עם האל, והוא יסעדם.

הו אל כלי-יכול, אדיר באדירים! נצח את אויבך בכל-יכולתך עד ישוב אליך! הו אל כלי-יכול, אדיר-באדירים, חזק את עדת נביאך במאורי-פניך, וצוה תבוסה לאויבך... באמונה נעבוד אותך, בתמים אנו מעתירים לך, את דם קדושינו נפקיד בידך, הרחמן והרחום, הנענה לתפלת המתפלל — קדושינו החפים וקרבתנינו הטהורים למען אמונתך. למען כבוד דתך שפכו את דמם ומתו מות קדושים: מאמינים כך קידמו בכרכה את יום הקרבן. על כן השכינם, האל, חברים לתמימים וקדושים וצדיקים — מה טובו כתברים! (קוראן, ד, ט).

הלהט ואש-הדת אין לטעות בהם, והם אף לא איחרו להטיל חרדה בלב המיעוטים הנוצריים בלבנון ובמקום אחר כאות לגיאות של הרגש האסלאמי. מאז הלך הממשל במדינות המוסלמיות ונעשה בעל

\* לפי חקירת רשמית מקומית נגרמו מעשים אלו על-ידי הסתת "סוכנים זרים", אם כן היה, הרי סוכנים אלו ידעו מה הם הנושאים שיש לעורר ולהפיח, וכיצד לכוון את התגובה.

ניתן לעמוד על-פי דבריו של נאצר בספרונו 'הפילור-  
סופיה של המהפכה':

גותר המעגל השלישי [מלבד המעגל הערבי והמעגל האפריקני], החוג המקיף יבשות ואוקיינוסים, והוא, כאשר אמרתי, מעגל אחיגור-באסלאם, אשר בכל מקום שהם נמצאים תחת השמש, מכוונים הם פניהם יחד עמנו כלפי אותה קיבלה, ושפתיהם אומרות בדבקות אותן תפילות.

אמונתי בגודל שיעורו של היעל הממשי העשוי לצמות מחיזוק הקשר האסלאמי המחבר את כל המוסלמים נתחזק כשנתלוותי למשלחת המצרית לערב הסעודית להביע תנחומים במות מלכה הגדול.

בעמדי לפני הקעבה, ומחשבותי משוטטות על-פני כל חלקי תבל אשר האסלאם הגיע שמה, נתחוויר לי במלואו הצורך בשינוי יסודי של ראייתנו את העלייה לרגל.

אמרתי בלבי: המסע אל הקעבה אין לפרשו עוד ככרטיס-כניסה לגן-העדן, או כניסיון גס להשיג מחילה על חטאים לאחר חיי הגוללות.

העלייה לרגל דין שיהיה גלום בה כוח פוליטי. מן הראוי שהעתונות העולמית תצייר אותה לא כרישומי-עט נחמדים של טקס הפולחן להנאת קוראיה, אלא כהתכנסות פוליטית סדירה שבה ראשי כל המדינות המוסלמיות, מעצבי הדעות, מדענים, אילי תעשייה ומסחר, מתכנסים כדי להתוות בפרלמנט מוסלמי עולמי את עיקרי הקווים של המדינות שיינקטו בארצותיהם השונות ולקבוע את העקרונות שיבטיחו שיתוף-פעולה הדוק ביניהם עד שישובו ויתכנסו יחד במושב הבא.

מתכנסים בענווה ובצניעות, אך בשפעת כוח; לא תאבי שלטון, אך פעילים ומלאי מרץ; נשמעים לרצון האלוהי, אך איתנים לגוכה מכשולים וחסרי רחמים לאויביהם.

מתכנסים באמונתם השלמה בחיים בעולם הבא, אך משוכנעים בה במידה כי יש להם מקום תחת השמש המגיע להם בעולם הזה.

זכורני כי הבעתי כמה מן הדעות הללו לפני הוד רוממותו המלך סעוד.

הוא הסכים ואמר, "אכן זו התכלית האמתית של העלייה לרגל".

אכן כשאני לעצמי אין אני יכול להעלות בדעתי שום תפיסה אחרת.

כשאני מתרהר בשמונים מיליון המוסלמים באינדור

ז.

על גידול היעל המדיני של האסלאם אתה יכול לעמוד הן בתחום המדיניות הבין-לאומית והן בעניני פנים. נסיון לנצל את רגש האחווה המוסלמי לתכליות מדיניות בין-לאומיות נעשה עוד בשנות השבעים של המאה התשע-עשרה, כשביקש השלטון העותמאני בימי השולטן עבדולעזיז, ולימים באופן נמרץ יותר בימי השולטן עבדולחמיד, לגייס תמיכה ציבורית ברחבי העולם המוסלמי למען המדינה העותמאנית הכושלת ולהעמיד לה בעלי-ברית שהיתה נצרכת להם באותה שעה של חולשה והתרוששות. מדיניות זו נדעה מכאן ואילך בשם פאן-אסלאמיות — גירסה איסלאמית, כאמור, של תנועות אירופיות כגון הפאן-גרמניות והפאן-סלאויות.

מתחלת ברייתה היתה הפאן-אסלאמיות בעלת שתי פנים — מכאן פאן-אסלאמיות רשמית המשמשת ממשלה מוסלמית זו או אחרת לצרכים שלה; ומכאן פאן-אסלאמיות ראדיקאלית, תדיר עם תורות חב-רתיות מהפכניות, בהנהגת אישיות דתית כאריז-מאטית פחות או יותר, בחסותה או ללא חסותה של ממשלה. לעומת השולטן עבדולחמיד היה האקטיביסט העממי ג'מאל אל דין, שנודע בכינוי אל-אפגאני. לא הפאן-איסלאמיות הרשמית של עבדולחמיד ולא זו הראדיקאלית של ג'מאל אל דין לא השיגו תוצאות פוליטיות של ממש, אף ששתיהן הגבירו בלי ספק את תחושת הזהות המוסלמית המשותפת. וזו נסתייעה עוד על ידי השיפור המהיר בתקשורת — העתונות, הטלגרף, וכן, לימים, הרדיו והטלוויזיה.

פאן-איסלאמיות ראדיקאלית מטיפוסים שונים הרי-פיעה בתקופה שבין המלחמות — בתחילה ממקורות שמאליים, ולעתים קרובות אף קומוניסטיים, ומאוחר יותר ממקורות ימניים, לאומניים, ולעתים פאשיסטיים. הדוגמה המובהקת ביותר לסוג אחרון זה היתה הפעילות הפאן-אסלאמית של המופתי הירושלמי, חג' אמין אל חוסייני, שזכה באפוטרופוסות של הנאציס, ואת רוב שנות המלחמה בילה בגרמניה של היטלר.

התקופה שלאחר המלחמה הביאה עמה כמה וכמה צורות של פעילות פאן-אסלאמית. אף אחת מהן לא פעלה גדולות עד לכינוס הוועידה המוסלמית במכה בשנת 1954. מן ההתחלה היתה היוזמה העיקרית בוועידת מכה בידי המצרים, שעל כוונותיהם עוד

דיתה של הודו למועצת הבטחון — וזאת למרות ש—  
 רתה המסור וחסר-האנוכיות של הודו לענין הערבי.  
 ומעין זה אנו מוצאים בתמיכה הניתנת למוסלמים  
 בפיליפינים, אריתריאה, ובארצות אפריקניות, כשהם  
 באים לידי התנגשות עם הרוב הלא-מוסלמי או עם  
 הממשלה. אך ידה של הוזהירות היתה עד כה על  
 העליונה לגבי מעמד המוסלמים בברית המועצות,  
 במדינות מזרח אירופה ובסין\*\*.

האסלאם הראה את כוחו ביתר בהירות בפוליטיקה  
 הפנימית של הארצות המוסלמיות. כאן יסייעו לנו  
 שתי דוגמאות, שתיהן בארצות הנתונות לשלטון  
 אוטוקראטי. המקרה הראשון היה בתוניס, שם העלה  
 הנשיא בורגיבה בפברואר 1960 את הרעיון המעניין  
 כי צום הראמאדאן הנמשך חודש ימים ואיבוד העבור-  
 דה והייצור הכרוכים בו הם מותרות שלא לפי יכולתן  
 של ארצות עניות ומתפתחות. כי שליט מוסלמי יבטל  
 או יאסור במחייב הוראה חשובה בדיני-הקודש,  
 זהו, כמובן, דבר שאין הדעת סובלתו. מה שעשה  
 הנשיא בורגיבה הוא שביקש להצדיק את הביטול  
 בהסתמכו על חוקי האסלאם גופם. לפי חוקים אלה  
 מותר לו למוסלמי להפיר את הצום אם הוא שרוי  
 בקרב במלחמת-קודש, ג'האד. בורגיבה טען כי ארץ  
 מתפתחת שרוייה במצב של ג'האד, וכי המאבק על  
 השגת עצמאות כלכלית על-ידי פיתוח משול למל-  
 חמת-מגן על עצמאות לאומית. במהלך טיעונו הציע  
 לבטל גם את ההוראות המתירות פתיחת מסעדות,  
 בתי קפה ושאר מקומות-ציבור בלילה בחודש הראמי  
 דאן, ולכוף שעות תקינות על הכל. לשם כך ביקש  
 'פתווא', הוראת-דין, מן המופתי של תוניס ושאר  
 פוסקים מוסמכים בעניני דת. אך הללו לא נענו לבק-  
 שותיה. המון העם קיים את הצום כהלכתו, והנשיא  
 נאלץ להיסוג בשופי מעמדתו. גם נשיא-מדינה אוטוק-  
 ראטי, השוקד על משימה כשרה ונכבדה כפיתוח  
 כלכלי, אינו יכול לבטל שום דין מדיני הקודש.

דוגמה בולטת יותר לגבולותיה הדתיים של ה-  
 אוטוקראטיה מצאנו במה שאירע בסוריה באביב  
 1967. ב-25 באפריל של אותה שנה פרסם העתון

\*\* יוצא מן הכלל מסוג אחר הוא סירובן של כמה ארצות  
 ערביות וכמה ארצות מוסלמיות אחרות לתמוך בתורכיה  
 בשאלת קפריסין. סיבה אחת לכך היא הטינה המושרשת  
 נגד מי שהיו שליטים; סיבה אחרת היא התנגדות  
 למדיניות החילון שנקטה הריפובליקה התורכית מעת  
 ייסודה.

נסיה, בהמשים המיליונים בסין, במיליונים האחרים  
 במאלאיה, תאילנד ובורמה, במאה מיליון שבפא-  
 קיסטאן, במאה מיליון ויותר במזרח התיכון, בארבעים  
 המיליון בברית המועצות, ובמיליוני אחרים בפינות  
 רחוקות ומפוזרות על פני האדמה — כשאני מהרהר  
 במאות מיליוני המוסלמים הללו, שכולם הותכו לשלי-  
 מות אחת ואחידה על-ידי אותה דת, מתחיל אני להבין  
 יותר ויותר מה ההישגים שאפשר להשיג בשיתוף-  
 פעולה בין כל המיליונים הללו — שיתוף פעולה שלא  
 יחרוג מגדר נאמנותם לארצותיהם, אבל יבטיח להם  
 ולאחיהם-באסלאם עוצמה בלתי-מוגבלת\*.

בהנהגתו המיומנת והנמרצת של אנוואר סאדאת,  
 שנתמנה למזכיר הכללי, שימשה הוועידה המוסלמית  
 כלי-שרת יעיל למדיניות המצרית, וכמוה ארגונים  
 מקבילים כגון ועידת הסולידאריות האפרו-אסיאנית  
 והליגה הערבית. אבל תועלת זו היא גם בלי ספק  
 שגרמה לכשלונה. בדומה לנסיונות קודמים מצד  
 ממשלות מוסלמיות אחרות, היתה פאן-אסלאמיות  
 חדשה זו בחסות המצרית רתומה באופן מנקר-עיניים  
 יותר מדי לצרכי המדינה ולא עוררה את התגובה  
 הדרושה בשאר מקומות.

אך יש כמדומה סיבה עמוקה יותר לחולשתה המת-  
 מדת של הפאן-אסלאמיות הרשמית. במאה וחמשים  
 השנים הראשונות לכליפות אכן היה האסלאם מדינה  
 עולמית אחת ויחידה. אבל כבר בימים ההם חדל  
 להיות כן, ולעולם לא חזר והתאחד. וכך, בעוד  
 שהנסיון המדיני של המוסלמים, וזכרונות העבר  
 המשותפים המקודשים עליהם, נוטעים בהם תחושה  
 של זהות חברתית ותרבותית משותפת, הרי מסורתם  
 אינה מסורת של מדינה מוסלמית אחת, אלא דווקא  
 מסורת של פלוראליזם פוליטי בצירוף לאחדות חב-  
 רתית-תרבותית.

### ח.

המאמצים לכונן פאן-אסלאמיות בין-לאומית הצ-  
 מיחו תוצאות מוגבלות. עם זה כבר השיגו אולי הרבה  
 יותר מכל כיוצא בהם בעולם הנוצרי, ואירע שהיו  
 להם תוצאות דיפלומטיות, כגון בשעה שבמדינות  
 ערב הצביעו כגוש אחד בעד פאקיסטאן ונגד מרעמ-

\* גמאל עבדל נאצר, 'הפילוסופיה של המהפכה', קהיר,  
 בלי תאריך, ע"ע 67—68.



דרווי של המשטר). ב־11 במאי נידונו המחבר וה־עורכים למאסר-עולם בבית־דין צבאי.

ט.

אפילו במצרים הנאצרית הוסיף האסלאם לשמש מוקד לנאמנות ולבצרון הרוח. בסרך ההדרכה של הפיקוד הצבאי העליון, שהוצא בשנת 1965, הוצגו המלחמות בתימן ועם מדינת ישראל כג'האד למען האל ונגד הכופרים. בתשובה לשאלות חיילים אם חובת ג'האד הקלאסית באסלאם פקעה או שכוחה יפה עדיין, הודו־רכו הקצינים להשיב כי הג'האד למען האל עדיין כוחו יפה ויש לפרשו בימינו כחתיירה לצדק חברתי ושיפור אנושי. האויבים שיש לקדש מלחמה עליהם הם אלה העומדים לשטן על דרך השגתן של מטרות אלו, כלומר האימפריאליזם, הציונות, והריאקציונרים ה־ערביים.

לפי פירוש זה של שליחות האסלאם ולפי משמעו זה של ג'האד עלינו לטעון תמיד כי חובתנו הצבאית בתימן היא ג'האד למען האל וחובתנו הצבאית נגד ישראל היא ג'האד למען האל, וכי לכל הנלחמים במלחמה זו צפון שכר הלוותמים במלחמת הקודש למען האל... חובתנו היא מלחמת הקודש למען האל. "הרגו אותם בכל אשר תמצאום וגרשו אותם מן המקומות אשר מהם גירשו אתכם". (מן הקוראן).

הרי שהמלחמה היא מלחמת מצווה, ושכר מות־קדושים בה הוא, ככתוב בכתבי הקודש, השכר המזומן לנזופלים בה. רעיונות אלו וכיוצא בהם אתה מוצא גם בסרך שהוצא לאנשי הצבא ביוני 1973, וראוי להזכיר כי כינוי הצופן המיבצעי לחציית התעלה היה בדר, הלא הוא שמו של אחד הקרבות שנלחם הנביא ביריבו הכופרים. אגב, האויב הנקוב בסרך הוא לא הציונות או מדינת ישראל אלא פשוט "היהודים". אחד הניגודים הבולטים בין ספרות ההדרכה הסורית לזו המצרית הוא יתרון ההדגשה שמדגישים המצרים את הדת לעומת הגישה האידיאולוגית יותר של ה־סורים.

היו שתי מלחמות בזמן האחרון שבהן נלחמו מוס־למים בלא־מוסלמים — הנחיתה התורכית בקפריסין והמערכה שלאחריה, ומלחמת הסורים והמצרים עם ישראל באוקטובר 1973. גם במצרים וגם בתורכיה הלשון והריטוריקה שליוו את המיתקפות היו בעלות צביון דתי בולט. גם האגדות שנפוצו בקרב ההמון,

הרשמי של הצבא הסורי ג'ייש אל שעב' (צבע העם) מאמר של קצין צעיר ושמו אברהים כלאס, "האמ־צעים לבריאת אדם ערבי חדש". הדרך היחידה, לפי המאמר הזה, לבנות חברה וציויליזאציה ערבית חדשה היא העמדתו של

אדם ערבי סוציאליסטי חדש, המאמין כי האל, הדת, הפיאודאליות, הקאפיטאליזם וכל הערכים שהיו קיי־מים בתורה הקודמת שוב אינם אלא חנוטים בבתי הנכות של ההיסטוריה... יש רק ערך אחד ויחיד: אמונה מוחלטת באיש־היעוד החדש... הסומך רק על עצמו ועל תרומתו לאנושות... משום שהוא יודע כי סופו ללא מנוס הוא מוות ולא שום דבר אחריו המוות... לא גו־עדן ולא תופת... אין לנו צורך באנשים הכורעים ומתחננים לחסד ורחמים.

זו היתה הפעם הראשונה שרעיונות כאלו הובעו בדפוס באיוו מן המדינות המהפכניות והראדיקאליות, והתגובה היתה מהירה ואלימה. עד כה קיבלה או־כ־לוסיה כנועה לכאורה את דינן של תמורות מדיניות וכלכליות ראדיקאליות. דיכוי חופש הדיבור, החרמת נכסים, אלו לא עוררו הד — אך ביטוי הכפירה באל ובדת בכתב־עת רשמי הראה מה הם גבולות הסב־לנות וקבלת הדין, הראה מה הנקודה שבה אומה מוסלמית נכונה להתייצב ולהשיב מלחמה.

לנוכח המתוחות והאלימות תגואה גקטה הממשלה כמה סוגי פעולה. מצד אחד היא אסרה אחדים מהמג־היגים הדתיים; ומצד אחר החרימה את עותקי כתב־העת שבו היה המאמר הפוגע ואסרה את מחברו ואת חברי המערכת. ב־5 במאי נכלאו המחבר והעורכים ולמחרת היום הצהיר העתון הרשמי־למחצה "אל תורה" (המהפכה) על יראת־הכבוד שרוחש המשטר הסורי לאלהים ולדת. ב־7 במאי הכריז רדיו דמשק כי

המאמר הנפשע והיוקש בכתב־העת "ג'ייש אל שעב" הוא חוליה בשלשלת המזימה האמריקנית־ישראלית הריאקציונית... תקירת השלטונות הוכיחה כי המא־מר ומחברו היו כלי־שרת בידי סוכנות המודיעין האמריקנית שהצליחה להסתנן הסתננות נאלחת ולה־שיג מטרתה החטאה, לזרוע מבוכה בשורות האזרחים.

המרי, נאמר אחר־כך, תואם עם האמריקנים, הברי־טים, הירדנים, הסעודים, הציונים, וסלים חתום (יריב

י.

ממה שנאמר עד כאן מתתייבות כמה מסקנות כלליות. האסלאם עודנו צורת ההסכמה האפקטיבית ביותר בארצות המוסלמיות, קבוצת הזהות הבסיסית בקרב ההמונים. והדבר ילך ויגבר ככל שיתקבלו המשטרים על לב העם. וכבר ניתן לנו לראות את הניגוד שבין המשטרים הנוכחיים ובין אלו של העי-לית הקטנה, המנוכרת, חניכת המערב, שהיתה שולטת אך לפני עשורים אחדים. ככל שמתקרבים המשטרים אל האוכלוסיה, אפילו לשונם וביטוייהם שמאליים ואידיאולוגיים, געשים הם אסלאמיים יותר. בימי שלטון הבעת בסוריה נבנו יותר מסגדים בשלוש השנים שלאחר תקרית "ג'יש אלשעב" מאשר בשלו-שים השנים הקודמות.

האסלאם הוא כוח אדיר, אך בלתי מוכוון עדיין, בפוליטיקה. כגורם אפשרי במדיניות הבין-לאומית אין סיכויי טובים. היו נסיונות רבים לבנות מדיניות פאן-אסלאמית, אך אף אחד מהם לא עלה יפה. אפשר שהקולר תלוי בהעדר מנהיגות משכנעת. אך כמעט בכל הארצות המוסלמיות רבה העדות על כיסופים עמוקים למנהיגות כזו ועל נכונות להיענות לה. העדר מנהיגות מודרנית צמצם עד כה את טווח האסלאם ועיכב תנועות דתיות מהיות טוענות רצי-ניות לשלטון. ואולם כגורם מגביל כבר כוחו ניכר היטב, ועם הופעת המנהיגות הנכונה הוא עלול ליהפך לכוח אדיר מבית.

בתקופה שקדמה לפרוץ מלחמת ששת הימים בשנת 1967 נשמע לפרקים דיבור מבשר-רע: "בתחלה אנשי יום-שבת, אחרים אנשי יום-ראשון". אנשי השבת נמצאו קשי-עורף במידה לא צפויה, והמאור-רעות האחרונים בלבנון מוכיחים שהעדיפות עלולה להתהפך. ביסודו של דבר, הבעיה דומה בארץ ישראל ובלבנון, הגם שהנסיבות המסבכות את המצב בשתי הארצות שונות הן עד מאד. וזו השאלה היסודית: האם האסלאם המתחדש מוכן להשלים עם מובלעת לא-אסלאמית, אם יהודית במדינת ישראל ואם נוצרית בלבנון, בלב העולם המוסלמי? עוצם ההתעניינות של המוסלמים בומנגו בתולדות מסעי הצלב, שפעת הספרות, האקדמית והעממית, בסוגיה זו, וריבוי ההיקשים מהכחדתן הסופית של הנסיכויות הצלבניות, כל אלה זורעים אור על העמדות בעניין זה. האסלאם היה דת של כוח ושררה מראשיתו, ולפי השקפת העולם המוסלמית ראוי ויגה כי השלטון יהיה בידי

מסוג זה הפורח בשעת מלחמה בכל הברה, לבשו צורה דתית במכריע, ובהן סיפורי התערבותם של הנביא ומלאכי אלה לימין המוסלמים — היינו ה"מצרים כנגד אויביהם. היה סופר שקבל על כך בעתו-נות וטען כי הדבר ממעט את הישגי הצבא המצרי ומיד דנו אותו בכל לשון של גנאי. לא כל המצרים הם מוסלמים, כמובן, מיעוט חשוב הוא נוצרי, וגם אלו נלחמו בצבא, וכמה וכמה קצינים בתוכם. עובדה זו מזכרת בסרך הצבאי המדבר גם על אמונות נוצריות מלבד המוסלמיות. ואולם בו ברגע שנודע על מעבר הישראלים למערב התעלה נפרצה שמועה שייחסה חזירה זו לבגידתו של קצין קופטי. לא היה כמובן שמץ אמת בידיעה, והממשלה המצרית נקטה מיד אמצעים לפסול ולהכחיש אותה. ואולי לא מקרה הוא שגנרל קופטי הועלה לפיקוד על חטיבה באותה שעה דוקא. מפתיע עוד יותר הוא עניין הלשון הדתית בקרב התורכים החילונים אשר נזקקו במל-חמת קפריסין לשפע ביטויים אסלאמיים לשם תיאור עצמם ואויביהם והמאבק ביניהם.

בהכירנו באיזו מידה הנאמנות הקהילתית מוסיפה להיות כוח בעל משמעות בחיי הארצות המוסלמיות, חלילה לנו להילכד בטעות ההפוכה ולבטל את מידת החילון שהושגה. בארצות המפותחות חלו כמה וכמה תמורות שאין להשיב, בייחוד בחיים החברתיים וה-כלכליים וכן בתחום ארגון החוק המשפט. בארצות אחדות, כגון תורכיה, איראן ומצרים, נצטרפו הגיאור-גראפיה וההיסטוריה לשוות לתושבים תחושה ותו-דעה של זהות מיוחדת ויעוד נפרד, וקידמו אותן ככרת-ארץ הגונה לקראת לאומיות חילונית. אבל אפילו בהן מוסיף האסלאם להיות כוח משמעי, ואף אדיר. בדרך כלל, היקף החילון הוא פחות ממה שנראה בסקירה ראשונה. בשדה החינוך. למשל, הרי בתי-ספר ואוניברסיטאות חילוניים לכאורה, נתונים הם להשפעות דתיות במידה גוברת. אפילו במדינות ראדיקאליות כסוריה עיקר פעולתו של החילון הוא יותר נגד דתות של מיעוטים מאשר נגד האסלאם. דוח של ממשלת סוריה מאוקטובר 1967 קובע כי בתי-ספר פרטיים — ופירושו של דבר לרוב בתי-ספר נוצרים הנתונים לפיקוח נכרי — יחויבו להשתמש בספרי-עזר של משרד החינוך על הנצרות והאסלאם, שבהם משנתן של שתי הדתות ממוזגת "בצורה שאינה מגיחה מקום לקונפסיונאליזם... שאינו מת-יישב עם קו המחשבה של זמננו".

שלטון לא-מוסלמים במוסלמים הוא פגיעה בחוקי האל והטבע, והדבר נכון בקשמיר כבארץ-ישראל, בלבנון כבקפריסין. ושוב מן הראוי להזכיר כאן, כי האסלאם אינו דת כמובן המערבי המוגבל, אלא בגדר קהילה, נאמנות, ואורח-חיים, ושהקהילה האסלאמית עודה מתאוששת מן התקופה הכאובה שראתה במיגור ממשלות ואימפריות מוסלמיות ובשעבוד עמים מוסלמיים לשלטון זרים וכופרים. גם אנשי השבת וגם אנשי יום ראשון משלמים עתה את המחיר.

מוסלמים בלבד. אתרים אפשר שיוזכו בסובלנות, ואפילו במאור-פנים, מצד מדינה מוסלמית, ובלבד שיכירו בעליונותם של המוסלמים. שלטונם של מוסלמים בלא-מוסלמים — כך הדין וכך יאה \* . ואולם

\* אותה תפיסה באה על ביטוייה בחוק הנישואים המוסלמי, המתיר למוסלמי לשאת לו אשה לא מוסלמית, אך אוסר על נישואי מוסלמית ללא-מוסלמי. הטעם הוא שבנישואים הגבר הוא השותף השליט, והאשה כפופה לו — והאסלאם דין שיהיה מכריע.

# שקיעתה של לבנון

רוב ומיעוט במזרח התיכון

משה מעוז

הפוליטיקה-דתי ובתהליכים ההיסטוריים שהתחוללו ב-אזור מאות בשנים. במשך תקופות ארוכות מאוד, והאחרונה בהן — תקופת השלטון העות'מאני, שנמשכה יותר מארבע מאות שנה (1516—1917), היו מצרים וארצות הסהרן הפורה חלק מקיסרות מוסלמית-סוניית שהבחינה בין גתיניה על פי השתייכותם העדתית-דתית בלבד. היא חשבה רק את תושביה המוסלמים-סוניים ("אהל אל-אסלאם") לחברים בעלי זכויות מלאות בקהילה הפוליטית של המדינה; בעוד שבני קבוצות האוכלוסים האחרות נחשבו לגתניים נחותים ונסבלים — אם השתייכו לקהילות המיעוטים הנוצריות והיהודיות; או כסוטים בלתי נסבלים — אם היו בני עדות המיעוט ההטרו-דוקסיות: שיעים, עלויים, דרוזים ואסמאעיליים. חותם האסלאם הסוני היה טבוע איפוא בתולדותיו של האזור.

תו-היכר אחר שאפיין את האזור דורות רבים הוא הלשון הערבית. היתה זו לא רק לשון הפולחן והכהונה, אלא גם שפת חלק ניכר מן האדמיניסטרציה הממשלתית, ושפתה של מרבית האוכלוסיה. גם חלק מן המיעוטים הגתניים-לשוניים — כורדים, צירקסים, תורכמנים, ארמנים, אשורים ויהודים — נאלצו לסגל להם במרוצת הדורות את הלשון הערבית לצורך מגעיהם עם שכניהם ועם השלטונות המקומיים.

שני כוחות אלה — דת האסלאם והלשון הערבית — לא חדלו להיות הכוחות הדומיננטיים במזרח התיכון גם אחרי השלטון העות'מאני, אף כי התחלפו זה בזה מצד סדר חשיבותם ומשקלם הסגולי. השפעת הלשון הערבית ותרבותה גברה עם צמיחתה של תנועה לאומית ערבית והקמת כמה וכמה מדינות בעלות צביון לאומי-תרבותי ערבי במזרח התיכון. אולם גם הדת, אף כי פחת משקלה במקצת בלחץ

את אזור הלב של המזרח התיכון, הכולל את ארצות ה"סהרן הפורה" ואת מצרים, מתארים בדרך כלל כמרחב ערבי-מוסלמי (סוני) לנוכח ההרכב הלאומי-מילשוני והעדתי-דתי של תושביו וצביונו של רוב המדינות השוכנות בו. ואכן, אם רואים אזור זה כמרחב דמוגרפי אחד, הרי מרבית האוכלוסיה שבו — כ-75% — היא ערבית בלשונה ומוסלמית-סוניית בדתה. גם רובן הגדול של המדינות במרחב זה, חוץ ממדינת ישראל, מגדירות עצמן באורח רשמית-הצהרתי כמדינות ערביות, וחץ מלבנון אף כמוסלמיות. חיזוק לצביון הערבי-מוסלמי של המרחב בא מאופיים הערבי-מוסלמי של האזורים המקיפים אותו — ממזרח, חצי-האי הערבי וערב הסעודית במרכזו; ממערב, לוב, אלג'יריה, תוניסיה ומארוקו; ומדרום, סוריה, דאן. כמה מן ההתפתחויות האחרונות במדינות אלה במזרח התיכון תורמות אף הן להדגשת האופי הערבי או הערבי-מוסלמי של האזור: חיסול המרידה בדרום-סודאן, המזרו את תהליך השערוב והאסלום באזור זה; דיכוי המרד הלאומי בכורדיסטאן העיראקית, שלילת הזכויות הלאומיות-תרבותיות של הכורדים בצפון-מזרח סוריה והגברת מגמות השערוב באזורים אלה; ועתה תהליך השתלטות של ה-יסוד המוסלמי-ערבי בלבנון ודחיקת היסוד הנוצרי-מארוני מעמדותיו.

מגמות שערוב ואסלום אלו אין לראותן רק כניסיון להגשים את האידיאולוגיה של התנועה הלאומית הערבית במזרח התיכון, או כפועל-יוצא של מאמצי המדינה הערבית המודרנית לאינטגרציה מלאה של תושביה; כפי שאין להעריך את הצביון הערבי-מוסלמי של האזור רק באמות-מידה של הסטאטיסטיקה הקובעת כי רוב האוכלוסיה במרחב הוא ערבי מוסלמי.

נתונים ומגמות אלו מעוגנים במידה רבה ברקע

תיים: בירדן, שבה הם רוב גדול (90%), ובעיראק, שבה הם מיעוט של כ-20%. לעומת זאת בסוריה, שהיא בעלת רוב ערבי-סוני קטן (פחות מ-60%), שולטים למעשה בני המיעוט העלווי, בלבנון — ובה כ-25% ערבים סונים) — היסוד השליט הוא עדיין הנוצרי-מארוני; ובמדינת ישראל (עם כ-7.5% ערבים סונים) הרוב הגדול והשליט הוא היהודי. ימים רבים נאבקו מיעוטים שונים בארצות הסהרון הפורה בהגמוניה המוסלמית-סונית, ואחר-כך, במגמה הלאומנית הפאן-ערבית, וחרתו רישומם בקורות האזור ובצביונו — הן מצד המסגרות המדיניות ש-הוקמו בו והן מצד האוריינטאציה האידיאולוגית-תרבותית של תושביו. כך, למשל, צמחו בתקופות שונות מקרב שלושה מיעוטים תנועות לאומיות בעלות עצמה פוליטית רבה, שעשו לערעור האוניפור-מיות המוסלמיות-ערבית המסורתית בסהרון הפורה, ולמתן צביון פלוראליסטי כלשהו לאזור. שתיים מתנועות אלה — המארונית-לבנונית והיהודית-ציונית — ינקו ממשאבי אמונה דתית או לאומית ומשיחית, ניזונו מחברות בעלות רמה תרבותית גבוהה למדי, ונשענו על סיוע חמרי ורוחני ניכר מצד מעצמות וקהילות שמעבר לים. שתי תנועות אלה פעלו להפוך את עדותיהם ממיעוטים דתיים לקיבוצים פוליטיים מגובשים, ולהתבסס בחלקים של מערב הסהרון הפורה — בלבנון ובארץ-ישראל.

אולם בעוד שהחטיבה המדינית היהודית-הציונית הצליחה גם להגשים מסגרת מדינית עצמאית בחלק מארץ-ישראל תוך מאבק עם התנועה הלאומית הערבית, הרי החטיבה המארונית דוברת הערבית שהתגבשה כלאום של הר הלבנון במרוצת המאה התשע-עשרה, עמדה החל משנות העשרים למאה הנוכחית בעימות עם האוכלוסיה הלא-נוצרית והלא-קתולית ב"לבנון הגדולה" ונאלצה לוותר על ייחודה הלאומי-מדיני לטובת ישות לבנונית-ערבית רב-עדתית.

תנועה לאומית שלישית התפתחה במשך המאה הנוכחית בקצה הצפון-מזרחי של הסהרון הפורה, בקרב המיעוט הכורדי שבעיראק, ואם כי לא השיגה עצמאות מדינית מלאה, הצליחה עד לאחרי רונה לממש בפועל אוטונומיה מדינית-אדמיניסטרטיבית ניכרת בחלקים מכורדיסטאן תוך מאבק עקוב מדם עם המדינה הערבית-עיראקית. בדומה למיעוט הלאומי הכורדי בעיראק, נאבקו עד לפני כעשור, שתי עדות-המיעוט המוסלמיות ההטרודוכסיות — ה-

הרעיונות המודרניים של לאומיות חילונית, לא חדלה להטביע חותמה על ההמונים, ולאמתו של דבר, נעשתה יסוד מרכזי בתנועה הלאומית הערבית בסהרון הפורה ובמצרים, ואבן-פנה במשטרים של רוב מדינות האזור.

מול כוחות אדירים אלה אשר עשו בהתמדה לחיזוקה של ההגמוניה המוסלמית והערבית נאבקו במשך דורות רבים עדות המיעוט לסוגיהן לשמירת זהותן העדתית-דתית או התרבותית-אֶתנית. מהן שחתרו לקיים או לבצר להן אוטונומיה רחבה ככל האפשר; ומהן שאף פעלו בתקופות שונות להשגת עצמאות מדינית מלאה. במאבק ממושך זה נעזרו חלק מן העדות — עדות החסות (נוצרים ויהודים) — במסגרת המילת, שהעניקה להם רשמית מטעם המדינה העות'מאנית אוטונומיה בענייני הדת, החינוך והשיפוט בענייני אישות. עדות אלה ואחרות ניצלו בתקופות שונות את חולשת השלטון המוסלמי המרכזי, הסתייעו בכוחות חיצוניים (של מעצמות אירופה), והיו שנשענו אף על כוח צבאי משלהן — המיעוטים הטריטוריאליים — מארוניים, דרווים, כורדיים וכיו"ב) לשם חיזוק מסגרותיהן האוטונומיות והרחבתן.

ואולם העימות בין עדות המיעוט ובין אוכלוסית הרוב — אשר לבד מאופיו הפוליטי-דתי היו לו תוים חברתיים-כלכליים ולעתים גם תרבותיים-אידיאולוגיים — שונה היתה התפתחותו במצרים ובאזור הסהרון הפורה. במצרים לא יכלו בדרך כלל בני המיעוטים — קופטים, יהודים, ארמנים ואחרים — להטביע חותמם בחיי המדינה והציבור לנוכח עצמת ההגמוניה המוסלמית-ערבית שהסתייעה גם באופיו הריכוזי של המשטר בארץ הנלווה. לפיכך, המיעוטים במצרים הסתפקו במסגרות החברתיות-עדתיות שהוענקו להם; חלק מהם נטו להסתער ולהשתלב בחיי המדינה, בעוד שאחרים אשר לא השלימו עם תכתובת הרוב בחרו להגר.

עובדה זו של הרוב המוסלמי-סוני המכריע במצרים (כ-36 מיליון תושבים בתוך אוכלוסייה של כ-39 מיליון) מטביעה חותם ערבי-מוסלמי-סוני מובהק על מרחב המזרח התיכון כולו, אף שבאזור הסהרון הפורה כולו האוכלוסיה הערבית-מוסלמית-סונית היא רק כ-40% מכלל התושבים (כ-23 מיליון). בין חמש המדינות של הסהרון הפורה שולטים כיום ערבים-מוסלמים-סונים רק בש-

אזרחיהן ללא הבדל דת ועדה, הרי ברוב החוקות הללו מוגדרות המדינות כמוסלמיות — על-פי דתם של רוב התושבים, ובאופן זה מובלטת לפחות לה-לכה, ההגמוניה המוסלמית-סוניית ואי-השוויון של העדות האחרות. ואולם ברוב המדינות הערביות אין העדות הלא-מוסלמיות אף במעמד של שוויון בפועל. ממצרים, למשל, באות מדי פעם בפעם ידיעות על קיפוח הקופטים במערכות המימשל והשיפוט ועל פגיעת מוסלמים במוסדות דת נוצריים. מעיראק נשמעו זמן רב תלונותיהם של השיעים — בני העדה הגדולה במדינה (כ-55%) — על הפלייתם לרעה על-ידי העילית הסוניית השלטת, במימשל, בחינוך, בחב-רה ובכלכלה (וואת מלבד קובלנות הכורדים בעניין קיפוח זכויותיהם הלאומיות והתרבותיות). בסוריה, לעומת זאת, הצליחו בני המיעוט העלווי (כ-12% מן האוכלוסייה) בעשור האחרון לתפוס את רסן השל-טון וליזום נסיון נועז הקמת מדינה לאומית חילונית או על-עדתית. ברם בשלבים שונים של תהליך זה נפגעו קשות מערכות החינוך של העדות הנוצריות (וואת מלבד ההתנכלות לזכויות הלאומיות והתר-בותיות של בני המיעוט הכורדי בחבל ג'זירה); ולאחרונה אף נאלץ משטר הבעת' להתחשב בלחצי אוכלוסיית הרוב המוסלמית-סוניית ולהיענות לכמה מתביעותיה: לחוקת המדינה הוחזר ב-1973 הסעיף הקובע כי האסלאם הוא דת גשיא המדינה (וואת לאחר שבוטל הסעיף ב-1969), ומצד הנשיא האפט' אל-אסד נעשו צעדי פיוס ומחוות שונות כלפי דת האסלאם ואנשי-הדת המוסלמים.

ולבסוף, הנסיון היחיד במינו והממושך ביותר במזרח התיכון לקיים מדינה לאומית רב-עדתית בלבנון הנה מתנפץ והולך לעינינו עקב לחצם האלים של יסודות מוסלמיים התובעים את השלטון במדינה ומבקשים להטיל עליה צביון ערבי ומוסלמי-ראדי-קאלי.

#### לבנון מאבדת צביונה הנוצרי

מדינת לבנון של ימינו הוקמה ב-1920 על-ידי של-טונות המנדט הצרפתיים על בסיס המחוז האוטונומי של הר הלבנון שהכיל ריכוז גבוה של יישוב נוצרי-מארוני (מלבד מיעוט דרוזי ניכר), שהיה נתון זה דורות אחדים בתהליך של הקמת בית לאומי מארוני-לבנוני באזור ההר. הצרפתים, מתוך שיקולים פולי-טיים-אסטרטגיים של מאבק עם התנועה הלאומית

עלויים והדרוזים בסוריה-על ביצור האוטונומיה הפוליטית-חברתית והעדתי-דתית שהשיגו במאמץ ממושך של דורות; ורק בדור האחרון, כשגברה ידו של הממשל המרכזי, החלו חלקים מבני עדות לא-סוניות אלו לצאת מבדלנותם ולהשתלב במהירות בחיים הפוליטיים של סוריה, כשהם מנסים להחליש את המסד המוסלמי-סוני המסורתי של המשטר וה-מדינה, ולהמירו בבסיס לשוני-תרבותי-חילוני ולא-מי-טריטוריאלי המשותף להם ולאוכלוסיית הרוב וה-ראוי לשמש מסד לקהיליה פוליטית סורית חדשה.

#### ערבים נוצרים כחלוצי הלאומיות החילונית

ראוי להדגיש כי נסיון זה של החלשת האופי המוס-למי-סוני של המדינה והקמת קהיליה לאומית חי-לוגית חדשה בסוריה היה בעיקר מעשה מיעוטים נוצרים בסוריה, כשם שרעיון הלאומיות המצרית החילונית או תפיסת הלאומיות הרב-עדתית בלבנון היו במידה רבה פרי הגותם של נוצרים מקומיים במצרים ובלבנון.

אכן, בני עדות נוצריות במזרח התיכון היו מן הראשונים ששאבו מן המערב רעיונות של לאומיות חילונית המבוססת על הקשר הלשוני והאתני, הזיקה הטריטוריאלי והנסיון ההיסטורי המשותף. הם פעלו להקניית ערכים מערביים אלה לבני הרוב המוסלמי-סוני ובכך הניחו את הבסיס הרעיוני לצמיחתן של תנועות לאומיות מקומיות באזור: נוצרים-קופטים היו ממניחי היסוד לתנועה הלאומית המצרית בשלביה הראשונים; נוצרים-מארונים ויוונים-קתולים היו מחוללי הישות הלאומית הלבנונית החדשה, ואילו נוצרים מן העדה היוונית-אורתודוקסית תפסו מקום מרכזי כהוגים ומנהיגים בתנועה הלאומית הסורית ובלאומיות הערבית הסורית, וכן בתנועה הלאומית של ערביי ארץ-ישראל, ובתנועה הלאומית הפאן-ערבית.

אף-על-פי-כן, לא הצליחו בדרך כלל בני עדות המיעוט הלא-סוניות, ובמרכזם הנוצרים, להחליש את האופי המוסלמי של האזור, או לבנות יחד עם בני עמם המוסלמים-סונים מדינות לאומיות על ב-סיס חילוני או על-עדתי; ובמדינות שונות אף לא עלה בידי עדות המיעוט להשיג שוויון מלא עם האז-רחים המוסלמים. הגם שבחוקות של מדינות המזרח התיכון הערביות מצויים סעיפים המצהירים על שוויון

המחזיקה מכוח "האמנה הלאומית" בעמדות המפ-תח בשלטון — בנשיאות, פיקוד הצבא וראשות משרדים ממשלתיים חשובים — אינה נוטה לוותר על עמדותיה, עם כל ערותה ללחץ היסודות המוסלמיים והראדיקאליים.

אולם זה יותר משנתיים, ובייחוד מאז מלחמת אוקטובר 1973, גובר בלבנון בקצב מואץ הלחץ הזה וניכרת הטיית מאזן הכוחות בין הנוצרים והמוסלמים לטובת האחרונים. היסודות הנוצרים, ובמרכזם המארוניים, מאבדים בהדרגה את כוחם ואת מעמד הבכורה בשלטון, כשהם הולכים ונסוגים, במאבק של התגוננות, מפני היסודות המוסלמיים בלבנון, ובמרכזם הסונים.

### הגורמים להחלשת מעמד הנוצרים

הבסיס הסטאטיסטי לבכורה השלטונית של היסוד הנוצרי בלבנון, שנקבע ב"אמנה הלאומית" לפי מיפקד האוכלוסים של 1932, נתערער למעשה זה כבר. הרוב הנוצרי של 54% מכלל האוכלוסיה, כפי שנקבע לפני ארבעים ושלוש שנים, הפך למיעוט הנאמד לכל היותר ב-46%. גרמו לכך הריבוי הטבעי הגדול של המוסלמים (2.5% בשנה) לעומת הנוצרים (1.3%), ושיעור ההגירה הגבוה של הנוצרים, ובעיקר מארוניים (כ-140,000 בעשרים השנים האחרונות). אך על הגורמים הדמוגרפיים יש להוסיף את הפיצול הפוליטי בקרב הנוצרים בלבנון (מלבד פיצולם העדתי-כיתתי). היוונים האורתודוקסים (כ-8% מן האוכלוסיה לפי הערכה לא-רשמית) ממשיכים בחלקם את מסורת שיתוף-הפעולה עם הלאומיות הערבית הראדיקאלית, ואילו הארמנים למפלגותיהם (כ-5%), אפילו הם מזדהים עם לבנון הנוצרי, חלוקים הם ביחסם למימסד השלטוני. גם בקרב המארוניים (25% לפי אומדן עדכני) והיוונים-קתולים (5%) — שהם היסוד המרכזי בכוח הנוצרי בלבנון — אין אחדות-דעים בנוגע לצביונה של לבנון ולמהות היחס למוסלמים. כך למשל, חוגים המתכונים סביב שארל חילו, חליל אל-חורי ואחרים, ממשיכים את מסורת בשארה אל ח'ורי (1943-1952) ופואד שהאב (1958-1964) של הדגשת אופיה הערבית של לבנון ונוטים לשיתוף-פעולה הדוק עם המוסלמים, ואף לוותרים, כשהם חוששים להגביר את הסכסוך עמם.

הערבית בסוריה, סיפחו למחוז הר הלבנון אזורים סמוכים שהיו מאוכלסים בעיקר מוסלמים סוניים (בירות וטריפולי) ושיעים (דרום הלבנון ובקאע), והדבר גרם להחלשת הרוב הנוצרי הגדול בהר הלבנון — רובם מארוניים ומקצתם יוונים-קתולים ויוונים אורתודוקסיים — ולשיבוש התהליך של הקמת מדינה לאומית לבנונית המתבססת על תושבי ההר. בתקופת המנדט הצרפתי נשמרה ההגמוניה הפוליטית והחברתית-כלכלית של היסוד הנוצרי בלבנון בהסתמך הן על הרוב המספרי שלו, ועל רמתו החברתית-תרבותית הגבוהה, והן על תמיכתם החזקה של שלטונות המנדט. והנה בשלהי המנדט הצרפתי הגיעו רוב המנהיגים הנוצרים לידי מסקנה, כי שמירת הריבונות הטריטוריאלית והרקמה הפוליטית של לבנון מחייבת לשתף בשלטון גם את העדות הלא-נוצריות ולעצב את "הישות הלבנונית" כמדינה לבנונית-ערבית רב-עדתית שבה יהיה לנוצרים מעמד בכורה. ב"הסכם ג'נטלמני" לא-רשמי, שנודע כ"האמנה הלאומית", הגיעו מנהיגי העדות השונות בלבנון ב-1943 להסדר פנימי של חלוקת השלטון במדינה לפי מפתח עדתי הקובע כי הנשיא יהיה נוצרי-מארוני, ראש הממשלה מוסלמי-סוני, נשיא בית הנבחרים מוסלמי-שיעי וכדומה. גם בבית הנבחרים ובמינהל הממשלתי נקבע ייצוג פרופורציונאלי של העדות לפי יחס של ששה בני העדות הנוצריות כנגד חמישה מבני העדות המוסלמיות (מ-1960, למשל, מכהנים בפרלמנט הלבנוני המישים וחמישה צירים נוצרים וארבעים וארבעה מוסלמים). ברם, זה כמו דור תובעים יסודות מוסלמיים ושמאלניים בתוקף לשנות או לבטל את "האמנה הלאומית" שקבעה את עליונותו של היסוד הנוצרי במימשל על סמך המיפקד של 1932 (שנתן רוב של כ-54% לתושבים הנוצרים, ובמרכזם העדה המארונית שנחשבה לעדה הגדולה ביותר עם 29% מכלל האוכלוסיה). מיפקד חדש, טוענים הם, עתיד להוכיח כי הרוב בלבנון כיום הוא מוסלמי-סוני, שיעים (מתואלים) ודרוזים; ושליפכך יש לשנות את חלוקת המשרות בשלטון ובפקידות לטובתם. החוגים השמאלנים הראדיקאליים בלבנון קוראים זה שנים לביטול "האמנה הלאומית", שהיא לדעתם הגורם לאימוביליות ב"גוף הפוליטי הלבנוני ולהנצחת המשטר הערבי במדינה בהנהגתם של המארוניים "הפרוצוריים". אין צריך לומר, כי המנהיגות המארונית

הפאלאנגות המארוניות הן, מבחינות רבות, הכוח היחיד, המגובש וחזק יחסית, במחנה הנוצרי-לבנוני, המסוגל אולי לבלום את תהליך הכרסום ולהשפיע על מהלך המאורעות. הדבר הוכח בחדשים האחרונים כשהפאלאנגות המארוניות עמדו במאבק צבאי עיקש בפני כוחות מוסלמיים ומחבלים פלסטיניים מאומנים וחמושים היטב. אולם אין ספק כי יקשה עליהן להתמיד במאבק זה ללא שיתוף-פעולה מצד גורמים נוצריים אחרים בלבנון, ובעיקר "הלאומיים החופשיים", וללא סיוע של גורמים ערביים מחוץ ללבנון, ובעיקר מצרים והליגה הערבית.

### הגורמים להגברת כוחם של המוסלמים

המכנה המשותף למוסלמי לבנון, למרות פיצולם לפי קווים עדתיים (סונים, שיעים, דרוזים) ופוליטיים (שמאל וימין), הוא התביעה להעברת עיקר השליטון לידיהם, תוך דחיקת הנוצרים מעמדותיהם, וכן לחיוקק והותה הערבית של לבנון ולהגברת תמיכתה במאבק נגד ישראל.

השושפות בין המוסלמים יסודה במידה רבה גם בהרגשת הקיפוח של העדות השונות בתחום הפוליטי-שלטוני ואי-השוויון בתחום החברתי-כלכלי. תחושת הקיפוח החברתי-מעמדי אופיינית בעיקר לשיעים רבים וליסודות הראדיקאליים-שמאלניים. מלבד זאת קיים, בעיקר בקרב השיעים, מצע לשיי תוף עם הסונים מכוח הסולידאריות הדתית הכלל-מוסלמית. יתכן כי ההתנגשויות של שלהי 1975 בביירות בין הפאלאנגות הנוצריות ובין יסודות מוסלמיים סייעו לחיזוקה של סולידאריות זו בין העדות המוסלמיות בלבנון. גם פעולות צה"ל באזורים שונים נתנו כנראה חלקן לתהליך זה. רבים מן השיעים נפגעו בכפרי דרום לבנון; והסונים, הרואים עצמם כחלק מן העולם הערבי, ואף חלק מן הדרוזים, אינם יכולים להסכים להתערבות צבאית זרה בארצם. אולי ידו של המימשל בלבנון בבלימת החדירות של צה"ל מחזקת את תובענותם מורת-רוחם ואי-רצונם של המוסלמים כלפי השלטון בלבנון.

עמדה זו, המעוגנת בתחושת הכוח של המוסלמים, ובעיקר הסונים, נובעת במידה רבה מהתחזקות העורבית לם הערבי ומאחדות הפעולה שהראה בעת מלחמת אוקטובר 1973. חוגים מוסלמיים שונים שואבים עידוד משכנותה של סוריה החזקה, ככות שירתיע

גם מערך מפלגות הימין הנוצריות-מארוניות ("המערך המשולש") אינו פועל תמיד כגוש אחד. רמון אדה, מנהיג "הגוש הלאומי", איננו מתייצב אוטומטית לימין עמיתו, פייר ג'מייל, מנהיג "הפאלאנגות", וכמיל שמעון, ראש ה"לאומיים החופשיים". ואכן במשבר שפרץ בסוף מאי 1975 על הקמת הממשלה הצבאית נתן רמון אדה ידו דווקא לחוגים המוסלמים. אף הברית ההדוקה בין ג'מייל ושמעון איננה איתנה כל-כך. והמנהיגים המארוניים הבכירים כמיל שמעון, כיום שר הפנים הלבנוני, וסליימאן פרנג'יה, נשיא המדינה המארוני, יריבים ותיקים הם. הכירסום במעמדו וירידת קרנו של הנשיא פרנג'יה בשנתים האחרונות גרמו אף הם להחלשת היסוד הנוצרי-מארוני. הנשיא וממשלתו (ובראשה אז רשיד אל-צלח) הראו חולשה לנוכח השביתות והאינ-פלאציה שפקדו את לבנון, ולא הצליחו לבלום את מעשי האיבה שפרצו במדינה, לרוב ביוזמת ארגוני החבלה, החל ממאוס 1973 (פרשת צידון) ועד המות של ראשית יולי 1975. במאורעות אף נפגם קשה מעמדו של פרנג'יה משנכנע לחץ המוסלמים מבית, והסורים מחוץ ופיטר את הממשלה הצבאית שהקים והטיל על אויבי הוותיק רשיד כראמה להקים ממשלה חדשה.

גם צבא לבנון, המונהג על-ידי קצונה מארונית, נתגלו שוב מגבלותיו כמשענת מהימנה לממסד הנוצרי-לבנוני. מלבד חולשתו היחסית המספרית ככוח צבאי ואזלת ידו נגד המחבלים הפלסטיניים נתברר יותר ויותר, שאי-אפשר להפעיל את הצבא (המורכב גם מחיילים מוסלמיים) באופן נחרץ ורצוף לצד כוחות "הפאלאנגות" המארוניות בשעה שהללו גלגלות חמות בכוחות מוסלמיים ראדיקאליים ומחבלים פלסטינים. גורם אחר הפועל בעקיפין, אם כי באופן משמעותי, לערעור מעמדו של השלטון הנוצרי בלבנון הוא צמצומן החמור של הערובות החיצוניות לקיומן. מצד אחד, מתקבל על הדעת כי ארצות-הברית לא תתערב עוד בכוח צבאי לימין היסוד הנוצרי השליטי, כפי שעשתה ב-1958 (על-פי דוקטרינת אייזנהואר); מצד אחר, יש לשער כי מאז מלחמת אוקטובר 1973 פחת בטחונו של היסוד הנוצרי בלבנון ביכולתה של מדינת ישראל לשמש ערובה פוטנציאלית לקיום מעמדו השליטי, בשמשה גורם מרתיע למגמת ההשתלטות של היסוד המוסלמי.



רונים את השליטה במרכזי הכוח, ובעיקר בכהונות הנשיאות ופיקוד הצבא. דרך לתיקון "האמנה הלא-מית" הוא, למשל, מתן אפשרות לבחירת נשיא מוסלמי או הגדרת תפקידיהם של ראשי הממשל מחדש, באופן שמכויות הנשיא הנוצרי תוגבלנה בעוד שמכויותיהם של ראש הממשלה הסוני ויו-שב-ראש הפרלמנט השיעי תורחבנה. הסדר כזה, באם יתקבל, עשוי להיות כרוך בבחירת נשיא מארזני מתון המקורב למוסלמים מסוגם של שארל חילו או רמון אדה. כן יתבעו ראשי העדות מינוי שיעים וסונים למשרות בכירות באדמיניסטרציה ותקצבות גדולות לשיפור רמת החיים וההשכלה של השכבות המוסלמיות המקופחות. נראה כי יש תנאים מתאימים להשגת אחד מהסדרים אלה. רוב מנהיגי הנוצרים והמוסלמים מכירים, כי הסכם פשרה לטובת המוסלמים יציל את לבנון מהמשך ההרג וההרס של מלחמת האזרחים המאיימת לא רק על כלכלת המדינה אלא גם על שלימותה וריבונותה.

דומה שהפאלאנגות המארוניות אף הן אינן רוצות בפיצול לבנון לשתי מדינות, אלא אם כן יגיעו למצב נואש, ויעדיפו פשרה ובלבד שתבטיח לפחות מעמד בכיר בשלטון ליסוד הנוצרי-מארוני, ותבלום את התערבותם של ארגוני החבלה בענייני לבנון. מנהיגי הפאלאנגות יודעים היטב שבנסיבות רגילות לא מן הרצוי או מן האפשר לסמוך על סיוע היצוני (ארצות-הברית, ישראל) שיבטיח את הבכורה המארונית במדינה. המתחייב מכאן הוא הסדר לבנוני פנימי, שלהשגתו יסתייעו אולי גם בגורמים ערביים מחוץ ללבנון, כגון מצרים, המעוניינים למנוע תה-פוכות קיצוניות במשטר הלבנוני.

#### עמדות צפויות של מצרים וסוריה

יש להניח כי חברות רבות בליגה הערבית ובראשן מצרים, הגם שהן תומכות בתביעות השלטוניות של המוסלמים, שואפות למנוע זעזועים קשים בלבנון העלולים להביא לידי (א) החרפת מלחמת האזרחים שתדחק דחיקה גמורה את הנוצרים מן השלטון אגב שפיכות דמים גדולה. מלבד ההרס הצפוי מהתפתחות כזו למשק המדינה עלולה היא לגרום נזק מדיני-הסברתי חמור למדינות ערב באירופה וארה"ב ול-ערער את הטיעון הערבי בדבר מעמד השוויון שזו-כיום הנוצרים בעולם הערבי.

"תוקפנות" נוצרית גיבוי ויתמוך בהשתלטות מוסלמית; ואילו יסודות ראדיקאליים בקרב המוסלמים רואים בכוחות הצאעיקה (הכפופים לסוריה) ובאר-גוני החבלה הפלסטיניים המוצבים בלבנון סיוע לה-טיית מאזן הכוחות לטובתם. אין ספק כי כוחות חי-צוניים אלה, ובעיקר הפלסטינים, דירבנו בשנים האחרונות את תביעותיהם השלטוניות-פוליטיות של חוגים שונים בקרב המוסלמים. אמנם המנהיגות המוסלמית המסורתית מסתייגת לא מעט מנוכחותם החמושה של הפלסטינים על אדמת לבנון, המסכנת את ריבונותה של המדינה וגורמת נזק חמור לכל-כלתה. לעומת זאת, ברי כי חוקו ידיה של מנהיגות זו בשנה האחרונה נוכח כניעתם של ראשי הממשל הנוצרי ללחצה למנות מוסלמים למנהלים כלליים במשרדי הפנים, החוץ והחינוך במקום הפקידים המארוניים, וכן לפזר את הממשלה הצבאית ולהע-מיד את רשיד כראמה, המדינאי המוסלמי-סוני הת-קיף, בראש הממשלה.

#### נכונות לפשרה בקרב המוסלמים והנוצרים

מאורעות הדמים של העת האחרונה חיזקו ללא ספק את מגמת הפשרה בקרב המוסלמים. אכן ההנהגה המוסלמית אינה מעוניינת בהימשכות מלחמת האז-רחים הפוגעת קשה בכלכלת המדינה והעלולה לגרום לפיצולה של המדינה או לאיבוד עצמאותה; אף אין הוא רוצה בסיפוח לבנון לסוריה. ההנהגה המוסלמית המסורתית, המייצג את רוב הסונים והשיעים תוסיף להתור להשגת עיקר שמכויות השלטון, אך כשלב-ביניים תתבע הגדלת חלקו במימשל במידה ניכרת אגב קיצוץ מעמד המארונים בהדרגה. יש לשער כי בשלב זה יתבעו המוסלמים מעין התבי-עות שתבעו בעבר: הקמת מועצה עליונה ליד מפקד הצבא ובה חלק נאות למוסלמים; הגדלת מספר החיילים והמפקדים המוסלמים בצבא הלבנוני; הע-ברת תפקידי מפתח במימשל מנוצרים למוסלמים והשגת שוויון בין מוסלמים לנוצרים במוסדות הממ-של ובפרלמנט.

לקראת הבחירות לנשיאות לבנון ב-1976 או ב-1977 צפוי לחץ מצד היסודות המוסלמיים-מסורתיים והשמאליים-ראדיקאליים כאחד אם לביטולה או תי-קונה של "האמנה הלאומית" ואם להתעלמות ממנה (לאמנה אין תוקף חוקתי), כדי להוציא מידי המא-

המסחרי-פיננסי של לבנון לאינטרסים הכלכליים של דמשק.

לנוכח שיקולים אלה יש להניח איפוא כי סוריה לא תתן ידה להפיכת המשטר בלבנון, אלא תסתפק בתמיכת תביעות המוסלמים למעמד השפעה בשלטון ותחתור להקמת ממשלה בעלת אוריינטציה פרו-סורית; לחילופין אפשר שתסתפק סוריה בממשלה שתיאות להשתלב בחזית הצפון-מזרחית נגד ישראל בהנהגת דמשק. עמדות סוריות אלה צפויות רק אם תימנע דמשק מהסתבך במלחמה עם ישראל בעתיד הקרוב. לעומת זאת, אם תיוואש סוריה מלקבל שטחים בגולן באמצעות לחץ מדיני, עלולה היא לשגר כוחות ללבנון או להשתלט על אזורים במדינה זו כדי לגרור את מדינת ישראל להתערבות צבאית ולגרור לחידוש המאבק הצבאי הכל-ערבי עם ישראל.

קרוב לשער כי הנהגת אש"פ מושפעת משיקולים הדומים לאלה של סוריה ואף מוכתבת במידה ניכרת על-ידי עמדת סוריה. יש לצפות איפוא לעמדה מתואמת סורית-אש"פית בענין ההתפתחות בלבנון, כש-אנשי אש"פ לוחצים ביתר שאת להקמת משטר בעל זהות ערבית מובהקת שיתמוך במטרות הפלסטינים. אין להתעלם מאפשרויות השפעתם של ארגוני החבלה על ההתפתחות בלבנון, בזכות כוחם הצבאי, שליטתם באזורים חשובים במדינה ויכולתם לחולל מהומות בין מוסלמים ונוצרים ולגרור את לבנון למלחמת אזרחים חדשה אם ממשלת לבנון תנקוט עמדה עויינת כלפי המתבלים או אם סוריה תפנה עורף לאש"פ לשם התקרבות לירדן או להסדר מדיני עם ישראל. אף אין לשכוח כי יש בידם של ארגוני החבלה הקיצוניים, הנמנים על "חזית הסירוב" והנתמכים על-ידי עיראק, לוב, לגרום להחרפת עמדות באש"פ ובקרב המוסלמים בלבנון, ולחתור להשתלטות מוסלמית על המדינה תוך מלחמת אזרחים עקובה מדם, העלולה, כמובן, לגרום לפיצול של לבנון או אף לאבדן עצמאותה.

(ב) התפרקות המסגרות השלטוניות בלבנון והשתלטות סוריה ומחבלים פלסטיניים על אזורים שונים במדינה, מצב העלול לגרום למדינת ישראל שתפלוש לדרום לבנון, ולהביא לידי מלחמה ערבית-ישראלית חדשה, שאינה רצויה בשלב זה למצרים.

(ג) הקמת משטר שמאלני-ראדיקאלי בסיוע פעיל של סוריה והמחבלים הפלסטיניים והפיכת לבנון למדינת-חסות סורית, למורת רוחן של מצרים ומדינות ערביות אחרות.

אין ספק כי לעמדת סוריה תהיה בכל מקרה השפעה גדולה על ההתפתחות בלבנון, מפאת קרבתה הגיאוגרפית, עצמתה הצבאית והמדינית, ואפשרויות התערבותה באמצעות ארגוני החבלה, ובעיקר ארגון אל-צאעיקה. היא לא הסתלקה משאיפתה הישנה להשתלט על לבנון (אשר עמה אין לה יחסים דיפלומטיים רשמיים); או, לפחות, להעמיד שם משטר הנתון לחסותה או להשפעתה. לשם כך חותרת היא ראשית-כל לדחיקת המארגונים מעמדות השלטון ולהקמת משטר שיהיה נכון לשיתוף-פעולה צבאי ומדיני הדוק עמה. עם זאת מכירים הסורים בסכנות הכרוכות בהתערבותם המאסיבית בלבנון להגשמת המטרות הנזכרות לא רק מפני ההתנגדות הצפויה מצד מצרים ומדינות ערביות אחרות להשתלטות סורית על לבנון, ומפני החשש לכיבוש דרום-לבנון בידי ישראל, אלא גם משום עניינו של המשטר הסורי להיראות כמשטר אחראי ושקול הנמנע מהתערבות גסה בענייני מדינה שכנה.

אין סוריה מתעלמת גם מן היתרונות הנלווים לקיום מושל המשטר הנוכחי בלבנון: צביונה הפרו-ערבי והנוצרי של לבנון מעניק לה תמיכה אמריקנית נגד כיבוש ישראלי אפשרי של דרום-לבנון ומאפשר פעולות ארגוני החבלה דרך לבנון בהדרכת דמשק אך בלי שסוריה תהיה מעורבת בו ישירות. מלבד זאת אין לשכוח את התועלת הרבה שמביא מעמדה

# יחסי ברית-המועצות ומצרים

שלימים בנסיון חדירה

אריה יודפת

הסובייטי: והסובייטים — מן הבובו והוסר-היעילות, מן השחיתות והרשלנות, ומן ההשקעות העצומות היורדות לצרור נקוב. המצרים נעשו חשדנים, רגישים לעצמאותם, חוששים שופם ליהפך לגרורים. הסובייטים רטנו על ניצולם ללא תמורה הולמת. ועם כל אלה היתה כאן, במידה לא מעטה, צעידה משותפת לקראת חלום אימפריה ערבית גדולה, מה-אוקיינוס האטלנטי ועד המפרץ הפרסי, שתוכה בח-סות והגנה סובייטית.

כאותה נערה כפרית עניה שבסיפור, שהלכה לשוק וכד חלב על ראשה המורם, חולמת על כל הגדולות אשר תבואנה לאחר שתמכור את החלב, והנה נתקלה באבן ונשפך החלב ונפצו כל חלומותיה, כך היתה מצרים אחרי מלחמת ששת-הימים. נתגמדו המטרות: לא עוד איחוד העולם הערבי בהנהגתה, אלא "שחרור השטחים הכבושים", שמירת המשטר והחזרת המצב לקדמותו. מצרים חדלה להיות הגורם השליט באזור. המדינות הערביות, שקודם חרדו מפניה ומפעולות החתירה שלה, נתנו לה עתה סיוע — והוראות. נוצרו עוד מרכזים בעולם הערבי: אלג'יריה, ערב הסעודית, ובמידת-מה גם סוריה ועיר-ראק. במצב זה נעשתה מצרים תלויה בברית-המור-עצות, כעין "מדינת חסות" שלה. המצרים היו מוכנים לסבול תלות גוברת זו כל זמן שראו סיכוי לחזור ולקבל בדרך זו את השטחים שאיבדו במלחמה. כשנתברר להם כי נוכחות הסובייטים לא תביא להם כל תועלת מבחינה זו, דרשו מהם לצאת, אם כי צורת התלות שנוצרה לא איפשרה עוד ניתוק גמור. במלחמת אוקטובר 1973 אמנם נעזרה מצרים הרבה בברית-המועצות, אך בעקבות המלחמה היא גמרה אומר להחזיר לעצמה אפשרויות תימרון ואת עצמאות היוזמה המדינית. אם אין ביכולתה להינתק לחלוטין מן התלות בנשק סובייטי ובסיוע סובייטי,

תנודות רבות פקדו את יחסי ברית-המועצות ומצרים בעשרים השנים האחרונות, משנת 1955 ואילך, עלייה וירידה, הרחבה וצמצום. תחילה היה כעין זימון אינטרסים סובייטי-מצרי. מצרים היתה מדינה לא-מפותחת, גדושה בעיות פנים חברתיות וכלכליות קשות-פתרון, משועבדת למסורת ועם זה בעלת שאיפות לגדולה ולמודרניזאציה, מדינה החותרת למעמד חשוב ואף מצווה באזור. את הדרך לכך ראתה עתה במהפכה ושחרור לאומי, וכן באחדות ערבית ולאומיות ערבית. המעצמות המערביות ונו-כחותן באזור נראו לה כמכשול בדרך זו, מכשול שיש להתגבר עליו. המצרים פנו לברית-המועצות על-פי ההנחה: "אויבי אויבי הם ידידי". הסובייטים, שלא ראו לפנייהם דרך אחת לחזור במהירות לחלק זה של העולם, קיבלו את הפנייה בשמחה. מצרים עשתה עתה את הדבר שברית-המועצות ביקשה לעשות ולא יכלה: היא הטילה באזור אי-יציבות, ערערה את המשטרים תומכי המערב, חתרה תחת המאחוזים והבריתות המערביים. השותפות שנוצרה לא היתה אמנם שותפות של שווים, אך השותף הזוטר היתה לו ההרגשה כי בתחום פעולתו באזור אין הוא זוטר כלל. מצרים ביקשה לראות את עצמה כגרעין של מעצמה חדשה בתוך עולם ערבי המאוחד בהנהגתה, שבו היא סופה שתקבע את חלוקת המשאבים הכלכליים, כשפתרון בעיותיה הכלכליות והחברתיות שלה זוכה לעדיפות.

ככל שהיו המטרות הסובייטיות והמצריות דומות, לפחות לטווח קצר, ניבעו ביחסים עדי-מהרה פרצות. המצרים עניינם היה, בעיקר, בבעיות האזור ובסכ-סוכין, שברית-המועצות ראתה בהם לא אחת גורם המסיח את הדעת מן הדברים שהם חשובים באמת. והיו, כמוכן, אכזבות הדדיות. המצרים נתאכזבו מה-ציוד ומן המומחים הסובייטיים, וכן מן ה"באלאגאן"

"רוח זניבה", בעקבות ועידה זו, המעיטו את עיר-נותו של המערב, וברית-המועצות נתרשמה כי התנגדותו תהיה בדיבור בלבד.<sup>1</sup> הסובייטים גם הביאו בחשבון את האפשרות, שהמערב יהיה מוכן לדון עמם על ויתורים הדדיים ועל הימנעות שני הצדדים מהספקת נשק לאזור, וגם במקרה כזה היתה ברית-המועצות רק נשכרת.<sup>2</sup>

הימים היו ימי בדיקה והערכה מדינית מחודשת בברית-המועצות, ימי מאבק פנימי שנסתיים בעליית כרושצ'וב. לשעבר ריכזו הסובייטים תשומת-לבם במדינות המערב המפותחות ומיעטו בחשיבותן של מדינות "העולם השלישי". עתה נמנו וגמרו לעמוד לימין תנועות ומנהיגים אנטי-מערביים כמו נהרו בהדרו ונאצר במצרים, ועיסקת הנשק הסובייטית-מצרית היתה אחד הצעדים הראשונים בכיוון זה. מולוטוב, עדיין שר-החוץ, הוסיף לתמוך בקו הישן במדיניות-החוץ הסובייטית, אך כנגדו התייצב כרושצ'וב, שמעמדו וכוחו הלכו וגברו. עם פירסום עיסקת הנשק הסובייטית-מצרית מחה עליה שר-החוץ הישראלי משה שרת לפני מולוטוב, שראה, כמובן, להגן על עמדת ארצו, אם כי התנגד לה, וראשית המשא-ומתן על עיסקת נשק זו היתה מאחורי גבו. כיום, לאחר עשרים שנה של השקעות סובייטיות עצומות במצרים, מן הסתם לא מעטים הם בברית-המועצות התוהים, אם לא צדקו מולוטוב ואחרים שהמליצו על מדיניות זהירה יותר במזרח התיכון.

לפי מידע שמקורו בתעמולה המצרית, ורבים הסומכים עליו, פנו המצרים תחילה לארצות-הברית בבקשת נשק, ורק לאחר שנתקלו בקיר אטום, הלכו לברית-המועצות.<sup>3</sup> אך לאמתו של דבר קדמה העיס-

היא תחזור לצמצום התלות בהם, לאחר שהגיעה למסקנה שאין לה סיכוי להיחלץ מן המיצר המדיני והכלכלי בעזרתם. מטרת המצרים היא להוכיח לא-מריקנים, כי יש אלטרנטיבה ערבית להישענותם על ישראל; וכי עולם ערבי בהנהגת מצרים סופו שיביא יותר תועלת לאינטרסים האמריקניים ולעצירת ההשפעה הסובייטית באזור, מאשר, כלשון המצרים, "שוטר ישראלי בעולם ערבי עוין".

### עיסקת הנשק הסובייטית-מצרית של 1955

ב-27 בספטמבר 1955 הודיע ראש ממשלת מצרים, גמאל עבד א-נאצר, כי נחתמה עיסקת נשק בין מצרים וצ'כוסלובקיה (קרי: ברית-המועצות). העיסקה סימלה את ראשית החדירה הסובייטית למצרים ולמדינות ערב ואת העתקת התחרות בין הגוש הסובייטי והגוש המערבי ו"המלחמה הקרה" ביניהם מיבשת אירופה אל אזור העימות הישראלי-ערבי, שנהפך על-ידי כך מעניין מקומי (ולכל היותר "עניין פנימי" של מעצמות המערב) לחלק מהעימות הגלוי-באלי בין הגושים.

בתקופה זו פנה נאצר למדיניות פאן-ערבית בהגתו. הוא גמר אומר למשוך את מנהיגי מדינות ערב לשיתוף-פעולה אתו ולהפיל את אלה מהם שהתנגדו לו ולתכניותיו. משנכזבה תקוותו לסיוע מערבי, וב-מיוחד לסיועה של ארצות-הברית (שעזרה לו בסי-לוק הצבא הבריטי מאחורוני בסיסיו בסואץ), עם הקמת "ברית בגדאד" בלעדיו בראשית שנת 1955, החליט לפנות אל ברית-המועצות למען הגשמת מטרתו.

באותה שעה היתה ברית-המועצות גורם חיצוני, נטול השפעה באזור. קל היה לה אפוא להזדהות, ללא חשש נזק, עם מי שרצה בשינוי המצב הקיים באזור (שונה היה המצב כעבור שנים מספר, כשהיא כבר בעלת אינטרסים בכמה מדינות ערביות). הכסות הצ'כית לעיסקה עם מצרים שימשה לה כדור-נסיון ואף מחסה לשעת הצורך בנסיגה, אם תבוא תגובה חריפה מצד המערב. ועידת הפיסגה של המעצמות בוניבה שהתחילה ב-18 ביולי 1955 וההכרזות על

1 הדבר חזר ביוני 1973, בשעה שברו/נייב ביקר בי וושינגטון ודובר שם על צמצום המתחות הבין-

לאומית, ובו בזמן זרם למזרח התיכון נשק סובייטי שאיפשר כעבור חודשים מספר, באוקטובר 1973, מלחמה חדשה באזור.

2 הצעות כעין אלו הוגשו על-ידי כרושצ'וב בשעת ביקורו בבריטניה באפריל 1956.

3 דעה כזו הביע גם מיילס קופלנד, מי שהיה סוכן ודיפלומט אמריקני במצרים ויועצו של נאצר, בספרו "משחק האומות". לדברי קופלנד עשה נאצר ככל יכלתו להישאר במחנה המערבי. הוא ביקש מהאמריקנים נשק בארבעים מיליון דולר, שהוא זקוק לו לבטחון פנימי ולשמירת המשטר. האמריקנים הבטיחו לו לספק נשק זה, אך המשא-ומתן נגרר, ובמהלכו הוצגו למצרים תנאים קשים ומשפילים, דבר שהביא לפנייה לרוסיה.

הנשק הסובייטי, שסופק למצרים בהתאם לעיסקת ובוודאי קדמה למשא-ומתן עם האמריקנים. עוד דעה שהפיצו המצרים וחוגים אנטי-ישראליים במערב היא שהפשיטה הישראלית ברצועת עזה ב-28 בפברואר 1955 גרמה לפניית נאצר לברית-המועצות — לאחר שנוכח באי-יכולתו להגיב על הפעולות הישראליות, והמערב לא נעתר לבקשותיו לקבל נשק. ואולם על-פי האמת כבר נקבעה העיסקה באמצע פברואר 1955, כלומר לפני הפשיטה הישראלית.<sup>4</sup> הפנייה המצרית לארצות-הברית בנוגע להספקת נשק היתה, בעיקר, פעולת הסחה בלבד. לנגד עיני נאצר עמד אז נסיונה הטרי של גואטמאלה משנת 1954, שם סיפקו הצ'כים (ומאחוריהם ברית-המועצות) נשק למשטר שהכריז על מדיניות אנטי-מערבית וה"דבר הביא להתערבות אמריקנית ולמיגור השלטון החדש שם. לכאורה, דבר זה היה יכול לקרות גם במצרים.

הפנייה המצרית לארצות-הברית כוונתה היתה לרכך כל תגובה אפשרית של המערב. התנאים המצריים היו כאלו, שהאמריקנים לא היו יכולים לקבלם, לפי חוקי ארצות-הברית, ובהתחשב בדעת-הקהל והקונגרס. כשעשו האמריקנים ויתורים למצרים, באו המצרים בתביעות חדשות, וכך יכלו המצרים, בסופו של דבר, להטיל את אשמת הכשלון על האמריקנים. באותה שעה עוררה פנייה זו לארצות-הברית את חשדנותם של הרוסים כלפי נאצר וחזיקה את טענותיהם של מתנגדי עיסקת הנשק בברית-המועצות.

הסיוע הצבאי הסובייטי ניתן ללא תנאי פוליטי וללא הגבלת השימוש בו, לעומת הסיוע האמריקני או המערב-אירופי שהיה מותנה בשעתו באיסור שימוש נגד ישראל או העברתו למורדים באלג'יריה. הסובייטים הבינו, כי עצם הספקת הנשק למדינה לא מפותחת הוא היוצר תלות, ולא דווקא התנאים שמתנים מראש.

עיסקת הנשק הסובייטית-מצרית מ-1955 חזקה את מצרים והרחיבה את השפעתה בעולם הערבי. היא הגבירה בה את האיבה למערב, שנתבטאה כעבור שנה בהלאמת תעלת סואץ ובמלחמת סואץ.

5 ראה מאמרי "הסיוע הכלכלי והצבאי של ברית-המועצות ומדינות הגוש המזרחי למזרח התיכון", המזרח החדש, כרך י"ד, חוב' 3<sup>2</sup> (1964), עמ' 189—196, וכן בספרי, ברית-המועצות והמזרח התיכון (ת"א, משרד הבטחון, ההוצאה לאור, 1973), וכן: Leo Hei-man, "Moscow's Export Arsenal, East Europe" (New York), May 1964, pp. 3—10

הפנייה המצרית לארצות-הברית כוונתה היתה לרכך כל תגובה אפשרית של המערב. התנאים המצריים היו כאלו, שהאמריקנים לא היו יכולים לקבלם, לפי חוקי ארצות-הברית, ובהתחשב בדעת-הקהל והקונגרס. כשעשו האמריקנים ויתורים למצרים, באו המצרים בתביעות חדשות, וכך יכלו המצרים, בסופו של דבר, להטיל את אשמת הכשלון על האמריקנים. באותה שעה עוררה פנייה זו לארצות-הברית את חשדנותם של הרוסים כלפי נאצר וחזיקה את טענותיהם של מתנגדי עיסקת הנשק בברית-המועצות.

הפנייה המצרית לארצות-הברית כוונתה היתה לרכך כל תגובה אפשרית של המערב. התנאים המצריים היו כאלו, שהאמריקנים לא היו יכולים לקבלם, לפי חוקי ארצות-הברית, ובהתחשב בדעת-הקהל והקונגרס. כשעשו האמריקנים ויתורים למצרים, באו המצרים בתביעות חדשות, וכך יכלו המצרים, בסופו של דבר, להטיל את אשמת הכשלון על האמריקנים. באותה שעה עוררה פנייה זו לארצות-הברית את חשדנותם של הרוסים כלפי נאצר וחזיקה את טענותיהם של מתנגדי עיסקת הנשק בברית-המועצות.

הסניין הייכל, מקורבו של נאצר שנים רבות, סיפר ב"אל אהרם" (בדצמבר 1958) כי בוועידת באנדונג של עמי אסיה ואפריקה באפריל 1956 נפגש נאצר עם ראש ממשלת סין צ'ו אן-לאי, שנעשה לימים המתווך בינו לבין הרוסים בנוגע לעיסקת הנשק. זו היתה, לדברי הייכל, ראשית המשא-ומתן. אך באמת התחיל זה זמן רב קודם לכן, ותרומתו של צ'ו היתה לשכנע את מתנגדי העיסקה ברוסיה. לפי הייכל הסבירו אז הסינים לרוסים, כי פניית נאצר לאמריקה היתה טקטית גרידא, ולא היתה ניסיון לחזור לאוריינטציה מערבית.

U. Raanan, *The USSR Arms the Third World*, 4 Case Studies in Soviet Foreign Policy, (Cambridge, Mass, the MIT Press, 1969)

היה נאצר מתנגדם מבחינה סובייקטיבית, הרי, לפי סברתם פעל מבחינה אובייקטיבית לקידומן של שאיפות סובייטיות, ולפיכך היו ראוי לתמיכתם<sup>6</sup>. וכך נתגלגלו הדברים, שהתחייבות להקמת הסכר הגבוה באסואן ניתנה דווקא בימי מסע-העמולה מצרי-אנטי-סובייטי ואנטי-קומוניסטי, ימים שהותקפה ברית-המועצות אף על-ידי נאצר עצמו. באופן כללי אפשר להבחין ביחסי ברית-המועצות-מצרים מאז 1955 ועד למלחמת ששת-ה-ימים שלוש תקופות עיקריות:

השנים 1955—1958: הסובייטים מגלים עולם חדש ולא נודע. הם מתלהבים ומוכנים להמר עליו. הלא-מיות הערבית מוכרת כחלק חשוב ממה שהם מכנים "התנועה לשחרור לאומי", והם חותרים אל ברית בין המדינות הקומוניסטיות, המפלגות הקומוניסטיות בעולם המערבי ובין "תנועה" זו. במצרים הם רואים ראש-גשר לחדירה לארצות ערב, אפריקה ו"העולם השלישי" בכללו. בשלב זה המטרות הן משותפות: לעקור את המערב מהאזור, ולמגר את המשטרים השמרניים.

השנים 1959—1962: ניבעים בקיעים ראשונים בשותפות שבין ברית-המועצות ומצרים. מצרים נתכוונה לעולם ערבי מאוחד בהנהגתה. היא רצתה בסיוע סובייטי — בתנאי שכל מעשי ברית-המועצות יהיו באמצעותה, ללא התערבות סובייטית ישירה בענייני האזור. ואולם ברית-המועצות העדיפה קשר ישיר עם כל מדינה ערבית בנפרד. היא לא ראתה בעין יפה את איחוד מצרים וסוריה לקהיליה מאוחדת (קע"ם); היא היתה נגד צירוף עיראק לאיחוד זה; ואף היתה מוכנה לתמוך בעיראק נגד מצרים (בשנה הראשונה לאחר מהפכת יולי 1958 היה סיכוי רב להשתלטות הקומוניסטים בעיראק)<sup>7</sup>. רבים בהנהגה הסובייטית לא היו מוכנים להשלים עם רדיפת קומוניסטים והכרזות אנטי-קומוניסטיות של ראשי מדינה המקבלת סיוע סובייטי. עם זאת הוסיף שיתוף

העולם הערבי חדל להיות שמורה מערבית גרידא. העיסקה עם מצרים שימשה מופת לעיסקה סובייטית-סורית, ולימים גם לעיסקה סובייטית-עיראקית. מעתה היתה לברית-המועצות אחיזה של ממש באזור והיא היתה בו לגורם שהמערב אנוס להתחשב בו.

### זימון אינטרסים סובייטי-מצרי

החדירה הסובייטית למצרים היתה אפשרית משום ששני הצדדים, גם הסובייטים וגם המצרים, חפצו בה. כל אחד מהצדדים סבר שיש בהליכה זו יחד כדי לקדם את האינטרסים שלו, והישגיו של כל צד באזור נחשבו להישגים גם לצד האחר.

מה היו מטרות הסובייטים בשנים הראשונות לח-דירתם למזרח התיכון? (א) הם ביקשו להרחיק ממנו את בריטניה וארצות-הברית, או לפחות לצמצם נוכחותן בו; (ב) להכניס במקומן את ברית-המועצות, או לפחות להבטיח זיקת תלות בין מדינות האזור לבינה; (ג) לעורר תסיסה באזור, לעודד מהפכות וחילופי משטרים, להפיל משטרים שמרניים ולהעלות משטרים "מתקדמים", כלומר אנטי-מערביים ופרו-סובייטיים.

ברית-המועצות גופה יכלה לעשות מעט מאוד בכיוון זה, והמפלגות הקומוניסטיות המקומיות וכן "ארגוני החזית" שלהן היו חלשים ויכולת עשייתם מועטת, וברוב מדינות האזור לא היו קיימים כלל. נאצר וחסידיו, גם אם מטרותיהם לטווח ארוך היו שונות לחלוטין מאלו של הסובייטים, פעלו בטווח הקצר נגד האינטרסים של המערב ונוכחותו באזור ולמען הפלת המשטרים המלכותיים והשמרניים בו, ובכך נשענו על תמיכת ברית-המועצות. נאצר עשה לעורר אווירה של התנגדות לוחמת למטרות האסטרטגיות המערביות באזור. הוא פעל לסילוק בסיסיים ובריתות מערביים, משטרים ושליטים פרו-מערביים, ונתן מהלכים למושגים וסיסמאות שהסובייטים שוקדים לטפה. כללו של דבר, הוא עשה את רוסיה, שעד-כך היתה בחזקת חשודה בעולם הערבי, למקובלת בו. תמורת זאת תמכו הסובייטים בשאיפת נאצר לעשות את מצרים למדינה המרכזית והחזקה באזור. בזכות זימון האינטרסים הסובייטיים-המצריים הוסיפו הסובייטים לעמוד לימינו של נאצר גם בתקופה שרדף את הקומוניסטים המצרים והשמיע הכרזות אנטי-סובייטיות ואנטי-קומוניסטיות. גם אם

6 על דמותה של מצרים בעיני הסובייטים והוויכוחים בברית-המועצות על העמדה שיש לנקוט כלפי מצרים, ראה בספר: Aryeh Yodfat, *Arab Politics in the Soviet Mirror* (Jerusalem, Israel Universities Press, 1973).

7 ראה ספרו של אוריאל דן: Iraq under Qassem, A Political History, 1958—1963 (N.Y. Praeger, 1963).

ישראלי היה במידה שיכלה לנצלו כדי למשוך אליה את מצרים ומדינות ערביות אחרות. היא לא היתה מעוניינת במלחמה ישראלית-ערבית ובהסתבכותה של מצרים בה; היא הועידה למצרים תפקיד אחר: להפיץ את "הקידמה" והמהפכה בעולם הערבי, להי-אבק עם ה"אימפריאליזם" וה"ריאקציה". לשם מילוי תפקיד זה ביעילות היה עליה להיות למנהיגת העו-לם הערבי, והאיבה למדינת ישראל יכלה לסייע לכך בהיותה אחד הנושאים המעטים שבהם לא היו חילוקי דעות בין מדינות ערב, כ"מתקדמות" כ-"ריאקציוניות". המדינות הערביות השמרניות, שמצ-רים חתרה תחת משטריהן, היה להן ענין מיוחד בהסתבכות מצרית במלחמה עם מדינת ישראל כדי להסיח תשומת-לבה וכוחותיה מהן. הסובייטים הע-דיפו מצב של לא-מלחמה-ולא-שלום, שיבטיח הו-דקקות ערבית מתמדת לעורתם. אכן הגברה זמנית של המתיחות היה בה משום תועלת: היא עשויה היתה לחזק זיקתן של מדינות ערב לרוסיה, שממנה יידרש סיוע צבאי רק במשך תקופה קצרה, דבר שיאפשר הרחבת הנוכחות הצבאית הסובייטית, הק-מת בסיסים ימיים סובייטיים בנמלים ערביים ומית-קנים לפעילות אווירית סובייטית (מטריית אוויר לשייטת שבים התיכון) בארצות ערב. והיתה ברכה גם בהרחבתה הצפויה של התמיכה האמריקנית במ-דינת ישראל, שכן היה בה כדי להחריף עוד יותר את האיבה הערבית לארצות-הברית. לנגד עיני הסו-בייטים נצטיירו בעתיד הקרוב והרחוק הפינוי ה-בריטי מעדן, נצחון מצרי, ולו תעמולתי בלבד, שהיה מרים את קרנה של מצרים, מלווה בהישגים במל-חמה בתימן, השתלטות על עדן ואולי גם הפיכה פרו-מצרית בערב הסעודית. הסובייטים אף הקדימו לעמוד על חשיבותו של אזור זה בשל אוצר הנפט הצפון בו, ועתה אפשר היה לצפות שיישטמ מידי המערב ויפול כפרי בשל בידי המצרים — והסוביי-טים. נצחונה של מדינת ישראל במלחמת ששת הימים סיכל תחזית זו. הוא הפך את מדינת ישראל, במקום מצרים, לגורם החשוב באזור, וממילא גם את ארצות-הברית, שנראתה כעומדת מאחורי מדי-נת ישראל ומשפיעה עליה.

#### ל אחר מלחמת ששת הימים

ב-9 ביוני 1967 היתה מצרים מובסת, חצי האי סיני כבוש, תעלת סואץ סגורה ומרבית הגשק המצרי

האינטרסים לפעול נגד הנוכחות המערבית במזרח התיכון והמשטרים הקשורים במערב.

השנים 1963—1967: בשנים אלו הופיעה מצרים כמנהיגת העולם הערבי ה"מתקדם" הנלחם ב"רי-אקציה הערבית", ב"אימפריאליזם" וב"ציונות". ב-תוך מצרים הוכרו על "משטר סוציאליסטי", על "סוציאליזם ערבי", תקנות הלאמה, ריפורמות חב-רתיות-כלכליות, מלחמה בפיאודליזם ובבורגנות, ו-שאר דברים הרצויים לסובייטים<sup>8</sup>. אמנם היתה להם לסובייטים הסתייגות לא מועטת מדרכה של מצ-רים, אך הם היו מוכנים לראות בכך "התחלה טובה", מלאי תקווה כי בהדרגה יגיעו המצרים אל "הסו-ציאליזם האמיתי" לפי פירושה של מוסקוה<sup>9</sup>.

ההתערבות הצבאית האנגלו-אמריקנית בירדן וב-לבנון ב-1958 וההסגר האמריקני על קובה ב-1962 חשפו חולשתה האסטרטגית של ברית-המועצות כ-מעצמה המתמודדת עם ארצות-הברית בזירה העו-למית: היעדרה של זרוע צבאית להתערבות הרחק מגבולותיה של ברית-המועצות. עקב זאת החליטה זו לזרו בנייניו של צי-מלחמה המסוגל לשמש זרוע צבאית ארוכת טווח והקמת מאוזנים צבאיים לצי זה, בראש וראשונה באגן הים התיכון. החל משנת 1964 הגיפה שייטת סובייטית דרך קבע את דגלה במימי הים התיכון, מה שהצריך שירותי נמל ובסיסים לו-גיסטיים לברית-המועצות. מצרים היתה המדינה היחידה שהיתה מוכנה להעניק לה שירותים אלו משום שנוקקה לסיוע צבאי כבד מפאת מעורבותה במלחמה בתימן, הכנותיה למלחמה בישראל ורצונה בסיוע כלכלי סובייטי מקיף. הענקת סיוע מוגבר למצרים גראתה כהשקעה מבטיחה מבחינה סוביי-טית, גם אם לא נתנה פירות לאלתר. לעומת זאת, הסיכון לסובייטים היה בכך, שכל שנתחזק נאצר, וגבר בטחוננו העצמי, נטה פחות לשעות להדרכתם, ואף היה עלול לסבכם בעימותים שלא ששו לקראתם. לפיכך תמכו במצרים בזירות; לא הרבה מדי ולא מעט מדי.

עיקר עניינה של ברית-המועצות בסכסוך הערבי-

8 Nissim Rejwan, *Nasserist Ideology, Its Exponents and Critics*, (Jerusalem, Israel University Press, 1974).

9 Jaan Pennar, *The USSR and the Arabs, The Ideological Dimension* (London, C. Hurst & Co., 1973).

ולתחזירו למצבו הקודם ואף למעלה מזה<sup>11</sup>, אך הבהירו לנאצר כי בשלב זה לא יושג "חיסול תו-צאות התוקפנות" אלא בדרך "הפתרון המדיני". ואכן נאצר כבר ראה ברכה קודם במאמץ המדיני למחוק תוצאותיו של נצחון צבאי ישראלי במסע סיני בשנת 1956. אלא שהפעם הוסבר לו כי הדבר הוא קשה יותר. ברית-המועצות לא תוכל, מפאת שיקולים של מאזן הכוחות העולמי, לאיים בהתערבות צבאית, אך מוכנה היא לתת למצרים מלוא תמיכתה במישור המדיני, ובלבד שמצרים תפעל במישור המדיני והצבאי בהתאם להוראותיה של מוסקבה.

ואמנם ברית-המועצות נחלצה לעשות למען מצרים בתחום המדיני והצבאי. היא ביקשה קודם-כל החלטה המגנה את ישראל והתובעת ממנה נסיגה מידית לקווי שביתת-הנשק מלפני יוני 1967 ותשלום פיצויים לארצות ערב על כל נזקי המלחמה<sup>12</sup>. כשלא עלה הדבר בידה היא תמכה בהחלטה 242 מ-22 בנובמבר 1967 (שלפי פירושה שלה מחייבת, קודם לדיון בשאר סעיפיה, נסיגה ישראלית לגבולות ש-לפני המלחמה). ואמנם זרמה למצרים שפעת נשק סובייטי, למעט נשק התקפי חדיש, וכעבור זמן קצר הגיעה מצרים לעוצמתה הצבאית הקודמת. במאוס 1969 אמר נאצר: "ברית-המועצות מספקת לנו את כל הנשק הדרוש לנו... עוד לא שילמנו אף פרו-טה בעד כל הנשק שקיבלנו ממנה". ועוד: "אחרי קבלת הנשק ביקשנו מברית-המועצות לשלוח לנו טכנאים צבאיים... לעזור לנו באימונים, בשימוש בנשק ובמודרניזציה של הפיקודים השונים"<sup>13</sup>. המדריכים והיועצים רבו וסמכותם התרחבה. במרוצת הזמן נמצאו הללו מנחים ומכוונים את מערכת

מושגת או שלל בידי צה"ל. מצרים רבים האשימו את נאצר בהישענות יתרה על הסובייטים, שכביכול לא קיימו את הבטחתם (שבאמת לא ניתנה אף פעם) להתערב לטובת הערבים במקרה מלחמה עם ישראל, השהו הספקת נשק ערב המלחמה והפצירו במצרים שלא לפתוח במפגני איבה, דבר שקיפח את גורם ההפתעה וסייע לתבוסתה. נאצר כידוע קיבל עליו את האחריות על מה שקרה, הודיע על התפטרותו והציע (אם בתמים ואם בלב ולב) כי סגן-הנשיא זכריה מוחי אד-דין ימלא את מקומו<sup>14</sup>. האחרון היה ידוע כתומך במדיניות-חוץ נייטראליסטית יותר, ועל כל פנים לא פרו-סובייטית, וכשר-פנים רדף קומו-ניסטים ואנשי שמאל אחרים. הסובייטים לא היה בידם לעשות הרבה למנוע התפתחות זו—דבר ששימש להם תזכורת, מה רעועה אחיזתם בארץ זו, אחיזה התלויה באיש אחד או בחוג מצומצם בלבד. מה שקרה בגאנה, אשר בנפול השליט הפרו-סובייטי פנתה מערבה, עלול היה, לכאורה, לקרות גם במצרים. הם נזשעו בהודעת נאצר ב-10 ביוני שהוא "נכנע ללחץ ההמונים" וחזר בו מהתפטרותו. "ההפגנות ההמוניות" למען נאצר, שאורגנו על-ידי "האי-חוד הסוציאליסטי הערבי" השליט, הוזכרו מאז פעמים אין ספור ברוסיה כהוכחה שהמוני העם תמכו ב"קו הסוציאליסטי" של נאצר ובמדיניותו המיוסדת על ידידות עם ברית-המועצות.

תבוסתה של מצרים שמה קץ לחלומה על אימפריה ערבית גדולה בהנהגתה ולתקוות הסובייטים לרווחיהם לכשיתגשם הדבר. ברית-המועצות ראתה את עצמה מחוייבת על המשך הסיוע למצרים ולו רק למען שמירת מעמדה באזור זה, ולא רק בו בלבד. אך השגותיה נעשו צנועות: לשמור על המאחז הקיים במצרים, לקיים את משטרו של נאצר, לשקם את מצרים ואת צבאה, ולפעול להחזרת השטחים שאבדו לה. הירידה מאיגרא רמא היתה מלווה לא מעט זעם ומרירות, שנפרקו בהתקפות חריפות בכלי התקשורת הסובייטיים על מדינת ישראל ובניתוק הקשרים הדיפלומטיים עמה. אך היה גם יתרון מסוים לסובייטים בתנאים שנוצרו, שכן מצרים חלשה ומו-בסת לא היתה לה ברירה אלא לקבל כל מה שהציעה ויעצה מוסקבה.

הסובייטים הבטיחו מיד לשקם את הצבא המצרי

11 אנג'הר (בירות), 6 ביולי 1967. בנאום ב-1 במאי 1970 סיפר נאצר כי אחרי המלחמה הודיעו לו ברוז'ניב, קוסיגין ופודגורני, כי יספקו לו ציוד ללא כל תשלום, שיחזיר את צבאו למצב שלפני המלחמה (רדיו קהיר, 1 במאי 1970). על הסיוע הצבאי הסובייטי למצרים בתקופה זו ראה: Aryeh Yodfat, *Arms and Influence in Egypt*, "New Middle East" (London), No. 10, July 1969, pp. 27-32.

12 אריה יודפת, "ברית המועצות והסכסוך הערבי-ישראלי ממלחמת ששת הימים עד הפסקת האש ב-1970", שבות (אוניברסיטת ת"א), 2, תשל"ד—1974, עמ' 93—105.

13 רדיו קהיר, 27 במאוס 1969.

14 רדיו קהיר, 9 ביוני 1967.



על הכלכלה המצרית, שהרי מוצרים ששועבדו לסוֹר־בייטים מראש לאורך שנים, כגון כתנה, אפשר היה למכור במדינות מערביות במטבע קשה. והיו גם תלוֹ-נות הודיות. המצרים התלוננו על הסובייטים שמכרו במחיר גבוה לארצות מערב-אירופיות כתנה מצרית שקיבלו בתמורה לחובות במחיר נמוך. והסובייטים קבלו על המצרים שמכרו בכסף מלא לניגריה, בימי מלחמת האזרחים בביאפרה, נשק שקיבלו מהם במחיר סימלי.

פירסום רב ניתן למפעלי הפיתוח המצריים הגדולים שהוקמו בסיוע סובייטי: הסכר הגבוה באסואן (שנפתח רשמית בינואר 1971), תשלובת הברזל והפלדה בחלואן, המספנה באלכסנדריה. אך היתה גם סידרה ארוכה של תכניות שכללו מפעלי תעשייה קטנים, חישמול כפרים, מחקני השקיה, פיתוח התחבורה, מרכזי הכשרה טכנית. כל אלה הרחיבו את חלקם של הסובייטים בכלכלה המצרית ואת הקשרים בין שתי המדינות.

אך ככל שהיו הסובייטים מעוניינים בהמשך הקו "המתקדם" בכלכלה ובחיים החברתיים-המדיניים, הרי נאלצו לעקוב בדאגה אחר התרחקותה של מצרים מקו זה. הדבר החל עוד לפני מלחמת ששת הימים, אך בלט במיוחד אחריה. המצב הכלכלי הקשה גרר הפסקת הריפורמות, וכן הופסקה החתירה תחת משטרים ערביים "ריאקציוניים", אשר מצרים נעשתה תלויה יותר ויותר בחסדי תמיכתם הכספית. במפלגה השלטת במצרים ניטש מאבק מתמיד בין "השמאל" ו"הימין" — בין תומכי הקו הפרו-סובייטי לבין התובעים יתרה-הזדהות. השמאל רצה בהרחבת התיקונים החברתיים-כלכליים, ואילו הימין הציע לקצץ בהלאמה, לעודד יוזמה חופשית ולהמעט את התלות בסובייטים. יש לזכור כי גם לפני מלחמת ששת הימים, כשהשלטונות היו קרובים יותר לעמדתם, לא היה מספרם של תומכי "השמאל" גדול. אחריה נהפך "הסוציאליזם" במצרים לענין של סיסמאות, של דיבורים הרבה ומעשים מעט. הזיקה לברית-המועצות היתה כלכלית וצבאית, ולא רעיונית, ואך מעטים הטיפו לידירות עם הסובייטים מטעמים אידיאולוגיים. מעמד הסובייטים במצרים היה נטול בסיס המוני והיה תלוי במידה רבה בהמשך שלטונו של נאצר. הסובייטים יעצו לנאצר להשעין את המשטר על בסיס יציב יותר — פחות על חוג מצומצם של קציני צבא, ויותר על אזרחים נבחרים

האימונים ושאר סוגי הפעילות של היחידות, לרבות הפעילות המבצעית. בתחילה נהגו הקצינים המצריים להתלונן, אך סופם שהשלימו עם עובדה זו.

הנוכחות הצבאית הסובייטית במצרים, שבאה באמתלה של סיוע למלחמת מצרים בישראל, נוצלה ניצול מרבי למען האינטרסים הסובייטיים. הסובייטים העריכו את חשיבותה האסטרטגית של מצרים בין אסיה ואפריקה, הופי הים התיכון וים סוף. הם היו מעוניינים בקשרי אוויר דרך מצרים, בזכויות חנייה ומעבר בשדות תעופה אזרחיים וצבאיים, ושיירות לספינותיהם. נמלים ומיתקני ים וכן שדות תעופה שהקימו ופיתחו הסובייטים לצרכי מצרים יכלו לשמש את הצי וחיל האוויר הסובייטי והפכו לבסיסים סובייטיים לכל דבר, ללא חסרונותיהם המדיניים של בסיסים צבאיים בארץ זרה. מתקני ים כאלו הוקמו בפורט סעיד ובאלכסנדריה, ויחידות צי סובייטיות נהגו לפקוד אותם בקביעות, ומהן ששהו תקופה ארוכה ועמן מומחים לשרתן.

אופיינית למצב זה היא פרשת המספנה שהוקמה באלכסנדריה. נאצר ביקש מהסובייטים לסייע לו בהקמת מספנה לבנייה ותיקון של אניות-מלחמה וכבסיס הספקה בשבילן. הסובייטים נענו לבקשה, אך במקום לבנות מספנה לפי צרכיה ויכלתה של מצרים, הקימו מפעל שהוא הרבה למעלה מיכלתה. כשהגיע המועד להסדר התשלומים ומצרים לא היתה מסוגלת לפרוע את חובה, הודיעו הסובייטים על נכונותם לחכור אותה כבסיס לצי שלהם בתמורה לחוב<sup>14</sup>. מעין זה קרה גם לשדות התעופה המצריים שבנו הסובייטים עם מיתקנים, מלאי של חלפים וצוותי טכנאים סובייטיים. שדות תעופה אלו, ששירתו גם מטוסים סובייטיים, נהפכו באורח אי-רשמי לבסיסי אוויר סובייטיים, העניקו תמיכה אווירית לצי הסובייטי בים התיכון ושימשו כתחליף חלקי לנושאות-מטוסים שלא היו לברית-המועצות. מטוסים סובייטיים עם סימני-זיהוי מצריים המצוותים בטייסים סובייטיים נהגו להמריא למטרות מודיעין מעל ספינות נאט"ו והצי הששי האמריקני.

לסיוע הצבאי הסובייטי למצרים היתה גם השפעה על המשק המצרי. הסיוע אמנם ניתן במלוות ארוכי מועד ובריבית נמוכה, כשחלקם נפרע במטבע מצרי ובמוצרי יצוא מצריים, אך גם דבר זה הכביד לא מעט

14 סלים אל לוו, אל הוארית' (בירות), 2 ביולי 1972.

הויוזמה הצבאית עברה מהרה לידי ישראל. מצרים היתה חסרת ישע: חיל-האוויר שלה סבל אבידות כבדות לאחר כל נסיון להתערב, והיא החליטה להימנע מכך. עתה יעצו הסובייטים למצרים לקבל הפסקת אש בלתי מוצהרת, אך הגדילו את הספקת הנשק, כדי למנוע טיסות ישראליות מעל למצרים, כדי לאפשר לארטילריה המצרית הריסת עמדות ישראליות לאורך התעלה, וליוזם התנגשויות שתרבינה את האבידות הישראליות ותחזקנה את הרוצים בנסיגה בתוך ישראל. כחלק מתכנית זו החליטה ברית-המועצות בסוף 1969 לספק למצרים טילי קרקע-אוויר ס"א 3, המיועדים לפגוע במטוסים מגמיכי טוס. ההפצצות הישראליות בעומק מצרים שיכנעו את הסובייטים עוד יותר בדחיפות הדבר. בביקורו החשאי במוסקבה בראשית 1970 השפיע נאצר על הסובייטים להחיש סיוע צבאי מוגבר ויחידות סובייטיות כדי למנוע התמוטטות משטרו.<sup>15</sup> לטילים הסובייטיים נלוו מאות, ואחר-כך אלפים, של טכנאים ומומחים סובייטיים להתקינם ולהפעילם. למצרים הובאו יחידות סובייטיות שלימות של הגנת אנטי-אווירית להפעלת מתקני מכ"ם ועד ירי ממש של ס"א 3. לפי מקורות אמריקניים<sup>16</sup> הגיע אז מספר אנשי הצבא הסובייטיים במצרים לרבעה כמעט. לדברי הסניין הייכל<sup>17</sup> קיבלו עליהם טייסים סובייטיים את הגנתה האווירית של מצרים. "יום אחד בסוף יוני... חדרו פאנטומים ישראלים למרחב האווירי המצרי. הטייסים הסובייטיים נכנסו לפעולה בפיקוד סובייטי ובהדרכה סובייטית. היתה התנגשות ופתאום הופלו המשה מטוסים סובייטיים עם טייסיהם בפחות מדקה". קודם נהגו הסובייטים לומר, כי "הערבים בדרך כלל, והמצרים בפרט, אינם מסוגלים בשום אופן להגיע לרמה הצבאית הישראלית. יכולתם לקלוט את הנשק דלה, ואין להם רצון להיילחם". כשהגיע לקהיר מפקד חיל האוויר הסובייטי לחקור מה קרה, השתומם למצוא קצינים מחיל האוויר המצרי עורכים מסיבה לכבוד תבוסתם של הטייסים הסובייטים. אחד מהם אמר עתה למומחה רוסי: "נראה שגם אתם אינכם מצליחים לקלוט את הנשק".<sup>18</sup>

במסגרת "מפלגה אואנגארדית". הם הציעו לנאצר לארגן את "האיחוד הסוציאליסטי הערבי" במתכונת המפלגה הקומוניסטית הסובייטית, ולעשותו הגורם הקובע במדינה. הם קיוו כי במרוצת הזמן יצליחו למשוך מפלגה זו לעבר הקומוניזם.

אך כמכשיר החשוב ביותר לשמירת השפעתם במצרים שימש הסובייטים הסכסוך הערבי-ישראלי. וכאן היה להם חשש כפול. הם חששו מפני פנייה מצרית לארצות-הברית, כמעצמה היחידה המסוגלת לכפות על מדינת ישראל הסכם שיהיה מקובל גם על מצרים; והם חששו מפני פנייה של החוגים השמאלניים במצרים לעבר סין. בחתירתם להישגים כלשהם בסכסוך הישראלי-ערבי הציעו למצרים תכנית פעולה משותפת המכוונת להחלשת ישראל ולבידודה בוירה הבינ-לאומית מכאן ולסחה בעמדה האמריקנית מכאן. אחד האמצעים למטרה זו היה הגברת המתיחות באזור ועידוד החשש מפני התלקחות מלחמה חדשה, שברית-המועצות תשתתף בה באופן זה או אחר. התוצאה היתה "מלחמת ההתשה" שהחל בה נאצר באפריל 1969.

הסובייטים הזהירו את המצרים, כי האמריקנים מבקשים להפריד בין מצרים לברית-המועצות כדי להקל על שליטתם באזור; כי הדבר אמור להיעשות בעזרת מדינת ישראל ומדינות ערביות "ריאקציוניות", וכי בשלב ראשון רוצים הם להיפטר מנאצר. נסיונות ההתקרבות האמריקניים למצרים, כך הסבירו הסובייטים לנאצר, אינם אלא מהלך טאקטי כדי להחלישו ולמוטט את משטרו, ואחריו את שאר המשטרים הערביים "המתקדמים". בידעם כי הישראליים לא יסבלו התגרירות מצריות בקווי הפסקת האש, אף "ניבאו" הסובייטים כי לתמיכת מהלכם זה "יורו" האמריקנים לשליטי ישראל להפעיל לחץ צבאי על מצרים כדי שתיכנע ל"תכתיבי" וושינגטון. באותה שעה עודדו הסובייטים את "חימום" קווי הפסקת האש, אם באמצעות יועציהם הצבאיים במי-קום ואם במגעיהם הדיפלומטיים.

אמצעי התקשורת הסובייטיים תמכו ב"מלחמת ההתשה" של נאצר והשתדלו לעורר רושם, כי מלחמה קרובה, כי הסובייטים עשו ככל יכולתם "לרסן" את הערבים, וארצות-הברית מצווה גם היא לרסן את ישראל. ישראל השתדלה לערער טקטיקה מדינית-צבאית זו, והדבר עלה בידה. מאז יולי 1969 הפציץ חיל האוויר הישראלי מטרות צבאיות מצריות.

15 על הביקור ומטרותיו סיפר הייכל באל-אחרם, 28 ביולי 1972.

16 ניו-יורק טיימס, 14 במאי 1970.

17 אל-אחרם, 11 באוגוסט 1972.

18 סלים אל-לווי, אל-חואדית, 2 ביולי 1972.

קורו חלו טיהורים בהנהגה המצרית והודחו מנהיגים פרו-סובייטיים כעלי צברי, שעראווי ג'ומעה, סמי שרף ואחרים. "השמאל הנאצרי" ו"האיחוד הסוציאליסטי הערבי" (אס"ע) איבדו מכוחם, ומעמד הבכור רה חזר לצבא. אס"ע הפך מארגון של קאדרים בעל השפעה לארגון המוני חסר סמכות. ירידת השמאל חיזקה את "הימין הנאצרי", דבר שהתפרש כשינוי במשטר ובמדיניות. בארצות-הברית קיוו שמצרים תפנה מעתה למדיניות-חוץ מאוזנת יותר, ובברית-המועצות התחילו חרדים לגורל ההשפעה הסובייטית במצרים.

ביקרו בקהיר של פודגורני, יושב-ראש הסובייט העליון, שהביא עמו טיוטת חוזה ידידות ושיתוף-פעולה היה מלווה לחץ ואף אימים. כשנחתם החוזה ב-27 במאי 1971<sup>21</sup> דובר בו על שיתוף-פעולה בין ברית-המועצות כ"מדינה סוציאליסטית" לבין מצרים שהציבה לה למטרה לבנות חברה סוציאליסטית. דבר זה ניתן לפרשו כנסיון סובייטי להחיל על מצרים את "דוקטרינת ברונייב" המאפשרת לברית-המועצות להתערב ב"מדינות סוציאליסטיות" שמנהיגייהן יאמרו "לסטות מדרך הסוציאליזם", כפי שאירע בצי'קוסלובאקיה ב-1968... המצרים פירשו את הסעיף כהכרה סובייטית ב"סוציאליזם הערבי" כפי שנוסח ב"אמנה לפעולה לאומית" של נאצר מיוני 1962. בסעיף 7 של החוזה דובר על תמיכה מדינית ועל חובת המצרים להתייעץ עם ברית-המועצות "בכל השאלות החשובות והמשפיעות על האינטרסים של שתי המדינות". סעיף 8 כלל התחייבות סובייטית "לחזק את כושר ההגנה של מצרים", לסייע לה באימון אנשי צבא ובשליטה בנשק אשר סופק לה. לפי הסעיפים 9-10 לא יוכל שום צד להצטרף לבריתות או לקבוצת מדינות המכוונת נגד הצד האחר. תוקף החוזה לחמש-עשרה שנה, עם זכות הארכה אוטומאטית. כוונת הסובייטים לחזק את יחסי שתי המדינות על-ידי חוזה פורמאלי שיקשה לש-נותו לא נתגשמה. כל צד פירש את החוזה כל אימת שהיה רצוי לו לפי האינטרסים שלו — ובמיוחד עשו כן המצרים שלא רצו בחוזה מלכתחלה.

21 ראה הנוסח המלא, פראוורא, 28 במאי 1971. תרגום עברי בספרו של המחבר, ברית המועצות והמזרח התיכון (ההוצאה לאור, משרד הבטחון, 1973), עמ' 179-182.

ההחמרה בחזית סואץ קירבה סיכון מלחמה שבה תהיה ברית-המועצות מעורבת, אולי גם כנגד ארצות-הברית, דבר שלא היה לסובייטים כל ענין בו. הם סירבו לבקשות נאצר לספק לו נשק משוכלל יותר ובכמויות גדולות יותר, ולחצו עליו לקבל את ההצעה האמריקנית להפסקת אש. ואמנם החלה זו ב-7 באוגוסט 1970. המצרים קיבלו את הפסקת האש מאין ברירה, הפרו אותה פעמים רבות וביקשו לקרב סופה. נציגי רוסיה ניסו לשכנע את הערבים, כי אין להם סיכוי לנצח במלחמה, שעליהם להתכונן כראוי, וזאת יוכלו להשיג בנשק ובהדרכה סובייטיים שהובטחו וגם ניתנו להם<sup>19</sup>.

### תקופת סאדאת הראשונה — עד מלחמת יום-הכיפורים (1970—1973)

מותו של גמאל עבד א-נאצר ב-28 בספטמבר 1970 הראה שוב לסובייטים, כבשעת התפטרותו וחזרתו ביוני 1967, עד כמה היו יחסיהם עם מצרים, הש-קעותיהם וכל מעמדם בה, תלויים באיש אחד. קוסיי-גין חש עתה לקהיר להשפיע מקרוב על בחירת ה-רש<sup>20</sup>. אנואר א-סאדאת, סגנו של נאצר, שנבחר כמועמד של פשרה בין הימין והשמאל הנאצרי, נראה היה לסובייטים כמסמל את המשך המסורת והמשטר שהקים נאצר, הגם שמועמד קרוב יותר אליהם, כגון עלי צברי, היה עדיף בעיניהם, כמובן. אך עד-מהרה נתבדו ההערכות על סאדאת כאיש-פשוט חלש וכבד-החלטה, וכשנתבסס בשלטון נקט מדיניות עצמאית, ריפה את זיקתו לברית-המועצות וחתר לניטראליזם בנוסח השנים הראשונות לשלטון נאצר. היחסים עם ארצות-הברית שופרו, אף שלא חודשו היחסים הדיפלומטיים. שר-החוץ האמריקני ויליאם רוג'רס ביקר בקהיר במאי 1971, ולעת ב-

19 בחוות-דעת סובייטית שלא נועדה לפרסום (אך הוד-פה), אשר הוגשה למפלגה הקומוניסטית הסורית, נאמר: "הערכת המומחים שלנו היא ששני הצבאות (המצרי והסורי) אינם יכולים לנצח את הצבא ה-ישראלי... כלום אפשר לערוב, שיוני 1967 לא יחזור... על כן אנו מבקשים פתרון מדיני" (אל-ראיה, בירות, 26 ביוני 1972).

20 ההודעה המשותפת הסובייטית-מצרית על הביקור, פראוורא, 4 באוקטובר 1970.

התפוגה ביחסי ברית-המועצות וארצות-הברית, וביקורו של הנשיא ניקסון במוסקבה בשלהי מאי 1972 במיוחד, הביאו את המצרים לידי מסקנה, שהסובייטים אינם מוכנים עוד להסתכן למענם. לפי הייכל, שעדיין שימש, כבימי נאצר, דובר לא-רשמי של סאדאת, פירוש ההודעה המשותפת של ניקסון וברז'ניב היה, כי "שתי מעצמות-העל החליטו לסלק את כל הסכסוכים המקומיים מתחום יחסיהם הדו-צדדיים... אין עוד לנוכחות הצבאית הסובייטית כל השפעה ממשית, ככל שהדבר נוגע לארצות-הברית ולישראל... זהו דבר הנוגע יותר לקרבה של ברית-המועצות ולהשפעתה הבין-לאומית מאשר לשחרור האדמות הערביות שנכבשו בידי ישראל"<sup>25</sup>. מסקנתו של סאדאת היתה שאין לו עוד צורך באלפי אנשי צבא סובייטיים במצרים. הם היו דרושים בראשית שנת 1970 בשעת התמוטטות ההגנה האנטי-אווירית המצרית, אך לא עוד אחרי הפסקת האש של 1970. ואם הסובייטים לא היו מוכנים לסייע אלא סיוע מדיני בענין החזרת השטחים, הרי סיועה של ארצות-הברית עדיף — וכאן הנוכחות הסובייטית במצרים היא לא לעזר, אלא למכשול.

בנאומו ב־18 ביולי 1972 לפני הוועד המרכזי של א"ס"ע הודיע סאדאת על החלטותיו: (א) לסיים את פעולת היועצים והמומחים הסובייטיים במצרים ולהחליפם במצרים; (ב) להעביר את המיתקנים והציוד הצבאי של הסובייטים במצרים לבעלות מצרית ולניהול צבאי מצרי; (ג) לקיים, במסגרת חוזה הידידות הסובייטי-מצרי, דיון בין נציגי שתי המדינות, על הצעדים הבאים. לדברי סאדאת בוצעו הסעיף הראשון והשני יום קודם לכן<sup>26</sup>.

הסובייטים הגיבו בקור-רוח. הם הודיעו כי אנשי הצבא הסובייטיים באו למצרים לזמן קצוב ולמשימות מוגדרות, ועתה נשלמה מלאכתם, והם יוחזרו לברית-המועצות בזמן הקרוב. באותה שעה הודיע סאדאת כי "האמצעים שננטו עתה אינם פוגעים בשום אופן ביסודות הידידות המצרית-סובייטית", וכי ברית-המועצות אומרת לפתח ולחזק גם להבא את יחסיה עם מצרים בהתאם לחוזה הידידות ו-

ב־19 ביולי 1971 נעשה נסיון קומוניסטי להשתלט על סודאן. ב־22 ביולי באה הפיכת-נגד בסיועה של מצרים, שהחזירה לשלטון את הגנרל נומיירי. השלטונות ערכו טבח בקומוניסטים, והסובייטים מחו. בוריס פונומאריב, מזכיר הוועד המרכזי של המפלגה הקומוניסטית הסובייטית וראש המחלקה הבין-לאומית שלה, ביקר בקהיר בסוף יולי וטען לפני סאדאת כי חוזה הידידות בין שתי המדינות מחייבו לתמוך בעמדה הסובייטית ובמחאות הסובייטיות על צעדי ממשלת סודאן. סאדאת הסכים לכלול בהודעה משותפת עם סיום הביקור גינוי סתמי לאנטי-קומוניזם<sup>22</sup>, אך מיד לאחר יציאת האורח לא היסס להצהיר על תמיכתו בנומיירי.

מאורעות אלו אולי האטו את הסיוע הסובייטי, אך לא מנעו המשכתו. סאדאת הכריז על שנת 1971 כשנת ההכרעה במלחמה עם ישראל, וביקש לשם כך נשק התקפי מודרני ובכמויות גדולות. הסובייטים הבטיחו לשלוח לו נשק "הגנתי". לימים סיפר סאדאת, כי לאחר התימת חוזה הידידות היה בטוח שיקבל את הנשק הדרוש לו לממש הכרזתו על שנת 1971 כשנת הכרעה. הנשק "לא הגיע במועד שהוסכם עליו". בסוף שנת 1971 באה מלחמת הודו-פקיסטאן, והנשק שהובטח לו ניתן להודו<sup>28</sup>. אך לדברי עתונאי מצרי לא מלחמת הודו-פקיסטאן, אלא הסירוב הסובייטי לספק סוגי נשק מסויימים הוא שגרם כי שנת 1971 לא יכלה להיות "שנת הכרעה"<sup>24</sup>.

המצרים לחצו לקבלת "נשק הכרעה" ולקביעת מועד שלאחריו תבטל ברית-המועצות את הסכמתה "לפתרון מדיני" ותצדד ב"פתרון צבאי". הסובייטים לא נענו לכך. הם אמרו למצרים, כי עליהם להתחזק, לחזק ולהתלכד ולבסס את משטרם על-ידי חוקים סוציאליסטיים וריפורמות חברתיות-כלכליות "מתקדמות". אשר לסכסוך עם ישראל אין בינתיים אטרנאטיבה ל"פתרון מדיני", אם כי הדבר יתכן בעתיד. ברית-המועצות הביעה נכונותה לפעול בשני הכיוונים, המדיני והצבאי: לפעול לבידודה הבין-לאומי של מדינת ישראל, בצד תמיכתה בעמדה הערבית, ולספק נשק והדרכה צבאית.

22 פראוורדא, 31 ביולי 1971.

23 מהודעת סאדאת ברדיו קהיר, 18 ביולי 1972.

24 מוסה סברי, אלי-אחבר, קהיר, 17 במאי 1973.

26 רדיו קהיר, 18 ביולי 1972.

האמריקנים בווייטנאם. ומכאן ואילך הגבירו מאמצייהם בסוריה, עיראק, דרום-תימן, סומליה ועוד.

היה הכרח למצרים להעריך את המצב מחדש. מקורות חדשים לנשק לא נמצאו, והתלות בסובייטים נשארה כשהיתה. מבחינת ברית-המועצות לא נשתנה, לכאורה, דבר ביחסים עם מצרים, והיא הוסיפה לספק נשק וחלפים לפי הסכמים קודמים. לשני הצדדים נתברר כי למרות חילוקי הדעות הם זקוקים זה לזה, והיו נוטים עתה לוותר על דברים שלא היו מוכנים לוותר עליהם קודם. ב-16—18 באוקטובר 1972 ביקרה במוסקבה משלחת מצרית, ובראשה עזיז צדקי, ראש הממשלה. המשלחת דנה בהמשך ההספקה הצבאית וב"סידורי עבודה" ומנייים ביחסים שבין שתי המדינות<sup>28</sup>. זרם הנשק גבר שוב והגיע עדי-מהרה להיקפו הקודם. חלק מהמומחים הצבאיים הסובייטיים חזרו למצרים, והוחזרו אף טילי סאם 6 שהוצאו ביולי<sup>29</sup>. הסובייטיים היו מוכנים לספק נשק וציוד צבאי אחר בכמויות ובסוגים שמנעו קודם, אף אם לא כל מה שביקשו המצרים. רק זאת ביקשו, שהדבר לא יוכה בפירסום לפני ביקור ברז'נייב בארצות-הברית (ביוני 1973) כדי שלא לחבל בביקור ובהסכמים שציפו לחתום עליהם בהזדמנות זו.

ביקור זה עורר חרדת המצרים. הם חששו שיופקרו על-ידי הסובייטיים, ודרשו התייעצות סובייטית-מצרית קודמת. אך נראה שהדבר לא נסתייע—או נכשל. בשעת הביקור (18—25 ביוני 1973) ראו הסובייטיים להרגיע את הערבים, ואת המצרים במיוחד, והסבירו להם כי התפוגה הסובייטית-אמריקנית לא תפגע בהם, ואף תביא להם תועלת. לא כן סברו המצרים, שבנו לא מעט על חילוקי הדעות בין המעצמות. הם לא היו מרוצים בייחוד מסעיף 2 בהסכם ניכסון-ברז'נייב למניעת מלחמה גרעינית (מ-22 ביוני 1973) שבו נאמר כי "כל צד ימנע מאיום או משימוש בכוח נגד משנהו, נגד בעלי-הברית של הצד השני ונגד ארצות אחרות, במצבים העלולים לסכן את השלום והבטחון הבינ-לאומי"<sup>30</sup>. הדבר היה ניתן להתפרש כהתחייבות סובייטית שלא להתערב במלחמה עם מדינת ישראל הנתמכת על-ידי

"המאבק המשותף לחיסול תוצאות התוקפנות הישראלית"<sup>27</sup>.

אנשי הצבא הסובייטיים, כשתי רבבות, יצאו ממצרים בקצב מהיר, אף יותר מהצפוי. סאדאת דרש שישאירו את הציוד שברשותם, אם הם התעלמו מדרישה זו והחליטו על דעת עצמם מה להוציא ומה להשאיר. הסובייטיים גם התעלמו מדרישתו של סאדאת לדיון בדרג בכיר על המשך היחסים בין שתי המדינות ובחרו להמתין ולראות איך יפול דבר. המצרים הוסיפו להעניק לסובייטיים חלק מהשירותים שבהם היה לברית-המועצות ענין מיוחד, כגון המיתקנים הימיים באלכסנדריה. המצרים היו זקוקים להמשך קבלתם של חלפים ותחמושת לנשקם, כמעט כולו מתוצרת סובייטית. כן נמשכו ההסדרים הכלכליים בהתאם לחוזה: הרחבת תשלובת הברזל והפלדה בחלואן, התכניות להכשרת קרקע, הספקת חשמל לכפרים מהסכר הגבוה באסואן, הקמת מפעלי תעשייה ופיתוח, סקרים גיאולוגיים ועוד.

מה ציפה סאדאת לקבל בשכר תביעתו ליציאת המומחים הסובייטיים? הוא ציפה להרמת קרנו ש-ירדה במצרים באותה שעה; לווייתורים סובייטיים, ובכלל זה אולי גם "נשק התקפי", מחשש כי יאבדו עמדות במצרים ובמדינות ערביות אחרות; לסיוע אמריקני ומערב-אירופי, אם ייפסק הסיוע הסובייטי; ולסיוען הכספי של המדינות הערביות האנטי-סובייטיות המפיקות נפט, וערב הסעודית ולוב בראשן. כעבור זמן לא רב נתברר כי התקוות נכזבו במידה מרובה. היחסים עם המדינות הערביות המפיקות נפט אמנם שופרו וסיוען למצרים הוגדל, אך גברה גם תלותה של מצרים בהן, ובערב הסעודית במיוחד. הפופולאריות של סאדאת אמנם עלתה, אך כעבור זמן-מה ירדה שוב. מדינות מערב אירופה לא היו מסוגלות לבוא במקום הסובייטיים כמקור סיוע צבאי וכלכלי, וארצות-הברית לא הראתה נכונות מרובה לכך בתקופת בחירות, שלא היתה שעה נאותה לנשיא אמריקני הרוצה להיבחר שנית לפנות למדיניות שהיתה נראית כאנטי-ישראלית. הצבא המצרי לא התחזק, כי אם נחלש עוד יותר. הסובייטיים לא נבי-הלו מאיומי סאדאת ולא אצו לשאת ולתת עמו. אמנם יציאתם ממצרים החלישה את מעמדם האסטרטגי באזור, אך גם מנעה מהם הסתבכות דוגמת זו של

28 ההודעה על הביקור, פראוורדא, 19 באוקטובר 1972.

29 אני-נהאר (בירות), 1 בנובמבר 1972.

30 פראוורדא, 23 ביוני 1973.

27 הודעת טא"ס, 19 ביולי 1972; פראוורדא, 20 ביולי 1972.

גי, האמבארגו שהוטל על ארצות-הברית והולנד, צמצום התפוקה והעלאת מחירי הנפט במידה עצומה, כל אלה פגעו פגיעה חמורה במשקיהן של מדינות המערב וחוללו ריב בין ארצות-הברית למערב אי-רופה. לעומת זאת היה במלחמה זו כדי לפגום בתה-ליך ההפשרה בין ברית-המועצות לארצות-הברית — מה-גם שהמלחמה עיכבה חתימת הסכמי סחר שעמדו להיחתם בין שתי המעצמות. כל הגורמים שהיו לרועץ לסובייטים ונעצרו בזמן המלחמה חזרו לפעול מיד לאחריה. בזמן המלחמה אמנם עלתה קרנם של הסובייטים בעיני הערבים, ואולם אחריה שוב לא היה להם מה להציע לערבים וזלת נשק למלחמה חדשה. נסיגה ישראלית, פתרון או קץ לסכסוך — את אלה יכלה להציע להם, לפי דעתם, רק ארצות-הברית.

מצרים, שבימי המלחמה קיבלה סיוע סובייטי רב, הלכה והתקרבה מיד אחריה לעבר ארצות-הברית. בתיווכו של מזכיר-המדינה קסינג'ר נחתם ב-11 בנובמבר 1973 הסכם על הפסקת אש בין מדינת ישראל למצרים, וכן חודשו היחסים הדיפלומטיים בין מצרים לארצות-הברית, אשר נותקו מאז מלחמת ששת הימים. לברית-המועצות לא נעם הדבר כלל, שמצרים לא ראתה לנכון לשתפה בעצה או במידע בעת המשא-ומתן, כיאות לפי חוזה הידידות ביניהן. אמנם בהיותה בקשרים עם צד אחד בלבד בסכסוך ידעה כי לא תוכל לשמש מתווכת בו, אך עם זאת

החליטה לפעול למניעת "שלום אמריקני" באזור. שאיפתו של סאדאת להחזיר לידי את יכולת התימרון בין האמריקנים לסובייטים, המתחרים על השפעה במצרים, נודמנה יחד עם חתירתו של ד"ר קסינג'ר להחזיר את המצב באזור לקדמותו וכפי שהיה לפני עיסקת הנשק הסובייטית-מצרית בשנת 1955. הוא ביקש להמשיך מן הנקודה שבה נעצרו אייזנהאואר ודאלס. שהרי האמריקנים לא ויתרו מעולם על אחיזתם במצרים ורק חיכו לשעת הכושר. בשנת 1956 עמדו בתוקף על נסיגה ישראלית מסיני מחשש לפנייה מצרית גדולה עוד יותר לעבר ברית-המועצות והעניקו למצרים נצחון מדיני למרות תבוסתה הצבאית. בשנת 1967 ראו את נצחון ישראל כבולם את התקדמותה של ברית-המועצות וביקשו להראות למצרים כי בהישענם על הסובייטים לא ישיגו דבר. כל אימת שהיה נראה למימשל האמרי-קני שיש סיכוי כלשהו לחלץ את מצרים מצבת

ארצות-הברית. במצרים הושמעו אז קריאות לבדוק מחדש את היחסים עם ברית-המועצות, ובעתונות המצרית באו רמזים על כוונה לבטל את חוזה הידי-דות עם ברית-המועצות, אשר "נטשה" את מצרים. עם זאת חפצו המצרים כמובן בהמשך קבלת הנשק והחלפים, שלא היתה להם כל תמורה לו.

ב"הצהרת העקרונות" של ניכסון-ברו'נייב מ-29 במאי 1972 נאמר כי "שני הצדדים מכירים בכך כי מאמצים להשיג יתרונות חד-צדדיים על חשבון הצד השני, בין ישירות ובין בעקיפין, אינם תואמים" את ההסכמים שבין שתי המדינות<sup>31</sup>. במגיעהם עם האמריקנים ניסו הסובייטים לבדוק מה תהיה תגובתם אם בכל זאת יבקשו "להשיג יתרונות חד-צדדיים" במזרח התיכון, והגיעו למסקנה, כי הדבר לא ישפיע הרבה על היחסים, ולו רק משום שגם האמריקנים נוהגים כך כלפיהם. האמריקנים ומדינות מערביות אחרות החלו בתקופה זו בעיסקות נשק גדולות עם איראן, ערב הסעודית ומדינות המפרץ הפרסי, וה-סובייטים הגיבו בהגדלת הספקת הנשק למצרים, סוריה ועיראק. ראשי מדינות ערביות אלו ראו בכך גם כעין "אור ירוק" סובייטי למלחמה, קץ ההתנגדות הסובייטית לזו, שהרי הספקת הנשק היא שמעידה על הכוונות הסובייטיות האמתיות ולא דובריהם. הנשק הסובייטי שהגיע לאזור בתקופה זו עזר לע-רבים הרבה במלחמת אוקטובר 1973.

#### לאחר מלחמת אוקטובר 1973

ב-6 באוקטובר 1973, ביום הכיפורים, באה התקפת פתע של צבאות מצרים וסוריה על מדינת ישראל. חלקה ותפקידיה של ברית-המועצות במלחמה זו לא היו מבוטלים כל-עיקר.

מה יכלה ברית-המועצות לצפות מהמלחמה? ספק גדול אם יכלה לצפות להישגים של קיימא. ב-1971 החלה ירידת ההשפעה הסובייטית ועליית ההשפעה האמריקנית במזרח התיכון. המלחמה עצרה תהליך זה, הולידה סולידאריות כלל-ערבית עם מצרים ו-סוריה, וקירבה את מדינות ערב, גם השמרניות וה-מוחזקות פרו-מערביות, אל ברית-המועצות העומ-דת לימין הערבים והרחיקה אותן מארצות-הברית התומכת במדינת ישראל. השימוש בנפט כנשק מדי-

31 פראוודא, 30 במאי 1972.

עוד מצרים של נאצר. דברי ההטפה וההכרזות הקיי- צוניות נפלו על אזנים אטומות. הסובייטים עמדו בהתאפקותם, ואף החלו להרגיל את דעת-הקהל הסובייטית למצב החדש — מחיקת מצרים מרשימת בעלות-הברית, כפי שקרה גם באינדונזיה, גאנה או סודאן. עם זאת לא היו הסובייטים מוכנים לוויי- תורים גדולים כדי לחזור ולרכוש את המצרים (מן הסתם לא האמינו באפשרות זו), אם על-ידי הקלת התנאים להחזרת החובות המצריים לברית-המועצות (מיליארדי דולרים), ואם על-ידי הגברת משלוחי הנשק והציוד, כדרישת סאדאת. חלק גדול מהיצוא המצרי נמסר לרוסיה לפרעון חובות, אך הללו הם לדעת המצרים "חובות מלחמה", והמצרים תובעים קונסולידאציה של החובות, דבר שהיה מאפשר להם הגדלת היצוא. אך בכל תביעותיהם — משלחת מצ- רית טיפלה בדבר בסוף יולי וראשית אוגוסט 1975 במוסקבה — העלו חרס עד-כה.

כשלו תיווכו של קסינג'ר בין ישראל למצרים במאוס 1975 חידש את תקוות הסובייטים, אך פגי- שת סאדאת-פורד בזאלצבורג בראשית יוני חזרה וכיבתה את הניצוץ. כדרכם, כבשו את זעמם. ב-5 ביוני, יום השנה למלחמת ששת הימים, נפתחה תעלת סואץ לשייט, והסברה הסובייטית ראתה להדגיש את תרומתם הגדולה של אנשי הצי הסו- בייטי להכשרתה לשייט מכאן, ואת סמיכותם של הישראליים לתעלה מכאן. העובדה שספינת הצי הששי האמריקני היתה ספינת המלחמה היחידה ב- טקס פתיחת התעלה הועלמה. אך הודגשה העובדה<sup>34</sup>, שההכנסה מהתעלה תאפשר למצרים מעתה להת- גבר על קשיים כלכליים שחייבוה לבקש סיוע מה- מדינות המפיקות נפט וכן דחיית פרעון החובות. היה בכך רמז ברור, כי עכשיו יקל למצרים לפרוע את חובותיה.

הסובייטים נזהרים מפני ויכוח ישיר עם מנהיגי מצרים, ובייחוד עם סאדאת, אך הם עורכים דו- שיח עקיף עמם באמצעות העתונות והרדיו. אין הם מגיבים על האשמותיו של סאדאת כלפיהם; לא כן כשעתונאים מצריים אומרים ממש מה שאמר סאדאת. הפולמוס המתפתח הריהו כביכול פולמוס בין עתונאים בלבד, בעוד שבדרג המדיני נשמרת מראית ידידות ושיתוף-פעולה בהתאם לחווה הידי- דות משנת 1971.

עתונאי סובייטי בכיר מתאר בראשית 1975 את

האוריינטאציה הסובייטית, הופיעו תכניות ולחצים אמריקניים לנסיגה ישראלית.

סיכוי זה במיטבו נגלה לד"ר קסינג'ר במלחמת אוקטובר 1973. הוא יצא בעקבות ג'ון פוסטר דאלס ואמר לתקן את משגיו. הוא הציל בשלבי המלחמה האחרונים את הצבא המצרי מתבוסה גמורה, ועם זה דאג להרחיק את הסובייטים לבל יוכלו להתראות (כבימי מלחמת סיני) כמושיעי מצרים מצפוני ה- אימפריאליסטים. בתמורה על נטישת הסובייטים הב- טיח קסינג'ר לסאדאת (כך על כל פנים הבינו זאת המצרים) להשתית את המדיניות האמריקנית באזור על מעמד-הבכורה של מצרים במקום מדינת ישראל, ולראות במצרים את המחסום העיקרי להתפשטות הסובייטית במזרח התיכון, ומסתבר שהבטיח למצ- רים נסיגה ישראלית מודרגת מסיני (ואחר-כך גם ממקומות אחרים) ללא התחייבות מצרית פורמאלית לשלום עם ישראל, וכן סיוע כלכלי, ובשלב מאוחר יותר גם צבאי.

