

מוֹלָד

ספרות • אמנות • חברה
בקורת • עיון
מחקר

ט. כרמי, דן פגיס
שירים

צפירה פורת
על עמוס עוז

משה אונא
זהות העם היהודי

יוסף שכטר
זו, יוגה, מדיטאציה

עדית רוגוביץ-פרנקל
על סולז'ניצין

דב ירדן
שיר של אבן גבירול

ש. הלקין
על ישעיה רבינוביץ

שלמה פינס
על ליאו שטראוס

יוסף נרבה
אנגליקה באלאבאנובה

אליהו אילת
ארווינג רוזנמאן

מיכאל יזהר
מדיניות-חוץ אמריקנית

(248-247)

אהרן אפלפלד קץ הפלאות סיפור

שירים ופיוטים גנוזים של רמח"ל
מובאים בידי ישעיה תשבי

יגאל אלון גבולות בני הגנה

אריה יודפת ברית המועצות והפלשתינאים

ב. י. יואל על ספרו של ישעיה ליבוביץ

אפרים שמואלי עושרן של תרבויות ישראל

חיים הלל בן-ששון ההתבוללות בתולדות ישראל

ש. ורסס, א. שביד על מפעלו של דב סדן

בנימין אופנהימר יחזקאל קויפמן, חוקר מקרא לוחם

צפירה פורת על עמוס עוז

יוסף שכטר זו, יוגה, מדיטאציה

37-38

מולד

סדרה חדשה • בעריכת אפרים ברוידא

שלהי תשל"ו 1976 • כרך ז (ל) חוברת 37-38 (247-248)

קץ הפלאות	231	אהרן אפלפלד
ארבעה שירים	287	דן פגיס
עושרן של תרבויות ישראל	289	אפרים שמואלי
ההתבוללות בתולדות ישראל	301	חיים הלל בן-ששון
גבולות בני הגנה	311	יגאל אלון
ברית-המועצות והארגונים הפלשתיניים	320	אריה יודפת
הנשיא והקונגרס במדיניות-החוץ האמריקנית	333	מיכאל יזהר
ליד שולחן הביליארד	345	ט. כרמי
שירים ופיוטים מגנוי רבי משה חיים לוצאטו	346	ישעיה תשבי
פקד ברק שחק	373	שלמה אבן גבירול מבואר בידי דב ירדן
במאבק על זהות העם היהודי	377	משה אונא
זן, יוגה ומדיטאציה	386	יוסף שכטר
ספרותנו בעיני דב סדן	395	שמואל ורטס
הגותו של דב סדן	405	אליעזר שביד
הבקורת כחוויה אישית	424	ש. הלקין
יחזקאל קויפמן — חוקר המקרא הלוחם	415	בנימין אופנהיימר
על אנג'ליקה באלאבאנובה	439	יוסף נדבה
שמואל רוזנמאן ותפקידו לפני הקמת המדינה	448	אליהו אילת
על ליאו שטראוס	455	שלמה פינס
רוסים, יהודים וסולו'ניצין	458	עדית רוגובין-פרנקל
צלה של מורשת כפולה	472	ב. י. יואל
הגולם מציון	481	צפירה פורת
ספרים שנתקבלו	489	

יוצא אחת לשלושה חדשים על-ידי מפעלי מולד בע"מ (רחוב הלל 14, ירושלים). דמי החתימה לשנת 1977 — 42 ל"י (אינו כולל מע"מ). בחוץ לארץ — 10 דולרים. שכר המודעות — 1,400 ל"י העמוד. כתבי יד יש לשלוח אל מערכת מולד, ת"ד 1165, ירושלים בלווית מעטפה כתובה ומבוטלת, אחרת לא יוחזרו. בכל עניני החתימה והמודעות יש לפנות אל מנהלת מולד, רחוב פינסקר 2, תל-אביב, ת"ד 4449, טל' 298478 © כל הזכויות שמורות ל"מולד".

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

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

Vol. VII (XXX) No. 37-38 (247-248) 1976

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.

תור הפלאות

אהרן אפלפלד

לפני שנים רבות חזרנו אמא ואני ברכבת-לילה, ממקום מרגוע יפה אך בלתי נודע, הביתה. הקרון היה חדש, ועל אחד מדפנותיו המעוגלים התנוססה תמונת פרסומת — נערה ובידה דובדבנים. היה זה קרון שמור עם מושבים יציבים, מפיות לבנות, רקומות, במקום המיועד לראש. הדלת הקידמית היתה פתוחה, ונערה, דומה מאד לנערה שבתמונה, החזיקה בידה מגש עץ. שעה רבה עמדה בפתח. ולפתע, כמונעת על-ידי צו מבחוח, החלה מגישה קפה-לילה ועוגות גבינה.

צבעי החושך הכחולים שעל החלונות הסגורים העלו על לבי שוב את המים השקטים שעל שפתם עשינו אמא ואני את הקיץ. היתה זו גדה נשכחת, זרועה חפצים עזובים; וגם האנשים כנטושים בדממה. היו שם הרבה דגים, קטנים ושמןמנים, שהציצו מתוך הקרקעית ביאוש אילם. הם שטו לאט, במרירות, במין אי-שקט שדבק גם בי.

תמה דממת הקיץ. עתה אנו נוסעים בדרך הארוכה הביתה. גם זו קסומה, מלאה זוטות שובות. כגון הנערה, שצווארה ענוב סודר משי ירוק ומשום מה, נראית לי כבארזנית. פניה על המפתח הלבנה לבנות-שקופות. רק לפני שעה קלה העלו שני משרתים את מזוודותיה, ואיש שחמחם בעל הידור זה נשק מצחה. מאז דומה אינה זוה עוד. מבטת תקוע, כמרותק באיזו נקודה רחוקה. בשל הוילון היא מוסתרת במקצת, אך די לי במחצית פניה. קילוח עונג מציף אותי למראה צלליתה. אך ראה, האושר כבר פגום, נברא לא שלם, כבר כוסס בו חוט של צער. הניחוש הסמוי, כי הפנים היפות הללו תבולנה בנסיעה ארוכה זו, מחשיך את אושרי הקטן. אני מצמיד אליה את עיני במשנה ריכוז, כדי שלא תאבד לי תנועה מפניה.

הפנים הלבנות, הצחות, שאינן זזות ממקומן, מעלות שוב על לבי את הימים הבהירים שעשינו אמא ואני על הגדה הנטושה. לא היה שם איש מלבדנו, ואלה שנודמנו לשם, אני מבין עתה, תעו או הותעו וחלפו כאחד המשבים שבין קני הסוף. ושוב נשארנו ליד המים השוקטים, הדלים, בעונת הקיץ. שתי הדוגיות שייכות היו, כנראה, לימים אחרים, למים אחרים, הגואים באביב. עתה כחוש הנהר וגדותיו יבשות וקמוטות. השקט הדמים אותנו לחלוטין. ואם בתחילה עוד היו כמה מלים מפרפרות בינינו, הלכו הן וכבו ולא קמו עוד. רק במים היינו זה עם זה.

הגענו לשם באקראי, כמתוך קפריסה. אמא מאסה בבתי הגופש ובפנסיונים המהודרים, אבא שקוע היה ראשו ורובו בהצלחותיו הספרותיות. שיכור גיטלטל מויגה לפראג וחוזר חלילה. ההצלחות הללו לא הביאו לנו שמחה. איזו מתיחות מרה שררה בבית, כמו היינו עפר למכבש הצלחותיו. אפשר שגם אבא לא שמח. ומכיון שאבא יצא באותה עת לפראג, החליטה אמא שאנו נצא הרחק מכל אדם אל איזו שממה פשוטה. וכך עלתה בגורלנו אותה ביקתה, ליד אותו פלג מים, שספק אם אי-פעם זכה לכינוי. תחילה מאושרת היתה אלא שלאט לאט הלכה ונתכנסה אל תוך עצמה. תנועותיה נתמעטו ומין שקט, כמתחת פעמון סגור, הלך ועטף אותנו.

ורק ביום האחרון, כשכל החמדה הזו נתערטלה, שתי המיטות הכפריות חשופות, המזוודות נכונות לדרך, פרצה אמא בבכי מר, בכי אלם. ואני כורע על ברכי וברוב איזולת מנגב את דמעותיה. ידעתי: מים חדשים באו אל הנהר ואנו גורשנו משם בלא שיאמר איש, צאו. וכל ההדר הפשוט, שלא היה בו אלא לחם שחור, חלב טרי ותפוחים בסלסלה ישנה, כל ההדר הפשוט הזה, ליד ספק

נהר זה — כל זה כלא היה. אמא בכתה ואני לא ידעתי מה לומר ומרוב איוולת ניגבתי את דמעותיה. ועתה שטה הרכבת, מחליקה על הקפיצים הרכים. מוזר, גם הלל רך וחדש זה, כמו מחובר אל אותו מקום ללא שם אשר משם באנו. כל פנים או צל פנים מעלים בי את זכר המים הירוקים ואותה ביקתה כפרית.

ייתכן שגם הנער, שהוכנס אל התא הקידמי על כסא גלגלים, מוכר לנו משם. פניו עדינות מאד — וכצפות על גופו הרחב, המשותק כנראה כליל. מבטו מחליק עלי רגע ואני חש, שגם הוא חרד על הכמישה השקטה הנובלת במסתרים כאן. מי יודע לאן הוא נוסע. ראשו הצף על גופו הרחב גומע חרש כל מבט, כל יד המגישה בזהירות פרוסת עוגה לפה. אין לי ספק: הוא מהרהר בנו. התחושה שאנו נידונים כאן לכליה, הולכת ומחלחלת בי כנוזל סמיך. אולי משום מראה קומתו של רבי-המלצרים. הדור וחמור במדיו הירוקים, עובר משולחן לשולחן ושואל לשלום הנוסעים במין קורקטיות צוננת.

הכל כשורה, אומרת אמא. עתה אני מבין את בכיה של אמא. היא פחדה מן השאלה הזאת, אף שברור היה, כי כך ולא אחרת תישאל. אמא מניחה את ידיה על המסעד בתנוחה פתוחה. רבי-המלצרים, היא מסבירה לי, שואל לשלומם של האנשים, אם יש להם בקשות מיוחדות, או שמא תקלה בלתי צפויה. עדיין סבורה שיש צורך בהסברים אלה.

עיניה של הבארונית הצעירה נייערו ומשוטטות מזווית לזווית. היא נחרדה אבל אינה מגלה את חרדתה. היא מחייכת חיוך עלום. הנער המשותק אינו זע. הוא שליו. כמו הסכין לכאביו ועם כל שעתיד להתרחש בו מעתה. רחמים שמעבר לעצמו גואים בעיניו השקטות.

"למה עובתם את הגדה היפה ההיא", פנה פתע הנער במבטו אלינו.

"לא באשמתנו", אני מנסה להטיף את המלים אל תוך מבטו. "מים אחרים, פרועים, באו מן ההרים ובלבלו הכל".

"חבל, היה זה מקום מקסים מאד".

"אין כל ספק, מה יכולנו לעשות".

"אני לא הייתי עוזב מקום כזה".

ובעוד העייפות הולכת ומכריעה גם את הכוח ההווה שבי, עמדה הרכבת מלכת. תחילה נראה הדבר כטעות בתחושה. הרי אין האכספרס נעצר בתחנות קטנות, לא כל שכן בתחנות כפריות זעירות. מרוב פתיעה לא זע איש ממקומו.

אלא חיש נסתבר, כי אמנם עמדה מלכת; והמקום אינו אלא מנסרה ישנה, חשוכה. טעינו. נשמע קול אשה. גם האכספרס טועה לפעמים, וטוב שלא הגה אותנו מהמסילה. הבארונית הצעירה משתה את עיניה וסקרה את הקרון במין תמיהה קרה, משל היינו אנו החידה.

"יש תקלות לפעמים", נשמע קול מבפנים, אזרחי מאד.

"התקלות מתרבות לאחרונה, אין לסמוך עוד על האכספרס".

איש לא זע מקומו.

הנערה הבארונית קמה ראשונה ממושבה, הושיטה את ידה כלפי החלון הרחב ומשכה אותו כלפי מעלה. "לילה, אמרה לעצמה, אין רואים דבר".

"למה לא תגש לשאול", פנתה אשה אל בעלה בקול נשי, מתמשך ומציק.

"מה יש לשאול. תקלה".

"בכן, רצונך שאעשה זאת במקומך".

האיש עמד על רגליו ופנה לדלת. סברו העלה על הדעת קומה של דיפלומט. הדלת נפתחה בקושי והשמיעה חריקה כבדה. "ובכן, לדיעתך, אין רואים דבר ואין שומעים דבר. המקום אינו אלא מנסרה גטושה. איזו אינפורמציה עוד את מבקשת ממני".

"למה נעצרה".

"משום שהקטר נעצר".

"לא אבקש ממך עוד דבר", נעצה האשה את רוגזה בחלל הקרון. נוסעים אחרים סבלנותם פקעה, והם ירדו למטה. משונים נראו האנשים ליד הקרונות: חרקים ועירים המקמטים את הקש בדרכם. אלמלא אשה שפרצה בצחוק, צחוק חרוך עשן סיגריות וחצוף, היתה העמידה מיגעת להחריד. האשה צחקה וקולה העיד על איזו הנאה טרופה. כאילו לכך ציפתה כל השנים. מעולם לא איחר האכספרס. הפעם יאחר. אין לך מידה אנושית מן האיחור. בעלה ושתי בנותיה יחכו לה עד בוש. אין דבר, יחכו. המחשבה, כי בעלה ושתי בנותיה מחכים על הרציף — שיעשעה את קולה והיא לא חדלה לצחוק. קולה נעשה מרגיז ככל שבמשך יותר.

ולפתע הוכה החלל הדומם בקול ברור: האכספרס 422 מבקש סליחה מן הנוסעים. משום התנאים המיוחדים מבקשת רשות הבטחון מכל האזרחים הזרים וכן אזרחים אוסטריים שאינם נוצרים מלידה לבוא ולהירשם בלשכה שנפתחה זה עתה, במגסרה. הם מתבקשים להביא דרכונים, תעודות זהות או כל מסמך אחר שיעיד על זהותם.

הקול המם את הקרון, אך לא את האשה הצוחקת. הצחוק גאה מתוכה כמו הגמיעו אותה משקה מתוק מדי. הכוונה אלי, הכוונה אלי, צחקה. יהודיה מלידה. הצחוק הכבד והמכוער הרגיז עתה בתפלותו. אולי בעטייה של אשה זו הדבר. ואולי יש לה עוד שותפים. מעולם לא נעצר אכספרס, התבדחו הסוחרים, נוסעים ותיקים.

"למה אינך שותקת", ניסה מישו להסות אותה.

"מה יש", אמרה.

עתה ברור היה, צחוק שיכור. האשה קמה על רגליה, סקרה את הקרון ופנתה לפתח. חסונה, שמנה, היתה, ועל חזה הכבד התנוסס מדליון של זהב. האיפור נשר מזוויות עיניה. ולפתע הסבה את ראשה כעומדת להודיע, שאין זה אלא מעשה שלה, שהיא עוללה. אך להפתעת הכל, פנתה אל האנשים בטון אמתי ואמרה, בואו ילדים ונירשם. האינן יהודים מלבדי בקרון מכובד זה. הפלא ופלא.

"מי מעכב בידך", אמר האיש הגבוה בעל החזות של דיפלומט.

"אני צריכה חברה".

"למה אתה מדבר אליה", פנתה אליו אשתו במרירות.

"קחי אותי", פנה הנער המשותק אל מלוותו, אשה קשישה בעלת סבר דתי מכונס.

"לאן", נחרדה הקשישה ממקומה.

"אל הלשכה".

"מה עולה על דעתך, נערי. אין כאן כבש להורדת עגלות. הרי עיניך רואות: שדה כאן. הכוונה לבריאים. אתה נערי פטור מכל אלה".

"אינני רוצה להתעלם מהודעות רשמיות", נעץ בה הנער מבט נוקב.

"מובן, אמרה הקשישה", אבל הלא תסכים שאין כאן תנאים להוריד עגלה כבדה כזו. אשה אני ולא צעירה עוד. לא אוכל לשאת עגלה כזו על כתפי".

"אני אעשה זאת", אמרה האשה הצוחקת. "אם הנער רוצה להירשם למה למנוע זאת ממנו. די משאלות נמנעו ממנו בחיים".

"אני מודה לך מאד על התערבותך", אמרה הקשישה ברוגז עצור.

"היוראל מישו להושיט יד לעזרה", פנתה האשה הצוחקת אל הקרון.

"אני", אמרה הנערה הבארונית וקמה על רגליה.

"משונה, פרצה האשה הצוחקת בהתפעלות קולנית, לא הייתי מאמינה שגם את שייכת לגזענו הירוד".

הנערה הבארונית לא הגיבה.

עתה לא נשאר לקשישה אלא להענות לעזרתם של האנשים, לקפל את המסעד הקדמי, לרוקן את הארגז ולהצביע על המאחו הנכון. היא עשתה זאת באי־רצון ובלמלום: הזוהר מטוב-לבם. הם עלולים להוריד אותך שאולה.

האשה הצוחקת אחזה היטב את העגלה. כשעמדה בחוץ פנתה אל הקרון, בקול שנשמע מרושע: צאו ילדים, צאו ואל תתביישו. שלוש הנשים דבקו בעגלת הנכים וגררו אותה אל תוך השיחים היבשים, ומשם אל פתח המנסרה, שהוארה עתה בפנס אלקטרי עמום. בקרונות הסמוכים הורגשה תוזה כבדה ולא נוחה, קולות ניסרו בפרוודורי הקרונות ונשמעו כצחוק יבש.

האיש בעל חזות הדיפלומט סבלנותו פקעה, קם על רגליו ואמר: לא אסתגר כנגב-לילה. אם הללו אינם מתביישים ומכריזים הכרזות מפלות כאלו — לא אסתגר מפניהם. "אם רצונך ללכת, לא אעכב בידך. אל תשכת, אתה עושה עוול לכולנו. אתה נתן יד לשגעון-לילה". אמרה אשתו ביובש מכוון. "מה רצונך, שאתעלם". "לא אמרתי זאת". "מה רצונך, אם כן".

"רצוני שתשמיע מחאה. ידעו הממונים שאין האכספרס הפקר".

"אני מבין. רצונך שאקים שערוריה".

"עשה כרצונך. אין לי רצון להתווכח".

ממושב צדדי קם זוג קשיש. הגבר, תבוש משקפיים, עוור כנראה, והאשה נמוכה ורוה, הושיטה לו את שתי ידיה במין חיבה רכה, שהעידה על קשרי לב חמים. אמא חשה לעזור להם, וכך הצטרפנו גם אנו אל היוצאים.

בצריף המנסרה היתה מהומה. נראה שהוראות הרישום לא היו ברורות. כמה אנשים מעשיים שמחו על העיכוב. אחד הפקחים הסביר להם, שאין כאן כל כוונה רעה, רק רישום סטאטיסטי. הרישום התנהל בשני תורים מקבילים. הנער המשותק עמד ליד דוכן הרישום. האשה הצוחקת ליטפה את ראשו בחיבה אמהית, דבר שהעלה את חמתה של המטפלת הקשישה. תורנו הגיע. אמא הציגה את הניירות בהעוויה פתוחה מאד, זכרה כל פרט, ואת גילי ציינה כשהיא מתבוננת בי, לאות שלא הגזימה בשום דבר.

הרישום תם. שלוש הנשים גררו עתה את עגלת הנכים לאורך הקרונות. הנער נראה מרוצה ועור בשתי ידיו להניע את הגלגלים העיקשים. הקשישים עלו לקרון בלא עזרתנו. הקרונות המוארים, שקועים בשדה הפתוח, נשמעו עליזים כלאחר מעשה שובב. "מישהו יצא מדעתו", נשמע קולו של גבר. "אני עומד להגיש תלונה".

"ודאי", אמרה אשה שלא התכוונה כנראה לומר דבר.

הדלתות ננעלו סוף-סוף. האנשים חזרו למקומותיהם. רב-המלצרים שוב עמד בפתח, לאות כי הלילה חזר למה שהיה. רק האשה הצוחקת, שאיפורה נשר מזוויות עיניה, לא חדלה להחליף מבטים עם הנער הנכה שישב עתה בכסאו בגב זקוף, ידיו שלובות לו מלפנים.

"מי שלא נרשם יוכל לעשות זאת בתחנה הסמוכה", התגרתה האשה צוחקת ביושבי הקרון, "יש עוד אחדים שלא נרשמו. אין מה להתבייש. יש גרועים מן היהודים. היהודים הם סותרים, מה בכך. לא מעט רופאים, לא מעט עתונאים. אני כשלעצמי אינני מתביישת".

"אין אנו נוסעים כאן, כדי לשמוע את הוידויים שלך", אמרה אשתו של האיש בעל החזות של דיפלומט.

"אני דואגת למינהל תקין", אמרה האשה הצוחקת וקרצה לנער.

הנערה הבראונית נתכנסה עתה בפניתה על הספסל ושוב נעצה את מבטה בחלל הרחוק. המחשבה, שגם היא שייכת אלינו הציפה אותי עצבות מתוקה. האשה הצוחקת לא הניחה לקרון לשקוע במנוחה, כל העת לגמה מן הבקבוק הקטן, המאריך, ולא חדלה להחליף מבטים עם הנער הנכה, שישב בכסאו ופרס לעצמו קוביות של עוגה במין דקדקנות קרה.

הרכבת דהרה עתה פנימה, אל תוך הלילה, מוארת בכל הפנסים. הקרונות הקדמיים נשמעו סואנים ועליונים, כמו לא היה זה אכספרס-לילה רגיל אלא אכספרס שיש לו כוונה לשמח את עצמו. כמה זוגות עמדו בפתח האפל והתחבקו באופן בלתי צנוע. האשה הצוחקת עודדה אותם במיני העוויות עליונות. הנער הנכה לא עצר עוד צחוקו.

אשתו התקיפה של האיש בעל החזות של דיפלומט קמה על רגליה ואמרה: אינני תופסת מה אירע כאן הלילה. האם זוהי המחלקה הראשונה, או שמא טעינו.

"האם אין חברתנו נעימה לך", היתממה האשה הצוחקת.

"לא. אם לומר זאת בעדינות".

"כאלה אנחנו. מה לעשות".

"במחלקה הראשונה נדרשים מאדם נימוסים מסויימים".

"מה עוללנו".

"אי אפשר לשאת את הקולנויות היהודית הזו".

האשה הצוחקת קמה מקומה ובתנועה, שהיה בה הרבה מרץ צבור אמרה: ראו מי מדבר על קולנויות יהודית. אני כשלעצמי, להוי ידוע לך, נשואה לנוכרי. יש לי שתי בנות המצפות לי עכשיו בתחנה, ואף על פי כן אין לי כל רצון להתכחש למוצאי, וזאת אפילו אמרתי לבעלי. ולא עוד — אני גאה בו.

"לא באנו לכאן לשמוע ויודיים. המחלקה הראשונה לא נועדה לויודיים. בשם הסדר הטוב אני קוראת לרבי-המלצרים".

רבי-המלצרים הופיע בפתח ולמראה הנשים הניצות הרים את יד ימינו ואמר: אני קורא לסדר. "תקרא לה, בבקשה" אמרה האשה הצוחקת.

"להוי ידוע לך, רב המלצרים, כי האשה האלגאנטית הזאת יהודיה היא לכל דבר. היא התעלמה מהקריאה המפורשת ולא נרשמה בלשכה. ודא מתביישת. למה להתבייש. כלום אין אנו ככל אדם". לשמע מלים מפורשות אלה נשתררה דממה.

האשה עמדה על רגליה ואמרה: "אין זה ענינך. על חטאי האדמיניסטרטיביים אתן דין-וחשבון מלא. עדיין איני רואה עצמי שרויה בכפיפה אחת עמך".

"אין מה להעלים גברתי, אדם סוף-סוף רק אדם".

"לא בכפיפה אחת עמך".

"אני, על כל פנים, לא אעלים דבר".

"הס", הרעים רבי-המלצרים בקולו. עז והחלטי היה הקול, כמפל מתכת, ומיד נפלה הדממה.

מכאן ואילך שוב לא נשמע רחש. הקרון נחבש אל תוך הקצב הקפיצי. האנשים ישבו על מקומם בלי להוציא הגה, האשה הצוחקת שמטה את ראשה הכבד על מסעד הספסל כנופיה. אד עשן עיף חפה ראשיהם של האנשים. אמא אחזה את ידי ואמרה: הדרך ארוכה. למה לא תישן מעט. הייתי ער בערות בהירה. הצער שהיה כמוס בי מאז עזבנו את מקום המרגוע, נפעם בי לחיים. לשוא ניסו ידיה הטובות של אמא לחפות עלי. ידעתי: כל שהיה לא ישוב עוד. גם המקום שהיינו בו גם הוא מת.

הבארזנית הצעירה, שישבה מולנו בתא הסמוך, הסירה את הסודר מצווארה ועיניה היפות, עיני תכלת שחורה, זלגו עתה דמעות בודדות. אמא ישבה זקופה. פניה צוננות. משב הלילה שחלף כאן הקריש את הבעתה. רבי-המלצרים לא סר עוד מהפתח. כמו לא היה רבי-המלצרים אלא שומר שהופקד לשמור על הסדר. המלצרות חדלו להגיש.

"מה אירע", שמעתי קול לוחש של אשה.

"שום דבר. שגעון ביורוקראטי".

"אותי זה הפחיד מאד".

"לא כלום. אין מה לפחד".

האורות כבו בזה אחר זה. צינת לילה דקה חדרה אל הקרון ועטפה את האנשים לתוך שנתם. ובעוד הקרון כבוש בשינה, קמה האשה הצוחקת, ניצרה את פניה, שלתה מתוך תיקה חבילת סוכריות וניגשה אל הנער הנכה ואמרה: בשבילך.

"תודה", אמר הנער, נשען על שתי ידיו כמו ביקש להתרומם.

"לאן אתה נוסע, נערי?"

"לניחוח חוזר".

"נערי המסכן, מדברייך אני מבינה..."

"שניים לעת עתה".

"וזהו השלישי".

"השלישי".

"איזה אומץ. איזו גבורה. כמה טוב שפגשתי אותך. האנשים כאן בקרון הוציאו אותי מדעתי. אינני סובלת פחדנים. עכשיו הם ישנים. כאילו לא אירע דבר. ואתה נערי עומד לפני הניתוח השלישי. היש סיכויים. מה אמרו לך".

"לא הבטיחו דבר".

"ואף על פי כן אתה מקבל זאת באורך רוח, בגבורה כזו".

"באין ברירה".

הרכבת האטה מהלכה, והאשה הצוחקת, שמשום-מה נראתה עתה שמנה מאד, אחזה את ראשה בשתי ידיה ואמרה: מה אני יכולה לתת לנער אהוב זה. הרי אין לי שום דבר. קח את המדליון הזה. שלי הוא. ובלי לשאול אותו ענדה אותו על צווארו של הנער. הנער הנבוך, שכל העת ניסה להישען על שתי ידיו, הוציא מגרונו קול משונה, קול נעוה, שאלמלא הוא טבול בבושה — עלול היה להישמע כפרץ צחוק. לבסוף גבר על קולו ואמר: אינני רוצה במתנה יקרה כזו. כל חיי אצטרך להודות לך.

"מה אתה סח נערי, זוהי אהבתי הפשוטה. אילו היה לי יותר הייתי נותנת לך יותר. אתה נער גיבור". בלי לצפות לתשובתו נחפזה אל מקומה, לקחה את מוודתה הצרה, הקטנה לפי מידות גופה, אצה אל הפתח ואמרה: אני יורדת כאן. הנער עוד רצה להשמיע מילת סירוב, אך קולו נבלם.

הרכבת החלה לשעוט כבמורד, דרומה. הנער ישב עתה בישיבה זקופה, קפוא משהו, המדליון הזהוב על חזהו. כמו הוכתר בתואר שספק אם רצה בו.

האשה המטפלת שכל העת לא התערבה בשיחה, פתחה את פיה ואמרה: זכית מן ההפקר. הוא שווה אלפים רבים.

"לא ביקשתי".

"אני מקווה שתדע להעריך מתנה נדיבה זו".

"אינני כפוי טובה", אמר הנער ברוגז.

"תודה. לא רצית לנסוע".

"אינני מפחד. אדם שעבר שני ניתוחים כבר אינו מפחד".

"תודה, סירבת לנסוע. ועכשיו ראה במה זכית".

"מה את רוצה ממני?"

"שוב דבר. אני רק מזכירה לך".

הנער השפיל את ראשו ואור המדליון הסעיר רגע את סנטרו, סנטר נערי רך.

הטרטור נעשה חרישי. ואלמלא מבטו של רב-המלצרים בפתח היה הכל דומה ללילה ברכבת רגילה של קיץ. האנשים עייפים, רווי-שמש ומים; רצונם היחיד להיות עם עצמם, עם שנתם.

לפתע, בלא כל סיבה גלויה לעין, פנתה חרש האשה אל בעלה בעל החזות של דיפלומט ואמרה:

טעית.

"במה?"

"אתה יודע היטב".

"אינני מבין".

"עוד תראה".

"לא מעלתי בפירמה שלי. את המסים אני משלם במועד. מה פשעי?"

"אתה מתעלם מהעיקר".

"מוצאי המפוקפק? אינני מתגאה בכך אך גם אינני מתבייש".

"אבל אין אדם מכניס עצמו בחברתה של אותה שמנה".

"מצפוני נקי".

"קשה לך להודות, אני רואה".

"אני מודה, אני מודה", אמר בזלזול.

רבי-המלצרים היטה את מבטו החד כלפיהם והם נשתתקו.

אור הבוקר דימדום, ואני נזכרתי בחופשות האחרות, הארוכות, באור הדימדום שהיה חודר אל שנתי ומעיר אותי. משהו אירע השנה. אולי משום שהיינו בלא אבא. ואולי משום המתקיות הזרה של אותו מקום זנות, שקירב אותי כל כך לאמא, ממלא התחושה, ששום דבר לא יאריך עוד ימים. אור הבוקר התגבר והעיר את כולם. האנשים קיפלו שמיכות, החליפו מבטים, כלאחר חלום רע המביא בסופו של דבר, איזו רווחה חדשה. גם אמא נייערה, הורידה את המזוודה מהאצטבה, ובלי משים, כמסיחה לעצמה אמרה: החופשה נגמרה.

"האם יבוא אבא לתחנה?" שאלתי.

"אני מסופקת", אמרה אמא.

עוד הספקנו להחליף כמה מבטים. הבארונית הצעירה לא הסירה עוד את עיניה מהנער הנכה. איזה קמט דק צמח על סנטרה; היא היתה יפה גם עתה אך בלא רכות. גם האשה ובעלה בעל חזות הדיפלומט עמדו והתבוננו בנער. ורגע היתה איזו קירבה שובה בינינו, כמו נתוודענו.

אמא הוציאה בונבוניירה ואמרה לי: תן לנער.

הנער חידד את מבטו כלפי ואמר: "אינני צריך את זה".

"קח", קראה אמא מקומה.

"די לי במתנות".

"אבל הנער עושה זאת בחפץ לב", באה אמא לעזרתי.

"אינני אוהב שמרחמים עלי".

"אתה פוגע בכוונתו של הילד", אמרה אמא בתחינה.

"אינני קיים כדי לעורר כוונות טובות בלב האנשים".

עמדתי מכוסה בושה.

הרכבת האטה הילוכה. ואנו קרבנו אל התחנה הביתה. עמדנו בפתח, והאנשים ניסו להמתיק את עלבוני הקטן. גם הבארונית הצעירה הושיטה לי מבט מלא חמלה רבה. בתחנה לא ירד איש מלבדנו. המזנון היה מוגף בשני תריסים. אור הבוקר הקלוש לא חיפה על ההזנחה.

"אין להתרעם על הנער. הוא חולה מאד, אמרה אמא, ועתה הרי הוא נוסע להתיצב לניתוח השלישי".

צעדנו לעבר השדרה ההאבסורגית. איש לא גראה לאורך המסלול. העיר שקועה היתה בתרדמה. האשה הצוחקת, נזכרה אמא.

ואני חשתי, שקצב הטלטול אינו מרפה מרגלי, גם לא האנשים. כמו היינו עוד שם, בתוך האד הלילי, מחופים מבטים. אך יותר מכל מבטו של הנער. כמו ננעץ במצחי.

פרק ב'

אותו קיץ יחד עם אמא לא עזב אותי עוד. פעמים נדמה היה לי, שאנו עוד שם, עטופים במים או שועטים על גבי המסילות החלקות אל תוך הלילה.

בשובנו הביתה הסירה אמא את בגדי הקיץ הלבנים והסוד פג מעל פניה. פעילה, ממעטת לדבר, ותנועותיה יעילות מאד. בעוד ימים ספורים יחוגו כאן את יום הולדתי והמאורע הקרב עושה לה סבר של אדם מעשי.

אבא הסתגר בחדרו. הקיץ שבין וינה לפראג, הצלחותיו, עשו אותו לאדם יגע, פוור-דעת. אמא משתדלת להסיח דעתו במיני מאפה מתוקים, שהיא מגישה לו כל הזמן. ופניו שתמיד דימיתי בהן איזה רוזן, תפחו ליד לסתותיו. וכשסיפרה לו אמא על אותה רכבת לילה משונה, שנעצרה ונערכ בה רישום, התרעם תחילה על הביורוקראטיה, אבל מיד הוסיף, שמאז באו יהודי המזרח נשתבש הכל, אין זה כי הביאו משם את הרוחות הרעות.

יום רודף יום. והמחשבה, שלעולם לא אשוב עוד אל אותה ביקתה כפרית, מחלחלת בי כריח עבש ועצוב. אני תמה על אמא, על מעשיותה, אפילו בלילה כשעולה לחדרי אינה אומרת לי מילת חיבה. שתיקתה, הנראית לי כהתכחשות, מכבירה את עצבותי.

המקום מת, גם כל שרחש בו, אפילו הדגים בקרקעית. אני חש שסודי הולך ומסתמם במיני רעלים צבעוניים ובסומים ובלילה אני ניעור כמתוך מחנק.

בינתיים באו ההכנות הרבות, ההכנות הקודחות, הבית נפרם לאורכו כאולם חשוף. האביזרים הקטנים, הביתיים, שכבר אז עוררו בי ריגוש של צער סתום, איבדו את צילם, נעשו אור, אור נוקב, שלא נועד לי.

ידעתי, אורחים רבים, רובם לא מוכרים, יבואו וימלאו את החלל הזה. דיברו על איזו חגיגות. אבל בי זה עורר חשד. אולי משום לואיז, ואולי משם הרוחות הרעות, שלא פסקו לשוטט.

הרוחות הרעות רבות היו. רבות, מכיון שלא היו מוחשיות ולא נראו אלא בהזיות שלי. אבל גם במציאות ממש הופיעו; ולאחרונה בדמות משרתות בריאות בשר, שבאו לשפץ את הבית ולעזור בהכנות.

דומה איש לא רצה בחגיגה זו, אף לא אני, אשר לי נועדה. הדבר נתגלגל כמאליו, בתוקף איזה יצר רודה, שסחף את כולנו. אמא — מפני שרצתה להפיח אינו רוח חדשה בבית, שבשנה האחרונה שקע במין עשייה מרה. אבא — משום שכתבתו הגיעה למבוי סתום; ואני — משום הבלתי צפוי.

משרתות בריאות-בשר הובאו מן הכפר, והבית הפך לחלל פרוו, שצחוק וריח כפר מילאו אותו. גם בלילה ישנו אצלנו, וכך נתמלאו החדרים האחוריים צחוק הולל, שהיה חודר אל שנתי. עונג שקט, חשוד מעט, הקיף אותי כבחלום שקוף. אבא פסק לכתוב, ומראהו לבוש אובדן כאדם שאין בעולמו אלא עשייה קלה. המשרתות קראו לו, האדון; ועמידתו כמנהל עבודה שמתרגלים לחסדיו. בסוף החודש כבר הבהיקו על הכתלים הטפטים הצבעוניים, השידה הישנה נדחקה הצידה; והרהיטים החדשים, החורגים, העלו על לבי דמדומי יתמות מוקדמת. אבא שילם למשרתות בנדיבות, אמא הוסיפה בגדים משומשים, ואני נושקתי בשקיקה איכרית.

וכך באה הדממה. אבא ערך רשימה של מוזמנים. לא כל המוזמנים נראו לאמא. הויכוח לא היה חריף, רק מר. הלילות כמו התרוקנו; נותרו רק הרוחות הרעות, שהניחו אחריהן המשרתות. כמו לקראת חירות לא מובנת, שהטילה בי אימה סתומה.

וכך באו ההכנות לקיצן.

כבר היה אחר הצהריים והאור הרפה, המהבהב לאורך החדר, העלה, משום מה, על עיני אצבעות יד ענוגה, שקופה. כמו באה מן החוץ ופשטה כאן גלויה וכאומרת: משוך מתוכי וריד אחד והרי אתה מרפא אותי. ובעוד אני עומד, דבק בהבהוב, צץ הכתם בתוך היד, חברבר, כגליד דם זעיר, עטוף פלומה של עור, אחוז בעדינות בפרק האצבע המראה. כה גלויה היתה היד, עד כי יכולתי

לראות את נדידת הפרודות, זורמות ומקיפות את הנגע. שמעתי שוב: משוך מתוכי וריד אחד והרי אתה מרפא אותי. עתה היה זה קול ברור. היד נסוגה ועל הרצפה נשתכנה האפלה. בחדר הסמוך, האפלולי משום הוילאות, כבר עמדה עוגת יום ההולדת שלי, הכינור, עמוד התווים והחרדה שלי, האחרת. עתה היתה הציפיה מצותחת בחדרים הרבים עד לחדרה המקושט להפליא של עוזרת הבית, של לואיז.

ידעתי: היא עומדת עתה גבוהה, ערומה, ומאפרת את עיניה. בחדרה היא נהגה חירות יתר; על הכתלים גיבבה תמונות גזורות מז'ורנאלים: נערות-זוהר ושחקנים נודעים. בחופשות הגדולות, כשהייתי נשאר עמה לפעמים לבד, היתה היא רוחצת אותי ומצפינה אותי בכרים הגדולים של מיטת העץ הכפרית.

המורה לכינור עדיין לא בא, אך חרדתו מוחשת היתה באצבעות יד שמאלי. כשלוני לכשלונו ייחשב; אך בינתיים היתה זו הדממה שלי אשר אהבתי לצנוף אל תוכי עם ריחות הבית המתוקים, המחזירים כבקסם עינגים זעירים; שוב החופשות, החופשות עם לואיז; והלילות שהייתי נרדם עמה בתוך מיטתה, הלום ריחות פודרה ובושם.

תמו ימי הזוהר. וליום הולדתי כבר יש פנים של התכוונות חברתית. חדרה של לואיז שוב אינו מקלט קסמי.

אבא בחדרו. עוד מעט יצא מסוגרו ויזרוק מילת אימה. באוזני כבר מהדהד רעם הנפץ של קריאתו: היכן הקטלוג. הכל נשמט מידי. בשנה האחרונה האפירו שערותיו. איזה אויב, שאני על כל פנים לא פגשתי, נאבק עמו. רק עם נערות היה מתבדח.

"הכל מוכן", שאלה אמא.

"מוכן", אמרה לואיז.

"אנוח מעט", אמרה אמא וראשה צנח על הכר.

חזרתי אל חדרי לראות אם לא שבה היד לבקש על כאבה הסמוי. הצללים התנדפו, השטיח רך ומרופד פלומה עבה. הקשתי על דלתה של לואיז ושאלתי: מותר. היא עמדה ליד הראי, כפי שתוארת לעצמי, לבושה כתונת לילה שקופה; מי הרחצה עוד לא יבשו על פניה. צוארה ארוך ונקמר כלפי מעלה כברבור שעלה מן המים.

"שארלוט תבוא הערב", אמרה.

"שמעתי".

היא צחקה צחוק שהסגיר לאוזני כל שהיה גלום בשמה של שארלוט: סוד וחסד.

"אינני מכיר אותה", נחפזתי לומר.

"גם אני לא", לחשה.

ימים לא הייתי בחדרה. המיטה הכפרית, הכרים, הכוננית והאגרטלים, הכל על מקומו בסדר הנשי שאהבתי.

איזה צער, שכמותו לא חשתי מימי סגר עלי פתע. ידעתי: כל שהיה לואיז, המיטה, הכוננית והכרים הללו אסורים עלי מעתה מטעמים כלשהם.

"מזמן לא הייתי בחדרך".

"אתה תמיד אורח רצוי".

אבל אני ידעתי בדאות ילדותית שלעולם אינה שוגה, כי תא אחד מתאי הכמוסים נפרץ עתה. "ניפגש", אמרתי וסגרתי את דלת.

הייתי עיף. הנגינה עייפה אותי. מלווה היתה בחרדתו של מורי דנציג, שאבא היה מכנה אותה חרדה יהודית מובהקת. היתה בו מידה גדושה של פדאנטיות שאין להסבירה אלא ברצון להעניש עצמו, והוא אמנם קיים זדון זה. אהבתי להתבונן בהדגמותיו, באופן שהיה נוזף בעצמו על אי-דיקויו של עצמו. גם חיוכיו המעטים לא היו אלא העוויות כאב סמויות.

צבעי האור דעכו והאפלה זרמה פנימה. הכורסאות נתכסו מוך אפור. חשתי איזו עלילה מתרקמת

עתה בדממה הזו. ואמנם קמה אמא ואמרה: הגיע הזמן. קולה נשמע לי כאיום. היא התרוממה, ובתנועה זרה, תיאטראלית, ניגשה אל הקיר והעלתה את האור בנברשות. ראשון הופיע דודי סאלו, הוא ופילגשו החדשה. כהרף-עין התנפצה הדממה ואיזה זוהר זר הכה את החלל בסגנונים. רכבת חשמלית, ארוזה בשני קרטונים, הביא לי מוינה. הפלא המכני, שנפרם חיש לעיני כל, שעט להפליא על המסילות הצרות, כשהוא משמיע צפירות לסירוגין. כאלה היו הופעותיו של דודי זה, מופגנות ונעדרות רסן, אך בעיקר להדהים את הבריות. חירות-יתר זו לא נחשבה לו לפגם. אדרבה, אצלנו היו אומרים: סאלו אינו חי לפי מוסכמות החברה. מובן, לא הכל הלך למישרים. היו גם שערוריות. אשתו לא נחשבה לחכמה, וזאת אולי גם הסיבה שתעלוליו נסלחו לו.

שתינו תה. מחדרה של לואיז כבר נדפו ריחות הבושם, אות כי שלבי ההתלבשות קרבים לסיומם. והדלת אמנם נפתחה. לואיז בשמלת קפלים פרחונית, ופניה אור ואודם. ודודי סאלו, שהיה מתפעל מכל אשה, קם ממקומו והכריז: ראו מה מוצאים כאן. הפילגש החדשה היתה נבוכה מאד, ושפתיה התאמצו כל הזמן להביע ערות. הזירגון המשפחתי היה זר לה. מובן, דיברו על שארלוט, קסמה, הצלחותיה ועל הימים הקשים העוברים עליה עתה. הערות רבות, סתומות, נלחשו בלי שאבין פשרן. זאת ידעתי: משהו אפל מקנן בפרשה זו.

בשעה היעודה הופיע דודי קארל, הוא ואשתו. ומיד כמו קפאו הכל על מקומם. עורך-דין שהיה מקפיד על הליכות ורגיש לסטיות, שמשפחתנו נתברכה בהן. לא כן אשתו, צעירה ממנו ונוהגת חירות מסויימת. לא הכל התנהל למישרים גם כאן; אך היה זה מאבק שנמשך הרבה שנים, ומשום מה, לא התנפץ. גם עם האחיו העליו התנהג ברוגז ופיוס; אך כיון שקשריו עם אחיו היו אמיצים מאד, היו גם המריבות חריפות. אלא שהפעם התעלם מסאלו וישב בפינה. העליונות המוקדמת לא הופרעה לעת עתה. אורחים צבאו על הדלת; ואבא לבש סבר פנים של אדם יודע-הליכות. מה עלוב נראה מורי דנציג שנדחק עם האורחים. גם כששתה קפה ונגס מן הטורט לא סרה ממנו רעידת הכתף שלו. איש לא שאל לשלומו וישיבתו בקצה השולחן הדאיבה אותו. הגיע תורי ואני העמדתי פנים של ביטחה. דנציג עמד לידי, כמו צמקה הבעתו. קשת רחבה, קשת — לחש לעומתי אובד-עצות.

החלק הראשון עבר בהצלחה. בחלק השני בגדו בי אצבעותי באופן מחפיר. זיפתי. פניו של דנציג המירו צבעים; לבסוף הלית את פניו. איש לא חשב לי זאת לעוון. חולשתי, שנחשפה לעיני כל, עוררה בלב האנשים השתתפות מוחלטת; לא כן מורי דנציג, שראה כל פגם בנגינתי כפגם שלו. העליונות היתה בעיצומה ואיש לא שם לב להיעלמו.

הייתי שיחת החגיגה. מקצת כשרונותי יחסו לאבני. את הפגמים הקשים בנגינתי ידעתי עוד אז, לא פחות ממורי, אך העמדתי פנים שהכל כשורה. פילגשו החדשה של דודי סאלו חיבקה את ידי, הבנתה במוסיקה אינה גדולה, אלא שהוקסמה כנראה מעמידתי. ציפו לשארלוט. אמרו: ספק אם תבוא. את עוגת התות בצעה אמי במו ידיה. לואיז הגישה כמרחפת. כבר היה תשע ודודי סאלו החל להביע את חירותו בשתייה מוגזמת. תזמורת הריקודים שהגיעה באיחור מחמת הגשם השוטף, התיצבה על הבמה. דודי סאלו אחז את פילגשו בקלות של נער. דודי קארל סקר במבט חמור את האולם, אחז את ידי אשתו ואמר: בואי, נלך מכאן. היא סקרה אותנו במבט משווע כאדם שעוקרים אותו לפתע מתענוגותיו אל אפלה קרה. אך לא היה מנוס.

התזמורת הפיחה שכרון אחר. מוזרה היתה ישיבתו של אבא בכורסה, מפטפט עם עורך-דין לבדמן על קרקעות שהוחכרו בעיר-מולדתו הקטנה. במבטו של אבא היתה איזו דבקות הווה. כמו לא היו אלה ירושות שכוחות אלא חייו הכמוסים. העורך-דין מצא שעת-כושר להלעיט אותו עובדות ומספרים.

ולפתע כמו אחזה שתיקה בכל. ידו ההוללת של דודי סאלו כמו נבלמה בחלל האויר. גם פילגשו לא היו לה עוד פניה האויליות, מעיניה נבע עתה איזה תמהון דואב. אבא שאל, ומה יהיה על הקרקעות. כמו הבין שהענין אבוד מעיקרו. העורך־דין לנדמן לא ענה.
וכי אין העוגות טעימות, שאלה אמא ביאוש.

התזמורת ניגנה עתה שירים סנטימנטאליים. אבא, שלא סבל את המתיקות הזאת, לא אמר דבר, אולי משום מבוכותיה של אמא, שהתאמצה ללכד כל פירור של תשומת־לב. מה אירע, שבו ושאלו פניה. דומה לא כלום. רק איוו קפיאה קלה, נטולת מוחשיות, השקיעה את האנשים בחלל הרוהט של המוסיקה. לואיו הביאה טס קפה חדש ופניה הבריאות שקפו חיים.

דודי סאלו הושיט את ידו הלבנה אל בקבוק הקוניאק ומוג לעצמו עוד כוסית. הרופא הרץ באואר ישב בכורסה רחבה, פלג גופו העליון קפוא. מיום שמתה אשתו חוצץ עמוד ענן בינו ובין האנשים, וכשהוא שוקע בכורסה נעשה העמוד סמיך ועוטף את כל פניו. וכשהוע עומד ניצב גם עמוד הענן עמו. הדבר עוד יתן אותות אחרים — הוא אומר לעתים. זה נשאר לו מימי הזוהר, כשהיתה לו פראקטיקה פרטית פורחת. אמא הגישה לו את עוגת הגבינה האהובה. אך דוקטור בראואר לא זע. יואיל דוקטור בראואר לטעום, חיננה אמא קולה. דוקטור בראואר זע ממקומו ואמר, אני עושה זאת מיד ונעץ את המזלג בעוגה.

אמרו שארלוט לא תבוא עוד. בשעה זו אין היא יוצאת מביתה. דודי סאלו מילא עוד כוסיות, ודעתו היתה בדוחה. התרוצץ בין הסאלון לחדר האוכל כשהוא נושא מגשים יחד עם לואיו. פילגשו החדשה לא ראתה התנהגות זו בעין יפה ואמרה: שתית יתר על המידה, למה לא תשב; אך ההגשה עם לואיו בידחה אותו מאד והוא לא הירפה מהמגשים.

אך בדיחות דעת זו לא המתיקה את העצב. אבא קם מקומו ועמד ליד העורך־דין לנדמן והרצה בפניו על אותה חלקת קרקע חכורה, ירושת הוריו, בפאתוס בלתי מוכר לי. איש לא הקשיב לדבריו. ולי נדמה היה, כי הוא מדבר על עצמו בכעס. שפר חלקו של דודי סאלו. הוא היה כבר מבושם כליל וסיפר על גדולתה של משפחתנו. מנה אחד לאחד את המוסיקאים, הציירים והסופרים, המשומדים והספקולאנטים הבינ־לאומיים. השמות והשטף בידרו במקצת את שורשי העצב, אך לא הביאו הרווחה.

מישהו אמר כי האנטישמיות שוב זוקפת ראש, אך דודי סאלו חבק את לואיו ואמר, אמרי האין את אותבת יהודים. היש בעולם אנשים טובים מהם. האין היהודים מאהבים גדולים. הגידי, לואיו, הגידי.

"אין. אין". אמרה לואיו ופניה סמקו מבושה.

"היש לך עדות טובה מזו?"

"אבל שארלוט, כלום לא שמעת שפיטרו את שארלוט מן התיאטרון הלאומי. כלום שמועה זו לא הגיעה לאוזנך — נזעק אחד התעשינים.

"משום מה? משום מה?"

"משום שיהודיה היא".

"אינני מבין זאת. אינני תופס זאת". אמר דודי סאלו ואחז מגש.

ובעוד הכל עומד כאחוז בחבלי תעתוע נפתחה הדלת ושארלוט הגדולה, שארלוט המהוללה, עמדה בפתח. כה בלתי צפוי היה עתה בואה, עד שהכל גם התזמורת, דממו על מקומם. רק דודי סאלו קרא בקול: שארלוט.

עתה ראיתי: פניה מפיקות אור זר. היא חולשת על אנשים בקלות. או עוד לא ידעתי מה סבוכים חיייה בזוית המצומצמת שלנו, ובאיוו מידה קשה היא עצמה סבוכה בתוכנו.

כמו הוציאה שארלוט את החגיגה מתוך קרקעית של אפאתיה. הקפה נשכח. שתו קוניאק, פרחו מלים שכמותן לא שמעתי בבית. כבר היה מאוחר, אך איש לא אמר מאוחר, גם לואיו, הבחנתו, מין חיור קמוץ נבט על שפתיה.

מה תספר לנו שארלוט? אמר דודי סאלו, אולי פשוט משום שאהב לשמוע את קולה. שארלוט, שכבר היתה מבוססת בבואה, אמרה ביוהרה של חן: אני חוגגת את חירותי החדשה. קירבו את הכורסאות והרימו כוסיות לכבוד החירות החדשה של שארלוט. חשתי חיי שלי, המצומצמים בדלת אמות אלה, יצאו מתוך צמצומם וקרבו אל איזו אפלה בלתי מובנת. שארלוט השמיעה איזה חירות, שכמותו לא שמעתי בביתנו, לתמהוני לא הסמיק איש. הרשף של מבטה לא הסתיר עוד את הזעם. הוסיפו לשחות, ופילגשו החדשה של דודי סאלו גברה על מבוכותיה וצחקה בפראות. שארלוט לא הירפתה וחירפה בלי בושה את הגראפים ואת הבמאים ואת השחקניות. עורך-דין לנדמן קם אז על רגליו ואמר בקול שנשמע שקט למדי: לא אבין זאת.

"כלום אין הוא רואה עצמו חבר שווה-זכויות במיסדר היהודי", רשפה שארלוט. "לא".

"אם כן, מה מקומו בועד המרכזי הזה. כלום לא נבחר מרצונו?" "לא".

"אם כן, פנתה היא לסאלו, עורך-דין לנדמן מטיל ספק בבחירתו החוקית. מה אומר התקנון?" "המזכירה, הגישי את התקנון לעיון", פנה אל פילגשו החדשה.

"אין צורך", אמר לנדמן ברוגז. "אין לי חלק בטירוף הזה".

"יהודי אתה. לא יועיל דבר. הוריד מלו אותך יפה, הטילו בכ חותם נדיב, כלום מתכחש אתה לאות-בשרים מהולל זה?"

"גסות רוח".

"מה גסות. האין זו עובדת חיים צנועה?"

"אני דוחה את הדיון בנושא זה".

"מה כאן?"

"אני אדם".

"ודאי. אבל חייב להודות שהטילו בו חותם מרהיב, לא כן".

"גסות רוח".

"ובכן, סאלו, מחק אותו מרשימת המיסדר. המיסדר מכריז עליך כאבוד. אבוד לעולמים".

הסוחר בראון ניצל את המהומה וגרר את לואיז אל חדרה. הדבר, כנראה, לא נעלם מעיני האנשים אבל איש לא היה מוכן עתה לשים לב למעשה ניאוף קטן. מה גם שידוע היה כי הסוחר לא יחמיץ שעת כושר.

המהומה היתה בעיצומה. לנדמן פנה אל הדלת כשהוא שואג: לא אתן ידי לטרופ הדעת.

"מחק אותו מרשימת המיסדר, סאלו", קראה אחריו שארלוט.

"התקנון מחייב הצבעה".

אין צורך, יש כאן בזיון ברור. פניה של שארלוט אדמו. היא דיברה בלי להשגיח. כאבי הקטן הלך והצטנף לתוכי, וככל שגאה קולה נדמה היה לי, שהוא קולי שלי. מלים שפשרן לא הבנתי התעופפו כאבוקות דולקות. ובעוד אני אוזר אומץ לפרוץ אל חדרה של לואיז, הטילה שארלוט בקבוק כלפי דלת הכניסה.

לבסוף הפרידו בין הניצים. את לנדמן הוציאו אל המסדרון ואת שארלוט העבירו אל הספרייה. הסוחר בראון חמק מהדלת האחורית.

לאחר כשעה יצאה לואיז מחדרה להסיר את הכלים מהשולחנות, פניה סמוקות, וחיוך גועש על שפתיה.

שארלוט סירבה לישון אצלנו ואבא הוליך אותה מתנודדת אל המונית. המודי, פנתה אלי, כמו הייתי חפץ בתוך מחשבותיה הטרופות. גשם ירד ועל הכביש הרטוב זמזמו מכוניות כצבעות. בחדרים חלחלה הדממה כנוולים העומדים לקרוש. לפתע חשתי את פניה הקטנות, השיכורות, של שארלוט ואת מבטה התועה שהתערבל רגע על מצחי. גם את ידי אבי חשתי, כמו לא נגע בה

אלא בי. פילגשו החדשה של דודי סאלו נגררה עתה על המדרגות, צוהלת, כאסורה באפסר. דודי סאלו אמר: תני לי יד או רגל. הפילגש אחוזה היתה צחוק פרא.
מראות הלילה הלכו וניגרו מתוכי כמו עמדו לצלול. מלים שטוחות נולו בי עם שארית הנגינה של התומורת. ידעתי: זרעים אפלים, זרעים שכבר יש להם שורשים ורדרדים, נטמנו בי הלילה.
החדרים היו מבולבלים, מעוכים. אמא ישבה בכורסה, עיניה עצומות. אור חד ניגר מן הנברשות וחיטט בכל זוית בחוסר בושה.
למחרת ניקו את החדרים, אבל הרוחות הרעות לא סרו. ואף שאיש לא דיבר, נדמה היה לי כי הכל מתנהל לפי קצב דיבורה הצובט של שארלוט. לואיזי לבשה חולצת טריקו ושני שדיה הגדולים הפיקו חשיבות.

פרק ג'

את סוף הקיץ עשינו ביחד במעון כפרי ליד באדן. היה זה כפר עתיק עם הרבה בארות מים, דשאים וכנסיה עם אודיטוריום קטן. האור היה מתמשך כאן עד לשעות המאוחרות של הלילה בקצב דק וטובל. ולערב היו צבעים ירוקים, מעובים, משום ריחות הכפר הלחים. איש לא אמר כאן, השעה מאוחרת; הלילה היה נופל כלהופו של ים רוגע וגווע עם עצמת שמורות עיני.
או ראיתי לראשונה את הצעירה בדודותי, את תרוה. היתה בת שבע-עשרה, גבוהה ודומה מאד לאמא. כבר אז היה איזה אור וך מרחף על מצחה. לבחינות בגרות התכוננה, והבחינה נצטיירה לי משום מה כמין מחלת ילדות מאוחרת שאדם לוקה בה בגיל שבע-עשרה. עם החשכה היתה יוצאת מחדרה, לובשת את הז'אקט, כאסיר ששעותיו מדודות לו. ובשובה היו אמא ואבא ותרזה יושבים בחדר האורחים הכפרי, אך זה כבר לא היה שייך לי אלא לשנת. במעומעם היה קצה פניה נגלה לי ומיד נמסך בי כאחד הרחפים המתוקים.
היו גם כמה צללים מפחידים, כגון דוקטור מירצל שהיה מופיע עם החשכה וצובט לחיי ואומר: הרי לפניכם יהודי קטן.

"משום מה יהודי?" היתה נועקת אמא.

"משום מראהו החיור של הנער. את הנערים יש לחשל בעודם נערים."

אבא היה יוצא מהחדר הפנימי וקורא בקול, "דוקטור מירצל. היכן אתה?"

"היהודים מקיפים אותי בכל מקום. אין מפלט מהם", היה דוקטור מירצל מתלוצץ.

ידעתי: אין זו אלא בדיחות של שעות הערב, ואף על פי כן היה משאיר בי מין אי-נעימות שהיתה מחלחלת אל שנתי. הבוקר הבהיר היה מוחק הכל. מה גם שהיה נפתח בטיול לאורך הנהר ומסתיים בטחנת הקמח, ששם, במרתף, היה יין תפוחים נמכר בקנקנים צבעוניים.
אבל את הקסם של אותו סוף-קיץ הילכה עלינו אמור-חורגתו של אבא. באותה עת כבר היתה בת תשעים ושלוש, עיוורת, וזה שלושים שנה שכוחה בסאנאטוריום. איש מאיתנו לא העלה עוד את שמה, ספק אם עוד רצינו לראות אותה. אלא שהענין נתגלגל שלא ברצוננו. מכתב הגיע מהסאנאטוריום בכתב-ידה של האחות המטפלת, ובו דרישת שלום לכולנו. בנוסח שכנראה לא היינו רגילים בו. אני מהרהרת בכם לעתים, ולעתים אני רואה אתכם בחלום. אבא חש להראות את המכתב לאמא. הם התכוננו זה בזה ואבא אמר: משוגה: לא כן, ובו במקום החליט אבא לקחת אותה עמנו לבאדן.

מכאן ואילך היה למאורעות סדר מסויים. אבא יצא, הדוד סאלו נתלווה אליו ואנו עמדנו בחלון ונרפנו בעליוות ואף על פי כן התגנבה אלי איזו אי-נוחות סתומה.
הסדרים, כתמיד, נתבלבלו במקצת, אמא ואני יצאנו באיחור. לבסוף הגענו במועד לתחנה. הצטערתי שאין לואיזי בוסעת עמנו, לואיזי שהילכה עלי אז מין מתיקות כמוסה, והצער הזה העיב את אושרי הפעוט.

אל באדן הגענו בלילה. על הרציף גאו האורות. ליד הקיוסק הצטופפו גברים ונשים במין דיבוק ידים חומד. המחסנים כבר היו סגורים, ולידם עמדו סוסים אסורים ברגליהם. בפתח היציאה חיכו לנו אבא ודודי סאלו, מיטת האלונקה ביניהם ובתוך האלונקה, שכבה אמור-חורגתו של אבא, עמליה. דיברנו עמה. היא שקטה מאד, אמר דודי סאלו, כמו לא מדובר היה באדם קרוב אלא ביצור סורר שעתה אינו סורר עוד. היה צורך כמובן במרכבה כפולה, רתומה לארבעה סוסים. תחילה לא הכירה אותנו, כלומר לא זיהתה את קולותינו וסירבה להילוות אלינו, אך שידלנו אותה בדברים, הבטחנו לה חברה נעימה. משונים היו פניו של אבא. כמו לא היה שותף להרפתקה, אלא הכל כביכול התנהל מתוקף צו סמוי. מין אזלת יד, גם איזו תמיהה עילגת שלא הכרתי אצלו קודם.

לסבתא עמליה היו בנות מנישואיה הראשונים והן דאגו לה בתחלה, אלא שבמרוצת השנים נישאו לנוכרים וחדלו לבוא אליה. בשנים האחרונות לא ביקר אותה עוד איש. עובדות אלו סיפרה האחות המטפלת, נזירה שנקשרה אליה מאד.

הימים הראשונים של החופש נעימים היו, כרגיל. לואיז הוזעקה מהבית והטיפול בעמליה עבר לידיה. בין טיול לטיול היינו מציצים אם הכל כשורה. רופא בא מבאדן וקבע: הוקנה מעוררת כבוד. וכך שבו אלינו הימים הארוכים גדושי האור. פעם ביום היו אבא ודודי סאלו מוציאים את האלונקה החוצה אל הדשא. ואז ראיתי אותה מקרוב. היתה זו מין אלונקה גבוהה, סמוכה על ארבעה טלפים, מהודרת שלא לצורך ומעלה על הלב כלי פולחן עתיק. לאמיתו של דבר לא היתה זו אלא תיבה מן הנוסח הישן, שלקצותיה הודבקו כרעי שולחן קמורות, באופן שכמעט יכולת לראות בעין את המלאכה הזולה.

ימים אחדים היתה כנוסה במיטתה בלי להוציא הגה. פניה העיוורות לא הביעו מישאלה או כאב. דוד סאלו שמח: הוקנה מעוררת כבוד, ולמחרת יצא לוינה. אבא חזר אל ההגהות. כבר אז הסתננו כמו באקראי אותות מדאיגים, אך היו אלה אותות קלושים, בלי כוח להפרי את סדר החיים שכבר נקבע מראש. דודה תרזה למדה בהרציות. לי משום מה נראה זה כמין סגפנות מרה. פעם בשבוע היתה יוצאת לבחינה ובשובה היה מצחה שחום, ארובות עיניה אפלות ושערה יבש וסתור, ושוב חוזרת ומסתגרת בחדרה. אמא היתה אומרת, כי בשעתו היו מקפידים יותר, ואף על פי כן לא נפגם דבר: הטיולים, השיט בנהר, הסעודות הקלות בפונדקים ובערב ארוחת הערב. התיאטרון עמד להמחזי אחד מסיפוריו של אבא והדבר הביא לנו ידידים חדשים; אלא שערבים עליזים אלה לא תמיד נסתיימו בשמחה. אבא היה חסיד מושבע של פראנץ קאפקא; היצירות המעטות שנתפרסמו ברבים כבשו את לבו. הוא ידע אותן בעל פה. ועל כך היו מריבים לעתים עד מאוחר בלילה. או לראשונה התחבטה על אוני מלה חדשה: דקאדאנס. אף מריבות אלו, לאמיתו של דבר, לא היו שייכות אל ערותי אלא אל שנת.

"היכן אנו?" ניעורה מתוך עוורונה עמליה.

"לא הרחק מבאדן, כפר עתיק, אויר צח והרבה בארות מים."

"ויהודים יש כאן?"

"מלבדנו נדמה לי שאין."

"מזור", אמרה עמליה, "סבורה הייתי שיש כאן יהודים."

"שכחת את דוקטור מירצל", אמרה אמא.

"כן, דוקטור מירצל יהודי מבטן ומלידה."

מיום שנתעוורה חדלה לאכול מאכלים מבושלים וניזונה מירק. בנותיה השתדלו בשעתו ודיברו על לבה אך דבר לא הועיל. המאכלים היו חשודים עליה. היא נפרדה מהרגליה הקודמים ונכנסה אל עוורונה בהרגלים חדשים. בימי עוורונה, והם היו רבים, לא תבעה מאכל מיוחד, וגם כאן לא ביקשה דבר.

השקט של הכפר השקיע אותנו אל תוך רכותו הקיצית. פעם בשבוע היינו יורדים לבאדן. שם

המו נופשים בכל דוכן. אבא לא סבל את המקום וכינה אותו: קן הצרעות של הועיר-בורגנות היהודית. שוב אינם יהודים אבל עדיין שומרים על שותפות האכילה וההמולה.

בשובנו מבאדן היה אבא מתבצר בחדרו עם ההגהות. בזה אחר זה יצאו באותם הימים ספריו. היו כמובן אויבים שלא החמיצו הזדמנות לשלח בו חיציהם, אך אלה היו אויבים קטנים, המבקרים החשיבו את ספריו. באותה עת התקרב אבא מאד אל סטפאן צווייג. לעתים היו מבלים ימים שלמים בוינה.

"מה שלום עמליה שלנו?" היה הדוד סאלו שואל בעליונות.

"הכל כשורה", היתה אומרת לוֹאִיָּו.

באחד הימים ביקשה עמליה שיושיבו אותה. בתיבת מיטתה מותקן היה איזה מנגנון להגביה את המיטה. שעה רבה עמלנו כולנו להפעיל את הידית שהחלידה מחוסר שימוש, לבסוף עלה הדבר בידנו ועמליה יצאה מן התיבה יושבת.

רק עתה נגלו לנו פניה העוורות. היו אלה פנים קטנות, שתמורות הזמן איחדו אותן כדי סבר צמוק. היא שאלה לשמו של כל אחד.

אבא סיפר לה בקיצור בלי להרבות פרטים.

"ולא מתפללים כאן?" שאלה.

"לא", אמר אבא מופתע.

"קול מתפללים שמעתי".

"זהו כפר, לא הרחק מבאדן".

"שוב הטעו אותי אוֹזֹנִי", רגזה על עצמה והשתתקה.

אמא יצאה להכין ארוחת ערב, לוֹאִיָּו הורידה את המושב פנימה ועמליה שקעה בתוכו בלי אומר. לארוחת הערב באו דוקטור מירצל, שני שחקנים וסופרת בעלת גינונים עליונים; לאחר כשעה נרדמתי על הדרגש במסדרון. משונה היתה שנתי באותו לילה. כמו אבדו לי כולם, ואני בתוך עצמי כבתוך דומיה של צמחים גבוהים.

למחרת ירדו גשמים ואנו היינו בתוך השדות לבושים בגדי קיץ קלים. אבא פשט את ידיו כקורא לגשם שישטוף אותנו. אמא החליקה שערותיה הלחות ופניה הצעירו. ומכיון שהגשם הלך וגבר השנו לעבר החווה. אבא קרא בקול: מבול. היתה זו חווה לגידול פטריות, פטריות ליצוא. בעל החווה לא הראה לנו פנים מאירות ואמר, השנה גשמים שלא בעתם. חזרנו רטובים.

זה יומיים אין רואים את תרוה. הבחינה בלאטינית מפחידה אותה. אמא משננת עמה פיסקאות בעל-פה. לוֹאִיָּו נכנסה לסאלון ובישרה: הסעודה היתה לרצון לעמליה. היא התפללה ונרדמה. פניה של לוֹאִיָּו הביעו איזו פרישות משונה, כמו לא טיפלה באדם אלא בפסל חי.

ובעוד השיגרה הולכת ומתבצרת: הדשא נכסח, הדובדבנים האפילים הופיעו, תרזה נבחנה וקיבלה ציון מעולה, ובעוד כולנו חוסים בצל הרוגע, החלה עמליה ממלמלת חרש. תחילה סבורה היתה לוֹאִיָּו, שאין המזון לפי טעמה, אך לא במזון מדובר היה אלא במיני רעשים. אומרת היתה כי הציפרים מרעישות את ראשה בלילה. אבא עמד ליד מיטתה והסביר לה: אלו הן ציפרים של כל השנה, ציפרים שקטות, כפריות, ציפרים שאין להן שום כוונות ודון, נודדות כנראה בעונה זו למקומות לחים יותר. עמליה לא הסכימה. אין אלו ציפרים מקומיות. רעשן אינו דומה לרעש ציפרים כפריות. היא דיברה בביטחה כבמגע קרוב אך לנו זה נשמע כהזיית עוורון. אך מה הופתענו, כשלמחרת הופיעה בשמי הכפר להקה גדולה של ציפרים שאיש מאיתנו לא ידע לזהותן, אף בעלת הבית, כפרית מלידה, לא ידעה זהותן; וכשבא אבא וסיפר זאת לעמליה נפקחו רגע שני סדקי עיניה כבחיך ונעצמו.