ב-21 בדצמבר 1973 נפתחה בז'ניבה ועידת השלום למזרח התיכון, ששני היושבים ראש בה הם נציגי שתי המעצמות. אך הוועידה ננעלה לפי שעה סמוך לפתיחתה, ותקוות הסובייטים להיות שותפים שווים בכל ההסדרים שייקבעו בה, לא נתמלאה. הם גם לא שבעו רצון מההסכם הראשון על הפרדת כוחות בין ישראל למצרים, שנחתם ללא השתתפותם ב-17 בינואר 1974, וכלל בין היתר נסיגה ישראלית ממערב התעלה אל קוויים ממזרח לה. אך הם החליטו לא להפריע לביצועו, ובהסברתם לערבים אף הציגו את ההסכם כהישג סובייטי-אמריקני משותף<sup>32</sup>.

אך יחד עם העמדת הפנים כי "הידידות נמשכת", החלו הסובייטים בביקורת, ואף בהתקפות עקיפות, על מדיניותה של מצרים ועל "הריאקציה הערבית" — בייחוד בשידורי התחנה הסובייטית ה"בלתי רשמית" ("שלום וקידמה") המשדרת מאז 15 בפברואר 1974 גם בערבית<sup>33</sup>. הסובייטים במבוכתם נוכח ההתפת- חויות במצרים הרבו לשים לב למצב הפנימי בה, ולהזיקק לסיסמאות ולטיעונים אידיאולוגיים שהיו מקובלים על המצרים בעבר. אלא שלא היתה זו

32 רדיו מוסקוה בערבית, 23 בינואר 1974.

33 תחנת-שידור סובייטית זו משדרת גם לישראל בעב- רית ובאידיש. כמו-כן נקלטים בארץ שידוריה באנ- גלית לאפריקה, המקדישים מקום רב גם לנושאים מזרח-תיכוניים.

צות. לדברי עתון אמריקני היתה תגובת מצרים למנוע שירותים ימיים מהסובייטים. ספינות סוביטיות אינן עוגנות עוד במפרץ סאלום, והסובייטים שוב אינם זוכים בעדיפות לעגינה ולתיקונים ב-אלכסנדריה.<sup>38</sup> לפי "סאנדי טיימס" הלונדוני (27 ביולי 1975) הוציאה ברית-המועצות חודש קודם לכן ממצרים את מטוסי דגם מיג 25, משום שהמצרים רצו בפיקוח שלהם על מטוסים אלו.

אף על פי כן נמשך עירבוב הרצוי במצוי בכל הצהרותיה הרשמיות של המנהיגות הסובייטית. ב-ברכות מאת ברוניב, פודגורני וקסיגיין לסאדאת לרגל יום השנה למהפכת 23 ביולי נאמר, כי מה-פכה זו בהנהגת נאצר פתחה תקופה חדשה בתולדות מצרים, הצועדת בדרך ליכוד העצמאות המדינית וה"תמורות החברתיות והכלכליות המתקדמות, ה-צוררות לאימפריאליזם". שלבי המאבק הזה קשורים בידידות ובשיתוף-פעולה בין מצרים לברית-המועצות, שעמדה תמיד לימין מצרים ועמים ערביים אחרים כנגד ישראל וכנגד הנסיגות האימפריאליסטיות לחזור ולהשיג את העמדות שאיבדו. המדיניות הסובייטית תואמת במידה מלאה את האינטרסים של שני העמים, והמנהיגים הסובייטיים מבינים עינם בטחונם כי במאמצים משותפים יימשכו ויתחזקו הידידות ושיתוף-הפעולה בין שתי המדינות.<sup>39</sup> בדיווח גאומי סאדאת הנטייה המפורשת היא לעורר רושם, כי עמדתו וזה או קרובה לעמדה הסובייטית. בדבריו בקונגרס אס"ע לרגל יום המהפכה הודגשו הפיסקאות על הישגי המהפכה המצרית ועל הצורך להמשיך ברפורמות החברתיות ובהתקדמות הכלכלית. "מלחמת השחרור" עוד לא נגמרה ועל כן דרוש למצרים צבא חזק. וכן נמסרו דבריו, כי בא לידי הסכם עם הנשיא פורד, שארצות-הברית תוסיף לחתור לפתרון במזרח התיכון, אך השלום יוכל לבוא רק לאחר ועידת ז'נבה (שרוסיה משתתפת בה).<sup>40</sup>

חוזה הידידות הסובייטי-מצרי זוכה להיזכר כל אימת שמדובר במצרים — כעין מזכרת-עוון למצרים, כי ברית-המועצות מקיימת את חלקה, מה שאין כן הצד השני... אכן הסובייטים מעוניינים בקיום

מצרים כפונה יותר ויותר לקו רכושני בכלכלה ובחברה, ועמו פגעו אינפלציה, שוק שחור, שחיתות שאף אנשים חמורים לא יחסלוה, "מתעשרים חדשים" המשתמטים ממסים ומבריחים את הכנסותיהם חוצה לארץ. נאצר בשעתו נלחם במעמדות אלו, ועתה הם מסתערים בעוז על "הישגי המהפכה". המערב הרכושני הבטיח סיוע נדיב אך לא מילא הבטחותיו. מדינות הנפט הערביות העשירות ואיראן משקיעות כספים רק בתכניות שמהן יכולות הן עצמן להפיק תועלת. והתיאור הקודר הזה מלווה בתיאור חיובי של המצב בסוריה, השועה להנחיית מוסקבה.<sup>36</sup> הכלל, צאו וראו מה בין מצרים המתקרבת לקאפיטאליזם ובין סוריה המתקרבת לסוציאליזם... העתונות היומית הסובייטית מפרסמת מדי פעם בפעם ידיעות על תופעות שליליות במצרים, ומזכירה את המצרים מפיתוח הסקטור הפרטי והזנחת הסקטור הציבורי. כך ראה "פראוודא" לספר על העלאת דמי חכירת הקרקע לארסיים ועל סכנת גישולם של פלחים מהאדמה שהם מעבדים.<sup>38</sup> אופיינית היא האשמת "פראוודא" את "אל-אחבאר" הקהירי, עתון של "ארץ ערבית שיש לה רשמית יחסי ידידות עם ברית-המועצות", על שהוא "מצטרף למקלה האימפריאליסטית והציונית" נגד ברית-המועצות. איך יכולים עתונים מצריים למדוד במידה שווה לברית-המועצות, "הידידה הטבעית" של הערבית, ולארצות-הברית, שהיא "אויבתם"? "פראוודא" דא"מ מכחיש את טענות "אל-אחבאר", שקדאפי הסכים לכיבוש סובייטי של לוב ולהקמת בסיסים סובייטיים תמורת נשק סובייטי ששווי יותר מעשרה מיליארדים דולר, בשעה שברית-המועצות משאירה את מצרים חסרת מגן בפני ישראל. "פראוודא" מפרט את הסיוע הסובייטי למצרים ולעמים ערביים אחרים, ומביא מדברי נאצר וסאדאת לחזק טיעונו על נאמנותה של ברית-המועצות לערבים.<sup>37</sup>

ואולם הקיצוץ בהספקת הנשק והסירוב לדחות מועדי פרעונם של החובות (להבדיל ממנהג הסובייטים עם סוריה) דיברו בלשון ברורה יותר מהעמדת הפנים, כי לא נשתנה כלום ביחסי שתי האר-

34 פ. דימצ'נקו, רדיו מוסקבה בערבית, 5 ביוני 1975.

35 י. ביילאיב, זא רובז'ים, 28 בפברואר-6 במארס 1975.

36 פראוודא, 29 ביוני 1975.

37 פראוודא, 15 ביולי 1975.

38 פאנדי גלוב (בוסטון), 20 ביולי 1975.

39 רדיו מוסקבה בערבית, 26 ביולי 1975.

40 פראוודא, 24 ביולי 1975.



בסקטור הציבורי במשק. ו"חוגים" אלו (קרי, סא- דאת) מבקשים לפנות לעבר "האימפריאליזם הא- מריקני" גם בתחום המדיני, בהתעלמם מתמיכתה "הבלתי מוגבלת" של ארצות-הברית במדינת ישראל.<sup>45</sup>

התקפות מעין אלו גברו בסוף אוגוסט 1975, כש- נתברר לסובייטים שיש סיכוי לחתימת הסכם-ביניים ישראל-מצרי בתיווכה של ארצות-הברית, והגיעו לשיא מסויים לאחר חתימתו בראשית ספטמבר. לפי הטיעון הסובייטי לא תרם ההסכם (שנעשה בלא השתתפותם) דבר לפתרון בעיות האזור; רוב סיני עדיין בידי ישראל, וכן שאר השטחים הערביים; לא נפתרה הבעיה הפלשתינאית, ואין "ערובות מהי- מנות למימוש זכויות כל המדינות והעמים באזור זה לקיום עצמאי ולעצמאות". לכך אין "מנהיגיה של ישראל" מוכנים. הסכם-הביניים פתח לפני הישרא- לים אפשרויות לרכישת כמויות נשק עצומות מאר- צות-הברית, והם בשענים גם להבא על "פתרון צבאי של הסכסוך".<sup>46</sup> המשתמע מן הדברים, כי מצרים תוסיף להיזקק לסיוע סובייטי, מדיני וצבאי. כוחות הקולוניאליזם והציונות מנסים לכוף על הערבים "פתרון של כניעה" (נאמר בשידור סובייטי לערבים), ויודעים הם כי ישיגו את מבוקשם רק לאחר שארצות ערב תהיינה "מבודדות מברית- המועצות, ידידתן ובעלת-בריתן הנאמנה". "פתרו- נות חלקיים" אך מרבים את המתיחות ואת מרוץ החימוש. אשר על כן ברית-המועצות קוראת לחי- דוש ועידת ז'נבה כ"דרך הטובה לפתרון כל השא- לות הנוגעות לסכסוך במזרח התיכון".<sup>47</sup>

אם מצרים פונה יותר ויותר למערב, הרי הני- זה דלת פתוחה כלפי מזרח. סאדאת ביקש לש- מור לו ברירה צבאית, אפילו אין הוא מתכוון לצאת למלחמה כעת. לשם כך זקוק הצבא המצרי, הבנוי על ציוד סובייטי, להמשך ההספקה מברית-המועצות. אם תבוא בעתיד הסבה לציוד מערבי — והתכניות בכיוון זה רבות — הרי יארך הדבר זמן רב. בינתיים נמשך הסחר הסובייטי-מצרי, שהוא נרחב למדי, למרות ההצטננות ביחסים המדיניים. מוצרים מצ-

החוזה גם בתנאים הקיימים — מתוך צפייה לזמנים אחרים, כשהמצרים יחזרו למוטב. הם קיבלו בסיפוק את הכחשתו של סאדאת לשמועות שבאו בעתונות הלבנונית, כי נשיא מצרים אומר לבטל את חוזה הידידות עם ברית-המועצות ביום השנה למהפכה.<sup>41</sup> מצרים — הביא "פראוודא" מדברי השבועון הקהירי "רוז אל יוסוף" שהסתמך על מקורות רשמיים — "לא חשבה, לא בעבר ולא בהווה", לבטל את חוזה הידידות. היא בעד "המשך פעולת" החוזה והסרת המכשולים מיחסי שתי המדינות.<sup>42</sup>

לדברי רדיו מוסקבה הרי ההתקפות האנטי-סוביי- טיות הן "בניגוד לקו המנחה הרשמי" של מצרים. הפרשנות ב"רוז אל-יוסף" ובפירסומים מצריים אחרים מראה, כי "החוגים המנהיגים של מצרים רו- אים את החשיבות של המשך הפיתוח והגיבוש של יחסי ידידות סובייטיים-מצריים", בעוד ש"כוחות ריאקציוניים" מוסיפים להתנגד לריפורמות החב- רתיות שתוכננו בימי נאצר.<sup>43</sup> לדברי שידור סו- בייטי למאזינים ערביים הרי "ברית-המועצות תו- מכת תמיכה עקיבה בכוחות המדיניים בעולם הערבי שיש להם בסיס מעמדי, במפלגות ובמדינות המח- זיקים בעקרונות האנטי-אימפריאליזם והאנטי-קולו- ניאליזם". להם היא מספקת "סיוע מדיני, אידיאו- לוגי, כלכלי וצבאי", והיא "תמשיך בשיתוף-פעולה עם ארצות ערב כולל מצרים בכל התחומים, לרבות הגנה".<sup>44</sup> לכאורה מובטח כאן המשך הספקת נשק למצרים. עם זאת יש בהצגת הדברים בשידורים אלו משום סטייה מהקו שהיה נקוט עד עתה, לתמוך במשטרים שנתבססו בלא להשגיח בצביונם הפנימי. האמנם יש כאן מיפנה של ממש, פרי אכזבה ממנהי- גים כסאדאת ונכונות לסמוך רק על "הכוחות המת- קדמים" שבקרב הערבים, ואולי אף לא על כל המתקראים "מתקדמים"?

השידור הנזכר רואה את פנייתה הגוברת של מצרים לעבר ארצות-הברית כפרי נסיונם של חו- גים מסויימים במצרים "לסלול דרך לחדירה רחבה של הון מערבי למצרים", והרי זו תביא לידי קיצוץ

41 סאדאת אל סלים אל-לזוי, אלי-הואדית, בירות, 21 באוגוסט 1975.

42 פראוודא, 21 ביולי 1975.

43 רדיו מוסקוה, שידורי פנים ברוסית, 25 ביולי 1975.

44 רדיו מוסקוה, "שלום וקידמה", בערבית, 7 באב- גוסט 1975.

45 שם, שם.

46 סקירה שבועית, פראוודא, 24 באוגוסט 1975.

47 רדיו מוסקוה, "שלום וקידמה", בערבית, 13 בספ- טמבר 1975.

התובעים ריפורמות "מתקדמות" ומדיניות-חוזן "אנטי-אימפריאליסטית"; כי בפנותה לרדיקאליזם או לפאן-ערביות או לשניהם יחד, ובתבעה חלק גדול יותר מהכנסות הנפט של המדינות המפיקות, תגיע מצרים לידי התנגשות אתן ותיוקק לשם כך לעזרה סובייטית; וכי ארצות-הברית לא תוכל ולא תרצה לכפות על ישראל את ההסדר הרצוי לערבים, ולא תהיה מוכנה לספק למצרים את הסיוע הכלכלי והצבאי הדרוש לה.

הסובייטים ניסו לשנות את המצב על-ידי מאמצים לקרב את סאדאת בכל דרך אפשרית, או על-ידי הכנת אטרנאטיבה לסאדאת. דא עקא, בשלב זה אין שום כוח אופוזיציוני רציני במצרים, שהסובייטים יוכלו להישען עליו, כוח שיפעל להפיל את סאדאת. והרי כל זמן שאין שום כוח המציע מדיניות אחרת, אין גם כל בטחון שהבאים במקום סאדאת לא ינהגו כמוהו. גם מניעת חלפים ותחמושת וכו' — לחץ שהם מנסים בו — יכולה להעשות רק עד גבול מסויים. הוא הדין בנסיון לבודד את מצרים בזירה הבין-ערבית. כל מה שהסובייטים יכלו לעשות בתקופה זו הוא להתנהג בזווית, להסתפק במועט ולתת מעט, להגיע להסדרי עבודה, לשמור אף מסגרות שנתרוקנו, כגון חוזה הידידות, מתוך צפייה ליום שהללו יתמלאו תוכן מחדש.

הודעת מצרים על ביטול חוזה הידידות ב-15 במארכ 1976 (שהידיעה עליו נתקבלה לאחר חתימת מאמר זה) מעידה כי סאדאת נואש מהמשך ההספקה הצבאית הסובייטית לפי תנאיו שלו, וכי החליט להשליך את כל יתבו על הסיוע הכלכלי והצבאי של המערב ועל הסיוע המדיני (ואולי הצבאי) של ארצות-הברית, תהיה מה שתהיה השפעת הצעד הזה על ברירתו הצבאית כלפי מדינת ישראל.

ריים ממפעלים בעלי ציוד סובייטי מתקשים לעמוד בתנאי התחרות של המערב והם נמכרים לברית-המועצות. אף מפעלים אלו זקוקים לחלפים סובייטיים, ויש להניח שהסובייטים יהיו מעוניינים בהמי שכם של קשרים אלו.

מדיניותה של מצרים מושפעת במידה רבה מעמד-דתן ורצונן של המדינות הערביות מפיקות הנפט, ובראשן ערב הסעודית, המגישות למצרים סיוע של מאות מיליוני דולרים. כך נעשית מצרים תלויה מבחינה כלכלית בהן ובעמדותיהן המדיניות-חברתיות הנוטות למערב. אי אפשר לסובייטים להתחרות בסיוע ערבי ואיראני זה, והם ערים לעובדה שמעמדם במצרים הולך ויורד, כשקרנם של אחרים, ושל ארצות-הברית במיוחד, עולה. אף מיתקנים צבאיים, שקודם היו לשירות הסובייטים בלבד, או בעיקר, מגיע עתה ציוד מארצות-הברית, והם נפתחים בהדרגה לשימוש אמריקני<sup>48</sup>.

אך אין פירוש הדבר, כי הסובייטים השלימו עם מצב זה. לאחר כל נסיונותיהם ואכזבותיהם במצרים הם משתדלים לא לשרוף את הגשרים אליה ולקיים כל הניתן לקיים ממעמדם בה. אין הם מסתכנים בתוספת השקעות גדולות, אך מקוים הם כי הנסיגה הנוכחית היא ארעית, וכי סופם של המצרים שיחזרו ויפנו לברית-המועצות לעזרה. הם מצפים כי האכזבה מסאדאת תלך ותגדל עד שיבואו בעקבה שני נויים בהנהגה המצרית; כי הבעיות הכלכליות-חברתיות של מצרים אינן ניתנות לפתרון בדרך שבה היא הולכת עכשיו, וכי הדבר יחזק את הכוחות

48 ראה: Afro-Asian Affairs (לונדון), 8 בספטמבר 1975.

# מעמדו וסמכותו של נשיא המדינה

יוסף נדבה

ועד חוק יסוד: נשיא המדינה, תשכ"ד—1964, ואולם בעיקרו של דבר נשארה מהותו היסודית בלא שינוי. כהונת הנשיא עוצבה על-פי עקרונות המלוכה הקונסטיטוציונית באנגליה, ואשר על כן, המבקש להתחקות על מעמד הנשיא וסמכויותיו מן הדין שייקוק למקורות המשפט הקונסטיטוציוני הבריטי. בבריטניה, כידוע, בית-המלוכה על כסאו, ומסגרות המלוכה הפורמאליות הן כפי שהיו בימי-קדם, אך סמכויות המלוכה מוגבלות עד-מאוד. וזה תיאור סמכויות המלוכה הבריטית בפי בעל הספר הקלאסי "הקונסטיטוציה האנגלית" (1867):

יש לו למלך — במסגרת מלוכה קונסטיטוציונית כש-לנו — שלוש זכויות, — הזכות שיוועצו בו, הזכות לעודד, הזכות להזהיר. ומלך נבון ופיקח לא יבקש לו אחרות. הוא ימצא כי העובדה שאין לו זכויות אחרות תאפשר לו להשתמש בזכויותיו בתכלית ההצלחה. הוא יכול לומר לשרו: 'האחריות לצעדים אלו חלה עליך. כל מה שתראה לטוב ונכון יש לעשות. כל מה שתראה לטוב ונכון יקבל את תמיכתי המלאה והגמרצת. אבל הן תשים אל לבך כי מטעם זה ומי-טעם אחר מה שאתה מציע לעשות הוא רע; מטעם זה ומטעם אחר מה שלא הצעת הוא טוב יותר. אינני מתנגד, חובתי היא שלא להתנגד; אבל ראה הו-הרתיך'<sup>1</sup>.

1 Bagehot, Walter, *The English Constitution* (With an introduction of R.H.S. Crossman), London, 1964, p. 111. מאז יצא הספר במהדורות הראשונה גידלדלו סמכויות המלוכה עוד יותר, בכל התחומים. הנה, למשל, בתחום התחיקה נתבטלה זכות ה"וטר" עוד בימי המלכה אן בראשית המאה הי"ח, ובאג'הוט עצמו הביע רעיון זה בצורה בוטה ביותר: אם תתקבל בפרלמנט הבריטי הצעת-החוק המחייבת את הוצאתה להורג של המלכה, לא תהא למלכה ברירה אלא לחתום על הצעת חוק זו.

שאלת מעמדו וסמכויותיו של נשיא מדינת ישראל עדיין לא הוכרעה. הדיון בה צף ועולה כל אימת שעומדות להיערך בחירות לנשיא חדש, ומיד לאחר כך הוא דועך, משום שאין המתווכחים מסוגלים להגיע לתמימות-דעים. יש המחייבים הגדלת חלקו ב-עיצוב החיים הפוליטיים במדינה וחילוץ ממעמד של נשיא לטקסים גרידא. הללו סבורים שבחוקף כהונתו הרמה — ורצוי, גם בזכות אישיותו המקובלת על כלל ישראל — עשוי הוא לשמש גורם מקרב ומפיג-מתח בזירת ההתמודדות המפלגתית, בייחוד בימי סערה ומשבר. ואילו אחרים סבורים ההיפך; כוחו של הנשיא בעצם היותו עומד למעלה מן המפלגות, וכל התערבות פעילה בפוליטיקה אך תפגום במעמדו הנייטרלי, וביכולתו לשמש גורם מלכד בעם.

במרוצת כ"ח שנות המדינה היינו עדים לתהליך הרצוף של התגבשות המתכונת הדמוקרטית של המשטר. בתחומים שונים ניכרו גישושים ותהיות. מקורות היניקה היו מגוונים. חלק גדול מהשראתו קיבל מן הדוגמה הבריטית, אם כי זעיר שם נחל גם משטרים אחרים (כגון השיטה האמריקנית לגבי מינוי שרים; גם בישראל אין הכרח שיהא השר חבר-כנסת דווקא). בענייני נוהל ניכרת בתהליכי הכנסת השפעת-מה של עבודת הקונגרס הציוני ואסיפת הנבחרים (מוסדות אלו נחשבו בצדק למבשרי הפארי-למנטריות של "המדינה בדרך"). מבחינת המגמה הכללית יש חוגים בתוכנו שהיו רוצים להשרות על חוקי-היסוד של המשטר הישראלי מרוח המסורת העברית הקדומה, להחזיר לא רק את עטרת החוק העברי ליושנה, אלא גם את ההווייה החוקתית העברית, כגון הסנהדרין והמלוכה וסדרי המשפט — שאיפה אשר ספק גדול אם אמנם תבוא אי-פעם על סיפוקה.

מעמדו של נשיא המדינה היה נושא לכמה שלבי דיון וחקיקה בכנסת, למן חוק המעבר, תש"ט—1949

אני סבור, כי דרך הביניים מתקרבת למתכונת הצ'כית. איני חושב על כך אך ורק משום שאולי יוטל עלי לשרת כנשיא, אלא במסגרת רחבה יותר של הצעה כללית לטובת המדינה. מן הדין שיהיה איזה מוסד שהוא מנותק מהתנצחות מפלגות ועומד מ"עליהן".<sup>4</sup>

ביולי 1948 הגיעו הדברים לידי משבר. "איני יכול להשלים ולהיות כעין שותף פאסיבי במפעל המנוהל לפי קווים שאיני יכול לסמוך ידי עליהם בשלימות". היה בדעת וייצמן להגיש התפטרותו, אך הוא חזר בו מנקיטת צעד קיצוני זה, ועם זאת נשארה בו מרירות על שקיצצו בסמכויותיו.<sup>5</sup> במסיבת עיתונאים ברחובות חזר והביע לפני העתונאים את השקפתו על מעמד משרתו:

"הנני משווה לנגד עיני שני סוגי נשיאות. לפי סוג אחד אין לנשיא כל זכויות שהן, חוץ ממה שיש בידו כעין זכות למנות את ראש הממשלה ולשבת ראש בישיבות הממשלה. והסוג האחר, בדומה לנשיא מאסאריק, הממלא תפקיד בחיי המדינה. בוודאי ש"אין אני יהיר עד כדי כך שאראה עצמי כנשיא מאסאריק, ועם זאת רוצה אני לקוות שהנני למעלה מדמות-בובה, ומכל מקום ודאי הוא שאין כוונתי להתערב בכל צורה שהיא במנגנון הממשלה. רצוני לעזור, לא להפריע".<sup>6</sup>

שם

4  
5  
שם. ראה גם: Weisgal, Meyer, ... So Far (An Autobiography), London, 1971, pp. 260-267. כתב-ההתפטרות הוא מ-30 ביולי. וייסגל מספר על שנותיו האחרונות של וייצמן שבהן היה שרוי בתסכול: "... מבחינה פוליטית אפשר היה לנהוג בו מנהג האדיבות שנוהגים במדינאי זקן — להטות אוזן לעצתו. אבל אפילו הדבר הזה נשלל ממני. מצעו ממני את האפשרות לראות את הפרוטוקולים של הממשלה; היו מודיעים לו רק על החלטותיה. הנשיא אות היתה גטולת כל חשיבות זולת חשיבות סמלית, וייצמן לא היה איש שיכול בנקל להסכים ליהפך לסמל... בספר שערכתי ב-1961, מתאר ריצ'ארד קרוסמן את וייצמן בשנים האחרונות הללו בביטוי שווייצמן עצמו היה משתמש בו: 'השבוי מרחו' בות", ראה גם: R. H. S. Crossman, "The Prisoner: A Biography of Chaim Weizmann (A Biography By Several Hands)", edited by Meyer W. Weisgal and Joel Carmichael, New York, 1963, pp. 328-332.

6  
Jerusalem Post, Oct. 1, 1948

דומה, שעם קום המדינה ב-1948 נחקבל עקרון הנשיאות ה"קונסטיטוציונית" כדבר המובן מאלי, אם כי הנשיא הראשון, חיים וייצמן, ייחס קביעה זו לשרירות-לבו של דוד בן-גוריון. כן היה וייצמן סבור, כי היעדרו מן הארץ הוא שמנע מאבק של ממש על דמות הנשיאות והכריע בסופו של דבר את הכף לטובת דעתו של בן-גוריון. במכתבו למשה שרת, שר-החוץ הראשון, מ-13 ביוני, 1948, קובל ד"ר וייצמן על שאין מספקים לו מידע על טיטת החוקה החדונה בוועדה. רוצה הוא לדעת בהקדם, "מה דמות מבקשים לערוך לנשיאות. ישנם, כידוע לך, כמה סוגים של נשיאים: הסוג האמריקני, הסוגים הצרפתי, השווייצארי, הצ'כי, ובלא ספק גם סוגים אחרים. אין לי מושג מה טיבה של טיטת החוקה, אך רצוני לומר מניה וביה כי בוודאי שלא אובה להיות נשיא מן הטיפוס הצרפתי; עם זאת אין הסוג האמריקני הולם מדינה כשלנו ואין חפצי לתבוע מעמד כזה. ואולם הרי תבין שאף דמות-בובה גרידא אין רצוני להיות".<sup>2</sup>

בתשובתו מ-20 ביוני כתב שרת:

"בעיני מסקנה מובנת מאליה היא, כי לכשנגיע לשלב עריכת בחירות לנשיאות — בין שתהיה הבחירה על ידי העם ובין בדרך של הצבעה באסיפה המכוננת — תהיה אתה הנשיא הנבחר, ואפילו לא יהא כל מועמד אחר. ואולם טבעה הברור של הנשיאות טרם הוגדר. נראה כי הנטייה תהיה להתקרב הרבה יותר למתכונת של הנשיאות הצרפתית מאשר לאמריקנית ולעשות את הממשלה אחראית בפני בית-הנבחרים. הואיל ושיטת הפרדת הרשויות הנהוגה בארצות-הברית לא תיראה מן הסתם לציבור שלנו, הרי העיקר נקט סמכות של ממש בידי הנשיא תתפרש ממילא כשיעבודו לבית-הנבחרים, ודבר זה ישלול במידה רבה מכוון משרתו ובשל כך לא יהא מעמדו האישי מעורר-קנאה כלל. ואולם כל זה אינו אלא בגדר מחשבות גרידא, הואיל ועדיין לא נתגבש דבר".<sup>3</sup>

וכך משיב ד"ר וייצמן לשרת (ב-26 ביוני):

"אשר לנשיאות, הנני תמים-דעה עמך לחלוטין, כי מתכונת הנשיאות האמריקנית לא תתאים לתנאינו, אך איני סבור כי המתכונת הצרפתית רצויה יותר.

2 גנוז וייצמן, רחובות.

3 שם.

המעשית. במאבק בין קרוזן לבלודווין, שהיה שקול למדי, נודעה איפוא חשיבות להכרעת המלך לטובת בולדווין.<sup>7</sup> במשבר הקונסטיטוציוני שפקד את אנגליה ב-1931, בעקבות המשבר הפינאנסי, היה המלך שרוי במבוכה גדולה. ראש-הממשלה של מפלגת העבודה ראמוזי מקדונאלד התפטר, ובשעות הראשונות קשה היה לדעת מה דמות תהא לממשלה שתקום עם סיום ההתיעצויות—ומי ייקרא לעמוד בראש הממשלה בעקבות המחלוקת במפלגת העבודה. לבסוף קיבל המלך את עצת סיר הרברט סמואל (שמי לא מקומו של מנהיג המפלגה הליבראלית לויד ג'ורג' החולה) והטיל שוב על מקדונאלד להרכיב "ממשלה לאומית" כדי לחלץ את בריטניה מן המשבר. לדעת הרברט מוריסון, מראשי מפלגת העבודה וחבר הקבינט הקודם של מקדונאלד, היה שיקולו של המלך מוטעה. לדעתו "קיבל המלך ג'ורג' החמישי עצה רעה ושגה בקבלו עצה זו, אף-על-פי שלא ארחיק לכת עד כדי לטעון שהוא פעל באורח לא-קונסטיטוציוני".<sup>8</sup> מקור הטעות, לדעת מוריסון, נעוץ בכך, שהמלך לא שאל את פי חברי מפלגת העבודה וממילא לא עמד על כך, שרובם לא יתנו ידם ל"ממשלה לאומית"; נמצא שמקדונאלד נבחר לתפקיד כמנהיג של מיעוט. במאי 1940, כשהתפטר נוויל צ'מברליין מראשות הממשלה, הוכרע גורל יורשו בידי מפלגת העבודה. להקמת "ממשלה לאומית" ראויה לשמה היה צורך בתמיכת הלייבור, ומפלגה זו גמרה אומר שלא להצטרף לשום ממשלה שישב בה איש מ"אנשי מינכן". וינסטון צ'רצ'יל נתקבל הן על דעתה של המפלגה השמרנית (אף שנמנה עם ה"מורדים" בשורותיה) והן על דעת מפלגת העבודה.<sup>9</sup> המלך נאלץ איפוא להטיל את הרכבת הממשלה על צ'רצ'יל, אם כי רצונו היה לבחור בלורד האליפכס.<sup>10</sup> ב-1957, כשהתפטר איזן

בבריטניה, בתוקף התפתחות היסטורית של מאות שנים, נתגבש מושג המלוכה כדי סמל בעיקרו של דבר; אומרים על המלך או המלכה שהם "מולכים" אך לא "שולטים". אף-על-פי-כן ניתנו לכתר שלושה תחומים חשובים מבחינה חוקתית, שיש בהם מקום לשיקול-דעת עצמאי, ולעתים עשוי רישומם להיות ניכר. ואלו הם: מינוי ראש-הממשלה, פיזור בית-הנבחרים, וסמכות החנינה. כיון שזיקת הגומלין בין המשטר בבריטניה לבין זה שבמדינת ישראל חלה אף היא בעיקר בתחומים אלו, מן הדין לייחד עליהם את הדיבור.

לכאורה אין מינוי ראש-הממשלה אלא עניין פורמאלי, שהרי בעצם אין למלך ברירה אלא להטיל את תפקיד הרכבת הממשלה על מנהיג מפלגת הרוב, ואפילו אין הוא רצוי לה מטעם זה או אחר. המלכה ויקטוריה לא חיבבה את גלאדסטון, ולפי המסופר לא הציעה לו מעולם לשבת על כיסא ועסקי המדינה התנהלו ביניהם כשהוא מעומד; אף-על-פי-כן לא היתה ברירה בידיה אלא למנותו פעם בפעם למשרת ראש-הממשלה.

ועם זאת יהיו מקרים שההכרעה במינוי ראש-הממשלה תהיה מושפעת משיקול דעתו של היושב על כסא המלוכה. פעמים אין במפלגת הרוב מנהיג מופר אחד אלא שניים, ופעמים עלולה להיווצר קו-אליציה של שתי מפלגות, ושאלה דקה היא—על מי ממנהיגי שתי המפלגות יש להטיל את "מעשה המרכבה". אולי הקושי הגדול ביותר ייווצר במות ראש-הממשלה בתקופת כהונתו, או לרגל פרישתו: המלך עלול להיקלע אל סבכי מאבק הירושה. לפי המסורת באנגליה רשאי המלך להיוועץ או שלא להיוועץ בראש-הממשלה הפורש, וכן זכאי הוא לייטול עצה מפי חברי "מועצת-המלך".

ב-1923 פרש בונאר-לו, ראש-הממשלה השמרני, מתפקידו ועל המלך ג'ורג' החמישי הוטל למנות לו יורש. היתה ברירה בידו למנות את לורד קרוזן, שרי-החץ המזהיר ובעל המוניטין בכל העולם, או את סטאנלי בולדווין, שרי-האוצר, אישיות "אפורה" ומדינאי בעל שיעור-קומה בינוני. לאחר שנועץ בראשי המפלגה נתחוויר למלך, כי לדעת רבים מן הדין שראש-הממשלה יהיה מחברי בית-הנבחרים. בימים ההם לא היתה מפלגת העבודה, היא האופוזיציה, מיוצגת בבית הלורדים, ונמצא שראש-הממשלה בבית העליון יהא מנותק מזירת-ההתמודדות

Jennings, Sir Ivor, *Cabinet Government*, Cambridge, 1961, 3rd ed., pp. 23, 43-45

Morrison, Herbert, *Government and Parliament*, London, 1959, 2nd ed., p. 80

Philip, *An Autobiography*, London, 1934, vol. ii, pp. 950-61; Nicolson, Harold, *King George The Fifth*, London, 1952, pp. 45-49

Feiling, Keith, *The Life of Neville Chamberlain*, London, 1946, pp. 437-42

Sampson, Anthony, *The New Anatomy of Britain*, London, 1971, p. 218

תנאי שיחייב את נשיא המדינה לגמק, מדוע לא יטיל את תפקיד הרכבת הממשלה על אחד משאר 119 חברי הכנסת, מלבד בן-גוריון. לדעתם לא מילא הנשיא אחר סעיף 9 של חוק-המעבר, תש"ט—1949, שכן היה עליו להוסיף ולחפש את המיועד לתפקיד ראש-הממשלה עד מיצוי כל האפשרויות. בוויכוח בכנסת באותו עניין הטעים ד"ר יוחנן בדר (חירות) צד נוסף בסוגייה זו: "הנשיא לא פנה אף לחבר-כנסת אחד מן הסיעות שהפילו את הממשלה (ההדגשה שלי)... חוק-המעבר לא הופעל, ובאופן כזה מוסיפה הממשלה שפוטרה להתקיים"<sup>14</sup>. אכן צד זה של הבעיה היה חמור מכפי שנראה בתחילה. עצם קיומה הממושך של "ממשלת-מעבר" הצביע על חריג משונה בדמוקרטיה הישראלית שלא היה לו את במשטרים אחרים. במקרה הנידון נתקיימה "ממשלת-המעבר" חמישה חדשים ולא היה כל סיג חוקתי שימנע את קיומה לאין-סוף. נהוג זה עשה, כמובן, את כל מהות שלטון-העם בישראל פלסתר. יתירה מזו: קיומה של אנומאליה זו עלול היה לס-בך את המצב הקונסטיטוציוני בישראל עוד יותר, כדברי חבר-הכנסת משה בן-עמי (הספרדים):

"יתכן, שהיום לא גהנית הממשלה הזאת מאמון הכנסת, ובעוד חודש ישתנה המצב, והתנאים במדינה והמצב הבינלאומי יהיו אחרים; ויתכן שתקום קואליציה אחרת — או אותה קואליציה — ותבוא מצד הנשיא הצעה לחברי-כנסת להרכיב ממשלה, והוא יקבל את אמון הכנסת. אז יתגלה שלא היה זה בגדר סמכותו של הנשיא ולא בגדר החוק לומר שהממשלה המתפטרת תכהן עד לאחור הבחירות — הנשיא חרג ממסגרת החוק... הנשיא למעשה פיזר את הכנסת — וכבר זה לא היה בסמכותו... הוא אמר כי הכנסת הזאת אין לה קיום והוא מכריז על בחירות. פירוש הדבר הזה הוא פיזור הכנסת; ואין לנשיא סמכות כזאת בחוק-המעבר"<sup>15</sup>.

בית-המשפט העליון דחה את פנייתם של ז'בו-טינסקי וקוק, שכן נראָה היה לו שאין הדבר ניתן להכרעה שיפוטית:

"יש כאן יחסים שלפי טיבם הם מחוץ לתחום השיפוט; הם שייכים ליחסים בין נשיא המדינה, הממש-

משרת ראש-הממשלה, עקב מחלתו, עמדה לכאורה לפני המלכה הברירה בין שני מועמדים: ר.א. באטלר והארולד מקמילן. היא נועצה בצ'רצ'יל ובלורד סול-סברי ובחרה במקמילן; נראה היה, כי רוב חברי מפלגת השמרנים תומכים בו. אילו נדרשה לבחור בין השניים ב-1956 נראָה היה, כי הדבר נתון לשיקול-דעתה הגמור, שכן מפלגת השמרנים היתה נכונה לקבל כל אחד משניהם בלא ערעור<sup>11</sup>. ב-1963 חל מפנה בדרך בחירת ראש-הממשלה. כשפרש מקמילן, עקב מחלה, מכהונת ראש-הממשלה גמר אומר להפיק את ההכרעה מידי המלכה. ממיטתו בבית-החולים ערך גישושים בקרב חברי מפלגתו ונתברר לו, כי המועמד הרצוי הוא שר-החוץ, הרון יום; ביום הוחש יום לארמון המלכה והוטל עליו התפקיד. הדעת נותנת, שאילו חלה תקלה במהלך הגישושים היו לו לבאטלר סיכויים טובים להיבחר במקומו. לאחר מקרה זה נטשו השמרנים את הנוהג המסורתי שלהם, ומכאן ואילך נקבע, שמפלגתם תבחר את מנהיגה בהצבעה ישירה (ואם יהיה צורך, כדי לערוב לבחירתו ברוב פשוט, — בהצבעה שנייה); בדרך זו נבחר — במפתיע — אדוארד הית למנהיג המפלגה בשנת 1965, בעוד שאילו נהגו באורח מסורתי היה נבחר מן הסתם רגינאלד מודלינג. מפלגת העבודה הקדימה והנהיגה את תהליך בחירת המנהיג על-ידי הצבעת חברי המפלגה, ומבחינה זו, מכל מקום, הוגבל במידה רבה חלקו של הכתר בהכרעה<sup>12</sup>.

## ב.

גם במדינת ישראל נתחבטו העוסקים בעיצוב דפוסייה הקונסטיטוציוניים של המדינה בסוגיית מינוי ראש-ממשלה, ובמקרה אחד אף שימשה זו נושא לדיון משפטי<sup>13</sup>. בפברואר 1951 הובע בכנסת אי-אמון לממשלתו של דוד בן-גוריון והוא הגיש את התפטרותו לנשיא. הלה פתח מיד בהתייעצות עם ראשי הסיעות ובסיומן חזר והטיל על בן-גוריון את התפקיד להרכיב ממשלה חדשה. משימה זו לא עלתה בידו, והנשיא לא ראה מוצא זולת בחירות חדשות. שני חברי הכנסת מתנועת חירות — ערי ז'בוטינסקי והלל קוק — פנו אז לבית-המשפט העליון, בסמכותו כבית-דין גבוה לצדק, בבקשת צו על

Jennings, *op. cit.*, p. 28; Sampson, *ibid.* 11

Sampson, *op. cit.*, pp. 218-9 12

בג"צ 65/51, פסקי-דין, כרך ה', עמ' 801. 13

14 דברי-הכנסת (26.3.1951), כרך ח', עמ' 1433.

15 שם.

בתחום הליכי הרכבת ממשלה מן הראוי לציין התפתחות נהוג קונסטיטוציוני שדומה מיוחד הוא למדינת ישראל: הרכבת ממשלה על-ידי "מחליף" — חבר-כנסת אחד נוטל על עצמו את "מעשה-המר-כה" בשביל מישהו אחר. התפתחות זו כבר יש לה שני תקדימים. באוקטובר 1950 הטיל ד"ר וייצמן את התפקיד להרכיב ממשלה על פנחס רוזן, והלה — לאחר התייעצויות בין-סיעתיות — "מינה" בסופו של דבר את בן-גוריון לראש-ממשלה. בהודעתו בכנסת (30 באוקטובר 1950) אמר בן-גוריון:

"... מה שלא עלה בידי להביא לפני הכנסת — הצעה על ממשלה יציבה בת 13 חברים — עלה בידו (של פנחס רוזן), ואני מביא לפניכם, בעצם, רק פרי עבד-דתי. החבר פנחס רוזן מתוך עניויות ואצילות-דעת לא רצה לקחת על עצמו הכבוד להביא ההצעה לכנסת והודיע לנשיא, כי אינו מקבל על עצמו השליחות ומייעץ לנשיא למסור זאת לראש-הממשלה. הנשיא הטיל עלי מחדש תפקיד זה, ואני מביא לפניכם ממשלה של שלושה-עשר על בסיס קווי-היסוד של הממשלה שאושרה בכנסת במאוס 1949...".<sup>18</sup>

בתחילת הודעתו של בן-גוריון ערער חבר-הכנסת ברי-יהודה (מפ"ם) על הנהוג שנראה היה לו בלתי-קונסטיטוציוני. "בלי שהנשיא הטיל עליו זאת — אין איש יכול להופיע בהצעה להקים ממשלה", ודרישתו היתה שהבעיה תידון בוועדת-הכנסת.<sup>19</sup> אלא נראה שהעניין נתיישב הואיל והנשיא חזר והטיל על בן-גוריון את תפקיד הרכבת הממשלה לאחר שהשלים רוזן את המשימה. כדבר הזה קרה עוד פעם ב-1961, כהודעת בן-גוריון לכנסת ב-2 בנובמבר:

"למען האמת עלי לציין שאם אני יכול — שעה קלה לאחר שהנשיא הטיל עלי הבוקר תפקיד זה — להציג עכשיו ממשלה, הרי זוהי זכותו הבלעדית של ידידי וחברי לוי אשכול, שהשקיע מאמצים עצומים מתוך סבלנות יוצאת מגדר הרגיל, מתוך שקידה מפליאה וברוח טובה בלתי-רגילה במגעו עם המפלגות; ורק הודות לו אפשר היה לי למלא רצון הנשיא ולהביא לכנסת עוד היום הודעת הממשלה הנשענת על רוב בכנסת".<sup>20</sup>

18 דברי הכנסת, כרך ו', עמ' 101.

19 שם, עמ' 102.

20 דברי הכנסת, כרך ל"ב, עמ' 204.

לה והכנסת, היינו לרשויות האפסוקוטיבית והפרלמנטרית. כשמתעוררת שאלה של פגיעה בהוראות סעיף 9 הנ"ל יש למצוא את התרופה באמצעים פוליטיים, היינו ביקורת הכנסת כלפי ממשלה, אשר לפי דעת הכנסת אינה עומדת לפנייה אפילו זכות קיום של מעבר...".<sup>16</sup>

גם בשנים הבאות נשארה סמכותו של הנשיא לגבי מינוי ראש-ממשלה מעורפלת במידה רבה, הואיל והגדרתה היתה כוללנית מדי. סעיף 11א(2) של חוק-יסוד: נשיא המדינה, תשכ"ד—1964 קובע: (נשיא המדינה) "פעל לכינון הממשלה ויקבל את התפטרות הממשלה בהתאם לחוק". כדי לסייג ביתר פרטות את ההליכים להרכבת הממשלה נתקבל חוק-יסוד: הממשלה, תשכ"ח—1968; שלביו השונים של הליך כינון הממשלה גדונים בסעיפים 6—15. סעיף 6 קובע: "כשיש לכונן ממשלה חדשה יטיל נשיא המדינה, לאחר שהתייעץ עם נציגי סיעות בכנסת, את התפקיד להרכיב ממשלה על אחד מחברי הכנסת שהודיע לנשיא, תוך שלושה ימים מיום שנשאל, שהוא מוכן לקבל את התפקיד". ולהלן מפורטות התקופות היעודות להרכבת הממשלה. עם זאת נש-ארים כמה דברים סתומים, כגון טבען של התייעצויות הנשיא, ומכל מקום נראה, לפי סעיפי החוק, כי ההתייעצויות אינן מחייבות אותו.<sup>17</sup>

16 בג"צ 65/51, שם, עמ' 814.

17 Likhovski, Eliahu S., *Israel's Parliament* (The Law of the Knesset), Oxford, 1971, p. 114. ראוי לציין, כי סמכות הנשיא להטיל על חבר-כנסת את תפקיד הרכבת הממשלה היא הסמכות היחידה של הנשיא שאינה זקוקה לחתימת-קיום של אחד משרי הממשלה; סעיף 12 של חוק-יסוד: נשיא המדינה, תשכ"ד—1964, קובע: "חתימתו של נשיא המדינה על מסמך רשמי טעונה חתימת-קיום של ראש הממשלה או של שר אחר שהחליטה עליו הממשלה, זולת מסמך הקשור בכינון הממשלה". היה מי שעורר צד זה בסמכות ה"בלתי-סווייגת" של הנשיא ערב הבחירות לנשיא הרביעי כדי לערער את מועמדותו של חבר-הכנסת יצחק נבון. הרמז היה, כי נבון (שהוא יוצא רפ"י) עלול להתערב במשחק פוליטי בשעת ההליכים להרכבת ממשלה לרעת מפא"י. דומה כי טענה זו מופרכת מעיקרה. חבר-הכנסת יוסף שופמן (חירות) נתן פירוש אחר לסעיף זה. לדעתו בטל במקרה זה הצורך בחתימת-קיום כדי לשחרר את הנשיא בעת הליכי הרכבת הממשלה מתלות בראש-הממשלה היוצא. — דברי הכנסת (9.6.1964), כרך מ', עמ' 2085.

הכנסת מתחייב שהיא בלבד רשאית לפזר את עצמה (ראה גם סעיפים 8 ו-36 של חוק-יסוד: הכנסת, תיקון מס' 4, תשכ"ד—1964), ומכל מקום אין שום גוף חוקתי אחר מוסמך לפזר את הכנסת. אלא שעדיין נשארו בתחום זה כמה דברים סתומים. סוגיה זו נידונה בכנסת בהודמנויות שונות. ב-1953 העלה ישראל ברי-יהודה את הבעיה מכמה צדדים:

"תקופת כהונתה הסדירה של הכנסת היא של ארבע שנים. אבל אם היא מגיעה תוך כדי תקופת כהונתה למצב כזה, שאינה יכולה עוד למלא את תפקידה, למשל, אם אינה מסוגלת ליצור רוב בשביל שום ממשלה, בין של מפלגה אחת ובין של קואליציה זו או זו, — במקרה כזה חוזרים ושואלים בעולם את פי העם. כלומר הכנסת הקיימת, זו או זו, צריכה להפסיק את חייה באמצע התקופה הסדירה ולהכריז על בחירות חדשות".

בהמשך דבריו העלה חבר-הכנסת הוזה את השינוי קול היסודי הטעון הכרעה:

"מי מחליט על פיזור באמצע תקופת כהונתה, איך מגיעים להחלטה כזו? — היו חברים שאמרו: מחליט טה רק הכנסת עצמה... אבל היה גם מי שאמר: לא רק הכנסת תהיה רשאית להחליט על כך. היה מי שהציע: גם הממשלה. כלומר הממשלה, קודם שהיא מחליטה שאינה יכולה להוסיף לפעול בהיעדר רוב מאחוריה בכנסת הקיימת, רשאית לדרוש אפשרות של פנייה לעם על-ידי בחירות חדשות. היו שהציעו זאת בשתי צורות שונות: הממשלה רשאית לתבוע זאת ישיר בשמה, או דרך הנשיא. בעצם, אם הנשיא לא ירצה, זה יתעכב, אבל הנשיא יוכל לצוות על פיזור הכנסת רק כשיש לו חתימת-אישור של אחד השרים: כלומר אם הממשלה תובעת זאת והנשיא מסכים לכך, צריך, לדעתם, שתהיה אפשרות להת-ליט על כך באופן אוטומאטי בלי הכנסת. היו שחשבו שבשאלה כזו אי-אפשר שתהא הכנסת מחליטה ברוב פשוט"<sup>24</sup>.

לפי הצעת החוקה של ד"ר יהודה פנחס (ליאו) כהן, ששימשה יסוד לדיונים בוועדת החוקה של מועצת המדינה הזמנית, הופקדה סמכות פיזור הכנסת בידי הנשיא<sup>25</sup>.

בסיכומו של דבר אפשר לומר שיש לו לנשיא מדינת ישראל סמכויות נרחבות יותר בתחום מינוי ראש-הממשלה מאלו הנתונות לכתר הבריטי, בתוקף צביונם המיוחד של החיים המדיניים בישראל: משעת קום המדינה הורכבו בה רק ממשלות קואליציה. בשל ריבוי המפלגות ובעקבות שינוי מאזן-הכוחות — ולו גם לא בקנה-מידה נרחב — עלול הנשיא לעמוד יום אחד לפני דילמה: הן מנהיג הממשלה היוצאת והן מנהיג האופוזיציה ינסו בנסיונות מסוימות, תוך משא-ומתן עם שאר הסיעות ותוך ויתורים והבטחת תנאים מסוימים, להרכיב ממשלה. במקרה כזה אפשר שתפול ההכרעה רק לפי שיקול-דעתו של הנשיא.

אשר לתחום השני — פיזור בית-הנבחרים, — גם כאן קשה לקבוע כללים כמסמרות. באנגליה ניטש הפולמוס עד עצם היום הזה ועוד לא הוכרע אם רשאי המלך לפזר את בית-הנבחרים ללא עצת השרים. רוב חכמי-המדינה סבורים שאין להעניק למלך סמכות כזאת העשויה להיות רבת-משמעות<sup>21</sup>. במקרים רבים מייאנו מלכי אנגליה להיענות לדרישת ראש-הממשלה היוצא לפזר את בית-הנבחרים. ב-1924, למשל, הביע ג'ורג' החמישי מורת-רוח מבקשתו של ראמזי מקדונאלד, ולבסוף גענה לו רק "תוך התנגדות גדולה ביותר"<sup>22</sup>. סירובו של המלך היה לו על מה לסמוך: ראשית, במרוצת השנתיים שקדמו ל-1924 כבר נערכו בחירות כלליות פעמיים, ושנית — הואיל ובית-הנבחרים הביע לממשלת מקדונאלד אי-אמון, הרי באה הדרישה לפיזור בית-הנבחרים לאמיתו של דבר מצד מפלגת מיעוט. עם זאת יש הסבורים, כי כיום עוד נותרה לה למלכת אנגליה הסמכות לדחות בקשה לפיזור בית-הנבחרים כאשר נרצה לה שהבחירות הכלליות לא תשניגה את מאזן-הכוחות מעיקרו ואין סיכוי סביר כי הממשלה היוצאת תיבנה בעקבות פניה מחודשת לקהל-הבוחרים<sup>23</sup>. כך, למשל, עלולים להיות פני הדברים כאשר שלוש מפלגות שוות-כוחות ביחס מתמודדות על השלטון.

גם במדינת ישראל לא הוגדרה סמכות הנשיא בתחום זה לכל פרטיה. על-פי עצם עקרון ריבונות

Jennings, *op. cit.*, pp. 394, 412-428, 539-545 21

Nicolson, *op. cit.*, p. 400 22

Mackintosh, John P., *The British Cabinet*, London, 1962, p. 16 23

24 דברי הכנסת, כרך ט"ו, עמ' 59.

25 סעיף 34 של הצעת כהן קובע: "התפטר הממשלה,



פי המלצה, מעניק החוק לנשיא סמכות שיש עמה שיקול-דעת ולא (סמכות) מיניסטריאלית גרידא". הוא מוסיף ואומר, כי אמנם רווחת סברה — בייחוד בחוגי משרד המשפטים — שגם סמכות החנינה מופ-עלת על-פי המלצת שר המשפטים, ובכל הנוגע ל-חיילי צה"ל על-פי המלצת שר הבטחון, ולא עוד אלא ששני השרים הללו יכולים למנוע את החנינה שהנשיא מבקש להעניק על-ידי שימנעו את חתימת-הקיום הנדרשת לפי סעיף 7 של חוק המעבר, אלא ש"מצד שני מסתבר, כי שום שר לא ירצה להיכנס בריב עם נשיא המדינה"<sup>30</sup>.

עם זאת ספק אם סמכות החנינה של הנשיא יוצאת מגדר השפעה גרידא. בוויכוח בכנסת על סמכויות הנשיא ביקש חברי-הכנסת י. שופמן מתנועת חירות לערער על תחולתה של חתימת-הקיום בעניין זה. "מה עושה כאן חתימת-קיום של ראש הממשלה או כל שר? האם הם רשאים להתערב במצפוננו של הנשיא בדבר שהושאר מלכתחילה למצפוננו של הנשיא שהוא יקבע בו?"<sup>31</sup>. אך דומה, כי שר המשפטים דב יוסף השיב על ההשגה תשובה ניצחת: "חברי הכנסת המסתייגים אינם נותנים דעתם על העובדה שיש עכשיו כאלף בקשות חנינה לשנה. האם באמת רוצים אתם כי נשיא המדינה יתפנה מכל דבר אחר וישב ויבדוק באופן יסודי את אלף הבקשות האלה? לדעתו אין מגוס מן המסקנה שההכרעה צריכה להיות בידי משפטן. יתירה מזו: הצורך בחתימת-קיום של שר חשובה, שכן אף-על-פי שלהלכה נתונה החלטת "בידי הנשיא, יש מקום לבקר באופן פר-למנטרי את שר המשפטים על המלצותיו לנשיא. את הנשיא אי-אפשר לבקר על החלטותיו, אבל אפ-שר לבקר את שר המשפטים על המלצותיו"<sup>32</sup>.

הרבט מוריסון, מי שהיה בשעתו שר-הפנים ב-ממשלת הלייבור, מספר, כי פעמיים העלה לפניו המלך ג'ורג' הששי שאלת מתן חנינה לשני גידונים למוות. "הוא (המלך) הביע את השקפותיו בכשרון ובצורה מתקבלת על הדעת, ומובן שהקדשתי ל-דבריו את מלוא תשומת הלב. עם זאת לא נטיתי לקבל את דעת הוד מלכותו בשני המקרים, וכשאמרתי לו זאת מתוך יחס של כבוד, קיבל את החלטתי ברוח

תפיסה כזאת היתה מקובלת גם על הנשיא וייצמן בטפלו במשבר עקב התפטרותו של בן-גוריון ב-1951, שכבר דובר בו קודם, — אם כי לא בצורה מפורשת כזאת. במכתבו ליושב-ראש הכנסת כותב ד"ר וייצמן:

"ראש-הממשלה, מר דוד בן-גוריון, הגיש לי התפטרות הממשלה ובהתאם לחוק המעבר הזמנתי אלי נציגי הסיעות בכנסת לשם התייעצות במצב. נציגי רוב הסיעות הביעו דעתם כי בהעדר אפשרות לחידוש ממשלה יציבה, יהא הכרח לערוך בחירות חד-שות לכנסת... לאור התוצאות של ההתייעצויות עם נציגי הסיעות בכנסת, הגעתי לידי מסקנה, שהממשלה שהתפטרה תמשיך בתפקידיה בהתאם לחוק המעבר, עד היכון ממשלה חדשה לאחר הבחירות"<sup>28</sup>.

כבר ראינו שקמו עוררים על סמכות זו של הנשיא<sup>27</sup>. ובמרוצת השנים נדחו כמה פעמים הצעות שהובאו לכנסת בנוסיון להעניק לנשיא סמכות זו. עם זאת יש לו לנשיא השפעת-מה על מהלך המאורעות המדיניים העלולים להביא לידי פיזור הכנסת; למשל, כשעצם סירובו למנות ראש-ממשלה גורם ממילא התפוררות הכנסת<sup>28</sup>.

התחום השלישי, שבאנו לדון בו מבחינת סמכויות הנשיא, הוא תחום החנינה, ודומה כי גם כאן יש זיקת-גומלין ישירה בין המשטר בבריטניה לבין זה שבמדינת ישראל. סעיף 11(ב) של חוק-יסוד: נשיא המדינה, תשכ"ד—1964, קובע: "לנשיא המדינה נתונה הסמכות לחון עבריינים ולהקל בעונשים על-ידי הפחתתם או המרתם". עם זאת קיימת פלוגתא בשאלת היקף הסמכות. אף-על-פי שוועדת החוקה של הכנסת "באה לכלל מסקנה, כי גם לגבי סמכות חנינה שיש בידי הנשיא צריכה להינתן חתימת-קיום של שר"<sup>29</sup>, סבור אשר צידון, כי "בנקודה זו, שלא כדוגמת סמכויות המינויים, המופעלות... על-

ואין לכונן ממשלה אחרת אשר תזכה בתמיכה יציבה על-ידי רוב הצירים, יכול נשיא המדינה לפזר את בית-הנבחרים לפני סיום תקופת כהונתו". מדינת ישראל, מועצת המדינה הזמנית, ועדת החוקה; חוקה לישראל: הצעה ודברי הסבר מאת יהודה פנחס כהן, תש"ט, עמ' 5 (מהדורה מתוקנת).

30 בית הנבחרים, ירושלים 1971, מהדורה ששית, עמ' 298.

31 דברי הכנסת, כרך מ', עמ' 2085.

32 שם, עמ' 2085—2086.

33 Morrison, *op. cit.*, p. 81

26 דברי הכנסת, כרך ח', עמ' 1233.

27 נאומי של חברי-הכנסת משה בן-עמי המובא לעיל.

28 Likhovski, *op. cit.*, pp. 118-9.

29 דברי הכנסת, כרך מ', עמ' 2018.

החוקה אין באותה מדינה בית שני. זכות העיכוב היא חד-פעמית, וכשמחליט הבית שנית על אותו החוק חותם עליו הנשיא ללא ערעור. כעבור שנתיים (1951) העלה חבר-הכנסת ח. לנדאו (חירות) הצעה ברוח דומה. גם הוא קבל על הסמכויות המצומצמות שניתנו לנשיא ישראל, והצביע על צרפת, ה"יכולה לשמש לנו מבחינה זאת דוגמה קלאסית, כי שם נשיא-המדינה הוא סמל, אך ורק סמל, ובכל זאת למען התגלמות המעמד הזה... הוענקו לו סמכויות... רציניות למדי, כמו: מפקד הצבא להלכה, או הרשות להשתתף בישיבות הממשלה הצרפתית"<sup>86</sup>. הוא חזר ותבע להעניק לנשיא את זכות ה"וטו" הסוספנסביבי. ב-1952 העלה ד"ר באדר בשם תנועת חירות הצעת חוק שנועדה להרחיב את סמכויות הנשיא. והרי אחדים מסעיפיה:

סעיף 3: (א) נשיא המדינה חתום על כל חוק.

(ב) נשיא המדינה ראוי לדחות חתימת חוק ולהחזירו לכנסת בצירוף אגרת מנמקת.

(ג) אישרה הכנסת אחרי דיון נוסף את ה"חוק שהוחזר לה, יחתום נשיא המדינה על החוק; אולם אם החוק נוגע לסמכות הנשיא, יחתום עליו יושב-ראש הכנסת במקום נשיא המדינה.

סעיף 5: נשיא המדינה יפתח כל מושב שנתי של הכנסת.

סעיף 9: הופיע נשיא המדינה בישיבת הממשלה הוא ישב בראשה; זכות לו להביע את דעתו בכל ענין בלא להשתתף בהצבעה.

סעיף 11: נשיא המדינה הוא ראש כוחותיה המזוינים של המדינה; הוא ימנה את ראש המטה הכללי ויחתום על מינוייהם של קציני ה"צבא, לפי המלצותיו של השר המוסמך"<sup>87</sup>.

עוד נסיון להרחיב את סמכויות הנשיא נעשה בשעת הדיונים בכנסת לקראת חוק-יסוד: נשיא המדינה, תשכ"ד—1964. הפעם פתח את המערכה הפארלמנטרית למען הרפורמה חבר-הכנסת משה אונא מן המפלגה הדתית-לאומית. נקודת-המוצא

36 דברי הכנסת, כרך י"ט, עמ' 527. כוונתו לנשיא לפי חוקות הרפובליקות השלישית והרביעית.

37 הצעת חוק סמכויות נשיא המדינה, תשי"ג—1952, דברי הכנסת, כרך י"ג, עמ' 419.

טובה"<sup>88</sup>. בדרך זו נהג גם הנשיא השני למדינת ישראל, יצחק בן-צבי<sup>84</sup>.

### ג.

במרוצת השנים הועלו בכנסת הצעות שונות להרחבת סמכויותיו של נשיא המדינה. מן הראוי לציין, כי בתחילה נטלו על עצמם משימת רפורמה זאת חברי הכנסת מתנועת חירות, אף-על-פי שמבחינה אידיאולוגית אין שאיפה זו עולה בהכרח עם מצעה של מפלגה זו. ההצעות לתיקון הועלו עוד באסיפה המכוננת (שלימים הוסב שמה ל"כנסת הראשונה"). בהמשך הדיון בחוק המעבר, תש"ט—1949, אמר חבר-הכנסת מ. בגין, כי "הסמכות שנקבעה לנשיא בהצעת הממשלה והסמכות המוצעת לפניכם על-ידי הרוב של הוועדה היא מוגבלת ביותר... גם במדינות... שבהן הנשיא רק מסמל את המדינה... ניתנת לו סמכות רחבה בהרבה מזו המוצעת לנשיא המדינה העברית". הוא הציע בשם סיעתו לתת לנשיא זכות עיכוב לחוק שנתקבל על-ידי הכנסת. זכות זו ידועה בשם ה"וטו" הסוספנסביבי"<sup>85</sup>. מטרתה להבטיח ביקורת מחודשת של בית-הנבחרים אם לפי

34 בספרו יצחק בן-צבי (מתוך יומן בבית הנשיא), רמת-גן, 1967, מספר אלוף-משנה יוסף כרמל, מי שהיה שלישי הצבאי של הנשיא, כי במאי 1953 בא אל הנשיא חבר-הכנסת לורנץ בשליחות ה"חזון-איש" מבני-ברק בבקשה כי יחון את האחים קרובלניק. הנשיא לא ראה לאפשר להיענות לבקשה והעיר, "כי הוא רואה בחגיגה אקט יוצא מן הכלל ולעולם אינו מחליט על מתן חגיגה אלא לאחר התייעצות עם הגורמים הנוגעים בדבר" (עמ' 22). גם בענין איימן (למרות פניותיהם של אנשי-רוח) קיבל הנשיא את המלצת שר המשפטים דב יוסף שלא לחון אותו. שם, עמ' 179.

כן סירב שר המשפטים (פ. רוזן) להעניק לנשיא סמכות לחון אנשים שחויבו בדין בעבירות משמעת מסוגים שונים. — דברי הכנסת (6 בינואר 1960), כרך כ"ה, עמ' 271. בתשובה לשאלתה של חבר-הכנסת י. ח'מיס: "האם אחד מחברי הממשלה המליץ לכבוד הנשיא לתת את החגיגה הזאת (לשפוטי פרשת כפר-קאסם), ואם כן — מי מבין חברי הממשלה?"; השיב סגן שר-הבטחון, כי שר-הבטחון הוא שהמליץ, ובאותו מעמד ציין, כי "אופן שימוש הנשיא בסמכותו לחון עבריינים ולהפחית עונשם איננו נושא לגיטימי לשאילחה בכנסת המופנית לשר, אשר לפי המלצתו פעל הנשיא". — שם, עמ' 603—604.

35 דברי הכנסת, כרך א', עמ' 35. זכות "וטו" סוספנסביבי שמורה לנשיא ארה"ב לפי החוקה (סעיף א', פסקה 7).

על-ידי העם ולא על-ידי בית-המחוקקים, אלא על-ידי "חבר הבוחרים", שייבחר על-ידי בתי-המחוקקים של המדינות המרכיבות את הפדרציה. רק כעבור שנים רבות, בעקבות התפתחות המפלגות בארצות-הברית, נקרא כל העם להשתתף בבחירת הנשיא.

הערוכה הנאמנה לרציפותו הדימוקרטית של המשטר בארצות-הברית נעוצה בשיטת "הבלמים והאיזונים". מובן, שיכולה מדינה להחליט על שינוי המשטר בדרך של חילופי ממשל פרלמנטרי בממשל גישותי. ואולם אם יחד עם העתקת מרכיב הכובד מקוטב אחד למשנהו אין מצייבים מערכת בלמים תוך כדי תהליך התמורה, מתחייב המשטר הדמוקרטי בנפשו. זה היה גורלה של צרפת שנים רבות, ומאז ומעולם היה המימשל בה מצטיין בתנודותיו הקיצוניות, מדמוקראטיה לאוטוריטאריות חליפות. אח-רון ל'ביסויים" אלה נעשה בימי הגנרל די גול, ומתחת למסווה הדמוקראטיה שהתיימר להשליט בצרפת ל-אחר מלחמת העולם השנייה, הסתתרה שאיפתו ליתר

סמכות, לתוספת כוח, לדיקטטורה למעשה, אם לא להלכה. תמורה זו חולל דיגול בשני שלבים. בשלב ראשון הפקיע את צרפת מזיקתה לחוקות הרפובליקניות השלישית והרביעית, שבהן הוענקו לנשיא סמכויות סמליות בלבד. מייסדי הרפובליקה החמישית ב-1958 הפכו את הקערה על פיה ועשו את הנשיא לציר המרכזי של המשטר המדיני החדש. לפי חוקות הרפובליקה השלישית והרביעית נבחר הנשיא במושב משותף של שני בתי הפרלמנט, בעוד שלפי חוקת 1958 הורחב "חבר הבוחרים" עד 80,000 איש — חברי שני בתי הפרלמנט, חברי מועצות עירוניות וכפריות ברחבי המדינה וחברי האסיפות של מושבי צרפת מעבר לים.<sup>38</sup> סמכויותיו של הנשיא הורחבו לאין שיעור: הוא ממנה את ראש-הממשלה ובעל סמכות לפזר את הפרלמנט, רשאי ליטול לידיו סמכויות לשעת-הירום (לפי סעיף 16 של החוקה), לבקש מן הפרלמנט לחזור ולדון בהצעת חוק שאינה נראית לו, להפנות את הצעת החוק למועצת החוקה כדי שתפסוק הלכה בדבר כשרותה של הצעה זו. מלבד זאת יושב הנשיא ראש בשיבות הממשלה, משמש בתפקיד ראש הצבאות, מעניק חנינה, ממנה שגרירים וכיוצא באלו סמכויות לרוב. אף-על-פי

שלו היתה הסעיף הראשון בהצעת-החוק המוצעת: "הנשיא עומד בראש המדינה". "מה משמעותו של סעיף זה?" שאל. "האם יתכן לומר שמישהו עומד בראש המדינה אם אין לו סמכות כלשהי? אין לו אפילו הזכות לדעת מה נעשה במוסדות המדינה; בכל מה שהוא עושה הוא תלוי בממשלה; אפילו בתפקיד האישי ביותר, החנינה, אין לו הזכות לחון, אלא על דעת השר... רוצים להשוות את מעמדו של הנשיא למעמדו של מלך אנגליה. אין המשל דומה לממשל. למלך אנגליה אמנם אין כל זכויות מעשיות, אבל המסורת הארוכה של המלוכה, ואולי עוד יותר מזה היחס של האנגלים למסורת הממלכתית שלהם — משווים למשרה זו את הממשות הדרושה. כל זה אינו קיים אצלנו. נשאר איפוא רק הצד השלילי: העדרה של סמכות ממשית"<sup>38</sup>. אף הוא טוען למתן זכות לנשיא להשתתף בשיבות הממשלה ולחוות בה את דעתו, ולהעניק לו זכות היטו הסוספנסיבי".

כל ההצעות להרחבת סמכויות הנשיא נדחו — ובדין נדחו. אי-אפשר להרחיב את סמכויות הנשיאות בלא לטשטש בעת ובעונה אחת את ציביונו של המשטר בישראל שהוא משטר של דמוקראטיה פרלמנטרית לעומת המשטר הגישותי בארצות-הברית. קו ברור מפריד ביניהם וכל נסיון של "הסגת גבול" עשוי לערער את מאזן-הכוחות הפנימי. לבטים רבים נתלכטה הוועידה בפילאדלפיה שניסחה את חוקת ארצות-הברית בעניין מעמדו וסמכויותיו של הנשיא. בנושא זה דנה הוועידה זמן ממושך יותר מאשר בכל נושא אחר של החוקה. היו שחששו שמא ייהפך הנשיא לעריץ, דוגמת המלך ג'ורג' השלישי, ועל כן נדונה בוועידה אפילו אפשרות של בחירת שניים או שלושה נשיאים, כעין "נשיאות קולקטיבית"<sup>39</sup>. אלה שטענו לעיצוב "רשות מבצעת חזקה" תמכו ברעיון בחירתו של הנשיא על-ידי כל העם. בתחילה גברו המסייגים שביקשו לשעבד את הנשיא לבית-המחוקקים על-ידי הטלת תפקיד בחירת הנשיא על מוסד זה; לבסוף נתקבלה פשרה — הוא ייבחר לא

38 דברי הכנסת, כרך ל"ו, עמ' 1041-1042.

Farrand, Max, *Records of the Federal Convention*, Yale University Press, 1911, vol. i, p. 65. ראה גם: Corwin, Edward S., *The President (Office and Powers 1787-1957)*, New York, 1962, pp. 10-16.

Duverger, Maurice, *Institutions Politiques et Droit Constitutionnel*, Paris, 1968, 10th ed., p. 507.

"... בית הנשיא הולך ונעשה למפגש רוחני לזרמים שונים בתוך העולם הרוחני היהודי: לגשר בין המדינה והגולה, ולקירוב התפוצות לתפקידי השעה של האומה... הכנסת מפגינה את רבגוניות האומה, בית הנשיא נוצר כדי לסמל ולגלם את איחוד האומה... בית הנשיא משקיע את כל הכוחות כדי להבליט את המאחד והמשותף לכולנו".<sup>46</sup>

בדין אמרו, כי נשיא מדינת ישראל ירש כתר מלכות מימי קדם.<sup>47</sup> לכתר זה גלוה גם משהו מכתר כהונה. בדור זה, כשאנו מחזירים את עטרת הממלכה לכתיות ליושנה, משווים אנו לנגד עינינו את שמעון בן יוחנן הכהן, על התארים שהעניק לו בן-סירא: "גדול אחיו ותפארת עמו... אשר בדורו נפקד הבית ובימיו חוזק היכל".<sup>48</sup> ובצדק מעיר פרופ' משה צבי סגל: "האריכות הרבה בתיאור כהונתו (של שמעון הכהן) מראה שבן-סירא ייחס חשיבות יותר מרובה לכהונתו של שמעון מאשר לשלטונו ה"מדיני".<sup>49</sup>

אכן יאה לו לממשל דמוקרטי פרלמנטרי שיוגבלו סמכויות הנשיא בו לעניינים שבסמליות וטקס; כ"ח שנות התפתחות החיים המדיניים בישראל מעידות אף הן, כי זה רצונו של המחוקק ורצון העם שהוא מייצג.

שחרור מציתי החנות "ארוס" ממעצרים, ומשלא נענה — הכריז שיש בדעתו לעשות עם האסירים בבית הכלא ביום-הצום.

45 בסרבו לקבל את ההצעה כתב איינשטיין: "חשבתי גם על כך, שייוצר מצב מסובך אם יחליטו ממשלת ישראל או הכנסת על צעדים, שמצפוני לא יוכל להשיג לים עמהם. כי גם במקרה כזה הייתי נושא בעול האחריות המוסרית שאינה מתבטלת כל-עיקר בתוקף העובדה, שלא גיתנה לו לנשיא השפעה מעשית על המאורעות". מאז חוק-יסוד: נשיא המדינה, תשכ"ד—1964, שוב לא תיתכן פנייה לאישים מחוץ לגבולות ישראל בהצעה לשמש נשיא, שכן מן הסעיף 4 (כשי"רות) משתמעת הגבלה: "כל אזרח ישראל שהוא תושב ישראל כשיר להיות מועמד לכהונת נשיא המדינה".

46 בראיון לרפאל בשן, מעריב, 29.3.1968.  
47 בנאומו בכנסת הביא חברי-הכנסת יעקב כץ (פועלי אגודת ישראל) מהלכות מלכים, פ"ב, ה"ו לרמב"ם.  
48 משה צבי סגל, ספר בן-סירא השלם, עמ' שמ"א.  
49 שם, עמ' שמ"ג.

שלפי סעיף 20 של החוקה, הממשלה (כלומר, ראש-הממשלה והקבינט שלו) היא "הקובעת ומכוונת את מדיניות האומה", הנה לאמיתו של דבר חלש דיגול על כל מערכת השלטון ונושאי כליו.<sup>41</sup>

אך גם בסמכויות אלו לא הסתפק די גול ועל כן הרחיב עוד יותר בשלב השני על-ידי ששינה — באמצעות משאל-עם שנערך ב-28 באוקטובר 1962 — את הסעיפים 6 ו-7 של חוקת 1958. לפי שינוי זה נקבע, כי להבא ייבחר נשיא צרפת לא על-ידי "חבר הבוחרים" אלא על-ידי כל העם.<sup>42</sup>

במדינת ישראל, כמו בממשל הפרלמנטרי בבריטניה, אמור הנשיא — כמוהו כ"מלך הקונסטיטוציוני" המקביל לו — להתרומם מעל למפלגות, לסמל את כלל העם ולשמש מקור השראה לאחדותו. אחת התקנות הראשונות במדינת ישראל בתקבלה בכיוון זה משפסקה צמידות הנשיאות לכנסת. למן שנת 1951 הוארכה תקופת כהונתו לחמש שנים, לעומת ארבע שנות כהונתה של הכנסת.<sup>43</sup> אין הוא לוקח חלק פעיל בפוליטיקה המעשית, כדי שלא יקפח את עצמאותו ואי-הזדהותו. מעיקרו של דבר נתייחד למעמדו אופי א-פוליטי, שכן אם הוא נוטה לצד זה או אחר, למפלגה זו או אחרת, מעורר הוא עליו את חמת היריבים.<sup>44</sup> מן הדין שיהא רחוק מכל תכונות של מפלגות, מופת לטוהר המידות ומקובל על כלל ישראל. עצם הפנייה לאלברט איינשטיין (לאחר מות הנשיא הראשון, ד"ר וייצמן), היה בה משום עדות לחיפוש אחר אישיות נייטרלית, רחוקה מרחק רב מעיסוקי יום-יום של המדינה.<sup>45</sup> וכך תיאר בשעתו הנשיא שזר את תפקידו:

41 Ambler, John S., *The Government and Politics of France*, New York, 1971, pp. 125-127

42 במעשהו זה קומם עליו דיגול את רוב עסקני המפלגות בצרפת. כדי להאדיר את כוחו בחר לו אמצעי עקיפין שלדעת רבים עמד בניגוד לחוקה.

43 חוק כהונת נשיא המדינה, תשי"ב—1951.

44 האופי הא-פוליטי שהציבור בישראל מבקש לראות במעמדו של נשיא המדינה עולה מן התגובה שבמורת-רוח שנתגלתה באותם המקרים המעטים שבהם סטה הנשיא משורת-הדין הקונסטיטוציונית המחייבת. בשני המקרים גראתה התערבותו של הנשיא זלמן שז"ר חורגת מתחום סמכויותיו: כאשר הוא פעל למען החזרת המזכיר הכללי של ההסתדרות יצחק בן-אהרון לתפקידו לאחר התפטרותו; וכשהשתדל בערב יום הכיפורים תשל"ג אצל שרי הממשלה למען

## מבחן האמון

יחסי העיתונות ומערכת הביטחון בשעת חירום

### דינה גורן

כל, כי ציפיותיו של הציבור ממערכת הביטחון נת-  
עצבו בעזרתם של אמצעי התקשורת, ובעידודה  
הפעיל של המערכת עצמה במשך תקופה ארוכה  
מאוד, אם כי לא באופן רצוף מאז קום המדינה.  
אף נראה, שהגישה הארגונית (אם ניתן לכנותה  
כך), שלפיה נועד לצה"ל תפקיד מרכזי במערכת  
ההסברה הממלכתית בכל התקופות, ושלפיה הוא  
הופך לגורם הסברה יחיד בזמן מלחמה, הסתמנה עוד  
בימיה הראשונים של המדינה. ואף-על-פי שעברו  
עליה גלגולים מסוימים, מעולם לא הועמדה במבחן  
ההנחה הבסיסית שביסוד הגישה הזאת, שבהסתמך  
עליה הופקד גורם צבאי (לפחות מבחינת השתייכותו  
הארגונית) על ביצועו של תפקיד פוליטי מובהק.

אשר לבעית האמינות, הרי כשנבוא לבדוק נושא  
זה ניווכח, שלא בכל התקופות יוחסה לכך אותה  
מידה של חשיבות. הצורך בטיפוח אמינותה של  
מערכת הדיווח נתחוויר לנוגעים בדבר באיחור יחסי.  
ההתפתחות בתקופה שלאחר מלחמת השחרור מולי-  
כה, כפי שנראה, מפרסום מסולף ביודעים בפי ראש  
הממשלה ושר הביטחון דוד בן-גוריון, דרך מדיניות  
של אי-פרסום מכון, שנמשכה שנים ארוכות, אל  
פרסום מגמת, ורק לבסוף להדגשתה של אמינות  
כערך שיש לטפחו. בהתפתחות זו יש חלק חשוב  
לאמצעי התקשורת, שפעלו להשגת פתיחות-יתר  
ודרשו פרסום מידע בקנה-מידה נרחב יותר. עם זאת  
לא באה העיתונות כמעט מעולם, עד מלחמת יום  
הכיפורים, בעימות עם מערכת הדיווח הביטחונית,  
ומתוך כך הפכה, במידה מסוימת, לשופר לגרסתיה  
ושותפת פעילה ביצירתן של אותן צפיות שהזכרנו.  
עוד גורם שהביא לחידוד ההכרה בדבר הצורך  
בטיפוחה ובשמירתה של אמינות מערכת הדיווח  
הביטחונית, קשור בהתענינותה הגוברת של העי-

אחד השינויים הבולטים שחלו בחברה הישראלית  
בעקבות מלחמת יום הכיפורים הוא השינוי ביחסה  
אל מערכת הדיווח הממלכתית בכלל, ואל זו של  
צה"ל במיוחד. גישה של ספקנות תפסה את מקום  
של האמון הרב, שזכתה בו מערכת זו במשך תקו-  
פה ארוכה, גישה שלא רק הציבור הרחב, אלא אף  
רבים מקהילת העיתונאים היו שותפים לה. משבר  
האמון החל להופיע רק בימי הלחימה האחרונים,  
וביתר שאת לאחר תום המלחמה, כאשר החלו להת-  
ברר העובדות לאשורן, וחרפותו היתה, במידה ני-  
כרת, תוצאה של גורמים סובייקטיביים, לאמור, היא  
נגרמה בשל העובדה, שמערכת הציפיות שהנחו את  
הציבור ואת העיתונאים עצמם בשלבי הפתיחה של  
המלחמה הופרכה באורח קיצוני. עוד גורם לכך,  
שמשבר האמון פגע במובהק במערכת הדיווח של  
צה"ל, קשור במצב הארגוני שנתהווה בתחום ההס-  
ברה עם התחלת המלחמה, מצב שבעטיו הפך צה"ל  
לגורם המתאם והמכוון של ההסברה הממלכתית  
בכלל, בלא שתוכננו הדברים מראש. העובדה שצה"ל  
מילא, במידה רבה מתוך היענות לצרכים מידיים  
כפי שנתהוו, תפקיד שלא יועד לו ושלא התכונן לו,  
היתה לו לרועץ, בימים שחוסר-יכולתה של המערכת  
המאולתרת הזאת לתפקד כראוי נזקף כולו לחובת  
צה"ל. על-ידי כך נפגעה בין השאר גם אמינותה  
של המערכת הרבה יותר ממה שמתחייב מבדיקה  
אובייקטיבית, שניתן לערכה רק אגב השוואת תפו-  
קתה לאירועים בפועל.

כדי שנוכל להעריך התפתחויות אלה כראוי ולה-  
בין, עד כמה קיצוני היה השינוי שחל ביחסה של  
דעת הקהל אל גורמי הדיווח בתחום המדיני-הביטי-  
חוני, מן הראוי שנעמיד תופעות אלה בהקשרן ההיס-  
טורי. גישה זו, כפי שננסה להראות, תלמדנו, קודם-

עצמם. עצם העובדה, שארגוני ה"פורשים" הרבו להודקק לאמצעים תעמולתיים, וניסו לטפח קשרים עם עיתונאים בארץ, ובעיקר בחוץ לארץ, עוררה בצמרת ה"הגנה" הסתייגות מן השימוש באמצעים אלה, ורק בזמן מאוחר מאוד, בחצי שנת 1947, נתקבלה החלטה למנות אדם מיוחד, שיהיה אחראי לקשרים עם העיתונות. הרגלי הקונספיראציה גרמו, שזהותו של אדם זה תישמר בסוד. בחוץ לארץ עסק בכך משה פרלמן, שעבד אז ככתבו של עיתון ערב בניו-יורק, וסייר בשליחותו ברחבי אירופה, ואגב כך היה נוהג להעביר ידיעות על מלחמת ההעפלה לעמיתיו העיתונאים. עבודתו זו נעשתה בהתנדבות ובאורח לא פורמאלי, ועל כן ספק הוא, אם ניתן לראות בפרלמן דובר רשמי בשלב זה.

בארץ נתמנה כתריאל כ"ץ לתפקיד הדובר. לר- שותו הועמדה תחנת השידור החשאית "תלם-שמיר" בועז", שבאמצעותה היה קורא בקצב של הכתבה הודעות לקהל ולעיתונים. אותן הודעות היו נמסרות בכתב גם לסוכנויות הידיעות ולכתבי החוץ המעטים שעשו אז בארץ. לעתים רחוקות נעשו גם ניסיונות לקיים פגישות בין דובר ה"הגנה" לבין סופרי חוץ אחדים מאלה שביקרו בארץ.

עם ראשית ההתקפה הערבית על היישוב בשלהי תקופת המאנדאט נתברר, שקשר רופף זה עם עיי- תונאי חוץ ופנים שוב לא הלם את הצרכים. המספר ההולך וגדל של כתבי חוץ, שהחלו להגיע לארץ, חייב תשומת לב רבה יותר, וכבר ראינו, שעם בואו של פרלמן לארץ הוחל בארגון השירותים בשביל כתבי החוץ במאמץ משותף של הצבא ושל משרד החוץ.

בעיני העיתונאים הישראליים, אשר בשלב זה עדיין לא נעשו בשבילם כל סידורים כדי לאפשר להם את סיקור המלחמה, נצטיירו שירותים אלה כשיא השכלול, עוררו את קנאתם, והביאו אותם להתלונן על הפליה כלפיהם. הכתבים הזרים שהת- אספו בארץ, שהיו בחלקם הניכר כתבים צבאיים בעלי ניסיון ממלחמת העולם השנייה, לא היו מרו- צים ביותר מסידורים אלה, ובייחוד מן העובדה, שכמעט לא ניתנה להם הזדמנות לצאת למקומות ההתרחשות עצמם.

נראה, שבשלב זה היתה הכוונה להזין את העיי- תונות הישראלית בתיאורים, שיסופקו מידי סופרים צבאיים מטעם הצבא, ולא מטעם העיתונות.

תונות העולמית בתפוקתה של מערכת זו. ביטוי הכמותי של מצב זה הוא בהפיכת מערכת הביטחון לספק מידע עיקרי של העיתונאים הזרים בארץ. הטיפול הבולט בישראל, ובעיקר בבעיותיה הביט- חוניות, בעיתונות העולמית, יצר מצב של עימות מתמיד עם מקורות אחרים, שאף הוא חייב את מע- רכת הדיווח הביטחונית לקיים ולשמור את אמי- נותה. אך עד שנפנה אל ניתוח ההתרחשויות של התקופה האחרונה, ננסה לבחון את השלבים הרא- שונים של התפתחות זו.

### ראשיתו של הדיווח על מערכת הביטחון

בתקופת המאנדאט הבריטי, כאשר התנהלה פעילות הביטחונית של היישוב בתנאי מחתרת, חייב המצב מדיניות פירסום קונספיראטיבית, שפירושה שמירת הסודיות וגילוי עובדות רק למספר מועט של אנשים, שמצדם קיבלו עליהם התחייבות שלא למסור מידע זה לאנשים אחרים. מסירת מידע, אם נעשתה בכלל, נעשתה פנים אל פנים בחוגים סגורים, ובמידה פחותה מזו באמצעותה של עיתונות מחתרת שתפוצתה מוגבלת.

העיתונות הרגילה עסקה בנושאים אלה במידה מור- עטת, והידיעות שהופיעו בה נבדקו ביקורת מדוק- דקת לפני שנמסרו לפרסום. יתר על כן, לעתים קרו- בות לא היו ידיעות אלה, כפי שפורסמו בעיתונים, מובנות לאנשים, שלא היו ברשותם מקורות מידע נוספים. אך גם בתנאי קונספיראציה היו גישות מנו- גדות בקרב המחתרות השונות. כפי שמתאר זאת דובר ההגנה הראשון, כתריאל כ"ץ, "בניגוד פארא- דוכסאלי לארגוני הפורשים, שמחתרתם היתה עמוקה מאוד, אך תעמולתם הרעישה עולמות, נמנעה ההגנה (שמחתרתה היתה עמוקה פחות בגלל עממיותה) מליזוי מעשיה בקולות וברקים של תעמולה פומבית. את הדין-וחשבון ואת ההסבר על מעשיה היתה ה"הגנה" מוסרת למוסדות הלאומיים המוסמכים ולא לקהל"<sup>1</sup>. רוב שנות קיומה לא ראתה אפוא ה"הגנה" צורך להקים כל מנגנון, שיהיה אחראי לקשרים בינה לבין העיתונות. אמנם היתה ל"הגנה" מחלקת הס- ברה, אך זו עסקה בהסברה המכוונת אל חברי ההגנה

1 כ"ץ, כתריאל. "ההגנה הצבא והעיתונות העברית", ספר השנה של העיתונאים, תש"ט, ע' 256-258.

חלק אחר נוגע לאפשרויות שניתנו לכתבי העיתור-נות לראות את התרחשויות המלחמה ולתארן. בחור-דשים הראשונים שלאחר קום המדינה לא היה יחסו של צה"ל לעיתונות שונה הרבה מיחסה של ה"הגנה" לפני כן. אמנם שוב לא היתה קיימת הסכנה של גילוי דברים לעיני השליט הזר, אך להרגלים מתקופת המחתרת, לאותה תכונה "קונספיראטיבית", המביאה להעדפת ההסתר על הגילוי, עדיין היה תוקף רב באותה תקופה. מלבד אלה היתה בעיה של סדרי העדיפות. ואך טבעי הוא אפוא, שלעניין ההסברה הוקדשה באותה תקופה שימת לב מועטת ואמצעים עוד פחות מזו.

עם תום הקרבות של מלחמת השחרור, שוב לא עמדה שאלת סיקור הקרבות במרכז התעניינותה של העיתונות, שמצאה עניינים רבים אחרים לעסוק בהם, הן בתחום מדיניות החוץ הישראלית והן בש-אלות פנים. המגויסים חזרו לעיסוקים האזרחיים, וביניהם גם "הסופרים הצבאיים". בעת חתימתם של הסכמי שביתת הנשק עם ארצות ערב ובתקופה הראשונה שלאחריהם, לא שיער איש, כי מצב זה של שביתת נשק יימשך תקופה ארוכה. דומה היה, כי השלום קרוב. לא ייפלא אפוא, כי הנושא הביטחוני הפך לנושא שולי למדי בעיני העיתונים. מעתה היה דווקא הצבא מעוניין לעודד את התעניינותה של העיתונות בפעולותיו ובתכניותיו.

בשלב זה רואה צה"ל את העתונות כגורם שניתן לגייסו למשימה של יצירת "דימוי חיובי" לצבא. טיפול עיתונאי שלא על בסיס כזה לא היה הצבא מוכן לסבול. ביטוי לכך ניתן למצוא בדברי הרמטכ"ל בפגישתו עם ועדת העורכים בסוף יאנואר 1951. וכך אמר רב-אלוף ידני במעמד זה: "הסכמנו למינוי הסופרים הצבאיים, לא רק כדי להיענות לדרישות העיתונות, אלא גם מתוך שראינו בהם אפשרות לבוא לעזרת הצבא. והיום עולים בלבנו ספקות בדבר תועלתם. ניתנה מידה רבה של חופש תנועה לסופר הצבאי בכל העניינים של הצבא, וחשבנו, שלא יבצלו את הרקע הניתן להם באותם המקרים, שאין בכוח הצנזורה למנוע את פרסומו...". נימוק חשוב לא-פחות לשיטת הפעולה באמצעות הכתבים הצבאיים נעוץ בעובדה, ששיטה זו אפשרה טיפול מרוכז ומבוקר בסיקור הנושא הצבאי. גם הצבא וגם משרד החוץ התנגדו בתוקף לפרסום דוחותיהם של כתבים מקומיים על הנעשה באזור מתיחות כמו,

תפקיד "הסופרים הצבאיים" הוטל על עיתונאים מקצועיים, שגויסו לצבא במסגרת הגיוס הכללי. אחד הנימוקים, שהניעו את שלטונות הצבא להציע שיטה זו, היה כנראה זה, ששיטה זו אפשרה להם לנהוג באיפול מסוים ביחס לכתבים הזרים ולסרב להתיר להם ביקורים בקווי החזית ממש, בלי שיהא בידם להעלות טענות של קיפוח לעומת עמיתיהם הישראלים. אולם פתרון זה לא הניח דעתם של העיתונאים הישראלים, שחזרו ודרשו, שיותר להם למנות כתבים צבאיים מבין עובדי המערכת שלהם. בחודשים הראשונים של המלחמה נהגו גם חיילים מן השורה לשלוח כתבות לעיתונים, וחלקן אף פור-סמו. כתבות אלה לא תמיד נשלחו בדרך הרשמית באמצעות הדואר הצבאי, שבו היתה צנזורה על המכ-תבים, ולא-פעם הועברו גם בידי חיילים שיצאו לחופשה, או בידי מבקרים מקריים שנודמנו ליחידה. רק בתחילת ספטמבר ניתנה הוראה, שאסרה על העיתונים לפרסם כתבות ומאמרים מפרי עטם של חיילים שבשירות פעיל, אף אם קיבלו את אישור הצנזורה<sup>2</sup>. החומר העיתונאי הרב, שפורסם בחודשים הראשונים של מלחמת השחרור על מהלך הקרבות והמצב בחזיתות היה אפוא רק בחלקו פרי עבודתם של כתבים צבאיים ממש, שנשלחו למקומות ההת-רחשות באופן מאורגן ומבוקר מטעם יחידת הקשר לעיתונות, ולפיכך אין בו כדי לשמש מודד לפע-י לותה של יחידה זו. אגב, בין שאר הסייגים, שקבעו ראשי היחידה לפעילותם של הכתבים הצבאיים, מצוי התנאי, שגילם לא יהיה פחות משלושים שנה. זוהי דרישה מוזרה ביותר, במיוחד נוכח העובדה, שבמלחמת השחרור היה גילם הממוצע של המפק-דים נמוך הרבה מזה, והיו אפילו מפקדי חטיבות, שלא הגיעו לשלושים. על כל פנים קביעת גיל זו מעידה, שהסופרים הצבאיים לא היו אמורים, כנראה, להיות נוכחים בפעולות לחימה ממש. הדפוסים להפ-עלתה של יחידת הקשר לעיתונות במטכ"ל החלו להתגבש, כפי שראינו, כבר בחודש אוגוסט, אך עובדה זו לא הביאה לשיפור רב ביחסים שבין העי-תונות וצה"ל. בפגישות שקיימה ועדת העורכים עם בן-גוריון, ואחר-כך עם ד"צ פנקס, הושמעה ביקורת מצדם של יחסו של צה"ל לעיתונות. חלקן של תלונות אלה מכוון, כאמור, כלפי הצנזורה הצבאית.

לה זו כמה פעולות מעבר לגבול ירדן במשך שנת 1952, שנסתיימו בכישלון, ושלא הגיע שמען לידיעת הקהל הרחב. אחד הלקחים שהוסקו מכישלונות אלה היתה הקמת יחידה, שתכשיר עצמה במיוחד לפעולות מעבר לגבול. נסיבות גיוסה של יחידה זו — שנודעה לימים כ"יחידה 101" — מעידות, כי בזמן הקמתה היתה כוונה מפורשת להתכחש לקיומה כיחידה צבאית, אם ייתפסו אנשיה, או יתגלו במהלך פעולותיהם מעבר לגבול.

במהלך הקמתה, במשך שנת 1953, ביצעה יחידה זו כמה פעולות פשיטה בקנה-מידה קטן מעבר לגבול, הן מעבר לקו שביתת הנשק עם ירדן והן ברצועת עזה, אגב שמירה על סודיות מוחלטת<sup>4</sup>, כשאף אחד מן הצדדים אינו מדווח ברבים על עצם התרחשותן. מצב זה נשתנה עם הפשיטה לכפר הערבי קיביה, הסמוך לבן-שמן. בלילה שבין 12 ל-13 באוקטובר נרצחו בשנתם אם ושני ילדיה בכפר יהודי מדי מסתננים, שעקבותיהם הוליכו לירדן. בו ביום כונסה ישיבה של קצינים בכירים במטה פיקוד המרכז, ונתקבלה ההחלטה להפעיל את היחידה 101 בתוספת פלוגה של צנחנים נגד שלושה כפרים שממזרח לבן-שמן: שוקבה, גיהליץ וקיביה. אם אנו באים להסתמך על התיאורים שהופיעו לאחר שנים<sup>5</sup>, היתה פעולת קיביה מבצע צבאי מתוכנן לפרטיו, שנועד להסתיים בפיצוץ מספר בתים גדול ככל האפשר בכפר זה. כחום הפעולה נתברר, שאף על-פי שהזהירו החיילים את התושבים לפני הפיצוץ ברמקולים, התחבאו באותם בתים כחמישים אורחים, רובם נשים וילדים, ואלה נהרגו, כאשר פוצצו הבתים. הידיעות על ההרג התפרסמו בהבלטה רבה בעיתונות העולם וגם בעיתונות הישראלית. כל הידיעות הללו, והידיעות שפורסמו בישראל בכללן, היו מבוססות על מקורות ירדניים. ממקורות רשמיים ישראלים לא נתפרסמה שום ידיעה בנידון במשך חמישה ימים. שתיקתם הממושכת של גורמי ההסברה הישראליים, ובעיקר של צה"ל ושל משרד החוץ, נבעה — כפי שמסתבר מיומנו של משה

למשל, בגבול עם סוריה, והזהירו את עורכי העיתונים שלא לפרסם דוחות אלה. בעיה זו היתה עתידה להתגלות ביתר חומרה עם תחילתן של פעולות התגמול.

### הסיקור בעיתונות על פעולות התגמול

כאשר החל צה"ל בסוף שנת 1953, בפעולות התגמול מעבר לגבול בתגובה למעשי רצח שעשו מסתננים, הועמדה מערכת דובר צה"ל, ועמה העיתונות עצמה, לפני בעיות קשות, אשר רק במשך הזמן נמצאה הדרך לפתרונן החלקי. אגב כך חלה בכמה הזדמנויות החרפה ניכרת ביחסים שבין צה"ל לעיתונות, ופעם אחת אף שקלו עורכי העיתונים תגובה קיצונית — הפסקת פעולתם של הכתבים הצבאיים. אף-על-פי שהמדובר הוא בתקופה של שלוש שנים בלבד, מסתיו 1953 ועד למבצע "קדש" בסתיו 1956, אין מדיניות אחידה מסתמנת בתקופה זו בכל הנוגע למתן פרסום לפעולות התגמול, ויש הבדל ניכר בין הפרסום שניתן לפעולות נגד ירדן לעומת פעולות נגד מצרים וסוריה.

מתעוררת השאלה, אם שוני זה הוא תוצאה של הניסיון שהצטבר, שכן הפעולות נגד ירדן קדמו לאלה שנערכו נגד שתי המדינות האחרות, או שמא יש לייחס שינוי זה להבדלים שהיו קיימים לגבי מטרותיהן של הפעולות עצמן. שאלה זו נוסה לברר להלן. לעומת זאת לא נוכל לטפל במסגרת הנוכחית בשאלה הכללית יותר, שאין ספק שהיתה לה השפעה רבה בקביעת מדיניות הפרסום, והיא: על דעת מי ובאיזה דרג ממשלתי נתקבלו ההחלטות על ביצוע הפעולות הללו. בחלק של התקופה שאנו דנים בה כיהנו משה שרת כראש הממשלה, פינחס לבון כשר הביטחון ומשה דיין כרמטכ"ל. מידת שיתוף-הפעולה ביניהם מצאה ביטוי בין השאר בנושא זה של מדיניות הפרסום, אך, כאמור, לא נוכל להיכנס לעומקה של שאלה זו<sup>3</sup>.

פעולת התגמול הראשונה שנודעה ברבים היתה הפעולה בכפר קיביה באוקטובר 1953. קדמו לפעולות

4 מילשטיין, אורי. "מלחמות הצנחנים", עמ' 10—26.  
5 רוב הפרסומים באו רק אחרי מלחמת ששת הימים. התאור הראשון שפעולת קיביה הופיע במוסף "הארץ" בשנת 1965, לאחר עיכובים וקיצוצים רבים מצד הצנזורה.

3 על עמדתו של מ' שרת בסוגיית פעולות התגמול ניתן ללמוד מקטעי יומנו המתחיל עם ראשיתן של הפעולות בשנת 1953, כפי שפורסמו במעריב החל באפריל 1974.



עיקר בכל הנוגע לפעולות שנערכו מעבר לקו שביתת הנשק עם ירדן, המדיניות של העדר פרוסום רשמי, השארת יזמת הפרסום בידי הצד השני. כל פעם שהיו הערבים מחליטים לדווח על פעולות תגמול, נתנה הצנזורה הצבאית הישראלית אישור לעיתונאים להביא פרטים עליהן ממקורות ערביים, ובהמשך הדברים היה גם דובר משרד החוץ מפרסם חומר-רקע ו"גורמי צה"ל" שלא זוהו היו מוסיפים גם הם חומר רקע משלהם. הגורם הישראלי היחיד שהורשה לחרוג במידת-מה ממדיניות פרוסום זו, היה שבועון צה"ל "במחנה". נוהג זה נתקיים לגבי כל פעולות התגמול נגד ירדן לאחר פעולת קיביה ועד לשתי הפעולות האחרונות שנעשו לפני מבצע "קדש", בגד משטרות חוסאן וקלקיליה.

אחר שתי הפעולות האלה פורסמו הודעות מפורטות של דובר צה"ל, עוד לפני שחזרו הכוחות לבסיסם, ואחר פעולת חוסאן אפילו נערך סיור של כתבים מקומיים וזרים למבואות ביתר, שניתן לראות משם בבירור את הריסות בניין המשטרה, שפוצץ בעת הפעולה.

שתי פעולות אלה נערכו בתגובה על סדרה של מעשי רצח ואלומות מצד ירדן, ובכלל זה השתתפות ללות הלגיונרים שירו על באי כינוס הארכיאולוגים ברמת רחל. באותה תקופה, בשנתיים שקדמו למבצע "קדש", נערכו פעולות תגמול גם נגד מצרים ונגד סוריה, ולגביהן היתה מדיניות הפרסום שונה לחלוטין, והודעות רשמיות של דובר צה"ל פורסמו במהלך הפעולה או מיד לאחריה. יזמת הפרסום נשמרה אפוא בידי ישראל. יזמה זו התבטאה, בדרך כלל, בהודעות לאקוניות וכמעט שגרתיות, שפורסמו מטעם דובר צה"ל, ובצידן תיאורים מפורטים של הפעולות, שפרסומם הותר לשבועון צה"ל "במחנה" בלבד.

יתרונו הבולט של השבועון הצבאי מתברר מיד עם פעולת התגמול רבת-ההיקף הראשונה שנעשתה בעזה אור לאחד במאוס 1955. אמנם עדיין לא נתלו לפעולה זו כתב וצלם של שבועון צה"ל, כפי שהיה אחר כך, אך הדיווח על הפעולה, מני-עיה ותוצאותיה, כפי שהופיע בגיליון העיתון מיום 3 במאוס 1955, מקיף הרבה יותר ממה שניתן בעיתונאים היומיים. המשפט המסכם כתבה ארוכה ומפורטת זו אף כולל רמז ברור וחד-משמעי לאופיה של הפעולה: "מדינת ישראל הועמדה בפני עובדה

שרת — מחוסר יכולתם להתמודד עם בעיה חסרת תקדים כזאת.<sup>6</sup> בשלב ראשון, ב-16 באוקטובר, מציע איש משרד החוץ לטעון, שהפעולה נעשתה בידי תושבי-ספר נזעמים. הצעה זו נדחת מטעם צה"ל. שרת מתאר אותה כ"גירסה חסרת שחר, העושה אותנו לצחוק ולביזיון, שכן ברור לכל בר-בירב, כי יד צה"ל בדבר". למחרת מגיע צה"ל לכלל החלטתה שלא לפרסם דבר. גם ב-18 באוקטובר עדיין נמשכים הלבטים בנוגע לצורת הפרסום, עד שבישיבת הממשלה באותו היום מתקבלת החלטה לפרסם גילוי-דעת בעניין קיביה, שניסוחו הוטל על בן-גוריון.<sup>7</sup> לפי עדותו של שרת הכריע בן-גוריון בעד קיום הפעולה, אף-על-פי שהיה בחופשה, ושרת הוא שמילא את מקומו כראש ממשלה. בדיון הממשלתי על תוכן ההודעה עמד בן-גוריון על דעתו, שאין להודות באחריות הצבא למעשה, ויש להטילה על תושבי הספר. למרות אזהרותיו של שרת, כי "איש בעולם לא יאמין לנו, ואנו משימים עצמנו שקרנים ובדאים...". דבק בן-גוריון בהסבר זה, והשתמש בו בשידורו בראדיו בפרשת קיביה ב-19 באוקטובר. בתגובה על כך כותב שרת ביומנו: "הייתי מתפטר, אילו הוטל עלי להתייצב לפני המיק-רופון ולשדר באוזני העם היושב בציון והעולם כולו גרסה בדויה על מה שהיה. אך בן-גוריון עצמו יום את הגרסה ואת השידור, ועשה זאת, בטוח בצד-קתו ובאמת הפנימית של הדברים...".<sup>8</sup> שידור זה מעיד כי לפי שיקולו של בן גוריון אפשר להקריב את אמינות הדיווח למען השגת מטרה פוליטית מיידית. מה שמפליא הוא, כי חמש שנים לאחר הקמת המדינה עדיין האמין ראש הממשלה, כי ניתן לפרסם גירסה בדויה לחלוטין, ולצפות שהיא תתקבל באמון בארץ ובעולם. ואמנם, לפחות כלפי פנים, ובקרב אותם חוגים נרחבים, שלא נמנו עם בעלי המידע בתחום הביטחוני, אכן נתקבלה גירסה זו בשעתו. לא ניתנה הדעת באותה שעה על הסכנה של פגיעה באמינות. ניסיון כזה, להתכחש מכול וכול לאחריית למבצע פשיטה מעבר לגבול, שוב לא נשנה, לאחר שהוכח ככושל וכבלתי-יעיל בעקבות פעולת קיביה. עם זאת נמשכה גם לאחר מכן, וב-

6 ר' "מיומנו של משה שרת", "מעריב" 24.4.74, עמ' 19.

7 שם, 26.4.74, עמ' 21.

8 שם, שם.

למת על פעולה שנעשתה בידי יחידת צה"ל בתחום סוריה, ושנועדה לקחת בשבי כמה חיילים סוריים. מטרת הפעולה היתה לקחת בשבי בני ערובה, כדי להביא בדרך זו לשחרורם של החיילים הישראליים, שנתפסו זמן-מה קודם לכן בדרכם למתקן צבאי סודי בתוך שטח סורי.

בעקבות פרסומה של כתבה זו ב"במחנה" פנתה ועדת העורכים לרמטכ"ל והתלוננה לפניו על העדפת "במחנה" בכל הנוגע לחומר על פעולות צה"ל. העורכים אף הודיעו לרמטכ"ל, כי הם שוק-לים אפשרות לבטל בכלל את משרת הכתבים הצבאיים במערכותיהם, אף ראו להבהיר לרמטכ"ל, כי הם מסתייגים מעצם הפרסום שנתן "במחנה" ל"פעולות מסוימות" (והכוונה, כנראה, לפרשת לכידת השבויים הסוריים).

בפעולות התגמול, שהיו לאחר מכן בשטח מצ-רים, משתתפים כתבי "במחנה" כדבר מובן מאלין, והוא הדין בפעולות נגד ירדן בחודשי הסתיו של 1956, לפני מבצע "קדש".

כמה פעמים אף נאסר על העיתונים להעתיק דבר-רים שכבר פורסמו ב"מחנה" — גם כאשר ניתן פרסום לפעולות תגמול על-ידי דובר צה"ל, כפי שהיה בפעולות חוסאן וקלקיליה, נהנה שבועון צה"ל "במחנה" מעדיפות בולטת בסיקור, שכן הורשו כתביו לקחת חלק בפעולות עצמן.

מדיניות פרסום זו, שלפיה ניתן סיקור מלא ומפורט לפעולות התגמול בשבועון צה"ל, בעוד שלעיתונים לא ניתן כמעט לדווח עליהן, לא היתה שרי-רותית, כפי שנראה הדבר ממבט ראשון. מדיניות זו באה מצד אחד מתוך השיקול המדיני, שזוייב למעט בפרסום, ומצד שני מתוך הצורך הצבאי בפרסום, שיש עמו משום השפעה של הרתעה. פעולות התג-מול בשטח ירדן באו ברובן בתגובה לפעולות של מסתננים בשטח ישראל, והן גועדו מעיקרן להבהיר למלך חוסיין, שעליו להפעיל את הלגיון לריסונם של המסתננים. פרסום יתר של פעולות אלה היה בו כדי להקשות על המלך לעשות כן, ולפיכך אמנם לא פורסמו, כפי שראינו, הודעות רשמיות ישראליות על פעולות התגמול נגד ירדן, חוץ מאלה שנערכו בחוסאן ובקלקיליה. שתי פעולות אחרונות אלה, ובייחוד הפעולה בחוסאן, היו תגובה על פעילות עוינת של הלגיון עצמו (היריות על כינוס הארכי-אולוגים ברמת רחל), ולאחר שהמלך הפגין, בשח-

חמורה ביותר. שטחה היה לאזור פעולה של מב-צעים צבאיים אויבים. המכיר את מרחבי הדרום והנגב יודע, כי ללחום בפעולות אלה באמצעים הגנתיים סבילים אי אפשר. צה"ל הועמד בפני מצב, שלא הותר לו דרך אלא לנקוט אמצעים, אשר יעילותם תשים קץ להשתוללותן של כנופיות המרגלים, החבלנים והרוצחים בשטחה הריבוני של ישראל".

בפעולה בחאן-יוניס בסוף חודש מאי 1955 הורשו כתב השבועון וצלם להיות נוכחים בפעולה עצמה. בגיליון שלאחר הפעולה מופיעה כתבה מפורטת המבהירה את אופי הפעולה והיקפה. באותו גיליון ובוזו שאחריו מובאים דבריו של הרמטכ"ל רבי-אלוף משה דיין בנושא "פעולות צבאיות בימי שלום".

כפי שצוין בשבועון, נאמרו דברים אלה תחילה בהרצאה לפני מפקדי צה"ל. בהרצאה פרוגרמא-טית זו הבהיר דיין את עקרונותיה של מדיניות התג-מול המאסיבי שנקט צה"ל, ופרסומה ב"מחנה" מיד לאחר פעולת חאן-יוניס היה בבחינת צעד מדיני מחושב וברור. פרסומים אלה עוררו, כמובן, מורת-רוח מרובה מצד עורכי העיתונים.

בעקבות פרסום הרצאתו של דיין בשני גיליונות "במחנה" פנה עורך "הבוקר", י' גרומן, ליושב-ראש ועדת העורכים והציע, שהוועדה תדון בעניין זה, ישן "נוצר מצב מוזר, שהסופרים הצבאיים של העי-תונות היומית מביאים לעיתונים רק הודעות רשמיות של דובר צה"ל או חומר על מסיבות הוועד למען החייל, אולם אין נותנים להם גישה לעניינים צבאיים מובהקים הנשמרים לעיתוני צה"ל. מצב זה מעמיד בסימן שאלה את הצורך להחזיק סופרים צבאיים מיוחדים בעיתונים...". הסופרים הצבאיים, שלא יכלו להשיג חומר בדרך אחרת, נהגו בתקופה זו לקבל את ההגהות של גיליון "במחנה" בבית-הדפוס האזרחי שהודפס בו ולהעתיק ידיעות מתוכו עוד לפני שהופץ העיתון ברבים. פעם אחת פרסמו שני עיתונים ידיעה בדבר מתן ציונים לשבח לשניים ממפקדי הפעולה בחאן-יוניס, שהגיעה לידיהם בדרך כזאת. ידיעה זו הוצאה ברגע האחרון מ"במחנה" בפ-קודת הצנזורה, ואילו העיתונים שלא הגישו אותה לביקורת נקנסו על עבירה חמורה.

בסוף אוקטובר התפרסמה ב"במחנה" כתבה מצו-

דים בלבד. את המטרות המוראליות והאחרות הנוגעות לציבא עצמו, היה אפשר אפוא להשיג גם באמצעות פרסומים אלה ובדרכים אחרות, ומכאן מתבקשת המסקנה, כי הפרסום היתר "במחנה" נועד גם להשפיע על הקוראים האזרחיים. כאן ראוי להזכיר, כי עובדת הפעולות מעבר לגבול לא היתה בגדר סוד גם לחלקים שונים של האוכלוסייה האזרחית: פעמים הרבה היו היחידות הפושטות יוצאות למשימתן ממקום כינוס שבאחד ממשקי הספר הסמוכים ליעד הפשיטה וחוזרים לשם בתום הפעולה. פעילות זו לא נעלמה, כמובן, מעיני חברי המשק. יתר על כן, חלק ניכר מן הצנחנים היו בני משקים, ולא פעם יוחדו במשק זה או אחר אספות-חברים לדיון בבקשתו של בן המשק להאריך שירותו בצנחנים. בחוגי ההתיישבות העובדת היתה מצויה אפוא רמת ידיעה גבוהה יחסית בנוגע לפעולות התגמול, ומעניין להציין, שמצב זה מזכיר במידה רבה את המצב שלפני קום המדינה, כאשר אותם חוגים עצמם היו בקיאים יותר משאר חלקי האוכלוסייה בכל הנוגע לפעולות ה"הגנה", ובעיקר לפעולות הפלמ"ח. עם זאת נראה, שפרסום היתר "במחנה" נועד לא רק לחוגים אלה, ושבאמצעות ביטאון זה ביקש דיין לתת פומבי למדיניות התגמול, כפי שהוא גרס אותה. במיוחד בולטת מגמה זו במאמרי המערכת "במחנה" באותם גיליונות, שפורסמו בהם הפרטים על כמה מן הפעולות.

בשבועות האחרונים שקדמו למבצע סיני נתחדשה המתחיות בין העיתונים היומיים ובין צה"ל על רקע זכויות-היתר שניתנו ל"במחנה" בסיקור פעולות התגמול בספטמבר ובתחילת אוקטובר. העורכים איימו, כאמור, לבטל כליל את משרת הכתבים הצבאיים בעיתונות, והכתבים עצמם, שנוכחו פעם אחר פעם, כי דובר צה"ל איננו מסוגל להעמיד לרשותם מידע מרובה — ושאינו לדבר כלל על צירופם לפעולות התגמול — נואשו משירותיו של הדובר וחזרו לשיטתם הקודמת להעתיק, ככול שהרשתה הצנזורה, ידיעות מ"במחנה". משהתחיל מבצע סיני, לא היו הכתבים הצבאיים — ולא דובר צה"ל, שהיה אמור להפעילם — מסוגלים לעמוד במשימתם בתקופה זו עדיין לא היו רוב הכתבים הצבאיים של העיתונים שייכים ליחידת מילואים מיוחדת, הנתונה לפיקודו של דובר צה"ל. מקצת הכתבים נקראו אפוא לשירות ביחידותיהם הקבועות, ולא

ררו מן הכלא מסתננים שהיו אחראים לפעולות רצח בתוך שטח ישראל, ששוב אין בדעתו לפעול נגד המסתננים בעזרת הלגיון.

ואמנם, כפי שראינו, ננקטה מדיניות פרסום שונה מצד ישראל לגבי שתי הפעולות הללו. גימוק חשוב הרבה יותר נגד מתן פרסום לפעולות התגמול בשטח ירדן קשור בעובדה, שבתקופה הנדונה היתה הממלכה ההאשמית מדינת חסות של בריטניה, ואפילו הפיקוד על הלגיון היה בידי קצינים בריטיים. פרסום יתר על הפעולות הללו היה עשוי אפוא לשבש באופן חמור את היחסים שבין ישראל לבריטניה, שהחלו משתפרים באופן איטי ביותר, וכמובן, לא היתה ישראל מעוניינת בהחמרתם.

שיקול כזה, שלא להביא לקלקול היחסים עם מעצמת החסות לא היה קיים לגבי מצרים או סוריה. יתר על כן, הפעולות בשנת 1955 נגד המצרים בעזה, בחאן-יונס, בכונתילה ובסבחה, ופעולת כינרת נגד הסורים, היו פעולות הרתעה מובהקות נגד צבא אויב עצמו, כפי שהסביר הרמטכ"ל רב-אלוף משה דיין במאמרו "פעולות צבאיות בימי שלום"<sup>10</sup>.

פרסום פעולות התגמול בשבועון "במחנה" שירת מערכת שיקולים סבוכה זו על הצד הטוב ביותר. שיקול נוסף, שחייב מתן פרסום לפעולות התגמול, קשור במוראל הלחימה של צה"ל, ואף לשם השגת מטרה זו היה "במחנה" אמצעי יעיל יותר מן העיתונות היומית.

פרסום למבצעים האישיים של החיילים, שלקחו חלק בפעולות התגמול, היה בו כדי לעודד את העלאת רמת הביצוע האישית של החיילים ולמלא תפקיד בגיבושו של מוראל לחימה גבוה בצה"ל. ולשם כך די היה בפרסום "במחנה".

מן הראוי לציין, כי פרסום מיוחד הכולל מידע מרובה יותר בנושאים צבאיים והמיועד לאנשי הצבא, איננו תופעה מיוחדת לישראל, אלא שבניגוד לביטאונים של צבאות אחרים, מיועד "במחנה" גם לאזרחים, ומצוי למכירה חופשית. מלבד ביטאון זה, המוצא לאור על-ידי קצין חינוך ראשי, יש גם פרסומים אחרים, שמקצתם מופיעים בתכיפות קבועה, ואחרים יוצאים לעתים מזומנות, ואף הם באחריותו של קצין חינוך ראשי. פרסומים אלה מוגבלים לאנשי צה"ל בלבד, וקצתם מיועדים למפק-

10 "במחנה" 5.9.55, 12.9.55.

צבאיים<sup>12</sup>. לתקריות הגבול שאירעו לעתים, בעיקר בגבול הסורי, ניתן סיקור מהיר ומלא למדי מפי דובר צה"ל. בשלב מאוחר יותר, בעקבות הקמתו של ארגון ה"פתח", עם חידוש הפעילות של הסתגנות מעבר לגבול סוריה וירדן ועם פשיטות צה"ל אל מעבר לגבול בתגובה על כך, התגבש נוהג של דיווח באמצעות דובר צה"ל ושל הפעלת הכתבים הצבאיים על-ידי ענף הקשור לעיתונות. בתקופה זו גם הוחל בקביעת הסכם בין דובר צה"ל לבין תא הכתבים הצבאיים באגודת העיתונאים בעניין נוהלי עבודה של הכתבים הללו. הסכם זה היה עתיד לכמה וכמה גלגולים, עד שנעשה מסמך מחייב בתחילת שנת 1970. ההסכם מגדיר את זכויותיהם וחובותיהם של הכתבים הצבאיים של העיתונים<sup>13</sup>, והריהו ביטוי לשינוי שחל במעמדם וביחסה של מערכת הדיווח הצבאית כלפיהם. שלא כמו בשנות החמישים, שוב אין הכתבים בחזקת גורם הנסבל רק בקושי, ושעיקר המאמץ מכוון למנוע ממנו מידע. היחס אליהם בשנות השישים, ובמיוחד בתקופה שבין מלחמת ששת הימים למלחמת יום הכיפורים, משתנה מן הקצה אל הקצה. מערכת דובר צה"ל לא רק שאיננה מונעת מהם מידע כמקודם, אלא מרעיפה אותו בשפע, אם כי באורח מאניפולאטיבי. הכתבים הצבאיים מקבלי תדריכים מפי ראשי הצבא, ניתן להם להשתתף כ"פולמנים" בפעולות שונות של צה"ל (ופשיטות מעבר לגבול בכלל זה), וניתנת להם גם גישה אל חומר מסווג. בתמורה לכך מתחייבים הכתבים, בהסכם האמור, לקבל את הנחיות הפרסום של דובר צה"ל גם מחוץ לתחום המתחייב מהוראות הצנזורה. אף-על-פי שהכתבים הצבאיים של העיתונים ה"שונים גבדלים, כמובן, זה מזה במידת היוזמה המתגלה בעבודתם ובאיכות קשריהם האישיים בצמרת הפיקוד — והבדלים אלה מוצאים ביטוי בכתיבתם — הרי כולם נתונים במידה שווה לתדריכיו של דובר צה"ל, וחומר הרקע המועבר לידיעתם בדרך זו בא לכלל ביטוי, במידה ובאופן שניתן היתר לפרסמו, בצורה אחידה פחות או יותר בכל העיתונים. לחשיפתם העקיבה של הכתבים הצבאיים למידע

השתתפו כלל בסיקור המלחמה. הכתבים הצבאיים, שהשתייכו לענף הקשר לעיתונות, גויסו בתקופת המבצע ופעלו כ"פולמנים"<sup>11</sup>, שדוחותיהם נמסרו לכל העיתונים בעת ובעונה אחת מטעם היחידה. שיטה זו לא סיפקה את העיתונים, מה-גם שאפילו כ"פולמנים" כמעט לא ניתן לכתבים הצבאיים להגיע אל קווי החזית ממש ולדווח כעדי ראייה על מהלך הקרבות.

גם בסיקורה של מערכת סיני עדיפותו של "במהנה" בולטת, שכן לכתביו ולצלמיו ניתנה אפשרות להתלוות אל הכוחות הלוחמים ולדווח על הקרבות מכלי ראשון. בימי הקרבות ומיד לאחריהם הופיע "במהנה" בתדירות גדולה מן המקובל. כמה מן הכתבים, שכרגיל עבדו בעיתונים היומיים וגויסו להיות כתבים צבאיים בתקופת המבצע ומיד לאחריו, נוספו על כתבי השבועון. ויש לזכור, כי בשל אופיו המיוחד של מבצע סיני, החשאיות שליוותה את ההכנות לקראתו והקצב המהיר של התפתחות מאורעותיו לאחר שהחל, לא היתה אפשרות להכין כראוי נהלים לסיקורה העיתונאי של המערכה, ולפני שהיתה שהות לגבש נהלים כאלה, כבר נסתיימו הקרבות. הלקחים שהופקו היו עתידים לשמש את הנוגעים בדבר במלחמת ששת הימים.

#### דפוסים חדשים להפעלת הכתבים הצבאיים

כושר הלחימה של צה"ל, כפי שבא לכלל ביטוי במבצע סיני, הביא שינוי בהערכת הציבור הרחב כלפי הצבא ולהגברת ההתעניינות הכללית בכל הגורם לנושאים הקשורים בו. מאידך גיסא, שלא כמו במלחמת ששת הימים ובמלחמת יום הכיפורים, נסתיי תפקידו של הצבא במשך ימים אחדים, ועיקר ההתרחשויות שבאו לאחר מכן היו בעלות אופי מדיני. הסטה זו של מרכז הכובד מן הנושא הצבאי אל הנושא המדיני באה לידי ביטוי גם בדיווח העיתונות.

בשנים שלאחר מבצע סיני, שהיו שנים של רגיעה יחסית בכל הנוגע לבעיות הביטחון השוטף, לא הרתה העיתונות להקדיש תשומת לב לנושאים

11 ה"פולמן" הוא עיתונאי שנקבע עליה הגרלה או תור, לייצג את עמיתיו באירוע מסוים כשהכתבה פרי עטו מועמדת לרשות כל העיתונים.

12 קימרלינג, ברוך. "בולטות הסכסוך הישראלי ערבי כאינדיקטור חברתי 1949—1970", "מדינה ממשל ויחסיים בינלאומיים", 6, סתיו 1974, עמ' 100—126.  
13 הנהלים ביחס לכתבי רשות השידור מפורטים בהסכם אחר.

רמה טאקטית ועל רמה אסטרטגית, ומבחינת המיי-נוח העיתונאי על עבודת הכתב-ה"רפורטר" לעומת עבודתו של הפרשן הצבאי.

למעשה אין הבחנה כזאת: למרות חשיבותו הכי-מותית והאיכותית של נושא הסיקור הצבאי מוטל תפקיד עיתונאי זה, ברוב העיתונים, על כתב אחד, הוא הכתב הצבאי המואמן. לו מוקנות הזכויות, ועליו גם חלות החובות המנויות בנוהל העבודה שהזכרנו. משום מיקומו הגיאוגרפי — ההכרח ש-יימצא במקום שנמצא בו המטכ"ל — אין כתב זה יכול לדווח מן השטח וממראה עיניו, ועל כל פנים אין באפשרותו לעשות כן לגבי אירועים בלתי-צפויים, או כמו שקרה בומן מלחמה — באירועים רבים, המתרחשים בעת ובעונה אחת במקומות שונים ומרוחקים זה מזה. אם הוא עצמו עוסק בדיווח מן השטח הרי הדבר נעשה בדרך כלל על-פי תכנון מראש, ולא אחת היומה לכך היא של דובר צה"ל, המארגן לצורך זה פעילות משותפת לכל הכתבים הצבאיים.

כתוצאה מכך נוצר מצב, שבו הכתב הצבאי מגוע מלטפל דווקא באותם אירועים בתחומו שהם עניין מובהק לחדשות, כלומר מפתיעים ובלתי צפויים. אם אירועים כאלה מתרחשים באזורים של יישוב אזרחי, הרי ייעשה סיקורם הראשון בידי כתב מקומי שאינו בר-סמכא בנושא הצבאי. אם המדובר הוא באירועים הנוגעים לצבא עצמו, תעבור הידיעה הראשונה במערכת הדיווח של צה"ל ותנוסח ותופץ באמצעות דובר צה"ל.

במקרה זה ייעשו הדברים בהתאם למדיניות הפר-סום הנקוטה בידי צה"ל. גם בעתות מלחמה, כשאי-רועים רבים מתרחשים בעת ובעונה אחת, אין הכתב הצבאי המואמן מסוגל לדווח עליהם ממראה עיניו. הדיווח מן השטח נעשה, במצב כזה, בידי עיתונאים, העוסקים בכל ימות השנה בתחומים אחרים, ורק במסגרת שירות המילואים שלהם הם מתפקדים כ"סופרים צבאיים" לשעת חירום. גם כתבים אלה, כמו הכתבים המקומיים ממש, חסרים ברובם הכי-שרה צבאית נאותה.

לשיטת סיקור זו כמה תוצאות: ראשית, הכתב שאינו בעל מקצוע בתחום הצבאי יתאר את האירוע שלפניו על-פי מיטב כישרון התיאור שלו אגב הדי-גשת צדדיו הדראמטיים ובשימת לב לפרטים מרו-בים ביותר, אך ימעט בהפקת הלקחים הצבאיים

שהזורם אליהם מן המערכת הצבאית היתה, כאמור השפעה מאניפולטיבית: על-ידי שהפכו לחלק מן המערכת הזאת (כפי שאמנם הוגדר בנוהל העבודה), הלכה ונשתתקה הפונקציה הביקורתית שלהם. ואף-על-פי שלא כל הכתבים השלימו עם מצב זה, הרי ראו אותו — על-כל-פנים עד אוקטובר 1973 — כרע הכרחי. אף-על-פי שהיו ערים לעובדה, שנאמנותם לאינטרס הביטחוני הגבילה את חירות פעולתם כעיי-תונאים חושפים ומבקרים, נטו להעדיף את ה"אי-נ"ט הפאטריטי" על הנורמה המקצועית, ולא נלחמו לשינוי המצב. הרגשתם הברורה — שבוטאה בהי-דמנויות רבות — כי הציבור הישראלי איננו מצפה מהם לשינוי בסולם העדיפויות שלהם, אף היא הביאה אותם להשלמה עם מצב דברים זה. כל זמן שתפקידם על רקע ההצלחה הצבאית של מלחמת ששת הימים נתמצה בתיאור הצלחות, לא נדרשו לביקורת, והי-קונפליקט שבכוח בין הפונקציות השונות שלהם לא נתגלה. שעת המבחן הגיעה כשהוטל עליהם לדווח גם על אי-הצלחות. לכך לא היו הכתבים מוכנים, ולא היתה מוכנה גם המערכת שהנחתה את פעולתם, כלומר מערכת דובר צה"ל. מקובל ליחס מחדל זה לצמידותם של הכתבים, של מערכת דובר צה"ל ושל הציבור הרחב גם יחד, לציפיות, כפי שנתגבשו על סמך הניסיון של מלחמת ששת הימים. אולם הסבר זה, אם כי יש בו מן האמת, איננו שלם. יתר על כן ראוי להזכיר כאן עובדה שנשתכחה כמעט לגמרי, והיא שגם במלחמת ששת הימים לא עמדה השיטה המקובלת במבחן בהפעלת הכתבים הצבאיים. עובדה זו נשתכחה בעיקר משום שהליקוי שמדובר בו לא בא לכלל ביטוי בפועל בשנת 1967, ואילו בשנת 1973 היה מן הגורמים המרכזיים לפגיעה באמינותה של המערכת.

### תפקידיו השונים של הסיקור הצבאי

כדי להבין עניין זה, מן הראוי להבחין בקצרה בין התפקידים השונים שממלא — או חייב למלא — ה-סיקור הצבאי בעיתונות:

הנושא הצבאי, כמו כל נושא, צריך שיטפלו בו ברמות הפשטה שונות: החל בתיאור האירוע הממשי המיוחד ועד להכללה שבניסיון להציג ולהבין תו-פעות בהקשרן הרחב, על כל הכרוך בהן ועל המש-תמע מהן. בלשון צבאית ניתן לדבר לצורך זה על

והי תוצאה של העדר השכלה צבאית ברמה נאותה, ושל מיעוט ניסיון קרבי. אגב, הרבה מן החיכוכים שבין כתבים לבין הצנזורה הצבאית (אם כי לא כולם) נובעים מגטייה זו של הכתבים לטפל בפרטים ממשיים, שפרסומם מגודל לדרישות של ביטחון שדה. אך עיקר עיסוקם של הכתבים הצבאיים, כפי שכבר ציינו, איננו בדיווח מן השטח, אלא בהבאת חומר-רקע ובניסיון להצגת פרטי האירועים בהקשרם הרחב. לשם כך הם נעזרים במידה גדולה פחות או יותר בתדרכים ובחומר שמועבר לרשותם מטעם דובר צה"ל ושלוחותיו, כפי שנקבע בנהלי העבודה. אם אמנם הם עושים כן, יש לראות אותם כערוץ רב-השיבות העומד לרשות צה"ל, וליתר דיוק לרשות אגף המודיעין שלו, להפיץ באמצעותו את הערכות המצב שלו ואת הסבריו להתרחשויות בשטח, ככול שיש עניין בהפצתם של אלה.

במקביל לכך ניתנים, מטעם אותם גורמים, תדריכים וחומר רקע גם לעורכי העיתונים במסגרתה של ועדת העורכים. לפני עורכי העיתונים מופיעים בדרך כלל נציגי הדרג הבכיר ביותר, וגם שר הביטחון והרמטכ"ל בכלל זה. כשיש למערכת הביטחון עניין מיוחד למסור לעיתונות חומר מסוים ולהפיצו באמצעותה, עשויה היא להשתמש בשני הערוצים — בערוץ הכתבים הצבאיים ובערוץ ועדת העורכים — כאחת.

חלק מן הכתבים, ועל כל פנים אלה שיש להם קשרים טובים עם קצינים בכירים, מפיצים לעתים גם הערכות וניתוחי-מצב שמקורם בקשרים אישיים כאלה, אם כי מסיבות מובנות אינם מייחסים את הדברים לאומריהם, ולא פעם נעשים בהם קיצוצים על-פי דרישת הצנזורה הצבאית.

בצדם של שני אלה — של התיאור "הספרותי" על העשייה בשטח ושל הצגת האירוע בהקשרו, בהמשך לתדריכים, שמקורם על-פי רוב בצבא — אנו מוצאים בעיתונות גם פרשנות צבאית. דווקא בתחום זה לפנינו עובדה תמוהה: ברוב העניינים וברוב העיתונים מופקע עיסוק זה מרשות חברי המערכת הקבועים, והוא נתון בידי אנשים מומחים לדבר, קציני מילואים בכירים. אלה אמנם מביאים להעלאת רמת ההפשטה של הדיווח, אך קשה לטעון שהם תורמים בהכרח להצגה מגוונת יותר של הדברים או שהם מאירים אותם מנקודות מבט חדשניות ובלתי-מקובלות. דפוס זה של הנחת הפרשנות

המתבקשים. לשון אחר, הטיפול בנושא הנידון ייעשה ברמת הפשטה נמוכה ביותר. צורת טיפול כזאת עשויה לעורר בקורא הזדהות רגשית, התעניינות ואפילו התפעמות, אך אין בה כדי להעמידו על משמעות האירוע מבחינתו הצבאית. ההודקקות לתיאורים מסוג זה מספקת צרכים רגשיים ומוראליים, ואין לזלזל בחשיבות הדבר. אולם יקרה — כפי ש-היה במלחמת יום-הכיפורים — שעבודתם של הכתבים מן השטח יש בה מידה גבוהה כל כך של אי-מקצועיות, עד שתיאוריהם אינם משקפים עוד את המציאות.<sup>14</sup> התיאורים המוטעים, שהועברו מן השטח, ובייחוד מחזית התעלה בימי המלחמה הראשונה היו גורם לא-מבוטל ביצירת ציפיות-שוא בקהל שבעורף. התבדותן של הציפיות הללו היתה מן ה-גורמים המרכזיים להיווצרות פער האמינות.<sup>15</sup>

אם דוחות הכתבים האלה מן השטח לוקים באי-ריכות יתר, ולעתים גם באי-דיוקים עובדתיים, אנו מוצאים היפוכו של דבר בדוחות שמפיץ דובר צה"ל בצורת הודעות רשמיות בנוסח "דובר צה"ל מודיע...".

הודעות אלה גוונות ממערכת הדיווח הכללית של צה"ל, הערוכה להעביר מידע מן הפריפריה אל המרכז לצרכים אופרטיביים. מטבע הדברים אין מערכת זאת עוסקת בפרטים "ספרותיים" בתיאור האירועים. נוסח ההודעות של דובר צה"ל הוא אפוא יבש ותמציתי ביותר. כיון שההודעות מתפרסמות כל אחת בפני עצמה בסמוך ככל האפשר למועד הגיעו, גם הן לא תמיד מסייעות להבנת התמונה הכוללת, ולעתים אף עשויות הן ליצור רושם מוטעה בציבור על אף דיוקן העובדתי. גם לשיטת פרסום זו היה חלק במשבר האמינות במלחמת יום-הכיפורים.

לעומת זאת, הכתבים הצבאיים, אם עוסקים הם בתיאור אירועים שהם עצמם היו עדי ראיה להם, הריהם מרבים בתיאורים מפורטים ודרמאטיים של התרחשויות, אנשים וכלי מלחמה, בין שהסיבה לכך היא נטייתם האישית, ובין שמבקשים הם למלא משאלותיהם של הקוראים. לגבי חלק מהם, לפחות,

14 שגריר, מיכה. "נזקנו למלחמה הזאת בלי מושגים מקצועיים", 'ספר השנה של העיתונאים', תשל"ד, עמ' 18-21.

15 אף-על-פי שאיננו עוסקים בכלי התקשורת האלקטרוניים, מן הראוי להעיר כי התהליך שציינו אפיין בעיקרו את כתבי-הראיון.

הואיל ובמלחמת ששת הימים לא נתהווה משבר אמיונות, לא הועמדה מערכת הדיווח במבחן הבדיקה שלאחר המעשה, ולא הופקו הלקחים מן הליקויים שהיו בה, כפי שאירע בשנת 1973.

ליקויים אלה הסתמנו לא רק בעניין שיטת הדיווח, אלא גם במבנה הארגוני. חולשתו של המבנה לא נתבררה אז, משום שהמשימה שהיה עליו לעמוד בה היתה קלה יחסית. אחד הלקחים הארגוניים שנלמדו בעקבות מלחמת ששת הימים נגע לגודלה של המערכת. לאחר המלחמה הוגדלה המערכת מבחינת כוח-האדם שלרשותה, ראשיה הועלו בדרגה, וה-כלים הטכניים שניתנו לה שוכללו בהדרגה. למרבה האירוניה הביאו דווקא שכלולים ארגוניים-טכניים אלה לידי כך, שעם פרוץ מלחמת יום-הכיפורים תופ-קד כל משימת ההסברה הממלכתית בידי מערכת דובר צה"ל — כפתרון של נוחות ארגונית. משימה זו הועברה אל המערכת הצבאית בלא שנקבע הדבר במחשבה תחילה.

הצבאית בידי אלופים במילואים החל להסתמן בעי-תונות הישראלית בעיקר מאז מלחמת ששת הימים. הליקויים בשיטת הפעלתם של הכתבים הצבאיים באו לידי ביטוי עוד במלחמת ששת-הימים. גם אז בילו הכתבים המואמנים את רוב זמנם בבית-סוקו-לוב בתל-אביב בשמיעת תדריכים מפי ראש אמ"ן, דובר צה"ל וכן מפי הרמטכ"ל, מפקד חיל-האוויר ואלופי הפיקוד. הדוחות מן השטח זרמו גם אז מפי הכתבים הלא-מואמנים, שפעלו בשיטה של "חוליות-סיקור" (לעיתונות, ראדיו והסרטה) ומהודעות דובר צה"ל.

בימי הקרבות אמנם נערכו לכתבים הצבאיים כמה סיורים בזירות המלחמה, אך אלה לא אפשרו להם להתמודד כראוי עם צורכי הדיווח מכלי ראשון. חסרונה של שיטה זו בלט במיוחד ביום שחרור העיר העתיקה, כאשר נמצאו כל הכתבים הצבאיים באל-עריש בסיור שאורגן מטעם דובר צה"ל, ושם באמצעות הראדיו נודעה להם הידיעה המסעירה.

# פוליטיקה והדלפות

לבטי האיזון בין חשאיות ופומביות

יצחק גל-נור

טיקה בישראל. במירקם זה ההדלפות הן סימפטום בלבד ואין לראותן — או לטפל בהן — במיגור הצר של חקיקה וחקיקת-משנה (כפי שהדבר נעשה בראשית 1976).

## הפרדוקס של "חשאיות צורך פומביות" במדינת ישראל

הפרדוקס של חשאיות ופומביות הדרות בכפיפה אחת יש לו ותק ניכר בנוהג הפוליטי הישראלי. מצד אחד, מעשי המימשל הם באופן פורמאלי חשאיים ביותר, ויש נוקשות חוקית מרובה בכל הנוגע לשמירת סודות הרשות המבצעת. מצד אחר, המידע הזורם בערוצי התקשורת השונים רב הוא מאד, והוא כולל ידיעות חסויות בענינים רגישים של בטחון ויחסי חוץ. "אכן מסך החשאיות במקומו עומד — אך רבים היודעים לעקפו", כפי שכתבתי במאמר קודם ("מולד", אפריל 1973). הפרדוקס מתבטא גם בכך שטענות לגבי חשאיות-יתר כמו לגבי פומביות-יתר גובעות לעתים קרובות מאותו מעשה עצמו. כך אירע במקרה הפרסומים בכלי התקשורת בדבר מגעים חשאיים בין שרים ישראלים לבין מלך ירדן, ובהרבה מקרים אחרים. חסידי החשאיות תובעים תוספת חוקים או לפחות אכיפת חוקי הסודיות הקיימים; לעומתם התומכים בפומביות שואפים לעגן בחוק את "זכות הציבור לדעת" ואת חופש המידע.

כל חברה דמוקרטית סוטה במידה מסוימת מן העקרון של "זכות הציבור לדעת". אולם קשה לקבוע אם החשאיות בישראל היא "פאתולוגית" יותר (או פחות) מאשר בדמוקראטיות אחרות. אף אין בידנו להבחין בין תהליכי סודיות הטבועים במסורת הפוליטית המקומית ובין אלה המושפעים מן הסביבה החיצונית (שתיא, במקרה של ישראל, גם עוינת).

כל מערכת צנורות שחוליותיה רופפות מועדת לדליפה. קל וחומר מערכת פוליטית של ערוצי תקשורת שמגופותיה בשריודם וזורם בה מידע, שלחץ צרכני מגביר נוילותו.

עניין פירסומו של מידע חסוי חוזר ועלה על הפרק אצלנו עם הדלפתה של חליפת שדרים סודיים בין ממשלת ישראל לממשלת ארצות הברית, ושוב נעשה נסיון לתקן את המעוות על-ידי חקיקה. אולי מן הראוי להבחין בין "דליפה" — טפטוף מידע מכל סוג שהוא הנעשה מאליו כביכול, או ללא תועלת ברורה למדליף — לבין "הדלפה", היינו נסיון מכוון להשיג תמש במידע חסוי לקידום אינטרסים מסויימים. הראשונה שכיחה היא לגבי מידע שהוא נטול משקל פוליטי ואינה מצויה כמעט לגבי חומר רגיש. האחרונה, לעומת זאת, רווחת במשטרים דמוקראטיים, ובה ידובר כאן.

בתוגים רשמיים במדינת ישראל נוטים להעמיד פנים כאילו הבעייה היא מעיקרה בעיית דליפה ולא הדלפה, וכאילו יש לה לממשלה התנגדות עקרונית לשימוש סלקטיבי במידע לשם קידום אינטרסים פוליטיים. על כך כתב בשעתו גיימס רסטון, כי המחלוקת על הדלפות היא פרי נסיונו של המימשל להתזיק בזה וגם מזה לא להגיה ידו — "להשתמש בהדלפות לצרכיו הוא, ובאותה שעה לחסום ולגנות הדלפות כשהן חושפות אמת לא נעימה" (ניו-יורק טיימס, 21 ביוני 1974).

המצב במדינת ישראל אינו שונה ממדינות אחרות, ותעיד על זאת הישנותם המחזורית של דיונים סורים על הדלפות מימי ממשלות בן גוריון ועד היום. בלי שים לב לנושאים שחזרו והעלו את הויכוח, מן הראוי לבדוק את ההקשר הרחב של הדלפות בתרבות החשאיות והפומביות של המשטר הדמוקראטי שלנו, ואולי ללמוד אגב כך על מצבה הנוכחי של הפולי-



מדיני מביך. היו גם מקרים רבים שבהם הואשמה הממשלה בהפצת מידע בטחוני לצרכי הימרון פוליטי, כפי שהיה לרגל המשא-ומתן על כינון ממשלה חדשה אחרי הבחירות בדצמבר 1973. עד ראשית מארס 1974 סירבו אנשי רפ"י "בצורת סופית ונחרצת" להצטרף לממשלת קואליציה חדשה בראשות גולדה מאיר ("מעריב" 5.3.74). באותו לילה עצמו כונסה הממשלה לישיבה מיוחדת לדון במצב לאורך קו הפסקת האש עם סוריה, והנה למחרת היום שינו משה דיין ושמעון פרס את עמדתם והודיעו כי מוכנים הם להצטרף לממשלה החדשה, בנימוק שיש לעשות הכל "כדי שיתיים המצב הבלתי נורמאלי שבשעה זו שרוייה ישראל ללא ממשלה". ("מעריב" 6.3.74) מפלגת האופוזיציה העיקרית האשימה את מפלגת העבודה בשימוש לא-נאות במידע בטחוני. במאמר-מערכת ב"מעריב" נאמר אז: "למרות הסודיות של המידע הבטחוני, זכאי הציבור לדעת מה קרה בין סיום ישיבת מרכז מפלגת העבודה לבין סיום ישיבת הממשלה, שהגיע את דיין ואת פרס לעשות תפנית של מאה ושמונים מעלות". ("מעריב", 7 במארס 1974).

כשרותה של חשאיות המידע הבטחוני מאפשרת לאנשי הממשל לחרוג אל תחומים אחרים. ואולם גם במקרה זה התמונה הכללית מורכבת יותר. אף שמידע רשמי מועט בלבד מתפרסם בעניני בטחון, מסוגלים רבים לקרוא בין השיטין של ידיעות כלליות בעתונות או בהודעות לאקוניות מטעם הממשלה. להוציא מידע צבאי טהור סודי ביותר, קשה לטעון כי אזרחי ישראל — ובעיקר המשרתים במילואים — חסרים מידע על עניני בטחון.

רביעית, לעם היהודי הוויית ממשלה משלו עדיין היא בגדר חידוש. פחות משלושים שנות ריבונות לאומית עוד לא הספיקו לפתח דפוסים מוצקים של התנהגות פוליטית ובעיקר של זכויות היחיד והאזרח. כך למשל, עוד לא הוצב קו הגבול הרגיש בין זכויות המדינה לזכויות האזרח, וכללי המשחק הדמוקראטי עדיין נתונים בשלב ההתפתחות. הלחצים מבחוץ, חוסר מסורת פוליטית העדר חוקה כתובה, וכן המצ" לוקת המרה על מעמד הדת במדינה, כולם ממעיטים את הסיכוי, שהכרה מלאה בזכויות האזרח תפתח מאליה ובהסכמה הדדית.

בהעדר הנחיות חוקתיות או משפטיות אף אין הכרה פורמאלית ב"זכות הציבור לדעת". הזכות הזאת

ננסה לעמוד בקצרה על הגורמים בפועל ל"פרדוקס הסודיות" במדינת ישראל.

ראשית, המדינה ירשה מתקופת המנדט הבריטי לא רק תחיקה נוקשה לעניני סודות רשמיים, אלא גם כללי התנהגות פוליטית ומינהלית. כך, למשל, נהוג אצלנו לשלם מס שפתיים לדגם האידיאלי, ששירות המדינה הוא צוות מלוכד, נאמן ואלמוני המשמיע בפומבי קול אחד בלבד, הוא קולו של השר האחראי אחריות פרלמנטרית או קול דוברו המוסמך. במציאות הדברים שונים לחלוטין. אמנם ירשנו את מבנה שיטת הממשל הבריטית, אך לא אימצנו לנו את כללי התנהגות של הפוליטיקה המינהל בברי-טניה אצלנו הזיקה ל"שיטת הממשל הבריטית" סמלית היא בעיקרה, אולם היא משמשת סמך לתבי-עת החשאיות ומערפלת את הדיון בשאלה אם נאותה תביעה זו לתרבות הפוליטית בישראל.

שנית, התנהגות המנהיגים עדיין מושפעת משיטות הפעולה המחתרתיות בתקופה שלפני הקמת המדינה. ההרגל לפעול בתוך חוג עסקנים מצומצם, מלוכד מבחינה רעיונית ובעל סולידאריות פנימית, מקורו אף הוא בתקופה זו. שיטת התנהגות זו הועתקה לכמה מדפוסי השלטון והמינהל של המדינה בצורה כה בר-לטת עד שיש צידוק-מה לגירסתם של הטוענים כי המדינה עדיין מנהלת כ"תנועת מחתרת גדולה". אולם גם במקרה זה אין השפעתו של הרגל החשאיות ברורה כל צרכה. די אם נציין, שניהול מדינה שלמה כאילו היא תנועת מחתרת אינו מאפשר שמירת מידע בעל חשיבות בתוג מצומצם מאד.

שלישית, הלגיטימיות הכללית של החשאיות בישראל מקבלת חיזוקה מן הלחצים החיצוניים. עניני הבטחון כה רגישים הם ומשמעותם לקיום המדינה כה ברורה עד שמוסכם על הכל כי הממשלה זכאית — ובעצם חייבת — לשמור על חשאיותו של מידע בטחוני למען טובת הכלל. המחלוקת היא בשאלה, מה הוא באמת בגדר מידע בטחוני, והיא כוללת לא רק עניני צבא, יחסי חוץ והיכולת הכלכלית-אסטר-טגית של המדינה, אלא גם נושאים הנחשבים חסרי רגישות לחלוטין בארצות אחרות, כגון הגירה, קווי הספקת דלק, או כל הרשימה הבלתי מוגבלת של יעדים אפשריים לפעולות טרור.

כאן הריכוח הוא על קו הגבול המטרשטש שבין עניני בטחון ובין ענינים אחרים, ועל נטיית הממשלה להש-תמש ב"בטחון" לחיפוי על משגים ולהעלמת מידע

על חילופי מידע כוללות על-פני-רוב תנאי שלא לצרף אנשים מבחוץ. החשאיות החלקית היא הבעיה האמיתית במשטרים דמוקרטיים.

אצלנו מצוי גם מצוי שוק כזה ויש לו "תקנון" לא כתוב, כך, למשל, נקל להתעלם מבקשות למידע המנומקות בזכות המופשטת "לדעת". את חוקי הסוד-דיות הנוקשים מפעילים, בדרך כלל, בשעה שעיסוקת התלופין המוצעות הן בלתי רצויות, או במקרה הנדיר של דליפה בלתי מכוונת. באופן כזה אפשר גם להגביל הפצת מידע שאינו עלול בשום אופן לסכן את בטחון המדינה ואף יש מקום לטעון שהוא "שייד" לאזרח. לדוגמה, יכלתם של ראשי עיריות למנוע פרסום דוחות ביקורת.

לעומת זאת, העובדה שידיעות רגישות במיוחד מסתננות לעתים קרובות לעתונות או עוברות מפה לאוזן במעגלים מסוימים — ושני נתיבים אלה קשורים זה בזה — מוכיחה כי יש אנשי-סוד שהם "בלתי מורשים" על פי דין, אך פתוחים לפניהם מקורות סודיים ביותר. דוגמה טיפוסית היא הדלפת, בשנת 1971, של תוכיר סודי שכתב מירון בנבנישתי, איש עיריית ירושלים, בשביל משרד החוץ. במסמך הוצעו ברירות מדיניות שונות למעמדה העתידי של ירושלים. חלקים מתוכן התוכיר פורסמו ב"מעריב" מ-27 באפריל 1971, בהשמטת ההקשר, לרבות העובדה הקריטית שהתוכיר נכתב שלוש שנים קודם. ההדלפה נעשתה, בלי ספק, במזיד ותכליתה היתה להשיג פיע על דיון מדיני פנימי שהחל באותו זמן. ההדלפה זו היה גם המשך בלתי שיגרתי: פרסום התוכיר המקורי ("מעריב" 4 במאי 1971).

היש שיטתיות כלשהי בשוק הפוליטי של מידע? ברור שיש ערוצי תקשורת בלתי פורמאליים ויש אנשים או חוגים מסוימים שהם בעלי גישה אליהם. מי הם האנשים האלה? כיצד זוכים הם לגישה? מדוע הם ולא אחרים? החברה הישראלית מפוצלת למרכזי משנה. הבדיחה המקובלת, שכל ישראלי משתייך לשתי מפלגות אינה נכונה מבחינה סטאטיסטית, אך יש בה כדי לרמוז על האופי הסבוך של תהליך ההתמקחות הפנימית. מצד אחד, החברה היא קטנה מאד, הדוקה מכוח ערכים משותפים והצורך להתמודד עם סכנות מחוץ, ובעלת מבנה מוסדי יציב המתבטא, בין השאר, בהמשך שליטתה של אותה צמרת פוליטית עצמה. מצד אחר החברה נמצאת עדיין בתהליך מתן-צורה ונאבקת בפיצול הפנימי,

אף אינה מנוצלת ניצול רב במישור הסמלי ובהפעלת דעת הקהל, כפי שעושים בארצות דמוקראטיות אחרות. אזרחי ישראל אינם ידועים בעמדה עק-שנית על משמר זכותם כצרכנים וכמקבלי שירותים ממוסדות ציבוריים. יש זיקת גומלין וסיוע הדדי בין פקידים הבולמים נסיונותיהם של אזרחים להשיג מידע תוך שימוש בתקנות או ביחס עוין, לבין אזרחים המעדיפים לבקש מידע או כל שירות אחר המגיע להם בדרך "פרוטקציה". במקום ששיטת "פרוטקציה" מושלת בכיפה אין מתייחסים ברצינות ל"זכות האזרח לדעת". כאמצעי עיקרי לקבלת מידע אין שיטה זו בהישג ידו של כל אזרח, היא נותנת משנה תוקף לשליטת הממשל על מקורות המידע.

משנה הוא לראות בשיעור המצביעים הגבוה בבחי-רות בישראל עדות על השתתפות ציבורית פעילה בתהליכי המימשל. הזיקה הכללית לדפוסים ה-דמוקראטיים מלווה בסבילות אזרחית ובהעדר אמונה שדעת הקהל מסוגלת להשפיע על עיצוב המדיניות. המישיה, ישראל היא חברה קטנה ובעלת סקטור ציבורי ענקי ומעורבות ממשלתית בכל תחומי החיים. כיצד משפיע מצב זה על החשאיות? מצד אחד, הקוטן מסייע לשליטה מרכזית ולהשתלטות מונופוליסטית על ערוצי התקשורת העיקריים. עם זאת, בחברה קטנה קשה למנוע אנשים רבים מלהגיע לסודות לא מעטים, בין שהחוק מתיר זאת ובין לאו. האינטימיות המש-פחתית של חברה קטנה והעדר מחיצות מעמדיות הביאו לידי תקשורת פנימית ישירה ביחס, ובדרך כלל בלתי פורמאלית. אזרחי ישראל מעורבים מבחינה רגשית (לא פוליטית) בעניני ציבור. מלבד זאת, הסקטור הציבורי מעסיק בדרך זו או אחרת למעלה מחמשים אחוז מכות העבודה. בתנאים אלה אין סיכוי רב לשמור סודות רבים מאנשים רבים לאורך ימים.

#### פוליטיקה ומידע

מידע הוא מוצר בעל מהלכים בשוק הפוליטי ו"מחיר-רו" נקבע על בסיס של מי יודע מה, ומתי. דבר זה נקבע על-פי כללים פוליטיים של היצע וביקוש. חשאיות מוחלטת היא, לפיכך, לא רק בלתי אפשרית מבחינה טכנית, אלא מנוגדת לדינאמיקה של התהלי-כים הפוליטיים. להוציא מספר זעיר של סודות אמיתיים המידע נשמר בסוד גמור רק במקרים נדירים שאין קונים ואין מוכרים ואין עסקי הליפין. החשאיות החלקית היא התופעה השכיחה משום שעיסוקאות

הכללה זו חלה בעיקר על מרכזי משנה כגון ההתיישבות החקלאית או הקיבוצים או המתנה הדתי, ובמידה גוברת גם על אינטרסים כלכליים כגון בנקאות או תעשייה. ה"מחיר" שמשלם מרכז-משנה בעד התבססותו והשגת נגישות (השפעה) קצתו מוחשי: קולות, כסף, תמיכה, מידע וכו'; וקצתו בלתי מוחשי: ויתור על שתדלנות והפעלת לחץ עוינת והסכמה להכנס להסדרי חליפין של מידע. הפתיחות על-תנאי הופכת בדרך זו את מרכזי המשנה הממוסדים לשותפים מלאים בחשאיות המימשל. אולם יש קבוצות שהן פחות ממוסדות מבחינה זו שאין להן מחויבות קבועה ביחסיהן עם הממשלה. הן יכולות לבחור בין מתן תמיכה לבין שימוש בטכסיס לחץ גלויים ומסע ציבורי להשגת גישה למידע (השפעה). לקטיגוריה זו משתייכות כמה קבוצות כלכליות פרטיות כגון איגודי הסוחרים והחקלאים, הסתדרויות מקצועיות כגון ארגוני המשפטנים, המהנדסים וראי החשבון, וכן ארגונים וולונטאריים (כגון המועצה למען ארץ ישראל יפה). רוב הארגונים האלה משו-בצים היטב ברשת התקשורת הכללית באמצעות השתייכות מפלגתית וחברות במועצות מנהלים של חברות ציבוריות וגופים מייעצים.

קבוצות לא-ממוסדות לחלוטין מועטות הן במספר וחסרות משמעות פוליטית של ממש במדינת ישראל. קבוצות הפועלות למען האינטרס הציבורי (דוגמת ארגוני של ראלף ניידר בארצות הברית) אינן שכיחות, והקומץ שהיה קיים זמן-מה עיקרו קבוצות מחאה פוליטיות שהוקמו בעקבות מלחמת יום הכיפורים. משך חייהן של רוב הקבוצות העצמאיות, לרבות ארגונים וולונטאריים לא-פוליטיים הוא קצר ביותר. אלה שהאריכו ימים הן עצמאיות רק לכאורה, ולמעשה מסונפות הן לאחד ממרכזי-המשנה המבוססים או למדינה במישרין. למשל, ארגונים להגנת הצרכן, שייכים להסתדרות, לרשויות מקומיות ולמשרד המסחר והתעשייה. לעומת זאת מלר"ו ("המועצה למניעת רעש וזיהום אוויר") הוקמה כארגון וולונטארי בבר-כתו ובמימונו של משרד הבריאות ונתמכה על ידי רשויות מקומיות וקבוצות מבוססות. אולם כשנעשתה המועצה קולנית מדי לטעמם של נותני המענקים והחלה לפעול נגד הממשלה, נותקו מקורותיה הכספיים והיכולת לקבל מידע בעניינים שהיא עוסקת בהם. הנסיונות לגייס כספי תרומות מן הציבור למען המועצה נכשלו בדרך כלל והסתבר שגוף כזה מתקשה

בבעיות בטחוניות, כלכליות וחברתיות. יחד עם כל זאת פועלים בה כוחות צנטריפוגאליים של מודרניזציה. המשטר הפוליטי של ישראל אפשר להגדירו כפדרציה מפוצלת אך יציבה של מרכזי כוח פוליטיים. הרי לפנינו המיגור הציבורי לעומת הפרט, "פועלים" המאורגנים בהסתדרות לעומת "עצמאיים", חקלאות לעומת תעשייה, דתיים לעומת חילוניים, יהודים לעומת ערבים ועוד. ומיגורים אלה מחולקים גם הם בתוכם לשלל סיעות, ארגונים וקבוצות, החופפים באופן חלקי זה לזה ויש לאנשיהם חברות כפולה ומכופלת.

לענייננו הריהם מעין מרכזי-משנה המשמשים כערו-צי מידע דו-סטריים בין האזרח לבין הממשלה. התפקיד הראשי במרכזי המשנה בישראל היה תמיד בידי המפלגות הפוליטיות שהיו משמשות נתיב מרכזי לגיוס אנשים לעילית הפוליטית. הקמת המדינה העלתה ביחוד את הקבוצות הביורוקרטיות הצבאיות והמקצועיות. נוצרו גם סולמי קידום חדשים ומנגנוני המדינה נעשו איפוא מוקד חדש של תחרות פנימית על שררה, משאבים ומעמד. על אף כל השינויים קיימו המפלגות את עצמתן, הרחיבו את מרכזי המשנה הקודמים וקנו שליטה על הרבה ארגונים חדשים. בתהליך זה הגישה למידע היא אמ-צעי חיוני לקיומו או לחיזוקו של מרכז-משנה. השליטה על מידע היא גופה היתה למקור השפעה ועוצמה. ממדיה הקטנים של החברה והפיצול למרכזי משנה יצרו את פאראדוקס הסודיות בישראל. למרות תרבות החשאיות והחוקים הנוקשים התומכים בה, המערכת היא פתוחה למדי. השערים למידע — השפעה — אינם גלויים לעין, אולם אלה היודעים על קיומם יכולים לבוא בהם. פתיחות חלקית זו ("חשא-יות צורך פומביות") היא פונקציונאלית ("מי שצריך לדעת יודע"), והיא על תנאי ("מי שידע אינו מגלה אלא אם צריך").

ואלו הסיבות העיקריות לפתיחות על תנאי: העי-לית הפוליטית היא למעשה "קארטל של עיליתות"; תהליך קבלת ההחלטות הוא מורכב ועליו להקיף אינטרסים רבים, וחברה מפוצלת המנסה לקיים יציבות תיוקק בהכרח לפשרות. השיטה בנויה באופן שחברי מרכזי המשנה הממוסדים בקיאים היטב ברשת התקשורת. להם נגישות מובטחת למרכזי-הפוליטי ובידם האפשרות לקבל מידע מסויים אם הוא חיוני לענייניהם.

בה בקפדנות בעזרת "המפתח המפלגתי" (כלומר, ההסדרים בין מפלגת העבודה השלטת (לפנים מפא"י) ובין המפלגות האחרות, לרבות מפלגות האופוזיציה, בדבר חלקן היחסי במשאבים השונים. ההתחרות על המשאבים לא תמיד התנהלה על מי מנחות. את ההתפתחות מאז 1948 אפשר לתאר כנסיון מתמיד ומצלח של העילית הפוליטית לקיים את ההסדרים האלה חרף הלחצים מכל הכיוונים. סיבה חשובה להצלחה הזאת היתה יכולתן של כל המפלגות — ובמיוחד של אלה שהצטרפו לממשלת הקואליציה — להתמיד בשליטתן על מרכזי המשנה ואף לפתחה לתחומים חדשים. שיעור הפוליטיזציה הגבוה של החברה בישראל משפיע גם על מידת הפתיחות וזרימת המידע.

הזכות לדעת מופעלת במדינת ישראל פחות באותו מישור שבו הציבור או אמצעי התקשורת או האזרח היחיד עומדים בעימות עם פקידי הרשות. הזכות הזאת מופעלת יותר באמצעות המפלגות הפוליטיות ונספחיהן. המפלגות שימשו כמיסלקות לזרימת דר-סיטרית של מידע בין הממשלה לבין הקבוצות הפעילות בחברה. ראשה של עיריית פתוח, מוכרים מקומיים של מועצות פועלים, או חברי מועצות דתיות השתמשו בקשריהם המפלגתיים כדי להשיג מודיעין לשם פעולה ולשם קידום האינטרסים שלהם. הם יכלו גם לשתף פעולה עם פקידים במשרדים ממשלתיים אשר הכירו בחוקה שלהם על מידע בתחום מסויים. הסדרים אלה איפשרו גם למנהיגים הפוליטיים להימנע מהקפדה על חוקי הסודיות החמורים ולקיים שליטה סלקטיבית על זרימת מידע קריטי. מידע, כמו משאבים אחרים, ניתן לשליטה ולחלוקה לפי כללים גמישים. אצלנו לא מקרה נדיר הוא ששתי מפלגות יעשו הסכם ובו סעיפים סודיים כדי לחתום משא-ומתן קואליציוני. כך, למשל, הסכם הקואליציה בין המפד"ל ובין מפא"י בעיריית תל-אביב ב-1969 כלל תנאים סודיים בעניני דת.

באופן זה פסיפס מרכזי המשנה המסונפים למפלגות, ובמיוחד למפלגת העבודה, סייע לצמרת הפוליטית לייצב את כוחה ואיפשר לה להעשות וסח לזרימת המידע.

#### מי ומי בעילית הפוליטית

יש אומרים (למשל ספרם של סלפטר ואליצור בנושא זה) כי די לזהות מאתיים איש כדי לדעת מי

לתפקד מחוץ לערוצים המקובלים שדרכם זורמים המשאבים לרבות מידע. הוא הדין באזרחים פרטיים המנסים להשיג מידע הדרוש להם\*.

כללו של דבר, הסיבה העיקרית לכך שהרבה מאוד מן המידע הרשמי יוצא לרשות הרבים אצלנו היא קיומם של מרכזי המשנה הממוסדים הנוונים מרשת התקשורת של השלטון. הזרימה ברשת זו נקבעת על בסיס תפקודי של "הצורך לדעת", שכן העקרונות המנחים את הולכת המידע הם סלקטיביות (של המידע המועבר למיגזרים השונים), ובלבדיות (שלילת המידע הזה מ"זרים" וחברי מרכזי-משנה אחרים). באופן חוקי פורמאלי הולכת מידע מהשלטון בערוצי תקשורת אלה היא הדלפה מכוונת. אולם בפועל הדבר נעשה יום יום וללא תשומת לב חיצונית כל עוד אין המדובר בנושאים מרעישים. יתר על כן, אופייה הסבוך של הרשת הוא בעוכריה של שליטה מרכזית הדוקה, ויש דליפות רבות שאין להם דבר עם הסידורים המתוארים. אף על פי כן הכמות המצטברת של מידע הזורם בערוצים אלה אינה מתיישבת עם הנחת-היסוד של זכות הציבור לדעת. "הציבור" והאזרח בתור שכאלה נמצאים מחוץ לרשת.

#### המפלגות

קוטן הממדים מלבד הפיצול הפנימי השפיע על שוק המידע לעבר פתיחות תפקודית. עתה עלינו להציג את הגורם המוסת אותם לחצים סותרים — המפלגות הפוליטיות. המפלגות בישראל עוסקות מאז בקליטת עולים, בשירותי בריאות, במפעלי שיכון, בקואופרטיבים לתחבורה, במועדוני ספורט, בארגוני סטודנטים ושאר קבוצות וולונטאריות. מדינת ישראל יכולה להשלים עם מידה רבה של פיצול משום שהמפלגות — לפחות עד הזמן האחרון — פעלו ליצירת לכידות פוליטית פנימית של מרכזי המשנה המרובים. המפלגות ממלאות תפקיד זה בזכות שליטתן על המשאבים העיקריים: כסף (שחלקו מגויים בחוץ-לארץ), מקר-מות עבודה, מעמד, ומידע. ההתמקחות הפנימית עוצ-

\* כדוגמה יכול לשמש צו בית המשפט שהצדיק את הטלת הצנזורה על הספר "מלחמת לטרון, 1948", בנימוק שהמחבר השיג את המידע בהיותו פקיד ציבור. אולם מצו בית המשפט נתברר, כי השלטונות הרשו לשלושה קציני צבא להשתמש באותו מידע עצמו לצרכי מחקר ופרסומים. (יצחקי נגד שר המשפטים, צו בית המשפט העליון מס' 159/73, כרך 28, חלק שני, 1974, ע' 692-700).

(“הארץ” 13 במאי 1975). במרוצת הזמן קיבל המחבר ברשות לפרסם גירסה מצונזרת.

מעשה אחר היה בימי מלחמת יום-כיפור. בעוד הציבור מקבל מידע מקוטע ומטעה על המצב הצבאי, נרעד שר הבטחון משה דיין עם ועדת עורכי העתונים ימים אחדים אחרי תחילת המלחמה הציע לפניהם הערכה מציאותית של המצב. דבריו עמדו בסתירה גלויה להודעות הפומביות של ראש הממשלה, ה-רמטכ”ל ודובר צה”ל. חלקים מסקירתו של דיין הודרו לפו החוצה והגבירו את המבוכה. לימים כשניתן פיר-סום לשמועה כי דיין התמוטט בשעת הפגישה עם העורכים, מסר הוא עצמו לדפוס, כארבעה חדשים אחרי המלחמה, ובניגוד לכל תקדים, פרוטוקול מלא של הפגישה (“הארץ”, 15 בפברואר 1974). הפירסום גרר גל ביקורת נוסף משום שלא היה בדברים כל עניין סודי ממש, פרט אולי להשפעה השלילית הזמ-נית של האמת על רוח העם.

חברי “ועדת העורכים” שייכים על-פי טיבם לרשת התקשורת ויש להם גישה ישירה למדע חסוי. התמו-רה שהם משלמים היא שיתוף-פעולה בשמירת סוד בענינים המוגדרים על-ידי השלטון כעלולים לפגוע באינטרס עליון של המדינה. רשת ה”השתייכות” בדרך זו או אחרת רחבה היא במדינת ישראל ומקיפה את רוב הקבוצות בחברה. אולם לא כל קבוצה קשו-רה לרשת ולא כל קשר הוא דמוקראטי באמת מבחי-נת זכות ההשתתפות. שיטת ההשתתפות התיפקדית על תנאי באמצעות קבוצות מאורגנות היטב מפותחת בישראל יותר מן הניצוג הדמוקראטי הישיר בפרלמנט באמצעות מפלגות פוליטיות. חבר-כנסת יעיל הוא יותר כמתווך בין מרכזי העוצמה השונים לבין המימ-של מאשר כנציג של אינטרסים חברתיים משותפים (להוציא עניני חוץ ובטחון).

מיומנו של ראש הממשלה המנוח משה שרת מן השנים 1953 עד 1957 (“מעריב” מ-3 באפריל עד 26 ביולי 1974) אנו למדים, מה מעט ידע הציבור ומה גדול היה ניצול המידע לשם הטעיית דעת הקהל.

### כלי התקשורת

כלי התקשורת השפעתם גדולה במדינת ישראל. רוב התושבים מאזינים לרדיו וצופים בטלוויזיה בשקידה רבה. כפיפותם של כלי תקשורת שאין להם חלופה לפיקוחה של רשות ציבורית מניחה להם כר מצומצם לבירור בעיות השנויות במחלוקת. כדי להגיע לחלק

מנהל את מדינת ישראל ולגלות כיצד מעצבים את דעת הקהל. מספרם של אנשים אלה ניתן לאומדן בדרכים שונות, אך חשוב יותר לציין כמה מאפיינים של העילית הפוליטית. אלה המשתייכים לגרעין הפנימי אינם נמנים עם אותו מעמד ואף לא גוייסו לתפקידיהם בדרכים זהות. הם ניכרים בשותפות בסיסית בערכים, בגישה וסגנון, במסירותם למדינה ובכוננותם לעבוד במסגרת המבנה הקיים. הם רואים זה את זה לעתים קרובות בתפקידיהם הרשמיים וגם בפגישות לא פורמאליות והם מורגלים בחיכוך הפנימי של חברה מפוצלת. יש להם בדרך כלל יותר מתפקיד רשמי אחד והם משמשים חוליות מקשרות בין הגרעין הפנימי, המפלגה ומרכזי המשנה המסונפים. מעמדם נקבע במידה רבה על פי ידיעתם המפורטת את המת-רחש ויכולתם לשתף אחרים בדרך סלקטיבית במידע הזה.

אם נתעלם מהחלפות ישירות של מעצבי המדיניות בצמרת, הרי זה תפקידה של העילית הפוליטית לדאוג לתקשורת פנימית, לפרסם מידע מטעם ולהד-ליף תוך עקיפת חוקי הסודיות. אין הבדל ניכר מבחינה זו בין שר המשתף את חברי קיבוצו במידע “שלו”, ופקיד בכיר המוכן לגלות מידע חסוי לנציגי קבוצת אינטרסים מסויימת. אין, כמובן, ייחוד ישראלי בתופעה עצמה, אולם התוצאות כאן שונות. פירסום סלקטיבי של מידע נוטה לתזק את עוצמת הגרעין הפוליטי הפנימי, אך עם זה, בשל הממדים הקטנים והפיצול הגדול, הוא תורם גם ל”פתיחות התיפקדית” הנזכרת. ויש כמובן מקרים שבהם השיתוף במידע חסוי מביא לתגובות נועזות מצד אלה הרואים באירוע מסוים סטייה מכללי המשחק או פגיעה חמורה מדי באינטרסים עליונים של המדינה. דוגמה לכך היה נסיונו של אחד העתונאים (מתי גולן מ”הארץ”) לפרסם ספר שנושאו המשא-ומתן על הסכם ההפרדה הראשון עם מצרים.

בידיעה קצרה ב”ניו-יורק טיימס” מ-1 במאי 1975 נאמר כי הצנזור הצבאי בישראל אסר פירסום הספר משום שהוא מכיל מידע סודי על המשא-ומתן הדיפ-לומאטי בין שר-החוץ קיסניגר לבין שרים ישראלים. לפי ידיעה זו גם התחלטה לצנזר את הספר היתה חשאית ונתקבלה על ידי הצנזור הצבאי על פי הוראתו האישית של ראש הממשלה. מעשה הצנזורה נתגלה מפי דובר צה”ל רק אחרי הפירסום בחוץ-לארץ, ורק אז נדפס המשך המעשה בעתוני ישראל

התקשורת, ובמיוחד שלושת העתונים העצמאיים, וכן הרדיו והטלוויזיה, זוכים בתשומת-לב רבה כל-כך מצד בעלי תפקידים והציבור כאחד, עד שהדבר מאפשר להם למלא תפקיד מרכזי בשוק המידע במידה ניכרת של עצמאות. שלושת העתונים מחלקים ביניהם כשמונים אחוז מן התפוצה הכללית של העתונות היומית. יש להם השפעה גדולה על רמתם של כלי התקשורת, ולפעמים הם בגדר אפוזיציה חיונית יחידה לשלטון. העתונאים הישראליים, כעמיתיהם במדינות אחרות, עומדים תדיר נוכח הדילמה של חשאיות במשטרים דמוקרטיים — לבחור בין שיתוף-פעולה עם השלטון לבין עימות. ועוד מכשול על דרכם: לעומת כלי התקשורת בארצות דמוקראטיות רבות אין לכלי התקשורת אצלנו מעמד אוטורי נומי של ממש. אף על פי כן לעומת מרכזי עוצמה אחרים בחברה הישראלית, יש לכלי התקשורת — או לחלקים בתוכם — מידה גדולה של אי-תלות והשפעה. אי-תלות זו נשענת, כמובן, בין השאר על כושרם של העתונאים לפתח מקורות מידע עצמאיים ועל זיקתם למכשיר הפוליטי הקרוי הדלפות.

יותר מכל גורם אחר, יש לכלי התקשורת עניין ישיר בהדלפות. ראשית, אילו השלטון סגור הרמטית, היתה יכלתם המקצועית לדווח על ההתרחשויות החשובות בחיי המדינה (ואולי אף הכנסתם) מת-קפחת. שנית, אילו השלטון פתוח לחלוטין, היה ערכו של המידע המועבר באמצעותם יורד פלאים. העתונאים הם נושאי שיטת ההדלפות ומטפחיה, ולשם כך הם מוכנים לשלם למדליפים תמורה נאותה והור-פכת את ההדלפה לכדאית. עם זאת הם אינם גורם יחיד או מכריע. בלעדי מדליפים אין הדלפות, אך בלעדי עתונאים עדיין אפשר להדליף.

### תמורות בפוליטיקה הישראלית

אפילו משקיף ארעי ירגיש כי חלו לאחרונה שינויים בדפוסי הפעולה הפוליטית במדינת ישראל, ביחוד אחרי מלחמת יום-כיפור. יכולתם של הממשלה וה-גרעין הפנימי של העילית לתפקד באמצעות הסכמים והסדרים פנימיים פחתה במידה גדולה. במישור הסמלי, שוב אין בציבור דאות כי — תעשה הממ-שלה מה שתעשה מבית — אפשר לסמוך עליה בעניני בטחון. הכירסום באמון הציבור משתקף גם בבט-חונה העצמי של הצמרת. במישור המעשי שוב אין

מן המידע החסוי או לדיון בדברים שבמחלוקת נזקקים הישראלים לעשרים ושלושה עתונים יומיים (בשנת 1975), אשר שלושה מהם ("הארץ", "מעריב" ו"ידיעות אחרונות") הם בבחינת "בלתי תלויים", וכן לכמה שבועונים כתבי-עת.

לפני קום המדינה הביעו כלי התקשורת של הישוב העברי את דעותיהן ושאיפותיהן של "תנועות" פולי-טיות. הרבה מהרגשת השליחות החינוכית ומן הקנאות הרעיונית עדיין מצויים אפילו בעמודי החדשות של העתונים. רוב העתונים משתייכים ל"רשת" הפולי-טית המתוארת ומשרתים אותה שירות תיוני כמתוכי מידע בשביל ה"ציבורים" שבתוך מרכזי המשנה. הרבה ידיעות המופצות בכלי התקשורת של ישראל אינן מופנות לכלל הציבור אלא לאנשים מבפנים — המסוגלים לפרשם. לפנינו איפוא מערכת כלי תקשורת המשקפת את הפיצול הפנימי ואת הפוליטיזאציה, המחזקת את יכולת הממשלה לשלוט על שוק המידע והממריצה את התרקמות ההסכמה ("קונסנסוס") הרצויה לה.

כלי התקשורת נוהגים התאפקות רבה, במיוחד בעניני בטחון. מלבד זאת, קיומם של שירותי שידור בבעלות ממלכתית ושל עתונים מפלגתיים נותן בידי פוליטיקאים ואנשי המינהל כלים יעילים כנגד עז-מאות של כלי התקשורת. איומי הענישה כוללים שלילת גישה למקורות ממשלתיים ואף לחץ כלכלי ממשי כגון מניעת מודעות מטעם משרדי הממשלה, מוסדות ציבור ומפלגות. (ראה "הארץ", מאמר-מערכת, 26 בינואר 1972). שליטה זו נותנת לאנשי המימשל, המפלגות ומרכזי-המשנה המסונפים להן הזדמנויות רבות לפרסם מידע ודעות בכלי התקשורת. מלבד זאת, רשת הארגונים והקבוצות במרכזי המשנה משמשת גם ערוץ אלטרנאטיבי להולכת מידע. כוחם של "היודעים" טמון לא רק בשלילת מידע, אלא גם בהתלטה עם מי לחלוק סוד. מידע רשמי אפשר להדליף באמצעות רשת זו, ולא דווקא באמצעות כלי התקשורת. העתונאים הישראליים נתונים בשל כך במירוץ מתמיד לגלות מה מתרחש בתוך החוגים הסגורים הבלתי רשמיים הללו. לעתים הם פותרים את הבעיה על ידי שהם מצטרפים בעצמם לחוגים כאלה כחברים שווי זכויות וחובות — זכאים לשמיעת סודות וחייבים בשמירתם...

במבט ראשון עלול קורא לא-בקי לחשוב שאין עתונות חפשית במדינת ישראל. לאמתו של דבר, כלי

העבודה לקיים את המשמעת ואת תפקיד המתווך הכל-יכול בין האורח לבין השלטון.

אמנם מלחמת ששת הימים ומלחמת יום כיפור לא חוללו את התהליכים האלה, אך ודאי החישו אותם משום שהן המריצו את הויכוח על מטרותיה של המדינה ויכולת-קיומה ותפקידי ההנהגה בקשר לשא-לות-יסוד אלה. התוצאה, במובנים של שוק המידע, היא מעין חלל שהתהווה עקב החלשת מפלגת העבודה ומפלגות אחרות כמכשירי תיאום וערוצי תקשורת. מפלגת העבודה (או המערך) שוב אינה המסגרת שבה יוכלו חברי העליות השונות לתאם את עמדותיהם. במקומה באו "חוגים" חדשים שהתלכדו במידה זו או אחרת סביב אישיות תקיפה (גולדה מאיר, פנחס ספיר, משה דיין). השינויים האישיים שחלו בקדמת הזירה הפוליטית אחרי 1973 הפכו את כל ההסדרים לגזילים יותר המעיטו עוד יותר את כוחה של המפ-גה. סימניה של התפתחות חדשה זו ניכרים בכל המפלגות, וניכרים בדרגת הנאמנות של חברי המפ-גה למרכזי הכוח הרשמיים. לדבר זה יש השפעה גם על שוק המידע.

"החשאיות צורך פומביות" והפתיחות הפונקציו-נאלית פעלו היטב כל עוד המפלגות היו חזקות כל-צרכן לקיים נאמנות על בסיס דיסקרטי. עתה חסרות המפלגות את המשאבים הפוליטיים הדרושים לגיוס מאסיבי של אורחים וקבוצות, וכך גדל מספרם של אלה שאינם רוצים לוותר על עצמאותם תמורת שיתוף-פעולה פונקציונאלי חשאי.

המערך זכה לכינוי "סופרמארקט פוליטי" משום יכלתו להחזיק תחת גג אחד קבוצות בעלות דעות שונות כל כך. בעבר אפשר היה לו לחלוק תגמולים פוליטיים שונים לקבוצות שונות, אולם על אף האגדרלמוסיה האידיאולוגית היתה אישהו קופה רח-שמת שלפיה התנהלו החשבונות והוסדרה החלוקה. עתה הסופרמארקט עדיין עומד על מכונו, אולם הקופה נעלמה או שפשוט אין היא מדביקה את קצב העיס-קאות הפוליטיות הנעשות ללא הנחייה מרכזית. לגבי אנשים מבחוץ התוצאה היא פתיחות גדולה יותר. שוב אין מזרימים מידע רשמי דרך רשת חלוקה אחת, מרכזית, וריבוי המקורות הבלתי מתואמים (דליפות) מרבה הזדמנויות לנגישות. גם התהליך הפוליטי עצמו נעשה שקוף יותר, והדבר הביא לידי גילויים רבים של הסדרים כמוסים, אי-סדרים, פעולות לא-כשרות ושאר גילויי שחיתות. דומה כי בפעם הרא-

הממשלה יכולה לסמוך אוטומאטית על תמיכת המפ-גות, ההסתדרות, מרכזי-המשנה השונים והקבוצות בתוכם. ההדלפות סימפטומאטיות הן להתפתחות זו. שרים ופוליטיקאים בישראל הדליפו תמיד — בעיקר משום שהמנהיגות היתה זקוקה לתמיכת הקבוצות בעלות הכוח. אולם בשנים האחרונות נהפכה ההדלפה של מידע חסוי ורגיש מחריג לשיגרה. די להשוות את המידע המוגבל שהיה ברשות הציבור בדבר המשא-ומתן על נסיגת כוחות ישראל מסיני בשנת 1957 למידע המקיף והמפורט שנתפרסם בימי ההתדיינות על הסכמי הפרדה בסיני בשנות 1974—1975, כדי לעמוד על גודל התמורה. אי אפשר איפוא כיום לכלוא מידע רגיש לחוגים מצומצמים. תמורה זו מוסברת רק חלקית בעלייתה של קבוצת מנהיגות חדשה אחרי נפילת ממשלת גולדה מאיר, ובהעד מנהיגים כאריומאטיים שיוכלו לרשת את דור המייס-דים. יותר מזה השפיעו צמצום המונופול שהיה לעילית הפוליטית על משאבים כספיים ואחרים, וכן הקושי שבניהול משק מודרני באמצעות הסדרים סקטוריאליים שהתהוו עוד לפני הקמת המדינה. יתר על כן, שיטת הגיוס הפוליטי, שהביאה אל שורות העלית חברים בולטים מעליות אחרות (במיוחד מקרב הקצונה הצבאית) החלישה גם היא את הנא-מנות המפלגתית ואת הלכידות הפנימית בקרב אנשי השלטון.

עוד סיבה לתמורה היא שחברי העלית הפוליטית עומדים עתה לפני הצורך לשתף במידע לא רק את קבוצותיהם הם, אלא גם את ה"ציבור", כדי להבטיח בסיס תמיכה רחב יותר. ניתן אפילו לומר, כי הדלפות נהפכו למסע בחירות אישי של פוליטיקאים אשר לגביהם המפלגה איננה עוד ערובה חד-משמעית לקריירה פוליטית כמו בעבר.

בשעה שהולך ונחלש כוחה של העלית והולכת וגוברת ההתנגדות לה, נעשית גם האופוזיציה רועשת יותר ונוטה פחות לעסקי חליפין חשאי עם השלטון. חלוקת העוצמה הכללית בין גושי המפלגות העיקריים נשארה יציבה במידה ראויה לציון בשמונת מחזורי הבחירות שהיו מאז 1948, על אף הפיצולים והשינויים הפנימיים הרבים. חדשה יחסית היא התופעה, שבפעם הראשונה גדלה במידה ניכרת ההסתברות של חילופי שלטון בישראל. הנזילות הפוליטית הגוברת בין המפלגות ובקרב המפלגות החלישה בהרבה את כשרה של שיטת המפלגות הקיימת, ובמיוחד של מפלגת

שיים משום שמסר בשנת 1960 מסמך רשמי לעתון לרגל משפט המפקח הכללי של המשטרה יחזקאל סהר. לפי סוג המידע המתפרסם כיום ההדלפות הן בדרג הבלברים. באחת ההדלפות, שהוכחשה, נאמר כי שר השיכון העניק המחאה כמתנה אישית מכספי משרדו. במקרים אחרים כמו פקידים של גופים ציבוריים והעידו נגד הממונים עליהם.

התוצאה המוצברת של מגמות אלה יכולה להיות חיזוק יכלתו של הציבור להשתתף השתתפות משמעותית יותר בתהליך הפוליטי על-ידי הפעלת "זכותו לדעת". תיתכן גם התרקמות קבוצות ומרכזי עוצמה חדשים, או אפילו מפלגות פוליטיות בעלות דרכי פעולה שונות. לענייננו ראוי לציין כי נחלש המונח פולין של ההסדרים הפוליטיים הקודמים בכל הנוגע להשגת מידע (והשפעה). עדיין מוקדם מאוד להסיק, כי המיבנה הפוליטי הישן אינו קיים עוד, אך יש סימנים מובהקים, שזרימת המידע אינה מוגבלת עוד לערוצים הקבועים והעשויים לדבר. אפשר שיש בכך כדי לבשר שינוי מהותי. אם נכונה ההנחה, שהחש-איות במדינת ישראל היא פונקציה של שיתוף-פעולה בין העילית, המפלגות השולטות ומרכזי-המשנה, הרי פיזור בלתי-מתואם כגון זה שניצניו נראים עתה יוכל להצמיח פתיחות גדולה יותר. ההדלפות "הפראיות" אפשר שהן שלב-מעבר בהתפתחות כזו. מלחמת יום הכיפורים האיצה את תהליך הפתיחות. אכן המלחמה עצמה, שקורותיה הן בגדר מידע בט-חוני, זכתה לטיפול גלוי יותר מכמה וכמה סוגיות לא-בטחוניות בעבר. דוח אגרנט, שחקרה בבחינות הצב-איות של המלחמה, נשאר כמוס ברובו, אולם החלקים שפורסמו חשפו מידע מסוג אשר לפני כן לא פורסם רשמית במדינת ישראל מעולם. הוועדה עצמה עמדה על כך כאשר קבעה כי למרות הנימוקים לטובת החשאיות רצוי לפרסם חלק מן הדוח "הן מטעמים כלליים של זכות הציבור לדעת והן בגלל אי-הבנות וסילופים בפרסומים שונים" \*.

קשה לחזות, מה יהיה כיוון התמורות במדיניות הישראלית וכיצד יתפתח האקלים החדש מבחינת החשאיות והפורמביות במימשל. הברירות האפשריות הן :

\* דוח ועדת אגרנט, עם עובד 1975, עמוד 57. דבר זה לא מנע את הוועדה מלבקר את "האקלים הציבורי" והפרסומים בעתונות על עבודתה (חבר אחד הסתייג מדעה זו). עמודים 65-66.

שונה מינהל השלטון בישראל בבית זכוכית. לגבי אנשים מבפנים, כלומר חברי מרכזי המשנה והמפלגות, התוצאה היא חיכוכים רבים יותר עם אנשי השלטון. יחסי הגומלין נעשו מתוחים יותר, והקבוצות נוטות לפעול באופן עצמאי תוך העדפת מסע ציבורי על פני הסכם חשאי. דוגמה אחת מן הזמן האחרון היא הרפורמה בשיטת מס התכנסה. הרפורמה שואפת בין השאר לבטל הסדרים שבשתיקה בין קבוצות נישומים ובין מינהל הכנסות המדינה. בשנים האחרונות נתפרסמו בעתונות פרטים רבים על ההסדרים האלה, שקצתם אף היו בלתי-חוקיים. הממשלה ראתה לבסוף, בהיותה חסרת בטחון ואמון ציבורי מספיק כדי לחולל שינויים באמצעות מנגנון המדינה, למנות קבוצת מזמחים עצמאיים שתכין המלצות לרפורמה ותאפשר לה לעמוד בפני לחצן של קבוצות בלתי ממושמעות. דרך זו מסמלת סטייה מן הנהוג הקודם של מינוי ועדות המורכבות מנציגי האינטרסים הנוגעים בדבר כדי שגייעו לידי הסכם בדרך הרגילה של מיקוח ופשרה. מבחינת השלטון מסירת נרשא כה רגיש כמו מסים ושכר לקבוצה חיצונית ועצמאית היא ה"הדלפה" הגדולה ביותר שאירעה מאז מלחמת 1973.

השפעת השינויים האלה לא יכלה לפסוח על עובדי המדינה והתנהגותם. בדרך כלל, עובדי המדינה אצלנו נאמנים יותר למשרדיהם מאשר לשירות המדינה בכללו. ויש חלוקה נוספת לפי תחומי ההשפעה המפ-גתית עקב הסכמים קואליציוניים. ריבוי המקצועיות אמנם עודד עובדי מדינה בכירים ליתר עצמאות ואף להבעת דעות ברבים, אולם לעתים נוטים הם להעדיף הסדרים המאפשרים להם להגביל את פעולות הגומלין שלהם לקבוצות לחץ או לכמה מתווכים מזכרים. במקום לטפל באורח טורדני הדורש שירות או עומד על זכותו לדעת, מעדיפים עובדי המדינה משא-ומתן דיסקרטי עם קבוצות מהימנות. אולם גם כאן חלו באחרונה כמה שינויים. כך, למשל, תוכניות רדיו פופולאריות או טורי עתונים הדנים בתלונות אורחים נמצאו כלים יעילים מאוד לעקיפת המבוכ הביורוק-ראטי ולהוצאת מידע מפקידים. יותר מחכימה אולי היא העובדה ששירות המדינה החל להדליף גם בדרגים הנמוכים יותר. וזו תופעה חדשה, שהרי התד-לפות היו קודם לכן נתלת פוליטיקאים ופקידים בכירים בלבד. יוצא-דופן מפורסם היה תי חסידוף, פקיד וזטר במשרד המשפטים, שנידון למאסר חוד-



מרכזי הכוח הנוכחיים ובקביעת כללים חדשים לשוק המידע. האפשרות הזאת נראית למחבר כמסתברת ביותר.

על פרשת דרכים זו יש לצפות גם להדלפות ולזרימה בלתי-מבוקרת של מידע. הדבר נובע הן ממבוכה מבנית של הפוליטיקה והן מן הצורך האישי של כל פוליטיקאי לגייס לעצמו תמיכה. העתונאים הם בעלי ברית טבעיים לפוליטיקאים בתקופה של נזילות בתהליכים הפוליטיים, ולעתונאים יש לשלם, כידוע, במידע חסוי. במצב כזה חוקים, צנזורה ותקנות ממין אלו שהוצעו לחיטוי מידע מדיני לא ישנו את כללי המשחק הפוליטי.

מעבר לטרדת הבעיות של הדלפות ואי-סדר אין להתעלם מן החיוב שבמצב זה לציבור ולדמוקרטיה אצלנו. אחת התוצאות האפשריות של התמורה תוכל להיות חיזוק האזרח כשותף של ממש לתהליך הפוליטי. בשל הנתונים האופיינים למדינת ישראל שהזכרנו בתחילת דברינו, ייתכן שהאזרח יוכל להגיע לדרגת מעורבות גבוהה, המושגת בחלקה על זכותו של הציבור לדעת. התפתחות כזו תביא לידי איוון רצוי יותר בין חשאיות לפומביות בדמוקרטיה שלנו.

(א) ייצוב המשכם של ההסדרים הפוליטיים הקודמים. סוף-סוף המבנה הפוליטי הזה עברו עליו זעזועים רבים והוא יכול להם.

(ב) שינוי במבנה הפוליטי הנוכחי והיערכות פני-מית חדשה לחלוטין. לחצים מבחוץ ופיצול פנימי עלולים לשנות שינוי נוקב את רוב הבריתות הפוליטיות שנכרתו מאז הקמת המדינה. אפשרות שאין מרבים לדבר בה היא שהתמורות הנוכחיות יביאו לחיזוק השלטון המרכזי במדינה ככל שייחלשו או אף ייעלמו מפלגות ומרכזי משנה כחיץ בין האזרח לבין השלטון. במקרה כזה החשאיות ובעלת-בריתה התעמולה יוכלו לפעול באין מפריע ללא התרומה הממתנת של גופי ביניים. "פרדוכס הסודיות" בישראל מבוסס בין השאר על הצטרפותה של העילית הפוליטית לשתף אחרים במידע (ואף במשאבים). ההסדרים האלה, ככל שהם לקויים, עדיפים בכל זאת מן השליטה המונופוליסטית של המדינה ושלוחותיה. סילוק המתווכים מבלי שיקומו להם יורשים יסכן סיכון של ממש את הדמוקרטיה הישראלית.

(ג) התהוות הסדרים אחרים לגמרי, קצתם חדשים וקצתם ישנים, שיהיו כרוכים בשינוי המבנה של

# העם הפולני נוכח השמדת היהודים

ישראל גוטמן

רבים מסויימים של האוכלוסייה, נידונו היהודים להשמדה פיזית טוטאלית. וחרף הכיבוש היו הפולנים עם של מיליונים היושב על אדמתו, והמלוכד במידה רבה ביחסו העויין לשלטון הכובש. ועוד: אדמת פולין עשירה בשטחי יער, בפולין פעלה מחרת מקיפה ומאורגנת היטב, ואף בימי המלחמה והכיבוש הוסיפו להתקיים בה מגורים ומוסדות סעד מרובים שבפיקוחם של הפולנים בלבד. ואם בארצות המערב לא ידעו בדרך כלל מה גורלם של היהודים הנשלחים למזרח, הרי הפולנים ידעו היטב את הצפוי להם.

אם משטר הדיכוי הכביד מלכתחילה על פעולות העזרה וההצלה, הרי הפעולות היו בגדר האפשר, ומידתן היתה לא במעט פועל-יוצא של המוטיוואציה והכוננות של הפולנים — הן גופים מאורגנים במחצית תרת והן פשוטי עם — להסתכן בסיוע ליהודים אזרחי ארצם. מה שהתרחש במציאות היה איפוא פרי הטירור שהטילו הגרמנים מכאן, ועמדות הפולנים עצמם שנתגבשו בתקופות קודמות וכן בעצם המלחמה מכאן.

על כלל התגובה הפולנית בימי ה"אקציה" הגדולה כתוב עמנואל רינגלבלום, במסה המקיפה על היחסים בין הפולנים ובין היהודים בזמן המלחמה:

"44 ימים ארכה ה'אקציה' ומהצד ה'ארי' לא ענה כל הד. דממה מוחלטת — זו היתה תגובת הצד ה'ארי' לדראמה שהתחוללה לעיני מאות אלפי פולנים. שום גילוי-דעת מטעם הממשלה הפולנית, שיקרא להתגוננות, לא הופיע; לא הושמעה אף מלת עידוד, לא ניתנה כל הבטחה לעזרה, ולו מסרית גרידא. רק פ.פ.פ. פירסמה כרוז לאוכלוסייה היהודית, שהופץ בשטח ה'גייטו' הקטן ובראשו הכותרת: 'אל תיכנעו!'. בקול קורא זה הוסבר ליהודים, מה מטרתו האמיתית של הגירוש. לידעתם הובא, כי

הפולנים לא היו מעורבים באופן ישיר בהשמדת יהודי וארשה, כלומר הם לא נדרשו לקחת חלק פעיל בביצוע הגירוש, ואף המשטרה הפולנית ה"כחולה" לא שותפה ב"אקציה" בקיץ 1942 ורק נדרשה להגביר את השמירה על החומות ועסקה במירדף אחר היהודים שעלה בידם להסתנן לצד הפולני של העיר. אולם השאלה התובעת מענה היא: מה היה יחסם של הפולנים לטראגדיה שהתחוללה לבגד עיניהם ומה עשו או לא עשו בתקופה שבתגובתם או מעשיהם היה תלוי גורל יהודים רבים וכושר עמידתה של המחתרת בגיטו.

בעל-ברית יחיד שאפשר היה לו לבוא מבחוץ לעזרת היהודים היו הפולנים ככלל והגופים המאורגנים במחתרת הפולנית בפרט. סיוע זה עשוי היה להתמש בשלושה תחומים: א) הפולנים יכלו לגרום לשיבוש ה"אקציה" על-ידי חבלה במסילת הברזל לטרבלינקא או התקפה על מחנה ההשמדה עצמו. ב) הפולנים יכלו להציל הרבה יהודים על-ידי הכנת מקומות-מחבוא מתאימים, תעודות מזוייפות וכו'. ג) המחתרת הפולנית המזויינת יכלה לעזור לתנועת ההתנגדות בגיטו על-ידי הספקת נשק והפניית אנשים רבים ליחידות פארטיזאניות. קודם שגנתח את עמדת הפולנים נוכח ההשמדה ההמונית של היהודים עלינו לסקור, ולו בסקירה חטופה, את מצבם של הפולנים ויכלתם הממשית להושיע. הפולנים היו נתונים במשטר של דיכוי, ללא מימשל אוטונומי משלהם. כל ניסיון של הצלה מצד הפולנים היה כרוך בקשיים ובסכנות יותר מבארצות מערב אירופה שבתחומי הכיבוש הנאצי. הפולנים היו צפויים לעונש חמור, כגון שילוח למחנות ריכוז, ומשלהי 1942 אף למיתה על הסתרת היהודים. עם זאת, בעוד שהפולנים סבלו מהגבלת החירויות, גירושים לעבודת כפייה ומהלומות על

"פעולת כוחות מפגרים ומוזיקים במשך מאות שנים הצליחה להשיג תוצאה זו, שחלק מהתבררה הפולנית הביט על רצח יהודים כעל דבר שאינו נוגע לו. והיו אף מקרים של שיתוף-פעולה מעשי עם הרוצח חים ושמחה לאיד על עקירת האלמנט העויין מגופה של פולין".<sup>3</sup>

אכן האדישות ורחשי האיבה הותיקים גברו בימי המלחמה. ושני גורמים שהולידה המלחמה סייעו לכך: א) הפולנים האשימו את היהודים באהדה ל-קומוניזם והעידו על כך את סבר הפנים שבו קיבלו את הסובייטים עם השתלטותם על החבלים המזרחיים בספטמבר 1939; ב) תהליך הקמת הגיטו ונישול היהודים מבתיהם ועמדותיהם הכלכליות העלה שכבה רחבה של אנשים שירשו את הרכוש היהודי ואת מקום היהודים במשק. נציגי המחתרת טענו, כי לתעמולה האנטי-יהודית של הנאצים עונה לעיתים קרובות הד חיובי, ובייחוד מזדהים הפולנים עם סילוק היהודים מהכלכלה הפולנית. נציגי מחתרת רשמיים תבעו לראות בצעדים האנטי-יהודיים של הגרמנים מציאות חדשה לאין שינוי; ואם יבוא יום וינסה מי להחזיר את היהודים לחזקתם, אמרו, יש לצפות כי הדבר ייתקל בהתנגדות תקיפה.<sup>4</sup>

ראה מאמרי ביקורת על ספרים אלה: ש. קרקובסקי, "אפולוגטיקה או השמצה", *ילקוט מדרשות*, י"ב; י. גוטמן, "האנטישמיות הפולנית בגלגולה האחרון", *שב*, חוברת י"ג; א. קלוגמן, "ספרות השטנה בפולין", *שב*, י"ג, 1971.

Publicystyka konsp. P. P. R., 1942-1945, Warszawa, 1961/2, Władysław Bieńkowski — "Prze-  
.lom", p. 177

ראה התוכיר של קול שכבר נזכר, M2/204. וכן ארכיון יד-ושם, M-2/189. רינגלבלום כתב בענין זה: "המעמד הבינוני בכללו המשיך לסגוד לאידי-אולוגיה אנטישמית ושמת על כי הנאצים פתרו את השאלה היהודית בפולין. הודות להיטלר נפטרו אנשי המעמד הבינוני הפולני בבת אחת מגושיהם הבלתי-רצויים — בנקים וסוחרים יהודים — והודות לטבח ההמוני של יהודים הוגשמה במלואה תכנית 'נומרוס קלוס' בתעשייה, במלאכה, במסחר ובחיים הכלכליים ככלל. על-ידי חסול היהודים הפכו 'הסוחרים' הנוצריים בבת אחת בעליהם של מפעלי מסחר ותעשייה רבים, ושותפים נפטרו משותפיהם היהודים. נאמנים אריים השתלטו על חפצים וסחורות, שהופקדו בידיהם על-ידי יהודים. עשרות ומאות אלפי ארים רכשו לעצמם חינם אין כסף הפציי-שימוש שונים, בגדים, מכונות, כלי עבודה וכו'. הודות לכך יכול היה המעמד הבינוני הפולני הזעיר לתפוס ללא מאבק דוכנים

בטרבלינקה הומתו בגאז שבעים אלף יהודים, וה-אוקלוסייה היהודית נקראה לעמוד על נפשה".<sup>1</sup>

בתקופה שלאחר המלחמה הרבו הפולנים בפיר-סומים המוכיחים כביכול, כי הם מצדם עשו מאמץ פעיל להציל יהודים ולסייעם בהתגוננותם. אם אמנם לא היו הישגים מרשימים בהצלה ובהתגוננות, על כל פנים בתקופת הגירושים ההמוניים הראשונים מווארשה, הרי אשמים בכך אחרים: אשמים המדי-נאים הקובעים בקואליציה האנטי-פאשיסטית, שלא גייסו את דעת הקהל בעולם כנגד הפשע, ולא נקטו אמצעים של ממש לבלום את הטבח; ואשמים היהודים עצמם, שהוציאו מקירבם יודנראטים ו"משטרה יהודית", ולא אחזו ביד המושטת מצד הפולנים... ומאלפת היא העובדה, שעמדה זו, הדוחה כל ביקורת עצמית ומקטרגת רק על האחרים, ובכללם הקרבנות עצמם, משותפת היא לשליטי פולין העממית-הקומוניסטית ולנאמני הממשלה הפולנית הגולה לפלגיה היושבים במקומות שונים באירופה וב-אמריקה.<sup>2</sup>

אכן מרבית העם הפולני ראתה מאז את היהודים כגוף זר שגורלו אינו נוגע לפולנים. העמדה, כי גורל זה אינו מחייב את הכוחות הפוליטיים במח-תרת או את הכוח המזויין החשאי לפעולות מיוחדות, היתה במידה מרובה פרי גישה מסורתית זו. וכך אירע, שהגירוש ההמוני למוות מווארשה התרחש ללא תגובה כלשהי מהצד הפולני וללא נקיטת עמדה מצד המחתרת. עיתון קומוניסטי במחתרת טען:

1 רינגלבלום, ב', די פוילישע-יידישע באציונגען אין צייט פון דער צצווייטער וועלט-מלחמה, עמ' 328.  
2 Righteous among Nations, How Poles helped the Jew 1939-1945, edited by Władysław Bar-toszewski and Zofia Lewin, 1969. בארטושבסקי הוא עסקן וסופר קאתולי, שבימי המלחמה סייע לה-צלת יהודים. בספר הוא מוסר על הרבה מעשי עזרה מופתיים ליהודים נרדפים, אך אין הוא נאמן לאמת בנוסיונו להפוך יוזמות של מעטים ויחיד סגולה לע-קרון כולל שהנחה כביכול את החברה הפולנית בת-קופת הכיבוש. "Kto Polacy i Żydzi, 1939-1945", London, 1968. בספרו של איראנק-אוס-מצקי, הכותב על חלקם של פולנים במלחמת העולם השניה במגורי הלחימה השונים, בולטת המגמה לטהר את הפולנים. הספר אינו נרתע גם מרמוזים אנטי-יהודיים, ומטשטש גילויים של שנאה ישראל וכן הסגרת יהודים וגם רצח יהודים בידי הפולנים.

הגירוש מגיטו וארשה — התגובות בלונדון ועמדת המחתרת עסקן בכיר של המחתרת הפולנית, סטפאן קורבונסקי, שהיה ממונה על השידורים מפולין ועל קשר ראדיו חשאי עם לונדון, סיפר בספר זכרונותיו ("המדינה מברקים תדירים על הנעשה, ולמרבח ההפתעה וב- החשאית"), כי מתחילת הגירוש ביולי 1942 הריץ ניגוד למקובל עד כה, לא הגיבו הפולנים על השי- דורים ולא נמסר דבר בגלי בי.בי.סי. לדבריו לא השלים עם ההתעלמות, ותבע בכל שידור במפגעי תשובה על המברקים הנוגעים לגיטו:

"משחק זה נמשך כמה ימים, וכנראה עקב אזהקת התחנה הלונדונית, ענתה הממשלה הפולנית לבסוף. המברק לא הסביר הרבה. הנוסח היה: 'לא כל המב- רקים שלכם ראויים לפירסום'. הוגעתי את מחזי לה- בין מה פשר הדבר. כאן מוליכים למוות שבעת אלפים איש בכל יום, ולונדון סבורה כי אין זה ראוי לפירסום! יצאו מדעתם, או מה? רק כעבור חודש מסר בי.בי.סי. ידיעה, שהתבססה על ידיעותינו, ול- אחר חדשים רבים הובהר לי העניין על-ידי שליח הממשלה שהוצנח. 'למברקים שלך לא האמינו — לא האמינה הממשלה הפולנית, לא האמינו האנגלים. אמרו, כי הגזמתם במקצת בתעמולה האנטי-גרמנית. רק לאחר שהאנגלים קיבלו אישור לדבר ממקורות שלהם, השתררה בהלה, ובי.בי.סי. מסרה את הידי- עות שלכם".<sup>7</sup>

סיפורו של קורבונסקי אינו מיישב את התמיהות, ואף מעורר קושיות חדשות. הידיעות שהועברו לד- בריו הופנו ללונדון מאז סוף יולי 1942, היינו שנה לאחר שהגרמנים התחילו ברצח שיטתי של יהודים, ולאחר שכבר נרצחו כמיליון וחצי יהודים. היתכן, כי הפולנים שחלשו על מנגנון מודיעין משומן היטב וידעו פרטי פרטים מן המתרחש בפולין ועקבו יום יום אחר מעשיו של שלטון הכיבוש, לא האמינו ברצח ההמוני של יהודי וארשה בקיץ 1942 — מה- גם שיש בידנו דוחות ששלחה בקביעות "נציגות" הממשלה מפולין ללונדון, ובהם פרטים מדויקים על שיטותיו והיקפו של רצח היהודים בפולין במח- וזת המזרחיים. והרי פעמים אחדות, ועוד ביוני 1942, פירסמו הפולנים בלונדון בהבלטה ידיעות על רצח 700,000 יהודים בשטחי המזרח.<sup>8</sup>

Stefan Korbonki, w imieniu Rzeczypospolitej, 7 Paryz, 1954, p. 253-254  
הידיעות שמסרו הפולנים הופצו על-ידי שידורי ראדיו

הגרמנים עמדו על טיבם של הלכי רוח אלה ב- קרב הפולנים. בהוראה שהוציא היינריך ב-2 ביולי 1941 בנוגע לפעולות ה"איינזאצגרופן" בשטחי ה- מזרח נאמר, כי "בשטחים שנכבשו זה עתה, ובייחוד בשטחים הפולניים בעבר, ייבחנו התושבים הפול- נים בעמדתם כאנטי-קומוניסטים וכאנטי-יהודים".<sup>5</sup> העיתונות הפולנית שיצאה בהשראת הגרמנים ב- "גנראל גוברנמאן" הירבתה במאמרים אנטישמיים וטענה בלי הרף, כי השלטון הגרמני ביצע את ה"הסדר ביהודים" שביקשו הפולנים, ושמימשל פו- לין העצמאית לא היה מסוגל לבצעו.<sup>6</sup>

ולרשת את היהודים במסחר הקמעוני. הודות לטרב- לינקה עברו לידיים אריות וללא כל מאמץ גכסים בשווי של מיליארדים, שיהודים צברו במשך מאות בשנים. ומה תמיהה יש בכך, שאותם בני מעמד בינוני אנטישמי מנעו מחסה מיהודים, הפקירו ילדים יתו- דים והשתדלו עד כמה שאפשר להיפטר מהם". ראה קטעים מתורגמים מהחיבור של רינגלבלום "היחסים בין היהודים ובין הפולנים", ילקוט מרשת, א, שם, עמ' 38-39.

5 ארכיון יד-ווש, Tr-10/768, Anklageschrift gegen Streckenbach, עמ' 45, סעיף 46.

6 הכוונה לעתונות פולנית שהיתה יוצאת בהשראת הגנאצים. רינגלבלום מציי, כי "בכל הערים של ג.ג. החלו להופיע עתונים גרמניים בשפה הפולנית, אשר תפקידם העיקרי היה הפצת ארס האנטישמיות בקרב האוכלוסיה הפולנית, חרף כל החרם שהכריזה המח- תרת הפולנית על העתונות הזאת. בעת הגירושים התעצמה בעתונות הבוגדנית הזאת ההסתה האנטי- שמית, שכוונתה לעקור כל גילוי של הומאניטאריות מקרב האוכלוסיה הפולנית... אולם לעומת ההסתה השיטתית של העתונות הגרמנית בשפה הפולנית, הרי התקפת הגנר של עתונות המחתרת ממדיה זעור- מים היו ביותר. העתונות הפועלית ממשכה למלא את תפקידה כלפני המלחמה... יש להודות בבושת פנים ובצער, כי העתונות מטעם הגרמנים, הנתמכת על-ידי עתונות המחתרת האנטישמית, עוררה הד חזק בציבור. בהשפעת ההסתה האנטישמית ב"נובי קורייר וארשאבסקי" באפריל ובמאי שנה זו מצאה רדיפת היהודים בצד הארי, שהגרמנים זימוה, אהדה בקרב המונים רחבים. פועלים יהודים בצאתם לצד הארי, ידעו מראש שלאחר מאמר אנטי-יהודי בעתו- נות או אפילו ב"מכתב-קוראים", צפוי להם יום קשה של תיגרות, ידוי אבנים על-ידי אספסוף וכר". ראה קטעים מתורגמים מהחיבור של רינגלבלום על היחסים בין הפולנים ובין היהודים, שנכתב במחבוא בצד הפולני בחודשים ספטמבר-אוקטובר 1943, יל- קוט מרשת, א, עמ' 36-38.

מגיע למסקנה, כי אין אנו יכולים להישאר סבילים, וכי בכל מחיר אנו חייבים לעזור ליהודים ככל שנוכל. חנו מגיע. הוא קרא לשיבה, שבה אמנם הובעו ספקות מסויימים. הגימוקים הסתכמו כך: אם אמריקה ובריטניה הגדולה, שצבאות חזקים וחיל אוויר ברשותם, המצויידיים בכל סוגי הנשק המודרני, אינם מסוגלים להפסיק את הפשע ועליהם להתבונן בחוסר-אונים בעת שהגרמנים מעוללים כל מיני זוועות בארצות הכבושות, מה סיכויינו להפסיקם? דעתו של רוזצקי היתה, כי ההימנעות מלעורר התנגדות פעילה עלולה רק לעודד את הגרמנים למסעי השמדה נוספים באותו כיוון. היתה לנו מחלוקה באירגון שלנו, שעסקה בהענקת חסות ועזרה ליהודים נמלטים, וכן בחלוקת כסף שנשלח אלינו מלונדון למטרה זאת. 'ואצלאב'<sup>11</sup> מסויים היה ראש המחלקה הזאת, והוא קיבל עתה הוראה מרוזצקי לחדור לגיטו ולהקים מגע עם המנהיגים היהודים. היה עליו למסור להם, שהארמיה קראיווא מוכנה להתייצב לימין היהודים בהספקת נשק ותחמושת, ולייתאם את התקפותיה מבחוץ עם ההתנגדות היהודית מבפנים. אבל, המנהיגים היהודים דחו את ההצעה, בטענם, שאם יתנהגו בשקט יוכלו הגרמנים להגלות ולרצוח 20,000 או 30,000, ואולי 60,000 מהם, אך לא סביר שהם עלולים להשמיד את כולם; ואילו אם יתנגדו, ודאי הוא שהגרמנים יעשו זאת. לאחר שמסר ואצלאב זאת לרוזצקי, החליט הגנרל להגביר את החבלה בקווי התחבורה של הגרמנים ובדרך זאת לעכב או לדחות את ההגלייה...<sup>12</sup>

שום פרט מן הפרטים הרבים בתיאורו של בור-קומורובסקי — ישיבה, החלטות, הצעת עזרה ופעולה על דעת הצבא המחתרתי — אין לו אחיזה בעובדות והוא כולו פרי דמיונו של המחבר. קרוב לוודאי, כי בור-קומורובסקי, שכתב זכרונותיו בימי גלותו בנכר, ביקש לתאר תמונה שתשפר את צלמם של הפולנים בעיני דעת-הקהל. בנבדל משאר חל-קי הספר, אין המחבר רואה לבסס את סיפור-המעשה כאן על תעודות או עדויות. אכן הוא מקטרג קיטרוג כבד על בעלות-הברית הגדולות, שלא עשו דבר

השתיקה הממושכת של הפולנים בלונדון אין סיבתה איפוא אי-אמון או חוסר-ידיעה. מסתבר מרשימותיו של יצחק שווארצבארד, החבר היהודי במועצה הלאומית הפולנית, שכל אימת שנוציגי היהודים ליד הממשלה בלונדון תבעו למחות באורח רשמי על הרדיפות וההמתה של יהודי פולין, ולפנות בקריאה מחייבת לעולם הרחב, ראו חברי המועצה הלאומית הפולנית להסתייג מההצעה מפורשת של סבלות היהודים, ועמדו על כך, כי על הטראגדיה היהודית ידובר רק בהקשר רחב של טירור ונגיפת שות שקורבנותיהם הם פולנים ויהודים כאחד. אולם, חמור מזה, העיכוב חל לא רק על מסירת מידע באמצעות רדיו לונדון, אף ליצחק שווארצבארד, הנציג היהודי במועצה הלאומית והממונה על ענייני היהודים ליד המוסדות הממלכתיים של הממשלה הפולנית בגולה, לא נמסרו ידיעות על גירוש יהודי וארשה בקיץ 1942. הן הגיעו אליו בדרך עקיפין כבר לאחר שנסתיימה ה"אקציה" הקטלנית בווארשה. ביומנו, ב-24.10.1944, רושם שווארצבארד:

"לא אסלח למיקולאיצ'יק זה על שהעלים את הידיעות בדבר הכחדת יהודים בתקופה מיולי עד ספטמבר 1942, ועל שרימה אותי, כי בשנים 1941, 1942 הלכו כספים לארץ פולין ובשביל יהודים".<sup>9</sup>

הגנרל בור-קומורובסקי, מראשי האירגון המזויין המרכזי במחתרת בפולין ("ארמיה קראיווא"), ומאמצע 1943 מפקד האירגון והמנצח על המרד הפולני באוגוסט 1944, מספר בזיכרונותיו ("הצבא החשאי") על צעדי אירגונו בימי ההגלייה של יהודי וארשה בקיץ 1942:

"... כבר ב-29 ביולי נודע לנו, מדוחות של עובדי הרכבת, שהמשלוחים מובלים למחנה ריכוז בטרבילינקה, ושם היהודים נעלמים ללא עקבות. אין עוד מקום לספק הפעם, שההגלייה היא אך הקדמה להשמדה. גנרל רוזצקי<sup>10</sup>, מהיר בתחלטותיו כתמיד,

וסוכנויות עתונות. כך, למשל, מסרה סוכנות סט"א את הדברים והידיעות פורסמו גם בעתונות הארץ. ראה בעניין זה יואב גלבר, "העתונות העברית בארץ ישראל על השמדת יהודי אירופה", דפים לחקר השואה והמרד, בית לחמי הגיטאות, סדרה שניה, מאסף א', תש"ל, עמ' 34.

9 ראה רשימתו של שווארצבארד מ-24.10.44, ארכיון ירושם, חטיבת שווארצבארד, M-2/755.

10 הגנרל רוזצקי ("גרוט") היה מאז שנת 1940 עד תאריך מאסרו בקיץ 1943 המפקד העליון של הכוחות

המזויינים הפולניים במחתרת, הכפופה לשלטונות הפולניים בגולה לונדון. בור-קומורובסקי היה סגנו של רוזצקי, ולאחר שזה נאסר, נעשה מפקדו העליון של הארגון.

11 "ואצלאב", כינויו של הנריק וולנינסקי, מי שהיה ראש הרפראט היהודי בא"ק, נאמן לעניין היהודי ופעיל במועד מאוחר יותר ביצירת קשר עם הארגון היהודי הלוחם.

12 Tadeusz Bor-Komorowski, *The Secret Army*, New-York, 1951, pp. 99-100

לפי דברי ולאדיסלאב בארטושבסקי, (בהקדמה ל- ספר *Righteous among Nations*), שמגמתו לה- ציג את הפולנים באור חיובי ככל האפשר, נוצר המגע הרשמי הראשון בין המחתרת היהודית ובין תאי א"ק בספטמבר 1942; ובפגישה ראשונה זאת ביקש נציג ה"בונד" בצד ה"ארי" של וארשה, ד"ר ליאון פיינר ("מיקולאיי") להעביר בצינורות המחתרת הפולנית איגרת על המצב לשמואל זיגל- בויס, נציג ה"בונד" במועצה הלאומית בלונדון<sup>16</sup>. בתקופת הגירוש הגדול עשה אריה וילנר, נציג ה- אירגון היהודי הלוחם בצד ה"ארי", מאמצים בלתי פוסקים להתקשר עם הגורמים המוסמכים בא"ק ולקבל עזרה דחופה בנשק. בספטמבר 1942 עלה בידו להיפגש עם האיש המבוקש, אך לפגישה לא היה המשך ולא היו תוצאות. בארטושבסקי מספר על כך בהקדמה לספר שהוזכר:

"קצין הקשר הרשמי בן האירגון היהודי הלוחם ובין המחתרת הפולנית היה אריה וילנר ('יורק') המור- כר, פעיל השומר הצעיר. כבר בספטמבר 1942 הוא עשה ניסיון ראשון לבוא במגע עם נציג הצבא במחתרת כדי להשיג עזרה לאירגון התנגדות מזויי- נת בגיטו. אולם הוא הגיע לתאים בא"ק, שלא היו מוסמכים להכריע הכרעה מעין זו. הידיעות על שלי- חותו של 'יורק' לא הגיעו באותו זמן לגורמים הנאותים בפקוד העליון של א"ק"<sup>17</sup>.

גירסה דומה מצויה גם בדוח שמסר ב-1944 הנריק וולנסקי<sup>18</sup>. נשאלת איפוא השאלה: מדוע לא הע- בירו אותם האנשים שלא היו מוסמכים להכריע על דעת עצמם את הפנייה לאנשים שאמנם היו רשאים להכריע? אין לברר, מי היו אותם האנשים שפגש וילנר ומדוע נותק המגע.

רק במועד מאוחר יותר, לאחר הגירוש הגדול, הצליח וילנר להיפגש עם הנריק וולנסקי. בין ה- שניים נוצרו קשרים אמיצים ולפגישה זאת אמנם היו תוצאות חשובות להמשך ההתארגנות וההתעצמות של האירגון היהודי הלוחם. האיש שזימן את השניים היה אלכסנדר קאמינסקי, עורך הביטאון הרשמי של המחתרת הפולנית, "ביולטין אינפורמציוני", ולשעבר

16 ראה הקדמת בארטושבסקי, שם, עמ' 37; וולנסקי, בהמרי והמרד, עמ' 399.

17 שם.

18 ראה סקירתו של וולנסקי, המרי והמרד, שם, עמ' 400.

לסכל את הטרוד והרציחות בארצות הכבושות, וכן הוא מטיל אחריות גם על המנהיגות היהודית האנו- נימית בגיטו, שכביכול הוצעה לה הצעה נדיבה לס- פק נשק לגיטו ולארגן פעולת התגוננות משולבת, והיא דחתה את ההצעה. ואף חוקר רציני כראול הילברג, שבדק ומנתח את המקורות הגרמניים ב- גישה ביקורתית ואחראית בדרך כלל, מקבל את דברי בור-קומורובסקי כאמת שאין עליה עוררין. הילברג מוסיף ומפרש, כי רוזקי חשש, כי אחרי רצח היהודי- דים יבוא תורם של הפולנים, ולכן העזרה ליהודים זהה בעיניו עם התגוננות הפולנים<sup>19</sup> — הנחה הגיו- נית, שאין לה דבר עם המציאות. כאמור, הישיבה וההכרעות הנזכרות לא נתקיימו מעולם. ועוד: במו- סדות האורחיים והצבאיים של המחתרת הפולנית לא היתה שום נציגות ישירה ליהודים. אמת, "ואצ- לאב" הנזכר קצין (ששמו האמיתי הנריק ולינסקי) עסק בעניינים יהודיים. אך בזמן שמדבר בו פור- קומורובסקי, הוגבל תפקידו של ולינסקי לריכוז מידע על הנעשה במיגור היהודי לצורכי הנציגות של הממשלה הפולנית והא"ק<sup>14</sup>. ולינסקי הוא האיש היחיד שעליו מסתמך קומורובסקי בסיפורו, מלבד רוזקי שאיננו בין החיים. וולנסקי כתב דוח מפורט על פעלו וקשריו עם היהודים. אין בסקירה זאת זכר לא להוראה של רוזקי, לא לתשובה שלילית שנתקבלה כביכול מהיהודים, ולא לפעולה נפרדת שעליה החליטו, לפי קומורובסקי, הפולנים<sup>15</sup>.

אין לדבר על סיוע מאורגן שהושיטה "ארמיא קראיווא" (א"ק) ליהודים ועל חלוקת הכספים ליהודים נמלטים, כי באותו זמן עדיין לא היה כסף זה מגיע לפולין ועוד לא היה קיים אירגון "זיגוטה", שנוסד רק באוקטובר 1942, וטיפל ביהודים נמלטים.

13 Hilberg, "The Destruction..." of the European Jews, London, 1961, pp. 319-320.

14 וולנסקי אומר על פעולתו: " (1) המדור הוקם ב-1 בפברואר 1942. תפקידו בתקופת פעולתו הראשונה בצטמצם לשירות מודיעין בלבד". ראה סקירתו הרש- מית של וולנסקי על פעולתו בתוך "המרי והמרד בגיטו וארשה", ספר מסמכים בעריכת נחמן בלומנטל, יוסף קרמיש, ירושלים, תשכ"ה (להלן — המרי וה- מרד), סקירת הפעולות של המדור לענייני היהודים, עמ' 399. ראה גם את ההקדמה של בארטושבסקי לספר "Righteous among Nations", *ibid.*

15 שם. ראה סקירתו של וולנסקי, המרי והמרד, עמ' 399-403.

יותר<sup>21</sup>. כאמור, אין לרוצקי עניין אמיתי ביהודים הפונים אליו. השאלה, אם יש ליהודים אלה קשר עם לונדון, חשובה בעיניו, כנראה, כדי לברר אם אפשר להם ליהודים אלה לפנות לעולם הרחב ולספר על מצבם האמיתי ועל יחסם של הפולנים, ובכך להזיק למעמדה של פולין.

הצבא המחתרתי — א"ק — לא ניסה ולא עשה שום מעשה חבלה לשבש את דרכי הובלת הקורבנות למחנה המוות בטרבלינקה. אילו אירע דבר מעין זה, הרי היה משפיע על מהלך ה"אקציה", והפולנים שהירבו להבליט כל פעולה שלהם, לא היו עוברים על כך בשתיקה. לאמיתו של דבר, התיאור שהעלה בדמינו בור-קומורובסקי חשוב לעניינינו רק מבחינה זו, כי עצם העובדה, שקצין בכיר בא"ק מדבר על הצעות לעזרה, פעולות התגוננות משולבות ומיבצע חבלה, מעידה לפנינו, כי מעשים אלה היו בגדר אפשרויות ממשיות של האירגון הפולני.

#### תגובת הפולנים בזמן הגירוש ואחריו

ההצהרה הרצינית הראשונה בשם "מינהל המאבק האזרחי", שייצג את מגוון הכוחות הפוליטיים התומכים בממשלה הגולה בלונדון, התפרסמה בווארשה רק ב־17 בספטמבר 1942, היינו אחרי ההגליה הממורשכת. האיחור הבולט בפירסום ההצהרה מעיד ללא ספק על היסוסים ומחלוקת לרגל ניסוח הדברים ועצם הפירסום<sup>22</sup>. בהצהרה נאמר, כי בצד הטראגדיה העוברת על הפולנים, הפכה ארץ פולין זה שנה לזירת רצח שיטתי של יהודים, רצח ללא תקדים בהיס-

21 ראה: Powstanie warszawskie — Z mojego notatnika w Waszyngtonie, *Zeszyty Historyczne*, I, Paryż, 1962. בספר המקיף על הכוחות המזוינים הפולניים בימי מלחמת העולם השנייה, יש מידע על כמות הנשק במחסני א"ק בווארשה על סמך דוח א"ק לתקופת 1.3.41–1.9.41:

מכונות ירייה כבדות — 135 ;  
מכונות ירייה קלות — 190 ;  
רובים רגילים — 6,045 ;  
אקדחים — 1,070 ;  
רימוניייד — 7,561 .

22 בטאון קומוניסטי "טריבונא וולגושצ'י" כתב במאמר מ־15 בדצמבר 1942: "כשרצחו יהודים שתקה הנהגת המאבק האזרחי, ויצאה לבסוף במחאה חיוורת לאחר ככלות הכל". ראה, *Publicystyka konspiracji P.P.R.*, ככלות הכל". ראה, *ibid.*, p. vrg

חבר קבוצת הצופים הפולניים, מידידי היהודים. בשיחה הראשונה עם וולנסקי התרעם וילנר על שהקשר הראשון שלו, שהוקם לאחר השתדלויות מרובות, גותק ללא הסבר. ברור איפוא, כי בזמן הגירוש לא יזמו הפולנים שבמחתרת המזוינת כל קשר עם יהודי הגיטו, ולא עוד אלא התעלמו מפניית היהודים והכשילו אותה.

ואילו יחסו האישי של מפקד א"ק באותה תקופה, הגנרל גרוט-רוצקי, היה כנראה שונה בהרבה מהמתואר בפי סגנו ולימים ממלא מקומו, בור-קומורובסקי. שדר ששלח רוצקי ללונדון ב־2 ביאנואר 1943 — אמנם מועד מרוחק מהזמן שאנו עוסקים בו — מעיד עדות חותכת על עמדתו. במברק נאמר:

"... יהודים מכל מיני קבוצות קומוניסטיות<sup>19</sup> פונו אלינו במאחר ומבקשים נשק כאילו היו לנו מחסנים מלאים. בתורת ניסיון הוצאתי כמה אקדחים. אין לי ביטחון שישתמשו בנשק זה כל עיקר. עוד נשק לא אתן, כי יודעים אתם, כי אנו עצמנו אין לנו. אני מצפה למשלוח נוסף. הודיעו לי, איוה קשר יש ליהודים שלנו עם לונדון"<sup>20</sup>.

המברק של רוצקי נשלח כשלושה חדשים לאחר סיום הגירוש הגדול, כלומר בימים שהיה ידוע היטב גורל המגורשים וכן הצפוי לשארית יהודי וארשה בגיטו המצומק. לנוכח מצבם האומלל של היהודים גישתו של רוצקי מתנכרת במפורש. אין כאן יוזמה משלו, או תיאום פעולה עם היהודים, אלא הסתייגות ברורה מהגשת עזרה ועזמה לאירגון היהודי הלוחם. באותה שעה מתאונן רוצקי על מחסור בנשק. אירגון של רוצקי נתן עד יאנואר 1943 עשרה אקדחים לאירגון היהודי הלוחם, ואילו לפי הנתונים של נציג מוסמך של הממשלה הפולנית בארצות-הברית, היו בידי א"ק באביב 1943 25,000 רובים, 6,000 אקדחים, 30,000 רימונים, מלבד סוגי נשק כבד

19 יש אומרים כי נוסח זה של המברק שובש במתכוון בפולין העממית. אולם השינוי הנידון ("יהודים מקבוצות שונות, גם קומוניסטים, פונים אלינו וכו'") ולא "יהודים מכל מיני קבוצות קומוניסטיות..."), אינו משנה דבר מבחינת הגישה והיחס העקרוני של המפקד לעניין הגנת הגיטו וללוחמים יהודים. ראה נוסח המברק: המרי והמרד, שם, עמ' 398. בעניין שינוי הנוסחאות, ראה, "העמידה היהודית בתקופת השואה", שם, הרצאתו של מ. בורביץ, עמ' 274.

20 נוסח המברק, המרי והמרד, שם, עמ' 398.

1. לרגל מיבצע הכחדת היהודים על-ידי הכובש מסתמן בציבוריות הפולנית אי-שקט, שמא לאחר סיום המיבצע הזה יגשו הגרמנים לחיסול הפולנים באותו אופן עצמו. אני מצווה לקיים שליטה עצמית ולפעול להרגעת הציבור. אם כי מטרת היסוד של ה-אויב כלפינו היא לבלוע את עמנו, אין להוציא מכלל חשבון נסיונות להכחיד את החלק העמיד יותר בשי-טות השמדת היהודים. 2. אם אמנם יפנו הגרמנים לניסיון מעין זה, ייתקלו בהתנגדות פעילה מצדנו. בלי להתחשב בכך, שזמן ההתקוממות שלנו עוד לא הגיע, ייכנסו היחידות הכפופות לי לקרב מזויין לה-גנת חיי עמנו. בקרב זה נעבור מהגנה להתקפה, אגב שיבוש כל עורקי התחבורה של האויב לחזית המז-רחית. על החלטתי הנוכחית יש למסור לאנשי השורה בכוחות המזויינים שבמחתרת. 3. כדי להימנע מפרו-וקאציה אפשרית מצד האויב אני שומר לי את ההכרעה בדבר הזמן והמקום לפתיחת הקרב...".

פקודה זו חתומה "גראוויצה" — כינויו של גנרל רוזצקי<sup>25</sup>. משתמע מהפקודה, כי השמדת היהודים לא העסיקה את הא"ק כעניין בפני עצמו המצריך פעולת הכוחות המזויינים. השמדת היהודים שימשה רק אות אזהרה על העלול לקרות לפולנים. מותר להניח, כי רוזצקי ומקורביו לא גרסו כי סכנת הש-מדה פיסית אמנם צפויה לפולנים. אך כיוון ששמועות כאלה היו רווחות בציבור ומדובר היה על אפשרות מיבצע השמדה כלפי חלקים נבחרים בציבור הפו-לני, או מחוזות מסויימים, הרי ראה מפקד א"ק חובה להודיע, אילו אמצעים אומר הוא לנקוט במק-רה כזוה. הבהרה כזו נתחייבה גם עקב טענותיהם החוזרות של הקומוניסטים, שלאחר סיום מלאכת ההשמדה של יהודים, יפנו הגרמנים ללא שהות להכ-חדת הפולנים בדרך זהה<sup>26</sup>. הפלג השמאלי הרא-דיקאלי ביסס על כך את תביעתו להתחיל במאבק מזויין לאלתר, דבר שהתנגד לו א"ק הן מטעמים עקרוניים והן מפני חישובים טקטיים. א"ק התכונן להתקוממות לאומית כללית בבוא העת, כשיבישילו התנאים המדיניים-צבאיים, והפעלת הכוח תוכל ל-הכריע במעמדה העתידי של המדינה הפולנית, והוא

טוריה, שקורבנותיו — מטף עד זקן — מושמדים רק בשל רק בשל היותם יהודים. מספר הקורבנות מגיע למיליון והוא גדל עם כל יום החולף.

"בלי שנוכל להתנגד לכך באופן פעיל מוחה מינהל המאבק האזרחי בשם העם הפולני כולו על הפשעים הנעשים נגד היהודים. כל החטיבות הפוליטיות וה-חברתיות בפולין מאוחדות במחאה זו. כמו במקרה הקורבנות הפולניים, האחריות הפיסית על פשעים אלה תיפול על המוציאים לפועל ועל עוזריהם"<sup>23</sup>.

הוקעת הפשעים מובעת כאן במונחים הומאניסטי-ריים כלליים, ובולטת כאן ההימנעות מקביעת עמדה פולנית פעילה, או פנייה להמוני העם הפולני לנקוט עמדה מעשית בסיוע להימלטות מן הגיטאות וסעד לנמלטים. גישה זו, המסתייגת ממעורבות פולנית כלשהי, חלה גם על הפיסקה שבהצהרה האומרת, כי בין המושמדים מצויים גם יהודים בני הדת הקאתו-לית. באחת, ההצהרה היא מתאה מילולית הנותנת עם זאת גושפנקה לחוסר-מעש מוחלט מצד הפולנים. מפקדת א"ק לא הוציאה פקודה או הוראה כלשהי לכוחותיה לנקוט עמדה או ליוזם פעולות כנגד ההש-מדה המאסיבית של הריכוזים היהודיים. היא נדרשה להשמדת יהודים רק בדרך עקיפין, כשהיא חוששת כי לאחר סיום הרצח הטוטאלי של היהודים, יתחילו הגרמנים בהשמדה שיטתית של בני העם הפולני. בסקירה על המצב הכללי בפולין, שנשלחה ללונדון בדצמבר 1942 והתבססה על חומר שהסתכם בפולין בספטמבר של אותה שנה, נאמר בין השאר:

"...הלך-הרוח מושפע באופן עמוק גם מהמראה המזווע, מעורר האימה, של רצח המוני היהודים בידי הגרמנים ושכירי החרב הלאטוויים-ליטאיים-אוקראיניים, וכן על-ידי השמועות המפיצות בהלה, כי בעקבות 'חיסול' היהודים הקרב לסיומו ישמחמשו הגרמנים ביחידות שהוכשרו במיוחד למטרות 'חיסול' זה לשם הגברתו והמרצתו של הטרור האנטי-פולני"<sup>24</sup>.

ב-10 בנובמבר 1942 נאמר בפקודה מס' 71 של מיפקדת הכוחות המזויינים (א"ק) בפולין:

23 ראה נוסח ההצהרה: Władysław Bartoszewski *The Blood Shed United Us*, Warsaw, 1970, pp. 50–51.

24 ארכיון יד-ושם, חטיבת שברצ. nr.6/42, M<sup>2</sup>/196. המסמך חובר בלונדון בדצמבר ומסומן על סקירת מצב שהגיעה מארשה בספטמבר 1942.

25 ראה: Ireneusz Caban Zygmunt Mańkowski, "Związek Walki Zbrojnej", *Armia Krajowa w okręgu lubelskim 1939–1944*, V. II, Dokumenty, p. 60.

26 ראה הטיעון והאזהרות של הקומוניסטים ברוח זו, בקובץ העתונות הקומוניסטית משנות הכיבוש הגרמני והמחתרת: "Publicystyka konspiracji P.P.R.", *ibid.*, pp. 62–63.



אם כי פירסום זה בא בסדרת פירסומים שוטפת של פפ"ר, יש לשער, כי יהודים היו שותפים לחיבורו והוא היה בעיקר מיועד להפצה בגיטו. הפירסום קורא להתנגדות פעילה ופונה לפולנים בקריאה להגיש עזרה ליהודים נמלטים. אך אף-על-פי שמדובר בו על קרב שבו יפלו מעטים ויניצלו אלפים, אין בו כל הצעות קונקרטיות וזלת הכרוזות כלליות על מאבק, התגוננות המונית ועוד. מחברי הדברים ודאי הכירו את המצב לאשורו וידעו כי ליהודים אין אמצעים להתגוננות, והקרב שבו יפלו מעטים ויניצלו אלפים הוא דיבורים בעלמא. לא היה כל ממש בתוכנית לפריצת החומות, והפולנים האמורים להחביא את האלפים לא היו קיימים וגם לא יכלו באורח ספונטאני לעמוד במשימה מעין זו. לאמיתו של דבר, הפנייה כולה הייתה חסרת בסיס, לא חיבה את הפונים למאמץ כלשהו וזלת הכרוז גרידא.

באוגוסט 1942 נתפרסם בעיתון המחותרת של פפ"ר ("במת האיכרים") מאמר בכותרת "450,000 אנשים בווארשה מחכים למוות". המאמר מספר על ה"אקציה" בגיטו וארשה ומוסיף:

"מצויים עוד אצלנו בני בליעל המקבלים עובדה זו בחיוך מטופש, או סתם בניע כפתיים: 'מילא, הן אלו רק יהודים'. אכן אטור לדבר כך. עלינו לזכור, שאחרי היהודים יבוא תורם של הפולנים לפינוי מזרח. כולנו כאחד חייבים להתנגד מיד לרציחות אלה... על האוכלוסייה הפולנית, וגם על האיכרים בכפרים, להושיט עזרה לבורחים, להחביאם ולציידם במזון. על הפולנים להמחיש לעצמם, שהקצב המהיר שבו יינתן להיטלר לחסל את היהודים, הוא שיאפשר לזרוז את הרצח בנו הפולנים. משום כך היהודים המתנגדים התנגדות פעילה נאבקים גם על חיי האוכלוסייה הפולנית, כי הם מביאים לידי שייבושה והחלשתה של מכונת הרצח המזוועת.<sup>28</sup>

בסידרת מאמרים בביטאונים קומוניסטיים במחותרת חוזרת הטענה, כי "הרציחות ביהודים הם אז-הרה לעם הפולני", וכי רצח המוני זה הוא באמת הקדמה להשמדת האוכלוסייה הפולנית.<sup>29</sup>

ברור איפוא, שאם כי הקומוניסטים קוראים לפירסום "טריבונוה כלופסקה" (במת האיכרים), בטאון פפ"ר, גליון 6, אוגוסט 1942, מתוך "צום צענטן יארגאנג", שם, עמ' 90-91.

29 ראה החומר במאמרים, "Publicystika Konsp.", P.P.R., *ibid.* וכן הפיסקאות המובאות ב"צום צענטן יארגאנג", שם.

נמנע מלהרבות בפעולות מזוינות, משום שמעשים אלה עוררו את הגרמנים לפעולות גמול חריפות שפגעו קשה באוכלוסייה הפולנית. עם זאת אמר רוזקי במפורש, כי נוכח השמדה המונית של פולנים, ולו בקנה-מידה חלקי, יש בדעתו לזנוח את החישובים המדיניים ולהתחיל במאבק מקיף נגד האויב, ובלבד שהמועמדים להשמדה יהיו פולנים. בנוגע להשמדת יהודים אזרחי פולין, אין מפקד א"ק נוקט עמדה ואין הוא מתווה תוכנית פעולה כלשהי.

משקלם של הקומוניסטים בציבוריות ובמחותרת המזוינת בתקופה שאנו עוסקים בה, הוא שולי בלבד. מן הדין לציין, כי הטראגדיה היהודית העסיקה את הקומוניסטים יותר מאשר את רוב החלקים האחרים באוכלוסייה הפולנית. שורש הדבר הוא במציאות שבה היו הקומוניסטים מיעוט, ואף מיעוט נרדף במידת-מה, ובמסגרת המפלגה היו לעיתים קרובות קשרים הדוקים בין יהודים ופולנים. ואין לשכוח, כי התלכה הקומוניסטית שללה בתקופה ההיא את האנטישמיות. ואחרון-אחרון, השפעה נכונה על עיצוב העמדות הקומוניסטיות נודעה לעניין שהיה לקומוניסטים להגביר את המאבק הצבאי של המחותרת כדי לסייע לצבא האדום במלחמתו בחזית המזרחית.

בפירסום של פפ"ר (המפלגה הקומוניסטית בעיקר-רה) מסוף חודש יולי 1942, כלומר מהשלב הראשון של ה"אקציה" בגיטו, נמסר מידע על המתרחש בגיטו:

"לכל המשלוחים מצפה הכתדה בלתי נמנעת. הגרמנים כבר רצחו בפולין למעלה משבע מאות אלף יהודים. בכל מקום געזרו בשיטת פינוי כהסוואה לשילוח למות. הסבילות לא הצילה אף נפש גם הפעם. יהודים הבינו את הדבר. מהגיטו מגיעות ידיעות על עובדות מסויימות של התנגדות פעילה לשיחות ולשוד. פריצה בכוח מן הגיטו — זו ההצלה היחידה. התגוננות פעילה בפני השילוח, אירגון יחידות למאבק והתנגדות אינדיבידואלית, זו העמדה הנכונה היחידה ברגע דראמטי כל כך. ההגנה העצמית מוכרחה ללוש אופי המוני. בקרב יפלו יחידים, אך יניצלו אלפים. על הציבור הפולני מוטלת החובה להושיט עזרה ליהודים הגיצולים נוכח האויב המשותף לנו — הכובש הנאצי".<sup>27</sup>

27 "ראדיא-בילעטין", מס' 34, הוצאת הוועד הווארשאי של פפ"ר, ראה הפירסום ב"צום צענטן יארגאנג", שם, עמ' 89.

כנגד רמיסתם וחילולם של יסודות המוסר האנושי עליידי הגרמנים וכנגד השמדת העם הפולני ועמים האחרים, שביטוייה המזווע ביותר הן הרציחות ההמוניות האחרונות של היהודים בפולין ובאירופה המ- שועבדת כולה.

לכל המעונים והסובלים בפולין, האוכלוסייה הפו- לנית וזו היהודית, הלוקחת חלק במאבק להחזרת החירות והכנת מידת הדין לפושעים הגרמניים, שול- חת המועצה הלאומית של הרפובליקה הפולנית דברי עידוד ואמונה בלתי מעוררת בהשבת החירות. מגיע יום הניצחון והעונש"<sup>30</sup>.

ההצהרה הפולנית מכילה דברי מחאה חד-מש- מעיים. וכן ברור, כי עם כל ההקפדה על ציון הדי- כוי והסבל של העם הפולני בכללו, עומד גילוי- הדעת בראש ובראשונה על ההשמדה המונית של היהודים, וכי גורל היהודים הוא המגיע לעצם פיר- סומו. אך מאלף הדבר, שגילוי הדעת הרשמי של המוסדות הממלכתיים הפולניים פונה בקריאה לעזרה רק לגורמי חוץ. לאוכלוסייה בפולין נשלחים דברי עידוד, אך אין הפולנים נתבעים לעמדה פעילה ול- עזרה לקורבנות היהודים.

ההשתמטות מפנייה מעשית כזאת אינה הנקודה התמוהה והמשמעותית היחידה בהצהרה הפולנית מ-27 בנובמבר 1942. לודוויק לאנדאו רושם ביומנו המפורט, ב-14 בדצמבר, למעלה משבועיים לאחר פירסום גילוי הדעת, את הדברים הבאים:

"תעמולת בעלות הברית אינה רק רחוקה ביותר משחצנות, שממנה אנו יכולים להתפעל אצל הכוב- שים, אלא אפילו מהאובייקטיביות הנאמנה למצי- אות. נראה היה, כי לאחר כמה חדשים של שהייה וחוסר אמון ברציחות היהודים, הבינו לבסוף ונתנו אמון בכך. הרי נערכים עתה בגל גואף תפילות למען הקורבנות, נאומים, עצרות; אולם מכל אלה אפשר ללמוד, כי משלושה מיליוני יהודים פולנים... נספו במשך שלוש שנים פחות ממיליון! האמנם אין הם מסוגלים להבין שם, שנספו לא שלישי אלא שלושה רבעים, אם לא יותר?"<sup>31</sup>

לאנדאו מצביע בהערותיו הנועמות על נקודות תורפה בהצהרה. ייתכן מאוד, כי גם לבעלות הברית לא היה אמון בידיעות המתמיהות שבאו מפולין, אך ברור, כי החובה הראשונה לבדוק ולפרסם את

30 ראה הנוסח המלא של ההצהרה במקור, ארכיון יד- ושם, חטיבת שווארצברד, M-2/5.

31 Landau Ludwik, Kronika Lat Wojny i oku- pacji, Warszawa, 1961-1962, כרך ב', עמ' 40.

לנים לעזור ליהודים נמלטים— ויש להעריך פניה זאת— הרי הדגש הושם לא על מניעת הרצח ה- המוני משום שהנרצחים הם חפים מפשע ומשום שהערכים האנושיים מחייבים לעזור לבני אדם ב- מסה חמור מעין זו. הנימוק החוזר, שהוא כביכול מחייב שינוי יחס מצד הפולנים וגם הגשת עזרה בעת צרה, נובע מההנחה שהנאצים לא יסתפקו ברצח היהודים, ואחרי חיסול היהודים יתחילו, אולי בקנה מידה רחב יותר, ברציחת פולנים. התביעה, מטעמים אלו, לפעולה מזויינת לאלתר הוא הקו הפוליטי הדומיננטי של הקומוניסטים בתקופה זו.

ב-27 בנובמבר קיבלה המועצה הלאומית הפול- נית בלונדון, מעין רשות פרלמנטרית בגולה, הח- לטה לרגל הגירוש והרצח של יהודי וארשה. האיחור הניכר בקבלת ההחלטה נגרם בעטיו של עיכוב וה- עלמה במתכוון של הידיעות שהגיעו בצינורות המח- תרת ללונון. ההחלטה נתקבלה אחרי דיונים פני- מיים מוקדמים, והנציגים היהודיים במועצה נאלצו להשלים עם תיאור השמדת היהודים בהקשר הכללי של הרדיפות והטירור נגד הפולנים. ההחלטה פותחת בקביעה:

"ממשלת הרפובליקה הפולנית מסרה לממשלות בע- לות הברית ולדעת הקהל את הידיעות האחרונות על הרציחות ההמוניות של יהודים בפולין, שבוצעו ומתבצעות באורח שיטתי עליידי הכובשים הגר- מניים. מספר היהודים שנרצחו עד כה על-ידי הגר- מנים בפולין, החל מספטמבר 1939, הוא למעלה ממיליון. הכובש החייתי הביא על העם הפולני הכ- חדה איומה, מהרגע הראשון לתפיסת אדמות המדינה, בהרסו את כל שכבות העם עד כדי כך, שכיום הופ- חתה האוכלוסייה הפולנית עליידי הכובש בכמה מיל- יונים. עתה הגיע הכובש לשיא ההפקרות והרצחנות עליידי טבח מאורגן של מאות אלפי יהודים בפולין, ולא רק של אורחי פולין, שבאופן מיוחד מובאים לשם כך מארצות אחרות. הבריון הגרמני משלח לפי תוכנית מאות אלפי גברים, נשים, זקנים וילדים למוות. מטרתו היא הריסת העם הפולני והכחדה מלאה של יהודי פולין עד סוף השנה השוטפת. ממ- שלת הרפובליקה הפולנית, המועצה הלאומית וכן העם הפולני בארצו, הרימו לא אחת את קול מחאתם על הפשעים הגרמניים, בקובעם מראש עוגש צודק לרצחים אלה של האנושות. ממשלת הרפובליקה הפולנית העלתה לאחרונה במועצה הלאומית הצעת החלטה בדבר חקיקת חוק להענשת הרוצחים הגר- מניים... המועצה הלאומית פונה לכל העמים בעלי הברית, לכל העמים הסובלים היום עם הפולנים תחת העול הגרמני, ליוזם בכוחות משותפים מייד פעולה

הצד השווה שביהודים בפולין הנוטים לקומוניזם וביהודי המערב המעורב בארצותיהם היה, שהם נוקטים גישה אנטי-פולנית ומאשימים את הפולנים באנטישמיות. הלחץ העיקרי של הפולנים בלונדון כוון כלפי היהודים ממוצא פולני הנפוצים במערב. הללו נתבעו לתמיכה ללא סייג באינטרסים המדיניים של פולין. מעמדה של פולין נחלש והסתבך עם עליית משקלה של ברית-המועצות והחזית הסובייטית. מצד אחד לא היו מסוגלים לוותר ויותר כלשהו בסכסוך עם הסובייטים על התוויית הגבולות המזרחיים של פולין, ומצד אחר ידע סטאלין לנצל בזריזות את עקשנותם של הפולנים, כדי להסיר מעליהם את התמיכה המקיפה של הבריטים והאמריקנים. ביום שפורסם גילוי הדעת בלונדון, ב-27 בנובמבר 1942, אמר מיקולאיצ'יק, שר הפנים בממשלה הגולה דאז וראש הממשלה אחרי מותו של שיקורסקי:

"...אכן יש לנו הזכות לדרוש מאותם היהודים המעטים בזירה העולמית [הכוונה ליהודים ממוצא פולני] שלא יפצו ידיעות לא אמיתיות, המזיקות לפולין באותה שעה עצמה, שהאויב רוצה פולנים כיהודים וגמר אומר להכחיד את אלה ואת אלה, כשהוא נוקט לגבי האחרונים [היהודים], מפאת מספרם המועט ביחס, קצב מואץ יותר של חיסול"<sup>33</sup>.

להקשר זה שייכת גם פעולתה של נציגות יהודי פולין, שהתארגנה בארץ-ישראל ושלוחה שלה הורפיעה גם בארצות-הברית. הנציגות לא היתה מאורגנת במתכונת "לאנדסמאנשאפט", אלא ריכזה בתוכה קבוצה של המנהיגות הבכירה של יהדות פולין מהמחנה הציוני ומהאגף החרדי. עם חברי ועד הנציגות נמנו מנהיגים ותיקים, שעמדו בראש יהדות פולין בין המלחמות, מהם שיצאו את פולין בתקופה הראשונה של המלחמה, ועמם אנשי הסוכנות היהודית: יצחק גרינבוים, אמיל שמוראק, אליהו דובקין, משה שפירא, משה סנה (קליינבוים), אפוליונארי הארטגלאס, זרח וארהאפטיג, יצחק מאיר לוויין, לייאון לוויטה, בנימין מינץ ועוד. גם יצחק שווארצבארד, נציג יהודי פולין במועצה הלאומית הפולנית,

<sup>33</sup> דבריו של מיקולאיצ'יק בשולי ההצהרה הרשמית שנתקבלה ב-27.11.42. אר. יד-ושם, חטיבת שווארצבארד, M<sup>2</sup>/5. נימה זו חוזרת גם בדבריו של שיקורסקי בשיחתו עם שווארצבארד וזיגלבוים ב-4 הפברואר 1943. חטיבת שווארצבארד.

הנתונים היתה מוטלת על הפולנים. אין ספק, כי מספר הקורבנות שנמסר על-ידי הגורמים הפולניים הרשמיים אמור היה לכלול את כל היהודים שישבו בפולין העצמאית לפי הגבולות שבין מלחמות העולם. ואם כן הדבר, הרי ידעו הפולנים היטב, כי עד שלהי שנת 1942 כבר נרצחו למעלה משני מיליון יהודים ולא מיליון. סביר הוא, כי המספר שמסרו הפולנים נתקבל כאומדן מופרז הבא להזעיק את העולם ולהבליט ככל האפשר את הפשעים הגרמניים. לעומת זאת, העובדה, שהפולנים הצניעו בהערכת מספר הקורבנות היהודים, ומסרו מספר שלא הגיע אפילו למחצית השיעור האמיתי, אינה כמובן מקרית. בעוד הפולנים מראים נטייה להפרזה במידה ניכרת ככל שמדובר בקורבנות הפולנים בולטת המגמה, מחושבת ללא ספק, למעט את המספר האמיתי של הקורבנות היהודים. גם המסמך מ-27 בנובמבר 1942 מדבר על מיליון יהודים ויותר שנרצחו בפולין למן ספטמבר 1939. המסמך אינו מפרש, אם מספר זה כולל גם את היהודים המובאים מארצות חוץ ונרצחים על אדמת פולין, או הכוונה ליהודי פולין בלבד. ותיכף לאחר שמואב מספר הקורבנות היהודיים, קובע גילוי הדעת הרשמי, ש"כיום הופחתה האוכלוסייה הפולנית על-ידי הכובש בכמה מיליונים", כלומר שהושמד כמיליון יהודים והמיליונים החסרים הם בעיקר פולנים. להערכה זו לא היה בסיס כלשהו במציאות<sup>32</sup>, אך תרגיל ניסוחו של גילוי הדעת עשוי להניח את הרושם, כי למרות הטבח ביהודים, רבים חללי הפולנים באופן אבסולוטי מחללי הטראגדיה היהודית.

### הממשלה הפולנית בגולה

#### והיהודים מחוץ לפולין

הממשלה הפולנית בגולה ראתה את יהודי ארצות המערב והעולם החופשי, ובייחוד את יהודי ארצות-הברית ואנגליה, כגורם בעל השפעה בחוגים מדיניים בארצותיהם, וככוח מעצב את דעת הקהל. בעיניה

<sup>32</sup> מספר הפולנים שנרצחו בפעולות טירור וגמול וכן הנשלחים למחנות הריכוז אינם יותר מעשרות אלפים עד סוף שנת 1942. ראה בעניין זה את הפרקים בעבודתו של מאדאיצ'יק: Madajczyk Cz., Polityka III, Rzeszy w okupowanej Polsce, Warszawa, 1970, עמ' 235 ואילך. כמו כן ראה: "Documenta Occu-pationis" VI, Generalna Gubernia, Poznań, 1958, pp. 458-67.

אביב ב-25 בנובמבר, יומיים לפני שהמועצה הלאומית הפולנית יצאה בהכרזתה הנזכרת על רציחות שיטתיות ביהודים בכלל, והרציחות בקיץ 1942 בפרט. בתשובה נאמר:

"לרגל מכתבכם מ-6 לחודש הריני להודיע לכבודכם, כי על המברק לממשלה הפולנית בדבר פיגוי כל היהודים מגישו וארשה, קיבלתי את התשובה הטלגרפית הבאה: 'הידיעה לא אושרה עד כה. הממשלה עושה מאמצים להשיג מידע מהימן. כש' יתקבל אמסור אותו באורח טלגרפי (ראצינסקי). שר החוץ'".<sup>39</sup>

הנציגות מוסרת בדוח הכללי על פעולתה, כי יחד עם הידיעות על הרציחות ההמוניות נודעו גם דברים על התנהגות האוכלוסייה הפולנית כלפי היהודים השרויים בצרה:

"לא שמענו דבר על ניסיון כלשהו של התנגדות לרציחות מצד האוכלוסייה הפולנית. נהפוך הוא, מהדוחות נובע, כי במקומות רבים התנהגות האוכלוסייה הפולנית כלפי היהודים הייתה גרועה הרבה יותר מהצפוי".<sup>40</sup>

בעיקבות ידיעות ורשמים מסוג זה שנצטברו ב-נציגות יהודי פולין בארץ נשלח מיברק של הנציגות, ב-19 בנובמבר 1942, אל הממשלה הפולנית בלונדון:

"המצב שנוצר משווה דחיפות להתערבות גורמים פולניים מוסמכים כדי להסב תשומת לב של האוכ' לנציגות הפולנית בארצה אל ההכרח להתנגד למעשים אלה של ההיטלריזם. בכאב אנו קובעים, כי בשירותים השבועיים הסדירים של המיניסטריון לאינפורמאציה, אין אנו מוצאים אף מלה אחת על הצורך בחיידוד אורחיים ועזרה הדדית בין הפולנים ובין היהודים... אנו מקווים, שהממשלה תעשה הכל כדי להביא לתודעת האוכלוסייה בפולין כיצד יש להגיב על המגמות החייתיות של האויב".<sup>41</sup>

האימה בכל היקפה נגולה לפני אנשי הנציגות עם בואם של כמה עשרות יהודים מפולין לארץ-ישראל, שהוחלפו לפי הסדר מיוחד באורחים גרמניים (9 גברים, 34 נשים, 26 ילדים). הקבוצה הגיעה לחופי הארץ ב-16 בנובמבר 1942, הוחזקה ימים מספר בעתלית, ורק ב-25 בנובמבר גבו אנשי הנציגות

היה חבר הנציגות ונחשב לבא-כוחה במועצה. הנציגות ראתה את עצמה מוסמכת לייצג את יהודי פולין, שכן חבריה "נושאים עדיין במאנדאט מהבחינה שנתערכו לא מכבר למוסדות השונים של יהדות פולין".<sup>34</sup> כשם שהממשלה הגולה בלונדון הייתה נציגות לגיטימית של העם הפולני ראתה עצמה הנציגות היהודית כמנהיגות יהודי פולין בעולם החופשי, אם כי לא נכללו בה באי-כוח של "בונד", הרוויזיוניסטים והשמאל הקיצוני.

עד מחצית 1942 לא ידעה נציגות יהודי פולין בארץ-ישראל דברים כהווייתם על המתרחש בפולין וגורל היהודים בה. מסוף המחצית הראשונה של השנה התחילו להגיע הידיעות הסתומות הראשונות על קרונות עם יהודים העושים דרכם בכיוון בלתי ידוע.<sup>35</sup> הנציגות לא ידעה כיצד להתייחס לידיעות אלה, שלא ניתן להן אישור מוסמך, ולמרות שהידיעות הגיעו ממקומות שונים ומרוחקים זה מזה, כמו קושטא וארצות-הברית, הן לא זכו לאישור ולאמון.<sup>36</sup> רק בחודש יוני 1942 בא האישור המוסמך מטעם הממשלה הפולנית על רציחות בהיקף גדול. מעתה לא חדלו הידיעות המזועזעות. ב-6 בנובמבר 1942 שלחה נציגות יהודי פולין בארץ-ישראל מכתב לקונסוליה הפולנית הכללית בתל-אביב, שבו נאמר:

"העיתונות מהיום הביאה ידיעות מלונדון וז'נבה, כאילו פיגו הגרמנים את כל היהודים מגישו וארשה, באופן שנתרו שם אך 100,000, וכידוע היו בווארשה למעלה מחצי מיליון יהודים".<sup>37</sup>

בהמשך המכתב מודיעים אנשי הנציגות על החרדה לגורל היהודים, ומבקשים מן הקונסוליה למסור באורח טלגרפי לממשלה הפולנית בלונדון את מישאלתם לקבל מידע מפורט על כל הידוע להם. "אם אין עדיין בידי לונדון ידיעות על מצב הדברים — נאמר בסוף — אנו מבקשים מאוד, שהממשלה תואיל בדרכים העומדות לרשותה לבדוק מייד את העניין ולמסור לנו אם הידיעות האמורות הן נכונות".<sup>38</sup> למכתב זה השיבה הקונסוליה הכללית בתל-

34 ראה דברי הקדמה ל"דוח מפעולות הנציגות של יהדות פולין — 1940—1945" (פולנית, הקטוגראף), עמ' 2.

35 הנציגות של יהדות פולין, שם, עמ' 43—44.

36 שם, עמ' 44.

37 שם, עמ' 44.

38 שם, עמ' 44.

39 שם, עמ' 44.

40 שם, עמ' 45.

41 שם, עמ' 45—46.

את האוכלוסייה הפולנית, שלא תיכנע לתעמולה אנטי-יהודית ושתתנגד למעשים הברבריים של הגר-מניים. הידיעות המגיעות מפולין מוכיחות, שעבודה חינוכית מעין זו היא הכרח. (ד) יש לגרום לכך, שהכמורה הפולנית תשמיע את קולה, ותמחה נגד הפשע כשם שעשתה הכמורה בצרפת.<sup>44</sup>

מלבד ארבע השיחות הממושכות עם קוט, שנערכו במסגרת הנציגות, בקבלות פנים מטעם הוועד הל-אומי ובשיחות אישיות עם יצחק גרינבוים, פנתה הנציגות במברקים לנשיא פולין בגולה, פ. ראצ'קיניץ, לראש הממשלה, גנראל שיקורסקי, ולממשלה הפר-לנית בגולה. לפניית השונות האלה נתקבלו תשו-בות באמצעות הקונסוליה הכללית של פולין בתל-אביב. בתשובה הראשונה, מ-10 בדצמבר 1942, החתומה על-ידי המיניסטר לאינפורמציה, פרופ' סטאניסלאב סטרונסקי, נאמר:

"המיניסטרו לאינפורמציה כבר דאג ביוני [1942] להפצת הידיעות על רדיפות היהודים ברחבי תבל. אותו דבר נעשה בסוף נובמבר בנוגע לגיטו וארשה. ב-27 בנובמבר פורסם גם הכרוז שנתקבל מהארץ [הכוונה להצהרה המינהל למאבק אורח] וכן החל-טות המועצה הלאומית, הכרות הממשלה והכרותו של גנראל שיקורסקי באלברט הול. הפנייה אל הצי-בוריות בפולין היא מיותרת, כי דווקא ממנה באות האינפורמציה והמחאות התקיפות"<sup>45</sup>

תשובותיהם של ראש הממשלה שיקורסקי ושר-החוץ ראצ'ניסקי עוסקות בפניות לממשלות בעלות הברית, גיוס דעת הקהל וההתערורות שחלה בחוגים כניסיוניים ובקרב המדינאים. אין בתשובות אלה דבר על פעולה מיוחדת מצד האוכלוסייה הפולנית או תוכנית ליום פעולה מעין זו.<sup>46</sup>

בדרך כלל חלה, למן דצמבר 1942, התערורות ניכרת סביב בעיית היהודים בארצות הכיבוש הנאצי והרציחות ההמוניות של יהודים בפולין. ב-17 בדצמבר 1942 קרא שר-החוץ אידן הצהרה בשם מדינות בעלות הברית והוועד הלאומי הצרפתי בבית הנבחרים הבריטי. בהצהרה צויין, כי יהודים מאר-צות אירופה הכבושות מובלים בתנאים מחרידים למזרח אירופה ולפולין, שהפכה לגיא הריגה. על

עדות מפורטת מפיו של יעקב הירש קורץ על המת-רחש בפולין.<sup>42</sup>

התמונה המהימנה והמפורטת שתוארה על-ידי עדים גרמה לזעזוע עמוק. חברי הנציגות, שביקשו לעורר כל גורם בעל משקל והשפעה, נועדו לכמה פגישות נוקבות עם מיניסטר בכיר בממשלה הפר-לנית, פרופ' סטאניסלאוו קוט. הפגישה הראשונה הייתה ב-27 בנובמבר 1942. מזכיר הנציגות, ד"ר אברהם סטופ, פתח את הפגישה ואמר, כי לאחרונה נתברר לאנשי הנציגות ללא צל של ספק, כי בפר-לין מתנהלת פעולה שיטתית של חיסול ישובים יהודיים על-ידי יחידות קבועות ויהודים נעקרים ונעלמים ללא עקבות. קוט השיב על כך בתקיפות, כי בעובדות אלה אין הוא רואה כל חידוש, הדברים ידועים מכבר והממשלה הפולנית פירסמה אותם, והיא עושה כל שביכולתה להזעיק את העולם החופ-שי ולהגיע למעשים, אולם דווקא היהודים בימי המלחמה הזאת — הן יהודים בארץ-ישראל והן יהודים בארצות-הברית — אינם מראים פעילות רבה. סטופ חזר והדגיש, כי לנציגות יהודי פולין לא נמסר דבר על התרחשויות אלה מטעם הממשלה בלונדון. "רק עתה — אמר סטופ — קיבלנו מהמיניסטר רא-צינסקי תשובה, כי ידיעות אלה אין להן אישור, ושהממשלה עושה מאמצים להשיג מידע מהימן".<sup>48</sup>

בהמשך הדיון הציע משה קליינבוים (סנה) שורה של תביעות קונקרטיות המתחייבות מן המצב, שעליו נז-דעו דברים ברורים: (א) החלטה של הממשלה וה-מועצה הלאומית הקובעת על אחריותו של כל אדם הלוקח חלק ברציחות ורדיפות של היהודים בפולין. (אכן בו ביום, ב-27 בנובמבר, נתקבלה החלטה ברוח זו, אך קליינבוים התכוון מן הסתם לא רק להענשתם העתידה של הכובשים הגרמניים הפעי-לים במיבצעי הרצח, אלא גם לאזהרה כלפי פולנים הנותנים יד לאויב ברדיפת יהודים). (ב) הממשלה הפולנית נתבקשה להפעיל השפעתה על בעלות ה-ברית, כדי שיינקטו צעדים נאותים נגד הגרמנים, וכן על הארצות הנייטראליות כדי שיושיטו עזרה לאותם היהודים שיצליחו להימלט מתחום הכיבוש הגרמני. (ג) על שידורי הרדיו של הפולנים להדריך

44 שם, שם, עמ' 54.

45 שם, שם, עמ' 59.

46 ראה תשובות ראצ'ניסקי ושיקורסקי בדוח נציגות

יהודי פולין, שם, עמ' 60.

42 שם, שם, עמ' 46. ראה בעניין זה פרטים בספרו של יעקב קורץ, ספר עדות, ת"א, תש"ד.

43 שם, שם, עמ' 53. ראה הפרוטוקול מהפגישה עם קוט בדוח הנציגות של יהודי פולין, שם, עמ' 52—57.

בעמדת הזרוע הצבאית, שבאה לידי ביטוי משמעותי יותר לאחר גילויי ההתנגדות היהודית, בינואר 1943. במשך הגירוש הגדול נמלטו לצד ה"ארי" של העיר ולסביבות וארשה אלפי יהודים. יש הסוברים, כי בתקופה זו התרכזו בווארשה כ-15,000 עד 20,000 יהודים במחבוא<sup>46</sup>. נכון הוא כי מספר זה הוא רק כ-5% ממספר יהודי וארשה בשיא האכלוס, ובכל זאת אין זו כמות מבוטלת. הגם שפעלו בקרב הציבוריות הפולנית יסודות שסייעו להסגרת יהודים, כגופיות של חסותנים היו סיוט למסתתרים ולמתחפשים, הרי ריכוז מתחבאים במספר רב כזה לא היה אפשרי ללא עזרה פעילה של פולנים רבים.

עזרה פעילה זו פנים רבות לה. חשיבות רבה נודעה לפעולתו של חוג אנשי אינטליגנציה, בעלי השקפות מתקדמות וקאתולים אדוקים, שעסקו במפירות ובהתמדה בהצלת יהודים. בשלב ראשון ניסו אנשים אלה לסייע ליהודים מחוג מכיריהם, כלומר ליהודים שנמנו עם המתבוללים, אך ברבות הזמן היה עניין ההצלה והעזרה למשימה כוללת. חוגים אלה היו הגרעין שממנו התפתח חבר הפעילים הלא-יהודי של "ז'גוטה", ואלפי יהודים היו נתונים לחסות המועצה לעזרת יהודים בצורה זאת או אחרת. כן לקחו חלק בעבודת ההצלה רבים ממשוטי העם, על-פי רוב מתוך מניעים דתיים אידיאולוגיים או הומאניטאריים. הללו — רבים מהם אנשי הכפרים והעיירות מחוץ לווארשה — עזרו להצלת יהודים מתוך סיכון עצמם.

רבים, ואולי רוב הניצולים, הסתתרו תמורת כופר נפש או תשלום גבוה ששילמו לפולנים הנותנים להם מקום מחבוא. חלק מפולנים אלה נהג ב"יושר", היינו קיבלו את התשלום והשתדלו להגן על היהודים שבחסותם. חלק אחר היה להוט אחר סחיטה מהירה של רכוש היהודים, ולאחר שמקורות הסחיטה התרוקנו, לא נרתע מגירוש או אף הסגרה של היהודים המסתתרים. אנשי כמורה ומוסדות דתיים מסווימיים נתנו אף הם יד להסתרת יהודים, ביחוד

היהודים מהגיטאות נאמר, כי הם נעלמים בלי להותיר עקבות. אידן הכריז בשם בעלות הברית, כי לנוכח עובדות אלה איתנות בעלות הברית עוד יותר בהחלטתו לבער את השלטון והאימה הנאצית. כמו כן גמרו בעלות הברית אומר להעניש את האחראים לפשעים ולנקוט כבר בשלב הנוכחי אמצעים חיוניים לשם השגת מטרה זאת.

התגובות בעולם, הן בכלי התקשורת והן מעל במות מדיניות רשמיות, לא השפיעו על הגרמנים ולא הביאו אותם לשנות מתוכניות "הפיתרון הסופי" ומביצוען. מלבד פירסום הידיעות, עריכת עצרות מחאה והאזהרות הרשמיות, כי הגורמים האחראים והפושעים בפועל ייענשו, לא נעשה שום דבר של ממש שהיה בו כדי לשבש את התוכניות הנאציות או לפגוע בגרמנים ולהעמידם על העובדה, כי הפגנה כזו באה כגמול על הרצח הבלתי מרוסן בבני העם היהודי.

כפי שהובהר, המחותרת בפולין והממשלה בגולה נמנעו מפנייה ישירה אל המוני הפולנים בנוגע לגיוס כוחותיהם נגד מעשי הרצח. עם זאת לא עבר הזמן וזע בעולם ללא תוצאות. יש להניח, כי התגובה המעשית שהסתמנה עתה במידה מוגבלת בפולין באה הן בעקבות התעוררות רגש המחאה ההומאניטארי בקרב אלה שסלדו מממדי הרצח ושיטות הפניות מחוץ לארץ מצד יהודים ולא יהודים כאחד. ביוזמת קבוצה של חסידי אומות העולם נוסד בווארשה, בשלהי שנת 1942, ועד לעזרת יהודים נרדפים בכינוי "ז'גוטה"<sup>47</sup>. לאחר זמן קצר זכה הוועד לחסות רשמית ונצטרפו לו נציגי המפלגות המשתתפות בממשלה הגולה בלונדון. הוועד קיבל כספים ממקורות שונים, שבאו באמצעות הממשלה הפולנית בגולה וחולקו בעזרת רשת של נאמנים, פולנים ויהודים בהסתרה. הוועד טיפל באלפי יהודים נמלטים, שהסתתרו בעיקר בווארשה, ובמספרים קטנים יותר בערים אחרות<sup>48</sup>. התפתחות זו נתנה אותותיה גם

וארשה בחמשה-עשר אלף ומעלה, ויחד עם הסביבה הקרובה של וארשה הגיע המספר לעשרים אלף" (וארשה ב', עמ' 686). המספרים שמוסר ד"ר ברמן נכונים כנראה לגבי סוף 1942 ותחילת 1943, אך אינם נראים מציאותיים בשנת 1944. בתקופה בין 1942 ל-1944 הוסגרו ונפלו יהודים רבים לידי הגרמנים.

49 שם.

47 ראה פרטים על מבנה המועצה לעזרת היהודים (ז'גוטה) ועל פעולתה במאמרו של א. ברמן, "היהודים בצד הארי", וארשה א', אנציקלופדיה של הגליות, עמ' 685-732. מאמר זה נכלל גם בספרו של ד"ר א. ברמן, "מימי המחותרת", ת"א, תשל"א, עמ' 79-155. 48 ד"ר ברמן טוען במאמרו "היהודים בצד הארי" כי "בשנת 1944 אמדו את מספר היהודים בצד הארי של

הידיעות נבעה גם מחילוקי הדעות שבין החטיבות השונות שמהן היתה הממשלה בגולה מורכבת.

סוגיה מיוחדת הם הטעמים למניעת פירסום על מהלך ההשמדה ההמונית במרכזה של פולין. כש-מסרה הממשלה הפולנית, ביוני 1942, ידיעות על 700,000 יהודים שנרצחו על אדמת פולין, נגעו ידיעות אלה בעיקר ליהודים בתחומי המזרח, היינו בשטחים שסופחו על-ידי ברית-המועצות בספטמבר 1939 ונגעשו שטח כיבוש גרמני ביוני וביוולי 1941. הפולנים לא ראו עצמם כבעלי אחריות מלאה לגורל היהודים בשטחים אלה. באזורי הספר המזרחיים התגוררו בעיקר חטיבות לאומיות אחרות — אוקראינים, ביילורוסים וליטאים, ועל חבלי ארץ אלה עברה תקופה של שלטון זר ועויין בעיני הפולנים. לא כן היה בהתרחב מסע ההשמדה לעבר מרכזה של פולין, ובייחוד לווארשה. אמנם גם לובלין ווארשה היו בתחום הכיבוש המלא, אך במקומות אלה התגוררה אוכלוסייה פולנית בהמוניה ופעלה גם המחתרת הפולנית החזקה. טבעי הוא, שכאן יכלו בעלות הברית, היהודים ודעת הקהל הכללית בעולם החופשי לדרוש מהפולנים לעשות ככל יכולתם למען עזרה והצלה ליהודים.

לפיכך ניסו בשלב ראשון להשהות כל ידיעה ונקיטת עמדה. התגובה הרשמית באה רק לאחר חודשים, ולאחר שהגירוש הגדול מווארשה נסתיים, ואף הכרזות אלה שאיחרו לבוא היו מכוונות בעיקר לבעלות הברית, או לגורמים יהודיים, והקפידו שלא לומר דבר על אחריות פולנית או חובת סיוע מצד הפולנים, ונמנעו מפנייה אל הפולנים ומכל תביעה מהם לפעילות ומעשי חבלה כנגד המיבצעים הגרמניים ולמען הצלת היהודים.

ילדים. עם זאת, לא היתה פעולה זו בהיקף רחב, והיא לא היתה נקייה ממגמות מיסיונריות.<sup>50</sup>

חטיבה בפני עצמה בין המתחבאים היו יהודים — ובעיקר נערות ונשים יהודיות — בעלי קלסטר פנים פולני מובהק. הללו היו זקוקים לתעודות-זהות מזויפות, ולאחר השגתן הופיעו ועבדו כפולנים. התעודות הושגו הודות לעזרה חד-פעמית של ידידים פולנים, אנשי המועצה לעזרת יהודים, או תמורת כסף. כמובן, גם יהודים מסוג זה לא היו בעלי מעמד בטוח. סחטנים בעלי עין בוחנת היו מגלים גם בהם קווים יהודיים, ומכרים מכר יכול לזהותם. ואמנם יהודים מחופשים אלה היו נתונים במצב של מירדף מתמיד ורובם נפלו בידי הגרמנים. חייהם של יהודים בצד ה"ארי", על סכנותיהם וכישלונותיהם, זכו לתיאורים רבים בדברי עדות וזיכרונות.

בסיומו של דיון זה עלינו לחזור ולשאול: מדוע עיכבו הפולנים בלונדון זמן רב כל-כך את הידיעות על הגירוש הגדול מווארשה? אין לנו תשובה חד-משמעית ומוסמכת על קושייה זו. התופעה החמורה כשלעצמה היא כנראה פועל-יוצא מעמדות עקרוניות וחשובים טאקטיים. הפולנים ביקשו, כאמור, לטשטש ככל האפשר את האופי וההיקף של רציחות היהודים בפולין הכבושה. גישה זו נבעה מן החשש, שתיאור מלא של מצב היהודים לאמיתו עלול לרכוז את תשומת הלב בעולם החופשי לעניין היהודים — ולפיכך ראוי לדבר על הדיכוי והרדיפות כלפי הפולנים ואוכלוסיית פולין בכללה. סיבה שנייה היא — הרגישות כלפי הלכי הרוח בפולין. מפולין נרמז לא פעם לממשלה בלונדון, כי אין לה להרהר בות בהגנה על יהודים, שכן הגנה זו אינה מגדילה את חנה של הממשלה בעיני העם הפולני. משום כך נחשב כל גילוי דעת בזכות היהודים לצעד בלתי רצוי שיש להימנע ממנו.<sup>51</sup> הימנעות ממסירת

50 ראה לדוגמה רשימתו של רינגבלום, "כמרים רוצים להציל ילדים יהודים", 31 בדצמבר 1942, רינגבלום, כתבים ב', עמ' 40-41.

51 ביום 11.12.41 רשם שווארצברד ביומנו: "... לאחר מכן הראה לי מברק ארוך, שבו מדווח מפקד צבא פולין בתאריך 17.11, כי גילויי הממשלה בשאלת היהודים, כגון הצהרת הממשלה, איחולי שיקורסקי לשנה החדשה, גאום שווארצברד לארץ [פולין],

מעוררים בקרב הציבוריות הפולנית הלכי רוח של אירצון כלפי הממשלה. הציבור הפולני — אמר המב"ר רק להלן — נוטה ברובו מכריע לאנטישמיות, וזאת לא רק האנטיסטים ואנשי אונגרי, אלא גם אנשי מפלגת האיכרים וחלק מהסוציאליסטים. בהצהרותיה למען היהודים מכבידה הממשלה את מלאכתה, ולכן עליה לזנוח את המדיניות הפרו-יהודית". ראה אר. יד"ש, חטיבת שווארצברד, M-2/749.

# הנרדף

ש. פ. ראמיז

כיון שהסכימו מראש שיילך, באותו יום אל"ף, לראות לו עז בסאסנר, קם ז'אן-ליק רוביל, לאחר שאכל, ונטל את כובעו ואת מקלו. אחר-כך ניגש אל אשתו לנשקה (כי אהב אותה באמת ובתמים, והם נשואים היו זה שנתיים בלבד). היא שאלה אותו:

"מתי תחזור?"

הוא השיב:

"סמוך לשש".

הוא הוסיף ואמר:

"מן הראוי שאודרו, שכן סימון ממתין לי, ואין הוא אוהב שמכריחים אותו להמתין".