מעתה לא חדלו טרוניותיה. הרעשים, הירק אינו ירק, אך יותר מכל התרעמה על בנותיה שנישאו לנכרים והשתמדו. אלהים לא יסלח להן. כיצד יוכל לסלוח להן. ועתה אין היא יכולה למות בגללן. "אין את אשמה", ניסה אבא את קולו.

"ודאי שאיני אשמה".

"למה את מייסרת את עצמך?"

"מפני שאינני יכולה למות. כלום יכולה אני להסתלק מן העולם ובנותי משומדות".

כוח היה בקולה; ואנו עמדנו לידה קטנים כליד לוע אפל הפולט מתוכו מלים שודאותן יצוקה מתכת.

"ומה את רוצה שנעשה?"

"מה אתם יכולים לעשות?"

כיון שירד גשם ואי אפשר היה להחזיר אותה אל הסנאטורים נאלצים היינו שבוע ימים לשמוע את טרונגיותיה, את מרירות לבה. מיום ליום גבר קולה, זכרונה הארוך כמו קם לתחיה. אך חזקות מכל היו אמונותיה; היו אלה אמונות קשות ונוקמות. אלהים לא יחוס על המשתמדים. לעולם לא תהיה להם מנוחה. לא כאן ולא בעולמות העליונים. במוחה סדורים היו כל המשתמדים שלנו ושלך, והיא לא חדלה לקרוא להם בשמותיהם.

וכיון שמלים לא הועילו עוד וטרונגיותיה נעשו קולניות, החליט אבא, שאין ברירה אלא להחזיר אותה אל הסנאטורים. למחרת כבר עמדה האלונקה בחוץ. המרכבה הגיעה במועד ובלי לשאול אם רצונה בכך, יצאנו לדרך.

כל הדרך דיברה אל עצמה. עתה ברור היה שאין היא מרחמת עוד על עצמה אלא על בנותיה, על המשפט הקשה הצפוי להם בעולמות העליונים. נסענו ברכבת ואבא ניסה כל העת לחפות על החרפה.

בסנאטורים היתה הפרוצדורה קצרה. הנזירה המטפלת שמחה בה ואנו יצאנו משם כלאחר עסק ביש, מבולבלים ועילגים.

את שארית החופש עשינו בין החדרים. תרוה לא חדלה לשנן ואמא עזרה לה. לאחר כל בחינה היה תו ורוד נחרת על שפתיה, אך היא עמדה בכולן, במועד. תפארתו של סוף הקיץ היתה שלמה ובלא פגם ברקיע. אלמלא קולה של עמליה שלא סר עוד היה החופש מגיע במתינות אל קיצו. לואיו היתה חוזרת ואומרת, אינני יודעת מה עשתה לי עמליה. היא שינתה אותי. או משהו שאינני מבינה.

"לא כלום", פייסה אותה אמא.

"אינני יכולה עוד לישון", התלוננה לואיו.

דוקטור מירצל יצא אל אמו ואנו ערכנו לו מסיבה קטנה. שוב כינה אותי יהודי קטן, שיש לאלפו על מגרשי הספורט. תרוה לא השתתפה במסיבה, לואיו מצאה לה חבר ויצאה לבלות עמו. מאז עזבה אותנו עמליה איננה מוצאת מנוח בבית. מאוחר בלילה חוזרת לואיו סמוקה ופרועה ומיד מתחפרת בשמיכות. ערב אחד פרצה בבכי מר: מאז עזבה אותנו עמליה אני הולכת ומדרדרת. הבחורים ווללים את בשרי. מה יהיה עלי?

אמא ניחמה אותה, עוד מעט נשוב הביתה ואת תשכחי הכל. אבל היא לא התנחמה. צער עיוור, צער סתום, ייסר אותה וכל העת לא חדלה מלהזכיר את עמליה. כמו אבדו לה לא רק בעוריה אלא גם תרפיה.

באותו סתיו עזבה אותנו.

פרק ד'

בסתיו יצא אבא הרחק, אל עיר המחוז להתדיין בערכאות בענין ירושה שכוחה. פרשה רחוקה, כעורה, שלא נתנה לאבא מנוח ואבא החליט לסיימה בערכאות. אלא שהענין נסתבך כנראה. גם ההצלחה הספרותית לא האירה לו עוד פנים. אחד המולים תבע קיצורים וטען שהאורך מייגע. הדבר, וזכור לי, חרה מאד לאבא; אלא שלימים, כדרכו, מצא, כי האיש בסופו של דבר צודק. יש פגם, ואם לדקדק, פגמים רבים. גם הסגנון אינו שלם.

ימים רבים שקד על התיקונים. לבסוף לא היה מרוצה. כתב מכתב ארוך, מתנצל, וביקש שכתבי היד יוחזרו לו. וכיון שבאותו זמן עלתה אותה פרשה רחוקה וכעורה, החליט אבא לצאת אל עיר המחוז ולסיים לפחות פרשה זו. ושמא גם ימתיק הדבר את העלבון.

אלא שהענין נתגלגל כפי שנתגלגל, רבים גמצאו טוענים לאותה ירושה קטנה, תובעים תקיפים שהעמידו עורכי-דין חריפים. שבוע ימים לא שמענו ממנו דבר, לסוף אותו שבוע יצאה אמא בהולה למחוז ואני נשארתי עם המשרתת החדשה, אשה גבוהה בעלת עינים צפוניות שקופות, דקדקנית ונעדרת חוש הומור.

סדר יומי נעשה פתע קר וסדור, ובלילה היה האור הקר נח על מיטתי בלא חמלה. המשרתת החדשה שירתה קודם לכן, כנראה, בבתים גבוהים, מבודדים, ומשם הביאה אלינו את הצינה. באחד הערבים הופיע בפתח מורי לכינור דנציג. הוא גבה, רזה, וחליפתו המפוספסת, שלפנים היתה מגוהצת להפליא, תלויה על גופו רשולה ורחבה. המשרתת החדשה עמדה לפטור אותו בפתח כאחד העניים, אבל אני תבעתי במפגיע כי האיש יוכנס פנימה ויוגש לו קפה. המשרתת סירבה תחילה אך בראותה את נחישות החלטתי — הסכימה.

עתה ראיתי מה שזנבה. פניו אבדו לו והרעידה הקלה שבכתף השמאלית פשטה אל ידו, ואצבעותיו הארוכות, שהיתה בהן איזו עדינות אצורה, רעדו עתה לקצב כתפו.

עתה הוא עומד להפליג לאוסטרליה, אך בטרם יעזוב את אירופה חשב, כי יסור אלינו ויתנצל. אין זו אלא אשמתו. איזה פגם סמוי שאין בכוחו לגלות אותו עושה שמות בנגינתו. ישבנו בסאלון והוא סיפר לי על הוריו, סוחרי טכסטיל אמידים, שכל ימיהם עמלו למענו ושלחו אותו מאקדמיה לאקדמיה ומאמן לאמן, כדי להיטיב את הפגמים שדבקו בנגינתו. תחילה נראה היה כי יעקור אותם, ואולי גם יפיק מהם איזה כוח חדש. היתה זו אך מראית עין. משהו באצבעותיו ואולי משהו בו עצמו מנע ממנו את השלימות; ואז החליט בעצת אמו המנוחה להיות מורה לכינור לבני טובים, אלא שלפתע חש כי הוא מעביר את הפגמים אל הנערים הרכים.

"ואתה עוד מנגן?" שאל.

"לא".

רציתי לשמח אותו ולא ידעתי במה. הראיתי לו את תעודת השליש ואת ספרו האחרון של אבא שזכה לשבחים רבים. המשרתת החדשה ירבה במטבח ועקבה אחרינו. ראיתי: אין היא מרוצה משיבתו של עני בסאלון מטופח. אבל אני שמחתי. כמו שבה אלי פיסת חיים ברורה. הכברתי מלים וסיפרתי על תרזה העושה עתה חיל בבית הספר לאמנויות בוינה. פניו הדוממים, השחומים מן הקרה, כמו נפקחו רגע והביטו בי בחמלת לב. עתה ידעתי: כי הפגמים הקטנים, המושרשים נעשו פצעים, ועתה הוא לוקח עמו את פצעיו הרחק לאוסטרליה. סיפרתי לו על לואיז. בשעתו היה גם דנציג יוצא עמנו אל החופשות הארוכות, לוקח עמו את הכינור ומנגן לנו. כבר אז דבקו בו כמה תווים של רווק בישן, ואף על פי כן היינו רואים אותו לפעמים בחברת נערה כפרית. דנציג היה מתלונן לעתים על הפגמים ואבא היה מבדח אותו בעצותיו: שא כפרית, ידידי, או השתמד, והפגמים יעלמו כהרף עין. הרגשנות היהודית אינה יפה לאמנות.

מאז נהפכו הפגמים לפצעים.

המשרתת הגישה לו כוס קפה ופרוסת עוגה ישנה ודנציג כבש את ראשו בספל. המלים נקטעו בי ולא ידעתי מה לומר לו או במה לשמח אותו. פניו הכבושים בספל הקפה עשו אותי אילם.

"למה לא תישאר עמנו. ההורים ישמחו מאד".

"אין להשיב את הדבר. עלי להתיצב מחר בוינה".

ידעתי, ידי הקטנה לא תוכל לעזור לו ואף על פי כן הוספתי וביקשתי, הישאר. וזה כל שהיה לי באותו רגע. דנציג עמד על רגליו ואמר, עלי ללכת. אור הערב פג ואני עמדתי ליד הפתח מרושש גם מן הצער.

למחרת חזרו ההורים מעיר המחוז והביאו הביתה משב של מהומה זרה, מלים שכנראה קלטו

שם. לא הבנתי דבר, רק זאת חשתי: הם עדיין שם. אבא חלץ את נעלי החורף ופיזר את בגדי בסאלון וכל הוויתו אמרה פיזור-דעת של עסקן עיף. אמא לא פסקה להצדיק את העד הראשי שהופיע באותו משפט. וכסיפירתי להם, כי דנציג בא בלילה והוא בדרכו לאוסטרליה, אמר אבא, מי? גם אמא לא שאלה לפרטים. שניהם שקועים היו באותו משפט באופן שלא היה אפשר למשוך אותם לענין אחר. אבא חירף את היהודים הקטנים המכורים לממון ומעוררים מדגים בכל מקום. התאוה האפלה מעבירה אותם על דעתם.

בדידותי הקטנה הצטנפה עמי אותו לילה. עתה ידעתי: כי הימים השקטים, העומדים, שהיו ממלאים את החדרים רוגע של פעילות זעירה, ימים אלה הלכו להם עתה. ימים רבים היה הבית סבוך באותו משפט. אבא לא חדל לדבר על העדים העוינים ועל השופטים הרעים, ואף שלא העלו את שמה של עמליה דומה היה כי קולה האסור מתחבט בין החלונות הכפולים ובכואת פניה לא תיעלם גם בחורף.

תרזה כבר שקועה היתה עמוק בלימודיה האקדמיים ומכתביה היפים היו ממלאים אותנו ריגשה. היא עשתה חיל בלימודיה, אך מכתביה לא הביעו שם שמחת יתר. היו בהם שפע פרטים, שהעידו על תבונת חושים רבה. אבא היה קורא ונפעם מהתיאורים המדויקים שלא נעדר מהם חוש הומור כמוס, והיא עצמה כמו לא שייכת להמולה האקדמית. איש לא תיאר לעצמו כי גם בקיץ הקשה לא החמיצה אף פרט מכל שהתרחש בבית כגון בואה והעלמה של דודה עמליה, שגינותיו של הדוד סאל, יסורי המין של לואיז. וכך ממרחקים נהיתה לנו קרובה מאד. מי יכול לשער לעצמו כי בנפש צלולה זו כבר רועמים תופים של יער אפל.

פ ר ק ה'

את רכבת הלילה מבאדן חזרה הביתה אני זוכר עתה בבהירות. שנה שנה עשינו דרך זו. הרחשים הליליים של עונג ופחד החחבטו שם על אווני מילדותי. אך יותר מכל אני זוכר דרך זו משום אותו טלטול טרוף יחד עם אחות אמי הצעירה דודה תרזה, שלפתע, בעוד הנופש בעיצומו, אחזה את פניה איזו תשוקה כמוסה, חוורת ולוחכת שהלכה ופשטה עד צווארה. ימים אחדים שתקה כמו נפלה אל תוך איזו תרדמה ערה. ומשניעורה הקיץ על פניה קמט חד. פיה הקמוץ פעה מלים שאת משמעותן לא הבנתי. אך זאת ידעתי: מקומה לא יכירנה פה עוד. יופי זך, מפחיד, קרן ממצחה החלק. אמא חשה לארוז את שתי המזוודות הצבעוניות; ואור הקיץ, וזהרו הירוק, הפכו עלינו עננת סתיו כעורה.

השמש זהרה ואנו עמדנו בפתח האחורי, האפל, של הפנסיון, אבא מסתודד עם רבי-המלצרים כמו מדובר באיזו עיסקה מפוקפקת. גם המרכבה, שבאה לקחת אותנו לתחנה, לא הביעה הדר. היתה זו מרכבה פשוטה רתומה לשני סוסים רזים. כמו ירדנו פתע מנכסינו. אבא צעד לפנינו במעיל פתוח, משום מה, כמו לחפות על החרפה.

"סע", אמר אבא בעגה הכפרית.

המרכבה פנתה הצדה בדרך עפר כבושה, אל האיזור התעשיתי, שמעולם לא דרכו רגלינו בו. ואם עוד היה ספק בלבי, באו הבתים הדלים, המאופלים, ליד בית החרושת לסוכר, והעידו כי הנופש לא בא אל סיומו ברחבותו הענוגה, הנדיבה, כדרך שהיה מסתיים כל שנה. בחודשים האחרונים היתה דודה תרזה מאושפנת בסאנאטוריום הנודע על שם סנט פטר משום הדכאונות החוזרים. שמה היה גלחש בביתנו במין יראה כמוסה. מדי שבוע היתה אמא נוסעת לשם. היו לה מעיל וכובע מיוחד לגסיעה זו, ובשובה היה אור חריף קורן ממצחה. מעולם לא שאלתי: כיצד זה שם? וכדומה. מוסכם היה בינינו שאיני שואל. והנה באביב הגיעה אלינו במפתיע. גבוהה וצעירה להפעים ודומה מאד לאמא, אפילו באופן שישבה בכורסה. שום תווים זרים לא ניכרו בפניה. לבושה הארוך הלם את גיורתה. אביב נאה, ממוזג, קלח ברחובות, גם השמחה שרתה בביתנו. אבא הוציא לאור את ספרו הרביעי ונחל הצלחה. שני כתבי עת שיבחו

את סגנונו ואמרו, כי הביא אל הספרות האוסטרית יופי חולני אמנם אבל יופי חדש. סטיפן צונץ שיגר מכתב ברכה. הצלחתו של אבא האירה גם עלינו. בביתנו באו ויצאו שופטים, עורכי־דין ורופאים, שבמרחב הפרובינציאלי השליו חיפשו מעט שאר רוח.

אך האביב היה של תרזה. פניה לעת ערב, ליד הקמין, לבושה שמלה ארוכה, כמו נתגלם הרגש הדתי בדמות אשה. אמא לא זזה ממנה אפילו רגע. על חייה בסאנאטוריום לא סיפרה אף מלה, אבל כל תנועותיה, תנועות ארוכות, אצילות, העלו על הלב רוחות ערב, עצים גבוהים וחיים השואפים אל ההפנמה. גם אותנו לכדה היפעה השקטה. החדרים הרחבים קלטו את האור בצמאון. שני הסוככים המעוטרים בפרחים הוצאו אל המרפסת; ואף שלא היתה באותה עת משרתת בבית היו ארוחות הערב שלנו שופעות ירק.

גם הלילות כמו ניטהרו מעצבונות קטנים. שפתו של אבא שטפה את אוזני במלים צלולות ומובנות מאד כגון, הבה גרים יחד את השולחן הפינתי ונצא עמו אל המרפסת. כיפת השמים באביב לא תאכזב אותנו. או אמא בלשונה שלה, הנבוכה תמיד. כמו היה איזה פגם בגינוניה אומרת, אולי את כסאות הקש. הסידור הזעיר הזה כמו קירב אותי רגע אל ריחו של טכס ישן, שנשכח מאתנו, ועתה כמו קם לתחיה, בועיר אנפין.

הקיץ בא ועל פניה של תרזה לא ניכרו שום סימנים רעים. במעיל הקיץ הצר נראתה כסטודנטית, שהלימודים הותירו בתנועותיה כמה תווים נאים של עייפות. ואני — לימודי בבית־הספר תמו. הזמן בשל ליציאה. המעבר הענוג הזה, מלווה הכנות, היה הפעם חגיגי במיוחד. תרזה פרחה פריחה כנוסה, המעלה על הדעת מקומות שקטים מאד, אין זאת כי שכנה שם. השלוחה שספגה לא משה ממצחה גם כשהיתה צוחקת.

ולפתע בעוד אנו שרויים בנוף ובשכרון האור, שטים לאורך הנהר, פרומים לשמש, הופיעה על פניה של תרזה אותה תשוקה כמוסה, חוורת ולוחכת, שהלכה ופשטה על צווארה ועד לאצבעותיה החדקות, ולאחר מכן אותה שתיקה הקרובה לתרדמה ערה.

הלומים עמדנו כמו נגלה לנו הפחד בעצמו. אמא קרסה על ברכיה, חבקה את ידיה של תרזה והתחננה: מה יש? מה יש? וכשלא הועילו המלים יצא אבא ועמד ליד דוכן התשלומים, מסתודד עם רבי־המלצרים בהבעה של אדם אחוז בהלה. ואנו יצאנו מן הפתח האחורי, האפל, אל תוך היום המדמדם.

אל התחנה הגענו בלילה. הסתבר כי לוח הזמנים שונה ואנו איחרנו את האכספרס. לא נותר אלא להמתין במעבר צר של אור וקיטור עד לבואו. עתה ראיתי: המכלים תלויים מפוחמים מתחת לגגות המחוררים, ומשמיעים זמזום מכוער.

אבא עישן סיגריה אחר סיגריה ועיניו משוטטות. כמו לחפות עלינו ועל הספסל הכעור, שעמד מופרש ליד הרציף של הקרונות השמורים. אמא לבשה, משום מה, את מעיל הגשם החורפי. לא הרחק, במחסן צדדי, המחובר אל הקרונות בגשר של קורות, הוציאו עתה בזה אחר זה זוגות של סוסים אסורים ברגליהם ומעוורים בשקים. הסוסים גיששו בטלפיהם על קורות העץ הרפויים, מועדים ומזדקפים, כחוששים מצליפותיו של הסייס שהיה עומד בפתח היציאה ונוהם. אך עברו הסוסים את הגשר היה הסייס, שליד הקרונות, מנחית עליהם צליפה; הסוסים התרוממו על רגליהם האסורות וצנחו פנימה אל תוך תיבת הקרון. רגע נשאר הגשר ריק, הסייסים החליפו מבטים, וזוג אחר, אסור ומעוור, יצא מהפתח.

אפלה אחרת נפלה מהגגות והמראה נעלם מעיני. אבא שאל, אם להביא לימונדה. ובינתיים הלכו ונאספו ברציף האחורי אנשים. הנורות המסורגות האירו את הרצפה הלחה. ולי נדמה, משום מה, כי עוד מעט יפלו הסוסים המעוורים פנימה וירמסו את האנשים ברציפים. לא הרחק, ליד הקיוסק נאספה סיעה אחרת, לבושים מיני בגדים שחורים ומפוספסים. הם זללו כריכים בתאוה.

"מי הם אלה?" שאלה תרזה.

השאלה לא נקלטה, כנראה.
 "מי הם אלה?" שבה ושאלה.

אמא התכופה ולחשה, "יהודים". כדרך שמפרשים מלה סתומה. מלה של הרחוב.
 בשנים האחרונות הם מתרבים מאד כאן, אמר אבא במין לשון קולנית. ומיד הוסיף, בינו לבין עצמו, "נשתה בקרון".

מבטיה של תרזה היו עתה דלוקים ומרוכזים בנקודה קרובה זו. כמו ביקשה ללכוד אותה באלומת אור שלעיניה. לפתע הצטחקה ואמרה: הם אוכלים סנדוויצ'ים.

הנופש היפה, מטווה של עצים ומים, הלך פתע ונתכווץ כאן באפלה הצוננת, שלא שיירה אלא פיסת רצפה צרה, מחורצת אור קלוש של גורות. סבלים ישבו ליד הדלפק ועישנו. פגיהם המפוחמים הביעו סתמיות כהה.

"מי הם אלה?" שבה ושאלה תרזה.

"יהודים", אמרה אמא.

"לאן הם נוסעים?"

"איני יודעת".

על יהודים דיברו בביתנו תמיד, אך תמיד בקול מלוחש, מלווה מין העויה. ולפעמים מתוך התפרצות: אין להכחיש, גם אנחנו יהודים. מאז גילה אבא את בובר מצאה חרפה קטנה זו תיקון מסוים, תיקון לא שלם. לפני שנים אחדות יצא אבא לפרנקפורט לפגוש את מרטיין בובר. היתה איוו ציפיה בבית, שאמא לא ידעה לפרשה לי. אך שובו לא היה מרגין במיוחד. לי הביא שק צעצועים, אבל פניו לא הביעו אור. לימים הבנתי, הפגישה לא עלתה יפה.

עתה ראיתי את יהודי המזרח לראשונה: גמוכים, רזים, עומדים ליד הקיוסק וזוללים. אחדים עוד לבושים בלבוש הישן. נראו ככפותים זה לזה גם כשאכלו. לא היה שום פאר בהופעתם הלילית. אלמלא תרזה, שצימתה את מבטה ההוזה אליהם, היו מתעלמים מן העין גם הפעם.
 "לאן הם נוסעים?" שבה ושאלה תרזה.

"איני יודעת", אמרה אמא.

האפלה ירדה עתה מן הגגות הגבוהים, המחוררים ומן המכלים התלויים. האנשים הלכו והצטופפו ברציפים האחוריים של המחלקה השלישית. הרציף של המחלקה הראשונה היה ריק. אבא עמד ליד המחסום כשומר על ההפרדה.

האכספרס הגיח ותרזה קמה על רגליה כנערה העושה עדיין רצון הוריה. אבא אחז את שתי המזוודות הצבעוניות ובהנף יד דחף אותן פנימה. הקרון היה ריק. הריח המוכר של בושם וטבק השיב אל חושי ריח של ביתיות מוכרת. הקרונות הריקים לרוב של המחלקה הראשונה היו מקדמים אותנו תמיד באור ירוק, משום הוילאות הירוקים; בבואה דלה, אבל עדיין מוחשת, של היערות והפארקים שמהם באנו. הפנים המעטות, הפזורות, נראו לי כאן תמיד צנופות מאד או חולות אבל לא נעדרות חדות. שעות הייתי מתבונן בטלטול הקפיצי והחרשי הזוה, מוקסם מן המוסיקה המתאבכת בלי קול.

עתה, משום מה, נראה הקרון מרושש מאד. אולי משום הוילאות החומים. צללים היו מפורזים בכל פינות הקרון. היו אלה צללי אדם שנעזבו כאן לפני שעות מעטות.

ובעוד הקרונות שוטפים, ובמחלקה כבר מגישים קפה חצות, הקיצה תרזה מתוך תרדמתה הערה ואמרה: אל הסאנאטוריום לא אשוב. פניה הרכות קדרו ומבע חד נחרץ על שפתיה.

"מה את סחה", אגרה אמא מלים, "לא התכוונו".

"אם כן השבעי לי".

"אני נשבעת", אמרה אמא.

עתה ברור היה כי מלים לא יועילו. היא חזרה ותבעה כי נחזיר אותה הביתה, לא אלינו אלא אל ההורים.

"כבר אין לנו הורים", התחננה אמא.

תשובתה של תרזה היתה אכזרית. "ודאי שאין לנו, רצחנו אותם".

קולה פירכס באיזה פאתוס קשה. כמו לא מדובר היה בה אלא באיזו עוולה מוסרית שעוללנו לה. נבעוד הרכבת דוהרת קמה תרזה על רגליה והודיעה, כי בתחנה הסמוכה נרד. אין היא יכולה לישאת את הריחות הירוקים ואת כוונות הזדון הרוחשות סביבה. אמא התחננה, נשבעה כי אין מתכוונים להרע לה. אין איש בקרון, רק אנחנו. אך תרזה, כנראה, לא קלטה עוד קול. בתחנה הראשונה ירדנו, גוררים את המזוודות כעניים.

כדי היה אחר הצות. ובתחנה הריקה המו קולות מים קרים. התמרורים המאותמים נדלקו והרצת חמקה אל תוך הלילה. מסתבר כי גם להקת היהודים עם מטלטליהם ירדו בתחנה זו. הם נראו עתה, עם ילדיהם הקטנים שצרחו, כחבילה שנפרמה.

"היכן אנו?" שאלה תרזה בזעם.

"אינני יודע", אמר אבא.

מזור, חמתו של אבא שפוכה היתה עכשיו על הנודדים העלובים הללו. כאילו בזדון נטפלו אל הטלטול הלילי שלנו. קיומה החולה של תרזה כמו נשכח ממנו. שתי המזוודות הצבעוניות, פאר הנופש, מונחות היו מבוזות על הרצפה.

"בכל מקום תמצא אותם", אמר אבא בקול רוגז.

אמא השתדלה כל העת להפיס דעתה של תרזה במיני מלים שלא הבנתי את פשרן. לבסוף הודתה שאמנם התכוונו להחזירה אל הסאנאטוריום, ועתה היא מתחרטת עד מאד על כוונתה זו. אבל עיניה של תרזה הביעו חשד אפל. שעון רחוק, כנסייתי, צלצל חצות, ואנו עמדנו בפתח השער, ליד המחסנים הארוכים, הנועלים, ליד סיעת נודדים עלובה, ששומר התחנה לא הרשה להם להיכנס פנימה. יחד עמדנו תחת שמי האפלה הקריירים של הקיץ.

"לאן נלך?" העזה אמא ושאלה.

"אל הכנסייה נלך", אמרה תרזה בתוקף.

"כל הכנסיות סגורות בלילה".

"אין בכך כלום".

"נלך, רק לא כאן". לבש אבא את זקיפות קומתו. שומר התחנה לא ידע דבר, רק זאת ידע, אין רכבות עוד הלילה.

"ומלון יש בקרבת מקום?"

"נדמה לי שלא".

"אם אין בני-אדם מתגוררים כאן ובתי מלון אין, לשם מה נעצר כאן האכספרס?"

"הוא שואל אותי", תמה השומר.

"את מי אשאל אם לא אותך?"

"אותי אתה רשאי, כמובן, לשאול אך אל תצפה ממני לתשובה".

"וזכרה, גם כרכרה אין?"

"יש שם מישהו. הוא ישן על הספסל".

האפלה הלכה ופשטה עתה בעיגול סמיך סביב האורות המעטים של התחנה. קור הקיץ, הלח כאן משום הנהר, טפח על פנינו ופרץ לתוך המעילים.

הרכב הרדום ניאות לקחת אותנו. ישבנו צופים וקרים במרכבה הישנה, שהתנהלה בדרכים לא כבושות, על פני גשרים כפריים צרים, נגררים אחר הקפריסה החולה של תרזה.

"אל תשמע להם, סע לכנסייה", פנתה תרזה אל הרכב.

"גברתי, הכנסיות סגורות בלילה. אין איש".

"סע לכנסייה אמרתי".

"יש אדון. אם זהו רצונו של האדון אסע".

"סע לכנסייה", אמר אבא.

"למה לא אמרת לי תחילה? עכשיו עלי לחזור על עקבותי", רטן הרכב.

רצונה הנחוש של תרזה הבעית כנראה גם את אבא. המרכבה טיפסה מגבעה לגבעה. אורות האופל התחלפו, הבהובי אור רחוקים, מעולפים, הביטו כמתוך חלל רחוק. דומה היה, שאין סוף לטלטול הזה.

לבסוף עמדה המרכבה, ליד כנסייה כפרית קטנה, מגודרת כלונסאות פשוטות.

"הגענו. מה רצונכם?" קרא הרכב כמו לא היה לו עסק באנשים אלא ברוחות.

אבא יצא ועמד, כאילו אין לו עוד רצון משלו. תרזה גבהה בתוך הלילה ככוהנת חולה. אמא עמדה לידה כפופה. ובעוד אנו משתאים לראות מה תעשה החלה לפסוע בצעד נכון ונחרץ לעבר השער, מסיטה בדרכה ענפים שמוטים כאדם היודע את נתיבו גם באפלה. נגררנו אחריה כסומים. היא עמדה רגע ליד השער הנעול וכרעה על רגליה, ראשה צנח במין תנועה של נוצרים אדוקים — הצטלבה ומיד החלה להתיפח בקול בכי מר, שהיה משתק ומרעיד את גופה. כרענו להרים אותה.

"סע", קרא אבא לעבר הרכב בועם. כמו ביקש להניף כנפיים לסוסים.

מורד היה והסוסים דהרו. תרזה התיפחה וגופה לא פסק מרעוד. אמא עטפה אותה במעילה התורפי.

"סע", הריץ אבא את הרכב. הסוסים התנהלו לקצבם ולא עשו מאמץ יתר.

כל שאר הלילה התנדנדה העגלה בדרך-לא-דרך, בין שיחים ועל פני אדמה קשה.

וכשהקיץ האור כבר היינו בתחנה הרדומה. על פניו של אבא נשבו צללים חיוורים כמו שלט בו כוח זר. אמא השתדלה מאד להיות מעשית. הרכב תבע הון עתק ואבא עשה תנועה של פיזור ולא עמד על המקת.

ובעוד אנו עומדים נרדמה תרזה בידי אמא.

ירדנו לאט אל תוך האור הראשון, המדמדם. האם יעצור כאן האכספרס. מנהל התחנה שישב במקומו אמר, לפעמים הוא נעצר ולפעמים לא. יש לו הוראות מהמרכז.

"ולך אין כל דעה בענין?"

"לא".

אבא עמד, שתי המזוודות הצבעוניות לידו, כעומד לקרוא דרור ליאושו.

האכספרס בא במועד ונעצר.

העברנו את תרזה אל המחלקה הראשונה, הריקה. עמוקה היתה שנתה, מחוברת היתה אל נדודי הלילה. הצללים החיוורים לא סרו מעל פניו של אבא, כמוצצים את לשד חווייו.

זכרתי: מה עליז היה פעם שובנו מבאדן הביתה. עתה אנו שבויים גם באכספרס המוכר שלנו, החוצה עד להכאיב מקומות מוכרים. שתי גבירות לגמו לאט את קפה הבוקר. פניהן הקשישות הביעו מין שביעות רצון מחרידה. כמו עלו יחד עם בעותי הלילה שלנו. בקרון הסמוך התפרע שיכור והקונדוקטור נאבק עמו. השיכור חירף את היהודים ואת כספם ואת הרכבות המאחרות תמיד. הקונדוקטור לא שעה לגידופיו של השיכור, רק ביקש שיפנה את המקום. שתי הקשישות פסקו לדבר והתכוונו בנו במבט צדדי, שאין בו התכוונות ישרה רק איזה קשב.

האור נפרס והחורשות המוכרות, הכרים המוכרים, ששנה-שנה חצינו אותם מילדותי המוקדמת, שבו ונגלו בוהר הראשון. הקמטים שעל מצחה של תרזה הפשירו והלובן שעל מיצחה זך היה. עתה ידעתי: מעולם לא דיברו בקול על תרזה בביתנו, רק במלים המעלות על הדעת הרגשה דתית — או מוות שלא בעתו.

הקרונות דהרו והאימה, כי עוד מעט שוב נעמוד פנים בפנים מול תרזה, האימה הזו שוב החלה מושלת בנו. אבל השינה כנראה היטיבה עם תרזה. היא הקיצה משנתה ופניה מאירות

רוך של השלמה. היא לא שאלה לאן או למה, כמו נתחייבה מרצון לשוב אל הסאנאטוריום. דבר שהעלה בנו מיד איוז אי-נוחות, כמו רימינו אותה. אמא שאלה, "האינד רוצה לשוב לביתנו".

"החופשה תמה, חייכה תרוה, האחיות מחכות לי". היא דיברה עתה על האחיות כעל אנשים קרובים, קרובי בשר. אמא שאלה, משום מה, אם יש לה צורך במעיל, ותרוה אמרה, שהכל שם מסודר להפליא. הנוזירות מתפללות בבוקר, ומי שרוצה יכול להצטרף לתפילה. הארוחות מוגשות בעתן. היא דיברה באיוז איטיות רכה, סגופה, כאילו הסאנאטוריום השליו מושל על הרהוריה. אבל לנו הייתה זו רווחה משונה מאד, כאילו מיותרים אנו לפתע ומושלכים מתוך חוליה. הדרך הלכה ונתקצרה. אל הסאנאטוריום הגענו בצהרים. נבוכים עצמנו בחלל זה של תיקרות קמורות, מקושטות סמלים דתיים מוחשיים. זה היה מנזר שבחצרו שכן בית המרפא על שם סנט פטר. הנוזירות קידמו את פנינו בידדות ובלי לשאול דבר.

קומתה של תרוה אמרה עתה מעשיות אדיבה, כאדם החוזר למקומו ואל חפציו הקרובים; ולי נדמה היה, שעוד מעט תסיר את בגדי חופשתה ותלבש מדי שרד של נוזירות. פניה של אמא היו קמוצות ועל סף הבכי. אך היא לא בכתה. ידיה מושטות היו באופן משונה כמבוישות מחוסר מעש. וכך נמצאנו פתאום מנושלים מכל החובות, ורק אנו עצמנו בחלל שליו זה של דשאים דשנים, פסלים ומזרקות מים. שתי נוזירות חבקו את תרוה בעדינות, ולנו לא נותר אלא להתבונן בהילוכה המתרחק על גבי רצפת השיש הלבנה. שמת לי לב: תרוה לא חיבקה את אמא.

בלילה הגענו הביתה. שתי המזודות הצבעוניות עמדו בפינת המבואה. כל עלבונות הטילטול ספוגים היו בעורן. אבא נעל בעלי בית, ופניו שבו אליו. החדרים היו מבלבלים כמו התהוללו כאן אנשים זרים בהעדרנו. אמא לא הסירה את שמלתה. היא ישבה בכורסה, ועיניה הגדולות מטושטשות מהאיפור שנשר. אני התכווצתי על הספה בציפיה, שיגש מישהו אלי ויסיר את נעלי. אך אמא לא ניגשה אלי. איזה צער קר, לוחך, התאבך עתה מכל זוויות החדר.

אחר-כך ישבו אבא ואמא ליד השולחן הפינתי ואכלו שימורי סרדינים. הם טבלו את הלחם בשמן ואכלו בלי הגה. ולי, משום מה, נדמה היה שכך, בהעוויות קצובות מעין אלו, לא אכלו מעולם. נראה שהרעב העביר אותם על הרגלם.

ניסיתי להיזכר, אך שום דבר לא הבעית אותי. רק האיקונין של מריה, בחדר ההמתנה, מיניקה תינוק ורוד. חשתי: ורדות זו שעל גבי השטח האפל מפעפעת במוחי ונוטפת.

פרק ו'

לפתע ניתכו הגשמים. אחד האויבים הלא-נודעים של אבא החל לפרסם סידרה של מאמרים בגנות יצירתו. העתון הנידח, שעסק לרוב בפוליטיקה מקומית, כלכלה ומאמרים לנשים מצא לו עיסוק חדש, סנסציוני, כתביו של אבא. אין אדם יודע היכן אויביו שורצים, אמר אבא, כשבא לידו הגליון הראשון. למן המאמר הפותח גלוי היה לעין, כי האויב לא יסתפק ברפרוף משמיץ אלא מתכוון להשתרע.

ולשאלתו הראשונה, מי הם גיבוריו של המחבר, השיב: לא אוסטרים עירוניים ולא אוסטרים כפריים אלא יהודים, שאיבדו את צלמם ועתה אין הם אלא חידלי אדם, מושחתים וסוטים; טפילים שכל מחייתם באה להם מן המסורת האוסטרית הבריאה; לא שרף שלהם אלא שרפם של אחרים. אין לומר שטפילות זו נעדרת יופי מסויים, אבל זהו יופי של טפילות.

היתה זו רשימה מקניטה, מרושעת, אבל עדיין הניחה מקום לזכות כלשהי, במיוחד כשהרחיבה את הדיבור על אותו יופי מגונה. אבא התרעם אבל ניסה להעלים את התרעומת. סבור היה, שאחד מידידיו הרבים יצא להגנתו. איש לא יצא. עבר שבוע, והמאמר השני הופיע. הפעם היתה השיטנה גלויה לעין. לא הענין עמד לדיון, אלא היוצר. המבקר טרח וליקט מיצירותיו הראשונות והראה כיצד טפילות זו נתהוותה והיכתה שורש, ולא עוד אלא חדרה אל לשד היצירה האוסטרית ועל

קרקע זה היא מגדלת את נביגיה. לא בני אדם כאן אלא שדים כחושים, שאין בהם דם של הרגש אלא שכל רשע. כל דבר גדול וקטן, ואף שירים שכתב אבא בנעוריו בעתון הסטודנטים, הביא כראיות.

עתה גם אי-אפשר היה לטעון שאנטישמי כתב זאת. המבקר, כפי ששמו העיד עליו, יהודי. המאמרים נתפרסמו שבוע-שבוע ולא בא עליהם מענה. כמו הכל מסכימים עם קביעותיו הקשות. קיץ קשה נפל על העיר, אבא ירד אל מחסן הפחמים והעלה משם שני דליים מלאים. אמא התקינה את החלונות הכפולים. וידידים שבאו בערב דיברו, כמובן, על המאמרים הקשים, המבאישים, המתפרסמים על פני עמודים שלמים ומשחירים את פני אבא. אבא קיים שלוות רוחו, אבל פניו העידו, כי לא קל לו הדבר.

באותה עת החלו מגיעים מכתביה הראשונים של תרזה מן המנזר. היא סיפרה על הטיפול המסור של הנזירות ועל השקט האופף את צמחי הגן. מכתבים ארוכים, מפורטים, ששלוות המנזר היתה נסוכה עליהם. מין צלילות שהעלתה על הדעת אויר-חורף חריף.

לא שום טרזניה או רוגז. כמו עגנו חייה בתוך איזו קרקעית חמה. היא סיפרה על סדר החיים: קימה, ארוחת הבוקר, טיול, ספריה עשירה. ארוחות הערב מוגשות בבנין הישן; הערב מסתיים בתפילה. אמא קראה ובכתה.

לראשונה הופיעו כאן המלים החדשות שקלטה: דביקות, מעלות התפילה, התבוננות וזיכור. ועוד מלים, שפשרן לא הבנתי רק חשתי שהן מלים דקות, לוחשות, שאין אדם רשאי להגות בקול. אמא ארזה בגדים לחוד, סוכריות ושוקולדה לחוד, צנצנת מרקחת וכיסוני גבינה יבשים. אף שלא אמרה, בשביל תרזה הם, ידעתי. הלכתי עמה לדואר החבילות. את הדרך הארוכה לאורך השדרה ההאבסבורגית עשינו ברגל. אמא לא שאלה דבר ואני הקשבתי לקצב צעדיה. סדר יומי לא נשתנה במאומה. גרמנית, לאטינית ואלגבריה, ואחר הצהריים שינון בעל פה. המאמרים הארסיים החלו נותנים אותותיהם בבית. אבא היה קורא בהם וחוזר וקורא. יכולנו לשמוע כיצד הוא נאבק עם אויבו הרחוק בחישוק שינים; רק הערבים השכיחו מלבו את הבושה. בערבים היו באים ידידים וממלאים את הבית שאון. אבא היה חוזר ומודיע, כי הוא מכין תשובה מפורטת אשר תגלה את פרצופו של הנוכל. הנוכל, זה היה עתה כינויו של אותו מבקר עלום מהפרובינציה. אבל בינתיים חדר הנוכל פנימה וחי לא רק על גבי העתון אלא בתוך הבית ממש; לא היתה זוית פנויה ממנו. משבוע לשבוע נתארכו מאמריו וקולם מכריו מסוף אוסטריה ועד סופה: יש לעקור את הנבג היהודי הזה.

אלא שאין אדם יודע את עתו. בעוד המאמרים מתפרסמים, וקולם הולך ברחבי אוסטריה — מת אותו מבקר עלום. עורך העיתון הספידו בעמוד האמצעי. וכאן נודע לנו לראשונה, שהאיש היה חולה מאד, רתוק למיטתו, ואת מאמריו האחרונים כתב כשאחותו עוזרת לו. ריוחה משונה ירדה על ביתנו. אבא לא שמח, רק אמר אין האדם יודע את עתו וגם לא את מקומו. ימים אחדים עוד שוטטו הרוחות הרעות אך כוחן הלך ונחלש. פעם בפעם עוד היינו שומעים את אבא מחרף בחירוק שינים. אך קולו הלך ודמם והוא שב אל ספריו.

בוזה אחר זה באו עתה מכתביה של תרזה. אבא היה קורא בהם ומתפעל מדיוק התיאור ועושר הרגש. ניכר היה כי חיי המנזר מהלכים עליה קסם ותחושותיה נפקחות לא לנוף בלבד. כתבי-ידה היה דק וצלול, בלא רבב או מחיקה. מסוגרים היינו עם מכתביה של תרזה, קוראים קטעים, או עומדים ליד החלון.

בוקר אחד קמה אמא ואמרה: אני נוסעת.

"לאן?"

"לסנט פטר."

בערב שבה. עטופה בסודר הצמר, פניה סמוקות ומצחה נעדר כל הבעה. הצער הקודם קרש על שפתיה והיה נוכרי ועומד. לשאלותיו של אבא השיבה, כי תרזה לבושה היטב, חדרה מסודר,

ומלבד הברית החדשה אין חפץ על שולחנה. היא מדברת על הכל בחופשיות. שמתי לב, מבחר המלים של אמא היה מאוזן מאד, שקט וללא יותרת. אבא שאל, אם אמנם חושבת היא להתנצר, ומה תהיה הפרוצדורה, אמא אמרה, כי על זאת לא דובר כלל.

הימים הלכו ודממו. סברו של אותו מבקר עלום לבש ארשת אחרת. לא עוד הנוכל, אלא טאוּכר. מיכאל טאוּכר בשמו המלא. ולא עוד אלא טאוּכר חד העין, טאוּכר שיש לו הבחנות מסוימות, טאוּכר המסכן שלא האריך ימים, טאוּכר שאחותו המסכנה היתה צריכה לטפל בו; וכך קנה טאוּכר שביטה בתוכנו. לא שביטה על תנאי אלא שביטה של אימוץ.

וכשניסתה אמא להפריך אחת מטענותיו של אותו מבקר עלום, היה אבא מתרעם ואומר, אינני מבין מה את סחה. כלום לא שמת לב, שהוא מבסס את דבריו על הכתוב, או לפעמים ברוגז יתר: אין את מבינה. וכל העת, בין שיעורי לאטינית, אלגברה ופסוקים מן הספרות הגרמנית הישנה שהיה עלי לשנן באותה שעה, הסתובב אותו לץ חכם, מובל על עגלתו מחדר לחדר. לא היה צריך לשאול אותו דבר. שהרי על הכל כבר השיב. רק צריך לעיין במאמריו. אמא ניסתה להמתיק את כאביו של אבא במיני מאפה טריים. אבא הלך והשמין ופניו קרסו על צווארו.

פרק ז'

את החופשה הארוכה, האחרונה, עשינו במעונה הכפרי של דודה גוסטה. כבר אז היה ברור שהאור לא שלנו עוד וגם לא העצים. ואף-על-פי-כן היתה איוז קירבה חמה בינינו ובין החפצים המעטים, הנזיריים, שדודה גוסטה טיפחה ברוב אהבה.

דודה גוסטה שכבה רפה, עיניה פקוחות ושתי הצלוחיות שעל כסא הקש הנמוך אות מר למחלתה הנמשכת. השעות הארוכות, שניטו כאן כתמיד בין ריח מאפה אחד למשנה, היו שוב כשעה אחת, והערב היה מטיל עלי פחד פתע של קץ קרב.

אבא הגיה אז את ספרו החדש. הוא שקע במלאכת התיקונים האחרונה באיוז להיטות קשה, כאדם חופו, שהשעה שוב אינה מאירה לו. דפים רבים תלש מספרו החדש. היצירה לא נשאה חן בעיניו. מיברקים ומכתבי-אכספרס החרידו כמעט כל יום את המעון השליו. המו"ל לא הבין, כנראה, את תשוקת הקיצור שאחזה את הסופר. הוא התחנן והתרעם והציפו במכתבים בהולים.

חודש יוני עבר עלינו בבהילות משונה זו. לבסוף השלים אבא עם הפגמים הרבים. כתב מבוא ארוך, מתנצל, ורוחו שבה אליו. והימים שבאו לאחר-מכן — שלווים היו, נושמים בנשימה האיטית של הכפר. אבא במכנסי ספורט קצרים ואמא בגן חותלת את פניה בצעיף שקוף. המים בנחל קלחו בשפיעה אילמת, כמו ביקשו להטמיע את שאון הימים קצרי-הרוח בפיכפוכם האילם. מייד באו הטיולים; קצרים תחילה, שהלכו ונסתעפו ונהיו יער אחד מוצל של שתיקות סתומות וצעדים כבושים. אפילו דודה גוסטה, פניה שבו אליה. הם מלהזכיר את וינה, את פראג, את העתונים ואת כתבי-העת. איוז שיכחה נפלאה, כעשויה מריחות הפריחה, הטילה אותנו אל תוך מעבה אפלולי. והימים נספחו בחשאי אל הלילות. ההשכמה, המסע, הקירבה שמעבר למלים שהיתה מחזירה בערב שופים, עייפים, כמו לקצבה של מנגינה עיוורת.

בחודש יולי ירדו גשמים כבדים, ואנו נאלצנו להישאר בבית. אבא נזכר ביצירתו הפגומה ופניו הוכתמו בצער. אמא ניסתה להסיח דעתו, אך לשווא. כל פגם בא ועמד לנגד עיניו ותבע עלבון. ידענו: קוצים סומים נעוצים בבשרו.

הופיע דוקטור מירצל. בקיץ היה מתגורר אצל אמו הקשישה ובחורף היה שב לווינה. הוא כתב אז את ספרו הנודע: "חיסולה של היהדות — הקלה ומרפא". אבא הכירו מנעוריו: יחד למדו בווינה ופרק-זמן היו בפראג. אמא סבורה היתה שמן הראוי להקיף את אבא אנשים ולא להשירו לבד. אבל מירצל לא הביא את ההסחה המרפאת. היה בא, טועם עוגה, שותה קפה ומפיה את יאושו העליו בקולי קולות. הוויכוח נהיה חד-צדדי. מירצל עם עצמו. איבתו היתה צבעונית, מלאת כוח ושגינה, ומבאר זו דלה מלים, פתגמים, בדיחות ואפילו פזמונים. אבא נסגר בתוך

עצמו. הפגמים הרבים שגילה ביצירתו האחרונה עשו אותו אדם כנוע, אף שכלפי חוץ שמר את הגינונים הישנים. איש לא ידע מה רוקמים פניו מאחורי המסיכה האילמת. וגשמי הקיץ, שלפנים היו משובבים אותנו, סגרו אותנו זה ליד זה באיזו צפיפות קרובה. ממני לא נדרש עוד דבר, לא לאטינית לא מתמטיקה ואף לא נגינה בכינור. קראתי את קארל מאי. ובערב היתה אמא יושבת לידי שעות. האור והדממה היו פוסעים אז יחד עד לגבולה החם של השינה. אם אמא אומרת: אינני מבינה, משמע שאירע דבר. אלא שדבר זה הוא מעבר להשגתי. עליונותו של מירצל מפחידה אותי. ובבוקר אני עומד ליד החלון ומודד את עיגולי האור הצובאים על הרשתות.

אבל אמא סבורה היתה, שמן הראוי לבדר את דעתו של אבא ולו בשיחת-ערב קלה ולו ביאוש העליו של דוקטור מירצל. הגשם לא פסק, והדממה הקשה שבין כניסתו של דוקטור מירצל ליציאתו העיקה על הבית. ומכיוון שאיש מלבדו לא נכנס, היו המלים שהיה משאיר ממלאות את חלל חיינו תהודה קשה. היהודים אין להם כשרון לאמנות, רק חזנות ובדחנות. אין להפריז בתרומתם של היהודים לתרבות האוסטרית. אומנם הם ממלאים את כל כתבי-העת, את כל הבמות הזעירות של הבידור. הייתי מייעד להם תפקיד בקומדיות הקלות. האם היו דבריו אלה מכוונים נגד אבא. קשה לדעת. אבא לא כתב קומדיות אבל בכתבי-עת השתתף. הרומאנים שלו היו נפוצים והיה מקובל בווינה ובפראג. אבל בשנה האחרונה החלה איזו עננה כתומה וכעורה מרחפת על עיניו. איזו אי-שביעות-רצון מתוחה, שנתנה אותות בפניו. היה מסתחרר לעיתים. האולקוס הרדום הקיץ והציק לו. היה יושב שעות בכורסה כאדם המקשיב לנגע הסמוי הרודה באבריו. התקווה כי החופשה, רומו של נוף נפלא זה יסחו מקצת דעתו, התקווה הזו לא האריכה ימים. אמא היתה מתלוננת על הגשם שסגר אותנו ללא מוצא.

בסוף יולי הופיעו במפתיע הדוד לומפל ואשתו הצעירה סירל. הדוד היה שקוע ראשו ורובו בעסקים ממוצעים ששיגשו היטב, אך לידי עסקים גדולים לא הגיעו. הדודה סירל שטופה היתה באופנה ובקוסמטיקה. כתמיד בבואם הביאו גם הפעם מעט מהומה עירונית. המיזוודות, כמובן, שתי המיזוודות הלכו לאיבוד בתחנה, ולבסוף נמצאו שלמות. הדודה סירל סיפרה כדרכה בפירוט יגע את כל המוצאות אותם. התאנחה בפנינו, האשימה את בעלה ושקעה בכורסה כמעולפת. בואם היה תמיד מביא אותנו במבוכה. אלא שאמא סבורה היתה שמן הראוי להקיף את אבא אנשים ולא להשאירו לבד. הדודה סירל הקיצה מעלפונה, התרעמה, צחקה ובכתה. כמו היה העולם גירוי מתמיד לפינוקיה. אבא הלך ושקע אל תוך מועקתו.

האוויר השתפר פתע וגאל אותנו. את ארוחת-הצהרים אכלנו על מפה כפרית פרושה. מעיניו של אבא סרה רגע העננה הכתומה, הכעורה. חיקה את העוויותיה של סירל ואת תנועת אצבעותיו של דוקטור מירצל. הטילים הארוכים החזירו לפניו את המבע הרך. המלים הישנות שלנו כמו קמו לתחיה. היינו עטופים זה בזה כבימי הילדות המוקדמים שלי.

אלמלא הערבים היה טוב יותר. הדוד לומפל והדודה סירל השתקעו בנוח כבבית-מלון אורחי. פרשו את בגדיהם הרבים לעיני כל; וריח הבושם הכבד ושאריות הנאפטאלין הפשיטו מהבית את גזירותו הסגופה.

יהירותו של הדוד לומפל, יהירות של סוחר שעסקיו פורחים, היתה באותה שנה שהוצה על המידה. אולי מפני שעלה בידו להקים סניף בזאלצבורג. לא פסק לדבר סרה בספרות המודרנית — המתעתעת להנאתה ומתמכרת כולה לחלומות רעים. אין זה כי מצפון רע מעיק עליה. מובן, הוא התכוון לקפא, שאבא העריצו ככהן אמת.

אבא לא עצר בלשונו והמריבות החלו. פרשיות ישנות, סתומות ובלתי מוכרות לי, נפרשו בפירוט קשה וארסי. וכמובן, הירושה, שרק לפני חדשים אחדים נחלקה בבית-המשפט לאחר דיונים ומריבות.

אבא חירף את הזעיר-בורגנות היהודית, שאין בעולמה אלא ממון, בתי-נופש ודת קלושה. הדוד לומפל לא נשאר חייב. הוא חירף את האמנות המודרנית, שבודה מליבה רפאים, חלומות

רעים ופרוורסיות מיניות. אבא זעק, יש להשמיד את הסוחרים היהודים, הם מכתמים כל חלקה טובה. למחר יצאו ברוגזה כמבית אחוז אש.

רוחות קשים, רדופים, נשתכנו בבית. אבא לא כתב, לא הגיה ולא השיב למכתבים הרבים שנעזרו על שולחנו; ואם הזכירו יצירה שכתב, היה מעווה את פניו בהעוויה מרה. מצבה של דודה גוסטה הורע. הרופא הכפרי הזקן פרש את ידיו ואמר שמן ההכרח להביא רופא מהעיר, ובהקדם. האיש הנאמן והזקן, שראה עצמו יהודי משום סבו שיהודי היה והמיר את דתו, אף הוא רופא, נתקרב מאוד בימי חוליה של דודה גוסטה אל הבית והיה חוקר ושואל על מנהגים יהודיים. אחר-כך באו ההתרועעויות הקשות, המיניאשות; רופאים מהמחוז ורופאים מווינה באו בזה אחר זה. אבא היה חוזר מהעיר עייף, רצוף, ולעיתים שיכור. אמא היתה יושבת לידו כליל חולה. דודה גוסטה גוועה לאט, יום-יום, ובמלוא התודעה. הריצות הבהולות של אבא מהכפר אל המחוז, הרופאים והתרופות, נוכחותו המתמדת של הרופא הכפרי הזקן שדבק בנו כאח קרוב, לא המתקו את יסוריו של אבא. ידענו: בין המתנה להמתנה הוא יושב בבית-מרוח או ליד הרולטה ומהמר. צערה של אמא היה מופנם לחלוטין.

חיי שלי הקטנים כמו אבדו במהומה. צללי היער הלכו ונמזגו אל תוך סוף הקיץ ביפעה מלאה. מהחלון הקדמי אפשר היה לראות את ריבועי השדות, שטוחים עד לאופק. המחשבה כי כל היופי השליו הזה גדון לכליה פירכסה בי כפחד עירום.

אלמלא מיכתבי-האכספרס היה קל יותר. המיכתבים חזרו והזכירו שהתביעות מבחוץ לא חדלו. יש מו"לים, כתיב-עת ומאמרים שאבא התחייב עליהם. והערבים הארוכים של הקיץ, שהיו לפני מקור של בתייות צנועה, היו עתה מוארים ובלא צל כבית-חולים ער. אמא בחלוק רפוי, הרופאים בחדרה של דודה גוסטה, אבא ניס-לא-נים כשליח סומא שעשה את שלו ועתה לא נותרה לו אלא השקיעה בכורסה. הרופא הזקן לא התערב עוד. כמו דנו שם בפנים בענינים שהם למעלה מהשגתו. ובין המכתבים גם כמה גלויות והזמנות משפחתיות, שבנסיבות אחרות לא היו מעוררות ענין. הדוד פרום המיר את דתו ויצא ללמוד תיאולוגיה באנטוורפן; אחיין גודע שלנו חיבר כתב-פלסתר על היהדות כדת ללא חסד. היו אלה הפצעים הכמוסים של משפחתנו, שהלכו ונחשפו אחד לאחד, כגילויים שאין להסתירם עוד.

אבא לא מחה, רק אמר: החזקים יוצאים אל החיים בביטחה. ידעתי, כמה ענינים אחרים צפונים במשפט זה. במיוחד שמתי לב למלה "בביטחה", שהדוד לומפל נהג להשתמש בה.

הרופא הקשיש, דוקטור מייסטר, הכריז אז: מעולם לא התביישתי במוצאי היהודי. לתמוה הסתה. אלא שאבא סבור היה, משום-מה, כי הרופא הקשיש מבקש להמתיק את צערו ואמר: כשלעצמי, אין לי במה להתפאר. יהדותי אינה אומרת לי דבר.

אותו לילה לא יצאו הרופאים מחדר הדווי. המלים הלחושות, שהגיעו לאוזנינו, היו רפות ובלתי מובנות, כמו הגיעו מעולם אחר. לפנות בוקר יצאו הרופאים מחדרה וגזר-הדין היה התום על פניהם.

בסוף השבוע נפטרה דודה גוסטה, ועלינו הוטל ללוותה אל עולמה על פי מנהגי אבותיה, שהיא רשמה בעוד מועד במחברת. אבא הביא כמה יהודים מהמחוז. הם דיברו בשפה בלתי מובנת והתרועעו בחדרים בקולניות. היתה זו בושה כעורה, אך כיוון שזה היה רצונה האחרון, עשינו זאת בדממה ובהכנעה. מזורה היתה עמידתו של אבא בכובע-הלבד הממורט.

וכשחזרנו הביתה מההלוויה נראו החדרים כשדודים מבפנים. האורות השקופים פירכסו על הקירות. הווילונות קמוטים כמעוים. איש לא ניגש להגיף את התריס. בערב בא דוקטור מייסטר וישב על כסא נמוך, כאדם המבקש מחילה. איש לא קירב אותו, ועמידתו הכנועה ביישה אותנו עוד יותר.

למחרת לא יצא אבא אל המחוז. אמא ניסתה לשוות לחדרים את הרוע הנזירי, אך לא היה בכוח ידיה לעצור את אור הפרע הקיצי, שפלש פנימה.

בערב קראנו את הצוואה. הצוואה כתובה הייתה בכתב-יד פדאנטי ונעדר כל מליצה. היא ביקשה מחילה מאיתנו, אך לא הזכירה את אלהים, כנהוג בצוואות. שלושה ימים היבהבו נרות השעווה הארוכים על השידה וביום הרביעי כבו. חשכת ערב ירדה על המעון.

ימים גמזכים, ימים ללא פשר, כבלו אותנו זה ליד זה. אבא שתה, קרע כתבי יד, חירף את המו"לים ואת כתיבתו שלא הגיעה לשום תכלית. אמא עמדה כנידונה בבית-דין-שדה. וכך תמה חופשתנו האחרונה, הארוכה.

זה היה קיץ 1938. אני הייתי בן שתיים-עשרה ואבא בן ארבעים-ושלוש. איש לא ידע מה נושא הזמן בחובו, ואילו נסיונות עוד צפויים לנו. יצאנו את המעון בחופזה, כמו ציפתה לנו הלוויה במקום אחר. הרכבת בתחנה עמדה באותו מקום שהשארנו אותה, שוליה מפויחים. במזנון שתו פועלים את קפה הבוקר. אשה בלבוש הדור עמדה בצד, עוקבת בבוז אחר התנועה הבהולה של משפחה מטופלת בילדים רבים. גשם דק טיפף. לא היה איש או נפש קרובה, רק איזו זרות. גם אנו, אבא, אמא ואני, כמו נתייתמנו מחיבה וממלים. אבא דחף את המיזוודה הירוקה פנימה בהעוויה מרה כפועל קשה-יום.

וכששבנו הביתה, היה אור הקיץ נפול וקר. אמא לבשה את החלוק הירוק, הרכוס, ופניה בלבוש הישן הביעו איזה ישוב-דעת שלא בעתו.

אמא אמרה: לא סיפרתי לדודה גוסטה דבר על תרזה. אני מרוצה מאד שלא סיפרתי. "היא לא שאלה?" התענין אבא.

"היא שאלה ואני אמרתי לה שהכל כשורה. לא טוב עשיתי?"

פניו של אבא צבו עתה שוב ליד לסתותיו. ידעתי, איזו אי-רצון חדש נשתכן בפניו. אמא אמרה: לא רציתי להכביד עליה.

המחשבה, כי הבית הכפרי, המגורר מכל קישוט, עומד עתה בעול וריק, הצמחים בגינה גובלים, וכשהרופא הכפרי הזקן עובר ליד הבית, הוא משפיל את ראשו בחסידות, המחשבה הזו החרידה בי מיתר אילם.

אבא שבר את הדקיקות הזו במשפט הבא: אני שונא את הזעיר-בורגנות היהודית. ידעתי, הוא מתכוון לדוד לומפל ולדודה סירל, ששטפו אותנו במהומתם.

מכתביה של תרזה נתמעטו. היא לא סיפרה עוד דבר על עצמה אלא על המגור, על נוהגיה. מרמזיה המעטים אפשר היה ללמוד כי כמה מסודות המסתורין כבר נודעו לה ואת האחרים היא עמלה להשיג. פניויה אלינו היו עתה קרות יותר ונעדרות סלסול של רגש, זולת החתימה: אחותכם תרזה האוהבת אתכם. אבא היה שב ומתפעל מדיוק התיאור וממבחר התארים, ומן היכולת לדבר בלשון פשוטה ומדויקת.

אבא שב אל שולחן הכתיבה ואני אל השיעורים. היסטוריה עמדה על הפרק: שתי עבודות בכתב. הועדה לעידוד היצירה הספרותית החליטה לערוך את ישיבותיה בביתנו. היתה זו ועדה קורקטית מאד ונודעה ביושר שיפוט. בישיבה האחרונה היו חילוקי דעות, אבא איים בהתפטרות, וחברי הועדה החליטו לדחות את ישיבת ההכרעה למועד אחר.

אמא לבשה את בגדי החורף ויצאה לבקר את תרזה. משונה היתה אמא בלבושה החורפי. הבגדים העבים עשו אותה מסורבלת. נדמה היה לי כי הסוד המר, הסוד שלא סיפרה לדודה גוסטה, עדיין מעיק עליה, אף שהיתה חוזרת ואומרת, כי היא מרוצה שלא סיפרה לדודה גוסטה דבר. היה ערב לח ומכוער ואמא יצאה לדרכה מהפתח האחורי.

פרק ח'

אני זוכר את אור הערב שנח מוצק וצלול בחלונות הכפולים. התגורר מלא רמץ פחמים; אבל יותר אני זוכר את צרור הצללים שהביאה עמה האשה הצעירה והניחה אותם על הרצפה, כפי שמגיחים חפצים עדינים, מארכים; וגם סל נצרים הביאה ותינוקת בתוכו.

האשה ישבה בכורסה והצללים שהביאה עמה, צללי קרה ראשונים, נשמו לידה כחוששים להיפרד. היא נראתה לי אז, באור הערב הרפה, יפה וכגזורה מספרי הקריאה שלי. השטיח הכפרי הלם את רגליה, וידיה נחו על ברכיה, רפויות ומהורהרות גם הן. התינוקת לא בכתה. עיניה הירוקות התרוצצו בארובותיהן הצרות. האשה ישבה כנוסה בתוך צווארה ולא הויעה ראשה. אור הערב עמד שעה רבה בפניה העגולות והלך והשחים כפחם.

וכששב אבא הביתה כבר היה האור דלוק. הצללים שהביאה עמה האשה התקפלו בזוויות האפלות. התינוקת עצמה עיניה ונרדמה. אבא שמח, ואני לא הבנתי תחלה את פשר השמחה שאחזה את פניו. מסתבר שמן הכפר הגיעה, מכפר מולדתו של אבי. לא יאמן, לא יאמן, קרא אבא. כמו שבו אליו חיים שלא ציפה לראותם עוד.

וכשהתעשת שאל: העוד שם אנשים. האשה הצעירה חשפה את פניה ואיוו תמיהה הקרובה לקשב לפתה אותה. אבא שאל, אם עוד עומדים העצים ליד בית הדואר. היא השפילה את ראשה בכושה.

אבא דיבר, דיבר הרבה. אמא גמדה ליד המלים שהעלה אבא מזכרונו. היה ריח חורפי לצלילים, כמו באו לכאן עם פעמוני המזחלות. לבסוף פצתה גם היא את פיה ואמרה: הנהר עלה פרא. הגשר מט ליפול. עד מאוחר דיברי. ההפסקות בין משפט למשפט נהיו ארוכות. ואני נרדמתי על הדרגש עם השקט שבין המלים.

כשקמתי כבר חצה אור הסתיו את הפרוודור. הקמין רעם. וריח החלב נפוץ ככבית שירדה עליו שמחת פתע. באור הבוקר ראיתי: התמיהה עודה נחה על פניה של האשה וגם כשהיא מטפלת בתינוקת אין התמיהה סרה מעורה. היא לא שאלה אותי בן כמה אתה, כדרך הנשים. רק עטפה אותי במבטה כבמודך רך.

"ועוד זוכרים אותי?" שאל אבא.

"זוכרים", נבקע סדק צר בפיה הבלום.

על כפר מולדתו של אבי שמעתי מעט בילדותי המוקדמת מאד. אלא שבשנתיים האחרונות, ואולי עוד לפני כן חדל אבא לדבר עליו. לפעמים היה מפציע בי הזכר הענוג של הכפר והייתי מבקש שיספר לי. אבל אבא היה מתעלם משאלתי זו ובודה לי סיפור אחר. אמא היתה חופנת את ידי בידה וזה היה ענוג כמו הסיפור. כבר אז היו הערבים צלולים יותר מהבוקר. אולי משום שלמלים בלילה, לפני השינה, יש מיסוד השינה, והן נושרות חשופות כאל תוך קרקע תחוחה.

מן המשפטים המעטים אני למד: זה שבועות היא נודדת בדרכים. הארוס לא קיים את הבטחתו, מכתבים אמנם הגיעו ממנו אבל בלא כתובת מפורשת. הכפר לעולם כפר. המשפחות היהודיות נתמעטו, רובם זקנים. אבל עדיין רודות בהם האמונות הישנות. מוזר, שום כעס לא ניכר בה, חשדות או העוויות. לא צחוק ולא בכי, אלא מעין תמהון. גם השאלות שאבא שואל נשמעות עתה כתמיהות. אני עוצם את עיני ורואה: כפר. כמה זקנים עומדים בחלונות. הם רוגזים על בניהם שנששו אותם, ורוגזם המר שופע מעיניהם כנוזל.

אבא שב אל עסקיו הרגילים, שהוא סבוך בהם: האגודה הנוצרית-יהודית עומדת להרחיב את ירחונה, ומבקשת למנותו עורך. החוברת הראשונה תוקדש כמובן למרטין בובר. שמו של מרטין בובר שגור בביתנו מאד. אחדים מדברים בו בהערכה מופלגת ומדמים אותו לאחד השליחים הקדמונים, ואחרים מטילים ספק בבשורותיו. הויכוחים הם לעתים סוערים. קשה לי מאד להעריך את הבעתו של אבא. היו ימים שהעריך גם הוא את בובר, אבל עתה אין הערצתו שלמה. שום דבר אינו מעריך עוד. התלהבותו פגה. ומעין חיוך סקפטי נסוך על שפתיו. רק קאפקא, רק בו ידבר רכות כעל גביא אמת. אך מי מכיר את קאפקא, רק מעטים מאד. האנשים אינם אוהבים נבואות שחורות.

וכך בין ענינים גדולים, העומדים ברומו של עולם, ניצבה יטי, תינוקת בסלה. כמו לא שייכת לעולם זה אלא לאובדנה שהשלימה עמו. איש לא שאל אותה, מה את עומדת לעשות או לאן

תפני באפלה הזו. אסונה הביא איזה אור משונה לביתנו. אולי משום התינוקת. ורודה התינוקת וחסונה.

באותה עת תבע אבא שני כתבי-עת לדין. אחד כינה אותו סופר יהודי זורע-חרדות, עושה את החולשה גיבורי. אין זאת כי דם זר, לא דם אוסטרי אציל, זורם בעורקיו. כתב-העת השני כינה אותו יהודי חומד-התנוונות. כתבי העת סירבו להתנצל. תחילה נראה היה, שהאגודה להידברות גוצרית-יהודית תעמוד לימינו, אבל אחדים מראשיה סברו שאין לחמם תבשיל ישן זה. הרע יחלוף כמאליו. בודד יצא אבא למערכות אלה.

ובערב יושב כתמיד העורב השחור דוקטור מירצל. הוא זורה לצון ומכנה את אבא סופר יהודי ללא תקנה.

"יואיל בטובו להסביר לי מה יהדות יש בכתיבתי?" שואל אבא.

"החרדה. כלום אין זו ירושה העוברת מדורות?"

"האין זו מידה אנושית. כלום לבהמות דמינו?"

"כן, חופר דוקטור מירצל. יש להודות, היא זרה לאוסטרים."

"אני כופר, רועם אבא, ביהדות שמייחסים לי."

"אני מבין, אומר דוקטור מירצל בסקפטיות גלויה."

וכך כמעט כל ערב, עד סופו.

ורק מאוחר בלילה, ואני כבר במיטתי, מקשיב לא מקשיב, יושבים אבא, אמא ויטי ומדברים על אותו כפר רחוק, נשכת, כור-מחצבתו הכואב של אבא. אל תנומתי הרפה חודרים הגעגועים. געגועים טמירים כגשם לילה.