בכל זאת, בטרם יצא, פנה אל החדר, פוסע על בהונותיו, וניגש אל העריסה שבה ישן היה התינוק שנולד להם אשתקד. "בוהירות!" קראה כריסטין. והוא, שכבר נרכן מעל לעריסה, לא נשק לו, כפי שאמנם התכוון, אלא רק התבונן אל התינוק הישן. זה היה ילד שמן בן אחד-עשר חדשים ושבועים (הרי בתחילה מונים את השבועות ואת הימים), שלחיים בהקות לו כעין הלפה וראשו השמן והעגול טמון בשקערורית הכר. העריסה, ז'אן-ליק הוא שהתקינה במו ידיו מעץ-לגש נאה, כיון שהתעסק בנגרות (כדרך שאומרים) ולמד את האומנות לפני שקיבל עליו את ניהול משקה של אמו, בעוד אביו בחיים. זמן-מה עמד איפוא רכון אל העריסה, מסתכל בתינוק הישן. אחרי כן חזר דרך המטבח אל הדלת החיצונה ופתחה. "שלום! אשה", חזר ואמר, ושוב נשק לכריסטין. הוא מצא את סימון שוכב במיטתו.

"עיניך הרואות", אמר סימון, "שוב אחזוני מיחושי; היום — אי אפשר, לצערי".

"נלך ביום אל"ף הבא", אמר ז'אן ליק.

הוא ישב לו אצל המיטה; וזמן-מה היה מסיח עם סימון, ועם בתו שנכנסה; שלושתם מסיחים היו לשם בילוי הזמן; נשמע צלצול השעה אחת, אחר-כך צלצול השעה שתיים. ואז הלך לו ז'אן ליק. לפני הפונדק פגש באנשים, ומתוך כך ביטל עוד רבע-שעה. אבל כשהזמינוהו להצטרף ללגימה, סירב, והללו צחקו: "זה עוד מחזיק מעמד?" — "מה יש, מותר או אסור?" אמר ז'אן ליק, צחק גם הוא ומיהר הביתה.

הוא עלה במדרגות, לחץ על הברית, הדלת היתה נעולה. אמר בלבו: "תלכה אל מארי" (זו היתה אשת הנפת), נרכן לארץ והוציא את המפתח מתחת לערימת העצים, מקום שנהגו להטמינו. אחר-כך אמר בלבו: "אלך לראותה אצל מארי". הוא לא מצאת שם, ומרי את כריסטין לא ראתה, אף לא בעלה של מרי שהיה קורא בעתון. הלה נשא את ראשו ואמר לז'אן ליק, שכן אוהב היה להתלוצץ: "איש שיש לו אשה, אל לו להשאירה לבדה". ז'אן ליק לא השיב דבר, נטרדה שלוותו.

הדאגה אחזה בו לפתע פתאום, לא ידע מדוע, ונתלוותה עמו אל המטבח הריק, אל האח הדועכת, ואל החדר, שבו ישב לו על כיסא ליד העריסה, מטה אזנו אל רחשי יום אל"ף. המיית קולות אדם, והמיית דקה של מים, ולא עוד דבר; הכל נחים.

ירד משהו שלג, בלילה הקודם, עדיין אך משהו, כאבקת קמת, רק להורות שהחורף הנה הגיע,



ובבוקר נכנס אור-גבורות לתוך החדר, והכל בו דומה היה כאילו חדשו פניו. ישב ומרפקיו נשענים אל ברכיו, תההה היה: "לאן יכלה ללכת?" לא נמצאה לו תשובה.

לבסוף, מתוך שבא עליו שיעמום, קם ממקומו, הציץ מבעד לחלון. היה שם קצהו של מורד-אחו, אחרי עצי-ערבה וצפצפות, והאגם הגדול ניבט אליו, עגול, טרם הגליד; בדרך כלל היה מבריק למשעי ומשקף את ההר כולו, אבל עתה, מחמת השלג שירד על פניו, כאילו הועם זהרו. הלאה ממנו, מתחת לרקיע הכחול, התנשאו מדרגות ההר, לבנות כליל וזרועות כתמי שחור.

פתאום נחו עיניו של ז'אן ליק על הארץ, קפאו במקומו. בגלל עקבותיהן של פסיעות שנראו שם. עקבות של פסיעות בתוך השלג, קטנים, מובהקים. ומגמת פניהם לא לעבר הכפר, ששם כבר היתה הדרך פנויה, אלא בכיוון האחר, לאורך שפת האגם. תההה היה: "לאן הלכת?"

בו במקום גמר בדעתו. נטל את התינוק שניעור משנתו, עטף אותו היטב למען יחם לו בסודר, אחר-כך חזר ובא עמו אצל מרי: "מוכנה את לשמור לי עליו בעודי מחוץ לבית?" שאלה אותו מרי: "משמע, לא תורה כריסטיין?" אמר: לא, חזר אל ביתו, אבל לא נכנס פנימה; נשא רגליו וכיוון צעדיו לפי העקבות. תחילתם היתה לפני דלת-הכניסה ממש; הלך אחריהם, ידיו בכיסיו, מקפיד שלא יהא ניכר בו מעשהו, מפני האנשים שעלולים היו לראותו, אבל לבו הלם בו; ועוד הוא מקווה, כי לכשיגיע אל הדרך, העוברת על פני הסכר שבקצה האגם, תהיינה הפסיעות פונות לעבר הכפר; אבל לא; אכן, פונות היו, אבל בכיוון האחר, לעבר ההר.

עתה הרחיב צעדיו. כשהגיע אל הדרך, נמצאו העקבות מטושטשים, כי פרד אחד ואנשים אחדים עברו גם הם במקום ההוא, אבל הוא הבחין בשולי הדרך בשכבת-השלג החלקה עדיין, ואמנם, במהרה ראה את הפסיעות הקטנות פונות שמאלה אל עיקול שבדרך, שכמותו רבים בסביבה התיא, הלך בו לארכו עד קצהו. אחר-כך הוליכה אותו דרכו הישר אל מול המורד, ושם התחיל לטפס. על פני המורדות החשופים לאור השמש כבר הפשיר השלג ומשטחים צהובים של עשב נתגלו. כאן חדלו העקבות פתאום, אבל שבו ונגלו גבוה יותר, ובין כה וכה, כיון ששקעו העקבים באדמה הלחה ומסמרי הנעלים המחליקות הניחו בה חריצים, לא היה מקום לטעות. עכשיו סר הצדף ופניו אל דרך אחרת המוליכה אל הרמה המכונה רוף. הוא סת לנפשו: "בדרך-עקיפין הלכה!" לנפשו סת, בהסתכלו בסימנים שהניחו המסמרים: "כן, וגם לא חלצה את נעלי-השבת". הוא הבחין היטב בטביעות המסמרים, שתקועים הם רק מסביב לסוליה וראשם מעוגל וחלק, כי היו נעלים אלו מתנה שהביא לה, כיון שביקר ביריד בסתיו. אחר-כך אמר בלבו: "אבל איזה רגליים קטנות יש לה!" ואותה שעה היה בתוכו כמין קול שונה ואומר: "רגלים קטנות יקירות, רגלים קטנות יקירות, אין עוד יפות מהן!"

בכל זאת המשיך ושם פניו אל הדרך השניה. דרך זו זרועה אבנים בקיץ, כולה שטופה שמש ועולים בה שיחי ורדים יפים אשר עליהם קטנים. עתה כיסה השלג על הכל, והשיחים דומים היו כפקעות גדולות מפורמות של חוטים עבים. והלאה משם, לאחר שטיפס ההולך ועלה, והוא הופך ראשו לאחוריו, יראה מן המקום ההוא, לרגליו ממש, את כל בתי הכפר, סדורים צפופים בתוך הבקעה, כמו ביצים בקו, גגותיהם הלבנים טובלים בלובן, ובמרכזם הכניסה הגדולה שקירותיה עירומים; מעבר להם מצטיירת על פני רקיע השמים ומצע העמק הרחב, מתנשאת לה אותה גבעה מחודדת, שקצותיה משוננים בעצי-אשוח כמסור, שמכנים אותה בורני.

זה היה המראה. הוא הוסיף לטפס. מבין השיחים, במקום אחד, מתנשא אורן גדול בודד. מהגיע לשם עמד לפתע ז'אן ליק תחתיו. עיניו הבחינו בעקבות שניים. עקבות שניים אלה חברו אל הראשונים לרגלי האורן. היו אלה פסיעות גסות, פסיעות של גבר; ולרגלי האורן מן הסתם ממתנינים היו, כיון שהשלג נרמס כולו; אחר-כך נעו הפסיעות הגדולות והפסיעות הקטנות יחד, כפי שניכר הלאה משם, על פני השביל, בטביעות שפעמים היו פרושות אלו מאלו, פעמים סמוכות, ופעמים כמעט נתלכדו.

הוא פקח את עיניו לרווחה; הוא עוד לא יכול להאמין למראה עיניו, ואף על פי כן אנוס היה

להאמין, שכן שכבת השלג הלכה ועבתה, מחמת הרוח שערמה אותו בבקיעים; לפיכך לכל מלוא המבט על פני כתף גבעה זו, מסומנים על-ידי הצללים בכתול, היו החורים העמוקים מתמשכים כתפרים בסדין.

הוא הוסיף ללכת והיה מחיש את צעדיו, ובמהרה הגיע אל הפסגה; התולך במקום זה נכנס לתוך ערוץ שהשביל הוצה אותו. עצי-הלגש שצבעם כצבע הדבש, גועם אפור, אפורים גם ענפים אחדים שכבר נתקרחו מעלוותם, והם כמו סדורים בשורות מסביב; הלאה לפנים, מתוך בקיע ברקיע הירוק, התנשאה פסגה רחוקה, ורודה. היה גם שמץ ורוד, כמעט זהוב, בעצם, על פני השלג, ואילו מיני זיוזים ופינות בתוך הקטיפה הזאת התנוצצו כעין הזהב, בשיח, בקצה אילן, במהמורה. אבל הלב כבד, והכל שרוי בדממה. דיה במעופה חלפה לרגעים בשמים, מסתמנת שם, ושוב כלא היתה; כל הקולות היו באים ממרחק רב, כאילו לא מן הארץ: נשמע צלצול פעמונו של כפר, אין לדעת היכן, אולי בשפלה, ועד מהרה נדם, נפצה ירית רובה, של צייד מפר-חוק, בגיא שמתחת, ונתמסכה והאריכה בהדיה.

זואן ליק העביר ידו על מצחו, שכן נשטף זיעה, אבל לא עמד מלכת: עכשיו, גם בעינים עצומות, היה מנוחש הכל. הוא שב ועלה מן הערוץ, ושוב פנה ימינה; אחר-כך, בין עצי-הלגש הראשונים, כיוון צעדי אל היער. בא בתוך היער. כאן נקרה פתאום למקום השני שרמסוהו רגליים; משם ואילך שוב לא הבחין אלא בעקבות ספורים, עקבות פסיעותיו הגסות של גבר.

הוא בחן אותם: לא, אחד בלבד; ברכיו פקו. הוא סח לנפשו: "אין זאת כי אם נשא אותה; עייפה היתה, והוא נשאה!" ואמנם העקבות היו כאן עמוקים מקודם, מסתרחים יותר, ופה רשם היתה אבן שהוסטה ממקומה, ומתחת לעצים מעט אדמה שחורה או מחטי-לגש; במקום אחר ניגפו רגליהם בשורש נסתר, אחר-כך עמדו לנוח; והנה שוב היו עקבות שתי הרגלים הקטנות מסתמנים. כפי שצפת, כך היתה בגבול היער עמד מתבן חדש שהיה שייך לאיש אשר אוגיסטן קרטאז שמו. "זה הוא!" חשב זואן ליק. "והרי אמרו עליו, שהוא נעדר מכאן; משמע שחזר בינתיים, והיא לא הגיחה לי!" הוא נשען אל גזע עץ והביט נכחו. דבר לא נשמע, דבר לא נראה, מן הסתם יש שחת שם ונעים לשכב בתוך השחת. הוא זע כאומר לזנק לפנים, אבל בו ברגע פרץ מישהו שם, למטה, בצחוק; הוא הכיר היטב אותו צחוק; מיד נפנה לאחוריו וירד בפסיעות גסות לעמק. היתה השעה חמש בשובה, והיום כבר גטה (שכן עומדים היו בימים הקצרים ביותר של השנה). מיד ירדה צינת לילות-החורף, המתנכלת למים הוורמים ומגלידה את הדרכים. שמש הכנסיה יצא מן הפונדק והתחיל מטפס במעלות מגדל-הפעמונים הגבוה, כי שעת תפילת-מנחה הנה הגיעה. תמחה במצאה את דלת המטבח בלתי-נעולה. נכנסה פנימה; מקצת אור-יום עוד ורז מבעד לחלון. היא השגיחה בזואן ליק היושב ליד האת.

אש לא בערה בה והרמץ גווע; שם ישב, שאלה אותו: "איך זה כבר תורת?"

השיב:

"כיון שלא עליתי למעלה; בבראי מצאתי את סימון חולה."

ניע קל חלף בכתפיה, אלא שתיכף נכבש, והוא לא הבחין בכך, כיון שרכון היה; ובין כה וכה לא הביט אליה, מביט היה לפניו אל הקרקע.

היא שבה ושאלה:

"לא קר לך בלי אש? הקרה מתחילה."

השיב זואן ליק:

"לא קר לי."

צלצלה שעת מנחה. שניהם שתקו. זואן ליק הוסיף לשבת שחוח-ראש, והילד בורועותיו. גופו הכביד משהיה, שכן נרדם התינוק בינתיים; אין הוא אלא ישן כל היום ואוכל. כתום צלצול-המנחה נראו שמורות העינים הקטנות בהיפקחן, ודם סמוק יותר עלה התפשט למטה מן העור, מבעד לזיעת השינה.

האם אכל ? שאלה כריסטין.

ז'אן ליק השיב :

"לא נתתי לו כלום".

היא התחילה להבעיר אש. לפתע הרארה באור מלא. עתה נתגלה מה שלא נראה קודם לכן. בשערה הפררע כלשהו ויורד על מצחה בתלתלים קטנים (שערה, שבדרך כלל מוחלק היה כל-כך בקפידה) הבריקו טיפות שהיו לכודות בו ; הפריפה העשויה זהב מדומה, שענדה על פני צווארון אדרתה, היתה נעוצה במהופך ; על כתפיה ועל חזה נראו כתמי רטיבות. ז'אן ליק נפנה אליה.

"הרי אין גשם יורד ?" אמר.

"הגגות דולפים".

היא אמרה זאת בשלחה ובביטחון. אחר-כך, בפתע, ניגשה אליו :

"תן לי לרגע את הילד".

הוא הניד בראשו.

היא לא התעקשה, גם לא נראתה כמופתעת ; המשיכה במלאכתה, הלכה למטבח ושבה, נטלה את הספלים והצלחות מן האצטבה ; הקדרה שפותה היתה על האש, והיא ירדה אל המרתף להביא הריץ גבינה. הביאה את הלחם ; המים התחילו רותחים, יצקה אותם לתוך הקומקום. נשמע קול הטיפות הקטנות שנשרו מבעד למסננת אחת-אחת לתוך כלי-האלומיניום ; אזי, משהלכו ופחתו, והחלב שעל האש כבר תפח —

"אתה יכול לבוא", אמרה, "האוכל מוכן".

הילד נרדם לגמרי. אף על פי כן לא הניח לו ז'אן ליק ; וגם בבואו לשבת אל השולחן, לא מסרו לידיה ; הוא הרים אותו בזהירות והשכיבו על ברכיו, כשרגלו האחת מוגבהת מעט. כריסטין לא אמרה עוד דבר.

ישבו פנים אל פנים, ורוחב השולחן ביניהם ; עליו היו ערוכים כיכר-הלחם השטוחה הגדולה, סיר-החלב והגבינה, שבה חתכה בסכין שבידה ומיד התחילה אוכלת. היא גם מילאה את ספלי-החרס החומים שתוכם צהוב ; הקפה היה מהביל וריחו הטוב נודף. אכלה איפוא ושתתה. ז'אן ליק, לאחר שכמוה בצע מכיכר-הלחם, התחיל גם הוא לאכול, אבל בלעו נתקע בגרונו, אף כי מטבעו בעל-תיאבון היה, שהרי חסון היה ועובד חרוץ. אבל עכשיו היה הלחם בפיו כאדמה חרבה, והוא שתה מן הקפה כדי שייקל לו לבלוע, אך צלחתו נשארה מלאה, בעוד שכריסטין כבר יצקה לצלחתה בשנית ומילאה את סיפלה מחדש. היא שאלה אותו :

"מה לך ?"

הוא דחה מלפניו את צלחתו, שמט את סכיניו לשולחן, הרכין את ראשו ולא פצה פה.

היא שבה ואמרה :

"ז'אן ליק !"

הוא לא זע, ורוחו בל עמו ; ידיו, שגלשו משפת השולחן, ידיו הגדולות, הריקות, תלויות היו לארץ.

נסתבר לה שעליה לנסות דבר אליו.

"תראה", אמרה, "מוטב שנברר בינינו. הרי אתה זוכר איך, ביום חגו של הקדוש הפטרונו, כששאלת אותי אם אני מסכימה, כשאמרת שאתה אוהב אותי, השבתי לך : 'אני את אוגיסטן אוהב יותר, וגם הוא ביקש את ידי, אבל אביו אינו מסכים מפני שאני עניה מדי, ואני נמאס לי להיות משרתת אצל אחרים. על כן בוא נתארס, אם אתה רוצה ; אבל אם אוגיסטן ירצה לנשק לי, אניח לו לנשקני. נכון שכך אמרתי לך ?"

הוא לא השיב דבר. היא המשיכה :

"וכשאמך שלך גם היא לא רצתה ואתה הלכת אליה ואמרת לה : 'אני מצפצף עליך !' האם לא

יעצתי לך: 'שמע לי, כך אמרתי לך, אל תסתכסך אתה, כי זה מביא אסון. תמצא לך אחרת. ואתה לא הקשבת לי. גם זה נכון?'

היא חיכתה — ואין מענה; והיא שבה לדבר:

"וכשהוספת לחזור אחרי והיית בא כל הזמן, נכון שאמרתי לך: 'אתה אינך כמו האחרים'.

ואמרתי לך: 'יחזיק מזה אתה רזה מדי'. ואתה צחקת, אתה. תגיד, נכון?"

שוב גשתתקה, והמתינה; לשוא.

"או מה? הוא חזר, הוא הזמין אותי אליך, הלכנו יחד לראות את החציר. ואם באת, אתה,

מאחורי הגב, מה אני יכולה לעשות?"

כך אמרה, והשתתקה; הוא החריש כל הזמן. על האח היה מונח בול-עץ גדול; כיון שאופל

באמצעו, נבקע לפתע לשנים, ואחד הגורים התגלגל לתוך האפר. כריסטיין הורתה על הילד ואמרה:

"תן לי אותו, אתה שומע!"

אבל הוא גרתיע לאחוריו בבהילות, הגיע בידו כאומר לתרחיקה ממנו:

"את לא תגעי בו עוד!"

היא משכה בכתפיה ואמרה: "יש לי אחד שינחמני!"

פתחה את הדלת, יצאה אל המדרגות ונסמכה במרפקיה על המעקה.

לא נראה הירה, אלא כוכבים לאין מספר, יפים, לבנים, כמו זגיגים, דומה תלויים בחושים

ומתנועעים יחד ברוח: כמעט לא האירו. ומתחת לאפלה העמוקה של השמים והצללים מזור היה

מראה השלג, במרחביו הגדולים הלבנים, אותו אור שהיה בוקע ממנו, ובאמצע, האגם כולו אפל,

כיון שנמש על פניו השלג. כריסטיין התעטפה בסודרה.

אחר-כך, גוחנת מעבר למעקה המדרגות, היתה מביטה לעבר הכפר שמקצתו גלויה היתה לעין

מאחורי פינת הבית; מביטה היתה אל חלון פלזני. ריבועי הגגות נסתמנו לבנים; וכיוון שקירות-

העצים הכהים כמו נסתרו ונבלעו בתוך הלילה, היו הגגות כתלויים באוויר. התנקדה לה אותה

מגורה, כמו עין אדומה, וזה הכל.

באותה שעה נשמע קול תוויה במטבח, חריקת דלת, כניסה לחדר, הצעדים חזרו ובאו, התרחקו,

היא נפגמה לאחור; באותו הרגע חלף על פניה. הוא היה חבוש כובעו, והילד על זרועו האחת,

תחת השנייה צרור; הוא ירד במדרגות. היא אמרה לו: "מה אתה עושה?" חזרה ואמרה: "ז'אן ליק,

מה אתה עושה?" וכבר היתה רחוק ממנה. הלך לו בכיוון הכפר.

למחרת נודע שירד אל העמק לבית אמו. מה פשר הדבר, היטיבו להבין משבא פיליסיאן, המשרת

הקטן, ליטול את שתי הפרות ואת העז.

אותו יום אל"ף חדש של חודש מארס, לאחר שצלצלו הפעמונים שעת תשע, נראתה הדרך העולה

מן העמק מתכסה המון אדם, שכן היתה עונת-שנה זו שבה הכפר כמעט כולו מעתיק מושבו שמה.

היו יוצאים מן החום ועולים אל הקור, ומוצאים שם שלג עדיין.

עוד נותרה ממנו שכבה הגונה למדי; בעיקר בקצוות; השביל, שרחב היה בדיוק כדי מעבר

הלך אחד ולא יותר, היה גדור בשני קירות קטנים לבנים.

ובו היו האנשים באים, עולים בטור ארוך, הגברים ידיהם בכיסים, הנערות מעוטפות בסודריהן;

ועד למרחוק היתה נשמעת במדרון המולת הקולות הצוחקים והמדברים. עד שהמדרון נפסק לפתע,

הכפר העילי מתגלה כולו באחת, מגשא לאוויר את כנסייתו הגבוהה, שלרגליה הבתים מצטופפים

בדוחק זה כנגד זה.

משעה שהתגלה לעיניך, אתה שרוי כביכול בתוך הכפר; ראשונה לפניך טחנת-הקמח שגלגלה

עתיק-הימים שובת מפני יום-המנוחה, אחר-כך אלומות ובצדן מתבנים; לבסוף הדרך פונה מעט,

ואתה נמצא פוסע בין שתי שורות של גינות קטנות אשר להן גדרות אפורות, והבתים לפניך מהן,

כמעט כולם, באותו יום, סגורים. בכל זאת, בבית זה או אחר, היתה מפעם לפעם נפתחת דלת,

ומישהו יוצא החוצה, לבוש בגדי-שבת ונכנס לתוך קהל הבאים בדרך.

וככל שהתקרבו היה צלצול הפעמונים מתגבר, שכן ששה פעמונים היו בכפר, כל הששה נעים הלוך וחוג באוויר במקצתם הכבד, פעמים משתהים, פעמים נחפזים, מתנגשים ומתפרדים. לאט-לאט חדל הצלצול; פצחו צלצולים אחרים, הגדול בפעמונים הצטלצל במלוא התנופה; והחרשה המולת הקולות, גם חריקת גבישי הקרח מתחת למנעלים הגדולים והכבדים; אנשים שהתאחרו עוד היו חולפים, נחפזים; והנה צלצלו להתחלת התפילה. והכל היה שליו ושומם, ככל שניתן להרחיק ראות, בכפר פנימה ועל פני השדות.

יחידים, בקרבת בית-הקברות, לפני בית עתיקי-ימים, נותרו חמישה או ששה אנשים, יושבים ומשוחחים על גבי ערימת קורות. נעים היה שם, בשמש, שעתה זה יצאה מבין העננים המשתרכים, מתעוררת לזרוע חומה כנגד העץ השחור והקיר. היו הללו מעשנים את מקטרותיהם, כי נמנו עם העולים כסדר אל התפילה, אך שוב אינם משתתפים בה אלא בימי החגים הגדולים; מוחלים הם איפוא על האל הטוב והמיטיב, ואינם שבים להיזכר בו אלא בשעת מיתה.

היו משוחחים, והנה ישבו שעה ארוכה מבלי לומר דבר. אדם יש לו פעמים רעיון שחולף במוחו והוא מוציא מקטרתו מבין שיניו כדי להשמיעו לפני הבריות; אחר-כך הוא שב וגותן מקטרתו בפיו, ממתין שיעלה בדעתו רעיון אחר. וכך נהגו הללו, בעצם המיית שאון העוגב וקולות החזנים בדממה גדולה. והיו מביטים נוכח פניהם, בינות לאפרים המשתפעים בקפלים נאים רכים, אל העצים הקטנים הערומים שכמו עשויים היו ברזל וחלודים, ומנגד לבורני היה ענן תלוי ככנף שבורה. אבל חלילי העוגב הגדולים שבו ונפחו בעצמה, וכאילו היו העננים סרים למשמעתם שוב התכסתה השמש לפתע פתאום; האנשים רכסו את מקטריהם, או שהיו רוקעים ברגליהם על האדמה שנתקשתה; עוד פעם היכה העוגב, וגווע: פתאום צלצלו הפעמונים להגבהה\*; הסירו את כובעיהם, והלכו כולם יחד לעבר הכנסייה.

בתחתית הקיר הגדול והאפור דלת זעירה צבועה כחול דחוקה לה; אין כלום, לא תלונות, לא עיטורים, אין דבר מלבד הדלת; סגורה היתה, וכנגדה, מטים את אונם, שני אנשים רכונים היו מקשיבים. וממול-בית-הקברות, גדול ורבוע בין חומותיו הנמוכות העשויות אבנים שלא טיחו, על שערו השחור דמות גולגולת-המת ועצמות צלובות, ואין עצים בתוכו, רק הצלבים הצבעוניים שכותרתם משולשת, ובירכתים עוד צלב אחד גדול, עשוי אבן. והשגל כיסה את הכל, אלא ששקע מעט בשולי הקברים, שהיו מתרוממים שורות-שורות, כמו מיטות קטנות צחורות. עלתה מחשבה: "לפחות הם להם שם, למטה".

עכשיו היה העוגב רועם עד שהודעו הכתלים, אחריו שב ועלה קול החזנים, ושוב השתררה דממה; והנה נפתחו הדלתות, והקהל התחיל יוצא. והם, שהתקרבו וניגשו, עמדו סמוכים אל חומת בית-הקברות, מתבוננים. יצאו המתפללים בשקט; המון האדם, בתחילה נדהק בפתח הצר והיה הולך, מתלבט, ונפוץ החוצה: ישישות שמכריען נטל שנותיהן, מסוקסות עצמותיהן העבות מתחת לשמלות שגדלו מכפי מידתן, וגם הזקנים בגדיהם גדולים מדי, עוד ביום חתונתם נתפרו, הנערות הנאות בבגדי-שבת מרכינות ראשן מתחת לכובעיהן, הנערים לבושי שחורים, הגברים, הנשים, — ויש בהן שפרשו זרוען והתוו אות-צלב לעבר המתים. ביניהן יצאה כריסטין; היה עמה ספר-התפילות שלה, נשאה אותו צמוד לסינרה וידיה משוכלות מעליו; היתה לה לצווארה מטפחת משובצת, קשורה מתחת לסנטרה בסרט גדול, כמו עניבה. לבדה יצאה; פסעה בחפזון. והנה, בטרם תפנה לדרכה בקרן הכנסייה, נראה בין היוצאים גם ז'אן ליק.

"הביטו!" אמר מיששה. "הנה ז'אן ליק".

"כמובן", אמר איש אחר, "הוא חזר ועלה להר".

ואכן, זה לא כבר חזר לשם, שב לדור עם אשתו, לאחזר שכל החורף היה שרוי למטה, בעמק. הוא אמר שלום לכל הנמצאים; אחר כך עמד מלכת, כמבקש לפנות אליהם בדברים, אלא שלא דיבר

\* הגבהת לחם-הפנים או הנביע על-ידי הכוון בשעת התפילה (המטר).

אליהם וירד לעבר הכיכר. שחורה היתה מרוב אדם, שכן נוהגים הכריות לבוא שמה לאחר התפילה, לדבר בעסקים; כיוון שאת יתר הזמן תובעת העבודה, אין פנאי להתראות. בצד האחד עומדים ביתו של הכהן הפונדק, בצד האחר החנות שעתה זה נפתחה מחדש; באמצע — עץ-תרזה גדול נטוע, וספסל אבן מקיף לגזעו העוטה שקששים, ובקיץ הוא מטיל צל עגול נאה, אבל בעונה זו הוא דומה כמת. מתוך הרגל עומדים היו תחתיו, בקושי היה אפשר לזוז שם, מרוב הקהל הזה שמדברים, מתווכחים, קוראים זה לזה מעברים; וזאן ליק עמד לו שם, לא אמר דבר וידין תחובות בכיסיו.

והנה הראשון שהבחין בו ניגש אליו ואמר לו: "כך, הנה הנך?" השיב: "כן, הנה הנני!" ואיש שני ואיש שלישי ניגשו ואמרו לו: "כך, הנה הנך?"; השיב להם "הרי אתם רואים". הניחוהו לנפשו, כי אמרו בלבם: "גשתבשו הענינים בינו לבין כריסטין ורוחו רעה עליו". אבל כיון שעלה מזכיר-המועצה על ספסל-התרזה ובידיו ניירות הרשות, הושלך הס, התהווה עיגול גדול, והוא פתח וקרא: "הזכאים למימי אובל-המים של ביוליר מוזמנים לאסיפה... לשכת התביעות ופשיטות-הרגל... פושט-רגל... נושים...". זאן ליק סח לנפשו: "למה תורתי הנה?" ובעוד השמות באים זה אחר זה, ופיסקאות ועוד פיסקאות, חש את העצבות ההולכת וגואה בתוכו, ואת הריקנות שיש עמה דיכאון; תהה היה: "אנה אלך? האם אשוב הביתה, אפילו היא שם, היא שמלעיגה עלי וצוחקת בראותה אותי?" כי לא מרצונו חזר להר, אלא היא באה וביקשה ממנו שיחזור.

באותו הרגע קרא שוב מישהו לעברו: "שלום, זאן ליק!" כשנשא את ראשו, ראה לפניו את תיאודיל בן-דודו, הלה לחץ את ידו ואת-כך הלך לו עם אנשים אחרים; זאן ליק נשאר, עומד על עמדו, תהה: "מה אעשה?" בין כך ובין כך, מעט-מעט, הלכה הכיכר והתרוקנה, שעת-הצהרים קרבה לסופה, והאנשים נראו, בזה אחר זה, יוצאים מן החנות בשקים ובתבילות; הוא הניח לעצמו להיגרף בתנועה והלך לו גם הוא, דרך הסימטה. טבלאות של שלג, שגלשו מן הנגות, חסמו אותה פה ושם, למלוא רחבה, הרים שהתקשו והיו לקרח; נאלצת לעבור מעליהם או לעקוף אותם, כשאתה נצמד אל הקירות. השמים שקעו תחתיהם מחמת משא ענניהם שנעשו חטיבת אחת אטומה לחלוטין, ילד היה בוכה, עשן הארובות, באוויר הכבד, לא היתמר, אלא היה תלוי מצונף. הוא היה מהלך.

הוא עמד מלכת, שב לאחור, חזר ועמד; אחר כך פנה ימינה, עלה אל קצתו של מדרון, ראה את האגם, את ביתו, — מבודד הבית ופניו צפונה. סח לנפשו: "אנחנו בקצה העולם, למה בנה לו אבא כאן את ביתו? אומרים באמת שהיה אדם שלא מן הישוב..."

האגם, כולו עוטה לובן מעל לשכבת-הקרח העבה, שוב לא ניכר אלא בפניו השטוחים, בעוד הגוף מסביבו היה כולו מעלות ומורדות, ובירכתי האופק היו המדרגות הגדולות של אפרים וחורשות לוטות בערפל; הבית התנשא וקרן תחתיתו הוקפה חודה וכמו רוככו פניה בשלג; ירכתיו שקועים במדרון, ומלפניו נפתחת דלת המרתף אל פני הקרקע, מבנהו עץ שכבר השחיר על גבי מסד של אבן, ויגגו שקצהו גלוי חושף את רעפי-הצפתה הגדולים. ולכל רוחב החזית, במצודד, התרומם גרם-המעלות, סופו במפתן-אבן, שממנו נכנסים אל המטבח, ומן המטבח אל החדר. ולמעלה, מתחת לשיפוע הגג, היה עוד חדר, אך לא היו מגיעים אליו אלא בסולם ובצוהר תקרה; איש לא גר שם, לשם היו דוחקים את כל הגרוטאות.

בכל זאת היה בזה די צרכם, אמר בלבו, אלא שמן ההכרח הוא כי גם תאושר יתא שורה במעונו של אדם. אדם יהודע כי ימצאנו בביתו, לעולם אין שיבתו אליו מהירה די חפצו, ואילו הוא, ככל שהתקרב אל ביתו, היה מאט את צעדיו. כבר מרחוק שמע קולות, כי דלת המטבח היתה פתוחה למחצה; נייעור בו רצון לשוב על עקביו, אבל מה הטעם? הוא עלה במדרגות. מצא את אמברואזין, ידידתה של כריסטין, שבאה לביקור.

היה עליו לדבר קצת, אבל כמעט שלא נמצאו לו המלים, וכריסטין היתה מתבוננת בו, בעוד

שפיליסי, אחותה של כריסטין, יושבת היתה בקצה האת. רפת-שכל היתה, ואי אפשר היה לאמוד את גילה, צחוקה כשל ילד וקמטים לה כשל זקנה, פניה כעין השעווה ופקה הקשוי העגול תלוי לה בצווארה, בכעין שק של עור, כמצילה של פרה. היא פתחה בשיר והיתה מנענעת בראשה בשעת זמרתה.

עד שצלצל הפעמון שעת הצהרים והם ישבו לסעוד; ז'אן ליק לא הוציא הגה מפיו. רק מפעם לפעם היה מעיף עין באשתו, ובתינוק החבוק בידיה, והיה מקשה על עצמו: "מדוע אני מרשה לה?" סיים מהר את ארוחתו; ישב ליד החלון. על שפת האגם, על פני המדרון התלול, היו ילדים משתובבים ומחליקים ונופלים זה על גב זה, והם צועקים וצוחקים; זהו תואר האושר; שלוש ילדות קטנות בחצאיותיהן הארוכות, אוזנות זו ביד רעותה, עמדו להן מנגד ואינן מעיזות לקרב; אחר-כך, בדרך הסכר, עברו גער ונערה, צועדים בכיוון אנדון, עד שנעלמו במיפנה. ושוב לא היה שם כלום, אלא הערפל שהיה מוסיף ויורד, וצמרות העצים משסעות אותו. ז'אן ליק הצית את מקטרתו; לאחר שכילה לעשן הלך והשתטח על מיטתו.

הוא שב וסגר את הדלת, נשמע קול שיחתו של כריסטין ואמברואזין, שמספרות זו לזו מעשיות ופורצות בצחוק בלי הרף; הוא היה שרוע על גבו, מול הקורות החומות של התקרה, תקרה נמוכה שניכרים בה סיקוסיו ועורקיו של העץ, היה עוקב אחריהם בעיניו; וכך מהלכות היו עיניו עד קצה החדר האחר ואל טור החלונות הקטנים שמבעד להם נשקפה פאת אחו לבן. אחר כך, שבו עיניו לאחור ופגעו בארבעת-חמשת הרהיטים, כלים ישנים, מורשת הוריו, שהיו שם מאז ומעולם: השולחן ועליו מפת-כותנה לבנה שטוותה כריסטין, שני הכסאות, הספסל, תנור-האבן האפור הגדול, העריסה (אבל זו חדשה); אחריה המיטה שבה היה שוכב, ושבה נולד, שבה מן הסתם ימות, מיטה בת שתי קומות, והכסת העשויה משבצות קטנות אדומות—הוא הסיטה הצידה, כשבא לשכב; אחר-כך, תלוי למראשות המיטה, הצלב הגדול שהוא כחול ואדום, ואגן מים קדושים, של בדיל, ובו זמורת הערער.

במטבח עוד היו מסיחים; הוא הביט בהם אל החפצים האלה. לבסוף באה עליו העייפות והוא נרדם. הוא גיעור סמוך לארבע, הבית היה ריק. ישב לפני האש שנזנחה ושב וליבה אותה. חימם את רגליו; שב ופיטם את מקטרתו.

התנשאה הרוח, רוח-הרים גדולה הבאה כאילו בשתי ידיים שלוחות ומפילה ארצה את האנשים שבדרכים. כיון שהלכה והוסיפה כוח מעט-מעט, התחיל הבית כולו חורק; הדלת היטלטלה. אפלה גדולה ירדה מלב השמים, אבל בתחתית האופק, מבעד למפלש בקע אור-תעוועים לבן, שהיה נוגע על פני השלג, ולעומתו השחירו עוד יותר העננים התלויים מנגד להר, עד שהלכו ונעקרו אחד אחד.

ז'אן ליק, שהיה מעשן בשאיפות קצרות, שב והיקשה על עצמו: "למה חזרתי להר?" שכן פעמיים ירדה לבקש ממנו שיחזור: לשוא; רק בפעם השלישית הלך אחריה. ובכן, האפשר להבין זאת? היה אפוא מקשה על עצמו, ומתוך כך שב וראה הכל: אותו יום-שמש, אותו אחר-צהרים; עושה היה בסביבת אנוה בשיפוץ הדרך, ובעוד הוא עובד שם, מגיף את המעדר, קראה פתאום בשמו ממקום מסתורה שמאחורי שיה. והוא לא זו, והיא שוב: "ז'אן ליק!" ניגשה אליו, אמר לה: "אם זה בגללי, את יכולה לחזור כלעומת שבאת!" אמרה: "זה לא בגללך, זה בגלל התינוק, שאם לא—אמות מצער". השיב: "אה! זה לא בגללי!" והוא היה כמועזע, חש שדמו נסער בו, אמר: "אם כך, אני עולה".

לעת הערב היורד הלכו היא והוא עד לביתה של אמו; זו צועקת היתה כנגד בנה: "אם אתה הולך, אתה חשוב כמת לדידי".

אף על פי כן חזרו, ביחד.

הלכו בדרך העולה אל האור הורוד והוא שהיה נוגה על פני השלג, מצאו את המפתח מתחת לדלת, ראו את האח; ומאז חלפו שלושה ימים, והוא טרם הבין דבר.

הוא משך בכתפיו. והנה באותו רגע חזרה כריסטיין. מבעד לשמשות הקטנות נראתה באה, והיא הולכת משתופפת כולה, הילד צמוד אליה וחצאיתיה מתעופפות סביבה; כשהגיעה אל המדרגות, נאלצה להיאחו במעקה. אחר-כך כמו הושלכה פנימה אל המטבת, בעיצומו של משבר-רוח עז שקיפה בחתך את להבת האה, והכל נעלם בעשן. היא השכיבה את הילד בקצה הספסל, התיירה את מטפתה שקשרה לה היטב מתחת לסנטרה.

"רוח כהוגן!" אמרה. "המסכנה אמברואזין, לה לא יהיה קל לרדת". ואחרי כן:  
"אתה עוד ברוגז!"

אחר-כך, כשהיא מגיעה ידה אל ראשה:  
"אתה קשה-עורף, בחיי!"

הוא נשאר נכא-רוח ומסוגר, הערב בא, שוב סעדה, רד הלילה; כשהגיע השעה לשכב, אמרה לו: "אתה בא?" אמר לה: "לכי את קודם!" חיכה זמן-מה. אחר כך, בפתחו את הדלת כדי הצצה, בדק תחילה אם אמנם כריסטיין נרדמה, ורק אז החליק לתוך המיטה. עשה מעשיו בשקט, כדי שלא תקיץ; שכב לו לידה, אבל לא יכול להירדם.

הנר היה בוער על השולחן בשלהבתו הקטנה המחודדת, המפויחת כשלהו בקצה. והוא ראה אותה סמוכה לצידו, אותה שאהבה כל כך. צמותיה שהותרו שמוטות היו על הכר; מתוכן היתה מציצה אזנה הקטנה, ומצחה, הנטוי לאחור, היה חלק ומבהיק; אה! רוצה היה לנשקו אלא שכבש עצמו; והנה, כיון שמתוך חלומה הוציאה את זרועה העירומה, לא יכול למנוע עצמו, הרשיט את ידו, אבל בעודו מושיט החזירה, כמו נסוה בגגיעה הזאת; אחזו רעד. הוא כיבה את הנר. האם עד כדי כך חולשתו של אדם? תוהה היה לנפשו וביקש להירדם, אבל ארכה לו השעה; שעות הלילה, נמגות בקולו העבה של פעמון המגדל, חלפו להן כך אחת לאחת, ברוח ההולכת וגוברת בלי הרף, צונחת על הגג גלים-גלים, עד שכיסתה המייתה את הכל; אחר-כך היתה הפוגה של שקט; נשמעה חריקת קורות התקרה.

בימים שבאו אחר-כך רתם אל המוחלת את פרתו פומט (שם שפירושו: כצבע העשן), והיה טורח בהובלת הובל. כיון שהיתה פומט מעוברת, לא יכלה להיקלט בין היצולים. הוא הדף אותה לאחור, הידק אותה בחבלים קשורים היטב; אחר-כך קרא: "היי!" והם יצאו לדרך, הוא ובהמתו. עדיין היה ערפל, אבל הוא פסע בדיוק בגבול המישור שבו שרוי הכפר, והבא בתוכו דומה היה כמי שבא בפתח שדלתו שבה ונסגרת מיד מאחורי גבו. ופומט, צווארה מתוח לפנים, היתה מושכת בדרך המלאה בוך שהפשיר; ז'אן ליק פוסע לצדה בצעד כבד ואטי, רצועת שוטו תלוייה על צווארו, והקת מתחבטת כנגד מכנסיו. לראשו חבש כובע-פרווה ישן ששוליו שמוטים, מקטרנו היה קרוע במרפקים, כותנתו האפורה גילתה את צווארו שגרגרתו בולטת.

במקום אחד, קצת מעל האגם, זנח את הדרך והיה הולך לרוחב המדרון. כאן עוד היתה שכבת השלג עבה. רגליה הקצרות של פומט העמיקו לשקוע, המוחלת היתה נכפפת תחת משאה העיקש, ובדממה הגדולה היו מתלקי-העץ המפורזלים משמיצים את שריקתם הדקה. ז'אן ליק קרא: "היי פומט!" והניף את השוט.

ומפעם לפעם, בשעת התבהרות, נמוך יותר מצד הכפר, או גבוה יותר על המדרונות, נראים היו עוד אנשים המחמרים כמוהו אחר בהמתם הרתומה, ואחר-כך שוב התכסה הכל ושוב נעלם. ז'אן ליק, נועץ קלשנו במטעו, מפזר היה את הובל ערמות-ערמות שוות על פני פיסת האחו שלו, פיסה קטנטנה, כרוב אחיותיה במקומות אלה, ואף גם מפוצלת מרוב החלוקות; היה מציב ערימותיו. אחר-כך, משנתרוקנה המוחלת, היה שב הביתה.

אבל לעתים קרובות היה עומד לנוח רגע, גיצב לצדה של פומט ומביט למטה אל ביתו, שעכשיו חשוף היה ומצומצם כולו בשקע; מתחת לחלון היו כבסים ורודים תלויים לייבוש, הדלת היתה סגורה, הארובה העלתה עשן; שוב סח לנפשו: "הנה חזרתי לכאן!" שוב שאל את עצמו מדוע. ותשובה נתן לעצמו על כך: "בגלל המשק שצריך לטפל בו, למרות הכל". אבל הרגיש שהוא



משקר לעצמו. "בגלל התינוק". אבל טען לנפשו: "מוטב היה לו שלא תהיה לו אָם משתהיה לו אָם כמו זוי". "לא", חזר ואמר, "בגלל מה שאמרה לי באתי לכלל כעס". היתה בו גאוה ואחר-כך, בהעמיקו חקור עד לדברים שהצנעה יפה להם: "האם אָזקק לה?" אלא ששב ואמר לעצמו: "לעולם לא!" אמר. "חזרתי, ובכן מה שנעשה נעשה ואני אעבוד בשבילה והיא בשבילי, ונחיה יחד, אבל לסלות לה..." חזר ואמר: "לעולם לא!"

היה מוסיף ומסתכל בבית שבו היה מאושר בשכבר הימים, מפני שתחת הגג הקטן יש שני לבבות שהתמסרו זה לזה, והדלת, לעת ערב, נסגרת על נחת של יום לקראת נשיקת הלילה, ואתה רצוף מעייפות, אך אתה אומר לעצמך: "בכל זאת, יש לי אשה קטנה, והו תענוגם של העניים, והיא דבקה בי באמת".

הוא גיער את ראשו ושב לדרכו. ישוב עכשיו על המזחלת, ומעט מעט הלך והסתמן שביל קטן. והוא לא עמד מלעבוד עד הערב כי ביקש לו שכחה בעייפות, כדרך שאחרים מבקשים שכחה בין. והיה מרים את כובעו ומתגרד בערפו; ובשובו הביתה היה שותק, ומעשן, ויורק על האפר החם או על הגחלים האפלות הלוחשות. וחייו כלפי חוץ היו כמימים ימימה, עם פליסי שבאה ושוהה כל היום באותו המקום, מנענעת בראשה ושרה לה את שירה; וגם עם סימון הזקן, אביה של כריסטיין, שהיה בא לפעמים; כולו מעוקם ומשותק, ורכון על מקלו העבה כעץ על סמוכתו, לבוש בגד כחול שכנפות ארוכות לו וכפתורי-גחוש בגוסת ימים משכבר; ועד שהוא מהלך בדרך מביתו אל חתנו, היתה שהות לקו הצל על פני שוון-השמש להיעתק מספרה אחת לאחרת.

הרוח התחילה נושבת, חמה יותר, זו שמכונה אוכלת-שלג; הכתמים השחורים נתרבו; האגם השחיר, התבקע; יום אחד ראו והגה קורא דרור למים. על פניהם היו הצפרדעים המתות, שעלו מן המצולה, צפות, וסיעות של עורבים חגות מעליהן. בא הצל; והיה סביב השחור שלחורשות, וכתול שחור על פני ההר, ושמים שתמיד הם טעונים עננים ואיי-זוהר ביניהם. שוב קראה לו, אבל הוא השיב לה: "לעולם לא".

תרגום אליה גילדין

## על שירה שירים

גבריאל פרייל

### שיר ג'שם

גבריאל אוהב הגשמים  
יושב לו בבית-קפה  
חושב על שיר שייכתב  
אם לא היום אז מחר -  
אולם שיר אינו אנוס,  
אם נדבר בלשון דידיקטית-קצת,  
לבוא כמחרים, לגוס  
כאתמולים, לרוח ולהתמקח  
עם שעון משתהה או מדחם משתולל:  
הוא מעין שלוחה של הגשם,  
קו-צפור-או-מטוס כפגיר  
והוא מקרין איזה חשבון  
נסיוני, שפכומו שאלה פתוחה.  
מפעם לפעם, בכמה הצעירה,  
העיר המורה שתלמידו גבריאל  
מפגך כנראה בלמוד-מספרים.  
וכתמיד יורד הגשם והשיר  
כתמיד מברך עליו.

מךשם: עיון במלון, ציד שיר

עיון במלון לאחר התקף תסכולים  
הוא מטובי הפרקנים. עדריו  
אינן שיות אובדות במדרון  
או מטפסות על גבעות-הסתם.  
הן נחות באיזה עמק השוה  
כלאחר סעדה אדישי אריות.

אולם פֶּשֶׁהֶן יוצאות לְצִיד שִׁיר  
 הֵן מְלוּוֹת חֲלֻשֶׁת דַּעַת;  
 מְשֻׁגָּמִים אֹז עוֹיָנִים זֶה אֶת זֶה,  
 דְּמוּיִים בּוֹעֲרִים בְּנִפְרֵד. רַק  
 כְּשֶׁהַמְּבֻנָּה עַל תְּאִיו נִשְׁלָם  
 וְהַפְּנִיָּם מֵאֶפֶסֶל-מִזְהִיר חֲלִיפּוֹת,  
 נַעֲשִׂית כָּל מְלָה עֶצֶם נֶאֱמָנָה  
 מִחֲבֵרֶת כְּמִבְרָאשִׁית לְחֲבֵרֶתָּהּ.

שְׁלֵגִי סִיבִיר כְּמוֹ נְמִסִּים אֹז  
 בֵּינָם הִתִּיכּוֹן וְלֹא חָשׁוּב  
 אִם מֵאָרֶב הִתְסַכּוּלִים שׁוּב  
 מוֹכֵן לְיוֹנֵק.

#### נְנִיחַ הָאָגָס

גְּלִי יַדַע אֵימְתוֹי בְּדַפּוּס, בְּאִוִיר.  
 הַפְּרִיחוֹת שְׁקִיעֵתִיּוֹת, כָּל חֲלוֹן נְכוּף,  
 מִבְּפִנִּים, הָאֶפּוֹק הַמְּסַעֵר שֶׁל שִׁיר,  
 דְּקוֹת הַמְּשֻׁמְעִיּוֹת שְׁלוֹ, עֶצְמוֹ תִּינִי –  
 מִקְּבִילוֹת אוֹלִי לְאִיזָה פְּרִי, נְנִיחַ הָאָגָס  
 בְּנִצְנוּצֵי חוּם-וְהִבְהַב, בְּרִמּוֹי יִרְקָרֵק-אֲדָמָדָם  
 וּבְמִשְׁהוֹ כְּנֹרֵי מְסִתּוֹ עוֹבֵר בּוֹ כְּאֵלוֹ  
 עוֹד נִשְׁלָחוֹת בְּעוֹלָם הַזְּמַנּוֹת  
 לְטַעִימָה עַל שְׁלֶחַן רִיחָנִי  
 וְאִינֶה נִתְקַל בְּצִהָרִים מְאֻחָרִים אֶלֶּה  
 בְּנוֹיֹת חֲדוֹת בְּלִמִּי צְפִירוֹת  
 בְּמִרְחֵק-מָה מִרְמוֹן-יַד עֶשֶׂן.

# ערכי מוסר ומידות באגדה

## אברהם קריב

תועבת ה' כל גבה לב

משלי טז, ה

גדולה ענוה מכל מצות שבעולם

מדרש עשרת הדברות

### א. גאווה וענווה

כמדומה, אין לך דבר שמגונה כל כך בעיני מוסר היהדות כגאווה. ופשיטא, גאווה שגורמת השפלת הזולת ראויה לכל גנות. אך מוסר היהדות פוסל לחלוטין כל גאווה, אף כשאין עמה שום פגיעה בשום בריה, כשם שמנשא ענוה, שאין היא מביאה טובה לשום בריה. גאווה, גבהות לב, או יוהרה בלשון התלמוד — היא כשלעצמה, ללא כל תוצאות נפסדות, הריהי בעיני המוסר פסולת הנפש, שמאליחה את האדם.

המוסר כדרכו מתייצב פה במערכה כנגד מה שמי-כונה הטבע האנושי. שכן נטיה טבעית באדם לראות עצמו במעלת חשיבות, ועל הרוב אדם נוטה להפריז במעלותיו שלו ולראות עצמו עדיף מפלוני בהא ובהא. לשון אחרת, בענין הערכת עצמו קיימת באדם נטיה להטעות עצמו לצד החיוב. ואף במה שאי אפשר לו להטעות עצמו, מדרכו של אדם להערים על אחרים ולהטעותם או להתותם שיהיו זוקפים לו יותר ממה שיש בו. כללו של דבר, מקנן באדם רעב לחשיבות, אם לא אמיתית הרי לפחות מדומה. אחד מצורותיו של הרעב הזה היא רדיפת כבוד, היינו השתוקקות שאחרים יבליטו חשיבותו על-ידי שיהיו חולקים לו כבוד, פעמים משום שלדידו מגיע לו הכבוד ופעמים גם ללא חשבון אם מגיע לו או לא. והנה בא המוסר וגוער בו באדם ואומר לו: רעב זה שבך אינו בא לספק צורך אמיתי של אדם באשר הוא אדם, אלא יסוד הפחיתות שבך, יצרך הרע, הוא שמרעיבך לגבהות ולכבוד, ומצווה אתה להש-תיק רעב זה ולא להשביעו.

ולא די לו למוסר שיאמר לאדם: דע את עצמך!

למד להכיר את ערכך האמיתי ואל תקח לעצמך שום יתרון חשיבות למעלה מזה. ואף לא כן דברו לאדם: מאוד מאוד היוהר מהפרזה בחשיבות עצמך ומוטב שתמחק במקצת את הסאה משתגדיש אותה! אלא הוא דורש היפוכה של גאווה — ענווה!

כי המוסר בישראל אינו מסתפק בעקירת השקר שבגאווה, אלא חותר לעקור גם את האמת שבה, וממילא לא פחות משהוא דורש ענווה מהאדם הפשוט הוא דורשה מהאדם הגדול. ואף יש ידים לומר שעיקר דרישתו זו דווקא מאדם המעלה. כי הדיוט שמתגאה אינו אלא מעורר לעג, וגאוותו ניתקת להיפוכה של עצמה. מה שאין כן מי שיש לו במה להתגאות ורגש של חשיבות עצמית כאילו מחוייב המציאות אצלו, הוא הוא מצווה על ענווה!

אך בשום פנים אין הכוונה שהאדם הגדול יתקפל בתוכו כאילו לא היתה שום גדלות מנת-חלקו. לא, מהאדם הגדול נתבעים מעשים גדולים, שאם לא כן הוא מועל בנפשו ועושה את חייו פלסתר. אך עם שהאדם הגדול בונה את חייו בקו הגדלות בהתאם לטיבו, אל יהא רוכב על דבשת גדלותו, אלא יקים מחיצה בינה לבינו, כאילו היא לחוד והוא לחוד. ולפנינו דוגמאות מובהקות לזה במקרא. אברהם אמר על עצמו: "ואנכי עפר ואפר", ותוך כדי כך עמד לפני ה' כפרקליטו של מין האדם ותבע מלפניו משפט. וכן הדבר אצל משה, הענו מכל אדם, שענוותו לא מנעה בעדו מלמלא כל אותם תפקידים שאין גבוהים מהם. הנה כי כן, האישים שהגיעו לרום מעלת אדם גדלותם מקיימת עצמה במלוא שיעור קומה שלה, והם הם גדולי הענווים. גדלות וענווה, אנו למדים, לא זו בלבד שאינן צוררות זו לזו, אלא

(סנהדרין יא, א). אך פעם נכשל הלל בדיבור-פה שלא ממידת הענווה. הדבר אירע בעצם ראשית נשיאותו. וכך היה מעשה, כמסופר שם במסכת פסחים. אחרי שמעיה ואבטליון היו בני בתירה נשיאי הסנהדרין. ופעם נעלמה מהם הלכה מהלכות פסח. שאלו: "כלום יש אדם שיודע הלכה זו?" אמרו להם: "אדם אחד יש שעלה מבבל והלל שמו, ששימש שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון ויודע...". שלחו וקראו להלל. והוא פסק את ההלכה וביססה מן המקראות. "מיד הושיבוהו בראש ומינוהו נשיא עליהם". ישב הלל ודרש כל היום בהלכות פסח. אחר "התחיל מקנטרן בדברים, אמר להם: מי גרם לכם שאעלה מבבל ואהיה נשיא עליכם, עצלות שהיתה בכם, שלא שימשתם שני גדולי הדור, שמעיה ואבטליון". ממה שהשמיע הלל כש"התחיל מקנטרן בדברים" ברור כי לא להבלטת עצמו נתכוון, אלא רק הדגיש סיבת כשלונם הם, שהיה בזה משום לקח. ולא עוד אלא שהיה בכך גם משום המעטת יתרונו שלו, שאינו אלא בזה ששימש את רבותיו הגדולים. אך הלשון "שאהיה נשיא עליכם" חרג שלא במתכוון ממידת הענווה, וכמשפט הגדולים, שכל תורפה שלהם גוררת מיד תוצאה שלה, נתהווה גרע בתורתו שלו, כי לאחר שהאריך בהלכות פסח, שאלו אותו הלכה אחרת, ותשובתו היתה הפעם: "הלכה זו שמעתי ושכחתי". מכאן קביעתו האמורה של רב: "כל המתיהר, אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו". ולפי ש"התייהרותו" של הלל היתה מצומצמת ביותר, גם הסתלקות חכמתו היתה בשיעור כלשהו. אגב, בסיפור האמור מדהימה ענוותנותם של בני בתירה, שעל שום הלכה אחת ששמעו מפי הלל ויתרו על נשיאותם והושיבוהו במקומם. ואכן, יורשו הרחוק של הלל בדור השביעי אחריו הוא רבי יהודה הנשיא, המכונה רבי, אמר: "שלושה ענוותנין הן, ואלו הם: "אבא (אביו רבן שמעון בן גמליאל), בני בתירה ויונתן בן שאול" (ב"מ פד—פה). רבי העביר עיני רוחו על פני הדורות למימים קדמונים ועד לימיו הוא ומצא שלוש תחנות בולטות של ענווה. התחנה הקרובה היא זו של אביו. שכך אמר לו אביו על ר' אלעזר בנו של ר' שמעון: "הוא ארי בן ארי, ואתה ארי בן שועל". מרוב ענוותנות כינה את עצמו באזני בנו שועל. התחנה האמצעית היא של בני בתירה, כנ"ל. והתחנה הרחוקה היא של יונתן בן שאול, שאמר לדוד (ש"א כג, יז) "ואתה תמלוך על

ענווה אמיתית שהתמזגה עם גדלות אמיתית זיו אלוהי קורן ממויזג זה.

ויתירה מזו. ענווה היא לא רק עטרה לגדלות, היא גם בסיס לה. דבר זה נלמד שוב מאברהם אבינו. את הנאמר ביהושע יד, טו: "האדם הגדול בענקים", פירשו חז"ל בכל מקום על אברהם. ואכן הולם התנאי הזה את אברהם על שום כל דרכיו ומעשיו בכל ימי חייו. אבל בעלי המדרש קושרים תואר זה של אברהם דווקא עם מידת הענווה שבו, לפי הכתוב במשלי כט, כג: "גאות אדם תשפילנו ושפל רוח יתמוך כבוד". שני חלקי הכתוב הזה נדרשו על אישים שונים, ועל חלקו השני כך אומר המדרש: "ושפל רוח יתמוך כבוד—זה אברהם שהשפיל רוחו ואמר: 'ואנכי עפר ואפר', לכך קרא אותו הקב"ה האדם הגדול בענקים" (במ"ר יג, ג). הווה אומר, קשר הדדי קיים בין ענווה וגדלות—כעומקה של זו כן רוממה של זו. וכן אנו רואים אצל משה, שגדול שבבני אדם היה גדול הענווים שבבני אדם, כעדותה של התורה עליו.

מתוך קשר הדדי הדוק זה שבין ענווה וגדלות רוחנית נובע, שאם בעל מדרגה גבוהה היתה לו שעה של חולשה ותפחה עליו רוחו, הרי זה גורר מיד ירידה ממעלתו. וכלל זה קבע רב: "כל המתיהר, אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו, ואם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו" (פסחים סו, ב).

כלל כפול זה בנוי על שני דגמים. בנוגע לנביא הדגם הוא מקראי, דבורה הנביאה אמרה בשירתה (שופטים ה'): "חדלו ארחות... חדלו פרוזן, חדלו, עד שקמתי דבורה, שקמתי אם בישראל". וגלוי לעין כי אין זאת לשון של ענווה. והנה כתוב אחרי כן, באמצע השירה: "עורי עורי דבורה, עורי עורי דברי שיר". משמע שנשתתקה לפתע, כי הרוח ששרתה עליה נסתלקה ממנה משום אותה גבהות שבפסוק הקודם. ויפה העיר אחד המפרשים, כי בפסוק "עד שקמתי דבורה" לא הזכירה את ברק עמה, כאילו כל הנצחון בא על ידה בלבד. וזאת היתה התייהרות מצדה. אבל מיד אחרי ההתעוררות המחודשת לשירה, פתחה (פסוק יב) "קום ברק ושבה שביך בן אבינועם", ובוזה תיקנה מה שפגמה קודם.

אשר לחכם שמתיהר שחכמתו מסתלקת ממנו, דבר זה נלמד ממקרהו של הלל, הלל, כידוע, הצטיין בענוותנותו, וכשנפטר, וביקשו לציין את תכונתו הבלטת ביותר, אמרו עליו: "הי חסיד, הי עניו"

שאינו אדם זוקף לעצמו ערך היתרון, שוודאי היתה רוחת בישראל. אלא הכוונה לענין יותר עמוק — לריסונו של ה"אני", שהוא שורש כל התורפות שב-אדם, וגאוה היא אחת מהן.

שיעורו של ה"אני" אצל כל אחד ואחד אינו מסויים. הוא עשוי לתפוח עד ל"אני ואפסי עוד", ועלול הוא אפילו לדחוק רגלי השכינה, לצמצם כביכול נוכחותו של אלוהים בעולם. מרובים בני אדם שה"אני" שלהם הוא בית קיבול שאין לו קר-קעית והם רדופים כל הימים למלאו. אך לגבי כל אדם, אדם סתם, נקבע כלל: "אדם קרוב אצל עצמו". היינו, כל ענין הטעון שיקול, השיקול נמצא אצלו תמיד לטובתו. אותה כף המאזנים שפונה לעברו היא תמיד המכרעת. כללו של דבר, ה"אני" של כל אדם הוא מרכז-כובד לעצמו כנגד כל שאינו "אני". והנה מוסר היהדות לא רק דוחה מתוך סלידה את ה"אני" התפוח ש"אפסו עוד", הוא אינו משלים גם עם ישותו של ה"אני" הרגיל, ה"נורמאלי", שעושה את האדם קרוב אצל עצמו. קרבת עצמו זו היא חותר לצמצם עד קצה הגבול. כשרבן שמעון בן גמליאל אמר לרבי בנו: "אתה ארי בן שועל", הראה מידה של ענווה לא רק של מי שאינו מחשיב עצמו, אלא של מי שמסוגל לדבר על עצמו כעל פלוני אלמוני. קול ה"אני" נדם פה לגמרי, וזוהי הענווה הגדולה, הנדי-רה, שהעלה רבי על נס.

מושג ה"אני" שנאחזו בו בשביל להסביר ענין ענווה שחז"ל מדברים בה, שאול משפת המושגים של דורות אחרונים. אך יש לנו לכך במקורות חז"ל עצמם ביטוי הולם כל צרכו. במקום אחד בתלמוד (חולין פט, א) דנו חכמים: "בשביל מי העולם מתקיים", היינו, מי הוא האדם המושלם, שבשבילו ראוי לו לעולם להיות קיים. אומר ר' אבהו: "מי שמשים עצמו כאינו". זוהי אחת המימרות החריפות של חז"ל: דווקא מי שהגמיך עצמו עד לאין, שבבילו מתקיים כל העולם. יש גם מאמר של ר' יוחנן: "אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שמשים עצמו כאינו, שנא' (איוב כח, יב) והחכמה מאין תמצא" (סוטה כא, ב). משמע, אצל רבותינו היתה הדרגה של "משים עצמו כאינו" מחוייבת המציאות. ומה משמעו על "משים עצמו כאינו", היינו הפיכת עצמו כאין, הלא זה עיקרו של ה"אני" וביטולו של אותו מרכז-כובד פנימי, שכנגד העולם כולו. זאת תכלית ענווה, שהיא האידיאל המוסרי בישראל. אך ענווה

ישראל ואנכי אהיה לך למשנה". משמע שהכיר ביתרונו של דוד ויתר לו על המלוכה. אך הגמרא מערערת הן לגבי יונתן בן שאול, שאולי אמר כן מפני שראה שהעולם נגרר אחר דוד, והן לגבי בני בתירה, שאולי גם אצלם גרמו הנסיבות שיוותרו על גשיותם. אך ענוותנותו של רבן שמעון בן גמליאל, אביו של רבי, נשארה בלתי מעוררת.

רבי לא הזכיר בין הענוותנים שמנה את אבי שושלתו, את הלל. אולם ענוותנותו המופלגה של הלל הרי ידועה מהסיפורים עליו, וכן כבר הבאנו לעיל שהספידוהו בלשון "הי חסיד, הי ענו". והנה בדור ששי להלל התבלט בענוותנותו רבן שמעון בן גמליאל, אביו של רבי. וגם על רבי עצמו אמרו: "משמת רבי בטלה ענוה ויראת חטא" (סוטה מט, א). כך היתה מידת הענווה מחורת על אכסניה שלה בקרב נשיאי ישראל מהלל הוקן עד רבי יהודה הנשיא.

מדברי רבי "שלושה ענוותנים הן", וכן ממה שאמרו על רבי עצמו, שמשמת בטלה ענוה, אנו למדים שענווה היא מידה שאינה מצויה, ויש שמרחק רב של זמן מפריד בין ענו אחד למשנהו, אך קשה להניח שמידת הענווה היתה כל כך בלתי שכיחה בישראל. במקורות גם נזכרים ענווים חוץ מאלה שמנה רבי. כבר הזכרנו את הלל שאחרי מותו ספרו לו "הי חסיד, הי ענו, תלמידו של עזרא" (סנהדרין יא, א), וכן ספרו לשמואל הקטן: "הי חסיד, הי ענו, תלמידו של הלל" (שם). וגם לרבי יהודה בן בבא ביקשו לספוד כך, אלא שהיה מהרוגי מלכות ולא עמדה השעה. בכלל אין ספק שחכמי ישראל דבקו במידה הענווה, הקשורה כל כך בקנין תורה. ואם כן תמוה הדבר, שמכמה מקומות משתמע שענו הוא חזיון לא נפוץ בישראל. זאת ועוד. בברייתא של ר' פנחס בן יאיר, שקובעת "ב שלבים עד לתחיית המתים (סוף סוטה; ע"ז כ, ב) מקומה של ענווה אחרי קדושה, וגם זו קביעה מפליאה שאדם מגיע תחילה לקדושה ורק לאחרית הוא מתעלה גם לענווה. ור' יהושע בן לוי מפליג עוד יותר ואומר: "וענווה גדולה מכולן" (שם בע"ז), היינו מכל שאר השלבים המנויים באותה ברייתא, ואין הדעת הולמת עילויה של מידת הענווה עד כדי כך.

על כרחנו לומר, כי במקומות שחז"ל מפליגים כל כך במעלתה ובדירותה של ענווה לא נתכוונו לענווה במשמעה הרגיל, בהיפוכה של גאוה, היינו

גם בעושר שהושג טמון מדה, כי במקום לראות בו ברכת ה' נוטה אדם לומר בנפשו: "כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה" — המרץ שלי, התושיה שלי המה הביאו לי את עושרי. יתירה מזו, בעצם מציאותו הדשנה עשוי הוא העושר להיות חוצץ בין אדם לקונו, כנאמר בשירת האזינו: "וישמן ישורון ויבעט". אך לא רק עושר בלבד מעמיד את האדם בנסיון, גם עוני נסיון הוא לאדם, כי מתוך מחסורו הוא עשוי לפרוץ גדרים, ומשום הנסיון שבשניהם מבקש החכם מאת ה' (משלי ל, ה—ט): "...ראש (ריש) ועושר אל תתן לי, הטריפני לחם חוקי, פן אשבע וכחשתי ואמרתי מה ה', ופן אאורש וגנבתי שם אלהי".

בעל תפילה זו לא רק מסתפק ב"לחם חוקי" בלבד, אלא גם מבקש כי לא עוד, באשר אינו מאמין בעצמו כי יוכל לעמוד בנסיון של מותר זה! אך מידת חסינות זו לא היתה לקו בקרב עמנו. רבים אנשי המעלה, החל באברהם אבינו, שנתברכו בשפע טובה. גם יעקב אבינו אמנם בצאתו לגלות חרן היתה משאלתו "לחם לאכול ובגד ללבוש", אבל בשוכו משם כבר נתברך בהרבה יותר מזה. וכן מבטיחה התורה בכמה מקומות טובה ורווחה למי שראוי לזה. משמע, יכול אדם ליהנות בלב שוקט ממה שנתברך, ובלבד שיזכור כי ברכת ה' היא לו, וכי יש לו מה לעשות בעושרו למי שברכת ה' נמנעה ממנו. יש איפוא גם תפקיד חיובי גדול לעשירות. בית אברהם, למשל, יכול היה להיות מה שהיה לפי שה' ברך את אברהם.

גם חז"ל לא הדגישו את החשש "פן אשבע וכחשתי". אדרבה, מצאנו מצד גדולי החכמים הערכה חיובית לעשירות: "רבי מכבד עשירים, רבי עקיבא מכבד עשירים" (עירובין פו, א) כבוד זה לעשירים על שום מה? מסתבר משום שהקב"ה כאילו עשאם לגזברים שלו. ויש להניח כי בעצם הכבוד שחלקו לעשירים רמזו להם על שליחותם. במעשה שהיה הראה ר' עקיבא בפועל מה ניתן לקנות בממון הרבה.

ר' טרפון נתן לר' עקיבא שש מאות ככר כסף, אמר לו: לך קנה לנו נחלה שנהיה עמלים בתורה ומתפרנסים ממנה. לקח אותם וחילקם למלמדי מקרא ולמלמדי משנה ולאלה שעמלים בתורה. לאחר ימים אמר לו: האם קנית לנו

זאת אמנם יקרת מציאות היא. ואכן בגרם המעלות של ההתעלות לעליונה שבמדרגות ענווה זו היא שלב אחרי קדושה.

### ב. עשירות ועניות

סולמות של עושר ועוני בחברת בני אדם מציאות עתיקה היא ובעיה עתיקה. נפנה תחילה אל המקרא בסוגיה זו.

ראש לכל שואל המוסר המקראי את העושר בחומרה: מה מאין באת? על עושר שבא בעושר או בכל צורה של קיפוח הזולת רועמים הנביאים ומועזעים מוסדי ארץ, אבל עושר שבא לו לאדם בדרכים כשרות אין המקרא פוסלו. אדרבה, גמול משמים הוא לו או מתנת שמים, כדבר הכתוב (משלי ד, כב) "ברכת ה' היא תעשיר". אך אדם שזכה לברכת עושר, אל ישליך עליו יהבו ואל יראה בו עוגן לעת צרה. דבר זה מטעים פסוק אחר במשלי (יא, ד) "לא יועיל הון ביום עברה". יום עברה זקוק לעוגן אחר שעליו מדברים מקראות הרבה בספרי המקרא. ועוד יש סייגים לדרך השגת העושר, גם זולת הדרכים הפסולות. בני אדם הרבה רואים בעושר מטרת חיים, ופעמים אפילו המטרה היחידה שלפניהם, והם חותרים אליה בלי ליאות. אי לזאת פונה ספר החכמה בלשון של עצה והדרכה אל מי שאזונים לו לשמוע (שם כג, ד—ה): "אל תיגע להעשיר, מבינתך חדל, התעייף עיניך בו ואיננו...". כלומר, אל תשקיע כוחותיך לשם קנין עושר ואל תרתום תבונתך שתגנך הבורא למטרה ארעית זו, כי עושר איננו קנין של קיימא, איננו ממשות אמיתית שכדאי לרדוף אחריה. חמור מזה מי שלא זו בלבד שהעושר הוא מטרת חייו אלא הוא בהול להגיע למטרתו זו ואצה לו הדרך ואצה לו השעה. בבחילתו זו, אפילו אינו מכוון עצמו להגשים חפץ לבבו בדרך החטא, ודאי הדבר שדרכו תהיה זרועה מדוחים ונקי אל יעברנה, בין יגיע למטרתו ובין לא יגיע. כלל זה קובע הכתוב (שם כח, כ): "ואץ להעשיר לא ינקה".

קוהלת (ה, ט) מדגיש תורפה פסיכולוגית שבחמדת ממון, שלעולם לא תוכל לבוא על סיפוקה: "אוהב כסף לא ישבע כסף". כמה שחומד ממון יוסיף על ממונו, יתא נכסף להוסיף עוד. נמצא חימודו לעולם בעינו עומד, בדומה לאופק שבה במידה שאתה מתקרב אליו הוא מתרחק ממך, והמרחק בינך לביניו אינו משתנה.

ומי שיש לו מאתיים מתאוה לארבע מאות. משל האופק לא יסכון עוד, כי בכל קצב של נהירה אל האופק, המרחק אליו נשאר ללא שינוי, ואילו כאן רדוף אדם אחר מטרה נכספת, והיא ריבוי ממנו, וככל שרידופו מצליח המטרה מתרחקת יותר, ולעולם אינו עובר חצי המרחק עד שיוצא מן העולם.

והאיווי להרבות ממנו מה הוא? הלא היא הרי-גשה כי חסר לו עוד. מי שיש לו מאה דומה עליו שיש לו מחסור בעוד מאה, ומי שיש לו מאתיים כבר גדל "מחסורו" כדי מאתיים. נמצא מרבה ממון מרבה מחסור!

מסקנה זו מערערת את המושג עשיר, כפי שהוא רווח בפי הבריות, כי מה עשיר הוא מי שלא מצא מנות לנפשו בעושרו, ובעטיו של זה העושר גופו נוצר חלל בנפש? ואמנם מצאנו שחכמים ביקשו שימוש אחר מן המקובל לתואר עשיר, שיהא משמעו עשיר ברכוש מהותי, אך כדרך רכוש שהוא חיצוני לאדם, שלא כחכמה שהיא פנימית ומתמזגת עם האדם. רבי עקיבא, למשל, השיב על השאלה "איזהו עשיר": "כל מי שיש לו אשה נאה במעשיה" (שבת כה, ב). וכבר העירו כי הגדרתו זו של רבי עקיבא מעורה בנסיון חייו, שהגיע למה שהגיע על-ידי אשתו בת כלבא שבוע, כמו שאמר לתלמידיו: "שלי ושל-כס — שלה הוא" (כתובות סג, א).

אך לענייננו בפרק זה מכריעים דברי בן זומא: "איזהו עשיר? השמח בחלקו" (אבות ד, א). בן זומא משאיר את התואר עשיר בתחום הקניינים החומריים, אך במקום מושג אובייקטיבי הוא הופכו למושג סובייקטיבי: לא כמות הקניינים עושה אדם לעשיר, אלא הרגשתו שיש לו די סיפוק ורב לו. אם כן, אפילו מועט שבמועט יכול לעשות את בעליו לאדם עשיר, כגון ר' חנינא בן דוסא, שעליו נאמר: "כל העולם כולו ניזון בנכות חנינא בני, וחנינא בני די לו בקב חרובים מערב שבת לערב שבת". ודאי, קב חרובים לשבוע ימים הרי זו עניות לפי תפיסת הבריות, אך כיון שר' חנינא בן דוסא הסתפק במועט זה והיה די לו, ראוי היה לתואר עשיר. כך נהפך על פיהו מבחינה מהותית צמד המושגים עניות ועשירות.

מכל מקום מדברים המקורות על עניות כמשמעה, אך מדברים בה בשתי פנים. כמה וכמה מאמרים מפליגים ברעתה של עניות, כגון: "אין לך מדה קשה כעניות, שכל מי שהוא מדוקדק בעניות, כאילו

אותה נחלה שאמרת לך? אמר לו: הן. אמר לו: התוכל להראותה לי? לקחו והראה לו מלמדי מקרא ומלמדי משנה ואלה שעמלים בתורה. אמר לו: היש בן אדם שנותן חינם? שטר פרעון היכן הוא? אמר לו: אצל דוד מלך ישראל, שכתוב אצלו (תהלי' קיב, ט) פזר נתן לאביונים צדקתו עומדת לעד! (ויק"ר לד, טו, המקור בארמית)\*.

אין מסופר שר' טרפון לא היה מרוצה ממעשה שליחו. ובוודאי ידע ר' עקיבא מראש שר' טרפון יסכים ל"קנייתו", שאילו לא כן, לא היה רשאי לנהוג כפי שנהג. אך לא כל העשירים כרוכים אחר ה"עיס-קה" של ספר תהילים, שנאחו בה רבי עקיבא. רבים משקיעים ממנם בנכסים שיש להם "ציבות". על זה כבר אמר הלל הזקן: "מרבה נכסים מרבה דאגה" (אבות ב, ז). מי שמדמה לעצמו שעל-ידי ריבוי נכסים יוכל לחיות חיים של שלוה, משלה את נפשו בשוא, כי מוחו יהיה מוטred בנכסיו. נכסים אינם משחררים את האדם אלא משעבדים אותו. ומי ששוקל דברים לפי מהותם לא יראה לו ריבוי נכסים לא-דיאל.

אך מרובים בני אדם שהומים ומהמים אחר הממון, בלי לשאול כלל את נפשם לשם מה ולמה. על זה אמרו: "אין אדם יוצא מן העולם וחצי תאוותו בידו. מי שיש לו מאה מבקש לעשות מאתיים, ומי שיש לו מאתיים מבקש לעשותם ארבע מאות" (קוהלת רבה א, לד, אצל הפסוק "הוא ענין רע נתן אלהים לענות בו"). זה ניסוח חדש של "אוהב כסף לא ישבע כסף" בתוספת מיצוי. לא הודגש כאן שמדובר ב"אוהב כסף", כי סתם "מי" הוא בכלל זה. ובמקום לשון סתמית "לא ישבע", הובלט קשר דינאמי בין היש המאווה: ככל שמתרבה זה כן מתרבה זה — מי שיש לו מאה מתאוה למאתיים,

\* במס' כלה פרק ב' יש נוסח אחר של סיפור זה. שם מסופר שר' טרפון שהיה עשיר גדול לא היה מרבה במתנות לעניים. הציע לו ר' עקיבא שיקנה בשבילו "עיר אחת או שתיים". שקל ר' טרפון סכום כסף על ידו, ור' עקיבא חילקו לתלמידי חכמים עניים. וכ' ששאלו ר' טרפון: היכן העיירות שלקחת לי? הראה לו על אותו פסוק בתהילים ואמר: זוהי העיר שלקחת לי. וכאן הסיום כך הוא: "עמד ר' טרפון ונשקו ואמר לו: רבי, אלופי! רבי בחכמה ואלופי בדרך-ארץ, והוסיף לו ממון לבובו.



## ג. ה"צורת" שבמעשה צדקה

ותבוא היונה לעת ערב

והנה עלה זית טרף בפיה

(בראשית ה, יא)

אמרה יונה לפני הקב"ה, רבונו של עולם  
יהיו מזונותי מרורין כזית ומסורין בידך  
ואל יהיו מתוקין כדבש ומסורין בידי  
בשר ודם

(ערובין יא, ב ועוד)

צד קשה שבעניות, כפי שהטעימו רבותינו, כש-  
העני נזקק להתפרנס מידי אדם אחר. בזה יש לא רק  
השפלה אנושית, אלא גם נחיתות מיטאפיסית, כי  
במקום לקבל מחיתו ממקור ראשון, מידי "הנותן  
לחם לכל בשר", הוא מקבל אותה מידי בשר-ודם,  
שהוא עצמו אינו אלא מקבל. המקבל מחיתו מכלי  
שני, מידי מקבל אחר, כאילו נכרת ממקור החיים.  
בזה מסביר המהר"ל ענין "עני חשוב כמת". לשני  
הצדדים האלה של היוקקות לידי אדם אולי מתכוון-  
נים דברי שני חכמים בתלמוד, מאמר של רב: "כל  
המצפה לשולחן אחרים עולמו חשך בעדו", והתוספת  
של ר' חסדא: "אף חייו אינם חיים" (ביצה לב, ב).  
נותן הצדקה אינו יכול לשנות את העובדה שהוא  
עצמו רק מקבל, אבל הוא יכול להמעט ככל האפשר  
השפלתו של העני. ברוח זו פירש אחד מבעלי אגדה  
את הכתוב (תהל' מא, ב) "אשרי משכיל אל דל —  
הווה מסתכל היאך לזכות עמו" (ויק"ר לד, א).  
כלומר, התבונן והתחכם כיצד לנהוג, שהדל לא  
ירגיש שאתה בעל הטובה שלו. ומסופר שם על בעל  
מאמר זה עצמו, שרצה להעניק סכום כסף לעני  
בן טובים, משמע אני-נפש, בענין קבלת תמיכה  
מידי אחר, וסח לו כי ירושה היא לו ממדינת הים.  
כך המתיק לו תחילה את קבלת הכסף, עד שכבר  
יכול היה לגלות לו שזוהי מתנה. הווה אומר, נתינת  
צדקה בצורה נאותה חכמה היא, ואשרי המסגל לו  
חכמה זו לידע כיצד לנהוג בכל מקרה ומקרה. אך  
דרך כללית, שלימה ביותר, במתן צדקה היא, כשאין  
הנותן יודע מי המקבל והמקבל אינו יודע מי הנותן,  
וכך אין לזה הרגשת כלמימה כלפי זה, ולא לזה  
הרגשה של החזקת טובה לעצמו כלפי זה. זהו מתן  
בסתר, שהיה רווח במשכנות ישראל בדורות  
אחרונים.

בעיה אחרת היא, מה הם צרכיו של אדם, שמצווה  
לספקם לו כשהוא נצרך? בתורה כתוב ענין צדקה

דבוקין בו כל היסורין שבעולם, וכאילו באו עליו  
כל הקללות שבתורה, ואמרו רבותינו: אילו נתקבצו  
כל יסורין לצד אחר והעניות לצד אחד, העניות  
מכרעת לכולן" (שמו"ר לא, יד). ומסופר שהקב"ה  
העמיד לפני איוב את הברירה בין עניות ליסורים,  
והוא השיב: "רבונו העולם, מקבל אני על כל יסו-  
רין שבעולם ולא עניות" (שם, שם יב), הביטוי  
הקיצוני לשפל הווייתו של עני הוא מאמרם הידוע:  
"עני חשוב כמת" (נדרים סד, ג).

אבל כנגד זה יש מאמרים שקושרים כתרים לע-  
ניות, ושבחה מרובה כל כך בעיני חז"ל, עד שכך  
דרשו על הכתוב (ישע' מח, י) "בחרתיך בכור עוני":  
"מלמד שחזר הקב"ה על כל מדות טובות ליתן  
לישראל ולא מצא אלא עניות" (חגיגה ט, ב). טעמו  
של דבר, לפי מפרשים, שהעניות מתישה מידות  
רעות, וביחוד מידת הגאווה. וכשם שהעשירות עשויה  
להרחיק את האדם מבוראו, כן מטה העניות את  
האדם לשמים ומורוהו בקיום מצוות (חזק"ו ה).  
ועוד אמרו: "הזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה"  
(נדרים פא, א). זאת אומרת, מתוך עניות הדרך  
סלולה יותר לקנין תורה. והתורה עצמה מבקשת לה  
נחלה אצל השרונים בעניות: "אמרה תורה, תן חלקי  
בשבת של עוני" (ילק"ש רות).

ומתחייב לומר כי "עניות" כוללת כמה דרגות,  
שטיבן שונה זה מזה מן הקצה אל הקצה. יש עניות  
שמשמעה הישג-ידי מצומצם, ואפילו מצומצם ביותר,  
כגון אותו קב חרובין מערב שבת לערב שבת של  
ר' חנינא בן דוסא, או מה שאמרו על דורו של  
רבי יהודה בר' אלעי, "שהיו ששה תלמידים מתכסין  
בטלית אחת ועוסקין בתורה" (סנהדרין כ, א). צמצום  
המוזן או צמצום הכסות במידה מופלאה זו לא גרם  
לחכמים הללו לא צער, לא דאגה, לא ביטול תורה,  
ולא גרע בגללו מאיכות חייהם כמלוא נימא. עניות  
שכזו מקשטת את בעליה, כי שליטת הרוח על החומר  
היא מעלת אדם גבוהה. אבל עניות שאין בה אפילו  
כדי סיפוק הצרכים המצומצמים ביותר אינה אלא  
מנוולת את בעליה, ואוי לו למי שנתנסה בה. על  
כגון זה אמרו: "מי שהוא מדוקדק בעניות כאילו  
דבוקין בו כל היסורין וכו' (עיין לעיל).

ופשיטא שגם לגבי ההפרש בין עניות לעניות אין  
קנה-מידה שווה לכל נפש, אלא הכל לפי הכוחות  
הפנימיים של כל אחד ואחד.

שכל שליטתה רק על דברים שבחומר, מה שאין כן העני שמזכה את הנותן במצנת צדקה, שגם עליה אמרו שהיא שקולה כנגד כל המצוות שבתורה (ב"ב ט, א), וכל המקורות מפליגים בשכרה. ישעיה הנביא מביטח באותו פרק נח שהזכרנו לתומך ברעב וב- ערום ובחסר קורת גג: "אז יבקע כשחר אורך וארו- כתך מהרה תצמח" וגו'. וחז"ל בלשונם הם אומרים: "ראה כמה כוחה של צדקה, שבפרוטה שאדם נותן לעני זוכה ורואה פני שכינה, שנא' (תהל' יז) ואני בצדק אחזה פניך" (ילקוט שמעוני). ובמקום אחר סיכמו בלשון קצרה את ההפרש בין מה שהעשיר מזכה את העני לבין מה שהעני מזכה את העשיר: "העני קנה חיי העולם הזה והעשיר קנה חיי העולם הבא" (שמות רבה, לא, יד).

עצם קיומן של עשירות ועניות בא לשמש את מידת החסד. פסוק שאינו נהיר כל צרכו (תהל' סא, ח): "ישב עולם לפני אלהים, חסד ואמת מן ינצרוהו" — מפרש המדרש כשית בין דוד והקב"ה. "אמר דוד לפני הקב"ה: רבון העולם, ישב עולם לפני האל- הים" — תישר עולמך בשווה, העניים והעשירים. אמר לו: 'חסד ואמת מן ינצרוהו' — אם היו כולם עשירים או עניים, מי יוכל לעשות חסד" (תנחומא משפטים ט). כלומר, מידת החסד זקוקה שיהיו בחברת בני אדם רום ושפל, בשביל שהחסד יוכל לזרום מן הרום אל השפל. שיח בזה הענין ובנוסח אחר מובא בתלמוד בין טורנוסרופוס השר הרומאי ורבי עקיבא. "שאל טורנוסרופוס הרשע את רבי עקיבא, אם אלהיכם אוהב עניים הוא, מפני מה אינו מפרנסם? אמר לו: כדי שניצולו אנו בהן מדינה של גיהנום" (ב"ב י, א). שתי התשובות שחוברות זו אל זו מסבירות רק את התפקיד שממלאה עניות בשביל שבני אדם יוכלו לעשות חסד ולקנות חיי עולם. אבל אין בהן כדי להסביר לאיש עני, מפני מה ניטל עליו להתייטר בעניות בשביל שתקיים על ידו מצוות צדקה, ולא שיהיה הוא עצמו עושה הצדקה? אלא נקבע הרעיון הכללי, כי חברה העשויה מישור היתה משתקת את מידת החסד שמעלת אדם בה (תשובתו של הקב"ה לדוד), והיה נעדר בה השכר של צדקה וחסד (תשובתו של ר' עקיבא לטורנוסרו- פוס). אך מי מעלה ומי מטה בשביל לאפשר את זרימת החסד דבר זה הוא מכבשונה של ההשגחה. יש רק להוסיף שמצות צדקה לא ניתנה במונופולין לעשירים דווקא, אלא "אפילו עני המתפרנס מן

בלשון כללית וסתמית (ויקרא כה, לה) "וכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך — והחזקת בו". והנביא ישעיה מפרט (נה, ז): "הלא פרוס לרעב לחמך ועניים מרודים תביא בית, כי תראה ערום וכסיתו...". דומה איפוא שאדם נתבע להושיט לאח הנצרך רק את צרכיו ההכרחיים ביותר — לחם וכסות, ובשעת הצורך — קורת גג. אך כבר הובהר כי במקרא נתו- גים יסודות, שמוציאים ענפים הרבה במקורות חז"ל. וכן גם בענייננו כאן. המושג "צרכי העני" נתרבב עד כדי כך אצל החכמים עד שמסופר על הלל, "שלקח לעני בן טובים אחד סוס לרכוב עליו ועבר לרוץ לפניו. פעם אחת לא מצא עבד לרוץ לפניו ורץ לפניו שלושה מילין" (כתובות סז, ב). ברור כי מעשה זה של הלל, שאולי הוא סיפור אגדי, אין בו משום הוראה למעשה. מכל מקום אנו למדים ממנו, שחובת הדאגה לנצרך פושטת מעבר לצרכים הכרחיים בלבד, והרגליו של אדם גם הם בגדר צרכיו. הסיפור המפליא על הלל הוא בגדר חץ המורה את הכיוון.

אך כשם שלגבי הנותן הרחיבו רבותינו את המושג צדקה הרחבה יתירה, כן הדריכו את העני למידת ההתאפקות בקבלתה. ורבי עקיבא, שהורה לר' טרפון העשיר בפועל, כיצד לקיים בפועל את הכתוב "פזר נתן לעניים", הוא שקבע: "עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות" (שבת קיה, א. רש"י: "האי דצריך לבריות יעשה שבתו חול ולא יטיל על אחרים כבוד שבתותיו"). ואפילו לגבי לקט שכחה ופאה, שיצאו מרשות בעל השדה והם הפקר לעניים, אומרת המשנה: "כל מי שצריך ליטול ואינו נוטל, אינו מת עד שמפרנס אחרים משלו" (פאה ת, ט). מוסר היה- דות מדבר איפוא אל העשיר ואל העני בשתי לשו- נות, בהתאם הפוך לנטייתו האנושית של כל אחד מהם. לעשיר הוא אומר: מאחר שהשם הרחב לך, דאג לנצרכותו של העני בהיקף נרחב ביותר. ולעני הוא לוחש: אף על פי שנצרך אתה, ככל שתוכל מגע עצמך מהצטרך לוולתך. צמצום נצרכותך הרי זה פתח שיורחב לך!

בין השניים שבמעשה צדקה, הנותן והמקבל, לכ- אורה מזכה הנותן את המקבל, אבל חז"ל אמרו (על סמך הכתוב ברות ב, יט): "יותר ממה שבעל הבית עושה עם העני העני עושה עם בעל הבית" (רות רבה לכתוב האמור; ויק"ר לד, ח). שכן הנותן אינו מזכה את העני אלא כדי נדבת ידו בלבד, יד אדם,

חכמים למקום אחר במקרא. בדברי השגב של ישעיהו שם בפרק נח על התומך ברעב או בערום או בחסר צל קורה, גם נאמר: "וקורא לך גודר פרץ, משובב נתיבות לשבת". הניב "גודר פרץ" מובן לנו, ועניינו לא רק עשיית חסד עם האיש העני גרידא, אלא אם יש נצרך ללחם או לכסות או לבית, הרי זו גם פירצה במערכי החברה, ומי שסיפק לנצרך זה את שהוא חסר סתם פרצה פעורה זו. אלא שה- נביא הרי מדבר בשם ה', ולפיכך מדגיש אחד מבעלי מדרש: "אמר הקב"ה, הפרצה הזו עלי היא לגודרה, עמדת אתה וגדרת אותה...". (ויק"ר לד, טו). שוב אותו רעיון, שבעל צדקה זה עשה מעשה שהיה על הקב"ה לעשותו, והמעשה לפי מהותו יש לו צביון של סתימת פרצה. אך מה משמע "משובב נתיבות לשבת"? אמר ר' יהודה בר' סימון, העני הזה יושב ומתערעם: מה אני מפלוני, הוא יושב בביתו ואני יושב כאן (בחוץ), הוא ישן במטתו ואני ישן על הארץ! עמדת אתה ונתת לו, חייך שאני מעלה עליך כאילו עשית שלום ביני לבינו (שם).

כלומר, דרכיו של הקב"ה בעולמו נראות משור- בשות בעיני העני והוא קורא תיגר עליהן בלבד! ומי שמקל מצוקתו של העני מיישב דרכי ההשגחה בעיני העני ומפייסו עם הקב"ה. עשיית שלום בין העני ובין הקב"ה הרי זה ערך עליון נוסף שבעשיית צדקה.

אך כלום מזומנת כל אותה גדולה שבדברי הנביא רק למי שהוא בעל יכולת לעזור לעני, אבל מי שאין ידו משגת לעמוד לו לעני בדחקו, אף שלבו פתוח, לא בשכמותו מדבר הנביא? היתכן כי רק בגלל שידיו ריקות יהיה מנוע מאדם לזכות מידי שמים בדברים שהם בהישג ידו של מי שחלקו רב יותר בטוב העולם הזה? אכן יש שם בדברי הנביא הש- למה: "ותפק לרעב נפשך", ומפרש ר' לוי: "אם אין לך ליתן לו נחמו בדברים, אמור לו: תצא נפשי עליך, שאין לי מה ליתן לך" (שם, שם טו). גם דיבור שיוצא מלב חם מיטיב עם העני. אמנם במלה בלבד אין גודרים את פרצת המחסור, אבל "משו- בים נתיבות" גם בה. לבו של העני מתרצה לשמים כשרואה שיש מי שמרגיש בצער. ולא עוד אלא שמלה חמה עדיפה מפרוטה צוננת, כמו שאמרו: "כל הנותן פרוטה לעני זוכה בשש ברכות והמפייסו בדברים מתברך ביי"א ברכות" (ב"ב ט, ב).

נסיים בדברי סיכום. לכאורה יכול אדם לדון כך:

הצדקה יעשה צדקה" (גיטין ז, ב). כי ראשית, מצות צדקה ככל המצוות שבתורה ניתנה לכל ישראל, אחד עשיר ואחד עני. גם למה זה תצטמק בו בגלל עניותו מידת החסד? אך גם עצה טובה היא לעני המתפרנס מן הצדקה, שיעשה גם הוא צדקה, כי צדקה שלו תתן לו הרמת ראש בכך שהוא לא רק מקבל אלא גם נותן. ופשיטא שפרוטתו של עני הניתנת לצדקה לעולם תכריע במאזני שמים זהובו של עשיר.

וולת השנים האמורים, הנותן והמקבל, שעל הרוב זה עשיר וזה עני, נזכור את האחד השלישי, הוא הקב"ה, שכולו לצד העני ועומד על ימינו של העני בשעה שזה עומד בפתח ומחכה לנדבת יד (ויקרא רבה, ל, י, על הכתוב "כי יעמוד לימין אביון"). נוכחות זו של מעלה אצל העני שבפתח מחייבת את הנמצא לפניו מן הפתח לא רק להושיט לעני נדבת ידו בסבר פנים יפות אלא גם להקביל פניו ביראת כבוד.

ויתירה מזו. הקב"ה איננו רק נוכח בלבד, מצד העני, הוא גם מעורב מצד עצמו בנעשה בין העני והעשיר, כי כן מכריז הכתוב (משלי ט, יז) "מלוה ה' חונן דל" — צדקה הניתנת לעני הרי זו הלוואה להקב"ה! ואם מלוה ולווה כאן, מהדהד כתוב אחר ממשלי, שאתה נרתע להסמיכו לכאן. מכל מקום המדרש מביא גם אותו כתוב, מתוך הטלת האחריות על הכתוב עצמו כלשון השגורה אצל חכמים במק- רים כאלו: "אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, כביכול דרכו של לווה להיות עבד למלוה, הדא הוא דכתיב (משלי כב, ז) עבד לווה לאיש מלוה" (ויק"ר לד, ב). כלומר, צדקה שלא כמצוות אחרות, נותנת לבעליה איזה כוח כלפי מעלה, משום שבעל הצדקה הוא "קרדיטור" כביכול של הקב"ה.

הפסוק הראשון יש בו שני חלקים וזו צורתו: "מלוה ה' חונן דל וגמולו ישיב לו". אך השבת הגמול איננו תשלום "ההלוואה", אלא משמעו שחונן הדל "גמל" עם הקב"ה. מפרש ר' אלעזר: "כתיב (תהי' קלו, כה) 'נותן לחם לכל בשר', בא זה וחטף לו את המצוה, אמר הקב"ה, עלי לשלם לו גמולו" (שם ויק"ר). חונן דל נחלץ ועשה מעשה שהוא מתפקידו של הקב"ה, אשר עליו הדאגה לבריותיו; ושכר היחלצותו זו ישיב לו הקב"ה.

ובכך עדיין לא נתמצתה מעורבותו של הקב"ה בצדקה שעושה אדם עם אחיו הנצרך, לפי הארת

ולהיות לעזר לו. ומעשה זה שלך לא זו בלבד שאינו מנוגד לרצון שמים, אלא הוא הוא רצון שמים, כי איש זה, אף שבדרכי השגחה נעשה עני, לא נתבטל לגביו יסוד עולם הכלול בכתוב "נותן לחם לכל בשר", והתומך בו פורע חוב של מעלה כלפי עני זה, ומתקן פגימה במערכי עולם. ואם נביא לידי מיצויים דברי חכמים שהבאנו לעיל, אולי ניתן לסבר את האוזן ולומר, שכל תמיכה בעני משככת כביכול במידה שהיא "מצפון" של מעלה כלפי עני זה.

עושר ועוני הלא מיד ה' הם. ברצותו הוא מעשיר וברצותו הוא מעני, וכשאני רואה לפני עני, הלא רצונו של מקום היה שאיש זה יהיה עני, ומה לי להתערב בדרכיו? יתר על כן, כלום אין התערבות זו פעולה מנוגדת לרצון שמים? אך תורת ישראל נעלה כל סדק בפני הלך-מחשבה כזה, אלא כך אמרה תורה: "וכי ימוך אחיך ומטה ידו—והחזקת בו". אתה האדם אינך מתבקש "לסייע" להשגחה, אלא עליך לראות בעני את אחיך הנתון בצרה

## לש. שלום

ראובן בן-יוסף

כְּשֶׁמְשׁוֹרֵר גְּדוֹל מְנִיעַ לְשִׁיבָה,  
מְכַרְבֵּל בְּמַעֲיֵל גַּם בְּעָרֵב אֲבִיבִי,  
אֵתָהּ תִּקְנֶה שְׂיִחְיָה עוֹד מֵאָה שָׁנָה,  
אֵתָהּ אֲמוֹנָה שֶׁהוּא חַי כְּכֹר אֶלְפֵי שָׁנִים  
עַל מֵימֵי הַפֶּלֶא, גּוֹמֵעַ צְמֵאוֹן  
מִבְּאֵר הַדְּמִי וּמַמְעִיגוֹת הַתְּרוּעָה,  
וְהוּא מוֹשִׁיט יָדוֹ, סוֹמֵךְ חַיִּיכּוֹ עָלֶיךָ  
כְּסִמֵּךְ הַעֲרִירִי עַל יְתוֹם, וּפּוֹנֶה  
לְנִסְעֵ שׁוֹב אֶל בֵּיתוֹ בְּקִצֵּה הַיָּשׁוּב,  
קָרוֹב לְתֵהוֹם וְלַמִּים הַחַיִּים  
וְרַחוּק מִמֶּךָ, שְׁלֵא הִנְעַמְתָּ לְבִינָה.

כָּל יִשְׂרָאֵל אֲבוֹת וְאֵמָהוֹת זֶה לָזֶה,  
אֲבָל אֵין לִי אָב, וְלָךְ אֵין בֶּן, אָבִי,  
וְכוֹכְבֵי הַמְרוֹם הֵם גְּבוּל הַיְקוּם בְּיָמֵינוּ,  
כִּי אֵלֵהִים מְצַטְמָצִים בְּעֵינֵי בְרוּאֵיו לְעֵת  
הַתַּפְשֻׁטוֹת הַיָּדַע, וְהַחֲזוּהָ הִיָּה לְצוֹפָה,  
וְהַסְטָת קוֹ אָדָם אֶחָד נִפְצָה  
אֶסְפַּקְלָרְיוֹת: כָּל הַמְמַהֵר יִתְקַצֵּר,  
יִסְרֵב לְמָאֵד, יִהְיֶה אָפֶס רַב־מִשְׁקָל

בְּלִי לַחֲרֹג מִגְּבוּל הַנְּגִלָה, מִתְּחוּם הַעֲכָשׁוּ  
הַגּוֹזַע. סֵפֶר לִי עַל מָוֶת, אָבִי הַחַי,  
סֵפֶר עַל טְבוּעֵי הַנְּהָר, עַל סְחוּפֵי הַקְּדֻחַת,  
עַל חֲנוּקֵי הַקְּרוֹן וְרִמּוּסֵי הַחוּמָה,  
אֲבָל אֵל תִּסִּיר אֶת חַיִּיכֶךָ מֵעָלַי.

הַכֹּל מְשָׁל לְדַבְרִים דְּקִים רוֹחֲזִיִּים,  
הַזְמַן הַמִּתְאַרֵךְ בְּמַהִירוֹת הַגּוֹבְרֹת,  
הַשִּׁכַּל הַמִּתְכַּנֵּץ בְּתוֹסֶסֶת פֶּבֶד  
עַד הַעֲצָרוֹ לְפָנַי הָאוֹר, הַסִּיג לְאֵין־סוּף,  
וְהָאֲרֶץ כּוֹכֵב אֶחָד בְּשִׁלָּל כּוֹכְבִּים,  
וְאֲרֻצְנוֹ חוֹף אֶחָד בְּאֲרֻצוֹת הַיָּם.  
סֵפֶר לִי עַל הַחַיִּים, אָבִי, שִׁשְׁמֵעַת  
מֵאֲבוֹתַיָּךְ, לְמַעַן אֶסְפֹּר לְבִנִּי,  
עַל חַיֵּי הָעוֹלָם הַזֶּה, שְׁבוּ יָבוֹא  
נִגְוֹן מִן הַנְּהָר וְעַד הַיָּם הָאֲחֻרוֹן,  
סֵפֶר לִי עַל הַמִּתְעוֹרְרִים בְּזֵהָר,  
עַל הַמְּבַקְשִׁים גּוֹאֵל אֶחָד מֵעִיר,  
וְהַרְאָה לִי אֶת הַשִּׁיר שֶׁלֹּא נִכְתַּב,  
הַשִּׁיר שֶׁלֹּא יִשְׁמַעֲנוּ אָדָם וְחַי,  
אֲבָל אֵל תִּסִּיר אֶת חַיִּיתְךָ מֵעָלַי.

# מדינה ושלטון במחשבת היהדות

פנחס רוזנבליט

הוא קובע לבדו את צורת השלטון ואת מהות החוקה, שכן יש עקרונות דתיים ומוסריים שמקורם אלוהי ואין לערער עליהם. (עקרונות כאלה, שלא העם ולא הרודן, לא יוכל לבטלם, היו גם בעמים אחרים.) אך פרטי החוקה ותקנותיה מובאים לפני העם ונציגיו ורק אחרי הסכמתם העקרונית יהיה להם תוקף. במחשבת היהודית אין כופים את החוקה ואת השלטון על העם.<sup>2</sup>

ואם הבעיה העיקרית אשר לפני כל מימשל היא למצוא את הדרך לשליטה יעילה עם ריסון עצמי, הרי בחברה זו שהתורה חותרת אליה אין מקום לאוטוקראטיה נוכח קיום כוח רוחני עליון ותוקפו. הברית, שהיא כעין צורת שותפות בשלטון, מתגשמת בהכרעתו החפשית של העם (נעשה ונשמע) ומתחדשת מדי פעם בפעם, לאחר תקופות ירידה והפרה, כדרך שהיה בימי יאשיהו או בימי עזרא. הד להערכה זו של העם כשותף לשלטון אנו מוצאים בפירוש חז"ל לכתוב: "קיומו וקבלתו היהודים עליהם ועל זרעם ועל כל הנלוים עליהם" (מגילת אסתר, ט', כ"ז) — כלומר, שניתן אישור מחודש לקבלת החוקה על-ידי העם מרצון.

והוא הדין התורה שבעל-פה. מניין לנו שתורת משה נכתבה מפני הגבורה? לדברי רב האי גאון — מפני עם ישראל, אלה המעידים עליה. ודבר הרבים הוא הראיה החותכת לתקפה של התורה שבעל-פה, המשנה והתלמוד (אוצר הגאונים, ראש השנה). הראב"ד והרמב"ם אומרים, שמכות הסכמת כל ישראל נתקבל התלמוד כקובץ חוקים ודינים המחייבים את העם כולו. "הסכמת כל ישראל — זהו היסוד הקונסטитуטיבי לקבל התלמוד באומה כספר החוקים הנוהג בישראל עד ימינו"<sup>3</sup>. הסכמת העם היא תנאי-יסוד לכל פעולת מחוקק בישראל. לבית-דין

רבים הם שפקפקו, לפני ייסוד המדינה ובשעתה, אם אמנם מסוגלים אנחנו, על-פי עברנו ותכונותינו, להקים ולקיים מדינה עברית דמוקראטית. תקופת הגלות הארוכה — יותר מאלף ושבע מאות שנה — לא היתה כר נאות ופורה לפיתוח מחשבה מדינית ונוהג מדיני, אף שגם בה קיימו היהודים, ככל יכלתם בתנאי חיי-רום מתמידים, יסודות של דמוקראטיה ושלטון עצמי פנימי. כעם חסר נסיון ומסורת בתחום זה עמדנו לפני המשימה של הקמת המדינה, ובכל זאת לעג הגורל הוא, שעמים אחרים, וביחוד העמים האנגלו-סאקסיים, וכן הוגי עמים רבים, השכילו לשאוב רעיונות מדיניים ממורשתנו שלנו, רעיונות שתרמו הרבה לעיצוב המחשבה המדינית המודרנית, ואלו אנו מסיחים דעתנו ממעיין זה — ראה ספרי לימוד שלנו להיסטוריה ולאזרחות — פרט לדברי מליצה וסיסמאות כלליות ושטחיות.

רעיון 'הברית', אשר יאפיין את צורת השלטון המיוחדת לישראל הקדום, כבר נרמז ביעודו של אברהם להיות "לגוי גדול ועצום" — "למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמר דרך ה' לעשות צדקה ומשפט" (בראשית יח, יח-ט). הדברים נאמרים על רקע ההחלטה האלוהית להשמיד את סדום ובקשת אברהם על הצלתה. הכרת הצורך לשתף את אברהם בהכרעה מעמידה על ייחודו של היחס בין הצדדים לברית: האל היחיד, הסמוי, שהוא התגלמות הצדק המוחלט והרחמים לכל נברא — והאדם שחייו מאורגנים על-פי חוקה מוסרית הבאה לקדש את החומר על-ידי הרוח. מראשית ימיה שאפה ה' יהדות לא רק לשלמות היחיד, אלא גם למשטר חברתי מושלם — ממלכת כהנים וגוי קדוש, שלא מלכים ורוזנים ימשלו בה, אלא האל בכבודו. היה זה נסיון נועז לעצב את המציאות בצלמו של המוחלט. עם זאת העם הוא נושא המדינה, אף שאין

2 א. ת. פריימן דרכי החקיקה בישראל, יבנה, תש"ו.  
3 שם.

1 מבוא לחוקה לישראל מאת יהודה פנחס כהן, הצעה שהוגשה לוועדת החוקה של מועצת המדינה, תש"ט.

הציבור, והעובדה שדיני עבדים וגרים, אלמנות ויתומים, תופסים מקום נכבד כל-כך בין חוקי התורה, מעידה על גודל ההערכה לזכויות היסוד של האדם באשר הוא אדם.

מתוך אותה גישה פוטר התורה מן המלחמה בשל סיבות שונות, לא רק את "האישי הירא ורך הלבב", היא מתחשבת אף בכבודו של החוטא<sup>5</sup>. משום כך ביטלו חכמים, למעשה, את עונש המוות על-ידי בית-דין חוץ משעת חירום.

מכאן גם היחס לדעת מיעוט או יחיד, הנבדלת מהעמדות המקובלות במדינה, אם אותה דעה נובעת מטעמי מצפון. "נעשה אדם בצלמנו בדמותנו, שיהא הגדול נמלך וגוטל רשות מן הקטן" (רש"י לבראשית, א', כ"ו). "מפני מה זכו בית הלל לקבוע הלכה כמותם? מפני שנוחין ועלובין הן, ושונים דבריהם ודברי בית שמאי, ולא עוד אלא שמקדימין דברי בית שמאי לדבריהן" (עירובין י"ג). בולט כאן הרצון להבין את דעת המתנגד, לכבדה ואף לפרסמה. לכן נהגו להזכיר את דברי היחיד בין המרובים. הרוב חייב לאפשר לאופוזיציה להשמיע דעתה, ולפיכך דיון או החלטה של הרוב שלא בפני המיעוט אין להם תוקף. אין רוב אלא הבא מתוך הכלל<sup>6</sup>. התכנית לחדש את הסמיכה, שהיתה מאפשרת חיי דוש הסנהדרין כפי שהציע ר' יעקב בי רב בצפת לפני ארבע מאות שלושים ושבע שנה, נכשלה, אף שרבני צפת היו רוב בימים ההם, משום שהרלב"ח (ר' לוי בן חביב) וחכמי ירושלים טענו שלא שיתפו אותם בדיון — ואין הכרעת הרוב תופסת ללא משא-ומתן כולל. מצד אחר שקדו למנוע שיתוק חיי הציבור באם המיעוט ישתמש לרעה בזכותו זו על-ידי סירוב להשתתף בדיון.

לאדם ניתנו זכויות היסוד לחירות ולעצמאות כדי להגשים את החוקה ואת עיקרי הצדק והיחוס של החברה. לכן לא יוכל הרוב או היחיד לבטל את זכויות האדם או את חוקת היסוד, באשר הן מהוות את ההנחה לעצם קיומו, שהוא "מושבע ועומד מהר

הגדול שבלשכת הגזית ניתנה סמכות לא רק לפרש את התורה, כי אם גם להשלימה בדרך תקנות וגזירות. סמכות זו ניתנה גם ל"שופט אשר יהיה בימים ההם", היינו שכל בית-דין חשוב שבדור מוסמך לתקן תקנות, אלא חייב הוא להתחשב בדעת הציבור. תקנה או גזירה שלא נשתרשו בעם אין להן תוקף חוקי באומה<sup>4</sup>.

אמנם לפי המדרש כפה הקב"ה את התורה על ישראל, אך אין זה אלא ביטוי לרעיון שהעם — וב-עצם גם העולם — לא יתקיים בסופו של דבר ללא חוק. רעיון השותפות בא על ביטויו גם בפרקים האחרונים בתורה: "תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב. ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל". למי הכוונה בצירוף "יהי בישורון מלך"? כנראה סתם הכתוב בכוונה ולא פירש, ואולי כוונת הדברים לרמוז שהחוק הוא המלך — הריבון — בישראל, אך שלטונו נוצר על-ידי התכנה-סות העם וראשיו המקבלים עליהם את השלטון מרצון. נעיר כבר כאן שלא מעט בהשפעת המיקרא הוכרה החוקה בארצות-הברית — המדינה הקלאסית של הדמוקרטיה המודרנית — כריבון על השופטים, הנשיא ובית הנבחרים.

[ ב ]

ההכרעה בעניינים מדיניים או משפטיים ניתנה למוסדות הציבור, אך נוכח חילוקי דעות המצויים בכל בירור נקבע הכלל, שהכרעת הרוב כהכרעת הציבור כולו והיא מחייבת את המיעוט. זהו כלל גדול, שלפיו נהגו בזמן שבית-דין הגדול בירושלים היה קיים ובדרך כלל במוסדות הציבור היהודי, לפחות החל במאה העשירית. ואף בגזירות "אין גוזרין גזירה על הציבור אלא אם כן רוב הציבור יכולין לעמוד בה". שיטה זו המצריכה הסכמת רוב הציבור אינה באה משום גזירות — טכנית או פורמאלית — לשם הכרעה, אלא יסודה בהכרה שהציבור הוא צד בברית שבין האל והעם, ובהערכת האדם כאישיות שנבראה בצלם אלהים (משנה, סנהדרין ד' ה'). הכרעת הקהילה ברוב דעות חייבה כל יחיד ויחיד, וזו ידעה לאחוזו גם באמצעים המוריים, כמו חרם ושמטת, בשעת הצורך. עם זאת הגנה החברה היהודית על זכויות היחיד — ובמיוחד החלש — גם בפני

5 "אמר ר' יוחנן בן זכאי" חס המקום על כבודן של הבריות. שור שהולך ברגליו ולא נתבזה בו הגנב לנשאו על כתפו משלם חמישה. שה שנושאו על כתפו משלם ארבעה הואיל ונתבזה בו (רש"י, שבת, כ"א, ל"ז).

6 א. אורבך על חינוך האזרח, עמ' 104 וכו'. וכן ד"ר א. ח. פריימן, רוב ומיעוט בציבור, יבנה, תש"ח.



ולהגשים את מלכות אלהים. כידוע, נתעוררו דוקא בתקופה זו נציגים רבים, העם באכזבתו דרש מלוכה, ובהיענות לדרישתו היה גם משום ויתור על הייעוד המקורי. לעומת זאת רואה יחזקאל קייפמן בהנהגת המלוכה לא ויתור אלא גילוי עליון וחדש של חסד ה' על עמו, ועמה מתחילה, לדעתו, תקופת זוהר והישגים לעומת השפל בתקופת השופטים. לשלטונם של אנשי האלהים היה מקום במשטר שלטון העם הפרימיטיבי של שבטי ישראל. התנגדותו של שמואל למלכות היתה בעיניו תופעה חורגת וביטוי לתקופה גוועת<sup>10</sup>. לי נראה שבובר חדר יותר להבנת רעיון היסוד של מלכות ה' מקיפ-מן, אך לא כאן המקום לעמוד על כך.

## [ ד ]

הסמכות העליונה שבידי האל מוצאת ביטוייה בשל-טון ה' חוק. פירושו המדיני של הדבר הוא מגיעת ריכוז יתר של השלטון בידי אדם. לפיכך בית-המשפט העליון — בניגוד לדעת הצדוקים — היה מצרף למידת הדין את מידת הרחמים, על-פי דוגמת האל. חשיבות רבה נודעת למעמד הכהנים ולתפקידיהם בהוראה ובשיפוט, אך תמיד מודגש שלא הכהן בלבד נושא בתפקידים אלה, אלא אף הלוי והשופט או הזקן. תלותו הכלכלית של שבט לוי בשאר השבטים ושלילת נחלה מכל שבט לוי, חוץ מערי הלויים, משמשות תריס בפני ניצול מעמדם במובן המדיני או החברתי (השווה לכך את רעיון השותפות בחיי המעמדות העליונים לפי מדינת אפלטון האוטופית). עוד סייג להשפעת הכהנים היא המלוכה, שאף היא, כאמור, לא היתה במתכונת החזון המקורי של המדינה — עובדה שהבליט בייחוד יצחק אברבנאל — וכל עוד היא קיימת טעונה היא ריסון והגבלה. מה שנאמר בפרשת שופטים בענין המלך עיקרו איסורים וסייגים: "לא ירבה לו סוסים" וכו'. החיוב היחיד כמצוות עשה לו, שיכתוב לו ספר תורה שיהיה לעיניו תמיד. צידוק המלוכה אינו בה בעצמה, אלא במידה שרואה את עצמה ככלי להבטחת החוק במדינה ולהגנה כלפי חוץ. "שאין ממליכין מלך

9 רעיון זה מודגש במיוחד בתפילה ובפיוטים של הימים הנוראים, ובמיוחד בראש השנה.

10 מ. בובר, תורת הנביאים, תש"י, עמ' 57 ואילך. יחזקאל קייפמן, תולדות האמונה הישראלית, כרך א, ספר ג' טז; כרך ב, ספר א, ד.

סיני". וכן "לא תהיה אחרי רבים לרעות" (שמות כ"ג, ב'). לפי זה אין חופש דעה ופעולה לתורות הכופרות בזכויות האדם ומכוונות לדכא את המיעוט או את הרוב. זהו תריס בפני השימוש לרעה במושגי החופש, אם ייתפסו באופן פורמאלי גרידא, כפי שאירע בכיבוש השלטון בגרמניה ב-1933 ועם קריעת חלק מצ'כוסלובאקיה ב-1938, כשנמסרו שטחי המיעוט הגרמני של צ'כוסלובאקיה להיטלר מתוך ניצול העקרון של הגדרה עצמית.

## [ ג ]

אין ניגוד עקרוני בין רעיון הדימוקראטיה ובין תפיסת התיאוקראטיה היהודית, המאפשרת ומבטיחה את חופש האדם, שאין עמו שלטון כת של כהנים כפי שרגילים לחשוב. "ואתם — היינו כל העם — תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש", ולפיכך: "ומי יתן כל עם ה' נביאים" (במדבר י"א, כ"ט). הכל שווים בחברה, וקדושים לפני האל. כולם בני מלכים, בני אברהם יצחק ויעקב (בבא מציעא פ' ז, א'), ולכן בעלי זכויות שוות. אם יש הבדלים ביניהם, הרי הם פונקציונאליים גרידא, שכן נובעים הם מתפקידיהם. המשטר שבו כל אדם מכיר בזכות הזולת כשווה לו וכנבא בצלם, שנתחייב מכריתת הברית וקבלת חוקתה מרצון, אולי היה קיים בפועל רק לעתים רחוקות, אך הרעיונות הללו שימשו קנה-מידה נצחי לביקורת על מצב החברה — מצד הנביאים, או הזקנים אחריהם, וכן הלאה. משמעותו העיקרית של רעיון מלכות ה' היא בשלילת כל שלטון ריבוני אחר (עבדי הם — ולא עבדים לעבדים), שיש בו סתירת האשליה, כאילו יכול האדם בתבונתו לתכנן את החברה המתקנת ולכוף אותה על האחרים. התימרות זו — מאפלטון ועד ימינו — נכשלה או גרמה לשפיכות דמים לאין קץ, כידוע<sup>8</sup>. מצד אחר יש בכך גם הכרה בעובדה היסודית, שכוחות אפלים בנפש האדם עלולים להשתלט על היחיד ועל הציבור, ועל כן זקוק הוא למרות עליונה ולחוקה מכוונת המרסנת את יצריו<sup>9</sup>.

מבחינה זו רואה מ. בובר שיא בתקופת השופטים, שבה ניסו לוותר על כל שלטון קבע של בני אדם

7 ראה על כך ספרות רבה, החל בספריהם של טוק-וויל, הדמוקראטיה באמריקה, ומיל, על החירות וכו'.

8 ראה על כך, למשל, י. טלמון, ראשית הדימוקראטיה השופטית, מבווא.

מוקני ישראל אשר ידעת כי הם זקני העם" (במדבר י"א, ט"ז, ראה גם סנהדרין י"ז). וכן היה נהוג במערכת אחרת, של שופטים ויועצים, שהיתה נהוגה בימי בית ראשון: שרי אלפים, שרי מאות, שרי חמשים, שרי עשרות. "הבו לכם אנשים חכמים ונבונים וידועים לשבטיכם ואשימם בראשיכם" (דב-רים א', י"ג). ומצד אחר: "ויבחר משה אנשי חיל מכל ישראל ויתן אותם ראשים על העם שרי אל-פים" וכו' (שמות י"ח, כ"ד). שוב אנו רואים כאן את מיווג הניגודים המשלימים זה את זה לפי רעיון הברית. המוסד המשפטי והמחוקק העליון בעניני הציבור והמדינה הורכב מנציגים שנבחרו על-ידי כל חלקי העם, אך לנשיא ניתנה הסמכות למנות מבין המועמדים. הרכב זה, וכן המבנה המודרג של המוסדות — שרי אלפים, שרי מאות וכו', היה עשוי להבטיח את הקשר בין הנציגים, 'הזקנים' או 'השרים', ובין אלה שהם ממונים עליהם.

## [ ה ]

מיבנה כפול זה של המוסדות ודרך הרכבתם יש בו משום מתן תשובה על אחת הבעיות המרכזיות של הדמוקרטיה מאז ועד היום: מיעוט השפעתו של האזרח על בחירת השליטים ועל הכרעותיהם המדיניות; ומיעוט הזיקה בין הנבחר לבוחר. הגטיית הריכוזיות של סמכויות השלטון מלמעלה ולשיתוק היוזמה האזרחית מלמטה היא ביסוד הרבה מן ההתפרצויות המהפכניות בדורות שונים. ומעניין הדבר, כי מועצות החיילים במהפכה האנגלית במאה השבע-עשרה, אשר דרשו בחירות כלליות וחשאיות, הסתמכו במפורש על המקרא. גלוי וידוע, שב"מועצות" הבולשביסטיות הרוסיות וחקיקייהן בארצות אחרות נתרוקן הרעיון מתוכנו הדימוקראטי ונהפך למכשיר בידי כת מצומצמת להריסת הדימוקראטיה הפרלמנטרית ולהחנקת זכויות הפרט. לאמיתו של דבר, במקום להעמיד שיטה זו כנגד המימשל המרכזי הפרלמנטרי, מן הראוי לראות בה — במועצות או בתאים מקומיים של שכונות ומקומות-עבודה — כעין השלמה רצויה לדימוקראטיה הריכוזית ברוח החברה היהודית הקדומה, לפחות כפי שתוכננה.<sup>14</sup>

במעמדים מדיניים חשובים לקח חלק כל העם על

תחילה אלא לעשות משפט ומלחמות, שנאמר יש-פטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו" (רמב"ם, הלכות מלכים).

על המלוכה לשמור ולקיים את הקשר לעמה ול-הישמר מהשפעת נכר. "מקרב אחיך תשים עליך מלך", והמהר"ל מוסיף את ההנמקה ברוח הדמו-קראטיה, שהמלך יוצא מקרב העם, ואין האומה יוצאת מן המלך. המלך זוכה לכוח אלוהי בשל ה-אומה, "והמלכות תלוי מן העם".<sup>11</sup>

יש לנהוג כבוד במלוכה ולקבל מרותה, ולפיכך המורד במלך מתחייב בנפשו — אך המבטל גורת מלך בשביל שנתעסק במצווה פטור. לעומת זאת, מלך שמעל בשליחותו הודת, ואם סטה או עשה עוול הוצרך לעמוד בדין, כדוד אחרי מעשה אוריה או אחאב עם גזילת כרם נבות. גם הורדוס שהמית את מנהיגי המורדים ברומי נתבע לדין על-ידי הסנה-דרין. מעשה מלכי החשמונאים בצרפם את המלכות עם הכהונה נחשב להם לחטא. בלשונו של הרמב"ן: "ולא היה להם למלוך, רק לעבוד את עבודת השם". וכידוע נענש המלך עוזיהו כשנטל לעצמו גם את כתר הכהונה (ד"ה, ב', כ"ו).

לפי אופיה של המדינה היהודית היה תפקיד מיוחד מוטל על הנביא, בפרט כלפי המלך והכהנים. הוא נועד לשמור על טוהר ההנהגה המדינית, להי-לחם לצדק, לעורר ולהזהיר את העם ואת מנהיגיו ולקרוא להם לשוב אל מקורות הרוח של המדינה. בולטת כאן הכוונה למנוע ריכוזיות של כוח-השלטון, גורם שהשפיע, כידוע, על התפתחות המח-שבה המדינית בזמן החדש.<sup>12</sup>

גורם מרכזי לתיקון המדינה היתה מערכת המוס-דות המשפטיים, ובראשה המוסד בן שבעים איש, אנ-שי כנסת הגדולה, ואחר-כך, מתקופת החשמונאים, הסנהדרין.<sup>13</sup> בראשונה הורכב המוסד העליון הזה מנציגי השבטים, ששה לשבט (ולכן לא נכללו בו אלהד ומידד). המועמדים הוצעו, כנראה, על-ידי העם, ומשה מינה אותם: "אספה לי שבעים איש

11 א. גוטסדינר, הארי שבחכמי פראג, ירושלים תרצ"ח.

12 ראה בין השאר י. לוק, על השלטון המדיני, פ' ת, 109; הרינגטון, אוקיאנה, השפעתו על המחשבה המדינית בארצות-הברית היתה רבה.

13 השווה י. בער, ישראל בעמים, וכן מאמרו "היסודות ההיסטוריים של ההלכה", בציון, תשי"ב. וכן מנטלי, מחקרים בתולדות הסנהדרין, תשכ"ט.

14 רואה: Gerhard Ritter, *Parlament u. Demokratie in Grossbritannien*

קופת המקרא. הסנהדרין שימשה כרשות המחוקקת המפקחת על החיים הדתיים והציבוריים והיתה המוסד העליון להכרעה בהלכה ובמשפט. מכאן שהפרושים לא היו אנשי דת המתרחקים מן החיים המדיניים ופורשים מן הציבור, כגירסת רוב החוקרים הלא-יהודיים — כנראה בהשפעת הברית החדשה — וקצת חוקרים ישראליים ובהם גם יצחק בער<sup>17</sup>. לאמיתו של דבר לקחו רוב חכמי הפרושים חלק במי אורעות המדיניים, אף כי עמדתם לא היתה אחידה. כממשיכים את מסורת הנביאים התערבו בחיי המדינה, הוכיחו גלויות את השליטים ונלחמו במעשים מושחתים, מתוך יחס הוקרה למוסדות העם והימדינה. לפיכך יצאו נגד אלכסנדר ינאי לא מהתנגדותם למלכות, אלא משום שביקשו לשמור על זכותה וסמכותה של הסנהדרין כנציגת העם כלפי המלכות.

מגמה זו של קיצוץ במעמד הסנהדרין ניכרת, כידוע, גם במטבעות שציק בהשמיטו בהם את המלים "חבר היהודים", כנהוג קודם, שפירושו היה סנהדרין של כל ישראל או כלל האומה. כשבאו שליחי העם לפני פומפיאוס בתביעה להחזיר את שלטון הכהנים, הרי להחזיר את שלטון העם נתכוונו, ולא לאבד בידיהם את החירות המדינית ולהשתעבד לרומי, כסברת החוקרים. טענתם היתה כנגד השיעבוד מצד החשמונאים, ובזכות החזרת שלטון כהן גדול והסנהדרין, אשר בימי הפרסים והיוונים היה בעל צביון דמוקרטי (ראה יוספוס, קדמוניות). בעוד שהכהן הגדול היה ממונה על המקדש, עניני הציבור היו מסורים בידי 'טובי העם' (הסנהדרין)<sup>18</sup>.

## [ 1 ]

אולי יותר מכל שאר דרכים ביקשו לבטל את ההבדלים בין חלקי העם ולשתף את כלל העם בעניני המדינה על-ידי הדגשת לימוד התורה. בנבדל ממדינות ודתות אחרות היתה ראשית חובתו של השלטון היהודי לדאוג להפצת התורה. ואף זה מסימני הדימוקראטיה של עזרא, אנשי כנסת הגדולה והפרושים, שרצו בעם היודע את התורה ולא יהיה תלוי בכהנים כמתווכים. ולפי הרמב"ם ניכרת מעלתה

נציגיו. כך היה, בתקופות שונות, בחידוש הברית, בהמלכת המלך, ובהכרעות חשובות אחרות. בתקופת המקרא נקראו נציגי העם לעתים 'עם הארץ'. יש הרואים בהם חבורת אנשים מצומצמת, בעלת אופי מוסדי ותפקידי שלטון מפורשים. דימו אותם למרצה לאומית שהיא גם בית-דין, המשמשת נציגות לעם יהודה כלפי המלוכה, ובכלל סמכויותיה המלכות מלכים והכרעה על שלום ומלחמה; ויש הרואים ב'עם הארץ' את כלל האזרחים החפשים שלקחו חלק בארגון המדינה, הצבאי והפולחני של יהודה<sup>15</sup>. מסורת זו נמשכה גם בתקופת בית שני: "ויואלו כל היהודים והכהנים להיות שמעון נשיא וכהן גדול עליהם כל ימיו עד כי יקום נביא אמת בישראל וישיתהו לקצין העם" (חשמונאים א, י"ד). מודגשת כאן ארעיות הבחירה מבחינת הסמכות הדתית בהעדר סמכות דתית מקבילה לעם.

כיוצא בזה כוחה של סנהדרין באותה תקופה אינו בסגולות האישיות של חבריה, אלא בריכוזה של כנסת ישראל. במובן זה 'כנסת הגדולה' היא בבחינת אסיפת העם כולו, והיא כעומדת למעלה מן הסנהדרין והיא כמסד לה. אך יש סבורים שהיא שימשה אספת החשובים — לעומת עדה וקהל המציינים את עם הארץ כולו<sup>16</sup>. היא כמציאות מתמדת הפועלת כל ימי הבית השני, ואם לא ברציפות. בדומה לכהן עמדו 'שבעה טובי בני העיר' בראש ההנהגה העירונית, אך גם שלטונם היה מוגבל שכן היו נתונים לפיקוח כלל האזרחים או 'מעמד אנשי העיר' שהיו הסמכות העליונה. בתחלה בלטו הכהנים בין חברי מוסדות ההנהגה, אך ברבות הימים — עוד לפני חורבן הבית — נתמעט כוחם וגדל חלקם של הסופרים או הפרושים, שעיקר מעמדם בא להם לא רק בזכות תורתם, אלא מכוח הציבור הרחב. היו בה כנראה גם נציגי הערים, כעין המשך לזקנים שבת-

15 מלכים ב', י"א, יז: ויכרות יהודיע את הברית בין ה' ובין המלך ובין העם להיות לעם לה' ובין המלך ובין העם. וכן א. אורבך, הכינוס העולמי למרעי היהדות, תש"ל, ירושלים, עמ' 362—366.

16 אפרים אורבך, חז"ל, פרקי אמנות ודעות, תשל"א, עמ' 505; אליעזר אריה פינקלשטיין, הפרושים ואנשי כנסת הגדולה, תש"י, עמ' נג; ג. אלון, "עמדת הפרושים כלפי שלטון רומי ובית הורדוס", "ציון", תרצ"ח; אליהו אורבך, עם הארץ: דימוקרטיה בתקופת מלכי ישראל ב"שני עולמות", ת"א, 1962, עמ' 259 וכו' (גרמנית).

17 ג. אלון, שם.

18 ג. אלון, שם. יהושע אפרון, מרד החשמונאים בחיפה טוריוגרפיה המודרנית, תשכ"ג.

רה כולה לשיקומו: "וכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך והחזקת בו גר ותושב וחי עמך". התורה מתנגדת לסדר עולם שיש בו מנצל ומנוצל, דיכוי הוולת וש-ליטת אדם באדם. ע. ספורנו (1470—1550 באיטליה), שהוא ער בדרך כלל למשמעות המדינית של התורה, אומר: "הוצאתי אתכם... להיות לכם לאלהים: שתכלית מכוונת זו תושג בין כולכם ולכן ראוי שיהיה סדר המדינות בכס באופן שתוכלו כולכם להיות זה עם זה ותעזרו זה את זה להשלים ה-מכוון" (ויקרא כה, לח).

## [ 1 ]

המימשל הישראלי האידיאלי אין בו מקום לאישיות שתלטנית, הנערצה בשל תכונה זו. האל שוכן דווקא עם שפל ודכא רוח ולא עם בעלי זרוע וגיבורי חיל. על משה, שהוא סמל למנהיגות אצילה ומושלמת, נאמר: והאיש משה עניו מאוד מכל האדם. אין מקום ביהדות לפולחן האישיות לא בחייה ולא במותה. אף אין מכסים את חטאיה ומחלליה, כפי שראינו במשה, דוד המלך ואחרים. והמדרש מוסיף כהנה וכהנה. על-פי רמזים בפסוקי התורה (שמות לג, ח; ל"ח, כ"א: אלה פקודי המשכן) סובר המדרש, כי משה נתן דין-וחשבון מפורט על כל ההוצאות הכרוכות בהקמת אהל מועד, משום שהבריות ריבנו אחריו, שלקח מתרומות הציבור לשימוש הפרטי<sup>21</sup>. וב-מקום אחר (במדבר ט"ז, ט"ו) נאמר: "שררתי עליהם כולה לתועלתם ולתקן עניניהם ולא לתועלתי ול-הנאתי כלל כמנהג כל משתרר" (ספורנו שם). והרי דברי רש"י על נשיא כי יחטא (ויקרא ד, כ"ב): אשרי הדור שהנשיא שלו נותן לב להביא כפרה על שגגתו — קל וחומר שמתחרט על זדונותיו (רש"י). וכן סבור רש"י כי בשעה שמבקש משה מאלהי הרוחות לפקוד איש על העדה, כוונתו, ש-גלוי לפניך דעתו של כל אחד ואחד, ואין דומה זה לזה, ימנה עליהם מנהיג שיהא סובל כל אחד ואחד לפי דעתו".

מלכים, נשיאים, מנהיגים וכל בעלי שררה — ואף פרנסי קהלות בדורות אחרונים — מוזהרים מפני יהירות, בזבוז, התנשאות על הציבור. ונתבעים למסי-רות, אומץ-לב, הטלת מרות, ודוגמה אישית<sup>22</sup>.

21 מדרש הנחומא שם.

22 ח. ה. בן-ששון, הגות והנהגה, עמ' 145 וכו'.

ושלמותה של מדינה במידה שמאפשרת לאזרחיה לעסוק בתורה ובחכמתה. זו תכליתם של בתי מד-רשות ובתי כנסיות. גם במבנה בית הכנסת, מאז ועד היום, מתגלם אופיו הדו-קוטבי של הציבור היהודי. עוד באהל מועד אתה מוצא מכאן את הארון, מצופה זהב טהור, ועליו זר זהב, סימן לכתר תורה (רש"י), ומכאן את השולחן, אף הוא מצופה זהב טהור, וסביבו זר זהב, סימן לכתר מלכות; כי הנהגת המדינה היא בשתי דרכים — בענין המשפט וזולתו מסדרי המדינה וגם להגן על המדינה' (ספורנו לשמות כה, כג). אף בבית הכנסת הקדום, כעדות החפירות, בולטים שני מרכזים: הארון או ההיכל והבמה או התיבה. הפנייה אל ארון הקודש מסמלת את התרוממות הקהל והתכוונותו לירושלים ולא-ל-הות, בעוד שהבמה מסמלת את חשיבות הקהל, שהרי ממנה קוראים מן התורה ומדברים אל הציבור. לכן, ובייחוד בבתי הכנסת הספרדיים והאיטלקיים, הת-קינו את מקומות הישיבה מול הבמה משני הצדדים, והניחו מקום נרחב ריק באמצע, כפי שרואים בגי-טאות הישנים (ונציה) ובככרות המרכזיות באיטליה (למשל בסיאנה). רחבות אלה שימשו לאסיפת הקהל, שהרי בית הכנסת היה מיועד לתפילה, ללימוד ומ-קום התכנסות כללי<sup>19</sup>. "יש תחרות מתמדת בין הארון לבין הבמה. היעוד הוא המזיגה של שניהם, לאחד את השמימי והארצי, את הקהילה וקדושת הבורא, את השכל והסוד<sup>20</sup>. לכאורה, תנועת הרי-פורמה כתולדת ההשכלה בדין היה שתבחר בסגנון בית כנסת שהבמה במרכז; ואולם הסגנון הכנסייתי שבחרה למעשה בא לטשטש את המיוחד ולהדגיש את הדמיון לגויים.

בדאגתה לחירותם ושוויונם של אזרחי המדינה מעוניינת התורה גם בעצמאותם בתחום הכלכלי. באדמה, המקור העיקרי לייצור ולפרנסה, הובטח חלק לכל אחד, ולכן לא היתה לקניין הפרטי ואף לא ניתנה להימכר לצמיתות. אף האנוס למכור את אדמתו, אפשר היה לו לגאלה, ובשנת היובל חזרה אליו. בכל שנה שביעית היו גידולי האדמה הפקר לכל. ובשעת התמוטטות כלכלית ליחיד דואגת החב-

19 וראה החפירות האחרונות של בתי-כנסת בחמת טבריה, בית שאן, ברמת הגולן, באשתמוע, בסו-סיה וכו'. — ראה גם פינקרפלד, "אדריכלות בתי הכנסת באיטליה", מחניים, צ"ה, עמ' 136 וכו'.

20 הרב י. קרליבך, ישורון, ויא (גרמנית).

## [ח]

מאות שנים אחרי חורבן הבית לא נשתנה מצב זה באופן עקרוני, שכן היהודים הוסיפו להיות רוב באוכלוסיה, וקיימו בידם מידה רבה של עצמאות, בעיקר כלפי פנים, כעדות מעמדם ופעולתם של הנשיאים והסנהדרין. נשיאות בית דוד סימלה את המשך מלכות ישראל בתנאים שנשתנו והמחישו את תקוות החזרתה השלימה. עצם עובדת קיומו של המוסד במשפחה אחת מאות בשנים, על אף תמורות רבות, מעידה על מעמדו החשוב וכמותו משרת ריש גלותא, בהתאם לכתוב: לא יסור שבט מיהודה ומ-חוקק מבין רגליו (בראשית מ"ט, י' ורש"י שם). אמת, פעם בפעם היו התנגשויות, כגון המחלוקת בין רבי יהושע ובין הנשיא רבי גמליאל, או בין סעדיה גאון ובין ראש הגולה דוד בן זכאי. בשני המקרים האלה נמצאה דרך פשרה, בהתאם לאופי המדיניות היהודית במרוצת הדורות ("יפה כוח הפשרה מכוח הדיון", סנהדרין ה). וכך מסכם גדליה אלון את התקופה הראשונה שלאחר החורבן: "יש כאן התנגשות ומאבק (א) בין החירות בציבור והמשמעת, (ב) בין הקולקטיב והפרינציפ המונארכי, (ג) בין הנהגה רוחנית לבין דברות לאומית... שני היסודות פעלו כאחד ובמשותף: החירות קיימת, אבל מתגבלת; המונארכיה קיימת — אבל מתפקחת; ההנהגה הלאומית-מדינית קיימת — ולידה ההנהגה הדתית הקולקטיבית, שזוכה לאוטונומיה משלה וק-שורה בוו הראשונה"<sup>28</sup>.

מעולם לא פסקה, איפוא, מלוכה מישראל — היא היתה פושטת צורה ולובשת צורה<sup>29</sup>. וכך מגדיר ההיסטוריון הגדול יצחק בער את ייחודה זה של ההיסטוריה היהודית: "היהדות של ימי הביניים מחוסרת היא מדינה חפשית, אך אינה מחוסרת רצון פוליטי מיוחד, ואם הרצון הזה מתגלה באופן משונה מבשאר העמים, אין זה פוטר, ואדרבה מחייב, את החוקרים לעיין ולחקור את רצון החיים המיוחד הזה של עם ישראל בגולה ולפרש מתוכו את גורל האומה"<sup>30</sup>.

אותה מגמה דתית-מדינית שעיצבה את תולדות

כשמוצאים דופי בעם, מטילים האחריות בראש וראשונה על המנהיגים, ככתוב: ואשם ברא-שיכם (דברים א', י"ג), מכאן למדו חז"ל שאשמת העם תלויה במנהיגים, לפי שיש בידם למחות ואין מוחין. ואולם, מאידך גיסא, ההנהגה המדינית חייבת לנהוג ראש לכל בנחת, "הוא יצא ויבוא לפנייהם והם אחריו ילכו מעצמם ולא כמי שאוחזו בידו ומו-ליכו בחזקת היד"<sup>23</sup>.

מדינה זו ואומה זו היו איפוא שונות מאומות ומ-דינות אחרות, באשר "נכנסה בשער ההיסטוריה כעדה שבאה לקיים אידיאלים דתיים חברתיים מיו-חדים בעולם הזה"<sup>24</sup>. לפי י. בער נולדה בתקופת החשמונאים אותה חברת מופת טבעית של חכמים וחסידים ששאפה להגשים את האידיאלים האנושיים של צדק, שוויון ופשטות הבאים מהשראה אלהית. ואמנם בשעה שפגשו תלמידי אריסטו יהודים בפעם הראשונה, חשבו אותם של פילוסופים. עוד בימי המקרא הוטל על העם להקים מדינה על תנאי של הגשמת התורה, כדי ש"לא תקיא הארץ אתכם בטמ-אכם אותה" (ויקרא י"ח, כ"ח). אם יש כאן דמיון לתכנית המדינה האידיאלית של אפלטון, הרי השוני רב ממנו. אפלטון תיכנן חברה מושלמת, שבה יש הפרדה גמורה וקבועה בין המעמדות, ולא יהיו בה עוד תמורות, והשליטים בה מוותרים על כל פר-טיות. אך כלום אפשר להקים, בהתאם לאפלטון, שלטון על יסודות מיטאפיסיים מופשטים, שאינם סובלים פגימה, בידי בני אדם שבהכרח לוקים באי-שלימות<sup>25</sup>. לעומת זאת יודע הנביא, כי אי-ההצלחה אורבת לתעודתו מלכתחילה, אך היא תהיה לשעתו ולא לעתיד עמו<sup>26</sup>. "רעיון האלוהות העל עולמי יצר לו הוויית עם מוחשית: חוקת מדינה צריכה לשמש נושא החי של רעיון זה שילך ויתממש בתנודות מתפשטות והולכות באורח חיים של עם... רעיון אלוהים צריך שיהיה גם רעיון מדיני"<sup>27</sup>.

23 כלי יקר (ר' אפרים בן ר' אהרון איש לינצי, 1550—1619), במדבר כ"ו, י"ח.

24 י. בער, ישראל בעמים, תשט"ו, עמ' 12.

25 מובא אצל י. טלמון, ראשיתה של הרמקריטיה הפו-טלימאית, פרק א'.

26 מ. בובר, "תביעת הרוח והמציאות ההיסטורית" ב-עם ועולם, תשכ"א, עמ' 57 וכו'.

27 צבי גרין, דרכי ההיסטוריה היהודית, תשכ"ט, עמ' 60.

28 ג. אלון, תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת ה-משנה והתלמוד, עמ' 201.

29 ש. דובנוב, הקדמה לפנקס מדינת ליטא, תרפ"ה.

30 י. בער, "עיקרים בחקירת תולדות ישראל, תרצ"א, עמ' 11.

(ר' אליהו מזרחי, סוף המאה הט"ו) מסביר דעה זו בכך, שכוחו של בית הדין הגדול בכל דור ודור מיוסד על הסכמת הציבור עליו (שו"ת הרא"ם, ס' נ"ז). חכמי הדור ביקשו למנוע הכרעות שרירותיות של הרוב רק משום היותו רוב ואת דיכוי הפרט על-ידי הרוב, אך עמדו בכל תוקף על סמכות הקהילה לגבי היחיד, ועל עדיפות צרכי הכלל לעומת ענייני היחיד. "דייני ישראל המצויידיים בכלי דיינים, ב-מקל, רצועה ושופר היו מסמלים את שארית השל-טון הממלכתי בישראל וכל פגיעה בעצמאותו של הדין העברי נחשבה ככגיחה וכהתנקשות בקיום האומה"<sup>34</sup>. אמצעי מובהק להגן על היחיד מפני שרירות המוסדות או הרוב היה המנהג הדמוקראטי של "עיכוב קריאה", כשניתנה אפשרות ליחיד לעכב את הקריאה בתורה בבית הכנסת, כדי לעורר את דעת הקהל, עד שיוכחט לו תיקון העוול שנעשה לו לפי דעתו. כדי לעמוד על האופי הציבורי והמוסרי של מוסדות הקהילה, הדגישו את החשיבות של חילופי המוסדות לעתים קרובות מדי שנה או מדי שלוש שנים<sup>35</sup>.

## [ ט ]

בימי הביניים היתה כל קהילה, על כל פנים ב-אשכנז, יחידה בפני עצמה — הן מפאת פיזור העם, והן בזכות האינטנסיביות של ההכרה וההרגשה ה-דתית הציבורית. בסוף המאה החמש-עשרה מוצאים אנו לראשונה ארגון ארצי של קהילות, ונדעו ביחוד הארגון של קהילות מעהרין וכן ועד ארבע ארצות (פולין, גליציה, ליטא ורייסן), וועד מדינת ליטא. נבחרו כל גליל היוו את הרשות המבצעת, והרשות המחוקקת היתה מורכבת מנציגי כל הקהילות. הגה זו ובה פרנסים ורבנים וגדולי תורה, היתה מרכז למעין אוטונומיה יהודית. נתן-נטע הנובר, בעל "יוון מצולה", שכתב תולדות רדיפות עמו

משטר הקהילות בספרד", ציון, תש"ד. א. ח. פריימן, "רוב ומיעוט בציבור" בקובץ יבנה, תש"ח. J. Fin- kelstein, *Jewish Self-Government in the Middle Ages*, p. 121

34 א. ח. פריימן, "דיני ישראל בארץ ישראל", לחח הארץ לשנת תש"ג.

35 מ. שולוואס, חיי היהודים באיטליה בתקופת הרנסנס; י. הלפרין, תקנות מדינת מעהרין, עמ' קע"ז; בית ישראל בפולין, ערוך בידי י. הלפרין, ספר א, פרק ד; י. כץ, מסורת ומשבר, פרק ט' עד פרק י"ג.

עם ישראל גרמה גם להתהוות הקהילה המקו-מית, חוליה אחרונה בשלשלת מוסדות הייצוג היהודיים בגולה: נשיאות, ראשות גולה, גאונות<sup>31</sup>. ואפשר אף לומר, כי אחדות האומה לא נחלשה אלא נתחזקה על-ידי העדר הנהגה מרכזית. הקהילה, יצי-רה מקורית זו בתולדות עמנו שהתקמה זמן רב לפני הגלות, נמצאה מתאימה לכל התנאים, ויסו-דויתה נשמרו עד הזמן החדש, הן במזרח אירופה והן בארצות האסלאם<sup>32</sup>. אמת, בתקופת התלמוד, כפי שמבאר י. בער, אין שומעים הרבה על הקהילה, אף שכנראה לא בטלה לא בארץ-ישראל ולא בבבל, כפי שמעידים גם תפילת 'יקום פורקן' והמונח 'קהילה קדושה', וכן כתובות בבתי הכנסת ששרדו מאותה תקופה. עם זאת גדולה היתה השפעתה של הנהגת חכמים באותה תקופה, בייחוד בבבל ובתקופת הגאו-נים, בשעה שהודגש הגורם הריכוזי והסמכותי של הנהגה. נטייה זו לרכז את הסמכות פשטה מבלל לספרד, בעוד שבארץ-ישראל נשאר אופיה ה-דמוקראטי של הקהילה. לכך היתה השפעה במיוחד על קהילות יהודי אשכנז, דרך איטליה, כפי שאנו למדים גם מתעודות הזכויות שהעניקו הקי-סרים ומשאלות-ותשובות של גדולי הרבנים. ספרות זו מעידה על הזדהות הציבור עם המגמה המוסרית והדתית של שלטון הקהילה שהיה מיוסד על זיקתו של כל יחיד ושל הציבור כולו. לכן גם מרבית ה-שאלות-ותשובות לעסוק בבעיות המוסר ובהגבלת כוח הכפייה של הציבור על היחיד. היו כנראה שתי דעות על האופי המחייב של מוסדות הקהילה. לפי דעה אחת לא הוכרה העיר או הקהילה כאישיות מש-פטית, אלא בני העיר נידונים כציבור של שותפים, ולכן זקוקים הם להסכם כללי מוקדם, כדי לחייב כל אחד מהם (דעת רבנו תם). אולם רוב המפרשים וה-פוסקים (רש"י, הרא"ש, הרמב"ן, ובמיוחד הרשב"א) הדגישו שאחרי שבטלו המוסדות העליונים של ה-אומה, נעשה רוב כל עיר ועיר כבית-דין הגדול, ויפה כוחו של ציבור זה ככוח סנהדרין או נשיא<sup>33</sup>. הרא"ם

31 יצחק בער, "היסודות וההתחלות של ארגון הקהילה היהודית בימי הביניים", ציון, תש"י.

32 שם.

33 שם, עמ' 6 וכו', עמ' 37. י. בער מבליט את ההבדל הכרונוולוגי בין שתי הדעות. הדעה השניה מתגברת במאה הי"ג בהשפעות חוץ. ש. אלבק, "יחסו של ר' תם ובעיות זמנו", ציון, תשי"ד. ש. אלבק, "יסודות

בפיתוח ההתארגנות החפשית למען הגשמת ערכים של מוסר ודת בתוך החברה.<sup>40</sup> הדבר איפשר פעילות ציבורית לחוג רחב מחוץ למנהיגות הקהילה. כמובן, גם כאן לא היה חסר המאבק על השלטון. אולם תופעות אלו לא קבעו את דמות החברה, וב- עיקר לא פגעו באופיים של בתי הדין, אשר בדרך כלל לא נשאו פנים לתקיפים, השתדלו "להציל עשוק מיד עושקו". כך בתשובות ופסקי-דין לרוב הוזהרו הדיינים לא להיכנע לתקיפים אלא לשפוט דין צדק: "ואתם לא תגורו... והדן דין אמת יוציא לאור דין-נינו, ישיב שופטינו כבראשונה ויקים סוכת דוד הנופלת... ציון במשפט תפדה".<sup>41</sup>

המגמה היסודית לקיים את ההלכה ולכונן עליה את חיי החברה בכל מקומות מושבם ליכדה את הציבור היהודי כחטיבה מיוחדת וחיוקה אותו בצ-פייתו לגאולה השלימה.

[ י ]

יהודי ספרד, שהיו מעורבים במידה לא מעטה בחב-רה ובמדינה הלא-יהודית, לא התעלמו עם זאת מ-מעמדם המדיני האמיתי, והכיסופים המשיחיים בתו-כם לא איבדו ממשותם. במכתבו של חסדאי, א בן ש פ ר ו ט מלך הכוזרים (ובענינו חשוב המכתב לא כתעודה אמינה אלא כביטוי לרגשותיהם של היהודים) נאמר: "אינן לאל ידינו באמרם (הגויים) לנו כל היום: לכל עם ועם יש מלכות ולכם אין זכר בארץ וכששמענו את שמע אדוני הולך בתוקף מל-כותו ברוב חייליו תמהנו בזאת, נשאנו ראש... ותהיה ממלכת אדוני לנו לפתחון פה". אולם לא היה כיהודה הלוי, בשירתו וב"הכוזרי", לתחושת העל-בון ואי-הטבעיות שבגלות, ולביטוי הכמיהה האישית והקיבוצית לגאולה. חשובה הדגשתו כי הגלות אינה פרי נסיבות היצוניות, אלא פרי התכחשות ליעוד. מנקודת-ראות אחרת — אנושית כללית — דן הרמב"ם במשמעות המדינה, שעיקר כוונת התו-רה בה היא לדעתו, הגשמת הצדק והשתלמות האדם. גם ימות המשיח, עם שיבת ציון והחזרת המלכות לישראל, מהותם לא ההתרחשות הנסית אלא הכשרת האנשים לקליטת ציווי התורה והמוסר והקמת ה-

בראשית המאה השבע-עשרה, כותב: "והפרנסים דארבע הארצות היו כמו סנהדרין בלשכת הגזית, והיה להם כוח לשפוט כל ישראל שבמלכות פולין ולגבור גדר ולתקן תקנות, ולענוש אדם לפי ראות עיניהם — וכל הדבר הקשה יביאו אליהם ושפטו הם".<sup>36</sup> 'הקהל' הזה נתפס על-ידי בני דורו כמוסד שלטוני-ארגוני, ויש שאף הבליטו את יתרון הסמ-כות של מנהיגי הקהילות ופרנסיהן לעומת המצב "בימי חכמי התלמוד", שהרי עתה, כדברי בנימין סלונים בתחלת המאה השבע-עשרה, "מנהגה הקהי-לות להעמיד עליהן מנהיגים ופרנסים ונותנין בידם מקל ורצועה על כל אנשי הקהילה לעשות כר-צונם בכל עסקי הקהילה"...<sup>37</sup> היתה הקפדה על יעילות השלטון העצמי ועל קבלת מרותו. וכך מס-ביר אחד הדרשנים בשלהי המאה השש-עשרה, ר' אפרים איש לונצ'ץ (1550—1619), בעל 'כלי יקר', את עונשו של קורח: "ויאבדו מתוך הקהל' (במדבר ט"ז, ל"ג), מתוך שרצה ה' שיהיו כל ישראל בקהילה אחת ובאגודה אחת, וכל קהילה ואסיפה צריכה למנהיג, כדי שלא יבלע איש את רעהו, והמה לא רצו בזה על כן נאבדו".<sup>38</sup> אף היתה הפרדת רשויות בשררה. המנהיגות — בלשונו של פרופ' בן-ששון — יצאה מחיק המלוכה והרבנות היא המשך לסנהדרין.<sup>39</sup> וכך פירושו של ספורנו, איש איטליה ב-מאה השש-עשרה, (דברים כט, ט'): "ראשיכם שהם שבטיכם — שבטי המושלים. והם הנשיאים והשרים אשר בידם שבט המושל. וזקניכם הם השופטים. ושוטריכם — אשר להם כוח להכריח בעלי הדין. ועל כל אלו הראשים מוטל להורות להמון מה טוב להם מה שיקבלו עליהם או שימאנו".

אך הערכים הציבוריים הדתיים אשר היו היסוד לקהילה ולשלטונה באו לידי ביטוי דווקא בייסוד חברות המבוססות לא על כוח וריכוז מלמעלה, אלא על יזמה ציבורית של התנדבות מלמטה. הללו קיבלו עליהן את הדאגה לתפקידים רבים שב-דרך כלל מוטלים על הקהילה. כנגד ריכוזיות-יתר מצד הקהילה בלטה כאן תחושה ציבורית בריאה

36 ר' נתן נטע הנובר, יון מצולה.

37 ר' חיים הלל בן ששון, הגות והנהגה, עמ' 142 וכו'.

38 שם, עמ' 141; כלי יקר לפרשת קורח. אגב, על הס-בר דומה ביסס הובס קצת יותר מאוחר את מחשבתו המדינית ב'ליותו'.

39 שם, עמ' 156.

40 השווה: טוקויל, הדמוקרטיה באמריקה, ספר א, פ' xi ספר ב, פרק xxv.

41 ש. אסף, בתי הדין ופרייהם, עמ' 113, 143.

של העשירים<sup>46</sup>. בהתנגדו לריכוזי-יתר בחיי הציבור, שקד לפתח יומה ציבורית עצמית ולעודד ה-קמת חברות המבוססות על רצונם החפשי של משתתפיהן. לפי תפיסת היסוד שלו זכאי כל עם לעצמאות, ואין לשום עם זכות לשעבד זולתו, — ובכך הקדים הוגים אחרים בהרבה — ואף עם ישראל רשאי לתבוע לו זכות-יסוד זו.

גלותו של ישראל כל עיקרה אינה בשל היותו פחות מעם אחר, אלא דווקא בשל מעלתו, כי לפי תפיסתו הדיאלקטית כל מי שיעודו נעלה יותר, הוא גם רחוק יותר מהשלמות היחסים המיועדת לו<sup>46</sup>. מקומו הראוי של ישראל, לפי סדר המציאות, הוא בארץ-ישראל העצמאית, הגם שגם בפיוורו ובהיותו כפוף לשלטון אחרים אפשר לו לשמור אחדותו, ביחוד על-ידי קיום חברה תקינה, לימוד תורה ותפילה בציבור. בשובו אל ארצו יוכל העם להגיע למצבו הטבעי ולשלימותו — הווייה חדשה שתיתכן רק על-ידי יישוב יסודות מנוגדים. מלכות ישראל קדושה זו תצמח מתוך מלכות שאינה קדושה כפרי בלתי נשלם בקליפתו<sup>47</sup>.

מזיגה זו של גישה פוליטית מציאותית ומושכלת עם תפיסה מיסטית היו בה עומק ועוז מחשבת, אך גם סכנת עירפול — כפי שראינו בתנועה השבתאית.

#### [ יא ]

הגותם של אברבנאל ושל המהר"ל היתה ביטוי ל-סערות התקופה ותמורותיה, אשר עוררו וליבו את הרוח המשיחית ביחוד בקרב יוצאי ספרד. המלחמות בין ממלכות, כיבוש ארץ-ישראל בידי התורכים, וכן סיפורו נוסעים על ארצות רחוקות ועל מציאות קרובוצי יהודים בהן, הלהיבו את הדמיון והחיו את השמועות על עשרת השבטים שהיו מהלכות בעם מימי אלדד הדני. הסיפורים על ממלכות יהודיות, בעלות צביון אידיאלי, בכוש, בערב ובהודו נראו ליהודים בגלותם כעין קיום הגשמה של "לא יסור שבט מיהודי", כגילוי שבטי ישראל האובדים, וכ-אות לתשועה בעתיד קרוב<sup>48</sup>. מעניין הדבר, שגם הנוצרים האמינו באמיתות הסיפורים האלה, ולפיכך

יחסים בין אדם לחברו ובין עם לעם על אשיות הצדק.

מנהיג המדינה ייבדל מסתם מדינאי ויתקרב למעלת הנביא ובין סגולותיו מונה הרמב"ם (והוא דבר שאינו מצוי במחשבה היוונית), ש"יהיה רחום וחנון"<sup>42</sup>. בדומה לאפלטון דורש הרמב"ם מבני אדם שהגיעו אל ההשגות האמיתיות לעסוק בצרכי הציבור, "כי תכלית כוונתם היתה בכל מעשיהם ההם להתקרב אל ה' להמציא אומה שתדע ה' ותעבדהו, כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו... ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט"<sup>43</sup>.

הכיסופים לגאולה קרובה נתחדשו בעוז בקרב גולי ספרד אשר עם הכאב והמרירות חשו גם בחבלי לידתה של תקופה חדשה. דון יצחק אברבנאל, ששירת את בית המלוכה בספרד ואת המשטר הרפובליקני בוונציה אחרי גירוש ספרד, מביע בפירושו למקרא את איבתו למשטר המלכים ואת העדפתו למשטר הרפובליקני הן על-פי ההיגיון והניסיון ה-היסטורי והן כיהודי<sup>44</sup>. בעצם הוא רואה במדינה התגלמות הרע והחטא לאל ולטבע, ובחיים המדיניים ובמאבק המדיני מקור שחיתות ושפיכת דמים. במיוחד סותרת המלוכה, כאמור, את אופיו של המשטר הישראלי, כי "ה' הוא מלכם, ולא היה להם צורך למלך בשר-ודם לשום דבר" (פירושי לפ' שופטים). כדי למעט את הרע הוא מעמיד על הצורך בשיתוף מרבי של שכבות העם השונות בניהול ה-מדינה, ובהגברת האוטונומיה האזורית המקומית. אברבנאל לא הורה דרך להכנת הגאולה, אלא רק ציפה לגאולה קרובה ולנסים בהתאם לתפיסתו ה-מיסטית, ובכך הכשיר את הלבבות לתנועות המשיחיות אשר תבואנה.

ההוגה המעמיק במאה השש-עשרה הוא המהר"ל (ר' יהודה ליוואי בן בצלאל) מפראג, שבשמשו כרב שנא את השררה (והעדיף לכהן שנים רבות לא כרב רשמי), עשה למען תיקונים בחיי הקהילות, דרש בהן, התנגד בחריפות לרבנות רודפת כיבודים, חסרת שיטה בחינוך ונעדרת אומץ-לב בפני פרנסי הקהילה. הוא התריע על יהירותם של הפרנסים ואנוכיותם

42 מזרי נבוכים, ח"א, פ' ג"ד.

43 שם, חלק ג', ג"א. השווה: המדינה של אפלטון, ס' ז.

44 ב. נתניהו, דון יצחק אברבנאל, 1953 (באנגלית); י. בער, "דון יצחק אברבנאל ויחסו אל בעיות ההיסטוריה והמדינה", תרביץ (תרצ"ז).

45 ד"ר א. גוטסדינר, הארי שבחכמי פראג, עמ' סח ואילך.

46 מהר"ל, נצח ישראל, פרקים א', ב', י', כ"ה, ל"ב.

47 נצח ישראל, פ' ל"ב; גבורים, ה', פ' י"ח.

48 א. ז. אשכולי, ס' דוד הראובני, ת"ש, עמ' י"ז.



גם מנשה בן ישראל הושפע מן הרעיונות המשיחיים ומלהט האמונה של יצחק אברבנאל. מאורעות העולם נראו לו כשלבים אחרונים לגאולה ולקץ ה'ימים'. האמונה כי אין משיח בא לפני שיתפורו בני ישראל עד קצות כל הארץ, שימשה בידו יסוד לתביעתו להתיר שובם של היהודים לאנגליה, ארץ שנחשבה ל"קצה" תבל לפי משמע המלה הלועזית 'אנגליה'. הדבר היה כרוך בצביון הדיאלקטי של רעיונות הקבלה<sup>52</sup> שלבש כאן צורה גיאוגרפית.

### [ יב ]

כשלונות התנועה המשיחית ורוח ההשכלה המחודשת עשו לקרקר את חומת הציבור ומסגרותיו. עתה קיוו רבים ש"אין מקום שאין שואפים בו לשחרר את האנושות, לאפשר לאדם בכל מקום חיי טהרה וקדושה עלי אדמות... לעינינו הולכת ומתקרבת מלכות שדי עלי אדמות לפי שאיפותיה של האנושות" (מן הפרוטוקולים של אסיפת הרבנים בפראנקפורט, 1845). הללו דימו איפוא שיוכלו להתערות בשלימות במדינת מושבם ובעם השוכן בה. בשנת 1846, בימי גיאותה של האמאנציפאציה, עמד ההיסטוריון גרץ, על חשיבותו המרכזית של רעיון המדינה ביהדות, שהיא "לפי דיוק מובנה חוקת מדינה. היהדות בלא קרקע מוצק של חיי מדינה דומה לעץ נבוב מבפנים"<sup>53</sup>. מבחינה זו היתה לגרץ השפעה ניכרת על משה הס בכתבו את "רומא וירושלם". גם הרמן כהן (1842—1918), על אף הסתייגותו מגרץ, ממשיך בספרו האחרון "דת התבונה על פי מקורות היהדות" את ההשקפה היהודית על מקומה של המדינה, כשהוא מיישב באופן מקורי את תורת האידיאליזם הגרמני עם היהדות<sup>54</sup>. המדינה, שהיא כלי מצומצם ומוחשי להגשמת רעיונות מופשטים כאנושות ומוסר, מקרבת רעיונות אלו אל היחיד, שתודעתו העצמית כיחיד אינה נקנית לו אלא בשייכותו למדינה, ובזיקתו לרעיון המוסרי האנושי המוגשם במדינה.

יחסו של האדם לאלוהיו תלוי ונבחן ביחסו אל

לא עוררה הופעתו של דוד הראובני פליאה כמעט. וכן כשבא הציע לאפיפיור את עזרתו בחיילים רבים העומדים לרשות אחיו המלך וכשביקש נשק חדיש כדי להתקיף את המוסלמים מן העורף<sup>49</sup>. אופייני הוא לדור ולגדוליו הציורף המיוחד של עיסוק בתורת הקבלה עם החיפוש הממשי אחר גאולה פוליטית לאלתר. שלמה מולכו, איש תורת הסוד, התקשר עם דוד הראובני, בעל התכנית הפוליטית, ויחד חתרו להגשמתה. אף הוא השפיע השפעה עמוקה על ר' יוסף קארו, איש ההלכה והחזון, שעלה עם חבריו לצפת בשנת 1536, ושם נצטרפו לר' יעקב ביי-רב. יחד אתו חשבו לחדש את הסמיכה, ועל-ידי כך לחדש את שוב את העם ולעשות את ארץ-ישראל למרכז התורה לכל העם. התכנית נכשלה, בשל המחלוקת עם הרלב"ח. אך הרלב"ח חלק גם על הצורך במעשה מיוחד, כי לפי דעתו "ראוי לנו ונמנה דיינים גוים וכשרים בכל הארץ הקדושה לדון בכל מה שהיו יכולין לדון עד עתה. ואולי בשכר זה נזכה להיות נמנים בזאת המצוה מהרה בשוב שופטינו וסנהדרינו אל לשכת הגזית"<sup>50</sup>. רעיון זה של אחדות הארץ-מה על-ידי ריכוז התורה הניע את ר' יוסף קארו ליצירתו ההלכתית הגדולה "בית יוסף".

גם בדון יוסף נשיא נצטרפו מגיעים מיסטיים עם שיקולים הגיוניים ומדיניים, בשעה שביקש להשלים את מפעלם של אנשי צפת מבחינה מדינית, בטחונית וכלכלית. תכניתו הפוליטית היתה שונה שוני קיצוני מזו של ראובני. היה בדעתו להשתמש בכוחה המדיני והצבאי הגדול של תורכיה כדי להגן על היהודים וכדי להיפרע מן המדינות הנוצרות. גם אם הפריזו קצת היסטוריונים בהערכת תכניתו הפוליטית<sup>51</sup>, אין ספק כי אף בהיותו משרת את השולטן ראה עצמו כמדינאי יהודי, ובשעה שנמצאה לו ההזדמנות ביקש לפלס דרך להישגים פוליטיים בני קיימא לעמו.

49 שם, עמ' 20. השווה גם: ע. זשחט, "פרשת דוד הראובני", ציון, תש"ל.

50 קונטרס הרלב"ח לביטול הסמיכה, מודפס בספר של הרב י. ל. מימון: חידוש הסנהדרין במדינתנו המחודשת, תשי"א, עמ' גט וכו'.

51 ראה: ססיל בצלאל רות, בית נשיא, שני כרכים; הרון, דון יוסף נשיא בונה טבריה, סיני, כרך ל'; יוסף ברסלבסקי, "למפעלו של הנשיא בארץ ישראל", בקובץ ירושלים, תרפ"ח. וכן פנחס רוזנבליט, "מח' שבה מדינית ומעשה מדיני", מעיינות, ז'.

52 ראה: ג. שלום, שבת צבי, פרק ראשון.

53 צבי גרץ, "המבנה של ההיסטוריה היהודית, בררבי ההיסטוריה היהודית, ירושלים, תשכ"ט, עמ' 60 וכו', עמ' 102.

54 הרמן כהן, דת התבונה ממקורות היהדות, ירושלים, תשל"ב.

מרדו בתחילת המאה הי"ד ישובי שוייצריה בשלטון האבסבורג, ובהקדים את ההתאגדות המדינית הראשונה המיוסדת על שלטונו הישיר של העם הצהירו בשנת 1315 על עצמאותם ועל שאיפתם למלוכה אלוהים שיסודה חירות וצדק. בשיבה אל המקרא ואל הנצרות הקדומה והאמיתית, ובכך לשוויון חבי רתי וחלוקת האדמה, דוגלות תנועות האכרים בשלהי ימי הביניים, הקשורות בשמותיהם של ויקליף, הוס ומינצ'ר.

במאה השש־עשרה, כשמתרקמת חברת המשכילים החדשה, המתרגמים את המיקרא מן המקור ללשונות העמים, מעורר העיון בכתבי הקודש לתיקונים לא רק בתחום הדת אלא גם בסדרי המדינה והחברה. לעומת הדת הפרוטסטנטית של לוטר המצמצמת את הדת ברשות היחיד הנוצרי, וממילא מפרידה את דת מהחברה, דוגלת תורת קאלוין ותלמידיו (ביחוד ביוה) בזכויות היסוד של העם והאדם, שיסודן במקרא. המתקנים הדתיים לשלוחותיהם המתקוממים על דיכוי היחיד מסתמכים במפורש על המקרא ועל ברית השבועה של חבלי שוייצריה. כל אלה יניקתם היתה מן הברית בין האל ובין בני ישראל ועל התחייבותם לשמור את הברית וזכותם להתקומם נגד שליט המפר אותה או את זכויות היסוד של העם. תורה זו של תלמידי קאלוין הרואים במדינה ה־עברית הקדומה בנין־אב לחברה מודרנית הכתה גלים וחוללה תמורות בצרפת של ה'הוגנוטים' (ה־פירוש הלועזי ל"בני ברית" לפי גירסה מקובלת), בהולנד, בסקוטלנד, באנגליה של קרומוול ובמ־שבות הראשונות של ארצות־הברית<sup>55</sup>. הפוריטאנים וקרומוול בראשם מצאו במקרא את האידיאל המדיני שלהם. המלחמה בעריצות המלך גראתה כחורה על המאבק בשעבוד פרעה במצרים. לאור תורת ישראל, שלפיה האדם נברא בצלם, מנסחות כתות פוריטניות את דרישותיהן לביטול העריצות הפ־ליטית, להענקת זכות בחירה לכל אדם ("הסכמת העם"), ויש אומרים לזכות על האדמה, זכות שלי־מים הסתמך עליה גם לוק בספרו "על המימשל המדיני". המשורר מילטון, מזכירו של קרומוול, דוגל לראשונה בחופש הביטוי וההדפסה, שוב בהס־תמך על פרשת 'בראשית', שבני אדם ניתן להם כושר הבחנה בין טוב ורע ואין שליט רשאי לשלול

57 סיכום נאה לנושא זה בספרו של G. I. Gooch, *Democratic Ideas in the 17th Century*, 1959

חברו כנברא בצלם אלוהים. אנושיותו מתגלה בהשתתפותו בצרת הזולת ומציאות העוני מחשיכה ומסכנת את התרבות ואת המוסר. לפיכך הדת אינה מתגשמת אלא במדינה ובהוקיה החברתיים המכוונים להסיר את העוול ואת העוני. תוך חריגה ניכרת מה־תיאולוגיה הליבראלית של המאה הי"ט, מראה כהן את מימושו העקיב של המונותיאזם בכל תחומי המציאות: האֶתית, הדתית, המשפטית והמדינית. גם הנביאים לפי הרמן כהן אינם פילוסופים אלא מדינאים, וכמדינאים עקיבים הם באידיאלים יותר מאפלטון. עם כל היותו מעורה ברעיונות הליברא־ליזם הוא מגיע לידי חיוב האומה היהודית כמסגרת לשמירת תרבותה הדתית בייחודה. למרות התייש־נותן של השקפות שונות הנובעות מתנאי תקופתו, יש במשנתו של הרמן כהן יסודות העשויים לכוון את חיפושיו אחרי זהות היהודית והגדרת מעמדו כהוויה לאומית־מדינית בקרב העמים וקביעת מקו־מגו בשלביה הנוכחיים של ההתפתחות הכלל־אנושית<sup>56</sup>.

[ יג ]

מורשתו המדינית של עם ישראל, שאשיותיה במקרא ולפעמים בתורה בעל־פה, שימשה גורם מפרה ומ־עורר בהתפתחות המדינית של העמים. במסע תע־מולה מקיף וראשון במינו שימשה תורת שלטון העם לראשונה דווקא בידי ראשי הכנסיה הקתולית במאה האחת־עשרה כנשק במלחמה במלכים סרבנים. בהסתמך על שמאל ושאל ועל מתתיהו החשמונאי הודגשה הזכות ואף החובה של העם להתנגד לשליט המועל בתפקידו ומפר את החוק. בחוג זה נוצרה לראשונה — ושוב ברוח המקרא — התורה על חוזה בין המלך לעם ובין שניהם לאלוהים, שלפיה העם הוא ריבונן, ולכן הוא הבוחר במלך<sup>56</sup>. מתוך הכ־נעתו לחוק עליון זכאי הוא גם להורידו כשהלה משתמש לרעה בתפקידו. לרעיונות אלו היתה הש־פעה עצומה. מכוחם ובהדרכת הכנסיה של רומא קמה עוד בתחילת ימי הביניים התנועה העממית הראשונה בערי איטליה הצפונית, ומכוח־כוחם אולי

55 עיין המבוא של סיני אוקו לספרו הנזכר של כהן, דת התבונה וכו', עמ' 29. ומאמרו של משה שוורץ, על "דת התבונה" בהארץ, ינואר 1973.

56 ראה כתבי מנגולד בספרו של ק. מירבט, על הפוכי ליציפטיקה בתקופת נרינור השביעי (גרמנית).

ישראל לחירותו ומוסדותיו המדיניים שימשו מופת למרידת ארצות-הברית ולחוקתה המתוקנת. כמוכּן שאבו הם גם מאחרים ובפרט מקיקרו ומתורת רוס, שגם הוא למד מן המקרא, מתורת קאלוין ומרוח הדמוקראטיה של שווייצריה. במצבת הזכרון שה-קימו לרוסו בני עמו מתואר הוא כשידו האחת כו-תבת את ספרו "האמנה החברתית", וידו האחרת מראה על ספר הביבליה הפתוח לפניו, כמקור הש-ראתו. גם טוקויל, בסיירו בארצות-הברית בשנת 1835, נתרשם התרשמות עמוקה מזיקת הגומלין בין חופש ודת, בניגוד לנהוג בארצו צרפת, כפי שהדגיש בספרו הקלאסי "הדמוקראטיה באמריקה"<sup>60</sup>. מגמה זו תרמה הרבה לכונן את הריפובליקה והדמוקראטיה ביחס הציבוריים של ארצות-הברית, אשר נולדה מתוך ציפייה לכונן, כישראל בימי קדם, את מלכות ה'עלי אדמות'. הוזהות הפוריטאניות האמריקנית עם ישראל והעתקת הדגש מישועה אישית לאחריות קו-לקטיבית יש במשמעותה גם משום אימוץ התודעה המשיחית של היהדות<sup>60</sup>.

אמת, רבים ממיסדי ארצות-הברית וצאצאיהם היו חדורים רוח אופטימיות ואמונה מופרות לעתים ב-אדם המשוחרר מכבליו. לא כן מחוקקינו, נביאינו וחכמינו שלא התעלמו מן הבעייתיות ומיצר ההרס שבאדם, אך האמינו ביכולתו להתעלות, להיות בן-חורין מתוך קבלת עול מלכות שמים כאן ועתה— להבדיל מעולם של מלכים ועריצים בשר-ודם— ועל ידי כך לסייע בתיקונו של העולם. לעתים נדמה שמדינתנו המחודשת, על הישגיה הרבים וגם מח-דליה, ניתקה מכל מה שקדם לה, מחוסר ידיעה וזי-קה לעברנו. בעוד שהמתוקנות שבמדינות גאות ל-ייחס את משטרן וחירותן לרעיונות ולחוקים ששאבו ממורשתנו, ואשר לרבים מאתנו אינם נראים בעלי משמעות היום. אכן בגישתנו לרבות מבעיותינו היום היינו יכולים להיעזר באוצר הגדול של המחשבה המדינית בעמנו, המקורית והנועזת במוכנים רבים. ועל הכל: רק בדרך זו— למעלה מהבדלי השק-פות— ולא בהוראה מופשטת תהיה היהדות לדור הצעיר שנתרחק ממנה למעיין חי הנובע משמעות אקטואלית.

מהם זכות-יסוד זו. ובולט כאן במיוחד הוגה מדיני חשוב, שהשפיע הרבה על התפתחות המחשבה ה-מדינית בארצות-הברית ג'יימס הארינגטון, המתאר בספרו 'קהיליית אוקיאנה' (1656) אנגליה דמוקרא-טית מתוקנת המאורגנת ברוחו של ישראל הקדום, ובה צבא-אזרחים עממי, סנהדרין, וחוקי קרקע ברוח היובל, שוויון ברכוש הבסיס לשוויון בשלטון. אחד העקרונות שבהם הוא מסתמך על מבנה המדינה העברית הוא הפרדת רשויות המימשל, וכידוע שרוב הצעותיו נתממשו במבנה השלטון בארצות-הברית.

בשעה שהיגרו ראשוני הפוריטאנים לאמריקה ב-1620 כרתו באנייתם "מייפלואר" ברית להגשמת רעיונות החופש והצדק, ואף הם תמכו יתדותיהם במקרא. מאורע זה הוא אבן-פינה להתפתחות אר-צות-הברית, והמתכונת המקראית היתה מיסודות המחשבה המדינית והנהוג המדינה בה<sup>61</sup>. רבים מהם חשבו לייסד בארץ חדשה שלטון "מעין זה של בני ישראל בטרם הקשו את לבם לבקש להם מלך", ומהם שביקשו להחיות שם את המשטר העברי ואף את השפה העברית. בממלכת הכהנים במאסאצ'וסטס הוצעה בשנת 1641 חוקה בשם "חוקי משה", מיו-סדת במידה מרובה על החומש, עם הקפדה על דיני שבת, אישות, בן סורר ומורה, ושימוש רב במלקות ובעונשי מוות, ללא מיתונם בתורה שבעל-פה<sup>62</sup>. נוצרו שני טיפוסים של התישבות, אחד במאסאצ'וסטס על יסוד אחידות ההשקפה ואחד בפנסילוואניה, ה-נוהג בסובלנות כלפי בני דתות אחרות, וגם ילידי הארץ; אך שניהם לקחו להם למופת את כתבי הקודש. כשפרקו מעליהם את עול מלך אנגליה, ראו שוב במעשי בני ישראל במצרים סימן לקורותיהם הם. הם הטעימו כי המימשל העברי שנוסד על-פי ה' לא היה בו מלך, ולעוון כבד נחשב לישראל לש-אול להם מלך. זמן רב לפני הצהרת החירות חקקו על פעמון הכנסיה בפילאדלפיה את הפסוק: 'וקראתם דרור בארץ לכל יושביה'. להצהרת העצמאות הכינו חותם עם תמונת פרעה וחרבו בידו כשהוא רודף אחרי בני ישראל, וכנגדם משה ועמו, ומסביב ה-מלים: מרידה בעריצות היא ציות לאלהים! מלחמת

58 י. אריאלי, המחשבה המדינית של ארצות-הברית, כרך א', עמ' 28 וכו'.

59 I. L. Haskins, *Law and Authority in Early Massachusetts*, 1960.

60 אריאלי, "מלכות ה' באמריקה", בדת והברה בתולדות ישראל ובתולדות העמים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 108 ואילך.

# שימלי

## סיפור שנכתב עברית במקורו

### שלום-עליכם

הסיפור הזה, שנכתב במקורו עברית (ומקבילה בידיש אינה ידועה) נדפס ב'האסיף', שנה המישית, ווארשא, תרמ"ט—1889, עמ' 47—61. הוא לא נכלל בשום מהדורה של הכהבים העבריים של שלום-עליכם (קטע ממנו הועתק ב'דבר', מוסף לשבתות ולמועדים, ט' באייר תרפ"ו). תרגום יידי של הסיפור נדפס באלמנך 'סאָוועטיש' (מוסקבה), כרך 12, 1941.

תיאורו של התיאטרון בסיפורו זה של שלום-עליכם הוא אותנטי ובעל ערך תעודתי מובהק. הוא מתייחס לתקופת האיסור על התיאטרון היהודי ברוסיה הצארית לאחר שנת 1883. שלייענזאהן — שמו של ראש הלהקה בסיפורו של שלום-עליכם — הוא בלי ספק רמז שקוף לאברהם פישוון, שעמד בראש להקה יהודית בתקופת האיסור והצליח להופיע בתחום-המושב היהודי למרות האיסור. על תקופה זאת בתיאטרון היהודי ועל פישוון השווה: ג' אויסלענדער, 'יידישער טעאָטער, 1887—1971', מאַסקווע, 1940, עמ' 32 ואילך.

השירים המתורגמים מידיש בסיפורו של שלום-עליכם מורכבים מקטעים של השירים במחזהו של אברהם גולדפאדן 'די כישופמאַכערין' (המכשפה).

בפרקים ו-י של 'שימלי' יש לראות את הגרעין של הרומאן המאוחר של שלום-עליכם על התיאטרון היהודי 'בלאָנדזשענדע שטערן' ('כוכבים תועים', 1909—1911).

[ א ]

### שימלי אחי

כמו חי עוד ניצב לנגד עיני! את עיניו המלאות והשחורות אשר הפיצו אש; שערות ראשו העגול, השחורות כעורב, אשר ניצבו כמסמרות, תמונתו העליונה, שפתו הנמחרתה וכל יצורי גוון, כל ימי חי לא אוכל לשכוח, אם כי גלים ומשברים הרבה עברו מהעת ההיא; ומי יודע אם נשמתו איננה צרורה כבר בצרור החיים? אם מכבר לא יציץ ציץ על גל קברו? ...

על אודות שימלי אדבר! על אודות אחי שימלי, אשר צעיר הייתי ממנו כעשר שנים, על אודות שימלי אשר אזכרהו כחלום חזיון לילה.

שימלי 'בן-רשף'! נודע בשמו בעודנו נער את ילדי החדר, שימלי 'אש אוכלה', קראוהו בימי בחרותו, ושימלי 'שקץ' היה שמו בכל העיר, עת נשא אשה ויגרשנה, ויוסף ויקח אשה, וישב ויגרש גם אותה, ולא חדל להיות איש ריב ומדון לכל יושבי העיר אחד לא נעדר, ולהסתוללל במו ולעולל למו עלילות, וגם אחד לא היה בכל העיר אשר לא עמד כעצם בגרונו, אשר לא היה כרצח בעצמותיו, עד כי כל באי שער עירו מנעו רגלם מגתיבתו, ומעט מעט החלו לשאת פניו ולירוא ממנו ...

הוי רכי-לב שפלים! לשוא פחדו פחד לא היה פחד! כמו באמת היה שימלי נורא על כל סביבותיו, וידו לאל היתה לחבל ולהרע! איש טוב כמוהו, בעל נפש יקרה ולב בשר ורוח נדיבה

כשימלי לא מצאתי עוד! את קשיטתו האחרונה, בלעו מפיו, גם שמלתו לעורו נכון היה בכל עת לתת לכל איש אשר הראה לו פנים נזעמים ורוח נכאה, גשבעתי כי באיש כמוהו נמצא את מי לאהוב.

ובכל זאת בעיני כל רואיו לא נשא חן וחסד. לא אדע מדוע? בשל מה? ובשל מי?  
— הפצץ להיות שימלי? לא! לא תהיה שימלי! בטרם תגדל להיות כמוהו אקדים להכין לך קבר, ואורידך חיים שאולה! התשמע בן ממר?

דברים בוטים כאלה עלי היה לשמוע כפעם בפעם מפי אבי עת הכיר בי אותות אי-רצון ללימודי (כי מי מבני גילי שבע רצון מלימודו? הלא רק אנוסים היינו על-פי הדיבור!).

— מה הפצץ מהילד? — קראה אמי אשר היתה מגן בעדי — שימלי שמעון! מה זה תשמיעהו מוסר כלימתו תמיד? הוא לא יהיה כשימלי בישע אלוהים! אל רחום וחנון הוא! בידו יכאב, ובימינו יחבוש, ולא אוסיף לדאבה עוד. אקווה כי יהיה שומרי ומצילי! אך אם הרביתי חלילה לפשוט, אם לא נותרה לי זכות אבות מעט מועיר!... אל תוכיחני באפך על דברי אלה אב הרחמים!

— זאלטי התראי? התבונני? שימלי הנהו! עצם מעצמי!

— כן? עוד עולה הוא על שימלי! זכרי-נא דברי אלה ינטיל!

— בי פראדיל, אל תתחרי בו! העוד לא למדת לדעת את שימלי?

— מדוע זה תגורי מפני שימלי, ציפה?

— התדעי בריינדל? צדקה ציפה אשר תשט מעליו ותעבור, את אחי שימלי לא טוב לבוא

במשא-ומתן!...

כה נדברו ביניהן חמש אחיותי: זלאטה, ינטיל, פראדיל, ציפה, בריינדיל, כולן בנות בוגרות אשר מכבר הגיעה עתן עת דודים. כפי יושבי העיר נודעו בשם 'בנות צלפחד', כי זה משפט הערים הקטנות להוסיף לכל איש כינוי על שמו לבל יומר חלילה טוב ברע, ולבל תבוא חלילה תקלה על-ידי זה לכלל ישראל: למשל אם ימצאו בעירי שלושה, אשר שם פרל נקרא עליהם ושם משפחתם איננו גלוי וידוע לכול, הלא נחוץ הדבר לעשות הבדל ביניהם! ועל כן מצאו יושבי העיר תחבולה ויקראו את האחד בשם ברל 'די גאז' (חוטם), בגלל אשר יחטם תמיד וישמיע נחרו בדברו ובשבתו דומם, באכלו, בשכבו, ובקומו; ואת השני בשם ברל 'קאטיר' (חתול) בגלל שפמו הלבן אשר היה כשפם החתול; ואת השלישי נקרא בשם ברל 'די מויד' (הבתולה) כי היה קולו דק ונעים מאוד כקול גערה בתולה, וכאשר נשמע קולו מחדר השני מבלי ראות את פניו או לא יכול איש האמין כי קול גבר הוא, גבר בא בשנים כברל 'די מויד' אשר מכבר מלאו לו חמישים שנה.

כן כן הוא. שם שימלי אחי היה לחגא לכל בני העיר, ולהורי — מוסר שדי תקלה ופורעניות, מדוע? מה פעל? הגנב? כיחש? רצח? או רדף זימה?

אל תשאלו אדוני, אל תתמהו על החפץ! בימים ההם, המה ימי החושך גם האושר לבית ישראל; עת הונח לו מכל אויביו מסביב, וישקוט על שמריו, ולא ידע עמל ותלאה, צרה ודאגה מחוץ... מצאוהו דאגות בביתו; דאגות אשר בדה מלבו, דאגות אשר רק תעתועי ילדות הנה! בני עירי לא מצאו להם דאגה אחרת כי אם רק אשר שימלי הציץ ונפגע... כי אמנם בקראו איזה ספרי השכלה במסתרים, החל רוח החופש לפעמו, מנהגים רבים לא מצאו חן בעיניו, על בני דור הישן הביט בעין בוז בהיותם בעיניו כפראים, כסכלים אין לב, כחמורים, ויאהב רק להתווכח, לדבר משפטים ומפיו עפו המלים: 'השכלה'! 'סבלנות'! 'פאנאטיזמוס'! וכדומה, וישלח רסן מעל פיו וישם תהלה גם בקדושים, ופעם הרהיב עזו בנפשו להגיד בבית-המדרש, כי גם הנשים לא בהמה הנה להן, וכי גם להן משפט אדם, ו'אהבה' לא רעיון רוח היא כי אם 'אחת מבנות השמים'! אהבה! התבינו? בימים ההם להזכיר בשם אהבה!...

דבר נפלא ממני אשר גם היום לא אדע פשרו! אבי הקפדן אשר הפיל תמיד חתיתו על כל בני-ביתו ונירא מפניו כמפני מלך בלהות, כמו נחת מפני שימלי! כי רק שלא בפניו הרעיש עלי

שמים וארץ, תבל ומלוואה, ויקללהו קללה נמרצת, ויחכה למוותו לראות גל קברו; ובפניו — הוריד את עיניו וחוטמו יחד; לא העיר למוסר אוזנו, ולא דיבר עמו למטוב ועד רע. על כן אשפוט: אם לא נפגשו שניהם פעם ותוצאות הפגישה הביאו לאבי לבב חכמה לבל יוסיף התגרות ברע...

ואמי? היא ברחמי אם דאגה לו תמיד, ותשם עליו עין לטובה, ותתן לו מתן בסתר, מספר קשיטות נחושת, ותותיר לו ממבחר הזבח, ותכין לו תמיד מכנסים חדשים וכתונת לבנה, ואז קיללה את קשי יומה, ובדמעות על לחיה התאוננה על מוסר שדי, על שימלי בנה, על שימלי אשר...

## [ ב ]

## שימלי מרעיש עולם

אך פתאום באה תמורה חדשה בחיי אחי, פני הדברים שונו מאוד, שם שימלי המנאץ היה לשם ולתפארת ורבים גשאוהו על שפתיהם כל היום.

— ומה יכתוב לכם שימלי בנכם?

— הפעם, מה תאמרו על אודותי? על אודות שימלי?

— הפיללתם כאלה? העלה על לבבכם על אודות שימלי כזאת?

— נגב... שימלי! הוי שימלי! שימלי! שימלי!

כה דיברו על אודותי באוזני הורי יום-יום, וכל הגה יצא מפיהם עצר בקרבו התלהבות, עונג ומה גם קנאה, אשר אשוב למשפט, כי הרגש האחרון עמד תמיד בראש.

אבל אחת היא, שימלי עלה בעירגו על מדרגה גבוהה מאוד אשר רבים וכן שלמים יעמלו תחת השמש כל ימי חייהם להציג כף רגלם עליה ולא יוכלו, ייכשלו ויאבדו...

בעת ההיא נודעו בעירי הקטנה עוד איזה גיבורים אנשי שם אשר בני העיר לא חדלו מדבר אודותם, אולם הגיבור הזה — שימלי בנצחונו הגדול והנפלא השפיל ערכם ויהיו כאין לפניו.

בכל רחוב, בכל פינה, במקהלות, בבתי-כנסיות נשמעו רק שמות: סקובליוב, הורקא. אוסמאן פחה, סולימאן פחה, פליבנה. סטאמבול, שימלי, גם שם שימלי לא נפקד בתוכם!

הלא תבינו אדוני, כי אערור מלתי על אודות המלחמה האחרונה בשנת 1876—1877, היא מלחמת רוסיה האדירה עם התוגר, אשר אחי שימלי הצליח גם הרוויח יותר ממנו. הסכל הזה — ישמעאל — איבד אז בעניין רע הרבה גלילות, ריבוא רבבות כסף וזהב, רבבות אדם ובהמה, מלבד עמל וחרפה מכל עבר... ושימלי, רק במקלו עבר את הדוניי, ובומן קצר נשמע כי שימלי עשה חיל, שימלי אסף אוצרות קורת, רכוש גדול, שימלי היה גביר אדיר בעל ריבוא רבבות!...

נשמע? הלא גם נראה! שימלי החל לפקוד את הורי במכתבים נעימים משמחי לב ונפש, לבשרם בשורות טובות, לשלוח להם גם מעט כסף גם תשורות!

שימלי מצא עבודה אצל אחד ממכיריו, פקיד אחד הסוכנים! אצל סוכן אחד הקבלנים! אצל הקבלן בעצמו! ויהי למנהל עסקיו אחרי כי מצא חן בעיניו, עד כי הצליח בידו להיות קבלן בעצמו! ויעש לו שם בארץ.

מכתביו החלו בעשרות שקלים, במאות, באלפים, ברבבות, ובריבוא רבבות כלו! ההצלחה שיחקה לו מאוד בכל אשר פנה! אל כל אשר נגעה כף ידו, צבר כסף וזהב בחופניו, במגרפות, וימלא זהב חזריו, וימלא אמתחות הרבה הרבה מאוד, אולם עיני מי ראו? אנה באו? איפה חלפו נגוזו? איך עשה לו עושרו כנפיים פתאום? אל אלוהים הוא יודע!

— שובה הביתה בן יקיר! — התחנן אליו האב במכתבו — הביתה שובה בני הנחמד, שימלי יקירי! עד מתי? עד מה? רב לך בני, רב! שובה לבית אניך, עם רכושך המעט אשר חננך אלוהים? התיישב בעיר מולדתך, קומם לך בית מרכולת, יסד לך מסחר על יתדות נאמנים, קח לך

אשה כחפץ לבבך, כאשר תאווה נפשך, וראית חיים נעימים את אשת חיקך וילדיך! שמח לב אביך הנוגה, בני! השב נפש אמך אשר בימים האחרונים — לא עליך — רופפו עמודי גווה, מעט שיעול, מעט לשכב על מיטתה, אולם מצמיח ישועות ובורא רפואות, יחננו לראות בנועם הוד פניך הנחמדים במהרה בקרוב ונוכה כולנו לשמוע ישועות נחמת על כלל ישראל אמן סלה.

אבי קיבל מכתב ארך משימלי תשובה על מכתבו.

'הורי הנאהבים והנעימים! את קולכם שמעתי מארץ רחוקה, מהררי הבאלקאן, לבי ובשרי ירננו לכם הורי היקרים תודות וברכות מאליפות, ועיני נוזלות דמעות גיל וגעגועים, והנני להשלים חפצכם, כי כאבן השואבת תמשכני פקודתכם אחריכם, נכספה וגם כלתה נפשי לראות באור פניכם, בדמעות אחבקכם וארוכם דמעות גיל ונשיקות פי, בכליון עיניים אחכה ליום המאושר, לשעה, לרגע אשר אדא על כנפי גשרים אליכם לשמח לבבכם הורי היקרים, לשוש עם כל אוהבינו יחד בשעה מוצלחת אמן.

'בוזה הנני שולח לכם: 0000 שקל כסף, מטפחת טורקית לאמי היקרה, המטפחת יקרה היא בערכה מאוד, התבוננו-נא וראיתם כי היא רקמת זהב ומשי ומחירה 000 שקל כסף, שמלת בוקר טורקית לאבי וסנדלי-בוקר מרוקמות זהב, כסנדלי גבירי רומניה, גם חמש שמלות משי אדום בעד חמש אחיותי זאלטה, ינטיל, פראדיל, ציפה ובריינדיל, על שוליהן וחזיהן רקמת נטיפות-זהב ופנינים, מלאכה נפלאה ויקרה (כן תלבשנה בנות מונטינגרה העדינות). ולאחי שלום הנני שולח עט סופרים יקר, כולו פו, גם תער סופרים אשר הניצב הוא זהב טהור (ידעתי כי אוהב הוא צעצועים כאלה!), גם צלם דמות תבנית הפוטוגראפי לבוש באדרת טורקית וכיפה בעלת מלילת זהב על ראשי, והתמונה השנית — היא תמונת הגנרל, הגנרל שלי אשר פעמים רבות דיברתי במכתבי על אודותיו.

'קעת יחנו "צבאותינו" בגלילות הבאלקאן ו"אנחנו" נכונים ללכת הלאה קדימה, "אנחנו" נבטח ולא נירא רע כי "חילנו" רב הוא — תהילה לאל — מחיל האויב כפליים, את המצודות אשר "לכדנו" כאין המה, כמר מדלי אשר נכונים "אנחנו" ללכוד בישע אלוהים — גם ההרים הרמים והנישאים (הה מה נורא מראה הררי אל וסלעי מגור אלה!) ועם הבאשי-בוזיקים האדיר האיום והנורא, אשר נפגוש על דרכנו לא יחרידונו מאומה, נשחק נלעג למו! ואם רק "נלכוד" את פליבנה אז גם לסטאמבול נבוא כמבוא עיר מבוקעה, "ובידינו" תפול, אוחילה לאל! ואז כנשר יטוש עלי אוכל אפרוש כנפי ואדא לביתכם הורי היקרים!

'הודיעוני-נא מהנשמע בעירנו, וחדשות טובות משלומכם ומעמדכם, דרשו בשמי לשלום אחיותי הנחמדות זאלטה, ינטיל, פרדיל, ציפה, בריינדיל, לשלום אחי, ושלום דודי דן גם דודי איזיק (מה שלום זקנו?) ודודי הרצל (העיזים עודן חולבות?) ודודתי דוברוש, ודודתי נחמה (האם גם היום שפתיה נעות?) ולאבי הזקן ואמי הזקנה ולכל קרובינו ושכנינו, ולרבי ר' מאיר קאט<sup>1</sup> ולרבי מאנוש רופא, ולזקנו הארוך ולאשתו הפרענית, המורטת לחיי שכנותיה, ותשא במרום קולה, גם לרפאל שמש ור' חיים לוקש<sup>2</sup>, כולם יעמדו על הברכה עם כלל ישראל אמן סלה.

[ ג ]

### נדמה נדמה שימלי

אם 'אנחנו' לכדנו פליבנה זאת ידע כל איש, אולם שימלי אנה בא? שימלי איהו?  
אכן, שמועה שמענו ברומניה, בחצי-האי הבאלקאני, שימלי, הרעים עולם... קבלן... ריבוא  
רבות... שוורים... דקי-בשר... לא נתקבלו... משפט... מאומה...  
מענות כאלה השגנו מאת כל אלה, אשר שבו 'ממערכות המלחמה', ונפלא הדבר כי כולם שמעו

1 ברסית ובפולנית 'תליין'. כאן כינויו של מלמד תיגוקות.

2 איטריה. כאן כינוי.

כי היה שימלי; אבל מי שימלי? מה שימלי? איה שימלי? נסתר ונעלם מנגד עיניהם, וגם אחד לא ידע נכונה.

כל איש בתבל — ומה גם היהודי — אי-נקי הוא מצר ואויב. בכל עיר יימצאו הולכי בטל דוברי כזב, הולכי רכיל מתכבדים בקלון רעיהם, ושמתים לאידו וכז, ועל כן לא נפלא היה בעינינו כי השמיעו בעירנו על אודותיו חדשות שונות יום-יום, סיפורים והגדות: שימלי איבד כל הוננו בצחוק הקלפים, שימלי המיר דתו כי הגנרל לקחהו לחתן לבתו, שימלי איבד כספו בעניין רע, ועל כן הרחיק בדוד לאמריקה ועוד ועוד... אבל לדעת שורש דבר נמצא בשימלי לא עלתה בידנו. בכל זאת לא נפל לבנו עלינו! ומה גם אבי, לבו נכון היה ובטוח, כי אם גם יתמהמה בוא יבוא לא יאחר! אם לא היום, אז מחר, ממחרת המחר, ואחרת לא עלה על לבו כי יבוא במלתחות מלאות זהב, ואמתחות שקלי זהב ולירות טורקיות — אך מדוע בושש לבוא? ניסה פעם לבו להטותו בשפק — אז הניע ראשו ואמר: אין דוחקין את השעה.

— מה נשמע על אודות בנכם, על אודות שימלי?

— מה נשמע? הנה הצליח — בלי עין הרע — בלי שפק שמעתם, הוא מצא חן בעיני הגנרל! ומאו יעשה חיל, בכל אשר יפנה יצליח, הוא הולך טוב, טוב, וטוב! וטוב!

— אכן, אבל מדוע זה לא ישוב הביתה? עת היא!

— עת לשוב הביתה! סיפור המעשה עוד הפעם! עת היא, לו הגיעה העת כי אז לא יאחר גם רגע קטן! בלי ספק לא הביא עוד חשבונותיו עם הגנרל במשטר נכון... חשבוננו אודות השוורים ואת הכול באשר לכול... האם צחוק הוא, את הגנרל? ...

— איפה?

— שמה!

— אי שמה?

— שמה במקום המלחמה!

איזה מלחמה? איפה מלחמה? מכבר שבתה המלחמה ויהי שלום בארץ, כעת יזכור את המלחמה! ...

הוי רעי לב! אנשי דמים ומרמה! עוגג נעים לעמוד על דם רעכם! לראות איך דמו שוטף כנחלים, וכבודו לארץ ישכון!

גם היום אחשוב למשפט כי אדוק היה אבי באמונתו בשיבת שימלי הביתה, במלתחות מלאות זהב, ואמתחות מלאות שקלי זהב ולירות טורקיות, עד כי לא הבין את נכלי האנשים הטובים והישרים אשר הלאוהו יום-יום בשאלותיהם. בטחונו באושר בנו עיוור את עיניו, ולא ראה איך כלם יתלחשו עליו מאחורי עורפו, ויניעו ראש וייאנחו, וייאנקו.  
הוי איש מאושר, ואב אובד אומלל!

לא כן היתה אמי. היא היטיבה לדעת, ולהבין, ולשמוע, ובטחון אבי ותקוותו תקוות שוא לא מצאו קן בלבה, ותנס פעם להכנס עמו בדברים, ולהרוס לאט-לאט ברוח פיה את מגדליו אשר בנה לו ברוח, אבל הוא — אבי — בשמעו אמרי פיה, התמרמר אליה וישפוך עליה עוון חימה, ומאו לא נועזה עוד לדבר על אודות שימלי מטוב ועד רע.

— ומה תהי אחרית צאצאינו — בנותינו אלה? פנתה אמי אליו בשאלתה זאת כפעם בפעם, ובטרם גשתה לדבר אליו כבר נקוו מים סביבות בת עינה — שטף דמעות.

— מה תהי? איזה אחרית? — שאל אבי גם הוא בהישענו על הספה עטוף בשמלת הבוקר הטורקית, וסנדלי רומניה על רגליו, תפוש במחשבותיו על אודות שקלי הזהב, והלירות הטורקיות. — ומה? תשאלני, זלאטה, יגטיל ופראדיל הנה מכבר באו בשנים, ועליהן היה לעמוד לפני שנתיים ימים תחת החופה, וגם לציפה ובריינדיל כבר נאות להיות מאורשות לאנשים, עד מתי? עד מתי?



— ומה איוותה נפשך הפעם ? אחפוץ לדעת !  
 — מה תחפוץ אָם כמוני, אָם לבנות בוגרות ? חמש בנות והאחת גדולה מרעותה !  
 — למה זה תדחקי את השעה ? חכי-נא מעט, חכי עד כי יבוא שימלי ! אז נפקח עינינו על דרכנו, ובנותינו תינשאנה לאנשים, לפי כבודנו !  
 — חכיננו מעט, חכיננו הרבה יותר מדי ! אללי לי ! אוי לנפשי !  
 — אם חכיננו זה זמן הרבה, עלינו לחכות עוד מעט ! השמעת ? דבר על לב אשה ! כרגע תמרר בככי ! למה זה תבכי ? מדוע תשוח עליך נפשך ? מגעי עיניך מדמעה ! הלא יודעת הנך כי הדמעות לא לרצון הנה לי !  
 אמי פנתה ותלך לה בעיניים צבות ואדומות מבכי, ואבי השתרע על הספה, מקטרתו בין שיניו ועיניו הביטו נכחן על הקיר, אשר עליו תלויות שתי תמונות במסגרות זהב, התמונה האחת היא תמונת שימלי אחי בכיפה טורקית בעלת מלילות זהב על ראשו, והשנייה היא תמונת הגנרל 'שלו' ברוב מטבעות ואותו כבוד על חזהו.

[ ד ]

א ב י לקח לו אשה חדשה

— גשה נא הנה בני, קרב נא אל מיטתי ואחבקך בטרם אמות ! אחיך הגדול איננו כי לקח אותו אלוהים ואתה יחיד נשארת לי ! הקדיש האחד !  
 בדברים קורעי לב אלה פנתה אלי אמי שעות אחדות בטרם מותה, ותרטיבני בדמעות עיניה הרותחות.  
 קול נהי בכי ויללה ! אמי מתה ! הובלה לקברות ! שבעה ! שלושים ! התבוננתי בפני אבי ואראה והנה זיקנה קפצה עליו פתאום, וכמו עשרים שנה נוספו על שנותיו, בשערות ראשו וזקנו השחורות כעורב וזקה שיבה, נחפו בכסף, נכפפה קומתו, פניו העגולים והיפים דלו מאוד ויימלאו קמטים קמטים, וידי הרכות והלבנות החלו לרעוד, איש זקן !... ואנוכי לא אדע אם מלאו לו אז חמש וארבעים שנה ; כה ירד פלאים אחרי מות אמי אשר אהבה כבעל ישר וכאָב ישר אם גם שם מתגו בפיה... ויראו חיים נעימים כחצי יובל שנים.  
 ובכל זאת לא חרפהו לבו לקחת לו אשה חדשה כעבור שישה חודשים אחרי מות אשת געוריו ! משלח ידו הלך הלוך ודל מיום ליום, עסקיו הלכו אחורנית ירדו מטה מטה, בעת אשר אחיותי עלו מעלה מעלה בקומתן יום-יום, ועליהן היה לעמוד תחת החופה ביום אחד, וכאשר הביא השדכן את אחד הצעירים לביתנו 'לראות' את הכלה בא במבוכה, מבלי דעת על מי ישים עיניו תחילה, ובמבוכתו זאת יצא מביתנו לבלי שוב עוד. כן קרה את האחד, השני, השלישי, הרביעי וכו'. הדבר הזה פעל על נפש אבי לרעה מאוד ואשתו החדשה שתה נוספות על יגונו. היא היתה כרקב בעצמותיו, ותאכלהו כעש. מלבד אשר כאָם חורגת שלחה כל מגפותיה אל לבנו, עוד הוסיפה להכעיסהו תמרורים ולקצר ימיו בדברי נאצה, על אודות : 'הבן בעל הרבבות אשר יחבק אשפתות, או ישא תיבות עצי גפרית למכירה'. בימים הראשונים לא עצר ברוחו, וישיב חרפתה אל חיקה שבעתיים, אולם אחרי אשר הסכין לשמוע דברי הוות, ובהיווכחו כי ביתו יהי רבץ קטטה ומדגים, נס מהמערכה, ועל כל דברי נאצותיה לא הוציא גם הגה מפיו, וישא במנוחה גורלו, אך אל הקיר נשואות היו עיניו, אל הקיר אשר עליו תלויות שתי התמונות : שימלי בכיפתו הטורקית בעלת מלילת הזהב והגנרל 'שלו' באותות הכבוד על חזהו.

## [ה]

## הזיווגים

מזל טוב! מזל טוב! שתי אחיות הבכירות — זלאטה! ינטיל — הנן נערות מאורשות, אחרי כי זוגיהן חיכו עליהן ארבעים יום קודם יצירתן!

אמנם השידוכים האלה היו שידוכים נהדרים בכבוד, נאים למקום, ונאים לבריות. חתן זלאטה היה משרת נושא סבל באחד מבתי המרכולת, והשני — חתן ינטיל — היה 'כלי זמר'!

שני 'החתנים' האלה נתנו לבני עירנו עניין לענות בו, ימים, שבועות, ירחים; בשוק, ברחוב, בבית-המדרש, בבית הרחצה והמקווה — להבדיל, — בחדר מלמדי, היו לשיחה: 'לולא היו יתומות, לו חיתה אמן כי אז לא נפלו בגורלם!' ואנוכי אם כי ילד הייתי, ילד רך שוקד על דלתי 'החדר', בכל זאת נחתו הדברים כחיצים שנונים עמוק עמוק אל לבי, ויפלחו כליותי, ונפשי ירעה לי מאוד, עד כי בערב ההוא עת נכתבו התנאים, ואנוכי ישבתי הדור בלבושי על-יד השולחן, התפרץ מגרוני קול בוכים נורא, מבלי יכולת התאפק.

— מדוע זה תבכה בני? — נחמני אבי בנדבות פיו — הנה ממתקים ומרקחת!

— אין חפץ לי בממתקים, לא אתאווה מרקחת!

— ומה זה איוותה נפשך?

— הגיחוהו בעריסתו, כי חבלי שינה נפלו על עיניו — ענה איש צעיר כבן חמש ועשרים שנה, בעל חוטם ארוך, ושתי כפות ידיו הרחבות והגדולות מגואלות ורטובות ביוע.

— הגיעו עריסתו ויישן! — הגיד חלקו חתן ינטיל ה'כלי-זמר', בחור רם-הקומה, בעל שפתיים עבות, ודלת ראשו עבותה.

נכלמתי מאוד לשמוע דברי בוז וקלסה אלה. ראיתי כי יהתלו בי על אשר נועזתי לשבת אצל השולחן כאחד מהם, ולא עצרתי עוד כוח למשול ברוחי ואקרא בזעם אפי:  
מִשְׁרֵי-יָדַי! כְּלִי-זְמֵרִי.<sup>8</sup>

ובדמעות על לחי נמלטתי מהשולחן, ומאו, מליל התנאים — הבדיל קיר שנאה נוראה ביני ובין שני החתנים האלה, ומדי ביקרו בביתנו נסתי מפניהם כמפני שְׁעִירֵי שְׂאוּל, אל אשר נשאוני עיני: אל בית-המדרש, אל חדר מלמדי, אל מגרש העיר, רק לבלי ראות פניהם.

מכאובי אבי, כעסו והוותו וקשי יומו, אוכל לשער בנפשי רק כעת, כי אז עוד ילד קטן הייתי. מיום ליום קפצה עליו זיקנה, מיום ליום כפף גוו ותשוּח עליו נפשו, ורק נאנח ונאנק, נס לחו וייבש כוחו, דעך כפשתה כהה בלי אומר ודברים, בלי הוציא הגה מפיו, רק בהביטו בדממה על הקיר אשר עליו תלויות היו שתי התמונות...

ואולם את חתן זלאטה המשרת, עוד יכול היה נשוא. הוא היה איש עבודה ויחי מעמל כפיו, ומה גם כי התייצב בתפארת אדם, הוא אהב לצאת בעקבות המודה: ללבוש כותונת מגוהצה, קרסי זהב קשורי הצוואר, נעלי-יד על כפות-ידי הגדולות המגואלות וכו' ויאהב את אחותי אהבה עזה כאהבת החתול את חמאת הבקר... כי ביום שבת ומועד או גם בערב לפעמים עת הונח לו מעבודתו הקשה לא גרע עיניו רגע ממנה וישמור צעדיה. לאבי לא חלק הכבוד הראוי למחותן, גם לא הביט עליו כעל אבי אהובת נפשו, ולא בא עמו בדברים (כי מה יכול לדבר אתו?) כמר זר היה בבית, אולם לזאת לא שם אבי את לבו, כי אז לא הפריעהו ממחשבותיו, ויכול היה לשאת במנוחה את מצוקותיו ולהביט בלי הפוגה על המקום ההוא אשר נראו: תמונת שימלי בכיפתו הטורקית בעלת מלילת הזהב, ותמונת הגנרל 'שלו' באותות הכבוד על חזהו.  
אבל השני, חתן ינטיל, אשר שפתיו היו עבות ודלת ראשו עבותה, הוא עמד עליו לכלותו!  
הוא הרחיב פצעי לבו, הפליא מכותיו ויקצר ימיו.

'הכלי-זמר' הזה לא ניגן בכינור ולא פרט על-פי נבל, כי החצוצרה — החוצרת נחושת-קלל נפלה בגורלו, ואחרי כי בעירנו הקטנה נקרו 'חתונות' רק פעמיים או שלוש פעמים בשנה — שבת אחרי חג השבועות, שבת נחמו, ר"ח אלול — ועל כן ישב בטל כל היום או סבב בחוצות קריה... אך מאז בא בברית את אחותי ישב כל היום בביתנו ויאחר בנשף, וכל העת ההיא ישב ויחצצר בחצוצרתו אשר התרישה אוזנינו ותהומנו ותאבדנו ותשרוט בכשרנו שרטת לשמוע הקולות השונים, התקיעות והתרועות והשגיגות אשר הלך הלכו-וחזק, עד אשר היה עלינו לעזוב את הבית, וגם אחיותי אשר מעודן אהבו לשמוע קול כינור עוגב וחליל נסו לקולו, רק איש אשר כוח אבנים כוחו ובשרו נחוש, יכול להביט עליו במנוחה, להביט על שפתיו העבות ושתי לחייו אשר התנפחו, מראה פניו אשר נהפך לתכלת וחכליל עיניו אשר יצאו מחוריהן מרוב תקוע והריע — מבלי התפוצץ מרוב צחוק; אך ינטיל היתה האחת אשר ראתה, גם הקשיבה ותשא כל אלה! אך יד האהבה עשתה זאת, האהבה בעוצמת כשפיה! כי שפתיים עבות, לחיים מתנפחות, פנים ממראה התכלת ועינים אדומות יוצאות מחוריהן כעיני העגל מכלל יופי המה! קסם נפלא! ותרוערת החצוצרה ושריקותיה הנה רינת בני אלוהים, קול ערב, לוקח נפשות!...

בכל פעם אשר אבי האומלל ראה בעד החלון את חתנו זה בשפתיו העבות, דלת ראשו העבותה והחצוצרה תחת כנף מעילו נקפא דמו בקרבו, ופניו נהפכו לירקון, אולם לא עזב את הבית כמונו; וישב על מקומו, כמו קיבל באהבה את יסוריו אלה, לשאת במנוחה גורלו המר. הוא היה יהודי תמים עם אלוהיו, איש ישר, יודע תורה גם הגה במושכלות, גם חרוץ ונבון דבר, אפס כי תקווה כוזבה ובוגדה הוליכתהו שולל. תקוותו על אודות שימלי. בדבר בנו היה משמר הבלי שוא כאחד הפאנאטיקים. הוא לא חדל מהאמין גם רגע כי שימלי שוב ישוב אליו, במלתחות מלאות זהב, באמתחות מלאות שקלי זהב ולירות טורקיות, ובאותות כבוד... לא חלף יום מבלי אשר לא שאל מכתב מפקידי הפוסט, לא עברה עגלה, מרכבה, עגלת צב אשר לא רץ לקראתה להתבונן אולי ימצא שימלי בתוכה, אולי יסע? אבל שימלי לא כתב, שימלי לא נסע, תמונת שימלי תלויה היתה על הקיר בנושאו כיפה טורקית על ראשו ומלילת זהב ממעל לה, יחד את תמונת הגנרל שלו באותות כבוד על חזהו, ועל שתי התמונות האלה הביט האב האומלל בבטחון, באמונה, בתקווה. כל כלי ביתנו כמעט נמכרו בלחם, כלי עץ, נחושת, כסף וזהב, גם כרים וכסתות; רק שתי התמונות האלה נשארו לפליטה, נשארו תלויות על הקיר.

[ 1 ]

### ה ת י א ט ר ו ן  ה ע ב ר י

דגים גם דגים,

היום דגים הדייגים!

דגים חיים,

כה יוסיפו לי שנות חיים!

הוצמאך הוא מוכה בסנוורים,

מה תחשו ילדים? התאורו כגיבורים!

לביבות חמות, אידליך קנו!

לביבות חמות, משכו וקחו!!

שירי-עם אלה, אשר לא אפונה כי אזנכם לקחה שמץ מנהם נשמעו אז בכל גבולות ישראל, בכל בית, בשווקים וברחובות, בבית-הכנסת. על ספסלי בעלי-המלאכה, בכל מקום... בחורים גם בתולות, זקנים עם נערים כולם נשאו על דל שפתם 'הלידליך' האלה מהחזיונות הנודעים

בשם 'קולדוניה' <sup>5</sup> (מכשפה), 'שני קוני-למיל' וכאלה, בכל תפוצות ישראל נשמע רק מהתיאטרון העברי של אברהם גולדפאדן.

עת טובה ומאושרה היתה העת ההיא! באנחה ושבר רוח נביט אחרי הימים הטובים, ימי האושר והמנוחה אשר לא ידענו אז איך להכיר ולהוקיר ערכם!...

בעת ההיא מצא לו המשורר הלאומי הדגול מרבבה בכשרונו, אברהם גולדפאדן, שעת הכושר לכונן תיאטרון עברי לאחיו העברים, אשר נסע בארץ לאורכה ולרוחבה, ובכל מקום בואו מוקטר ומוגש היה לשמו, ויקדמו פניו בתודה. התיאטרון מלא היה תמיד מפה אל פה, לא רק מבני עמו כי גם בני הארץ באו שעריו, בהיותם צמאים לדעת מה הוא תיאטרון עברי? אבל עד מהרה הוכה התיאטרון העברי לבקעים, לשבבים, לרסיסים, המצחקים איש-איש לעברו תעו, איש-איש אסף לו להקת מצחקים, אשר ממנה יצאו עוד להקות, ולהקות קטנות, עד אין מספר; וכל הולך בטל אשר ידע רק 'פרק בשיר' ושפת לצון, אם גם היה מחלת מצרים, צרעת ממארת, התלקטו אליו חניכי חייטים אחדים ושפחות אחדות אשר ברחו מפני גבירותיהן, ואם רק שיננו לשונם לשיר:

'לביבות חמות אידליך, קנו

לביבות חמות משכו וקחו!'

ויהיו ללהקת מצחקים, ויסעו בערים ובעיירות, לערוך חזיונות, ולשיר 'לביבות חמות'. אבל באשר כי כולם היו בני עוני בעלי קיבות ריקות, והרעבים והנענים האלה בבואו אל אחת העיירות, ואך ירדו מהעגלה ויציגו כף רגלם על סף 'האכסניה' התנפלו כואבים על 'הלם' למלא בטנם, אחרי אשר גם שכר העגלה אשר הובילה אותם היה על בעל 'האכסניה' לשלם ולהכין להם גם כחומר מלבוש ודיקוראציות אשר השאירו בעיר הראשונה, ועל כן פדה בעל האכסניה השני החפצים אשר השאירו ביד הראשון, והשלישי מיד השני, והרביעי מיד השלישי וכן הלאה, עד כי באחרונה נמלטה הלהקה הרעבה באישון לילה ובבוקר לא נודע מקומם איה וידי בעל האכסניה האומלל היו על חלציו. אולם הלהקה האחת עשתה 'פליטה' והשנייה באה, ומי שלא ראה את הנעזבים והמשולחים לנפשותם, את הנפשות האובדות, הנענות והרעבות, את הגוויות הערומות והפרומות, את הרגליים היחפות, את הפנים הדלים והירוקים אשר לפעמים נמצאו ביניהם בעלי כשרון, חרוצים, עליונים ומלאי-חיים, האיש הזה לא ראה מעודו את העני בשבט עברתו...

ראשית דבר התחברו העניים העליונים את חברת ה'כלי-זמר' אשר גם המה הגם עניים מרודים אביונים נדכאים, כי מצא מין את מינו. אין ריע לאביון, כאחיו האביון השני, ואין אוהבים בתבל אשר יחפצו איש-איש את קרבת רעהו כהעניים... ויחד ראו חיי עונג וגיל. בעל האכסניה כרה להם יום-יום כירה גדולה (כי מה יכול לעשות?) ופאפירוסים לקטורת מקיף החנווני, ובני הלהקה חיים! חיים של ששון! בכל פינה התנוססו מודעות: 'תיאטרון גולדפאדן'!! בכל פינה נשמע: מצחקים, אַקטוירים! אַקטריסות! <sup>6</sup> גולדיני! (קולדוניה) דגום שני קוני למיל! והבחורים והבתות-לות השמיעו קולם:

'דגים גם דגים!

היום דגום הדייגים! וכו'

4 שירים. כאן בזלזול.

5 ברוסית מכשפה.

6 שחקנים ושחקניות בתיאטרון.

[ 1 ]

## להקת מצחקים בעירנו!

בבוקר לא עבות אחד והנה חתן אחותי 'הכלי-זמר' בדלת ראשו העבותה ושפתיו העבות, וחצוצרתו בידו, בא בחיפז ובקוצר-רוח הביתה, כנרדף על צווארו ויבשר לנו בשורה משיבת נפש, כי להקת מצחקים באה לעירנו: ארבעה אקטורים ושתיים אקטריסות, אשר עוד בליל אתמול עשו יחד עם 'הכלי-זמר' את 'הבחינה' לחזיון 'המכשפה'. ומבלי חשוב הרבה שם את החצוצרה בין שפתיו העבות, עד אשר מראה פניו נהפך לתכלת, ועיניו יצאו מחוריהן ותתאדמנה, וישמיע לנו ממנגינות 'קולדוניה' אשר באו כשמון בעצמותינו ויביאו לנו עונג בלי מצרים, וכה התפעלה נפשנו עד כי כתרנוהו מסביב, ובקול אחד קראנו: הבה לנו פתקאות! השיג למעננו פתקאות! פני 'הכלי-זמר' נהרו לשמוע שאלתנו, וצחוק קל עבר על שפתיו העבות כמו התענג על המקרה אשר יוכל להראות לנו אותות אהבתו וימהר ויצא, ובעוד שעות אחדות הביא לנו ארבע-עשרה פתקאות, אשר השיג מאת המצחקים חנם אין כסף, אנחנו: אני וחמש אחיותי: זלאטה, ינטיל, פראדיל, ציפה, בריינדיל, אמי חורגתי, אשר בגלל התיאטרון התהדרה בבגדי שבתה ותתקשט כאשה צעירה לימים, חתן זלאטה ושלוש רעי המשרתים ושני אחי הקטנים ואמו הזקנה, אשר לעת זקנתה התאוותה תאוות לראות את התיאטרון, ונלך כולנו בזקיננו ונערינו וטפינו לראות את 'קולדוניה'.

אורווה גדולה היא אורוות פרץ בעל האכסניה. על השער נראו שני קלעים בלים ומטולאים עשויים משקים ישנים; בתוך האורווה, ממול השער, על-יד כותל המזרחי, הוקמה במת קרשים וכרותות עץ, אשר מסך 'יולדת' ארגמן הורד עליה, ובתוך ספסלי קרשים דבוקים במסמרות ונשענים במוטות עץ. על תקרת האורווה ממעל שכנו כבוד איזה תרנגולים וממולם על התקרה השנייה ישבו זוגותיהם—איזה תרנגולות—; מסביב להאורווה התאבקו נערים שובבים מבני 'החברה הלבנה', סקלו באבנים, עפרו בעפר, ויתגרו ככלבים בכל עובר, וביניהם גם איזה אנשי צבא מחיל האינזואלידים ונערות אחדות מבנות האיכרים, אשר פיצחו אגוזים ויפצלו הרצני קישואים ולרגעים הרימו קולן ותצחקנה בקול אדיר וחזק ותשרוקנה, ותצפצפנה, ואנשי החיל התגרו בהן לרגעים, וישלחו בהן יד—אלה תולדות התיאטרון!

השמש בא והתיאטרון מכבר מלא מפה לפה, כל הנאספים ישבו—לא על מקומם על-פי המספר—גם עמדו צופים, איש-איש נשען בארבות ידיו, בזרועותיו על שכם רעהו, על ראשו, על עורפו, איש את רעהו דחקו, ובצד ובכתף הדפו, ויריבו, ויקללו, ויהרפו איש את רעהו וישחו ביניהן עד כי לא נשמעו ממנגינות הכלי-זמר למצער; אם גם חצוצרת חתנו אשר הסב את ראשו הצדה ומבטי עיניו אשר יצאו מחוריהן עופפו אל פני 'הכלה'—הרעישה בקול אדיר איום ונורא, שפתיו העבות ולחיי התנפחו, מראיהם נהפך לתכלת עד כי השחירו כשולי קדירה, ואנחנו דמינו כי עוד רגע והשבץ יאחזנו—אבל מה כוח חצוצרה לעומת התוף? ... מכצי המתופף פשט על פני התוף כגיבור פרש על שדי קטל, ויצלצל במצילתיים בכל כוחו עד כי קרס כרע תחתיו וראשו—קדוד שער לבן—נחבא (מכצי הוא איש צעיר ומשום מעשה שהיה הלבנו שערותיו, על כן ייקרא בשם מכצי הנתק), רק שתי כתפותיו נראו איך הן עולות ויורדות מעלה ומטה, זאת תרום וזאת תשפל; עצבי התרנגולים והתרנגולות הרפים אשר ישבו על התקרה ממעל לא יכלו נשוא וההמולה את הרעש הנורא וישקשקו כנפיהם וירדו על ראשי הנאספים, ואז התפרץ קול צחוק אדיר כמו רעם כלי תותח ואחריה זעקה אשר הקיפה את האורווה (כלומר התיאטרון) הו-הא!—הא-הו! ומי יודע תוצאות הרעש לולא הורם המסך מעל הבמה אשר עליה הופיעו...

7 שחקנים.

8 כרטיסים.

האומנם? הידרוש ממני הקורא כי אספר לפניו את כל פרטי החיזיון כמו ואתאר לפניו את התיאטרון בכל מכל כל? מי זה לא שמע ולא ראה את התיאטרון של גולדפאדן? מי מאתנו לא שמע את שיריו הנחמדים? זאת אזכור גם היום, כי בראותנו בפעם הראשונה את מערכי החיזיון התפעלה נפשנו מאוד עד כי לא ידענו נפשנו, ונהי כמשוגעים, מחאנו כף, רקענו ברגל ונרעש ונגעש ונפרק את הספסלים, ונעשה את האורווה (כלומר את התיאטרון) לשממה לתל... וכחצי שעה אחרי תום החיזיון עוד קראנו בכל עוז הידד! ביס! הוצמאך! היידד הוצמאך!

[ ח ]

## שימלי הופיע וייעלם!

כתום החיזיון היתה הרווחה מעט בהאורווה — בהתיאטרון — המון הנאספים שבו איש-איש הביתה ברצון, שלא ברצון — המה הגברים והנשים אשר עליהם להעיר שחר לצאת בבוקר איש-איש לפעלו, או לצאת השוקה, לסחור לשאת וליתן, אולם אנחנו בני 'החדר', בני 'חברה לבנה', הנקל היה בעינינו לעזוב כה מהרה את התיאטרון מבלי ראות פני המצחקים והמצחקות אשר הפליאו לעשות, להתחפש, ולהתנכר, ומה גם הרוכל העיוור והגיבן אשר שר:

הוצמאך הוא מוכה בסנוורים  
מדוע תחשו ילדים טהורים?  
קנו קנו בני רוזנים ושרים,  
מקלות תפארה שוטים יקרים!  
פניכם אל יחפרו  
קנו קנו מכל אשר תבחרו!

אנחנו בני 'חברה לבנה' לא התעצלנו לעלות על הבמה תחת יריעת הארגמן ונרא את האקטוריום והאקטריסות, מהם פשוטים ועירומים, מהם לבושים עד חציים, אלה לבשו 'התחתונים' ואלה שמלתן לעורן, ואיד השתוממנו לראות את הוצמאך, אהוב נפש העם, כי פשט את מעילו הארוך, גבנו הרם והנישא, הפיאות והזקן ועוד ועוד.

— הראיתם חברה? — קראנו איש אל רעהו — ההתבוננתם? הנה הנה הוצמאך!  
— הוצמאך! הוצמאך! הביטה-נרא וראה! הנה ישליך פיאותיו וזקנו כזית ניצתו! הפיאות והזקן לא לו המה! כי גלוח הוא!

— גלוח הוא, הוצמאך! הוצמאך הוא גלוח!  
— מה תאמר על גבנונו? לא גבנון הוא כי אם כר נוצות, הוי, הוצמאך! הוצמאך!  
— אכן כר מלא נוצות הוא, הוי, רימנו הוצמאך!  
— אנוכי אתפוצץ מצחוק להביט עליו, על הוצמאך! אנא סמכוני!  
בעת אשר השתעשענו בשיחתנו לא שמה לנו חברת המצחקים את לבם, כי עשו אז חלוקה ביניהם.

הגדול בהם מנה את הכסף ויתן לאיש-איש חלקו.  
— מה זאת שלינגזון? שישיה-עשר שקל בסך-הכול ולא יותר? מה שחלמת אשר אחלום,  
על ראשם יחול! טפו!!

9 בשמות המשפחה של חברי הלהקה חוזרים צירופים עם שמות של דגים 'שלייען', 'העכט', 'קארפ' — הכול כדי לחזק את הזיקה לאברהם פישזון המציאותי. והשווה בהערות המקדימות לסיפור.

ומה זה תדמה הכטינביין ? העיר הקטנה הזאת היא שרידת העיפוש מימי קדם. שריפה תבוא עליה!

— האם בדעתך תדבר ? הלא התיאטרון מלא היה, כולם עמדו צופים !

— מה תאמרו אתם על החכם הזה, על ווסרקופ ? חריף גדול הוא בלי עין הרע ! הוא ישאל כמו לא ידע אשר רק החלק העשירי שילם מחיר הפתקאות ותשעה חלקים באו בלי מחיר. כשלושים נפש הביא בעל הבית ! כעשרים התגנבו, טרף יהיו לשני החולי רע !  
— מה זאת, לחלק פתקאות חינם אין כסף ? — קראה אחת האקטריסות אשר מחלפות ראשה היו פרוצות וחזה נשקף מבעד לאפודתה אשר לא חוברת עוד בכפתוריה, ובידה האחת החזיקה פיאה נוכרית.

— לכי ושאלי את פי הלא-יצלח הזה, את קארפנקופ !

— במה פשעתי אני ?

— התשאל עוד, ממזר ? האם לא נתת לבת בעל הבית הגרושה חמש פתקאות ? מה זה תחשוף שיניך ?

— ואם אתה נתת לבעל החצוצרה, בעל השפתיים העבות, ארבע-עשרה פתקאות, בכל זאת לא אגע לרעה בשחיין ראשך !

— ובשחיין ראשך אתה נגעתי ? הא לך מסרק וסרקו !

— יסרוק בשרך מלך בלהות !

— מה ולמה זה תריבו חינם ? הדבר אבד ! אל תיראו, הנה מצאנו 'שכר טוב', שקל וחצי לכל אחד, מלבד הכסף אשר שלחנו להביא יי"ש, גם עוגות סולת, הנה היי"ש, והנה העוגות !

— שתו ושכרו דודים, ישר מהבקבוק, שתו וחיו ואל תעצבו !

— הו ! הוצמאך התנפל על הבקבוק ועוד רגע ועשה עמו כלה !

בדברים אלה נהדף הוצמאך ממצבו ובימינו העוגה, ויכשל ויפול עלינו, ונוסיף לצחוק ונקרא קול אחד : הוי, הוצמאך הוא מוכה בסנוורים !

והוצמאך לא שמע ולא התבונן ויעש את שלו ! הוא ישב על הרצפה ויעש נקמות בהעוגה. כפי הנראה, לא סרה מנו תאוות האוכל חלילה, ואחרי כלוות חמתו בהעוגה שם ארובות ידיו על שתי ברכיו, ואת ראשו שם בין שתי כפות ידיו, וידום. כמו חשב מחשבות וילטוש לנו שתי עיניים שחורות, מבריקות ומפיצות אש כעיני זאב, ומבטי עיניו אלה עצרו כוח להכחיש כרגע כל רגשי גיל מקרבנו ונחדל מהתל בו.

העיניים השחורות המפיקות נוגה ואש, הראש העגול ושערותיו השחורות, אשר ניצבו כמסמרות בקומה זקופה לא מוזרים היו לי ! מתמול שלשום נודעו לי. איפה ראיתם ? מתי ? אצל מי ?

— שמעו-נא ילדים ! — פניתי אל רעי — הנני נשבע כי הוצמאך זה הוא שימלי ! כאשר יהודי אני !

— איזה שימלי ? משוגע ! מי ומה שימלי ?

— שימלי אחי, שימלי ! אשר הרחיק גדוד אל מקום המלחמה ! מדוע לא תדעו ? אחי שימלי אשר שלח לי תשורתו תער סופרים זהב !

בדברי הדברים האלה התעורר הוצמאך וירץ אלי, ויכונן עלי רגע מבטיו — המבט הזה לא אשכח כל עוד נשמתי בו ! המבט הזה עצר בקרבו פחד, נוחם, חמלה. אולם בטרם אספתי נפוצות מחשבותי להתוודע אליו ולקראהו בשם (כי נוכחתי אז כי היה שימלי אחי), נמלט פתאום כבדק באישון לילה, ואיננו ! לא אדע : איך ? מתי ? אנה ?

[ ט ]

## בשורה טובה

ביום המחרת סיפרתי לאחותי ולאטה הבכירה את כל הקורות אותי עם הוצמאך, ואתאנת מאוד; ולאטה סיפרה לינטיל וינטיל — לפראדיל, פראדיל — לציפה, וציפה — לבריינדיל, והאחרונה אשר היתה דברנית ותאהב ללכת רכיל ולגלות סוד, לא יכלה עצור במילין ותגלה כרגע את הדבר לאמנו החורגת, אשר חשה אל החדר השני, אשר בו שכב אבי על הספה ועיניו היו נשואות אל הקיר, אשר עליו תלויות היו שתי התמונות, ותבשר לאבי הבשורה.

— מזל טוב! קראה ועיניה הפיצו אש נקם — מזל טוב, סקוצל בא! <sup>10</sup> הנה אבידתך נמצאה! הבן יקיר הנה בא!

אבי התעורר מהרה בחיפזון ויקם וילטוש עליה עיניו בתימהון.  
— הביטה-נא איך ילטוש עלי שתי עיניו? בול עץ! התשמע את אשר אנוכי דוברת אליך, שימלי הנה בא! הנה נמצאה המציאה!

— הו? מה? מי? שימלי? ? ? שי-מ-לי-י? ! !  
בדברים אלה החל לרוץ בחדר הנה והנה ויעביר כף על כף, ואחרי כן השליך מעליו אדרתו וילבוש את מעיל שבתו השחור ויחליק מעט את שערות ראשו וזקנו הלבנות ויטיב את שפת כותונתו תחת צווארו ויחליק עוד הפעם את זקנו, כמו נכון היה לקבל פני אחד השרים הגדולים אשר בארץ.

בהביטנו על מחזה-תוגה זה נתפך לבנו בקרבנו, ברכינו כשלו וידינו רפו, זיעה קרה הרטיבה את בשרנו ועינינו קמו בחוריהן, ונעמדו כפסילי אבן מבלי דבר ומבלי נוע, גם אשתו אשר ידה עשתה כל אלה, הכירה עוותתה, פניה הלבנו כסיד, וגם מפיה היא נעתקו מלים, וכאשר התאמצה ותתאושש מעט, החלה לדבר על לבו ולספר הדבר כמו: את התיאטרון את הוצמאך אשר הכרתי וכו', אבל אבי לא שמע ולא הקשיב גם דבר מכל שיחתה הארוכה, רק חיבר שולי מעילו השחור בכפתוריו ויפתחם בלי הפוגה.

— הכן? התראו? ההגדתי לכם לעשות סדרים בחדרי הבית? הנה שניהם יישבו פה שימלי והגנרל!

— מה זה תדבר אבי היקר? האלוהים עמך! האם לא תקשיב את אשר נדבר אליך?  
— מדוע לא אשמע? מדוע לא אקשיב? איטיב לשמוע! שימלי בא? שימלי עם הגנרל שלי?  
אודך אלי! ארוממך אלוהי! מהרו והביאו חפציו, את המלתחות! אך הישמרו מאוד! הביטו בעין פקוחה! הנן מלאות שקלי כסף, אדרכמוני זהב, ולירות טורקיות! הנקלה זאת בעיניכם? מהולל שמך! אל עושה פלא!

ענן חושך וערפל עלו על ביתנו ויעיבו את חלונותינו, ימי חושך וצלמוות הגיעו לנו, ירחי שוא ולילות עמל מונו לנו! כל יום קללתו מרובה היתה משל חברו; המחרת נורא ואיום היה מה'אתמול, ימי מחיתה ובלהות צרות ומצוקות, ימים ארוכים, ארוכים מאוד!

אבי האובד נשאר לעד במצבו זה: לבוש במעיל שבתו השחור ויחכה לבוא שימלי את הגנרל! דומם בלי דברים, בלי הוציא הגה, בלי אנחה, כרחל לפני גוזיזה עמד לפני מעניו, רופאים, יהודים-טובים, תתרים, מכשפים, בעלי-ישם; דומם מבלי הרים קול, מבלי צעוק מעוצמת מכאוביו נשא את מכותיו ומכאוביו בעת דשו בעקרבים את בשרו, ויצרבוהו, וישפכו מים קרים על ראשו וירעיבוהו ויענהו...

10 'סקוצל בא!' — מידיש 'סקאצל קומט!', ברוך הבא. גם קריאה של תמיהה על הופעתו של אורח בלתי-צפוי.



הוא לא חדל לחכות לבוא שימלי את הגנרל, וכה היה עד רגעיו האחרונים, עד אשר שלח לו אלוהים רפואה שלמה ויקחהו אליו מתבל צרה, מעמק עכור מלא צרות ותלאות עד אין מספר.

[ י ]

אחרית מעציבה

אנה בא הוצמאך ?

איננו ! נגזר אבד ! כמו ירד תהומה ! ...

ממחרת, ביום השני, אמרו לערוך פעם שנית על הבמה החיזיון 'קולדוניה' או 'גולדוני' כאשר אמרו בני עירנו, אך פתאום יצא הקול כי הוצמאך, הוצמאך העיור והגיבן, 'לא יצלח' זה ברח באישון לילה ואיננו ! ואין יודע : אנה ? מובן מאליו כי בלעדיו, בלי הוצמאך היה כל החיזיון כאין, ועל כן נמלטה בלילה השני גם הלהקה כולה כאיש אחד, לאסון רבי פרץ בעל אכסניה ; האומלל הזה רושש על-ידם, כי יותר מעשרים שקל אבדו לו בעניין רע !

הסיפורים וההגדות אשר נשמעו אחרי כן בעירנו על אודות הוצמאך, על אודות שימלי, על אודות בית אבי, שונים היו איש מרעהו. שיחותיהם ומשפטיהם היו תהום רבה ועל כן לא אזכרם עוד, וגם את הרדיפות והתלאות הנוראות אשר המיטו עלינו בני עירנו ישראל רחמנים בני רחמנים ואשר עוללו בעפר קרננו אשכח, אך יזכרם אלוהינו לטובה !

כה היתה אחרית התיאטרון העלז בעירנו. זאת היא האחרית המעציבה מאחי העלז והשמח, מאחי שימלי !

איכה אחי ? איפה נשאוך גלי ים החיים הזועף ? מעבר ים האטלאנטי ? בארץ החדשה ? ההנך עוד הפעם אש אוכלה ? או תשא חוסר וכפן ? תמכור עצי גופרית ? הנך פדלר ? ... או ... הנך כבר בעולם האמת ? שימלי ! איך יהיה איך שיהיה, עת להיפרד מכם אדוני הקוראים.

# על שלום-עליכם העברי

חנא שמרוק

מבשר' בידיש, הופיעו ברוסיה הבטאונים הפריז' דיים היהודיים הראשונים בשפה הרוסית.<sup>1</sup> מאז עדים אנו להתפתחותה של הספרות החדשה בעברית וב- יידיש במקביל לצמיחתה של ספרות יהודית בלשון הרוסית, הנכתבת בידי יהודים במכוון למען יהודים. היו ויכוחים ופולמוסים נוקבים על הכיוונים הר- צויים בפיתוחה של התרבות והספרות של יהודי רוסיה הצארית, נוכח המציאות התלת-לשונית וה- ערכת ההתפתחויות הצפויות והסיכויים העתידיים. היו שטענו לבלעדיות של תחום לשוני זה או אחר, או להגדרה מפורשת של תפקידי כל לשון במערך התרבותי הכולל. הטענות הושמעו לעתים מתוך זלזול כלפי יידיש, מתוך חוסר אמונה בסיכויה של העברית, בשים לב לקהל המצומצם הנוקף לה. ואף-על-פי שניבאו ובדיו, את עלייתה המתמדת של ידיעת לשון המדינה בקרב היהודים, הובעו גם חששות וטענות נגד התפשטותה של הלשון הרוסית בחברה היהודית כנטע זר, נגד ההתבוללות הלשונית שבעקבותיה נראתה כבלבתי-נמנעת ההתרחקות מן המסורת השורשית הדתית והלאומית כאחת. פול- מוסים אלה היו מלווים טיעון חריף, שקשר את הבעיות הלשוניות במגמות האידיאולוגיות החדשות שעלו באותה התקופה בחברה היהודית ברוסיה. אבל עם כל הפירוד שעשוי להשתמע מן הוויכוחים הנוק- בים הללו, ומן הדרישות להגדרות חד-משמעיות ולתחימת תחומים ברורים לכל לשון ולשון, מתגלה לפנינו בכל בהירותה תופעת הספרות היהודית של יהדות רוסיה בכללותה, שהיתה למעשה ספרות אחת בשלוש לשונות.

ואכן, הויקות ההדדיות בתוך ספרות תלת-לשונית זאת בין תחום לשוני אחד לבין האחרים היו מסי- מגיה המובהקים של הספרות היהודית ברוסיה במי- שורים שונים ומגוונים. היו סופרים שניסו כוחם

שלום-עליכם היה סופר תלת-לשוני. הוא כתב יידיש, עברית ורוסית. בכל הלשונות הללו שלט שליטה מלאה והגיע בהן ליכולת-ביטוי אמנותית בעלת ייחוד אישי. ודאי שיצירתו הספרותית בידיש היא העיקר בעזבונו הן בהיקף והן בכוח הביטוי מתבל- טות יצירותיו בידיש לעומת יצירותיו, המעטות יחסית, שכתב עברית ורוסית. אך על אף המשתמע מבחינה כמותית ואיכותית זאת בהערכת כלל יצי- רתו אין להתעלם מן העובדה רבת-המשמעות, ששלום-עליכם ראה לנגד עיניו ספרות יהודית כול- לת בשלוש לשונות, ושהיו תקופות בחייו שבהן שאף שאיפה מודעת להגשים את האחדות הזאת ביצירתו. הדין נותן אפוא, שעם הגיסיון הראשון לכנס את כתביו העבריים של שלום-עליכם, נבחן גם התייחסותו למציאות הספרותית התלת-לשונית המורכבת שבה חי ופעל.

במחציתה השנייה של המאה התשע-עשרה החלה להתגבש ברוסיה הצארית תרבות יהודית תלת- לשונית, כתולדת אתגרים וצרכים ממשיים ומגוונים שעלו בחברה היהודית נוכח המציאות הלשונית המורכבת. לצדה של העברית, בעלת המסורת המקו- דשת הבלתי-מעוררת בתולדותינו, ולצדה של יידיש, הלשון המדוברת בפי רוב מגיינים של יהודי אירופה המזרחית, החלה לעלות ולהתפשט בקרב יהודי רוסיה גם ידיעת שפת המדינה. עד-מהרה נעשתה הלשון הרוסית גורם בעל משקל של ממש בקרב היהודים, למעלה מצרכים קומוניקאטיביים גרידא. כבר בשנות השישים של המאה התשע- עשרה, כשהוציא אלכסנדר צדרבוים באודיסה בעת ובעונה אחת את 'המליץ' העברי ואת השבועון 'קול

У.Г. Иваск, Еврейская периодическая печать 1 в России, Таллинн, 1935, No. 13, 67, 68, 77

יהודי רוסיה בתקופתו: 'כללו של דבר: ספרותנו בכלל, אשר המבקר בה' וואסחאד" קראה בצדק בשם "ספרות משולשת", הגיעה עתה למדרגה, אשר עת-ידות נכבדות נצפנו לה'. "הספרות המשולשת" היא ספרותנו בעברית, בידיש וברוסית. שלום-עליכם תומך כאן בפירוש בדעותיו של ההיסטוריון ש' דובנוב, שנהג אז לפרסם את ביקורתיו על ספרים בשלוש הלשונות בביטאון היהודי ברוסית 'וואסחאד'. אך אין כלל צורך לתלות את דעותיו של שלום-עליכם בעניין זה בהסתמכות על עמדתו העקרונית של שמעון דובנוב. פירסומי הראשונים של שלום רבינוביץ הצעיר היו בעברית. בשנים 1879—1882 הופיעו בעיתונים העבריים 'הצפירה' ו'המליץ' הדברים הראשונים שלו שהגיעו להדפסה<sup>5</sup>. ולאחר שש' רבינוביץ, הוא שלום-עליכם, כבר התחיל בשנת 1883 בפרסומי בידיש בשבועון הפטרסבורגי 'יו-דישעס פאלקסבלאט'<sup>6</sup>, ניסה את כוחו גם ברוסית. בשנת 1884 פירסם את סיפורו הראשון ברוסית<sup>7</sup>,

בשלוש הלשונות גם יחד, עד שהגדירו את עצמם בסופם כסופרים בתחום לשוני אחד או כסופרים דו-לשוניים. עד מלחמת-העולם הראשונה היתה נפוצה מאוד התופעה של סופרים דו-לשוניים, שהוכיחו ביצירותיהם את יכולתם בשתי לשונות. ש"י אבר-מוביץ (מנדלי) וח"י ביאליק כתבו עברית ויידיש; ש' פרוג וש' אנ-סקי כתבו רוסית ויידיש<sup>2</sup>. אך מע-טים היו הסופרים שנוקדו במקביל לשלוש הלשונות כאחת מתוך ראייה מודעת של קהל-קוראים יהודי מיוחד לכל לשון, ומתוך פתיחות חסרת פקפוקים בהערכת כשרותה של עשייתם הספרותית הזאת. שלום-עליכם היה אחד מן הסופרים המעטים הללו. ואף-על-פי שבסופו של דבר הכריע לזכות יידיש כצינור עיקרי ליצירתו הספרותית, מסתבר שעמדתו העקרונית כלפי יצירתו בעברית וברוסית לא השתנתה תקופה ממושכת למדי.

בשנת 1889 התלקח בעיתונות העברית והרוסית פולמוס חריף לרגל פירסום הכרך הראשון של המאסף הספרותי 'די יודישע פאלקס-ביבליאטעהעק', שהו-פיע בעריכתו ובמימונו של שלום-עליכם<sup>3</sup>. גם שלום-עליכם לקח חלק בפולמוס זה. הוא מצא שעת-כושר להביע את דעתו במאמר עברי בשם 'שאלת השפה'<sup>4</sup>. הוא אינו טוען לזכות-יחיד של לשון זו או זו, וגם אינו תוהם תחומים לעברית וליידיש; הוא רק עומד על הצורך ועל הזכות לקיים ולפתח ספרות בידיש. הוא מסיים את מאמרו בדברי סיכום ההולמים את המציאות התרבותית בקרב

5 על פירסומי הראשונים הללו של שלום-עליכם השווה ב. לוי [= ב. דינור], "מאמרי העבריים הראשונים של 'שלום עליכם'", דבר, מוסף לשבתות ולמועדים, מס' לב (רצו), מיום ה' סיון תרפ"ו; א. ר. מלאכי, "מסות ורשימות", ניו-יורק תרצ"ו, עמ' כה-כו; ג. קרסל, "שלום-עליכם חייו ויצירתו", תל-אביב 1959, עמ' 19—22, 40 ואילך.

5 יצירותיו הספרותיות של שלום-עליכם בידיש משנות השמונים קובצו בתלקו בכרך הראשון של 'אלע ווערק', מוסקה 1948, ווערק פונ די יאָרן 1883—1886. שם גם ציונים ביבליוגראפיים מפורטים על ההדפסות הראשונות ביידישעס פאלקסבלאט. מקצת שיריו בידיש של שלום-עליכם מתקופה זו פורסמו בכרך השני של המהדורה הסובייטית האמורה (עמ' 255—267), אך הושמטו בה השירים הלאומיים.

7 С. Рабинович, 'Мечтатели (наброски карандашом)', Еврейское обозрение, 7 (1884), стр. 46—26; ספור זה נכלל בתוך: Шолом Алейхем, Собрание сочинений, Том шестой, Москва 1961, стр. 297—319; Собрание сочинений, Том первый, Москва 1971, стр. 535—556. סמוך לפירסומו של הסיפור הזכיר אותו שלום-עליכם באיגרת-הברכה ברוסית אל ש. י. אברמוביץ מיום 23 בדצמבר 1884, והגדירו — ובצדק — כ"בבואה חי" וורת של "מסעות בנימין השלישי". והשווה ש"ב, עמ' 190—191 (שם גם תרגום ליידיש של האיגרת). וגם בכך יש משום אישור למודעות היוקת ההדדיות ששררו כבר אז בספרות היהודית התלת-לשונית. לא

2 על המציאות התרבותית התלת-לשונית בקרב יהודי רוסיה הצאריית עד מלחמת העולם הראשונה השווה ביתר הרחבה בפרק הראשון במאמר של ח. שמרוק, "תרבות יהודית בברית-המועצות", גשר, גל' 47—48 (1966), עמ' 58—64. ואשר לעמדה העקרונית לגבי ספרות יהודית על רכיביה הלשוניים השווה דב סדן, "על ספרותנו: מסת מבוא", ירושלים תשי"י, ולעומתו איתמר אבן-זהר, "הספרות העברית היש-ראלית: מודל היסטורי", הפפודה, כרך ד (1973), עמ' 427—440.

3 לסיכומים על פולמוס זה: ג. קרעסל, "היסטארישע פאלעמיק וועגן דער יידישער ליטעראטור", די גאל-דענע קייט, גל' 20 (1954), עמ' 338—335; ל. פאָד-ריאָטשיק, "יעהודע לייב גאָמזו", סאָוועטיש היי-מ לאַנד, 1970, גל' 12, עמ' 127—141; א. נאָווערשטערן, "שלום-עליכם און זיין שטעלונג צו דער שפראַכן-פראַגע", די גאלדענע קייט, גל' 74 (1971), עמ' 164—188.

4 המליץ, גל' 90 משנת 1889.

ובמקביל ליצירתו העברית, ובעת ובעונה אחת, כתב ופירסם שלום-עליכם בשנים 1891—1893 שורה שלמה של יצירות מקוריות ברוסית, שראו אור בכתבי-עת שהופיעו באודיסה ובפטרסבורג.<sup>10</sup>

אומנם, בפרק-זמן זה אין שלום-עליכם זונח את יצירתו בידיש, אך היא מצטמצמת באופן ניכר מאוד, גם בהשוואה לשנות השמונים וגם בהשוואה לתקופה המאוחרת יותר ביצירתו לזמן 1899 ואילך.<sup>11</sup> סיבות שונות היו בוודאי לצמצום יצירתו של שלום-עליכם בידיש בשנות התשעים. את הסיבה העיקרית לכך צריך לראות בהעדרן של במות פריודיות קבועות בידיש, שבהן היה אפשר לו לפרסם את יצירותיו. בשנות התשעים לא היו עוד ברוסיה הצארית שבועונים כדוגמת 'יודישעס פאָלקסבלאַט', שבו פירסם שלום-עליכם את רוב יצירותיו עד 1888 ועד בכלל. התרוששותו של ש' רבינוביץ בעסקי הבורסה בקיוב בשנת 1890 הביאה להפסקת המאסף 'די יודישע פאָלקס-ביבליאָטעהק' עם ספרו השני אמנם שלום-עליכם פירסם מיצירותיו בידיש בקבי-צים שונים שהופיעו בשנות התשעים, אך למעשה רק עם הופעתו של השבועון 'דער יוד' בשנת 1899 מתחילה שוב תקופה פוריה מאוד ביצירתו של שלום-עליכם בידיש, הנמשכת למעשה עד יום מותו, בהפסקה קצרה בעת מחלתו בשנת 1908. בפרק-זמן זה, בשנים 1899—1915, קשורה יצירתו

שבו הראה את יכולתו גם בלשון זאת; אין סיפורו זה גופל מהדברים שכתב ופירסם באותה שנה ב-ידיש. בשנת 1888 כתב שלום-עליכם את הסיפור 'גמר חתימה טובה', יצירתו הבלטריסטית הראשונה בעברית.<sup>8</sup>

אמנם, בשנות השמונים ברורה כבר ההעדפה של ידיש ככלי עיקרי ביצירתו הספרותית והביקורתית של שלום-עליכם, אך בניסיונותיו הראשונים לכתוב גם עברית ורוסית יש משום הוכחה לכך, שאף-על-פי שרוב פרסומיו בשנים 1883—1888 היו בידיש, ראה שלום-עליכם לנגד עיניו את הספרות היהודית ה'משולשת' כמציאות, והוא ניסה להשתלב בה בפור-על ולתרום לכל שלוחותיה. והמדובר בשנים שקדמו למאמרו הנזכר על 'שאלת השפה' משנת 1889, שבו מופיעה ההסתמכות על דבריו של ש' דובנוב.

קרוב לוודאי, שהפולמוס שהתעורר עם הופעת הכרך של די יודישע פאָלקס-ביבליאָטעהק הביא את שלום-עליכם לתהייה מחודשת על המציאות הספרותית התלת-לשונית וייעודו הוא כסופר יהודי השרוי במציאות זאת. כי ודאי לא מקרה הוא שב-שנים 1889—1892, החופפות במקצת את זמנו של פולמוס זה, פונה שלום-עליכם במרץ מחודש לכ-תיבת בלטריסטית בעברית. בשנים אלה כתב ופיר-סם כל אותן היצירות העבריות, שכונסו כאן בחלק הראשון של ספר זה [היוצא על-ידי מוסד ביאליק]. מלבד זה פירסם בשנים 1892—1893 את הפליטונים הביקורתיים העבריים ב'המליץ' יחד עם ידידו י"ח רבינצקי, בחתימה המשותפת 'אלדד ומידד'.<sup>9</sup>

הגיעה לידינו מקבילה של סיפורו זה של שלום-עליכם בכתביו בידיש או בעברית.

8 השווה צילום רשיון הצגורה בספר שמתוכו נלקח מאמר זה.

9 המליץ, מס' 22, 25, 27, 266 מנובמבר ודצמבר 1892 ומס' 22, 25, 27 מפברואר 1893. והשווה על סדרה זאת את דברי י. ח. רבינצקי, דור וסופריו, תל-אביב תרפ"ו, עמ' קלז—קלח. באותה תקופה כתב שלום-עליכם עוד כמה יצירות עבריות שלא הגיעו לידינו. באיגרת אל רבינצקי מיום 5 ביוני 1887, מוזכר שלום-עליכם סיפור בשם 'ל"ג בעומר', שניתן היה להדי-פסו לדבריו גם ב'טאונים העבריים "האסיף", "כנ"ס תל-ישראל' וכו' (האיגרת פורסמה בעיתון 'דער טאָג' מיום 8 באפריל 1923). ב'דור וסופריו', עמ' קלט, נזכר הסיפור 'רם ויעל במזפבאק', ששלום-עליכם הציגו לכרך השלישי של קובץ 'פרדס', בעריכתו של רבינצקי. גם סיפור לא הגיע לידינו.

10 ללא פירוט נזכרים הדברים ב'שלום-עליכם-בוך', עמ' 363, ברשימות הביוגראפיות על השנים 1891—1892. לפי מקור זה הדפיס שלום-עליכם 'פליטונים שונים וסקיצות ליריות' ב-'Одесский листок' בחתי-מה 'סער'. מן הדברים שנדפסו בעיתון זה ידוע לנו רק הסיפור 'Сто тысяч' (מאה אלף) מן הסידרה 'Типы малой биржи' (דמויות מן הבורסה הקטנה). גם סיפור זה הופיע מחדש באוספי הכתבים של שלום-עליכם ברוסית (ראה לעיל בהערה 7). בעיתון אודי-דיסאי רוסי אחר הדפיס שלום עליכם מן 'פרחים' שלו, ב'יוסחוד' הפטרסבורגי נדפס הסיפור 'Роман моей бабушки' (הרומאן של סבתי) בחתימת ש. רבי-נוביץ (С. Рабинович). גל' 4—9 (1891), עמ' 1—32 בעמוד נפרד, וכן 'Торь Рев Эльюкима' (יגונו של ר' אליקום) באותה חתימה, בג' 2—3 (1893), עמ' 185—199. יצירתו של שלום-עליכם בר-יית לא כונסה, והיא נדונה באופן שולי בלבד במחקרים על הסופר.

1 לעניין זה נדרש דן מירון בפרקים הראשונים של ספרו 'שלום עליכם: פרקי מסה', רמת-גן 1970.

גם בלשון הרוסית את הגישה העקרונית והמוצהרת מן השנים 1889, 1895.<sup>16</sup>

באופן שונה מתפתח למן תחילת המאה היחסי של שלום-עליכם ליצירתו העברית. על אף העובדה שלשלום-עליכם כבר קשר באופן ברור לגמרי את ייעודו הספרותי בידיש, נראה שלא חדל מעולם לשאוף להימנות על חבורת הסופרים העברים. גם כאשר הביע את דעתו נגד אלה מקרב הסופרים העברים שפגעו בידיש, בספרותה ובסופריה, לא גלש להתקפות על הספרות העברית עצמה, וניכר שאינו מתכוון אלא לפגוע בתופעות מסוימות שנלוו לה לספרות העברית, בלי לזלזל בה עצמה. בשנים 1901—1908 חזר שלום-עליכם לכתובה בעברית, וגם תירגם בעצמו לעברית מיצירותיו שנכתבו תחילה בידיש. רק לאחר מחלתו הקשה בשנת 1908 קיבל על עצמו חתנו י"ד ברקוביץ את משימת התרגום של כתבי שלום-עליכם מידיש לעברית, וגם אז ניכרת השתתפותו הערה של המחבר במלאכתו זו של המתרגם.

בכתביו המתורגמים לעברית רצה שלום-עליכם לראות משום כניסה של ממש לטרקלינה של הספרות העברית, שאליה שאף בעצם כל ימיו. בדברי המבוא לכרך הראשון של כתביו של שלום-עליכם בעברית, שהופיע בווארשה בהוצאת 'השחר' בשנת תרע"א, יש על כך גילוי-דעת מובהק. דברי שלום-עליכם 'אל ידידי הקורא' בעמודיו הראשונים של כרך זה פותחים בקריאה נלהבת: 'היום תברכני ברכת מזל-טוב, ידידי הקורא. תאומים בבטני. בהמשך הדברים שולל הוא לגבי עצמו את המושג של 'זיתרוצו', שניתן היה להשתמש בו ביחס לסופרים דו-לשוניים, הכותבים עברית וידיש. אין שלום-עליכם רואה גם כבעלת משמעות לגבי עצמו את השאלה ה'חמורה': 'איזו משתי הלשונות שלנו ראויה

של שלום-עליכם בידיש קשר הדוק ביותר, ולעיתים אף מהותי, בפריחתן של העיתונות היומית בידיש ושל המו"לות בידיש.<sup>12</sup>

היו אשר היו הסיבות לצמצום היקף יצירתו של שלום-עליכם בידיש בשנות התשעים, בשנים 1889—1893 נתלוותה לה יצירה מקבילה בעברית וברוסית. וכאשר חזר שלום-עליכם בשנת 1895 וכתב בדברים שנועדו לפירסום: 'ספרותנו היהודית היא למעשה ספרות תלת-קומתית בשלוש לשונות: עברית, יידיש ורוסית',<sup>13</sup> היתה לדברים אלה הצדקה גמורה ביצירתו התלת-לשונית של שלום-עליכם עצמו בשנים הסמוכות להצהרה מחודשת זו.

במרוצת השנים ניסה עוד שלום-עליכם את כוחו בכתיבה מקורית ברוסית; הוא גם תירגם בעצמו לרוסית מיצירותיו שנכתבו קודם יידיש<sup>14</sup> והשתתף השתתפות פעילה בתרגום יצירותיו מידיש לרוסית בידי מתרגמים אחרים. אך באלה האחרונים לא ניתן עוד לגלות שאיפה אישית מצד שלום-עליכם לקיים

12 על כתיבה העת בידיש בכל התקופות האמורות ניתן ללמוד מספרו של א. קירושניץ, די יידישע פרעסע אין דער געוועזענער רוסישער אימפעריע, מאַסקווע-כאַרקאָוו-מינסק 1930.

13 תורגם מידיש מן האיגרת אל מ. ספקטור מיום 28 בינואר 1855, כפי שפורסמה בעיתון דער פאָנג מיום 14 באוקטובר 1923. לא היתה זו איגרת פרטית ברידא; יש בה ביקורת מפורטת על הכרך הרביעי של 'דער הויזפריינד', שהופיע בעריכתו של מ. ספקטור בשנת תרנ"ה (1894). בסופה של האיגרת הציע שלום-עליכם לספקטור להדפיס את האיגרת בשלימותה. הפיסקה המצוטטת מופיעה בקטע המוקדש למאמר 'צווישן זיך גערעדט' החתום ב'הויזפריינד' בכינוי ישראל צביהס. ומסתבר שלא היה זה אלא כינוי של שלום-עליכם עצמו. והשווה ש. חיות, אוצר בדויי השם, וינה 1933, מס' 2674, והמקור שלו.

14 שוהה, 'Шолом Алейхем 'Пинтра разбоиник', Хроника Восхода, 12 (1899), стр. 368—370; 'Бабушкины сказки', No. 15 (1899), стр. 455—452 שני הסיפורים הללו שייכים לסידרה אחת. בסיומו של הסיפור השני שנה הבטחה להמשך, שמסיבות בלתי-ידועות לא הופיע בעיתון זה. התרגום של סיפורו 'מיטן עטאפ' לרוסית, Восход, По этапу, стр. 91—122 (1903), 7 פורסם עם הערה בסופו שהוא משל המחבר עצמו. קרוב לוודאי שהתרגום הרוסי של המערכון 'דאקטאָר!' הוא משל שלום-עליכם 'Доктора', Еврейский ежегодник, 2 (1902), стр. 186—198 לא צויין כאן שמו של המתרגם.

15 התרגום של הרומאן 'מושקהלה גנב' לרוסית, 'Можка конокрад', Восход, 6 (1903), стр. 3—14; 8 בלוויית ציון שתורגם מכתב-היד בעריכתו של המחבר. על התרגום חתום О. Лизב. ומן הראוי להעיר, ששלום-עליכם תרגם גם מרוסית לידיש. שלושה סיפורים של ל. טולסטוי בתרגומו של שלום-עליכם הופיעו בקובץ 'הילה' (1903). וראה על כך: י. סע-רעבריאני, 'שאלעם-אלייכעם וועגן קינסטלעריש איי-בערעזגגען', 'סאָוועטיש הוומלאַנד' 12 (1970), עמ' 160.

ועד ימות-עולם תעמוד. ואם לא אוכה בעצמי לזה — יבואו אחרים וימלאו אחרי ויגמרו את המלאכה אשר החילותי.

כידוע היתה בדברים אלה, הפותחים את הכרך הראשון של כתבי שלום-עליכם בעברית, משום הטעיה של ציבור הקוראים. היו שהניחו לפיהם, שלפניהם אמנם תרגום משל שלום-עליכם עצמו<sup>18</sup>. כי לא זו בלבד שלא נאמר כאן במפורש שהתרגום הוא מעשה-ידי י"ד ברקוביץ, אלא שבניסוחם של הדברים ניכרת העמדת-פנים, כאילו אמנם יצא התרגום מתחת ידו של מחברו של הספר. בכרך השני של הכתבים, 'כתריאלים', שהופיע בשנת 1911, מוצגים אים אנו הערה 'מאת המחבר', שבאה לתקן את הרושם המוטעה שנתקבל מן ההקדמה לכרך הראשון: 'למען הקוראים והמבקרים, החוקרים ושואלים לשמו של מתרגם כתבי לעברית, הריני מפרסם בזה, כי תרגומם של הכרכים האלה (מלבד הכרך הראשון שנכתב בהשתתפותי) הולך ונעשה, במסירת הקול-מוסמאתי, בהשגחתי ובהגהתי, על-ידי סופר עברי צעיר בעילום-שמו'.

חלקו של שלום-עליכם ב'טוביה החולב' העברי שנכתב בהשתתפותו ובי'כתריאלים', שתורגם 'בהשגחתו ובהגהתו' הם עניין בפני עצמו. ספק אם ניתן יהיה לעולם לקבוע בוודאות ובדייקנות את חלקו ומידת התערבותו האישית של שלום-עליכם בתרגומים אלה<sup>19</sup>. אך גם מן התערה לכרך השני, שבה

18 השווה על כל הפרשה בספרו של י.ד. ברקוביץ, הראשונים כבני-אדם, כרך שני, תל-אביב תשי"ט, עמ' רסד—רסה.

19 יש לציין שכבר בשנת 1905 הופיע תרגום עברי של הפרק 'בת טוביה' [שהלכה אחר בעלה] בירחון 'הזמן', וילנא, 3 (תרס"ה), עמ' 264—279, ללא ציון שמו של המתרגם. תרגום זה שונה מן התרגום המאוחר של ברקוביץ 'בהשתתפותו' של שלום-עליכם, כפי שהופיע לראשונה בשנת 1910 בעיתון 'הד הזמן', גלינות 214, 215, 221, 222. זהותו של המתרגם משנת 1905 טעונה עוד בירור.

השינויים הרבים שבין הגוטה ביידיש לבין הגוטה העברי של 'טוביה החולב' משנת 1910 מורים על התערבותו הפעילה מאוד של המחבר עצמו בהכנת התרגום. והשווה על כך במאמרו של א. ראסקין, "דער העברעישער וואריאנט פון 'טעווע דעם מילכיקן'", סאָוועטיש היימלאַנד, 1973, גל' 4, עמ' 155—162. ומאלף הדבר, ששלום-עליכם עצמו הורה למתרגם הרוסי של ספרו זה להשוות את הגוטה ביידיש עם

יותר לאותה אצטלה של "לשון לאומית"? — השאלה שנוזקה כאבן-נגף לספרותנו הדו-לשונית למן ועידת צ'רנוביץ למען יידיש בשנת 1908, שבה הוכרז על יידיש כ'לשון לאומית'. הכרזה זו, שהחריפה את הפולמוס בין מצדדיה של העברית לבין מצדדיה של יידיש, שלום-עליכם דוחה אותה בכל תוקף:

'לא נתקיים בי פסוק זה "ויתרוצצו" — רצוני לומר: שתי הלשונות הללו אינן מתרוצצות אצלי כלל, אדרבה, שתיהן כרוכות זו אחר זו, שתיהן דבוקות זו בזו ושתיהן חיות אצלי בשלום ובשלוה, באהבה ובאהוה וברעות, ואין קנאה ואין שנאה ואין צרות-עין, חליה, ביניהן ושתיהן יונקות האחת מתחומה של חברתה'.

בהמשכם של דברי ההקדמה הזאת יש גם משום הד להכרוזותיו הקודמות על הספרות היהודית התלת-קומתית<sup>20</sup>, אך הם מוקדשים בעיקרם להלל ושבח ללשון העברית, מתוך הדגשת יחסו האישי של שלום-עליכם אליה: 'רוח של יום-טוב שרויה עלי במחיצתה'. לאחר שהציג את ספרו 'טוביה החולב', שהוגש בכרך זה בתרגום העברי, חזר שלום-עליכם באירוניה גלויה והכריז:

'ואותו ריב-הלשונות, הנזכר לעיל, אני מניח לחברי המומחים לאותו דבר. חזקה על חברים כמוכם, שלא ינוח לבם ולא ישקוט, עד אם יוציאו מתחת ידיהם דבר מתוקן על הצד היותר טוב<sup>21</sup>. אני בדרכי אלך: כתוב אכתוב לעמי וצייר אצייר לו תמונות חייו בלשונו, ואחר כך אעתיקן ללשוננו העתיקה, שאפילו מתנגדיה הקשים ביותר אף הם יודו בעל-כורחם ויאמרו, כי אין כמוה בלשונות: לשון-עולמים היא, שפת העבר והעתיד, אשר מימות-עולם מוצאה

16 והשווה שם: 'ואל יהא הדבר תמוה בעיניך: אומה זו שלנו, המשונה מכל האומות שבעולם, החיה שנות אלפים בגולה, תלושה מן הקרקע, נודדת מארץ לארץ וממדינה למדינה ונושאת על שכמה סבל של היסטוריה ארוכה בת דורות הרבה, היסטוריה המרובה בחליפות ותמורות ושינויים אין קץ — מן הדין הוא, שתהיינה לה שתי לשונות בכת-אחת. ולא שתים בלבד, אלא כמה וכמה לשונות'. הדברים באים בהמשך ישיר למובאה הקודמת למעלה.

17 על יחסו של שלום-עליכם לעברית ועמדתו כלפי ריב הלשונות נוכח ועידת צ'רנוביץ השווה מאמרו של א. גאָווערשטערן, שצוין בהערה 3 לעיל.

במה שכתב קודם בידיש, ובסתירה כלשהי לדבריו בהקדמה לסדרה הוא כלל בה גם את המחוזה 'הא-סיפה' שתורגם מידיש.

בתחילת המאה ניסה עוד שלום-עליכם את כוחו בכתיבת סיפורים מקוריים בעברית. בשנת 1901 פירסם את הסיפור 'חברבר החצרוני', ובשנת 1903 את הסיפורים 'עולים ויורדים' ו'אחשתרנים'. אך במקביל לאלה מתפרסמים באותן השנים הסיפורים 'הזקן', 'צעלמו!' ו'דמי חנוכה', שוודאי נכתבו תחילה בידיש ותורגמו אגב עיבוד בידי שלום-עליכם עצמו לעברית. אנו למדים שיצירות מקוריות בעברית, שיש להן או אין להן הקבלה מאוחרת בידיש, מצויות בעובונו של שלום-עליכם לצדם של תרגומים או תרגומים-עיבודים מידיש בשתי התקופות שבהן כתב עברית. אך בעוד שבתקופה הראשונה, בשנים 1888—1892, 'האסיפה' בלבד תורגמה מידיש ויתר הדברים נכתבו במקורם עברית, הרי בתקופה השנייה, בשנים 1901—1908, הולך וגובר באופן ניכר משקל התרגומים או תרגומים-עיבודים מידיש ל-עברית.

קרוב לוודאי ששלום-עליכם התיימש מן האפ-שרות להעמיד יריעות סיפוריות שונות ומקיפות בשתי הלשונות בעת ובעונה אחת, עם שראה את עצמו אנוס מלכתחילה לראות במקבילה העברית 'בניין' שאינו כה 'גדול ורחב-ידיים' כמו ב'שפה המדוברת'. במקום השאיפה הראשונית הזאת באה השאיפה לתרגם את יצירותיו מידיש לעברית, שהו-לכת ומתגברת במרוצת השנים עד שהיא מתגשמת בהופעת הכרכים המתורגמים בידי 'יד ברקוביץ, 'בהשתתפותו' של שלום-עליכם.

יש להניח שבשנים 1901—1908, שבהן התפרנס שלום-עליכם בעיקר מכתבתו, צימצמו התחייבויותיו תיו לעיתונים בידיש ולמו"לים את האפשרויות להקדיש מזמנו לכתובה עברית מקורית ללא שכר-סופרים ממשי בצדה. אך כיון שעזו היה רצונו להשי-תיך גם לספרות העברית הפורחת בשנים הללו, פנה לתרגומים או תרגומים-עיבודים של דברים שנכתבו יידיש. קרוב לוודאי שהמאמץ שהיה כרוך בתרגום או בעיבוד היה מועט מזה שבכתובה עברית מקורית. ההנחות הללו מתאמתות מתוך דרישתו החוזרת של שלום-עליכם לתת לו אפשרות לפרסם ב'השלוח' דברים שראו אור בידיש תחלה. הוא דרש זאת מיוסף קלוזנר, שלא נענה לו. הוא קיווה

גילה שהתרגום נעשה בידי 'סופר עברי צעיר הרוצה בעילום-שמו', והוא י"ד ברקוביץ, עולה בבירור רצונו של שלום-עליכם להדגיש, שהיה לו חלק בממעשה התרגום. מכל הפרשה הזאת של תרגומי יצירותיו בידי 'יד ברקוביץ, שרק בחלקה היא מת-בהרת לקוראים מתוספת ההערה 'מאת המחבר' לכרך השני של כתביו העבריים, ניכר רצונו העז של שלום-עליכם להעניק לכתביו המתורגמים מעמד שווה לזה של יצירתו המקורית בידיש.

מסתבר שלמעשה היתה בהופעתם של התרגומים מכתבי שלום-עליכם לעברית בשלושת הכרכים משום התגשמות של שאיפה, שנתגלתה ביצירתו כמעט מראשיתה. בדברים ש'במקום הקדמה' לסדרת הסיפורים העבריים 'תמונות וצללים מחיי היהודים במאהזוקא', שהופיעה ב'המליץ' בשנת 1890—1889, ניכרת שאיפתו של שלום-עליכם להעמיד בה, בסדרה זו, מקבילה מסוימת בעברית לכתביו בידיש. ואלה הדברים ששלום-עליכם הקדים לסדרה זאת: 'מחיי אחינו בעיר הזאת הנגי גותן לפני הקורא, "תמונות וצללים" בסיפורים אחדים קצרים, אותיות פורחות: ואנוכי לא עשיתי מהם בניין גדול ורחב-ידיים כאשר אני עושה בשפתנו המדוברת...'. מתקבל אפוא מן הדברים האלה, ששלום-עליכם התכוון להעמיד בסדרה עברית זאת מעין מקבילה מקור-צרת כביכול לדברים הנרחבים על 'חיי היהודים במאהזעפועוקע', שנכתבו קודם-לכן בידיש. ואולם באמת לא התכוון תחילה לתרגומים או לעיבודים מן הדברים שפורסמו כבר בידיש, אלא לסיפורים עבריים מקוריים. ואכן, חוץ מ'מחזה שעשועים' ב-שם 'האסיפה', שנספח לסדרה זו, כל הסיפורים שבה נכתבו במקורם בעברית ללא הקבלות קודמות ביי-דיש. אך נראה שתוך כדי כתיבת הסדרה נוכח שלום-עליכם לדעת, שלא יעלה בידו להעמיד לפני הקורא העברי יריעה שלמה של דברים בלתי-תלויים

תרגומו' העברי 'המשובח יותר מן המקור' שהופיע בהד הזמן (השווה על כך במאמרו של מ. עריק, "שאלעם אלייכם און זיין ארבערעזער", צייט שריט, כרך 5, 1931, עמ' 85). וראוי עוד להצביע כאן על התרגום של הפרק הראשון 'הזכיה הגדולה' בידי י. ח. ברנר, 'סימן קריאה', גל' 1 (1972), עמ' 200—210, ועל מאמרו של יעקב בקון, שם, עמ' 211—222. על תרגומו של ברקוביץ ראה את דבריו של Abraham Holtz, Isaac Dov Berkovitz, *Voice of the Uprooted*, London 1973, pp. 27—37

מתוך איגרת מאוחרת יותר של שלום-עליכם אל ביאליק משתמע שלא נסתייע הדבר מטעמים לא ידועים לנו, ושלום-עליכם חזר והצהיר בה מחדש: 'ואעפ"כ לבי לבי להשלוח שלך! געגועים לי להזקנה השרידה היחידה<sup>22</sup>. מאוד מאוד אני רוצה להניק<sup>23</sup>, יותר ממה שאתה, העגל, רוצה לינוק!<sup>24</sup>.

בכל שנות הופעתו של 'השלוח' לא הופיעו בו יצירותיו של שלום-עליכם על אף מאמציו הניכרים להמציא לעורכיו יצירותיו המקוריות בעברית או דברים שטרם הופיעו ביידיש, ועל אף רצונו העז של שלום-עליכם להימנות עם משתתפי אכסניה מכובדת זו של הספרות העברית בתקופתו. ויצוין שביחס לש"י אברמוביץ לא נהגו ב'השלוח' בקפידה כזאת לגבי דברים שנכתבו ביידיש תחילה<sup>25</sup>. לא כאן המקום לברר את הטעמים להפליה זאת כלפי שלום-עליכם<sup>26</sup>. ייתכן שלולא הקפדתם זו של עורכי

דאכט זיך ניט שלעכט... (האיגרת פורסמה בעיתון 'דער טאג', מיום 9 במארס 1924). באיגרת של שלום-עליכם אל ביאליק מיום 16 ביאנואר 1904 שוב הוזכר שלום-עליכם: 'את הקומדיה "א קאנסיליום פון דאקטוירים" בוודאי קיבלת ומסתמא ליקקת את האצ"בעות ככל קהל הקוראים. אנוכי בעצמי תרגמתי אותה ללשון הקודש בשם "אסותא דרבי ישראל" ואין אני יודע איזה צורך אפשר אשלתנה להצופה? הגדנא לי שאהבה נפשי לאיזה צורך תרגמתיה?' (האיגרת שמורה בבית שלום-עליכם בתל-אביב). ביידיש נדפס 'לג בעומר' בעיתון דער יוד, 1901, גל' 19, עמ' 2—10. לא עלה בידנו למצוא פרטים על הקומדיה 'א קאנסיליום פון דאקטוירים'.

22 הכוונה ללשון העברית.

23 במקור 'להעניק'.

24 מתוך האיגרת מיום 22 בפברואר 1904 השמורה בבית שלום-עליכם בתל-אביב. עוד בסוף 1906 ניסה ביאליק לקבל משלום-עליכם סיפור עברי ל'השלוח' (אג"רות ביאליק, ב, עמ' לח). אך גם הפעם לא הסתייע הדבר.