ובאחד הלילות נתגלה, כבהיסח הדעת, כי המאהב הרמאי לא היה אלא יהודי, סוכן מישנה. אבא רעם: כאלה הם היהודים הללו. יש לעקור אותם מן השורש. ברק זר, של צייד, גדלק בעיניו. ראיתי: לאסונה של יטי ניתנה עכשיו תנופה נוראה בעיני אבא. הוא נשבע כי את הרמאי יביא כבול אל המשפט ויוקיעו לשמצה. יטי השפילה את עיניה כמו לא היה מדובר באסונה.

ומאבקו זה נמצאו לו שותפים רבים: שופט בדימוס, עורך-דין, הרוקח וכמה סוחרים שעסקיהם ירדו אל השפל. כבר אז היה ברור, כי הסיכויים למצוא אותו קלושים מאד אבל אבא לא הרפה. כעסו היה חזק ממנו.

ובלילה באו שני עורכי-דין לגבות עדויות. יטי מספרת להם על הכפר, על מנהגיו ועל הסוכן היהודי שהבטיח לה גדולות. מוזר, לא נשמעה מרירות בקולה. משפטיה קצרים וספורים. אחר-כך היו יושבים ושותים ומשקצים את הסוכנים ואת הרוכלים, יהודים ללא סבר, החומסים את האוכ-לוסיה הכפרית.

ערב ערב היו באים וחוקרים אותה. זכרונה לא היה מצויין. אינני יודעת. לא שאלתי. התביישתי. האמנתי לו. זה היה אוצר המלים שלה. פניה סמקו וידיה מונחות על ברכיה במין העוויה אדישה. על פניה של יטי הלך ונסתמן כעין אושר סמוי. אולי זה רק נראה כך. משום החיוך בזוויות שפתיה. או אולי הבינה שהחיפוש לא יועיל. או אולי אמרה לעצמה: אינני רוצה בו עוד. על כל פנים היא לא חירפה, אפילו ברגעים שהדבר כמו נדרש ממנה.

גשם ירד ואבא חזר לדבר על הכפר אך עתה בלא סנטימנטים, אלא במעין חיוך מר ובלתי חמלה. מאוחר בלילה היה דוקטור מירצל נכנס ומביא עמו את קרת החוץ ואת קולו רב התהודה. שוב המלמול המוכר, החופר: אין מה להתבייש. המיסדר היהודי אינו הגרוע במיסדרים. האמן לי, יש מיסדרים גרועים ממנו.

שמת לי לב: פניה של יטי סרה מהם המבוכה. פלומה צעירה צמחה על לחייה. האנשים הבאים אל ביתנו מבטם לא זו ממנה. תרים קירבתה במין שקיקה. יטי נמלטת אל המטבח כמבקשת חסותה של אמא, אבל גם שם משיגים אותה, באמתלאות שונות.

יטי, קורא אבא, הראי את פניך.

ויטי באה כאשה שאדון מושל בה.
 ולפעמים, כשהבית מלא יאוש עליו, חובק אבא את יטי ואומר: כאלו היו הנערות בכפר שלנו.
 וכי לא יפות הן לעינים.
 אמא שוב אינה יכולה לכבוש את מבוכתה; וכשהיא נבוכה נחרץ קמט עבה בסנטרה. יטי יושבת בכורסה ועיניה מבהיקות הנאה של כפרית מלוטפת.
 אין דנים עוד בעינים העומדים ברומו של עולם, ולא במשפטים שאבא סבוך בהם, אלא שותים וצוחקים, והצחוק, צחוק רם, מביא אל חושי אי-נעימות חשודה.
 וכך כל ערב. גברים זרים ונשים זרות. דומה אין זה אלא בשל יטי. מלים של עשן וריח אלכוהול מתחרות זו בזו. הארוס, הארוס, שכחי אותו, יש כאן טובים ממנו. אסונה של יטי נהיה חג משונה. היא לובשת את בגדי אמא ומדיפה ריח של אודיקולון.
 וכשהבית מתרוקן מחוגגיו יושבת אמא בכורסה ופורשת את העתון ושוקעת בו.
 "למה אינך הולכת לישון?" אני שומע את קולו של אבא.
 "אני יושבת כאן", אומרת אמא.
 הצללים שהביאה עמה יטי מתהלכים עתה בחופשיות והוללים. גם המוסיקה אינה פוסקת. אבא נשתנה: איזה קמט הולל מרצד על מצחו. ואני, כמו בעלמתי מאופק ראייתו.
 ובין ספל קפה למשנהו אני נזכר: מה פשוטה וזכה היתה יטי בהופיעה אצלנו. כמו לא באה אלא להביא לנו ריח זך מכפר מולדתו השכוח של אבי. אלא שהכל נתהפך. הכל נוטים חסד ליטי. אני מבין: זהו חסד זר, מלא פניות. אמא בוכה וקולה מחלחל אל שנתי כדלף קר.
 ויטי עצמה, האם יודעת היא מה מתרחש סביבה. אוצר המלים שלה לא גדל. ההיגוי נשאר כפרי, ושתי ידיה מונחות על ברכיה, כאשה שאין בה זדון; ואף-על-פי-כן הלילות נהפכו למעין חניגאות, המוסיקה הקלה ועשן הסיגריות ממלאים את הסאלון. בשעה מוקדמת מגרשים אותי אל מיטתי וגירוש מביש זה אינו נותן לי מנוח שעות רבות.
 מצבנו הכספי הורע. אמא סבורה שאין להזמין עוד אנשים. אבא מתרעם: כל עוד אני חי יהיה ביתנו פתוח לרווחה. אינני חי למעני.
 התינוקת חלתה והרופא המשפחתי טיפל בה בוקר וערב. מוזר. יטי התעלמה עתה מבכיה. אמא טיפלה בה לא בלי תרעומת. ומלים רגוזות, שכמותן לא שמעתי בבית, מנסרות בין צחוק לצחוק, כקרקור עורבים.
 כמה ימים התהוללה סופה רעה זו. הקמט ההולל לא סר ממצחו של אבא. שבוי היה באיוז עליצות לא שלו. אמא טרודה היתה בהבראתה של התינוקת; ויטי מגישה קפה כנערת זוהר.
 ערב אחד פרצה אמא פנימה, התינוקת בידה וקראה ברוב מרירות: לא ארשה זאת.
 "איני חי למעני", היסה אותה אבא.
 "יש ילד בבית. כל עוד יש ילד בבית, לא ארשה זאת".
 "אבל אני מרשה".
 "אני מודיעה, רעמה אמא, למען ידעו כולם, כספנו אזל. אנו חיים בחובות".
 אבא קם על רגליו והבושה, שאין בה כל כסות, חשפה אותו לעיני כל. מוזר, איש לא ניגש להפריד או לנחם. האנשים לבשו את מעילי החורף ונמלטו כמבית אחוז אש.
 למחרת התעטפה יטי בסודרה הכפרי, נטלה את התינוקת בידה ואמרה, שהיא יוצאת לשאוף מעט רוח. הערב היה בהיר, ודרדד, כמו בבואה, רק קר יותר. איש לא תיאר לעצמו, שהיא מתכוונת שלא לשוב עוד. האורות נתחלפו וחושך ירד לפתע.
 אבא שב מאוחר משיבת האגודה, ורץ אל הרכבת. הוא איחר את צאתה בדקות ספורות. ברכבת זו יצאה יטי. וכשחזר לפנות בוקר הביתה, לא אמר דבר. גופו הדיף ריח אלכוהול, והוא נראה תשוש וחירור.
 יום תמים ישן. אמא עמדה ליד שנתו, קלה ומבוזה, קיפלה סדינים ומגבות. ריח החלב, שחיים

את ביתנו שבועות אחדים, החמיץ והדיף מרירות. איזו עננה כתומה נשתכנה בחלוננו ולא סרה כל אותו יום. לא העזתי להיכנס אל חדרו של אבא. כאילו יושבים שם רופאים. למחרת פלש אל חדרנו אור בהיר, הרהיטים נושלו מצלם. בתנור רמצה גחלת ארוכה, נטולת נשימה. אמא לבושה היתה חלוקה הירוק. פניה חיורות. אבא עמד ליד החלון. לא התכוונתי, אמרה אמא. מנסה לנעוץ את קולה בדומיה. אבא הסב את ראשו ושטף במבטו את החדר. אחר-כך הוגש קפה הבוקר. מבטו של אבא לא סר מהחלון. אמא גמדה, לופתת את ספל הקפה בשתי ידיה. האור הלך ונתעצם וטאטא בחודיו את שרידי הצל שעוד נותר בוויזיות. הזוויות עמדו לבנות וערומות כחלקת עור לא צנועה. והלילות היו ארוכים, מוארים וריקים. על שפתיו של אבא הלכה ונקמצה איזו מרירות חולה. המשפטים שנסתבך בהם הלכו ונסתבכו ולא נראה כל מוצא. זכרה החולף של יטי לבש בלילות מין מוחשיות מאיימת. כאילו עדיין יושבת בפניה עם צלליה. לשוא ניסתה אמא לשוות לארוחות את הנוסח הישן. דמדום של יתמות היה בכל, גם בוילאות. מלים טעונות, אילמות, שוטטו בחלל כהאשמות מוצנעות. גם בפניה של אמא דבקה אותה מרירות חולה. באחד הערבים אמר אבא: מה את רוצה, הרי גירשת אותה. אמא בכתה ואבא לא ניגש לנחמה. ידעתי: כל שהיה לא ישוב עוד, גם ילדותי. כתמים צהובים מן הדלף הופיעו על התיקרה, ואמא לא יצאה לבקש בעל-מלאכה. ריח טחב דק מילא את חדרינו מחנק. אמא היתה משום מה מתחננת: הארוחה מוכנה, אך אבא העדיף לאכול כריכים, דבר ששיווה לשיבתו חפזון גס. שוב קמו לתחיה המלים הישנות. מלים שלפני בואה של יטי. שני מכתבים רשומים באו והזכירו, כי המערכה בחוץ לא תמה, ואף שאבא היה התובע על הוצאת דיבה, נראה היה שהמאשים היה לנאשם. אולי משום פניו, זקנו לא מגולח, מתרוצץ מחדר לחדר ומחפש מסמכים. החדרים התרוקנו. האור פלש פנימה. כמו לקחה עמה יטי גם את הצללים שלנו. אבא בחדר האחרון עומד ומשנן את כתב התביעה שהגיש, כמו לא היה זה כתב תביעתו אלא אשמתו שאין לה כפרה.

פ ר ק ט'

על מותה של דודה תרזה נודע לנו בלילה, באקראי, ומיד החלה אמא, כמתוך הרגל ישן ומוכני, לארוז את שתי המזוודות הצבעוניות, אלא תיכף תפסה שאין צורך בהן. המרחק מביתנו למנזר סנט פטר אינו מצריך לבוש מיוחד. אנו מוכנים, אמרה אמא במין תנועה ביתית, כדרך שהיתה נוהגת לפניו אחר הצהריים, בצאתנו לבית הקפה "הורד הרקום", אבדוק את לוח הרכבות, אמר אבא הלום מעשיות ישנה. הבשורה המרה תפסה אותנו ברגע שלא ציפינו לה כלל. אין פלא: תנועות הגוף הרגילות עוד הוסיפו לרוץ.

בשבועות האחרונים פסקו מכתביה של תרזה וזכרה הרודה מרחוק סר מעלינו. לא הייתי הוגה בה עוד, אלא בעצי הלבנה הגבוהים השתולים בלב לבו של המנזר. יש והייתי מדמה, שעדיין עומד אני במסדרון וצופה בתמונה הכהה, שתינוק ורדרד מרחף על גלי השחור שבה. אבל את תרזה לא ראיתי עוד. זכרה כמו נטמע בי. וגם עתה, בבוא הבשורה המרה, לא הבהיקו אלי פניה הצעירות. רק עצי הלבנה. כמו נתגלגל קיומה בהם.

אף שידענו שאין רכבות בשעה זו יצאנו אל תחנת הרכבת. נתלווה אלינו גם הפסל שטארק, ידיד-נעורים של אבא. רוחות קשים, סתומים, עינו באותה עת את האמן שטארק, בן לאם יהודיה. הוא חיפש מקלט ממצוקותיו במקומות שונים ומשונים וגם אל ביתנו בא. גבוה, איתן, ועטור זקן. כעצם החוסן. לאמיתו של דבר, רק מראית עין. זה שנה הוא נודד מרב אל רב ומבית דין לבית דין. הרבנים לא הסבירו לו פנים. מראהו הארי החסון רק עורר בהם חשדות. לבסוף אמר לו אחד הרבנים, למה לך צרה זו בעת כזו. דוחים אותו בלך ושוב, אך דחיות אלו רק הבעירו בו

את התשוקה הסתומה לשוב למקור מחצבתו, מחצבת אמו שהעריץ, ובאמונתה, נכון יותר אמונת אבותיה, רצה להידבק.

אבא לא היה נדיב ולא האיר לו פנים ואפילו נוף בו: קורט, למה לך צרה זו בעת כזו. האמן לי, ליהדות אין מה להציע לא לי ולא לך. היא פשוט אינה קיימת. אלמלא האנטישמים כבר היתה נעלמת. אמא לא התערבה בשיחה.

וכך, בעוד כל אחד נתון לשלו, הגיעה אלינו הבשורה המרה. משונה היה ביתנו באותו לילה. כמו ירד עליו ערפל עבה. אמא עמדה בפתח, לבושה דל, נעולה מגפיים. גם מעשיותו של אבא לא הלמה את השעה. נראה שהמבוכה הקשה זירזה אותו למעשים. רק האמן שטארק, כנראה, תפס את הרגע. בשתי ידיו הגדולות, השעיירות, ניסה לחפות עלינו.

אל התחנה הלכנו ברגל. לא עלה בדעתו של אבא לעצור מרכבה או לקצר את הדרך. חצינו את השדרה ההאבסבורגית לאורכה. אמא הלכה לפנינו. אבא סיפר, משום מה, על אחוזותיו של סנט פטר, שבנעוריו התבודד שם אצל אחד האצילים הנאורים, איש מזור בעל נטיות ליבראליות. שם גילה לראשונה את קסמי הנוף האוסטרי ההררי. אלא שמשוהו בו לא הניח לו לשקוע באותה יפעה שקטה, אין זאת כי החידק היהודי נבר בו כבר אז.

על תרזה לא דיברו. כמו לא היתה עוד שייכת לשעה זו. לבסוף העז האמן שטארק ושאל, אם הרבה שנים שהתה במגור. ואבא סיפר, כי תחילה שכנה בבית חולים שם, משום הדפרסיות התדירות, אלא שלימים מצאה ענין רחב באורח-החיים הנזירי ובחוגי העיון התיאולוגיים הנערכים שם בערבים.

"ואתם?" שאל שטארק בהיסוס.

"היא היתה, כנראה, מאושרת", אמר אבא.

אמא הלכה לפנינו בצעד יציב. איש לא היה ברחובות, רק הלחות של הסתיו. שעה רבה הלכנו ולפתע שב אבא אל קולו. הוא דיבר על העין השקטה, הלא להוטה, הדרושה לאמן, שבלעדיה אין אמנות גדולה.

הערפל הלך והדחיס ואנו הגענו לתחנת הרכבת. היה כבר אחר חצות. הריקות הלחה בהקה מכל הוויות. שתי נשים צעירות שתקו שעונות על דלפק המזנון. פניהן הביעו טמטום אפל. אבא קרב אל הקופות הסגורות וכשנכח שאמנם סגורות הן, פנה אלינו ואמר: צריך לברר. ודאי יש עוד רכבות. האזור לא ריק מאנשים ומצרכים.

תשובתו של הקונדוקטור לא איחרה לבוא: אין רכבות. רק לפנות בוקר עוברת רכבת-משא מקומית.

"מה בכך, אמר אבא, נתארח אצל הסוסים. אין אנו יראים מבעלי חיים".

אחד השומרים הרחוקים השמיע את המשפט הבא: ריחם של הסוסים האוסטריים טוב מריחם של יהודים.

רגע נשתררה דממה. ידיה הרועדות של אמא עמדו מרעוד. האמן שטארק זקף אוזניו לעבר הקול וקרא: "היכן אתה איש עלום. למה לא נראה את פניך".

"אל לך להתגרות בו, אמר שומר התחנה, הוא איש אלים".

"אנחנו, על כל פנים, אמר האמן שטארק, עוד לא איבדנו את צלם האדם. אנחנו מוכנים להיאבק".

"מלים אינן ראויות למריבה", אמר השומר. "הנח לך".

מוזר. כמו נשכחה תכלית בואנו לכאן. השעה כבר היתה אחר חצות ואמא הציעה שנעשה סיבוב, ואולי נשתה כוס קפה ב"ורד הרקום". האמן שטארק אמר, שיש לו דוקא רצון להתכתש, אלא שהלה מוג'ל ומסתתר בחשכה. קולו המלא של שטארק הפיח בנו ביטחה.

עקפנו את השדרה ורגע היינו בשדות הפתוחים מכוסים ערפל. האמן שטארק היה מכוונס במעילו. ואף שהלכנו עתה לצד ה"ורד הרקום" לא חדלה אמא לשכנע אותנו, כי הקפה שם הוא

חריף וטרי וגם העוגות טריות וביתיות, ואין לך מקום טוב ממנו בשעה זו. לא קולה היה זה, אלא קול שנשתייר מימים אחרים.

"ה'ורד הרקום" היה פתוח. כמה פנים פזורות ישבו ליד שולחנות העץ ולגמו בירה של הצות. לא היו שיכורים, רק ריח כבד של בירה. האמן שטארק נראה פתע מאושש מאד ובתנועה רחבה, שאולי לא הלמה את השעה, הכריז: על חשבונך, רבותי, על חשבונך של בן-הערובת.

"בכמה ימכור לי את הנויך האוסטרי?"

"את ליטרת הבשר האוסטרית אני גותן בחינם".

"עוד יצטער על העיסקה".

אבא והאמן שטארק הזמינו קוניאק, אמא ואני שתינו קפה בחלב. המלצרית ליטפה את ראשי ואמרה:

"נערה-חמודות. אותי לא לקחו בלילה לבתי קפה. אין דבר. החיים לא יהיו זרים לך".

"ואת חביבתי, מתי יצאת לראשונה אל הלילה", פנה אבא אליה בשובבות.

"מאוחר מאד, הורי קאתוליים מלידה. לא הרשו לי לעבור את סף הבית".

"ועמדת בזה?"

"לא לאורך ימים, אם לומר את האמת".

האמן שטארק לא התערב בשיחה. פניו שקועים היו בספיגת הקוניאק. לפתע חשתי במין בהירות ילדותית את הקירבה החמה שבינינו ובין האמן שטארק. כמו לא אורח חולף הוא אלא נפש שנתגלגלה עמנו שנים רבות.

אמא סקרה אותנו במבט מלא. לא ידעתי מה אומרות עיניה. מסך דק, שקוף, אך בלתי חדיר, חצץ עתה ביני ובינה. ידיה מונחות היו על השולחן בתנוחה גלויה.

שבתי והרהרתי בפליאה זו המכונה שטארק, על טלטוליו המשונים ואותה תשוקה כמוסה הרודה בו בשנים האחרונות; ועתה הוא יושב עמנו ומיטלטל אל מותה של דודה תרזה. הוא לא הכיר אותה.

למה לך צרה זו בעת כזו, אני שומע את קולו של אבא. נשגב מבינתי. נשגב. האמן שטארק סופג את הקול ומחריש. ואבא, שד אחר, שד נורא, רודה בו: כתיבתו. בשנה האחרונה חדלו כתבי העת למנות אותו עם סופרי אוסטריה. לפנים היו מזכירים את יהדותו ברמיזה. עתה מדברים במפורש על האלמנטים הזרים, הידקי הדקאדאנס, הזרועים בכל משפט ממשפטי. הקריאה בכתביו היא איסור לכל נפש בריאה.

לפנים היה אבא מכריז: חופש הביטוי קודם לכל. בלא חופש ביטוי אין מחשבה. כמה עורכי-דין היה מפרנס בקובלנות, משפטים וערעורים. עתה אין עוד כסף להזין אותם. עתה חושק אבא את שיניו ומאשים את עצמו, את כתיבתו, שלא הגיע לשום תכלית משום שלא למד מהצרפתים. רק הם יודעים את השקט הנכון, הבלתי רוגש, שבלעדיו כל כתיבה היא מוראליסטית או פאנטאסטית ללא שורשים. ועל כן מוכן הוא להודות, שלא הוא ולא ואסרמן ולא צווייג ואף לא שניצלר, לא הגיעו למדרגה של ממש באמנות. מוזר, עכשו שאין לו עוד כסף לתבוע את העתונים ואת כתבי העת על הוצאת דיבה — הוא יושב ומקטר על עצמו. להאשמות הללו צליל מר מאד.

שמעתי את האמן שטארק אומר: רוכל יהודי המשוטט ברחובות וינה נאה בעיני מקאדט אוסטרי.

"אינך יודע מה אתה סח", אומר אבא.

"כן. מפני שאינך מכיר את האוסטרים. אני גדלתי בפנימיה צבאית".

"ואתה, ידידי, אינך מכיר את היהודים. אילו הכרת את היהודים לא היית שש להסתפח עליהם.

זעיר-בורגנים הם בנפשם. גם אמונתם זעיר-בורגנית".

"והאוסטרי. מה טיבו של האוסטרי. הוא מגעיל אותי".

ובעוד המריבות בעיצומן באה הבשורה המרה, כי דודה תרזה, היפה בדודותי, נפטרה בסנט

פטר. אבא עשה מין העוויה משונה מאד וקם כמו לסגור את החלון הקדמי הפתוח. אמא שקעה על מקומה ומיד התחילה אורות.

הקיצותי מתוך הרהורי וראיתי: בית הקפה התרוקן בינתיים מיושביו. פניו של האמן שטארק החזירו מרוב קוניאק. פניו של אבא האדימו, כמו לא היה זה מפתנו של המות אלא מבוא מלא יאוש רונן. המלצרית ניגשה אלי ושאלה: אינך עיף, חמודי.

"לא".

"כמה טוב לך, שהוריך לוקחים אותך גם למקומות עליזים. התזכור אותי בבוא היום".
 "ודאי שאזכור".

"שמי אלזה. ודאי אמשיך לעבוד כאן. הוריך הם אנשים חביבים מאד".

מזור. איש לא הפריע שיחה זו. אבא התבונן בי במעין סיפוק נפש, שכבר מסוגל אני לנהל שיחה מעין זו בלא לבוא במבוכה.

אמא עמדה על רגליה ואמרה: השעה ארבע. תמהתי על גודל מעשיותה בשעה זו. ערפל כבד ירד על השדרה ועל השדות הקרובים. אורות תועים גישרו על פני העלטה. אמא משכה אותנו בכיוון התחנה בדרך הצרה. עתה זכרתי את הטלטול הלילי הארוך, כשהובלנו את דודה תרזה אל הסאנאטוריום אלא שאז היה קיץ, קיץ בהיר בלא עננה. המזונן עמד עתה ריק, בלא אנשים. שני החלונות המלוכלכים והסגורים, הראו את הערבוביה שבפנים: כוסות ובקבוקים.

"היכן הרכבת?" קרא האמן שטארק בקול טעון. גראה, שהקוניאק הטעין את קולו חוזק. מענה לא בא. מין חיך עילג נפרש על פניה של אמא. כמו לא היתה זו אמא אלא אחת הנשים המרות, המטופלות בילדים רבים שגופה כבר התרגל לכאבים וכאב חדש רק מעקם את שפתיה.

"קונדוקטור, היכן הרכבת?" שב שטארק והרעים בקולו.

הקונדוקטור הוציא ראשו ממקום תצפיתו ואמר: מה עלה על דעתכם לבוא מאוחר כל כך.

"נאמר לנו, שרכבת משא תעבור בחמש כאן, האם היא מתכוונת לפרוק או להעמיס".

"נועדה למשאות ולא לאנשים".

בטחוננו המשונה של האמן שטארק הפיח בנו רוח. אלמלא פניה של אמא, היתה זו כמעט הרפתקת לילה.

בשעה חמש הגיעה הרכבת. שטארק טיפס ועלה אל נהג הקטר וסיפר לו כי אחותנו, דודה תרזה, אחות יקרה וצעירה, נפטרה בלילה במנזר סנט פטר. הוא דיבר בקול רם ובהטעמת כל מילה, כדי לגבור על שאון הקיטור. למטה זה נשמע כהכרזה קשה. נהג הקטר, מפוחם ועיף, לא שעה אליו, רק אמר, על אחריותך.

"לעלות", פקד שטארק.

ועוד אנו מטפסים על הקרשים ניגש אלינו אחד השומרים ועצר בעדנו. שטארק ניסה תחילה להסביר במתינות וכמעט בלחש, שהמדובר במשפחה אבלה, משפחה מוכה, שאחת מבנותיה הצעירות, היקרות, נפטרה בסנט פטר. הבשורה המרה הגיעה אך לפני שעות מעטות.

הדבר, כנראה, נגע ללבו של האיש. אלא שלפתע, כבודון, הופיע שומר אחר, מנומנם, והודיע כי לא יערימו עליו עוד. הוא מכיר אותם היטב: הם יהודים. הוא התעלם מנוכחותנו ודיבר אל שומר הפתח. ושומר הפתח, שנראה תחילה נבוך, הכריע בדעתו ואמר, שאין הוא מרשה. שטארק, שהיה כל העת דרוך אך מאופק מאד, קרב אל השומרים כמו להמחיש להם את קומתו. הללו עמדו בסירובם.

"עלוי", פקד שטארק, השומר הצדדי, שכנראה, לא ציפה לתגובה מעין זו, החל צווח כלפי הקונדוקטור: היהודים נכנסים בלא רשות.

"אל תאמר יהודים, תאמר אנשים", לחש שטארק. אמירה זו הבעירה, כנראה, את חמתו של

השומר הצדדי. הלה הסיר את המעיל ואמר: על כבודי אלחם. שטארק הוציא את ימינו מכיסו ובהגף כמעט אלגאנטי, הלם על פרצופו, ומיד הוסיף במין שקט רושף: זהו אגרוף אוסטרי, אוסטרי טהור. נרכש בבית ספר לקאדטים על שם גנרל לונץ, אם לדייך.

התוצאות היו גלויות לעין: השומר הצדדי היה שרוע על הרצפה, שומר הפתח נסוג, הקונדוקטור שעל התצפית קרא לעומתם: למה נטפלתם לאנשים חפים.

"אינני טועה. יהודים הם. אני נשבע בכל הקדוש ליי", זעק השומר הצדדי. הקטר כבר פלט נחשול אדים. אנו עלינו מתוך תחושה, כי הצדק כשנלווה לו כוח מסוים, סופו לגבור על הטמטום. תכלית הנסיעה כמו נשכחה. שטארק סיפר כמה אפיזודות על אותו מוסד רב תהילה המכונה בית הספר לקאדטים על שם גנרל לונץ, ששם מחשלים יצורים קטנים, חלושים לרוב, לגופים שריריים נעדרי רצון משלהם. ארבע שנים תמימות היה שם. אלמלא כמה עצבים בלתי שקטים וכמה מראות מגעילים, היה ודאי משרת עתה בגדוד 52 המהולל, מצטיין ועולה בדרגה. חידתו של האמן שטארק גדלה בעיני עוד יותר. רכבת המשא התנהלה לאטה. הרוחות הקרים של השדות חדרו אל מעילינו. אמא משום מה ראתה צורך להתנצל ולומר, כי במשפחתה היו אמנם מומרים, אפילו מומרים נודעים, אבל הם, בסופו של דבר, לא עשו זאת מתוך אמונה, רק משום צורך השעה.

ידעתי: עובדות אלו אינן מדויקות. אני החרשתי וגם אבא לא תיקן. חשתי: הכאב מעביר אותה על מידותיה. אפלה כבדה של טרם בוקר נדחסה מסביב. ואנו שקענו אל תוך המוך הלח של החשכה.

לאחר כשעה כבר עמדנו בתחנה העתיקה, המהודרה במגוזם, של סנט פטר. כמה סבלים גררו שקים מתוך הקרונות ועגלה בלא סוסים, יצוליה קרוסים, עמדה שמוטה בפתח התחנה. כמה עורקים מאונכים הורידו באופק.

שערי סנט פטר, המסורגים בפיתוחי מתכת ובמטפסים חומים, היו נעולים. אפלת הלילה עוד דבוקה היתה על קירות הבנינים העתיקים. היתה שלוה רחבה של טרם-בוקר. השחר האיר וצלצול פעמון בודד הרעיד את השלווה. העמידה התפלה הוזה ליד השער הנעול, לא הבעירה בנו שום חמת צער. עייפות הלילה כבדה היתה בנו.

"לא יפתחו לפני שבע", אמרה אמא. כמו ידועים היו לה מבואות הסתר של החומות הללו. "למה?" התעניין שטארק.

"הם פותחים רק אחרי התפילה, אנשים זרים מוציאים את המתפלל מהתבוננותו".

משום מה נראה היה כי לאמא ידועים פרטים רבים, כמוסים, באורח החיים הנזירי. היא דיברה על כך בחמימות. כמו להידיבק במחשבותיה האחרונות של תרזה. אבא, שניסה להמתיק את העמידה התפלה הוזה, אמר: צריך להודות, יש אצלם כמה גילויים של רליגיוזיות אמיתית.

משפט זה קומם מיד את עייפותו של האמן שטארק, שאמר: ודאי. מי שאינו מכיר אותם.

בשעה שבע נפתח השער. אמא ביקשה לראות את האחות ויקטוריה. השומר יצא לקרוא לה. הקירות הגבוהים, מכוסים תמונות ופסלים, לפתו אותנו רגע באפלוליתם הדלילה. גם בשעת אסון, ידענו, אין כניסה לכאן בלא ליווי אחות.

האחות ויקטוריה באה בלוויית סיעה של נזירות ומיד הקיפו את אמא במין שקט שאינו נעדר גינונים זעירים. כנראה כך הם נוהגים בשעה שאבלים באים אליהם. אמא לא שאלה, היכן או מה עושים. כאילו כבר הטכס בעיצומו.

מיד נמצאנו מקיפים את רחבת המנזר, שטים בפרוודורים מואפלים ומוארים לסירוגין. לא מוות היה כאן אלא שקט היפנוטי שגרר את רגלינו. וגם כשהגענו לחדר האבלים, אל כוך צר, מלא קטורת ומקושט בהרבה זרי פרחים, לא סטה איש מצעידתו הישרה. ליד הארון ישבו שתי נזירות קשישות. הן לא זעו ממקומן.

פניה של תרזה בארון מאופרים היו בורוד חריף, הצמה על צוארה. צעירותה תמה ובלא פגם.

דיה עשויות גם הן, מונחות היו על חזה. שקט נח על עיניה העצומות. אמא קרבה אל הארון, ראשה מוטה קמעה, כפי שמתבוננים בעריסה של תינוק.

ובעוד אנו תמהים מה יעשו, פצחו הנזירות היושבות בקריאה מודגשת, כשהן מגלגלות את המלים באיזו מונוטונית אבלה. פניה של אמא לא בכו רק התעוותו כמו חמוץ הטעם בפיה.

וכשתם הטכס פנתה אמא עורף לארון בתנועה חפוזת, כמעט שוות נפש, ותלתה את עיניה בנזירה ויקטוריה כמו היתה היא האבלה.

"היא נפטרה בשלווה", אמרה האחות ויקטוריה.

"פתאום".

"בלא כל סימני לווי".

"אני מודה לאל", אמרה אמא.

ולא היתה עוד שום העוויה יוצאת דופן או צליל צורם, אלא תחושה של טכס הוגן, העשוי פרקים זעירים, סדורים היטב. וכיון שכך תם הטכס, היתה מין שביעות רצון חופה על הכל וגם עלינו. חזרנו אל פתח הכניסה. אמא שאלה בלחש את האחות ויקטוריה, אם אין צורך בעזרה. לשמע השאלה רווחו פניה של הנזירה. "הכל מסודר", אמרה.

"עלינו ללכת", אמר אבא. כמו ציפה לנו ענין אחר במקום אחר.

"אני כבר באה", אמרה אמא.

"כרצונכם", אמרה ויקטוריה בזהירות.

נזכרתי כי גם דודי קארל, שעל שמו נקבע לימים פרס ספרותי נכבד, הפתיע את המשפחה כשציווה את גופו למדע. לא קיימו, משום מה, את משאלתו האחרונה אלא שרפו את הגופה בקרמאטוריון; וטכס צנוע של שירה ומוסיקה נערך למחרת ליד צנצנת האפר.

יצאנו בלא לשאול מתי והיכן תיערך ההלוויה. אבא והאמן שטארק אחזו בזרועותיה של אמא. לא היה ניכר שהיא זקוקה למשענת זו.

לא פחות משונה היתה החזרה הביתה. בתחנה שתה האמן שטארק כמה כוסיות קוניאק מלאות, שהגדישו כנראה את הסאה, ומיד החל ללהג בעגה האוסטרית ובמלים שהיו בשימוש בפנימיה הצבאית. אבא, שהיה תחילה מרוצה מהסחת דעת זו, החל חושש משערוריה. גם אמא השתדלה ודיברה על לבו, שלא יעשה כן בפומבי. האכספרס שבא במועד חילץ אותנו.

כל הדרך לא פסק שטארק מלחרף את הצבא האוסטרי. פניו חיורים היו אבל מצחו היה נחוש ומלא כוח זר. אבא מנע בדרך כמה קטטות, באומרו שאין שיכור אחראי על מעשיו ואין לבוא אליו בטענות. שטארק שיכור היה אך סירב להודות בשכרותו.

כשחזרנו הביתה חשה אמא להכין את השולחן. שיכרותו של שטארק פגה, אף-על-פי-כן היה אבא סבור, שיש להשקותו קפה חריף. אמא, שראתה בכך משימה, עשתה הכל במיני תנועות מכניות וברצינות טכסית. לארוחת הצהרים הגישה אמא גקניק וביצה.

שטארק חדל לחרף את הצבא האוסטרי. הוא סיפר בדיחות על אביו, ששנים רבות היה קצין זוטר בצבא האוסטרי, וכשיצא בדימוס היה נוהג לתת פקודות לעצמו, כאילו הפלוגה עומדת לפניו. אחר הצהרים יצא לדרכו אל הרב ויילר. אבא, שראה במאמציו לשוב ליהדות איזולת גמורה, לא התגרה בו הפעם.

גם בערב לא סרה הקפיאה מתנועותיה של אמא. אבא ישב בסאלון ועלעל בספר. הבית היה שרוי בדממה גמורה. לבסוף שאלה אמא אם להכין ארוחת ערב, רק מלים אלו אמרה, מלבדן לא היה דבר.

לאחר ארוחת הערב חלצה אמא את נעליה וישבה על הרצפה. פניה העומדות כמו נפקחו. אבא ניסה להניאה ממעשה זה, אך אמא אמרה שטוב לה כך, על הרצפה.

על ראשי רבצה או בחנינת שליש באלגברה, בחינה קשה שלא ידעתי כיצד יוצאים ממנה בשלום. אבא עמל קשה וניסה יחד עמי לפתור כמה תרגילים. לבסוף קרע את הטיוטות וחירף את

העיסוק המופשט הזה, שאין בו כל תועלת. אמא שישבה על הרצפה עקבה אחרינו במבט בולש. ובינתיים נרדם אבא בכורסה. אמא עצמה את עיניה והשעינה ראשה על העמוד. קלה היתה שנתם כמו כרעו ליד תלולית של צל. גררתי שתי שמיכות ועטפתי אותם. הם ישנו בריחוף, כל אחד בשנתו שלו, ואני כמו נפלטתי רגע על חוף עזוב.

למחר היו כל זוויות הבית מלאות את מותה של תרוה, אמא לא קמה מהרצפה ואבא הגיש לה כוס קפה, כשהוא כורע ברך. שמת לי לב: כתם צהוב צמח על מצחה בלילה.

וכששבת מבית הספר כבר היה האמן שטארק יושב במקומו בכורסה, מלא חיות ומבוסס במקצת. הוא סיפר במין רהיטות עליוה על האיש היקר, על הרב ויילר, הלומד עמו מקרא ומדרש. אבא לא נגרף אחר התלהבות זו, רק אמר אגב אורחא כי שיקוי זה לא יחיה את עצמותיו היבשות. האמן שטארק לא קלט כנראה הערה זו, כי הוסיף לספר ובהתלהבות הולכת וגוברת.

אבלנו לא נשלם. המריבות הקטנות שבין אבא והאמן שטארק החריפו. ערב אחד, אני שוקד על לימודי הלאטינית, אמא ליד הארון מגערת בגדים מנאפטאלין, שמעתי את אבא מרעים בקולו: איש לא יחיה את הרפאים הללו. הם נדונו לכליה. עתה היה מותה של תרוה מוחש בכל, אפילו בכלי הבית. כל תנועותיה של אמא היו זהירות מאד וכמו מכוונות אל איזו תכלית, הנהירה אך לה. חרדתי על תנועות אלו.

באחד הערבים הופיע האמן שטארק, גבוה, רוה, וכישר לנו, שבית הדין הרבני בשמידן הסמוכה, התכנס לשיבה מיוחדת ובחן את כוונותיו ואת ידיעותיו של האמן שטארק והגיע למסקנה, כי עתה מותר לו לנסוע לוינה לבית החולים ולהימול שם. לאות, שלף מכיס חזיתו פתקה קטנה, חתומה בחותמת מרובעת.

אבא לא שמח. אבלנו הצנוף כמו הצטנף עוד יותר. לשוא ניסה שטארק להפיח בנו את בטחונו הקודם. הקור האבל עטף אותנו בשתיקה. עיניה של אמא היו מלאות כמו קרש בהן היגון.

שעה רבה עמדה השתיקה בינינו. לבסוף פקע צער של אבא והוא דיבר על פגמיו הספרותיים שאין מרפא להם. ושוב הצרפתיים. רק האמנים הצרפתיים, הבלתי להוטים, סטנדאל ופולבר, רק הם אמנים היו. אנו יפים לחרזנות או פיליטונים. אבא חש, כנראה, כי המרירות עומדת להציפו מלים, והוא נאחז בבקבוק הקוניאק כבמשענת לעת צרה; ובמר לבו קרא במין התפעמות של רחמים רבים. למה לך, קורט, צרה זו. בן-חורין אתה. כל קומתך אומרת חירות. ירושתך התאמנותית אומרת חירות. אביך, אוסטרי מלידה, הוריש לך נחלאות, בריאות, ידים יפות לאבן, ואתה הולך וממיר חירות זו, בריאות זו, באמונה ישנה וחולה. חוס על חירותך, חוס על גופך, שלא הוטל בו שום מום אוילי. הוצא את מחשבותיך הרעות מראשך. האמן לי. אתה יקר לי מאת.

אמא נחרדה ממקומה, קמה ועמדה לעצור את שטף הדם שבמלים, אבל אבא, ברוב שכרותו, לא פסק: חוס על ידיך היקרות, ידים היודעות את השחם ואת השיש. למה יטילו הרבנים מום בגופך היפה.

שטארק לא הפסיק את שטף המלים. שפתו העליונה רעדה ואיזו עילגות למלמה על פניו. הבעתו של אבא אמרה כוח, כוח זר. שטארק לא השיב. עיניו הלכו ונצמדו אל ידיו השיכורות של אבא. מבטו היה ירוק אך בלא מרירות, כאילו כבר מקננת בו הבנה אחרת.

למחר, בשעה שבע עמדנו בתחנה ללוות אותו. גשם כבד ירד ובפתח התגודדו חיילים, משאיות וסוסי עבודה. ידו של אבא לא משה מזרועו של האמן שטארק, וכל העת התרעם על שלא לקחנו מעילי גשם. ובמלמול מבולבל זה נפרדנו ממנו.

חזרנו הביתה רטובים. משונה היתה עמידתו של אבא, יחף בלא בגדים עליונים, מחרף את סדרי המועדים של תרכבת. גם אמא עמדה יחפה על הרצפה הקרה, אצבעותיה אדומות. לפתע הכה אבא על ראשו ואמר: למה נתתי לו לנסוע. הרי זה פשע. צמרמורת עוברת בי, כשאני מעלה על דעתי מה עומדים לעולל לו. לא היה שום כוח במלים הללו, רק כאב חשוף.

פרק י'

יציאתו של שטארק לא נתנה לנו מנוח עוד. אבא שוטט מחדר לחדר כבסוגר ולא חדל למלמל: למה נתתי לו ללכת. אבלנו הצנוף נמהל בכעס. ובין דמדומים לדמדומים היה אבא כותב מכתבים, תזכורות, מכתבי אכספרס ומכתבים רשומים אל המז"לים התתיקים שלו, שחדלו לשלוח לו חשבונות. כיון שאיש מהם לא טרח לענות היה עומד רוב שעות היום ליד החלון, זומם, חורק שיניים, קופץ את אגרופיו בהעווייה חורפת.

הרוחות שכנו ואנו יצאנו לבקר את שטארק. כבר למחרת יציאתו ביקש אבא לצאת אליו להניאו מכוונתו, אף זמם להודיע למשפחתו, כדי שהם יתערבו ויניאוהו מן הטירוף. אלא שמותה של תרזה עדיין שרדי היה בכל. אמא ישבה על הרצפה בלא שיבוא אוכל אל פיה, ואבא עמד עליה כנוגש, בתתנונים, קומי.

מיד לאחר יציאתו של שטארק ירדו גשמים כבדים. אמא לא בכתה. היא הצטנפה אל תוך עצמה. לא דיברו כלל, ואם דיברו דיברו על שטארק ועל המנהגים הברבריים התובעים מהאדם נתח גוף.

עתה הפשירו הרוחות ואנו יצאנו לבקש את שטארק. אבא לבוש היה ספורטיבית ואמא התעטפה בסודר הצמר המגושם; בלבוש מעין זה היה אבא יוצא להתדיין עם מוציאי דיבתו. הדרך אצה לנו ובצהרים כבר עמדנו במבוא הבית.

חיצוניותו של הבנין העידה כי לפנים ראה ימים טובים מאלה. עתה ישבו לפתחו כמה זקנים עטופים בשמיכות וספגו את השמש הקרה אל עצמותיהם. לשאלתו של אבא אישרו, כי זהו בית המחסה על שם פאול גוטסמן. מדרגות הכניסה, הכניסה עצמה, נראו עזובים ומכורסמים מהקרה. את שטארק מצאנו במסדרון יחד עם הקשישים. ריח ליזול עם ריח תרופות מילאו את החלל האפל עד מחנק. שתי אחיות מעשיות התבדחו בקולניות. פניו של אבא נתעו פתע במין העווייה של רתיעה. אמא גמדה לידו כבמקום פולחן. על האצטבאות הבהבו כמה נרות שאמנם נראו כנרות פולחן.

שטארק שמח לקראתנו בשתי ידיו. רק מקרוב ראינו מה נשתנה פניו כוסו זקן אפור, כיפה משומשת על קודקדו ועל חזונו טלית-קטן. רק בעיניו הבהב עוד זיק מוכר. אבא נדהם ומרוב תדהמה אמר: אינני מבין, והסב את ראשו אל החלל האפל כמתכוון לפגוש שם את מבטיהם של האשמים.

היה זה חלל מלא אפלה דלילה. כמה זקנים שכבו במיטות ואחרים שיחקו קלפים לאור העששית. ננראה שמבטו של אבא פגע בהם והם גרתעו על מקומם. הכל עבר בקלות, אמר שטארק בקול מתנצל. ראשו המגולח והכיפה המשומשת עשו לו סבר של אסיר פוליטי.

וככה זה כאן, לא ידע אבא לעצור בלשונו. ושטארק, שכנראה הבחין ברוגז האצור כיוון אליו את קולו הרך ואמר: אין זה כל כך נורא כפי שנראה. יש כאן אנשים מסורים. ואבא, שכנראה תפס כי המעשה אין להשיבו עוד אמר: אני מתאר לעצמי.

אמא ישבה על המיטה הריקה, הסמוכה למיטתו של שטארק, וכל העת לא הסירה את מבטה מנרות השעוטה. בואנו, כנראה, עשה רושם מסוים. אחת הנוכריות קראה לעבר הפרוזדור, באו לבקר את שטארק. לשמע הודעה זו נשמע צחוק צעיר, שהתנפץ לרסיסים דקים של לעג.

ובעוד אנו נבוכים, נתקרב אל המטה איש קשיש לבוש חליפת סוחרים מפוספסת ופנה אל אבא בקידה, שהעידה על גינונים ישנים. יסלח לי, פנה האיש, שאני מרשה לעצמי להפריע לו. אך ההכרח כמו שאומרים, לא יגונה. לא כן. על כורחי אני כאן. פתח האיש בטון שלא נעדר תיאטראליות.

"כיצד? אמר אבא נדהם.

בני הביא אותי לכאן בתואנה שיש כאן אווירה יהודית. יתכונן נא אדוני, אמנם אווירה יהודית

יש כאן בשפע, מלוא חופניים: לכלוך, שחיתות של עסקנים. רק הטיפול נעדר. הרופא בא רק פעם בשבוע ולפעמים גם זה לא. האחיות עסוקות בשלהן, אם לדבר בעדינות.

"ולמה אינו יוצא מכאן?"

"חירותי נשללה ממני. בני אינו רוצה להשיב לי את חירותי. ומאז שלל ממני בני את חירותי אינני יכול לצאת מכאן."

"מאיזה טעם עשה זאת?"

"הטעם כמס ממני להעניש אותי, אם מותר לי לנחש."

"כלום לא נמצא מקום מתאים יותר?"

"אני מתאר לעצמי, שיש מקומות טובים מאלה, אבל בני מרוב שנאתו את אביו גלגל את הענינים כך. עשה הכל כדי שאמצא כאן, כאן ולא במקום אחר."

"במה אוכל לעזור לך?"

"אינני יודע. סוחר הייתי. סוחר אמיד. מקובל על הסוחרים ועל הקונים. מעולם לא ביקשתי גדולה לעצמי. התרחקתי, אם לומר את האמת, מכל מגע עם יהודים. מעולם לא היו לרוחי."

"כלום אדוק בנך בדת היהודית?"

"מה זה עולה על דעתו. הוא נשוי לנוכרית."

"אינני מבין", אמר אבא ופירש בידי.

"גם אני לא. לבד מרצונו לראות את אביו באחרית ימיו רובץ בבית מחסה יהודי."

האיש זקף את קומתו ובלי להוסיף פנה אל הדלת הקדמית. אך מיד חזר בו ואמר, יסלח לי שהטרדתי אותו בענין שלי. יסלח לי. הצער מעביר אנשים על דעתם.

האור הקלוש, שהסתנן מבעד לחלונות העליונים, התעצם והאיר כבורקור את המיטות הערוכות לאורך בשני טורים צפופים. מפניו החסונים והשעירים של שטארק לא נותרה אלא לבנונית העור, כמה כתמים ורודים ובהרת רפה על מצחו. אבא אחז את קשת המיטה בשתי ידיו, ועיניו לא חדלו מלשוטט לאורך הפסים המוארים של המסדרון.

"האיש צודק, נשמע קול, הטיפול כאן למטה מכל ביקורת. גם אותנו רימו. הבטיחו לנו גדולות ונצורות, ועכשיו אפילו מרק אין מגישים בצהרים."

"מי האחראי כאן? הרעים אבא בקול."

"האדמיניסטרטור", נשמע קול מבפנים.

"ורופאים אין כאן?"

"רק לפעמים, אבל לא בקביעות."

"אני רוצה לראות את האחראי", אמר אבא ופנה אל מסעף המסדרון החשוך.

האור שב והקליש. הגרות הפיצו את העיגולים הכהים על הקירות. אמא, משום מה, שאלה את שטארק אם אין הוא צריך משהו. "יש הכל. אני לומד להלך על רגלי החדשות. כבר השתתפתי במניין ועליתי לתורה, ובערב יש שיעור במקרא". אמא הנידה את ראשה בחסידות.

לא היה שום צל של יופי בחלל כאן, או העוויה שאפשר לפרשה כהתכוונות רליגיוזית. הכל אמר לעג סמוי, חשד ומין שמחה לאיד. מי שישבו על המטה ברגלים שלובות ושיחקו קלפים, שתו עתה קפה בספלים קטנים והתגרו זה בזה בבלייל מלים שנשמעו כחירופים.

ובעוד אמא מנסה לצרור כמה מלים, נשמע קולו הרועם של אבא: היכן כאן האחראי, היכן הוא? הקול הרועם נשאר תלוי בלא מענה. החלונות הקדמיים צמצמו את אורם ואפלה סמיכה צנחה מן התקרה, והגרות שעל האצטבאות מתחו את להבותיהם לצדדים. איש מן היושבים על המיטות לא זע, המשחק היה בעיצומו.

"היכן כאן האחראי, אני שואל", שב קולו הרועם של אבא.

"הוא עוד מחפש אותך", אמר ישיש והטיל קלף על השמיכה.

"אם לא יופיע מיד האחראי אגיש תלונה למשרד הבריאות. זוהי שערוריה ציבורית."

האיום לא עשה רושם. בפתח המואר נראה היה אבא מגוחך במקצת בלבושו הספורטיבי ההדוק. הוא פנה אל המיטה, אל הקלפנים. הללו התבוננו בו ואמרו: לא מצאת אותו? "לא".

"הוא ודאי יכנס. מה יש למחר".

"האין כאן משרד"?

"יש נדמה לי. אך לשם מה לאדוני משרד".

"אני רוצה לראות את האחראי".

"אין דאגה, הוא יבוא. גם אם יתמהמה יבוא".

"מה זה כאן" ? עמד אבא רגע על מקומו.

"הוא שואל, מה זה כאן" ? פנה הלה אל חברו.

"הקדש יהודי, הקדש. כלום מוסד כזה לא ידוע לך. זוהי אינסטיטוציה שיש לה ותק. כלום כאן באוסטריה לא נודע הדבר".

"ומה עושים כאן" ?

"הסבר לאדוני מה עושים כאן".

חברו שהיה שקוע בקלפים אמר בלא להזיז את ראשו. מה עושים כאן. מה עושים כאן. עושים כאן פוקר, אין זה מוזיק, אפילו לא לנו".

ובעוד המלים מתגלגלות מאיש לאיש, מלים של מתינות מעושה ובטון משמים ודוני, הופיע בפתח הקדמי איש גבוה לבוש שחורים וחזותו כאחד העניים הגאים.

"הנה הוא, הרי אתה רוצה לדבר עמו, אמר הלה רשום בלא למשות את עיניו מתקלפים, וכדרך שפונים אל טרדן.

בלא להמתין, ובחפזון שהעיד יותר על חולשת דעת מאשר על סמכות, פנה אבא אל הפתח: אתה הוא האח האחראי על המקום הזה.

"את מי הוא מחפש" ? אמר האיש הגבוה שנראה מסנוור מן החשכה.

"אני מחפש את האחראי".

"אני", אמר האיש.

"אני מודיע לך: זוהי שערוריה ציבורית. אורווה כאן ולא מוסד ציבורי. אני עומד להגיש תלונה למשרד הבריאות".

"למה תרגז", אמר האיש בשקט.

"אתה אחראי כאן".

תזקן פקח את מבטו, מבט שליו, שלא היתה בו מורח רוח, רק שפיעה רחבה שעברה את אורך הפרוודור והדמימה את הפעילות הזעירה שרחשה בין המיטות.

"מה אתה רוצה מן הרב. הוא לא חייב לך כלום". פנה אחד הקלפנים כדרך שפונים אל איש אלים.

"אני תובע הסבר".

"מי אתה. אולי תציג את עצמך" ? הציק לו אחד הקלפנים.

"אזרח אוסטרי. האם לא די בזה" ?

מבטו הרחב של הרב הקשיש הקיף עתה ברחבותו את כל הנוכחים בפתח. לבסוף פנה אל אבא כאומר: למה תציק לנו באופן קשה כל כך.

"מה עוללתם לאיש הזה" ? סרר אבא והצביע על שטארק במין קול משונה, תיאטראלי, קול רע.

"הנח לרב, אל תענה אותו", נשמע קול מבפנים.

"איש מכס לא מענין אותי. ראו מה עוללתם לאמן גדול; אמן האבן הגדול. אמן ששתי ידיו לא יסולאו בפז".

"הנח לרב. הוא לא עשה לאיש דבר".

"אני לא אניח לו".

המלים האחרונות הציטו את הדליקה. מן החלק האפל ביותר הבקיע כנחיל חבר אנשים רזים ובמין הנף-גוף, שהיה בו יותר מן הכעס מאשר כוח, החלו דוחפים את אבא החוצה. אבא פשט את שתי ידיו ונאחז בקיר. הם עמדו סביבו כחומת שחורה ונאקו: החוצה. "יהודים אנו", ניסה הרב את קולו. נראה, שהיתה לו עליהם שליטה מסויימת אבל לא שליטה מוחלטת. הם לא הירפו, ומלוכדים דחפו את אבא לפתח. "אדוני", נזעקה אמא. "כלום גם במקום קדוש מכים אנשים". אבא, כעסו העביר אותו על מידותיו והוא זעק: "אני איני רוצה דבר. אני רק רוצה את האמן שטארק, ששבתם אותו בכוחות אפלים. רק אותו. אתם לא מענינים אותי".

"הס".

"התבייש".

"מתבלבל".

שטארק קם ממיטתו, ובתנופה שהעידה על הרגלים אתלטיים אחז את ידו של אבא ואמר: האיש הוא סופר נודע. מן הנודעים. "למה העליב את הרב. אותנו יעליב. יש די נימוקים טובים להעליב אותנו, אבל אל יעליב את הרב".

"הוא לא התכוון", ניסה שטארק לחפות.

"אם כן יבקש מחילה. יבקש מחילה מהרב. לנו אין צורך במחילה. לנו כבר לא יעזור דבר. אבל הרב".

"לי אין צורך במחילה", עשה הרב תנועת ביטול.

"אבל אנחנו לא מחלים". כוח מלא ריוח היה גרום בנחיל הוה, שעט לעשות שפטים באבא.

"על חטאים שאין בי לא אבקש מחילה", התעקש אבא.

"העלבת את הרב", התעקש אחד קשיש ורוה, לבוש פיזמה מפוספסת. העלבון הוה לא ירפה ממך לעולמים".

"אני לא מתפלא ששונאים אותם", נהם אבא כלפיהם.

"בקש מחילה מהרב".

"לי אין צורך במחילה. תנו לאיש מנוח", אמר הרב ופנה אל המסדרון.

ולפתע כמו נפרדה הפקעת העויגת. האנשים חזרו אל מיטותיהם האפלות, והרב פשט את שתי ידיו הארוכות אל תוך החלל העשן, כמנסה לנגוע באיזה גוף בלתי נראה. "אין מה לדבר. לשוא תשחית מלים", אמר אותו קשיש לבוש פיזמה מפוספסת. נרות השעווה שעל האצטבה העלו עשן סמיך. אבא כבש את פניו ברצפה, מבויש. שטארק ניסה לאושש אותו, אך אבא כבול היה במרירותו ולא הוציא עוד הגה. וגם כשנפרדנו לא אמר אבא, להתראות. שטארק ליווה אותנו לפתח. הכיפה והטלית-קטן שיוו לו עתה מראה של סוחר גבה-קומה, שקומתו נכפפה מעומס העבודה.

"תני נדבה", פנה איש אל אמא. אמא הושיטה לו שטר והוא נשק את ידה וברך אותה. ידיו של אבא, שאך לפני שעות ספורות מלאות היו מרץ, שמטו. גם אלי נטפל הקבצן ושאל:

"אתה יודע חומש, ילד" ?

"לא".

"וברכות אתה יודע" ?

"לא".

"חבל", אמר הקבצן. לא ידעתי אם זהו צער או לעג. מראתו של הקבצן היה נטול מבע.

שעות רבות תעינו בסמטאות האפלות של העיר הקטנה. שתינו קפה ואכלנו כריכים, לבסוף

ישבנו בבית-מרזח קטן מלא אנשים ואבא שתה בירה. אבא אמר: הכירה מרעננת אותי. תמהתי שהיא מדבר באופן כזה על עצמו.

האפלה המוקדמת ירדה על הגדרות ואורות גדלקו בחלונות. צל ארוך, צל מגדל הפעמונים, צנח לאורך הרחוב המרוצף ונבלע בתוך האפלה המוקדמת.

"ראית?" אמר אבא לפתע.

"מה?"

"כאלה הם. אין פלא ששונאים אותם".

שעה רבה עוד תעינו ברחובות הריקים, בוססים באפלה הנערמת. פניו הבלתי מגולחים של אבא — כאחד משכירי היום המשתכרים לאחר יום עמל ומובלים הביתה.

וגם אחר כך, ברכבת, לא פסק לחרף את היהודים למיניהם המתרוצצים כעכברים על פני אוסטריה, לאמיתו של דבר בכל מקום. אמא ניסתה כל העת להסות אותו. רכותה רק הגבירה את כעסו. גם שטארק לא יצא זכאי מלפניו. אדם ההולך אל מאורה כוה, לא טוב הוא מהם.

ימים רבים היה אבא שרוי בעוגמה. פניו נתכסו כתמים צהובים ורעדה פרפרה על שפתיו. אמא יצאה לחפש מקלט אצל החולים ואצל האומללים במוסדות הסגורים.

וכשקם אבא מעוגמתו הסתגר בחדרו וכתב, ובערב היה קורא את מכתבי תרזה. התיאורים הצלולים החיו אותה שוב. אבא סבור היה שיש להעתיקם ולהוציאם לאור, עדות לרגש רליגינזי אמיתי.

פרק י"א

סתיו בא ואבא החליט לשים קץ לאיבה שהלכה והקיפה אותנו. באותה עת כבר היינו מבודדים, מנושלים, ללא ידיד ובתוך תוכה של עונה עכורה. אני עוד הלכתי לבית הספר, הכנתי שיעורים, עמדתי בבחינות; אך הכל סביבנו כבר אמר, בלבול חושים, יאוש עליו וריח מר של קץ קרב; ושיעורי שלי, המחברות והספרים, טירוף קטן בתוך הבדידות שהלכה והקיפה אותנו. לידנו במועדון התהוללו נערים ונערות עד מאוחר בלילה. לפנות בוקר היו חובטים על דלת ביתנו: יהודים.

והעיר הקטנה, שידעה לפנים מתינות, שלווה, אורך רוח, תססה עתה בעליזות אלימה, ואנו היינו בה כבתוך כלוב, מזוגים לראווה, מבוזים ומסורגים איבה. איש מזידינו הרבים לא בא לעזרת אבא. החברה להבנה יהודית-נוצרית, ששנים רבות היה אבא חבר פעיל בה ולבסוף עורך בטאונה, סגרה את משרדיה. הרכוש נמכר במכירה פומבית, למועצת העיר חדלו להזמינו. ותיבת הדואר, שידעה לפנים מכתבים מפתיעים, כתבי עת וספרים, היתה ריקה, רק חשבונות חשמל ומים התרעות על פיגור בתשלומים.

מזור. אבא לא התערם על ידידיו שנטשוהו, ולא על החברות הרבות שהיה חבר בהן וחדלו להזמינו, על הזעיר-בורגנות היהודית התרעם. הוא שקע עתה בכתיבת פאמפלטים על הזעיר-בורגנות היהודית, שעליה לעבור מן העולם מפני שהיא אנוכית, צרת-האופק, ונעדרת רגש אמיתי. זה היה עתה ביטויו היחיד, ביטויו הלוהב. הוא כתב מתוך איזו להיטות, אף שאיש לא ציפה עוד לכתב-יד משלה.

אמא הלכה ונסתגרה בתוך מעשיה. היא נטלה על עצמה כמה חובות קטנות וקיימה אותן בשקידה: ביקור שבועי בבית החולים, איסוף בגדים לבית היתומים. זה היה עתה הסוד בינה לבין עצמה. אך עשייה צנועה זו לא הביאה כל הקלה. כמו מאכילה היתה איזה שד תובעני הסוחט ממנה לא רק את פרוטותיה המעטות אלא גם את רגשותיה הכמוסים. אבא היה מתרעם: אינני מבין צדקות זו. אדם עושה — יעשה. מה סוד יש כאן. למה את מעלימה ממני. אמא היתה עומדת קטנה ומבוזת, כאדם שנתפס בגניבה.

ואז החליט אבא שאין לשאת עוד הסגר זה. עלינו לצאת. ידיד נעורים היה לאבא בהרי טירול,

דאובר שמו. מדאצולה האוסטרית. בהיותם סטודנטים עשו הרבה לשינוי פני הספרות האוסטרית, הוציאו בטאון וערכו נשפיות. כשסיים דאובר את לימודיו, הורישו לו הוריו את אחוזת הגדולה בטיירול. שנים אחדות עוד היה מעורב בספרות, אך הוא שקע יותר ויותר בעיסוקיו הכלכליים וממילא קצת בפוליטיקה.

לא היה שחר להחלטה חפוזה זו. זה שנים לא ראה אותו אבא. על שני מכתבים ארוכים ומפורטים שכתב לא בא כל מענה. ואף-על-פי-כן, סבור היה שעלינו לצאת, ודוקא אל ידידו בהרי טירול. תחילה ניסתה אמא להניאו מן הדבר, אך החלטתו היתה נחושה. באין ברירה עמדה אמא וארזה את המזוודה הירוקה. שמתי לב: ידיה כנוסות היו קרוב אל גופה ותנועותיה מצומצמות; וכשהסבה את ראשה, ושאלה אם גם לארוז את מגפי העור, היתה למבטה איוז חדות עגומה. אבא שטוף היה בכמיהתו הסתומה, ובכוח זה גרף גם אותנו.

על הקופות בתחנת הרכבת צבאו אנשים וחיילים. שתי נשים עמדו וצחקו בקול. משונה היתה עמידתו של אבא בוויית אפלה זו, חיוך חמוץ על שפתיו כמו הבין את חוסר-התקווה להידחק פנימה, אך גם לא היה בו כוח לומר, נשוב. מה טעם בחיפזון, אולי כך, נדמה היה לי, חייכה דודה תרזה המנוחה על ספה של שפיות-דעתה האחרת. מעין התהרהרות לאה שנפלטה על השפתיים, מאז מתה אנו חיים אותה כולנו, רסיסים רסיסים. דומה גם נסיעה חפוזה זו אינה אלא זימון עם שפיות-דעתה האחרת.

עתה נדחף גם אבא לתוך ערימת האדם שליד הקופות. ראינו מקרוב כיצד הוא נאבק ליד הסורגים. פעמים אחדות היה קרוב, ואפילו קרוב מאד, אלא שנתדף יחד עם ידו המושטת אל הקיר, אך הוא שב ונאחו במערבולת, לבסוף, כשכבר נאחו בסורג והשיג כרטיסים, קרא לעומתו אחד העומדים שם, בלי לפנות אליו ישירות. לא הייתי מרשה להם. אבא התקופף להרים את כובעו ששמט, תוך כך מעד — וכשקם ועמד על רגליו, געץ בו הלה את קולו ואמר: אני מתכוון אליך.

מקום ישיבה נמצא רק לאמא. לראשונה בימי חיי נסעתי במחלקה השלישית, מלאה עשן וריחות בירה, מוקף אנשים לבושי סרבלים משומנים. עמדנו צפופים זה ליד זה, חשופים למבטיהם הצורבים של השיכורים. לא הועילו העגה האוסטרית של אבא, וגם לא בדיחותיו, כולם ידעו עתה, שיתודים אנו, ולא עוד אלא מתימרים להיראות אוסטרים. אמא ישבה על הספסל, עיניה פקוחות לרווחה, כמו לא היתה לה עוד שליטה על עיניה, סופגת את הקולות בלא כוח להגיף את הריסים. שעות נמשך הטלטול המונוטוני. וככל שנמשך, דומה היה שהענין בנו הולך וגובר. אבא שניסה תחילה להתכתש למוצאנו המביש, הודה לבסוף שאמנם יהודים אנו אבל לא סוחרים.

"ומה על הסוחרים היהודיים. כלום אין להכחיד אותם?" געץ בו איש את קולו.

"הייתי רוצה שתשימו לב, האישי מדבר על הכתדה", פנה אבא לעזרת הקרון.

"אדרבה, יאמר הוא כיצד יש לדבר על הסוחרים היהודיים".

"אני, אמר אבא שלא בהקשר, סופר אוסטרי. גרמנית היא שפתי. אין לי שפה אחרת מלבדה. בה יצרתי ששה רומנים, ששה קובצי סיפורים, שני ספרי מסות. כלום לא הבאתי כבוד לאוסטריה".

רגע נשתררה דממה.

"יפה. למה לא תלך אל היהודים ותכתוב למענם. ודאי נחוצים להם סופרים. אנו נסתפק במה שיש לנו".

"וכי לא אוסטרי אני כמורך. לא כאן למדתי? לא כאן סיימתי גימנסיה? לא כאן למדתי באוניברסיטה? לא כאן הוצאתי את ספרי?" שפך אבא את מררתו. כאן התערב איש אחר, אדם בעל פנים סגופות: "והו שאמרת. לא רק על מקורות הכלכלה השתלטו".

"מה רעה עשתה לך הרוח?"

"אם של יהודים, היא משחיתה".

מהקרון הסמוך, הפתוח נשמע קול: הנח למלים. מה יש לדבר. האיש הסגוף עשה מין העוויה חמוצה, התאדם ואמר: אני אינני מדבר. זה הוא שמדבר. עיניה הפקוחות של אמא כמו נפקחו יותר, קפואה היתה אל מקומה.

פסו המלים. שתו בירה ושרו שירי צבא ושירי זימה ושירי חירוף על היהודים ועל כספם. כוח אדיר פעם בקולותיהם. קומתו של אבא הלכה וגשדפה. ידו הימנית, שאחזה ברצועה, מבוזה היתה כמוהו. גור־הדין נחרץ עתה בשירה. על פניו של אבא לא רעד פחד, רק הבעת כאב; וכשנעצרה הרכבת אמר אבא: בוא, נצא מכאן.

היום דמדם ואמא עמדה במעיל החורף הישן, האהוב עלי, כמו נושלה מכל רצונותיה. אבא גרר אותנו פנימה אל תוך בית הקפה הקטן כמפני ברד.

בית הקפה הקטן עטף אותנו רגע בהבל חם של ביתיות ישנה. אבא דיבר בעגה האוסטרית, ובעל בית הקפה בעגה לו ברצון וחש להציע לנו קפה חם ולחמניות בחמאה. אבא ניער את פניו ואמר: עברנו כברת דרך.

אשתקד קיבל אבא מכתב, מכתב חם, מקרוב רחוק מדרום אמריקה. המכתב כתוב היה בגרמנית משושבת אך מובנת. הקרוב הציע לנו לבוא אליו. אמנם, כתב, אין המצב הכלכלי פורת, אבל אדם בעל יוזמה לא ירעב ללחם. העיקר, אין כאן שנאת יהודים גלויה. המכתב חרה מאד לאבא. לפנות אל סופר אוסטרי נודע ולהציע לבוא לדרום אמריקה, כדי לפתוח שם חנות־מכולת או בית ממכר למשקאות, כלום אין זו חוצפה יהודית. רק נכסים. רק כספים. לא שום יחס לספרות או למוסיקה. יצר הקיום קודם לכל.

מה שונו הדברים מאז. אבל נחישותו של אבא להישאר באוסטריה עוד גברה. לצאת לעת כון, כשרוחות רעות משתוללות, משמע להודות כי התבונה שבקה חיים, הספרות לא הועילה מאומה. אבא סירב לצאת, ולסירובו מין תוקף עויין: יסעו הסוחרים. יסעו הזעיר־בורגנים. לא סבלתי אותם. אנו על משמרתנו זו נעמוד.

הימים הלכו והחמירו, אך אבא נאחו בכל אות ובכל תעתוע. אם בא מכתב מקורא נידח, שהליל אחד מספריו היה קורא בו פעמים אחדות ומוצא בו סימנים לטובה, ואם קיבל מכתב מידיד נעורים מומר או בן־תערובת, שהסכים לדעתו, היה שמח בו כבפרק של יצירה שעלה יפה. אך המכתבים כמעט חדלו. ומכיון שכסף לא היה עוד לתביעות משפטיות, היה אבא יוצא מדי פעם מגסה מזלו אצל ידידיו הישנים, אך הללו לא האירו לו פנים. ואז עלה על דעתו הידיד מטירול.

ובינתיים הביא בעל בית הקפה לחמניות, חמאה וספלי קפה חם. ביתיות פשוטה היתה כאן, שהעלתה על הלב ימים אחרים. קולו של אבא שב אליו ועמו התכניות: הרצאת ספרים ליבראלית, כתבי־עת שיאבק עם הרוחות הרעות. רק דאובר יבין זאת, איש־מלחמה, אציל וליבראל בנפשו. אמונה היתה בו, שאם רק נגיע אליו ישתנו פני הדברים.