25 השווה פרטים על הפירסומים של 'בעמק הבכא', 'סו-סתי' והסיפור 'השערה' בהשלוח לפי 'מנדלי מוכר-ספרים: רשימת כתביו ואגרותיו להתקנת מהדורתם האקדמית', ירושלים תשכ"ה, מס' 47, 115, 147. על הסיפור האחרון השווה גם את דברו של י. שיינטוך, "סיפוריו הקצרים של מנדלי מוכר-ספרים על גוס"תאותיהם", הספרות, א (תשכ"ח), עמ' 406.

26 קרוב לוודאי שהיה בכך גם ביטוי ליחס המסויג של הביקורת כלפי שלום-עליכם באותה תקופה. והשווה על כך במאמרו של ש. ורסס, "שלום-עליכם: הערכות וגלגוליהן באספקלריה של חמישים שנות ביקורת", מולד, יז (תשי"ט), ביחוד בעמ' 416—417.

שח"ג ביאליק יידו, כעורכו של כתב-העת הזה, יבטל את גזירתו של קלוזנר. ורק לאחר שגם ביאליק עמד על העיקרון שלא יודפסו ב'השלוח' דברים של שלום-עליכם שכבר נדפסו ביידיש, נכנע לו שלום-עליכם ושלח לו את 'האחשתרנים', סיפור שנכתב תחילה עברית אך נפסל על-ידי ביאליק כבלתי-מתאים ל'השלוח'.

לאחר כשלונו זה ניסה שלום-עליכם שוב לכתוב בעברית משהו שיתקבל על דעת יידו ביאליק, העור-רך המחמיר של 'השלוח'. באיגרת אל ביאליק מיום 19 ביאנואר, 1904, שבה קיבל את דעתו הפוסלת של ביאליק על 'האחשתרנים', המשיך שלום-עליכם והודיע לו: 'דבר גדול אני עושה למענך. עולם חדש אני בורא לכבודך. כותב אני כעת סיפור גדול (ג או ד גליונות), פאעמע שלמה, עפאפעיע גדולה מחיי היהודים בכתריליאוקע, מאלה, האנשים הקטנים — מטעמים כאשר אהבת, והיה לך לב' או לג' או אפשר לד' חוברות "השלוח". יכול אתה להיות שמח, משו-ררי ביאליק, כי זה שנים רבות לא כתב שלום-עליכם שלך דבר כזה, ואפשר לא פלט קולמוסו דבר כזה מיום שהיה לסופר כביכול<sup>27</sup>. קרוב לוודאי, שמדובר כאן ביצירה שנכתבה ביידיש ושלום-עליכם תירגם או עמד לתרגמה לעברית למען 'השלוח', קודם שתודפס ביידיש, כדרישתו המפורשת של ביאליק באיגרת-התשובה לשלום-עליכם. הנחה זאת מתאשרת מהמשכה של האיגרת שהוזכרה קודם: 'דע לך, יקירי, שהסיפור הנ"ל יהיה נדפס בעת וב-עונה אחת בעברית וביידיש, אין בידנו ידיעות נוספות על 'פאעמע' זאת של שלום-עליכם, שנועדה ל'השלוח' ועל גורלו של הנוסח העברי שלה<sup>28</sup>.

20 האיגרת שמורה בבית שלום-עליכם בתל-אביב. על הסידרה שנוכרת כאן השווה: י. דאברושין, "צווי גרונט-אויסגאבן פון שאַלעם-אַלייכעמס 'קליינע מענ-טשעלעך מיט קליינע האַסאַגעס'", וויסנשאַפּטלעכע יאַרביכער (מאַסקווע), 1 (1929), עמ' 147—162. עיק-רה של הסידרה הופיעה לראשונה בשנים 1901—1902 ב'דער יוד' ואחר כך נכללה ב'אלע ווערק', ווארשה, תרס"ג—תרס"ד, בכרך השלישי.

21 מן התקופה הגידונה מצוינו ביידינו ידיעות נוספות על תרגומים לעברית של יצירות שנכתבו קודם ביידיש, שנעשו בידי שלום-עליכם עצמו ושגורלן אינו ידוע לנו. באיגרת אל ביאליק ורביצקי מיום 26 במאי 1902 כותב שלום-עליכם: 'איך האב אויסגעקראצט אַ מין "לג בעומר" וואס איך האב עס איבערגעאַרבעט און מחילה אליין איבערגעזעצט אין לשון-קודש, און



בסיפור 'האוצר' שבכרך זה, והמצאות האנטישמית האקטואלית של ההגבלות 'החוקיות' שחלו על יהודי רוסיה הצארית בזמנו של שלום-עליכם, להצביע על המשקע ההיסטורי העמוק שאין להשתחרר ממנו וגם אין להשלים עמו.

במרוצת השנים שינה שלום-עליכם את הטופו-גימיקה הבדיונית הזאת. מאזפבקה נהפכה לכתיאריאל-בקה וחמילניצק הוסב שמה ליהופיץ, שניתן לזהותה כקייב<sup>28</sup>, בירתה הנוכחית של אוקראינה הסובייטית, שבה אסורה היתה ישיבת יהודים ללא רשות עד מלחמת-העולם הראשונה. בשינוי השמות גיטל אומ-גם העוקץ המפורש והספציפי שהודקק בשמות ה-קודמים הגזורים מן השמות ההיסטוריים הלא-יהודיים. שמה של כתיאריאלבקה, שנגזר מן השם היהודי כתיאריאל, ויהופיץ, שם דמיוני עממי יהודי<sup>29</sup>, העבירו

28 אין עדיין בידנו עבודה מסכמת על הטופונימיקה בכתבי שלום-עליכם. להלן ובהערות הבאות מקורות אחדים לנושא מורכב זה. התייחסות ישירה של הטופונימיקה של שלום-עליכם למסורות הקדומות של הטופונימיקה הבדיונית בכתביו של ש. י. אברמוביץ מצויה בהקדשה של הרומאן 'סטמפניו' (1888) לסבא ר' מנדלי, והשווה 'אלע ווערק', מוסקבה, ג, 1948, עמ' 3, וכן בהערות שם בעמ' 316—317, שבהן ציין השינויים מ'כמילניצק' ומ'גאנטעיארכ' ל'יעהופעץ'. וצריך להוסיף שם, ששינויים אלה הוכנסו כבר בנוסח הרומאן הכלול ב'אלע ווערק', וארשה, משנת תרס"ג—תרס"ד. השם יעהופעץ מתחיל להופיע בכתביו של שלום-עליכם בשנות התשעים, והשווה, למשל, בנוסח הראשון של הפרק הראשון של 'טביה דער מיליכקער', 'דער הויזפריינד', כרך ד (1895), עמ' 64 ואילך וכן בהערה הבאה. על זהותן של 'דאס קליינע שטעטלע וואַראַנקע' (מקום גידולו של ש. רבינוביץ) עם כתיאריאלבקה ומאזפבקה השווה בפרק השני של 'פונעם יאריד' (בעברית 'כתבי שלום-עליכם', 'חיי אדם', א, פרק א, עמ' יב—טו). שם גם מועלים הזכרונות העממיים של מאזיפה וחמילניצק.

29 השמות 'בובעריק' ו'יעהופעץ' (ב'טוביה החולב' למן הפרק הראשון, שהופיע בשנת 1895; ראה בהערה הקודמת) יסודם בצירופים עממיים, המופיעים בכתבי ש. י. אברמוביץ: 'אז חברה וויל זיך רעדן בויבעריק, ארט מיך אויך גישט. בויבעריק, לאז זיין בויבעריק. שפעטער א ביסל, ווייס איד, וועט גאָר זיין יעהור פעץ...'. (מענדלעלע מויכער ספאָרימ, 'האַקדאַמע צו דער יודישער פּאַלקס-ביבליאָטעק', צווייטער באַנד, 'וויסנשאַפט און רעוואַלוציע', קיעוו, גל' 8 (1936), עמ' 135; ההקדמה היתה מיועדת למאסף של שלום-עליכם והיא נכתבה בשנת 1889). כבר לפני-כן אנו מוצאים במחזה של ש. י. אברמוביץ, 'דער פרי-

'השלוח' היו עתה בידנו עוד תרגומים משל שלום-עליכם לעברית, וקרוב לוודאי גם עוד עיבודים עבריים מיצירותיו שנכתבו יידיש, ובעקבותיהם עיבודים מאלפים של אותם הסיפורים ביידיש<sup>27</sup>. בכל אופן, נראה שדרך זאת במעבדתו הדו-לשונית של שלום-עליכם היתה פוריה יותר מן הכתיבה המקורית מלכתחילה בעברית.

על-פי מסורות קודמות מן המאה התשע-עשרה בספרות העברית ובספרות יידיש כאחד יצר גם שלום-עליכם בכתביו תחום גיאוגרפי בדיזוג, שבו מתרחשים האירועים שעליהם הוא מספר ובו פועלות ונעות הדמויות שעוצבו בכתביו. מאזפבקה (מאַזעפּעווקע) היתה בגיאוגרפיה בדיונית זאת למרכז ההתרחשויות. היא היתה בכתביו לסמל העיירה היהודית הטיפוסית בתוך תחום-המושב היהודי ברוסיה הצארית, על כל מה שעבר על עיירה זאת למן סוף המאה התשע-עשרה עד תחילתה של המאה העשרים. במרחק לא רב ממאזפבקה מצויות גוב-טוארסק וחמילניצק, ערים גדולות שמחוץ לתחום-המושב היהודי, שרק ליחיד סגולה בקהל דמויותיו של שלום-עליכם ניתנה בהן זכות-ישיבה חוקית. יהודי מאזפבקה נוהרים לערים אלו למרות האיסור, מי לצורכי ריפוי, מי לעסקים ומי בחיפושיו אחרי השכלה חילונית מודרנית.

הטופונימיקה הבדיונית הזאת של שלום-עליכם אינה משאירה ספקות בנוגע לתחום המציאותי, הגיי-אוגרפי והחברתי, שעליה נבנתה. שמות המקומות הבדויים הגזורים משמותיהם ההיסטוריים הידועים-לשימצה של 'הטמאנים' קוזאקיים באוקראינה—חמילניצקי מימי גזירות ת"ח ות"ט ומאזפה מסוף המאה השבע-עשרה ותחילת המאה השמונה-עשרה, וכן משמו של גונטה, מראשי הפורעים בימי שחיטת יהודי אומאן בשנת תקכ"ח (1768). יש משום כך בטופונימיקה זו רמז ברור וחד-משמעי לתחום-המציאותי של אוקראינה, כשהיא מצביעה במפורש ובמודגש על תודעת האיבה המסורתית וארוכת-הימים הסובבת את היהודים בדרומו של תחום-המושב היהודי ברוסיה הצארית. הפרעות של תחילת שנות השמונים למאה התשע-עשרה רק חיזקו תודעה זו. וכך מצטרפים יחד בשמות אלה זכרונות חיים מן העבר הרחוק, כגון האוצר מימי מאזיפה או גונטה

27 השווה בהערות המקדימות לסיפורים שבחלקו השני של ספר זה.

ביסודה בשפת דיבורם של יהודי מאופבקה — כתיב-אלבקה. הקשר ההדוק בין היצירה הספרותית לבין אותה המציאות שעליה נבנתה כתיבו של שלום-עליכם מעורר אף את האשליה של העתקתה לתחום הבדיוני. ביצירתו של שלום-עליכם בידיש בולט הדבר בייחוד בתחום הלשון, עד כדי העלאת פקפוקים בעצם האפשרות להעתיק את כתיבו מידיש לכל לשון אחרת.<sup>31</sup> במידת-מה היתה זו למעשה גם בעייתה של כל הפרוזה העברית החדשה באותם מגילוייה, שבהם באה לתאר את המציאות היהודית באירופה המזרחית. במקרים רבים, ובכלל זה כתיבו של שלום-עליכם המקוריים והמתורגמים, עולות בעיות דומות בסיפורת הרוסית על נושאים יהודיים. כתיבו של שלום-עליכם שנכתבו עברית מראים בב-הירות את טיב ההכרעות שלפניהן עמד כל סופר עברי בדורו של שלום-עליכם, ואין הבדל מהותי מבחינה עקרונית, אם המדובר במקור עברי או בתרגום ועיבוד מידיש.

את הטופונימיקה הבדיונית של שלום-עליכם לתחום יהודי. אך גם השמות החדשים לא הניחו ספקות בלב קוראיו של שלום-עליכם בדבר זיהויו של ה-תחום הגיאוגרפי המציאותי שמאחורי העיצוב ה-ספרותי.

בשלוש הלשונות שבהן כתב שלום-עליכם את יצירותיו המקוריות הוא נזקק לאותה הטופונימיקה הבדיונית, שנקבעה לראשונה ביצירתו בידיש. וגם כאשר הסב את השמות הקודמים לשמות חדשים, הם מצאו דרכם אל כתיבו העבריים. מתקבלת מכך מסקנה עקרונית ובסיסית, שגם ביצירתו העברית והרוסית נזקק שלום-עליכם לאותו רקע מציאותי ולאותו הווי ממש שממנו עלתה יצירתו בידיש. וה-דברים כוחם יפה, בעיקר של דבר, גם ליצירותיו בעברית וברוסית שאין להן הקבלה או מקור קודם בידיש.<sup>30</sup>

יצירתו של שלום-עליכם בשלוש השפות מעוגנות אפוא במציאות היהודית של תקופתו, שהתרחשה

31 "בת" מתרחש במאופבקה, והוא הדין בסיפורים הרו-סיים משנת 1899, שצוינו בהערה 14 למעלה.  
Rhoda S. Kachuck, לעניין זה השווה למשל: "Sholem Aleichem's Humor in English Translation", *YIVO Annual of Jewish Social Science*, Vol. 11 (1956/7), pp. 39-81; ולגופם של דברים גם את עבודתו של טעאדאר גוטמאנס, 'שלום-עליכם אין די ריווארגשפראכן — הערות צו די אי-בערזעצונגען פון "דאס טעפל" אויף אוקראיניש, דייטש, העברעיש, ענגליש און רוסיש', מאקס וויינ-רייכן צו זיין זיבעציקסטן געבוירן-טאג, לאנדאן-האג פאריז 1964, עמ' לב-נד.

זיו', שנכתב בשנת 1884, את הצירוף הבא: 'עס זאל אויסזען מען פארט דאכט זיך, קיין יעהופעץ, און פלוצעם זאל גאר אויסקומען בויבעריק', דער פריי-זיו, ס"ט פטרבורג תרמ"ה, עמ' 40. על 'בויבעריק' השווה דב סדן, "שטעט און שטעטלעך — ג. פארפליען קיין בויבעריק", פאלקסבלאט, 4-3 (76-77), 1975, עמ' 17-19.

30 אשר לכתבים העבריים גלויים הדברים בייחוד בחלקו הראשון של ספר זה. ואשר לסיפורי המקוריים ברו-סית, הרי מקום ההתרחשויות בסיפור 'יגונו של ר' אליקום' היא מאופבקה וחמילניצק (ראה פרטים על הסיפור בהערה 10 למעלה). הסיפור 'הרומאן של

# פארודיות גנוזות של שאול טשרניחובסקי

מתפרסמות על-ידי

א. ז. בן-ישי

בחתימת "יעקב תם" (על פי הפסוק "ויעקב איש תם יושב אהלים" — בראשית : תולדות כ"ה כ"ז), פירסם שאול טשרניחובסקי, בזמן מגוריו בגרמניה בשנות העשרים, שורה של פיליטונים קטנים, רובם בפרוזה ומיעוטם בתרזום, בשם כללי "מפנקסו של יעקב תם", שבהם ליגלג על תופעות ספרותיות וגם חברותיות, פסולות בעיניו. הפיליטונים נתפרסמו באותיות פטיט ומתחת לקו, ב"העולם" (שבועון ההסתדרות הציונית העולמית, שיצא אז בלונדון בעריכת משה קליינמן) בשנים תרפ"ה, תרפ"ו, תרפ"ז, תרפ"ח ותרפ"ט (במרחק-זמן מסויים בין פיליטון לפיליטון). מטרת הפיליטונים הללו היתה — לפי מכתבו של טשרניחובסקי לעורך "העולם", השמור בארכיון "גנוזים" של אגודת-הסופרים בתל-אביב — "להעיר כמה קוריוזים, מתוך סקירתו של איש תם המאמין לכל דבר".

פיליטונים קטנים אלה הם "פרפראות" של יצירת המשורר רב-הצורות ורחב-הדעת, כעין שיחות-חולין, מתובלות במילי דבדיותא, על כוס קפה, שבהן נתן המשורר פורקן-מה להתרשמויותיו הראשונות תוך כדי קריאה בספרות הזמן. מסוה הפסיכודונים של קורא תם (או "מתמם") איפשר לו להשתמש לפעמים בביטויים ובכינויים כאלה, שאולי לא היה משתמש בהם אילו כתב את הדברים בחתימת שמו המפורש, שבו נמנע מדברים פולמוסניים ולא-מהוקצעים.

בצירופם של הדברים, ובמרחק הזמן, מוסיפים גם "פכים קטנים" אלה קווים מסוימים להשלמת דמות-דיוקנו המגוונת של טשרניחובסקי.

לאחר הפסקה של כמה שנים, ועם השתקעותו בארץ-ישראל, חזר ופירסם טשרניחובסקי מפעם לפעם כמה פיליטונים, כהמשך לסידרה הקודמת, בחתימת "יעקב תם", בבימות שונות: "הארץ", "הזמן" (עתונים יומיים) ו"סיכות" (שבועון להומור ולסטירה). כמה מן הפיליטונים הם בצורת פארודיות בחרוזים על שירים מפורסמים של עמנואל הרומי (המשורר העברי בעל "מחברות עמנואל", שחי באיטליה במאה הי"ג—י"ד; טשרניחובסקי חיבר מונוגרפיה עליו. הוצאת "אשכול", ברלין תרפ"ה), על שירים לעת-מצוא מפורסמים של י.ל. גורדון, גדול משוררי ההשכלה ברוסיה, שטשרניחובסקי העריצו והושפע ממנו בצעירותו, וכן פארודיות על שירים מפורסמים של טשרניחובסקי עצמו (השירים "שחקי, שחקי על החלומות" ו"בעין דור").

להלן מתפרסמות שלוש פארודיות שכתב טשרניחובסקי בשתי שנות-חייו האחרונות, אך גנו אותן ולא פירסמן בדפוס "מטעמים טאקטיים", והן לא נתפרסמו עד היום. כיום, שלושים ושלש שנים לאחר מותו, כשהנושאים "העדינים" נתיישנו בינתים, ואינם עשויים עוד "להרגיז את מישהו", אין לדחות עוד את פרסומם של היתולים משעשעים אלה.

הפארודיות נמצאות בעובנו של טשרניחובסקי, שהמשורר הפקידו בידי חתנו, המהנדס מר אברהם וילנסקי, והעתקן נשמר בידי, שהיתה לי הזכות להיות ידיו של המשורר שנים רבות, וגם הקורא הראשון — ואולי היחיד — של פארודיות אלו בכתב-יד, סמוך לכתובתו.  
ההערות וההסברים לפארודיות הם משלי, כפי ששמעתי מפי המשורר.

## א. בעיון-שפניא

"רבנים פותחים במלחמת הדת" ("דבר" 13.3.41)

וּבְחֻשְׁבַּת הַלַּיְלָה בְּלִי טְלִית וְתַפְלִין  
הַתְּנַדָּד בְּחֶדְרוֹ הָרַב רַבִּי זְבוּלוֹן.

בְּאַחַד הַצְּרִיפִים אֹר פְּתַח הוֹפִיעַ:  
"פֹּה פֹּה הַתּוֹעֵבָה — הַשְּׁעָרִיָּה!"

צִלְטָה, אֵשׁ זְוָעוֹת... בַּפֶּנֶה קִלְחַת...  
לְהַבַּת אֲדָמָה — בְּבַלְיָה רוֹתַחַת...

וּכְנָחַשׁ בַּטְּבָעוֹתָיו: מִתְחַן וּכְפָפוֹן,  
יִתְעַקְלוּ, יִתְפַּתְלוּ מֵעִים שֶׁל שָׁפוֹן.

שֶׁם דְּקִין וְגִסִּים, כְּבֵד וְיִוִּתְרָתוֹ,  
הַטְּחוּל הַכְּחֻלְחָל, וְהָרֵאשׁ עַל צְמֶרְתוֹ.

וְרֵאוֹת אֶפּוֹרוֹת... וּכְלִיּוֹת קְטַנְטָנוֹת —  
הַקְּבָה, הַפְּדָר, בְּלוֹטוֹת שְׁמִנְמָנוֹת...

וּפְתָאם וְרַעַם קוֹל רַבִּי, קוֹל חֻזְקוֹ,  
וְרַעַד הַחֶדֶר כְּמַפְגֵי הַבְּזֻק.

"מִמֶּשֶׁת חֲמִימָה עַל מַה הַרְגִּזְתָּנִי,  
מִתַּחַת הַשְּׁמִיכָה כִּי הֶעֱלִיתָנִי?"

— "מִדְּוַע מֵאַחַר תְּסוּגֶר לְקַחוּנִי  
וּלְמֵאֲכָל לְקַבּוּץ, יוֹם-יוֹם שֶׁלְקוֹנוֹ."

הם שִׁחֲטוּ אוֹתִי וְכָבוּ אֶת אוֹרִי,  
הוֹצִיאוּ כָּל מַעֲי וְהַפְּשִׁיטוּ אֶת עוֹרִי.

חֲלוּצִים סְבוּנִי: בְּלִי בְּרָכָה, בְּלִי חֶלֶף.  
רָאָתָה אֲשֶׁמִי – וַיִּדְאֵי תַתְּעַלְף.

אִישׁ-הָאֱלֹהִים, אֲלִיף מֵהֶרְמִי  
מָחַר תִּקָּם דְּמִי, תִּקָּם צַמְרֵתִי!

בְּאֲשַׁמְרַת הַבֶּקֶר, בְּלִי טְלִית וְתַפְלִין  
יֵשֶׁב בְּאֲסָפָה הָרֶב רִבִּי זְבוּלוֹן

וּפְנֵי חוֹרוֹ – אֶף בְּלָבוּ אֵין מוֹרָא  
וּבְכִיסוֹ הָעֵמֶק – הַכְּרוּ זֶה הַנּוֹרָא.

ב. בן אדם, מאי קא בכית?

משורר, מאי קא בכית? על דא קא בכינא...  
(י. ל. גורדון)

אמר יעקב תם:

יתברך הבורא וישתבח היוצר שהגיעני  
למצאית כמה וכמה כתבים של רבי י"ל  
גארדאן ז"ל, שהיה מפורסם מאד בדורו—  
עד כדי כך שאפילו תלמידי הגימנסיות  
שבא"י שמעו שמץ מנהו גם בימינו.  
ומצאתי להמהוני סוף שירו "משורר, מאי  
קא בכית", ונראה לי כאלו נבואה  
נזרקה מפיו ויש לו דמיון למה שנעשה  
עכשו בארצנו, אשר על כן אמרתי להדפיסו  
להנאתם של רבים וכן שלמים. וכן חברתי  
הערות משלי ובעזרתו של שייקה שמד'ניק  
החובש ידידי.

"בן אדם, מאי קא בכית?"

– על דא קא בכינא,

כי אין לי כל דוד, כי אינני קווינה,

ואלו לי היו, כי זה שנים עשר

הייתי לפקיד, נתמניתי פרופסור.

מבית לחם יהודה ועד קצה גבול מתולה

נחוצת פרוטקציה, פרוטקציה כפולה

אל ראש כל מתיבתא עד יאמר לך די הוא!

– על דא ודאי קא בכית!

– ובכו תרניהו.

פרופסור — מלפן (עי' מלונג של לאור וטורצ'ינר). שייקה שמד'ניק סבור שזהו מלשון "מאלפה" בפולנית \* . ויש שני מיני פרופסור: א) נוסח אשכנז — סטודנט, דוקטור, פריוואט-דוצנט, דוצנט, פרופסור; ב) נוסח ספרד — אדם שאין לו תעודות בגרות, ולא דיפלום של דוקטור, אלא פקודה לחיות פרופסור.

"כתובים" ו"טורים" — אחים מבטן אם אחת, מעין יעקב ועשו.

גליצאי — בראדס שענעש בידי שמים.

קרהוינקל וקרוטשין — קקי"ם גדולים באשכנז מעין קוקשאסק ברוסיה.

מדיצינאל ראט — תואר באשכנז, שלא כל רופא גרמני זוכה לו, ורופא חו"ל אינו זוכה בו לעולם.

עקרילב — לתפארת המליצה נאמר.

גן בכלל (וגרמאיר בפרט) — מפה גדולה ועליה ציונים ותוים וכל מיני רשומים.

רופא — אדם שיש לו דיפלום ויש לו דירה ואין לו חולים.

מורה, מאי קא בְּכִיתָ?

— על דא קא בְּכִינָא,

על סנדר'ל בכורי, על האי קטינא,

יתעשקו מפא"י הַצְּהָרָה — בחורים,

יתרוצצו (יתבוצקצו) "כתובים" ו"טורים",

ישתקו הַבֵּית־וּלְמַאוֹנִים — המלוכה;

אף למה ישביתו ששון תהלוכה

של ילדי בית-ספר על כל אביריהו;

— על דא ודאי קא בְּכִיתָ!

— ובכו תרִייהו.

רופא, מאי קא בְּכִיתָ?

— על דא קא בְּכִינָא:

אינגי פרופסור ממלוך פּלֵטִינָא

אוסט-יודא אַנְכִי, גליצאי עניא,

סתם רופא, סתם אַסְיָא, ולא פּלֵיט גרמניה

מק"ק קרהוינקל, מפּלֵךְ קרוטשין,

לו מכונות וחשמליא, — ויהודי-אי חשין

לשמע רהיטיו ומדיצינל־רתייהו.

— על דא ודאי קא בְּכִיתָ!

— ובכו תרִייהו.

משורר, מאי קא בְּכִיתָ?

— על דא קא בְּכִינָא,

כי אין לנו גן, כי אין לנו גנה,

כתרים בפני אבק לראה עמלה,

קריפי לעין ומנוחה, ממילא,

ועקרי-הלב מעקרין בשתיקה

כל תמר ודקל, כל שקמה עתיקה

מקצצין ומקצצין, ואין מפסקיהו.

— על דא ודאי קא בְּכִיתָ!

— ובכו תרִייהו.

\* 'מאלפה' בפולנית קוף; 'מלפן' הוא ב' ארמית מורה (המ').

ג. שבת, מאי קא בכית?

עיין "משורר מאי קא בכית"

שַׁבְּתִי, מאי קא בכית?

— על דא קא בכינא,

כי נשים וזברים מושלות בכל פנה,

קמטים ושריטות בידיים, בפנים,

בכל מקום שבצנעה סימנים-סימנים!

מין שחיטה נפרדת ואולי גם דמאי הוא!

— על דא ודאי קא בכית!

— ובכו תרויהו.

שַׁבְּתִי, מאי קא בכית?

— על דא קא בכינא,

כי כל חלוצה בת עשרים כבר משמינה,

פנים לא יראו — ויש רק אחורים,

רחבים וגדולים, מלא המכנסים,

פימה עלי תחת, שומן אביריהו,

— על דא ודאי קא בכית!

— ובכו תרויהו.

שַׁבְּתִי, מאי קא בכית?

— על דא קא בכינא,

אין שד בכתנת ואין דבר שבצנעה,

הרגל קשה, דמות פרעי פורטפיאנו.

הוי צונדק אבינו, הושע נא, הושע נא!

אבל הישוב, אבלים קבוציהו —

— על דא ודאי קא בכית!

— ובכו תרויהו.

שַׁבְּתִי, מאי קא בכית?

— על דא קא בכינא,

הילדות אף פה מפל בחינה ובחינה,

מלבוא עינות ועד קצה תחום דעניה,

אין לנו בארץ אף היא לחמא עניא,

היש עוד לחיות? האכן עוד כדאי הוא?

— על דא ודאי קא בכית!

— ובכו תרויהו.

## הערות והסברים לשלוש הפארודיות

פארודיה ב': בנוסח השיר-לעת-מצוא  
 "על דא קא בכינא" של יל"ג

א) על הפרוטקציה הדרושה להשגת תואר "פרופיסור", ועל האופנה של העדפת רופאים מעולי מערב-אירופה על רופאים ותיקים ממזרח-אירופה;  
 ב) על ההתרוצצות בין המפלגות ובין חבורות הסופרים;  
 ג) ועל עקירת עצים עתיקים בעיר תל-אביב, שהיתה עניה בגני-צבור, לשם הרחבת כבישים.

פארודיה זו באה להתריע על כמה פגמים חברתיים בארץ-ישראל בשנות הארבעים. בלגלוג על הליטות של ההמון אחר רופאים מעולי מערב-אירופה, בשפע "המכונות וחשמליא" שהביאו אתם — והעדפתם על רופאים רבי-נסיון ותיקים בארץ, יש כנראה גם רמזים אבטוביוגרפיים סמויים של הרופא טשרניחובסקי ("סתם רופא, סתא אסיא").

גם בבית האחרון, הרביעי, על עקירת עצים עתיקים בעיר יש רמז "אבטוביוגרפי", מעשה שהיה. "טשרניחובסקי הוא שיצא להגן בעתונות על השקמים העתיקות ברחוב המלך ג'ורג' החמישי, שיצא דינם להעקר על-פי תכניתם של מהנדסי העיריה, לשם הרחבת הכביש. בזכותו של טשרניחובסקי, ובזכות משורר-אורח שני, יהודה קרני, שהקימו רעש בעתונות, הופסקה העקירה, ונשארו לפליטה עד היום חמשה עצים-שקמה עתיקים, קשיי שים בכמה מאות שנים מן העיר תל-אביב (הסימטה הסמוכים לעצים אלה זכתה להקרא בשם "סימטת ה-שקמים")."

לצורת הפארודיה ולניסוחה בחר טשרניחובסקי ללכת בעקבות המשורר י.ל. גורדון בשירו "על דא קא בכינא" (מן הסדרה "שירים לעת מצוא" (מהדורה אחרונה — קלסיקנים כתבי יהודה ליב גורדון/שירה. הוצאת "דביר", תל-אביב, תשט"ז מדור "שירים לעת מצוא", עמ' רפט: על דא קא בכינא). יתירה מזו: "עקב תם" (הפסיכודונים הפיליטוני של טשרניחובסקי), בהסבריו לפארודיה זו, הוא מייחסה, ליתר הסוואה, ליל"ג עצמו, כאילו נמצאה כביכול בעזבונו, וכאילו "נבואה נורקה מפי" וראה את הדברים שנתרחשו בימי טשרניחובסקי...

וכאן פרט חשוב לתולדות הפתגם העברי: הרבה מאימ' רותיו של יל"ג בשיר ובפרוזה, בפיליטוני ובאגרותיו, ואפילו בשמות יצירותיו של יל"ג, נכנסו לאוצר הפתגם העברי, לעתים על-ידי שינוי פירושה המקובל של אימרה

פארודיה א': "בעין שפניא"  
 (בנוסח הבלדה "בעין דור" של טשרניחובסקי)

בשנות מלחמת-העולם השניה, ושיבושי התחבורה בין ארץ-ישראל לארצות חוץ, היה בארץ מחסור חמור בצרכי-מוון בסיסיים. ממשלת המנדט הנהיגה קיצוב לפי כרטיסים לכמה מיצרכים בסיסיים — קמח, אורז, שמן, סוכר ועוד, ולפעמים גם שימורי בשר מתוצרת חוץ, שכשרותם לפי דיני ישראל ממוקפקת. אלה שאינם צמחו-נים ואינם מקפידים על הכשרות, חיפשו גם מקורות-בשר אחרים, שאינם כשרים לפי דיני ישראל.

באותם הימים פשטה שמועה, שבאחד הקיבוצים מגדלים שפנים, לא לצרכי הקיבוץ בלבד. כמה רבנים קנאים לכשרות נתעוררו לשלוח שליח לקיבוץ החשוד, כדי לבדוק אם נכונה השמועה ולהגיב עליה, אם תתאמת. בעתון "דבר" (עתונה של הסתדרות העובדים הכללית) נתפרסמה בגליון מיום 13.3.41 ידיעה בכותרת מרעישת "רבנים פותחים במלחמת-הדת".

ידיעה זו וכותרתה עוררו את טשרניחובסקי לכתוב פארודיה הומוריסטית בנוסח הבלדה "בעין דור" של טשרניחובסקי עצמו, שבה מסופר על "הרב רבי זבולון" (השם הזה, בהיגוי הפולני-אוקראיני, הנהוג עדיין בפי הישוב הישן בא"י, שבו המלאפ'ם מבוטא כחיריק ומתחרו עם "תפילין"), הבא בחשכת הלילה "בלי טלית ותפילין", אל קיבוץ "עין שפניא" (בדומה לשאול המלך, הבא בחשכת הלילה "בלי קשת ושלח" אל בעלת-האוב בעין-דור — כמסופר בשמואל א' כ"ה ובבלדה של טשרניחובסקי), לבדוק אם נכונה השמועה על גידול שפנים ליצוא.

בתיאורו של "רבי זבולון" ובכל הפארודיה יש שורות שלמות לקוחות מן הבלדה "בעין דור", בגלל הסיטואציה הדומה בשתייהן.

אם כי אין לראות בפארודיה זו לגלוג על קנאיות ושומרי-כשרות, אלא תיאור הסיטואציה המשונה של בילוש בחשכת הלילה אחרי גידול שפנים בקיבוץ לא-דתי סגור, גנז המשורר את הפארודיה ולא פירסמה בזמנו, כשהיתה אקטואלית, "ליתר זהירות", שמא יפרשוה שלא כראוי.

הכותרת המרעישת בעתון "דבר" ("הרבנים פותחים במלחמת דת") היא שעוררה את המשורר לכתובת הפארודיה ההומוריסטית.



פארודיה ג': על נשים עמלות בקיבוצים דתיים

את הפארודיה הזאת, בנוסח "על דא קא בכינא" של יל"ג, כתב טשרניחובסקי בתש"ג, שנה לפני פטירתו.

נתעורר לכך לאחר שקרא בעתון של מפלגה דתית רשמי סיור בקיבוצים דתיים, חתומים בשם "שבת", שם-עט של אחד העתונאים הותיקים.

בין שאר התיאורים של החיים בקיבוצים הדתיים, מספר כותב הרשמים על עבודתן של הנשים בקיבוצים אלה, העמלות קשה יחד עם החברים-הגברים, ועבודה מפרכת זו משפיעה גם על מיבנה גופן (השמנה יתירה) ונשיותן לוקה.

טשרניחובסקי, שחלק חשוב מיצירתו הפיוטית מוקדש ליפי האשה, מצטרף לצערו של כותב-הרשמים, בדרך ההפרזה הפארודיסטית, ו"בוכה" יחד אתו על הנשיות הלוקה מרוב עמל בקיבוץ הדתי. "ובכו תרוייהו" — בלשון הסיפור התלמודי והנוסח של יל"ג.

גם פארודיה זו נגנזה בשעתה, ולא ראתה אור הדפוס לאחר כתיבתה, כנראה מחשש שמא יפרשה מישהו כלגלוג לחברת הקיבוץ הדתי, או לעיתון הדתי המיצר על קיפוח יפין של חברות הקיבוץ.

מאז נכתבה הפארודיה נשתנה אורת-החיים גם בקיבוץ צים, והדתיים בכללם, ואין עוד חשש, שהפארודיה ההי-תולית הזאת תתפרש על-ידי מישהו פירושו לא-רצוי, ויש לה רק ערך "היסטורי" בלבד.

עתיקה של חז"ל או של חכם מאוחר יותר. והשם "על דא קא בכינא" הוא אחד הפתגמים שנתחדש על-ידי יל"ג: במסכת ברכות עמ' ה' יש סיפור נפלא ועצוב על ר' יוחנן (שהיה ידוע בדורו, לפי עדויות חז"ל, כאדם יפה-תואר מאד) שבא לבקר אצל ר' אלעזר בן פדת החולה (לפי עדויות חז"ל היה ר' אלעזר עני מרוד), ומצאו שוכב בחדר אפל. חשף ר' יוחנן את זרועו, ו"נפלה אורה" בחדר. ראה ר' יוחנן את החולה בוכה. אמר לו (כדי להפיג את צערו): למה אתה בוכה? האם משום שלא הרבית ללמוד תורה? והרי שנינו "אחד המרבה ואחד הממעיט, ובלבד שיכוון לבו לשמים". ואם משום מזונות (פרנסה דחוקה), הרי לא כל אדם זוכה לשני שולחנות. ואם משום בנים (שאיין לו), הגה עצם של בני העשירי (עשרה בנים היו לו לר' יוחנן, וכולם מתו בחייו והאב השכול נשא אתו עצם קטנה של העשירי — לזכרון). אמר ר' אלעזר (החולה): על האי שופרא דבלי בארעא (על יופי זה — של ר' יוחנן — שעתידי לרקוב באדמה — אני בוכה. אמר לו ר' יוחנן (שנזכר ביום המיתה): "על דא קא בכינא" (על זה דאי יש לבכות), "ובכו תרוייהו" (ובכו שניהם).

את הסיפור הנפלא העצוב הזה, העוסק בסופו של אדם, ואם גם יפה-תואר הוא כר' יוחנן, הוציא יל"ג מעצבותו ועשאו פתגמים משעשעים בפולמוסו עם בני דורו ("מאי קא בכית" — "על דא קא בכינא" — ובכו תרוייהו", פתגמים אלה נכנסו לאוצר הפתגם העברי, על-פי יל"ג, ומרבים להשתמש בהם, בהודמנויות מתאימות (לאו דוקא ליום המיתה וכו'). גם טשרניחובסקי השתמש בהם בפארודיות הומוריסטיות על נושאים אקטואליים של זמנו.

## מיבנה ודמויות ב"עד משבר"

שמעון הלקין והרומן האימפרסיוניסטי-לירי

### אבינעם ברשאי

"(הרומן החדש) יכתב בפרוזה, אבל בפרוזה שיש לה סימני-היכר רבים של השירה... יהיה לו קשר מועט עם הרומן הסוציולוגי או רומן הסביבה... הרומן שיכתב לעתיד לבוא יטול כמה מתאריה של השירה... (ברומן חדש זה) כל רגע הוא מרכז ומפגש של מספר בלתי רגיל של פרצפציות שלא בוטאו עדיין. החיים הם תמיד ובאופן בלתי נמנע עשירים הרבה יותר מאתנו, המגסים לבטאם".<sup>1</sup>

"(הם) מוסרים את התהליכים הועירים שאינם-חשובים כמפנה גורלי לשמם או כעילה לפיתוח נושאים, להתעמקות פרספקטיביסטית בסביבה או בתודעה או ברקע-הזמנים; הם מזוותרים על תיאור תולדות הנפשות מתוך יומרה של שלמות חיצונית ומתוך שמירת מוקדם-ומאוחר והדגשת מיפני-הגורל החייצוניים החשובים".<sup>2</sup>

"(הם) מעדיפים מיצוי ארועים יום-יומיים מקריים תוך שעות וימים על תיאור מלא, במוקדם-ומאוחר, של התרחשות כוללת חיצונית...".<sup>3</sup>

מגיעים עד משבר. המונחה של האינטליגנציה היהודית באמריקה הזארה ברומן בכשלוני הארוטי של דמויותיה הבולטות (גיוטה אוהבת את טולי לוסקין, טולי הקומוניסט מעריץ את ליאון אקסט הסגפני-סופיסטי טולי לוסקין אוהב את לינה פולר ואלסי לוסקין אוהבת את ליאון אקסט). יצריהם הבלומים של הרב פולר ואשתו ניוטה, כמו גם של טולי לוסקין וליאון אקסט, מוסיפים קו של עוצמה למסכת הלבטים והכשלון האישי. המונולוג הפנימי משמש כאן כמסגרת העיצוב היסודית והעקרונית של הגייויים האינטרוספקטיביים בדמויות הנוטות להתבו-נגותיות (הרב פולר, ניוטה, טולי, לוסקין, מלקי, ליאון אקסט). תחושה קיומית חריפה (בדידות וית-מות גדולה) מפעמת בדמויות. היא ניכרת בעוצמה רבה, בעיקר בדמויותיהם של הרב פולר וליאון אקסט, שאצלם החיוויים ברורים ומפורשים (ראה: עמ' 182, 201, 215—216, 220, 221, 225—226).

הן האבות והן הבנים מגיעים ברומן זה עד משבר. בפרק הזהו המצומצם (מסגרת הזמן של הרומן

הרומן "עד משבר" להלקין, שרק חלקו הראשון ראה אור עד-כה<sup>4</sup>, הוא ציון-דרך בסיפורת העברית במאה העשרים, הן כמבקיע נתיבות מובהק, והן כסיפור. המתייחס באופן משמעותי על מסורת היחיד של גנסיז בנבולות הליריות שלו.

הרומן "עד משבר" מתאר את לבטיו האנושיים ותסכוליו הארוטיים של דור המהגרים ממזרח-אירופה לארצות-הברית (הרב פולר, לייוור לוסקין), ובמידה שאינה פחותה של בניהם (טולי לוסקין, ליאון אקסט, לינה פולר, והדמות השלטת כאן ניוטה, אשת פולר), שלא נתערו במולדת החדשה, והם

1 Woolf, Virginia, "The Narrow Bridge of Art," *Granite and Rainbow*, the Hogarth Press, London, 1958, pp. 18—19, 23

2 אורבאך, אריך, "מימוזיס", מוסד ביאליק, ירושלים, תשי"ח, פרק עשרים: הגרב החום (על יצירתה של וירג'יניה וולף והסופרים המודרניים), שם, עמ' 411.

3 שם, עמ' 412.

4 הלקין, שמעון, עד משבר, רומן, ספר ראשון: חורף 1929, עם עובד, תש"ה.

של גנסין ב"בטרם" ו"אצל". תודעתן מקפלת בת-חומה רבדים שונים. בצד אופיין המורכב של הדמויות גורס ה"מחבר" תפיסה רבי-רובדית של "חומרי התודעה". לפיכך נוצרת מערכת-יחסים מורכבת בין הדמות השלטת ביחידת הפרק לבין ה"מספר" מכאן, ובינה לבין הדמויות האחרות המוארות משטחה (תודעתן נכללת בתודעתה) מכאן.

חשיבות לא מעטה נודעת ל"דמות המספר" ברו-מן, המופיעה כ"פרסונה" אינטלקטואלית בקטעי ה-קישור בתודעתה של הדמות המתוארת, בדיגרסיות על הדמות ורקעה (וכן לגבי דמויותיהם של הרב פולר, ליאון אקסט וניוטה). היא מופיעה כ"מקשרת" בין קטעי המסכת האינטרוספקטיבית (יוצרת "הפוגות" ב"זרם התודעה" של הדמויות לשם הרחבות פרספקטיביות "פנימיות" ושוב הכוונה לשלוש דמויות המרכוז ברומן). בתפקידיה אלה מסייעת "דמות המספר" לאירגון "חומרי התודעה" ולסימון החוקיות הפנימית של מהלך התקשרותם. כדמות מרכזית בפני עצמה היא מופיעה בפרק השלישי באיצטלה כמו-סוציולוגית (בכעין שיר-מזמור לכרך וליהודיו) ומתארת ומנתחת את החיים היהודיים באמריקה מנקודת-ראות אישית (ומכלילה בה-יבעת), שהומור ואי-רוניה אנינה משמשים בה בערבוביה. בכל המקרים מראָה "דמות המספר" מודעות גבוהה לעצמה (בפרק השלישי) ולשאר הדמויות. מודעות זו, שעיקרה גי-תוח אינטלקטואלי מתמיד וסבוך של חזויות הדב-רים, נסמכת על מנגנונים אירוניים מורכבים, המא-זנים נטיות רומאנטיות בכמה מן הדמויות (הרב פולר, ניוטה, לינה פולר, טולי לוסקין, מלקי, ליאון אקסט). במקריהם של הרב פולר וליאון אקסט באה האי-רוניה להגדיר את כשלונם האישי ותסכולם הארוטי. בעוד שלגבי הרב פולר אירוניה זו היא "סמוייה" ("דמות המספר" מפתחת אותה), הרי לגבי ליאון אקסט היא מודעת, והיא חלק מאופן ההתייחסות שלו אל עצמו. אנו רואים את פעולת האירוניה ("דמות המספר" ביחס לדמות שהיא "מוסרת" את תודעתה) לגבי הרב פולר, הנוהג סלסול בעצמו, והמנסה (בפרק א' ו-ו') להתמודד באופן עיוני עם הרהורי הזקנה הצומחים מתוך יחסיו הביעתיים עם ניוטה אשתו. "דמות המספר" נוטה להשתתף במשחקה העצמי של הדמות, בניחותיה האינטלק-טואליים המורכבים, והיא שמביאה לידי חידוד—

היא יום רביעי בשבוע, מבוקר-הרהורי-פולר הפותח את הרומן, ועד ערב-הרהורי-ניוטה המסיימים את הרומן, ומסגרת המקום — ביתם של הרב פולר וניוטה) קיפל ה"מחבר" תמונת חיים יהודיים בא-מריקה (את אמריקה היהודית תיאר בנוסח מסאי הומוריסטי-אירוני בפרק השלישי ברומן, "בתוככי ניו-יורק"!); הפרקים המתארים את לינה פולר (פרק ב') ואת המסיבה בביתה של מרי האדמונית (פרקים ד' וה') נתפסים כהרחבות פרספקטיביות (של ה"מחבר המובלע") לגבי דמויות הצעירים. יצי-רת שני המוקדים גורמת ל"חצייתו" של הרומן הבלתי-גמור, אולם ברור כי מרכז-הכובד מצוי בת-חומו של המוקד הראשון.

בעיקר עלה בידי הלקין עיצובן של הדמויות הנ-רות לאינטרוספקציה הריפה ולהתבוננותיות. דמויות-המשנה ברומן (מרתה המשרתת הכושית בבית פולר וניוטה, סלי גולני, מרי האדמונית ועוד) הוארו בצמ-צום ולא זכו להארה דומה, משום אופיו האינ-טלקטואלי של הרומן, שיצר ממילא "סלקציה סמוייה" במגוון הדמויות וייצוגן ברומן.

מבנה הרומן אופייני לרומנים הכתובים בנוסח "זרם התודעה". ה"מחבר", הנוטה להארה אינ-טרוספקטיבית של הדמויות ושל "עולמן הפנימי", משנה את זווית הראייה עם המעבר מדמות לדמות ומפרק לפרק. הרומן נחלק לתשעה פרקים. כמעט כל פרק נמסר מנקודת-מבטה של הדמות השלטת באותו פרק. אולם אין הדברים חד-משמעיים בנקו-דה זו. אין אחדותו של הפרק חופפת בשלימות את אחדותה של נקודת הראות של הדמות השלטת. יש פרקים "קולקטיביים" (פרקים ד' וה'), היוצרים "שילוב" מורכב של מספר תודעות, כשביניהן מת-בלטת תודעתו של ליאון אקסט. עם זאת מסמנת יחי-דת הפרק, במידה רבה, את שטחה של תודעת הדמות המוארת מ"פנים". האופי הקאליידוסקופי של הרו-מן מתברר (לא רק מן החלוקה הפרקית!) מן הדרך שבה מוארות התודעות של הדמויות השונות. שלוש דמויות המרכז ברומן הן: הרב פולר, ניוטה אשתו וליאון אקסט, האינטלקטואל היהודי המופנם, בן-דמות היגון, ובמידה רבה, ה"תלוש" העברי בגרסתו

5 על האופי הקליידוסקופי ביצירת וירג'יניה וולף, ראה, Liddell, Robert, *A Treatise On the Novel*, Jonathan Cape, 1971

ה"מאירות" אותה בפרקים אחרים. ה"מחבר המוב" לע" פועל לשילובן של התודעות השונות. זאת הוא עושה בדרך ההמחזה המדגישה באמצעות סגנוניים את האופייני שבדמות המייצג אותה. עם זאת הוא נזקק באמצעות "דמות המספר"! להארת הדמויות מחוץ לחוג המבט הסובייקטיבי של הנפש הפועלת. בעיקר אמור הדבר לגבי דמויות המישנה ברומן, המחייבות תמיכתן על-ידי "דמות המספר" (מרתה, מרי האדמונית, סלי גולני, מלקי, ועוד). לגבי דמויות המרכז ברומן מתמעט "תפקידו" זה של ה"מספר" (ניוטה בעיני עצמה ובעיני פולר ומרתה, פולר בעיני ניוטה ומרתה, ליאון אקסט על-ידי טולי לוסקין ועל-ידי שאר-בשרו ראובן ארווין). מקרהו של ליאון אקסט הוא מקרה בולט לאופן ה"שילוב" המורכב של תודעות. הוא בתודעתו מרכיב את תודעתו של שאר-בשרו. בתוך כך הופך "איפיונה" של אותה הדמות (ראובן ארווין) לגורם פרספקטיבי (מרחיב איפיון) של ליאון אקסט עצמו. במקרה זה מומחשת אותה אי-הבנה שבין שתי הדמויות, ובדידותו של ליאון אקסט מקבלת חיזוק נוסף. זאת ועוד: באמצעות דמותו של ראובן ארווין מאורות דמויות אחרות באותה עיירה נידחת שבארקנסו, וראש לכלן דמותו של השופט מר מקליש, שקירב אליו את ראובן ארווין הגלב. "חומרי התודעה" של ליאון אקסט מאפשרים הרחבה פרספקטיבית של הדמות ה"מאירה". ליאון אקסט חש בזרות שבינו לבין דמויות אלה (ראובן ארווין), ואין לו מפלט מתחושת הבדידות המפעמת בו. ההתבוננות הפרספקטיבית של ליאון אקסט מקבלת חידוד אירוני באמצעות "דמות המספר" ה"מתערבת". הדמויות (בעיקר ראובן ארווין והשופט מקליש) נתפסות בגיחוכן. "דמות המספר" שופטת דמויות אלה ו"מכשירה" את ליאון אקסט בעיני עצמו. הדמויות ה"מאירות" את כשלונו וחולשתו של ליאון אקסט (ראובן ארווין, המתישב היהודי ה"מסתדר" באמריקה) הופכות ל"מאורות". הביקורת המופנית אליהן (ליאון אקסט בסיועה של "דמות המספר" מגבש אותה) היא על היותן "פרסונית" ריקות. לעומת זאת, מגיע ליאון אקסט באמצעות האירוניה העצמית המודעת לו לידי תפיסה "אותנטית" של מצבו ושל טיבו ואופיו. ממילא נוצר עימות בינו לבין טולי לוסקין, העורך אנא-ליזה של הוולת במקום של עצמו. דמותו של ליאון אקסט קרובה ביותר ל"דמות המספר", והיא מקבלת

בעמדות ה"קישור" הפרספקטיביות שלה ובניסוח הסגנוני של הדברים — את הפער בין מצבו הרגשי הבעייתי של הרב פולר ביחס לניוטה לבין כלי-פתרונו המתודיים, הבלתי-אדקוואטיים, אם לנקוט ביטוי חביב מאוד על הרב-הפרופסור הריפורמי. הדמויות נוטות, כאמור, להאיר את עצמן ואת זולתן משטח-תודעתן הן (הרב פולר את ניוטה, מרתה ולייזר לוסקין, ניוטה את עצמה ואת מרתה, וכן הלאה). שיקוף תודעתו של הזולת באמצעות תודעת הדמות ה"מאירה" ו"דמות המספר" (המסייעת בהרחבת פרספקטיביות, שמאפשר לה עצם השימוש במונולוג פנימי מסופר!), נעשה גם בדרך ההמחזה, המחייבת "התאמה" למנטאליות של הדמות ה"מאירה" (כך מרתה המשרתת הכושית בבית פולר בלשונה ובמבטאיה, ראה עמ' 14—17, 291—294, וכן ניוטה בלשונה הפגומה נוטלת הרי"ש כבת הדרום). בצד קטעי המחזה אלה, שהם חלק ממערכת האיפיון המורכבת של הדמויות בזיקותיהן ההדדיות, מאורות הדמויות בשטח-תודעתה של הדמות המרכזית ה"מאירה" אותן, בעיקר, בזיקה לדימויו העצמי בעיניה (כך ניוטה בעיני פולר, פולר בעיני ניוטה, פולר בעיני מרתה, לייזר לוסקין בעיני פולר, לינה בעיני ניוטה, ניוטה בעיני מרתה). "דמות המספר" בהרחבותיה הפרספקטיביות מאפשרת להציג את הדמות מעבר לחוג הדימוי ומחוץ לשטח התודעה של הדמות ה"מאירה" (ראה פולר בפרק הראשון ברומן, ניוטה בפרק השמיני). אמנם, אין "דמות המספר" מפליגה בנוכחותה כדי כך, שהיא נוטלת על עצמה את תפקיד ה"הארה הביוגראפית" של הדמות לאשורה, אולם עמדת ההרחק הרב-משמעית שהיא נוקטת כלפי הדמויות (באמצעות המנגנונים האירוניים שהיא מפעילה) מאפשרת ראייה מורכבת, רחבה ומקיפה יותר של הדמויות כמות שהן וכ"פרסונית". אולי הדוגמה הבולטת ביותר היא זו של הרב פולר. "דמות המספר" כמין איירון מחדדת את הפער בין אישיותו של הרב לבין ה"פרסונה" שהוא עוטה. ה"פער" האירוני מעמיד במקרה זה את דמות הרב באור קומי.

לאור דברים אלה נקל להבין, שאין לדבר במובן חים חד-משמעיים על אחדותו של הפרק ברומן כעל אחדותה של נקודת הראות. רק זאת ניתן לאמר, שהדומיננטיות של הדמות היא הקובעת, בשמשה נקודת מוקד וריכוז לדמויות ה"מאורות" על ידה

דעת הדמות ושיפוט פרספקטיבי שלה (בסיס לת-  
פיסה אירונית של הדמות). התודעות של הדמויות  
השונות זכו בניסוח וסיגנון מדוקדקים מידי "המח-  
בר המובלע". בדרך כלל אין קיימת דיפרנציאציה  
סגנונית של התודעות השונות. באותם מקומות,  
שבהם היא מודגשת (מרתה, גיוטה, לייזר לוסקין),  
הרי היא ניכרת ב"חריגתה" מהנורמה הסגנונית  
האחידה של "המחבר המובלע". אין דומה דרכו של  
ה"מחבר" כאן לדרכו של פולקנר, דרך משל, ברוב-  
מנים שלו ("אור באוגוסט", "הקול והזעם"), המב-  
קש למסור באופן הקרוב ביותר את הפרשי הגובה  
המנטאלי של הנפשות הפועלות, באמצעות ריבודן  
של הרמות הסגנוניות. בבחינה זו קרוב הרומן "עד  
משבר" הרבה יותר לרומנים האימפרסיוניסטיים-  
ליריים של וירג'יניה וולף, שגם היא נוקטת במור-  
נולוג הפנימי המסופר. ברומן "עד משבר" ניתן  
להגדיר את גילוייה ה"מקומיים" של הדיפרנציאציה  
הסגנונית כ"סטייות" (לשם אפיון הומוריסטי של  
מרתה, או לייזר לוסקין, ואפיון אירוני של גיוטה)  
מהנורמה הסגנונית המאפיינת את "המחבר המובלע"  
(בדומה לכך היא גם הנורמה של דמויות מספר  
ברומן: "דמות המספר", הרב פולר, ליאון אקסט).  
הדיאלוגים המעטים ברומן נתפסים כרווחים "חי-  
צוניים" (יחידות-קישור סצניות) ברצף הארועים  
של התודעה המוארים תדיר במונולוג פנימי מסופר.  
ברומן אימפרסיוניסטי-לירי זה (דוגמת הרומנים  
של וירג'יניה וולף) יש יחס ישיר בין רצף הטכסט  
לרצף התודעה (לשון אחר: רצף הטכסט מייצג את  
רצף התודעה). כדי למנוע "שבירה" של רצף התודעה  
דעה וכדי ליצור אשלייה של "רציפות" ו"המשכיות"  
בלתי-פוסקת של זרם התודעה עושה ה"מחבר" שי-  
מוש במיגוון של טכניקות ותחבולות: קישורים  
אסוציאטיביים, היוצרים תבניות מוטיביות מפותחות  
ועשירות (גם מבחינה סמאנטית!), שבירת הרצף  
הכרונולוגי-ליניארי (שהוא לגבי המודרניסטים רצף  
שרירותי) ויצירת אחיזות מושהית, שמשמעותה  
רבה בתחום הקומפוזיציה של הרומן. מכאן מת-  
חייבת תפיסה "מרחבית" של הרומן (מעבר לרצף  
של הטכסט הנתון) ומוסקת חשיבותן הרבה של התב-  
ניות (בעיקר מוטיביות) כגורמי איחוי של הרומן.  
היחס הישיר הקיים בין שני הרצפים מחייב "תיב-  
נותו" של הטכסט לשם ריקונסטרוקציה ו"ראצינא-  
ליזאציה" של התודעה ו"חמריה" השונים. לתבניות

על עצמה כמה מקווי האפיון שלה: עמדת התבוננות  
פרספקטיבית, שיפוט עצמה ושיפוט דמויות אחרות,  
גטייה רומאנטית ופיכחון אירוני!

מכל מקום, הן דמויות-המרכז ברומן והן דמויות-  
המשנה בו מתוארות, אם כי במידה שונה, על דרך  
ההמחזה של תודעתן ומפי "דמות המספר" ה"מת-  
ערבת" בתודעתן. כבר עמדנו בקצרה על אופני  
ה"כניסה" ודרכי ה"התערבות" של "דמות המספר".  
ה"מחבר המובלע" מקפיד בבחינה זו על אופני  
השיחזור של האירועים בתודעת הדמויות. כך מקו-  
יימת מידה של התאמה לשונית-סגנונית לא רק לגבי  
דמות נוכחת בהווה של תודעת הדמות (מרתה ביחס  
לפולר וגיוטה!), אלא גם לגבי דמויות, דוגמת השור-  
טר האוסר את הפרוצה הסלובקית ומביאה למשפט-  
לילה בפני השופט-החוקר (עמ' 210—211). תפיסת  
הרב פולר את הדראמה בחדרו של שופט הלילה  
היא מדויקת ומפורטת. גם סגנונו של השוטר נמסר  
ב"התאמה" מרבית ומתוך דיוק בשיחזור. דראמה זו  
לא עלתה בתודעת הרב פולר אלא בתוקף גזירה  
שווה מחדרו של שופט הלילה והמפה הירוקה על  
שולחנו או לחדרו הקר, שולחנו השחור והמפה הירוקה  
קה הפרושה עליו. זו דוגמה אחת מרבות לדרכי קי-  
שור שונות של "חמרים" שונים בתודעתה של הד-  
מות (על כך נעמד להלן). מכל מקום, הכלל ומש-  
מעוהו הם: "התודעה התלושה מן הקשרים המת-  
חלפים לשעבר, רואה את שכבות עברה, לרבות  
תוכנו, ראייה פרספקטיבית, מקבילה אותן זו לעומת  
זו, משחררת אותן מחיצוניות המוקדם והמאוחר, וכן  
מן הערך המצומצם הכפוף לזמן; בזה מתקרב הדי-  
מוי המודרני של הזמן הפנימי לתפיסה הניאו-  
אפלטונית, שהאבטיפוס האמיתי של המושא מונח  
בנפש האמן, שהוא בעצמו נתון בהווה, אבל נתלש  
מן המושא כמסתכל ועומד מול עברו".

#### המונולוג הפנימי ודרכי עיצובו

הטכניקה הבולטת ברומן "עד משבר" היא זו של  
המונולוג הפנימי המסופר<sup>6</sup> (אמונולוג פנימי עקיף).  
הוא מאפשר, כאמור, מעבר מן ה"פנים" אל ה"חוץ"  
(וחזור חלילה), שימוש באופני קישור שונים בתו-

6 אוארבך, "מימוזיס", מוסד ביאליק, עמ' 408.

7 "מונולוג מסופר: הגדרתו של סגנון בספורת", הספ-  
רות, כרך א', חוברת 1, תשכ"ח, עמ' 233—234.

דרכי ארגון שונות של הטפסט כדי לעמוד על מורכבותו של המארג הלשוני ברומן. נתאר כמה תופעות מרכזיות המאפיינות אותו. ארגונו של תבניות הלשון ברומן הוא ארגון רי-טורי מובהק. המשפטים ההיפותטיים, ריבויין של הסמיכויות המטאפוריות והנטייה להכללה ולהפשטה כמו-פילוסופית (בעיקר, בקטעי ניסוח מסויים-עיוניים הן של "דמות המספר" והן של הדמויות עצמן, בסיועה ה"פעיל" של "דמות המספר" כ"פרסונה אינטלקטואלית"), כל אלה יוצאים ללמד על אופיו האינטלקטואלי של הרומן ומחזקים את ההנחה בדבר ארגון ריטורי מובהק של הטפסט.

דרכי הקישור האסוציאטיביות סימנן השימוש ה-עשיר והמגוון בדימוי, מטאפורה ואנאלוגיה. הן יוצרות בטכסט רצף אסוציאטיבי זה, המצוי בתודעתן של כל הדמויות ברומן. כדי לראות כיצד פועל "המיכאניזם הפיוטי" ביצירתו והסדרתו של הרצף האסוציאטיבי אפשר להשוות שני רצפים טפסטור-אליים. אחד הוא של מר סוויסון, אותו בונה חופשי ומחפש נפט מהעיירה אַרקנסו, מקום מושבו של ראובן ארווין הגלב (עמ' 166—167). האחר הוא של ליאון אקסט התפוש הרהורים נוגים בביתה של מרי האדמונית (עמ' 180—181). במקרה הראשון הדימוי והמטאפורה מעמידים אפקטים הומוריסטיים-אירוניים "מצטברים" ומשרטטים את דמותו כדמות קומית. במקרה השני מסדירים הדימוי, המטאפורה והאנאלוגיה את הרצף האסוציאטיבי בתודעתו של ליאון אקסט. הם יוצרים "ציורים פיוטיים", המרחיבים ומעמיקים את תוגתו ובידותו של ליאון אקסט: בוקיצות חשופות משחירות, גדודי הצפרים השחור-רות-צפרי גוד הנלפתות כל הלילה אל עץ השיטה שבחצר, "דמויות כל הלילה וצפופות בעץ כלבוש-עלים שחור" (עמ' 180). תיאורן של צפרי גוד אלה מפורט ויוצר בסיס רחב של אנאלוגיה:

"והשקט לופף את האדם מאליו, דבק בגופו ממש, כאותם גדודים של צפרים שחורות (תכלת השמיים המהולה בלבנונית קלושה ובוקיצות משחירות-כאן!), שהיו באות לשם המוניות-המוניות עם ערב, ספק נמלטות מצנית-צפון אל חומו של דרום, ספק להיפך, והן נלפתות כל הלילה אל עץ השיטה שבחצר, דמויות כל הלילה וצפופות בעץ כלבוש-עלים שחור... וצפרים נבוכות הללו מתעופפות שם כשבויות בעולם-התהוה ואינן מוצאות את מקומן בעולם... הן

ברומן מסוג זה נודעת איפוא חשיבות רבה לגבי הקומפוזיציה שלו. ואף זו: רק בדרך זו אפשר ל-"שחזר" את הטפסט ולהגיע לידי פירושו המקיף, וכן לעמוד על מידת הפונקציונאליות של ה"חמרים" השונים ודרכי התגבשותם ברצף הטפסט. באמצעותן ניתן לבנו למק את מצביה הפסיכולוגיים של הנפש הפועלת. אופייני לרומן "עד משבר" (ככל רומן אימפרסיוניסטי-לירי הכתוב בנוסח "זרם התודעה"), שהוא מאורגן בתבניות "פיוטיות" (דימוי, סמל, מטאפורה). בעצם תהליך השתקפותו של העולם התיצון בתודעת הדמויות נהפכים האובייקטים לדימויים וסמלים ומטאפורות, שהם בעלי משמעות פר-סונאלית. הטרנספורמציה החלה בהם באובייקטים מעתיקה אותם מהמישור הסטטיסטי-כמותי אל המישור האיכותי-פיוטי, שבו עוברים עליהם גלגולים שונים, ובכך נוצרות תבניות מוטיביות שונות. כיון שעיקר התהליך ברומן הוא לירי (על-פי הבחנותו הזואגרית של ראלף פרידמן בדבר הרומן הלירי<sup>8</sup>, הרי מתחזקת וגם מתחדדת התביעה לאיר-גונו ה"פנימי" של הטפסט בתבניות "פיוטיות" המבליטות את מקומם וחשיבותם של המישקעים הסמנטיים ואת הפונקציונאליות הרבה שלהם בטפסט כולו, תוך חתירה לאינטגרציה סמנטית (מונח שטבע בנימין הרשובסקי). היחס המורכב והמש-תנה בין המסמן (המלה המסמנת) לבין המסומן (האובייקט) וכן בין הסימן לבין ההקשר הישיר, שבו הוא נתון, יוצר קואורדינציה העשויה למצות את האפשרויות ה"פיוטיות" מבחינה סמנטית. בשל מערכת היחסים המורכבת במארג ניתן לבנו לדבר על תבנית "ריתמית" ברומן (שעיקרה, כהגדרת בר-און בספרו "הריתמוס ברומן"<sup>9</sup>, חזרה עם ואר-ציה) כגורם מארגן בקומפוזיציה של הרומן. ברומן "עד משבר" מצויים גילויים של תבניות ריתמיות שונות. שתיים מהן, והן מן המפותחות, מציין בראון בספרו: זו של הסמל ה"מתרחב" וזו של נושאים מוזורים.

8 Freedman, Ralph, "Nature and Forms of the Lyrical Novel," *The Lyrical Novel*, Princeton Uni. Press, 1963.

9 Brown, E. K., *Rhythm in the Novel*, Toronto Uni., 1950.

לגביהם. גם נקודת המוצא האסוציאטיבית ברצף הטכסט היתה אנאלוגית (ראה עמ' 160, 180—181, 197).

"הציורים הפיזיים" מתרחבים כדי מציאות נוֹ-פית שלמה ומלאה בעולמם של ליאון אקסט, הרב פולר וניוטה. הם משמשים כגורם מטונימי בתודעתו של ליאון אקסט (עמ' 156—157). גופו של כאן (חצר-ביתה של מרי האדמונית) מוקבל כנגד גופו של שם (חצר-ביתו של ראובן ארווין בעיירה הני-דחת בארקנסו) במסגרת תבנית אנאלוגית לשונית ("כיצד היה רגיל לומר שאר-בשרו של ליאון אקסט... — עמ' 160). ההקבלה מפותחת בין שני הנופים המאייכים זה את זה וחוזרים ומדגישים בדמיותם את יתמותו ובדידותו של ליאון אקסט כאן כן עתה. ערגתו ה"רומאנטית" אל הנופים הללו מקבלת משמע אירוני: הבריחה מעצמו מחזירה אותו אל עצמו באמצעות החזיון הנופי וקשריו האנא-לוגיים. המסקנה הקיומית מתבררת מיד לאחר מכן (עמ' 182).

בדומה, ה"נסגיה" האינטנסיבית של הרב פולר אל החווה במונטנדייל (בפרק הששי) מחזקת ומעצימה את בדידותו ואת יתמותו (זו מתפרשת, בעיקר, בזכרונות מן הילדות — בדמות דודו נחמיה, גביר העיירה). אותו מוטיב של גדיש החשש הולך ומר-חזיב את מעגלו, ויחידות-תיאור מקיפות, אך פונק-ציונאליות, של החווה, האזור ההררי והמסולע שבו היא שוכנת, נופיה האכזריים, ובעלי החיים המעטים הפזורים בחווה (הפרה, הסוס החיישן, העגור, הצ-פרדע), כל אלה הולכים ומעצימים את תחושת אינ-המוצא של הרב פולר. בהקשר זה מגיעים יחסיו עם ניוטה לידי ביטוי חריף ונוקב. הכשלון האישי (וגם הארוטי) טמון היה כבר שם, ומה שמתרחש עתה בהווה של חייו אינו אלא הקבלה של אותו מצב אינ-אונים ואינ-מוצא, שהומחש לו ברור כל-כך בנופיה הקודרים והמכבידים של החווה במונ-טנדייל. הבדידות בכרך הגניוירקי היתה גם בדידותו בחווה מול הנופים העירוניים. מוטיב הבירה המקור-עקעת (הבא באינטנסיביות מרובה בפרק הששי) מתקשר קשר אמיץ בכשלון וממחיש אותו שוב באופן "פיזי".

דמותה של ניוטה מעוצבת באופן אינטנסיבי בשני פרקיו האחרונים של הרומן (השמיני והתשיעי). גם כאן הופכים תיאורי הגוף החורפי המושלג בניו-

מצטיינות מתוך אשלייה שכורה... ובערבים, עם שעמדו על טעותו בנדודי יומן אל הצפון, הן חוזרות אל השיטה שבחצר ראובן-ארווין באותה עיירה נידחת שבירכתי ארקנסו ומידבקות בעץ כל הלילה, אסור-פיות ושתוקות ואינן יודעות נפשו" (עמ' 181). והבסיס האנאלוגי מתפרש:

"כבר אז ראה אדם את עצמו קרוב קרוב אל צפורי גוד נבוכות אלה, שכן אף הוא לא הצפון אוספו ולא הדרום קולטו וכל מקום-בואו מלון-לילה דמום ותהוי לו, כבר אז היה גולה, ואינו יודע איך, מזור-עות נערה אל זרעות נערה...". (עמ' 181).

חוקיותו ה"אסוציאטיבית" של הרצף האסוציאטיבי היא המלמדת על אופן שזירתם של נושאים ומוטי-בים ברקמתו המעובה של הטכסט. כך, למשל, הנושא "הביוראפי" של הרב פולר (אפיוזדות מעברו כ-סטודנט ופגישת האקראי שלו עם ניוטה בת הדרום בחוות מגדלוב במונטנדייל בעת חופשתו) "מפורקת" ליחידות קטנות, כפופות, הבאות כדימוי וכאנא-לוגיה ברצף הטכסט, והן, במידה רבה, סינונימיות. הן אינן מרחיבות את היקף המידע לגבי הרב פולר. "שילובן" הפונקציונאלי ברצף הטכסט וברצף האסו-ציאטיבי, שבו הן חוזרות ומופיעות, הוא המגדיר והוא הקובע את מידת חזרתן: בלא שינוי או תוך ואריאציה (ראה עמ' 8, 11, 19, 20, 197, 198, 201, 202, 203, וכן לגבי עברו הקרוב של הפרופ' פולר, עמ' 216—218). בדומה לכך, פרטי הנוף מהחווה במונטנדייל, העולים בזכרוננו של הרב פולר (בפרק הששי), בעקבות ה"קישור" האסוציאטיבי שהוא יו-צר בין בלוריתו המקלישה (המופיעה כמוטיב מנחה בפרקים הראשון והששי) לבין גדיש החשש בחווה. פרטים אלה באים ב"שילובם" ברצף האסוציאטיבי ומשרטטים בהדרגה את מיקומו הגיאוגרפי, טיבו ואווירתו של אותו אזור-הרים. המשמעות הפונקציו-נאלית של ה"ציורים הפיזיים" היא של מטונימיה (לגבי הרגשותיו ותחושותיו של הרב פולר), והיא מייצגת את מצבו ההווי. כאן ראוי להזכיר, כי גם אצל ליאון אקסט וגם אצל הרב פולר מהוות ה"נסגיות" (שתי הנסיגות של דמויות אלה: ליאון אקסט אל העיירה הנידחת בארקנסו ואל שאר-בשרו ראובן ארווין, והרב פולר אל החווה במונטנדייל ופגישתו הראשונה, האקראית, עם ניוטה בת) פתח וביסוס לאנאלוגיה בין אז ועתה, עבר והווה. דווקא האנאלוגיה מחזקת ומעצימה את תחושת אינ-המוצא

תוך עברה מופיעים כדימויים ב"ציור הפיזי", מר-חיבים את אפיונה הסגנוני ומעלים גם אלמנטים "ביוגראפיים". בעלה הראשון, כמוהו כרב פולר, היה "כמין קנה של סוף מגודל וריחני על שפת הפלג במיססיסיפי" (עמ' 14). עירוב המישורים (ה-מושאל וה"ריאלי" משולבים) מצוי ביחידת התיאור הבאה:

"אלא שהמלים נובלות לה תמיד על שפתיה היבשות: אפילו היא בטוחה שהן מגיעות לאוזניו והיא נהנית שהן מגיעות לאוזניו, יודעת היא שהן נתלות בשפתיה היבשות, רפויות ומהוהות ואינן זעות ברוח כאותן מקלעות-האזוב, שמשתרבות ללא גיע מאלוני-האזוב ביערות הביצניים שבדרום" (עמ' 16).

בצד דרכי הקישור האסוציאטיביות, המרחיבות ומעמיקות (בעיקר באמצעות "הציורים הפיזיים") את תיאורן הפנימי של הדמויות ברומן, מצויים באור-תו האופן קישורים אסוציאטיביים, שתפקידם הוא אירוני במובהק. אנאלוגיות אירוניות רבות מצויות לגבי הרב פולר (דוגמאות בעמ' 11—12, 207, 208, 208—209, וכן בפרק הששי, כשהתבנית האנאלוגית ניוונה מן הגיגוד בין בלוריתו המקלישה של הרב פולר-מוטיב קומי בפרק הראשון — לבין גדיש החשש כמוטיב מטאפורי "מוזהה" בחווה במונטדייל בפרק הששי). הדימוי הקומי (מר סווינסון כפרד) והאנא-לוגיה הקומית מאפיינים אפיון קומי את מר סווינסון, הבנאי החופשי ומחפש הנפט בעיירה הנידחת באר-קנסו (עמ' 166—169). בדומה לו גם אפיונו של ה-שופט מקליש הוא קומי:

"מר מקליש, כשהוא נותר נחרת-שבת, חציה מתוך גרונו וחציה במעלה חוטמו, לשמע דבר-חכמה מפיו של ראובן-ארוין, המשפשי לו את לחיו ביד אמונה, הוהיר שלא להרטיב במי-הסבון את הצלקת האר-גונית שבה, זו הכואבת עליו בימי-הגשמים כזכר אינ-מרפא-לו לתבוסת הדרום הנפשעת במלחמת-האזרחים, חטאת הצפון המקולל" (עמ' 167), וב-המשך: "הוא (השופט מקליש) האחד היורד תמיד לסוף דעתו של ראובן-ארוין, בן-טיפוחיו, למאז נכנס זר אל העיירה ושבה שביו, אלו לבות אדם שבה, כברק בן אבינועם בשעתו, ולקח מתנות באדם, נפ-שות אדם קשורות אליו, אל הגר, אל החדש מקרוב בא, כאלו נין ונכד הוא למי מאבות הדרום בתקופת-זהרי. נחרתו המקוטעת של מר מקליש, הנשמעת כשל

יורק לרכיבים מטונימיים של אישיותה. ההתמודדות הפנימית בקרבה של סער היצר (הדיוגסי) וטוהר ההווייה (האפוליני) מומחשת בתיאורו הרב-משמעי של הנוף השלגי, הלבן. כל עולמה של ניוטה (האישי והארוטי) ממוקד במראה נוף זה. גורמי הנוף ורכי-ביו אינם משתנים, אולם הפרספקטיבות האימפר-סיוניסטיות של הדמות מטביעות עליו חותם מש-תנה. התבנית הנופית בשני הפרקים היא של מוטיב-מנחה. באמצעותה נשורות הרגשותיה ותחושותיה של ניוטה: בדידותה, הכמיהה הארוטית וקול הב-שרים (ומעשה האונס של בוריסוב שהכתימה) וה-רצון להתקדש בצו החיים הנוזריים, הטהורים. שתי תשוקות גדולות: תשוקת החיים ותשוקת המוות-הנצח (ארוס ותאנאטוס) מבטאות את תפיסתה של ניוטה הרואה עצמה כמי שהעולם זר לו והיא קור-בנו. בסירובה להענות לרב פולר היא מבקשת להת-מיד במין טוהר נצחי ובלתי-משתנה בתוך העולם החולף. הצבע הלבן, מגדירו של הנוף השלגי, ממצה את הווייתה וקובע את תנודות הווייתה. הנוף הופך את שעת הדמדומים לשעה של וידי עצמי לגבי ניוטה. כגורם מטונימי של הווייתה הוא מתנתק מ"מסגרתיו" (זמן, מקום: בניוירק) והופך בגל-גוליו ה"פיזיים" לגורם קוסמי. בסיומו של הפרק יוצרת ממנו ניוטה חזון קוסמי (עמ' 321). בחזון זה מתלכדות כל המשמעויות המטאפוריות שהוענקו לנוף זה (השלג, הדרכים, התוגה). בדומה, אנו עדים להתלכדות כל המשמעויות בתבנית האנא-לוגית שאיפיינה את הרב פולר (ראה עמ' 226). הכשלון הארוטי משותף לרב פולר, ליאון אקסט וניוטה. "הציורים הפיזיים" השונים, היוצרים גם תבניות מוטיביות ה"מארגנות" את הטקסט ומקש-רות את יחידותיו השונות (לגבי הרב פולר הם רבים: נחשולים כבדים, הפרחים על הקימונו של ניוטה, הבירה המקועקעת, ועוד) נתונים באופן פונקציונאלי בהקשריו השונים של רצף הטקסט. הם נעים תדיר מן המישור המטאפורי אל המישור ה"ריאלי" והמ-חשתו. אופי זה של "הציור הפיזי" ברומן אינו מיוחד רק לדמויות המרכזיות, המורכבות והקונט-מפלאטיביות. הוא מופיע גם בהגיגיה של המשרתת הכושית מרתה (עמ' 14—16), הרואה בפולר מין כומר באפטיסטי כושי. הוא החסון והמוצק גדמה לה כ"ספינת-משא על פני המיססיסיפי" (עמ' 16), שם בכפר-מולדתה בילדותה. "חמרים גיאוגראפיים" מ-



מקיים עם זאת הקפדה פונקציונאלית. בניגוד לסגנונו האימפרסיוניסטי של גנסין, הנוטה להבלטה חושיית-ריגושית (על-ידי שפעת אפיתטים) של מושאי ההת-בוננות, מאפילים הניסוח הדיאלקטי (איוון תחבירי מתמיד) והמטאפוריקה המורכבת (צירופם של שדות מגע) על הזיקה המתוחה והישירה אל אותם מושאים (כך ברומן וכך גם בשירתו). שלא כגנסין, החותר לייצוגם של המושאים בטכסט בהקשרם המקומי-הנופי, שואף הלקין לגיתוקם ולביסוסם המחודש ב-הקשרים הספרותיים המוצהרים. שאיפה זו נקשרת בנטייתו לעיצוב מטאפורי מכליל ומופשט.

מכל מקום, הן הניסוחים המסאיים-הגותיים וה-מסאיים-פיוטיים (שיש בהם מתפיסתו האותנטית של משורר לירי, שמשא דבריו עומד בזכות הצירוף והחיבור של יחידות הלשון ה"פיוטית") והן האיוון המוקפד בין תכנים לבין עיצובם (ובכלל זה אינ-טגראציה סמאנטית של הטפסט) יש בהם כדי להע-מיד את הלקין במרום הדרגה באמנות הלשון ומעשה הצירוף מלאכת מחשבת של המספר. לשונו של הל-קין, שהיא עשירה, מורכבת, מהותכת ופונקציונא-לית כאחת, באה על מלוא פיתוחה ב"עד משבר" בעזרת "דמות המספר", הקובעת במידה רבה את טיבם של ההקשרים שבהם ממלאים גורמי הלשון השונים את תפקידם האירוני, הקומי הפארודי או הרומאנטי-פיוטי.

סוס מתבהל, חציה בגרון וחציה במעלה החוטם, וכולה אומרת הפלאה לחכמתו ולבינתו של אדם צעיר זה וכן לעם חכם ונבון... " (עמ' 168). בפסקה זו נשמר איוון סימטרי באיברי המשפטים. מוטיבים מטאפוריים לא מעטים באים אף הם בהקשרים אירוניים ברורים. מוטיבים כמו מצעדי גבר (מברכת ההשכמה) בפרק הראשון, עינוי הדין (בהלכה התלמודית. ראה עמ' 18, 19, 208—214) והבירה המקועקעת (ציור לשוני תלמודי) בפרק ה-ששי, מופיעים לגבי דמותו של הרב פולר בהקשר אירוני חריף.

בהרבה מפסקאות המונולוג הפנימי המסופר אנו מוצאים ניסוחים הגותיים, ולא מעטים מהם בסיועה הפעיל של "דמות המספר" כ"פרסונה" אינטלקטו-אלית. ניסוחים אלה הם שייכים לנטייתו התימאטית והסגנונית של הלקין אל ההפשטה המכלילה (כך מעוצבים רוב הרהוריה של גיוטה בניסוח מסאי-פיוטי, וכך מוארות גם דמויותיהם של הרב פולר, טולי לוסקין ומלקי. הארה בנוסח זה ובשילוב סגנון זה מעמידה אותם באור אירוני-קומי). נטייה זו בו-לטת בתחומי "הציור הפיוטי". ריבוי הסמיכויות המטאפוריות מאפשר יצירה מתמדת של שדות-מגע בין המוחשי-הקונקרטי לבין המופשט-האוניברסאלי. האופי הפיוטי של סגנונו (לא מעט בהשראת המב-נים הפיוטיים שיסד וכונן בשירתו הלירית-הגותית)

# יסודות שאולים בפיוטי יהודה הלוי

מן השירה והפילוסופיה הערבית

## יהודה רצה בי

ואנושיות, בניגוד לפייטני אשכנז וצרפת, שתרבותם תרבות יהודית טהורה ושירתם שירה עברית צרופה. אמרות החכמה והמוסר מספרות העמים נתקבלו בפיוט העברי ללא עוררין, כדרך שנתקבלו בספרי המוסר היהודיים, מעין "חובות הלבבות" ו"מבחר הפנינים" המשופעים במאמרים רבים של חכמי ארץ-מוט העולם. ועל דרך ההסתייגות אומר: אחיותם בפיוט דלה וזעומה, ומבחינת כמותם בטלים הם בששים. תחושת המבקר היא שהופעתם בפיוט, היכל הקודש של שירת האומה, הוא עניין של שימוש בהי-סח הדעת. פייטן יהודי בספרד, שבא לכתוב שירי תוכחה ופרישות, שאב רעיונותיו לא רק מספרי החכמה שבמקרא (איוב, משלי וקהלת) ושבתלמוד ובמדרש, אלא אף מספרות החסידות המוסלמית (זוהר), שהיה אָמון עליה. בנפשו לא היה קיים חיץ בין תרבות ישראל לבין תרבות העולם, ולעתים התמלטו מעט, במתכוון ושלא במתכוון, רעיונות ומאמרים זרים. עניין זה של עקבות השפעות כלליות בשירת הקודש הוא תופעה משותפת לפייטני ספרד, שהחכמות והמדעים תפסו מקום נכבד בהשכלתם. כאן אין הפרש בין אבן גבירול לבין יהודה הלוי ומשה בן עזרא. אנו נצטמצם ביהודה הלוי ונרכנו תהיה דרך הקיצור. לא נרבה במובאות ערביות, ונמעט, ככל האפשר, במקבילות עבריות משירי אחרים. השפעת הפילוסופיה מרובה היא, לעומת ההשפעות מתחומים אחרים, אך כיון שאיני מומחה לה, לא נגעתי בה אלא במקצת.

### אהבת חול ואהבת קודש

הקודש והחול בשירת האהבה כרוכים זה בזה מימי קדם. אהבת המקום נמשלה, על דרך הדימוי, לאהבת בשר ודם. הדוד והרעיה שבשיר השירים נדרשו במדרש ובפיוט על הקב"ה וכנסת ישראל. בתקופת

הפיוט הספרדי הוא חוליה אורגנית ורצופה בפיוט העברי לדורותיו: בתוכנו, בנושאו ובצורתו. מי שיבדוק פיוטיהם של משוררי ספרד ימצאם על שני פנים:

(א) פיוטים שבענינם, בתבניתם ובלשונם עשויים הם כקודמיהם, ואין ביניהם לבין פיוטי ראשונים ולא כלום; כגון שירי גלות וגאולה ופיוטים למועדי השנה, שצבינם צביון יהודי מובהק, ובמרכזם עומדים ענייני האומה והכלל.

(ב) פיוטים הטבועים בחותמה של האסכולה הספרדית, והם מצויינים בכמה חידושים. אלה הם שירי יחיד המייצגים את עולמו של הפייטן: דברים שבינו לאלוהיו ודברים שבינו לבין נפשו. שירים אלה הם ביטוי והבעה לאדם המאמין ולא דווקא ליהודי המאמין. היסוד הכללי שבאמונה מכריע בהם את היסוד היהודי, ובכך קרובים הם לשירה הדתית האוניברסאלית של ספר תהלים. דמיון נוסף להם למזמורי תהלים — מצד ניסוחם בלשון יחיד. כאן מתייצב לפני האלהים לא הציבור, בצרכיו ומשאלותיו, אלא נפש היחיד בחוויותיה ורגשותיה, בויקתה אל הבורא. והסגנון — סגנון מקראי צרוף, אשר לתבנית, מקצתם של פיוטים הללו מעוצבים בצורת שירת האיזור: שהיא אמנם זרה מעיקרה, אך קרובה קרבה יתירה לתבנית הפיוט העברי הקדום — ושקרים לים במשקל הערבי. הצביון הכללי שבהם הוא איפוא משולש: בתוכו, בניסוח ובצורה.

מלבד כל אלה נשתלבו בפיוט הספרדי יסודות שאולים מן הספרות הכללית, ועליהם יסוב דיוגנו. יסודות הללו לא נגדו את רוח היהדות ועלו יפה עם מסורת האמונה הישראלית. מצד טיבם שניים הם: משלי חכמה ומוסר מכאן ורעיונות והגיגים פילוסופיים מכאן. הם עדות לעולמם הרוחני של משוררי ספרד, שתרבותם היתה מויגה של יהדות

י' לוי<sup>5</sup> ואימת את השערת שד"ל. הוא מצא כי לא רעיון אחד בלבד אלא הפיוט כולו — לבד מבית החתימה — הוא תרגום שיר אהבה ערבי, שנתחבר בידי אבו אלשיץ אלכזאעי (המאה השמינית).

בצד השיר "מאז מעון האהבה היית", שהוא תופעה מופלאה של הפיכת שיר חול ערבי, שבין חושק לחשוקתו, לשיר קודש לאומי בין ישראל לאלוהיו, מצוי בית בשיר אחר של הלוי שעבר עליו אותו גלגול. זהו בית החתימה של ה"אהבה" "ייטב בעי-ניך נעים שירי", שבה מכריז הפייטן:

חוסף כאב — אוסיף אהב / כי נפלאה

אהבתך לי<sup>6</sup>

זוהי מידה עילאית של מתייסר-אוהב השמח ביסוריו ותובע תוספת יסורים. ראייה חיובית של סבל הגלות עולה גם מפיוטים אחרים של המשורר ואף מספרו "הכוזרי". בפיוטים — כגון אותה פנייה לאור מה הנאנקת בשעבודתה:

ותני לחייך למורטים / ואל תמנעי מרוק פנים

אולי בכבודות יגונים / יקלו חזדונים<sup>7</sup>

או הצגת האויב המענה וישראל המעונה, זה לעומת זה:

כוס שקויו שם תירוש ויאמר כי נקה

וכוס שיקווי שמתי רוש אך על שמך מתקה<sup>8</sup>

ובפיוט שלישי הקרוב בניסוחו לשיר "ייטב בעיניך":

הניאני אויב בהעתירו עלי

כי פצעי אהב נאמנים אלי

וכרבות ציר וכאב ירבו מהללי

כי את אשר יאהב ת' יוכיח וכאב את בן ירצה<sup>9</sup>

בספר "הכוזרי" — בדברי החבר על התנהגות ה"חסידי, אשר "בשאתו בעול עבודת האלה יראה את עצמו כגומל לאלוה על טובתו"<sup>10</sup>; או על היחס הרצוי מצד האומה לגלותה. "אך אלו סבלנו גלות זו דלות זו לשם שמים כראוי, כי אז היינו פאר גם

5 הספרות ג, תשל"א, עמ' 118.

6 ח' שירמן, השירה העברית וכו', ירושלים—ת"א תשכ"א, ח"א, עמ' 524.

7 שירי יהודה הלוי, מהדורת ש' בורנשטיין, ניו-יורק תש"ה, ירושלים האנחי, עמ' 211.

8 יקדישון היום שלוש, זמורה, עמ' 144.

9 ירומון מסלות, שם, עמ' 202.

10 הכוזרי, מהדורת י' אבן שמואל, דביר תשל"ג, מאמר א, קיד.

הקבלה העמיקה אנאלוגיה זאת. זיווג חתן וכלה סימל התקרבות והתרחקות בין האומה לאלוהיה.

מידה זו של תפישת חול כקודש אינה יחודית לספרות ישראל. מצאנו כיוצא בה במיסטיקה של אומות אחרות. הפרושים הערבים, למשל, נטלו שירי חשק חילוניים מובהקים ועשו אותם שירי קודש, אגב תיקונים ושינויים שעשו בהם. אחד מן השירים הנודעים הללו הוא שיר בן ארבעה בתים "אהבך חביין" [אהב אני אותך שתי אהבות] ששר משורר הלול ופרוץ בראשיתו, בשם אדם, נכדו של הכליף החסיד עמר אבן עבד אלעזיז (שנות שלטונו 717—720). כשקמה התנועה הצופית באסלאם נטלה ראבעה אלעדויה, מן הנשים הקדומות והנודעות של התנועה, את השיר, הכניסה בו שינויים קלים והסבה אותו על האלהים, ובכך עשתה אותו שיר חסידות מקודש.<sup>1</sup>

מעשה דומה עשה גם יהודה הלוי. שירו "מאז מעון האהבה היית"<sup>2</sup> הוא שיר גלות רב-עניין, ברוחו ומגמתו. הפייטן מראה בו אהבה לא רק לייסורים ולפורעניות שהוא סובל על קדושת השם, אלא אף למשעבדיו, מאחר שהם עושים רצון המקום ומשפילים את מי שאלהים מייסרו ומשפילו. תפילתו לאלהים אינה להושיעו מידם אלא להניח להם לענותו. נטייה זו של חיוב ייסורים בשל אהבה גדולה, שכיחה היא בקונוציה של שירת החשק הערבית. גם שם אהבתו העזה של החושק מעבירה אותו על דעתו, והוא מקבל את הייסורים הבאים לו מידי חשוקתו באהבה ובהנאה. שד"ל שפירסם את השיר לראשונה שיער, בחושו הדק, כי אחד מרעיונות השיר — "מיום בזיתיני בזיתיני אני" — "אולי לקוח מאיזה משורר ישמעאלי שאמר כן לחשוקתו"<sup>4</sup>. בא

1 נוסחם של שני השירים — החילוני והמקודש — ראה אור בספרו של שוקי צ'יף, אלעצר אלעבאסי אלאל, קהיר 1969, עמ' 373, 402.

2 שירי ר' יהודה הלוי, מהדורת י' זמורה, תל-אביב, תש"י, ח"ג, עמ' 223. מראי המקומות להלן לשירי הקודש לריה"ל הם לפי מהדורה זו ולפי חלק זה.

3 דיואן ר' יהודה הלוי, ליק 1864, כא—כב.

4 שם, כא, ב. הרעיון שהחוטא נתעב וגמאס בעיני עצמו, בשל הרגשת האשם בגלל החטאים, מצוי כבר בבקשת ר' סעדיה: "וככלי גמאס כן גביתי בעיני גפשי" (סידור רס"ג, ירושלים תש"א, בקשה שנייה, עמ' ע, שו' 13).

מוצאים אנו בפיוטי ריה"ל דוגמאות נוספות של השראה משירת החשק הערבית. אחת המידות המציינות את בני ערב בשירתם היא הניגודים והאנטיתיות. היא עוברת כחוט-השני בשיי-רתם, לנושאייה השונים, ויש בה מתכונת-עם הנתפס לקצוות, ולעתים קרובות מקפץ מקצה לקצה. אדגים זאת ממעגל שירת האהבה: באידיאל היופי והאי-ברים הם מציגים זה כנגד זה: שחור ולובן (שער-ראש ואישון-עין שחורים כנגד גון עור ועין לבנים); דקות ועובי (גבות, שפתים ואצבעות דקות כנגד ירכים וארכובות עבות); עגוליות וארכיות (ראש וצואר עגלגלים לעומת זרועות ושוקים ארוכים). והוא הדין בתכונות הנפש: האהובה ביחסה לאהבה קוצפת ומתפייסת, מקרבת ומרחקת, ממיתה ומחייה. אחד מן המוטיבים הללו, שהסתנן לשירת הקודש של ריה"ל הוא: האש והדמע. האוהב מתייסר בשני אלמנטים מנוגדים: אש ומים. האהבה יוקדת בלב ובכבד כאש בוערת. עשנה עולה לעיניים ומושך מהן זרם בלתי פוסק של דמעות. הגדיר זאת יפה אבו בכר בן דריד, משורר ומחבר מלונים (מת ב-933): "הלב נגזר לגזרים והפך מים, שטף עם הדמעות ונעשה דמע. אנחותיו חזרו אל קרבי וביק-עו את צלעותיו וחזהו. פלא על אש שהוצתה בחזהו והבקיעה מעין מריסי עיניו"<sup>16</sup>. ביטוי שירי לרעיון נתן משורר ערבי ספרדי אבן אלג'קאלה (המאה הי"ד):

ולנאר שוקי פי אלצ'לוע תוקד / ויזידהא  
דמעי אלתהאב תצ'רם  
ועג'בת מן צ'דין כיף תג'מעא / אלנאר  
תצ'רם ואלמדאמע תנהמי<sup>17</sup>  
[לאש אהבתי יש בעירה בצלעותיי /  
ודמעותיי מגבירות ומלבות את שלהבתה  
השתוממתי: כיצד נתאחדו שני הפכים? /  
האש מוצתת והדמעות מכלות].

ריה"ל משתמש במוטיב בשלושה נושאים: בקינה, בשירת-ציון ובשירת הגלות. בפתחה לאחת מקיי-נותיו קושר המשורר קינה על הסתלקות הנפטר:

16 אבו-עלי אלקאלי אלבגדאדי, כתאב אלאמאלי, קהיר 1926, ח"א, עמ' 79.  
17 אבן אלכ'טיב, אלכתיבה אלכאמנה, בירות 1963, עמ' 109-110.

לדור של ימות המשיח, שלהם אנו מצפים, והיינו מקרבים זמן הגאולה המקווה"<sup>11</sup>. יסוד הרעיון של בית השיר "הוסף כאב אוסיף אהוב" הוא בתלמוד (ערכין טז, ב). "אמר ר' יוחנן בן נורי: מעיד אני עלי שמים וארץ שהרבה פעמים לקה עקיבא על-ידי, שהייתי קובל עליו לפני רבן גמליאל. וכל שכן שהוסיף בי אהבה לקיים מה שנאמר אל תוכח לץ פן ישנאך הוכח לחכם ויאהבך (משלי ט, 8)". אולם מצד ניסוחו ערבי הוא. אל-מתנבי, גדול משוררי ערב, שריה"ל הכיר את שירתו ואף תירגם ממנה שיר אחד<sup>12</sup>, אומר לחשוקתו:

וידי אדי מהג'תי אודך הוי / פאג'הל אלנאס  
עאשק חאקד<sup>13</sup>  
[הוסיפי נזק לנפשי, אוסיף לך אהבה / כי  
הנבער באדם הוא החושק-השוטם]

ושוב, דיבור של חושק לחשוקתו בשיר חשק ערבי הופך מאמר אהבת קודש של יהודי לאלוהיו ב-"אהבה". כאן דוגמה מאלפת של מוזיגה ממקור ישראל וממקור ערב בבית-שיר אחד. בדרך אגב יש להעיר שר' אברהם בן עזרא, בן דורו של הלוי, משתמש באותו מאמר, בשינוי לשון, שימוש חילוני, בשיר על אהבת הצבי:

תוסיף אהבתו / בי עת גערתו<sup>14</sup>

לעומתו, רבנו בחיי ב"חובות הלבבות" כולל את הרעיון בשער "אהבת ה'", ומדגים אותו מתוך תפי-לה של חסיד לאלוהיו. "ואם ייטיב לה [הבורא לנפש] תודה. ואם יעניה תסבול ולא תוסיף עם זה כי אם אהבה בו ובטחון עליו. כמו שנאמר על אחד מן החסידים שהיה קם בלילה ואומר: 'אלהי הרעב-תני ועירום עזבתני ובמחשכי הלילה הושבתני. וב-עון וגדלך נשבעתי אם תשרפני באש לא אוסיף כי אם אהבה אותך ושמחה בך'<sup>15</sup>. מלבד שני דברים בולטים אלה של יצירה שלימה ובית-שיר אחד, המושפעים משירת ערב החילונית,

11 שם, מאמר ג, יא, עמ' קו.  
12 יום שעשעתיהו, שירמן, ח"א, עמ' 446.  
13 דיואן אלמתנבי, מהדורת עבד אלרחמאן אלברקוקי, קהיר 1930, ח"א, עמ' 295.  
14 שירמן, ח"א, עמ' 579.  
15 חובות הלבבות, מהדורת א' צפרוני, ירושלים תרפ"ח, שער עשירי, סוף פרק א.

[נמהלו דמעות העין בדם / יום שנפרדו מעלי  
כביכול מזגה עיני / יין במים בלחיי.]

בשירת הקודש של יהודה הלוי גם ישראל, הנא-  
נקים תחת עול השעבוד, שרויים במצב דומה. בפתי-  
חת שיר גלות קובלת כנסת ישראל:

יזוב דמי לבי ועיני בעעבוני <sup>22</sup>

דמות האוהב בשירה הערבית היא של עבד נכנע  
ומתרפס לפני חשוקתו. מתוך כניעה ועבדות הוא  
מוכן לעפר פניו ולחיייו במקום מדרך כף רגליה <sup>23</sup>.  
אלהארת' בן כ'אלד אלמכ'זומי, משורר אהבה בת-  
קופה האמונית, שר על חשוקתו עאישה בנת טלחה:

ג'על אללה כל את'י פדא / לך כל כ'דהא  
לרג'לך בעלא <sup>24</sup>

[יתן אלהים כל אשה פדות לך! / יתר על כן,  
ישית את לחיה בעל לרגלך.]

המשורר אבן עבד רבה מקורדובה (מת ב-940)  
שר:

יא מן אד'א מא בדא לי מאשיא / ודת  
אן לה כ'די בסאט <sup>25</sup>

[הוי זה, אשר אם נגלה לי מהלך / התאוותי  
שיהיו לחיי לו למרבך.]

במוטיב הזה השתמש ריה"ל עצמו בשיר-חשק  
לצבי. המשורר, חולה האהבה, אומר לאהוב:

אם תעלו על חליי

אשטח לך את לחיי <sup>26</sup>

בשירת הקודש הסב המשורר את הציור על ישראל  
בגלותו המתענה תחת יד עם נכר.

צר גאה יגאה והוא חמס ימס

עדי שם את לחיינו לכף רגליו למרמס <sup>27</sup>

22 יזוב דמי לבי, זמורה, עמ' 524.

23 עיין דיואן שמואל הנגיד, מהדורת ד' ירדן, ירושלים  
תשכ"ו, סי' קסז, שו' 1; מקביל לו במקרא "אפים  
ארץ ישתחו לך ועפר רגליך ילחכו (ישעיה מט, 23)  
וכן תהלים עב, 9.

24 אלגול מנד' נשאתה חתי צדר אדולה אלעבאסיה  
[שירת האהבה מראשיתה ועד תחילת השלטון ה-  
עבאסי], הוצאת "דאר אלמעארף", קהיר 1954, ח"א,  
עמ' 85.

25 אלעקד אלפריד [הענק המיוחד], קהיר 1965, ח"ה,  
עמ' 513.

26 בי הצבלי, זמורה, ח"א, שירי ידידות, עמ' 353.  
27 עזרי מעם ה', זמורה, עמ' 563.

עלי מה זה רעי / יקוד אש בצלעי  
וכנחל יזלו דמעי / ועצמי יחרו <sup>18</sup>

המניעים לעליית המשורר לארץ-ישראל היו אהבת  
האלוהים ואהבת ציון. יראת החטא ואימת הדין,  
הפוקדות אותו במסעו, מבעירות אש בלבו ומזילות  
דמעה מעיניו. אולם היקוד והדמעות הופכות למשורר  
מקור לנחת רוח ושעשועים, כיון שמקרבות אותו  
ליעוד חייו ולמשאת גפשו. וכך הוא אומר על עצמו:

ושם שעשועיו / במקודי צלעיו / ופלגי דמעיו /  
כפלגי יאורים <sup>19</sup>

באחת הסליחות שחיבר מתוארת כנסת ישראל  
בגלות בני ישמעאל כלהלן:

הוי רעית צבאים / ונות משכניהם  
איכה בני פראים / יענון את בניהם  
באתי באש ומים / צר לי משניהם  
על להבי כבדי / הה מגחליהם  
עבי בני שפוכים / הה מנחליהם <sup>20</sup>

סאילת המוטיב ממעגל האהבה ניכרת בכינוייה  
של כנסת ישראל "רעית צבאים", הנטולים ממגילת  
שיר השירים. כנגד זה, אמירתו על שעבוד וגלות  
יוצאת מן השיבוך "באתי באש ובמים", המיוסד  
על הכתוב "הרכבת אנוש לראשנו באנו באש ובמים  
ותוציאנו לרויה" (תהלים סו, 12). כתוב זה דרשו  
ר' חנינא בר פפא על שעבוד מלכויות. "באנו באש  
ובמים. באש — בימי נבוכדנצר הרשע. במים —  
בימי פרעה. ותוציאנו לרויה בימי המן" (בבלי,  
מגילה יא, א). מלבד הרמז הענייני המקופל בכתוב,  
המצביע על רקע משותף לשיבוך ולנושא הגלות  
של הפיוט, יש כאן חשיפת מקור יהודי קדום לאנ-  
טייתזה של אש ודמע, שגידון בהם האוהב.

יש שמצטרף ליקוד ולדמע גם דם הלב. מגודל  
הגעגועים של האוהב או מכובד הסבל שלו, לבו  
נגזר לגזרים ושותת דם ואז עיניו ממטירות דם ודמע.  
כשאג'ם, בן דורו של מתנבי (מת ב-961), מתאר  
מצבו במעמד של פרידה מידידים:

מוג'ת דמוע אלעיני מני / יום באנו באלדמא  
פכאנמא מוג'ת בכדי / מקלתי כ'מרא במא <sup>21</sup>

18 עלי מה זה, זמורה, ח"ב, ספר ד, עמ' 150.

19 היוכלו פגרים, ברנשטיין, עמ' 252.

20 ירדן שמי כבודי, שם, עמ' 75.

21 דיואן כשאג'ם, ברירת 1313, ה, עמ' 6.

כיוצא בו מחמד בן מסעוד אלבג'אני:

אמא תרי אלארץ אלבסת חללא /  
 מן נסג' אידי אלסחאיב אלצוב<sup>32</sup>  
 [האינך רואה שהאדמה הולבשה בגדים חדשים /  
 מעשה רקמה של ידי העננים הממטירים].

כיון שהפרחים הם תולדה של הגשמים, והם בבחי-  
 נת רקמה צבעונית בבגד, הרי שהעננים רקמו  
 בידיהם את רקמת הפרחים על לבוש תבל.  
 כשבא ריה"ל ליצוק את הרעיון בדפוס עברי עמד  
 לנגד עיניו הכתוב "כל כבודה בת מלך פנימה ממש-  
 בצות זהב לבושה" (תהלים מה, 14). בפירושי ימי-  
 הביניים למקרא "שבץ, תשבץ" רקמה הם. המעיין  
 ב"ספר השרשים" לבן ג'נאה ימצא בשורש "שבץ"  
 הגדרה זו: "ושבצת הכתנת שש (שמות כח, 39),  
 משבצים זהב (שם כח, 20), ועשית משבצות זהב  
 (שם כח, 13), וכתנת תשבץ (שם כח, 4) — הכל  
 רקמה ועיון. רצוני לומר עינים עינים כמלאכת בגדי  
 המשי"<sup>33</sup>. מזמור מ"ה, שממנו נטל המשורר את  
 הפסוק, הוא מזמור חתנים גם מצד תוכנו וגם  
 מצד יעודו. הוא מספר בנישואי מלך ישראל עם  
 בת צור, ועד היום הוא משמש במשכנות תימן  
 כמזמור לחתן בסעודות של שבעת ימי המשתה.  
 תבל, הפורחת באביב, בתפיסת השירה הערבית,  
 היא כלה הדורה שוקקת אהבה ושמחה<sup>34</sup>. נמצא  
 שיש התאמה מלאה של רקע ואווירה בין המו-  
 מור, מקורו של השיבוץ, לבין ציורו של ריה"ל:  
 תבל-כלה באביב-בראשית. ההתאמה אינה רק ב-  
 רוח ובעניין, אלא גם בלשון. במקרא — "ממש-  
 בצות זהב לבושה, לרקמות תובל". וכנגדו בשיר  
 ריה"ל — "והלביש תבל רקמה / משבצות זהב". צי-  
 רוף אמנותי, בשינויים קלים, של סוף פסוק וראשית  
 פסוק בשני כתובים סמוכים. זוהי עדות לרוח העי-  
 צוב הלשוני של ריה"ל בשיבוץ מקראי: צמידות

בצורה קרובה השתמש בו המשורר בפיוט עלייה-  
 לרגל. המשורר, כנציגה של האומה, שואף לצאת  
 מכלא הגלות ולפרוח אל חרבות המקדש. עפר ההיכל  
 יהיה בעיניו מרקחת בשמים ומאהבת המקום ישק  
 מקום מדרך כף רגלו.

ועפר היכלי ארקח מר דרוז

אשק מאהבה מדרך פעמי<sup>28</sup>

וכאן מקום להזכיר שלאחר מותו של ריה"ל היה  
 מי שנוזק לאותו לשון בדברים על המשורר. עמרם  
 בר יצחק, תושב מצרים, שנתברר לו, לאחר מעשה,  
 כי ריה"ל, בדרכו לארץ-ישראל, שהה סמוך לו והוא  
 לא ידע, כותב באיגרתו: 'פלו עלמת אן רגלי מרנא  
 ורבנא יהודה תטא דאך אלמגלס כנת אעפר וגהי  
 עלי העפר אשר דרכו רגליו עליו'<sup>29</sup> [אילו ידעתי  
 שרגלי מרנא ורבנא יהודה דרכו באותו אולם, הייתי  
 מעפר פני על העפר אשר דרכו רגליו עליו].

#### ציור משרת הטבע

בשיר "אלהים בקדש חזיתך", המספר במעשי הב-  
 ריאה, אומר ריה"ל על הדשאים והאילנות, שהצמיחה  
 הארץ במאמר הבורא:

זק מים על שממה / וחשקה פני האדמה /

והלביש תבל רקמה / משבצות זהב<sup>30</sup>

כבר בעלי המדרש ראו בצומח את הדרה ויופיה  
 של הארץ. ר' יהושע בן לוי דרש את הכתוב "ויכלו  
 השמים והארץ" (בראשית ב, 1) מלשון כליל ועטרה.  
 "נשתכללו שמים בחמה ולבנה ובמזלות ונשתכללה  
 הארץ באילנות ובדשאין וגן עדן" (בראשית רבה  
 י, ב). השירה הערבית נוהגת האנשה בטבע. הארץ,  
 שבערבית היא לשון נקבה (דניא), משולה בעיניהם  
 לעלמה ולאשה. האדמה, העוטה באביב מעטה של  
 דשאים ופרחים צבעוניים, כביכול היא עלמה שהת-  
 קשטה בשמלה הדורה ורקומה. אבו נואס, בן המאה  
 השמינית, סח לנפשו בשיר אביב:

או מא תרי אידי אלסחאיב רקשת /

חלל אלתיירי בבדאיע אלריחאן<sup>31</sup>

[האינך רואה שידי העננים קישטו / בגדי תבל,  
 בפרחים נפלאים].

28 יונה מה תהגי, ומורה, עמ' 203.

29 ש"ד גויטיין, תרביץ כד, תשט"ו, עמ' 147.

30 זמורה, עמ' 16.

31 דיואן אבי נואס, בירות 1962, עמ' 617.

32 אבו אלוליד אלחמירי, אלבדיע פי וצף אלרביע,

33 ספר השרשים, ברלין תרנ"ו, עמ' 495.

34 השווה פתיחת שירו של ריה"ל "ארץ כילדה":

ארץ כילדה היתה יונקת/גשמי סתו אתמול

ועב מינקת

או היתה כלה כלואה בסתו/נפשה לענות

אהבה שוקקת

(ח' שירמן, ח"א, עמ' 454).

צר ולחזור בתשובה מן החטאים. אחת המחירויות מטיפה לאדם לנהוג כמנהג החסידים העושים ימותיהם צומות ולילותיהם תפילות.

וצא בחצות הלילות / בעקבי אנשי שמות

אשר בלשונם תחלות / ואין תוכם תוך ומרמות

לילותיהם תפלות / וימותיהם צומות<sup>38</sup>

הפסוק "לילותיהם תפלות וימותיהם צומות" אינו אלא תרגום מאמר שכיה בספרות הפרישות הערבית (זוהר), המשקף את דרכי עבודת האלוהים של החסידים המוסלמים. ב"חדית" (תורה שבעל פה של המוסלמים) הוא מיוחס לנביא עצמו, ומשם התגלגל לאנשי התנועה הצופית. הרי המאמר בכמה פנים. בפרק "המטאפורות הנאות של בחר אלהים"<sup>38</sup> כלול הפתגם הבא: אלשתא רביע אלמומן קצר נהארה פצאמה, וטאל לילה פקאמה<sup>40</sup> [החורף הוא האביב של המאמין. יומו קצר, והוא מתענה בו; לילו ארוך, והוא עומד בו בתפילה]. מאמר אחר ב"חדית" מספר: קאל אבו אלי: וקרי עלי אלזורק ואנא אסמע קאל חדת'נא בשר בן מטר קאל חדת'נא ספיאן בן עמרו ען אבי אלעבאס ען עבדאללה בן עמרו קאל: קאל לי רסול אללה צלעם אלם אכבר אנך תקום אלליל ותצום אלנהאר? פקלת: אנא אפעל ד'לך<sup>41</sup> [סח אבו עלי: קראו באוני אלזורק, ואני שומע, לאמר: סח לנו בשר בן מטר בשם ספיאן בן עמר בשם אלעבאס בשם עבדאללה בן עמר<sup>42</sup> לאמר: אמר לי שליח האל, תפילת אלהים ושלומו עליו: כלום לא סיפרו לי שאתה עומד בתפילה בלילות וצם בימים? אמרתי: אני עושה זאת]. כדבר הזה מסופר על אחד מגדולי הפרושים המוסלמים, רבעי בן כ'ראש, שאמר על אחיו: "היה אחי גיעור יותר מכולנו בלילה הארוך, ומאריך יותר מכולנו בצום השרב"<sup>43</sup>. דרך חסידות זו של תפילה וצום התעלתה

אמיצה למקרא — במלים ובצליל — מכאן<sup>35</sup>, ויצירת דיבור חלק ופשוט מכאן.

אותו ציור חוזר בשיר גשמים לשנת בצורת. בתפילתו למטרות שמים ולצמחי אדמה הוא אומר:

ידי הרוח גשם נדבות יניפו

וקדרות אדמה ברקמה יחליפו<sup>36</sup>

### פתגמי מוסר

בעקבות הספרות הערבית, שהפתגם יסוד-מוסד בה, קיבלה ספרות המשלים העברית תנופה חדשה בימי הביניים, הן בחיבורים נפרדים מסוגם של "שירי מוסר השכל" לרב האיי גאון (939—1038), "בן משלי" ו"בן קהלת" לשמואל הנגיד; והן בפתגמים יחידים הפזורים על פני שירת החול ושירת הקודש. אך לא בספרות היפה בלבד תקע לו הפתגם יתד, אלא אף בספרי המוסר ובפרשנות המקרא וספרות חז"ל (משלי וקהלת מזה ומסכת אבות מזה). כל כך גדול היה כוחה של ספרות המשלים, שהיא נתפשטה מקהילות ישראל שבארצות האסלאם לארצות נוצריות כפרובאנס, צרפת ואיטליה וקנתה לה שבייתה בסידרה ארוכה של חיבורים וספרים.

אחד מדרכי השיר, שזכה לשבחים בספרי הרטוריקה הערביים, הוא שילוב משל מוסרי או פתגם של חכמה בשיר<sup>37</sup>. בכך משווה המשורר תוקף כללי לדבריו. גם משוררי ישראל נהגו כן בשיריהם, וכמה וכמה אמרי חכמה — מספרות ישראל ואף מספרות העולם — מקשטים את שיריהם. במסגרת ענייננו ניגע רק בפתגמים זרים, שגשתקעו בפיוטי ריה"ל. להלן ארבעה מהם:

(א) סליחתו של הלוי "ישן אל תרדם" רווייה חסידות ופרישות. לא בכדי נקבעה, במחזורי ספרד ותימן, בראש ה"אשמורות" הנאמרות כל ימי אלול, שהם ימי תשובה ופשוט במעשים. היא תוכחה ומוסר לאדם לפרוש מהבלי החיים ולהתמסר לעבודת האלהים; להתבונן בגדלות היוצר ובאפסות הגו-

35 "לבושה ממשבצות זהב לרקמות תובל" ו"הלביש משבצות זהב רקמה תבל".

השינויים ב"לבושה" ו"תבל" הם כורח העניין, ואילו "רקמה" — כורח החרוז.

36 אבלה אמללה ארץ, זמורה, עמ' 555.

37 בלשונם תמת'יל או ארסאל מת'יל. עיין ד' ילון, תורת השירה הספרדית, ירושלים ת"ש, עמ' 328—330.

38 זמורה, עמ' 540.

39 כינויו של נביא האסלאם.

40 אבו מנצור אלת'עאלבי, אלתמת'יל ואלמתאצ'רה, קהיר 1961, עמ' 24. פתגם זה תורגם תרגום כפול — בפרוזה חרוזה ובשיר שקול — בידי אברהם בר חסדאי (בן המלך והגנור, מהדורת א"מ הברמן, ת"א תשי"א, עמ' 156—157).

41 אבו עלי אלקאלי, כתאב אלמאלי, קהיר 1926, ח"א, עמ' 10.

42 בן שבט קורייש ואחד מחברי הנביא (613—692).

43 אלבכ'ארי, כתאב אלתערף, עמ' 124.

(ב) הסליחה "יצורים וצפון חובם" היא וידוי על החטאים ועתירה לאלהים להפליא חסדיו עם המתוודה ולהמציא לו סליחה. לפי שבלא נס הסליחה אין כפרה לחטאים הכבדים.

דס ובשר איך יצא שלם מתוך לבח  
ואם אתה לא תפצה ותפליא לעשות סבח  
מאין תמצא סליחה לאשמה רבח  
מוכר בעולם יוצא את העולם הבא

ובמה זה יתרצה ויפיק תחנוניך<sup>48</sup>

כיצד מוגדר החוטא בפי הפייטן? "מוכר בעולם יוצא את העולם הבא". ואין זה אלא מאמר ערבי. הסופר הערבי ג'אחט', שחי בבגדד במאה התשיעית, מעלה מאמר המיוחס לחסן, מפרושי האסלאם. "וקאל אלחסן: יא אבן אדם, בע דניאך באכ'רתך תרבחה מא ג'מיעא, ולא תבע אכ'רתך בדניאך פתכ'סרהמא גמיעא"<sup>49</sup> [ואמר אלחסן: בן אדם, מכור את העולם הזה תמורת העולם הבא ותזכה בשניהם. אל תמכור את העולם הבא תמורת העולם הזה פן תפסיד את שניהם]. אלבטליוסי, מדקדק ובלשן ספרדי (1052—1127), מתוודה על שנהג בהיפך מן הראוי: לקד בעת מא יבקי במא הו האלך<sup>50</sup> [מכרתי את הקיים בכלה]. ועיצובו בפתגם: מן אטאע הואה באע דינה ב" דניאה<sup>50</sup> [מי שנשמע לתאוותו מכר דתו תמורת העולם הזה].

(ג) רס"ג, ב"בקשה" השנייה שחיבר, אומר ב" חדלון האדם בחייו ובמותו: "ותחילת יסודו מן העפר, ובעודנו חי בעפר מדורו, ואחרי מותו אל עפר ישוב, ובמה יתגאה או יעוו"<sup>51</sup>.

כשביקש ריה"ל להעלות את הרעיון הזה בתוכחתו "מה יתרון לאדם", ניסח אותו ניסוח שירי לאקוני:

48 זמורה, עמ' 545.

49 כתאב אלביאן ואלתביין, קהיר 1943, ח"ג, עמ' 76. במקורות אחרים מיוחס המאמר ללקמאן החכם, אי" שיות אגדתית, שהשמיעו כעצה לבנו (עיין אלוטואט, גרר אלכ'צאיץ, חמוש"ד, עמ' 105; אבו מנצור אל-ת'עאלבי, אלמתמיל ואלמחאצ'רה, קהיר 1961, עמ' 35).

50 אלפתח בן כ'אקאן, קלאיד אלעקיאן, חמ"ד, 1284 ה, עמ' 198. קרוב לזה לשונו של ר' סעדיה בבקשה השנייה שחיבר: "והחלפתי עולם עומד בעולם עובר" (סידור רב סעדיה, ירושלים תש"א, עמ' ע, שו' 2).

51 סידור רס"ג, עמ' 66, שו' 13—15.

בעיני המוסלמים לדרגת מופת לבעלי מידות ומוסר. "קאל כעב אלאחבאר: אן אלרג'ל לידרך בחסן כ'לקה דרגה' אלקאים באלליל, אלצאים באלנהאר, אלט'אמי באלהואג'ר"<sup>44</sup> [אמר כעב אלאחבאר<sup>44</sup>: אכן ישיג האדם, באופיו הטוב, את דרגת העומד בתפילה בלילה וצם ביום וצמא כחום היום]. כמטבע של פתגם בפי הבריות הוא מובא בלשון "נהארה צאים ולילה קאים"<sup>45</sup> [יומו בצום ולילו בתפילה]. ניסוחו של ריה"ל מתאים לפתגם הערבי. אותם לשונות ואותו מספר תיבות. לשון רבים בפי ריה"ל והקדמת התפילה לצום נובעים מן הניסוח הענייני:

וצא בחצות הלילות / בעקבות אנשי

שמות ...

לילותיהם תפלות / וימותיהם צומות.

כיון שמדובר ב"חצות הלילות" הוקדמו תפלות הלילות לצומות הימים. המסקנה: מאמר מספרות הפרישות המוסלמית נמצא ראוי להשתלב בסליחה, שכולה מוסר ותשובה. מצד השימוש בפתגם הזה אין ריה"ל יחיד בספרותנו. קדמוהו ר' סעדיה ורבנו בחיי בספריהם. רס"ג בחיבורו "האמונות והדעות", מאמר עשירי, דן בדרך שראוי לו לאדם לנהוג בו בעולם הזה. את דרכם של הפרושים, המת-מכרים לעבודת האלהים בלבד, הוא מציין במלים אלה: "יימצאו אנשים רבים שאומרים, כי הטוב במה שית-עסק בו האדם בעולם הזה, עבודת אלהיו בלבד; והוא שיצום ביום, ויקום בלילה לשבח ולהודות, ויניח כל עסקי העולם כלם, כי אלהיו ימלא לו ספוק ממזון ורפואה ושאר צרכיו"<sup>46</sup>. ר' בחיי שדגל בדרך חיים זו, מונה, בין סימני האהבה באלהים שהעבד-האוהב צריך להראות, ש"תפלל בלילה ויתענה ביום, אם יוכל לסבול זה... כי תפלת הלילה היא זכה יותר מתפלת היום"<sup>47</sup>.

44 אבו עמר אלנמרי אלקרטבי, בהג'ה אלמג'אלס ואנס אלמג'אלס, קהיר 1962, ח"ב, עמ' 594.

45 חכם יהודי ידוע מאלמדינה (מחציתה הראשונה של המאה השביעית).

46 כתאב אלאמאלי, שם, עמ' 90; אותו פתגם מובא גם בספרו של אלמברד (מת ב-898), "אלכתאב אלכאמל", קהיר 1936, ח"א, עמ' 128.

47 האמונות והדעות, מהדורת דוד סלוצקי, ליפציג תרכ"ד, עמ' 157.

48 חובות הלבבות, שער י, פרק ו.



גדול משוררי ערב (915—965), השתמש בו על תבל:

ולכנך אלדניא אלי חביבה /

פמא ענד לי אלא אליך ד'האב<sup>57</sup>

[אבל, תבל, חביבה את עלי! / ואין לי מנוס

אלא ממך אליך.]

כתפילה שגור הוא בפי המוסלמים בזה הלשון: אללהם אני אעוד' ברצ'אך מן סכ'טך ובמעאפאתך מן עקובתך ואעוד' בך מנך<sup>58</sup> [אלהים, אחסה בר-צונך מפני כעסך; ובסליחתך — מפני עונשך; אחסה בך מפניך]. הבלשן אלאצמעי (מת ב-831) מעיד ששמע בידואי מתחנן בתפלתו לאלהים: סבכת לי ד'נוב ואת תגפר למן יתוב אליך בך אתוסל ומנך אליך אפר<sup>59</sup> [קדמו לי עוונות, אך אתה מכפר לש-בים; אליך ובך אפיל תחנתי, וממך אליך אנוסה]. (ה) במקרא ובמדרש נמשלו חיי האדם הקצרים והחולפים לצל עובר<sup>60</sup>. בספרות ימי-הביניים התפשט הדימוי של החיים לחלום, אשר המוות הוא פתרונו<sup>61</sup>. ריה"ל בוידיאו מטיף לאדם לחזור בתשובה, כיון שחיינו קצרים ואינו יודע את יומו. "שוב יום אחד לפני מיתתך. כי כפשע בינך ובין המות. ימיך חלומות שקר / וחייך כענן בקר"<sup>62</sup>. ציור זה שרשו בספרות הוודית העתיקה. מאמר המיוחס למלך הפרסי מנוג'הר אומר: אלדניא אשבה שי בט'ל אלגמאם וחלם אלניאם<sup>63</sup> [העולם דומה ביותר לצל ענן ולחלום ישנים]. בלשון דומה הספיד אחד מגדולי החכמים את אלכסנדר הגדול ביום מותו. "וקאל ת'און: אנט'רו אלי חלם אלנאים כ'ף אנקצי ואל' ט'ל אלגמאם כ'ף אנג'לי"<sup>64</sup> [אמר ת'און: התבוננו אל חלום הישן כיצד חלף ואל צל הענן כיצד הת-פור].

57 אלת'עאלבי, יתימה' אלהר, קהיר 1934, ח"א, עמ' 145.

59 אלעקד אלפריד, קהיר 1942, ח"ג, עמ' 422, שו' 20 — עמ' 423, שו' 1.

60 תהלים קב, 12; קמד, 4; דהי"א כט, 15; בראשית רבה צו, ב ועוד.

61 עמדו על כך לוינ (אוצר יהודי ספרד ה, תשכ"ב, עמ' 70), פגיס (שירי לוי, עמ' 98—99) וכותב טורים אלה (ביקורת ופרשנות 4—5, תשל"ד, עמ' 44—45).

62 זמורה, עמ' 490.

63 אבו מנצור אלת'עאלבי, אלאיג'או ואלאעג'או, קושטא 1301, ה, עמ' 9.

64 מחמד אלעאמלי, אלכשכול, קהיר 1316, ה, עמ' 223.

קרץ על יציר קרץ מעפר אסיר יצרו  
יציר חמר ומה תעשה היאמר חמר ליצרו  
סר מעפר לעפר זה חדרו וזה קברו<sup>52</sup>

"סר מעפר לעפר" — הריהו תמצית דיבורו של ר' סעדיה. כנגדו "זה חדרו וזה קברו" אינו אלא לשון ערבי.

המשורר הערבי כשאגים (בן המאה העשירית) מקונן על גערה שהלכה לעולמה:

זפאף אהדית פיה / מן אלכ'דר אלי אלקבר<sup>53</sup>

[מסע כלולות שהובלה בו / מן החדר אל הקבר]

(ד) רעיון חוזר במקרא, שעיני ה' פקוחות על בריותיו ואין נסתר מנגד עיניו. קין לאחר שחטא אומר לאלהים: "ומפניך אסתר?" (בראשית ד, 14). אלהים עצמו מכריז: "אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו נאם ה' ? הלוא את השמים ואת הארץ אני מלא נאם ה'" (ירמיה כג, 24). ביטוי נמרץ לעניין נתן משורר תהלים: "אנה אלך מרוחק ואנה מפניך אברח ? אם אסק שמים שם אתה, ואציעה שאול הנך. אשא כנפי שחר, אשכנה באחרית ים ? גם שם ידר תנחני ותאחזני ימינך" (תהלים קל, 7—10).

בפי משוררי ספרד אנו נתקלים במוטיב זה בני-סוח קצר וקולע. אבן גבירול, המתייצב לפני אלהיו כחוטא, אומר בוידיאו: "ואם תבקש לעוני, אברח ממך אליך"<sup>54</sup>. בעקבותיו כותב ריה"ל על כנסת ישראל המרצה חטאותיה בגלותה:

הן בבלתך לא בטחנו / יום אשר בגלות שולחנו

ממך לידך ברחנו / ובך גדולים נצחנו<sup>55</sup>

המוטיב ביסודו יהודי הוא. אולם, בדרך ניסוחו הקצר "ממך אליך" ערבי הוא. בספרות הערבית משמש הוא כמטבע של חול וקודש<sup>56</sup>. אלמתנבי,

52 זמורה, עמ' 583.

53 אלת'יא, הוצאת דאר אלמעארף, קהיר חש"ד, עמ' 93 — "כ'דר" בערבית הוא חדר הנשים. בתיבה זאת תרגם הגאון ר' סעדיה "חדר" ו"חדרים" שבמקרא (בראשית מג, 30; שמות ז, 28; דברים לב, 25).

54 כתר מלכות, שירמן, ח"א, עמ' 282, שו' 455.

55 כוננה ה' אלהינו, שירמן, שירים חדשים מן הגניזה, ירושלים תשכ"ו, עמ' 241.

56 כיון שהרחבתי את הדיבור על כך במקום אחר (בי-קורת ופרשנות 2—3, 1972, עמ' 59—60) אצטמצם בשלוש דוגמאות בלבד, אחת — מתחום החול ושתיים מתחום הקודש.

פלמא אראך אלוג'ד אנך חאצ'רי / שהדתך  
מוג'ודא בגיר מכאן  
פכ'אטבת מוג'ודא בגיר תכלם / ולאחט'ת  
מעלומא בגיר עיאן<sup>69</sup>

[דיברתי עמך בלי שיהיו בינינו דברים, ראיתך  
בלי שתתגלם כגוף. יחזה (את האלהים) המבט ה-  
מופשט! בלא עין ראיתך!

כאשר האפסטאזה הראתה אותך כנוכה / ראיתך  
נמצא ללא מקום

דברתי עם נמצא בלא דברים / וראיתי גודע, בלי  
עינים].

כיוצא בהם שר ר' יהודה הלוי. בפיוט "אופן"  
עומד הפייטן משתאה נוכח גדלות האל בבריאתו.

מה נפלא / והוא נגלה / בעין הלב ומחשבותיו<sup>70</sup>  
ב"סילוק" "אלהים אל מי אמשילך" מספר הלוי, בין  
השאר, בנשמות הטהורות המשיגות את האלהים.

ראוך הנשמות הטהורות / ולא נצרכו למאורות

שמעוך באזני רעיוניהם / כי תחרשנה אזניהם<sup>71</sup>

בפיוט "נשמת" מטיף המשורר לנפשו להעיר את  
"אוזן הלב" ולפנות אל דרך הטוב:

חן תדעי סוד זמן און לבבך גלי<sup>72</sup>

ב"סליחה" "ישן אל תרדם" מציין הפייטן, שאין  
מותר לאדם מן הבתמה רק בהשגת הבורא.

ומותר האדם מן הבתמה אין

רק לראות צור כבודם ראות לב לא ראות עין<sup>73</sup>

בפיוט אחר לפסח אומר ריה"ל על החסידים המ-  
בקשים את האלהים ומגלים אותו בלבם:

ונלאו ראות אורו בעינם וחפשו

לבנם וראו אור כבודו ונבחלו<sup>74</sup>

זמן — גורל-חיים, עולם

בימי-הביניים קלטו המלים "ימים, זמן" משמעות  
חדשה, שאולה מן הלשון הערבית: גורל-חיים

69 שערא מן אלמאצ'י, בירות 1962, עמ' 199—200; וכן  
עמ' 238.

70 יציר רק אל, זמורה, עמ' 148. עוד דוגמה בפתחת  
השיר "אלהים שחרתיך" (שירי ריה"ל, מהדורת  
ברנשטיין, עמ' 25, סי' כט).

71 זמורה, עמ' 304.

72 שם, עמ' 630.

73 שם, עמ' 541.

74 שם, עמ' 647.

הסופר הספרדי אבן עבד רבה (מת ב-940) קבע  
למוטיב את הנוסח השירי: אלא אנמא אלדניא  
כאחלאם נאים<sup>65</sup> [אכן העולם הזה כחלומות ישן]<sup>66</sup>.

### הגיגים פילוסופיים

מן הדברים המאפיינים את הפיוט הספרדי, שהוא  
חדור רעיונות מן הפילוסופיה. מכלל אלה נעמוד  
על שני מושגים: עין השכל ועין הלב. ידוע כי  
צורות בלתי מוחשיות מעין האלהים, המלאכים וה-  
נפש אינן נראות לעין, אך ניתן להשיגן באמצעות  
עין הלב<sup>67</sup>. זוהי "האידיאה" האפלטונית, דהיינו מה  
שנתפס באמצעות הראייה של העין הפנימית. אחד  
המקורות הפילוסופיים שהשפיעו השפעה רבה על  
חכמי ספרד היו "איגרות אחי הטהור" (רסאיל  
אכיואן אלצפא). "אחי הטהור" היתה תנועת משכי-  
לים, שפרחה בבצרה ובגודד בסוף המאה העשירית,  
והיא הציבה לה למטרה את התיאום בין האסלאם  
המסורתי לבין הפילוסופיה הגיאופלטונית. נביא  
את דבריהם הנוגעים לעניננו. "ואעלם אן אלמומנין  
ואלחכמא ואלאנביא אנמא זהדוא פי אלדניא ותר-  
כוא עאג'ל שהואתהא ורגבו פי אלאכ'רה וטלבו אג'ל  
נעימהא למא תבין להם חקיקה' אלאכ'רה וערפוא  
פצ'ל נעימהא עלי נעים אלדניא ושאהדוהא בעיין  
קלובהם ונור עקולהם כמא שאהד אבנא אלדניא  
אמורהא בחואסהם"<sup>68</sup> [דע כי המאמינים, החכמים  
והנביאים פורשים מן העולם הזה, נוטשים את תאוות  
השעה, רודפים אחרי עולם הבא ומבקשים את טובו  
הרחוק משום שנתחווה להם אמיתות עולם הבא  
ויתרון טובתו על טובת העולם הזה. והם חוזים את  
העולם הבא בעין לבם ובאור שכלם כדרך שבני  
העולם הזה משיגים בחושיהם את ענייני תבל].

על פי זה שר משורר צופי לאלהים: כ'אטבתך  
דון אן ידור ביננא כלאם, ושאהדתך ואנמא דון אן  
תתמת'ל שכ'צא ילחט'ה אלבצר אלמג'רד, פבגיר  
אלבצר אראך.

65 אבן אלקתאני, כתאב אלתשביהאת, בירות 1966,  
עמ' 271.

66 מסתפק אני בשלוש מובאות אלו מן הספרות העברית.  
דוגמאות למכביר מן השירה הערבית ומשירת ספרד  
העברית הועלו במאמרים המפורטים לעיל בהערה 61.

67 השוה רמב"ם, משנה תורה, יסודי התורה ד, ז.

68 רסאיל אכ'אן אלצפא, קהיר חש"ד, ח"ד, עמ' 141.

ירה חציו אל תוך לבי זמן והחלני...  
 הרף ממני הזמן ואל תצוד פעמי...  
 ומה בצע זמן עתה אתה נצב לקראתי...  
 מה לך זמן תריבני ועל חנם תניאני<sup>80</sup>

ה עולם — כלא לאדם;  
 הגוף — כלא לנשמה

בפיוטו "מי כמוך עמוקות גולה", המשופע ברעיונות פילוסופיים יועץ הפייטן לאדם לחקור ולהתבונן בסודות נפשו:

וראה דרך סוד הנפש  
 וחקר אותה ובה תנפש  
 הוא ישכילך ותמצא חפש  
 כי את אסיר ועולם כלא<sup>81</sup>

ציור העולם ככלא והאדם כאסיר בו הוא רעיון אפלטוני.

בספרות הערבית נתייחס המאמר לנביא מוחמד, והוא נכלל במטאפורות הנאות של הנביא. והרי לשון המאמר: "אלדניא סג'ן אלמומן וג'נה' אלכאפר"<sup>82</sup> [העולם הזה הוא בית כלא למאמין וגן עדן לכופר]. בנוסח אחר, מורחב יותר, כלולה מחציתו הראשונה של הפתגם. "וקאל אלחסן: אבן אדם, אנת אסיר פי אלדניא, רציית מן לד'תהא במא ינקצ'י, ומן נעימהא במא ימצ'י ומן מלכהא במא ינפד'..."<sup>83</sup> [אמר אלחסן<sup>84</sup>: בן-אדם, אתה אסיר בעולם הזה! בתעגור-גותיה גילית שביעות רצון מן החולף; בטובה — מן העובר; בנכסיה — מן הכלה]. ריה"ל השתמש איפוא בנוסח הראשון של הפתגם ובמחציתו הראשונה בלבד.<sup>85</sup>

80 ירה חציו, זמורה, עמ' 480.

81 זמורה, עמ' 74.

82 אבו מצור אל'ת'עאלבי, אלתמת'יל ואלמחאצ'רה, קהיר 1961, עמ' 24.

83 אבן עבד רבה, אלעקד אלפריד, קהיר 1913, ח"ג, עמ' 212.

84 הוא אלחסן אלבצרי, דמות בולטת בתנועה הסגפנית המוסלמית (מת ב-728).

85 לעומתו תירגם אברהם אבן חסדאי את המאמר במ" לואו תרגום מדוייק ומוחרז (עיין בן המלך והנויר, מהדורת הברמן, ת"א תשי"א, עמ' 102). ממנו שאל עמנואל הרומי את הפתגם כלשונו (מחברות עמנואל, מהדורת הברמן, ירושלים תש"ו, עמ' 535). גוסחים עברים אחרים של הפתגם ראה דוידוון, אוצר המש" לים והפתגמים, ירושלים תשי"ז, מס' 2906.

(destiny). הגורל, כידוע, הוא אויבו המושבע של האדם, הרודף אותו עד חרמה ומגלגל עליו צרות ותלאות. הפנעים שהגורל ממיט על האדם מכונים: ילדי זמן, בני ימים ותולדות ימים<sup>75</sup>. בפיוטי ריה"ל נתקלים ב"זמן" לגווני השונים. ב"תוכחה" נפש קורא המשורר לנפשו לפרוש מן החיים ועסקיהם ולנהות אחרי האלהים.

והתנערי מן הזמן כצפרים / אשר מרסיסי לילה  
 יתנערו

דאי כדרור למצוא דרור ממעלך / ומתולדות  
 ימים כימים יסערו<sup>76</sup>

ב"תוכחה" אחרת הוא מזוהר את נפשו כי כל תענוגות החיים וקסמיהם, שהיא מרדפת אחריהם, לא יעמדו לה לעולם הבא.

הלא אם תרדפי הבלי זמןך / ותאמרי כי אמת  
 הם כל כשפיו...

דעי כי אין בידך מאומה / אבל עץ יבשו  
 מחר ענפיו<sup>77</sup>

באחת מסליחותיו מזוהר הפייטן את האדם להכניע לבו לפני בוראו ולא להיכשל במידת הגאווה בגין הצלחה בחיים:

וחד מפני אימיו ויחל את ישועותיו  
 מן זמן יגביהך ורם לבבך בגבהך<sup>78</sup>

הזמן במשכנות ישראל אינו אויב הפרט בלבד אלא אף אויב הכללי. כנסת ישראל מתענה בגלותה בגלל עוונותיה, אך הזמן אינו עומד מנגד. הוא מעודד את אויבי האומה לרדוף את ישראל.