אך בינתיים היה עלינו להיטלטל מכאן לתחנה אחרת הצמודה למסילה הראשית. בעל בית הקפה לא ידע דבר על דרכים ועל מועדי רכבות. פניו האיכריים, השלווים, הביעו תמיהה כהה של מי שמעולם לא הרחיק.

הערב ירד והתחנה הקטנה היתה ריקה מאדם. המחסנים נסגרו והמסילות הצדדיות עמדו קטועות ליד המחסנים הסגורים. אבא ניסה לעודד אותנו במעט מלים ישנות, אך לא עלה בידו להסיר את מעטה הסתמיות השורה על פני דממה ריקה זו. המחשבה כי עוד מעט ניטלטל במאסף עויין לא הרגינה.

וברגע שלא נראה כל שביב אור הופיעה, תועה מתנוודדת, רכבת קטנה ונעצרה בתחנה. כבר היה מאוחר, וקהל הנוסעים היה שרוע על הספסלים מדיף ריח בירה. אבא לא שאל, לאן. מרוצה היה שהנוסעים ישנים. אלא שטעות היתה בידו. אחד ער גילה אותנו חיש והכריז בקול: מה ליהודים במסילה צדדית זו. קולו לא העיר את הנוסעים משנתם. עתה חשתי לראשונה את מבטו

של הצייד. משהו בנו, הבלונדיות האחרת, חושף אותנו בן-רגע למבטם של הציידים הללו. לרוע מזלנו לא היה מקום פגוי אלא ליד אותו צייד שצד אותנו במבטו הראשון.

"מגניין לך ודאות זו" ? ניסה אבא את שלוות רוחו כביכול.

"אני מכיר אותם היטב", אמר הנוסע בשקט. כמו מדובר היה באיזה ענין מרוחק, שאין לנו כל שייכות אליו.

"כיצד" ? תמה אבא.

"מתוך התבוננות ממושכת. אדם מתבונן ולומד. וכי לא כך לומדים" ?

"ואלו סימנים אתה נותן בהם" ?

"רבים הם. אך הבה נתבונן בגלויים. הם נמוכים יותר, לא כן".

"ובקרב האוסטרים מלידה אין נמוכים" ?

"יש. ודאי יש, אבל לא נמיכות כשלהם. כתפיהם מעוגלות. מכיון שאינם רגילים בהרמת משאות. כתף כשלך, למשל, יהודית מאד. הייתי אומר יהודית להפליא".

"לא שמתי לב", אמר אבא שנתפס לדיוק עניני זה. "ודי בכך" ?

"לא. הנתפס לסימן אחד עשוי לטעות. ולעתים הרי זו טעות חמורה, מרגיזה. יש להתבונן במבט. המבט יגלה לך רבות".

"מעניין", אמר אבא.

"המבט לעולם חרד הוא אצלם".

"מפני מה חרד הוא" ?

"אין לך יצור בעולם החרד על צאצאיו כיהודי".

"ואוסטרי מלידה אינו חרד" ?

"אוסטרי מלידה אינו יצור חרד. איכר ממוצאו והשלווה נקנית לו עם לשד האדמה. ילדיו גדלים מאליהם. אין הוא מאשים איש וגם לא את עצמו".

"ודי בסימנים הללו".

לא. בשום אופן לא. אך די בהם לזיהוי ראשון. אם כי אין זה עדיין זיהוי גמור. יש אצלם כמה העוויות, הייתי קורא להם העוויות שורשיות העוברות בירושה. גיליתי אותן, להפתעתך, אצל כמה בני תערובת.

"הבחנותיך מפורטות להפליא".

"מתוך התבוננות. אדם מתבונן ולומד, לא כן".

לא היה רשע בקולו, רק מין מתינות עובדתית, שכנראה לא הפחידה את אבא כלל. אבא שאל כדרך ששואלים על מקום או מכניזם, והאיש ענה מתוך השתדלות מכוונת לדייק.

האנשים בקרון ישנו, עטופים במעיליהם. בקרון המזנון ישבו כמה אנשים ליד קנקני בירה, כבושים בתוך עצמם.

"במה אתה עוסק" ?

"נחש" ? אמר אבא.

"רופא או עורך־דין" ?

"כמעט. אני סופר".

"אתה ודאי כותב בעתונים".

"בכתבי עת".

"אישרוה, לא כן".

לאחר כשעתיים הגענו לצומת. איש לא ירד. אבא נפרד מן האיש במין הכרת טובה משונה. אורות קרים, חורפיים ניגרו על הרציף הריק. מוזר, הרהרתי, למה אנו עוברים במקומות זרים אלה. אין זה כי אם סיור מוקדם בשטח לא נודע.

כוס קפה. הייתי נותן כל הון שבעולם בעד כוס קפה, יצא אבא מתוך סבך עצמו ופנה אלינו

במין חביבות נדיבה. הקיוסק היה סגור, מנהל התחנה הסביר בקול מתון, כי בשעה זו הכל סגור. אמא לא הוציאה הגה מפיה. דומה היה שאין היא שייכת אלא לעמידתה הצנופה. לא שקטה ולא מרוגזת, אלא נגררת אחר תעיותיו הליליות של אבא, שעתה לא ביקש אלא כוס קפה חם. רגע נחרדתי: כלום כך זה יהיה מעתה. מרכבת לרכבת.

והרכבת אמנם הגיעה. הקרונות היו ריקים, קרון המחלקה הראשונה ריק גם הוא. ולפתע היה הכל כמו בימים עברו: מושבים גוחים, מרופדים, וילאות ירוקים, קפה מוגש לך. כמו לאחר סיוט המביא עמו רוחה חמה. אפילו אמא נייערה מקפיאתה ואמרה: אלהים, היכן אנו. אבא התבדח ואמר: אין המצב גורא כל כך, כפי שמדמים. יש עוד רכבות אנושיות.

אלא שרווחה זו לא ארכה אלא כשעה. שוב עמדנו בתחנה קטנה, תחנה של צריף בודד, חשופה לרוחות ובלא אורות, אלמלא שלט שכוח שסיפר, בין השאר, על אחוזת דאובר לא היה סימן לכיוון. אבא שמח על השלט כמוצא שלל. נעמוד, אמר אבא, צריך להתרגל לחשכה חדשה זו.

כבר היינו באשמורת האחרונה. גושי אפלה זבו מן הגבעות כנוזל סמיך. משבי ערפל טפחו על פנינו. לא היה כאן סימן של בית, רק לחות של שדות מעובדים עם ריח זבל. שעה רבה בוטסנו. אבא נשא את המזוודה על כתפיו והלך לפנינו בצעדים ארוכים. וכשגברה החשכה ושום כיוון לא הסתמן באפלה, עמדנו ליד עץ.

מסתבר כי האחוזה לא היתה רחוקה. אור הבוקר גילה אותה לנו. ככה זה, אם אדם מאבד את האמונה הוא מסתגור, אמר אבא לעצמו.

על גבעה רמה, מעוטרת גבעות נמוכות, שכן הבית, נכון יותר קבוצת בתים. אור הבוקר עטף אותם באד דליל ובצבעי ורוד דקים. המראה הפאסטוראלי לאחר ליל נודדים לכד אותנו רגע. הגענו למקום הנכון, קרא אבא ופניו שבו אליי. דמינו לנופשים שהמרכבה איחרה לבוא והם החליטו לעשות את הדרך ברגל.

בשער האחוזה הציג עצמו אבא כידיד ותיק של הנסיך, ידיד נעורים, ריע לחלומות ולדעות. השומר, שנתרשם מן העגה האוסטרית אמר במבוכה כי בשעה מוקדמת זו עדיין הנסיך ישן. אבא אמר: אם ישמע שאני כאן ודאי יסכים לקום. שנים למדנו יחד באותה כיתה.

השומר היסס תחילה, לבסוף ניאות לצלצל. המרכונית אמרה שיש לה הוראות מפורשות. לא תוכל להפר אותן בשום פנים, רק זאת הסכימה, לרשום את הפרטים ולהביאם בהקדם לתשומת לבו של הנסיך. אבא צחק: הוא ישן.

צריפו של השומר, ביתן עצים, התחמם בינתיים. הוא הגיש לנו קפה ולחם כפרי, ואבא שב וסיפר לו על הימים היפים, ימי וינה, כשלמד יחד עם הנסיך. השומר שהתפעל מכל מלה שאל פרטים, ואבא לא חשך ממנו פרטים. אמא הסירה את נעלי הרטובות וייבשה אותן ליד התנור.

עברו שעתים, והטלפון לא צלצל. אבא ביקש להתקשר. המרכונית אולי שכחה. ואולי היו חילופי משמרות. השומר שוב היסס, אך ניאות וצלצל.

יש עדיפויות, באה תשובתה של המרכונית. הענין רשום לפנייה. כשתהיה בידה תשובה היא תתקשר. עדיין היה במענה זה משום תקווה, משום הבטחה, גם השומר הוסיף לשמור נימוסיו והגיש לנו פירות מיובשים. אמא הסירה את נעליה וייבשה אותן. שמש סתו קרירה אך נעימה ניסרה נמוכה על האחוזה, והריח הרטוב העלה על הדעת חדרים מסוידים, תנור רועם ומאכלי חלב חמים.

שעות הבוקר חלפו ואדי שדות נמוגו, שעת הצהריים גם היא חלפה ומענה לא בא. עתה כבר היה צורך לשדל את השומר בחפיסת שוקולד שוייצרית, כדי שיאות ויתקשר אל המרכונית. תשובתה של המרכונית היתה ברורה: אין להטריד עוד בענין זה. כשתהיה תשובה בידה היא תתקשר. השומר התנצל, ביקש סליחה ותבטית, שלהבא ינהג בהתאם להוראות.

פניו של השומר המירו צבעים. אבא צרר את שארית כבודו ואמר: לא אחכה כאן בלי סוף.

ריעות אינה חד־צדדית. לא אתעכב עוד. אדם אינו רמש. יסלח לי שהטרדנו אותך, פנה אל השומר במין אבירות משונה. אך הלה לא השיב, חושש מהסתבכות. אמא לא אמרה מלה. הלכנו עתה לעבר התחנה, נגרפים אחר קצב הליכתו המהיר של אבא. איש מלבדנו לא נראה במרחב ההררי המעובד. אף שהכל התרחש במוחשיות צורבת, נדמה היה לי, שאין זו אלא שינה רעה, טרופה באיזו קרקעית של משבים ירוקים, והליכה מוצצת זו אינה אלא משום השינה הכבדה הכובלת אותנו. כשהגענו לתחנה, כבר היה האור האחרון לזהב על גג הרעפים. מעילו של אבא היה מרובב בבוץ ופניו כאחזוי בולמוס: אנו יוצאים מכאן ברכבת הראשונה. אמר אבא, כמו עמדו לפניו עוד ברירות אחרות.

משונה היה כבודו המבוזה של אבא בתחנה קטנה זו, שלא היה בה איש, אף לא שומר. רכבות מהירות, מפארות, חלפו בזה אחר זה ולא נעצרו, גם רכבת־משא אחת לא נעצרה. וכשירד הערב והשומר בא, התנפל עליו אבא, משל לא היה האיש שומר אלא ממונה על הרכבות. האיש הרזה חייך, התנצל, ואמר שאין הוא אלא שומר. אם סבלנותנו לא תפקע עד תשע, תוביל אותנו הרכבת עד הבית. אבא נתרצה ומתינותו שבה אליו.

"מאין ולאן? שאל השומר בלשון איכרים.
"מביקור באחוזת דאובר."

כיון שהשומר נהג בו אדיבות ולא נטר לו איבה על התפרצותו, כיבד אבא גם אותו בחפיסת שוקולד, והשומר מצידו סיפר, כי זה ימים רבים אין איש פוקד תחנה צדדית זו. התחנה מרוחקת מהכפר. ולאחוזת דאובר יש משאיות משלה. אמא ביקשה מים והלה הגיש לה קנקן ישן. השומר הודה על השוקולד ושפך לבו על הסדרים החדשים, ירדת ערכו של המטבע ועל הבנות היוצאות לתרבות רעה. אין זאת כי רוחות רעות מנשבות בעיר. קשבו של אבא חזר אליו; וכששאל אבא, אם יש לו כוס קפה התנצל השומר ואמר, כי בשעתו היו לו כאן שולחן ומערכת כלי קפה וכל אדם מוזמן היה לבוא ולסעוד. ניכר היה שהוא משקר, אך אבא לא הקפיד, הוא שמח על פטפוט זה: אות כי האיש עדיין רואה בו אדון.

בשעה תשע הגיעה הרכבת. השומר העלה את המזוודה אל הקרון. אבא נפרד ממנו כפי שנפרדים ממשרת נאמן.

הרכבת שעטה פנימה אל תוך החשכה. בפינות הספסלים רבצו אנשים עייפים מחופרים במעיליהם. אור עמום ניגר מהתקרה הקמורה. עצבות נפלה על אבא ופניו נשבו ברשת חדשה של צללים. לפתע ידעתי: הלילה לא יוציא אותנו מתוכו שלמים.

האשה שישבה לידנו שאלה: האם רחוקים אנו מקנוספן. אבא משה את ראשו מתוך עצבותו. כמו העירה אותו יד רכה. לא רחוק, גברתי, לא רחוק.

היתה זו אשה צעירה. אור הלילה הטיל על פניה כמה תווים נאים. היא שאלה את אבא אם הוא מכיר את הדרך, ואבא שניעור מתוך עצבותו, סיפר בפירוט ומתוך איזו חיבה רהטת על העיירות הפזורות. היכן היין הטוב, הצלי המשובח, הכפריות האמיתית.

האשה עשתה העוויה נשית וצחקה, משל לא סיפר לה עובדות ידועות אלא סודות קלים הנעימים לאוזן. וכאשר גילה לה שהוא הסופר פ. א. פעה את פיה, אחזה את ידו ואמרה: לא ייאמן. מסתבר, כי את הספרים שכתב אבא קראה, ואף דברי בקורת קראה, ואף עיינה ברשימתו הנודעת של סטיפאן צוייג על אבא.

"עתה הם משמיצים אותי", אמר אבא בקלות.

"עוד יתחרטו", אמרה.

אבא נייער משביו. צחק וסיפר אפיזודות. סיפר על סטיפאן צוייג, על ואסרמן ועל שניצלר, על החבורה הפראגאית ועל החבורה הוינאית ועל הסופר שנכוננו לו גדולות — פראנץ קאפקא. אבא היה הלום מלים, דומה כמו לא נסענו אלא לפגוש אשה זו, כדי שהיא תעניק לו מעט

הערצה נשית. אני ואמא כמו נשכחנו ממנו; וככל שגבר טלטול הקרונות חשתי: חיבתו אל האשה הולכת ומתעצמת. הוא מדבר אליה צעיר ונשכח בתוך עצמו.

על אחוזת דאובר לא סיפר לה. רק אמר כי הדרך אצה לו להשלים כמה פרקים בספרו החדש. הוא ניסה לשוות לקולו קלות-דעת של אדם מצליח. לפעמים דרושה לו לסופר פגישה אנונימית, אמר, קהל אנונימי ולפעמים מזמן הלילה גם פגישות מאלפות.

אמא, פניה הקפואות ניעורו מקפאונן, והיא התבוננה באבא ממרחק, כאילו לא היה זה בעלה אלא איש זר המנסה לשאת חן בעיני אשה.

משונה היתה גם הפרידה. האשה ירדה בקנוספן התחתית. אבא ליווה אותה אל פתח היציאה, תוך שהוא מבטיח שאין זה סוף-פסוק. הוא עוד יפתיע את אוסטריה. הבעתה של האשה התמירה אמרה אושר נשי. כמו לא היתה זו רכבת פתוחה אלא מקום סתרים חם. היא השיקה את ידה לפיה ומצצה לו נשיקה באויר.

את שאר הדרך עשינו בשתיקה. אבא נרדם. פניו העיפים על מסעד הספסל הביעו מין אושר משונה כפני שיכורים. רק ידו השמאלית שניטלתה לקצב הקרון עגומה היתה, לא שייכת אל גופו המרופה.

את הדרך מהתחנה עד הבית עשינו ברגל. פניו של אבא משולהבים היו, הוא פסע בצעדים ארוכים, כמו בשעתו אל ישיבת המערכת. חשתי: אנו עתה אבריו המגודלים, הכבדים. בלעדינו קל היה לו יותר.

וכשתורנו הביתה נשתררה מבוכה בינינו. אבא חש לחלוץ את געליו, ותוך כך השמיע את המשפטים הבאים: דאובר עוד יתחרט. לא אמחל לו לעולם. יש עוד אנשים המעריכים אותי. כלימתו לבשה עתה מין מעשיות זריזה, עילגת.

וכשהאיר הבוקר כבר נשב בין החדרים הנכר החדש שהבאנו מהדרכים; נכר לבן, סגוף ושותק. איש לא תמה מאין וכיצד. הקמט מעל שפתה העליונה של אמא זע עתה בקצב כקרע המנסה להתאחות. ואף שהלילה עבר עלינו בטלטול, אמרה אמא בחומרה: למה לא תלך לבית-הספר. יש לך בחינה בלאטינית. ידעתי, אין היא רוצה בי בשעה קשה זו בבית. ובעמדי על הסף, חבוש ילקוט, הבחנתי: על פצעי צמחה עתה איזו גאוה טמורה.

פרק י"ב

הימים האחרונים בבית, לא ידענו שהם האחרונים, היו דלתות הבית שלנו פתוחות ואנשים זרים שוטטו בהן ובמסדרון ציבורי. אמא היתה עומדת במטבח ומכינה כריכים. היו אלה סוחרים יהודיים, אחוזי בהלה, שחיפשו רגע בדרכם מקלט בביתנו. באו גם נערות בוגרות, נרדפות, שתווים מרים עם סימני פודה הטילו על פניהן כתמי נבילה. גם נשים עם ילדים קטנים; ועוד מיני פנים אבודות, שפיח הרכבות כבר היה דבוק עליהן. גם קשישים מן המעמד הבינוני. בעיניהם נראה המקום כאי, שגלי האסון לא שטפוהו. משונה, איש לא ידע לספר מה אירע לו. כיצד הגיע לכאן ולאן בעצם הוא מתכוון לנדוד. אחדים עוד היו לבושים בגדים מסודרים, ואחרים שלבושם כבר הדיף ריח זיעה ושמיים. וכמו בכל הלל שריח אסון נודף ממנו עסקו גם כאן במקח וממכר, החליפו שמועות ובדיחות מרות.

גם עתה לא חדלו הזיותיו של אבא. הוא כתב, ליטש כתבי-יד כקודה. כל זעמו מופנה היה כלפי עצמו, כלפי יצירי רוחו הפגומים. הוא הסתגר בחדרו ועבד יום ולילה, וכך יצא להיאבק ברוחות הרעות, שלא חדלו לחבוט על דלת ביתנו מאז הקיץ.

ובעוד הכל הומה אסון, הגיעו מוינה שני מכתבים והפיחו בלב אבא תקווה חדשה. היו אלה כמסתבר, מכתביה של הבארונית פון דרוק, ידידת נעוריו של אבא, שחידשה את הסאלון הספרותי, והשיגה תקציב עתק להוצאת כתב-עת.

אמא לא שמחה. כמו ידעה שאלו רק תעותי הסתיו המשטים בהזיותיו של אבא. היא עשתה

את מלאכתה בשקידה: ביקור יומי בבית החולים, ביקור שבועי בבית היתומים וכריכים לסוחרים הבהולים, שלא חדלו לבוא. אמא הלכה והסתגרה בתוך מעשיה ולא ויתרה אפילו על אחד מהם. לא היתה בעשייתה זו שמחה, רק איזו התמדה בעשייה, שכמו נכפתה עליה מבחוז. אבא לא היה עמנו עוד. הוא הלך ונשכה ביד אפלה שהפעימה אותו כליל.

מושב זקנים היה בעיר, זנח מאד, שבמרוצת השנים גזח לחלוטין. הזקנים היו פושטים לפעמים ברחובות לבקש נדבות. זקנים קשים, גאים, ופקחי העיריה היו נאבקים עמם קשות. באחד מימי הסתיו הקרים באו עגלות ואספו את הזקנים. העגלות עברו כבתהלוכה בשדרה התאבסבורגית. הזקנים נופפו בידיים גרומות, ידים שהביעו איזו שמתה לאיד. נראה שהבטיחו להם תנאים טובים במקום אחר, והם האמינו להבטחות. המסע התנהל לאט לתחנת הרכבת. אמא עמדה בפתח וליוותה אותם עד אשר נעלמו מן העין. איש לא ידע מה אומרת עקירה זו, אבל אמא כנראה ניחשה משהו, כי מאז אותה העברה לא חדלה לחלק בגדים, להכין כריכים. איזו חסידות משונה, סגפנית, דבקה בכל תנועותיה, כאדם המטיל על עצמו חומרות ביודעים.

ערב אחד הביאה הביתה את הלגה. היתה זו נערה, בגילי, מבית האסופים המקומי. המוסד עמד לפני העברה ואמא החליטה על דעת עצמה לאמץ אותה. הנערה לא היתה יפה במיוחד או חייבנית. פניה היו סתורות ומצחאה אטום במקצת. אך חוץ מזה לא שום דבר. וכך נצטרפה גם היא אל המהומה של הימים האחרונים. איש לא שיער כי אלה הם הימים האחרונים, רק ריח מעשי הצדקה של אמא, שמשום מה הקפידה שמעשיה ייעשו ויראו. היתה גוזפת בסוחרים הנוודים כאילו לא היו זרים אלא קרובי בשר, שיש להעיר להם על כל סירכה. היא נתנה כל שהיה בידה לתת, אך לא היתה זו נתינה של קלות יד.

ובמהומה אחרונה זו לא פסקו לימודי: פלבאיים ופאטריציים. משוואות בשני נעלמים, ואותם דוודים נצחיים שיש בהם שני ברזים ושלעולם לא יתרוקנו. הבחינות השבועיות והדו-שבועיות, כדי שדבר לא יאבד גם עתה. אמא הקפידה על הכנת שיעורים.

ובלילה היתה הלגה מספרת לי על אותו עולם מופלא נפלא המכונה בית אסופים, על חדר השינה הארוך המכונה דורמיטור, חדר-אוכל ששימש לעת מצוא להגיגות, אמהות-בית מרות, ועובד המכבסה שהיה נטפל אל הילדות. היא סיפרה בפשטות כאדם המספר עובדות חיים. פעמים היה חיזוק של עורמה פושה על פניה, כנערה שכמה סודות כבר נודעו לה. אך יותר מכל פחדה מן הלימודים, ואם היתה לה תקווה כי באחד הימים תיפטר מהם, ידעה עתה שדבר לא ישתנה גם כאן. אחר הצהריים היתה עוזרת לאמא בהכנת כריכים או חלוקת בגדים. בחייה הקצרים, המטול-טלים מבית אסופים לבית אסופים, למדה היא להסתגל לכל, וגם כאן לא ביקשה אלא להיראות מרוצת.

באחד הימים נתפסה הלגה בגניבה. רק כמה פרוטות, שספק אם אפשר היה לקנות בהן בונבונירה. אך אמא החמירה עמה מאד. אני זוכר שאמרה לה: אנחנו לא עשירים, אבל מקפידים על ניקיון מסוים. זאת לא יקחו מאתנו.

הלגה בכתה, טפחה על ראשה, נשבעה שלעולם לא תקח עוד דבר לא שלה. לי אמרה הלגה בלילה שלא היא גנבה, השד שבה, שלפעמים משתלט עליה, הוא שגנב, היא לא היתה גונבת. היא יודעת שאסור לגנוב. משונה כיצד דיברה על עצמה. פעם שאלה אותי, אם יהודים אנו.

"ודאי".

"ביחשתי".

"כיצד ביחשתי?"

"אינני יודעת".

"היהודים מפונקים, לא כן".

"מאין לך?"

"כך היו אומרים אצלנו".

"ומה עוד היו אומרים" ?

היא הצטחקה ואמרה: זה לא יפה לומר.

"ואת, גם את יהודיה" ?

"אינני יודעת, אמרה ושוב צחקה. אנחנו ילדי בית האסופים אין לנו הורים, ואין אנו יודעים של מי אנו".

חיש למדתי שיש לה מלים משלה, מלים שמצחיקות אותה ומלים שמעלות על שפתיה חוט של עורמה. אמא לא חסכה מוזמנה ובלילה היתה יושבת עמה על מחברותיה. בכתב-ידה היה חספוס עבה, כמו חרטה את האותיות על הננייר.

ובעוד המהומה בעיצומה: סוחרים בתולים, נשים שאיבדו את בעליהן, נערות נרדפות ואמא במטבח מכינה כריכים, קרא לי אבא לבוא אל חדרו. משונה היה אבא באותה שעה, מבהיל במראהו. הוא דיבר על כתיבתו ועל הפגמים הבלתי נסלחים. היה נפעם וקודח וגם אותי ביקש לגרור אל מחילותיו האפלות. הוא דיבר על קאפקא ועל אותו גרעין סמוי, שכל אמן מחפש אותו ורק קאפקא גילה אותו. מאז כל כתיבה היא עלבון. ידעתי, הוא מדבר עמי על הנדר שנדר לנעוריו ולאותו שד פדאנטי שאינו מרפה ממנו. ולפתע חדל לדבר. כמו אבדו לו המלים ואני בתוכן.

בוה אחר זה חוסלו המוסדות בעיר: בית החולים לחולי נפש וההקדש למשותקים. העגלות שקודם לכן העבירו את הזקנים העבירו עתה את חולי הנפש ואת המשותקים. השיירה עברה ליד ביתנו, והשקט של פניהם האבירים היה עומד כאן שעות. ובלילה היה הסתיו מחלחל לתוך קירות הבתים.

הלגה היתה חוזרת ושואלת אותי, אם יש ליהודים סודות, אם כן מה הסודות הללו. היא שומרת סוד ולא תגלה אותם לאיש. עורמה היה בקולה, כנערה שיודעת שיש סודות בחיים. היא לבשה עתה שמלת פופלין צרה, שאמא הצרה אותה באופן שתהלוך את גיורתה. והשמלה אמנם הלמה אותה.

אך אותי לא חדלה לענות. "ספר לי את הסודות, ספר. לא אגלה לאיש".

"אין סודות".

"למה אתה מרמה אותי" ?

"אין סודות, על כל פנים לי הם לא ידועים".

"אבל קצת ודאי יש. לא שאלת".

תמהתי על חדות תגובותיה ועל האופן שהיא צוחקת. אלמלא החשבון והלאטינית לא יכולת לומר שטיפשה היא. רק המחברות והספרים הטילו עליה אימה. היא היתה דוחקת בי: משהו בודאי אתה יודע. למה לא תגלה לי. הרי אנו ידידים.

"אתם מאמינים באלהים" ? ארבה לי במפתיע.

"לא".

היא הצטחקה ואמרה: עכשיו אני מבינה.

"מה את מבינה" ?

"את האמת".

"מהי האמת" ?

היא צחקה צחוק כמוס, צחוק מכוער.

ידעתי, כי בעיר קטנה זו מוקעים אנו על צעד ושעל. גם מעשי הצדקה של אמא, התרוצצויותיה, מתפרשים לגנאי. אין צריך לומר אבא, אדם היושב כל היום בחדרו וכותב. ואף על פי כן התנהל המשפט נגדנו בצנעה מוסיימת.

יום אחד הופיעה הלגה מבית הספר שרוטה, ילקוטה קרוע ושערותיה סתורות. היא התכתשה עם הילדות על שכינו אותה יהודיה.

"ומה אמרת להם? שאלה אמא.

"הכיתי אותן".

"ומה עשו הן?"

"קיללו והיכו".

וכך הגיע סבלנו גם אליה. היא נאבקה בכוחותיה הדלים על נפשה. אך דבר לא הועיל. הסוד שחיפשה אצלי כבר היה טבוע בה עצמה. היא אולי לא ידעה זאת. היא נשתנתה בחדשי שהותה אצלנו. היא הוסיפה לגנוב, לאחר, ולהתכתש ברחוב. אבל עתה ממהרת היתה להתוודות, לבקש סליחה ולבכות על פשעיה הקטנים. אמא לא היתה מקבלת את וידויה בקלות, ולא במחילה קלה; ופעם אף אמרה לה: לא כך מתנהגים, הלגה, לא כך מתנהגים אצלנו.

לעתים נדמה היה כי באחד הימים תברח או תעליל עלינו עליה. מה גם שאמא הקפידה על הכנת שיעורים, שינון בעל-פה ושאר הרגלים של בית הספר, שקודם לכן עשתה בהם כלאחר יד. אך היא לא ברה. כמו נחתם גורלה עמנו. ולא עוד, תנועות ידיה נסתגרו, אצבעותיה הלבינו, ומין חיך אחר, רוה, נטפל אל לסתותיה הגרומות. ובערב היתה יושבת ומקשיבה, כמו מתוודעת אל עולם חדש. שאלותיה חדלו, אמא היתה מספרת לה על ימים אחרים, כשהכל היה שונה ולהיות יהודי לא נחשב לעלבון.

הלגה לא אמרה, טוב לי כאן. רצוני להישאר כאן. גם אמא לא אמרה, ייטב לך כאן. את ההכרעה, אם עוד היתה, השאירה בידה. פעמים נדמה היה ברור, שהיא עומדת לעזוב אותנו, ללכת לכל מקום שרק אין בו לימודים, לאחת המסעדות או בשירות הניקיון של תחנת הרכבת. אלא שבסופו של דבר לא עזבה אותנו, אולי משום שאבד לה אצלנו משהו, אותה חיות העושה את האדם יצור אמיץ.

אבא היה יוצא לפעמים מחדרו וזועק: די לענות את הילדה. יכול אדם לחיות שנות דור בלא אלגברה ובלא לאטינית. היו אלה מלים מן השפה ולחוץ. הוא היה שבוי כולו בהווייה הגדולה של הבארונות פון דרוק: חידוש פני הספרות האוסטרית, כתבי-עת, ספרים, ספריה עממית אשר יאבוק עם הרוחות הרעות.

וכך, בלא שיוכרע דבר, באו עלינו ימים כבדים, טעוני לחות, ימים שלפני סופה. איש לא תיאר לעצמו כי הסופה כבר יצאה לדרך. אור הסתו היה במלוא יפעתו, קר ושקוף, הסוחרים יצאו ובאו, ואמא לא ויתרה על שום ביקור במוסדות הצדקה שעוד נשארו. מקפידה היתה על המועדים. מזומנים לא היו בבית, אבל בגדים עוד היו בשפע.

ערב אחד הופיע ידיד לשעבר, דוקטור באום, מן החברה היהודית-נוצרית, איש גבוה ובעל תנועות קצובות. זה שבועות לא ראינו ידיד נוצרי בביתנו. אבא קיבל את פניו בשמחה, הלה ישב על מקומו הקבוע ובלא הקדמות הרצה את הפטיציה הליבראלית: יש יהודים ויש יהודים, לא כל היהודים הם סוחרים. יש לערוך רשימה של אנשי רוח יהודיים שתרמו לתרבות האוסטרית. יש למצות את הדין עם כל האלמנטים הטפיליים, להעמידם לדין או לגרשם לפי הצורך. אבא ישב על מקומו וקרא את הסעיפים. המחשבה, שיש עוד אדם שאינו מתנער ממנו שמחה אותו רגע והוא אמר: האשמים יתנו את הדין. אני מביין. ידעתי: זהו כתב אשמתנו, והאיש בעל התנועות הקצובות אינו אלא אחד השופטים. האיש ישב שעה קלה, ומבטו, הצפוני הצחיח, הטיף בי אימה קרה.

באותו לילה לא ישנו. באותו לילה אחזו את הלגה כאבי שיניים עזים והיא יללה, התפלשה על הרצפה וביקשה למות. אמא הלכה והתדפקה על שערי המרפאות, אך איש לא היה מוכן לקבל אותה בשעה זו. למחר עקר לה מרפא השיניים את שתי שיניה הקדמיות. הלגה שכבה על המטה, בסאלון, ופיה עטוף תחבושת.

עד כמה לא ידענו מה קרוב הקץ, יעידו העובדות הבאות. אבא עשה את כל ההכנות לצאת לוינה ולחדש את הסאלון הספרותי של הבארונות פון דרוק, אמא עמלה קשות כדי להקים מעון חדש

למשותקי רגליים ומטבח חנם לנוודים. המריבות המרות, המריבות הרעות, לא פסקו בין אבא ואמא. לא היה דבר אחד שהסכימו עליו. השקט הדק, השקט הנדיב, שהיה שורה לפנים בבית קופח וכלא היה. ריח נפטלין עם ריח עבש של ספרים ישנים מילא את הבית סתו ומחנק. איש לא חס עוד על רגשי זולתו. עלובה מכל היתה הלגה בלא שיניה הקדמיות. היא דבקה עתה אל מחברותיה במין דיבוק קשה ועד מאוחר בלילה למדה. אבל המאמץ לא נשא פרי. גם עתה היו ציוניה מבישים. אני עשיתי חיל בלימודים, אבל דבר זה לא נחשב לי למעלה. כמו מוסכם היה על הכל שעלי להצטיין. או לפחות לעמוד בכל.

כיון שאיש לא ידע, כי אלה הימים האחרונים בבית זה וברחוב זה וליד סבכה זו, שלא חדלה להטיל צל לח על המדרכה, כיון שאיש לא ידע, היה כל אחד מחופר בתוך שלו כמו לא היה שיעור להיים האלה. אבא ושגיונותיו הספרותיים שלא הרפה מהם גם כשהכל עמד על פי התהום. הוא לא חדל לתקן ולחזור ולתקן משפטים ופסקאות, כאילו לא היו משפטים כתובים אלא חטאים שאין להניחם תלויים. גם אמא לא ידעה רחמים על עצמה. מן הבוקר עד הערב עבדה ובלילה היתה יושבת עם הלגה על מחברותיה. איש לא חס על רגשי זולתו. רק הלגה המסכנה קיבלה את חסד כולנו כדבר המובן מאליו.

פרק י"ג

"קח את השכמיה", זה היה המשפט האחרון שאמרה אמא לאבי. הרוגו המר לא האלים בפיה משפט זה. אבא לא שעה לה עוד וזינק לתוך החשכה. איש לא יצא לעכבו ופסיעותיו נבלעו באפלה הלחה ברחש של מצמוץ. אני ישבתי בסאלון מכין שיעורי אלגברה, אחותי המאומצת הלגה ליד הפסנתר. הכל התרחש בחטף, כסערת ברקים החותכת ברהיטים ישנים ומפחמת אותם. למחרת ישבה אמא בסאלון, החלוק רכוס עד צווארה, לא מאופרת, ליד כוס קפה וצנימים. האור הכחול של החלוק חרץ על סנטרה קווים עבים. יצאנו, אני ואחותי המאומצת הלגה, אל בית הספר, כנוזפים. את שיעורי הדת ניהל הכומר מאובר. קראנו את מעלות התפילה של הקדושה מאוויליה. פתאום ראיתי את אבי יחף זור, הולך ומטפס בשיפוע ההר, מטפס ומועד.

בשובי עמד הכל על מקומו. אור עבה, אור הסתו התחפר בשתיחים. אמא הסירה את החלוק הכחול ולבשה שמלה. ואני הכנתי שיעורים בלי אומר. בשעה חמש התכנסה בסאלון הוועדה לעידוד היצירה הספרותית שאבא היה חבר בה. מקומו של אבא ליד היושב-ראש עמד ריק. דנו באיזה כתב-יד, שאלמלא כמה פרקים פורנוגראפיים היה ראוי לעידוד. היו חילוקי דעות יבשים. היושב-ראש נאחו בסעיף הראשון של התקנון שנאמר בו במפורש: לטיפוח היופי והטעם הטוב. הוחלט לדחות את ההכרעה. היושב-ראש חתם והחתים את הנוכחים על הפרוטוקול. אמא הגישה קפה ועוגת גבינה.

על יציאתו החפוזה של אבא לא דיבר איש. הכל התנהל ברצף המוכר. הארוחות הוגשו בעתן ומקומו של אבא בראש השולחן נשמר. אמא חדלה לאכול עמנו. בשבת הגיע מכתב רשום על שמי. הכרתי את כתב-ידו של אבא, הוא שאל לשלומי ולשלום הלגה. ביקש שאשלח לו בדואר את הספרים שעל שולחן הכתיבה ואארוז את כתבי היד בחבילה נפרדת. צירף אישור ובו ייפה את כוחי על כל דבר-דואר רשום שיתקבל על שמו. הכתובת מאחורי המעטפה: וינה, מאסאריק 5. חשתי שאין ברצונה של אמא לקרוא את המכתב. בלילה שאלה הלגה אם לא הייתי רוצה לנסוע לוינה, אל אבא. היא לא הבינה כנראה את הסבך מעיקרו.

הקור נתעצם ובחדרים האחוריים הוגפו התריסים. חשיכה דלילה עמדה כל היום. איש לא שאל כיצד ולמה. כמו מוסכם היה בינינו שלא לדבר. השמועות הנוראות על גירוישים היו לעת עתה מחוץ לביתנו. אסוננו הקטן עטף אותנו כבצמר לח.

עוד מכתב בא מאבא ושוב אלי. שוב בלא להזכיר את אמא ובלא לדרוש בשלומה. הלגה הביאה

סיפורים ארסיים מבית הספר. הילדות מספרות שיש לו רוזנת בוינה. ואחרות הדגישו את הסאה :
זמרת אופרה מפוקפקת. הלגה צחקה וצחוקה הכאיב לי.

ימי בר-מצווה שלי קרבו ובאו ואמא שאלה, אם לא כדאי לדרוש בעצת הרב. תמהתי : רגליה לא דרכו מעולם בבית שנערך בו פולחן. למה עכשיו. עשיתי רצונה בלי אומר. למחרת הלכנו אל לשכת הרב. לא היה שום יופי ברחוב. העיר הקטנה, המטופחת, היתה מוכתמת בעננים לחים. גשם טיפטף לסירוגין. עברנו את הרחובות בחופזה. אמא דיברה בצער כבוש על הישגיה הדלים של הלגה. גם המורה לפסנתר מתלוננת.

הרב שאל לשם משפחתנו במלים בלומות. כמו היינו חשודים. אמא, שמעולם לא העלתה את שם אמא, הזכירה אותה. הרב שלף כרטיס ממגירתו ושאל פרטים רבים. לבסוף הרים את עיניו, עיני תכלת שחורה, וסקר אותנו. נראה שהמלים לא נגעו ללבו. הוא אמר : בית שלא קיים מצוות ולא מל את בנו אינו ראוי להיקרא בית יהודי. אמא קמה ועמדה במלוא גאוותה המבוזה ואמרה : אנו יהודים גם בלא הסכמתו של הרב. הרב שם את הטופס בכרססת ואמר : אם כן לשם מה באת. אמא הסירה את הסדר מצווארה ואמרה : להיווכח שאין מקומנו עם כהני השקר.

הביקור הכאיב לה. מאז ועד יומה האחרון לא ראיתי עוד קו רך בפניה. היא היתה מעשית ומסירותה לא ידעה גבול. כאשה שאין בעולמה אלא נתינה. בדצמבר הלכו נצטמצמו צרכינו. אמא עמדה ליד הכיור ובישלה, הדיחה כלים וכיבסה. הלגה לא התקדמה בלימודיה, ואמא ישבה עמה שעות ועזרה לה בהכנת שיעורים. כמה ועדות עוד הוסיפו להתכנס בבית גם בחודש דצמבר. הועדה לעידוד היצירה הספרותית, על שמו של דודי, לא אישרה את המענק לסופר הצעיר. לבסוף חדלו הוועדות להוועד בביתנו. אהבתה של אמא לא היתה רכה, אבל היא היתה שלנו, כפי שלא היתה מעולם. מכתביו של אבא הגיעו מדי שבוע, על שמי. באחד המכתבים ביקש לשאול את אמא אם ביקרו יהיה לרצון לה. לא העזתי לשאול אותה.

את יום הולדתי השלושה-עשר חגגנו בלא טכס. משפחה לא היתה לנו בעיר. ידידי הבית התרחקו מאיתנו. הלגה הכינה עוגה ולבשה שמלה חגיגית. אמא ניגנה לכבוד המאורע כמה סונאטות של מוצארט. בזו אחר זו החזירו הוצאות הספרים את כתבי היד של אבא. גם מאמריקה קיבל תשובה שלילית. ובאחד מכתבי הלוי נאמר במפורש : לאוסטרית דרושה ספרות אחרת, ספרות בריאה.

בחינות הסמסטר היו קלות. תעודת השליש שלי הוזהרה בהרבה ציונים מפוארים. אמא לא נשקה על מצחי. דאגותיה נתונות היו עתה להלגה. הלגה התקשתה מאוד בחשבון ולאטיניות. ניתוח תחבירי של משפט עלה לה בדמים.

לפעמים היה מזדמן ידיד ישר, או משרתת. אמא חילקה עתה בגדים לאגודות צדקה. החדרים הרמים התרוקנו מאליהם. כתבתי מכתב לאבא. העתקתי את תעודת השליש.

הלגה הביאה רכילות חדשה : אבא מתגורר אצל הרוזנת פון דרוק וחדש את הסאלון הספרותי. ראו אותו בחברת הרוזנת, חובש כובע עם נוצה. ידעתי, שמץ אמת יש בשמועות אלו, ואף-על-פי-כן התרעמתי על הלגה המפטפטת בקלות-דעת פקורה.

הימים הרעים קרבו לאט אך בביטחה. מקומי בגמנסיה נשלל בלא סיבה. הלגה הביאה תעודה גרועה מאוד, ובצידה אזהרה חמורה, שאם לא תעמוד בבחינות החוזרות ייפסקו לימודיה בלא אזהרה נוספת.

החורף ירד שלא בעתו. הלל חיינו הצטמצם בשני החדרים הקדמיים. ספרי הלימוד לא סרו עוד מידיה של הלגה. אמא שיננה עמה נוסחאות עד לשעות המאוחרות של הלילה. שתי בחינות חוזרות במתימטיקה ובלאטינית ארבו לפתחה כמלאך המוות. הלגה המסכנה היכתה על ראשה באגרופיה. בתחילת פברואר ליווינו את הלגה לבית הספר. שלג כבד ירד ואנו עברנו את הרחובות במהירות כגנבים. בחוץ חכינו, רועדים. לאחר כשעה יצאה הלגה קלה כמעופפת. עברה את הבחינות, האיזור בידה.

באותו לילה תפרה אמא להלגה חצאית-קפלים. הלגה פטטה באופן משונה מאוד. לבסוף נרדמה מרוב עייפות. אני ישבתי עם אמא עד השעות המאוחרות של הלילה. למחרת נתקבל מכתב רשום מלשכתו של הרב ובו הודעה שעל חברי הקהילה להתיצב ביום שלישי בשעה חמש ברחבת הטמפל.

"מה לי ולהם" ? שאלה אמא ביובש מכוון.

יום תמים התעלמנו מהודעה זו. כאילו אינה נוגעת לנו. אמא גיהצה ואפתה עוגת גבינה. כמו לקראת מאורע. ביום שלישי התלבשנו חגיגית ויצאנו. לא ידענו מה קצרה הדרך מביתנו לטמפל. שער הטמפל היה פתוח ולפתחו, ברחבה, כמה אנשים בלבוש חורפי, מטריזות בידיהם. כסוחרים לפתח כל-בו סיטוני. לא היה שום הדר בעמידתם, רק מין עצבנות ברגליהם. לא היכרנו איש מהם. הלגה שאלה אם יערך כאן טכס ואמא אמרה, כבהיסח הדעת, שאין היא בטוחה כלל. בשעה חמש בדיוק בא הרב. הוא היה לבוש מעיל כהה וזקנו הלבן, המרובע, שיווה לקומתו זקיפות. הוא ניגש אל שער הטמפל ורמז לאנשים להיכנס. האנשים נכנסו פנימה, לאט ובאי-רצון. האור בחלונות העליונים שיווה לחלל חגיגות קרה. הרב קרב אל ארון-הקודש ועמד מולו רגע בדממה.

"מה אנו עושים כאן" ? שאל איש בלחש כנדהם.

מענה לא בא לשאלתו. הרב הסיר את המעיל, ניגש אל העמוד הקידמי והזיזו בתנועה מוכנית, כמו שגורה היתה בידי תנועה זו. וישב תחתיו. כמה נשים עמדו בפתח ובחנו את החשיכה. הן נכנסו פנימה בזהירות, כמו היה הטכס בעיצומו. הלגה רעדה ואמא אחזה את ידה הרועדת.

"למה את רועדת" ? אמרה אמא, "הבחינות כבר מאחוריך".

לאחר כשעה נסגר שער הטמפל. כמה נורות שעל הכיפה נדלקו. הרב קם ממקומו כמו ניתן לו האות. ניגש לעמוד הגדול אשר לפתח ארון הקודש והדליק שני נרות. הוא פתח במתינות ודיבר על האחדות היהודית המתחשלת במצוקה. המלים התרוננו בפיו בקצב. כמו לא הובאנו לכאן על-ידי מכתבים רשומים אלא ברצוננו אנו באנו להתיחד עם הבורא. שעה רבה דיבר. וקולו, קול איש זקן, הידהד בתחינה ובתוכחה ובכוח רב.

לפתע נפרמה הדלת הקדמית ואשה לבושה אלגאנטית הושלכה פנימה. היא פערה את פיה כמנסה לזעוק, אך בראותה את הרב על הבמה קפאו המלים בפיה הפעור, השתוחחה ונפלה ארצה וחתלה על ארבעתיה אל הספסלים האחוריים. היתה תדהמה. אמא חשה אל האשה לעזור לה. האשה קמה על רגליה ובהנף-יד מרוגז גירשה אותה מעל פניה.

הרב התעלם מהתקרית והמשיך. המלים רעמו עתה בפיו. הוא דיבר על ימים עברו, על השקיעה, ועל התשובה העתידה לשנות אותנו כליל.

בוה אחר זה הושלכו אנשים פנימה. אחדים פצועים ואחרים בחלוקי בית. שני ילדים עם ילקוטי ספרים. הרב ירד מהבימה והתכנס בזוויתו. האור שניגר מלמעלה עשה אותנו קטנים. אך איש לא פנה אל הדלת להכותה. הזעם מופנה היה אל החזית, אל הספסלים הקידמיים, כאילו בעטיים בא האסון.

"היכן הרב ? היכן הוא הפושע ?" נזעק איש.

אמא עמדה לידנו גבוהה, גאה ובאיוה שקט קר. כמו לא שלט בה הפחד עוד. אחר זאת היתה מהומה כבכלוב. מלים ישנות, שפעם שימשו לצרכים שונים, התעופפו בחלל כפיח קמל. הזעם מופנה היה כלפי הרב. הרב לא זו ממקומו. כמו הביין שמשפטו נחרץ עתה. בוה אחר זה כובו הנורות שעל הכיפה ורק שני הנרות שעל העמוד יצקו להבותיהם כלפי החשיכה. עתה ניגלו המבטים, מבטים עוינים, מבטים שכבר ידעו את האמת, אך לא השלימו עמה. "אני לא הייתי כאן מעולם, פרצה אשה בבכי מר. למה אני כאן, למה".

"יהודיה, לא כן", לחש איש כרושף.

השער נעל עלינו בטריקה, ואנו היינו אסירים בטמפל זה, שמעולם לא דרכו רגלינו בו. הלגה

בכתה ואמא לא ניחמה אותה. ובין המלים המרות היו גם מלים שננעצו בנו, באסוננו הטמיר, כמסמרים. מישוהו ידע שאבא נטש אותנו ומתגורר אצל הרוזנת בוינה. מישוהו אף כינה את הרוזנת בשמה. אחר הוסיף והדגיש: ודאי. הכל בגלל ההוללים. בגלל האמנים הדקאדנטיים. אשה רשפה: "אל תשכח, גם ממורת יש בתוכנו".

אמא הניפה את המטריה בצעקה: "סוחרים".

הקולות הללו היו, כמסתבר, רק הסח הדעת. הזעם כלפי הרב הלך ונתעצם. לא היה עוד ספק. הלילה יתן את הדין.

הרב לא התחנן על חייו. הוא ישב בזוויתו עטוף בטלית, דבר שאך הכביד את הזעם ואת האיבה. הנרות כבו וחשיכה עבה נשבה מחלונות התיקרה. ישבנו על הריצפה אמא, הלגה ואני, בדבקות. ראינו את הסוחרים וחללים לעבר הארון. הרב לא זעק. כל הלילה עינו אותו: הסגרת אותנו, הודה. לא באשמתי, ביקש הרב לעורר במעניו את רגש הרחמים. אך דבר לא הועיל. הקולות העבים ניסרו את החשיכה כבמשורים קהים.

וכשהאיר האור בחלונות התיקרה, כבר היה הרב מוטל על הרצפה שרוט ונושם בכבדות. המענים נסוגו אל הפינה ורבעו על רגליהם השלובות. הרב לא זעק ולא האשים איש. שלג ירד על חלונות התיקרה. האור הלך והצטמצם. אמא הסירה את מעיל הפרווה ועטפה אותנו. דממה שלאחר הכל צררה את האנשים על הרצפה. איש לא אמר עוד, אתה או את. איש לא נגע עוד בפצענו הטמיר. המבטים העוינים הלכו ועממו. כמו נמס הצבע באישוניהם. החלל הזר נתמלא אדי גשימה. מישוהו הדליק סיגריה וידו רועדת כאסיר. אשה הקיאה. פני הרב אדומים היו כמקועקעים באש. יד לא קרבה אליו לבקש מחילה. המענים ישבו על רגליהם ולא הסירו את מבטיהם העוממים מקרבנם. למחרת כבר היינו רתוקים ברכבת המשא ששעטה דרומה.

ארבעה שירים

דן פגיס

אִנְקֻדוּטָה

בְּאַרְץ אֶלֶף, בְּעִיר בֵּי"ת, בְּלִילָה,
פֶּתְאֵם יוֹשֵׁב מִמּוּלֵי בְּרִכְבֶּת מִקְרִית
הַמְשׁוֹרֵר שְׁמַת לִפְנֵי הַרְבֵּה שָׁנִים.

מִסּוּהָ כְּנוֹסֵעַ, נֶחְבֵּא בֵּין שׁוּלֵי הַמְּנֻבְעַת,
הוּא מְנִיד רֵאשׁוֹ כְּמַסְכִּים לִיעוּד הַמַּסָּע.
אֲנִי מַעֲיֵף בּוֹ מִבֶּט, אֲבָל מִבְּטִי
נִבְלָע בְּחֹרֵי עֵינָיו.

אֲנִי לוֹחֵשׁ אֶת שְׁמוֹ, אֲבָל שְׁמוֹ
נִתְקַל בְּבְרִיחַ שָׁנָיו, חוֹזֵר אֶל שָׁנָיו.
וּכְבֵּר עוֹמֵד הַקְּרוֹן, הוּא קָם,
נִדְחָק אֶל הַפֶּתַח, יוֹרֵד
לְשֹׂאוֹל.

וּבְכֵן גַּם סוֹפּוֹ
שֶׁל סִיף-הַשְּׂפָה הַחֲרִיף הוּא רַק
בְּמַלְמוּל שֶׁל "סְלִיחָה, אֲדוֹנָי",
בְּפֶתַח עֲמוּם שֶׁרְשׁוּם מַעֲלִיו
"עֲצֹר, הָאֵם שְׁכַחַת דְּבַר-מָה".

פּוֹאֲטִיקָה קִטְנָה

מִתֵּר לָךְ לְכַתֵּב הַכֵּל,
לְמִשְׁלֵשׁ שָׁ, וְשָׁ.
מִתֵּר לָךְ בְּכָל הָאוֹתִיוֹת שְׁתַּמְצָא,
בְּכָל הַתְּנִים שְׁתַּצְמִיחַ לָהֶן.

כְּמוּבָן, כְּדַאי שְׁתַּבְּדֵק
אִם תְּקוּל קוּלָךְ
וְהִידִים יְדִידָה.

אִם כֵּן, כְּלֵא אֶת קוּלָךְ,
אֲסֹף יְדִידָה,
חַיָּה בְּדֶף הַרִיק.

בתיים

בקרן זוית של הדף
 מרשט
 העט, נרתע, מנסה
 לצייר בקנים דקים וחדים זויות
 את רעידת הרצפה.
 הרעידה גוברת. הזויות חדות קצת יותר.
 אכל הסיסמוגרף הזה
 אינו מציר אפילו
 את קצה האמת
 על השלחן הנמק לרסיסים,
 הבית הקורס,
 האדמה הנוסקת תחתיו.
 אחר כך בדממה, בין חרבות,
 פטור העט מקל חובותיו.
 הוא נוהד פרצונו
 על פני הדף המקשקש,
 קושר זוית לזוית,
 מציר מרקו לקורים,
 משרשט תכנית-אב
 לבית עקביש

צפור החרף

מחרש משלג מניעה אל קצה מנהטן
 צפור החרף. צפיתי לה שבע שנים
 עד הערב הצלול הזה, הקופא
 בצללית גורדי השחקים שבאסק.
 דיקנו מאד לפגישה. חציתי אוקינוס,
 היא חוצה את תל השלג ממול,
 בוחנת אותי בראש נטוי
 ופוחתת:

איש מגשם, החי מן הספק,
 הייתי מצמיחה לה נוצות,
 מחדדת לה מקור,
 בונה לה שלד קל וחלול.
 הבט לפחות בסגל המאיר שם בחרש:
 אמה יודע גפה שאמה תיב
 להתחיל הפל מאל"ף.
 ראה,
 כבד אתה מתעופף עמי
 ברוח הערב.

את מתנת היצירות המובהקות, המהפכניות, שהביעו את התגלותה של כל תרבות ותרבות: המקרא, התלמוד, ספר הוזהר, מורה נבוכים, שולחן ערוך, כתבי מגדלסון, מדינת היהודים. הדברים בחידוש פני העם היהודי מכותן של יצירות אלה מאמינים, שאמנם הגיהו יוצריהן אור חדש על העולם ועל ישראל בעולם. העם נתעטר בזיו קלסתר חדש.

נזכיר כאן בקצרה עשרה עניינים מרבים מאד, שבהן חלוקות תרבויות ישראל זו על זו.

א. טיבו של אושר האדם, תיאור גן-עדן והאדם הראשון קודם לחטאו; אדם בלי חטא בימות המשית, "שאינן בהם לא זכות ולא חובה".

ב. תכונת החטא וסיבתו; היצר הרע, מציאות הרע בכללו; החטא וענשיו.

ג. המות, טומאת המת, השארת הנפש והעולם הבא; יחס של דת ישראל למת ולמיתה.

ד. מתן תורה על הר סיני, מאורע מרכזי, שכמ"עט אינו נזכר בספרות הנבואית. ההפטרות לפרשת מתן תורה בפרשת יתרו היא על התגלות ה' לישע-יהו (פרק ו') וההפטרות לפרשת ואתחנן היא נחמו נחמו עמי (פרק מ'), המדברת בכבוד ה' לעומת האלילים. מה אירע למתן תורה בספרות המסתורית ומה דעתו של הרמב"ם על מאורע זה, וכדומה.

ה. ענין האותות והמופתים; כוחו של הרצון האלוהי לשנות מעשי בראשית והתמדתם של כוחות הטבע; האמונה בניסים ומשמעותה; הדעת על האמונה והיחס לכופר.

ו. סגולות עם ישראל, יעודו וגורלו בין האומות; טיבה של בחירת ישראל מבואר ביאור אחר בכל תרבות ותרבות וכן משמעה של הגלות.

ז. טעמי המצוות שאינם דומים בתרבויות השונות. ח. חירות הרצון של האדם, הבחירה החופשית וגזירת ההשגחה; היחס ליחיד, המתחם השונים בין אינדיבידואלים וקולקטיביום בתרבויות.

ט. דמויות האבות ומנהיגי האומה. הערכות שונות מאד של משה רבנו, דוד המלך, אליהו הנביא, למשל, בתרבויות ישראל.

י. מושג הגאולה, דמות המשיח וימות המשיח. האם הגאולה היא תהליך טבעי או שידוד מערכות גמור, המבטל היסטוריה ביטול גמור?

בכל העניינים הנכבדים האלה ניכרים הבדלים גדולים בין תרבות לתרבות, שאי אפשר לבטלם כאילו הם מחלוקת על דברים של מה בכך. כל השגה

רוב עלילותיו, אינו יכול שלא להרהר בעבר מבחינה זו של הפרעות וזעזועים. מי שנתנסה בחייו בשואת יהודי אירופה, בעליית המרכז היהודי בארצות-הברית, ובעיקר בתקומת מדינת ישראל, כלומר — מי שראה כמו עיניו מה שלא פילל לראות כמו עיניו, שוב אי אפשר לו לדבוק בציור של רציפות המיבנה ההיסטורי. אמנם אין זה גם מן ההכרח שיאמין בניסים, אבל הוא חייב לחשב מחדש את חשבון עולמנו מאז ועד עתה.

המבט החדש על תולדות ישראל מבחינת הפרץ וההפתעה יש בו כדי לגלות נסתרות ולפרש סתומות, שהתפיסות הקודמות מכסות וסותמות.

שבע תרבויות ישראל נבדלות זו מזו

בתולדות עם ישראל מראשיתו ועד ימינו מבחין אני בשבע חטיבות של מאורעות ומעשים על מש-מעיהם וסמליהם, שכל אחת ואחת מהן היא תרבות לעצמה, המיוחדת בסגולותיה. כל תרבות היא מערכת משמעים המדברת בלשון חוויתיה והשגותיה, מעצבת את פני עולמה ותפיסת עולמה לפי נסיונות החיים המייחדים את בני הדורות ההם, לפי זמנם ומקומות מושבותיהם.

ואלה הן התרבויות: המקראית, התלמודית, הפי-יטית-הפילוסופית, המסתורית, הרבנית, תרבות ה-אמאנציפאציה, והתרבות הלאומית-ישראלית.

ההבדלים בין התרבויות האלה אינם בהערכות זוטות וקלות. כל תרבות ותרבות ודרכה המיוחדת באמונה הישראלית, באבות-מושגים: אלוהים, תורה, ישראל, ובאמהות-חוויות: יציאת מצרים, כריתת ברית עם אלוהי ישראל, מלכות יהודה ואפרים, גלות וחורבן, אישים צדיקים ורשעים, ציפיה לימות המשיח וכיוצא בהן. התרבויות נחלקו על דברים העומדים ברובו של עולמן בהשגת אורח חיים וענייני אמונה מן הנכבדים והמכריעים ביותר בה-ליכות אדם וגוי. כל תרבות נתפסת כמין התגלות אמת אלוהית חדשה, המקנה הבנה בהנהגה העליונה ובמעשי יחיד ורבים, שלא היתה נחלת התרבויות האחרות. כל התגלות כזו, כלומר כל תרבות חדשה בראשית התהוותה מלווה שמחת יצירה גדולה, התלהבות הנפש, השתאות על פלא החידוש ודבקות כדי מסירות הנפש. באמת, הנפש הישראלית חוגגת

ביחסים הבין-אישיים ובמוסדות השליטים. היא בונה "יישובו של עולם".

ב. אבל נוסף על החכמה המעשית והאובייקטיבית שלה נוצרת ומתגבשת בכל תרבות מערכת של משמעים הבאים להסביר ליחיד ולציבור את טיב העולם שסביבותיהם, שאינו בגדר השימוש הלכה למעשה, ואין יד הטכניקה למיניה, והמגיה בכללם, משיגתם. מערכת זו נעוצה בהתבוננות בחזיונות שאין עליהם שליטה לציבור, כגון השמים והארץ, המאורות הגדולים והקטנים, הרים וימים, סערות — "ויקין וזויר עות", וכן הלידה והמיתה. דעות ואמונות על טיבו של היקום ועל החזיונות העיקריים בחיים שאין אדם אדון להם נוצרות ומתפשטות בציבור. בחינה קוסמולוגית זו של תורת הממשות היא חכמה עיונית. ממנה צומחים הפילוסופיה והמדעים.

ג. אבל יש לאונטולוגיה ברוב התרבויות עוד בחינה אחת, טראנסצנדנטית, והיא כוללת אותו חלק של משמעים בוני התרבות להושיע ליחידים ולציבורי העמים, להרוויח להם מצרותיהם בפדות הנפש, בגאולה משעבוד, וכיוצא בהם מן המשמעים שב-רצייה וביכולת לתקן את העולם. זוהי הבחינה הסטרולוגית שבתורת הממשות, או מה שנקרא בתולדות ישראל "הבחינה המשיחית".

שלושת חלקיה או בחינותיה של תפיסת הממשות כרוכים זה בזה. הידיעה המעשית, מלאכת המחשבת וחכמת העובד, נעזרות בדעת העיונית, והעיון נדחף לצאת לרשות העשייה לטובת הרבים. דעת העולם מתחברת לאמונות הסטרולוגיות, כגון שבו-רא העולם הוא גם גואלו ומושיעו בעת צרה. כבר ירמיהו הנביא, למשל, מקשר יפה את דעת חזיונות הטבע בדעת אלוהים הגואל: "עושה ארץ בכוחו, מכין תבל בחוכמתו ובתבונתו נוטה שמים". הוא בחר את ישראל כשבט נחלתו; הוא הבורא, הוא המנהיג את העולם והוא המושיע (ירמיה י, יב וכן ה, כא—כה).

כך נוצרת בכל תרבות שותפות חיים ודעת ואמונה והיא הולכת ומעמיקה שרשים ופועלת כאילו בתת-מודע, מובנת מעצמה כסבירות טבעית — "גורגו של עולם".

כל תרבות, אפוא, מגלמת במעשי אדם וציבור, בחייהם יום יום, בדרך קבע יחסי, משמעים בין-אישיים, מוגדרים, המכוונים, מארגנים ומבארים, היא משרטטת לפני בניה מפה של הסביבה הטבעית וה-

חדשה מובעת בעוז סמלים, שלא נודעו לפניו, ואף כי כל תרבות נתלית באבות המושגים לפרשם ול-העמיקם לפי הבנתה, כפי שנראה להלן, היא נועזת בחידושיה, אם ברב ואם במעט, הכל לפי עוצמת יוצריה, היקף יצירתם ועומק חדירתה.

תפיסת הממשות ושלוש בחינותיה

בעיון זה בתולדות עם ישראל לדורותיו אני מניח, שכל תרבות מתרבויות ישראל יסודה בתפיסת ממשות משלה, שרובה גם נוצרה בידיה, כלומר, כל תרבות מתפרנסת מ"אונטולוגיה", המיוחדת לה כולה או רובה. גדרה של האונטולוגיה, בקיצור נמרץ, ענינה תפיסת הממשות של הנמצאות, האירועים והמעשים.

כל תרבות פוסקת, על פי האונטולוגיה המיוחדת לה, מהו הממש, ומה יש בו ממש ומה אין בו ממש. הממשות כוללת את כל הנמצאות, האירועים והמעשים המתגלים לתודעה, בין שהם מוחשיים ובין שהם מוחיים או מדומים בלבד, כמיתוסים, פחדים שוא והזיות אמונה, במידה שיש להם חשיבות, כלומר שמציאותם עושה רושם ו"איכפת" לו לאדם אם ישנם ואם אינם. אבל הממשות גם מכוונת את התודעה למה שעדיין אין בה, אל החוץ, אל בחינת האובייקטיביות. בכל אונטולוגיה ניכר המתח בין ההערכה לבין הרצון לתפוס את המציאות "כמות שהיא".

כלל המשמעים של תורת הממשות-האונטולוגיה נחלקים לפחות לשלוש קבוצות:

א. המשמעים של כל הכלים והשיטות (מתודות) שבהם הצליח הציבור לקיים את עצמו, לספק את צרכי חייו יום-יום, להסדיר ולארגן את שליטתו בסביבתו, כלומר את יחסו לטבע ארצו, לציבורי העמים הקרובים והרחוקים המשפיעים על קיומו ועל סיפוק צרכי קיומו. לקבוצת משמעים זו שייכים הדרכים שרואים היחיד והציבור, ראייה צורך עש-ייה, את עצמם ואת התנהגותם זה עם זה, כלומר — את כל מערכת התפקידים והעומדים (עומד — סטאטוס) המאורגנת, המקנה לציבור יציבות יחסית. בחינה זו של תפיסת הממשות אפשר לכנות אונטולוגיה פראגמטית, או בעברית — דעת שימושית או חכמה מעשית. בה תלויים מעשי היחיד והציבור באורח חייהם, בעבודתם ובכלי עבודתם ושיטותיה,

ודפוסייה, ניתן לומר, גם מרחיבה וגם מצמצמת את אפשרויות התבטאותו של היחיד.

האמור בלשון כוחו יפה בכל מעשיו ההגשמה העצמית של היחיד. בדעתו ובתחושתו נשען היחיד על ישות בטוחה ויציבה יחסית, וזו מסייעת לו וגם מעכבת בעדו. בזכות מסורת משמעים אחידה פחות או יותר, שנעשתה נחלת הציבור — אונטולוגיה של־מה על שלוש בחינותיה, קונה לו אדם ביטחון חיים (וגם את האפשרות לבטוח על שוא. הסיטרא אחרא אורב לכל יומרה של בטחון).

תפיסת הממשות מלמדת איפוא הליכות חיים, "דרך ארץ", חכמה מעשית יום יום ביחסו של הציבור לסביבה הביולוגית-הפיסית והחברתית, דרכי טכניקה ביישובו של עולם. אבל תפיסת הממשות הרווחת היא גם אונטולוגיה במשמע של מתן הדעת על בעיות החיים המכריעות והמוחלטות, כגון לידת אדם ומיתתו, על הגוף והנשמה, על טבע הבריאה וטיב בריותו. ולבסוף, תפיסת הממשות מבקשת להשיב לשוועה — הזעקה: מאין יבוא עזרי ?!

אונטולוגיה כוללת זו עושה את התרבות הטיבה אחידה, הצוררת את כל פרטי תכונותיה צרור אחד של יציבות יחסית. כבכל מערכת מאורגנת יש איפוא בתרבות עקיבות מסוימת: לפי ההגיון הטבוע בה היא מתירה ואוסרת, מקרבת ודוחה. המנהגים והמסורות, המעשים והאמונות, העולים מהנחותיה מותרים ומקובלים, וכל הסותר את הנחות היסוד, אסור ונדחה. כך מתגבשים דפוסי קבע, שבהם היחיד והציבור נאחזים. בכך הם מתדבקים באלפים ורבבות ידועים להם ושאינם ידועים להם, במין שותפות אונטולוגית, שהיא עיקר ישיבתו של אדם "בתוך עמו", זו הנוטעת בלבו רגשות בטחון, חסות ואמון גומלין. מה שקראתי בעיוננו זה תפיסת הממשות, אונטולוגיה כללית או תורת הממשות (אף כי לא בכל תרבות מתגבשת תיאוריה על הממשות) אינו חזיון שלא נודע בחקר התרבויות. ג'אמבאטיסטה ויקו דיבר על "חוש משותף של כל עם, חוש המכוון את החיים ואת כל מעשי אדם לצד של שיתוף בכל המשותף לעם". שפונגלר תיאר את נפש העמים ו"האידיאות הגורליות", המונחות ביסוד כל תרבות. האידיאה של סדר והרמוניה הינחתה את חיי "האדם האפולוני" והכריעה את גורלן של תרבות יון ורומא. האידיאה של "האדם הפאוסטי": השאפתנות, המאבק והכיסופים לאינסוף, קבעה את דמותה של תרבות

חברתית, מסבירה את המציאות הקיימת ואת גדר האפשר לפי ההגיון ולפי תנאי המצב, ועל ידי כך היא גם מורה מה שאינו בגדר האפשר — כלל הציפיות האישיות והתחזיות של המאורעות. התרבות גם מספקת את האמצעים להשיג בהם תכליות רצויות, מסכת כלים, שיטות עבודה, כללים וחוקים של התנהגות בשימוש בנכסים ובקנינים למיניהם. כל תרבות יוצרת מערכת של עדיפויות, שיסודן בעמקי רגשות ורציות, הן הערכים. היא גם מקנה אמות־מידה להערכתן.

המצוות, שמטילה תפיסת הממשות, דינן בעיני היחיד והציבור כדין מציאות אוֹבֵיקטיבית רבת כוח להועיל או להזיק, ועל כן יש ליתן עליה את הדעת בכל הכרעה. תפיסת הממשות מתפשטת על כל המעשים והדעות, וכל הפוגע בה הוא כתוקע חרב בסביבתו הטבעית שבשכל "הישר" (באינטליגנציות הכללית) בשרירות לב של תועה, או "כופר", שדנים אותו בנידוי וחרם או בעונש קשה מזה. מכיוון שבאמונת היסוד ועקרונות הדעת כרוכים גם כוחות הרגש והדמיון, מתפרנסות ההערכות וההכרעות כולן מן האונטולוגיה הרווחת, ולפחות מושפעות ממנה (לפי שבכל תרבות מצויים שיירי האונטולוגיה הקודמת ורמזי האונטולוגיה הבאה). אם חיו של יחיד מתעשרים מכוח תפיסת הממשות של תרבותו, המובעת בדרכי תגובתו לעצמו ולסביבתו, או מתדלדלים בעטיו של צמצומה של כל תפיסת ממשות, היא בעיה מסובכת, המשתקפת יפה בדו־אנפיות של כוח הלשון.

לא לחינם עשו חז"ל "אומה ולשון" חטיבה אחת. במושג אומה הגדירו בספרות התלמודית ואחריה קיבוץ של בני אדם בעלי לשון משותפת, מוצא משותף ושלטון על ארצם. סנחריב "שבבלב את כל האומות" (ברכות כה.), ביטל את מלכויותיהן ועירבב את לשונותיהן. והנה בלשון ניכר ביותר, שאדם משמיע יותר ממה שהוא יודע מכוה עצמו, נסיונותיו וחכמת חיים. הלשון שהוא משתמש בה מגישה לו בקנה את דעת הרבים בדורות שקדמו לו, ובכך היא מרחיבה ומעמיקה את תפיסתו באוצרות לא לו. אמנם מצד אחר אדם גם יודע יותר ממה שהוא יכול להשמיע. הוא חי אלפי דברים ויודע טיבן של חוויות תיו מבלי יכולת להביען בלשונו. וכיוצא בכך כיו שורים וכל מה שאנו מכנים "חכמת חיים", שאינה ניתנת לניסוח מדעי בנקל. והתרבות הרווחת, היא

המעוררים ריבות ומדנים, מבקש אדם שעה של קורת רוח מעין זכר לשלום עולמים וחלום לעתיד לבוא: "בקש שלום ורדפהו".

כת שלישית של צרות יסודה בחטא ובהרגשת האשמה, שהחוטא נותן אל לבו שלא עשה כראוי, שאין הוא ראוי למעמדו, שאיג ומשיג בעליל מה שביקש לפעול ולהשיג לפי דמות עצמו הראויה לו. ההשוואה בין המצוי במעשיו לבין הראוי מעוררת כיסופים לתיקון המעשים, לתום ומתום של גן עדן אבוד באחרית ימים של אושר שבלא תביעה וחובה, הגורמות נקיפת לב והרגשת עוון. היחיד והציבור חשים, שאינם מגיעים למדרגת השלימות הראויה להם לפי מעלתם בחברה, בהערכת עצמם או על פי תורה מקודשת עליהם. הם מפשפשים במעשיהם, מאשימים זה את זה, גורמים חליים לעצמם ולאחרים, מבקשים קרבנות לחטאים, אמיתיים או מדוים, ומשלחים שעירים לעזאזל את עצמם או את זולתם לכפר על העוונות. צרת הנפש אינה איפוא צרת היחיד בלבד — "כי יתן איש כופר נפשו" — לא בכך היא מסתיימת. במהרה היא יוצאת לרשות הרבים לשבשה ולעוותה בהטחת אשמה ובסכסוכים ובכל הכרוך בהם. יראת החטא הולידה בחברה הבריגנית לא פחות הרגשות אשמה מדרשות מגידים ומוכיחים על הגהינום ויסורי יום הדין בדורות האמונה.

כת צרות רביעית יסודה בפחד מפני הריק, ההבל והעדר המשמעות, שהוא הקרע ברקמת המשמעים כדי פירוד ופיזור לתוהו. מתירא אדם מפני שממון הנפש, המרבה שממון בעולם, "אם ריק הוא מכס הוא", מלא-סדרים במראות חוץ ומתהויות שבלב, השטוף עראים, שבלא קבע כל שהוא אפילו אי אפשר שייתפסו כעראים. כת זו תוארה בצבעים חזקים על ידי ההוגים האכסיסטנציאליסטיים בימינו. הספקות, השעמום והריקנות הם גילויי הלא-יש החבוי ביש. מדו-אנפיות זו של קיומנו נכספים אנו למלאיות של חיי טעם וכוונה, בכבוד ובהנאה, שאין בהם ובאחרייתם ריק וגועל.

בנקל בורחים מן הספקנות לפסקנות של עיקרי האמונה, מהעדר משמעות כוללת להמון משמעים מוגדרים ביותר, ובלבד להינצל מצרה זו של השמ-מון והתוהו. רבים מבקשים מחסה באיסוף פרטי משמעים, ומן הדומיה הנוראה של הריקנות הם נמלטים אל הרעש המחריש יסורי השעמום.

אירופה, רות בנדיקט מצאה דגמים של תרבויות פרימיטיביות מיוסדות על אורינטאציות שונות זו מזו, כגון שתרבות שבט אחד מכוונת לחיים של שותפות, ואילו בני שבט של תרבות אחרת נוטים להתחרות ואיבה.

בתורת התרבויות, שאני מציע כאן, בניגוד לתיאוריות של ויקו, שפנגלר, בנדיקט ואחרים, אין תפיסת הממשות מהות קבועה ועומדת, הפועלת בתוך ציבור כנשמה בת אלמות בגוף כלה ועובר.

הבחינה הסוטריולוגית; אמונת ישראל ב"פועל ישועות"

בחינת הפדות והישועה של תפיסת הממשות, כלומר — החלק הסוטריולוגי שבכל אונטולוגיה ציבורית, באה להרוויח מצרות בדרך מן הדרכים. ביום הדין שואלים אדם מישראל, כידוע: ציפית לישועה? הצרות הבאות על אדם וגוי הן מרובות ושונות זו מזו. גבולותיהן מתוחים בין רעות המציקות בעוצמה של פורענויות בעליל, מכאן, ובין חסרונות והעדרים של הטובה השלימה, מכאן. אפשר להבחין בגבולות אלה בארבע כיתות של צרות. כת ראשונה יסודה בסופיות חיי האדם, והיא כוללת את הכמישה, הזיקנה, המחלה והכיליון של המיתה. אדם אינו אלא בשר-ודם, קרוץ מחומר, שזכרון יום המות עולה לפניו מזמן לזמן. ועוד: "לא חובר אנוש כי אם לפרד" (ר' משה אבן עזרא), וקשים עליו הפרידה, ההפסק, הארעיות והתנוונות היחסים הבינאישיים. מאז ומעולם, לפני שנוסח החוק השני של התרמו-דינאמיקה, נצטייר בדמיון העמים בציורים דראמאטיים והפיל מורא. ראש מלאכי החבלה לכת זו של צרות הוא, כמובן, מלאך-המות. כיצד להמלט מן הסופיות ומן המקריות ומייסוריה בחיי היחיד והציבור, מיום האיד ומאידם של החלוף והכלייה? על השאלה כיצד לזכות בחיי נצח מבקשת הבחינה הסוטריולוגית להשיב ברוח תפיסת הממשות הציבורית כולה.

כת שנייה של צרות יסודה בסכסוכים בין בני אדם וציבורי עמים, למן קטנות ומחלוקות בין מעטים ועד מלחמה גלובאלית. היא כוללת את כל הפאתולוגיה הציבורית והאישית, הבאה מפירודי לבבות וגם מהתפרדות נפש היחיד המסוכסכת עם עצמה כדי חולי. מכל הקרעים והסירוגין, הקינאה והשנאה,

פולמוסים וחבלי לידה

כל תרבות מתרבויות ישראל מצוינת בסגולות משלה, בקלסטר פנים מיוחד, שלא קשה לעמוד על טיבו, אף על פי שזה אינו גלוי מיד לעין. כלל כל הסגולות האלה צפון בחוויות ובהגיונות, שלא תמיד בוטאו במפורש, אבל הוא מודקר ומתבלט כשמעיינים בסימניו. מסימניה של כל תרבות ישראל שהיא קריאת תיגר, הנפסקת רק לעתים קצרות, על הצרות והמצוקות, שמהן היא באה לגאול בכוח יצירותיה (אבות הצרות, או גלות ישראל, או פורענויות מסוימות) כל תרבות לוחמת ב"עבודה זרה", שעניינה לא בלבד האלילות של תרבויות אומות העולם אלא גם עשיית פסל ומסכה בתחום היהדות עצמה, או בלשון רכה יותר — ב"אש זרה", ב"מינות" ב"כפירה בעיקר", בכל אותם הצלמים, שבעליהם מתיימרים להדמות בהם לאל, בכל הליכה בחוקות הגויים על ידי הערצת הכוח והגבורה, העושר, המזל. יתר על כן, בכל תרבות יהודית ניכר צד הפולמוס כחשק עז לנתץ את צלמי המושגים הקודמים. על המלחמה בתרבות הנכרית ועבודת אלילים נוספים חילוקי דעות והבדלי נטיות בתחום היהדות עצמה, שאין תרבות אחת מקבלת בפשטות, בלא שינוי, את נחלת קודמתה.

בעית ראשית התרקמותה של תרבות מתרבויות ישראל, קיומה ואבדנה, כיצד היא "נוצצת ונובלת", בעיה קשה כשהיא לעצמה, מסתבכת ביותר כשנותנים את הדעת על הכוחות המדיניים החברתיים והכלכליים, שרובם, ואפילו בימי התרבות המקראית, לא נבעו ממקורות העם עצמו ולא היו בשליטתו. תלותה של כל תרבות משקפת את הדינאמיקה של המאורעות הפוליטיים ומערכת שלטון חדשה בישאל ובסביבותיו. מצד אחר ניתן לומר, שכל שיטת תרבות מבקשת לטבוע על נתיבות הדור את חותם תכניתה המיוחד בעשייה הפוליטית, החברתית והכלכלית של הזמן. היא איפוא משקפת ומכוונת כאחת, מבטאה ומקיימת וגם מצווה ומנשאה, כדי להאדיר את עצמותו של ישראל לפי תפיסתה. בתוך כל תרבות ניטשת מלחמה על השלטון: מי ומי יהיו בעלי השררה והמשרה, מי ומי הם בעלי הדעה המכרעת על טיבם ומקומם של המשמעים המקנים כוח וכבוד, המכוונים את מעשי היחיד והציבור? למגני היגות הפוליטית שייכת גם האינטליגנציה הנאבקת

בעיני הבודהיזם ההיסטוריה כולה אינה אלא גיא מלחמתו של אדם על פדות נפשו, שהיא לעלות ולהגיע למעלה העליונה של גירוואנה. בתורת ההינדו תולדות האדם הן קורותיו בסידרה של גלגולי נפש, שבהם בלבד הוא עתיד להגיש, דרגה אחר דרגה, אל ה"מוקשה", היא הצלחת הנפש האמיתית, "הנעיה" מות הנצחית". ההיסטוריה האנושית היא שלשלת אירועים ומעשים, שבהם בני אדם זוכים לשלימות רוחנית. אלוהים בעצמו, על פי הבאגאוואדגיטא מכריז על עצמו בלשון זו: "נולדתי לידות חדשות דור אחר דור (תקופה אחר תקופה), לאבד רשעים, לשמור על הצדיקים וליתן חוק". פדות הנפש היא יסוד היסודות של דתות המזרח האלה. הן סוטריי-לוגיות מעיקרן, ועל כן איני מכנה צד אונטולוגי זה "בחינה משיחית" אלא בעיונים בתרבויות ישראל בלבד.

אלוהי ישראל מתואר בתרבויות ישראל בדורות האמונה כמושיע מכל אבות הצרות שהזכרנו ומתולדותיהן. הוא עצמו מושג ומצויר כחילופן וסותרם הגמור של אבות הצרות: הוא חי עולמים, עושה שלום, תכלית השלימות, ודאי שמו, חותמו אמת וממנו יורד השפע לעולם, גם שפע הכוונה, הממלאה את כל החסרונות. הוא "פועל ישועות".

אבל דבחנה המשיחית של תפיסת הממשות היהודית שונה בכל תרבות ותרבות בגילוייה העיקריים, ואינה דומה השיטה הסוטריולוגית של תרבות המס-תורין לשיטתה של התרבות המקראית או התלמו-דית. והוא הדין בכל תרבות. אמנם הבחינה המשיחית, הבאה לתקן כל מעוות ולמלא כל חסרון היא חלקת חמדה בכל מערכת משמעים הבונה תרבות, אבל מכיוון שהיא כרוכה בתמורה יסודית בתפיסת ממשות אחרת, אי אפשר לה שתהיה שווה בכל התרבויות אלא למראית עין בלבד. רק הכוח הרגשי, האמוטיבי, המתלווה לה, עומד בעינו בכל הדורות. בדין איפוא פסקו ואמרו, שסוד קיומו של עם ישראל צפון ברמה הגבוהה של התוחלת, באמונתו בישועה, שאין ההיסטוריה מופקרת לכוחות זדוניים שאין עליהם שליטה. סמלי התוחלת בתרבויות ישאל הקודמות הם רביי-פנים, וכולם יוצאים לאמונה, שיש אדון לבירה, המושל בדרכי אדם וגוי ומשגיח עליהם, אף כי לא תמיד בגלוי, ובזכות מצוות ומעשים טובים הוא עתיד לקיים את הבטחותיו לפי אמונת עמו ישראל.

חורבן מדינת ישראל בימי בית שני לא פסקה פוליה-טיקה מישראל, ואם לא נמצא כוח שררה מבית, ביקשו שומרי החומות להפעיל כוחות מבחון, כגון שהאינקוויזיטורים הדומיניקניים שבדרום צרפת נש-אלו בפולמוס על "מורה נבוכים": למה לכם להר-חיק נדוד בהשמדת הכופרים? ונתבקשו "הלא הם יושבים בתוכם— חסידי ספר כפירה זה!".

שיגרת התרבות והתמוטטותה

שום תרבות אינה נאבכת על בנין עולמה בלא אסטרטגיה מיוחדת לה, שבכוחה היא מבקשת לפ-תור, על דרך היצירה, את הבעיות-המצוקות שב-זמנה. כל תעודה היסטורית— בין ספר, מיסמך שב-כתב, ובין מימצא ארכיאולוגי בלוח ובאבן— מרמזת לאסטרטגיה כולה או קצתה במלחמת התרבות, במצ-בים החד-פעמיים, שבהם היא מתייסרת במצוקותיה, כמות שהן נראות לבני הדור. כל תעודה היא אות למאמץ לפרוק את משא החסרונות הטעון על גבי התרבות. היא מבוארת מתוך המשא ומתן שבו עוסקים בני אותה תרבות בשעה זו עם עצמם ועם קודמיהם. חידושה של תרבות הוא, שבכוח האסט-רטגיה שלה היא פותחת אופק חדש לדרכי הישועה ומכוונת את המאורעות והמעשים לכיוון חדש במל-חמה עם הצרות והחסרונות, לפי תפיסת בוגיה-בניה. קשה למצוא את הניסוחים המדויקים של האסטרטגיות שהוצעו. בכמה מתרבויות ישראל אין שום ניסוח להודאה כוללת בצורך שינוי או הסתג-לות חדשה. אבל אפילו בתרבות התלמודית ובתר-בות הרבנית ניתנו כמה כללים המצדיקים ואף תובעים אסטרטגיה של שינוי. ביטויים בלשונות "הוראת שעה", "צורך השעה", "השעה גורמת", "השעה צריכה לכך" ו"אונס רחמנא פטריה" וכיוצ-אות באלה.

אין שום תרבות נבנית יש מאין מחורבן גמור של קודמתה, אבל אין ספק, שזעזועי משבר וחורבן פותחים לה פתח. כל תרבות מתפרנסת מכוחה של התערערות האמונה ביכולתה של התרבות שקדמה לה להרוויח מן הצרות. התערערות זו חושפת את חולשותיה של האסטרטגיה הקודמת, ואפילו את התמוטטות יסודותיה של תפיסת הממשות כולה שבה דוגלת תרבות זו. ובענין זה אין הבדל אם הסיבות להתערערות הן גורמי חוץ או הן ילדות בית.

עם המשמעים של כיתות עוינות של "מינים" ו"כופ-רים", עם דעות סותרות בהגדרת המשמעים ואמונות "מזיקות". המאבק ניטש גם בדרך הדחייה וההע-למה. ישו אינו נזכר בספרות התלמודית אלא מעט מאד, אפילו קודם למעשי הצנזורה הנוצרית. היסו-רות של עבודת האלילים לא הוסברו בספרות המק-ראית. על הצדוקים, האיסיים והכיתות הגנוסטיות יודעים אנו מעט מזער מן המקורות העבריים. חז"ל גנזו את הספרות האפוקריפית, הממשיכה את סגנון הנבואה. הספרות הרבנית העלימה את טיבה ועוצ-מתה של התנועה השבתאית. שנים רבות עוברות עד שתרבות חדשה נעשית רווחת בכל מערכות החיים ונושאה מגיעים לשלטון. נושאי התרבות התלמודית לא זכו להשפעה מקפת אלא זמן רב לאחר הדורות הראשונים של הזוגות ולאחר מלחמות כבדות, בעיקר בימי אלכסנדר ינאי, שהיה כנראה אחרון הצדוקים התקיפים על כסא השלטון.

עבודת לבבות ומוחין עצומה משקעים נושאי כל תרבות בבנין עולמה כדי להקנות לבניה "הליכות עולם", הלכות דעת ועשייה היפות לאדם מישראל בעולמו של הכב"ה, לפי תפיסתם. הם גם יודעים יפה, שהתורה אינה עוברת בירושה, שהיא נקנית ביסורים, ושבעים פנים לה, ורוח היא באדם, רוח חיה, שמכוחה הוא משתוקק לייחוד עצמו ולהבעת עצמו. התרבויות הדתיות הלבישו את הרוח הזאת לבוש מצוות, דרכי נוהג מקובל ומקודש ויצקו אותה לתוך דפוסים קבועים ועומדים, ומצד אחר גם עוררו אותה והלהיבו אותה, שלא תהיה מצוות אנשים מלומדה, אלא התלהבות רוח היחיד לקבל עליו עול תורה, שהוא עול מלכות שמים, ברצון ובאהבה. "מורה נבוכים" בא לחזק את "היד החזקה" משנה חזק, אבל שתי המגמות אשר לנושאי התרבות גידלו מתיחות, ודור דור ונבוכיו ופורצי נתיבותיו וגם תועיו ומתעיו, ולעולם אין הפולמוס פוסק. כל תר-בת ונושאה ובוגיה וגם הלוחמים בה, "הכופרים" ו"האפיקורסים".

טענת האפיקורסות ליוותה את כל הפולמוסים הגולים בישראל: את פולמוס הפרושים והצדוקים, פולמוס הקראים, המחלוקת בין חסידי הרמב"ם ומת-גדיו, הפולמוסים על משיחי השקר, את המחלוקת בין החרדים והמשכילים, בין המתנגדים והחסידיים וגם את המחלוקת בין "שלומי אמוני ישראל" לבין בעלי התרבות החילונית בדורות האחרונים. עם

נסיונות להציל מן המפולת;
"שכחה"; דרכי הסתלקות

ללא תקווה של תחית המתים, אלא כולם שרויים זה בצד זה, או זה על גבי זה, ומצפים לקול קורא, המעורר ישנים לשוב ולשמש את צרכי החיים, אם בדרכם הראשונה, או בשינוי דרכם, לפי צרכיהם של האחרונים.

התערעורתה של תרבות נקראת בלשון המסורת "שכחה", שכחת התורה: "משנשכחה תורה מיש-ראל". ואילו בנייה של תרבות חדשה וחיוקה נקראים "ייסוד". הגמרא מזכירה שהיו כמה "שכחות" וכמה "ייסודים" בתולדות ישראל: "משנשכחה תורה מישראל, עלה עזרא מבבל ויסדה. חזרה ונש-תכחה, עלה הלל הבבלי ויסדה" (סוכה כ.). רצוני לפרש ביטויים אלה כמראזים למתן כוח לאבות המו-שגים לקבל משמעים חדשים לפי צרכי הדורות בתנאי חיים שנשתנו, כלומר — לחורבנה של תר-בות ולבנייה של תרבות חדשה.

ההבדל בין התרבויות מודגם יפה באותו סיפור האגדה על משה רבנו, שעלה למרום ומצא את הקדוש ברוך הוא יושב וקושר כתרים לתורה. בסי-פור כלול הרעיון, שאי אפשר למסור את התורה לישראל ביד משה בלא תגים וקוצים אלה לאותיות התורה, משום שרבי עקיבא עומד לדרוש מהם תלי תלים של הלכות. כשמשנה רבנו מבקש לשמוע במה דנים תלמידי חכמים כמה וכמה דורות אחריו, הוא מתיישב "בסוף שמונה שורות" ומקשיב שם למשאם ומתנם בתורה. אבל "לא היה יודע מה הם אומרים". כה העמיק ההבדל בין תורתו לבין תורתם, עד שחלשה עליו דעתו, "תשש כוחו", ולא נתיישרה עליו דעתו אלא מששמע את ר' עקיבא עונה לתל-מידיו, שהקשו עליו מניין לו הלכה מסוימת: "הלכה למשה מסיני" (מנחות כט:).

ובאמת, כיצד אפשר היה לבן תרבות המקרא, ולא כל שכן אחד מראשי בונייה, להבין את דרך מחשבתו ואת לשונו וסגנונו של בן התרבות התל-מודית? "מאימתי קורין שמע של ערבית?" "מאי-מתי קורין שמע של שחרית?" כל לשון המשניות זרה ומזרה לבן התרבות המקראית, ולא כל שכן לשון הגמרא, סגנונה ודרכי חשיבתה. והלא הלשון אינה סתם כלי או צורה בעלמא. היא מערך מהותי במערכי הדעת והבינה, והמשנה לשון, משנה ממע-רכי הלב והתפיסה כולה, ואפילו את דרכי טביעת העין והאוזן. הלשון נכנסת לפני ולפנים של רקמת החוויה והחשיבה וליכולתן להעלות מראות ולגבש

התחלתה של כל תרבות-בחוייה של דליקה ומי-פולת בעליל, או בראיית סכנה קרובה של דליקה ומפולת. בוני התרבות החדשה מבקשים להציל מן הדליקה והמפולת של התרבות הישנה מה שניתן להציל, לפי רוח תפיסתה. הצלה זו עצמה מוחזקת "מלאכת שמים", עבודת קודש מתוך הנאמנות ל-אבות ויראת הכבוד והרוממות מפני מערכת המש-מעם, שהללו בנו לצרכי יישובו של העולם, דעתו ותיוגו. על תרבויות ישראל ניתן לומר, שלמרות כמה ביטויי פולמוס חריפים, לא נהגו בויון זו בזו. מה שאינו נראה לבוני התרבות הם דנים לגניזה, להיסח הדעת, לשכחה, ומה שנראה להם כסם חיים, מסתייעים בו ומעלים על נס כדי להמשיך על תר-בותם החדשה את כבוד קדושתה וסמכותה של קוד-מתה. כל תרבות מתרבויות ישראל מתבשמת איפוא מן העבר "כי ממנו תוצאות חיים" לעצמה, כונסת ושומרת וזוכרת, וגם מפזרת ושוכחת וגונזת, כפי שהוסבר. אף על פי שכל תרבות מתמוטטת, עומדת על נפשה וטוענת, שהיא חטיבה אחת, שאי אפשר לקבל מקצתה ולדחות מקצתה, משל לכיפה של אבנים כיון שנתרועעה אחת מהן, נתרועעו כולן, כדברי חז"ל על התורה לפי תפיסתם, אין שומעים לה. על ביטולן של מקצת הוראות של התרבות השלטת, כגון דעת האומרים "כל התורה כולה מן השמים, חוץ מדקדוק זה, מקל וחומר זה, מגזירה שזה זו" (סנה' צט.). אמרו נושאי התרבות התלמו-דית את הכתוב "כי דבר ה' בזה". אבל דרכן של התרבויות היה דווקא לרועע את כיפת האבנים, לזרוק כמה מהן החוצה ולהשתמש באחרות לצרכי הבנין החדש. כל תרבות ניפתה וביררה ופסלה. מגמ-תה הכללית היתה, כאמור, לשמר ולקיים כל דבר חשוב, שנתחדש בתרבויות הקודמות מכוח אבות המושגים: אלוהים, תורה, ישראל, ולנסות בחידוש תכנים וצורות לפי צרכי השינויים; מעלתם ועוצ-מתם של החידושים תלויות בכוחם היוצר של מעצבי התרבות ובתנאי יצירתם.

מבחינה מסוימת תרבויות ישראל הן הצטברות של משמעים בכל תחומי העשייה והיצירה. אפילו משמעים רבים נגנזו והוסחו מן הדעת, אין כאן בית קברות, שבו יהיו המשמעים טמונים בעפר-הדורות

להוכיח, שכך אירע עוד לפני "נפול החומות" במה-פכה הצרפתית. המאורעות מעבר לגיטאות, ששינו את פני העולם, לא הפתיעו את היהודי במערבה של אירופה. אמנם האמאנציפאציה היא פרי חזיונות חוץ, אבל התמורה המכונה לקראתה היתה פרי הכרע פנים. ספר זה נסתיים במלים: "החומות הופלו מבפנים עוד לפני תקיעת שופרותיה של המהפכה הצרפתית". לאחר זמן מצאתי סימוכין לגיתוחי במחקרו של ב"צ דינור, שסבור היה, ש"מבחינה היסטורית אין זה נכון שהתמורות והשינויים האלה באו כתוצאה מביקורתה הנמרצת של ההשכלה" ("במפנה הדורות", תשט"ו). ביקורת המשכילים באה, לדעת דינור, לתקן עולם, שכבר בתהליך הריסתו. אפשר אפוא להוכיח, שהעולם היהודי הפי-גימי כבר נתערער קודם לכן, באמת עם כשלונה של התנועה השבתאית, והרגשת החיים החדשה חדרה לחוגים מסוימים בשכבה העליונה של יהודי מערב אירופה, והם יוצרי תרבות האמאנציפאציה. משנקלטו בלבבות היסודות של תפיסת ממשות חד-שה, שוב לא היה מעמד למסורתה של התרבות הרבנית בקהילות המערב. אולם היא הוסיפה להת-קיים, ולא זה בלבד אלא במדינת ישראל היתה לה מעין עדנה.

עושרן של תרבויות ישראל

העולם היהודי לדורותיו כולם הוא אפוא עולם עשיר ורחב-מידות, המשתרע לפחות על שבע אי-פרכיות גדולות שאני מכנה תרבויות ישראל. כל תרבות וגילוייה היוצרים בכל תחומי העשייה וה-יצירה, השונים מגילויי היצירה של חברותיה. מובן, שקל יותר ליישב את הסתירות שבין התרבויות, הנבדלות זו מזו, על פי תפיסתה של המסורת, שכל המאוחר אינו אלא העתק מן הטופס הראשון, ובדין שיהא שומר ומקיים אותו כנתינתו הראשונה בכל פרטיו ודיוקיו. ואמנם שערי הדרוש לא ננעלו מעו-לם. אבל האמת ההיסטורית תובעת מאתנו לשים לב לשני הצדדים, למשותף שבין התרבויות ולהבדל שביניהן, לרצף ולפרץ. דווקא משום שהבדלים בין התרבויות עולים לתפיסות ממשות שונות זו מזו, עלינו לשאול מה מייחד את היהדות כאחדות בתוך הריבוי וכרציפות בתוך התמורות, אם אמנם יש לה ייחוד של מהות. במושג ייחוד ומיוחד אני מבקש

מושגים כוללים. המשל שבסיפור האגדה שהבאנו מבהיר, שמכיון שכל תרבות מדברת בלשון המיו-חדת לה, לשון מושגיה, דימוייה וסמליה, קשה למי שגדל בה להבין את לשון חברתה, לא כל שכן את דקויותיה וסתריה. ועל כן מרובים שיבושי המש-מעים ואי-ההבנות בין תרבות לתרבות.

דבר אחר על שלב ההתפוררות והחורבן: נראה לי, ששום תרבות מתרבויות ישראל לא נסתלקה מן העולם "כעלות גדיש בעתו", משום שנדלו מעייניה עד תום ביצירת "איונים" — פתרונות לצרות היחיד והציבור לפי תפיסתה. אמת, ניכר בכל תרבות, של-אחר זמן גוברת עליה מין עייפות, אשה דועכת, ולוקה כוחה לנחם-לשחרר ולהושיע. אבל הרב עשו בתולדותינו החורבנות, הגירושים ושאר כל הפורע-נויות. קשה, כמובן, לחשב בדיוק את היחס האמיתי בין קץ, הבא מחמת התרוקנות אוצרות המרץ לפעול וליצור וכניסה למבוי סתום, לבין קץ, היורד כחתף על ידי גורמי חוץ. יש להניח, ששני האפנים משו-לבים ומשורשים שרשרת אחת. על גמר התרבות התלמודית, למשל, מעיד בעל "סדר עולם": "ואחר בית דינו של רב אשי נתפור ישראל פיזור גדול ורבו הקטטטות ונשתבשו הדרכים ונתמעט תלמוד תורה". גורמי פנים וכפייות חוץ נכרכו כאן כרך אחד בלי הבחנה.

נוטה אני להשערה, שכמה תרבויות, בעיקר המק-ראית והפיזית-הפילוסופית, נקפד חוט חייהן קודם שגמרו לפתח כל כוחותיהן ליצירה. לעומתן נכנסה התרבות הרבנית, כפי הנראה, לתוך מבוי סתום, וגיבושי יצירתה נתגבבו אלה על גבי אלה בלא הפראה מבחוץ ובלא השארה גדולה מבית. הכוחות הכבירים, שעמדו לתרבות הרבנית בשעתה לעצב את דמות חייה של יהדות מזרח אירופה, למשל, שיהיו החיים בעירות ישראל מאירים ושמחים, למ-רות הגלות הקשה ושעבוד המלכויות המנוון, בתוך הטומאה והעצבות, בחינת "ושכנתי בתוכם", כל אותם המאורות שהאירו מחשכים אלה, כאילו תש כוחם במאה השמונה-עשרה, אמנם תנועת החסידות חידשה את פני התרבות הרבנית בהכניסה לתוכה את החיות וההתלהבות מכוחה הסוטריולוגי של תר-בות המסורת. אבל משנתערערו יסודותיה של המ-ציאות היהודית, שעליהם עמדה תפיסת הממשות של התרבות הרבנית, שוב לא יכלה זו לשלוט כקודם. בספרי "מסורת ומהפכה" (תש"ב) ניסיתי

שיבושי דעות, מחשבות נחשלות, גובלות חכמה, שלא הועילו לחיים בשעתם, ולא כל שכן משעברה שעתם. לא כל המעולה נשתמר. תנופת היצירה שבכל תרבות הולידה גם טעויות ושגיגות רוח ובשר, ואף הם הוסיפו להתקיים — "עושר שמור לרעתו" של המבקש לנחול את מורשת האבות כולה. דבר אחר: באמת רואים בעליל בתולדות ישראל, כמה קשה "לגנוז": מה שהיה ספרות "חיצונית", הסותרת "דברי תורה", מתגלה בתרבות אחרת כע"י קר. משל: כל אותם דברי חזון ומסתורין שבספרות "הגנוזה", חזרו והתנערו בצורה אחת בתרבות הק" בלה וכאלו גולדו שנית. אבל הפעם בחסותם של תנאים כר' שמעון בן יוחאי, ר' ישמעאל כהן גדול, ר' עקיבא או ר' חנינא בן הקנה.

פוליטיקה של תרבות: חלוצים ומאספים

בעיוננו כאן נתפס המושג תרבות כמערכת של משמעים מסוגים וטיפוסים שונים זה מזה, המתגלגלים במעשי יחיד וציבור ובמוסדותיהם במידת התמדה ואחידות יחסית — למען הישועה. הסברנו, שכל תרבות היא רקמת משמעים, שבהם אדם וציבור מעצבים את נסיונות חייהם על ידי מתן צורות. בעיקר לארבעת תחומי המצוקה של בשר ודם — להרויח להם מאבות הצרות. כל תרבות היא, איפוא, סוטריולוגית מיסודה, כלומר — היא מבקשת לתקן ולגאול, ועל כן נוטלת בה הדת מקום נכבד ביותר, ואפילו היא מתלבשת לבושים חילוניים: אלוהים, הסמל העליון של הדת, "פועל ישועות בקרב הארץ" (תהילים עד, י"ב).

אבל כל תרבות היא גם חזיון פוליטי ביסודו. כיצד? בני אדם מעצבים את נסיונות חייהם בשדות יחסים בין-אישיים של התנהגות כלכלית ופוליטית וביצירת מידגמים לעשייה ולמחשבה בכל התחומים. עיצוב זה אי אפשר לו בלא מסגרת המשמעים הקיימים. בני אדם מוצאים לפניהם את רקמת תרבותם. היא קדמה ללידתם והיא תתקיים לאחר שיסתלקו מן העולם. אף על פי כן תלויה התרבות בהם, בחיותיהם ובדרכים שבהם הם מעצבים את צורות התשובות למצוקות שבנסיונות חייהם. היחס כאן הוא, איפוא, דיאלקטי, משולב ורב-פנים ומתחיים בין רשות היחיד לרשות הרבים. הפוליטיקה מש-

להשתמש לא לשבח ולא לגנות, אלא במשמע של גבולות ושנוי, כמאמר חז"ל על ישראל שהם "משור" נים במעשיהם מכל אומה ולשון" (מו"ק טו:). כל תרבות "משונה" מחברתה, ובודאי שאין עם ישראל דומה בכלול לעם אחר. אפילו לא נודה למי שאמר "שכל מעשיהם של ישראל משונים מאומות העולם" (פסיקתא רבה טו), ברי לנו, שעל כל פנים רבים ממעשיו "מופרשים לעצמם" (שמ"ר טו), אינם מתדבקים באומות אחרות ועומדים בייחודם. בדומה לכך אין אנו יכולים להתעלם מן העובדה של משו"נות ומופרשות של תרבויות ישראל זו מזו. הייחוד של כלל תולדות ישראל בא לו מעושרן של התרבויות, שכל אחת עשתה לעצמה והעשירה בכך את כלל האומה לדורותיה.

הצרה בעושר זה היא, שלא כולו נשתמר ונצטבר במשך הדורות. בתגנוזיו של ישראל נשדדו פעמים רבות. על דרך ההקבלה לחיי הכלכלה ניתן לומר, שכשם שרכוש היהודים והונם הפינאנסי בימי הביניים לא נתקיים בידם יותר משלשה דורות לכל המוטב, ולעתים קרובות היה זרעו של העשיר מבקש להם, כך גם לא נשתמרה מורשת הרוח בשלימותה. אקו"מולאציה ממושכת לא היתה אפשרית מחמת פורעי נויות וגזירות. אבל לחוסר הצבר הון רוחני על ידי שמירת כל האוצרות המורשה היה טעם עמוק יותר, המתפרש בנקל לפי תפיסתנו. כל תרבות, אף על פי שביקשה לשמור ולקיים את הישגי קודמתה, פסלה ודחתה, וגם מה שקיבלה הלבשה אצטלה חדשה, שעיטפה את הישג ונטלה ממנו הרבה מקלס"תרו המיוחד. רק ההיסטוריון בימינו, הבא להתבונן בשבע התרבויות יחד ובכל אחת בפני עצמה, "כמות שהיו" וכמות שדימו עצמן להיות, יש לאל ידו להחזיר ליושנן המבהיק עטרות שנגנו או שהעלו חלודה.

על פי תורת התרבויות אין להתפס לשיטה האופטימית, מיסודו של הפונקציונאליזם ההיסטורי, כמות שהוא נעשה רווח בדורות האחרונים במדעי החברה, בעיקר בסוציולוגיה ובאנתרופולוגיה, שעל פיו מה שמועיל לציבור במאבק עם אויביו או עם פורעי נויות שבידי הטבע, משתמר ומתקיים בתרבות, ואי-לו מה שאינו מועיל, נדחה ומשתכח. חז"ל הורו לתומם מין שיטה פונקציונאלית כזו: מה שהדור הוצרך לו נתקיים, ומה שלא הוצרך לו, נשתקע. על פי דעתי נשתמרו בכל תרבות ותרבות גם

זו: אין מקום בארץ ישראל אלא ליהודים או לנכרים שנתגיירו. המשמע המורחב של המושג טומאה לימד זכות על הכיבושים של החשמונאים. הרחבת המשמע עצמה היתה מעשה פוליטי, ולו היו תוצאות מרובות בתולדות הבית השני ואחרי כן.

הבחינה הפוליטית ניכרת ביותר בחייהם ובמעשיהם של חלוצי התרבות החדשה ומאספיה, וכן באפנים שבהם נתקבלו. לכל תרבות יש חלוצים וגם מאספים, והוא דרך הטבע בתולדות היצירה שבכל עם ועם. בכל מקום שאתה מוצא יוצרים, שם יש פורצי נתיבות, אפיגונים, מסכמים, רומנטיקנים ונמושות ניזונים ממש מלקט, שכחה ופיאה כשדות היוצרים הראשונים. תפיסת התרבות, שהוצעה כאן, מסכרת את החזיון של חלוצים ומאספים — מה פעלו וכיצד נתקבלו — על ידי דרכי האסטטיקה הסטריולוגית המקובלים על התרבות. אתה רואה בעליל, שכמה מן החלוצים יוצאים הרחק לפני המחנה העיקרי להגדיר משמעים ולארגנם, ליצור רקמת תרבות חדשה, אבל אין בשורתם נשמעת — "לא איכשר דרא", או האסטרטגיה שלהם לא הצליחה. יש חלוצים, שמחמת הלבוש הישן, שהלבישו את בשורתם, אין זו נשמעת כלל כדבר חידוש, ורק לאחר זמן מגלים אותה כמפלסת מסילות לתרבות החדשה.

משל: קורותיה של התרבות הפיוטית — הפילוסופית. בידוע, שאדם מישראל שבימי קדם, כלומר בשתי תרבויותיו הראשונות, לא היה מחבב דעת שכלית, הנקנית בהסתכלות "אוביקטיבית", ועל ידי הפשטה מן המוחשות. בכך נבדל טיב יצירתו מזה של היוונים, שיצרו את המושג "תיאוריה" מלשון הפועל "תיאטאי", שענינו להתבונן במראות כבמחזה "תיאטרון" (אף שם זה נגזר מאותו פועל). איש התיאוריה צופה בעלילה המתרחשת בהווה כולה, ואינו מתערב בה. אמנם גם העברי קנה דעת, אבל דעתו היתה זו של זיקה לבני ביתו, לעמו ולאלוהיו, מערך נפש של דביקות באמונה. אופן חשיבתו בשתי התרבויות הראשונות של ישראל היה מחובר יותר לקרקע המוחשות. הפשטותו היו מועטות, אף כי באחת מהן, ברעיון מציאות אל אחד, שאי אפשר להשיגו על דרך דעת המוחשות, הגיע אדם מישראל לשיא המופשטות, הן להיקף והן לעומק ולעוצמה. בדרך כלל ניתן לומר, שאדם מיש-ראל בימי קדם קנה דעת "בכל עצמותיו", בגופו

תדלת לארגן יחס זה. הפוליטיקה, כמות שהיא למראית העין, אינה אלא תחום המלחמה על זכויות והנאות, על נכסים וקנינים, על חירויות ושעבודים. אבל עיקרה ויסודה של מלחמה זו, לפי תורת התרבות שבעיונו, הוא המאבק על הגדרת המשמעים, טיבם, מעלותיהם ודירוגם. מכיון שהמשמע, על פי הגדרתו, משמיע, ואינו מעשה של הפרט לצרכי עצמו בלבד, אלא לעתים קרובות גם מעשה פומבי שנתמסד, החל בהושטת היד לשלום ועד מישרת נשיא המדינה, נאבקים היריבים בזירה הפוליטית על ארגון המשמעים, שיהיו משמשים את צרכיהם. הפוליטיקה היא תחום המאבק על ההגדרה והארגון של המשמעים שבמעשים ובמוסדות בתחומי הדת, החברה, האמנות והכלכלה, והזירה העיקרית, שבה נחתך גורלם. היא מייצבת יחסית, במאבק שאינו פוסק, את המשמעים שבהתנהגות היחיד והציבור בשיעורי יחסים הדדיים כדי משמעות שלטת, המתקבלת על הרבים מרצון או נכפית עליהם. יפה איפוא הורה אריסטו, שהפוליטיקה, על שום כוחה להטיל מרות, היא "האמנות" המכרעת ביותר בחיינו, "ראש לכל האמנויות".

מכאן אתה למד: המחלוקות בתרבויות ישראל היו מבחינה עיקרית זו מאבקים פוליטיים, כלומר, סכסוכים על פירוש טיבם וערכם של המשמעים וארגונם כדי משמעות כוללת, שתהא זו משתלטת על חיי העם בכל תחומיהם. משלים רבים למאבקים אלה אפשר להביא מכל רחבי תרבויות ישראל, ואסתפק כאן באחד בלבד, שהוא אמנם מבתחילה נוגע לתחום הפוליטי של היחסים בין ישראל לעמים. החשמונאים הראשונים נלחמו לא בלבד בשלטון הסלבקי הכובש אלא גם בנכרים, שישבו בתחומי ארץ ישראל, בעיקר בערים ההלניסטיות שהקיפו את יהודה. על הנכרים כפו גיור או גלות. עיר, שתושביה סירבו לקבל עליהם את תורת ישראל, נהרסה, ותושביה הוגלו. מושג חדש נולד בתקופה זו: טהרת ארץ ישראל וטומאת ארצות הגויים. "יוסי בן יעזר איש צרידה ויוסי בן יוחנן איש ירושלים גזרו טומאה על ארץ העמים" (שבת יד:), כלומר, זוג התנאים הראשון, שניים מייצרי התרבות התלמודית הראשונים, גזרו והתקינו, שיש לקיים את ארץ ישראל בטהרה לפי הוראת הפרושים. החשמונאים, בעיקר אלכסנדר ינאי, אף על פי שלא הסכימו לפרושים בדברים רבים, קיבלו ברצון תקנה

בה יותר מן העיסוק בפילוסופיה או בתיאולוגיה באופן שיטתי או מחיבור שירים. היא גם אורחות חיים. אמת, את מחשבת ישראל, את דעת העולם שבה, אי אפשר לבדל לתקופה אחת בלבד, שבה נתלכשה לבושי שיטות. אבל את התרבות הפיזית-הפילוסופית מותר לייחד לתקופה אחת, לא רק משום שבה לא היתה המחשבה היהודית מקוטעת וארעית, אלא בעיקר משום שלבושי השיטתיים היו ביטוי לאונטולוגיה של גישה חדשה לעולם וליהדות. נושאת התרבות הפיזית-הפילוסופית היתה שכ" בה של יהודים שהכירה יפה את שכניהם ואת דעויהם ואמונותיהם. כבר העידו היסטוריונים, שעם צמיחת המרכז בספרד, ורוב ימי גידולו, נתגבש שם טיפוס יהודי חדש. מבחינה חברתית ופוליטית השתתפו היהודים בכל תחומי השלטון וההנהגה, כממון נים על האוצר וכמפקדי המשטרה, כרופאים וכראשי הצבא ובכל השלבים של הזירוג הפקידותי. היהודים הספרדים, למשל, מיוזגו בכל הווייתם את הרגשת הייחוד היהודי עם הרגשת החיים והעולם של בני ספרד, מורשה רוחנית-יהודית עם שמחת חיים ותענוגותיהם ומאבקייהם על השלטון.

יחזק בן שלמה ישראלי, שחיבורו "ספר היסודות" הוא היצירה הפילוסופית הראשונה של התרבות החדשה, היה רופא בחצרו של נסיך קירואן. בכל אורח חייו ומחשבתו היה חלוצה של התרבות החדשה. היא חיבר ספרי פילוסופיה ורפואה בערבית, שכמה מהם תורגמו לעברית, אבל רובם, וב-עיקר ספרי הרפואה, תורגמו לרומית. בכל עשייתו בישר חלוץ זה טיפוס חדש של סטורילוגיה ודרכי אסטרטגיה המותאמים לה.

האמור בתרבות הפיזית-הפילוסופית כוחו יפה גם לגבי התרבות המסתורית. אפשר ששרשיה נעוצים בימי קדם. בספרות התלמודית יש למצוא יותר מרמזי דעות של תורת הסוד המאוחרת, ועל שום כך מייחסים את ספר "הזוהר" לר' שמעון בן יוחאי ולבנו ולבית מדרשם. אבל תרבות המסתורין לא נעשתה בישראל תורת ממשות שלימה ורבת היקף אלא בסיועם של שינויים גדולים. אלה שהוחזקו חלוציה של תרבות המסתורין לא הובנו כך בזמנם, ואפשר שגם לא נתכוונו לחדש תרבות זו.

ובנפשו, באהבה וביראה, ברוגו ובשמחה. מכיון ששתי תרבויותיו הראשונות הטביעו חותם מובהק על כל תולדות ישראל, ניכר דרך תפיסתו גם בשאר התרבויות.

אמנם אפשר לדבר על "מחשבת ישראל" כמשמע של פילוסופיה גם בתקופת המקרא ובספרות התלמודית, וחוקרים רבים באמת העלו בצורה שיטתית את תפיסת העולם של הנביאים ושל חז"ל. בעיקר התפעלו מכוח ההפשטה של כמה מימרות שבתרבות התלמודית, המקפלות בתוכן מעין תיאולוגיה שלמה, כגון האימרה "שהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים". חריפותו ודקדוקו של הניסוח המושגי והחידוד הקולע בכמה וכמה פתגמים בספרות חז"ל מעידים על נסיון רב בחשיבה בכלי מושגים דקים, הדומים לאלה של היוונים. כידוע, נמרצות ביותר בקיצורן ובכוח הפשטן המימרות ב"מסכת אבות". אבל למחשבה הישראלית קודם לתרבות הפיזית-הפילוסופית לא היתה צורה שיטתית. הבעיות נתפסו במפורד, בלי נסיון לצרפן לכלל מסכת מחשבה אחת. היו כאן חלוצים ראשונים בלי המשך, שלא הוכרו כמחדשים. האסטרטגיה של תרבותם לא נתנה להם לצאת חלוצים לפני מחנה גדול, וכל כולם הוחזקו כמסייעים לבדק חומת תרבותם.

שונה מהם היה פילון האלכסנדרוני. הוגה נכבד זה בנה שיטה תיאולוגית, בדומה לאלה שנוסדו בתרבות הפיזית-הפילוסופית. אבל הוא עצמו, אף כי השפעתו היתה מרובה על השתלשלות המחשבה הנוצרית ("מפילון עד שפינוזה", לפי התיזה המפורסמת של ה. א. וולפסון) לא נודע אלא מעט בקרב בני עמו, ולא נתגלה כחלוץ לתרבות הפיזית-הפילוסופית אלא למאספיה במאה השש-עשרה. בזמנו גברה בישראל התרבות התלמודית, והיא דחתה, פסלה וגנזה כל יצירה שהושפעה מן הפגישה עם תרבות יוון. התרבות הפיזית-הפילוסופית היתה דית נוסדה רק בפגישה השנייה שבין היהדות והערבים היווני ובתיכוחו של האסלאם. התנאים להתפתחותה בימי הקדם היו נוחים בתפוצה ההלניסטית ולא בארץ ישראל, שבה גברה האסטרטגיה הסוטריולוגית של הפרושים.

התרבות הפיזית-הפילוסופית כוללת, כמוכן, הר-

ההתבוללות בתולדות ישראל

חיים הלל בן-ששון

ולוקחת ממנו את נאמניו. השפעה והתבוללות בני מצר הם, שקרבנותן מחייבת לעמוד במדוקדק על ההבדלים ביניהן, ולראות את קו הגבול ביניהן, שהוא בנקודת הפריצה של המערכת המושפעת, והיציאה חוצה של אלה שהשתייכו אליה קודם.

בתולדות ישראל מעצם ראשיתו נודעה ההשפעה מבחוץ, המתקבלת ונקנית בשינוי מעשה ומכוח התגובה לאתגרים. ואילו תחילת ההתבוללות בתולדותינו היא, במפורש ובמודעות היסטורית, כהתבוללות אחרים בתוך אומתנו. אמנם ייתכן כי אלה הם המעשים והתהליכים שמקורותינו בחרו למסור לנו, לגדולת ישראל ותהילתה, וכי היו תופעות קדומות של התבוללות מן האומה החוצה שמקורותינו השכיחו אותם. אלא שאין לו להיסטוריון אלא מה שענינו רואות — ראייה ביקורתית — במכלול המקורות, וכאן לפנינו רק הידיעות על הצלחתו של עם ישראל לבולל אחרים בקרב.

העמים שנשארו בארץ ל"צנינים בצדיכם" היו איך שהוא, אמנם בתהליך ממושך, שנסתיים כנראה עם עליית המלוכה בישראל, לחלק ממערכת הצלעות של הגוף הלאומי. בימי בית שני התבוללו באומה היהודית רבים בארץ וחוצה לה. שתי קבוצות לאומיות מוגדרות לעצמן — האדומים והאיתוראים — התבוללו בדרך שתחילתה באונס, אך סופה מוכיח שהיתה קבלת היהדות מרצון. אדומי מלך ביהודה; הוא שבנה את הבית בתפארתו, שגם מתנגדיו הרבים באומה לא יכלו להשכיחה. בין טובי הלוחמים של הקנאים בעת המרד הגדול היו האדומים. אף אין סימן להתנגדות של האיתוראים לגוף שנבלעו בו. אף זו. בתקופה מסוימת מנו ליהודים בין שבעה לעשרה אחוזים מאוכלוסי הקיסרות הרומית (שונים אומדיהם של מלומדים שחקרו את הרכב האוכי

אין ההתבוללות מיוחדת לתולדות ישראל ולדרכי ההתנהגות של האדם מישראל בלבד, אף לא הופיעה בתולדותינו תחילה כפרשת טמיעתו של היחיד מבני ברית בשאינם ברית. ההתבוללות היא תופעה אנושית כללית; היא גובלת ונוגעת בתופעת ההשפעה התרבותית מתרבות לתרבות ומחברה לרעותה. ובתרבות ישראל וחברתו נטמעו אחרים לפני שנטמעו אנשים מישראל בסביבה זרה.

ההתבוללות היא, ביסודו של דבר, תהליך נפשית-תרבותי ותופעה חברתית של מעבר היחיד או קבוצת יחידים מן ההזדהות עם יחידה תרבותית, חברתית, לאומית או דתית אחת להזדהות עם אחרת. ההתבוללות שונה מקבלת ההשפעה בכך שיש בה נטישה ויש בה הצטרפות כשני צדדים של מטבע שלה. העקירה מעולם הווייה קיבוצית אחת למשגיה יש שהיא נעשית מרצון הנפש המודעת את רצונה זה, גם אם הדבר גורם לה סיבוך חמור. ויש אשר העקירה נעשית בלא שיתכוון לה האדם והוא מוטל אל חיק הזהות החדשה בלא שיעמוד, על כל פנים לא במלוא הבהירות, על התמורה ועומק התחוללותה. ההתבוללות בין שהיא מדעת ובין שלא מדעת יש בה תמיד יסוד הבוץ, או הקלת-הראש לפחות, כלפי מה שניטש, ויש בה תמיד יסוד ההערצה, או לפחות השיקול שיש כאן תוספת מעמד וכבוד, כלפי מה שמצטרפים אליו. לא ראי ההתבוללות כראי קבלת ההשפעה. זו שבירת המעגל וכניסה למעגל אחר. ואילו זו מחזקת את המעגל שאליו היא הודרת, אם בתוספת יסודות רצויים לו, ואם הודות לאתגר הבא מן המשפיע אל המושפע, העומד בכל זאת על שלו ועל עיקריו. אתגר זה מעורר את המעגל להגיב ביצירה משלו. ומתהווית בין כך ובין כך מויגה בין המושפע והשפעה. נמצא המעגל נבנה ומקבל תוספת חשובה לו מן ההשפעה הנעשית מופגמת ומן אתגריה, ואילו ההתבוללות מקרקרת את בניינו

המאה השלישית. עצם המושג של המרה — *Con-versio* — עולה רק באווירה יהודית של אמונה באל אחד ויחיד, אשר אל מחנהו עובר המאמין, והוא חייב לנטוש כל נאמנות אחרת.

כל אותם הימים היתה ההשפעה מן החוץ מצויה ומעצבת בתולדותינו. מקדש שלמה נבנה בדפוסים שמן הסביבה ועל ידי אומנים ממנה. האומה מתו- ארת כמבקשת לה "מלך ככל הגויים". "משפט המ- לוכה" הזועם של שמואל לא הרתיע. אך המלכות נעשתה מוסד יחדי מובהק, שכן נתקבלה דרישה אחת של הנבואה — המלך בישראל לעולם אדם הוא, ואין בו סימנים של אלהות, שלא כמעמדו בסביבה. קווי המקדש וצורותיו נתקבלו מן הצפון האלילי, אך הוא שימש לפולחן האל האחד של היהודים, שאין לו לא פסל ולא תמונה. ה"מלך ככל הגויים" היה למלך יחיד במינו ובמעמדו במזרח התיכון הקדום — מלך שלפעמים הוא עריץ, כמו שהזכיר הנביא, אך לעולם אינו אל ולא דומה לו.

כך היו פני ההשפעה גם בימי בית שני. החשמר- נאים נלחמו במתיוונים, אך הדור שני שלהם לקח תכסיסי צבא ושיטות מדינה וגינוני חצר מן הסביבה ההלניסטית. אף סנהדרין במקורה אינה לא מוסד ולא מונח שמן העולם היהודי. צאצאיהם של מתתיהו הזקן ובניו שמעון, יהודה, יונתן ואליעזר נקראו יהודה אריסטובולוס, אלכסנדר ינאי וכדומה. רבים מחכמי העם והחסידיים התנגדו להם לחשמונאים מאוחרים אלה. ועם כל אלה הם ששמרו על העצ- מאות היהודית, על המקדש בטהרתו, על חיים בדר- כים של רצף. של רציפות.

המתיוונים היו מתבוללים — לפי התיאור בספרי המקבים ובמסורת, ואין לנו אחר — ולהתבוללות נתכוונו. לפי המסורת עליהם לא השתדלו לבנות בית לאלהי ישראל במתכונת יונית. הם העמידו "שיקוף משומם" במקדש, והביאו כמופת, לפחות לכהנים אשר בירושלים ולאצולה, את אורח החיים, הדפוסים של ההנהגה והמשחקים של הפוליס ההל- ניסטית. הם ביטלו והותם הישנה וכיבדו אחרת, זו של השליטים הזרים.

ידוע לנו מימי בית שני על אנשים שכונו "מוש- כים בערלתם". ואם המכוון בכינויים אכן נכון הוא, נמצא שהללו אחזו גם במנהג אחר של התבוללות, של ביטול סימני חוץ של הזהות הישנה בכל מחיר, משום שמתביישים הם בסימנים "ברבריים" אלה,

לוסיים של הקיסרות). ברי, שחלק ניכר מן היהודים הללו גרים היו. יש אף דעה (זו של גיאורג רוזן) כי התפוצה הפיניקית בקיסרות התייהדה רובה ככר- לה. גם התחיקה הרומית גם דברי חכמים מישראל, וכן העדויות שבאבנגליונים הנוצריים ועצם התופעה של תפוצת הנצרות הראשונה כולם מצטרפים להעיד על הגיור וההתגיירות כתופעה שכיחה שהקיפה רבים מחוגים שונים. אך צריך לומר, שהגיור עצמו הוא שיטה לשם הטמעה באמונת האמת שזוהה היא עם ההצטרפות לישראל כאומה. השיטה עדיין לא היתה מקובלת על עזרא ונחמיה, כפי שמעשיהם מעידים, אך נתקבלה באומה כולה למרות התנג- דותם.

ההצטרפות מרצון לזרעו של אברהם נשארה פליאה לאלה שעונים צרה בגדולתו וגידולו של ישראל. בשנת 1916 כתב מן החפירות בחזית מומר ומתבולל, אויגן רוזנשטוק-הויסי, אל פראנץ רוזנ- צווייג, שהגן על ישראל נגדו: "ידידך... (וכאן שלוש נקודות במכתב להעלמת שם הידיד) מביא את אשתו שתעבור ליהדות. היכן איפוא שריד למי- טאפיסיקה על זרעו של אברהם?"¹ אך טהרת זרעו של אברהם רוחנית-רצונית היא מעת שנתקבלה דרך הגיור, ומשמעותה הביולוגית נשארה תלויה בחלל שבין מציאות לבין משל וציור. חכמי ישראל, אם כי לא כולם, הגיעו בהכרתם בעובדת הגיור ובתמורה שהביאה באופיו של עם ישראל לידי כך, שהגדירו את ישראל ההיסטורי מקדמת דנא כאומה של גרים — מהטפתו של אברהם אבינו והדרך שהו- רה את בניו ומתורה שלימד משה — כפי שעשה זאת הרמב"ם במאה השתיים-עשרה בתשובתו לעובדיה הגר הנורמאנדי ובכמה מקומות בשאר כתביו.

אף הנצרות הראשונה היתה — מנקודת ראותם של הגויים העכו"ם שהחזיקו בה — פרשה של התכחשות לזהויות של יוונות ושל רומיות, הן מבחינת הקשר לעבר והן מבחינת היחס לתרבות ההווה. תולדות ישראל, המקרא והאבנגליונים, היו למוקד ולסימן התמורה היסודית לכל מי שהמיר לנצרות. ה-*tertium gens* הנוצרי הטמיע תחילה יותר לצד השרשים היהודיים שלו מאשר לעבר התרבות היוונית-הרו- מית, אשר עמה עתיד היה להשלים יותר ויותר למן

1 מחליפת המכתבים בין אויגן רוזנשטוק-הויסי לפראנץ רוזנצווייג, בסוף אגרות רוזנצווייג, עמ' 680.

נותקו השכבות העליונות נושאות התרבות והזכרון ההיסטורי משאר השכבות, שכן נתקשרו בזהות ההל-ניסטית וחדלו לטפח את זהותן שלהן. הדת, הנכ-רונות, הנימוסים, שקעו איפוא במצרים ובבל לדרגת הפולקלור. המסורת הלאומית נשארה חרותה על גבי מצבות קברים מפוארות, רשומה על גבי לבינים של ספריות ועל קירות מיקדשים, או שמורה בלבם של אכרים משועבדים וכהנים מדולדלים. ממשיכים של ממש בחיים לא קמו לה עוד.

אצלנו נתקיימה המסורת ונמשך הרצף ההיסטורי תוך המגע עם ההלניזם והשפעתו, משום שהכהנים רובם ככולם נשארו כהני העם והמיקדש, משום שה-חכמים הוסיפו ללמוד וללמד ולפרש את התורה, מושפעים ומרועננים ממשבי הרוח של חכמת יוון, משום שינאי היה גם אלכסנדר, ואריסטובולוס היה גם יהודה — לא בשמם בלבד אלא במקצב החיים. כך בנתה בימים ההם אומה זו בכללותה תורה שלמה שלה, וטיפחה את כל זכרונותיה היקרים לה — כשהפגישה עם חכמת יוון פועלת עליה ומפרה אותה. כמובו, ההתעניינות בתופעת ההתבוללות אין עיקרה בימי קדם. בימינו היא באה בשל הסכנה למע-רכות החברה היהודית המודרנית, אך טוב להתחיל בימי-קדם לא רק משום שהקודם הכרחי להבנת המ-אחר. העיון בימי הבית הראשון והבית השני מלמד, שהיהודים הם בעיקר המטמיעים, ועם זה הם מוש-פעים מאד מן הסביבה. ושתי התופעות — של הש-פעה על ישראל והטמעת אחרים בישראל — הן שני צדדים של אותו מטבע, של כוח חברתי, יצירה רוחנית וליכוד לאומי.

ב.

בימי הביניים מתגלים גם הכוח היהודי, גם ההש-פעה עליו וגם נתיבות ההתבוללות בצורות אחרות — בהתאם לתמורה המכרעת שחלה ביחס בין יש-ראל לסביבתו.

יש סבורים שבהקשר ימי-הביניים אין לדבר על העם הגרדף והמושפל במונחים של כוח; וכן שאין לדבר על התבוללות כהתליך למעבר יחידים ממחנה למחנה בעולם שבו ההמרה היא סימן המעבר, והיא נעשית בלחץ מתמיד של מצב משפטי וחברתי נחות, בלוויית פרעות וגירושים לעתים מזומנות כמעט. לאחרונה הועלתה סברה, שאופייה של ההתבוללות היהודית בעת החדשה והתנהגותם של מתבוללים

ורוצים להיראות כאחרים, משום שמכבדים אותם ורוצים להיות אתם בכל.

בסופם של ימי בית שני ניצבת דמות המתבולל הקיצוני המובהק — אישיותו של טיבריוס יוליוס אלכסנדר. בנו של האלאברד, ראש הקהילה היהודית באלכסנדריה, בן אחיו של הפילוסוף היהודי הגדול — פילון האלכסנדרוני. האיש שקוע ראשו ורובו בעולמה של רומי הקיסרית, קצין בצבאה, בשנת 42 לסה"נ מפקד מצרים העילית ובשנים 46—48 הוא פרקוראטור ביהודה, ותחת שלטונו נצלב בני יהודה הגלילי. בשנת 66 מונה פריפקט של מצרים על ידי גירון קיסר. כשפרצה מערכה בין האוכלוסיה היהודית לאוכלוסיה ה"יוונית" — לאחר נסיון מצדו לתווך — הפנה את כידונות חייליו נגד האוכלוסיה היהודית. לפי המקורות נהרגו בפקודתו זו כחמישים אלף יהודים. בשנת 69 — כלומר כש-בארץ ניטשה המלחמה בין הרומאים למורדים — היה הוא המסייע להכתרתו של אספסיינוס, ואף זכה הודות לכך להיות למשנה לטיטוס בפיקוד על מצור ירושלים. אמת נכון, יוספוס פלאוויוס מספר כי במור-עצה על גורל המקדש תמך בדעה שלא יחריבוהו. ואולי לא ידע אפילו שהתבולל. זו דמותו של הקצין של קריירה ששורות הלגיון הן מקום האחוהו שלו, שנשריו הם הסמלים המנחים אותו. הוא פעל נגד היהודים כקצין רומאי מתון ותקיף — כדי להשליט את משטרה, כדי להבטיח את "השלום הרומאי" נגד מתקוממים ומורדים, ברברים המעזים לסלק את הגשרים ולערער את הקיסרות שלו.

כללם של דברים, האתגר של העולם ההלניסטי, ולאחריו העולם ההלניסטי-הרומאי, היה שונה וקשה ליהדות מן הקודמים. מול היהדות ניצב עולם שרצה אף הוא לקנות את הלבבות, כדי שבני-האדם יעדיפו את סולם ערכיו, נוי חייו וטיב זהותו מאלה שהיו דבקים בהם. עשיית נפשות הלניסטיות זו הצלחתה בקרב היהודים היתה פחות מאשר בקרב האומות האחרות סביבם.

המתבונן בתולדות מצרים או בבל יראה, כי אומות אלו שבנו תרבויות גדולות, ואימפריות גדולות מת-רותן, איבדו את זהותן התרבותית עד כדי כך, שעד לחפירות הארכיאולוגיות במזרח הקרוב במאה הש-מונה-עשרה ידעה אירופה עליהן מכתבי הקודש היהודיים בעיקר. אם בקרב היהודים נשמרה הזהות בכל השכבות, למרות מחלוקות ותסיסות, הרי שם

הקודש שלו על דרך המדרש והמסתורין של הנצרות, ודרכי דרש ומסתורין הן היו רווחות גם בחיי הרוח שלו. בנצרות דיברו אליו בשם המשיח והגאולה, ובאסלאם בשם הנבואה והתימתה. כל המושגים האלה ממעבה חיי הרוח שלו באו, וכדי לעמוד בפניהם נדרש כוח רוחני רב, מה גם כשבאו כתורה שלטת ובשכר קבלתם בצורתם זו הובטח מה שאנו קוראים בימינו "שיזוי זכויות מלא". באקלים הרוחני של מלחמת מצוה, של "דין מוחמד בסיף", של מסעי הצלב, חשובה היתה ההצלחה המדינית והצבאית — ולאמתו של דבר, גם המרות המייסרת והאפשרות להעניש על אמונה אחת ולייקר שמה של אמונה אחרת — מערכת ערכים ונימוקים בעלת תוקף רגשי והגיוני רב. כל אלה עטו על היהודי מכל עבר, בכל שיטה של שידול ושכנוע שבידי אדם — בדרשות ונימוקים כברדפיות וגירושים — כשהנאמנות לפירוש היהודי ולמחנה היהודי עומדת איתן.

אך היו גם אלה שלא עמדו. וסיפור המרות מרצון ולא מאונס מלמדנו, שגם בנתיבות הדמיון והחלום לא פסקה ההסתערות על היהודי. ואולי קשתה כאן ההתגוננות שבעתים. לעניין זה של התבוללות ונאמנות בימי הביניים מאלף הוא להתבונן בחלומותיהם של מומרים שהניחו רשימות על מה שאירע להם בדמיונם.

הרי חלומותיו של יהודי במערב של גרמניה שהמיר מרצונו. כשהיה נזיר כתב את סיפור המרתו⁴ — "לפי עמו — ישראל, לפי שבטו — לוי"⁵. ההמרה נעשתה לאחר שנשלח למשא-ומתן כספי לחצרו של הגמון, שם פגש כמרים מלומדים, והללו שהשפיעו עליו. אלא שמגעיו עם העולם הנוצרי החלו קודם לכן — בעולם החלומות. "אני החוטא"⁶ סח על חלומו שחלם אולי לא בדרך מקרה בשנת הבר-מצוה שלו⁷. בחלומו הופיע "האימפרטור הרוחני מאי הינריכוס"⁸ כשמת אחד מנסיכיו לפתע וכל רכושו נשאר לקיסר. כדי לחלום על הקיסר, על עסקי ירושה של נסיכים ועל מעמד הופעתו של הקיסר,

מודרניים הם פרי העובדה שלאחר חיים בלתי מוסריים כראוי וכנימוס, כפי שחיו היהודים בחברה שלהם, תולדת ימי הביניים, הוצבו היהודים בחברה המודרנית בפני ה"סיוויליטי" (civility) של החברה האירופית; וזו גם מושכת אותם וגם גורמת סבכים². דברים אלה, המוסכמות והחידושים יחד, הם לכל היותר, אמיתות למחצה, שהן קשות יותר מן השקר להכרת האמת כהריתתה.

היהודים אמנם נרדפו, אך מעולם לא ראו את עצמם שפלים וללא כבוד במהותם. תודעת הבחירה לא נסתלקה מהם מעולם, ועל זאת נאבקה אתם הנצרות במפורש. ההתבוננות בחייהם ובהגותם מלמדת, שהחומה המפרידה בינם ובין הסביבה היתה מבחינות הרבה מקום הפגישה וההשפעה ההדדית. שרשה של התורה החדשה על ה"סיוויליטי" ויחסו הסבוך של היהודי אליה נעוץ בהגדרתו המפורסמת של מאכס ובר את אומתנו כאומת-פאריה. ואולם קאסטה אינה הופכת לעובדה של השפלה מופנמת עד שלא יקבלנה בן הקבוצה שהוגדרה כנחותה. ואת זאת לא קיבלו היהודים מעולם. הן הגותם והן העדות עליהם מלמדות על עמדה גאה של היהודים עד המחצית השנייה של המאה השמונה עשרה. ואף זו: היהודי חי בגדרה של ההלכה, וזו "סיוויליטי" לעצמה שונה במגמותיה ובפרטיה, אך שווה לנימוס המערב-אירופי במקצב החיים הקבוע, המוסדר, והשוואף להווייה של אחריות ונוי.

הדעה, כי היהודי בימי הביניים לא חש בסכנת התבוללות משום שלא עמד לפני פיתויי ההשפעה, מופרכת על ידי כל מערכות היצירה היהודית בימים ההם, שההשפעה החיצונית מפרה אותן, והמגיבות על אתגריה ביצירה. זה הצד השווה בראציונאליזם של ארצות האסלאם, בתורת הסוד שפרחה בארצות הנוצרים במשנת הרמב"ם ובסיפוריהם של חסידי אשכנז. באיגרת תימן מסכם הרמב"ם את המאמצים להטמיע את היהודי באמרו, שהנצרות והאסלאם מיוגו את טכסיסי ההסתערות על מחנה ישראל, כשהן נוקטות אמצעים של אלימות ופיתוי כאחת³. אכן היהודי עמד בימי הביניים לפני פיתויים להתבוללות — קרי: המרה בימים ההם — שסבבוהו ביאינטנסיביות ומכיוונים שונים. פירשו לו את כתבי

Hermannus quondam Judaeus, Opusculum de conversione sua, herausgegeben von G. Niemeyer, Weimar, 1963
4
Genere Israelita, tribu Levita
5
peccator ego
6
tertio decimo etatis mee anno
7
בהכרח הקיסר הינריך ה-7.
8

John Murray Cuddihy, The Ordeal of Civility, New-York, 1974

3 אחת התיזות המרכזיות של אגרת תימן שלו.

שהנזיר מעתיק לימים חלום זה לדגמים של חי המנזר.