ואדעה כי את אל נאמן

אכן עונותי גם הזמן

צוה לצר לרדף לי וימן<sup>79</sup>

ריה"ל ייחד קינה, שבה הוא נושא תלונה ותר-עומת על הזמן הרודף את האומה בלא חמלה. הזמן נקוב במפורש בארבע מתוך חמש מחרוזות הקינה.

75 למעגל משמעותי זה שייכים הלשוניות: תענוגות הזמן, הבלי הזמן, טרדות הזמן, קנייני הזמן.

76 ישנה בחיק ילדות, זמורה, עמ' 646.

77 יחידה שחרי האל, זמורה, עמ' 634.

78 ישן אל תרדם, זמורה, עמ' 540.

79 מתי להר המור, זמורה, עמ' 160.

"בקרבה הוא יושב / ורעות עליך חושב / חציו כגבור משכיל לא ישוב ריקם, קולע אל השערה ולא יחטיא. אתה תקרום / והוא יפרום / עד יפשיטך ערום" <sup>90</sup>. דימה הפייטן את מלחמת האדם ביצרו לאיחוי והיטלאה בבגד, וכנגדו את מעשה הסתירה של יצר הרע כקריעה בבגד. ציור כיוצא בזה מצוי בספרות הערבית. "כאן אבראהים בן אדהם אלעג'לי יקול: ברקע דניאנא בתמוזיק דיננא / פלא דיננא יבקי ולא מא ברקע" <sup>91</sup> [היה אבראהים בן אדהם אלעג'לי <sup>92</sup> אומר: מאחים אנו את העולם הזה על-ידי קריעת דתנו / לא דתנו נתקיימה בידנו, ולא (עולם הזה) שאנו מאחים]. יש להעיר כי בשימוש במוטיב הזה קדם ר' שמואל הנגיד לריה"ל <sup>93</sup>.

(ב) באותו וידוי מוכיח הפייטן את האדם הנמשך אחרי הנעורים, הריעים והשעשועים, ומקל ראש בעבודת בוראו. "למה הקילות את רועך / והתרצית אל רעיד / והאחים / סביבותך פחים / והרעים רעים" <sup>94</sup>. לשון צמדים זה של "אחים פחים וריעים רעים" יסודו בפתגם ערבי. "אלכנדי, רחמה אללה: אלאב רב, ואלאד' פד', ואלעם גם, ואלכאל ובאל, ואלולד כמד, ואלאקארב עקארב" <sup>95</sup> [אלכנדי <sup>96</sup>, ירחמהו האל: האב—אדון, האח—פח, הדוד—יגון, המסרף <sup>97</sup>—מארה, הבן—עגמת נפש, הקרוי בים—עקרב]. ריה"ל הקפיד על לשון המקור ותירגמו בצימוד שונה-אות "אחים פחים", אברהם אבן חסדאי ששילב את המאמר הערבי בספרו "בן המלך והגזיר" <sup>98</sup> העדיף את הצליל על המשמעות ותירגמו "אחים אחים", בצימוד שונה-תנועה.

אותו דימוי על האדם והעולם חוזר בפיוטי ריה"ל גם על הנפש והגוף. אף הנפש אסורה בכלא הגוף כל ימי האדם, ובמות היא שמחה להשתחרר ממנו. הנשמה-האור שירדה ממרום לשכון בחשכת הגוף כיצד היא מתוארת בפיו הפייטן?

נדודה ממרומות ועצורה / בצלמות,

ואל מות נתונה <sup>86</sup>

בתוכחה לנפש שונה המשורר את הרעיון פעמיים:

ובעוד תהיי בקרבי כלואה / הודעי לו

כי את בראה ...

הכיני שיר צאי בין עלמות / בעוד תעצרי

בכלאי אדמות <sup>87</sup>

את תשוקת הנפש לנטוש את הגוף ולחזור למקור מחצבתה בשמים משמיע הפייטן ב"רשות לנשמת":

יקרה שכנה גויה כאור ישכון במאפליה

חלא תחמד פרידת גו ולשוב אל גאון עייה <sup>88</sup>

הרעיון הוא אפלטוני ביסודו <sup>88</sup>, אך מצאנוהו גם בתורתם של האיסיים בסוף תקופת בית שני. ויוספוס פלויוס העלה אותו בספרו "מלחמות היהודים": "הנה הם [האיסיים] מאמינים באמונה שלימה, כי הגופות כלים, יען אשר אין חמרם מתקיים. אולם הנשמות תשארנה לנצח ומות לא ישלט בהן, יען כי צמחו מהאור העליון (איתר) ובלהטי הטבע נמשכו אל הגופות כמו אל בתי כלא, ואחרי עזבן את מוסרות הבשר כאלו הן גמלטות לחפשי מעבדות ארוכה ומתנשאות בשמחה למרום" <sup>89</sup>.

## ל שונות שאולים

יש שהמשורר נוטל ציור מספרות המוסר הערבית ומשקעו בפיוטיו. והרי שתי דוגמאות.

(א) בודויו מזהיר ריה"ל את האדם מפני יצר הרע השוכן בקרבו ולוחם בו, וכך הוא מתאר אותו:

86 יחידה יחדי, זמורה, עמ' 631.

87 יערוף לקחי, שם, עמ' 611.

88 שם, עמ' 629.

<sup>88</sup> במשנת אפלטון נקרא גוף האדם כלא הנשמה (עיין כתבי אפלטון, הוצאת שוקן, כרך ב, פידון, עמ' 42).

89 תולדות מלחמת היהודים עם הרומאים, תרגום י"ג שמחוני, ת"א תרפ"ג, ספר ב, פרק ח, יא, עמ' קיח.

90 זמורה, עמ' 494.

91 אבן קתיבה, עיון אלאכ'באר, קהיר 1925, ח"ב, עמ' 330; אלג'אחט', כתאב אלביאן ואלתביין, מהדורת חסן אלסנדובי 1926, ח"א, עמ' 178.

92 חסיד וקדוש, בן מלכים שפרש מן המלוכה לחיי נזירות (מחציתה השנייה של המאה השמינית).

93 עיין מאמרי "למקורות 'בן משלי ו'בן קהלת", תרביץ כה (תשט"ז), עמ' 306—307.

94 זמורה, עמ' 492.

95 אבן מנצור אלת'עאלבי, אלתמת'יל ואלמחאצ'רה, קהיר 1961, עמ' 260.

96 איש כופה. הראשון בספרות הערבית שטיפל בפיי לוסופיה באורח עצמאי (מת בין 862—864 לערך).

97 דוד מצד האם.

98 מהדורת א"מ הברמן, תל-אביב, תשי"א, עמ' 31.

# על דמות הצדיק החסידי

גדליה נגאל

יותר לקבוע כיום מה בדיוק תרם כל אחד ואחד מראשי שוני החסידות להתרוממות דמות המנהיג, שכן בדברי שות ר' יעקב יוסף ניטשטשו הדברים במידה רבה ודעות שונות נתמזגו אלו באלו. ברם אם ניתן את הדעת על הרכבו של דור המיסדים נראה בעליל, כי מותר לנו להבחין בין דעותיהם של המוכיחים בני החוג לבין דעותיו של הבעש"ט. תרומתו של ר' יעקב יוסף עצמו היתה בעיקר בכך ששימש כעין כור-היתוך רעיוני לדעות השונות.

חשוב לציין מיד, שהמנהיג האידיאלי בראשית ימי החסידות אינו מיסטיקן המתבודד לשם השתלמות עצמית ובדביקות עילאית. לא הצדיק המסומל בדמותו של נוח שהתהלך את האלוהים, דבק בדביקות ודואג לעצמו, הוא האידיאל, כי אם הצדיק שהוא בבחינת אברהם "שמיישר גם אחרים", מזכה אותם, פועל בחברה ולמענה.

כבר העמידו על כך במחקר, כי בראשית החסידות אין לשם 'צדיק' יתרון על שמות אחרים, שכולם משמשים עדיין בערבוביה להגדרת המנהיג החסידי. ואולם עיון בשמותיו וכינויו של המנהיג בדור ראשית החסידות מאפשר לנו לתת מעט על קנקנו ולברר את מהותו. עלינו לשים לב לשלוש הנחות-יסוד שעליהן מושתתת הגות החסידות בסוגיה זו.

(א) למרות הניגודיות שבין מנהיגים ומונהגים יש קשר הדוק ביניהם, קשר אורגני כמעט הפועל בחוקיות אוטומאטית. (ב) קשר זה והיחסים הנוכחיים עים ממנו מקבילים ליחסי גוף ונשמה בהוויתו של היחיד. (ג) במערכת היחסים שבין מנהיגים למונהגים משתקף עולם הספירות הקבלי, ומאידך גיסא פועלים ומשפיעים מצבי אחדות ופירוד בתוך האומה הישראלית על העולמות העליונים.

כאילוטרואציה חיה לכך יכולים לשמש לנו השמות 'אנשי צורת' ואנשי חומר, שהם הכינויים

דמות הצדיק, היינו מהותו ותפקידיו בתחום הרוח והחומר, קשריו עם העולמות העליונים ויחסיו עם בני עדתו, כל אלה הם מיסודות החסידות. טול את דמות הצדיק מן החסידות ונטלת את נשמתה, ואף ההגות החסידית כולה תקרוס תחתיה.

ואולם ברי, שינויים רבים ונוקבים חלו בתפיסת הצדיק בחסידות. לא הרי הצדיק שבדרשות 'נועם אלימלך' לר' אלימלך מליז'נסק, בן הדור השלישי, כדמות הצדיק בדרשותיו של רבו, ר' דוב בער ממזריטש. על אחת כמה וכמה שונה דמות הצדיק המאוחרת תכלית השוני מדמותו הבלתי מגובשת עדיין של המנהיג בהגות ראשית החסידות. ואולם ניצני ההתפתחות המאוחרת כבר מצויים הם ברובם במישנתם של ראשוני החסידות.

ידעוטינו על הגותו של דור ראשית החסידות, ובכללה צביון האבטיפוס של הצדיק החסידי המאורי, באות ברובן מספריה הראשונים של התנועה. כוונתי לספריו של ר' יעקב ביוסף מפולגא, חברו ותלמידו של הבעש"ט, שנדפסו בשנים תק"מ-תקמ"ב (1780-1782), להוציא את 'כתונת-פסים' שנדפס רק בשנת תרכ"ו. הנחתי היא שרוב הדרשות בספרים הללו מבטאות את דעותיהם של ראשוני החסידות, הבעש"ט, חבריו ותלמידיו, ואין הן משקפות את הגותו של הדור שבו ראו אור, כאשר כבר היו חצרות-צדיקים והצדיקות כבר החלה להתגבש כ-מוסד.

דמות הצדיק-המנהיג בהגות ראשית החסידות היא דמות מורכבת, וזאת משום שהיא יצירה קולקטיבית. אנשים שונים שותפים לעיצובה הרעיוני והספרותי, מהם הידועים לנו בשמותיהם ומהם שנשארו, ככל הנראה, באלמוניותם. דמות המנהיג האידיאלי ניזונה מאורח חייה ומנסיון חייהם של מעצביה, ונוסדה על השקפת עולמם הדתית-מוסרית-קבלית. קשה ב-

צביון קבלי-מיסטי המעניק להם חשיבות שאין למע-  
לה ממנה.

עוד אילוסטרציה לניגודיות וכן לתלות ההדדית  
שביחסי מנהיגים ומונהגים אנו מוצאים בדימוים של  
הללו לאיברים שונים שבגוף האדם. האומה היש-  
ראלית היא בבחינת גוף אחד, או "פרצוף אחד"  
כלשון ר' יעקב יוסף. חשיבותו של המנהיג מובלטת  
בכך שהוא נקרא לב, בעוד שפשוטי העם מכונים  
"שאר אברי הגוף", הניזונים מחיות הלב. המנהיגים-  
הצדיקים גמשלים אף לעיניים, עיני העדה. דימוי זה  
מיוסד על פירוש רש"י לתענית כ"ד ע"א, המפרש  
את "מעני העדה" (במדבר ט"ו, כ"ד) במילים  
"זקנים מאירים עיני העם". האיש הפשוט הוא בבחי-  
נת יד או רגל, על סמך דברי הכתוב: "כשש מאות  
אלף רגלי העם... (שמות י"ב, ל"ז). סולם יעקב  
הוא סמל לאומה כולה, אך ראשו המגיע השמימה  
מסמל את איש הצורה הדבוק בעולם הספירות, ואילו  
רגלי הסולם מסמלות את אנשי החומר, הקרובים  
לארץ, היינו לארציות.

בדברי ר' יעקב יוסף מודגשת פעולת הגומלין  
של האיברים וחיוניותם אלה לאלה. הראש נזקק  
לעזרת הרגליים, אך אף הרגליים והידיים אינן מסו-  
גלות לעשות תפקידן ללא פעילות הראש. המרחק  
שבין איברי הגוף השונים הוא נתון קבוע, שאינו  
ניתן לשינוי. מכאן ש"בירידת הרגל בבור גם הראש  
נמשך" (תולדות יעקב יוסף, קארעץ תק"מ, נח יב  
ע"ב). מאידך גיסא, כשהרגליים עולות למקום גבוה  
אף הראש מתנשא. הן ירידתן הדתית-מוסרית של  
רגלי האומה, והן התעלותן הרוחנית, משפיעות איפוא  
על מדרגתם של ראשי האומה. בתולדות יעקב יוסף,  
ויצא כג ע"א, מוסברים דברי ישעיה נ"ב 7: "מה  
נאוו על ההרים רגלי מבשר" בזה האופן: "... כי  
ראשי הדור, האומר תורה ומוסר נקרא מבשר, וזה  
שכתוב 'מה נאוו', כשעומדין על ההרים רגלי מבשר/  
שהם המוני עם, שמכשירים מעשיהם כאילו עומדים  
במעלות ההר, שאו — גם המבשר, שהם ראשי הדור,  
המבשר תורה ומוסר, זוכה למעלה יותר עליונה".

אחריות רבה מוטלת על הראש ועל העיניים של  
האומה, שכן תפקידם להדריך את רגלי האומה בנתיב  
הרצוי, ואם תעו הללו, חלילה, להחזיר בתשובה.  
כיצד מושגת הפעלתם ההרמונית של איברי האומה,  
וכיצד מתחבר איש הצורה לאיש החומר כדי להע-  
לותו ולהפוך את חומריו לצורה? כיצד מגשימים את

הנפוצים ביותר בכתבי ר' יעקב יוסף למנהיגים  
ולמונהגים.

מושגי חומר וצורה, שמקורם, כידוע, בפילוסופיה  
היוונית, באו לר' יעקב יוסף ולחבריו דרך חיבורים  
דוגמת 'עקדת יצחק' לר' יצחק עראמה, 'תורת משה'  
לר' משה אלשיך, 'עוללות אפרים' לר' שלמה אפרים  
איש לונטשיץ. הנחתם של ראשוני החסידות היתה  
שגוף האומה, כלומר החברה הישראלית, מורכב  
מאנשי חומר ומאנשי צורה, כשם שגופו של היחיד  
מורכב מחומר וצורה, כלומר מגוף ומנשמה. בדומה  
להווית היחיד שבה אין קיום לגוף ללא נשמה,  
ואין הנשמה יכולה לפעול בלא עזרת הגוף, אף  
חלקי האומה זקוקים אלו לאלו. ואולם ההכרה הזאת  
בצורך להדקקות הדדית ולפעולת גומלין בגוף האו-  
מה לעתים אינה נהירה די הצורך לאנשי החומר.  
מצב זה נובע מן הניגודיות המהותית שבין אנשי  
החומר לאנשי הצורה. הראשונים סימנם היא החומר-  
ריות-הגופניות, אם-כל-חטאת, בעוד שהיסוד השליט  
באנשי הצורה הוא הרוחניות. לשון אחר: אנשי  
הצורה הם מי שהצליחו לגבור על חומריותם, וב-  
לשון חסידים ראשונים: לזכך את חומרם ולעשות  
מן החומר צורה.

כשם שכישלונן של היחיד מתבטא בשליטת חומר  
על צורתו, בהשתלטות יצרו הרע על יצרו הטוב,  
מתבטא כישלון החברה במצב שבו שולטים אנשי  
החומר על אנשי הצורה. אנשי החומר המבקרים  
את אנשי הצורה, הבזים להם והמסרבים לתמוך בהם,  
אינם מאפשרים את פעילותם התקינה של אנשי  
הצורה, שמתפקדם הוא להדריך את פשוטי העם  
ולהחזירם בתשובה. מצד שני מדריגתם הרוחנית  
של אנשי הצורה היא כה גבוהה עד כי במצבם זה  
אין כל אפשרות של מגע בין חלקי האומה. אנשי  
הצורה מצווים איפוא לרדת מדביקותם העילאית,  
להתחבר אל אנשי החומר, שרק מתוך מגע כזה  
אפשר להעלותם העלאה הרוחנית, כלומר להתחזרם  
בתשובה. הצליחו אנשי הצורה בכך, מתחדשת אח-  
דות האומה, מתחזקים כוחות הקדושה ומתקרבת  
גאולת השכינה, החופפת את גאולת ישראל. נכשל,  
חלילה, אנשי הצורה ביעודם, גובר הפירוד בעם,  
כוחות סטרא אחרא מתנשאים, וחשכת הגלות שלטת  
בכל.

נמצאנו למדים שיחסי מנהיגים ומונהגים חורגים  
מן התחום החברתי והתחום הדתי-מוסרי, ולובשים

המוכיחים בחוג ראשית החסידות ואת השפעתם על הגותו, ובמיוחד על עיצוב דמות המנהיג החסידי, סבורני שהעובדות הבאות מדברות נגדו ומחזקות את גישותיהם של וייס ושלום.

(א) מכתבי ר' יעקב יוסף ידועים לנו אנשים שונים שהשתייכו לחוג ראשית החסידות, פעלו כמו-כיחים, ונושאים של תוכחה תופסים מקום מרכזי בהגותם. נזכיר רק את ר' אריה ליב גלינר, הידוע כ"המוכיח מפולנאה", את ר' יהודה ליב פיסטינר ואת ר' מנחם מנדל מבאר.

(ב) הבעש"ט, שלכל הדעות לא היה מוכיח מקצועי, נקט לעתים עמדה בשאלות התוכחה והראיה התעניינותו בהן, יתירה מזו: הוא קיבל עליו מרותו של מורה שמימי-מיסטי, אחיה השילוני, אשר בדרשות ר' יעקב יוסף מסמל את האבטיפוס של המוכיח הרצוי.

(ג) ר' יעקב יוסף, שאף הוא, כאמור, לא היה מוכיח, הוא לפה למוכיחים הנזכרים, מביא דבריהם הרבה והרבה פעמים בהקשרים שונים, מעמיק ומבסס את דעותיהם, עד כדי מיוזגם המושלם עם שאר רכיבי הדמות של המנהיג החסידי הראשוני.

(ד) כפי שכבר הזכרנו מסמל אברהם, שלפי הדרישות של ר' יעקב יוסף הוכיח את בני דורו והחזירם למוטב, את דמות המנהיג האידיאלי, בניגוד לנוח שעליו נאמר ב"תולדות יעקב יוסף" (נח יא ע"א), "שלא היה מוכיח את אנשי דורו רק התרחק מהם והתבודד את האלקים".

(ה) עניני תוכחה ודרשות מוסר תופסים מקום כה בולט בכתבי ר' יעקב יוסף, עד שאין חשיבות למספרם של המוכיחים בחוג ראשית החסידות. המכחיש את חשיבותו של יסוד המוכיח והתוכחה כיסוד שליט בדמות המנהיג החסידי הראשוני מעיד על עצמו שלא קרא את ספרי ר' יעקב יוסף ביסודיות, או התעלם מן הדברים במתכוון.

בשעה שבאו ר' יעקב וחבריו לעגן את דמות המוכיח-המנהיג בתולדות האומה, מתוך מגמה ברורה להוכיח רציפותה של דמות זאת בהיסטוריה הישראלית מאז ומעולם, לא נאחזו בדמות הנביא-המורכב, כי אם בדמות הכוהן המקראי.

הכתובים שעניינם בכוהן, ובמיוחד פרשיות ספר ויקרא, נדרשו מעתה על הכוהן-המוכיח. בעקבות דברי רמב"ם (הלכות דעות, פרק ב') על החכמים רופאי הנפשות, ראו ראשוני החסידות בכוהן המקראי

אחדות האומה, משאת נפשם של ראשוני החסידות, שתוצאתה הסופית היא הגאולה, ואף אחדות עולם הספירות תלויה בה?

בדרשה על הכתוב הנזכר בישיעה כבר נרמזה הדרך, היא אמירת תורה ומוסר ודברי תוכחה המחזירים בתשובה.

כאן עלינו להרחיב את הדיבור על אחד היסודות החשובים ביותר בדמות המנהיג-הצדיק החסידי בהגות ראשית החסידות. כוונתי ליסוד המוכיח והתורכחה. עמד על כך בזמנו יוסף וייס המנוח במאמרו ב"ציון" ט"ו. אף גרשום שלום — שאמנם אינו מסכים עם וייס בכל — רואה בדמות המוכיח את אחד משלושת רכיבי היסוד המתמזגים בצדיק החסידי. בספרו הגרמני על דמותה המיסטית של האלוהות (ציריך 1962, עמ' 117) הוא כותב: "... בהקשר זה אל לנו לשכוח שמהלך החיים של רוב המנהיגים הקדומים של החסידות, ובמיוחד של הדמויות המפוררות סמות ביותר שלה, לא היה זה של רבנים בקהילתי-תיהם, כי אם זה של מוכיחים. המוכיח והצדיק הקבלי מתמזגים בחסידות לדמות אחת".

דעה שונה הביע שמואל אטינגר בהרצאתו בכינוס התשיעי לעיון בהיסטוריה (חנוכה תשכ"ד), שנתפרסמה בשם: "ההנהגה החסידית בעיצובה" בתוך הספר "דת וחברה בתולדות ישראל והעמים" (ירושלים תשכ"ה, עמ' 121—133). בהביעו התנגדות לדעת וייס, כי בני חבורתו של הבעש"ט היו בעיקר "מוכיחים נודדים", כותב אטינגר: "... אולם למרות ציורו החריף [של וייס] אין ראיה שאנשי חבורתו של הבעש"ט היו בעיקר מוכיחים נודדים. על כמה מהם יודעים אנו במפורש שלא היו מגידים ולא נודדים ואף לא שאר אנשי אינטליגנציה משנית". ר' יעקב יוסף מפולנאה משמש לפרופ' אטינגר ראיה, שבחוג הבעש"ט היו אנשים בעלי מעמד חברתי יציב באופן יחסי. מאידך גיסא מוסיף אטינגר, כי ידועים לנו מוכיחים מאותה תקופה שלא נמנו על החסידות ואף התנגדו לה. וכאן אין ספק שהדין עמו. המוכיחים בדורו של הבעש"ט לא היו מעוררים, ובכתבי ר' יעקב יוסף, ואף בדברי הבעש"ט עצמו, מוזכר סוג מוכיחים שאין דעתם של ראשוני החסידות נוחה ממנו. ואף זו אמת, כי ר' יעקב יוסף עצמו לא היה מן המוכיחים, שהרי עד שנצטרף לחסידות היה רבה של העיר הנודעת שאריגורוד.

אך אם ביקש אטינגר למעט את חשיבותם של

חטא כלשהו כדי ליצור בסיס למגע עם האיש הפשוט. בניגוד לדעת וייס במאמרו הנזכר, שסבר כי חטאו של איש הצורה המוכיח היה בתחום המיני אפשר להוכיח הוכחה חותכת שהחטא הוא בתחום אחר של המידות המוסריות. בתולדות יעקב יוסף (בא לט ע"ב) נאמר במפורש: "... ענין לבושי פחותי הערך, שהוא גרוע מידותיו...". ביטויין המעשי של המידות הרעות הוא באמירת פלפול, או "פשט חריף", בראשית דרשת המוסר. לדעת ראשוני החסידות חטאו ה"לומדים", שהרבו ב"פשטים" ולא נהגו לומר דברי מוסר, בגאווה ובשחצנות, בשקר ובחט גופה. ואולם מסיבות חברתיות, כלכליות ופסיכולוגיות, נאצלו אף המוכיחים מימי ראשית החסידות לפתוח את דרשות המוסר שלהם באמירת פלפול, ולכך כוונתם בדברים על החטא שעל המוכיח לחטוא כדי להתקשר עם פשוטי העם. זאת היא האחיזה ביד החוטאים, שנתפרשה הן כהתנהגות בדרך החוטאים והן כאמצעי להעלותם מטומאתם.

ענין פשיטת הבגדים במשל הנזכר ולבישת "בגדי פחותין" נתקשר בקלות לדמות הכוהן המקראי. פעמים רבות רומז ר' יעקב יוסף לכתובים ביחזקאל מ"ד המדברים על פשיטת בגדי הכהונה ולבישת בגדים אחרים בשעה שהכהנים באים לקדש את העם. בדרשה אחת (תולדות יעקב יוסף, קדושים צד ע"ד) אומר הדרשן בפשטות: "יפשטו את בגדיהם... יאמר פשט...".

לאחר סקירת חלקם של המוכיחים מימי ראשית החסידות בעיצוב דמותו של המנהיג החסידי, מן הדין שנסאל: מה תרם הבעש"ט לבניין האבטיפוס של הצדיק החסידי?

עד שיהיה בידנו מחקר מקיף על הגות הבעש"ט, מן הראוי להצביע על קצת הדגשות שהדגיש ה"בעש"ט בדמות המנהיג החסידי.

דומה שבראש ובראשונה העשיר הבעש"ט דמות זו ביסודו 'בעל השם', כלומר היחיד הפועל נסים ונפלאות בכוחותיו העל-טבעיים.

יש הבדל מהותי בין המוכיחים, המדברים על אנשי צורה, כוהנים וכו', בלשון רבים, לבין הבעש"ט הנוטה להדגיש את תפקידו של המנהיג האחד והיחיד. בחבורות החסידיות הקדם-בעש"טיות לא היה מנהיג, והשווינות היתה נהוגה בחבורת חסידי קורטוב, כי שהראָה וייס במאמרו על חבורה זו (J.J.S.1957). אופיני הדבר, כי בשעה שדרשות רבות

רואה-הנגעים את רופא הנגעים הרוחניים-מוסריים של האומה. אסמכתא ואישור לתפקידו ההיסטורי של הלוי-הכהן-המוכיח נמצאו להם אף בדברי מלאכי (ב, 6-7) המדבר על הכוהן בבחינת "ורבים השיב מעוון". דברי ויקרא ו, 2, "צו את אהרן ואת בניו לאמר, נתפרשו בתולדות יעקב יוסף" (צו ע"ג) במובן זה, "... שעיקר הציווי והוריו הוא 'לאמר', שיאמר לעם דברי מוסר".

הכוהן המקראי והמוכיח בראשית החסידות מטפלים במצורע, אלא שבראשית החסידות הכוונה היא לעקור את הרע ולתקן את עושי-הרע. המצורע המקראי מובא אל הכוהן, ואילו הכוהן-המוכיח החסידי חייב להביא אליו את החוטא "אפילו בעל כורחו". הבאת המצורע-החוטא תיתכן רק עם יציאת הכוהן המוכיח אל מחוץ למחנה, כלומר שעל המנהיג הרב-חני להינתק באופן זמני מדביקותו ב"מחנה השכינינה", היא ספירת מלכות והעולמות העליונים. יציאה זו מכונה בדרשות אחדות בשם ירידה, הלא היא "ירידה צורך עליה", שהיינו מיטיבים לקרוא לה "ירידה צורך העלאה", שכן מגמתה הברורה היא להעלות את איש החומר החוטא משפל מדרגתו למעלה רוחנית גבוהה.

ירידתו של המוכיח, הבאה לשם התחברות עם החוטא, תיתכן רק על בסיס זמני המשותף לשניהם — בתחום החטא. ואכן הכוהן-המוכיח גדרש לחטוא "שמץ חטא קל" כדי ליצור בסיס זה. חטאו זה נמשל להושתת יד לחוטא, או לאחיזה בידו, ובהקשר זה מרבה ר' יעקב יוסף להביא מובאה מסולפת ומשורבשת מן הזוהר (ח"ב, קכח ע"ב) האומרת כביכול: "זכאה מאן דאחיד בידא דחייבא". בדרשות החסידיות מרבים להשתמש במושג "להתלבש בחטא", כלומר שהחטא כאן אינו מהותי אלא מעין לבוש זמני. אותה התלבשות בחטא מתקשרת לאחד המשלים הרווחים בדרשות ר' יעקב יוסף, משל הבא להסביר ירידה-צורך-עליה. מסופר בו על שרים שנשלחו על-ידי מלך להשיב אליו את בנו שסרח ולא הצליחו במשימתם. האחד שהדבר עלה בידו היה שר ששינה לשונו ולבושו, פשט בגדי השררה ולבש "בגדי פחותין". בדרך זאת הצליח להתחבר אל בן המלך ולהשיבו אל אביו. אותם בגדים פשוטים, שפעמים אף נקראים "בגדים צואים", מסמלים את ההידמות לאיש הפשוט, וביתר דיוק: ההידמות להתנהגותו האופיינית. הכוונה היא שעל איש הצורה לחטוא



בעיקר בשני מישורים, שאינם אלא שני פנים של אותו מטבע. כוונתי להשפעת השפע מכאן ולהמ-תקת הדינים, כלומר ביטול הגזירות, מכאן.

רבים מבני ראשית החסידות, ובמיוחד המוכיחים שבהם, נתלבטו קשות בבעית הפרנסה. והדגשה יתרה הדגישו הללו את ההדדיות שבהשפעת השפע: איש הצורה-המוכיח משפיע תורה ומוסר לאנשי החומר, בעוד שהאחרונים משפיעים שפע חומרי, תמיכה כלכלית, לאנשי הצורה. רעיון זה של פעולת גומלין צמח על בסיס היסטורי-חברתי מסוים, והוא הודקקותם של המוכיחים לעזרתם הכספית-כלכלית של המוכיחים. "לא יהיה השפע רק מצד אחד, ורצון הבורא שישפיעו זה בעושר, וזה ישפיע בתורה ומוסר, ואז נקראו שניהם מאורעות הגדולים, שישפיע כל אחד אורו לחברו..." (תולדות יעקב יוסף, בראשית ט ע"א). בדרשה אחת מכונים אנשי החומר אפילו בשם צדיקים, שכן "המשפיע נקרא צדיק".

ואולם שונה היתה פרנסתם של המוכיחים מפרנסת הבעש"ט. על הראשונים נאמר: "...וסל הלחם ופרנסה של התלמיד חכם — הדרשות, שיש לו פש-טים ומוסר, שמוזה בא לו פרנסתו..." (תי"י, גח יא ע"א), ואילו הבעש"ט, שהתפרנס כבעל-שם, הדגיש את ייחודו של הצדיק בעניין ההשפעה. לא מקרה הוא שבפרשו את דברי חז"ל (ברכות יז ע"ב): "כל העולם כולו ניוונין בשביל הנינא בני" אומר הבעש"ט כי הצדיק הוא המאפשר את זרימת השפע ממרומים, בעשותו לשפע שביל וצינור. ר' יעקב יוסף התלמיד מייחס לעצמו את הרחבת הפירוש, לאמור שהצדיק עצמו הוא השביל, והוא הצינור, שבו זורם השפע על בני הדור כולם. פירוש זה הפך ברבות הימים לאבן-פינה של הצדיקות, שראתה בהמשכת "בני-חיי-ומווני" אחד מחשובי תפקידיו של הצדיק החסידי.

על רקע זה מובנת אף דרישתו המופלגת של הבעש"ט בדבר חובת סוג "המתנהג על פי הטבע" (היינו איש החומר) לספק כל צרכיו של סוג "המת-נהג למעלה מן הטבע" (היינו אנשי הצורה — הצדיקים). בתולדות יעקב יוסף (משפטים נו ע"ב—ע"ג) מסמיך הבעש"ט את תביעתו על דברי רשב"י בברכות לה ע"ב: "אפשר אדם חורש בשעת חרישה... תורה מה תהא עליה? ! אלא בומן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתו נעשית על ידי אחרים..." "אחרים" אלה שבמסכת ברכות הם אומות העולם,

מדברות על ראשי הדור, ביכר הבעש"ט ראש אחד על פני ראשים הרבה. גישה זו נתקבלה כנראה לבסוף אף על ר' יעקב יוסף, היוצא בחריפות רבה נגד ריבוי מנהיגים. אם אין זו תגובה מאוחרת, שזמנה אחרי פטירת הבעש"ט, ואשר חיציה מכוונים כנגד ריבוי חצרות הצדיקים, הרי לפנינו הד עמום של המאבק על ההנהגה, שקדם ל"השתלטות" הבעש"ט על החבורה, או החבורות החסידיות, שהיוו את יסוד החסידות.

נקודת המוצא של דברי ר' יעקב בנושא זה היא הפלוגתא שבין הרמב"ם לאברבנאל בשאלה, האם מינוי מלך מצווה מן התורה אם לאו. בדיון נרחב בספרו 'צפנת פענח' (פרשת שמות, פן ג') קובע תלמידו של הבעש"ט: "כשיש הנהגה על-פי אחד הוא מצווה, והנהגת רבים הוא הפסד ואינה מצווה". לשם הטעמת התועלת שמפיק הציבור "בהיות ההנהגה על פי ראש אחד ויחיד" מביא ר' יעקב יוסף את דעת הר"ן בדרשותיו, דרוש שמיני, בזכות הנהגת יחיד, "הפסד נמשך מריבוי הראשים". בעל ה"תול-דות" קובע שכשם שיחידו-של-עולם דן יחידי לכל באי-עולם, אף המנהיג-המלך אינו זקוק לשותפים. וכן הוא מסתמך על דברי חז"ל בסנהדרין ח ע"ב: "דבר אחד לדור ואין שני דברין לדור". הצלחתו של המנהיג נובעת משלטונו במנהיגים, ואילו תלותו בהם הופכת אותם לשותפים לשלטון ולהתערעורת סמכותו של המנהיג.

גישה זאת נתקבלה כעקרון בחסידות. אומנם בימי התפתחות השושלות נתרבו המנהיגים, אך עלינו לזכור שכל שושלת ראתה עצמה כהחסידות בה"א הידיעה, ולעולם לא נסבלה בשושלת אחת, או בזרם חסידי מסוים, יותר מאישיות מנהיגה אחת.

הקשר שבין מנהיג למנהיגים הועמד על-ידי הבעש"ט על בסיס קבלי-מיסטי. הצדיק הוא בבחינת משה, שכלל את כל בני דורו. בני דורו של המנהיג הם גיצוצות נשמתו, עליו להעלותם ולכלול אותם בתפילתו. קשר מיסטי זה שבין צדיק לבין האנשים הפשוטים מטיל עליו אחריות עצומה, שכן חטאו עלול לגרום אשמה לכל אנשי דורו, כשם שמעשיו הטובים יועילו לרבים. מאידך גיסא עלולים גיצו-צותיו של הצדיק לגרום לו הרהורי עבירה ולהפ-ריעו בעבודת השם.

יסוד 'בעל השם', שהביא הבעש"ט לדמות המנ-היג החסידי הקדום, פעל בהגות ראשית החסידות

השקפת עולמם של חבריו בעניין ההתחברות עם אנשי החומר והעלאתם בדרך התוכחה, מוסיף ר' יעקב יוסף את ההערה רבת-המשמעות: "...וכן שמעתי זה הדרך ממורי בענין התפילה להעלותם גם כן, ואומר אני הגם שזה דרך טובה מאוד". בהמשך דרשתו מעמיד תלמיד-הבעש"ט את שתי השיטות כשוות-ערך, לאמור: בשתיהן ניתן לפעול אותן הפעולות ולצפות לאותן תוצאות. דרשות המוסר מזה ותפילה שבדביקות מזה היו איפוא לשתי דרכים המוליכות למטרה אחת. בדומה לדרישת המור-כיחים מאת אנשי החומר לדבוק בהם, לבטל ספיקור-תיהם וביקורתם, השמים לאל את כושר תפקודם של המוכיחים-המנהיגים, נדרשים פשוטי העם להיות "פנים בפנים" — כלומר להימצא באחדות רוחנית עם המתפלל בעדם בשעת התפילה. אחדות חלקי האומה, הנוצרת לדעת המוכיחים בשעת התוכחה, באה לעולם, לפי הבעש"ט, בשעת התפילה. תפילתו תיהם של אנשי החומר, שהם גוף האומה, היא גוף התפילה, תפילותיהם של אנשי הצורה היא בבחינת כוונת התפילה ונשמתה. בהתאחד התפילות כדי תפילה שלימה מתהווה התפילה האידיאלית. אחדות האומה, המתממשת בתפילה מסוג זה, גורמת לאחדות בעולם הספירות ומאפשרת דביקותו של הצדיק בו, דביקות שהיא תנאי מוקדם לפעילות הצדיק בנושאי השפעת השפע והמתקת הדינים.

שני האידיאלים המרכזיים של ראשית החסידות, דביקות עילאית ופעילות בחברה ולמענה, אינם עומדים בסתירה. בכמה וכמה דרשות מוסברים דברי המשנה (קידושין ד, יב): "מתייחד אדם עם אמו ועם בתו... בקירוב בשר" כהתייחדות עם השכינה ועם פשוטי עם. התנאי להתייחדות זו הוא שלא יהיה כל גורם מפריד ביניהם בשעת התפילה, לא מחשבות זרות, המפרידות בין המתפלל לבין אלוהיו, ולא הרהורי ביקורת המפרידים בין המנהיג והמונהגים. יסוד אחר שהוסיף הבעש"ט לדמות המנהיג הוא יסוד השמחה. הבעש"ט דחה כידוע את דרכם של חסידים מדורו ומדורות קודמים, שהרבו בצומות ובסגופים. כידוע שידל אף את שני תלמידיו המוב-הקים, ר' יעקב יוסף ור' דוב בער ממזריטש, לחדול מתעניות יתרות. "על פי שאלה", כנראה שאלת-חלום, נאמר לבעש"ט ששני הבדחנים, שעליהם אומר התלמוד (תענית כב ע"א) שהם בני העולם הבא, זכו לכך בשל השמחה שגרמו לבריות, ובדרך זו

אך הבעש"ט כיוון בדבריו לפשוטי העם, אנשי החומר. מר. הבעש"ט מכיר בעובדה שהאנשים המשתייכים לסוג "המתנהג למעלה מן הטבע" מספרם מועט. מהמשך הגמרא בברכות: "הרבה עשו... כר' שמעון בן יוחאי ולא עלתה בידן", מסיק הוא שכישלונם נבע מעצם עובדת היותם רבים, אך המעטים, יחידי-הסגולה, הצלחתם מובטחת.

אף הפונקציה של המתקת דינים וביטול גזירות, שהודגשה כה רבות בדמות הצדיק החסידי, מופיעה עוד בראשית החסידות כיסוד בדמות המנהיג שהוביל לט על-ידי הבעש"ט. אין פירוש הדבר, שאחרים בחוג ראשית החסידות התעלמו מכך, אך הבעש"ט הקדיש לו תשומת לב מיוחדת. האיש "המתנהג למעלה מן הטבע" אף הקב"ה נוהג עמו כך ומשנה את הטבע למענו. בכמה דרשות שבכתבי ר' יעקב יוסף מסופר שמורו המיסטי של הבעש"ט, אחיה השילוני, הדריכו בעניין המתקת הדינים. משני סיי-פורים שבסוף ספר תולדות יעקב יוסף אנו אף למדדים שהדרכת המורה נתקיימה בשעת מעשה, היינו בשעת משבר ומצוקה לבעש"ט, בעת נסיון עלייתו לארץ. נראה שהבעש"ט פיתח שיטה משלו בהמתקת דינים, שיטה של העלאתם למקורם האלוהי והפיכתם לרחמים. גזר הדין מורכב, לדעתו, ממילים ואותיות, ואילו בכוחו של הצדיק ליצור צירוף אותיות שונה ובכך לבטל את הגזירה. בספר צפנת פענח (משפטים סב ע"ג—ע"ד) כותב ר' יעקב יוסף: "וכן שמעתי שהעידו במעשה אחת (!) בשמו בענין הנ"ל", מכאן שהבעש"ט עסק בביטול גזירות הלכה למעשה. אמנם בכתבי ר' יעקב יוסף הערה זו היא יוצאת-דופן, אך ספר "שבחי הבעש"ט" מלא וגדוש סיפורי נפלאותיו של הבעש"ט, נפלאות שאינן אלא המתקת דינים וביטול גזירות.

לפי הבעש"ט המתקת הדינים נעשית בשעת התפילה, ומכאן מוסבר גודל חשיבותם של עניני דביקות ותפילה, וליתר דיוק הדביקות שבתפילה, בהגותו של מייסד החסידות. מוקד מערכת היחסים שבין מנהיגים לבין מונהגים, שבעיני המוכיחים בני חוג ראשית החסידות היה במקום ובזמן אמירת דרשת המוסר, הועתק בהשקפת עולמו של הבעש"ט לתחום התפילה, הנעשית מעתה נקודת שיא בחיי הדת והנפש של המנהיג. בסיומה של דרשה בתולדות יעקב יוסף (משפטים נט ע"ב), שבה מסכם אחד המוכיחים בני החוג, ר' מנחם מנדל מבאר, את

ביחס לזולת, לצד הענווה הכנה וההכבדה מעומק הלב כלפי שמים, שהם מסימני ההיכר של הצדיקות המאוחרת, לא נעדרו מתחושתו של הבעש"ט. בדברו על עצמו עתים הענווה מכרעת ועתים תודעת חשיבותו מכרעת. בספר בן פורת יוסף (יג ע"ג) נמסר בשמו: "שהראו לו כשהוליכו אותו תחת עץ הדעת טוב ורע היו עמו אנשים הרבה מישראל, ואח"כ שהעבירו אותו תחת עץ החיים היו מועטין, ואח"כ שהכניסו אותו בגן עדן הפנימי נתמעט עוד עד שנשתארו מעט מזער...". כאן מובלטת מעלת הבעש"ט בפיו, מלוויו נושרים אחד אחד, שהרי בני עלייה כמותו מועטים.

הבעש"ט ייחס לעצמו כשרים וכישורים הגובלים בנבואה. הוא היה, כנראה, רגיל לשאול שאלות-חלום וטען לכשרים טלפאתיים "שראה מרחוק ושמע הכ" רוזין". במוסרו דברים אלה בצפנת פענח (יח ע"ד) מוסיף ר' יעקב יוסף "כאשר נתברר לאמיתו".

על דמות המנהיג והצדיק החסידי בראשיתו, השפיעו בלי ספק עוד השפעות רבות, בהן היסטוריות וספרותיות. כאן העמדנו על יסודות אחדים, מן החשובים לדעתנו, בעיצוב דמות המנהיג החסידי, בידיעה ברורה שהסוגייה כולה טעונה חקירה נוספת.

"היו מעלין כל המדריגות". עוד יסוד המתקשר ל- יסוד השמחה הוא יסוד הסיפור. ראש-הדור מסוגל להעלות כל הדיבורים והסיפורים של בני דורו, כלומר "לקשר הגשמי ברוחני", על-ידי עטיפתם של הללו בדיבורי-סיפוריו הוא. לכאורה קרוב כאן הבעש"ט לעמדת המוכיחים בני החוג, שהדגישו חשיבותם של משלים וסיפורים כאמצעי חינוכי רב-ערך בתהליך העלאת אנשי החומר. אך הבעש"ט הרחיק לכת בקביעתו המהפכנית ש"בדיבורים שעם חבריו" ניתן לייחד ייחודים בעולמות עליונים, היינו להשיב את אחדותו של עולם הספירות, שתביא עמה בסופו של דבר אף את הגאולה הגשמית הנכספת. ואכן הבעש"ט נהג לשוחח עם פשוטי עם בשווקים וברחובות, דבר שמתנגדים ראשונים לא זקפו לזכותו...

המשלים שהמשיל והסיפורים שסיפר הבעש"ט, שרק מקצתם מצויים, לצערנו, בידינו, מרשים לנו לראות את הבעש"ט כאבי הסיפור החסידי. ראוי לזכור כי לא רבים היו הצדיקים שהרבו לפתח יסוד זה, ואילו צאצא ישיר של הבעש"ט, ר' נחמן מברסלב, הוא שהרחיב והעמיק את הסיפור החסידי. דומה שבבוא הבעש"ט לדון במנהיג האידיאלי ראה לנגד עיניו את דמותו הוא. הכרת הערך העצמית

# התעודה הראשונה בדפוס לתורת החסידות

שני מאמרים מאת המגיד ממזריץ' בשנת תקל"ח

מ. פייקאז'

לרעיונות החסידות ולאישיה, אף כי מחברו הביא בו דבר בשם ר' שמואל שמעלקא מניקלשבורג.

פרטי חייו של ר' שרגא פייבל סג"ל אינם ידועים לי ולא מצאתי זכרו במקום אחר. מתוך שער הספר וההסכמות עליו מתברר, כי מחברו כיהן כאב"ב בית-דין בקהילות דרובנין ושרנצק שבפולין גדול, ולימים היה דרשן נודד בקהילות שונות בפולין. ההסכמות לחיבורו הם מהשנים תקל"א, תקל"ב, תקל"ג, תקל"ד, ובכללן הסכמתו של ר' שמואל שמעלקא הנזכר משנת תקל"א, אך לא ברור אם הסכמתו היא על "שפה ברורה" או על כתביו האחרים של המחבר הנזכרים בכמה מקומות בחיבור זה. ראוי לציין כי בין ההסכמות, שבעליהן מפליגים בשבחו של המחבר כלמזן ודרשן מופלג, אנו מוצאים מכתב המלצה על המחבר מאת ר' יצחק הלוי מלברב, אב"ד דק"ק קראקא, הידוע בתולדות הפולמוסים נגד החסידות.<sup>3</sup>

מבדיקה מדוקדקת בספר "שפה ברורה" מתברר, כי מחברו היה לקחן ספרותי, שאסף אל גורנו עמרים עמרים משל אחרים, במיוחד תוכחות חברתיות חרי-פות, כגון התוכחה נגד העשירים הממאנים לשמוע בקול המוכיחים, הרופאים הנאמנים, המחזורים בעיי-רות כדי לרפא פגעי הנפש, ואילו "דלת העם דכי לב שומעין למוכיח", אלא תלאות הפרנסה מונעות מהם את העיסוק ברפואות. "מה ערשה הרופא נאמן, רחמן? נותן לכ"א רפואת נפש כפי כחו בחנם בלא מצות ודי להם הצדקה שעושה בכל עת" ("שפה ברורה", גל' טו דף ב, עמודות ג-ד). תוכחה זו היא תוכחתו של ר' יעקב בן ר' יחזקאל סג"ל בחיבורו "שם יעקב".<sup>4</sup> תוכחה אחרת המגנה את קניית ה-

לפני שנים אחדות הצגתי על במת "מולד" מאמרים מאת אבות החסידות בספר "לחם תרומה", חיבורו של הדרשן הליטאי ר' ישעיה קרעגלושקר, שנדפס בשנת תקמ"א. שם הנחתי כי מאמרים אלה נרשמו בידי בעל "לחם תרומה" כמה שנים קודם שספר זה יצא לאור. אולם עד להופעתו של "תולדות יעקב יוסף" לר' יעקב יוסף מפולנאה, שנדפס, כידוע, בשנת תק"מ, לא נמצאו דברים שבדפוס מאת מורי החסידות.

הנהגה בחקירותי בספרי דרוש ומוסר במזרח-אירופה שחברו בימי צמיחת החסידות וראשית התפשטותה,<sup>2</sup> מצאתי שני מאמרים מדברי המגיד ממזריץ' בתוך ספר "שפה ברורה", דרושים מאת ר' שרגא פייבל בן ר' משה סג"ל מק"ק טיקטין, שנדפס בואלקווא תקל"ח. מאמרים אלה שם אומרים אינו נזכר עליהם, והם מובאים בו בספר זה בלשון: "ובנתי בספרים מקובלים והבנתי דבר"; "ובנתי בספרים המקובלים והבנתי מתוכם". אך המצוי אצל כתבי המגיד ממזריץ' לא יתקשה לזהותם, שכן המאמר הראשון שבהם, שעניינו העלאת מחשבות זרות — אחד מחידושיהם המובהקים של מורי החסידות — נמצא כמעט אות באות בספר "מגיד דבריו ליעקב", האסופה הרא-שונה מדברי ר' דוב בער המגיד ממזריץ', והמאמר השני המדבר בפחיתותה של התפילה על סיפוק צרכים גופניים, מדרושו האופייניים של המגיד ממזריץ', גם הוא מקומו באסופה הנזכרת, אם כי לשונו ב"שפה ברורה" שונה. אולם שינוי זה נובע מתוך שיבושים וסידורים בהעתקת דברי המגיד ולא מנוסח אחר שהיה בידי בעל "שפה ברורה". חוץ ממאמרים אלה לא מצאתי בספר זה סימני זיקה

3 ראה: מרדכי וילנסקי, חסידים ומתנגדים, ירושלים, מוסד ביאליק, תשל"ל, ע"פ המפתח.

4 ראה מאמרי ב"מולד", 33-34 (243-244), אביב תשל"ה, עמ' 434.

1 חוב' 21 (231), אב-אלול תשל"א, עמ' 298-303.  
2 במסגרת עבודת מחקר באוניברסיטה העברית בהדרכת הפרופ' ישעיה תשבי.

שבע"ת עומדים אין צדיקים גמורים יכולין לעמוד  
וד"ל" ("שפה ברורה", גל' ט, דף א, עמודה ד).

אמנם הוראתו של בעל "שפה ברורה" סתומה היא  
מכמה בחינות ואין לידע אם כוונתה לפעולה במחשבת  
מכוון, היינו בעשיית עבירות בכוונה תחילה כדי  
לקיים מצוות כנגדן, שסופה שיחזור קדושה יתירה  
מיד הקליפות, או שמדובר בה בתשובה מאהבה על  
עבירות שאדם נכשל בהן ובדיעבד עליו לקיים מצוות  
ככפרה על העבירות. מכל מקום הוראתו משמעותה  
הראדיקאלית אינה מוטלת בספק, והיא כנראה אחד  
מגילגוליו של רעיון העבירה לשם קיום מצוות תשובה  
בה, שעמדתי עליו בקצרה ב"מולד" חוב' 33—34.<sup>5</sup>

מכאן נבין שלא בכדי הביא בעל "שפה ברורה"  
בתוך ספרו מאמרי המגיד, שנפוצו בתעקנות שונות  
בכתיבת-יד והגיעו גם לידו, ובמיוחד המאמר שעניינו  
העלאת מחשבות זרות, שהיו לרוחו, אף-על-פי שלא  
נמנה עם חסידי הבעש"ט, כדוגמת ר' ישעיה  
קרעגלושקר, בעל "לחם תרומה", שהביא בספרו  
בהערצה מאמרים מאת מורי החסידות, ובשם, בצד  
מאמרים בשם הגאון מווילנא, וכדוגמת מחברים אחרים  
בימי ראשית התפשטותה של החסידות, שאספו  
אל חיבוריהם מאמרים חסידיים אף שלא השתייכו  
לחסידות החדשה.

כללו של דבר: לספר "שפה ברורה" נודעת חשי-  
בות משני טעמים: (א) הוא העדות הספרותית הרא-  
שונה בדפוס (עד שלא תתגלה עדות קודמת) לתורתם  
של מורי החסידות; (ב) הוא תעודה ספרותית חשובה  
לתולדות האמונות והדעות במזרח אירופה במאה  
השמונה-עשרה. ואקווה לחזור ולדון בספר זה ולה-  
פיק ממנו לקחים היסטוריים. מכאן ואילך אביא שני  
המאמרים הנזכרים ובמקביל להם דברי המגיד  
ממוריץ, כפי שנוסחו בספר "מגיד דבריו ליעקב",  
על-פי מהדורתו החדשה.<sup>6</sup>

5 שם, שם, עמ' 421—426.

6 רבקה שיץ-אופנהיימר: מגיד דבריו ליעקב למגיד דב  
בער ממזריטש, הוצאה ביקורתית עפ"י כתב-יד עם  
מבוא, פירוש, הערות ומפתחות, ירושלים, מאגנס,  
תשל"ו.

רבנות, אחת ממכות הדורות במזרח-אירופה שספרי  
דרוש ומוסר לא פסקו מלהתריע עליהן, לשונה כך:  
"הנה אמרתי דבר נאה בגמרא מגלה שאמר אחרור  
להמן: אית בהו רבנן, הכוונה שא"ל: אתה גותן לי  
עשרת אלפים ככר בעד כל יהודים, ואני מלך על  
קכ"ו מדינות, אית בהו רבנן ואטול מהרבנים בעד  
רבנות יותר מכל הממון שאתה גותן לי" (שם, גל'  
יו, דף ב, עמודה א). "דבר נאה" זה, שבעל "שפה  
ברורה" אמרו, מקורו בספרו של המוכיח הידוע  
ר' ברכיה ברך בעל "ורע ברך שלישי" על מסכת  
ברכות, דף כט, עמודה ג.

אולם על-אף דוגמאות אלו שהבאתי כאן, וכן עוד  
ראיות על תכונתו הלקחנית של בעל "שפה ברורה"  
שאני מקווה להביא במקום אחר, ואני מניח שאפשר  
להעלות עוד מקורות שנעלמו מעיני לפי שעה—  
ספר זה הוא עדות חשובה ל"רוח הימים", ימי צמיחתה  
של החסידות וראשית התפשטותה, והוא אספקלריה  
לא מצוחצחת לרעיונות ושברי רעיונות שהקו המב-  
ריחם הוא הראדיקאליזם הדתי, קו שמצא ביטויים  
שונים באותם הימים במזרח-אירופה מחוץ לחוגי  
החסידיים החדשים.

עדות מובהקת למגמת הראדיקאליזם הדתי שבו  
הוא הרעיון, כי לא רק מצוות אלא גם עבירות הן  
מכשיר עצום במלחמת האדם נגד הרע. כיצד?  
עבירות ומצוות הן בבחינת "מקח וממכר", קנייה  
ומכירה. העבירות משמען מכירת נפשו של החוטא  
לקליפות, ואילו המצוות—וכנראה מדובר במצוות  
הבאות אחרי עבירות—משמען קניית קדושה יתירה,  
או מעשה גואל, גאולת הקדושה משבי הקליפות, או  
הפיכת הודונות לזכויות בחינת תשובה. וזה לשונו:  
"וגם יש מקח וממכר בענין שאמר כי בתחבולות  
תעשה לך מלחמה, לך לעצמך דייקא, אם עשית  
חבילות של עבירות תעשה חבילות של מצות, וזה  
מקח וממכר כידוע מפסוק הן בעונותיכם נמכרתם,  
לקליפות, וזה ע"י חבילות של עבירות מכר ומסר  
עצמו לזרים, אז תעשה חבילות של מצות, ואז קונה  
הקדושה מיד הקליפות, שודונות נעשו לו זכויות,  
וז"ש אם תוציא יקר מזול [!] ד"ל. וזה טעם מקום

שפה ברורה, גל' יב, דף א,  
עמודה ד

מגיד דבריו ליעקב, מהד' רבקה ש"ץ-אופנהיימר,  
עמ' 50—51

השמיעני את קולך וכו'. פי' לשון אסיפה, ר"ל שמאסף אור הבורא באותן האותיות ורואה אותן מתוך האותיות כמו באספקלריא. ואף על פי שפעמים האדם מעורב בתערובות מחשבות זרות, אדרבה בזה הוא יותר יכול לבוא לדביקות, כמ"ש כיפת הירדן שנתקלקל ריחו ונותנין אותו בבית הכסא והוא מתגבר נגד הקליפות וחוזר ריחו, כן זה הוא יכול לבוא לדביקות גדול...

ובניתי בספרים מקובלים והבנתי דבר בפסו' [שיר השירים, ב, טו] 'השמיעני [את] קולך', לשון אסיפה, שמאסף אורות ית' באותן אותיות ורואה אותם מתוך אותיות כמו באספקלרי', ואף לפעמים האדם מעורב במחשבות זרות אח"כ יכול יותר בדביקות כמו החלבונה שנתקלקל ריחו ונותנין אותו בבית הכסא והוא מתגבר יותר נגד הקליפה ומריח יותר...

שפה ברורה, גל' טו, דף א,  
עמודות א—ב

מגיד דברי ליעקב, מהד' רבקה ש"ץ-אופנהיימר,  
עמ' 221—222

ותשב באיתן קשתו ויפוזו כו'. הנה כשאדם מתפלל חלילה לו לשים כל חשקו בשביל אותו דבר גופני שהוא מבקש עליו כי אין לך פניה גדול' מזו, כ"א ישום מחשבתו בזה שהרי אמרו יותר משהנגל כו', והיינו שהמשפיע רוצה להשפיע יותר משהנשפע רוצה לקבל ההשפעה. כן השי"ת יש לו תענוג גדול כשמשפיע שפע לבריותיו יותר מהברואים הנשפעים ממנו ית'. ואיתא בתיקו' שהקשת הוא קרוב לל' בקשה, וזהו ותשב באיתן קשתו, דהיינו שאינו מתכוין להנאת גופו כ"א הוא מבקש בשביל איתן, דהיינו תענוג גדול שיש להשי"ת מזה שהוא משפיע אז ויפוזו זרועי ידיו, דהיינו כל מעשה ידיו וכל עובדות שלו כשהוא במדריגה זו הם יקרים מפי. והנה כשהאב אוהב את בנו אזי תמונת בנו חקוקה על לוח לבו, וכשהוא רואה את בנו עושה דבר חכמה אז האב מסתכל בו הסתכלותו החקוקה של הבן שבלב האב, הוא כולו בבן, כי האב משים עינו ולבו בעת ההוא בבן ואינה נראית החקיקה הנ"ל אפי' לאב לתמונה בפ"ע כי כולה בבן. אבל אח"כ כשגומר הבן הדבר חכמ' אז נתרחב הדעת של אביו ויש לו תענוג גדול, ומתהנה ומתענג א"ע בחקיקות הבן שחקוק בלבו, ובעת ההוא יש עליה לאותה חקיקה שבלב האב ודו"ק. והנה החקיקה הנ"ל היא באמת האב עצמו אך היא חקוקה על תמונה הבן. והנה כשעל' במחשבה הקדומה שיהיו ישראל בעולם אז נחקקו על כסא כבודו ומחמת אהבתם, ועש"כ נק' ישראל, לי ראש, שבידם לעשות ראש. על דרך משל כשאדם רואה בצער בנו אז אומר

ובניתי בספרים המקובלים והבנתי מתוכם ז"ש ישמעאל בני ברכני וישראל מפרנסן [!] לאביה' שבשמים, עפ"י פסוק ותשב באיתן קשתו ויפוזו זרועי ידיו, ובהכוונה [!] כשאדם מתפלל חלילה לו לשום חשקו בשביל דבר גופני כ"א ישום מחשבתו ליחוד ית' ואז יתגבר כח השכלי ויכול לקבל ממנו השפעתו כמ"ש ואיש נבוב בלבב [!], וזה עיקר תענוג השי"ת כנ"ל וכמ"ש שיחו שמים כו', כי הם מלאים שפע ואנו ע"י מעשינו מעכבים, ועיקר העבודה היראה כמ"ש בכל דרכיך דעהו, דע את אלקי אביך ועבדיהו, עד שיראה גדולת השי"ת ורוממותו מכל דבר שרואה בעולם, כי לית אתר פנוי מיני', כי יראה אותיו' ראייה, וע"י עבודתו ולימודו בחשק ית' עי"ז בא לו הירא' ושכל המדע, כי תורה בגימטרא יראה, וזה ששואלין אותו צפית במרכבה, ולא אמרו למדת במרכבה, אך עיקר השאלה אם צפית במרכבה, ר"ל כשהיית מורכב מד' יסודות [!]. וראית בגדולת השי"ת, ונמצא כי עיקר עבודת האדם כדי להשפיע עליו היראה ממקור עליון כאשר בארתי לעיל במשנה מי שאבדה לו דרך ע"ש, אך יש שפת והמסך המבדיל הוא החומר זה שאנו אומרים ד' שפתי תפתח הוא המסך המבדיל ויזדכך חומר זה ופי יגיד, לשון המשכה, תהלתך ממקור עליון דל"ל. ואיתא בת"י [צ"ל: בתיקונים] דקשת לשון בקשה כמ"ש ביעקב בחרבי ובקשתי, וז"ש ותשב באיתן קשתו, ר"ל כשישים בקשתו בשביל איתן, דהיינו תענוג גדול שיש להשי"ת מזה שהוא משפיע לנו הבריכ' ממקור עליון אז ויפוזו זרועי ידיו הם עובדת [!] שלו וכל מעשיו ידיו כוננו כאיתא בזוהר

אני הולך בלי ראש, וכשבנו ממולא כל טוב אזי הוא שלם. והנה ישראל שהיא חקיקה הנ"ל לא נגמרה עד בחינת מציאות יעקב, דהיינו מציאות שלם בעולם עשי, ולכך אנו נקראי יעקב לשון עקביים. וכשאנו עושים מעשים טובים אז יש תענוג להש"י כ"י, ושורה עליו החקיקה הנ"ל, ואח"כ יש עליה לחקיקה הנ"ל כביכול כנ"ל, וזהו שמפרש אמאי ויפוזו זרועי ידיו כנ"ל, לפי שמדי אביר יעקב, דהיינו ע"י מעשה ידינו הטובים, משם רועה אבן ישראל, ומפרש התרגום אב בן, דהיינו ע"י מעשה ידינו הטובים, משם רועה אבן ישראל, ומפרש התרגום אב בן, דהיינו חקיקה הנ"ל היא בעצם האב בעצמו, אך היא ע"ש תמונת הבן. ע"כ נקרא אבן, שהוא אב ובן, והיא רועה, דהיינו ממעשי ידינו הטובים כנ"ל דר"ק.

והמה יקרים מפי. והנה הבנתי מה שאנו מתפללין ובתבנית תם חקיקה, כי צורתו של יעקב חקוקה בכסא ולמה יצאה זאת מאת ה', אבל הכוונה עד"מ הנה כשהאב אוהב בנו אזי תמונ' בנו חקוק' על לבו, וכשהא' רואה בנו עושה דבר חכמ' אזי האב בעת הסתכלותו בחקיקה של בן שהיה בלב אביו הוא כולו בבן, כי האב משים בעת ההיא עיניו ולבו בבן, כמ"ש והיה עיני ולבי שם כל הימים, ואין נראה החקיקה הנ"ל אפילו לאביו לתמונה בפ"ע, כי כולה בבן הוא, אבל אח"כ כשגמר הבן את דבר חכמה אזי נתרבה הדע' של אב ויש לו תענוג גדול ומהנה עצמו בחקיקה של הבן ובעת ההיא יש עליי' לאותו באמ' באב בעצמו אך היא חקיק' של תמונת הבן. והנה הטעם שצורתו של יעקב חקיקה היא מחמת אהבתם של ישראל, וע"ש כן נקרא ישראל לי ראש, כמו כשאדם רוצה [צ"ל: רואה] בצער בנו אמר אני הולך בלא ראש, וכשהוא בטוב אז הוא שלם בראש. וז"ש אמאי ויפוזו זרועי ידו [1] כנ"ל לפי שמדי אביר יעקב, דהיינו ממעשי ידינו הטוב משם רועה אבן ישראל, כתרגומו אב ובנין, דהיינו החקיקה הנ"ל היה בעצם האב בעצמו, אך היה ע"י תמונת הבן ע"כ נקרא אבן ישראל אב ובנין ע"ד הנ"ל והיה רועה ל' ניזונה ממ"י הטוב.

# על שירת אברהם סוצקבר

## ישורון קשת

לי) שלו הולך יד ביד עם הומאניות (רגשית). ה-  
אסתטיט שבו צד שני לו, כאמור, והוא — האתיקן  
שבו, המושרש ביהודי צרוף היסורים. וזה למרות  
ההרגשה המתלווית למקרא שיריו, האומרת לך ש-  
תכן כי יותר משנוגע ללבו הדבע המועז, שעליו  
הוא שר, נוגע ללבו המעשה השירי, התובע את כל  
האדם-האמן: הכתיבה היא לו ראשית הכל ותכלית  
הכל — וזהו היסוד הספרותי בשירתו. זהו המס  
שהאסתטיטקן שבו מטיל על האתיקן שבו.

ואף-על-פי-כן אין לנו כאן עסק עם טיפוח הצו-  
רה לשמה בלבד, עם פארנאסיות המשעה עיניה מן  
האדם והלאום. הזיקה היסודית לאמנותיות יש לה  
כאן כוח-דוחף שבלב ואפיק הומאני חם שבאהבת  
הטוב, אהבת-האדם ואהבת ישראל. האמנותיות ה-  
מפליאה לעשות בלהטיה עומדת כאן בשתי רגליה  
על קרקע מוצקה של שייכות רגשית לערכי הרוח  
היהודיים, אבל עם זה היא מוסיפה לוויית אופי כלל-  
אנושי לשירתו שכל נושאהי הינם יהודיים.

איציק מאנגר ציין פעם את "האפולוניות" של  
סוצקבר. דווקא בבן-דורו זה הצפוני, הליטאי, מצא  
מאנגר את התכונה הדרומית שבתפיסת-העולם ה-  
בהירה והמושכלת ושבוזקה פרוזיטיבית לעולם-הצו-  
רות הקונסטרוקטיבי, שחסרה לו לעצמו, בן-הדרום  
הדעתן הזוחת, עטור עלי-הגפן. איציק מאנגר לא  
דק פורתא. הוא נתכוון בזה ליסוד האסתטיטי שב-  
שירת סוצקבר, אך לא שיוה לנגדו את התכונה  
האיתית המעורבת בה בון אורגאנית. ולא זו אף זו:  
סבורני שבעולמו של סוצקבר האתוס אינו שוכן  
כלל בעריפי ההכרה אלא דווקא באשמני הרגש,  
והוא גובל איפוא ברומאנטיקן הטמון במשורר מור-  
כביסודות זה. ונדמה לי שגם נטייתו היתרה של  
סוצקבר לחשוף את שרשיהם ואמיריהם המושכלים  
של הדברים נעוצה דווקא ברומאנטיקן המסותר  
שבקרבו. חיים גראדה כתב שסוצקבר מחפש מלים

התכונה העיקרית של אברהם סוצקבר, המשורר שבי-  
קש לצור את האפופיאָה של חורבן יהודי אירופה  
בשירת יידיש, היא התאווה לחוויה האסתטי-  
טיטית.

לכאורה, הרי תאווה ואסתטיקה תרתי דסתרי  
הן, אבל צא וראה שדווקא צירוף הפכים זה הוא  
הקו המציין את שירת סוצקבר. אל החוויה האסתטי-  
טית, השייכת לתחום ההכרה ומתגבשת בצורות  
שכליות, הריהו מגיע בכוחה של תאוות-הנפש,  
השייכת לתחום הרגש. ברית זו של הרגש והשכל  
אופיינית היא לשירת סוצקבר. אכן תכונה יהודית  
ספציפית היא זו, ובשירת סוצקבר היא מתגלמת  
במזיגה אישית של אהבת היופי עם אהבת הטוב,  
של האמנותי-לשמו עם ההומאני-המוסרי.

ההומאניות והאסתטיטיות נטוּת אמנם מאז ומעו-  
לם גם הן להיות תרתי דסתרי, וסברה מקובלת היא  
ששלטון היופי דוחק את רגלי ההכרה המוסרית.  
דורות שהצטיינו באהבת היפה לשמו ויצרו דברים  
של יופי לא הצטיינו באהבת-האדם הרוחנית ובזיקה  
לערכי-מוסר. לא יוון הפריקלאית-הסוקראטית ולא  
איטליה הרניסאנסית, שטיפחו את היפה כתכלית  
לעצמה, לא טיפחו כידוע את אהבת-הטוב האתית,  
את אהבת-הבריות יודעת הרחמים, את אהבת-השלום  
ההומאנית ואת הזיקה הרליגיוזית למה שלמעלה מן  
החושיים. אהבת-היופי הימ-תיכונית הרי הלכה יד  
ביד עם אלימות ורשע ועם שלטון היצר האפל. ולהי-  
פך: ההומאניות, כלומר — שליטת הרוחני שבאדם  
על יצר לבו ועל מניעי טבעו, הכרת עצמו והכרעת  
המצפון ("מוסר" כליות או לב), תמיד שוברן בצדן  
היה מיעוט ההתמכרות ליופי כמטרה לעצמה וכראש  
מעייני האדם. מזיגת שני הקטבים האלה היתה תמיד  
רק נחלת יחידי סגולה, בעלי שאר-רוח, והיא מסי-  
מניהם של משוררים רמי ערך.

אופייני לאברהם סוצקבר הוא שהארטיזום (השכ-



(פעמים אימפרסיוניסטי-בעיקר ופעמים אַכספרסיו-ניסטי-במקצת) למין אגדת פלאים של כוחות-נפש יוצרי אור ומנצחי חושך.

המומנט האסתטי הוא איפוא המניע העיקרי ליצר-לבו של סוצקבר, המבקש לצייר את כבשונו הרגשי, כביכול, של העולם המוחש, הנגלה עליו במידה שהלו מפתח אותו לגשת אל הנגלות כאילו רק קיום גשמי-חיצוני להם ולשכוח שכל הנגלה שרשים לו בנסתר, והתוצאה היא שלפעמים הוא שר על ההווה, תחת לשיר אותה באופן בלתי-אמצעי, ואז יש בשירתו מן הריטוריקה, כגון שהוא כותב: "עטי שר (ואומר): מה יפה!" (עס זינגט די פען: ס'איז שיין!).

סוצקבר חונן מן הטבע בשפע רבגוני של דיבור ושל כוח מילולי ציורי, המגלמים את תשוקתו לבי-טוי מאלף של ההרגשות ולגילום רגשות. עוצמת ההתרשמות הולכת כאן יד ביד עם עוצמת ההת-פרקות. הקליטה והפליטה נושאות בו בד בבד, ויש שהוא אינו משכיל לעצור כל-צרכו את חשק הפליטה כדי שזו תשוה לה לקליטה מבחינת האינטנסיביות. פעמים דומה כאילו הוא מתרשם ורושם בעת וב-עונה אחת. רוחו מתרשמת וידו רושמת, ואז דומה כאילו געדרת כאן חוליית-הביניים בין ההתרשמות ובין הביטוי, אם נראה את הביטוי כזיקוקו של הר-שם וגיבושו בעליל-המצרף של הרוח האקטיבית. יש שבעת שהוא נוקט דרך-חיווי ריטורית, כאמור, רו-אים את החוויה השירית שלו כמו שרואים את דמות הגוף מבעד לכתונת-המלמה הדקה, והרי זאת או-מרת, בדרך כלל, שהחוויה לחוד והדיבור השירי, שהיא עוטה, לחוד—כמו שהגוף לחוד והכתונת לחוד, אבל אצל סוצקבר הכתונת מותאמת לגוף, מקבלת את צורת יצורי הגו ואינה מסתירה אותו מעינינו.

אבל כיון שהוא משכיל למזג בהרמוניה את היסוד האסתטי-הריפרודוקטיבי שבזיקה הסתכלותית אל הנגלה-והמוחש עם היסוד הרגשי-האיראציונאלי ש-בזיקה לעל-טבעי, הרי יש שהוא מצייר, למשל, נוף אובייקטיבי—והנה הנוף הזה הוא רק פרוייקציה של להט השאיפה שברוחו להתמזגות עם מה שמעבר ולמעלה מגבולות האני של היחיד. דוגמה לכך יש-מש-גא שירו "יעד ההדסים", המובא כאן בתרגום עברי<sup>1</sup>:

1 כל תרגומי השירים וקטעי השירים, המובאים כאן,

כדי לבטא את מושגי הדברים, ולא את תופעותיהם. גם חיים גראדה לא דק פורתא. סבורני ששירת סוצ-קבר פונה בעיקר לא לחישוף נשמת הדברים (שהיא תמיד פוויטיבית), כמעשהו של רילקה המגי-האפוליני, למשל (אם נא ייסלח לי צירוף זה של אפיתטין), לא להעלאת העיקר השירי הערום מתוך שכבות הטפל הארצי, המכסות עליו, אלא לציור העלווה המושגית-המופשטת, העוטה את הדברים הצומחים מתוך המציאות, "עלווה" שרוחות-השירה של סוצקבר, הבוחשות בה, יש בהן מן השכרון הדיוניסטי ומן העצב הדיוניסטי גם יחד. הוא חומד לו למצות את האפשרויות הציוריות-האמזיונאליות, השפונות בתוך תופעת-מציאות שבעין—עד שזו עשויה לצאת מידי פשוטה ולהיפך לרפלקס כמו-רומאנטי של עצם המושג, שנהפך כאן מעיקר לטפל. לא די לו, למשל, בדממה זו שאפפה אותו בחיק הטבע: הוא מבקש—וגם מוצא—את "ההד המלוּבן של הדממה" (אָנגעגליטע עכָּא פּונעם שווייגן). בפעולת-בזק מסותרת של ניתחון שכלי הוא מבקש איפוא לחשוף את הראי הרגשי-הסמלי שהוא מבקש בטבע.

בשירת סוצקבר צמוד קו זה של מזיגת היסוד השכלי עם היסוד הרגשי לצביון כמו-מיצקביציאי, כביכול, שאפשר לייחס לו. יתכן שמזיגה זו היא המסייעת לתנופת הריתמוס המאיורי בשיריו, שהטון המיונרי אינו בנמצא בהם כלל. הקצב היאמבי הער והנמרץ (כי שירי סוצקבר מקבלים אמנם את טון-הלווי העצוב שלהם מן המשקל הטרוכאי שברובם, אבל גם הטרוכאים שלו אופי יאמבי להם, אפשר לומר) הוא לו כמין לחש-השבעה המתרפק על הבריאה כדי לשכן בה את האני שלו, שוב ושוב.

אכן, תחושת היופי חזקה ביותר בשירת סוצקבר. היא נושאת בד בבד עם תכונתו להפוך לחוויה של יופי גם את הצער, את היסורים וכיעורם, ואף את המוות. "המוות בעצמו נבהל מפני היופי", כותב הוא (בשירו "יהואש", 1943). ובדברו על המוראים והפליצות של אותה "קרית-סתרם" (געהיימטשטאַט), פינה משנתק בירכתי צינורות הביוב של הכרד, בבטן האדמה, שבתוך רפשה הסתתרו כעכברים עשרה מבין פליטי התופת הנאצי, הריהו אומר: "אנכי ח, בחלקי נפל להיות / עד-רואי מלא זוועה דמי לסבל / שזה כרחו: להיפך לזוהר". כוחו יפה להפוך מציאות של אימים, על-ידי ציור ריאליסטי

משיריו היא בבואה נאמנה שלו? — סבורני שקיים פער בין מהותו הטבעית, אשר לה זכה מאת הטבע, ובין צביונו האישי, כלומר — רצונו, או חלום רוחו, להגיע לככות מסוימת, שלא זכה לה כמתת הטבע ושאליה תשוקתו. בשירתו עובר כחוט השני ביטוי-עקיפין למאווה רווח להיות אחר ושובה ממה שהנהו, להגיע אל עצמותו הג' נוזה, להיות בפועל מה שהנהו רק בכוח בלבד — להתגשם ברוחניות, בעוד שלמעשה הוא נתון בשבי המציאותיות. ואכן יש שמתחת לעושרו הפיזי עולה כמין תפילה לעני כי יעטוף, כיסופים לאופי אישי מסויים, שבוראו מנע ממנו — וזהו צביונו המכוסה, שעליו גערמו גילויי דמותו המציי- אותית כפייטן בעל כוח-הבעה מילולי עצום. ואכן אומר הוא בפירוש באחד משיריו: "סערה חזונית ילדתי, / הגם כי אנכי השקט. / אל מלאכי אתחנן: הפוך מהותי / להיות האישי שאני רוצה להיות"<sup>2</sup>. באמרו שהוא "השקט" נתכוון סוצקבר בלא ספק להשתייכותו אל הריאליה, אל המוחש והמוצק שב- חיים. דומה שגם את האידיאות הוא מבקש לתפוס כמצוקים, לא כצראלים. חפץ הוא "לחוש את גופה של המחשבה הערומה"<sup>3</sup>. — לא לחינם הוא אוהב את השיש ומזכירו לעתים קרובות. ויש שלגבי נושאים מציאותיים בהחלט פועלים אצלו הדברים המוחשיים כשיריים, כגון בכ"ד השורות של השיר המדבר על הפיכת לוחות העופרת בבית-הדפוס של האלמנה והאחים ראם בוויילנה לכדורים בשביל לוחמי המח- תרת<sup>4</sup>; או כגון שירו הנוגע עד הלב "המורה מי- רה"<sup>5</sup>, שנכתבו בגטו וילנה בשנת 1943, וכן "ילד הקבר"<sup>6</sup>, "כרוניקה דרמתית" על אודות אשה, פלי- טת הנאצים, שמלאו ימיה ללדת וקורת-גג אין לה והיא תועה בין הקברים בבית-העלמין — והקברן, המתכונן למות, מתעורר לחיים לקראת לידת הת- נוק, שיצא לאור העולם בתוך קבר פתוח.

2 כל המובאות במאמר זה נתונות (בתרגום עברי) לפי הוצאת היובל של שירי א' סוצקבר מהשנים 1934 עד 1947, בשני כרכים, שהופיעה בשנת 1963, בתל-אביב, בשם: "אברהם סוצקעווער — פאעטישע ווערק". כאן: כרך א, עמ' 122.

3 שם, עמ' 168.

4 שם, עמ' 335.

5 שם, עמ' 307.

6 שם, עמ' 395.

יש יער, יער הדסים, מול צפת, ליד הנחל  
צלע הר מירון. חנו חתום-התום צדני.  
סודו פרצתי בנשיקה. לבדי, בשעת ערבים,  
חדרתי אל יקרת החן, אל דמי מלכות ההדסים.  
הגשם שם על יער-הסוד צעף פנינים ענוג,  
רקמת בשימות מתנוצצות, בת-צחוק קדומים  
טלולה.

הו, ריח-הד ניחות, שריד ילדות! יד מי  
זרעתך פה?  
— אנוכי! — הבריק קול כאוב בינות ההדסים.

על כל עלה-הדס עין-שמש זעירה בין יש ואין.  
עוד מעט ורחם העבר ימליט הווה חדש.  
גלה לי, קול טמיר, איה מעין הסוד, ממנו  
תשתה פלאיך! — המעין בקרבך, בדמעויתך.

צמד הפכים אחר, המקנן בסוצקבר, הוא אהבת- הטבע שלו והאגוצנטריות שלו. זיקתו לטבע כנה ועמוקה היא. רשמיי ילדותו שעברה עליו בסיביר, על גדות האירטיש, אי-שם בין הטייגה ובין טומסק, כשאזנו קולטת את יללת הסופה ואת צלילי הכינור של אביו כאחד, לא נמחו מנפשו כל ימיו ויצרו בה קשר הדוק אל רחשי הטבע וסמליו, ואולי במיוחד אל גפתוליו עם הקפאון הכולאו: אל השלג החונק בנשיקות יופיו הקר את תמימותו של היופי החם. נהירה לו לסוצקבר שפת הרמזים של עולם הנגלות, ותוכן הרזים הרגעי הזה, המתגלה ונעלם, נצמד בשירת סוצקבר אל הדמות המתחלפת של הצורה האסתטיית רבת-המראות, היקרה לו, שהיא פעמים ציורית מתגוננת ופעמים פלאסטית וכמו-דיקוראטי- בית — ושניהם, התוכן הנבוק והצורה הרדופה, סו- בבים כמעגל שאין לו התחלה ואין לו סוף מסביב לנקודת מרכז קבועה אחת, והיא: האני של המשורר. אבל אגוצנטריות זו אין פירושה שלטון מוחלט של שירת-היחיד, כי אצל סוצקבר היא מכוונת גם כלפי הזולת. רצוני לומר שסוצקבר שר גם את שירת הכלל בדרך אגוצנטרית: מתוך האני שלו, ברם, האני שלו, אגב, מורכב הוא ביותר ("באור עיוורוני מתגלה לי, מה רב / מספר הנשמות, מהן אני שלי מחובר" — כותב הוא באחד משיריו.

אבל 'אני' זה מה טיבו? האומנם הדמות העולה געשו (בלא התאמרות לדיוק מוחלט) על-ידי מחבר המאמר.

לגילוף בחומר המילולי. הופך הוא הכל ליופי פלאסטי: את הצער ואת השמחה, את הכרת הסבל של היהודי ואת רגעי האושר החולפים של האדם באשר הוא אדם. אסתטי הוא ביסודו, כאמור, אלא שהוא אסתטי הסתכלותי ודינאמי. אין פלא אם תכונתו זו בולטת ביותר בביטוי שמחותיו, שהן תמיד קצרות-קיום וארעיות, אבל גם בבואו להביע את הצער המקנן בנפשו אנוס הוא על-יפי צביונו להפוך גם אותו לצירי של יופי ולפרידות גאות של אמנות לשמה. מסופר במיתולוגיה היוונית על-אודות מידאס מלך פריגיה, שבכחוס אצל לו את הברכה להפוך לזהב כל דבר שתגענה בו אצבעותיו. אבל ברכה זו נהפכה לו למידאס לקללה, כיון שגם צרכי אוכל-נפש שנטל בידו נהפכו למתכת יקרה שאין בה משום מזון. האל, שרצה לגאלו מרעת-פלאים זו, אמר לו לרחוץ בנהר פלוני, — והנה גם מימי הנהר התחילו לרחוש סילוני זהב. גם סוצקבר, ההופך כל דבר לזהב של יופי, כלומר — למתכת יקרה וקרה, טבל בנהר-קדומים, בנהר הצער היהודי, אשר רוחות הנדרד ושנוניות אפיקו שמות אותו לקצפת, והנה גם מימיו נושאות גרגרי זהב לרוב. ורק מרעה אחת שמצאה את המלך האגדי הוא ניצל סוצקבר: הואיל והוא לא החליף את נבל אל-היופי בחליל פאן לא נתחייב עונש כעונשו של מידאס, שלקה בכיעור הדמות. כי סוצקבר, אפילו כשהוא מכוון את מיתריו ללחן של פרקי תהלים, בשאר גאמן לאל-היופי. הוא משורר היופי אשר בחושים ייתפס ובהסתכלות ייהפך לביטוי, וזר לו חלילו של פאן, נאמן הטבע המיסטי, המהלך על שפת התהום ושותה את יין העצב מענבי הרוש של "הפחד הפאני". בעצם הדבר, סוצקבר הריהו כהן הנגלות. שמשוני הוא, אבל מסוג מיוחד: שמשוני שואף צל. לאור השמש הוא צורך את טוטפות החג ואת נטיפות החן, את הלחשים של הקינה הריטורית ואת גילופי-המחזות הענוגים מיטאמורפוזת-הזוועות לגבורת-נפש — ומשבצם בצינת הצללים של פולחן היופי המוחש. לצורך זה עומדת לרשותו של אברהם סוצקבר אותה עתרת אמצעי מילול גמישים ומזהירים, עם עריכת ביטוי קלת קפיצות ויכולת כמעט לוליינית של מתכוני מבע וצירופי לשון. הוא אמן מובהק של הלשון, אמן ההמצאות הפיוטיות — המצאות שכליות המשמשות את החוויה הנפשית שלו. אבל ברגעי עלייה (והם מרובים ביצירתו) הריהו יוצר בעל

אבל יתכן כי בהגדירו את פנימיותו כשקט הרי עם זה הוא באמת מודה ומתוודה, שלא מדעת, על תכונתו כאיש שדרכו נטויה, למעשה, מן הסערה אל הדממה, מן התנועה אל הסטאטיות, תחת אשר רוצה היה ללכת, להיפך, מן הסטאטי אל הדינאמי. ברוב שיריו המדברים על סערות-נפש, או על דברים המסעירים את הנפש, אני מדמה להרגיש שמי תחת למישחק הגלים, השואנים 'ברוך גלגלים' על פני מרחב-מעלה, מסתתר אצלו במצולת-מטה איזה קפאון של אור-יקרות קר כישפה, שאינו מצמיח חיים. למעלה — שטח יצירתו הפיוטית, משטח גלי המבע השופעים והזוהרים, עושר האמצעים הפיוטיים, נביעה לאין-שיעור ובלתי-פוסקת של גלילי-זהב יצוקים מאויר-שמש מתנוצץ ומתערבל; למי-טה — הביון העומק המאוה ובלתי-נתפס, הנעדר איפוא בשירתו כיון שהוא כולו בשבי הגורל האיש, שאם אתה רוצה אתה קוראו השגחה פרטית, והוא אינו עשוי לגאול את עצמו ואף אין להגיע אליו בדרך המושכלות אלא רק ברצון הנס האיראציונאלי של 'רוח-הקודש' במידה שזו תחפץ.

בשטח החיצון-הנגלה, הספרותי-הקונקרטי, סוצ-קבר הוא חכם-חרשים המתמודד, כאמור, עם המ-לים, עם אותו חומר שוקק, דק ואוורירי, אבל די חזק לשאת את עושהו, כקורים הללו הנושאים את עושהו, כקורים הללו הנושאים את העכביש המהיר והסבלן, הטוה אותם מקרבו. אל הנושא השירי הוא ניגש כצורך-זהב אל גרגירי המתכת היקרה ואל הפנינים והמרגליות שהוא משבץ בתכשיטיו. סוצ-קבר הוא הפייטן הפלאסטי ביותר בין משוררי יידיש, שרובם ככולם משמשים שופר לרגשי הלב היהודי, וגם בשעה שהם אינדיווידואליסטים הריהם יונקים מאוצר הכלל ועושים את הנושא-התוכן הרגשי עיקר ואת הצורה האמנותית טפל. וזהו, אגב, מה שמכשיר את משוררי יידיש בדורנו להיות שופר לקול השברים של אחרית העממיות היהודית במזרח אירופה ולהיצמד אל קרעי האפופיאה הנכאה של הגלות השחווה — במידה רבה יותר משמסוגלים לכך משוררים עבריים בני דורנו, שלידתם וגידולם בארץ-ישראל, הרחק מן הקאטאקליזם שעבר על ראש העם בתפוצות.

נהפוך הוא לגבי אברהם סוצקבר: מעשה-השיר שלו מכוון אמנם קודם-כל להישג האמן שבו, לצר-טיסם של הביטוי הלשוני: לציור בסממני מלים, או

ואכן לפעמים מתמלטים מעטו ביטויים שיש בהם הישג של התקרבות נפעמת אל מה שמסתתר מאחורי הדברים, כגון שהוא קורא בשירו "בעין גדי": "אני תפילה עוטה פצעים / כאילן זה / העוטה צפרים בש" עת סופה" ("איך בין א תפילה אַנגעטאַן מיט וונדן, / ווי א בויס איז אַנגעטאַן מיט פייגל אין א שטור" עם" 9, או כגון הגילוי שהיה שמור לו בשיבולת שי פון אחת שהודקפה לנגדו בירכתי השדה עד כדי לחסום בפניו את המשעול ולהסתיר מפניו את הדרך אל הקץ. — "ורוחי נבוקה פתאום במעוף נעלס כבמחול, עברה את גופי ושקעה בתענוג שהשפיעה עלי ישותו ("הסובסאנציה" בלשון שירו) של הד" גן, ובה חשתי את נשימת מראיהם של השמים שאליהם פיתני ללכת שביל-ערב שלי" 10.

ברם, בעוד שסוצקבר חובק כדרכו ורועות עולם-המלים ("הו, מלים, צללים של דמי ושל יסורי / אני נאחו בכך ומנסה לספר") ובעוד שירתו הקאליידוס-קופית, שרובה ככולה ריאליסטית-אימפרסיוניסטית ומיעוטה אַכספרסיוניסטית ויש עמה שרירותיות מחו-שבת וערוכה כמין מוזאיקה צבעונית, נובעת לעינינו כמעייין המתגבר מתוך התרפקות המוח על הנפש, באופן שיצירתו צמודה אל הפריפריה של החיים, אל עולם העצמים והמראות, ולפעמים אינה נזורה גם מתערובת של הומורסקה ("די ציגעלניע"), ואפילו שמינית מטעמה של פלייטוניות שירית (כגון בחטיבות אחדות של "אַטעם צו אַטעם" בספרו "צייטיקע פנימער") — עד שלפעמים נדמה לו לעצ-מו: "אולי אני טחנת-רוח הטוחנת את השעות של עצמה" — הרי עם זה אדיר הפצו, כאמור, להגיע למדרגה של שירה צרופה, להיגאל מרשתה של 'ספרות' וליצור מתוך 'רוח-הקודש', כלומר — מתוך עומק הישרות, מתוך אמיתה של הנפש, בדרך בלתי-אמצעית, בלא יסודות ריטוריים, בלא הצטע-צעות מילולית, בלא ראוותנות.

אל תסגור את השער אחריך, הניחח  
לפצעים ויחיו. שבעם משיר שרת  
כהמית שבלים. הלא הם מורשתך,  
הם בריתך, ואבוי אם אך רגע אחרת.  
גויל אחד ויחיד, עוף-חול כעין הכסף,  
נתבקע מאפרם של מוקדי החרבן.

9 כרך ב, עמ' 388.

10 כרך א, עמ' 110.

עצמיות בלשון יידיש המודרנית, וכוחו יפה ליצוק מטבעות-ביטוי אַד הוק, שחותמו האישי עליהם. היידיש נהפכת תחת ידיו לכלי מפואר, שהמושכל והמגי ממוזגים בו יחדיו.

בכוח הארטיזם תופס סוצקבר מקום מיוחד בשירת יידיש. עם כל האופי הלאומי של נושאו ושל תוכן שירתו הרי צביונו הספרותי הוא אנושי-כללי, כא-מור, משום שהאמנותי-לשמו יותר משהוא לאומי-ספציפי הריהו אנושי-כללי.

המלים הם איפוא הדיבוק הסוברני של תודעתו, הנאדר בריבוי הפנים של הברקותיו הסגוניות, בתנופת האסוציאציות, בכוח הצבעוניות ובקלות-הנביעה שלו. "כל מקום שדיבורי מגיע, שם אני קיים" — אומר הוא באחד משירי "וואלדיקס" (שירי יער) שנכתבו בשנים 1937—1939. כל מקום שכף רגלו של משורר פורה זה דורכת שם הוא רואה ומר-גיש ציצי מלים וצירופי מלים פורחים, שצמחו כאילו במיוחד ובמכוון בשבילו, ונשמטן מפללת אליו: קטפני, שימני בצרור המור שלך. מתקנא הוא ברמבו הצרפתי, אותו "קוסם ובוקע-הברות". באחד משיריו מביט סוצקבר מראש הר גבוה אל המישור, שאותו חוצה, עד לקצות האופק, נהר מתפתל ומשנה עינו. והוא, המשורר, פונה אל מזרח ואל מערב, אל צפון ואל דרום, וקורא: "ראו כיצד שמי כתוב שם למטה בכתב-נהר דק — ספרו נא עליו לעולם ומלואו. אמן" 7.

אבל כיסופיו לתיקון מהותו ניכרים גם בעצם אהבת המלים שלו. נכסף הוא לגאולת עצמותו ה-שבויה בשטח הנסתרות על-ידי מימוש החזון והפי-כתו למוחש ולגורם שירי, לביטוי אמנותי צרוף ויקר יותר מן העושר המילולי (שלפעמים הוא אף שמור לו לרעה בצורת נטיה לריטוריקה, כאמור, ואפילו לקורטוב של גונגוריסם פה ושם, כגון: "בסמלים" צלילים, כמו במחטים / אני תופר פצעים על שריריו הלבנים של הנייר" — כרך ב, עמ' 28). רוצה היה להיות מחונן בכשרון לגלות מלים שתשמנה לו מפתחות אל נשמת העצמים, אל ישותם הנסתרת של הנגלות: "מלים, מלים! — הבה אמצא בין סלעי המידבר אותו אלף-בית בלא מלים, שאותו יבינו הארבה והגשם. התגלות עצומה! המתים יענו ואבן תצטחק" 8.

7 כרך א, עמ' 97.

8 "אוואיס", כרך ב, עמ' 356.

זוהי כל מורשתך. פסוקי-סתר אחד  
במגלת שליט-נצח הוא ינאלך<sup>11</sup>.

אם תשאל: הליריקן הוא סוצקבר? — לא תהיה תשובה חד-משמעית ופסקנית בפי. לכאורה יש בין שיריו הרבה פרידות ליריות נאות, כגון שהוא כותב: "אל תקטוף את התפוח הזוהר — הגח לו להת-ערסל ברוח רוות השמש — ולחוש איך עידן-התפוחים שלו הולך וכלה במרחקים, עד כי יצנח מלא ובשל ויפול מאליו על צלו<sup>12</sup>. — והרי מלים כארבע אלה, המובאות אחרונה ("יפול מאליו על צלו"), אם כי יש עמן גם קורטוב של המצאה שכלית, יכול להיכתב רק על-ידי משורר-ליריקן! ועוד הרבה דוגמאות אחרות אפשר להביא, אלא שקצר המצע כאן. לכן אזכיר רק עוד את השיר "ענף עם אחרוני הדובדבנים" (1968) בספר שיריו "צייטיקע פנימ-ער" — מרגלית לירית צרופת רגש, ביטוי רך ומרוכז, כציור סיני, לכיסופי הבן להעלות את קלסתר פני אמו שנמחה, ואם יזכה לגילוי "אליהו" אשר יראה לו את דמות דיוקנה להרף-עין, אז — כאל ענף עם דובדבנים אחרונים, הנשקף מבעד לערפל, יפחד לגשת ולהביט, ובאותו הרף-עין, שניתן לו, ישאל את אמו: "כלום מסוגל היה הבורא להביט ישר לתוך עיניך?" ...

ואף-על-פי-כן יש לציין שליריקה צרופה אינה בכל-זאת אלא מיעוט בשירתו של סוצקבר. רב ממנה חלקם של רעיונות שיריים שמצאו את דרכם אל חיי-הנפש, וזקקו בעליל הרגש ונעשו ליריקה. מש-מע, זוהי, בעצם הדבר, ליריקה אינטלקטואלית. וכאן טמונה נקודת המגע בין שירתו ובין אותו וולונטא-ריום שכלי המתלווה אל התפיסה האסתטית של הפייטן-האמן הזה. אמור מעתה, סוצקבר הוא ליריקן בכוח, אבל בפועל יש ששוחר-היופי הפוזיטיבי, האסתטי ההסתכלותי, הריטוריקן המציאותי, בברית עם מבקש-החיוב היהודי, איש-המוסר האפספרסיו-ניסטי, דוחקים את רגלי הליריקן ואינם מגיחים לו להתגלות אלא לפרקים. קו מסתעף מכאן, והוא קו יסודי ביצירת סוצקבר, הוא ההרחק המגיע עד כדי עמידה מנגד לדברים המתוארים, ואפילו הטרא-גיים, לשם ההסתכלות האסתטית בהם והריפרו-דוקציה האמנותית שלהם. קו זה עובר ברוב שירי גטו וילנה (1945). ודוגמה אופיינית לו הוא אולי

11 כרך ב, עמ' 319.

12 כרך א, עמ' 120.

השיר "משה"<sup>13</sup>: אשה ותינוק בורועותיה, תוך כדי בריחה מצפרני הנאצים, מפילה את עצמה ביאווה אל תוך הנהר האביבי, שגושי קרח צפים עליו. האשה טובעת והתינוק נצמד אל גוש-קרח צף. וה-משורר עומד ורואה ומהרהר: וכי מה המרחק המפ-ריד בין נהר ויליה זה ובין הנילוס. שמא — והלואי! עתיד תינוק זה להינצל ולהיות משה חדש? — קצרה ידו של המשורר מלהציל, הלא גם הוא מין תינוק פליט התופת, שנאחו בגוש-קרח ואין מציל. מכל מקום ברור שעובדת העמידה מנגד כאן, בשיר, היא תולדת אותו ההרחק ההסתכלותי שאינו מתכונת הליריקה הצרופה, הנצמדת אל נשמת הדברים ללא ריוח ביניהם.

יש משוררים שאליהם אתה הולך כדי למצוא מר-גוע שבהרמוניה עם רחשי פנימיותך. לא כזה הוא אברהם סוצקבר. אליו יש לבוא כמו שבאים אל הפיראמידות, או אל אשד הניאגרה, כלומר — כאל תופעה קיימת לעצמה: לא כדי להפיג כובד רשמים שנצטבר בנפש מדרכי החיים, אלא כדי לקבל רשמים מנוף אלפיני המאחד במסגרתו עמ-קים של צבעוניות חמה למטה עם לובן שלגים קר למעלה. לא מרגעה אלא התעוררות עשוי הקורא למצוא בשירת סוצקבר. דבר זה נובע בוודאי גם מתוך הדינאמיות של שירה אפסטרוברטית זו, שאמנותיותה אינה ההסתכלותית גרידה, כרוב דרכי התפיסה האסתטיות, שלגביהן המניע הרוחני הוא טפל ולא עיקר, אלא מעורבת, כאמור, ברצוניות רוחנית מפורשת ובהכרת הטראגיות היהודית, האו-צלות לא-אחת לאימפרסיוניזם הארטיסטי של סוצ-קבר צביון של אפספרסיוניזם נרגש, אבל מרוסן הסובב על ציר הצער הנוקב של העם היהודי, המפר-פר בין שיני "החיה הצהובה".

#### ע ש ן

רק קרעי עשן, עשן בריחופים.  
תלתלי עשן — ילדינו הערופים.  
הם קוראים: אמא, אמא! מתוך העשן.  
גלום חשרת עשן נופנו הישן.  
הבובה, הכעד, אינם אלא עשן,  
היונים מעל אף הן נוצות עשן.  
ילדינו מתים בעשן עטופים,  
בעשן משחקים ילדים ערופים.

13 כרך א, עמ' 301.

# מאבקו של נחום צמח על קיום "הבימה" במוסקבה

אורי חקלאי

במדינה קומוניסטית על "הבימה" להיות תיאטרון ממלכתי, אשר השלטון יתן הכשר לפעולותיה. בפנייתו הדגיש צמח כי רעיונותיו חופפים את רעיונות המהפכה וכי תיאטרונו מכון להמוני העם. ב"תחום המושב" בעבר, טען צמח, לא היה אפשר לממש דעיונות אלה, אך עתה עם המהפכה, ניתן הדבר להיעשות. צמח לא חש להצהיר בפני קמגייבה כי מגמתו היא להציג טרגדיות תנכיות, אך הוא כרך את הדבר בהבעת הערכתו למהפכה שפתחה פתח להגשמת רעיונו. עם זאת הבליע את הדגש הלאומי-דתי והבליט את הנימה האנושית-כללית שבטרגדיות התנכיות ש"הבימה" מבקשת להציג. אכן עוד בשנים 1909—1914 בחר צמח במחזות שתיארו את סבלו של הפרולטריון היהודי, כגון "השיר הנצחי" לארנ-שטיין שתורגם לעברית בידי הסופר פסח קפלן, איש ביאליסטוק.

אנשי מחלקת-המשנה היהודית בקומיסריון לענייני מיעוטים לאומיים תבעו לדחות בקשתו של צמח. בנובמבר 1919 נערך בוועדת התקציב של "מרכז התיאטראות" במוסקבה דיון בנושא זה בהשתתפות אנשי המרכז, חברים מן הסקציה היהודית (הייבסק-ציה), וצמח.

אנשי הייבסקציה טענו כי "הבימה" הלשון העברית מייצגים ערכים בורגניים והם נחלת מיעוט ביהדות. צמח טען לעומתם כי ביהדות יש זרמים לגיטימיים שונים: הורם העברי בסיסו לשון התנ"ך והמשכו תרבות המשנה והתלמוד, תקופת "תור הזהב" בספרד, והסופרים הכותבים עברית בהווה, והוסיף כי בארץ-ישראל יש ספרות פריודית סוציאל-דמוקרטית בעברית, כגון "הפועל הצעיר". לעומת זאת התחיל הורם התרבותי באידיש להתפתח לפני ארבע מאות שנה, והוא אחד מז'רגונים יהודיים שונים. תמימות היא, אמר צמח, אם מוסד ממשלתי כל שהוא יהליט, מה תהיה שפת המיעוט היהודי — ההכרעה

נחום דוד צמח אשר יסד את "הבימה" בביאליסטוק בשנת 1909 (ולא, כמקובל לחשוב, במוסקבה בשנת 1918), ואשר ניהל את התיאטרון עד 1927, קבע לעצמו כמה יעדים מרכזיים, ועל מקצתם הגיח דברים שבכתב.

ב"הומן" הוילנאי, בחודש סיון תרע"ג, פירסם צמח את המאניפסט הראשון שלו "על דבר הבמה העברית". במאמר זה קובע צמח כי תיאטרונו העברי אינו אפיוזודה חולפת אלא ענף של ההתעוררות-התרבותית-לאומית. היעד הסופי של תיאטרונו הוא הצגת מחזות מקוריים בעברית בהיכל תיאטרונו שיקום בירושלים, אך בינתיים עליו להפיץ את המחזה הנכתב עברית בקרב המוני העם ברחבי הפזורה. רעיון זה של תיאטרון עברי להמוני העם הפך לו ל"אידיאה פיס", וגלגולים שונים עברו עליו: תיאטרון לילדים, שהעלה בביאליסטוק, בשנת 1909, את המחזה "מוסר נער רע", ובשנת 1910 את המחזה "מזל טוב" לשלום עליכם; תיאטרון עברי נודד למבוגרים בשנים 1910—1914, שעבר בערי "תחום המושב" והגיע עד הקונגרס הציוני הי"א בווינה; ב-1914 ניסה צמח להפוך את "הבימה" לתיאטרון קבע בוורשה ואף העלה בו מחזות אחדים. מחזות אלו אף פורסמו ברפוס בהוצא "הבימה", וקצתם שמורים בספריה הלאומית. עם פרוץ המלחמה עבר למוסקבה, ולאחר מאמצים רבים הידש את פעולת "הבימה" במוסקבה בשנת 1916, כשהרב מוא"ה, רבה הראשי של מוסקבה, מסייע לו.

אכן צמח הלם על תיאטרון שורשי המציג בעברית להמוני העם, אך המציאות טפתה על פניו, ובשנים 1918—1919 באו אך מעטים להצגות "הבימה". כדי להציל את "הבימה" פנה צמח בספטמבר 1919 לאולגה קאמגייבה, אחותו של טרוצקי, שעמדה בראש המחלקה התיאטרונית של הקומיסריון לחינוך ותרבות, בבקשת תמיכה לתיאטרונו. הוא הבין כי

מעט הלאומים הקטנים. במאבקו לשמירת מעמדו כדור-בר הפרולטריון היהודי לא סבל דימאנשטיין מגמות "לאומניות" העשויות להתלישו. כששאל צמח בעת הויכוח את דימאנשטיין, האם ביאליק הוא תרבות מתה, צעק עליו דימאנשטיין: אלה הם שרידים של התרבות הקודמת, ועליך להודות לנו שאין אנו אוס-רים אותך ואת אנשי תיאטרונך.

צמח הבין, לאחר שלונאצ'ארסקי פסק כנגד התמיכה הספית ל"הבימה", כי הוא נאבק מעתה על עצם קיום התיאטרון. הוא ידע כי הייבסקציה עלולה לפעול לסגירת התיאטרון כשם שפעלה כנגד מוסדות עבריים אחרים. הצעד הראשון שנקט היה לערוך דיון פומבי על רעיון "הבימה". הוא שיכנע את טאירוב, מנהל התיאטרון הקאמרי של מוסקבה, לשבת ראש בדיון שהיה ב-15 במאריס 1920. מודעות הודבקו ברחבי מוסקבה על הסימפוזיון והומונו אליו אנשי רוח, אמנות ותיאטרון. גם כאן נתגלה צמח בצביונו המובהק, שלא לפעול במחתרת אלא לתת פירסום ברבים למחשבותיו ופעולותיו. כשהצליח בנובמבר 1919 להשיג הקצבת "מרכז התיאטראות" דיווח על כך בפומבי, וכשנכשל בפברואר 1920 ניסה לתקן מה שניתן לתיקון בעזרת אנשי רוח אוהדי התיאטרון, בידעו כי חלק מאנשי האמנות במוסקבה נהנים מאמון השלטונות.

עם הוודע דבר הדיון לדימאנשטיין דרשה גם הייבסקציה להיות מיוצגת. הדבר מתברר מן הפרוטוקול של הויכוח בתיאטרון הקאמרי של מוסקבה ה-נמצא בארכיון צמח. כמה מהאנשים ששמותיהם פורסמו מראש לא השתתפו בדיון, ותחת זאת ניתנה רשות הדיבור גם למתנגדי "הבימה". הייבסקציה חששה מניצחון תעמולתי של "הבימה", ולפיכך גייסה את אנשיה לויכוח. היה זה מבחן כוח לצמח והוא לא נרתע מפניו. אך דימאנשטיין היה עסקן מבוסס, שכבר הראתו להתגבר על מתנגדים. כשפורסם הצו על מינויו כקומיסר למחלקת המשנה היהודית ב-23 בינואר 1918 ארגן אספה פומבית בפטרבורג (לימים לנינגרד), וכששאלו מתנגדיו באסיפה "מי שמך?", איימו אנשיו כי יפעילו סדרנים שהוכנו מראש לסילוק מתנגדים\*.

\* אלטשולר, מ. ראשית הייבסקציה, 1918—1921, הוצא בסטנסיל בידי האגודה לחקר תפוצות ישראל, ירושלים, תשכ"ו, עמ' 130.

תבוא על-ידי העם. כשם שהאינקוויזיציה לא הכריעה את הלשון העברית, אף הכרזה ממשלתית לא תוכל להכריע. זו היתה קריאת תגר של צמח על ההחלטה שהתקבלה ביולי 1919, בעזרת הקומיסריון להשכלה, להטיל איסור על העברית כשפת לימוד ראשונה.

ראש דרישותיו של צמח היה לבדוק את "הבימה" בקנה מידה אמנותי, ולא מדיני. אך אי אפשר היה לו להתחמק מן הויכוח הפוליטי שפתחו בו מתנגדיו. "הבימה" נוצרה מתוך הפרייה הודית של תרבויות שונות, וכשם שתרבויות סוציאליסטיות הפרו אותה, יכולה גם היא להפרותן ברעיונותיה. צמח התגלה כאן כפולמוסן ממדרגה ראשונה וכאיש עשוי לבלי חת. הוא יצא בתקיפות כנגד מאלינין, איש מרכז התיאטראות, שטען כי "הבימה" היא ניסוי וכי התנ"ך הוא ריאקציוני. צמח השיב כי על התנ"ך מסתמכים מהפכנים, ואם "הבימה" היא ניסוי הרי אף המהפכה היא כזו. כשם שהמהפכה היא מאורע וכל מהפכן יעלב אם יכנו אותה ניסוי, יעלב האמן ב"הבימה" אם ישמע דברים אלה. המהפכה היא אמנות המהפכן ו"הבימה" היא אמנות שחקניה.

"מרכז התיאטראות" אישר את התמיכה הספית ל"הבימה", ונחום צמח ומנחם גנסין פירסמו כרוז נרגש בעברית לאוהדי "הבימה" על הכרת "מרכז התיאטראות" בקיומו של תיאטרון עברי כחלק מהתרבות העברית המתחדשת. כעבור זמן קצר העלתה "הבימה" את "היהודי הנצחי" לדויד פינסקי בנוסחו השלם (בניגוד לנוסח ב' שהועלה כעבור שנים אחדות).

באותה שעה היו מנהיגי הייבסקציה עסוקים בועייתם, אך כשחזרו ממנה פנו ישירות לשר ההשכלה לונאצ'ארסקי הרוסי. דימאנשטיין התריע כנגד החייה את תרבות עברית מתה ודרש לקיים דיון נוסף אצל לונאצ'ארסקי. לעומתו דרש צמח להזמין אנשי רוח, תיאטרון ואמנות לדיון על הישגה האמנותי של "הבימה". דימאנשטיין התנגד לכך ושר ההשכלה נענה לו. הדיון לבש אופי פוליטי, ובסופו בוטלה ההקצבה ל"הבימה" בפברואר 1920. בדיון זה טען דימאנשטיין כי "הבימה" היא קפריסה בורגנית ואין לממן תרבות מתה בכספי המהפכה. "הבימה" היא קבוצה שוויניסטית אנטי-מהפכנית, והתמיכה בה היא תמיכה בגורמים אנטי-מהפכניים. הייבסקציה נאבקה באותה עת על קיומה כמסגרת אוטונומית יהודית בניגוד לקו המפלגה הקומוניסטית שדגלה בהט-

גות אחד במאי, ולתמוך ב"הבימה" תמיכה כספית גם להבא. בנאומו התעלם צמח לחלוטין מן הייב-סקציה.

לאחר דיון נוהלי ארוך הוחלט לתת רשות-הדיבור לרשומים מראש, ובתוכם למתנגדים.

בעוד אנשי האמנות טוענים כי "הבימה" ראויה לתמיכה ולעידוד בנכות ערכה האמנותי, העתיקו אנשי הייבסקציה את הדיון למישור פוליטי או אישי. ליטוואקוב, מעורכי "דער עמעס" אז, האשים את צמח כי הוא מנהל מלחמה פרטית כנגד לונאצ'ארסקי "על שהוא שם מכשולים על דרכו של האורח צמח". ליטוואקוב טען כי השאלה אינה אמנותית אלא שאלה פוליטית עקרונית: מדינה שבה שולטת הדיקטטורה של הפרולטריון אסור לה לממן תיאטרון בעברית שאינו מיועד להמונים. בסיום דבריו חזר והתקיף ליטוואקוב באירוגיה את צמח, אשר הלל ולאטור-פולסקי, בעל בית החרושת לסוכר, היה התומך הראשי בו וב"הבימה" לפני המשטר הקומוניסטי, ומכאן שגם נקודת-מבטו של צמח אינה אמנותית טהורה. קלאונוניק כינה את נאומו של צמח "מלודקלאמאציה חמצמצת" וטען כי 95% מהמוני העם אינם מבינים עברית; אמנם בעבר שיחקו בתיאטרון בשפות זרות, אך רק שכבה דקה הלכה לתיאטרון. כיום בשלטון המהפכני, יש להציג למען העם את ערכי המהפכה בשפת העם, ולא להציג הצגות של תרבות מתה. כליטוואקוב לא נמנע גם קלאונוניק מהתקפה אישית על צמח: "אם 'הבימה' רוצה להתקיים, בבקשה. אך במוסקוה ישנם אנשים רבים מאוד ששמותיהם ידועים יפה במחלקה לספרות ובצ.ק.א. המוסקוואית... עליהם נמנה גם האורח צמח". דבריו של קלאונוניק שוסעו בקריאות-ביניים, עד שטאירוב איים לסגור את הישיבה. בנוסח דומה דיבר גם גרינברג מן המיניסטריון להשכלה.

בין תומכי "הבימה" התבלטו נובומירסקי, איש "מרכז התיאטראות", שהצביע בפברואר 1920 בעד התמיכה. הוא טען כי יש לשאוף לקרוא כל ספר במקורו ולהציג כל תרבות במקורה. הוא סינגר על לונאצ'ארסקי וטען כי הצביע נגד "הבימה" לא מטעמים אמנותיים אלא לאור נתונים פוליטיים שסופו-קו לו.

וולקונסקי שלימד ב"הבימה" ובתיאטראות אחרים טען: "מכל הסטודיות שנודמן לי להכיר... והן סטודיות לא מעטות, 'הבימה' היא הרצינית מכולן".

הפעם היתה האספה יוזמת על-ידי צמח, בתיאטרון רוסי, והוזמנו רבים מאנשי התרבות במוסקוה. הווי-כוח ארך שעות אחדות והיה אמור להסתיים בהצעת החלטה ובהצבעה עליה. לנוכח האוירה האוהדת ל"הבימה" פוצצו אנשי הייבסקציה את האספה סמוך לסופה. במשך הדיון היתה היוזמה בידי צמח. לפני שהספיקו מתנגדי "הבימה" לפתוח בדיון נוהלי מסר טאירוב את רשות הדיבור לצמח וזה עמד והסביר מה הניעו לזיכוח. צמח טען כי משגהו הגדול של לונאצ'ארסקי היה בהעלאת שאלה שאין להעלות: "איזו לשון תהיה לשונה של האמנות היהודית?". לונאצ'ארסקי חרץ את גורל "הבימה" בפברואר 1920 מבלי לבקר בה. הוא פנה אליו בקריאה: "אתה מהפכן גדול ועם זה גם אמן גדול, היודע אתה מה צורב ועמוק העלבון שהעלבת את האמנות שלנו, את כולנו"?

כמו כן התקיף צמח את "מרכז התיאטראות" שלא דן בשאלה שהיה מחוייב לדון בה: ערכה האמנותי של "הבימה". הדבר כבר התבטא בכך, שוולקונסקי ("ששום מוסד תיאטרוני אינו מותר עליו") וסטאניס-לאבסקי ("שבעצתו אין שום מוסד תיאטרוני מזולזל") לא הוזמנו לדיון ב"מרכז" בפברואר 1920.

לפיכך הועמדה שאלה מרכזית זו, "מה היא הבי-מה", מבחינה אמנותית, לדיון פומבי. לגבינו — טען צמח — "הבימה" היא אביב, אביב לאחר חורף קשה וממושך. וכאן פיתח את הרעיון כי התרבות העברית היתה חנוקה והאמנים האמיתיים על ערבים תלו כנורותיהם. צמח תיאר את התרבות העברית בהתפתחה מתקופת התנ"ך והתלמוד ועד תקופת ההשכלה ודור התחייה, והסביר כי "הבימה" אינה יש מאין, אלא ביטוי והמשך לתרבות היהודית. אך בעוד שהתיאטרון היה חנוק בה, והגיע לידי המחשה בתפילת החזן בבית הכנסת, ("וחזן היה מרתק את הקהל שעות רבות כמו שאליאפין"), הרי עתה עם השחרור בא הכוח התיאטראלי לידי גילוי.

השחרור ביהדות מתבטא בתחית התרבות. השחרור בתרבות העולמית מתבטא במהפכה הרוסית. כשם שביאליק או "הבימה" הם ביטוי לכך ביהדות כך המהפכה הרוסית היא הביטוי לשחרור האדם. צמח העמיד את "הבימה" והמהפכה על מישור אחד, וטען כי בפיה של "הבימה" לבשר בשורות אנושיות כלליות.

בסיום דבריו דרש צמח מהשלטונות לשתפו בחגי-



שונים הגיעה לארבעת אלפים רובל (להופעה) ועוד סופרים, אנשי תיאטרון, מבקרי תיאטרון וראשי סקטורים אמנותיים.

העצומה בת ששת הסעיפים תבעה לבטל את החלטת "מרכז התיאטראות" השוללת את התמיכה מ"הבימה". "אנו תחתומים מטה, העובדים בשדה האמנות במוסקבה, פונים אליך, ולאדימיר איליץ' לנין, כאיש השלטון העומד על משמר הביצוע המדויב ייק לא רק של אות התוק ברוסיה הסובייטית אלא גם של רוחו... לכן, אנו אנשי הרוח הרוסיים, פונים אליך ולאדימיר איליץ', להעלות לפני ועדת הקומי-סרים העממיים את בעיית "הבימה" ולתבוע את ביטולה של ההחלטה שנתקבלה עלי-ידי מרכז התיאטראות". קרוב לחאדי שנוסת הפנייה המדגיש כי ניתן לפרש חוק כתוב ככתבו או כרוחו, באה לאפשר ללונגוצ'ארסקי להיסוג מהחלטתו הקודמת לכשיובא הנרשא לדין.

הסעיפים 1 ו-6 מדגישים כי הפגיעה ב"הבימה" היא פגיעה באמנות ולא פחות מכך "פגיעה בעקרון הסובייטי של הגדרה לאומית עצמית לפחות בשטח היצירה" (סעיף 1). זו בעיית מצפון ומוסר כלפי עוול שנעשה בתחום אמנות התיאטרון, "בעיית של מילוי חוב מצד האמנות הרוסית כלפי האמנות היהודית, שבימי הצאריזם והרדיפות הלאומיות נשללה ממנה מנגה הקרקע העממית לפיתוח יצירתה" (סעיף 6). גם כאן מודגשת נוסחתו של צמח המסמיכה את הופעת "הבימה" למאורע שחרור האדם והלאום עלי-ידי המהפכה (ובכך סותרת בעקיפין נימוקי המבקשים את חיסול "הבימה" כתופעה בורגנית). ומכלל הנון אנו שומעים את הלאו: אין צמח וזאגורסקי מזכירים כי מטרת "הבימה" היא ארץ-ישראל, וכי מגמתה להעלות רפרטואר מעברו של העם. הפסוק "תיאטרון עברי על תכונותיו המיוחדות" שבתזכיר מגלה טפח אך מכסה יותר.

בפנייה מודגש כי הגורם להפסקת התמיכה היתה מלחמת השפות ביהדות, ענין פנימי, שאין לו דבר עם המאבק המהפכני. הייבסקציה בנימוקיה הוציאה את הויכוח הפנים-יהודי לזירת המאבק התיצוני וגרמה עוול לאמנות. בטיעונו הציג צמח את העברית כשוות זכויות לאידיש, לקראת האפשרות שיצטרך להיאבק על זכותו להציג בעברית, כשרוב העם אינו מבין שפה זו.

בסמוך לכך חיבר צמח תזכיר שהופנה אל הועד

ואכטאנגוב דיבר על הישגיה של הסטודיה ועל כובד-הראש והכשרון של כל הלהקה. הסופר וונדרוב חרג מהתחום האמנותי והתפלמס עם הייבסקציה. גם ניקולין (האב והבן), וגם איוואנוב חרגו מהתחום האמנותי ונגררו לפולמוס עם הייבסקציה.

קרוב לסיום קיבל צמח שוב את רשות הדבור והפתיע בפולמוסו הישיר עם הייבסקציה. הם התקיי-פהו אישית והוא השיב בדוגמאות אישיות. הוא הכתיש את טענות הייבסקציה כי זו מייצגת את התרבות היהודית: "אף סופר אידי אינו עובד בקומי-סריון". הוא הצביע על הרקע הפרולטרי של אנשי "הבימה", מוריה ותומכיה: "וונדרוב עובד במסילת הברזל, וכשאתם מדברים על עובדי "הבימה", חיי-בים אתם קודם לראות מי עובד, כיצד הם חיים ואיך הם חיו קודם. זאת צריך לדעת. ראו איך הם רעבים, מורים עממיים שהיו מקבלים שני רובלים לחודש. כעת הם עובדים ביום עם תלמידים בגימנסיה, ובליילה הם באים ל"הבימה". הרחוב צריך להצדיע לאנשים האלה, העמלים האלה. אינני מתבייש שקיבלנו כספים לתמיכה בתיאטרון. כלום "איסקרא" לא השתמשה בכסף של מורוזוב? ... מאשימים אותנו בבורגנות, ואני כמו חברי הייתי מורה עממי ואבי היה פועל בורסקי המשתכר חמישה רובלים לשבוע... אך אנו נאלצים לעסוק בפוליטיקה... העם שלנו שיבוא לתיאטרון ישיר עמנו שיר של הוד יחד עם כל העובדים". דבריו נתקבלו בתשואות. אך כשביקש עתה המהפכן בלומקין לקרוא את הצעת ההחלטה, פוצצו אנשי היבסקציה את האסיפה.

אך צמח לא אמר נואש. בעזרת הזמר שאליאפין נפגש עם קאמנייב, וזה נהפך לאוהד גלהב של "הבימה" והבטיח להביא את עניין "הבימה" לפני הפוליטביורו. בעצתו של קאמנייב חיברו צמח וזאגור-סקי תזכיר ללנין שעליו חתמו אנשי רוח ותיאטרון במוסקבה.

### הפנייה אל לנין

העצומה שהוגשה כנראה באביב 1920, הופנתה ישירות ללנין ("יושב ראש מועצת השרים העממיים ולאדימיר איליץ' לנין") מטעם "העובדים בשדה הספרות, התיאטרון, המוסיקה והציור" ועליה תחומים ראשי התיאטראות במוסקבה, סטאניסלאבסקי, דאג-צינקו, טאירוב, וכן חתמו שאליאפין, שבאותה עת היתה אהדת השלטון נתונה לו (ומשכורתו לפי נתונים

האחרונה מדגיש צמח כי "הבימה", "אשר הקבר-צות התיאטרוניות המוסמכות של השלטון הסוביטי במוסקבה הכירו בה כהתחלה תרבותית אמנותית רצינית, יש לה הזכות לתמיכה ממשלתית". צמח ידע כי בנושא הכושר האמנותי של התיאטרון אין לירי-ביו טענות-נגד, ולפיכך החליט לטעון כי החלטת לונצ'רסקי בטעות יסודה והביא מחוות-הדעת שעל-פיה זכתה "הבימה" בהחלטה חיובית על קבלת מענק בנובמבר 1919. צמח מונה את כל הגופים שחיו דעתם ומוסיף, שלא הובאה שום טענה אמנותית חדשה כנגד "הבימה", ומכאן ש"מרכז התיאטראות" פלש לתחום לא לו, בבטלו את התמיכה שלא משי-קולים אמנותיים טהורים.

צמח הבין כי הייבסקציה רואה לערוך את מאבקה נגד "הבימה" כחלק ממאבקה הכללי נגד הציונות, ולפיכך ניסח את טעונו ברוח מחשבתו שהתפתחה מתחילת המאבק בנובמבר 1919, כשהוא מסביר שתחית "הבימה" נתאפשרה רק בזכות המהפכה, ש"ריב הלשונות" הוא ענין פנימי, וכי הלשון היא דבר נייטראלי, ורק בסוף הדגיש את הנקודה האמנו-תית גרידא. הוא קינה כי טיעונו, שישלימו את טיעוניהם של אנשי הרוח והאמנות הרוסיים, יהדפו את התקפות הסקציה היהודית. צמח השמיט ממכתבו זה את האספקטים הלאומיים של "הבימה", והאס-פקטים המקראיים שברפרטואר שלה.

פגישה צמח עם קאמנייב והבטחתו של זה להביא את ענין "הבימה" לפני הפוליטבירו, הפנייה האוהדת של אנשי האמנות, ופנייתו של צמח עצמו אל נשיאות הועד הפועל המרכזי, כל אלה העידו על הגברת המאבק שאליו נדחף צמח בהגינו על רעיון "הבימה". המאבק, שתחלתו בקשה לקבלת עצי הסקה, המשכו בקשה לתמיכה כספית כדי להציל את שחקני "הבי-מה" ועובדיה מרעב, וסופו פנייה לתמיכה מוסדית ב"הבימה", המאבק שהיה ממוקד תחילה בנושא תיאטרוני טהור, נהפך למאבק פוליטי ביוזמת הייבסקציה ודימאנשטיין. ראשית החרפתו של המאבק היתה עם פניית דימאנשטיין אל לונצ'ארסקי, כש-עדיין הויכוח מתנהל בתוך הקומיסריון ודימאנשטיין אינו מעוניין להוציאו משם — ולפיכך יצא חוצץ נגד הויכוח הפומבי בתיאטרון הקאמרי. צמח אף הוא ניסה, ללא הצלחה, להשאיר את הדיון בנושא "הבימה" ב"מרכז התיאטראות" כעניין אמנותי גרידא, הנבחן על-פי שיקולים אמנותיים, נדחף למאבק פוליטי

הפועל המרכזי של המפלגה הקומוניסטית, וקרוב לראי שנמסר אישית לקאמנייב. אם בפניותיו הקוד-מות הדגיש צמח את רעיון "הבימה" במסגרת התפת-חותו התרבותית של עם, ואת ערכו האמנותי של התיאטרון, כשהוא נתמך באנשי האמנות במוסקבה, הרי בפנייתו זו לגוף פוליטי החליט להבליט בחינות פוליטיות: א) הרפרטואר של "הבימה" משקף את הלך-הרוח המהפכני של ההמונים היהודיים. צמח מביא לדוגמה את הצגת "היהודי הנצחי" והוא מסתמך על דבריו של מבקר-התיאטרון זאגורסקי\*, שמצא בביטוי התקוות המשיחיות בהצגה "הד לזמננו" באמצעות נר-שא עונש הגלות שנגזר על העם העברי ש"נעשה נודד נצחי מפני שלא הגן על מולדתו כשהתנפלו הרומאים והפריע לנביא למלא את שליחותו". וצמח מוסיף כי המחזה משקף "את סער המהפכה הגדולה". (בכך ניסה לסתור את טענות הייבסקציה שהונתה את "הבימה" באידיאולוגיה רומאנטית ובהעלאת תרבות מתה, ובכך גם ביקש להראות טעותו של "קומוניסט אחראי ובעל ותק כלונצ'ארסקי" שהוטעה על-ידי הייבסקציה). ב) "מחלוקת הלשונות היא בעיה תרבו-תית בתוך היהדות עצמה, ובשם עקרון ההגדרה העצמית, לתרבות העמים, על הממשלה לנקוט עמדה נייטראלית במחלוקת". צמח צירף את נוסח דבריו ב"מרכז התיאטראות" שבהם הוכיח כי העברית אינה שפה מתה ואינה שפת הבורגנות. להלן הוא מסביר כי "בשלטון הפועלים, כעת, כשכל כלי התרבות והחינוך של המוני העם נלקחו מידי אנשים ומוסדות פרטיים, חובה על המהפכה הסוציאליסטית והתרבות הפרולטרית לעזור לעם נרדף דווקא בשל מסירותו ללשון ההיסטורית שלו". צמח אף מזכיר את הרצאתו של לנין ואת דבריו בזכות הלאומים להגדרה עצמית בועידה השמינית של המפלגה הקומוניסטית, וכן הוא מביא ממאמר של בלוס ב"וסטניק תיאטראלני" (מס' 54, מאחד במארס 1920) שבו נאמר כי השפה היא נייטראלית ואינה אלא כלי להגשמת רעיונות. כאן התקיי גלויות את הייבסקציה הרוצה במונופול על אידיש. צמח מסביר כי הבורגנות היהודית הת-בוללה, דחתה את האידיש, רחשה כבוד בלתי מחייב לעברית, ולפיכך אין לתלות מום של בורגנות ב"הבימה" המבקשת להחיות את העברית. ג) בנקודה

\* זאגורסקי, היהודי הנצחי, וסטניק תיאטראלני, מס' 52, פברואר 1920.

בשנים 1923—1925, אם כי המערכה נגדה נמשכה. כל אותן השנים היה צמח נקלע בין משאת-נפשו היסודית לבנות תיאטרון לאומי בעברית שמחזותיו מושרשים בתולדות העם, לבין הטקטיקה שלו, לקיים את התיאטרון כמוסד המוכר ונתמך על-ידי השלטון. לפני הצגת "חלום יעקב" מסר צמח לצנזורה את תקציר המחזה, שבו הודגש שחרור האדם (העבד עדניבעל) והובלעו בנעימה צדדים אחרים של המחזה. אך הבולט בשינויים, להלכה ולמעשה, היה במחזה "הדיבוק" שהצגת הבכורה שלו היתה ב-31 בינואר 1922. קטעים חסידיים רבים הושמטו, ויסודות חברתיים ברוח המהפכה הוכנסו להצגה. בארכיונו של נחום צמח מצוי ספר החזרות להצגת "הדיבוק" שבוימה כידוע על-ידי ואכטאנגוב. מלבד השמטת רבים מדברי החסידים נהפך מעמד ריקוד הקבצנים מרקע לחתונה לעניין מרכזי בהצגה.

הסקיצה למחול הקבצנים מצויה אף היא בארכיון. בסקיצה הגרוטסקית אנו רואים את תשעת הקבצנים המרקדים בהבלטת העניות המעוותת את דמותם לעומת ההסתייגות והרתיעה המתגרה של המחזותנים. בתפאורה למערכה השניה בחצרו של ר' סנדר נפרשה יריעת בד אדום סמוך לגג, רמז למהפכה. מבקר-התיאטרון הדגישו את הצדדים המהפכניים, והיו מהם, כגון קוגל, מבקרו של סטאניסלאבסקי, שטענו כי לתיאטרון לאומי יש יעודים אחרים ולא דווקא יעוד מהפכני.

אולגה קאמנייבה, שראתה קודם את "נשף ברא-שית" ב"הבימה" והסתייגה ממנו משום שהיה נטול מהפכנות, כתבה לצמח ב"ספר האורחים" של "הבימה": "החיים ניצחו, הבימה יצאה לדרך גדולה".

צמח, עם כל אמונתו בערכים סוציאליסטיים, דאב לבו על אמרות חסידים שנתקפחו ב"הדיבוק", ובאחד הדפים בספר החזרות אנו מוצאים דברים שרשם לעצמו: "שיחת חולין של ר' זוסיא מהאניפול בעת היותו דבק באלותיו לא אתן במחיר כל ספריהם ה-עבים של חוקרי העמים בני יפת; ברי לי, לו היה חי רבי זוסיא בומננו היה מן המהפכנים השמאליים! ובעל התניא היה עולה גם על לגין במרצו העז ובדיקטאטורה"...

גלוי, וסופו החליט, לאחר גיוס דעת הקהל בויכוח הפומבי, להביא את שאלת מפעלו לפני גוף פוליטי. הוא קיווה כי דעת אנשי התיאטרון והאמנות במוסד קבה תסייע לו; ואמנם כך אירע בשעה שפנה אל קאמנייב, ואף זכה לסיוע בלתי צפוי מצד סטאלין, שפעל מטעמו ונימוקיו שלו.

צמח זכה לנצחון אישי ו"הבימה" בנצחון מוסרי ומעשי כשהחליטה, ב-8 ביולי 1920, "נשיאות ה-סובייט המוסקוואי של צירי הפועלים והצבא האדום" לתמוך ב"הבימה", וכן כשביטל סטאלין את החלטת "מרכז התיאטראות". בארכיון של צמח מצוי העתק מכתב שנשלח ל"מרכז התיאטראות" בחתימת יושבי-ראש הסובייט המוסקבאי ל. קאמנייב והמוזכיר ס. קרילנקו:

ר.ס.ב.ס.ר.

נשיאות הסובייט המוסקוואי של צירי הפועלים והצבא האדום.  
מוסקוה 8.7.1920

למרכז התיאטראות:

בוה מצורף העתק הצהרת של פעילי ספרות, תיאטרון, מוסיקה וציור בנושא הבימה שאף אני מצטרף אליה בכל לבי.

במקור מצויים דברי הקומיסר העממי לפיקוח פועלי-אכרי החבר סטאלין: את מחאת האגף במחלקת המיעוטים הלאומיים יש לראות כמבוי-טלת, ואינני מתנגד למתן הקצבה".

יושבי-ראש הסובייט המוסקוואי

(—)

ל. קאמנייב

(—)

המוזכיר ס. קרילנקו.

יתכן כי נוסף לעזרתו הרבה של קאמנייב, הסכים סטאלין לסייע בעניין זה בהתאם למגמתו לערער את המסגרות הלאומיות. במחי עט אחד מחק כאן איפוא את מאמצי דימנשטיין. אפשר כי סטאלין לא ייחס חשיבות רבה ל"הבימה" ועשה את שעשה מתוך התנגדותו לסקיצות לאומיות במפלגה הקומוניסטית. כך הפכה "הבימה" לתיאטרון ממלכתי מופר ונתמך

# יריעה למגילה של יראה

## הרהורים על קהלת

### אלעזר בניועץ

יחיד ספר זה בכל המקרא, שהוא תומך יתדותיו בשלוש אותיות: מות. אין עובדה חותכת יותר מן המיתה, ואין דבר בטוח יותר מעובדה זאת, ששינוי אינו תופס בה. אפשר לחלוק על טעם דבריו של קהלת, אפשר לאטום אוזן משמוע טענותיו, ואי אפשר לבטלן אלא מכוחם של דברי תורה, שהן היפוכם. טענותיו אי אפשר היה לסתורן. מצאו איפוא סתירותיו אינן בחכמה, וגללוהו וגיללוהו לבין המגילות. טעמו לא נמר, אבל שונה הרבה עם הזמן. הרבה נתלבטו בו ולבטים הרבה ליבט. אבל העם שבזכותו לא נגנז, החזיק לו טובה והוציאו מחוקתו היאשנית. כל מה ששנה, שונה לטוב. מה שביקש להזין, לא זו, אך משנתו זוה ממקומה. פסוקי-מרורות שבו, נעשו ברבות הימים פסוקי-נחמה. דברים שבהם ביטולו של-מוסר, נטלו קצתם ועשאו פתגמי-הוראה; ומה שקבע במזלות שאין להזיזם, עשוהו דיבור לסגולה, למזל טוב. מה שריגן נגד פלישתרים, נעשה רננה לבורגנים, שאין להם נחמה גדולה מן ההבל (= חיי וולתם). מה שאמר מתוך סארקאזם, הוצא לאירוניה, ומה שדרש מתוך אירו-ניה, נתקבל בריצנות גמורה. הוציאו ממנו יותר ממה שהיה בו, ומה שהיה בו — הכחישו מתוך כתוביו. 'דור הולך ודור בא והארץ לעולם עומדת' (א, ד). מכאן למדו, שהארץ עומדת ולעולם דור בא... ולא למדו, שהארץ בין עומדת בין סובבת, אין לאדם אחיזה בה; שהוא חולף-עובר ואינו נוטל כלום לא בחמדה ולא בהנאות. נעשה פסוק זה דיבור של בטחון, שהנה שום דבר אינו אובד לגמרי מבחינה זאת, שעל כן אמרו עליו, שתחילתו וסופו — או טוב ממנו. ואפילו מה שכתב על דגלו באותיות שאינן גיתנות לימחק, הוצא בפי העם לאנחת-רווחה: 'הבל הבלים, הכל הבל' (על דרך 'אין הגזק שווה בצער המלך'). אילו כך היה מעיקרו, לא היו חז"ל מסתפקים בו מכל וכל. ובאמת יש רגליים לסברה, שחכמינו, אשר היו חכמים כמלאכי השרת ובוודאי פיקחים מהם, לא נסתפקו בו לגמרי, ובעקבי הדור שילך יבוא דור אחר, טוב כמותו הם המקומות שירי עם הארץ ממשות בהם — יראת שמיים.

מסגנון דבריו, מכל מקום, ועוד יותר מחיתוך קולו, אנו שומעים דיבור אחר בתכלית: האיש היה רחוק מן העם כרחוק אתונה מיבנה. אין בנעימת קולו מאותה נעימה

בדקו חכמים לדברי קהלת ומצאו שהם סותרים זה את זה. גם מי שאינו חכם כחז"ל יראה את הגלוי, היינו שדבריו סותרים זה את זה. מקום שהסתירה כה גלויה אינו מקומה של שיטה. ואפילו נמצא טעם בדברים הסותרים את עצמם, שיטה מסודרת סמי מאכן. ואף על פי כן, אם ניטיב לבחון סתירותיו, נמצא שיש שיטה בכלן: שיטה של סתירות. אין בקהלת כמעט שני פסוקים שלא יכחישו זה את זה, ואין בו כמעט שני כתובים, שיוציאו זה את זה לגמרי. סתירותיו הן הסתר שיטה, הסתר דבר; סתירותיו פאראדוקסים: "הפליג המליצה כאשר לקח לשון אחד בעצמו לדבר והיפוכו" (עראמה). אם מכנים לפארא-דוקסים סתירות, השיטה פורכת מאליה וחכמתו של בעל המגילה אף היא מסתפקת והולכת. הולכת חומרתה והיא נעשית חומרים לדרשה. הילכך באמת אמרו: "אנת שלמה, אן חכמתך אן סוכלנתך? לא דיידך שדברייך סותרין דברי דויד אביך, אלא שסותרין זה את זה" (שבת ל.). הלכה חומרתך קהלת!

עומד היה קהלת ברומה של ירושלים ומוריד רעיוניו לבקעה של יאוש ומשקה אותם מימי הספק, שאינם כלים לעולם. ומניח להם שירעו בעקבי היראה. אין ודאי בידו בלתי הספק. ואין ספק זה מוציא מידי ודאו, שהוא הספקנות המוחלטת. דעת לבנון נקל, שאין דרך זו מוציאה מידי עבירה. הילכך מה ששנה לנו במוסר, דומה, לא שנה כי אם להזיזו מלבנו. לא נוחה היתה דעת חכמינו מקהלת, שעל כן הביאוהו תחת שבט ביקורתם לאחר שכבר כונס בבוקרה של עריכה. עמדה להם גבוי-רתם וביקרוהו, ולא עמד בהם כוחם וכנסוהו בערבה של עריכה וחתמוהו לטובה; והריהו קהלת בכלל הספרים שמשמאים את הידיים. אין דבר העומד בפני כתבי הקודש, וחכמינו לא עמדו בפני קהלת גם קודם שנהקדש. אף על פי שגינהו, קיד-שוהו. כל כך היה כוחו גדול, שלא יכלו לעמוד בפניו. אבל במה כוחו, לא הגידו לנו.

כוחו של קהלת יותר משהוא בו בעצמו, הוא בקרקע ידולו ובאותה ביקעה שנתגדר בה: בקעת הספק והיאוש, שהיא שווה בכל דור, אף שאינה שווה לכל נפש.