ושוב בדרך החלום מגיע אלינו סיפור המצוקה הנפשית והאימה הרוחנית שבאו על צעיר מישראל בעטייה של הנהייה לנצרות עד שלא מצא לו מפלט אלא במוות. הוא "היה תלמיד ותיק ועשיר מאד ויושב בישיבה... חסיד היה וירא שמים. וכל מידה קדושה וטהורה ראיתי בו", כעדות מספר המעשה¹². וזה הבחור יושב בישיבה ו"בערב שבועות לקח מגובו ותלה עצמו"¹³. בן זמנו כותב על התאבדות זו ש"דן עצמו בחמורה, וגם מקצת שד היה בו". פעולתו של "שד" זה, לדברי המתאבד, היתה, "שהשד היה מראָה לפניו כשתי וערב ודחק אותו לעבוד עבודה זרה"¹⁴. המספיד אותו בסיפור זה — ומקבל הוא את ההסבר, המתיר להביאו במלוא הכ" בוד לקבר ישראל — אומר עליו, ש"בא לאור הגדול", כפי שנוהגים לומר לכבודם של מקדשי השם, ומשווה הוא אותו ליוקים בן יועזר, בן אחותו של יועזר איש צרידה. ההשוואה כעצם הסיפור על המת וחלו- מותיו מצטרפים לומר, שלדעת בן הזמן חדר הצלב אל עולם דמיונותיו של ירא-שמים ובן-תורה באנג' ליה של ימי הביניים, חדירה ללא אפשרות חסימה. שלא כבמקרה של המומר מגרמניה לא נחשפו כאן נתיבות החדירה של סמלים אלה, אך הדבר אינו מפחית מתוקפם בעולמו של צעיר יהודי בימים ההם.

החלום השלישי הוא מטפרד הנוצרית, של מומר שהיה לאחד מגדולי צוררי ישראל, חלומו של אבנר מבורגוס, שבנצרותו נקרא אלפונסו דה ואליאדולידי. מקובל ותלמיד-חכם, אשר פרופ' יצחק בער חשף את דמותו, אף הוא, כעדותו, הגיע לנצרות מן הח- לומות. הם באו לו — שוב לדבריו — מתוך מועקת השתתפותו העמוקה בגורל ישראל בגלות. בעת תסי- סה משיחית ומשבר בקשטיליה בשנת 1295 "ראיתי את עיני היהודים עמי... הנמצאים בשביה הארוכה הזאת לחוצים... העם שירד מכבודו ותהלתו... ויהי היום, ואני הגיתי הרבה בדבר זה, ואבוא לבית-הכ-

סברה ששמע ילד יהודי הרבה על עניינים אלו בביתו. והחלום מלמד גם על התעניינות מרובה בבית יהודי זה בתכשיטים ובגינוני מלכות: "ברגע שראה אותי המלך, הגיש לי סוס לבן כשלג, מטופח באופן נפלא, ונתן לי חגורת זהב עשויה במיטב האמנות⁹. ונתן לי ארנק משי וכו' שבע מטבעות יפות ביותר". הקיסר אמר לו, כי אף שאין הדבר מוצא חן בעיני הנסיכים, הוא לוקחו לארמון; שם ישב לידו ואכל מקערת הקיסר לעיני כל¹⁰. לפתרון החלום הלך הנער אצל קרובו, ר' יצחק, אדם בעל סמכות בקרב היהודים — לדברי הנזיר — וזה פת- רון חלומו של החכם היהודי: "הסוס הנהדר והלבן, אמר, משמעו, שאוכה לבחור לעצמי אשה מיוחסת ויפה; המטבעות שבארנק פירושו, אמר לי, שאוכה לעושר רב; ושישבתי למשתה עם הקיסר משמעו שאוכה לכבוד רב בקרב היהודים"¹¹. רשאים אנו אולי לשער, שהנזיר חידד את המגמה החברתית- החמרנית של פתרון דודו בשעה שכתב את הדברים במנזרו. אלא שלימים — כך מסכם הוא את עניין החלום — הבין, כי בחלום זה נתבשר שיזכה להיות עם בן האלהים, בעבודתו ובסיגופיו. סיום זה מלמד, שהחלום נחרת עמוק בזכרונו והוא ייחס לו מש- מעות רבה גם בנצרותו. יש להניח איפוא שלא שינה ביודעים ממה שראה בילדותו, ושלא בדה לא את פתרון קרובו ולא את מגמתו. הווה אומר שהעו- לם הפיאודאלי חודר אל דמיונו של ילד, אל רקמת חלומותיו, ומטביע בהם את רישום פארו ועושרו; החדירה היא מטבע הדברים, מעולם המציאות ודרך השיחה של יהודים בינם לבין עצמם. החלום נפתר במגמות הפאר, היופי, הייחוס והכבוד בעולם היהודי. בשעה שהחכם היהודי מעתיק את פרטי החלום לדגמים של החברה היהודית נראה שהוא קרוב הרבה יותר להלך-הרוח של הצר הקיסר מבשעה

9 summa operositate contexto

10 מחיבורו (ראה הע' 4), עמ' 70—71.

11 per equum magnum et candidum significari dicens, quod nobilem ac speciosam uxorem sortiturus, per nummos marsupio inclusos, quod multias divitias habiturus, per celebratum cum imperatore convivium, quod plurimum honorabilis inter Judaeos essem futurus (חיבורו כנ"ל, עמ' 72).

12 א. קופפר, לתולדות משפחת ר' משה בר' יום-טוב "אביר העולם" מלונדריש, תרביץ, שנה מ', תשל"א,

עמ' 385—387.

13 שם, עמ' 386.

14 שם, עמ' 387.

ולכן פנית אל היותר נאות להשקיט הגוף ולישוב השכל בלי חרדות ואימה ופחד". הוזה אומר, ציניות וניהיליזם המביאים להעדיף נוחות ושלווה בצל הדת השלטת. אף נימוק זה השכיח בעת החדשה — "כר-טיס כניסה לחברה האירופית" לשם התועלת האית-שית והתרבותית — נוטים יהודים לייחס לנוטש את המחנה. ונימוקיו של אבנר מבורגוס מופיעים גם הם, אך בניסוח ראציונאלי ואקטואלי כאחד: "או ראית באובדן מולדתנו וברוב הצרות המתרגשות עלינו, עתה מקרוב באו, אשר כלוננו והממונו, וכמעט הסתיר השם פניו ממנו ונתננו לעוף השמים ולחיתו ארץ; ועלה בדעתך כי לא יזכר שם ישראל עוד"¹⁶. הרי זה "הקיום בניגוד לכוחות ההיסטוריה וחוקיה" שמרתייע בימי הביניים מן היהדות, ונראה כנימוק ראציונאלי-דתי לנטישתה. "או אולי נגלה לך מסור-דות הנבואה ועיקרי האמונות ובחינתם, מה שלא נגלה לעמודי עולם אשר היו באומתנו מכל זמני הגלות; וראית כי שקר נחלו אבותנו למיעוט הבנתם ככוונת התורה והנבואה; ובחרת מה שבחרת על שהוא אמת ויציב"¹⁷. כלומר, שמא נראה לו הצלב לא מידי דמות שבחלום, אלא מידי פרשן משכנע. השכנוע באמת הנוצרית מוגדר כאן כראציונאלי ותיאולוגי.

החלומות אמנם ספורים הם, ובספרד המירו המו-נים מאונס ולא מצוץ. אף ההמרות בהמון בדרום איטליה ובפורטוגאל באו מן הכפייה. אך המרת יחידים היתה, כמובן, גלויה ושכיחה יותר מן החלו-מות שנשארו עליהם סיפורים. בה במאה השתים-עשרה, שבה המיר יהודה מקולוגיה לנצרות והיה לנזיר הרמאנוס, כתב רבנו יעקב תם, לרגל כתיבת שם נכונה בגט: "וכמה משומדים גירשו נשותיהם, ומעולם לא כתבו אלא שם יהודית; דרובא ישראל הכי קרו ליה... וכן מעשים בכל יום. וכשגירש רבי אליעזר קרובי את מרת רחל דוד-תנו...¹⁸ היה שמו ושליו ושמה בילאשיץ, וכתבו אליעזר ורחל שהם שם יהודית... המימך ידעת שם משומד של אשר מקולוגיה ושל אברן משינץ... ויותר מעשרים גיטי משומדים נעשו בפריש

נסת בבכיה גדולה... ואומר... מדוע זה?... ומרוב הדאגה שבלבי והגיעה... נרדמתי. ואראה בחלום כדמות אדם גדול אומר לי... היהודים נמצאים זמן כה רב בשביה הזאת בגלל אולתם ורשעתם, ועל כי אין מורה צדק שיכירו על ידו את האמת". עברו שלש שנות צום ותענית, לדבריו, והאיש בא אליו שנית בחלום, ופתאום ראה אבנר שלבושו מכוסה צלבים, והאיש אומר לו — "חותמו של אלהים אמת"¹⁵. לימים הביאה אותו אמת זו — מצופה צלב — להטיף להחמרת רדיפת היהודים והשפלתם אשר בכה עליהן קודם.

המוטיבים המצויים כאן הם, ביסודו של דבר, אותם שאנו מוצאים בהתבוללות המודרנית: הכוח המושך של התורה, כוחה ופארה; חידרת סמלי הדת; היאוש מגורל ישראל. כתוצאה ממנו באה המשטמה לעם — החי בניגוד לחוקי ההיסטוריה. כמובן, בימי הביניים הכוונה היא להיסטוריה שבה האל עושה כרצונו בכל עת שירצה. חלומותיהם של הרמאנוס הנזיר, של המאבד עצמו לדעת באנגליה, ושל אבנר, הנציג המובהק של השנאה העצמית הית-דית בספרד, מעלים לפנינו את הכוחות העיקריים שהביאו, אמנם בנוסח אחר ובצירופים שונים, לנטי-שת הזהות היהודית גם בעת החדשה.

היטב ידעו גם בימי הביניים כוחם של גורמים אחרים שדחפו להמרה-התבוללות. כשהמיר תלמיד-חכם, מקורב לגדולי הדור בתורה, דון שלמה הלוי ולימים — פאבלו דה סאקטה מריה, בישוף בורגוס, מנה במכתבו אליו רופא ומתווכח — שלימים המיר אף הוא — יהושע הלורקי, את ארבע הסיבות ששיער להמרה: "אם באולי חשקה נפשך המתאוה לעלות בסולם העושר והכבוד? כי הוא דבר שיכספוהו הכל; ולהשביע נפש שוקקה מכל מאכל אשר יאכל, ולחזות בנועם זיו קלסתר נשים נכריות". עושר וכבוד, אכילה ללא כבלים של דיני כשרות, וחברת נשים נכריות — אך שלמה הלוי לא יצא לנישואי תערובת — זו מערכת מניעים אחת, זו החברתית-ההידיוניסטית, להמרה, והיא, אגב, מערכת המניעים שהיהודי הדתי נטה לייחס למומר. "או שמא השיאך העיון הפילוסופי להפוך קערה על פיה, ולחשוב על מחזיקי האמונות, כי הבל המה, מעשי תעתועים;

16 הכוונה למאורעות קנ"א—1391, ושבא בעטיים.

17 אגרת יהושע הלורקי: מהד' ל. לנדאו, אנטורפן, 1906, עמ' 1.

18 שני אלה לא היו מומרים; רבינו תם מביא את מק' ריהם להדגים, מהו "שם יהודית" ומה אינו.

15 י. בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, עמ' 192—193.

רים, שבים ליהדות — הכל לפי האינטרסים ולפי הנסיבות. הרי "כרטיס הכניסה" של היגרי הניגה כביכול, ללא כוח השירה ובהתגודדות גלויה ומת-מדת בין מחנה ישראל למחנה השליטים.

ג

חדשות בתופעת ההתבוללות כבענין ההשפעה מן החוץ לא באו איפוא בתקופה המודרנית במישור המוטיבים והשיטות, אלא בהיקף התהליכים הנפשיים והמעשיים ובשינוי טיבה של דרך המעבר, שחלה בה, לפחות כלפי חוץ, סיקולאריזאציה; המעבר הוא כעת לקוסמופוליטיות במוצהר וללאומיות אירופית הלכה למעשה. המרת הדת נעשית לואי וחיוק להתבוללות ולא הצעד הראשון בה. מוקדי ההתבוללות שניים הם בתקופה זו. הראשון הוא זה שנפתח מצד ההשכלה של מחצית המאה השמונה-עשרה, ופעל באירופה — מן המערב והמרכז כשהוא מתפשט מזרחה; לימים עוצבה ההתבוללות גם בצפון אמריקה על-ידי המגמות והמעשים שגולדו מכוחו או מכוח-כוחו של מוקד זה. המוקד השני של ההתבוללות הוא ההשפעה במישור האימפריאליזם האירופי — בייחוד הצרפתי — על היהודים בעמים ושטחים שגורל התרבות והחברה בהם עוצב על ידי הקולוניאליזם. השפעתו היא למן המחצית השנייה של המאה התשע-עשרה ותוצאותיו ניכרות בעיקר ביהדות אפריקה הצפונית. אף כאן לפנינו במידה רבה תוצאת השפעתו של המוקד הראשון, אלא שצורתו ותוצאותיו שונות.

ההתבוללות המודרנית החלה במחצית השנייה של המאה השמונה-עשרה כאשר נדמה שהלכי הרוח של ההשכלה יצרו מפגש נייטרלי מבחינת הדת והמסורת הלאומית-ההיסטורית. האינסטריות והראציונאליזם של עידן זה שנו, שאדם נפגש נכונה בזולתו "כמות שהוא", ללא כחל ושרק של עבר או של דת ממוסדת פגישת יחיד ביחיד, ששכלו האינדיבידואלי קובע את שיסכים עליו או ידחה אותו בכל תחומי ההוייה האנושית.

הכזב הקדוש שבהנחות אלו בצבץ ועלה בעת שליטתו במחשבה האירופית ואצל גדולים שבמוריהו; לא נשאר לה לרומאנטיקה של המאה התשע-עשרה לעשות עוד הרבה מבחינת המציאות. "שלוש השפות" העתיקות שאיחדו להלכה את תרבות אירופה למעלה מן השפות הלאומיות — העברית, היוונית

וצרפת¹⁹. וכתבו שם יהודית. וגם בלותיר²⁰ על פי הגאונים. וגם ראיתי בעיני גט חתנו של הנדיב רבי יעקב פרנס, זכרונו לברכה, שנשמתו. שהיה כתוב שמעיה המכונה וולדמן, ושמו של גויית היה גוטשלק. ולא נכתב בו כלל²¹. היו איפוא עשרות מקרים של המרה באיזורים שונים של צרפת ומהם שבאו ממשפחות מיוחסות המנהיגות בקהילות. אגב כך מלמדנו רבינו תם, שבעיניו ובעיני החברה היה-די בת זמנו פסולה לא ההשפעה, שהרי ב"שמעיה המכונה וולדמן" גם הכינוי שייך ל"שם יהודית", אלא פסולה ההמרה-נטישה הכללית, שהשם גוטשלק הוא ביטוי לה, ומשום כך — שהרי וולדמן אינו פחות גרמני ממנו — נחשב הוא ל"שם גויית". מסופה של המאה החמש-עשרה מתגלה עוד נחית של המרה, המצוי הרבה גם בעת החדשה. מרגנשבורג עולה דמותו של יצחק רייכרט ממוסבאך. לפי מה שסיפר בחקירת בית-דין נוצרי, בעיניו, בשנת 1475 המיר פעם ראשונה לנצרות בוירצבורג, והוא בן תשע (יש להניח שקרוביו, או נוצרים, הטבילוהו אז), רוצה לומר בשנת 1450 בקירוב. כעבור זמן לא רב נדד לבוהמיה ומוראוויה; שם חזר ליהדות והמיר בשנייה. הגיע לארצות השפלה, שם היה לו גיס רופא, מומר אף הוא. על מידת אדיקותו בנצרות של גיס זה אפשר ללמוד מפתגם ששינן ליצחק: "תן להטבילך, ואביא לך זהובים הרבה"²². זה שיכנע, ויצחק המיר בשלישית (כלומר, שב קודם ליהדות). אחר כך הגיע לוורמזא, למגנצא, למרקה, נשא יהודיה לאשה, התגרש, התחתן בשנייה, הלך לאיטליה, ושם היה עשרים שנה מוכר אתרוגים. לשלטשטאדט שבאלזאס הגיע כיהודי, וחי בה כיהודי, וב-1475 נתפס לרגל עלילת-דם²³. כאן בולט המעבר "הקליל", האינדיבידואלי והמשפחתי. ממי-

19 דומה ש"צרפת" כאן Ile de France, ואפילו לא צפון צרפת כולה.

20 בקירוב לותרניגיה של ימינו; זה מחזק את האמור לעיל בהע' 19.

21 ספר הישר לרבנו תם, מהד' רוונטאל, הדפסה מחדש, ניו-יורק, תשי"ט, סי' כ"ה, עמ' 43-45.

22 Lasse dich taufen, ich will dir vil gulden schaffen.

23 Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte der Juden in Regensburg 1453-1738, Berbeitet von Raphael Straus, München 1960, Nr. 211, pp. 64-66.

עשרה והמחצית הראשונה של המאה העשרים — למן קריאתו של לאוואטר אל משה מגדלסון וב-מידה רבה, במקומות הרבה, עד עצם היום הזה. הבו ליהדות החרף ברבות השנים והדורות להת-בוללות, כאשר נתברר שרוב היהודים אינו שונא לא את עצמו ולא את עצמיותו. למן רחל ורנהאגן ועד ימינו נמשך תהליך זה של שנאה עצמית, המח-ריפה והולכת, אם כי משנה ביטוייה וביסוסיה העיו-ניים. בשנת 1916, כשהיתה הצהרת בלפור קרובה והגדודים העבריים היו על סף הקמתם, כתב המומר אויגן רוונשטוק-הויסי אל פראנץ רוונצווייג — ושניהם שירתו או בצבא הגרמני הלוחם: "היהודי לא ימות בעד שום מולדת ובעד שום תעודה... כדי שתחיה יהודה, תלוי היהודי היחיד בהצלחה, במספר ילדיו... אפשר מאמינים אתם שיש לכם ספינה משלכם. אבל אין אתם יודעים כלל ים מהו; אלולא זאת לא הייתם מדברים כך".²⁹ משורות הצבא הגרמני הקיסרי מטיח המומר בפניו של רוונצווייג הנאבק על יהדותו, ש"מלכות הנוצרי לעולם אינה מן העולם הזה". הכותב היה פרופיסור, שהתמחה בהערצה ניכרת, בתולדות השלטון וסדריו בגרמניה של ימי הביניים. אלה — אם נסיכויות גרמניה וקי-סריה הקדומים ואם גרמניה הווילהלמינית — אינם מן העולם הזה, השפל; ואילו היהודי, הווייתו היא בכל עת תמיד מן העולם הזה. וכל סטייה לצד התר-בות הכללית, הצבאית או המוסיקאלית, פוגמת ביה-דותו. המומר נעשה אורתודוכסי ומחמיר למהדרין כשהוא תוהה במכתבו אל רוונצווייג, מה דינו של יהודי "המתפלל, מנגן בעוגב... יהודי ללא מקדש וללא הלכה, ללא חופה בן שמונה-עשרה וללא פטו-ריו משרות הצבא? פראנץ רוונצווייג כמתגדב למלחמה; עוד תצא, בשעת הצורך, אף לדו-קרב". לעג המתבולל נשפך על הכל — על התיאולוגיה, על האידיאולוגיה, על ההווי של היהודי המודרני שאינו צועד עמו אל אגן הטבילה. הרי זו התנגשותה של ההתבוללות עם אשלייתה האינדיבידואליסטית, הקוס-מופוליטית.

והלאטינית — נושלו זה-כבר מכל אפשרות של אי-חוד וליכוד, בייחוד משעה שהלאטינית פינתה מקומה בתרבות אירופה לשפות המדוברות. אלו היו עתה המולכות בכיפה בעולם היצירה של ההשכלה האי-רופית גופה. לוק חשב וכתב אנגלית, רוסו וולטר — צרפתית, לסינג — גרמנית. דבר שאין צריך לומר, שכל יצירה בשפה לאומית גלווה לה, מדעת ושלא מדעת, מטען רב עושר והשפעה של היסטוריה לאו-מית. צד השיתוף שבאוצרות השפה והלאומיות האי-רופיות הוא, שכולן יש בהן יסוד נוצרי בעל משקל ומעצב.

היחידים היהודיים הלכו מלכתחלה אל התרבויות הלאומיות האירופיות כמות שנתגבשו לפנייהם ומתוך בוז לתרבות עמם, היהודית. משה מגדלסון מסביר לאציל הגרמני אוגוסט פון הנינגס, שהוא עוסק בתירגום התנ"ך לגרמנית כ"צעד ראשון אל עבר התרבות",²⁴ אשר עמי מוחזק במרחק כה רב ממנה, לדאבוני²⁵, עד שאדם עלול כמעט לבוא לידי ייאוש מאפשרות של שיפור".²⁶ הדרך שאין בלתה אל תרבות היא דרך השפה הגרמנית, שעל השימוש בה הקפיד משה מגדלסון עם מלך פרוסיה, שסטתה לעבר הצרפתית. המכובד מבחינה תרבותית היא תרבות גרמניה כמות שהיא; הבווי — תרבות יהודית כמות שהיא. בעיני המשכילים בגרמניה היה בווי ונלעג בה הכל. כשכתב דוד פרידלנדר אל "ר" מאיר החביב"²⁷ בתשובה על מכתב תוכחה של האיש, שפך עליו ועל תרבותו היהודית קיתון של אירוניה. והוא משיב לו בגרמנית, "משום... שבשפה הגרמנית נגוו הערפל, והאמת מופיעה בטהרתה, ללא הזיהום שבשפת הציורים של דיאלקט"²⁸. הגרמנית היא שפת האמת והבהירות לעומת שפת היהודים השגורה בכתיבהם.

להתבוללות איפוא מראשיתה פנים של הינתקות מן העם גם פנים של הצטרפות למחנה אחר, תרבותו ועברו — כמו בהמרה, גם כשאין המתבולל בא לידי טבילה. והוא נדרש להסיק את המסקנה ההגיונית "לצעוד את הצעד הסופי" במשך כל המאה התשע-

29 רוצה לומר, Mission במשמע שליחות תרבותית או דתית — שהיהדות המתבוללת-הריפורמית טענה ש- היא נושאת עמה בגוון הגרמני של יהדותה.
30 באגרתו מן 30.10.1916; נדפסה באגרות פראנץ רוי-זנצווייג, עמ' 682, וראה שם עמ' 680 — למזבאה דלהלן.

24 כלשונו — Zur Kultur.

25 leider.

26 אוסף האגרות לתולדות יהודי גרמניה של Fr. Kohler, Juden und Judentum, etc., p. 77.

27 Mein liber reb Meier.

28 כנ"ל, עמ' 119.

התרבותית, והדחיפה להתרחקות מן היהדות עצומה כעצמת הפאר וההוד שנועדו לתרבות צרפת בתחומי שלטונה. הן לחכם הנאמן להלכה במארוקו היתה "הממשלה הצרפתית ממשלת החופש והמדע"⁸⁸. היסטוריון של יהודי צפון אפריקה, ציוני, אומר: "מהירות התמורה עתידה היתה להתגבר אפילו על ההתנגדות הדתית והמסורתית העקשנית ביותר... הליציאון של אוראן... זכור לי עדיין, כי הולם-התוף... היה מוליכנו"⁸⁴. וכך מתאר מספר מחונן רגשותיו של ילד המקבל פרס ללמוד בבית-ספר תיכון צרפתי והוריו מכינים לו בגדים אירופיים: "בשבילם כמו בשבילי לבשה הכניסה לבית-ספר תיכון דמות של כניסה לעולם... הסימטה בבית-הספר של 'כל ישראל חברים' היתה שייכת לחברה אחת, הרובע האירופי והתיכון לאחרת". ועדיין היה בו תחושת השחרור מן החושך שברחוב היהודים. "ועל הכל פתחתי במסע אל הדעת. יש ואני הוגה באימה במחשכים שבהם הייתי עלול להיות שרוי... שם בודאי נעלם מכמה דגי מצולות אף עצם קיומו של האור"⁸⁵. באופק הצרפתיות שבאפ-ריקה הצפונית "האור" מאיר ו"המחשכים" ודאיים הם במאה העשרים כשם שהיו בגרמניה ובצרפת גופה במאה השמונה-עשרה.

ד

בימינו נתונה ההתבוללות במשבר קשה — לא רק בשל רישומה של השואה ונוכח הקמת מדינת ישראל, אלא גם בשל הגון הלאומני שנתלווה גם למציאות בברית-המועצות גם לזו של סין הקומוניסטית. פני-ייתם של הכושים בארצות-הברית של אמריקה לחפש את הזהות שאבדה להם, ולא ללכת אל הטמיעה הכוללנית, אף היא קשה להתבוללות. מצד אחר, גתרחבו ונתעצמו מאד נתיבות ההשפעה מן החוץ. הרדיו והטלוויזיה — אם אין המדובר באומות מרו-בות-מספר השולטות על שטחים נרחבים — מביא פנימה, אל המולדת והבית, דרכי חוץ ודפוסי תרבות

עם האכזבה מן האינדיזידואלי במוחלט היו גם גוונים אחרים של אידיאולוגיה מתבוללת. במכתב של ואלטר ראטנאו, שהיה מארגן החימוש של גר-מניה הקיסרית במלחמת העולם הראשונה, ואחר-כך שר-החוץ בריפובליקה של ויימאר, נאמר: "אני גרמני. היהודים הם בעיני שבת גרמני, כמו הסכסר-נים או הבאוארים". נסיון מטושטש זה לקיים "ייחוד" יהודי בתוך הלאומיות הגרמנית, הוא מעין נוסח מחולן של האידיאולוגיה הריפורמית המבו-טאת ב"גרמנים בני דת משה", או "בני דת משה" של עם אחר. ובמכתבו של ראטנאו אנו מוצאים גם את הקוסמופוליטיזאציה של המשיחיות היהודית. לייטנאנט בצבא הגרמני כתב אליו ב-1919 — לפי שראטנאו מוסר דבריו בתשובה אליו — כי הוא "אוהד את התנ"ך, אבל בו ליהודים; ליתר דיוק, חש איר-צון כלפיהם". תשובתו של המתבולל היתה: "נכון, מפני שאנחנו, היהודים, איננו נאמנים ל-ש-ליחותנו. נשלחנו לקרא כל אדם אל הר סיני. אם אני לא אקראך, יקראך קארל מארכס; אם הוא לא יישמע, יקראך שפינוזה; אם אליו לא תשמע, יקראך ישו הנוצרי"⁸¹ — "אתה בחרתנו לכל העמים" זו שליחות-ייעודו של "השבת הגרמני" בעיניו, אלא ששניים מן המגויים במכתבו לא ישבו בגרמניה, חוץ מאשר בדמיונו של יהודי מתבולל: ישו הנוצרי וברוך שפינוזה. אף גרשום שלום⁸² סיכם כך לאח-רונה את הלכי הרוח בבית אביו "כשבאתי הביתה ואמרתי — אני חושב שאני רוצה להיות יהודי, הגיב אבא, בצטטו פתגם שהיה שגור בפי יהודי גרמניה — 'עם יהודים טוב ללכת רק לבית הכנסת'... על-פי האידיאולוגיה שבתוכה חונכנו... היינו גרמנים. נכון, אנחנו היהודים הבאנו את המונותיאזם לעולם, אולם הנצרות היא יהדות מימית יותר, ואין הבדל עקרוני כל-כך... ביתנו היה בית בורגני רגיל מה-מעמד הבינוני"... והרי אתה מוצא בפי אבי הבית את תמצית ההשקפות שביטא רטנאו במכתביו. בצורות שונות ומשתנות — ליבראליזם נושא שלי-חות, קומוניזם, "שמאל חדש", "הזדהות עם העולם השלישי" — האידיאולוגיות של רטנאו ושל אביו של ג. שלום עדיין פעילות, רצופות שגאה עצמית. בחוג הקולוניאליזם היתה משיכת ההתבוללות

33 שמואל ו' דגאן בדברי המבוא שלו לחיבורו של יוסף בן נאיים, מלכי רבנו, ירושלים תרצ"א. אביו היה "הגאון המפורסם, המקובל האלהי... שלמה ו' דגאן זצ"ל".

34 ג. מ. שוראקי, קורות היהודים בצפון אפריקה, תל-אביב, 1975, עמ' 24-26.

35 אלבר ממי, נציב המלח, עמ' 59.

31 קובץ קובלר כנ"ל, עמ' 392.

32 דברים בנו, עמ' 14.

היצוניים. כיום, כתמיד, השאלה המהותית בנוגע להתבוללות היא שאלת השימוש הנכון בצירופו של המקורי, העצמי, עם ההשפעה מן החוץ. והרי זו שאלה של כוח נפשי ורצון עצמי. גורלנו מחייבנו לעשות למען עצמאותנו את שידענו לעשות מימי ימי בית שני ועד המחצית השנייה של המאה הש-

מונה-עשרה, ואת שהתחלנו לעשות מחדש מאז התנועה הלאומית המחודשת במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה, אמנם בצעדים מהוססים, אחד קדימה ואחד לאחור: לעשות את ההשפעה לחלק "מעוכל" של תרבותנו ולאתגר המביא לידי תגובה יוצרת.

"אמר ר' יהושע בן לוי: שמונים הלכות למדתי מיהודה בן פדייה... ועל ידי שהייתי עסוק בצרכי ציבור שכחתי" (קוה"ר ז, ז, א).

נראה שריב"ל הצטער על שהרבה לעסוק בצרכי ציבור עד כדי שכחת תלמודו. לעומת זה אנו מוצאים, שחכם אחר הצטער בסוף ימיו על שהתרחק מעסקי הציבור. "מעשה בר' אסי כשהיה מסתלק מן העולם, נכנס בן אחותו אצלו. מצאו בוכה. אמר לו: רבי, מפני מה אתה בוכה? יש תורה שלא למדת ולימדת? ... ועל כל מידות שהיו בך היית מתרחק מן הדינים, ולא נתת רשות על עצמך [לעצמך] להתמנות על צרכי הציבור... אמר לו: בני, עליה אני בוכה, שמא אתן דין וחשבון על שהייתי יכול לעשות דינים של ישראל, ולא עשיתי. (תנחומא, משפטים, ב). אבל ר' ירמיה פסק: "העוסק בצרכי ציבור כעוסק בדברי תורה" (ירושלמי, ברכות ראש ה, א; ח, ב). רצה לומר, כנראה, "אחוז בזה וגם מזה אל תנח ירך", או: הרוצה לעסוק בצרכי ציבור יעסוק, והרוצה לעסוק בדברי תורה יעסוק.

ואפלטון כתב באחת מאגרותיו: "ואשר לעצמך סיפרו לנו שיש בלבך תרעומת מה על שאינך יכול להיפטר מעסקי הציבור. ואכן ברור למדי הוא שאין לו לאדם בימי חייו דבר נעים יותר מלעסוק בשלו, וכל שכן למי שבחר לו עיסוקים העשויים כשליך [מתמיטיקה]. אולם עליך לשים לב גם לכך, שכל איש בינינו לא קיים לשם עצמו בלבד, אלא חלק מה בקיומנו נועד למולדתנו, חלק אחר — להוריגו, ואחר — לשאר ידידינו; וחלק מה שייך לצרכי השעה שחיינו נאחזים בהם. וכשהמולדת עצמה קוראת לנו אל צרכי הציבור, דומני שלא יתכן לסרב לה. הרי הסירוב יביא גם לידי כך, שנשאיר את המקום לאנשים פחותי ערך שלא הטוב שבמניעים יפנה אותם אל ענייני המדינה (איגרת תשיעית).

א. א. הלוי: אגדות האמוראים (עמ' 30)
הוצאת דביר, תשל"ז.

גבולות בני הגנה

יגאל אלון

לעומת מטרה כוללת זו של הערבים, מטרות המל-
חמה של מדינת ישראל מוגבלות להדיפת מתקפו-
תיהם של צבאות ערב, בהתאם לנסיבות האסטר-
טגיות והמדיניות: אם במתקפות נגד מגיבות, כמו
במלחמות 1948 ו-1973, ואם במתקפות נגד מקדי-
מות, כמו במלחמות 1956 ו-1967. אכן תבוסות צב-
איות עלו למדינות ערב במחיר של אבדות בנפש,
הרס ציוד, נזק מדיני, פגיעה בכבוד הלאומי — ואולי
אף בסיכון משטריהן. אך מעולם לא היו — ולעולם
לא יהיו — תבוסות כאלו בגדר סכנה לעצם קיומן
כמדינות רבניות, או לשלום אוכלוסייתן האזרחית.
לעומת זאת, תבוסה צבאית למדינת ישראל פירושה
השמדה פיסית לחלק גדול מאוכלוסייתה, ועקירתה
הפוליטית של המדינה היהודית. פשוטם של דברים
כמשמעם, שמדינות ערב יכולות להתיר לעצמן לס-
פוג כמה וכמה מפלות צבאיות, ואילו מדינת ישראל
אין לה "שוליים" כדי להפסיד אפילו מלחמה אחת.
ואין כאן זכר לחורבן, בבואה לטראומה היסטורית.
להפסיד במלחמה אחת פירושו לישראל הוא לאבד
הכל, ואין כאן אלא עובדה של מציאות במערומיה.
מכאן, שכל עוד לא בא הסכסוך הערבי-ישראלי
על מלוא פתרונו, שומה על ישראל לפתח את מלוא
הפוטנציאל הצבאי שלה, על כל רכיביו, וברמה
שתשמש שני יעדים: להרתיע את אויביה ממלחמה,
ואם תיכשל בכך — להדוף את התוקפים ולהביסם,
באבידות המועטות ביותר לעצמה. בעיקרו של דבר,
אין קיומה של מדינת ישראל אלא בזכות יכולתה
לפתח ולהשיג עוצמה הגנתית כזו עד-כח. בלעדיה
לא היתה מדינת ישראל באה לעולם, או שכבר היתה
עוברת מן העולם בשנים הראשונות לקיומה. כאלה
היו כוונותיהם של הערבים, אשר למרבה המזל לא
היה למדינותיהם הכוח להגשימן.

וודאי, מדינות ערב אינן עשויות כולן מעור אחד,
וגם גישתן כלפי ישראל איננה גישה זהה. במחנה

אי-אפשר למצות את הסכסוך הערבי-ישראלי לעומ-
קו, קל וחומר להעלות הצעות לפתרונו, מבלי להבין
כהלכה את מלוא משמעותה של תכונתו העיקרית:
את העדר-הסימטריה הגמור בין שני צדדיו. ואין
המדובר בבחינה זו או אחרת של הסכסוך, אלא בכל
בחינותיו.

הדבר ניכר בנתונים האובייקטיביים, כגון גודל
השטח (מדינות הליגה הערבית — כ-23 מיליון
קמ"ר; מדינת ישראל, כולל השטחים המוחזקים,
כ-80,000 קמ"ר); ושיעור האוכלוסים (מדינות הלי-
גה הערבית — 134 מיליון; מדינת ישראל — 3.5
מיליון אזרחים); ולא כל שכן ההבדלים בעושר
שבפועל ושבכוח.

אך חשיבות יסודית נודעת לגורמים האי-סימטריים
הסובייקטיביים, הפועלים על היחסים בין שני הצד-
דים. כאן לפנינו קיטוב מוחלט. בעוד מדינות ערב
חותרות בכל הדרכים האפשריות לבודד את ישראל,
להחניקה, ולמחותה מעל מפת העולם — אין מטרתה
של מדינת ישראל אלא לחיות בשלום וביחסים
טובים עם כל שכנותיה.

משוני היעדים נגזרו מטרות-המלחמה של שני
הצדדים. בהקשר זה מקום להזכיר את שרשרת מעשי-
הטרור, שנועדו לא רק לזרוע מוות והרס בישראל,
אלא גם להחריף את הסכסוך ולגרור את מדינות-
ערב לפעולות מלחמה ממש. לטורח, וכמעט למותר,
להביא את שפעת הצהרותיהם של מנהיגים ערביים
המייצגות את מטרת מלחמתם בישראל, החל ב"אמנה
הפלשתינית" וכלה בגילויי-דעת של ממשלות ער-
ביות כיום.

זהו נוסחו השלם של המאמר שפירסם שר-החוץ ב"פוריין
אפיירס", הרבעון האמריקני הנכבד לשאלות בין-לאומיות,
מאמר שעורר ויכוח רב. יגאל אלון הודיע בשעתו כי
הדברים מביעים את דעתו האישית ולא נאמרו על דעת
הממשלה.

לעצמי רשות לומר, שכל מדינה אחרת במקומנו היתה נוהגת ממש כמונו.

יש, כמובן, יסודות רבים ושונים המצורפים באורח תה עוצמה חיונית שעל מדינת ישראל לקיים — החל ברמתה החברתית, הכלכלית והמדעית, ומערכת ערב-כיה ומניעה האידיאליסטית, וכלה באיכותם וכמותם של כלי הנשק שבידה. הדיון בכל היסודות הללו חורג מתחומו של מאמר זה; ענייני כאן הוא רק באחד מהם — יסוד שהוא חיוני לכל השאר, ושבל-עדין אפשר תהיה מדינת ישראל חסרה את הכוח להגן על עצמה. כוונתי ליסוד הטריטוריאלי; מה שאפשר לכנות גבולות בני-הגנה שעל ישראל לה-ציב בכל הסכם, כחלק חיוני מהסדר-בטחון הדדיים יעילים, וללא כל שאיפת התפשטות טריטוריאליה לשמה.

אף מבט חטוף במפה דיו ללמד עד כמה לא היו קווי שביתת-הנשק משנת 1949 — קווים שמעולם לא הוכרו כסופיים — בחזקת גבולות בני-הגנה. ואפילו נגיעה שטחית בדפי ההיסטוריה יש בה כדי להראות, באיזו מידה היו קווים אלה בגדר פיתוי ועידוד למדינות ערב לנסות ולחזור ולנסות את כוחן נגדנו. לאמיתו של דבר, החלטת מועצת הבטחון 242, מיום 22 בנובמבר 1967, כבר הכירה בנוסחה המקורי, האנגלי, בצורך להעניק לישראל גבולות בטוחים ומוכרים — לשון אחר, בהכרח להביא שינוי-יים בקווים הישנים של שביתת הנשק.

לא באקראי אין ההחלטה מדברת על נסיגת ישר-אל מכל השטחים שבאו בתחום שלטונה עקב המלחמה שנכפתה עליה ביוני 1967, ואף לא מן השטחים בה"א הידיעה. בגוף הנוסח המקורי, שהו-שג בעקבות משא-ומתן ארוך וממצה, מדברת החלטה 242 רק על נסיגה משטחים. משמעותו של נוסח זה היתה ברורה, כפי שמעידה הודעת ארצות-הברית, שנמסרה במועצת-הבטחון על-ידי שגרירה באו"ם, ארתור גולדברג, ב-15 בנובמבר 1967, במהלך הד-יונים שקדמו לאישור ההחלטה. בהודעה זו נאמר: "מבחינה היסטורית, לא היו מעולם גבולות בטוחים ומוכרים באזור. לא קווי שביתת-הנשק מ-1949 ולא קווי הפסקת-האש מ-1967 אינם הולמים הגדרה זו". כידוע, הביעה מדינת ישראל לא פעם את נכונותה להיסוג מקווי הפסקת-האש של שנת 1967, במסגרת הסכם שלום. עם זאת ברור — אפילו לפי החלטת מועצת-הבטחון — שאין מדינת ישראל מחוייבת להי-

הערבי יש יסודות קיצוניים, המביעים בגלוי את כוונתם להרוס את ישראל. יש בו גם יסודות ואג-שים, אשר בשתיים-שלוש השנים האחרונות הת-בטאו כלפי ישראל בצורה פחות תוקפנית ויותר ריאליסטית מאשר בעבר הלא-רחוק, בייחוד כש-דבריהם כוונו אל העולם הרחב. בחשבון אחרון, הן בחיזוקם של יסודות אלה, עד שיהיו המכריעים בעולם הערבי, טמון הסיכוי להגיע לפשרה והתפיי-סות בין מדינת ישראל למדינות ערב, כלומר להסדר מלא של הסכסוך הערבי-ישראלי.

לפי שעה יום זה, יבוא כאשר יבוא, עודנו רחוק מאוד. האיבה למדינת ישראל, והתשוקה לראות בהיעלמה, העמיקו שורש בעולם הערבי, והשלטונות מחזקים אותן לא רק בנאומים ובמאמרים, אלא גם בספרי הלימוד. לאמיתו של דבר עניין ישראל הוא הנושא היחיד המאחד כיום את מדינות ערב, שפי-לוגים וסכסוכים לרוב מפרידים ביניהן. הקולות המ-ייצגים את יסודות הריאליזם והשלום הם מיעוט קטן בתוך מהומת המקהלה הערבית העוינת כלפי ישראל, ואף הם מסוייגים ומעוכבים בתנאים מוקדמים שליליים.

בעיקר לשם עידודם וחיזוקם של קולות אלה, עד שיהיו לתהליך בעל תנופה משל עצמו, עשתה מדי-נת ישראל את שני הסכמי הפרדת-הכוחות עם מצרים וסוריה בשנת 1974, ואת הסכם-הביניים עם מצרים, בספטמבר 1975 — על כל הסיכונים הטמונים בהם. כי הסכמים אלה שתי פנים להם: אפשר הם תמרור בדרך להסדר ולשלום, אך אפשר הם חלק מאסטר-טגיה המכוונת לדחוק את מדינת ישראל לעברי פי פחת, להחלישה שלבים שלבים, לקראת מועד שיאפ-שר למחות אותה מן המפה. ישראל מקווה כי צד החיוב שבהסכמים אלה יימצא שריר ובעל תוקף, אך אי אפשר לה להתעלם מן האפשרות השלילית.

ב

האסימטריה הקוטבית בין שטחן וכוונותיהן של מדינות ערב ובין אלה של מדינת ישראל, והניגוד הגמור שבין הגורלות הצפויים לכל צד במקרה תב-סה צבאית, מחייבים את ישראל לקיים בידה אותה מידה של עוצמה שתתן לה את היכולת להגן על עצמה בכל סכסוך אזורי ולעמוד בכל צרוף כוחות אזורי שיתיצב נגדה, ללא עזרת צבא זר. לדאבונו הרב, זה הצינור הראשון שלפנינו — צו החיים. ואטול

של טילי קרקע-קרקע, מטוסי קרב-הפצצה על-קו-ליים, ושאר כלי-המשחית המתוחכמים של המלחמה המודרנית, ביטלה את חשיבותם של העומק האסטרטגי והמכשולים הטופוגרפיים. כשלעצמי, איני יודע אף מדינה בעולם שתותר מרצונה על קווי גבול נוח מנימוקים אלה. מכל מקום, טיעון זה ודאי שאין כוחו יפה לגבי מדינת ישראל, ובמסגרת הסכך סוך המזרח-תיכוני. כאן ההיפך נכון. דווקא משום ההתפתחות הדראמטית בכלי-הנשק הקונווציונאליים גדלה חשיבותם של עומק אסטרטגי ושל מכשולים טריטוריאליים.

על אף הנזק הכבד שראשי-החץ ופצצות עלולים לגרום, הם לבדם אינם יכולים להכריע מלחמות, כל עוד הצד שכנגד נחוש בהחלטתו להשיב מלחמה. ההיסטוריה הצבאית של העת האחרונה מוכיחה זאת בעליל. ה"בליץ" הגרמני האווירי לא הביס את בריטניה במלחמת-העולם השנייה. גם ההפצצות הכבדות של בעלות-הברית לא הכניעו את גרמניה. הדבר קרה רק עם נפילת הבונקר האחרון בברלין. אפילו ההפצצות האמריקניות המאסיביות לא הכריעו את צפון-ויטנאם, אשר יצאה בסופו של דבר מנצחת במלחמה. ככל שהדברים אמורים במלחמות קונוונציונאליות, לפחות, עומדת האמת הבסיסית בעינה: ללא התקפה של צבא-היבשה המשתלט גשמיית על הארץ, אין הכרעה במלחמה. על אחת כמה במזרח התיכון, כשהצד הערבי איננו פגיע פחות מישראל להפצצות אויר וטילים, גורם העשוי לצמצם במידה רבה את השימוש בכלי נשק אלה, ולהניח לחילות היבשה את תפקיד ההכרעה האמיתית.

מכיון שהתקפה מכרעת עדיין תלויה בחילות היבשה, הרי השכלול והתחכום שחלו בנשקם ובארגונם של חיילות אלה, לא רק שאינם ממעטים את חשיבותם של העומק האסטרטגי והמכשול הטבעי, אלא אף מגבירים אותה. על אחת כמה במצבה הגיאוגרפי הקשה של מדינת ישראל. מאסות גדולות של שריון מהיר וחדש, חיל-רגלים ממוכן, ארטי-לריה מתנייעת, חיל-הנדסה מודרני, יחידות קומאנדו אוויריות וימיות — כשהם נעזרים בחיל-אוייר טקטי — מעניקים לצבא-היבשה עוצמת-אש אדירה, כושר ניידות רב, וממילא יכולת-הבקעה מוגברת. בכל אלה שוקדים צבאות-ערב להצטייד בהיקף שישאל איננה יכולה לו, והדבר מבלית עוד יותר את חשיבותו של עומק אסטרטגי.

סוג אל קווי הפסקת-האש שקדמו למלחמת 1967, אלא אל גבולות מתוקנים. השאלה היא, מה הם הגבולות אשר יעניקו לה אותו מיזער החיוני של בטחונה? והלא בלעדיו קשה לצפות להשכנת שלום באזור ולפתרון בר-קיימא של הסכסוך בו.

אילו היה השיקול הצבאי-אסטרטגי גרידא השי-קול היחיד, אפשר שגבולות-הבטחון הנוחים ביותר היו אלה שקיימה מדינת ישראל בידה אחרי מלחמת ששת-הימים, או אולי אלה שהיא מקיימת בידה היום. ואף יש יסוד לטענה כי מלחמת יום-כיפור — שנפתחה בהתקפת-פתע מתואמת של צבאות מצרים וסוריה — מוכיחה שאלה היו הקווים הטובים ביותר. שכן אילו נפתחה אותה מלחמה מקווי שביתת-הנשק של שנת 1949, למשל, אין ספק כי מדינת ישראל אנוסה היתה לשלם מחיר כבד יותר לאין שיעור בהדיפת התוקפנים מן המחיר המכאיב ששילמה בפועל באוקטובר 1973. אלא שאין המדובר בשיקולים צבאיים-אסטרטגיים גרידא — אם הללו כל-עיקר הם קיימים במנותק מכל השאר. אף אין אנו דנים במי-רב הבטחון אשר יוכלו גבולות להעניק למדינת ישראל. כאמור, אין אנו עוסקים אלא במיזער החיוני. אין אדם צריך להיות מומחה צבאי כדי להבחין על נקלה בחסרונותיהם החמורים של קווי הפסקת-האש שהיו קיימים עד 4 ביוני 1967. חלק ניכר מקווים אלה הוא נטול כל ערך בטחוני מבחינה טופוגרפית; ודבר שהוא חשוב לא פחות — אין הם מעניקים למדינת ישראל את המיזער החיוני של עומק אסטרטגי. הבעייה החמורה ביותר מוצגת על-ידי הגבול המזרחי: כל רוחבו של מישור החוף — שבו מצויים מרכזי האוכלוסיה העיקריים של מדינת ישראל, ובכלל זה תל-אביב ובנותיה — הוא בין 15 ל-25 ק"מ, ומעמדה של ירושלים רב סכנות הוא במיוחד. בקווי גבול כאלה דיה מכה מקדימה מוצגת לחת אחת של צבאות ערב לבתר את ישראל ביותר מנקודה אחת, לנתק את עורקי קיומה החיוניים, ולהעמידה בסכנות שאין שום מדינה מוכנה לעמוד בשכמותן. תכליתם של גבולות בני-ההגנה היא איפוא לתקן נקודת-תורפה זו: לתת לישראל את העומק האסטרטגי המיזערי הנדרש, וקווי-גבול בעלי ערך אסטרטגי טופוגרפי.

איני מתעלם, כמובן, מן העובדה שיש טוענים כי בעידן פיתוח הטכנולוגיה הצבאית המודרנית אין משקל לגורמים אלה. עיקר טענתם היא, שהופעתם

למעמסה ולא לנכס בעיני אלה השוחרים יציבות והסדר במזרח-התיכון, ואף-על-פי שערוכות צבאיות או חוזים צבאיים אמינים יכולים למלא תפקיד חיובי ביישוב הסכסוך במזרח התיכון — ואינני ממעט בחי-שיבותו של תפקיד זה בבוא היום — הרי יהא זה בהכרח תפקיד משלים לעוצמתה של מדינת ישראל עצמה, לגבולותיה בני-ההגנה, אך בשום-פנים לא תמורה להם!

ג

למרבה המזל, התנאים הגיאואסטרטגיים הקיימים במזרח-התיכון בתשע השנים האחרונות, מאפשרים פתרון המיוסד על פשרה מדינית הוגנת — פשרה שתעניק לישראל את הגבולות בני-ההגנה המיוערים שאי-אפשר בלעדיהם מבלי לפגוע פגיעה משמעות באינטרסים הבסיסיים של הצד שכנגד, ובכלל זה של הציבור הפלשתיני. ככל פשרה תהא גם זו פשרה שתכאיב מן הסתם לשני הצדדים, בטווח הקצר, אך לאורך ימים, תתן פשרה זו לשני הצדדים יתרון שזו שאין בידם בהווה, ולא יהיו בידם, מבלעדיה, גם בעתיד.

לפי נוסחת הפשרה שאני ממליץ עליה אישית, תוותר ישראל במסגרת הסדר-שלום על רובם הגדול של השטחים שנפלו בידה במלחמת יוני 1967. היא תעשה כן לא משום העדר זיקה היסטורית של העם היהודי לרבים מן השטחים הללו, זיקתו של העם היהודי ליהודה ושומרון, למשל, אינה נופלת, לכל הפחות מוזיקתו לשפלת החוף והגליל. אף על פי כן, למען השגת מטרה היסטורית נעלה לא פחות — מטרת השלום — תיתכן פשרה טריטוריאלית ביד-עם כזאת.

אשר לערבים, יהא עליהם לוותר על טענתם לאו-תם אזורי בטחון אסטרטגיים, אשר בצירוף לסידורים יעילים אחרים, שיידונו להלן, יתנו למדינת ישראל את היסוד החיוני שנעדר מקווי שביתת הנשק שלפני 1967: מערך הגנתי שיאפשר לצבא-הקבע הקטן של מדינת ישראל לבלום מתקפה של צבאות ערביים פולשים עד לגיוסה של מרבית צבא המילואים הישראלי. אזורי בטחון אלה יתנו באופן זה שהות מספקת לארגן ולהפעיל את מתקפת-הנגד הדרושה להביס תוקפנות מסוג זה.

קווי שביתת-הנשק מ-1949 ("הקו הירוק") נמ-תחים, בגיזרה המרכזית, למרגלות הרי יהודה ושומ-

הסכנה המאיימת אפוא על מדינת ישראל היא, כי חיזוק מעין זה של כוחות היבשה הערביים בכלי-הנשק המודרניים עלול להשיא את מדינות ערב לנסיון לפעול בשטח במהירות כזו, שיקשה לישראל לעכב את חילותיהן בשלב ראשון, או לחזור ולכבוש שטח במתקפת-נגד. לשון אחר, מדינות ערב עלולות להתפתות להנחית על מדינת ישראל מהלומה רא-שונה, באופן שיימנע ממנה להגיב במכת-נגד יעילה. בקווים כמו אלה שהיו קיימים קודם מלחמת 1967, יהיה בכך משום איום מוחשי ולא-נסבל.

טענה אחרת כנגד דרישתה של מדינת ישראל לגבולות בני-ההגנה היא שעל ישראל להסתפק בערו-בות של מעצמה או קבוצת מעצמות להבטחת קיומה. מבלי למעט בחשיבותן של ערובות כאלו לא הייתי מיעץ לשום מדינה לתלות את עצם קיומה בערובות מכל סוג שהוא בעולמנו המשתנה. אם המדובר בע-רובות מדיניות גרידא, הרי הללו חסרות כל ערך מרתיע של ממש; אין להן "שיניים". אם יתפתו אויביה של מדינת ישראל לחזור ולהתקיפה, לא תהיה לערובות כאלו השפעה על שיקוליהן. ערובות צב-איות, לעומת זאת, הן בעלות משקל מסוים, אך הבוטח בהן בלבד עלול לשגות מרה. לא זו בלבד שיעילותה של ערובה זו יכולה להימצא קצרת ימים, אלא שהערובה עצמה עלולה להסגיר לידי נותן הערבות, כמעט באופן מוחלט, את יכולתו של מקבל-הערבות לפעול פעולה עצמאית.

למותר, כמדומה, להזכיר את גורל צ'כוסלואקיה אחרי מינכן. על נקלה אפשר לחבר רשימה ארוכה של מצבים, שבהם יכולים להתעורר חילוקי-דעות בין הערב לבין הנערב אשר יבטלו למעשה את ערכה של הערובה עצמה — אפילו מצבים פשוטים כגון אי-הסכמה לגבי הערכת מידע של שירותי מודיעין, או תמורות בדעת-הקהל במדינה הערבה או במעמד ממשלתה באותו זמן. אילו ישראל סומכת אפוא על ערובות מבחוץ, תחת לקיים בידה את מלוא היכולת להגן על עצמה, מיד היא נעשית תלויה תלות גמורה כמעט בנותן-הערבות. בפועל ממש היא היתה מפקידה את ההחלטות החיוניות ביותר בדבר גורלה ביד זרים. והללו, אפילו הם ידידיה הנאמנים ביותר, לעולם יהיו זרים, הצפויים לפעול, בסופו-של-דבר, לפי האינטרסים והשיקולים המשתנים של עצמם.

במצב כזה, מדינת ישראל אמנם יתכן כי תחשב

נתיב-השייט של ישראל אל ים-סוף והאוקינוס ההודי עובר במצרי טיראן ליד שארם-אל-שיך, וההסגר המצרי על ספינות ומטענים ישראלים שם היה "עילת מלחמה" הן בשנת 1956 והן שנת 1967.

לכל החולשות הללו יתכן למצוא פתרון-פשרה סביר בסיטואציה הגיאואסטרטגית והדמוגרפית הקיימת במזרח התיכון. בלי להכנס בפרטים ובשר-טוט מפות מדויקות — דבר שיצפה בהכרח למשא-ומתן ישיר בין הצדדים הנוגעים בדבר — הרי הפתרון בעיקרו של דבר יימצא, לדעתי, לפי הקווים הכלליים הבאים.

הן כדי לשמור אופיה היהודי והן כדי לסייע לפתרון הבעיה הפלשתינית, על מדינת ישראל להימנע מסיפוח אוכלוסיה ערבית נוספת בהיקף ניכר. לפי-כך, העומק האסטרטגי והמכשולים הטופוגראפיים בגיזרה המרכזית, שבלטו בהעדרם הגמור בקווים שלפני מלחמת ששת הימים, אין לבססם פשוט על העתקתם של קווים אלה מזרחה, אף אם יש בכך מן ההיגיון מבחינה אסטרטגית גרידא. חוץ מכמה תיקוני-גבול טקטיים קטנים לאורך הגיזרה המערבית של "הקו הירוק", אפשר להשיג אותה תכלית עצמה על-ידי שליטה ישראלית מלאה על האזור האסטרטגי שממזרח ליישוב הערבי הצפוף, המרוכז בגב-ההר ומערבה לו. כוונתי לאזור הצחיח שבין נהר הירדן ממזרח ובין רכס הרי שומרון ויהודה מערב — למן הר הגלבוע בצפון בואכה מדבר יהודה ועד מדבר הנגב. שטחו של אזור מדברי זה הוא כ-1800 קמ"ר בלבד, והוא כמעט ריק מתושביים. פתרון מעין זה ישאיר כמעט את כל האוכלוסיה הערבית-פלשתינית של הגדה המערבית בשלטון ערבי.

בתוך אזור זה, הנמשך מצפון לדרום, יהיה אפשר להתוות פרודור כריבונות ערבית ממערב למזרח, שיאפשר קשר רצוף על פני ציר יריחו-רמאללה, בין השטחים המאוכלסים ערבים משני עברי הנהר. בדרך זו מתאפשר הפתרון הריאליסטי היחיד — פתרון המסייע גם לפתור את בעיית הזהות הפלשתינית, שתוכל למצוא את ביטויה במדינה ירדנית-פלשתינית אחת. (ככלות-הכול, האוכלוסיה משני גדות הנהר, ממזרח וממערבו, הם ערבים-פלשתינים. עובד-דה-היא, כי רובם הגדול של הפלשתינים הם בעלי דרכונים ירדניים, ושכמעט כל תושבי ירדן הם פלשתינים).

רון ולאורך שפלת-החוף — כלומר בשטחי מישור ללא כל מכשול טופוגראפי. מרכזה של מדינת ישראל הריהו, לפי קווים אלו, שטח צר, שהוא עקב-אכילס של הקווים שקדמו למלחמת יום-הכיפורים. יש כאן פיתוי מתמיד לצבא ערבי החולש על הרי יהודה ושומרון לנסות כוחו במכת-פתע אנושה על מדינת ישראל על-ידי ביתורה לשניים במהלומה אחת. יתר על כן, נקודת תורפה זו תאפשר לו לא רק לפגוע במרכזי האוכלוסיה והתעשייה הצפופים של ישראל, אלא גם לשתק למעשה כמעט את כל המרחב האווירי שלה, באמצעות טילי קרקע-אוויר המצויים בידי צבאות ערב בשפע.

לפי קווי 1949 היתה ירושלים מבותרת בליבה — האוניברסיטה ובית-החולים האוניברסיטאי על הרי הצופים היו מנותקים, והגישה לירושלים ממישור החוף היתה מוגבלת לפרוודור צר, הנתון לאיום של התקפת-מלקחיים משני עבריו.

בגיזרה הצפונית-מזרחית הניחו קווי 1949 את סוריה ברמת הגולן, החולשת על עמק החולה ובקעת כנרת למרגלותיה, לרבות מקורות נהר-הירדן וה-כנרת, שמהם שואבת ישראל חלק גדול ממימיה. יתר על כן, אחרי 1949 לא רק הפגיזה סוריה בעתים מוזמנות את היישובים הישראליים שלרגלי הרמה, אלא אף ניסתה להטות את מקורות הירדן ולמנוע מישראל מקור מים חיוני. ואף חשוב מזה, רמת הגולן שימשה במלחמות העבר הבסיס הנוח ביותר לצבא הסורי לשם התקפה מהירה ורבת-מידות על הגליל, המכוונת לכיבוש כל חלקה הצפוני של הארץ. לפי הסכמי שביתת-הנשק משנת 1949, שנחתמו על-ידי מדינת ישראל מתוך אמונה תמימה כי יזליכו במהרה לשלום, ניתנה בידי מצרים השליטה על רצועת עזה. זו היתה אנומליה מסוכנת ומיותרת. גובלת במדבר סיני השומם וללא כל זיקה למצרים גופה, נעשתה הרצועה בסיס לפשיטות-טרור נרחבות על דרומה של מדינת ישראל. אם תוחזר רצועת עזה לשליטת המצרים יכול תוכל לחזור ולמלא תפקיד הרסני זה. חמור מזה: בידי מצרים היא עלולה לשמש ראש-גשר למיתקפה צפונה ומזרחה לקראת ליבה של מדינת ישראל, על פני נתיב הפלישה ההיסטורי מדרום לצפון. ועוד פגם חמור בקווי שבי-תת-הנשק, שהניח את אילת, פתחה הימי הדרומי של ישראל, ברצועת-חוף קטנה, שארכה 10 ק"מ בלבד מגבול מצרים עד גבול ירדן. יתר על כן,

נות במבואותיה המזרחיים של אל-עריש, להישאר בשליטתה המלאה של מדינת ישראל, אף שהעיר עצמה תוחזר למצריים. אזור אסטרטגי זה, הריק כמעט מאדם, יחסום את נתיב הפלישה ההיסטורי לאורך חוף-הים אשר כובשים רבים הלכו בו במרוצת הדורות בפלשם לארץ-ישראל וצפונה ממנה. כמה תיקוני גבול חיוניים אף ידרשו לקיום הבטחון לאורך אזורים רגישים בקווי שביתת-הנשק של 1949 בין ישראל למצריים. על תיקונים אלה להיעשות באופן שיאפשר שליטה ישראלית גמורה בכמה גזרות שהן בעלות חשיבות חיונית להגנתה של מדינת ישראל ואין להן כל ערך לבטחונה של מצרים. כוונתי לאזורים כמו אלה המקיפים את אבו עגילה, חוסימה וכונתילה—הכוללים את הצמתים האסטרטגיים העיקריים בדרכים הראשיות מן המדבר לבאר-שבע; וכן לקו החוף של אילת, שהוא השער לנתיבי הים של מדינת ישראל אל האוקיינוס ההודי והמזרח הרחוק.

נקודה רגישה במיוחד היא של אזור שארם-א-שיך, בקצהו הדרומי של חצי האי סיני. מכאן אמנם אין סכנה של התקפת-פתע מאסיבית על ישראל גופה—אך קיים איום מוחשי מאד על חופש השייט שלה. ראוי לזכור, כי פעמיים הטילה מצרים מצור על ספינות ומטענים ישראלים במצרי טיראן—ושתי הפעמים נאלצה ישראל לפרוץ את המצור, שהוטל משארם-א-שיך, על-ידי כיבוש המקום. השליטה ללא ערעור, בצורה זו או אחרת, בפינה זו של סיני—ובנתיב היבשה המוליך אליה—לא זו בלבד שהיא חיונית להגנתה של ישראל, אלא יש בה גם כדי לבטל מוקד-תבערה העלול לחזור ולהצית אש באזור. יתר על כן, כל עוד מרחף האיום לחסום את התחבורה הימית לישראל במצרי באב-אל-מנדב, המחברים את ים-סוף עם האוקיינוס ההודי, עשויה שליטה ישראלית מלאה על שארם-א-שיך לשמש משקל-נגד מרתיע מפני נסיונות חסימה כאלה.

כללו של דבר: היו הרבה נקודות-תורפה חמורות בקווים שלפני 1967, והצעות אלו מורות על התיקונים המיועזים הנדרשים לשם הסדר שלום כולל. הצורך בתיקונים אלה ברור וגלוי עוד יותר בשעה שמביאים בחשבון כי מדינת ישראל ניצבת לא רק נוכח עוצמתן הצבאית של שכנותיה הסמוכות בלבד, אלא היא עלולה לעמוד נוכח צירוף כוחותיהן של הרבה מדינות ערביות אחרות. הדבר כבר קרה

ירושלים, בירת ישראל, שמעולם לא היתה בירתה של שום מדינה ערבית או מוסלמית, אך תמיד היתה עיר-הבירה והמרכז לעם היהודי, לא תוכל לחזור למצב המופרך של עיר חצויה. על עיר הקודש והשטחים הסמוכים החיוניים לבטחונה ולתחבורתה, להישאר יחידה אחת, מאוחדת, בריבונותה של מדינת ישראל. אולם בשל מעמדה האוניברסאלי, בהיותה מקודשת לשלוש הדתות הגדולות, והאופי המערוב של אוכלוסייתה*, אפשר למצוא פתרון לאינטרסים הדתיים הקשורים בה, פתרון דתי ולא מדיני. יתכן, למשל, להעניק לנציגי הדתות השונות מעמד מיוחד במקומות המקודשים להם, כפי שיתכן אולי לבסס את המבנה המוניציפאלי של העיר על רובע-משנה שיביאו בחשבון גם קריטריונים אתניים ודתיים.

כשם שהאזור האסטרטגי בגיזרה המרכזית חיוני הוא לבטחונה של מדינת ישראל, חיוני אף אזור כזה ברמת הגולן. נסיון העבר מעיד, כי גבול שאיננו כולל את רמת-הגולן מועד וקורא שוב להפגות הישובים בעמק החולה, בקעת כנרות, והגליל המזרחי. אך חשוב יותר מסכנת ההפגזה והצליפה המחודשת של סוריה על מתיישבים ודייגים ישראלים—בעיה שהיא טקטית ביסודה—הוא שמדינת ישראל נזקקת לקו-הגנה יעיל ברמת הגולן, משני טעמים אסטרטגיים ראשונים מעלה: ראשית, כדי להוציא מכלל אפשרות כל נסיון סורי חדש לשלול ממנה את מקורות מימיה החיוניים; ושנית, כדי למנוע התקפה סורית מאסיבית על הגליל כולו, בין מצד סוריה לבדה ובין בתיאום עם צבאות ערביים אחרים בשאר הגבולות של מדינת ישראל.

העיר עזה וסביבתה, המאוכלסת בצפיפות ערבים, יכולה להיות, לדעתי, לחלק מן היחידה המדינית הירדנית-פלשתינית שתקום ממזרח לישראל, ולשמש לה גמלה בים התיכון. במקרה זה ידרש להעמיד לרשות התעבורה בין עזה לבין המדינה הירדנית-פלשתינית את השימוש בציר-תנועה יבשתי (להבדיל מפרוודור יבשתי) בדומה לכביש המחבר, למשל, את ארצות-הברית עם אלסקה. ואולם על אזור המדבר האסטרטגי, למן דרום רצועת עזה ועד לדייר-

* מאמצע המאה התשע-עשרה יש בירושלים רוב יהודי. כיום מורכבת אוכלוסיית העיר 260,000 יהודים, 84,000 מוסלמים ו-12,000 נוצרים.

טיבם, מקומם והיקפם. לא מפני שאין הם חשובים או חיוניים; להיפך, בלעדיהם לא תוכל ישראל להרשות לעצמה אותן פשרות טריטוריאליות מפליגות שעליה, לדעת, להיות מוכנה להן במסגרת הסכמי-השלום עם שכנותיה. אביא דוגמה אחת — החשובה ביותר — לענין זה. בהתאם לעקרונות שהתויתו קודם, אם תוותר מדינת ישראל על הגוש המרכזי המאוכלס בצפיפות של יהודה ושומרון, היא לא תוכל לוותר בשום פנים על פירוזם היעיל של אזורים אלה. פרט לכוחות משטרה להבטחת הסדר הפנימי, על השטחים הללו להיות פנויים מכוחות התקפיים ונשק כבד. ככל מדינה אחרת לא תוכל ישראל לנטוש שטחים קרובים כל-כך למרכזיה העיקריים, אם צפויים שטחים אלו להיות שוב לקרש-קפיצה להתקפות נרחבות או מצומצמות, או לפשיטות טרור על אזורים החיוניים ביותר.

בקצרה, מדינת ישראל לא תוכל להתיר לעצמה להיסוג מחלק גדול של הגדה המערבית אלא אם כן יעקר משטח זה כל פוטנציאל התקפי. להשגת תכלית זו לא די בשליטה ישראלית מוחלטת באזור בטחון אסטרטגי לאורך בקעת-הירדן, כפי שהוצע קודם. הכרחי גם פירוזם היעיל של השטחים שיפוגו על-ידי ישראל. כאן, כבמקומות אחרים, שני היסודות שלובים זה בזה: ללא אזורים בטחון לא תוכל ישראל להסתפק בפירוזם בלבד; ללא פירוזם של ממש לא תוכל ישראל להסתפק באזורי בטחון.

כוונת המאמר עד כאן להבהיר, כי אין מדינת ישראל מחזיקה ברוב השטחים שנפלו לידיה במלחמה אשר נכפתה עליה בשנת 1967, כמטרה לעצמה. אף-על-פי ששטחה דל לעומת המרחבים העצומים של ארצות-ערב, ולמרות חשיבותם ההיסטורית, האסטרטגית והכלכלית של השטחים הללו, תהיה מדינת ישראל נכונה לוותר על כל מה שאיננו חיוני לחלוטין לבטחונה, במסגרת הסדר שלום כולל. היא מחזיקה ברוב השטחים הללו רק כאמצעי להשיג את מטרתה העיקרית — שלום עם כל שכנותיה.

השלום איננו רק ערך ויעד יהודי וציוני, אלא למדינת ישראל הוא אינטרס לאומי חיוני, התואם את שאיפות העמים וכל הכוחות השוחרים שלום בעולם. לכן יש להקפיד במיוחד על טיב ההסדר המבוקש: אם יהיה הסדר שברירי, ארעי, הטומן בחובו את זרעי המלחמה הבאה — או יהיה הסדר

במידה לא קטנה במלחמת יום-הכיפורים, כאשר יחידות מעיראק, לוב, אלג'יריה, ערב הסעודית, מרוקו, ירדן ועוד ארצות ערביות השתתפו במלחמה יחד עם צבאות מצרים וסוריה. מבחינה ממשית מאד אי אפשר אפוא למדינת ישראל בלי קווי הגנה איתנים, כדי שתוכל לעמוד בהתקפות מצד העולם הערבי כולו. מה-גם שאין להוציא מכלל אפשרות, כי התקפות אלה עלולות להסתייע ביחידות של "מתנדבים", היכולות להישלח על-ידי כמה מדינות עוינות לישראל מחוץ לאזור.

עלי לחזור ולהדגיש, כי גבולות בני-הגנה חיוניים למדינת ישראל לא בשל תשוקה לספח שטחים לשם סיפוח, לא מתוך שאיפה להתפשטות טריטוריאלית, אף לא מתוך מניעים היסטוריים ואידיאולוגיים. אפשר לה למדינת ישראל להתפשר על טריטוריה, אך אי אפשר לה להתפשר על בטחונה. כל טעמים של גבולות בני-הגנה הוא אסטרטגי מעיקרו. זה גם טעמה היחיד של מדיניות ההתישבות הסלקטיבית שנוקטת מדינת ישראל, כחלק אינטגרלי משיטת-ההגנה הייחודית שלה, באותם אזורים אסטרטגיים שהם חיוניים כל-כך לבטחונה.

ודאי, כשיושג השלום שאנו חותרים אליו, לא יפרידו הגבולות בין העמים אלא יהיו פתוחים לפניהם לרווחה. כמאמר האנגלים: גדר טובה מביאה לידי שכנות טובה.

ד

כאמור, על הסדרי הגבולות ההכרחיים לבטחונה של ישראל — וממילא ליציבותו לאורך-ימים של האזור כולו — להיות כרוכים בסידורי בטחון הדדיים יעילים, המכוונים למנוע מתקפת-פתע של צד אחד על משנהו, או לפחות לצמצם עד למינימום סכנתן של מתקפות כאלו. בתנאים הגיאוגרפיים של המזרח התיכון צמצום האפשרות של מתקפת פתע פירושו למעשה צמצום הסכנה של מתקפות גדולות בכלל. כוונתי לסידורים כמו קביעת אזורים מפורזים, כולם או מקצתם, בפיקוח ערבי-ישראלי משותף, בשיתוף גורם בין-לאומי אמין; או כמו קביעת סידורי התרעה מקבילים דוגמת אלה הפועלים בהצלחה בסיני לפי הסכם-הביניים בין מדינת ישראל ומצרים משנת 1975.

לא אכנס בפרטים הטכניים של סידורים מעין אלו,

שאין לעקרה בסביבוי מלחמה חוזרים, ושישלימו עם קיומה של מדינת ישראל מתוך הסדר של פשרה. לשם כך על מדינת ישראל להיות בעלת פוטנציאל מספיק של התגוננות כדי הרתעת מדינות ערב מכל הרפתקה צבאית נוספת; ואם למרות זאת ייגררו להרפתקה כזו, צריך שיספיק כוחה של ישראל להוד- פם בנוק מועט ככל האפשר לעצמה. ושנית, שמש- פחת העמים לא תעורר בקרב מנהיגי הערבים את האשלייה, כי יהיה אפשר — בין באמצעים צבאיים ובין בלחץ מדיני — לאלץ את ישראל שתותר על מה שהוא חיוני לצרכי בטחונה המיועריים. מדינת ישראל לעולם לא תיכנע ללחץ כזה אף לא תסכים לשום נסיון להטיל פתרון כפוי. נכונותה של ישראל לפשרה איננה תוצאה של לחצים או מלחמות אלא של רצונה בשלום ושל נכונות הערבים להתחיל לצעוד לקראת מטרה זו.

התוכניות וההצעות השונות שהעלה צד שלישי זה או אחר רק משרתות את המטרה ההפוכה. הדבר כולל אותה תוכנית אמריקנית אומללה שנודעה בשם "תכנית רוג'רס" משנת 1969, אשר שגתה בשתי שגיאות יסוד: ראשית, בעצם הגשתה לצדדים במ- קום להניח להם עצמם לשאת-ולתת על חילוקי- הדעות שביניהם, ללא תנאים מוקדמים; שנית, בחוסר-התחשבותה הגמור בצרכי הבטחון של מדינת ישראל. העלאתה של תכנית זו עוררה ציפיות במ- דינות ערב, כי וושינגטון עומדת לכפות על ישראל תכנית הנוטה לערבים, ובכך חיבלה חבלה קשה בתק- וות להתפתחות מדיניות ריאליסטית בבירות הער- ביות. ספק רב אם היה אפשר להגיע להתקדמות חיובית כלשהי במזרח התיכון אילולא הוקפאה התכנית בשנת 1970. המדיניות הצרפתית מילאה תפקיד שלילי במובהק מאז מלחמת ששת הימים ב-1967, הן משום פנייתה הפרו-ערבית הגלויה בעת פעולות-האיבה, והן בשל הפירוש חסר-היסוד שפירשה את החלטת מועצת-הבטחון 242, בסתירה גמורה לכוננות המוצהרות של יומיה. אין ספק כי גישה צרפתית זו עודדה אף את הפחות-קיצוניות במדינות-ערב לעמדות נוקשות ובלתי-מתפשרות.

על מדינות ורות וגורמים בין-לאומיים להימנע בקפידה מלהעלות הצעות משלהן לפתרון הסכסוך. ואם אי-אפשר לקוות להתנזרות כזו בזמן הקרוב מצד מדינות עוינות לישראל, כברית-המועצות — המעונינת בהמשך הסכסוך באזור על חשבון שלוםם

יציב, קבוע, השומט את הקרקע, עד קצה גבול האפ- שרות, מתחת לרגליו של כל הזומם מלחמה. אבל כשם שהשלום הוא אחד היסודות העיקריים בבטחון הלאומי, כן כושר ההתגוננות הוא ערובה עיקרית לקיום השלום. נוכח האסימטריה הבולטת בין מט- רות-המלחמה של שני הצדדים המעורבים בסכ- סוך ומחמת אי-היציבות ביחסים הפנימיים והאזוריים של המדינות הערביות, יש להקפיד במשנה הקפדה על שמירת עקרונות אלה כאן; על אחת כמה כש- הדבר נוגע למדינת ישראל, הנתונה לאיום תמידי של השמדה.

להשגת שלום על יסוד פשרה מעין זו מכוונים העקרונות האסטרטגיים שהתוית- שלום שיספק את האינטרסים של שני הצדדים לא רק לתקופה מוגבלת של שלוש, ארבע ואפילו עשר שנים, אלא לבנינו ולבני-בנינו אחרינו. סכסוך מורכב וממושך כמו הסכסוך הערבי-ישראלי איננו יכול להיפתר אלא בגישה מרחיקת-ראות כזו. כל הסדר אחר רק יביא בעקבותיו מעשי איבה חדשים, על כל התוצאות הכרוכות בו לעולם כולו.

ה

האם שלום כזה הוא לא רק רצוי, אלא גם אפשרי? תשובתי היא: כן; הוא אפשרי. אולי לא היום, או מחר, ולא בקפיצה אחת. היה טוב מאד, כמובן, אילו אפשר היה להשיג את השלום בתנופה אחת, על-ידי הסדר כולל, המיישב את הסכסוך. אשר למדינת יש- ראל, הריהי מוכנה להסדר כזה ורוצה בו, בהקדם האפשרי. ייתכן כי יקשה מאד לעבור בקפיצה ממצב העוינות והאיבה של מדינות ערב כלפי מדינת יש- ראל אל תור פיוס וידידות. אבל המעבר — כתהליך אם לא כמעשה חד-פעמי — אפשרי. זהו תהליך שאפשר כי יוליך ממצב של הפסקת-אש אל סיום פעולות-האיבה — מאלימות אל אי-אלימות, מאי- השלמה אל השלמה — ומכאן אל שלום-אמת. שלו- שת ההסכמים שנחתמו מן מלחמת אוקטובר 1973 (שניים עם מצרים ואחד עם סוריה) אפשר הם את- חלתא לתהליך כזה.

כל זה אפשרי, כמובן, בנסיבות הנאותות ובתנאים הנדרשים. השניים העיקריים הם: ראשית, שהמגמה הריאליסטית במחנה הערבי תיעשה למגמה מכרעת, כלומר שיכירו הערבים כי ישראל היא עובדה קיימת,

יות הבסיסיות בסכסוך, לרבות פתרון קונסטרוקטיבי לבעיית הזהות הפלשתינית. אין ספק כי ישראל מוכנה ורוצה לשאת ולתת, על בסיס גישה ריאליסטית כזו, על הסכם-שלום עם כל אחת משכנותיה, בכל עת ובכל מקום, במסגרת ועדת ז'נבה או מחוצה לה. אם יושגו תנאים אלה יהיה השלום במזרח-התיכון לא רק יעד רצוי אלא גם יעד אפשרי. לא אתנבא מתי תבוא נקודת מפנה כזו. הדבר תלוי במידה רבה מאד בנסיבות הבין-לאומיות ובאופן שיתפרשו הללו על-ידי מדינות ערב. אבל עזה אמונתית כי שלב זה בוא יבוא, כי אלטרנאטיבה ריאליסטית לעמי האזור ולארצותיו אין.

ורוחתם של כל העמים היושבים בו — רשאים אנו לקוות להתנהגות כזו מצד מדינות ידידות כארצות-הברית, החותרות לשלום באזור לטובת הכל. אילולא היה לנו להתעסק בהצעות כאלה בעבר, היינו קרו-בים יותר להסדר הסכסוך הערבי-ישראלי כיום. את התנאים והפרטים הממשיים של הסדר-שלום בין ישראל למדינות-ערב — ואפילו את השלב הבא בדרך אליו, אם יידרש שלב-מעבר כזה — יש להש-איר בידי הצדדים עצמם. אם תשבנה מדינות-ערב אל שולחן המשא-ומתן, ללא תנאים מוקדמים, מתוך קבלה שלמה של קיומה הלגיטימי של מדינת יש-ראל, ונכונות להגיע עמה לשלום של פשרה מאוזנת — סבורני כי יהיה אפשר למצוא פתרון לכל הבע-

ברית-המועצות והארגונים הפלשתיניים

אריה יודפת

ולא יותרו, יציעו הסוביטים את כפיית "הפשרה" שלהם. "הסדר" זה — והדגש הסוביטי הוא ב"הסדר" ולא בשלום — יהיה רק שלב ראשון. הם מניחים כי מדינת ישראל תעמוד לפני קשיים רבים, הירידה תגדל, ושיבת המוני פליטים ערביים תגדיל את חלק הערבים באוכלוסייה. או ידרשו הערבים את הפיכת מדינת ישראל למדינה יהודית-ערבית (דרישה כזאת, שנגנזה, העלו לאחרונה ראשי רשויות מקומיות ערביות במדינת ישראל), ובשלב מאוחר יותר — למדינה ערבית עם זכויות לאומיות למיעוט היהודי אשר בה. יתכן כי יהודי ארץ-ישראל "ישתחררו" או מהצינורות ומן השאיפה להיות מרכז ליהודי העולם, והם ייהפכו לקהילה יהודית עוד אחת, כפי שהן מצויות במדינות אחרות.

כזה, יש להניח, הוא העתיד השמור לארצנו בחזון-גם של הסוביטים. לפי שעה מעוניינים הם להעזר בארגונים הפלשתיניים להשגת מטרות טקטיות ב-אזור: למנוע "הסדרים אמריקניים" בסכסוך הערבי-ישראלי, ולפוצצם באם יצאו לפועל. קיומם של ארגונים פלשתיניים קיצוניים מבטיח שכל "הסדר" ערבי-ישראלי אשר יתקבל על דעת מדינות ערב ומנהיגי הפלשתינים, ייתקל בהתנגדותם של ארגוני-גם אלו. הם ימשיכו במעשי טירור בתחום מדינת ישראל, יביאו לתגובות-נגד ישראליות ולהתמדת הסכסוך. הואיל וארגונים אלו רואים את עצמם כש-מאליים, "מהפכניים" ו"אנטי-אימפריאליסטיים", לא תוכל ארצות-הברית להגרר אחרי סיסמאותיהם הקיצוניות, והם יפנו להישען על רוסיה. המדינות הערביות, גם אלו הקשורות לארצות-הברית, תצטרפנה אליהן מתוך סולידאריות כלל-ערבית וממילא תפ-עלנה נגד ארצות-הברית והאינטרסים שלה במזרח התיכון.

הארגונים הפלשתיניים הם בעיני הסוביטים גורם "מהפכני", המעורר תסיסה ומייצג יסודות שאינם

במדיניותה של ברית-המועצות במזרח התיכון מוקדש מקום חשוב לנושא הפלשתיני. ההצעות הסוב-יטיות לפתרון הסכסוך הערבי-ישראלי קוראות לנסיגה ישראלית לגבולות שלפני מלחמת ששת הימים, "כיבוד הזכויות הלאומיות של העם הערבי של פלש-תינה" (והכוונה להקמת מדינה פלשתינית בשטחים שיפוגו על-ידי מדינת ישראל), כיבוד "הזכויות הלגיטימיות" שלהם (ופירושו שיבת הפליטים הערביים לתחומי מדינת ישראל), וכן מתן ערובות בינ-לאומיות, בהשתתפות ברית-המועצות, להסדרים שיושגו. על פרטי ביצוע "הסדר" זה יוסכם בוועידת ז'נבה, שיש לכנסה בהקדם בהשתתפות אש"ף כנציג הפלשתינים, "מיד מתחלתה ובזכויות שוות ליתר המשתתפים".

מה פירוש השתתפות אש"ף בז'נבה לפי תכנית זו? פירושה הצגת תכניתו להקמת מדינה פלשתינית ערבית "חילונית-דימוקרטית של מוסלמים, נוצרים ויהודים" במקום מדינת ישראל. מדינת ישראל, סברה, תציג אז כבסיס לדיונים את קוי הפסקת האש דהא-דנא ותביע נכונות לוותר על שטחים שבידה תמורת שלום עם מדינות ערב. היא תציע גבולות שיהיו בין הקוים של היום לבין הגבולות שלפני מלחמת ששת הימים. ברית-המועצות, אחת משתי היושבות-ראש בוועידה, תציג או "פשרה" בין "שתי העמדות הקיצוניות" של ישראל והפלשתינים. הנה, תאמר, יש גבולות למדינת ישראל שהם "מוכרים על-ידי הכל", אלו גבולות החלוקה של 29 בנובמבר 1947. ואולם נוצרה מציאות חדשה. אמנם אזורים מסויימים הוקצו לערבים, אך הם מיושבים על-ידי יהודים. כיון שאין ברצונם ליצור בעיה של פליטים יהודים, ממליצים הם על גבולות שיהיו בין גבולות החלוקה לבין הגבולות שלפני מלחמת ששת הימים — קרוב יותר לגבולות שביתת הנשק של 1949. הואיל ו"שני הצדדים העיקריים לסכסוך" יתעקשו

בפעם יש פגישות בין נציגים סובייטיים ופלשתיניים, וראשי אש"ף וארגונים אחרים מבקרים ברוסיה. בשיחות אלו מסכימים על נוסחאות ועמדות משותפות; הפלשתינים מבטיחים דברים שאינם מגיעים לידי מימוש כפי שהוחלט, כנהוג גם ביחסים הבין-ערביים, והסובייטים אף הם נוהגים כך לא פעם, אך, כמובן, אין הם אוהבים בשעה שעושים זאת להם.

הלחץ הסובייטי על הארגונים הפלשתיניים, ועל אש"ף במיוחד, התרכז בעבר בנקודות אלו: (א) הגדרה ברורה של מטרות הארגונים הללו והדרכים להשגתן; מדינה פלשתינית מה טיבה, מבחינת הגבולות, המשטר והאוריינטאציה המדינית; הפיכת אש"ף למפלגה מדינית בעלת מצע מדיני אנטי-מערבי ופרו-סובייטי ברור; קשרים הדוקים ויתר שיתוף עם השמאל הערבי והקומוניסטים הערביים במיוחד. (ב) השתלבות גדולה יותר של אש"ף במדיניות הסובייטית במזרח התיכון ובהצעות הסובייטיות לפתרון הסכסוך הערבי-ישראלי. הסובייטים מבקשים מאש"ף הצהרה ברורה על נכונותו להשתתף בוועידת ז'ניבה, והצהרה שניתנה להתפרש כהכרה דה-פאקטו במדינת ישראל, שתגרוור לחץ אמריקני על מדינת ישראל שתסכים לשיתוף אש"ף בוועידת ז'ניבה. (ג) הגברת פעולות "ההתנגדות" ב"שטחים הכבושים", יחד עם הפסקת הטרור במקומות אחרים. (ד) יתר תיאום וליכוד בין הארגונים הפלשתיניים.

הסובייטים משתדלים להתעלם מן העובדה, שאש"ף אינו ארגון הומוגני וממושע, שניתן לכוונו מלמעלה ושכוחו לקיים מה שהבטיחו מנהיגיו. אך הם תוהים ותמהים אם אמנם אפשר לסמוך על ארגון זה. מי יתקע לידם, כי בשעה שברית-המועצות תגיש לו מדינה, הוא לא יבגוד בה ויעבור לצד המערב. הנסיון כבר הוכיח לסובייטים שאין הם יכולים לתכנן במזרח התיכון לטווח ארוך. לפי שעה הם רואים את אש"ף בעיקר כיסוד שניתן לנצל לצרכיהם השוטפים מאשר כגורם שאפשר לתכנן יחד אתו תכניות לאורך-ימים.

הסובייטים מתעלמים גם ממטרת הארגונים הפלשתיניים לשים קץ למדינת ישראל ומ"האמנה הפלשתינית" המכריזה זאת. הם ניסו להתעלם ככל האפשר מפעולות הטרור, ותלו אותן במיעוט קטן, לא שקול ולא אחראי, שרוב הפלשתינים מתנגדים לו, ואף הביאו מדברי ערפאת ואחרים המגנים פעולות אלו. הסובייטים אוזנים בחבל בשני ראשיו: מצהירים על

מרוצים במצב הקיים והמבקשים לשנותו. הסובייטים מבקשים לנצל זאת בהקשר רחב יותר מן הסכסוך הערבי-ישראלי. לנגד עיניהם נסיונם של ארגונים אלו להשתלט על ירדן, נסיון שנכשל, והתערבותם האלימה בלבנון, אשר אם גם סוכלה, כבר הביאה לידי כך, שארץ זו, בעלת האוריינטאציה המערבית והמשטר של יוזמה חופשית, לא תחזור עוד להיות מה שהיתה. מצב דומה עלול לחזור בארצות חצי-האי ערב והמפרץ הפרסי, שיש בהן פזורה פלשתינית גדולה. הסובייטים מצפים להיווצרות מצב מעין זה בכווית. הם מסייעים לארגונים החותרים לכך — כמובן, בעקיפין ובחשאי, כדי לא לערער את היחסים המדיניים והכלכליים שנקשרו לאחרונה בין ברית-המועצות וכווית. אם בסכסוך הערבי-ישראלי מעונינים הסובייטים בעמדה פלשתינית "מתונה" לפי הערך שתאפשר "פתרון מדיני", הרי לצורך פעולתם החתרנית במדינות ערביות הם מעונינים דוקא בארגונים הקיצוניים יותר, הנלחמים לא רק במדינת ישראל אלא גם ב"ריאקציה הערבית".

כל המתחקה על היחסים הסובייטיים-ערביים יתרשם מחוסר ההבנה של כל אחד מהם לגבי זולתו. הצדדים נוקטים לא פעם לאותם המונחים, אך כל צד מבין אותם אחרת. הנציגים הסובייטיים שבאו במגע עם ראשי הארגונים הפלשתיניים התייחסו ברצינות יתרה לדמיון עמדות והשקפות שביניהם ולא תפסו כי בשעה שערפאת ואחרים משמיעים את סיסמאותיהם על "קידמה", "ריאקציה", "אנטי-אימפריאליזם", "יחסים אסטרטגיים עם ברית-המועצות" וכיו"ב, הם מתכוונים בעיקר לומר לסובייטים מה שהללו מבקשים לשמוע ותו לא. התעמולה הסובייטית, הגוהגת להמציא דברים ולהפיצם, סופה מביאה את האזרחים הסובייטיים שיאמינו, כי יש לפחות גרעין של אמת בדברים, ויש שהיא שוכחת כי היא עצמה המציאה אותם. מצב מעין זה מגדיל את ציפיות הסובייטים וגם את אכזבותיהם, ודוגמת מצרים תוכיח.

לשם השפעה על הארגונים הפלשתיניים בכיוון הרצוי להם מוכנים הסובייטים לספק להם סיוע מדיני, נשק, הדרכה לשימוש בו, כספים, שירותים רפואיים, מזון, אם כי לא בכמות שארגונים אלו מבקשים. סיוע מוגבר היה עושה אותם עצמאיים, ואולי מביאם לידי פעולות שיש בהן כדי לסבך את יחסי ברית-המועצות עם מדינות ערביות, ולא רק ערביות. פעם

עמדתה בשאלת ארץ-ישראל. עמדה זו הושפעה גם מהיחס השלילי לציונות ולעליית יהודים. בתקופת המנדט הבריטי היה עיקר ענינה של ברית-המו-עצות להילחם בבריטניה כאויב העיקרי של השל-טון הסובייטי. בשנת 1919 הוקמה בארץ-ישראל מפ-לגה קומוניסטית שפעלה בעיקר בקרב היהודים, ורק בסוף שנות העשרים החלה לעשות נפשות בקרב הערבים. בשנים 1929 ו-1936 תמכה המפלגה בעמ-דת הערבים. בשלהי שנות השלושים התלבטו הסוב-יטים אם לתמוך בלאומיות הערבית משום היותה אנטי-בריטית או להתנגד לה משום היותה אותה לגרמניה הנאצית ולאיטליה הפאשיסטית. עד 1938 בערך היתה הנטייה להבליט את הדבר הראשון ולהתעלם מן האחרון. דוגמה בולטת לכך הוא היחס אל המופתי האג' אמין אל-חוסייני, שנתמך עד שנת 1938 ואחר-כך זכה לכינוי סוכן פאשיסטי, ובאוגוסט 1939, סמוך להסכם הסובייטי-נאצי "נהפך" לסוכן בריטי. החל מינוי 1941, משהתקפה גרמניה את רוסיה, הוחזר למעמד של סוכן פאשיסטי. לאחר מלחמת העולם השנייה נתחדשו ההערכות החיוביות.¹ לדברי המזרחן הסובייטי ו. ב. לוצקי, בהרצאתו במוסקבה באוגוסט 1946, יכולה ארץ-ישראל, מאז יושבה על-ידי ערבים במאה השביעית, "להיחשב לארץ ערבית". הוא הציע ביטול המנדט הבריטי, הוצאת "כל הכוחות הצבאיים הזרים", חיסול כל "הבסיסים הצבאיים הזרים" והקמת "משטר דמו-קראטי" שייבחר על-ידי התושבים. פתרון כזה לש-אלת ארץ-ישראל יתקבל, אמר, על דעת רוב האר-גונים הלאומיים הערביים ו"היסודות המתקדמים של האוכלוסיה היהודית".² כעבור זמן לא רב בא שינוי בעמדה זו. הסובייטים התאכזבו מהלאומיות הערבית, שהיתה אז בעלת אוריינטאציה מערבית. לעומת זאת ראו ביהודי ארץ-ישראל גורם הנלחם בבריטים והמ-סוגל להביא ליציאתם מהארץ. הקמת מדינה ערבית בארץ-ישראל היתה מוסיפה לדעתם עוד מדינת חסות,

זכות קיומה ועצמאותה של מדינת ישראל — ותומ-כים באלה המבקשים לשים קץ לה. כלי התקשורת הסובייטיים מעלימים עין מסתירה זו, כביכול אינה קיימת, ודבריהם של מנהיגים ערביים שאינם הול-מים הנחה זו מושמטים בעתונות ובשידורים.

נראה כי בכלי התקשורת הסובייטיים לא נאמר דבר על הבטחות לערבים לתמוך בתביעותיהם לארץ-ישראל כולה. אמנם לעתים נשתמע מן ההסברה הסובייטית המיועדת לערבים, כי הסיסמה של "מדינה דמוקרטית חילונית של מוסלמים, נוצרים ויהודים" יש בה מן הצדק, אלא שאינה ניתנת להגשמה במצי-אות הבינלאומית הקיימת ובמצב הקיים במזרח התי-כון. הסובייטים לא הצליחו לשכנע את אש"ף להסכים להכרה הדדית בין מדינת ישראל למדינה פלשתינית. אפשר שהם אמרו לו כי ההכרה במדינת ישראל אין פירושה ויתור על שאיפתם למדינה בכל חלקי הארץ, כשם שהסובייטים המכירים במשטרים קפיטליסטיים לא ויתרו על השאיפה להתפשטות הקומוניזם בעולם כולו. העיקר הוא להקים בסיס בצורת מדינה לאר-מית — עד שישתנו התנאים. מתקבל על הדעת, שבשיחות עם קומוניסטים ערביים או עם חברי ארגונים פלשתיניים שמאליים הרחיבו הסובייטים את הדיבור על "חזון העתיד": משטרים "מתקדמים" ברוב מדינות ערב, איחוד או לפחות קשרים הדוקים בין מדינות אלו, ואולי גם משטר "מתקדם" במדינת ישראל. ויתכן כי באופק הועלה גם סיכוי התפוררותה של מדינת ישראל עקב ניגודים וסכסוכים פוליטיים, וכן שביתות, מעשי שחיתות וירידה מן הארץ.

כאמור, סתירות רבות יש בגילויי המדיניות וההצ-רות של הסובייטים בנושא זה. במזכירות המפלגה הקומוניסטית הסובייטית ובוועד הסובייטי לסולידא-ריות עם ארצות אסיה ואפריקה, העוסקים בקשרים עם "תנועות שחרור" ועם ארגוני הערבים הפלש-תיניים במיוחד, מרובה יותר השפעתה של "קבוצת הלחץ הפלשתינית". ואולם השימוש בארגונים אלו הוא טכסיטי במידה מרובה, ובשעת מחלוקת רצינית בין הפלשתינים ובין מדינות ערביות הקשורות בב-רית-המועצות יעדיפו הסובייטים לתמוך בעמדתן של האחזרות.

ש ל ב י מ ב י ח ס י מ

השינויים שחלו במרוצת השנים באינטרסים ובעמ-דות של ברית-המועצות במזרח התיכון השפיעו על

1 Walter Z. Laqueur, *Communism and Nationalism in the Middle East*, (N. Y., Praeger, 1956); idem., *The Soviet Union and the Middle East*, (N. Y., Prager, 1959); Ivan Spector, *The Soviet Union and the Muslim World: 1917-1958*, (University of Washington Press, 1959).
2 ו. ב. לוצקי, פאליטישניסקאיא פרובלימא (שאלת איי), (מוסקבה, 1946), עמ' 3, 28-31.

טים הערביים ששאלתם טעונה פתרון, אם על-ידי שיבה למקומות מוצאם או קליטתם במדינות ערב ופיצויים על הרכוש שנעזב. שאלתם היתה בעיני הסובייטים שאלה הומאניטארית, ולא לאומית. הסובייטים הכירו במדינת ישראל, בזכות קיומה ובהתגבשות עם יהודי-ישראלי הזכאי להגדרה עצמית ולמדינה לאומית. אך הם לא הכירו בגבולותיה שמעבר למה שנקבע בהחלטת החלוקה, והוסיפו לראות בגבולות לות כפי שנקבעו ב-29 בנובמבר 1947 את הגבולות "המזכריים" של מדינת ישראל. בפרסומים סובייטיים (ספרים, עתונים, כתבי-עת, אטלסים גיאוגרפיים וכיו"ב) הובאו לא הגבולות שבפועל אלא גבולות החלוקה. משנת 1955 ואילך גברה תמיכת הסובייטים במדינות ערב נגד ישראל. ההידרשות במסגרת זו לעניין הפלשתיני היתה מועטת, והיא הופיעה רק לאחר שמדינות ערב החלו להיזקק לו יותר ויותר. כאן אפשר לציין תקופות אחדות:

(א) ספטמבר 1964—יוני 1967 — למן ועידת הפסגה הערבית השניה באלכסנדריה שאישרה את הקמת אש"ף ועד מלחמת ששת הימים. ועידת פסגה זו זכתה בתגובות סובייטיות חיוביות, כולל החלטותיה נגד מדינת ישראל⁶, אך הסובייטים התעלמו כמעט מאש"ף. הם סירבו לפנייתו של מנהיגה, אחמד שוקירי, להכרה סובייטית או, לפחות, להזמנה רשמית לביקור בברית-המועצות.

(ב) 1967—1969. לאחר מלחמת ששת הימים החלה תמיכה תעמולתית סובייטית בארגונים הפלשתיניים בצד התעלמות ממדיניותם המעשית באזור. הסובייטים יעצו או למנהיגי המדינות היחידות להתנגד לפעולות הטרור, העלולות לסכך אותן במלחמה קודם שהן מוכנות.⁷

(ג) משלהי 1969 ואילך הסתמן שינוי בעמדה הסובייטית כלפי הארגונים הפלשתיניים. הסובייטים החלו לראות בהם גורם נחשב בעולם הערבי, בעיקר בירדן ובלבנון. ההכרה בהם היתה "לא רשמית", והמגע עמם היה בדרג "עממי", "לא-רשמי" ובלתי

שבה הבריטים שולטים בעקיפין, כבעבר הירדן מזה. רחה. למן 1947 התחילו הסובייטים לדבר על קיום שני עמים בארץ-ישראל, הזכאים להכרה בזכויותיהם הלאומיות. גרומיקן, נציג ברית-המועצות באו"ם, אמר בעצרת, כי יש להביא בחשבון "את העובדה הבלתי מוכחשת שאוכלוסיית ארץ-ישראל מורכבת משני עמים, ערבים ויהודים. לשניהם יש שרשים היסטוריים בארץ-ישראל, שהיתה למולדתם של שני עמים אלו, וכל אחד מהם ממלא תפקיד חשוב בכל-כלה ובחיי התרבות של הארץ"⁸. ב-29 בנובמבר 1947, הצביעה ברית-המועצות בעצרת בעד תכנית החלוקה והקמת שתי מדינות, יהודית וערבית.⁴

ב-15 במאי 1948 הוקמה מדינת ישראל, וברית-המועצות הכירה בה כעבור שלושה ימים, וגם גינתה את מלחמתן של מדינות ערב שפלטו לארץ-ישראל. חלק מהשטחים שהוקצו על-פי תכנית החלוקה לערבים נשאר בידי מדינת ישראל עקב נצחונה במלחמה, שבה נתמכה בנשק ובסיוע מדיני על-ידי הגוש הסובייטי. רצועת עזה עברה לידי מצרים, ויהודה ושומרון לידי עבר-הירדן. הירדנים החליטו באפריל 1950 לאחד את השטחים שברשותם ממזרח וממערב לירדן במדינה אחת — הממלכה ההאשמית הירדנית. סיפוח הגדה המערבית לירדן לא הוכר על-ידי הסובייטים, שהוקיעו אותו כהפרת החלטת העצרת מ-29 בנובמבר 1947.⁵ במרוצת השנים נוצרה כעין הכרה בדיעבד של הסיפוח: הסובייטים ראו מעתה את גורל תושבי הגדה המערבית כמשותף עם זה של תושבי מזרח הירדן. המפלגה הקומוניסטית הפלשתינית, הפכה לחלק מהמפלגה הקומוניסטית הירדנית. הסובייטים הבחינו מעתה בין שלושה גורמים: ערביי מדינת ישראל, שהיו בעיניהם מיעוט לאומי במדינה יהודית; תושבי הגדה המערבית ורצועת עזה, שגורלם קשור אם בירדן ואם במצרים; הפל-

UN, Official Records of the First Special Session of the General Assembly, vol. 1, *Plenary Meetings*... 28 April—15 May 1947, (A/307), pp. 127-135.

UN, Official Records of the Second Session of the General Assembly, *Plenary Meetings*... 16 September—29 November 1947, vol. 2, 128th Plenary Meeting, 29 November 1947, pp. 1422-1425.

איווסטיא, (מוסקבה), 11 במאי 1950.

6 פראוורא, 6, 16 בספטמבר 1964; איווסטיא, 18 בנובמבר 1964.

7 על ברית-המועצות והארגונים הפלשתיניים בתקופה זו ראה במאמרי: Mizan, (Central Asian Research Centre, London), January-February 1969, pp. 8-17.

מ־22 בנובמבר 1974 המכירה בזכות הפלשתינים¹⁰. בעוד הארגונים הפלשתיניים כולם מוסיפים לחתור אל הקמת מדינה ערבית פלשתינית בכל שטחה של ארץ-ישראל במקום מדינת ישראל, נתגבשו בתוכם בשנת 1974 שתי עמדות סקטיות עיקריות: (א) מצדדי מדינה פלשתינית בגדה המערבית וברצועת עזה, שתוכל לשמש לפלשתינים כ"בית לאומי" ובסיס, שבו לא יהיו תלויים בחסדי מדינות ערב ולא יוגבלו במלחמתן למען מדינה בארץ כולה; (ב) "חזית הסיורב" של מתנגדי כל "פתרון מדי-ני" וויתור על כל שעל מאדמת הארץ, שראו ב"מא-בק" ובמלחמה את הדרך היחידה להשגת מטרותם. הקמת "מדינות", כלשונם, בחלק מן הארץ היתה מתפרשת, לידם, כהכרה במדינת ישראל ושמה קץ "לשאלה הפלשתינית", שתיהפך מבעיה לאומית לבע-ית סכסוך גבולות גרידא.

בעמדה הראשונה תמך — אמנם לא בפה מלא — חלק ניכר מהנהגת אש"ף ו"החזית העממית הדמו-קרטית לשחרור פלשתינ" ובראשה נאיף חואתמה. בעמדה השנייה החזיקה "החזית העממית לשחרור פלשתינ" של ג'ורג' חבש, "החזית העממית — המפ-קדה הכללית" של אחמד ג'בריל וארגונים אחרים שנתמכו על-ידי עיראק, לוב ועוד. קבוצות אלו צידדו בפעולות טרור, כדי להראות כי "המאבק נמשך" ושאינן לעשות דבר נגדם ונגד מטרותיהם (בפעולות טרור המשיכו גם חסידי העמדה הרא-שונה).

הסוביטים העדיפו את העמדה הראשונה, שעל יתרונותיה לפלשתינים עמד גרומיקו בביקורו בסור-יה ובמצרים בפברואר 1975. בנאומו בדמשק אמר כי אש"ף הוכר על-ידי ועידת הפסגה הערבית ברבאט כ"נציג היחיד של האינטרסים של העם הפלשתיני", אך לא אמר מה דעת הסוביטים על כך¹¹. ההודעות המשותפות שפורסמו על ביקורים אלו קראו "להב-טיח את הזכויות הלאומיות של העם הערבי של

מחייב, באמצעות "הועד הסוביטי לסולידאריות עם ארצות אסיה ואפריקה"⁸.

(ד) 1970—אוקטובר 1973. המצב של הכרה "לא-רשמית" בארגונים הפלשתיניים נמשך, אך הסוב-יטים החלו עם זאת לטרוח במשיכת ארגונים אלו לצדם, על-ידי סיוע, במידה מוגבלת ובעקיפין, בעי-קר באמצעות מדינות ערב. המגמה הסוביטית העי-קרת היתה להשפיע באמצעותם על מדינות האזור⁹.

(ה) לאחר מלחמת אוקטובר 1973. הסוביטים הציעו לארגונים הפלשתיניים לנטוש את דרך הטרור ולפנות אל הדרך הפתרון המדיני, ולהשתתף בוועידת ז'נבה כנציג הערבים הפלשתיניים. על ועידה זו להחליט על נסיגת ישראל לגבולות שלפני מלחמת ששת הימים, ועל הקמת מדינה פלשתינית במערב הירדן וברצועת עזה. מלבד תמיכתם המדינית הג-בירו הסוביטים את סיועם בנשק, במזון, תרופות וכיו"ב. ביקורה של משלחת אש"ף בברית-המועצות מ־30 ביולי ועד 3 באוגוסט 1974 הופיע לראשונה כרשמי. המשלחת הוזמנה עתה לא רק על-ידי הועד הסוביטי לסולידאריות עם ארצות אסיה ואפריקה, אלא גם על-ידי המפלגה הקומוניסטית הסוביטית והממשלה. הסוביטים תמכו בהעלאת הנושא הפלש-תיני בעצרת הכללית ובקבלת ההחלטה (מס' 3236)

8 ראה מאמרי "Moscow Reconsiders Fatah", *New Middle East*, (London), No. 15, December 1969, pp. 15-18; "How Strong is the Soviet Hold in the Lebanon", *ibid.* No. 20, May 1970, pp. 23-27; "The Soviet Presence in Syria", *East Europe*, (N. Y.), vol. 20, No. 7, July 1971, pp. 9-12; "The USSR and Jordan", *International Problems*, (Tel Aviv), vol. 10, No. 1-2 (19), June 1971, pp. 57-62.

9 על העמדה הסוביטית כלפי הארגונים הפלשתיניים בתקופה זו, שבחלקה הגדול לא חל בה שינוי עד ימינו, ניתן ללמוד הרבה מתוך "הערות המפלגה הקומוניסטית הסוביטית להצעת המצע של המפלגה הקומוניסטית הסורית". הקומוניסטים הסורים לא יכלו להתפשר ביניהם על מצע למפלגתם ומסרו את הנושא לבוררות סובייטית. ההערות הסובייטיות הוד-לו בשנת 1972 ופורסמו באיר-ראיה, (בירות), 26 ביוני 1972 (עתון אנשי הבעת' השמאלי ששלטו בסוריה בתקופה פברואר 1966—נובמבר 1970). קט"ע עם מן ההערות פורסמו גם באל-אחרב, (קהיר). 18 באוגוסט 1972.

10 בהרחבה על תקופה זו עד סוף שנת 1974 ראה מאמ-רי "ברית המועצות והארגונים הפלשתיניים", המזרח החדש, כרך כ"ה, חוב' 4 (100), (תשל"ה, 1975), עמ' 273-292.

11 פראוודא, 3 בפברואר 1975, רשמית נמנעו הסוב-יטים מלהתבטא על אש"ף כ"נציג היחיד של הפלש-תיניים", אם כי פרשנים סובייטיים נהגו לומר זאת.

נרמו, שגם עתה יוסיפו להיות בידי ישראל שטחים "שייכים" לפלשתינים. השלב הבא יהיה שיבת הפ-ליטים הערביים, שינויים בגבולותיה של מדינת ישראל בהתאם לתכנית החלוקה של נובמבר 1947, ואולי גם הפיכת ישראל למדינה דו-לאומית. הדברים לא נאמרו במפורש, אך לקורא ניתן גם ניתוח להסיק מסקנות כאלו. החלק השני של הדוח דן באופיו של אש"ף. נאמר בו שחברי המשלחת שמעו מפי פלש-תינים, שלמען ההצלחה מן ההכרח להילחם ב"ריאקציה הפנימית". "תנועת ההתנגדות הפלשתינית" אינה עשויה מעור אחד, ובתוכה יש מאבק על קביעת "כיוון נכון לפעולתה". שוב אין תנועה זו רואה עצמה כארגון "בלתי מעמדי", בעל תפקיד לאומי בלבד. העימות שלה "עם הריאקציה הערבית ועם חוגים שמרניים" נעשה בלתי נמנע. בני-שיחם של חברי המשלחת חרדים "לא רק להקמת ממלכתיות משלהם אלא גם — ובעיקר — לאופיה של ממלכתיות זו, ולהבטחת האופי המתקדם המציין את התנועה עצמה שלא ילך לאיבוד... חוגים מסויימים המעוניינים לשמור את המזרח הקרוב במסגרת האינטרסים שלהם היו רוצים להפנות את המדינה העתידה של הערבים הפלשתינים לכעין מלכות... להחליש את התוכן המתקדם של התנועה, לחסל — או לפחות להגביל — את השפעת היסודות הדמוקראטיים בתוכה... אלו הן כוונות הריאקציה". ראשי "ההתנגדות" שוקדים שהדבר לא יקרה, והם פועלים להבטיח "שהמדינה העתידה תהיה מתקדמת"¹⁴. דמותם של הארגונים הפלשתיניים צוירה כאן כפי שהסוב-יטים ביקשו לראותה: אנטי-מערביים, שמאליים, כעין קומוניסטים לכל דבר זולת שמם. במציאות אמנם היו ארגונים קרובים לתמונה זו, אך הם היו מיעוט, כגון "החזית העממית הדמוקראטית", שמשלחת זו נפגשה עם מנהיגה, נאיף חואתמה, ושיבחה אותו.¹⁵ הסוביטים קיוו שברבות הימים יתחזקו ארגונים אלו, וימשכו את אש"ף לכיוון שהם תיארוהו כאילו הוא כבר קיים.

הכשלון הסוביטי

בהקמת עמדה ערבית אחידה כשלונו של מזכיר-המדינה קסינג'ר לתווך במאוס 1975 הסכם-בינים מצרי-ישראלי עורר תקוה בסוב-יטים. א. קודריאבצב, שם, 14, 15 באפריל 1975. שם, שם; אנניירה, (בירות), 20 במאוס 1975.

פלשתינה" ולכנס את ועידת ז'נבה בהשתתפות אש"ף.¹²

ב-8 במאוס 1975 הביע נשיא סוריה אסד את נכונותו להקים מפקדה סורית-פלשתינית, מדינית וכלכלית, משותפת. לוועידת ז'נבה, לדבריו, תלכנה שתיהן, סוריה ואש"ף, יחד, או אף לא אחת מהן. "איווסטיה" פירש זאת אחרת באמרו, כי איחוד כזה יתן לפלשתינים "הזדמנות להשתתף בוועידת ז'נבה"¹³. הסוביטים ראו בכך גרעין לגוש ערבי אנטי-מערבי נכסף, שהיה בו כדי לשמש משקל שכנגד ל"ציר" הפרו-אמריקני ריאד-קהיר.

אך למרות היחסים ההדוקים שהתפתחו בין ברית-המועצות והארגונים הפלשתיניים, חששו הסוביטים מפני תמורות אפשריות, וביחוד מפני תלותה של המדינה הפלשתינית, משום הצטרפותיה הכלכלית, במדינות הערביות השמרניות העשירות, וערב הסעודית במיוחד. למנוע זאת היו הסוביטים מעוניינים לעשות את אש"ף תלוי יותר בברית-המועצות ובסיועה; לחזק בתוך אש"ף את כוחות השמאל, ולר-אות בכוחות אלו אלטרנאטיבה להנהגה הקיימת של אש"ף, שתמיכת הסוביטים תעבור אליהם אם ההנהגה הנוכחית תפנה לעבר ארצות-הברית ו"הריאקציה הערבית". הדילימה הסוביטית היתה לתמרן בין הנגת אש"ף, שהיא לאומנית אך מדיניותה משרתת מטרות טקטיות סוביטיות, לבין הארגונים השמאל-ליים, שהם אמנם קרובים יותר אך מצדדים בטרור שברית-המועצות מתנגדת לו ומתנגדים להסדר מדיני כפי שזו מציעה. הסוביטים היו זקוקים לפי שעה להנהגה הקיימת, אך היה להם ענין לטפח — למען העתיד (כשתוקם מדינה פלשתינית) — את הארגו-נים הקיצוניים יותר, שימנעו סטייה לעבר מדינות ערב השמרניות.

שאלות אלו ואחרות הופיעו בשיחותיה של משלחת הוועד הסוביטי לסולידאריות עם ארצות אסיה ואפריקה כאורחי אש"ף בסוריה ובלבנון במאוס 1975. בדוח על ביקור זה ניתן, ברמז ובעקיפין, כעין "פתרון בשלבים" סוביטי של הסכסוך הערבי-ישראלי. ראשית, נסיגת ישראל לגבולות של ערב מלחמת ששת הימים והקמת מדינה פלשתינית. כאן

12 ההדעה המשותפת הסוביטית-סורית, פראוודא, 4 בפברואר 1975; ההודע הסוביטית-מצרית, שם, 6 בספטמבר 1975.

13 איווסטיה, 11 במאוס 1975.

כי נוכח הסכם ההגנה בין סוריה וירדן, אין ראוי לאש"ף להוסיף ולחתור להקמת פיקוד מדיני וצבאי משותף עם סוריה, כפי שהסכימו הצדדים קודם.²⁰ הסובייטים בחנו מחדש את המצב ואת האפשרויות כי ימלאו תפקיד בפתרון הסכסוך הערבי-ישראלי. הם שוחחו על זאת במוסקבה עם "האיש החזק" של עיראק, צדאם חוסיין, שר החוץ המצרי פתמי, שר החוץ הסורי חדאם, ערפאת ואחרים. נציגים טוב-יטיים ביקרו בארצות ערב. נתברר לסובייטים, שה-מצב במזרח התיכון מסובך הרבה יותר ממה שסברו. הם לא הצליחו להביא לידי עמדה ערבית ברורה ומתואמת, או לידי התחייבות למשהו מוגדר. הם מצאו פער גדול לא רק בין מדינת ישראל לערבים, אלא בין עמדות ערביות שונות, פער שלא ראו אפשרות להתגבר עליו. נראה שהם גם התרשמו, כי יש מנהיגים ערביים שאינם יודעים בעצמם מה הם רוצים.²¹

תמיכה באש"ף ללא יכולת להשפיע על מדיניותו הסכם-ביניים מצרי-ישראלי נחתם ב-1 בספטמבר 1975 בתיווכה של ארצות-הברית. מצרים התקרבה מעתה עוד יותר אל האמריקנים. מאמצי הסובייטים במזרח התיכון התרכזו בהתקפת הסכם זה ובסיכול הסכם דומה בין סוריה וישראל כדי למנוע הידוק קשרי סוריה וארצות-הברית. ואמנם הסורים הרבו לשפוך אש וגפרית על ההסדר—ולזכות אגב כך בהרמת קרנם בעולם הערבי. הארגונים הפלשטיניים, שסוריה הרחיבה אז את השפעתה עליהם, טרחו ככל יכלתם, בעידודן של ברית-המועצות וסוריה, להכ-שיל את ההסכם, למשל, על-ידי נסיונות להרבות את המתחות בין מדינות ערב וישראל, שגם מצרים תהיה מעורבת בה גם נגד רצונה. הסובייטים הוסיפו לקרוא לכינוס ועידת ז'נבה בהשתתפות אש"ף. כן עשו באגרת אל ממשלת אר-

טים, כי הם יצליחו למלא תפקיד שהאמריקנים נכשלו בו. אם עד-כזה רק הגיבו על יוזמות אמרי-קניות, הציעו עתה לכנס מחדש את ועידת ז'נבה בהשתתפות אש"ף, והזמינו למוסקבה נציגים של מצרים, סוריה, עיראק ואש"ף כדי לקבוע אתם עמדה ערבית מתואמת.

בדבריו במוסקבה ב-23 באפריל 1975 בשעת סעו-דה לכבוד סגן ראש הממשלה ושר החוץ הסורי, עבד אל-חלים חדאם, אמר גרומיקו, כי על אש"ף להשתתף בזכויות שוות בוועידת ז'נבה, שעליה להביא לידי הסכמים על נסיגת ישראל, להבטיח את "הזכויות הלגיטימיות של העם הערבי של פלשתינה להקמת ממלכתיות משלו" ולהבטיח את זכויות כל המדינות במזרח התיכון, כולל ישראל. "ישראל יכולה לקבל, אם רצונה בכך, את הערובות המדוקדקות ביותר, גם בהשתתפותה, לפי הסכם נאות, של ברית-המועצות".¹⁶

כעבור ימים מספר ביקרה בברית-המועצות (ב-28 באפריל—5 במאי 1975) משלחת אש"ף בראשותו של ערפאת.¹⁷ זוהייר מוחסיין, ראש המחלקה הצב-אית של אש"ף ומנהיג הארגון 'א-צאעיקה' הודיע לפני צאת המשלחת לדרך (מן הסתם כתיאום עם סוריה) כי הוא לא יצטרף אליה, משום שלדעתו טעו הסובייטים בהצעת הערובות לקיום מדינת יש-ראל, ומשום שאין כל דבר חשוב בסדר-היום של משלחת אש"ף במוסקבה.¹⁸ בשעת הביקור נראה כי הסובייטים לחצו על המשלחת, שאש"ף יצהיר רשמית על תמיכתו במדינה פלשטינית בגדה ובר-צועה וכן על הכרתו במדינת ישראל בגבולות שלפני מלחמת ששת הימים.¹⁹ אם היה לחץ כזה, הרי לא הועיל.

שיפור יחסי סוריה-ירדן השפיע על התערערות יחסי אש"ף-סוריה. בפגישה בין אסד לערפאת ב-4 ביוני 1975, לפני ביקורו של אסד ברבת-עמון, אמר אסד, כי הגיע הזמן שאש"ף ישים קץ למלחמתו במלך חוסיין. לדברי אסד תיתכן מלחמה ערבית-ישראלית שבה ימלא חוסיין תפקיד חשוב. בתגובה לכך החליט הוועד הפועל של אש"ף ב-10 ביוני,

16 פראוודא, 24 באפריל 1975.

17 שם, 5 במאי 1975.

18 Daily Star, (בירות), 4 במאי 1975.

19 Afro-Asian Affairs, (לונדון), מס' 11, 16 ביוני 1975.

20 שם, שם.

21 היה כאן מצב דומה לזה בשנת 1969. קוסיגין אמר אז לסגן ראש ממשלת עיראק, הגנרל עמאש: "אתם מבלבלים אותנו, ידידינו הערבים. אנו מבקשים מכם, למענכם ולמען ידידיכם, להסכים על דבר אחד. הס-כימו על המינימום, הסכימו על המכסימום, לא חשוב על מה, אבל הסכימו, למען השם, על משהו" (ת. הייכל, אל-אהרם, קהיר, 10 בינואר 1970).

תינה על בסיס ההחלטות והאמנה של ארגון האו"ם הובעה התנגדות ל"הסכמים חלקיים ונפרדים" העשויים לעורר "אשליה מעורפלת של התקדמות לשלום" והתמקפייאים את המצב באזור. היוזמה הסובייטית מ־9 בנובמבר לכנס את ועידת ז'נבה "צוינה" באופן סתמי, וכן דובר בהחלטה על זכותו של העם הערבי של פלשתינה "להקים מדינה לאומית משלו על שטח פלשתיני, בהתאם להחלטות האו"ם"²⁴.

הסובייטים החלו להדגיש את "השאלה הפלשתינית" כנושא נפרד הדורש טיפול מיוחד. ההודעה דיברה על "פתרון צודק במזרח התיכון" ועל "הסדר השאלה הפלשתינית", והיה בכך רמז שגם הסדר בין מדינות ערב למדינת ישראל לא יהיה בו משום קץ לסכסוך משום ש"השאלה הפלשתינית" תוסיף להתקיים ותחייב פתרון. בהודעה דובר על נסיגה ישראלית "מכל השטחים הערביים" שנכבשו "עקב תוקפנות", ולפי ההגדרה הסובייטית ניתן הדבר להתפרש כשיבה לגבולות החלוקה של 29 בנובמבר 1947, וכל מה שמעבר לזה הוגדר על-ידי הסובייטים ככיבושים ישראלים "עקב תוקפנות"²⁵. לפי הפירוש של אש"ף — עצם קיומה של ישראל הוא "תוקפנות". אמנם דברי ההודעה על "הזכות" להקים מדינה פלשתינית "בשטח פלשתיני בהתאם להחלטות האו"ם" אפשר לראותם כמכוונים לחלק מן הארץ בלבד, אך אין פירושו של דבר הכרה מצד אש"ף בקיומה של מדינת ישראל ובזכותה ליתר חלקי ארץ-ישראל, רק נכונות להקים מדינה בכל שטח פלשתיני אפשרי. "החלטות האו"ם" פירושו בהקשר זה החלטת החלוקה של 1947 המדברת על הקמת מדינה ערבית בארץ-ישראל וההחלטה 3236 שהוזהרה קודם. כלי התקשורת הסובייטים חזרו פעמים רבות לאחר ביקור זה, כי ערפאת דיבר על "החשיבות הגדולה" של היוזמה הסובייטית לכינוסה של ועידת ז'נבה, אך בהודעה נאמר רק שהיו חילופי דעות על חשיבות היוזמה. מתקבל על הדעת אפוא, שהצד הסובייטי העלה את הנושא והצד האש"פי

צות-הברית ב־9 בנובמבר 1975, שבה נאמר כי על הפתרון לסכסוך במזרח התיכון להתבסס על "החלטות האו"ם המתאימות" ובעיקר על החלטת מועצת הבטחון 338 והחלטת העצרת הכללית 3236²². ההידרשות להחלטה 3236 כבסיס לכל הסכם היתה עוד צעד להתקרבות הסובייטית אל אש"ף.

משלחת אש"ף בראשותו של ערפאת ביקרה בב־רית-המועצות ב־24—28 בנובמבר 1975. לשני הצדדים היה ענין בתיאום עמדות, או לפחות בהבהרת כוונותיו של הצד האחר. ערפאת שקד להשמיע למארחיו מה שביקשו לשמוע, להיזקק לטרמינולוגיה קומוניסטית, שפירש פירוש שונה מהסובייטים, ושיקצתה לא התייחס כנראה. ברצינות כלל. בהודעה על הביקור נאמר כי משלחת אש"ף גיחלה שיחות עם גרומיקו, חבר הפוליטבירו ושר-החוץ, וכן עם פונומארב, חבר הפוליטבירו, מזכר המפלגה וראש "המחלקה הבינלאומית" שלה, ואחרים, והיו "חילופי דעות רחבים על המצב במזרח התיכון ועל שאלת פלשתינה במיוחד". נוסף על התמיכה ב"פתרון כולל וצודק" במזרח התיכון, הכולל "הבטחת הזכויות הלגיטימיות והלאומיות של העם הערבי של פלש-

22 פראוודא, 11 בנובמבר 1975. החלטת מועצת הבטחון 338 נתקבלה מיד לאחר מלחמת אוקטובר 1973 והיא כוללת את החלטת מועצת הבטחון 242 משנת 1967. החלטת העצרת הכללית של האו"ם 3236 נתקבלה ב־22 בנובמבר 1974. היא מכירה בזכות הפלשתינאים להגדרה עצמית, עצמאות לאומית, שיבה לבתיהם, אומרת שהם צד עיקרי לכל פתרון ושיש להם הזכות להחזיר לעצמם את זכויותיהם "בכל האמצעים".

23 בראיון עם ערפאת אשר פורסם בפראוודא (28 בנובמבר 1975) הוא אמר שביקורו בברית-המועצות היה "ביקור אצל ידידים, שיחד אתם אנו מנהלים מאבק משותף נגד אויבים משותפים — האימפריאליזם, הציונות והריאקציה". הסכם הביניים המצרי-ישראלי בא במטרה "לחזק את עמדות ארצות-הברית במזרח התיכון, הוא מנסה לתקוע טריז בידיות הערבית-סובייטית ולחתור תחת האחדות הערבית... יחסי המהפכה הפלשתינית עם הארצות הסוציאליסטיות וברית המועצות אינם שטחיים, טקטיים או בעלי אופי זמני... הם יחסים אסטרטגיים", בדב"ריו לעתונאים סובייטיים שיבה ערפאת את החלטת עצרת האו"ם 3236 על הפלשתינאים ו־3379, המגנה את הציונות וכן שיבה את היוזמה הסובייטית לכנס את ועידת ז'נבה על סמך החלטה 3236. עם זאת לא היה מוכן לז'נבה על סמך החלטות 242 ו־338 (רדיו מוסקבה בעברית, 29 בנובמבר 1975).

24 פראוודא, 29 בנובמבר 1975.

25 לדברי איוווסטוא (2 בדצמבר 1975) "בשנים 1947—1948 מגעו הציונים את ביצוע החלטת או"ם, להקים שתי מדינות עצמאיות — יהודית וערבית. חלק ניכר מהאדמות שנקבעו למדינה הערבית הפלשתינאית נכבש או על-ידי ישראל. האוכלוסיה הערבית גורשה מאדמתה ומארצה" ונוצרה שאלת הפליטים הערביים.

הקומוניסטית הירדנית. הם הצליחו בעיקר לארגן צעירים מבני שש-עשרה עד עשרים וחמש, ובכללם מי שהיו חברים במפלגה הקומוניסטית. חל"פ ראתה את עצמה "חלק בלתי נפרד" של אש"ף ונציגיה הצטרפו לוועד הפועל שלו. פעילות "החזית" כללה ארגון הפגנות, הפצת כרוזים, כתיבת סיסמאות על קירות וכמה פעולות טרור. רבים מחבריה נאסרו ומהם גורשו ללבנון ולירדן. במסגרת "החזית" הת-ארגנה קבוצת קומוניסטים שהשתלמו בברית-המו-עצות במארכסיוס ואגב כך התאמנו בנשק. קבוצה זו היא כעין זרוע צבאית של הקומוניסטים וחבריה הם כמועמדים למנהיגות מדינית וצבאית לאחר הקמת מדינה פלשתינית.²⁸

משלחת חל"פ ביקרה בברית-המועצות ב-5—12 באפריל 1976 לפי הזמנת הוועד הסובייטי לסולידא-ריות עם ארצות אסיה ואפריקה. בשיחה עם כתב טא"ס הודה ראש חל"פ וחבר הוועד הפועל של אש"ף ג'אווד צאלח לסובייטים על סיועם. החלטת סאדאת על ביטול חוזה הידידות עם הסובייטים היא בעיניו סטייה למעשה אל מחנה ארצות-הברית ומדינות רכושניות אחרות. כל פגיעה בידידות הסובייטית—ערבית "אינה בהתאם למטרות האסטרטגיות והטק-טיות של הערבים, ובתוכם העם הפלשתיני".²⁹ בהו-דעה הסובייטית על הביקור נאמר שהמשלחת סיפרה על "המאבק האמיץ של אוכלוסית השטחים הפלש-תיניים" ופעולות החזית "לארגן את תנועת ההת-נגדות בשטחים הכבושים", על "ליכוד ההמונים" סביב אש"ף, "הנציג החוקי היחיד של העם הערבי של פלשתיין". "נציגי הציבור הסובייטי" (ויש להניח שאלו היו לא רק חברי הוועד האפרו-אסיאני אלא בעלי תפקידים רשמיים ובכירים יותר) גינו את מדיניות ישראל ו"הביעו סולידאריות עם מאבק העם הפלשתיני להבטחת זכויותיו הלאומיות ולהגדרה עצמית עד להקמתה של מדינה לאומית עצמאית" (המשפט האחרון הוא נוסח סובייטי שהפת"ח, וביחוד ארגוני "חזית הסירוב", מתנגדים לו). המשלחת גינתה את מדיניות "היריאקציה הערבית" ואת שי-תוף-הפעולה שלה עם "האימפריאליזם הבינלאומי" (קרי ארצות-הברית) ואמרה כי פעילות זו החותרת

הביע התנגדותו. הסובייטים ציפו לתמיכת ערפאת בוועידת ז'נבה לאחר שהסבירו לו, מה הן בעיניהם האפשרויות ה"מציאיות" לפתרון, אך הבטיחו לו את תמיכתם, אחת היא מה תהיה עמדתו. הסובייטים השתדלו להציג את ערפאת כאישיות כלל-ערבית, והרבו להביא מדבריו בעתוניהם. בדרך כלל פורסמו הדברים באופן שיעורר רושם כי הוא חוזר על סיס-מאות סובייטיות ותומך בעמדות סובייטיות, אם כי לא תמיד היה כך.

המטרה להשפיע על אש"ף מבפנים אש"ף זכה לסיוע מדיני סובייטי רב, אך הסובייטים לא היו בטוחים בו כלל. האם לא יחזור כאן מקרה מצרים— אשר לאחר כל שפע הסיוע הסובייטי פנתה לעבר אמריקה וביטלה ב-15 במארס 1976 את חוזה הידידות עם ברית-המועצות?³⁰ בימי מלחמת האז-רחים בלבנון התקרב אש"ף למצרים ונקט לא אחת עמדות שלא תאמו את העמדה הסובייטית. מצב זה גרר נסיונות להשפיע על אש"ף מבפנים ולחזק את הקשרים עם אותם חלקים בו הנוטים להשען יותר על ברית-המועצות.

קבוצה אחת כזאת היא "החזית העממית הדמו-קראטית לשחרור פלשתיין" ובראשה גאיף חואתמה, ארגון "קיצוני מתון" המעיד על עצמו שהוא קרוב קירבה אידיאולוגית לקומוניסטים, ועמדותיו בנוש-אים רבים דומות לאלו של הסובייטים. הוא קרא להקמת רשות לאומית פלשתינית בגדה המערבית וברצועת עזה, כפי שהציעו הסובייטים, אך גם צידד בטרור להלכה ובפועל (בית-שאן ב-14 בנובמבר 1974), בניגוד לעצת הסובייטים. משלחת "החזית הדמוקראטית" וחואתמה בראשה ביקרה במוסקבה בימים 12—19 בדצמבר 1975 לפי הזמנת הוועד הסוב-יטי לסולידאריות עם ארצות אסיה ואפריקה. המש-לחת, לפי ההודעה הסובייטית, נפגשה עם "נציגי הציבור הסובייטי" וכן עם המחלקה הבינלאומית של הוועד המרכזי של המפלגה הקומוניסטית הסובייטית, ומן הסתם עם ראש המחלקה פונומאראב.³¹

"החזית הלאומית הפלשתינית" (חל"פ) הוקמה בגדה המערבית בשנת 1973 על-ידי פעילי המפלגה

28 רדיו מוסקבה בערבית, 3 בספטמבר 1975; מעריב, 2 באוקטובר 1974, 13 בינואר 1975; ידיעות אחרות

נות, 22 באוקטובר 1974.

29 פראוודא, 10 באפריל 1976.

26 על יחסי ברית-המועצות—מצרים ראה מאמרי במולד, 35—36 (245—246), (חורף תשל"ה, 1975), עמ' 30—45.

27 פראוודא, 20 בדצמבר 1975.

יטים תומכים בתפקיד מרכזי לרק"ח, ובשטחים — בתפקיד מרכזי לאש"ף.

ידיעות ודברי פרשנות סובייטיים ציינו בהרחבה את נצחון כוחות השמאל, אוהדי חל"פ ואש"ף, בב-חירות לרשויות המקומיות בגדה המערבית ב-12 באפריל 1976. אש"ף, נאמר, הוא "המבטא החוקי של האינטרסים והשאיפות של העם הערבי הפלש-תיני" הוא זוכה ב"תמיכה רחבה וסמכות" בקרב תושבי השטחים³⁰. טא"ס וכן "פראוודה" סיפרו על מסע "פרובוקאטיבי" של "הארגון האולטרא-ימני" הדתי "גוש אמונים" והשתתפותם של "כמה אלפי קנאים", כתגובת ישראל לתוצאות הבחירות בגדה. לדבריהם זכה המסע "בתמיכה חזקה של השלטונות הרשמיים, והדבר ניכר מהשתתפותו של שר הסעד, זבולון המר, במסע. כל הפעולה נערכה, למעשה, בחסות הצבא ובידיעת שר הבטחון שמעון פרס. למשתתפי המסע, שרבים מהם היו מצויידים ברובים אוטומאטיים ובאקדחים, סופקו אמצעי תחבורה ואפי-לו הליקופטרים". אוכלוסית הגדה הגיבה בהפגנות מחאה המוניות, וכוחות ישראליים התקיפו את המו-חם, ערכו מאסרים בהמון וירו על מפגינים³¹.

הסובייטים הגיעו למסקנה כי עליהם להקדיש יותר תשומת-לב לנעשה ב"שטחים הכבושים", במקביל לתמיכתם בארגונים הפלשתיניים. הקומוניסטים של הגדה המערבית, שפעלו שנים רבות כחלק מהמפ-לגה הקומוניסטית הירדנית, החלו לפעול באופן עצ-מאי ולהופיע במסגרת חל"פ.

ברית-המועצות בעד "הזכות" להקים מדינה פלשתינית בצד הקריאה המתמדת לחינוס ועידת ז'ניבה בהש-תתפות אש"ף בירכו הסובייטים על ההצעה הסורית לדון בסכסוך הערבי-ישראלי במועצת הבטחון — עוד הזדמנות להראות לערבים את גודל תמיכתם בהם — כתחליף לוועידת ז'ניבה³². ערב הוועידה העש-רים וחמש של המפלגה הקומוניסטית הסובייטית הוע-לתה על נס תמיכת הסובייטים בתנועות "לשחרור

תחת הידידות הערבית-סובייטית מנוגדת לאינטרסים הבסיסיים של העמים הערביים"³⁰. היה כאן רמז ברור למצרים ולפנייתו של ערפאת ליתר שיתוף-פעולה עמה בשל מגמת סוריה להגביל את פעולות אש"ף בלבנון. בעקיפין היתה זו גם אזוהרה לאש"ף על האפשרות שברית-המועצות תעתיק את תמיכתה בו אל גורמים פלשתיניים אחרים.

בשלהי מארס 1976 הרבתה העתונות הסובייטית להביא ידיעות ודברי פרשנות על "ההתנגדות" הגו-ברת בשטחים ועל "פעולות הדיכוי" של הכוחות הישראליים³¹. ידיעות באו בין היתר לרגל הדיון במועצת הבטחון על המצב בשטחים. "פראוודה" אמר כי השתתפותו של נציג אש"ף בדיון זה אי-פ-שרה למועצה "לקבל תמונה אובייקטיבית של המצב"³². בירושלים, סיפר "איווסטיה", יש מדי-ניות "של גירוש מוסדות מוסלמיים דתיים ומסגדים אל מחוץ לתחומי העיר כדי להפכה לעיר יהודית טהורה", והאו"ם גינה מדיניות "גזענית-ציונית"³³.

"יום האדמה" ב-30 במארס 1976 זכה לתשומת-לב מרובה בכלי התקשורת הסובייטיים. לדברי "פראו-וה" הפקיעה מדינת ישראל קרקעות מידי הפלחים בגליל, שנאלצו עתה ליהפך לפועלים חקלאיים אצל בעלי הקרקע החדשים או לעבוד בעיר. "מדיניות גזענית גלויה כזו" גררה תגובות, הגברת "ההכרה העצמית המדינית של התושבים הערביים של יש-ראל" הנתונים "להפליה מדינית, כלכלית וחברתית". העיר נצרת, שבראשה קומוניסט, היתה למרכז המ-חאה, והמפלגה הקומוניסטית קראה "למאבק התוש-בים הערביים למען זכויותיהם החוקיות"³⁴. יחד עם ההתקפות על "החוגים השליטים" של ישראל ומדי-ניותם, מופיעים ערביי ישראל כתושבי מדינת ישראל ובעייתם כבעיית מדיניות הפנים במסגרת מדינת ישראל. אין כאן קריאה לערביי ישראל להצטרף לערבים אחרים שמחוץ לגבולה, ויש הבחנה ברורה בין ישראל ובין "פלשתינז". עם זאת נרמז הקשר בין ערביי ישראל לערביי השטחים. בישראל הסוב-

35 אגרת הממשלה הסובייטית אל הממשלה האמריקנית 18 בדצמבר 1975. שם, 20 בדצמבר 1975; הודעת הממשלה הסובייטית על המזרח התיכון, 9 בינואר 1976, שם, 10 בינואר 1976; מכתבו של גרומיקו למזכיר או"ם, ואלדהים, שם, 15 בפברואר 1976.
36 איווסטיה, 10 בינואר 1976.

30 שם, 14 באפריל 1976.

31 שם, 20, 22, 26, 27 במארס 1976; איווסטיה, 26 במארס 1976 ועוד.

32 פראוודה, 28 במארס 1976.

33 איווסטיה, 30 במארס 1976.

34 פראוודה, 6 באפריל 1976.

של פלשתינה שהפך ל"עם גולה". "תנועת ההתנגד-
 דות הפלשתינית היא חלק בלתי נפרד ואורגני של
 התנועה לשחרור לאומי של העמים הערביים...
 לתנועה זו אופי אנטי-אימפריאליסטי, אנטי-קולו-
 ניאלי ואנטי-גזעני. היא מכוונת נגד נסינות האימ-
 פריאליסטים לשלוט במזרח הקרוב, לנצל אותו כמ-
 קור לאנרגיה (נפט) וכראש-גשר נגד עמי אסיה,
 אפריקה וברית-המועצות. אש"ף הוכר על-ידי האו"ם
 כנציג החוקי היחיד של העם הערבי של פלשתינה,
 ולא מקרה הוא שאש"ף מכנה את מאבקו "המהפכה
 הפלשתינית"⁴⁰. יש חלק גם ליוכוח סובייטי פנימי
 בגיבוב מסלף זה של העבר ותיאור הרצוי כמצוי,
 והוא מכוון במידה רבה נגד אלו בברית-המועצות
 שאינם מייחסים חשיבות לנושא הנידון.