אל כל החיים יש בטחון' (ט, ד), אבל 'החיים יודעים שימותו' (ט, ה). יש בטחון: הספק, לא יספק. זה חידושו של הספר, שאינו עשוי להתיישן כל זמן שיש חיים תחת השמש ויש שקיעה להם בפאתי קבר.

ובאמת גם אינו ספר של משורר. הספר חובר כולו בידי איש אחד, ולצורכו חובר. וצורכו היה מתן ביטוי ספרותי לרעיון אחד ויחיד, שהעסיקו כל ימיו או בסוף ימיו. אינו עומד בשום קשר אל המקרא בכללותו, אינו נוקט בשום זיקה לצרכי ישראל ואף לא לנסיבה היסטורית מסויימה ומגודרת. רק בעצם התבטאותו יש עדות לשעתו, שעל כן רק באותה שעה ניתן פה ליחיד שיכתבטא כך — וכך, על-דברתו, כנסוהו, ולא על שום היותו דובר טוב לעמו. אין לו אלא דאגה אחת: ליפטר ממנה! על דרך הפלגה ניתן לומר, שספר זה יחיד הוא שליטראט כתב. דאגה לו ולא מתוך דאגה הוא כתב. הכתיבה היא מטרתו הראשה, עצם ההתבטאות. 'דאגה בלב איש — ישיחנה' (משלי יב, כה): באופן ספרותי, בסגנון מחושב. כתיבתו בקור-רוח, סגנונו קדים: קריר יותר מאשר קר. הרחק של מסגנון ניכר בו, ועל סגנונו הוא עמל (מה שלא ניכר תמיד). גם משלותיו וסמליו מחשבוני המסגנון הם ולא מפירצי-השירה. הוא כובש את יצרו ואינו מגלה את לבו. נוגע הוא בכל הדברים, והדברים כמו אינם נוגעים אליו. סגנונו מעיד עליו, שאריסטוקראט היה. הוא גיתלה באילנו של שלמה, ולא בכדי. יש בחכמתו מאותו יסוד מפחיד, שמעורר הערצה: 'גזורו!'. ואמנם נראה, שהערצה מהולה בפתח הצילה את הדפים האלה: מתוך ידיעה ברורה, שרוח אריסטוקראטי מיוחד במינו ולא שכיח באהלי שם, ביטא בהם את תמצית התבוננותו, שהיתה גבוהה ולא נשגבה. מקרה אחד הוא שגזר על אותו אריסטוקראט, היראקליטוס האפל, שיכתוב מגילתו הצנומה ויטמינה במקדשה של האלה דיאנה באפסוס — וגזר על קהלת זה, אריסטוקראט שבירושלים, שיכתוב מגילה צנומה על מה שנעשה תחת השמש. ומקרה אחד הוא, שגזר על המערי-צים-מפחד, שיצילו את המגילות, כדי שתשופן השמש וכל עין תחת השמש.

רוח-קהלת זה, שגזר אבדון על כל מה שתחת השמש, כוחו בו להפקיע את עצמו מחוקת האבדון. ספר הולך וספר בא, וקהלת עדיין הוא עומד במלוא זהרו תחת השמים. מה שהיה הוא שיהיה? אין-קץ פירושים שנת-פרש מכתשיים אותו: זה כבר אינו עוד מה שהיה! דברי-מגילות הללו (של קהלת ושל היראקליט), שיריעתן קצרה, מכוונים אל כל האדם, ואינם מכוונים אל כל אדם. אבל יש בהם משום עריכת מוזן לכל הספקנים שבעולם, ועריכת אבני-הפץ לחושנם של גדולי-מסה שבכל הדורות; מכאן הם מתמלאים ונעשים ספרים הרבה אין קץ: מתוך דבריהם, למרות דבריהם — ועל דבריהם. י"ב פרקים קטנים, רכ"ב פסוקים: רכ"ב ואריאציות על נושא אחד, ששניים הפכים בו: אלה הם החיים וזהו המוות, שבשלוש אותיותיו תמך קהלת יתדות עולמו.

ספרו של יחיד, סגולתו ליחידים ולא ליחיד-סגולה שמק-ראם עונג, אלא לאלה שמקראם נוי ולבם בין-השמשות ועינם בין השיטין ובחינתם אשכרועית, להבחין במקום שאינו לא שחור ולא לבן. יש בו נעימה של פרידה, פרידה מעולם שאינו לעשייה ולהשיבו אי אפשר. צוואה אריסטוקראטית לדור, שלא יוכל להיות אריסטוקראטי עוד; שלא יוכל לשאת את רעיון הקהלת בקומה זקופה ובלי

שאנו שומעים ב'משלי'. וקרוי-קרוי, שאותו מקום אחד, שבו הוא נוקט לשון אבהית: 'יותר מהמה, בני, הוזהר עשות ספרים הרבה אין קץ' (יב, יב), נימתו סאטירה ונעימתו אירוניה כלפי עצמו. טול תיבה ריטורית-דידאקטית זו והטילנה בראש פסוק מפסוקיו, והוא יוצא מגיה וביה לפארודיה. אפשר (וידיים מוכיחות) שאין כתוב זה מידו, אבל ודאי כנפשו הוא. בידוע דרשו חז"ל על הכתוב הזה: 'יותר מהמה וגו' "ממהומה בני הוזהר, שכל המכניס בתוך ביתו יותר מכ"ד ספרים, מהומה הוא מכניס בתוך ביתו", (מדרש קהלת). אם נפשוט מעליו לבושי הדרוש ונסיר ממנו את השד העריכה המאוחרת, יצא לנו היפוכו: גם עשות ספרים הרבה בכלל אותה יגיעת בשר, שאינה אלא הבל, כאשר הוריתיך, "בני", במגילתי זו הצנומה, שהיא כל האמת בלבושי-נגודת שהלבשתיה, וכל ההבל במערומי מגילתי אמת וגם היא הבל, שהרי הדברים ידועים מעצמם לכל מבין: 'הכל נשמע' והכל כבר היה לעולמים. בעשות ספרים אין יתרון, וכל דיבור למותר: "על כן יהיו דבריך מעטים" (ה, א). זה כל האדם שבקהלת.

אמרו עליו, שדבריו מטיין לצדי מינות.

דיים שחלו בספר עשאוהו קודש ולא עשאוהו חול. וכך כמות שנתקדש ובא אלינו, שומה עליו לראותו; שאין שום ספר שנחתם ונתקדש חוזר לכמות שהיה.

את מחקרי הספר אפשר לסכם כיום כפי שסיכמם ר' יצחק עראמה בשעתו. על סיכומו אפשר להוסיף, אבל ממנו אין לגרוע: "ואני בעניי בינותי בספרים ובחיבורי המפרשים ספר קהלת, הראשונים והאחרונים, ומצאתים מתחלקים אל חלוקים: יש מפרשים אותו בפשטים זרים רחוקים, ויש דברי חכמה שהם גסתרים ועמוקים; ויש על דרך דרש דרשו בו חוקים ומשפטים צדיקים. הצד השווה שבהם, שכולם נדחקים לשנות טעמו בדברים מתו-קים, ולא אחד בהם נתן בו טעם לשבח בטעמים מספי-קים... זה זר ונפלא — והדברים עתיקים".

כדי לגלות את לבו של קהלת צריך לאחוז בבגדיו, והם מרובים. בחומר דרשו רבים והרבה בחומר, וגם בחומרי לשונו דרשו רבים. לשונו נדרשה כל צרקה וקולו לא נדרש די צרכו. עדיין אין אנו יודעים מה עשאו יפה לבשמים. העמידונו על לשונו-שבזמן ולא העמידונו על קולו-שבנפש. ורק הגידו לנו, שאין הקול קולו של שלמה המלך, ולבנו מגיד לנו, שקול זה אי אפשר שיהא קולו של נכדי-שי.

"דרשה העוסקת בדברי אמת צריכה להיות פשוטה ובלי פרכוס, ודברי המליצות בפני העם רחוקים מן האמת" (סנאק ללוציליוס. מכתב מ').

יחיד הוא ספר קהלת, בכל המקרא הוא יחיד במינו, יוצא-דופן. כל הספרים מיוחדים במינם, אבל אינם יוצ-אים דופן (מלבד שיר השירים ואיוב). יוצא-דופן על שום מה? על שום שיהיה הוא, שלא נכתב מתוך תכלית ולא לשם תכלית. הוא הספר הספרותי היחיד במקרא, שכל עיקרו לא בא אלא ליתן ביטוי לאישיות אינדיווידו-אליסטית. לא ברוח נבואה נכתב ולא לשמש צורך תולדות,

הצילו את האדם בעדנותו! אם מגן-העדרן גורש בקלון גדול, מה יעשה ולא יגורש מכברת אדמתו, מעולמו.

אם הוסיפו עליו ואם לא הוסיפו עליו, בין כך ובין כך סוף דבריו דברי תורה, יראת אלוהים. אלוהים, גם אם אינו מצטרף יפה כל כך לחשבון היאוש של קהלת, אינו יוצא מעיקרא מגדר האפשרויות. יכול קהלת לסיים באלו-הים בלא שישתבש חשבוננו, ואינו יכול לפתוח בו. אילו פתח בו, לא היה יכול לערוך חשבוננו כל עיקר.

אמנם 'זה לעומת זה עשה האלהים' (ו, יד), אבל הוא בזה וגם בזה, או שאינו לא בזה ולא בזה. בריאתו היא גופה כביכול אותו חומר, שממנו נפסלו הלוחות טוב-ורע. ימנול אתה להניח מטבע, שהוא טוב ורע; יכול אתה להניח, שצדו האחר של הרע טוב. אבל אי אתה יודע לעולם על איזה צד יפול המטבע. ובינתיים אין לך אלא מה שענין, רואות. אתה רואה והנה לא טוב לצדיק ולא רע לרשע, ואי אתה רואה טובה שהיא יוצאת לחיובו של אלוהים, ולא רעה, שהאדם, מכוח האמנתו ומכוח בחירתו, יכול לעשותה טובה. יכול אתה לאמור: אין בטובה למעלה מעונג ואין ברעה למטה מנגע. אבל אי אתה יכול להפוך נגע לעונג. אלוהים הנזכר כאן, בקהלת, אינו הכל ואינו למעלה ממנו, אלא הוא בכללו, ועליו נאמר: 'הבל הבלים הכל הבל'. ואם תמצוי לומר: גם יראת אלוהים היא בכלל טובותו של עולם, כגון העשירות והחכמה. ואף על-פי שאין לטובות אלו יתרון בעיני קהלת, אין מונע שגם יראת אלוהים יכירנה מקומה בכלל, ומכל מקום במוצאי יאוש: בלית ברירה, שכך הם החיים, נכסי דניידי של האדם.

מיטאפיסיקה לא מעניינו של קהלת היא. אין הוא בודק לא בשרשי הרע ולא בסיבותיו, ואינו חוקר בצדקתו של הטוב ואינו דורש במופלא של תכלית. דברים שלמעלה מן הטבע, אפשר אמנם שהם הטובה האמיתית, אם כן: 'סוף דבר'; לא מה שהייתי אני ולא מה שתהיה אתה, זה כל האדם, אלא מה שאינו בגדר השגתו. 'סוף דבר': עלינו לתרופה, שאפשר לקבלם בריצנות, אך אין רצינותם מת-חיבת לא מן הספר ולא מן הדעת ולא מתוך הנסיון. הילכך אין תוקף לו, ומפיו של קהלת דווקא לא יתונה תוקפו. הוא נאמן עלינו כל זמן שהוא מדבר מגופו, מביא עובדות ודורשן תומר להבלו של עולם. נאמן הוא, מפני שיציאר תיו מנקודת-הוודאי היחידה: המיתה. ואינו נשבע בחיים, שאין ודאות תמורה לסיפקם, וכל הנשבע בהם שבועת-שווא הוא נשבע, לפי שנשבע לשנות את הידוע לאדם. ברם אם מתעקש אתה להתחייב ב'סופו של דבר' כאילו: הוא מגופו, על כורחך אתה רואה לסוף זה, והוא פתח לאירור-ניה. צא וראה, ראשיתו: הבל הבלים הכל הבל. משפט כזה יכול שיעמוד בראשה של שיטה, שמכאן היא אוזלת אחר מרכולת-עובדותיה לפרוט. תורפתן ולהעמידן על אותה בחינה אחת, שסוף ניסוחה הווה אומר: הבל הבלים הכל. —

או שהיא חיובה: של שיטה, סוף הנמקה והסגרה. הפתיחה מעידה על התכלית: ביטולם של ערכים, אין כל-ישי שבעין, שברואה, אין נעדר. מי שפותח ב'כל' אינו איש שמוכן לפשרות; שיש את לבו להוציא דבר מכלל בחינתו ושיטתו. אם כן, לפתוח באלוהים לא היה יכול —

כפיפות שבלב. — ואריאציות על נושא אחד, שכבר בפסוק הראשון (השני) הוא נראה אבוד. אילולי שכה טון הספר כבר היה שעמום מבליעו. כך יש בו הוד של-דמדומים עם עצבותה של שקיעה. עצב גדול עובר בכל הספר והוא מעוצב בחדווה גדולה כדרך כל ואריאציות של אמנים. עת לכל, וקהלת איש עתי הוא המחיש בעתו כל מה שתחת השמש 'לעזאול', ותוך החשה זו הוא שוהה כמעט ומשהה עינו על כל מה שתחת השמיים לצבעו שקיעה: על טהרת הנוי ובניסוח של דמדומים. מיתה זו שהוא בורר לחיים מן ההכרח שתהיה יפה. העניינים יגעים, הגלגלים מנסרים בעצלתיים, והכל לשווא והכל הבל, ובכל זאת — מה יפהו 'זרח השמש ובא השמש ואל מקומו שואף זרח הוא שם. הולך אל צפון טובב טובב הולך הרוח ועל-סביבתיו שב הרוח' (א, ה'ו): אין חידוש — אבל התחדשות תמיד. שהות יתירה הוא שוהה על הפרטים ועם כשהוא מצרפם לכלל אגחה גדולה, קריאת התפעלות מזדווגת לת יוצאת אחריה. ובין אגחה להתפעלות נגזר גורלו של קהלת, שיהא יוצא מגיה וביה מפשוטו, מאגחה לשמחה: 'לא תשבע עין לראות!' (א, ח). כל כך יפה העולם. וכל שהוא מעגים עלינו ומקדיר, אור יוצא מקולו והערפל מתבהר ולבנו עמו: אמנם כן, עצוב, אבל כדאי! קהלת נותן לנו עיניים לראות ואוזניים לשמוע. כך נגזר על ספדנים, שיהיו מעור-ררים געגועים על המת, שכה יפה הם מספרים בו אחר מיתתו. גדול שבספדנים — קהלת; עם כשהוא סופד לעולם, הוא נותנו בלבנו לאהבה אותו. אין אנו רוצים להתחייב אף רגע בעולם קודם שיהבל לגמרי, ועוד הוא עצמו מזרז אחרינו: 'לך אכול בשמחה לחמך ושתה בלב טוב יינך' (ט, ז). יודע קהלת נוי של עולם, אך הוא גוזר על עצמו אכוריות, כדי להמתיק צערה של פרידה: 'וסבותי אני ליאש את לבי...'. (ב, כ). ויש בו מן המתק עם צער הפרידה.

"הסתכל בכל הדברים הדוחים אותנו עד לשגעון ואשר רק בדימעות רבות אנו נפרדים מהם, ותמצא כי לא אבדתם מצד עצמה קשה, כי אם הדמיון בדבר האבדה. אין מרגי-שים כל כך האבדה כמו שחושבים על-אודותיה. אבל כל זמן שהאדם עצמו ברשותו, לא אבד כלום." (סנקה ללוציל-יוס, מכתב מב).

שיר השירים מגילה מהפכנית היא, אפשר המהפכנית במקרא כולו. מה שיש בה, אין בשום מקום, ומה שיש בכל מקום, אין בה: אלוהים. גזח היה להם לחכמים להכשיר את קהלת מלהכשיר את שיר השירים, אף-על-פי שקפץ רבי עקיבא וקרא: "חס ושלום!" והורו לו בדומיה. אמנם אלוהים אין בה במגילת השיר, אבל משום כך דווקא יכולה היא כולה ליעשות סמל לאהבת-אלוהים. כך נתייבשה וכך נתקבלה. לא כן קהלת, שדבריו, אשר אינם דברי תורה, יכולים בכל אופן להתקבל כמסקנה מחוייבת מהרבה מאורעות שאירעו לפניו. 'כי מקרה אחד לחכם עם הכסיל' זאת מסקנה שעשויה להתחייב אפילו מראשו של מקרא, מבראשית. מה שייך חכמה, ואפילו אלוהים ונוכחותו לא הועילו ולא

עכבה לקימומה של הגדולה במצוותיו: המתת רצון החיים. משום כך הוא ממעט דמותה עם כשהוא מוציאה לגיחור. קהלת אין זה דרכו, ומן הנמנע שיהיה, כי אלוהים בשמי, וחטא — בלשונו. הוא מודה: 'עשיתי שרים ושרות' (ב), ומודה שיש עת לחבק ויודע שאהבה בתענוגים היא בכלל שמחת הילדות והשחרות. בכל זאת מצא את האשה מר ממות. היא 'מצודים וחרמים לבה' — זה בטוח, כפי הנראה; מכאן שהוא מנסה בקסמיה, שמהם אין להימלט אלא בחסדי שמיים! שמע מנה: היא לבדה, שאין גזירת המקרה חלה עליה; היא המוציאה ממעגל המזלות — או מזל בפני עצמה. החכם יכול שיהיה חכם מכל אדם, אבל מקרהו כמקרה הכסיל. לא כן האשה. היא תמיד ובכל שעה: מר ממות. אמור מעתה, האשה היא עקרון החיים; היא לבדה שפורצת מעגל שיטתו ועליה לא יצלת. בלידת ברירה הוא מניח לחוק ולטבע מקום להתגדר בו, שעל כן היא גזירת חיים גם אם העולם כולו ובכללו הבל הבלים: "ראה חיים עם אשה אשר-א ב ת " (ט, ט). לא האשה — וזו אשר אהבת. או טמא בשתייהן או טהר בשתייהן!

לא ניתנו סתירות שבעין, כי אם להסתיר את המוכרע שבלב. בהסח הדעת נעשה הגיהילטון ציניקן, ובעל כורחו הוא "משלים" איפוא עם אשה זו "אשר אהבת". אולם טעם טוב אין הוא מותיר בה, אלא כופל לחיים אתה הבל על הבל: "ראה חיים עם אשה אשר אהבת כל ימי הבלך אשר נתן לך תחת השמים כל ימי הבלך הוא (היא) חלקך בחיים ובעמלך אשר אתה עמל תחת השמים" (ט, ט). ובפשיטות: ראה תראה שתהיה לך כספחת מרה ממות כל ימי חי הבלך, כי חיים שתראה אתה לאו חיים יהיו — וזה כל עמלך תחת השמים (זה כולו, וכולו — לשמה!). אוי לחלק ואבוי לעמל.

אף זאת אתה מוצא במשנתם של ספקנים, שמרתם שחור-רה ומראיתם אופל: הם מתאכזרים על החיים מתוך רוממות אריסטוקרטית מסוגנת, ובה בעת הם משפילים אל העשוקים ומתמלאים חמלה על דמעותיהם; ולא תשקוט מרירתם עד שלא יכתבו להם פסוקי נחמה: 'הנה דמעת העשוקים ואין להם מנחם ומיד עושקיהם כוח ואין להם מנחם' (ד, א). אפס-מה ינחמם בחיים, שאינם אלא הבל, ומה ינחמם במוות, שאין אחריו כלום? ומיהו זה בעל-הנחמות, אם רע לצדיק בצדקו ואם מקרה אחד לחכם עם הכסיל? אמנם אין מנחם 'וגם כל-האדם שיאכל ושתה וראה טוב בכל עמלו, מתת אלוהים היא' (ג, יג). סוף דבר, אין עשוקים אלא בידי עצמם: עשוקים מבלי עושק, כי מקרה אחד יקרה את כולם. ראוי איפוא, שיהא אדם בעל מידת-הרחמים, ולא ראוי שיהא יודע על שום מה ירחם על זולתו הנן אף הוא עצמו אין מי שיחוס עליו, לא חיסה ולא מחסה. מקרה זה, שנגזר בבבואת המזל, אין רחמים לפניו. ואותו עצמו קבע מעלינו בעל-הרחמים יתברך, שלא עשה כל אלה, אלא כדי "שייראו מלפניו" (ג, יד).

שופנהואר אומר, שלא קיבל עליו להיות קדוש בעצמו, אלא קיבל עליו רק להורות לאדם את הדרך, שבה ילך וייעשה קדוש. אמנם אין ראוי לו לאדם שימית את עצמו,

ולא היה צריך. לפיכך סיים במה שלא יכול לפתוח, לאמור: עד כאן המעשה וכל היצור שתחת השמש. אבל אם אינך חכם להסיק בעצמך את המסקנה המחוייבת לגבי מה שאינו בכלל היצור, היינו בגדר 'הכל', הרניני אומר לך: 'סוף דבר הכל נשמע. את האלוהים ירא ואת מצוותיו שמור, כי זה כל האדם' (יב, יג). כל האדם? לא כי, אלא כל מה שנותן לו לאדם, כי ממה שניתן לו כגן, לא ייוותר בידו כל מאומה עד אור הבוקר.

זכתה מגילת שיר-השירים ונתאדרה מכוח ההעדר; וזכה קהלת מכוח תיבה יתומה, שאין לה אחת במקרא: ב ט - ח ו, שנעשתה אחות לאמונה. אמונה אין בקהלת ולא ממו, למדנה, אבל בטחון למדנו ממנו — שבכל דבריו לא הגיד לנו בלתי זאת: אין בטחון בשום דבר. ומה נפלא החזיון, ששתי מגילות אלו דווקא, שאין בהן דברי תורה כלל, ושעל כן אך בדוחק כנסו — מהן דווקא ועליהן נתבססה אמונתנו למן חתימת כתבי-הקודש, על שני אופניה: אהבת-אלוהים ויראת-אלוהים. מגילת שיר-השירים הפכה סמל לאהבת-אלוהים ונעשתה על-ידי המקור בלים באמת "קודש קדושים", ואילו קהלת נעשה ספרה של אמונה מושכלת, על דרך ההכרה, שאלוהים "עשה שייראו מלפניו".

קהלת אין עניינו במיטאפיסיקה ועל שום כך גם אינו תוהה על האהבה. אינו יכול. האהבה לעולם היא 'מעשה לסתור' את הספיקות כולם. חיובה כה גדול, שאינו צריך לא הנמק ולא טעם. אבל טעמה מר בלשון הספקן-המאין, מפני שהיא מעמידה על המקריות, מדגשת בה. המיתה הזכרית, אין מקריות שולטת בה, על כן היא רמת-ההודאי היחידה, שמעל פסגתה אפשר לההביל עולם על מקריו. אפס גם האשה מן המוכרחות: היא — ולא האהבה. על כן היא מר ממות. — האשה שלכאורה אין לה מקום ולא יחס בספר, באמת יש לה חשיבות יתירה בעיקרו. רק עליה נאמר מר ממות. אין לזה הסבר בספר. קהלת לא הגיד לנו, שהמות מר, אדרבה הוא הגיד לנו, ש"טוב יום המות מיום היוולדו". הסבר שבפסוק אינו משכנע: 'מצודים וחרמים לבה וגו' (ז, כו). על כורחך אתה שואל: מצודים למי? חרמים למה? מעיקרא דדינא פירכא, שכן הרשת — רישתה של מקריות — פרושה על כל החיים. לשונו של קהלת מגומגמת מאוד בפסוק הזה, שבו הוא מגייס במחי אחד שני מושגים גדולים: אלוהים וחטא.

האשה היא קנה שכל הספקנים עולים בו כאחד. זאת היא 'המצודה' שמפניה הם מזהירים. גיצודו בקיסמה, הריהם מצווחים: חרמים! וחחרמו על ידה, הריהם מצע-קים: מצודים! שנאה שנודעת לאשה מהם טבעית אפר-עקבית היא. קהלת מגמגם בה, שופנהואר מתארה לפר-סיה ופורט לה תורפותיה כולן ואינו מותיר לה אפילו עליה אחד לתרופה. האשה היא הערבות לקיומו של עולם. כל זמן שהיא נקבה, אפילו היאוש זכר בעיניה, היא מטלת עצמה לזרועותיו... אין עקירה לארוס. האשה עוקרת את השיטה. על היילודים יכול פרעה לגזור, ואינו יכול לגזור על היילדות, שתעמונה מלדת. שופנהואר אינו יכול לעשות שימוש במושג החטא, אף שיש בה באשה

עליהם. אין החיים כולידים דבר עז יותר מן היאוש, שהוא מגיד להם עד מה יקרו. קהלת כותב כמי שנד לאיוב: כל כך הרבה טרחת, כל כך הרבה קבלת, כל כך הרבה טענות הבאת — וכולן הבל. אמנם יפה דרכך לשירה, וגם יפה שירתך מאוד-מאוד, אבל האמת אינה גועשת ואינה רותחת. תפוס בעיניך את הנראה ואל תבקש את הראוי, כי מה שיענה אותך אלוהים מתוך הסערה, יכולני גם אני להשיבך בלתי-נסער, מתוך רוחי, מהילוכי אני נגד החיים: תשובה אין, אבל את האלו-הים ירא, כי זה כל האדם משעה שנסתמנו טענותיו ונידל-דל מקור מריו. מה שאינו בתחום האדם ובגדרו, יתגלה לו בעצימת עיניים: תחת האדמה ולא תחת השמש. כל זמן שאנו בעולם הזה אי אפשר שיהיה לנו עניין בעולם אחר, שאין דבר בנו עשוי להגיד לנו מקומו. ואם הוא העולם-הבא, נחכה באורך-רוח עד שיפתחו לפנינו שערי רקיע! — שואל אתה, איוב, על שום מה שומה עליך שתהא צדיק? תשובתי: רק שלא על מגת לקבל פרס — או לשם הנאה, אם תמצא הנאה בכך. אינך צריך, גם לרצות אינך צריך. אפס אם רוצה אתה, הווה ידע, שמקרה אחד לחכם עם הכסיל, לצדיק עם הרשע. בזה אין שום ספקות ולא שום קושיות כלל. עליך לסבול את שאלותיך, ולא לסבול בשל העדר התשובה, שעשויה להגיה דעתך. גם אם תנוח דעתך, לבך לא ינוח. וכשינוח לבך, לא תשאל עוד כל מאומה. — זו שאלתו של איוב וזו תשובתו של קהלת. אולם בסופו של דבר, שאלותיו של איוב ותשובותיו של קהלת דין אחד להן, ואם לדין — אין תשובה.

אבל ראוי לו שימית את רצון-החיים שלו. קהלת, שאינו מיטאפיסיקון, מבליע את מקומות התורפה או מאפיל עליהם. בכלל ערפיליו מושג האלוהים, שאין קדושה מתחייבת ממנו; ומושג החטא, שאין טהרה קודמת לו ואף לא צידקות מושכלת, שמתוכן יהא מסתבר. כל מקום שאתה תופס לקהלת בבגדיו ומגלה את לבו, אתה מוצא שדבריו הנחרצים חורצים לך לשון. לא ספקן הוא קהלת, כי אם ניהיליסטן גמור. את דעתו הוא מסתיר בסתירותיו. וסופך אתה עומד תמיה כבתחילה: יודע אתה על שום מה לא גנזוהו, ואי אתה יודע על שום מה כנסוהו.

כל הנאות שנהנו ספקנים בחייהם, יש עליהן תשובה. אף הם באוכלי עראי, ואת גופם הוליכו אל קברם כדרך כל בשר. לא על הלחם ייבזה האדם ולא על בשרו יידון. סוף ההנאות כולן לים המוות. אפס יש הנאה אחת, שספ-קנים הללו נותנים חייהם עליה, כי בה חייהם, וזו אינה מעמעמת אפילו בשכלם: ההנאה שבעשות ספרים. והנאה זו דיה להפוך את מרייתם דבש, ואת אנתם — תרועה גדולה. הם יש להם עניין לענות בן, שאפילו להתענות עליו כדאי! ומתוך הנאתם הם מגדילים לעשות, וכמו שלא בטובתם הם מבקשים להנאות את בני-האדם במרורותיהם, שעל כן הללו נעשים מניה וביה ספרות. וכשם שהם מטי-לים ספק בכל, חוץ מספקנותם, כך הם מטילים מרה ומרור בכל, חוץ ממגילת-ספרם. על הנצח הם גוזרים שייבטל ולא ייבטל ספרם בו.

אכן, הספקנות היא אוצר גדול, שאינו מבטיח חיים, אבל ביטחון יש בו: שהחיים לא יכלו כל זמן שיש בוכים

**לבוחר בטוב ביותר**



# תפילתם של נביאים

## יוחנן מופס

בנבואה הישראלית פונה האלהים אל האדם.

כיון שהנביא טפל לנבואה, כי הוא שליח הפנייה והידיבור בלבד, ולא הפונה והדובר עצמו, ומכיוון שלעתים שלוח הוא על כרחו ב"יד ה'" האוחזת בו, נראה הנביא לרבים כאישיות סבילה, חסרת רצון עצמאי משלה. אם אין גישה זו צודקת בכל פרטיה, מקצת ראייה יש לה בדברי הנביאים עצמם.

נאמר בישעיהו: כי כה אמר ה' אלי בחזקת היד ויסרני מלכת בדרך העם הזה (ישעיהו ח', יא).

וכפול בירמיהו: לא ישבתי בסוד משחקים ואעלו מפני ידך בדרך ישבתי כי זעם מלאתני (ירמיה ט"ו, יז).

ומשולש ביחזקאל: ורוח נשאתני ותקחני ואלך מר בחמת רוחי ויד ה' עלי חזקה (יחזקאל ג', יד).

בשלושת הנביאים האלה "יד ה'" מסמלת את תחושת הכוח האלוהי האדיר הנוטל את הנביא בציצית ראשו והמצווה אותו לעמוד לפני עם עוין, כוח המנתק את קשריו עם החברה האנושית, הממלא אותו זעם נבואה ודכאון נפשי עמוק כאחד.

"יד ה'" — סמל להתבטלות אישיות הנביא האנושית בפני הכוח וההוד שבאישיות האלוהית. אבל הרואה רק את צד השליחות שיש בנבואה לא ראה כלום. הנביא שני תפקידים לו, ולא תפקיד אחד. מצד אחד הוא המבשר הסביל של הידיבור האלוהי, שופר לפורענות ולמידת הדין. אבל מצד אחר הוא המליץ העצמאי בבית דין של מעלה המנסה לקרוע את רוע הגזרה בעזרת כלי-זינו היחיד — התפילה והבקשה הנבואית. הוא שליח בית-דין אל ה-נתבע, אבל שליחותו חזרת אצל בעליו הראשון — והי-פעם לא שליח בית-דין הוא, אלא שליח הנאשם המנסה להמתיק את הדין. והתפקיד השני הזה דורש גבורה נפשית ללא גבול, ועצמאות המצפון והדעה, כי הלא מתנגד הוא לבשורה אשר הוא בעצמו בישר! בתפקיד השני הזה, דומה הנביא לבעל-שם טוב, המצוי אצל קונו והיודע לשדלו, ומכיון שהוא עומד ביחס האינטימיות עם אלוהיו, מעו הנביא לגשת אל הערפל ולהתנגד לגזירת האלהים.

וראייה לקירבה האינטימית הזאת בין הנביא וה' בדברי אלהים אל אברהם בענין סדום ועמורה:

המכסה אני מאברהם אשר אני עושה? (בראשית י"ח, יז).

או כדברי עמוס:

כי לא יעשה ה' אלהים דבר כי אם גלה סודו אל עבדיו הנביאים (עמוס ג', ז).

ואין עבד לשון עבדות כאן אלא לשון חיבה וידידות כדברי ישעיהו:

הן עבדי אתמך בך בחירי רצתה נפשי (ישעיהו מ"ב, א), ואתה ישראל עבדי יעקב אשר בחרתיך (מ"א, ח).

הלא משה רבנו, אדון הנביאים נקרא בחיר: לולא משיח בחירו... (תהלים ק"ו, יט)

ואף על פי שיודעים נביאים כי ה' אוהבם, גבורה איננה יש בתפילה נבואית, ולכשתרצה חוצפה ללא גבול, כי איך יתנגד בשר-ודם לגזירת המלך, אפילו המלך אוהבו? ועל הכל, תפילת הנביאים הוא הסימן המובהק ביותר לעצמאות המחשבה והמצפון של נביא ישראל. היד החזקה האלוהית לא נטלה מן הנביא את אישיותו הרגשית והי-מוסרית. ולכשתרצה, לא נטלה לפי שלא רצתה בנביאים נטולי לב, מתוסרי רגש.

ואפשר אפילו לבוא ולטעון כי תפקיד התפילה קודם לתפקיד השליחות בתולדות הנבואה. הלא אברהם אבינו לא היה שליח (כי עדיין לא היה עם) ובכל זאת נקרא נביא —

ועתה השב את אשת האיש כי נביא הוא ויתפלל בעדך ויהי (בראשית כ', ז) — ונביאותו מתבטאת אך ורק בתפילתו.

ואין לך תפילה ובקשה נבואית יפה מזו של אברהם בענין סדום, ובה חוצפה מוזעזעת כלפי שמיא: השופט כל הארץ לא יעשה משפט!

ואבי הנביאים, משה רבנו, כל חייו במדבר היו תפלה אחת ארוכה להציל את ישראל ממצח התרון האלוהי. ניסו את ה' בעגל הזהב ועמד משה ואמר:

"שמואל השלים עם המלוכה ואף סמך את ידיו עליה. אבל מתוך ריבו עם שאול אנו רואים, שהנבואה לא הסכימה לוותר על מעמדה ולהשתעבד למלוכה". (תולדות האמונה וכו', ד', עמ' 162).

רוב קוראי הסיפור מזדעזעים מהאכזריות הקנאית של שמואל, ורבים אודהי המלך מאוהדי הנביא. אבל תפיסה זו באמת מוטעית בהרבה, לכן תן דעתך לפשוטו של מקרא.

ויהי דבר ה' אל שמואל לאמר: נחמתי כי המלכתי את שאול למלך כי שב מאחרי דברי לא הקים (שמואל, ט"ו, י יא).

הנה ה' שולחו בשליחות איימה לבטל את מלכותו של שאול — ומה התגובה האישית של הנביא ?

### "וַיַּחַר לְשִׁמְוֵאל וַיִּזְעַק אֶל ה' כֹּל הַלַּיְלָה"

ויחר לשמואל — מה פירושו? האם בשרי-ודם כועס על ה' ? אין "ויחר" אלא לשון עצבות ודכאון נפש כלשון: ההיטיב חרה לך על הקקיון (יונה ד' ד). או ויחר לקין מאד ויפלו פניו (בראשית ד' ה), והטפל לסופו של ה' פסוק; אין נפילת פנים ביטוי לכעס אלא לצער ולעצבות כמו שהבין נכונה אבן ג'נאח. וממקום אחר, דברי יוסף לאחיו:

ועתה אל תעצבו ואל יחר בעיניכם כי מכתם אותי... (בראשית מ"ה ה).

"ויזעק כל הלילה" מה פירושו? אין זעקה וזעקה אלא תפלה כלשון: "מה תצעק אלי דבר אל בני ישראל ויסעו" (שמות י"ד, טו).

ופירוש הכל: שמואל שמע לגזירה האלוהית ותגובתו האישית עצבות וצער. ונתן ביטוי מוחשי לרגשותיו האישיים בתפלה ובתחנונים; ולא בתפלה קצרה אנו עסוקים אלא ויצעק כל הלילה — מלחמת דברים ארוכה וסוערת.

אמנם בראשונה התנגד שמואל לבקשת העם להמליך עליהם מלך, אבל נענה לבקשתם ומשח את שאול למלך הראשון בישראל: אבל כמה קרעים נפשיים יכול אדם להקרע? הנביא (אולי בצו אלוהי) דיכא את רגשי התנגדותו למלוכה, וסוף-סוף השלים עמה, ועתה ה' דורש ממנו לבטל את מלכותו של שאול. וכבר האברבנאל הרגיש יפה את הטעם הפסיכולוגי לכעס הנבואי בענין הנדון: ... חרה אפו מאד, כי היה שמואל אוהב בכל לבבו ובכל נפשו את שאול, להיותו יפה תואר ויפה מראה...

למה ה' יחרה אפך בעמך אשר הוצאת מארץ מצרים בכח גדול ובכח חזקה. למה יאמרו מצרים ברעה הוציאם להרג אותם בהירים ולכלותם מעל פני האדמה? ... שוב מתרוץ אפך והנחם על הרעה לעמך (שמות ל"ב, יא—יב).

ובתבערה — והי העם מתאוננים רע וישמע ה' ותבער בם אש ה' ותאכל בקצה המחנה ויצעק העם אל משה ויתפלל משה אל ה'... (במדבר יא).

ומרים — סיפרה לשון הרע ונצטרעה — ויצעק משה אל ה' לאמר: אל נא רפא נא לה (במדבר י"ב, יג).

ואין צעקה אלא תפלה ובקשה.

ובענין המרגלים:

ויאמר ה' אל משה עד אנה ינאצוני העם הזה... אכנו בדבר ואורישנו ואעשה אתך לגוי גדול...

עמד משה בתפלה:

ועתה יגדל נא כח אדוני כאשר דברת לאמר: ה' ארך אפים ורב חסד... (במדבר י"ד).

וגם על אהרון ביקש רחמים וניצול —

ובאהרון התאנף ה' מאד להשמידו ואתפלל גם בעד אהרון בעת ההיא (דברים ט', כ).

ומי שני לנביאים בעלי התפלה אם לא שמואל. וכמה פעמים התפלל ונענה. והפעם הראשונה במצפה (שמואל א' פרק ו').

הפלשתים ניצחו את ישראל וארון ברית ה' נלקח בשבי, וגורל העם בסכנה:

ויאמר שמואל — קבצו את כל ישראל המצפתה ואתפלל בעדכם אל ה'... ויצעק שמואל אל ה' בעד ישראל ויענהו ה'.

לא בזכות גבורתם במלחמה ניצחו, כי אם בזכות תפילה זו נכנעו פלשתים ולא יספו לבוא בגבול ישראל!

וראה עד כמה נתקיים הדבר הזה בזכרון הלאומי, כי לפני שנלחם יהודה המכבי בחיל יון היושב בירושלים כינס את העם במצפה לתפלה: —

"כי מצפה מקום תפלה לפני ישראל" (מכבים א', ג', מו).

ופעם שניה התפלל שמואל, אבל לתפלה זו לא שמו החוקרים את לבם; הכל מכירים את המחזה הקודר של מלחמת שאול בעמלק. המלך לא קיים את מצוות הנביא להחרים את כל העם, ובוזה גפתת הקרע הטראגי בין שאול לשמואל. והרבה חוקרים מן האחרונים אמרו שהקרע אינו ענין התרם אלא ענין פסיכולוגי-פוליטי: הנביא הזקן עיגו צרה בכוח המדיני המתרכז ביד המלך. ואם תרצה כאן מתגלה הריב הקדמון בין המדינה והכניסה, או, כדברי יחזקאל קויפמן, בין המלוכה והנבואה:

ועמד נביא אחר, ירמיהו שמו, וכרלו מלא זעם ותוכחות, ונדמה לך כאילו, חס ושלום, שונאם של ישראל היה. ולא היו דברים מעולם. תן דעתך לנבואת שילה המפורסמת: (ירמיהו ז').

הגנב רצח ונאף והשבע לשקר וקטר לבעל והלך אחרי אלהים אחרים אשר לא ידעתם ובאתם ועמדתם לפני בבית הוה אשר נקרא שמי עליו ואמרתם — נצלנו? ... המצרת פריצים היה הבית הוה... כי לכונא אל מקומי אשר בשילו אשר שכנתי שמי שם בראשונה וראו את אשר עשיתי לו... ועשיתי לבית אשר נקרא שמי עליו... כאשר עשיתי לשלן.

ואין לך שנאה גדולה מזו — אבל לא מדברי הנביא הדברים, אלא מדברי ה'. ירמיהו מה תגובתו? הכתוב אינו מפרש איך הגיב, אבל רמז ברור יש בדברי ה' אל הנביא מיד אחרי הנבואה (שם, ז, טז):

ואתה אל תתפלל בעד העם הזה ואל תשא בעדם רנה ותפלה ואל תפגע בי כי אינני שומע אותך.

ה' יודע מה תגובת הנביא — יודע כי מוכן הוא לעמוד בתפלה תיכף לאחר שהוא מודיע את הגזירה לעם — ואין ה' רוצה לשמע! בשמואל נאמר "ויועק כל הלילה", ובירמיהו נאמר — אל תתפלל! איך ימצא הנביא מוצא לאהבה האצורה בנפשו אם לא יתפלל?

ואם תאמר: דרשה נאה אתה דורש! מניין לך כי התפלל ירמיהו בעד העם בכלל? תן דעתך לפרק י"ד בירמיהו ותלמד הלכות גדולות בענין תפלת הנביאים.

הנה לפנינו קינה לאומית בשעת בצורת. ונפלא הדבר, כי אותו נביא השופך זעם תוכחתו על העם, עומד בראשו כשליח-ציבור לאומי. תחלת הקינה בתיאור הבצורת (י"ד א—ו) והמשכה בוידוי ציבורי (שם, ז) "אם עוונינו ענו בנו ה' עשה למען שמך" — ומענין מאד לשון רבים של "עוונינו", כי הנה הנביא משתף את עצמו בתוך כלל העם. הקינה המשכה בתפלה ובתחנונים שיש בהם מדה גדולה של חוצפה כלפי שמים — "למה תהיה כאיש גדהם כגבור לא יוכל להושיע", — וסיומה בנעימה של יתר ענוה ושפלות-רוח — "ואתה בקרבנו ה', ושמך עלינו נקרא אל תניחנו" (שם, ט).

הנביא עומד כשליח-ציבור לאומי, ושוב ה' סותם טענותיו: "אל תתפלל בעד העם הזה לטובה, כי יצומו אינני שומע אל רנתם!" (שם, יא—יב) אבל הפעם אין הנביא נכנע בפני המקום וממשיך במלחמת התפלה. אם ה' לא ישמע לוידוי שיש בו תחנונים וחוצפה, אולי ישמע לטענת השכל. כאן הויכות לובש צורה פילוסופית יותר: "ואומר אהה ה' אלהים, הנה הנביאים אומרים להם לא

היה הוא מעשה ידיו ששמואל משחו למלך על ישראל והיה אותה אותו כאהבת הפועל לפעולתו, ולכן חרה אפו ונתעצב (!) בראותו כי כלתה אליו הרעה מאת ה'.

כאישיות חפשית ועצמאית התנגד בכל תוקף לגזירי-דין והשתדל לבטלו בתפלה זו הלוהטת שנמשכה כל אותו לילה גורלי. ולא ניצח! ולמתרתו יצא לבשר את הרעה. אבל בלבבו פנימה לא השלים עם הגזירה — וסוף הפרק מעיד עליו כי לא השלים:

"ולא יסף שמואל לראות את שאול עד יום מותו, כי התאבל שמואל אל שאול וה' נחם כי המליך את שאול על ישראל" (שמואל א ט"ו, ל"ה).

כלומר, אף על פי שה' נחם כי המליך את שאול, התאבל שמואל והצר על גורלו. וכל כך הוא שוקע בעצבות ובאבל על שאול, עד שרק הגערה האלהית מעוררת אותו מתוך הדכאון.

"ויאמר ה' אל שמואל — עד מתי אתה מתאבל אל שאול ואני מאסתיו... מלא קרנך שמן...". (שמואל א ט"ז, א).

ושמא אפשר ללמוד מתגובתו של הנביא — "איך אלך ושמע שאול והרגני" (ט"ז ב), שאמירה זו היא, כדעת האברבנאל, "התנצלות בלי אמת, ששמואל לא היה רוצה למשוח איש בחיי שאול והיה בעיניו רע וזמר המעשה שישחית את מעשה ידיו הוא בעצמו... ולכן כדי להשטט מההליכה התנצל ואמר איך אלך והרגני".

ואפילו כשהוא עומד בביתו של ישי ובותר מלך חדש, עומדת לעיני רוחו דמותו וקומתו הגבוהה של שאול — "ויאמר ה' אל שמואל: אל תבט אל מראהו ואל גבה קומתו כי מאסתיו" (ט"ז טו).

כמה עמוקה היתה אהבתו של הנביא למלך. הנביא אינו גולם ואין ה' יכול לבטל את הרגשותיו האישיות. הנביא בישר את אשר לא רצה לבשר. המתיתות בין רצונו האישי ובין רצון ה' גרמה לנביא דכאון נפשי איום — כי איך יוכל אדם להיות מבשר הרעה וקורע הגזירה כאחד?

## ירמיהו

שני נביאים, משה ושמואל, מפורסמים היו בתפלתם הקורעת דין וגזירה. ולא דבר קל היה כוח תפילה זו של משה ושמואל. והלוא זכרו שמור בתהלים:

"משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו קוראים אל ה' והוא יענם" (תהלים צ"ט ו).

ואין קריאה זו אלא תפלה.

אבל די לו לה' בטענות כאלו, והוא סותם את הויכוח: "אם יעמד משה ושמאל לפני, אין נפשי אל העם הזה, שלח מעל פני רצאו ו" (ט"ו, א).

והפירוש: אפילו יעמדו לפניו שני גדולי בעלי-התפלה, משה ושמאל, לא אשעה להם, קל וחמר, סירון שכמותך! כל נביא מוצא לו פרוקן בתפלה. יש שהוא נענה (ראה עמוס ז'), ויש שאינו נענה (שמאל), אבל מוצא לכאבו האישי יש לו, ואם אינו נענה הוא מתאבל, אבל צא וראג גודלו המר של ירמיהו: לא רק שאין תפלתו נשמעת, אלא מודר הוא מהנאת התפלה: פיר סתום בצו אלהי.

המהות הכפולה של הנבואה נותנת את הנביא בלחץ פסיכולוגי איום, ואם אין פשרה בין שתי הקצוות, הצדק מתמוטט או משתגע. ובאמת כך אנו מצאים בירמיהו. אין הנביא יכול לעמד בלחץ הנפשי הזה, ולרבע הוא מתפרץ בקללת אלהים גוראה — סימן להתמוטטותו הנפשית.

"למה היה כאבי נצח ומכתי אנושה מאנה הרפא היו תהיה לי כמו אכזב מים לא נאמנו ו" (ס"ז, יח).

ברגע הזה כביכול חדל להיות נביא, הלשה דעתו וסוף הסעיף מעיד על פירוש זה כי נכון הוא: לכן כה אמר ה' אם תשוב ואשיבך לפני תעמד... כפי תהיה. (ט"ז, ט).

"אם תשוב" — סימן שחטא; "ואשיבך, לפני תעמד" — סימן שזמן-מה סר מה' ולא עמד בסדרו ולא היה נביאו (וזה מובן "עמד לפני" בנביאים); "כפי תהיה" — תהיה הנביא שלי (ראה שמת ד', טו). ולפיכך סיופ הדברים:

"ונתתיד לעם הזה לחומת נחשת בצורה... (שם, כ). והרי לפנינו עוד הקדשה הדומה לזו שבפרק א'. ואין הנביא צריך הקדשה שניה, אלא אם כן פסק להיות נביא זמן-מה.

הנביא העז פניו, קילל וגידף את ה', ובכל זאת ה' מקדש אותו שנית לנבואה. האם יכולים אנו ללמד מזה, כי אין ה' מתנגד לעצמאות זו של נביאים המתבטאת בתפלתם הסוערת, אפילו זו מגיעה עד גבול הגידוף?

והתשובה מצויה בירמיהו י"ח, כ:

"הישולם תחת טובה רעה כי פרו שזחה לנפשי זכור עמדי לפניך לדבר עליהם טובה להשיב המתג מהם".

הצדדיק לפני ה' את בקשתו להעניש את רודפיו, ולהס' ביד כי אין זו גובעת מסתם קטנות וגטירה אישית, הוא מזכיר את מעשי אהבתו הגדולים למען העם. אבל כמה שיעור יכולת סבלו של אדם? ומה הטובה שעשה עם העם בעבר? הוה אומר, תפלה, שתפקידה — להשיב

תראו חרב ורעב לא יהיה לכם, כי שלום אמת אתו לכם במקום הזה" (שם, יג).

לכאורה הדברים סתומים, ואין הדבר קל לעמוד על מהות הויכוח. אבל דברי תורה עניינם במקום אחד ועשיריים במקום אחר, והפתח לפתרון הוא המלה אהה. המלור-גים אינם מבדילים בין שלוש מלות הקריאה; הרי, ארי, אהה. והרי לכל מלה הוראה מיוחדת: "הרי" אינו לשון צער, אלא לשון קריאה: תן דעתך! כלשון: "הוי גוי הוטא עם כבד עוון". (ישעיהו א'); "אוי" הוא לשון צער ופחד, כלשון: "אוי לי כי נדמית" (ישעיהו ז'); "אהה" מביע התרסה, התנגדות נבואית להחלטת אלוהית — "איך תעשה את הדבר הנורא הזה! השופט כל הארץ יעשה משפט", כלשון: "ואפלה על פני ואזעק ואמר אהה ה' אלהים המשחית אתה את כל שארית ישראל בשפכך את המתך על ירושלים?" (יחזקאל ט, ח).

ועוד דוגמה מירמיהו גופו היא הפתח האמתי לפתרון: "והיה ביום ההוא נאום ה' יאבד לביהמלך ולב השרים ונשמנו הכהנים והנביאים יתמהו, ואמר: אהה אדוני אלהים אכן השא השאת לעם הזה ולירושלים לאמר שלום יהיה לכם ונגעה חרב עד הנפש" (ירמיהו ד', ט-י).

רוב החוקרים אינם מבינים את הענין, כי איך יגן הנביא על נביאי השקר והעם ויאשים את ה'. והתיקון? ואמרו נביאי השקר "איך יכל תלפתות אותנו?" אבל פירוש זה מוטעה משני טעמים: א) אהה תמיד לשון הנביא המתנגד למעשה אלהים; ב) נביאי השקר לא היו אומרים השאת "לעם הזה" ולירושלים, כי הם היו אומרים "לנו". תבין את ההמשך בפרק י"ד על פי ההמשך בפרק ד': כדי לנקות את העם מהעבירה העונש הוא מעביר את האשמה מן העם אל ה' — "אתה הוא האחראי לחטאים שלהם, כי השאת את העם הזה ללכת בדרך גלוזה; הלוא נתת לנביאי השקר לדבר — איך יכולת לעשות כדבר הזה — ואיך תוכל לחייבם אם אתה בעצמך פיתית אותם לחטוא!"

אך אין אלהים משתכנע מפלפול חריף זה. סוף-סוף אנשים מבוגרים הם חנופש ההכרעה בידם: "— לא שלח-תים ולא צויתים ולא דברתי אליהם, חזון שקר וקסם ואליל ותרמית לבם המה מתנבאים לכם" — (י"ד, יד), האדם חפשי, ולא ה' מפתה אותם לחטוא. אף על פי כן אין הנביא נכנע. אם הטענה הפילוסופית אינה פועלת, אל ומנע אדם את עצמו מן הרחמים:

המאס מאסת את יהודה אם בציון נעלה נפשך מדוע הכיתנו ואין לנו מרפא קוה לשלום ואין טוב (שם, י"ד, יט).

הכפול של הנבואה? די לו לאדם להיות שליח בית דין של מעלה. כלום אפשר לו לאותו אדם להיות גם שליח וגם לעמוד במלחמת דברים איזמה נגד שולחו? רק גבורי-רוח וגדולי-אמונה מסוגלים לשליחות מזעזעת זו המחייבת עצמאות בפני ה' עצמו. הנבואה לא רק שאינה מבטלת את האישיות העצמאית — היא דורשת אותה כתנאי מוקדם למעמד הנבואה. רק גבורה רוחנית ללא גבול מאפשרת לנביא לסבול את הבדידות הגדולה של העומד לבדו בפרץ וקורא לעם שאינו שומע, ולבדו הופך פניו להלחם עם "האויב".

כמו שהטעמנו הנבואה מעיקרה פנייה של אהבה; תכ"ליתה השית והתגובה והתקשרות הלבבות. ואם מפני אדישותם של ישראל הפאתוס הופך לאכזבה האכזבה לחימה העוברת על גדותיה עומדת הפנייה הנבואית בסכנה גדולה. האל שיצא מתביון דממתו הנצחית לדבר עם יש"ר, ראל, מכלה את חמתו באותו העם.

אם אין איוון באמוציה האלוהית, אם הדין גובר על הרחמים, הרי העולם עומד בסכנה. לפיכך הוא מניח לנביא לייצג בתפלתו את מידת הרחמים שיש בה כדי לאזן את רגשותיו. ובניסוח חריף יותר: לכתחלה שלח ה' נביאים לישראל להראות להם אהבתו, ואפילו בשעת כעסו הוא מראה אהבתו בשעה שהוא שומע לתפלת נביאים המרסנת והמשקיטה חמתו.

משום כך רואה המדרש את הקב"ה בוכה כשהשלים משה את נפשו למיתתו:

פתח הקב"ה ואמר: מי יקום לי עם מרעים (תהלים צ"ד טו) — ומי יעמוד להם לישראל בשעת כעסי, ומי יעמוד במלחמתן של בני, ומי יעמד ויבקש עליהם רחמים בשעה שחוטאים לפני (תנחומא, ואתחנן).

שים לב לצירוף "מלחמתן של בני" השאוב מיחזקאל יג — "לעמד במלחמה ביום ה'". ואין מלחמה זו אלא עם הקב"ה בכבודו ובעצמו. ואיך הנביא "עומד במלחמה?" השפל לסופו של המאמר — "ומי יבקש עליהם רחמים". כאן ראייה ברורה להבנה העמוקה שהבינו חז"ל את פשוטו של מקרא.

כאן חז"ל רואים את נבואתו של משה באור המחשבה של ירמיהו ויחזקאל. וכבר קדם להם משורר ספר תהלים: ויעשו עגל בחורב וישתחוו למסכה וימירו את כבודם בתבנית שור אוכל עשב...

ויאמר להשמידם לולא משה בחירו עמד בפרץ לפניו להשיב חמתו מהשחית (תהלים, קו, יט).

הדמיון ללשונו ומחשבתו של יחזקאל מדויק להפליא. הלוא כל חייו של משה היו מלחמה ממושכת לעמוד בפרץ

חמתך מהם". הנביא מזכיר איפוא את התפלה כענין הרצוי בעיני אלהים. ואין תפלה נבואית ללא התנגדות ועצמאות נפשית; מכאן שה' דוקא אוהב תפלה מתנגדת ועצמאות, ולפיכך מוכן הוא להשיב את הנביא על כנו לאחר שחטא.

רעיון זה נרמז בעקיפין, אך הוא מפורש היטב אצל תלמידו הגדול של ירמיהו, יחזקאל.

רוב התיאורים של נביא-אמת במקרא מחדדים את הנביא אך בקנה-מידה חיצוני: האם נתקיימה נבואתו אם לא? ההגדרות האלה יסודן בתפקיד הפאסיבי של הנביא, תפ"קיד השליחות. אבל היש במקרא הגדרה סובייקטיבית יותר המיסודת על האישיות הנבואית העצמאית?

הגדרה ברורה סובייקטיבית מצויה ביחזקאל. כאן ה' מבקש נביא אמת ואינו מוצא — ונביא אמת מה טיבו? "ואבקש מהם איש גודר-גדר ועומד בפרץ לפני בעד הארץ לבלתי שחתה ולא מצאתי ואשפך עליהם זעמי באש עברתי כליתים...". (יחזקאל כ"ג, ל).

לפנינו הגדרה סובייקטיבית מעמיקה וברורה: תפקידו הראשון של הנביא לבשר את הפורענות ולעורר את העם לתשובה. כאן הוא פועל כשליח האל, ואבל אם אין העם שומע לדבריו ואינו מתקן את "החומה" של מציאותו המוסרית, ה' יבוא כאויב דרך "הפרצה", ותפקיד הנביא עתה "לעלות בפרצות", "לגודר גדר", ו"לעמוד במלחמה" נגד ה'. הנביא הוא כגבור מלחמה, אבל אין כוח הנביא אלא בפיו, בכוח התפילה אשר תשיב את חמת ה' מהשחית.

פיסקה זו ביחזקאל כב' יש להשלים בתוכחה ביחזקאל י"ג, הדומה לה מצד הענין ומצד הלשון.

"פשועלים בחרבות נביאיך ישראל היו לא עליתם בפרצות ותגדרו גדר על בית-ישראל לעמוד במלחמה ביום ה'". כאן עמעמו רוב המפרשים ולא עמדו על המשל בכל חריפותו.

הפרצה כאן היא כמו בפרק כ"ב פרצת החטא; האויב אינו חיל הגוים הצר על ירושלים, אלא ה' בעצמו שהוא כאויב ואיש מלחמה המכוון את פניו אל העם להשמידם. והרי ה' כועס על הנביאים שלא עמדו בפרץ להשיב את חמתו מהשחית את העם.

שתי הפיסקאות הללו קורעות לפנינו חלונות חדשים להבנת מהותה של הנבואה. אלהים אכן אינו רוצה להשמיד את העם אפילו בשעת כעסו. בעומק לבו מבקש הוא שהנביא יעמוד נגדו להלחם עמו ולבטל את הגזירה. הנביא שאין בו עצמאות וגבורת רוח מביא כביכול כליה על העולם. אולם מי יוכל לקבל על עצמו את העול

כלומר אינו עומד בפרץ להדוף את האויב האלהי בכוח התפילה שבפיו.

לפי יחזקאל נביא שאינו שליח ציבור לאומי נביא־שקר הוא. ובאו חז"ל והרחיבו את הענין וקטרגו גם על נביאי האמת שבישרו את הרעה, ובדקו את החומה, אך לא עמדו בפרץ לבקש רחמים על ישראל בשעת צרתם, להשיב את מידת הדין מהשחית. נביא שאינו מכיר את הרחמים שבדין לא ירד לסוף דעת קונו ופגומה נבואתו.

כך ניתן להסביר את היחס התלמודי לאליהו הנביא. וכי מוטלת קנאת אליהו לאלהיו בספק? אבל דעת חז"ל אינה נוחה ממנו, לפי שקלקל את שורת הנבואה בקנאות לה, שלא השלים אותה בקנאה גם לישראל.

וכן מצאנו בילקוט שמעוני: "מה לך פה אליהו" (שם ט'). היה לו שיאמר לפניו: רבונו של עולם, הן בניך, בני אברהם יצחק ויעקב שעשו לך רצונך בעולמך. הוא לא עשה כן אלא אמר קנא קנאתי וגו'. התחיל הקב"ה לדבר עמו דברים של תנחומים. אמר: כשירדתי ליתן תורה לישראל, לא ירדו עמי אלא מלאכי השרת שרצו בטובתן של ישראל! שנאמר: "צא ועמדת בהר לפני ה'... ואחר הרעש אש ואחר האש קול דממה דקה". (שם יב).

המתין לו שלוש שעות, עדיין עמד בדברים הראשונים ואמר: קנא קנאתי א"ל הקב"ה "ואת אלישע תמשח לנביא תחתיד" (שם). ומה שבדעתך אין אתה יכול לעשות! (ילקוט שמעוני).

משה אמר: שמעו נא המורים (במדבר ב', י) — ונאמר לו: לכן לא תביא את הקהל הזה (שם יב). ישעיהו אמר: ובתוך עם טמא שפתים אנכי יושב (ישעיהו ו') — ומיד "ויבדו רצפה".

אמר רבי שמעון ברי־נחמני: רצון פה שאמר דילטוריא על בני. אליהו אמר: כי עזבו בריתך בני ישראל — ומה נאמר לו? ואת אלישע בן שפט תמשח לנביא תחתיד. ומה שבדעתך אין אתה יכול לעשות!

שס"ה בתי אלילים היו בדמשק והיו עובדים לכל אחד ואחד יומו והיה להם יום אחד והיו עובדים את כולם. באותו היום אמר לו הקב"ה: אליהו! עד שאתה מקטרג את בניך, לך לדרכך דמשק וקטרג עליהם! (ילקוט).

משתוממים אנו על חריפות הבקורת כלפי נביא־אמת כאלהו, משום שלא הכיר את הרחמים שבדין, ולא השתמש בכוח התפלה למען ישראל — אפילו נאמר שיש כאן במוטיב זה הרחבה של דברי יחזקאל.

ואולי היה להם לחז"ל תקדים מקראי? ואכן המקרא מציג לפנינו נביא־אמת שלא היתה נבואתו שלמה, לפי לא

ולהשיב את חמת ה' מהשחית. משורר תהלים מציין את העמידה הראשונה — במעשה העגל. לולא תפלת משה היתה כל ההיסטוריה היהודית נקטפת באבה. שים לב לדברי המדרש המרחיבים את היריעה של משורר תהלים קו.

ה' אמר למשה בענין העגל "ועתה הניחה לי ויחר אפי בם ואכלם" (שמות ל"ב, י).

וכי משה היה תופס בהקב"ה שהוא אומר הניחה לי? למה הדבר דומה? למלך שכעס על בנו והכניסו לקיטון ומתחיל לבקש להכותו והיה המלך מצעק: "הניחה לי שאכנו", והיה פדגוג עומד בחוץ. אמר הפדגוג: המלך ובנו לפניו בקיטון, למה הוא אומר הניחה לי? אלא מפני שהמלך מבקש שאלך ואפייסנו על בנו, לכך הוא מצעק "הניחה לי".

כך אמר הקב"ה למשה:

"ועתה הניחה לי"

אמר משה:

"מפני שהקב"ה רוצה שאפייס על ישראל לפיכך הוא אומר "ועתה הניחה לי".

מיד התחיל מבקש עליהם רחמים. (שמות רבה). כבר אמרנו שיש שותפות הדוקה בין הקב"ה והנביא לקיים את מאזנו האמוציה האלוהית. אם מדת הדין גוברת, על הנביא לעורר את הרחמים, חז"ל המחישו את השותפות הזאת במשל:

מהו כתיב שם — ודבר ה' משה פנים אל פנים (שמות ל"ג). אמר הקב"ה: לא כך התניתי אתך: כשהיו פני כעוסות, יהיו פניך מרצין את פני? (שמות רבה).

לפי יחזקאל ל"ג דומה הנביא לצופה ביום מלחמה. ארץ כי אביא עליה חרב ולקחו עם הארץ איש אחד ונתנו אותו להם לצופה. וראה את החרב באה על הארץ ותקע בשופר והזהיר את העם.

תפקיד הנביא הוא לראות את האויב המתקרב ולהזהיר את העם.

נביא האמת הוא לא רק צופה על החומה, אלא בודק אותה. אם החומה (ההתנהגות המוסרית הלאומית) פרוצה, הוא מזהיר ומתריע על הסכנה. לעומתו נביא השקר אינו בודק בחומה, ואת החומה הוא מרפא על ידי התעלמות גמורה ממנה. וירפאו את שבר עמי על נקלה לאמר שלום שלום (ירמיהו ו, יד).

מכיון שאינו רואה כל פרץ, אין הוא יכול למלא את השליחות השלישית של הנבואה —

ואבקש מהם איש גודר גדר ועומד בפרץ לפני בעד הארץ להשיב חמתי מהשחית... (יחזקאל כב)

שלושה נביאים הם : אחד תבע כבוד האב ולא תבע כבוד הבן, ואחד תבע כבוד הבן ולא תבע כבוד האב, ואחד תבע כבוד הבן וכבוד האב. אליתהו תבע את כבוד האב ולא את כבוד הבן, שנאמר : קנא קנאתי לה' צבאות. יונה תבע כבוד הבן ולא תבע כבוד האב — שנאמר : ויקם יונה לברוח תרשישה מפני ה' (יונה א' ג).. ירמיהו תבע כבוד האב וכבוד הבן, שנאמר : אנחנו פשענו ומרינו, אתה לא סלחת (איכה ג' — מב). ירמיהו הכיר את שתי הפנים, את הדין ואת הרחמים, הוכיח את ישראל וביקש עליהם רחמים. וזו גדולתו וזו גדולת הנבואה.

ידע את הרחמים, והוא יונה. הריהו נביא כאליהו וכמעט בן דורו, והוא המבקש מאת ה' לקחת את נפשו כי טוב מתו מחייו אם אין אין הדין האלוהי מתגשם לנגד עיניו ! מבחינות רבות וחשובות אליתהו המדרשי אינו אלא גלגול של יונה המקראי. ומה היה דינו של יונה ? תוכחה קלה על שלא ראה את פניו השוחקות של ה', את הרחמים ואת התסד. ואם אין במעשה יונה תוכחה גלויה וקשה, תוכחה יש כאן. לפיכך העזו חז"ל לגנות קנאות ממיזן זה לא רק באליהו אלא בכל נביא שידע רק את התוכחה ולא את התפלה עמה.

ואם תאמר : האמנם מעלות הן בנבואה, וגדול בנביאים יודע את התפלה וקטן מתעלם ממנה ? הנה כבר קדמונו חז"ל (אבות דרבי נתן, מז) :

## חמישה מכתבים ותשובות בצדם

### יוסף שכטר

רתי לבין החווייתי שבקרוב, מתוך הנחה, שהצד ההכרתי (= אינטלקטואלי) כשלעצמו וכן הצד החווייתי כשלעצמו אינו מספיק לפרנס את האדם מבחינה רוחנית, ויש לשאוף לכך, ששני הצדדים יהיו משולבים זה בזה, ואז יכולים לגסות להביא לידי כך ששניהם ימצאו את ביטויים בדרך התקון שיבחר בה האדם, כלומר באורח החיים שלו. יש אנשים שמשפטים מסוג המשפטים הנזכרים עוזרים להם, ויש אנשים שמשפטים מסוג זה אינם עוזרים להם. לאיש אינטלקטואלי אחד, יהודי משכיל, שקצה נפשו בספרים התיאולוגיים המגלגלים במונחים, הצעתי שיתעמק בדברים האופייניים לתורת משה. כלולים בה, בתורת משה, נתונים עיקריים והם : המיתוס וההכמה הקדומה (המדע הקדום), התפיסה ההיסטורית של כל ההווה בעור-לם, מעשי הפולחן, המוסר והחוק במסכת אחת חיונית, שהיא דוגמה לדורות. תורת משה כוללת את היסודות החשובים בחיי אנוש, היחיד (פיתוח האישיות, קדושתה וההגנה עליה), היחיד (פיתוח העדה האנושית. קדושתה וההגנה עליה), והיחיד (קדושת חיי המין), ושילובם של הנתונים האלה הוא עיקר היהדות\*. המלצה זו היתה בבחינת הכנה אינטלקטואלית שחשבתיה כמתאימה לאדם מישראל שעסק הרבה בתיאולוגיה מילולית-ספקולאטיבית והיה זקוק לטיהור, להבהרה ולנקודת-מצא עניינית. אבל יש אנשים הזקוקים לדרכי תיקון אחרות ולביי-טויים אחרים הקרובים לנפשם. להם אפשר להציע קריאה

מתוך מכתב א' :

למדתי את משפטי היסוד שלך מתוך החוברת "נושאים עיקריים בהוראת התורה" ששלחת לי \*. ארבעת המשפטים כפי שהם מגוססים שם הם :

— אין העולם מקרי, אלא יש כוח על-אנושי שברא את הקוסמוס.

— הכוח העל-אנושי יצר את האדם מתוך אורגאניזמים מכל המינים שיצרו קודם לכן וששימשו לו חמרי-גלם ביצירת האדם.

— הכוח העל-אנושי יצר את העדה הישראלית הקדומה מתוך עדות אנושיות רבות שיצרו קודם לכן, ותול-דוניה של העדה הישראלית הקדומה הן תורה לדורות.

— הכוח העל-אנושי הטיל עלי משימה לשנות את עצמי ולהתעלות כל ימי שהותי על פני האדמה, ואני סומך על הכוח העל-אנושי שיוליך אותי למט-רה הנכונה.

זמן-מה הייתי נוהג לומר את המשפטים האלה יום-יום והתחדשתי על ידיהם, אבל כעבור זמן שתייתי ולא רווייתי. חשתי שאין במשפטים האלה משהו מהותי, קרוב, ועל כן עזבתי אותם.

מתוך תשובתי :

מגמתי היתה להכין אנשים לפגישה פנימית בין ההכ-

\* החוברת יצאה בהוצאת בית המדרש הממלכתי על-שם א"ד גורדון בחיפה, תשכ"ח.

\* ראה מאמרי ב"פתחים", אלול תשל"ד, עמ' 27.

דרכים לביטול החיים, אבל אין לנו מורים למתודות בתחומים אלה אלא אנשי המורה הרחוק בלבד.

מתוך מכתב ג':

הכותב טוען נגד ספרי "מבוא לתנ"ך" (הוצאת ניב — יסוד). הוא עומד על כך, ש"חותמו של הקדוש-ברוך-הוא אמת", והאמת היא האמת המדעית, ובמקרה של התנ"ך זוהי האמת ההיסטורית (והנסיון להתקרב לאמת זו) במחקר התנ"ך. הדרך להוציא מן התנ"ך אידיאות הנוג'עות לנו כיום הנה אינה לדעת הכותב דרך אמת.

מתוך תשובתי:

האמת המדעית במתמטיקה ובמדעי הטבע וגם בהיסטוריה, אמת זו כערך, היא חלק מן האתיקה, ושרשה של האתיקה היא בדת כידוע למעמיק חשוב. האדם הוא חי מעריך, והאמת שלו אינה נייטראלית, אלא מקורה והצדקת קיומה הם באידיאה של "בצלם אלוהים". מושג האמת בתפיסת עולם של נייטראליות היסטורית שונה הוא ממושג האמת בתפיסת עולם אידיאית שרשית, ורק מושג זה, האחרון, הוא חותמו של הקדוש-ברוך-הוא.

ואבאר את הדבר במשל: נניח שימצאו פעם דוקר-מנטים מצריים עתיקים שיאשרו את הסיפור על יציאת מצרים כמו שהוא כתוב בתורה, או שימצאו דוקומנטים שיאשרו את מעמד הר סיני, או שימצאו טפסט של מה שקוראים ס"י או של ס"א או של ס"כ מקורי. אנו לא נתייחס בביטול לתגליות אלו, אלא נשתמש בהן בביאור התנ"ך, אבל דבר לא ישתנה על-ידי כך בענין העיקרי שלנו שהוא הפגישה בין האידיאה של יציאת מצרים או של מתן התורה, או בין האידיאות המשותפות לס"ו ולס"א ולס"כ — לבין נפשו של בן דורנו, שכן עיקרה של פגישה זו הוא בתחום הערכי ולא בתחום ההיסטורי.

יש גם לשים לב למנטאליות של חוקר המקרא המפריעה לו מאד, וכמעט שאינה מאפשרת לו, להגיע לפגישה ערכית אמיתית. רק אדם שהוא בעל כוח פנימי רב יכול לעמוד בנסיון זה: להיות חוקר תנ"ך בכיוון ההיסטורי-פילולוגי ויחד עם זה לשאוף למצוא משמעות חיים באמצעות התנ"ך. (והוא הדין בחסידות ובגילויים אחרים של היהדות).

שאיפתנו היא, להגיע ל"דת פוזיטיביסטית", כלומר לדת שכל היגד והיגד שבה ייבדק מבחינת המשמעות המדור-ייקת שלו ומבחינת האמת שלו, אבל אמת זו תהיה בעיני קר אמת ערכית.

האמת קשורה בדעת. האמת כדעת שורשה בספירה הערכית, אלא שחל כאן פירוד, והאמת המדעית נעשתה כאילו-עצמאית, בלתי תלויה בשורשה. היא נעשתה נייטראלית. גם האמנות נעשתה כאילו-עצמאית ובלתי-תלויה בשורשה. המדע והאמנות התפתחו באופן יוצא מגדר הרגיל הודות לעצמאות מדומה זו, והמדע נעשה יותר עצמאי ובלתי-תלוי בערך מאשר האמנות, ומשום כך חושב המדען בטעות שהאמת המדעית היא נייטראלית. בעתיד — אולי לא כל כך רחוק — יכירו בני-האדם וידעו שאין אמת שהיא בלתי-תלויה בערך. אשר לאמנות,

בספרים חסידיים מסויימים או קריאה בכתבי קירקגור וכיו"ב.

אבי ז"ל היה מספר: מעשה באשה משכילה שהקשתה ללדת, קראו לרופא והאשה דיברה אתו בצרפתית על נושאים פילוסופיים, על משמעות החיים ועל המוות וכו', ואמר הרופא לאנשים שהיו סביבה: היא עדיין אינה קרובה ללדת. לאחר זמן חזרו וקראו לרופא, וכשבא ושמע את האשה אומרת בשפת אידיש: אבי שבשמים, רחם עלי! אמר: עכשיו זה רציני, עוד מעט תלד. הביטוי האישי היוצא מן הלב הוא עדות לרצינות.

ואף-על-פי-כן אין לומר על משפטים מן הסוג המה-שבתי הנזכר שהם קש וגבבא, כי גם הם עשויים לעזור לאדם מטיפוס מסויים לזכות באמונה שהיא העיקר במשמעות החיים. יש ודרך אחת אינה מתאימה לאדם בתקופה מסויימת והיא מתאימה לו בתקופה אחרת בחייו. משום כך אנחנו מנסים להציע דרכים שונות.

מתוך מכתב ב':

— בספרך "שבילים בחינוך הדור" (תל-אביב תשכ"ג, עמ' 195-237) הרחבת את הדיבור על בודהיזם של ז'אן, וב"מולד" ובמקומות אחרים עמדת על ערכן של המדי-טאציה והמאנטרה והיגוה, והבאת גם המשנה (ברכות ל', ע"ב), שחסידיים ראשונים היו שוהים שעה אחת ומתפללים כדי שיכוונו את לבם לאביהם שבשמים, וביארת את השהייה במוכן של הישקעות מדיטאטיבית, וכן ב"ארת — לפי גאוני בבל — את הברייתא הידועה על ארבעה שנכנסו לפרדס (הגיגה י"ד, ע"ב) שעסקו במדיטאציה, והמלצת לבני דורנו ללכת בדרכי הוואן-בודהיסט-טים וההודים ולהקדיש מזמנם למדיטאציה.

חולק אני על דעתך בזה, משום שהבודהיזם (ובכלל זה הוואן-בודהיזם) הריהו מכוון להגיע ל"ריקות הגדולה", לביטול קיומו של עולם, לביטול האני ולביטול הפעילות האנושית. ואנחנו, המאמינים בתורת משה וישראל, שורפים לעולם מתוקן ולחיים מתוקנים, לחייוקם של הפרט האנושי ושל העדה האנושית ולפעילות אנושית נכונה. המטרות הן שונות לגמרי זו מזו, ואין לערבב מין בשאינו מין.

מתוך תשובתי:

צדקת. דרכם של הבודהיסטים (גם של הוואן-בודהיסט-טים) אינה דרכנו, ומטרתם אינה מטרתנו. המדיטאציה שלנו אינה מכוונת לבטל את העולם ואת האני ואת הפעילות האנושית, אלא מטרתה היא לרכו את פוררי הנפש של בן דורנו, לטהר אותו ולהכשירו להתעלות. אין בכוונתנו לקבל את המטרות של אנשי המורה הרחוק המנוגדות לתפיסת העולם שלנו, אבל עלינו ללמוד מהם את המתודות של ההתרכזות ושל המדיטאציה משום שלהם נסיון רב בתחום הזה. גאולת העולם של דתנו אינה כגאולה הבודהיסטית, אנו שואפים לתיקון החיים ואין אנו שואפים לכך שהחיים בכל העולמות יצאו מן הגלגל-הזורם של גלגול הנשמות, ומשום כך המדיטאציה והמאנטרה והיגוה שלנו הן דרכים לתיקון החיים ואינן



מהתורות תפילות". צוואה זאת לעשות מתורה תפילה חשובה לנו בחיים הרוחניים-נפשיים בהווה.

המחיצות המבדילות בין האדם לבין אביו שבשמים היו קיימות גם בתקופות שעברו (וגם בתקופתו של רבי נחמן) אבל בתקופתנו נעשו חוקות משום שהישגי המדע (בצורה של השיכלולים הטכניים) נראים לעין ומרשימים, וכל היתר, גם החשוב ביותר, נדחה מן התודעה. גם התחומים של האתיקה והאסטיטיקה נעשו עכשיו שוליים. אבל יש סימנים לכך שאנו עומדים בפרוס תקופה של התחדשות דתית.

אחת הפעולות הושובות שנעשו בדורות האחרונים ב"פילוסופיה היא פעולת ההבהרה של ההיגדים המדעיים שנעשתה ב"חוג היוגאי" במאה העשרים (גם אם לא נקבל את מסקנותיו של החוג הזה). יש לדעת, שההיגדים הכלולים בדקדוק הלוגי (או הפינאנולוגי) של הלשון אינם היגדים המתארים את המציאות, אלא הם היגדי-הבהרה והם מכינים את האדם לחשוב ולדבר באופן נכון. והוא הדין בהבהרתם של ההיגדים הכלולים בדת. אחד מידידי כתב לי שיש כיום צורך ב"דת פוזיטיביסטית", כלומר בפעולה רעיונית שטטרתה לברר מה משמעותם של היגדי הדת, ולהבחין בין היגדי-תיאור (המתארים עולם ומלואו) שבדת לבין היגדי-תוויה והיגדי-ציווי, וביניהם לבין היגדי-משאלות שבה וכו'. היגדים מסויימים יבוטלו, היגדים שהיו טפלים יהיו למרכזיים ולהיפך. היגדים מסויימים שבחלק הראשון של הספר על הקדושה (שעליהם עמדת ב"מולד" תשרי-כסלו תשל"ד, עיין שם) הם היגדי-הבהרה, והם עשויים לעזור למשכיל דתי ול-משמש הכנה לתפילה. הפילוסופיה של הדת תהיה מוקדשת בעתיד להבהרת המשמעות של היגדי הדת. אמנם המת-כונן לתפילה לא יסמוך רק על טיפול הכרתי זה אלא יעסוק, למשל, במדיטאציה ובריכוז כהכנה לתפילה, והי-צד התוויתי יהיה לו עיקר, אבל פעולת ההבהרה ההכ-רתית תהיה גם היא חשובה לאדם האינטלקטואלי ותסייע לו שהתורה תיעשה לתפילה.

ההכרה הזאת קרובה יותר לזמן ההווה מאשר במדע, אבל סוף סוף תגיע ההכרה גם למדענים.

מתוך ככתב ד':

בספרך "בפרוודור להשקפת-עולם" הוצאת מ. ניומן 1972 הקדשת פרק מיוחד למחשבותיו של מהר באבא (שם, עמ' 137-147). קורא אני את ספריך משום שאני מוצא בהם שביל ליהדות, אך ידוע לי שמהר באבא היה מבטל את היהדות, ושמעתי שטען שהיהדות אינה קיימת וכיו"ב, ואם כן מה יושיענו זה?

מתוך תשובתי:

הקדשתי פרק למהר באבא משום שיש בכתביו שילוב שהוא חשוב לנו בהווה. כוונתי לשילוב של נתונים מן העולם הרוחני של המזרח הרחוק עם נתונים ששרשם ביהדות. מהר באבא לא הכיר את היהדות ולא הכיר ביהדות, הוא חונך והי בסביבה הודית מוסלמית, עולמו היה העולם של האסלאם והסופים, אבל שלא בידיעתו הושפע מן היהדות בתיווך הקוראן ובתיווך של כתבים מוסלמיים אחרים. יש בכתביו משום שילוב של הפנמה הודית עם מוסר ומצוות שמקורם ביהדות, ושילוב זה הוא חיוני לנו.

מתוך ככתב ה':

במאמרך "עיונים בתפילות ראש השנה ויום-כיפור" שהופיע ב"שדמות" נ"ו (חורף תשל"ה) עמדת על הבנתן של האידיאות הכלולות בתפילות המקרבת את האדם למצב נפשי המאפשר לו להתפלל ממשית. מסופקני אם קיימת אפשרות כזאת של מעבר מהבנה לתפילה. ובאופן כללי, חושבני שההיגדים הבלבדיים המתארים את המציאות הם היגדי המדע, והתפילות אינן אלא ביטויים לרחשי-לב סובייקטיביים.

מתוך תשובתי:

רבי נתן, תלמידו של רבי נחמן מברסלב כותב בראש הקדמתו ל"ליקוטי תפילות": "רבנו (רבי נחמן) הוהיר את תלמידיו כמה פעמים בכמה מיני לשונות לעשות

# זלמן שז"ר כמחנך

י. מהלמן

טועים הסבורים שהעושר הרוחני הרב היה שמור לרעתו. בשרשיהם ינקו תחומי היצירה השונים זה מזה והפרו זה את זה. בספרי המחקר ובמסות מפעמת לעתים רוח שירה כצליל דק, כציור נאה, ופעולתו המדינית והפובליציסטית העמיקה בזכות עבודתו המדעית. מכל מקום בפעולתו המסועפת כמחנך, מחנך ביודעים ובלא יודעים, עמד לו העושר הזה לברכה.

פחות משנתים שימש שז"ר בן השלושים בערך, כמורה "מן השורה", בפדגוגיון העברי בוינה. בראש המוסד עמד פרופ' צבי פרץ חיות, רב ראשי, חוקר מובהק ומגהיג לאומי. בפדגוגיון התרכזו אנשי מדע בעלי שיעור קומה. הזקן שבחבורה היה פרופ' אביגדור אפטוביצר, חוקר הלכה המצויץ בחריפות ובחוש פדגוגי, והצעיר שבה היה שלום בארון, שעתיד היה לכתוב את תולדות ישראל על פני רקע חברתי רחב. חברים למקצוע היו שלום בארון וזלמן שז"ר (רובשוב), שהרצה אז על התנועה המשיחית. חרי-פים היו ההבדלים ביניהם: בארון היה מרצה מרוכז ושקט, ודבריו בנחת נשמעים, וזלמן רובשוב סוער, תנועותיו רתבות, קולו רם וגרגש, כאילו לא בכיתה הוא עומד, אלא לפני המוני עם. הדמות הססגונית קסמה והלהיבה, ויש והרתיעה. אך לאט לאט נתגלתה בייחודה וגדולתה — לחלק מן התלמידים בשעת מגע ראשון, ולחלקם — כעבור זמן.

עברו כחצי יובל שנים, שופעות פעילות בשדה המדיני-ניות, המדע והעתונות, עד שחזר לתחום החינוך, והוטל עליו בשנת תש"ט לשמש כשר החינוך והתרבות הראשון למדינת ישראל, ולהקים את מערכת החינוך העצמאית. אף כי ידע היטב את הגבולות שהוצבו לו, החליט להתחיל בפעולה מהפכנית, רבת תנופה. בקיץ שנת תש"ט (13.6.49) הגיח על שולחן הכנסת את "חוק חינוך חובה — תינם". הוא התכוון לתיקון מעוות רציני. כ-10% מילדי היהודים לא ביקרו כלל בבית-ספר, וחלקם נשרו אחרי שנים מעטות ו-50% מילדי הערבים לא ביקרו כלל בבית-ספר, ולא זכו בחינוך סדיר. לרבים נראתה הצעת החוק כדחיקת הקץ. מניין יבואו המורים ומכשירי הלימוד? הבנינים והאמצעים הכספיים? והימים ימי מצוקה רבה למדינה הצעירה. העליה החדשה הגיעה ל-180,000 נפש, והכבידה הדאגה לדיור ולעבודה. פעם התפרץ לקירבת הכנסת המון

מגדולי הבונים והיוצרים בשדה החינוך היה, מחנך מיוחד במינו, מחנך שלא לפי המושגים המקובלים. לא ברא חדשות בתורת החינוך, לא העמיד תלמידים נאמנים למשנתו, לא עיצב, כמורה ותיק, דמותם הרוחנית של צעירים, ועם זה תרם, כמעטים בדרור, לחינוך היהודי. בזכות אישיותו עשה זאת, מנעוריו ועד ימי נשיאותו במדינת ישראל.

אישיות קוסמת ועשירת גוונים היתה אישיותו של זלמן שז"ר, אך גם סבוכה ורבת ניגודים. הכוחות הסוערים והכשרונות המזהירים שבהם נתברך נאבקו בקרבו ולא הגיעו לכאורה לכלל מיווג. רק ממרחק מסוים — של זמן ומקום — אפשר אולי לתפוס את ההרמוניה, הנובעת מריבוי ניגודים, ולהשיג את האישיות השלמה.

כרוב כוחותיו הפנימיים רוב עיסוקיו. מראשית ימיו עסק ציבורי ומגהיג מדיני היה. כבן שלושים כבר הוא ב"מנהיגי תנועת הפועלים היהודית. בקונגרסים שונים הוא משתדל להשפיע ולהכריע בשאלות הזמן ("הנלך או לא נלך אל הקונגרס הציוני"? 1921) ועד-מהרה הוא מתפרסם כנואם ציוני-סוציאליסטי מלהיב וכפובליציסט מוכשר.

היו ימים ושזר עצמו וידידיו בטוחים היו, שנועד להיות איש מדע וחוקר. בתחומי מדע שונים היה יוצר ומחדש, וכל חידוש היה בעל ערך לא רק למעטים מבעלי המקצוע, אלא לרבים שוחרי הדעת. יחד עם מנחם סולובייטשיק (לימים סוליאלי) פתח לפני יובל שנים (תרפ"ח) שער לחקר-המקרא המודרני בעברית בספר, שנכתב במשותף, "תולדות ביקורת המקרא". מנעוריו נמשך אל חקר התנ"ך עה השבתאית וספיחיה, חתר למעמקה וביקש לעמוד על התנהגות העם לעת משבר. הוא עסק גם בתולדות תנועת הפועלים, בלשון אידיש, בשאלות ותשובות, ובכל תחום ותחום פירסם מחקרים רבי חשיבות. מעולם לא התרכזו במקצוע אחד; כאיש מדע לא ידע את סוד הצמצום. מיוחד הוא שז"ר המשורר. שירתו פשוטה, נובעת מעמקי הנפש, מעין שיחה כנה של האדם עם עצמו. בעוד ששז"ר הנואם הוא נרגש ופאתטי, הרי בשיריו ניב לרחשי לבו ולחשבון עמו במעין קול דממה דקה. וקו אופייני באישיותו, זו ההתלהבות החסידית, מורשת בית סבא ובית אבא, ועד וקנה ושיבה שמר אמונים לתורת חסידים, לומר חסיד, לסיפור חסידי, וכן להרבי מלובאוויץ.

בתקופה זו כתב-עת ספרותי נאה "אורות" (בעריכת עדה צמח), שהביא למשכילי הגלויות מן היצירה העברית החדשה והתחיל לצאת לאור עתון-ילדים "אורות קטנים" (בעריכת לאה גולדברג).

חיבה מיוחדת נודעה מזלמן שז"ר לכינוסים משותפים למחנכים ולאנשי רוח ממדינת ישראל ומן התפוצות, ולרב-שיח שביניהם. המורים דנו בשני כינוסים בשני נושאים מרכזיים: "בעיות החינוך בתפוצות" ו"תכנית בסיסית לבתי הספר היהודיים". מעין גולת הכותרת היה בעיני שז"ר הכינוס העיוני העולמי שנערך בירושלים בשנת תשי"ז (בסיוע נתן רוטנשטריך ושולמית נרדי) שאליו הוזמנו מכל הורמים הרחניים והמדיניים. הכינוס עסק בהבהרת שאלות יסוד, כגון היהדות במאבק הכוחות בעולם, ספרות האומה בדורנו, היהודי היחיד וחובותיו.

נאומיו של שז"ר לא תמיד זכו להתקבל על לב כל שומעיו. שפע הפאטוס וההתלהבות שבהם היה זר לחלק מהם. אך לעתים נכנסו הדברים גם בלב המתנגדים. בשרר שיות, בלבביות, בשילוב מאמרי חז"ל וחסידות, ללא נסיון כפייה, היה משכנע, משרה את כוח אמתו ומגיע, אגב שאלות ותשובות, לדו-שיח, מלב ללב. בשעות כאלה נתגלה כמחנך גדול.

שז"ר אף נתברך בסגולות אנושיות של מחנך. זרה היתה לו הנטיה לבקש מומים בבני אדם ולהתכבד בקלונם. רק לעתים רחוקות היה משמיע אוהרת: "האיש הזה אין אלהים בליבו". ברגיל היה מוצא את הטוב והיפה שבאדם. לא באקראי קרא "אור אישים" לקובץ דיוקנאותיו. אך גם כשכינס את מחקריו ומסותיו בהיסטוריה קרא לספר "אורי דורות". גוגעת עד הלב ביותר היא המתקת דינה של חוה פראנק, בתו יורשת כסאו של יעקב פראנק, שנח-שבה לפרוצה ומנוולת. לנוכח תמונתה במצודת פראנק באופנבך כותב שז"ר: "... מבטה שלו וגא ובטוח, מבט מלכה בת מלכה, שאף שמץ אין כאן מפריצות זולה ותאוותניות".

זכות זו של חיפוש אור מתמיד עמדה לו גם באסונות אישיים שפקדו אותו, בייסורי הגוף והנפש שלא שברו את רוחו. בשעות כאלו ידע שתי תרופות: תפלה ויצירה. הלא עוד בנעוריו כתב באחד משיריו:

"מעמקי שרשי יסורי  
שביל חדש כקרון נובע  
ואליך הוא חותר ובוקע  
אליך, אל סלח,  
הכל יודע".

זועם, תובע "לחם ועבודה", והיו פצועים בקרב השוטרים והמפגינים. אך השר שז"ר עמד על דעתו גם באוירה המתוחה. הוא לא חי בעננים, כהאשמת מתנגדיו. הוא התנגד להולכים בגדולות, שביקשו לכלול בחוק גם את גיל הגן וגיל בית הספר התיכון, אלא הסתפק בחינוך תובה חינם לשמונה שנות בית הספר היסודי, גם הסכים להגשמת החוק בשלבים, בשלוש שנים. חוק זה, שהיה בו משום הנחת יסוד למערכת החינוך בישראל, זכה — על אף הקשיים — להגשמה מלאה כמעט. פעילות זו של השר שז"ר נפסקה באמצע, בטרם מלאו שנתים לכהונתו. כעבור שלוש-ארבע שנים נתחדשה פעולת שז"ר ה' מחנך — כשנבחר לראש המחלקה לחינוך ותרבות בגולה של ההסתדרות הציונית. עשר שנים, עד שנבחר נשיא מדינת ישראל, כיהן בכהונה זו.

ללא סמכות חוקתית וכוח שלטון, בתקציב זעום, ובידיעת המכשולים על דרכו, נכנס לפעולה זו. בימי יסוד המדינה הגיע מספר התפוצות הגדולות והקטנות, למאה ויותר — מספר שלא היה כמוהו בכל התקופות. והפיזור הרחני היה קשה מן הפיזור הגיאוגרפי. אם בראשית המאה עוד התי-קשטה הטמיעה בנוצות אידיאלוגיות של "תעודת ישראל", הרי עתה היתה פשוט גלישה אל תרבות זרה וניתוק מהיר מהיהדות.

בלהט ובסערה כדרכו עשה בעשר השנים הבאות, העשירות בלבטים והישגים. אחת המשימות המרכזיות היתה הרחבת רשת בתי הספר היומיים האינטגרליים, הנקראים בארצות-הברית "ישיבות קטנות", שבהם הילדים לומדים לימודי יהדות שעות מרובות, ונעשה הניסיון לאחד את לימודי היהדות עם המקצועות הכלליים במסגרת אחת. נפתחו והורחבו בכמה ערים מכונים לתרבות ישראל, שבהם ניתנו אפשרויות לצעירים ולבוגרים להתכנס ולהמ-שיך בלימודי היהדות (הותיק שבהם בבואינוס אייריס, שזכה בראשית צעדיו בעידודו הנלבב של השגריר יעקב צור).

עם ה"תעשייה הכבדה" במערכת החינוך נמנית גם הכ-שרת מורים והשתלמותם. גברה הפעולה למען פיתוח בתי המדרש הקיימים ולפתיחת חדשים. מעין שיא להכשרת מורי הגולה הוא השתלמותם במדינת ישראל. לשם כך נוסד בית המדרש למורים על שם חיים גרינברג, שבו מבליים צעירים מרחבי העולם שנה או שנתיים. הם קונים משהו מלימודי היהדות, ידיעת הארץ והמדינה, על רקע הנוף הישראלי והחיים הישראליים.

המחלקה אף נתנה דעתה, בהשראת שז"ר, על חיבור ספרי לימוד לאזורים שונים בתפוצות. בקביעות יצא

## ספרים שנתקבלו

מוסד ביאליק :

הצבאי, וכן אמנותה ואדריכלותה. פרק גדול — כשמונים עמוד — מוקדש ליישוב היהודי בימי השלטון הצלבני. הספר הוא סיפור פרשת חזירתה של חברה בעלת תרבות אירופית למורת, מעין חברת אפארטהייד תרבותי, ללא תודעת יעוד רוחני או דתי, לא בטמעת ולא מטמיעה, מנצלת עבודת נכרים, מתנכרת לא רק למוסלמים אלא גם לנוצרים בני המקום, חברה שעוד בעצם חסנה אינדה את טעם קיומה וצדקתה.

תולדות הפילוסופיה החדשה מתקופת ההשכלה עד עמנואל קאנט, תולדות הפילוסופיה לתקופותיה. מאת שמואל הוגו ברגמן. ירושלים תשל"ג. 208 עמ'. אחרי הכרך הראשון של "תולדות הפילוסופיה החדשה", שתיאר את התפתחותה מניקולאוס קוואנוס עד תקופת ההשכלה, זכה עוד שמואל הוגו ברגמן, עליו השלום, לראות את הכרך הזה, השני, יוצא לאור (ואחריו בשנת תשל"ד את ספרו "הפילוסופיה הדיאלוֹגית מקירקגור עד בובר"). הכרך שלפנינו מכיל פרקים על רוסו, על לסינג, על מנדלסון והאמאן וויכוחיהם, על הרדר, ופרק אחרון — מחצית הספר — על קאנט.

שלושה פרקים בתולדות הקבלה הנוצרית. מאת חיים וירשובסקי. תשל"ה. 65 עמ'. שלושת פרקי מחקרו של פרופ' חיים וירשובסקי ב"תולדות הקבלה הנוצרית דנים בהגותו של פיקו די לה מיראנדולה, אחד הבלטים בהוגי הרניסאנס, מבחינת זיקתה לרעיונות הקבלה.

ערכי חברה וכלכלה באידיאולוגיה של תקופת ההשכלה. מאת מרדכי לוי. בסיוע המחלקה להשכלה גבוהה בועד הפועל של ההסתדרות. ירושלים תשל"ו. 320 עמ'. מחקר זה מתאר את מחשבתה של ההשכלה בתחום חייהם של היהודים ואת רעיון הפרודוקטיביזציה ב"התפתחותו ומגמותיו במזרח אירופה." האידיאולוגיה של ההשכלה לא הצליחה לחולל תמורות במבנה הכלכלי של עם ישראל, אך חידוש נעוריו של רעיון הפרודוקטיביזציה באידיאולוגיות המאוחרות מעיד על חיוניותו. התנועה הלאומית, אשר נחלה אותו, העבירה אותו לאפיקים רעיוניים חדשים ביתר תנופה והעתיקה אותו למרחבים גיאוגרפיים חדשים" (מן המבוא).

פאתי מדבר. האדם בסובב הצחיח־למחצה מאת דב גיר. ירושלים תשל"ג. 195 עמ'. פרופ' דב גיר, מן החוג לגיאוגרפיה באוניברסיטה

במאבק דורות של עם ישראל על ארצו מחורבן ביתר עד תקומת ישראל מאת בן-ציון דינור. ירושלים תשל"ה. 367 עמ'.

קובץ זה של מאמרים היסטוריים, שראה אור זמן קצר לאחר מות מחברו, בן-ציון דינור עליו השלום, הוא ספר 'אקטואלי' ביותר. בהיותו מרצה את תולדות הויקה בין עם ישראל לארצו ומקומה של ארץ־ישראל בתודעת העם, ופרשת נסיונותיהם ומאבקם של היהודים להרחיב אחיזתם בארץ מימי דיוקליטיאנוס ובכל דורות הגלות, נמצא הספר מבסס את צדקת שיבת ציון בימים שמסתערים עליה מכל עבר. בספר, שהוא כרך שני ל"כתבים היסטוריים" של דינור והוא ראשון לשני ספריים בסוגיות הגידונות בו, נכללים לא רק מאמרים כלליים כגון 'דמותה של ציון וירושלים בהכרתו ההיסטורית של ישראל', וכן הנספח 'מאבק דורות על ירושלים', אלא גם מאמרים בעניינים מסויימים השייכים לסוגיות אלו, כגון 'כתובות עלייה בהר־הבית מימי ראשית הכיבוש הערבי', או 'עלייתו של רבי יהודה הלוי לארץ־ישראל והתסיסה המשיחית בימיו'.

ערים וגלילות בארץ־ישראל. מחקרים טופוגראפיים־היסטוריים מאת בנימין מור. מוסד ביאליק והחברה לחקירת ארץ־ישראל ועתיקותיה. ירושלים תשל"ו. 314 עמ'.

בקובץ רוב מאמריו של פרופ' מור בסוגיות שונות של הטופוגרפיה ההיסטורית של ארץ־ישראל למן תקופת הברונזה התיכונה ועד התקופה הביזאנטית. כמה מפרקי ספרו של פרופ' מור, מראשי מציבי המחקר הטופוגרפיה־היסטורית של ארץ־ישראל וביחוד הפרקים בעניינים הנוגעים לגבול הצפוני ולמזרח הגליל, וכן הפרק הגדול על ירושלים, שנצטרפו בו מאמרים שונים בבעיות ההיסטוריה של העיר, יש להם משמעות אקטואלית.

הצלבנים דיוקנה של חברה קולוניאלית. מאת יהושע פראוור. בלוויית מפות, ציורים ולוחות. ירושלים תשל"ו. 661 עמ'.

מחקר גדול ומקיף המתאר לא את "תולדות ממלכת הצלבנים בארץ־ישראל" (הוא שם ספרו הקודם של פרופ' פראוור), אלא את החברה הצלבנית שהיתה קיימת כאן מאתים שנה, על מניעיה, דפוסי חייה החברתיים, הכלליים והתרבותיים, יחסיה עם סביבתה, ארגונה

ניהם. לפיכך ראויים שיאים אלה יותר מכל לעיון ול-  
מחקר".

#### הוצאת הקיבוץ המאוחד:

בית לאדם אחר. מאת יצחק אורפן. תשל"ה. 205 עמ'.  
רומן שלישי של יצחק אורפן, אחרי 'עור בעד עור'  
ו'מסע דניאל'.

לאן ומאין. מבחר מאת יונת ואלכסנדר סנד. תשל"ה.  
343 עמ'.

יונת ואלכסנדר סנד, הכותבים את ספריהם במשותף  
("אדמה ללא צל" ו"הכיתה החמישית" — לימים "בין  
המתים ובין החיים"; "הנסיון הנוסף"; "טנדו") הביאו  
כאן מבחר מתוך ספריהם. הספר "טנדו" ניתן כאן  
בשלימות.

גן השבילים המתפצלים. טקסטים קצרים, סיפורים, מסות  
מאת חורחה לואיס בורחס. תרגום מספרדית והוסיף  
אחרית-דבר יורם ברנובסקי. הוצ' הקה"מ והמועצה  
הציבורית לתרבות ואמנות. תשל"ה. 173 עמ'.  
זהו מבחר ראשון בעברית מיצירתו של בורחס, ה-  
סופר הארגנטיני, היחיד והמיחיד בעולמו הרוחני וב-  
דרך כתיבתו.

כטרם (רומן). מאת עלי שכטמן. מאידיש צבי ארד.  
ספרית שבות על-שם חיים הוז. תשל"ה. 400 עמ'.  
רומן רחבי-יריעה ועתיר דמויות מחיי שלושה דורות  
ביהדות רוסיה.

שלמה המלך ושלמי הפנדלר החכם והכסיל. קומדיה  
בחרוזים בשבע תמונות מאת סמי גרונמן. תירגם והו-  
סיף פומונוים נתן אלתרמן. רישומים אריה גבון. תשל"ה.  
162 עמ'.

הקומדיה החגיגית בתרגומו המקסים של אלתרמן.  
(במהדורה באה יש להקפיד יותר על הניקוד. דוגמאות:  
בעמ' 70 "למה שלמה" השיר' מנוקדת בסגול במקום  
פתח, או בעמ' 145 "אתה לועג, יככה חושך", כ"ף  
ראשונה ב'יככה' מנוקדת בשוא במקום סגול, כ"ף  
שניה רפה במקום דגושה, והמוכן מסתרוס).

אוטוביוגרפיה של קורא, מסות ורשימות על ספרות.  
מאת שלמה גרודזונסקי. תשל"ה. 440 עמ'.  
קובץ מסותיו, רשימותיו והתרשמויותיו הערניות וה-  
חיוניות של שלמה גרודזונסקי מספרים וסופרים ועניינים  
הקשורים בספרות שנכתבו בעשרים שנות ישיבתו בארץ.  
ליקטו והביאו לדפוס שמעון זנדבנק ואברהם יבין. ה-  
מבוא מאת שמעון זנדבנק.

דרך ההיפוס על אי-הודאות וגילוייה ביצירת קאפקא.  
מאת שמעון זנדבנק. תשל"ה. 165 עמ'.

ניתוח ביטוי ה'היסוס' — או אי-הודאות בנוגע לאפ-  
שרות הישועה — שהוא בעיני שמעון זנדבנק 'יסוד

העברית, סוקר כאן את מאבק האדם עם האתגרים שמע-  
מידים לפניו הנאי הטבע באזורים צחיחים למחצה —  
מאבק שונה מאזור לאזור ושונה בצורתו, למן הנח-  
שלות ועד המתוחכמות שבה — ומגיע למסקנה כי  
תוצאותיו השונות של המאבק לסוגיו תלויות לאו דוקא  
בשוגי התנאים אלא, במדה מרעת, בהבדלי הרצון  
והיוזמה, המודעות והדעת.

#### הוצאת דביר:

פאוסט טרגדיה. מאת גיתה. תרגום יצחק כפכפי.  
תשל"ה. 660 עמ'.

תרגומו של יצחק כפכפי ל"פאוסט" הוא התקדמות  
מובהקת לעומת תרגומי יעקב כהן ו"ל ברוך. חותם  
השפעתם של הדיבור החי על לשון השירה העברית ב-  
שלושים השנים האחרונות והישגי התרגום בתקופה זו  
ניכר היטב בתרגום זה.

שירים, סיפורים ומחזות אשר לא נכללו בכלל כתביו.  
מאת יעקב שטיינברג. כינס והקדים מבוא ישראל כהן.  
'ספרי נפש' אגודת הסופרים העברים והוצאת דביר.  
תשל"ו. 363 עמ'.

בספר זה היטיב ישראל כהן לכנס שירים, סיפורים  
ומחזות של יעקב שטיינברג שלא נכללו מטעמים שונים  
במהדורות המקובצות של שנת תרצ"ז (על-פי טעויות  
הדפוס נאמר ב'תולדותיו' תרצ"ג) ושל שנת תשי"ז,  
הוסיף עליהם את תרגומיו לשלושה-עשר סיפורים ו-  
לשני מחזות שנכתבו ביידיש. כיוון שהמכנס עומד  
בהקדמתו גם על מאמריו ורשימותיו של שטיינברג  
שלא קובצו עד כאן, יש לשער — ולקוות — כי הללו  
יבואו בכרך מיוחד, וגם זו בזכותו.

הנפיכה די קליו. מאת מאדאם די לה פאייט. תירגם  
מצרפתית ירוחם לוריא. ספריית גביש. תשל"ו. 158 עמ'.  
סיפור, שרקעו מלכות אנרי השני באמצע המאה  
השש-עשרה, הנחשב לראשית הרומן המודרני.

דיני הממונות בתלמוד. מאת שלום אלבק. תל-אביב  
תשל"ו. 664 עמ'.

הרבה ספרים יש, אומר המחבר בהקדמתו, העוסקים  
בליקוט הלכות ודינים, בכללים וידיעות בהלכה, בגופי  
הלכות ובתולדות ההלכה, אבל עדיין לא נתבארה ההלכה  
התלמודית כשלמות אחת וכן לא נתבארו רוחה ופני-  
מיותה. בספר זה, העוסק בדיני חזים ודיני קניין (כפי  
שהם קרויים היום), "נעשה נסיון למלא חסרון זה בת-  
חום דיני הממונות... נידונו בספר עקרונות ההלכה  
שבדיני הממונות ומקומן של ההלכות במערכת הכללית,  
כמות שהם בתלמוד בלבד. שכן בתלמוד בלבד נמסרה  
ההלכה בצורתה המושלמת והמוסמכת ביותר, ובצורתה  
זאת שימשה יסוד לכל הדורות הבאים... ימי זוהר  
אלה של ההלכה, שנתגלו בין בעיבוד פרטיה ובעז  
מחשבתה ובין בעושר ביטויה ובמקוריות ספרותה של  
ההלכה, לא חזרו עוד לאחר ימי התלמוד ולא היו לפ-

הר העצה הרעה. שלושה סיפורים מאת עמוס עוז. ספריה לעם. תל-אביב תשל"ו. 184 עמ'.  
"שלושה סיפורים ירושלמיים שרקעם דמדומי תקופת המנדט הבריטי: 'הר העצה הרעה', 'אדון לוי', 'וגע' גועים'.

נשייה של חושך. מאת רוסאריו קאסטייאנוס. תרגם מספרדית יוסף דיין. ערך אמציה פורת. ספריה לעם תל-אביב תשל"ה. 379 עמ'.

רומן של המספרת המכסיקאית, שמתה בתאונה כשג-רירת מכסיקו במדינת ישראל, על רקע התנגשות בין שבט אינדיאני משועבד ובין אדוניו הלבנים במחוז נידה של מכסיקו.

העיר והכלבים. מאת מאריו וארגאס יוסה. תרגם מס-פרדית יוסף דיין. הביא לדפוס ש. אפרסמון. ספריה לעם. תל-אביב תשל"ה. 390 עמ'.

רומן, פרי עטו של מספר פרואנסי, המתאר חיי נערים בפנימיה צבאית בבירת פרו על רקע השחיתות המוסרית בשלטון ובחברה.

קאראנטין. מאת ולאדמיר מאקסימוב. תרגם מרוסית צבי ארד. ספריה לעם. תל-אביב תשל"ה. 265 עמ'.

ספרו הראשון בעברית של מאקסימוב, מטובי המספ-רים הסובייטיים, והוא עתה גולה בפאריס, המאיר את החיים בברית-המועצות מבעד לפריסמה של הנוסעים ברכבת העושה דרכה מאודסה למוסקבה והוטל עליה הסגר של כמה ימים בשל מגפת כולירה.

שאול טשרניחובסקי. מבחר מאמרי ביקורת על יצירתו. ליקט וצירף מבוא וביבליוגרפיה יוסף האפרתי. עם עובד וקרן תל-אביב לספרות ולאמנות. תשל"ו. 316 עמ'.  
"קובץ מאמרים זה עמד בשלבי עריכתו האחרונים כאשר עורכו, ד"ר יוסף האפרתי ז"ל, נהרג בהפגזה סר-רית ברמת-הגולן במאי 1974". מן המבוא הספיק לכתוב רק את הפרק הראשון. מלבד שני מאמרים של יוסף האפרתי הובאו כאן, בין השאר, מאמרים משל ר. ברייבין, י. ח. רבניצקי, א. י. פאפירנא, י. קלוזנר, פ. לחובר (מ-שונה שהמערכת קוראת לו פישל לחובר, אף שהסופר המזנוח מעולם לא חתם כך על מאמריו וספריו), י. ה. ברנר, יעקב רבינוביץ, דב סדן, שמעון הלקין, עדי צמח, דן מירון, שלום קרמר, בעז ערפלי. לספר נספחו ציר-נים ביוגרפיים וכן רשימת ספרי המשורר לפי סדר היר-פעתם, וכן מבחר ספרים ומאמרים עליו.

יהודה בורלא. מבחר מאמרי ביקורת על יצירתו. ליקט וצירף מבוא וביבליוגרפיה אינעם ברשאי. עם עובד וקרן תל-אביב לספרות ולאמנות. תשל"ו. 176 עמ'.  
ליקוט מאמרי ביקורת על יצירתו הסיפורית של יהודה בורלא מאת מחברים שונים (בהם יעקב פירמן, ישורון קשת, אברהם קריב, ישראל כהן, מתי מגד, ג. שקד) בלויית מבוא וציוורים ביוגרפיים, רשימת הר-כתבים וכן רשימת מאמרים ורשימות על בורלא.

מיבני מודע' ביצירת קאפקא, וממילא מציג את גבולות המותר והאסור בפירושי קאפקא.

בין ריאליזם לרומאנטיקה על דרכו של דוד פרישמן בביקורת. מאת מנוחה גלבע. אוניברסיטת תל-אביב, רשות המחקר. תשל"ה. 215 עמ'.

עיון בצדדים שונים של עבודת פרישמן בביקורת הר-עברית במשך ארבעים שנה.

הגדרת האמנות. מאת גדעון עפרת. תשל"ה. 199 עמ'.  
לפנינו ניסיון לבחון לא רק את הבעיה, מהי אמנות, אלא את הגדרת האמנות, את הקשרים בין מושג ההגדרה והמושג המוגדר בה, את פירושה של הגדרה ואת עצם האפשרות להגדיר את מושג האמנות. הופעת מחקר באסתטיקה מן הבחינה הלוגית ראויה לברכה. ואולם שילוב מלים, צירופים והגדרות (ואין הכוונה כאן ל-מובאות) כלשונם האנגלית בחוך הטכסט העברי מעורר שאלות עקרוניות קשות בנוגע לעצם טעמו של פירסום מעין זה. שהרי אפילו יש סייגים ומכשולים על דרכו של הכותב מחקר בלשון מסוימת, אין לנצחם בדרך כלל בכלים שאולים, אלא על-ידי חשיבה בכליה המוגבלים של לשון זו ועל-ידי הרחבתם מתוכה. (ועוד: 'חטיפת הסאביניות' קרויה כאן 'אונס הסאביניות': 'קהיליית ההגדרות' מהי? 'קהילייה' הוא תרגומו העברי — הבלתי מוצלח אולי — של המושג 'ריפובליקה' או 'קומון-נולת').

חיבת ציון כבריטניה 1878—1898. מאת אלחנן אורן. אוניברסיטת תל-אביב תשל"ד. 240 עמ'.

תיאור התפתחותה של תנועת חיבת ציון כבריטניה, מראשיתה בימי קונגרס ברלין בשנת 1878, ימי הפ-רעות ברוסיה של שנות השמונים והופעת 'ארץ הגלעד' ללורנס אוליפאנט בשנת 1880 ועד השתלבותה בהס-תדרות הציונית של הרצל. מסקנת המחבר היא שחובבי ציון באנגליה הקדימו את הציונות המאוחרת הן בסיג-תיוזה של חתירה להסדר מדיני עם פעולה יישובית והן בהתנסותם בכל הבעיות והקשיים שעמדו אחר-כך לשטן על דרכה של הציונות אל ההגשמה.

#### עם עובד :

העטלף. מאת אהרן מגד. ספריה לעם. תל-אביב תשל"ה. 176 עמ'.

סיפור המגולל "פרשת חיים — למן ראשית שנות השלושים עד סוף שנות החמישים — של דמות יוצאת-דופן, שמעורבים בה המזור והטראגי".

הבדאי פרשת חקירה אחת. מאת הנוד ברטוב. ספריה לעם. תל-אביב תשל"ה. 221 עמ'.

בטכניקה של סיפור-מתח נחקרת "דמותו רבת-הפר-צופים של אחד מגיבורי דורנו וקרבותיו".

רותי בזמנו, והן בידיעות הכלולות בו על תולדות השי-  
רה העברית בספרד ועל חוויותיו האישיות של הרמב"ע  
ודעותיו בענייני לשון ודקדוק ומלאכת השיר בעברית  
וכן בערבית, שהיא הדוגמה והמופת.

הזדהות האומה עם המדינה בעקבות מלחמת יום-  
הכיפורים. בעריכת משה דייוויס. דברי הקדמה מאת  
אפרים קציר, נשיא מדינת ישראל. הספריה הציונית  
ירושלים תשל"ו. 378 עמ'.

הספר רחב-המידות מכיל חלק נכבד מן ההרצאות  
והדיונים שנערכו בסמינר שנועד בבית הנשיא בירוש-  
לים, בהשתתפות חכמים ואנשי-מעשה מן הארץ ומן  
התפוצות, לשם דיווח ועיון בתגובת יהודי העולם על  
המלחמה ולשם התבוננות במשמעותה והשפעתה על  
תחושת הזהות והערבות היהודית, על החינוך ועל צלמנו  
בעיני העולם. המדור הראשון הוקדש לדיונים הנזכרים  
ולראיונות עם נציגי מוסדות, נציגים רשמיים ולא-  
רשמיים מגלויות שונות, וכן ממדינת ישראל (פנחס  
ספיר, עליו השלום); במדור השני והשלישי באו דברים  
שנאמרו ושנכתבו בהזדמנויות שונות ויש להם זיקה  
לבעיות הנדונות בספר, וקצתם נתפרסמו בכתבי-עת  
(ובהם מאמרו של מ"ח עמישי 'חזון לימים' שבא ב'  
'מולד', חוב' 29–30). בראש הספר דברי פתיחה ובסופו  
דברי סיכום ותצפית מאת העורך פרופ' דייוויס.

שאלו היה סיפור חייל בסירת. כתב עוזי בנוימן. ה'  
ציורים מעובדו של שאול טן פי. ירושלים תשל"ו.  
72 עמ'.

משהו מפרשת חייו הגדועים של שאול, בנם של  
יהושע ועליזה טן פי, שנפל במלחמת ההתשה בתשל"ו.  
בעיקר מספורי חבריו ומפקדיו מתרקמת דמותו של  
נער רגיש ותמים-לב, מלא הומור, פתוח לעולם הרוח  
ולאמנות כאחד, בן לדור הנושא על כתפיו את מולדת  
היהודים ואת "הילת החיוכים והדמעות", כדברי השיר  
של האב המלווים את הספר.

גרינער אקוואריום דערציילונגען מאת אברהם סוצקע'  
ווער. מבוא מאת רות וייס. האוניברסיטה העברית ב'  
ירושלים, החוג ליידיש, הועד לתרבות יהודית בישראל.  
צריקובר מציאים לאור. תשל"ה. 170 + xxxiii עמ'.

דער שפיגל און אנדערע דערציילונגען. מאת יצחק  
באשעוויס-זינגער. מבוא מאת חנא שמרוק. כנ"ל.  
תשל"ה. 317 + xxxv עמ'.

שני הספרים בסידרה הם פרי יזמה ברוכה להוציא  
טכסטים נבחרים, לתועלת תלמידי האוניברסיטה הלומ'  
דים ספרות יידיש ושאר קוראים מבינים, במהדורות  
מעוטפות נאות, בהכנה מדוקדקת, בלוויית מבואות  
המכניסים את הקורא לעולמו של היוצר. המבואות הם  
בעברית ובאנגלית. (ובאידיש — במהדורה מקבילה.)  
לכל ספר מצורף פרט מלים הסענות הסבר או תרגום.

אברהם שלונסקי. מבחר מאמרי ביקורת על יצירתו.  
ליקט וצירף מבוא וביבליוגרפיה אביעזר וייס. עם עובד  
וקרן תל-אביב לספרות ולאמנות. תשל"ה. 231 עמ'.

מבחר מאמרים ורשימות על שירת אברהם שלונסקי  
מתקופות שונות (בהם שלום שטרייט, יעקב רבינוביץ,  
דב סדן, ב. קורצווייל, יעקב בהט, טוביה ריבנר, א. ב.  
יפה, אליעזר שביד). אף שנכנסו כאן גם דברים מעוטי  
חשיבות, לא נכנס ולא נזכר מאמרו הביקורתי המעניין  
של שלמה גרודונסקי שנדפס ב"אכסניה", ולא נכנס  
מאמר-יובל שיש בו לא מעט מרקעה וריחה של התקו-  
פה כגון מאמרו של "סופר תם" (הנזכר במבוא, אך  
מתברר אינו ידוע כי הוא הסופר א"ז בן-ישי). תכל  
שלשוננו של המבוא לא זכתה לעריכה ולגיפוי (דוגמה:  
"אין הוא מתייחס לשאלות בתחום הפיגוראטיבי אותן  
מעלה מאוחר יותר פיינשטיין, שכן כמבקר שעיקר  
מעיניו באידיאות אין אמצעי העיצוב מהווים נושא  
לדיונו"). רשימת התרגומים — אמנם היא קרויה "מתר"  
גומי אברהם שלונסקי" — לוקה מאוד בחסר (דוגמה  
בולטת — השמטת כרכים-כרכים של ל. טרוצקי). הרי-  
שול ניכר גם בזיהוי האנשים בתצלום בבית ביאליק;  
המשורר שמעון גינזבורג מוצג כא"ז בן-ישי, והמספר  
ש. הללס היושב ליד שלונסקי נשאר ללא זיהוי.

תרבות הפנאי בישראל. דפוס בילוי וצריכה תרבותית  
מאת אליהוא כ"ץ ומיכאל גורביץ. ספריה אוניברסיטאית.  
עם עובד — תרבות והינוך תל-אביב תשל"ד. 454 עמ'.

הספר המבוסס על מחקר של המכון לקומוניקאציה  
של האוניברסיטה העברית והמכון למחקר חברתי שי-  
מושי, הוזמן על-ידי משרד החינוך (בעיקר השר זלמן  
און המנחם), סוקר סקירה ממצה את הפעילות התר-  
בותית של האוכלוסיה במדינת ישראל מבחינת צורות  
הצריכה, אפיקי ההיצע, וכן ההרגלים, הצרכים והערכים  
שהג' ביסודה של פעילות זו. מטרת המחקר, כנאמר  
במבוא, היא "לא רק לתאר ולנתח את הנעשה בתחום  
הצריכה התרבותית בישראל, אלא אף לתרום לקביעת  
המדיניות בנושא זה".

#### הוצאות שונות:

כתאב אלמחאצ'רה ואלמד/אברהם: ספר העיונים וה'  
דיונים (על השירה העברית). מאת משה בן-יעקב אבן  
עזרא. ערך הגיה ותרגם בצירוף הערות אברהם שלמה  
הלקין. הוצאת מקיצי נרדמים. ירושלים תשל"ה. 335 +  
כו עמ'.

ספרו הידוע והיחיד במינו של משה אבן עזרא על  
השירה ועל הפואטיקה, שנכתב ערבית בראשית המאה  
השתיים-עשרה, ותורגם תרגום תפשי בידי ב"צ הלפר  
והוצא לפני יובל שנים, זכה עתה למהדורה מדעית של  
המקור (בכתב עברי) ולתרגום עברי חדש ומדוייק מידי  
פרופ' אברהם הלקין. חשיבות הספר הן במושג שהוא  
ממציא לנו על דרכי השיפוט האסתטי והניתוח הספ-

## בשולי החוברת

נפתולי "מולד" על קיומו הולכים ומחמירים נוכח עליית ההוצאות באינפלציה המואצת. (העובדה שהאינפלציה והפיחות אינם מוגבלים לערכי החומר, אלא ניכרים היטב בכל תחומי החיים, וחיי התרבות בכללם, מוסיפה כמובן את חלקה למצוקתנו). הפיגור בהופעה וכפילות החוברות הם ביטוי למצב זה. אך מאבקנו יימשך. הוא יימשך עד סיומו: אם בסגירת כתב-העת — ואם בהסרת עיוות הראייה והפרופורציה מצד אלה שבגדר יכלתם וחובתם הדבר כלפי משקל קניינים כ"מולד" במאזן צרכינו הרחנניים ובצרוכנו הלאומי.

סיפורו העברי של שלום-עליכם הוא מתוך קובץ סיפוריו העבריים, הרואה אור במהדורתו, בלוויית מבוא, של הנא שמרוק על-ידי מוסד ביאליק. פרק הפרווה של ראמיז הוא מתוך קובץ סיפורים העתיד לצאת בהוצאת 'דביר'. ראמיז הוא מגדולי הסופרים השוייציים בזמננו (מת בשנת 1947), שסיפוריו הדראמאטיים טבועים בחותם ליריות מיסטית. המאמר 'יסודות שאולים בפיזי יהודה הלוי' מאת יהודה רצהבי הוא בעקבות הרצאת המחבר בכינוס ריה"ל שהיה באוניברסיטה ברי-אילן ב"ד-ט"ו כסלו תשל"ו. מאמרו של ישראל גוטמן הוא מעיקרו פרק מעבודת-דוקטור באוניברסיטה העברית בירושלים. מאמרו של י. מהלמן הוא בעקבות דברים שנאמרו עם חלוקת פרס שזר שנערך בבית הנשיא ביום השנה למות הנשיא שזר. משה מעוז, הכותב על "שקיעתה של לבנון", הוא פרופסור-חבר לתולדות ארצות האסלאם באוניברסיטה העברית.

מאמרה של דינה גורן הוא פרק מספרה 'סודיות, בטחון וחופש העתונות', שיצא לאור על-ידי הוצאת מאגנס.

לרגל מאמרו של א. ברשאי על 'עד משבר' יש להעיר על מאמרים אחרים על הלקין: על זרם התודעה ב'עד משבר' מאת אסתר הנוך נתפרסם ב'מולד' 16 (226) באלול תשל"ל, ובאותה חוברת גם מאמרו של יוסף דן על 'יחיאל ההגרי'. בחוב' 29—30 (239—240) מתשרי תשל"ד בא מאמרו של יוסף דן על סיפורי 'נכר'. על הלקין המספר — מאמריהם של מתי מגד בחוב' 92—93 מאדר תשט"ז ושל ישעיה רבינוביץ בחוב' 137—138 מכסלו תש"ך. מאמר על שירת הלקין "מ'סנטה ברברה' ועד 'תרשישה'" מאת יוחנן רוז (הוא ט. כרמי) בא ב'מולד' 38—39 מסיון תשי"א.

---

### הודעה מאת מנהלת "מולד": כרכים

כרך ו' (כ"ט) הגיע מבית הכורך ואפשר לקבלו במשרד המנהלה רח' פינסקר 2 ת"א, חדר מס' 224, בכל יום בשעות 10—12 לפנה"צ.

הרוצים בכרך זה ולא מסרו את החוברות קודם, יוכלו אף הם לקבלו אם ימציאו את החוברות וישלמו את דמי הכריכה בסך — 15 ל"י. המעוניינים לקבלו בדואר יוסיפו נא 3 ל"י דמי משלוח, וס"ה 18 ל"י.

הננו להזכיר למנויינו — יחידים, קבוצות, מוסדות, אולמי קריאה, ספריות ובתי-ספר שבידיהם חוברות "מולד", כי הם יכולים להמציא לנו את החוברות ולקבל במקומן כרכים בכריכת בד הזורה, עם תוכן עניינים בראש הכרך תמורת 15 ל"י הכרך. במחשן מספר מצומצם של כרכים מוכנים גם משנים קודמות.

כשחסרות חוברות, אנו יכולים להשלים את החסר בהוספת מחיר החוברות החסרות על דמי הכריכה. מחיר כל כרך כולל חוברות — 45 ל"י.



# 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'—ו' 10.00—18.00.

## מוזיאון העיר ירושלים

החברה לחקירת א"י ועתיקותיה  
תערוכת ממצאי החפירות הארכיאולוגיות שליד חומות הר הבית.

התערוכה פתוחה לקהל באולמות המצודה ("מגדל דוד") בימי חול בין השעות 8.30—17.00 בערבי שבתות וחגים בשעות 08.30—14.00. כרטיסים להשיג בכניסה לתערוכה (לשבתות וחגים יש לרכוש כרטיסים מראש).  
המחיר: — 2 ל"י למבוגר, — 1 ל"י לחיילים, סטודנטים, נוער וקבוצות למעלה מעשרים איש.

## מופע אור-קולי ב"מגדל דוד"

היסטוריה של המצודה והעיר ירושלים במופע אור, קול וצליל — במצודה שליד שער יפו. המופע בשלוש שפות.

בעברית בשעה 19.30 ערב ערב חוץ מלילות שבת וחג; באנגלית בשעה 20.45 ערב ערב חוץ מלילות שבת וחג ובימים ב', ג' וד' גם בשעה 22.00 בצרפתית בימים א' ור' בשעה 22.00.

## מוגש על-ידי

עיריית ירושלים

האגף להסברה וליחסי ציבור

## בית האמנים

רחוב שמואל הנגיד 12, טל' 223400.  
**שעות הביקור:** ימים א'—ה' 10.00—13.00, 16.00—19.00. יום ו' 10.00—13.00. יום שבת 11.00—14.00.

## מוזיאון לטבע

מושבה גרמנית, טל' 31116.  
דיאורמות של בעלי חיים; תצוגות של חתפתחות האדם; תצוגות על גוף האדם.  
**שעות הביקור:** ימים א'—ה' 10.00—13.00. ימים ב', ד' גם 16.00—18.00, יום שבת 10.30—13.30.

## היכל הגבורה

מגרש הרוסים  
**שעות הביקור:** ימים א'—ה' 10.00—16.00. ביום ו' 10.00—13.00. דברי הסבר והדרכה — במקום.

## פלנטריום ויליאמס

האגודה הישראלית לאסטרונומיה,  
קרית האוניברסיטה העברית, טל' 30211.  
**הצגות:** ימים ב', ה' בשעה 17.00.  
הצגות מיוחדות במועדים אחרים יש לתאם מראש. המזכירות עונה בימים א'—ה בין השעות 17.00—18.00.

## יד ושם

הר הזיכרון. טל' 531202, 531191.  
**שעות הביקור:** המשדדים, הארכיון והספרייה: בכל יום 08.00—15.00, בימי ששי וערב חג 08.00—13.00. התערוכה ואוהל יזכור: בכל יום 08.00—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 חוזה המדינה. במקום גם "חדר הרצל" — חדר עבודתו של בנימין זאב הרצל.

**שעות הביקור:** בימים א', ב', ג', ה' 09.00—18.30. בימים ד', ו' ושבת 13.00—19.00.  
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-

## עירית תל-אביב-יפו

### מוזיאונים עירוניים בתל-אביב-יפו

מה יכול לתת לך ביקור במוזיאון הארץ?  
ביקור במוזיאון הארץ — תל-אביב, על שלוותיה,  
יתן לך מבט כללי אך ברור על 4,000 שנה היסט-  
טוריה ותרבות של ארץ-ישראל והמזרח-התיכון,  
על תולדותיה של העיר תל-אביב-יפה, החל  
מימייה הקדומים של יפו ועד לימינו אלה והדגמה  
מעניינת על הישגי המדע ששינו את חיינו ואת  
מושגינו על העולם שבו אנו חיים.

#### מוזיאון תל-אביב

שדרות שאול המלך 27-29, טלפון 257361.  
פתוח לקהל בימים א', ב', ד', ה' — בשעות 10  
עד 13.00, 16.00 עד 19.00; ביום ג' בשעות 10.00  
עד 16.00 עד 22.00; ביום ו' בשעות 10.00  
עד 14.00. מוצ"ש — חורף — 18.00 עד 22.00.  
מוצ"ש — קיץ — 19.00 עד 23.00.

#### קרית "מוזיאון הארץ"

רמת-אביב — טלפונים: 415248, 415244  
מוזיאון הזכוכית, מוזיאון קדמן למטבעות, מוזי-  
און הקרמיקה, מוזיאון לאנתוגרפיה ולפולקלור,  
חפירות תליקסילה, ביתן נחושטן — מימצאי  
חפירות תמנע, מוזיאון הכתב, מוזיאון המדע  
והטכנולוגיה,  
**שעות הביקור:** בימים א', ב', ג', ה' 10.00 עד  
17.00; ביום ד' — 10.00 עד 20.00; ביום ו' —  
10.00 עד 14.00; בשבתות ובחגים — 10.00 עד  
14.00.

#### המוזיאון לעתיקות ת"א-יפו

רח' מפרץ שלמה 10, יפו.  
**שעות הביקור:** בימים א', ב', ג', ה' — בשעות  
10.00 עד 17.00; ביום ד' — 10.00 עד 20.00;  
ביום ו' — 10.00 עד 14.00; בשבתות ובחגים —  
10.00 עד 14.00.

#### המוזיאון לתולדות ת"א-יפו

רח' ביאליק 27.  
**שעות הביקור:** בימים א', ג', ה' בשעות 09.00  
עד 14.00; בימים ב' רד' — 09.00 עד 13.00,  
16.00 עד 19.00; ביום ו' — 09.00 עד 13.00.  
בשבתות ובחגים — סגור.

**הפלטטריום ע"ש לסקי** — הצגות יומיות: 09.00,  
10.30, 12.00, פרט לשבתות ולחגים; וביום ג' גם  
ב-19.15.  
**הקרנת סרטי מדע:** ביום ג' האחרון בכל חודש,  
בשעה 20.15.

שבת הכניסה חופשית

- \* אוטובוסים לתחבורה ציבורית ותיירות.
- \* מיכלי גז וקובעי פלדה.
- \* ריהוט מתכת למשרדים, לבתי-חולים  
ולחנויות שרות עצמי.
- \* תיבות עץ ומיכלי ברוס להדירים.
- \* ריהוט לבתי ספר ומוסדות ציבור
- \* ריהוט סלוני וביוני המשווק ע"י "ארדן".



**הארגז 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

# שכון עובדים בע"מ

תל-אביב, רח' ליאונרדו דה-וינצ'י 21

טלפון 250211, ת"ד 392

## משכנת

זוגות צעירים

ותיקים ועולים

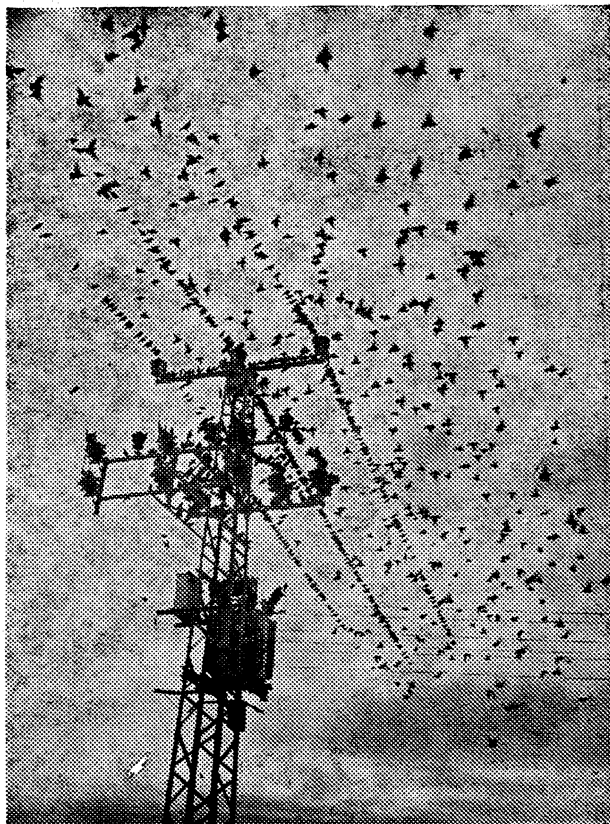
פועלים ופקידים

אנשי צבא הקבע

ובעלי מקצועות אקדמיים

חברת החשמל  
לישראל

צפרים על חוטי  
החשמל



מפעלי ירושלמי לחבלים

בע"מ

רמת-גן

תעשייה ומסחר בחבלים חוטים ובדים

# א ר ג מ ן

מפעלים

לצביעת טכסטיל

בע"מ

אזור התעשייה, יבנה

טל. 055-95251

# "תנובה"

מאגת 500 ישובים חקלאיים ומאות רבות של משקים בודדים  
בכל אזורי הארץ, לשם תעשיית התוצרת החקלאית ושיווקה

# "תנובה"

"תנובה" משווקת למעלה מ-70% מכל תוצרת המשק המעורב

של החקלאות העברית בארץ ישראל.

"סמל תנובה" ערובה לטיב תוצרתה



# המשביר המרכזי

חברה קואופרטיבית לאספקה

של העובדים העברים בישראל בע"מ

תל-אביב רח' גבורי-ישראל 76, טלפון 39955

חיפה — ירושלים — באר-שבע — אילת — קרית-שמונה

המוסד המרכזי לאספקה  
של הקואופרציה בישראל

# "מבטחים"

מוסד לביטוח  
סוציאלי בע"מ

רח' אבן גבירול 30  
תל-אביב  
טל. 265112

## 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 ברירה (חסכון + משכנתא = דירה)

לתושבי חוץ:

(DESIGN FOR LIVING) D. F. L.

לשירות הסוכנים והמבוטחים  
בכל ענפי הביטוח  
ובכיסויים מיוחדים כ-

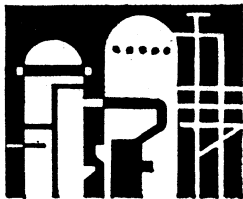
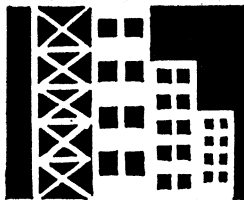
# שטות

## חברה לבטוח בע"מ

### תעופה

### הנדסי

### קבלנים



תל-אביב: מחלקת בימוח חיים וסניף תל-אביב  
רח' אחד העם 9 (מגדל שלום קומה 4) טל: 54255  
חיפה: סניף חיפה. רח' הבנקים 5. טל: 51 2265

# 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 חימצון בטמפרטורה גבוהה, מונע הוצרות ויהומים 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.







# אם אתה ...



או בעל מקצוע אחר ואינך חבר בקופת גמל-  
קופת גמל **"עצמה"** על בנק לאומי  
מציעה לך עסקה מצויינת!



לקבלת פרטים נוספים מלא ושלה תלוש זה.



**בנק לאומי**  
לישראל בעימ

קופת גמל "עצמה" עד' רומשילד 19, תל-אביב.  
אני מעוניין בקבלת פרטים על קופת גמל "עצמה"

שם: .....

כתובת: ..... מלפון: .....

גא 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 כמיהתם 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 ובחוו"ל:

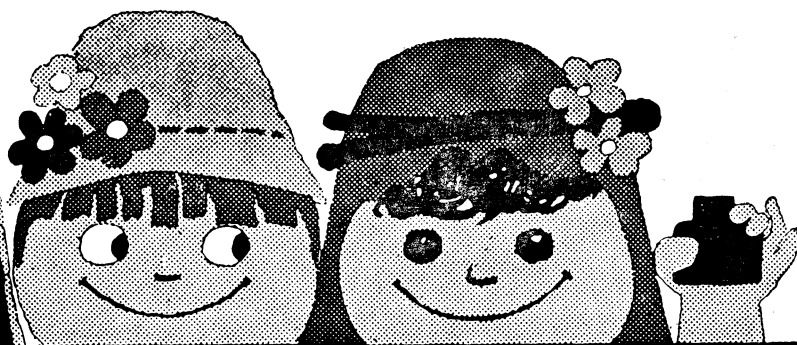


ראובן - בעברית ובאנגלית

בן-גוריון - ISRAEL, A PERSONAL HISTORY

להשיג בכל חנויות הספרים בארץ

ובבית ההוצאה - ספרי סברה, רח' קרליבך 5, תל-אביב.



אריז'י

# נשחילקנו את הארץ לעשרה אזורים. חשבנו גם עליך.

אם אתה מנהל מפעל בקיבוץ בצפון  
בעיתוך שונות בוודאי מאלה של  
מנהל מפעל בתל-אביב.  
זוהי אחת הסיבות לכך נשחילקנו את  
הארץ לעשרה אזורים. וחיכנו את  
מדיניות הסניפים בהתאם לצרכים  
ולבעיות של כל איזור ואיזור.  
באמצעות עשר מנגלגם האיזורים  
מסוגל עתה הבנק לחת ללקוחותיו  
בכל סניפיו ברחבי המדינה  
את מלוא השירות המקצועי וייעוץ  
מתאים ומהיר לבעיות השונות  
המתעוררות במסגרת מערכת הסגעים  
שבין הלקוח לבין הבנק.  
זהו רק אחד מן החידושים היוצרים  
את המהפכה העקמה  
בבנק הפועלים. בכל סניף.  
בכל איזור. בכל המדינה.

## בנק הפועלים

הנהיפה השקטה  
בבנק הפועלים

תל-אביב-יפו  
Tel-Aviv-Yafo  
שולמ - P.P.  
107

נדפס במדינת ישראל  
בדפוס אלפא, ירושלים

השולח: "מולד" תל-אביב, רחוב פינסקר 2, ת.ד. 4449