ההודעה המשותפת הסובייטית—עיראקית על בי-
 קורו של ראש הממשלה הסובייטית משקפת את העמ-
 דה העיראקית הקיצונית בנושא הפלשתיני, שקוסיגין
 היה מוכן לכלול אותה בהודעה למרות הסתייגותו
 ממנה. ההודעה מדברת, נוסף על כל התביעות הר-
 גילות, על זכותם של הערבים להגדרה עצמית.⁴¹
 "שחרור כל השטחים הערביים הכבושים וחסול כל
 תוצאות התוקפנות" יכול להתפרש בהקשר זה כחזרה
 לגבולות 1947, ואף כחיסול גמור של מדינת ישראל
 שעצם קיומה הוא "תוקפנות" בעיני העיראקים.
 ואולם בהודעה לא דובר על "זכויות לאומיות" או
 ה"זכות להקמת מדינה", שהעיראקים כנראה התנגדו
 לכך לבל יתפרשו הדברים כהסכמתם למדינה בחלק
 מן הארץ וכהכרה עקיפה במדינת ישראל. גם אש"ף
 לא נזכר בהודעה, אלא "תנועת ההתנגדות", ופירוש
 הדבר היה שעיראק תומכת ב"חזית הסירוב" ולא
 באש"ף.

מעיראק פנה קוסיגין לסוריה. ההודעה המשותפת
 הסובייטית—סורית על ביקור זה בראשית יוני 1976
 דיברה על "שחרור השטחים שנכבשו ב-1967, על
 "סיפוק הזכויות הלאומיות של העם הערבי של פלש-
 תינה", כולל זכותו "להגדרה עצמית ולהקמת בית
 לאומי משלו". הצדדים קראו לכינוס ועידת ז'ניבה
 בהשתתפות אש"ף, כנציג החוקי של ערביי פלש-
 תינה.⁴² הדגשה זו אפשר באה לרמוז כי אש"ף חייב
 להילחם למען הפלשתינים ואין לו להתערב בעניני

לאומי". הדבר בא גם כנסיון להסיח את הדעת
 בברית-המועצות מכשלונות בכלכלה הסובייטית, וב-
 יחוד בחקלאות, ומכשלונות במדיניות-החוץ, כגון
 במצרים. הדבר התבטא גם בהתערבות הסובייטית—
 קופנית במלחמת האזרחים באנגולה וגם בפרסום
 רב שניתן ליחסי ברית-המועצות עם אש"ף.³⁷

דוח ברז'נייב לועידה (24 בפברואר 1976) כלל
 את אש"ף ברשימת "הארצות" הידירות וציין את
 חיזוק הקשרים אתו. לגבי המצב במזרח התיכון הד-
 גיש ברז'נייב את הצורך בנסיגת ישראל, בהקמת
 "מדינה לאומית" לערביי ארץ-ישראל, ובערובות
 לבטחונן של כל מדינות האזור. ברית-המועצות,
 אמר, "מוכנה להשתתף בערובות הבינלאומיות לבט-
 חון ולשלמות גבולותיהן של כל ארצות המזרח
 התיכון, במסגרת האו"ם או על בסיס אחר כלשהו".³⁸
 ברז'נייב הבחין כאן בין "הזכויות הלגיטימיות"
 (פתרון שאלת הפליטים הערביים) לבין "הזכויות
 הלאומיות" ("הזכות" להקים מדינה פלשתינית). הוא
 דיבר על הזכות להקים מדינה כזאת, אך לא קרא
 להקים אותה. ניתן להבין מדבריו שהפלשתינים אפ-
 שר לא ישתמשו ב"זכות" או יעבירו אותה לאחרים.
 לא הוזכרו סיוע או הכרה של ברית-המועצות—
 אלא רק חיזוק המגיע. עניין הנסיגה "מהשטחים
 הכבושים" ניתן להתפרש לפנים שונות.

בהודעת הממשלה הסובייטית מ-28 באפריל 1976
 דובר על הצורך לכנס את ועידת ז'ניבה, כנציג החוקי
 של הערבים, שהמוני העם בשטחים הכבושים תומ-
 כים בו.³⁹ במאמר שפורסם כעבור שבועות מספר
 ב"איווסטיה" נעשה נסיון "לתקן" את ההיסטוריה
 ולהתאימה למסקנותיו. החוגים השליטים הישראליים
 מגעו עוד בשנת 1949 את ביצוע החלטת האו"ם על
 הקמת שתי מדינות. הכוחות הישראליים כבשו אז
 חלק ניכר מהשטחים שנועדו למדינה הערבית, ובש-
 נת 1967 כבשה ישראל עוד שטחים "שחלק מהם
 היה מיועד להקמת מדינה פלשתינית". את המשבר
 אפשר לפתור רק על-ידי "הקמת הצדק" לעם הערבי

37 פראוורא פירסם את הנוסח המלא של ברכות ערפאת
 לועידת המפלגה הסובייטית (פראוורא, 2 במארס
 1976), משלחת אש"ף באה לועידה וראשה פארוק
 אל-קאדומי נשא נאום-ברכה שבו הודה על הסיוע
 הסובייטי (שם, 4 במארס 1976).

38 שם, 25 בפברואר 1976.

39 שם, 29 באפריל 1976.

40 איווסטיא, 20 במאי 1976.

41 פראוורא, 1 ביוני 1976.

42 שם, 4 ביוני 1976.

בשלהי 1975 התחילו הסורים רואים את המשך מלחמת האזרחים בלבנון כפועל לרעתם, בעיקר עם התחזקות הגורמים הקיצוניים שבהשפעת עיראק ולוב. מעתה חתרו להסדר ולריפורמות שיביאו לידי שיוויון בין הנוצרים למוסלמים (במקום העליונות הנוצרית שהיתה עד אז), אך ישאירו את המשטר הקיים ואת חלוקת הכהונות לפי המפתח הדתי. הסורים ביקשו להגביר את פיקוחם על הפלשתינים ולחזור להסכמי קהיר משנת 1969⁴⁴, שביצועם היה מגביל את פעילותם ועצמאותם של הארגונים. הפלשתינים סירבו. מכאן ואילך נשתנו פני המערכה. הנוצרים, אשר הסורים היו נגדם, היו לבעלי ברית לסורים, והשמאל שנתמך תחילה על-ידי הסורים התחיל להילחם בהם. ב-1 ביוני 1976, ביום בוואו של קוסיגין לדמשק, נכנס צבא סורי ללבנון והתחיל תוקף את הפלשתינים, הגורם הלוחם העיקרי במחנה השמאל.

הסוביטים רצו בנצחון השמאל, שיהיה תלוי בהם, בסיועם ובהגנתם. לבנון כוו יכולה היתה לשמש מרכז לפעילותם באזור, כמו מצרים בימי נאצר, אשר מאז לא נמצא להם תחליף מתאים לה. הם רצו בשינוי המשטר בלבנון, בחיסול האוריינטאציה הפרו-מערבית, והכלכלה של "יוזמה חופשית". הסוביטים לא רצו להופיע כפועלים בגלוי נגד סוריה, וגם תמיי כה ישירה שלהם בצד לוחם כלשהו בלבנון היתה מתפרשת כיציאה נגד צד שני, שגם עמו יש להם קשרים הדוקים. הם לא רצו בערעור יחסיהם לא עם הסורים ולא עם הפלשתינים. הם ציפו להתערבות

44 ההסכם שנחתם בקהיר בראשית נובמבר 1969, בתי וכו האיש של נשיא מצרים גמאל עבד א-נאצר, בין נציגי לבנון ואש"ף הכיר בנוכחות הארגונים הפלשתיניים בלבנון, אך הגביל את פעילותם למחנות הפליטים (שהפכו מאז ל"מדינה בתוך מדינה" ללא פיקוח שלטונות לבנון) ולאזורים סמוכים לגבול לבנון-ישראל. נאסר עליהם הירי לישראל מתוך שטחה של לבנון, אך הם יכלו לחדור מלבנון לישראל כדי לפעול בה. ההסכם בא ביוזמת מצרים ובתי מיכת עיראק וירדן, שהיו מעונינות לשים קץ למשבר בלבנון, כדי למנוע בכך חיוק השפעתה של סוריה בה. הסוביטים בירכו אז על ההסכם (פראוורד, 4 בנובמבר 1969; איזופטיא, 5 בדצמבר 1969). האר-גונים הפלשתיניים הקיצוניים לא קיבלו עליהם שום הגבלות שבאו כתוצאה מהסכם זה וטענו שהוא נחתם על-ידי אש"ף והפתח אך לא חייב אותם. כעבור זמן הוא לא קיים גם על-ידי הפתח.

העם הלבנוני. הדבר היה בעצם מלחמתם של הסורים באש"ף בלבנון. הסוביטים אמנם התנגדו לקו הסורי, אך לא נטו לקעקע בשל כך את יחסיהם עם סוריה. ההודעות המשותפות עם העיראקים והסורים הראו שהעמדה הסוביטית בעניין זה היא יותר פונה-קציה של היחסים עם מדינות ערב מאשר עניין סוביטי ישר.

מלחמת האזרחים בלבנון

הארגונים הפלשתיניים זכו להכרה בינלאומית, הראו כוחם בטרור בארצות שונות, אך מרכז פעולותיהם, משרדיהם הראשיים, מפקדותיהם, מחנות האימונים, ריכוזי ה"לוחמים" והנשק, היו בלבנון, המקום היחיד שבו יכלו לפעול כמעט ללא הגבלה. למעשה נהפך שם אש"ף לכעין מפלגה מקומית, אחת החזקות ביותר, שכל הגורמים בארץ זו אנוסים להביאה בחשבון. באפריל 1975 פרצה מלחמת האזרחים⁴⁵, שראשיתה היתה בהתנגשות בין הארגונים הפלשתיניים והנוצרים. עדי-מהרה נהפכה למלחמה בין הנוצרים מכאן וקואליציה של השמאל, המוסלמים והפלשתינים מכאן. בשלבים הראשונים השתתפו בה מבין הפלשתינים בעיקר ארגוני "חזית הסירוב" ("החזית העממית" של ג'ורג' חבש ו"החזית העממית — המפקדה הכללית" של אחמד ג'יבריל ועוד), שסברו כי נצחון השמאל יתן להם חופש-פעולה מלא. הפתח עמד באופן כללי מן הצד. נסיון "ספ-טמבר השחור" של שנת 1970 בירדן שימש לו אז-הרה. הוא גם לא רצה להתנגש עם סוריה, שתמכה בו יותר מכל מדינה ערבית אחרת, ועם המדינות הערביות השמרניות, כגון ערב הסעודית וכווית, שמיימנו חלק ניכר מתקציב אש"ף. עם התפשטות המלחמה נגרר גם הפתח לתוכה. הסורים סיפקו לפלשתינים ולשמאל נשק וסיוע אחר, אך רשמית לא היו מעורבים בלבנון. הם רצו בהחלשת שני הצדדים, לתווך ביניהם ולהיות בכך לגורם הקובע. ההתערבות הסורית היתה באמצעות ארגון "א-צא-עיקה", הנתון לפיקוח סורי, ולימים — באמצעות "צבא השחרור הפלשתיני", הזרוע הצבאית של אש"ף, שרבות מיחידותיו היו בסוריה, וממילא היו נתונות לפיקוח סורי.

45 על הרקע למלחמת האזרחים בלבנון, ראה משה מעוז, "שקיעתה של לבנון", מזל, 35—36 (245—246), (246), חורף תשל"ה, (1975), עמ' 23—29.

חת משרד אש"ף במוסקבה באמצע יוני, כפי שהוח-
לט בראשית אוגוסט 1964, בימי ביקורו של ערפאת
במוסקבה. ואולם הסובייטים מקפידים על קיום נצי-
גות זו בדרג "עממי" — נציגות אל הועד הסובייטי
לסולידאריות עם ארצות אסיה ואפריקה ולא אל
הממשלה.

סיכום

מטרותיהם של הסובייטים בשלב זה הן:

(א) חיזוק השמאל והפרו-קומוניסטים בתוך אש"ף,
יחד עם הפניית הנהגתו למדיניות מתונה ולדרך של
"פתרון מדיני". כשתוקם מדינה פלשתינית יודקקו
הסובייטים יותר לקיצוניים של היום, והם מטפחים
על כן קשרים עם כל הקבוצות והארגונים; (ב) הס-
כמת אש"ף להשתתף בועידת ז'נבה וניטרול המת-
נגדים לכך בתוכו. חידוש ועידת ז'נבה בהשתתפות
אש"ף; (ג) נסיגה ישראלית לגבולות שלפני מל-
חמת ששת הימים והקמת מדינה פלשתינית בגדה
המערבית וברצועת עזה, שתהיה תלויה בסיוע וב-
הגנה סובייטית, ותהיה בעלת אוריינטציה פרו-
סובייטית. ברית-המועצות תערוב לגבולותיה.

הסובייטים מקווים כי זה יהיה כיוון ההתפתחות,
אך הם יסתגלו גם לכיוונים אחרים. הפלשתינים מענ-
ינים אותם מעט מאד, אך הם מעוניינים שהפלש-
תנים יסיפו להזדקק לסיועם ויהיו כלי-שרת למט-
רות סובייטיות. בין הללו יש להזכיר את ערעור
היחסים הערביים—אמריקניים; מניעת הסכמים יו-
מים על-ידי ארצות-הברית ללא שיתוף סובייטי במשא
ומתן ובהבטחת הערובות להסכמים; שמירת ההצ-
טרכות הערבית לידידות עם ברית-המועצות; דחיפת
ארצות-הברית להידבר עם ברית-המועצות בעניין
הפתרון המזרח-תיכוני וכפיית פתרון זה על מדינת
ישראל; הסדר כלשהו, אשר ברית-המועצות תערוב
לו ותוכל בעקבו לזכות בנוכחות ובמעמד חשוב
באזור.

עיקר מעיניהם של הסובייטים במזרח התיכון אינו
הפלשתינים אלא מדינות ערב. היחסים עם הפלש-
תינים הם לסובייטים יותר בגדר אמצעי להשפיע על
מדינות ערב מאשר מטרה בפני עצמה.

של ישראל, שתסיח את דעת הערבים כלפיה, תלכד
את הערבים, והעתונות הסובייטית סיפרה יום-יום
על קיומה של מעורבות כזו. אך זו לא באה. במצב
הקיים יכלו הסובייטים רק לרכו כוחות צי במזרח
הים התיכון לשם הפגנת נוכחות. הם פירסמו הודעות
על המצב באזור, אך הצדדים הלוחמים לא התחשבו
בהן הרבה. בימי ביקורו של קוסיגיין בעיראק וב-
סוריה בסוף מאי ובראשית יוני 1976 הוא ניסה
לפשר בין הצדדים, להביא לידי סיום הלחימה ולרכו
את תשומת-הלב ב"סכנה הישראלית", אך לא הצ-
ליה. לא נשאר לסובייטים אלא להשקיף מן הצד.

הפסקת האש שהושגה בלבנון לא באה למעשה.
לדברי "פראוודה", קיימו "הכוחות הפטריוטיים לאו-
מיים" ו"תנועת ההתנגדות הפלשתינית" את הפסקת
האש, שהושגה בתיווך ראש ממשלת לוב ג'אלוד,
אך הפגות רובעי מגורים ומחנות הפליטים בבירות
ובצידון נמשכה (לא נתפרש שהפגזה באה מצד
הסורים). הובאו דברי "העתונות המתקדמת הלבנו-
נית" (לפי השיטה הסובייטית המקובלת, להודיע
דעתם בעקיפין מבלי שהדבר יחייב אותם), כי הל-
חימה בלבנון היא לתועלתם של "החוגים הריאק-
ציוניים, האימפריאליסטיים והציוניים". בתיאור אחר
סיפר "פראוודה" על התנגשויות בלבנון שבהן הש-
תתפו הסורים, הימין, השמאל והפלשתינים, ועל
הפצצות של חיל-אוויר, אך לא היה ברור מי נלחם
במי. התיאורים היו בדרך כלל אוהדים יותר לפלש-
תינים מאשר לסורים, אך לא היו התקפות על הסו-
רים. "א-צאעיקה" תואר כ"ארגון פרו-סורי", ולא
צויין שזהו ארגון פלשתיני. כוחות הימין הוצגו כאש-
מים בהמשך הלחימה וכמעוניינים בכך. לא הובאו
עמדותיהם של הסורים, אך ניתנו בהרחבה דברי
קדאפי, ג'אלוד, ערפאת, מפקדת השמאל והפלש-
תינים, אשר הסורים, לדברי האחרונים, התקיפו
אותם.⁴⁵ האהדה הסובייטית היתה לצד הפלשתינים
והשמאל, אך נסיונם במצרים לימד את הסובייטים
זהירות, שלא לצאת בגלוי נגד הסורים.

כמחווה סובייטית למען הפלשתינים, אך גם כרמז
לסורים ולמדינות ערביות אחרות, כי ברית-המועצות
מוסיפה לראות בפלשתינים גורם חשוב, היתה פתי-

45 פראוודה, 12—17 ביוני 1976 (ולאחר מכן).

הנשיא והקונגרס במדיניות החוץ האמריקנית

מאבק הסמכויות על עיצוב המדיניות

מיכאל יזהר

צורה על רקע השינויים העצומים שחלו מאז התגבשו המושבות האמריקניות בסוף המאה השמונה-עשרה, ובמקצת מן הסמכויות הללו, כגון הזכות להכריז מלחמה ולאשר חוזים, חל סחף רציני. הגדרתן המ- חודשת של הסמכויות בשנות השבעים והשאיפה החזקה בקונגרס לממשן כרוחן מעוררת מאבקים עזים ומתחים בין כל רשויות השלטון בארצות- הברית.

סמכויות בתחום מדיניות החוץ סמכויות המלחמה (The War Power) מחולקות בין הקונגרס ובין הנשיא, ומשעת ניסוחן בחוקה הן נושא שנוי במחלוקת סוערת בין הרשות המחוקקת לרשות המבצעת.¹ לפי החוקה הנשיא הוא המפקד העליון של הכוחות המזוינים, ולקונגרס הסמכות להכריז מלחמה. בעוד שסמכויות הנשיא כמפקד על- יון לא נתערערו אלא אף התעצמו, הרי סמכות הקונ- גרס להכרזת מלחמה איבדה הרבה מחשיבותה בעידן האטומי. על רקע התפתחותן של מערכות הנשק המ- תוחכמות הבין-יבשתיות, כשעל התקפת פתע יש להגיב תוך דקות ושניות, אין מקום לדבר על כינוס

לקונגרס תמיד יש השפעה על מדיניות-החוץ האמ- ריקנית, הן מכוח הסמכויות הישירות שניתנו לו בחוקה, והן על-ידי החקיקה השוטפת בתחומי מדי- ניות-חוץ-ובטחון. אך השפעה זו היו בה מעלות ומורדות. מימוש כוחו של הקונגרס במדיניות-חוץ ניכר היה בעיקר בתקופת בראשית של ארצות- הברית, וכן בתקופה שבין שתי מלחמות-העולם ובש- נות השבעים. שותף פאסיבי בעיצוב המדיניות בש- נות המלחמה הקרה, נאבק הקונגרס בשנות השבעים להיות לכוה מבקר, חוקר ומאזן של ממש לרשות המבצעת, שבעידן האטומי ריכזה בידה יותר מדי עוצמה — יותר ממה שביקשו האבות המייסדים להע- ניק לה בחוקה. כיום נהפך הקונגרס לכוה ממשי שאין להתעלם ממנו במאבק על עיצוב המדיניות. מעטים מאד המאבקים בהיסטוריה האמריקנית הדו- מים בעוצמתם למאבק שניטש בין הרשות המחוקקת לרשות המבצעת מאמצע שנות השישים. מאבק-אית- גים זה מתנהל הן במישור התחוקתי, על רקע תבי- עותיו של הקונגרס לשוב ולממש את סמכויותיו המקוריות שניתנו לו בחוקה ושנשחקו במרוצת הזמן, והן במישור דעת-הקהל. בתוך כך משתמש הקונגרס בסמכויות החקירה שבידו כדי לעורר ויכוח ציבורי עז על מטרות-היסוד של המדיניות האמרי- קנית בזירה הבין-לאומית בשנות השבעים והשמונים ועל יעדי האסטרטגיה הלאומית תוך ערעור המוס- כמות של שנות החמישים וראשית שנות השישים. סמכויותיו התחוקתיות של הקונגרס במדיניות- חוץ הן: זכותו להכריז מלחמה, לאשר חוזים וברי- תות ולייעץ בעריכתן, לאשר מינויים של ראשי זרועות הדיפלומאטיה, הצבא והמודיעין, להקציב הקצבות לכל הפעולות הקשורות במדיניות החוץ וה- בטחון ולחוקק ולחקור-ולדרוש בכל שאלה הנראית לו בתחומים אלה. סמכויות אלו פשטו צורה ולבשו

1 הרבה ספרים נכתבו על סמכויות-המלחמה. סיכום מג- קודת ראות חברי קונגרס, ראה בעבודותיהם של הסנאטורים איגלטון ויעבץ: Thomas F. Eagleton, *War and Presidential Power: A Chronicle of Congressional Surrender* (New York, Livnight, 1974); "Congress and War Powers," *Missouri Law Review*, Vol. 37 (1972), pp. 1-32; "Whose Power is War Power?" *Foreign Policy*, Vol. 8 (1972), pp. 23-32. Jacob K. Javitz, *Who Makes War* (New York, Morrow, 1973), "Congress and the President, a Modern Deli- neation of the War Powers," *Albany Law Review*, Vol. 35 (1971), pp. 632-637.

לוויכוח העז והסוער שנקשר בציבור האמריקני מסביב למלחמת ויטנאם, היה אופי הרבה יותר רחב מן השאלה התחוקתית הצרה. בצדדיו המעשיים הוא נוגע בשאלה, כיצד יופעל וינוהל כוחה של ארצות-הברית כמעצמה עולמית תוך הגדרה ברורה יותר ומוסכמת יותר של תפקידי הנשיאות המודרנית ושל חלוקת הסמכויות בינה ובין הקונגרס, ברוח שלא תסטה בצורה בוטה מכוונות האבות-המיסודים.

בעת גיבוש החוקה האמריקנית היתה הזכות להכריז מלחמה בכל מדינות העולם בידי הרשות המבצעת. החידוש שהנהיגו האבות-המיסודים, להקנות סמכות זו לרשות המחוקקת נבע מרצון מפורש להגביל את הרשות המבצעת. ג'פרסון ומדיסון שיבחו בהרבה הזדמנויות את חלוקת הסמכויות בעשיית המלחמה בין שתי הרשויות כסייג של ממש לשימוש בכוח ולניצולו לרעה. בוויכוח על וייטנאם טענו חברי קונגרס רבים, שהנשיא חרג מסמכויותיו החוקתיות ועשה שימוש לרעה בכוח המופקד בידו, בניגוד ל"רוח" החוקה וללשונוה. לעומת זאת, הנשיא אים ג'ונסון וניקסון טענו לסירוגין ולחילופין, כי החלטות שנתקבלו בשני בתי הקונגרס כגון ההחלטה על מפרץ-טונקין (1964) כמהן כהכרות מלחמה; שאין להטיל על הנשיא כמפקד עליון סייגים לגבי תחולתה הגיאוגרפית של המלחמה; שקונגרס המאשר פעם בפעם הקצבות כספיות למהלך המלחמה מאשר בעצם את חוקיותה, ושהנשיא יכול לערב את ארצות-הברית בפעולות צבאיות בתוקף הסכמים ואמנות בלי להזדקק להכרות מלחמה מטעם הקונגרס.³

לפי נתונים של מחלקת-המדינה יש לארצות-הברית התחייבויות ברורות להגנת ארבעים ושתיים מדינות על-פי חושים, הסכמים ובריתות שאושרו בסינאט. עוד הסכמים אֶכְסְקוֹטִיבִיִים בתחומי ההגנה, מתקנים צבאיים אמריקניים בחוץ-לארץ, הצהרות מדיניות כלליות והסכמי שיתוף-פעולה, קושרים את ארצות-הברית לעוד שלושים מדינות זרות. בסך הכל יש שבעים ושתיים מדינות אשר ארצות-הברית

הקונגרס לשם דיון והכרות מלחמה וכיו"ב. שנית, בתוקף תפקידו כמפקד עליון רשאי הנשיא לערב את חיילי ארבות-הברית בפעולות צבאיות-מלחמה תיות להגנה על כוחות אמריקניים, על אורחים אמריקניים ועל רכושם.²

רוב המלחמות שהשתתפה בהן ארצות-הברית עד 1945, הוכרוזו מלחמות על-ידי הקונגרס. היסטוריונים מונים תשע "מלחמות" שבהן היתה ארצות-הברית מעורבת למן עצמאותה ועד 1945. בכל החשובות שבהן שבהן הכריז הקונגרס מלחמה: נגד בריטניה (1812—1815), נגד מסיסקו (1846—1848), נגד ספרד (1898), ובשתי מלחמות-העולם. בפחות חשובות שבהן, שספק אם היו מלחמות במלוא מובן המילה, לא נזקקו להכרות מלחמה מטעם הקונגרס: במלחמת הצי נגד צרפת (1798—1800), בשתי המלחמות נגד הפיראטים-הברברים בצפון אפריקה (1801—1805); (1815)) ובהתנגשויות החוזרות ונשנות עם מסיסקו בשנים 1914—1917.

לעומת זאת, בכל הפעולות הצבאיות שבהן היתה ארצות-הברית מעורבת מאז 1945 ועד עתה לא הוכרוז מלחמה על-ידי הקונגרס. בתקופה שבין 1945—1975 היתה ארצות-הברית מעורבת בשתי מלחמות ובשתי מעורבויות צבאיות: מלחמת-קוריאה (1950—1953), התערבות בלבנון (1958), המעורבות ברפובליקה הדומיניקנית (1965) ומלחמת ויטנאם (1965—1973). בניגוד למלחמות לא-מוכרות אחרות היו מלחמת-קוריאה ומלחמת-ויטנאם מלחמות ממושכות ונרחבות שנפלו בהן חללים רבים ושדרשו משאבים גדולים. הדברים אמורים ביחוד במלחמת-ויטנאם שעם החרפתה מאז 1965 והתפשטותה למדינות אחרות בדרום-מזרח-אסיה היו לה תוצאות חמורות ומפלגות ביותר בתוך ארצות-הברית, שאולי רק מלחמת-האזרחים במאה התשע-עשרה תשווה לה להיקף הייסורים והכאב שהביאה על האומה האמריקנית.

2 השווה John Norton Moore, "The National Executive and the use of Armed Forces Abroad," in Richard A. Falk, (ed.), *The Vietnam War and International Law* (Princeton, University Press, 1969), "Congress, The President, and the Power to Commit Forces to Combat," Note, *Harvard Law Review*, Vol. 81 (1968), pp. 1771-1805.

3 Quincy Wright, "The Power of the Executive to Use Military Forces Abroad," *Virginia Journal of International Law*, Vol. 10 (1969), pp. 42-57. Francis 1) Wormuth, "The Nixon Theory of the War Power: A critique," *California Law Review*, Vol. 60 (1972).

כפוף לה נחתמו חווי-שלוש עם עמים אחרים, הוצבו ההתרחבות הטריטוריאלית של ארצות-הברית וגבולותיה הלאומיים, הסתעף הסחר הבינלאומי של המדינה והוסדרו יחסיה עם השבטים האינדיאניים. ואולם העניין, על אף חשיבותו, לא היה מוגדר ברור והביא לידי התנגשויות בין הרשות המבצעת לרשות המחוקקת. כך, למשל, לא נקבעו בחוקה סדרי תהליך ההתייעצות עם הקונגרס, דרכי אישור חוזים בסינאט, ובאיוזה שלב על הנשיא לשתפו בתהליך עשיית החוזה. כן לא הוזכר בחוקה מקומו של בית-הנבחרים בתהליך התחוקתי הקשור להקצבות המתחייבות מן החוזה והדרושות להוצאתו לפועל. החוקה אינה אומרת דבר על כל אלה, והריהי פתח פתוח למאבק מתמיד בין הרשויות על חלוקת סמכויותיהן בתחום זה. מאידך גיסא, מקובל על הציבור האמריקני, שסמכות הקונגרס בייעוץ ובאישור חוזים מעוגנת בשאיפת האבות-המיסדים לקיים פיקוח דמוקרטי על תהליך עיצוב המדיניות והאיוון בין הרשויות.

בשנים הראשונות לעצמאותה של ארצות-הברית אכן שיתפו הנשיאים את הסינאט שיתוף מקיף בתהליך עיצוב המדיניות ובתהליכי משא-ומתן, שהוליו לגיבוש חוזים וחתמתם. אך מעט מעט, משהתחזקה הנשיאות וענייני משא-ומתן בינלאומי נעשו מורכבים יותר, הלך ורפה שיתוף הסינאט בתהליך זה. באין ברירה פנו סנאטורים לדרך הדראסטית של "יעוץ" על-ידי הצעות תיקון קיצוניות לחוזים המורכבים לאישור על-ידי התנגדות לחוזים ואי-אישורם. מקרה בולט היה הוויכוח הממושך בסינאט על חוזה ורסאי בשנים 1919—1920 ודחייתו. אי-אישורו של החוזה, שכלל גם את הסדר השלום עם גרמניה גם את אמנת חבר-הלאומים, היה מהלומה קשה לרשות המבצעת ולהסדרים הבינלאומיים בתקופה שבין שתי מלחמות-העולם.

תגובת הרשות המבצעת לדחיית חוזה ורסאי והיערכותה לעתיד בנושא זה לבשה שתי צורות. אחת, הבית הלבן התאמץ מכאן ואילך לשתף יותר את הסינאט בעשיית חוזים ובדיונים עליהם. כך, למשל, נהג בשאלות המשא-ומתן על הקמת ארגון האומות המאוחדות (1945), על הקמת הברית הצפון-אטלנטית (1949), על הגבל הניסויים הגרעיניים (1963), ובשאלות שונות של רתימת האנרגיה האטומית לצרכי-שלום, חקר החלל ומעמקי האוקיינוסים והסדרתם

התחייבה, בצורה זו או אחרת, להגן עליהן. כל זאת בלי למנות את התחייבויותיה על-פי אמנת האומות המאוחדות שאושרה בסינאט, ושלדעת כמה משפטנים מחייבת הגשת עזרה צבאית לכל מדינה מותקפת על-פי החלטת מועצת הבטחון לפי סעיף שבע של המגילה. לנוכח מספר עצום זה של הסכמים, אמנות ומחויבויות, שבהן ההתערבות האמריקנית יכולה להיות אוטומאטית, עלולה סמכות הקונגרס להכריז מלחמה להיות מבוטלת לחלוטין, וכל כך אפילו נתעלם מן השחיקה שחלה בה בעידן האטומי עקב ריכוזיותה של סמכויות בידי הנשיא ועקב יכולתו כמפקד עליון לערב את ארצות-הברית בפעולות צבאיות בלא הכרזת-מלחמה.⁴ אמנם הקונגרס חוקק ב-1972 את חוק "סמכויות המלחמה" (The War Powers Act) המגביל את סמכות הנשיא בתחום זה לתקופות-חירום בלבד ובמהלכן אף לזמן מוגדר ומוגבל מראש,⁵ אך ימים יגידו אם אכן מבחינה מעשית—ואף מבחינה תחוקתית—יכול הקונגרס להחזיר את הגלגל אחורנית ולהגביל באופן ממשי את צעדי הנשיא. מכל מקום, יהיו תוצאות המאבק בנוקדה זו אשר יהיו, מנוי וגמור עם הקונגרס לשוב ולממש את סמכויותיו בתחום זה ולהשיג פיע באמצעות הכוח התחוקתי שיש בידו על מכלול יותר רחב של מדיניות החוץ והבטחון.

גם בסמכותו של הקונגרס לייעוץ בעניין חוזים ולאשרם (The Treaty Power) חלו שינויים חשובים. בחוקה נקבע שהנשיא, באישור שני שלישים של חברי הסינאט, מוסמך לחתום על חוזים. שנים רבות היתה חלוקת הסמכויות בתחום זה אבן-פינה בעיצוב מדיניות-החוץ האמריקנית. במסגרתה וב-

U.S. Senate, Committee on Foreign Relations, 4 *National Commitments Report to Accompany S. Res. 187, 90th Cong. 1st sess.* (Washington, J.C., G.P.O., 1967); *U.S. Commitments to Foreign Powers; Hearings on S. Res. 151, 90th Cong., 1st sess.* (Washington, D.C., G.P.O., 1967); *Natioanl Commitments, Report, Together With Minority Views to Accompany S. Res. 85, 91st Cong., 1st sess.* (Washington, D.C., G.P.O., 1969).

Public Law 93-134 [H. J. Res. 542], 87 stat. 555, passed over President's veto, November 7, 1973, *Legislation on Foreign Relations*, op. cit., pp 973-977.

המקויימת למעשה. הנשיא תלוי בקונגרס לאישור התקציב הכללי והקצבות מפורטות ומיוחדות לכל זרועות הממשל ולסיוע החוץ, תחומים חיוניים למדיניות החוץ האמריקנית. אין לך כיום עניין בתחום הפוליטי או הצבאי, שאין לו נגיעה לתקציב. הקונגרס וועדותיו דנים באריכות בשעת הויכוח הכללי על התקציב כולו, לבעיות העקרוניות, המדיניות, הצבאיות והכלכליות, וחוזרים ודנים בפרטיהן בשעת האישור הכספי המסויים וההקצבות למחלקות ולסוכנויות הממשלתיות השונות ולתוכניותיהן הנוגעות למדיניות חוץ.

דבר שאין צריך לומר, ההחלטות התקציביות של הקונגרס כיצד לחלק את התקציב הלאומי בין הצרכים האזרחיים ובין הצרכים הצבאיים, וכיצד לחלק את התקציב הצבאי בין השירותים הצבאיים המתחרים, נודעת להן השפעה רבה על כל מדיניות החוץ והבטחון. על-ידי קיצוץ תקציבי יכול הקונגרס להפריע או אף למנוע כל מעורבות צבאית, שכן סמכותו חלה גם על ההקצבות לכוחות האמריקניים הנמצאים בפעילות אופרטיבית מחוץ לגבולות ארצות-הברית. אמנם הקונגרס מעולם לא השתמש בסמכות זו בעת מלחמה או בשעה שהכוחות האמריקניים היו עסוקים בקרבות ממש, אך בשלבים האחרונים של מלחמת דרום-מזרח-אסיה הופעל הנשק הזה בפעם הראשונה באופן משמעותי. על פי תיקון של הסנאטורים פרנק צ'רץ' וג'ון שרמן קופר (The Cooper-Church Amendment) נאסר על המינהל להוציא הוצאות כספיות לרגל פעילות חיילים אמריקניים בקמבודיה או לסייע לכוחות הקאמבודיים אחרי אחד ביולי 1970.⁸ תיקון זה עורר מחלוקת חמורה בין הרשויות, ורק ברגע האחרון נמנעה

בחזוים דו-צדדיים ורב-צדדיים. הצורה השנייה היתה הפוכה ושכיחה יותר. הרשות המבצעת פנתה יותר ויותר להסכמים אכסוטיביים שאינם מצריכים אישור הרשות המחוקקת, וכך עקפה את כל מכלול השאלות הקשורות בשיתוף הסינאט בתהליך המשא-ומתן על חוזים ואישורים. הדבר עורר ויכוחים סוערים והתנגדות בקונגרס וחברים רבים בו התקיפו בתקופות שונות את המינהל על נוהג זה המשתרש הולך, שבו הוא פוגע ב"רוח" החוקה.

ויכוח ער ואף לוהט כזה בכל הסוגיה של חוזים והסכמים התעורר בשנים 1953—1954 ובקצרה גם ב-1956, בעת הדיון בהצעת התיקון לחוקה שהוגשה על-ידי הסנאטור ג'ון בריקר, רפובליקני מאוהיו, שבאה להגביל את כוחה של הרשות המבצעת במדיניות החוץ, בייחוד בענייני חוזים והסכמים. הצעת התיקון של בריקר (The Bricker Amendment) שנוקקה לשני שלישים מן הקולות בסינאט לאישורה, עוררה התרגשות רבה ונפלה על חודו של קול.⁹ נסיבות מעין אלה, אם כי בשאלות רחבות יותר הקשורות בסמכויות הנשיא בתחומי מדיניות החוץ והבטחון, שבו והתעוררו בראשית שנות השבעים. אמנם כאן השיג הקונגרס הישגים חשובים בייחוד בנוגע לסמכויות המלחמה. אך לא היה בידו לעצור את תהליך שחיקתה של סמכות הרשות המחוקקת בתהליכי המשא-ומתן על חוזים ואישורים. נוהג הפנייה להסכמים אכסוטיביים, תוך עקיפת הקונגרס, לא נבלם ואולי אף גבר.

לעומת זאת לא נתמעטה סמכות ההקצבות (Authorizations and Appropriations) של הקונגרס ואולי אף נתחזקה. כיום, זוהי אולי הסמכות החשובה ביותר של הקונגרס, שבכוחה הוא יכול להשפיע על עיצוב מדיניות החוץ והבטחון.⁷ זוהי סמכות של ממש

8 Making," *Boston University Law Review*, Vol. 50 (1970), pp. 34-50; Allen Schick, "The Battle of the Budget," in Harvey C. Mansfield, St., (ed.), *Congress Against the President*, Proceedings of the Academy of Political Science, Vol. 32, no. 1 (New York, 1975), pp. 51-70.

9 לנוסח התיקון של הסנאטורים פראנק צ'רץ' וג'ון שרמן קופר, ראה, *Guide to the Congress*, op. cit., p. 224. Eugene Iverin, (ed.), *The Senate's War Powers: Debate on Cambodia from the Congressional Record* (Chicago, Markham, 1971).

6 Congressional Quarterly's *Guide to the Congress of the United States; Origins, History and Procedure* (Washington, D.C., 1971), p. 206; על הצעת התיקון של בריקר בפרספקטיבה של ראשית שנות השבעים, ראה, Stephen Garrett, "Foreign Policy and the American Constitution; The Bricker Amendment in Contemporary Perspective," *International Studies Quarterly*, Vol. 16 (1972), pp. 187-220.

7 Garry J. Weeters, "The Appropriations Power as a Tool of Congressional Foreign Policy

וצבאי בהיקף נרחב. בשנות השבעים, על רקע מלחמת ויטנאם ועל רקע ההפשרה, נתערערה תמיכת מות-דעים זו וגברו חילוקי הדעות בכל שאלת סיוע-החוץ, מטרותיו, תנאיו והיקפו. כיום מתחזקות בקונגרס המגמות לקצץ בהצעות המינהל ולהשתמש בסמכות הקונגרס בהקצבות כדי להשפיע על עיצוב קווים מדיניים, ולו במחיר התנגשות עזה עם הנשיא. כך, למשל, היתה להחלטות הקונגרס על איסור מכירת נשק לטורקיה (1975) ותיקון ג'קסון לחוק הסחר עם ברית-המועצות בשאלת ההגירה ממנה (1974)—ועל יחסי שתי מעצמות-העל בכיוון הרצוי לקונגרס.

בזאת הראה הקונגרס את יכולתו העצומה לסכל את צעדי המינהל בענייני חוץ ובטחון שאינם נראים לו. יכולת זו מוכחת לפעמים גם על-ידי הדיונים המפורטים והנוקבים בבתי הקונגרס ובוועדותיו. הליכי הדיון בקונגרס בדרך כלל הם ממושכים, מורכבים, וזר כמעט לא יבין אותם. הקונגרס דן בכל תקציב שהוא בשני שלבים: בשעת אישור הסכומים הכלליים, ובשעת ההקצבה ממש. כל שלב משני שלבים אלה מחייב חקיקה נפרדת, הכפופה כמובן לתהליכים התחיקתיים הרגילים בשני בתי הקונגרס. כל אחד משני השלבים מתחיל בדיוני ועדות שונות בכל אחד משני הבתים וגביית עדויות לפנייהן. לאחר דיון בוועדות, עוברות ההצעות לדיון במליאה בכל אחד משני הבתים. ככל שיש חילוקי-דעות בין בית-הנבחרים ובין הסינאט מובא הדבר לוועדה משותפת (a conference committee), המפשרת בין שתי העמדות.¹¹

ואלה שלבי התהליך בקונגרס בשעה שהנשיא מביא, למשל, הצעת סיוע כלכלי למדינה ידידותית. תחילה היא מוצגת בוועדת-בית הנבחרים לענייני חוץ. אחר אישורה שם היא עוברת לוועדת התקנות המכינה אותה לויכוח הכללי במליאת הבית. דומה התהליך בסינאט. כיון שברוב המקרים אין שני הבתים מאשרים אותו הסכום, מרכיבים ועדה מיוחדת משני הבתים כדי להגיע להצעת פשרה, שתחזור לאישור נפרד בכל אחד משני הבתים. בכך

התנגשות חזיתית ביניהן. בלי לייחס זאת לאילוץ שבתיקון הצהיר ניקסון שיש בדעתו להוציא את הכוחות האמריקניים מקאמבודיה באחד ביולי 1970. ואכן בתאריך הנקוב הוצאו החיילים שנכנסו לקאמבודיה באפריל 1970 ונמנעו העימות התחוקתית.⁹

גם החלטת הקונגרס לאשר סיוע-חוץ למדינה זו או אחרת או להטיל מגבלות שונות על הסיוע ותנאיו, לקצץ בבקשת הנשיא או להוסיף עליה, יש בו כדי להשפיע השפעה נכבדה במדיניות החוץ והבטחון. זהו אחד התחומים שזכה להרחבה של ממש בכוחו של הקונגרס. התפתחות סיוע חוץ צבאי וכלכלי מאסיבי, שהתחיל בתוכנית "החכר והשאל" בתחילת מלחמת העולם השנייה ובתוכנית-מארשאל אחריה וגבר בשנות המלחמה הקרה, הקנתה לקונגרס כוח בענייני מדיניות חוץ שלא חזו האבות-המייסדים בעת ניסוח החוקה. סיוע החוץ הכניס גם את בית הנבחרים למעגל ההשפעה על עיצוב המדיניות, שהרי תוכניות-הסיוע מחייבות הקצבות כספיות מפורטות, והללו בתחום סמכותו של בית הנבחרים, וכוחו עדיף מן הסינאט בכל הנוגע להקצבות. עקב זאת התחיל בית הנבחרים בפעם הראשונה בתולדותיו להשתתף עם הסינאט בהשפעה על עיצוב יחסיה הבינלאומיים של ארצות-הברית.¹⁰

סיוע-החוץ הכלכלי והצבאי הפך ליסוד-מוסד במדיניות-החוץ האמריקנית. בתקופה שלאחר מלחמת העולם השנייה נעשה הקונגרס לשני בתיו שותף מלא למינהל בתוכניות השונות לשיקום אירופה ובהתארגנות המערב בחזיתות המלחמה הקרה, וזאת על-ידי אישור תקציבי ענק לתוכניות-הסיוע ועל-ידי הקצבות ספיציפיות להן. כאן היתה כמעט עד אמצע שנות השישים תמימות-דעים בין הנשיאות ובין הקונגרס בדבר הצורך הלאומי העליון בסיוע כלכלי

9 על הערכת התיקון ועל הליגיות של צעד הנשיא בקאמבודיה, ראה John Norton Moore, "Legal Dimensions of the Decision to Intercede in Cambodia," *American Journal of International Law*, Vol. 65 (1971), pp. 38-75. William D. Rogers, "The Constitutionality of the Cambodian Incursion," *American Journal of International Law*, Vol. 65 (1971), pp. 26-37.

10 Holbert N. Carroll, *The House of Representatives and Foreign Affairs* (Boston, Little, Brown, revised edition, 1966), ביחוד עמודים V-VI

11 על הוועדה המשותפת המפשרת בין העמדות של שני בתי המחוקקים, ראה David J. Vogler, *The Third House* (Evanston, Northwestern University Press, 1971).

חרים) נעשה הסינאט הבית הבכיר בתחום זה. ועוד יתרון לסינאט הוא אורך כהונתם של חבריו, ששנים, לעומת הנשיא הנבחר לארבע שנים וחברי בית הנבחרים לשנתיים. מסיבה זו, ומסיבות היסטוריות הקשורות בוותק של סנאטורים דמוקראטיים מן הדרום וריפובליקנים מן המערב-התיכון, שלרוב נבחרים וחוזרים ונבחרים, קונים ניסיון רב וממילא מגיעים לראשות הועדות החשובות, נמצא שראשי הועדות החשובות בתחומי החוץ והבטחון מכהנים תקופה ארוכה מאוד לעומת הנשיא וראשי המימשל המתחלפים ביתר תדירות. כך, למשל, הסנאטור ויליאם פולברייט, דמוקראט דומי מארקנסו, נבחר וחזר ונבחר לסינאט משנת 1945 כשלושים שנים רצופות, ועמד בראש הועדה החשובה ליחסי חוץ במשך חמש-עשרה השנים האחרונות לכהונתו בסינאט! באותה תקופה סוערת ורבת תהפוכות התחלפו ארבעה נשיאים, ארבעה מזכירי מדינה ועוד יותר מזכירי הגנה. הוא הפך את הועדה הזאת, בעלת הסמכות מעיקרה, לגוף חוקר, דורש ומבקר בכל מערכות יחסי החוץ של ארצות-הברית, והעמידה במרכז היוכחים המרים על מטרות-היסוד של מדיניות-החוץ האמריקנית בשנות המלחמה בויטנאם, הן מבחינה עיונית והן מבחינה טקטית.¹³ כיום עומד שוב דמוקראט דרומי בראש הועדה, הסנאטור ג'ון ג'קסון ספארקמאן, איש אלאבאמה, המשרת בסינאט משנת 1946. כיון שעיקר עבודתו של הקונגרס נעשית בועדות, נעמד כאן על אלו מהן שיש להן חשיבות בעיצוב מדיניות החוץ והבטחון.

מסתיים שלב האישור (appropriations). ואולם בט"רם יוצא הכסף בפועל מתחיל התהליך מחדש והפעם דרך ועדות ההקצבות של שני הבתים. במהדורה זו מוצגת הצעת החוק בועד-המשנה לפעולות-חוץ של בית הנבחרים ומשם היא עוברת למליאת ועדת ההקצבות. מכאן עוברת ההצעה לוועדת התקנות ומכאן למליאת הבית. בשינויים קלים חוזר אותו תהליך בסינאט. ושוב, ברוב המקרים יש צורך בועדה משותפת כדי להכין הצעה מוסכמת על שני הבתים שתוגש לאישור שתי המליאות.¹² רק בסוף הדרך הארוכה הזאת יישלח החוק לאישור הנשיא היכול לחתום עליו או להטיל עליו ויטו. ובתיאור תמציתי זה לא פירטנו את מהלך הדיונים בכל הועדות וועדות-המשנה שכל אחת מהן יכולה למשוך את תהליכי הדיון ולעורר קשיים. גם במקרה הטוב ביותר נקראים פקדי מינהל רבים ומומחים לשם חקירה ודרישה בעניין הסיוע המוצע, דבר התובע בכל אחת מן הועדות וועדות-המשנה זמן רב ויוצר מתח בין אנשי המינהל ובין חברי הקונגרס.

מדינות רבות, בייחוד בעלות משטרים ריכוזיים, מתקשות להבין את התהליך הדמוקראטי המסורבל הזה ונפגעות הן מהתארכותו והן מהערותיהם של חברי-הקונגרס ושל עדים בשעת הדיון והעדויות בועדות, ואף יש מהן הרואות יד נסתרת המנחה את כל "ההצגה" מאחורי הקלעים. כן הן נפגעות מן הקיצוצים שמציע הקונגרס. בדרך כלל בשלב הראשון, מאשר הקונגרס סכומים פחותים מאלה המוצעים על-ידי הנשיא, ובשלב השני, בשעת ההקצבה ממש, הוא מפחית עוד יותר מן הסכומים שאושרו בשלב הראשון בשני הבתים. ואין צריך לומר, כי מדינות אלו עלולות להיפגע מסייגים ותיקונים בעלי אופי מדיני, שחברי הקונגרס מצמידים לפעמים להצעת הנשיא.

ועדות הסינאט

מבין שני בתי-הקונגרס הסינאט עדיף כוחו בעיצוב מדיניות-החוץ. בשל סמכויותיו התחוקתיות להכריז מלחמה, לאשר חוזים ומינויים, וכן משום מיספר חבריו המצומצם (מאה לעומת 435 חברי בית-הנב-

12 תיאור מפורט על תהליך החקיקה כולו אפשר למצוא אצל Joseph P. Harris, *Congress and the Legislative Process* (New York, McGraw-Hill, second edition, 1972), p. 126 ff.

1. ועדת יחסי החוץ של הסינאט (The Senate Foreign Relations Committee) הועדה שנוסדה ב-1816 נעשתה אחת הועדות החשובות ביותר בקונגרס בעיקר בגלל סמכויותיה בענייני חוזים ובריתות.¹⁴ כל החוזים, בלי שים לב לנוש-

13 ראה, למשל, J. William Fulbright, *The Arrogance of Power* (New York, Random House, 1967); "Congress, The President and the War Powers," *Arkansas Law Review*, Vol. 25 (1971), pp. 71-84.

14 על ועדת יחסי-החוץ של הסינאט, דרכי עבודתה והשפעתה, ראה בפרוטרוט Eleanor E. Dennison, *The Senate Foreign Relations Committee* (Stanford, Stanford University Press, 1942); David N. Farnsworth, *The Senate Committee*

הנבחרים בכל הנוגע לענייני ממון והקצבות, ועדת ההקצבות של הסינאט חשובה פחות מן הועדה המקבילה לה בבית-הנבחרים.¹⁶

3. ועדת השירותים המזויינים של הסינאט

(The Senate Armed Services Committee)

ועדה זו היא מן הועדות רבות העוצמה ביותר בקונגרס. בתחום סמכותה ענייני אסטרטגיה וטקטיקה צבאית, היקף הכוחות המזויינים וארגונם, בכלל זה הכוחות האמריקניים מחוץ לארצות-הברית, וכן סיוע-החוץ הצבאי. היא נחלקת לועדות-משנה רבות לפי תחומי העבודה של היהירות בפנטאגון ולפי סוגי הנשק. היא והועדה המקבילה לה בבית-הנבחרים כלי-יכולות הן לגבי תוכניות צבאיות, ייצור ורכש, סיוע צבאי ופיקוח על הביורוקרטיה העצומה של מחלקת-ההגנה. להחלטותיהן יש השפעה גדולה על המדיניות הצבאית-בטחונית של ארצות-הברית וכן על התעשיות הקשורות במערך הצבאי-בטחוני.

מבקרי הועדה מן האגף הליברלי בקונגרס ובציבור האמריקני האשימו אותה פעמים רבות שהיא קשורה מדי למה שקרוי "התשלובת הצבאית-תעשייתית". אכן הועדה הידועה בסדרי עבודתה ויחסיה התקינים עם הנשיא ומחלקת-ההגנה, ורוב חבריה מן הדרום ומן המערב התיכון, עמדה בדרך כלל לימינם של אנשי הורוע הצבאית גם במאבקם עם גורמים אחרים חוץ. רבים מחברי הועדה מחזיקים בדעות ובעמדות אנטי-קומוניסטיות קיצוניות.

בשנות השבעים חל שינוי כלשהו ונראו ניצני ביקורת כלפי הורוע הבטחונית והיקפו של סיוע-החוץ הצבאי למדינות ולמשטרים שאינם מקובלים על חברי הקונגרס.¹⁶ בניגוד לשנות החמישים והשישים שוב אין המינהל יכול להשיג אישור לתקציבי סיוע חוץ צבאי ללא התנגדות וביקורת. מגמה זו גברה ביחוד בועדה המקבילה בבית-הנבחרים.

אם, מופנים לועדה, שהיא איפוא המקשרת בין הרשות המבצעת לרשות המחוקקת בתהליך המשותף לאישור חוקים כנדרש בחוקה. מלבד זאת יש לה הסמכות לאשר מינויים במחלקת-המדינה ובשירות הדיפלומאטי וכן סמכויות בנושאים תחיקתיים שונים הנוגעים לעניינים בינלאומיים. המלצות הועדה הן בדרך כלל ברורות וחדות, ורק לעתים רחוקות הן נדחות במליאה. מיספר חברי הועדה הוא בין שלוש-שבע לשישה עשר לתשעה-עשר על-פי מפתח מפלגתי וותק. לראשות הועדה מתמנה חבר מפלגת הרוב בסינאט לפי הוותק בועדה או בסינאט. ליושב-ראש הועדה יש השפעה רבה על עיצוב מדיניות-החוץ בקונגרס. הועדה נחלקת לועדות משנה, המקבילות בתחומי עבודתן לתחומי העבודה של מחלקת המדינה. היא מעסיקה צוות מחקר מצומצם, המתמחה בשאלות מדיניות-חוץ, מלבד הצוות המקצועי האישי שיש לכל סנאטור.

בקונגרס קרנה של הועדה היא הרמה ביותר. בכירי הסנאטורים של שתי המפלגות ורבים מראשי הועדות החשובות חברים בה. כיהנו בה מן האנשים החשובים ביותר בכל תולדות הקונגרס, כגון אנדריו ג'ונסון, דניאל ובסטר, ג'ון קאהון, רוברט טאפט, צ'ארלס סאמנר, הנרי קאבוט לודג', ויליאם בורא ואתרור ואנדנברג (ארבעת האחרונים היו יושבי-ראש). כאמור, עמדה הועדה במרכז ויכוחים סוערים והתנגשויות בין הרשויות בנושאים שפילגו והסעירו את העם כולו. ב-1871 הביא הנשיא גראנט לסילוקו של צ'ארלס סאמנר מראשות הועדה בעקבות מחלוקת עזה על שאיפת הנשיא לספח את סאן דומינגו ולהפכה לביסי של הצי האמריקני. הנרי קאבוט לודג' הואשם בציוות הועדה בסנאטורים המתנגדים לחבר-הלאומים. בוויכוח הממושך והמר בשנות השישים והשבעים על וייטנאם, האשים המינהל את הועדה שהיא נתונה להשפעתם הגמורה כמעט של מתנגדי המלחמה.

2. ועדת ההקצבות של הסינאט

(The Senate Appropriations Committee)

בתחום סמכויותיה של ועדה זו נמצאות ההקצבות לסיוע-חוץ, כלכלי וצבאי. רבים מחברי הועדה משרים גם בועדת יחסי-החוץ. דבר זה מלמד על חשיבות בועדת יחסי-החוץ, שחבריה, אשר אישרו עקרונית את ההצעות, יכולים לאשר להן גם את התקציב המתאים. אמנם מפתח מעמדו הבכיר יותר של בית

15 על ועדת ההקצבות של הסינאט ראה בפרוטרוט Stephen Horn, *Unused Power: The Work of the Senate Committee on Appropriations* (Washington, D.C., Brookings Institution, 1970).

16 Douglas M. Fox, "Congress and U.S. Military Service Budgets in the Post-War Period: A Research Note," *Midwest Journal of Political Science*, Vol. 15 (1971), pp. 382-393; Arnold Kanter "Congress and the Defense Budget: 1960-1970," *American Political Science Review*, Vol. 66 (1972), pp. 129-143.

on Foreign Relations (Urbana, University of Illinois Press, 1961). U.S. Senate, *Background Information on the Committee on Foreign Relations* (Washington, D.C., G.P.O., 2nd rev. ed., 1971).

דים נרחבים, גברה במידת מה חשיבותה של הועדה, משום שענייני הקצבות ופינוסים באים לדין ולאיי- שור יותר בבית-הנבחרים מאשר בסינאט. אף-על- פייכן עדיין אין כבודה ככבוד ועדת-יחסי-החוץ של הסינאט, שכן סמכויותיה מוגבלות גם על ידי יתר ועדות בית-הנבחרים שיש להן נגיעה לענייני חוץ והקצבות (ועדת-ההקצבות, ועדת השירותים המזויינים וועדת-התקנות). התיאום בין ועדות בית-הנבחרים קשה יותר מן התיאום בין ועדות הסינאט, שהאווירה בהן יותר אינטימית, שחבריהן מועטים ומנוסים יותר ומאריכים יותר בכהונה.

עם זאת הועדה רשאית לדון כעולה על רוחה בשא- לות של מדיניות-חוץ ולהחליט החלטות המביעות את דעתה ואת דעת הבית. זכורה החלטת בית-הנב- חרים מ-14 באפריל 1864 שהוגשה על-ידי יושב-ראש הוועדה, המגנה את הצרפתים על מעורבותם במכ- סיקו. היה זה חלק ממאמץ הקונגרס להניע את הנשיא לינקולן למדיניות תקיפה יותר כלפי הצרפתים. מז- כיר-המדינה מיהר אז להצחיר, כי הנשיא לבדו מוסמך לדבר בשם ארצות-הברית בענייני מדיניות-חוץ והוא ביקש מן הנציג האמריקני בפאריס להסביר זאת לצרפתים. כשנתפרסמו דבריו של מזכיר-המדינה קיבל הבית עוד החלטה, שהציע יושב-ראש הועדה, כי בית-הנבחרים יש לו זכות תחוקתית להשמיע דבריו באורח סמכותי במדיניות-החוץ של ארצות-הברית.²¹

2. ועדת-ההקצבות של בית-הנבחרים (The House Appropriations Committee)

ועדה זו היא מן הועדות רבות הכוח של הקונגרס והחשובה בין ועדות בית הנבחרים מצד השפעתה על מדיניות-החוץ. לפניה עומד לבידוק, לביקורת, לאיי- שור ולהקצבה כל התקציב הפדראלי, ובכלל זה התק- ציבים לורוע המדינית והצבאית ולסיוע-החוץ. כיוון שהדגש בסמכויות בית-הנבחרים בענייני-חוץ הוא בצדדים התקציביים, נעשית הועדה מרכזית בבית- הנבחרים בתחום היחסים הבינלאומיים.²² היא היחידה בכל ועדות הקונגרס היכולה להתחרות במידת מה בוועדה ליחסי-חוץ של הסינאט. כל אישור תקציב והקצבה טעון אישור נוסף של הועדה, ולפיכך נוה- רים אף סנאטורים בכירים מלהתנגש בה, ובייחוד מחשש לפגוע בתקציבים המיועדים לאזורי-הבחירה שלהם.

הועדה נחלקת לוועדות-משנה עצמאיות ותקיפות, שקשה מאוד לשנות את החלטתן. החשובה שבהן לגבי מדיניות-החוץ היא ועדת המשנה לפעולות-חוץ (Foreign Operations Subcommittee), שבתחום

ועדות בית-הנבחרים

ועדות בית-הנבחרים האמריקני השפעתן פחותה מזו של ועדות הסינאט על עיצוב מדיניות-החוץ. כוחו של בית-הנבחרים גדול בענייני-פנים. ואולם אף שהסינאט שמר בכורתו בענייני מדיניות-החוץ, הרי מאז התרחב סיוע-החוץ בעקבות מלחמת-העולם השניה חלה עלייה מסויימת בהשפעתו של בית- הנבחרים גם בתחומי היחסים הבינלאומיים של אר- צות-הברית.¹⁷ גם בענייני משא-ומתן על חושים ואישורם בסינאט יש לבית-הנבחרים השפעה מסו- יימת, ובייחוד לגבי חושים שהם בעלי אופי מסחרי- פינאנסי יותר.

לא אחת מתעכב ענין ההקצבות, המתחייבות על- פי הצעות חושים ואמנות, בתוך בית-הנבחרים ווע- דותיו. במקרה מסויים היה הדבר אף למכשול לחתי- מת החוזה. בשנת 1867, סירב בית הנבחרים לאשר את ההוצאה הכספית לרכישת איי הודו המערבית הדיניים, ורק כעבור חמישים שנה נרכשו האיים במ- חיר גבוה הרבה יותר.¹⁸

עם כל אלה לא סירב בית-הנבחרים מעולם להק- ציב הקצבות למילוי תנאי חוזה, אמנה או ברית לאחר אישורם הסופי בסינאט. עיקר הדיונים בבית- הנבחרים ובוועדותיו בכל הנוגע לחושים ולהקצבות הוא בשלבי התהליך הקודם לאישור החושים בסינאט ולא אחרי אישורם.¹⁹

1. ועדת בית-הנבחרים לענייני-חוץ (The House Foreign Affairs Committee)

בהעדר סמכויות תחוקתיות לבית-הנבחרים במשא- ומתן על חושים ואישורם או סמכויות בתחום המינויים בשירות-החוץ פעלה הועדה שנוסדה ב-1822 בצל ועדת הסינאט המקבילה לה.²⁰ אחרי מלחמת-העולם השניה, משוכנסה ארצות-הברית למנהיגות עולמית, וסיוע-החוץ הצבאי והכלכלי האמריקני התפתח בממ-

17. Carrol, loc. cit. 17

18. Guide to the Congress, op. cit. p. BJG

19. Idem

20. על ועדת בית-הנבחרים לענייני-חוץ, דרכי עבודתה והשפעתה, ראה בפרוטרוט C. F. Westphal, *The House Committee on Foreign Affairs* (New York, Columbia University Press, 1942). v.s. Congress, *House Committee on Foreign Affairs, Survey of Activities*, 92nd Cong., 150th Anniversary Issue (Washington, D.C., G.P.O., 1973).

21. Guide to the Congress, op. cit., p. 203

22. על ועדת-ההקצבות של בית-הנבחרים ראה בפרוטרוט Richard F. Fenno, Jr., *The Power of the Purse* (Boston, Little, Brown, 1966).

מדיניות-חוץ בפרט הוא ממושך ומסורבל, מורכב ומייגע. ראשית, יש שני בתים, והצעת-החוק טעונה אישור בכל אחד מהם, — ובועדות וועדות משנה, וכן בכל אחת משתי המליאות. כיוון שבכל שלב של דיון נדרש אישור פורמאלי של חברי-קונגרס אחרים, על תומכיה של הצעה להבטיח תמיד רוב בהרכב שונה של ועדות רבות מספור. לעומת זאת, מתנגדיה של הצעה אינם צריכים אלא רוב פשוט באחת הוועדות בכל שלב שהוא כדי להפילה.

אין עול משמעת מפלגתית על חברי הקונגרס, ואפילו מנהיגי המפלגות בקונגרס אינם יכולים לכפות דעתם על הוועדות ובייחוד לא על יושבי-הראש שלהן, המתמנים על-פי שיטת הוותק (בעוד שמנהיגי המפלגות בשני הבתים מוחלפים בהצבעת רוב רגילה של חברי אותה מפלגה בבית). הדבר מחוק עוד יותר את הגורמים השמרניים בוועדות ומקשה על המנהיגות במליאה, שהיא בדרך כלל קצת יותר ליבראלית. אולי ישתנה המצב בעתיד, כשיחולו תנודות באוכ' לוסיה באזורי הדרום והמערב-התיכון, וכן תחרות גדולה יותר בין המפלגות ותמורות חברתיות בתוך האזורים עצמם, שיחלישו את האגפים השמרניים.²⁶ ולבסוף, המחלוקת העמוקה על מטרות-היסוד של מדיניות-החוץ, שנתגלעה באומה מאמצע שנות השישים, מקשה על יצירת גישה משותפת לשאלות של מדיניות חוץ ובטחון, שתהיה מקובלת על שתי המפלגות, ועל מנהיגות הוועדות החשובות בשני הבתים. הסכמה כזו בעם על מטרות-היסוד במדיניות החוץ והבטחון היתה קיימת בתקופה שלאחר מלחמת העולם השנייה ועד אמצע שנות השישים, וכאלה היו או המנהיגים בקונגרס ובוועדותיו — הסנאטור ארתור ואנדנברג, ששיתף פעולה עם הנשיא טרומאן בקונגרס שהיה בו רוב ריפובליקני (1947—1949)²⁷ או הסנאטור וולטר ג'ורג', ששיתף פעולה עם הנשיא אייזנהואר בקונגרס שהיה בו רוב דמוקרטי (1955—1957).

עם זאת יש לזכור שמנהיגות חזקה בוועדות ובמליאות, היכולה לסייע למדיניות הנשיא, עלולה להביא גם לידי התנגשות חזיתית עם הנשיאות, כבת-השווה Norman J. Ornstein. (ed.), *Congress in Charge* (Boston, Arthus H. Vandenberg, Jr., (ed.), *The Private Papers of Senator Vandenberg* (Boston, Houghton Mifflin, 1952)

סמכויותיה סיוע-החוץ על כל רכיביו. היא בדרך כלל שמרנית בנוגע לסיוע-חוץ יותר מועדת הסינאט המקבילה והיא מקצצת יותר בתקציבי הסיוע. חבריה עושים זאת הן מתוך נטייה עקרונית לחסכון ולאיזון והן מתוך שיקולי מדיניות-פנים, כדי להשביע את רצון הבוחרים בבית. ועדות-משנה חשובות אחרות שיש להן נגיעה לענייני חוץ, הן ועדות-המשנה לענייני מחלקת-ההגנה, לאנגריה אטומית, לבינוי צבאי ולהסברה. ראשות הועדה וועדות המשנה שלה והחברות בהן נקבעות על-פי הרוב המפלגתי בבית הוותק.²³

משלוש סיבות עיקריות יש איפוא לוועדת ההקצבות השפעה רבה: חבריה הם מן הבכירים ביותר בבית הנבחרים ובעלי השפעה; כיוון שהן נקובות בסכום מדויק של דולרים וסנטים; הדיון בכל הקצבה שהיא מתחיל בה, ורק אחר-כך הוא עובר לוועדת-ההקצבות של הסינאט.

3. ועדת-התקנות של בית-הנבחרים (The House Rules Committee)

לוועדה רבת כוח זו יש השפעה, ולו עקיפה, גם על ענייני מדיניות-החוץ בבית-הנבחרים. סמכותה רחבה, ויש טוענים מופרות, לגבי סדרי הדיונים במליאת בית-הנבחרים והכוונת הצעות החוקים לוועדות ולמליאה.²⁴ היא המחליטה אם להביא את הצעותיהן של ועדות הבית לאישור למליאה, לעכבן או לזרזן. יש בכוחה לגרום קשיים עצומים בכל התהליך התחקיתי בבית-הנבחרים, ואכן בתולדותיה הארוכות עיכבה לא אחת הבאתן של הצעות-חוקים למליאה, או אף לא הביאה אותן כלל ובכך דנה אותן למיתת-נשיקה. היא מן הותיקות שבועדות — היא הוקמה ב-1789, בקונגרס הראשון — וכמעט כל הזמן שולטים בה דמוקרטים דרומיים וריפובליקנים מן המערב התיכון, רבי-ותק וידועים בשמרנותם. נסיונות רבים, בייחוד בשנות השישים והשבעים, של האגפים הליבראליים בקונגרס ובמינהל לשנות את הרכבה, לא הועילו הרבה.²⁵

כאמור, תהליך החקיקה בקונגרס בכלל ובענייני-

23 על שיטת הוותק בקונגרס ראה בפרוטרוט Barbara Hinchley, *The Seniority System in Congress* (Bloomington, Indiana University Press, 1971); *Guide to the Congress, op. cit.*, pp. 165-172, Harris, *op. cit.*, p. 102 ff. Future Power in Congress," in R. E. Wolfinger, (ed.), *Readings on Congress* (Englewood Cliffs, N.Y., Prentice-Hall, 1973)

24 על ועדת התקנות של בית הנבחרים ראה James A. Robinson *The House Rules Committee* (Indianapolis, Bubbs-Merrill, 1963)

25 *Guide to the Congress, op. cit.*, pp. 156-157

השמרנים שבהם, תמך בעמדת הנשיא. לדעתו, סמ- כויות הקונגרס להכריז מלחמה ושאר סמכויות שני- תנו לו בתחום מדיניות-החוץ אינן מפחיתות מכוחו של הנשיא לנהל את מדיניות-החוץ.²⁸ דעה זו נד- חתה בתוקף על-ידי ג'יימס מדיסון, "אבי החוקה". הואיל והכוח העיקרי להכריז מלחמה ניתן לקונגרס, בהכרח סמכותה של הרשות המבצעת בתחום מדי- ניות-החוץ מוגבלת ומוגדרת היא, ובשעת ספק, יש לפסוק לטובת הרשות המחוקקת.²⁹ במרוצת-הזמן גברו דעותיו של המילטון על אלו של מדיסון.

לנשיאים הראשונים, וושינגטון, אדמס, ג'פרסון, מדיסון ומונרו, היתה השפעה רבה על עיצוב מגמות- יסוד ביחסיה הבינ-לאומיים של המדינה החדשה. הצהרת-ההניטרליות של הנשיא וושינגטון (1793), גאוס-הפרידה שלו (1796), ואוהרת הנשיא מונרו (דוקטרינת מונרו, 1823) נגד התערבות ביבשת המע- רבית, הם מאבני הפינה של מדיניות-החוץ האמרי- קנית.

כמאה שנה אחר גאוס-הפרידה של הנשיא וושינג- טון שהטביע חותם של בדלנות בהשקפות האמרי- קניות³⁰ בא מיפנה שנתמך בתוקף על-ידי הקונגרס. בשנת 1898 זנחה ארצות-הברית את מדיניות אי- ההתערבות המסורתית שלה ויצאה למלחמה כדי להפקיע את קובה מידי ספרד. המלחמה הסתיימה בתוספת מאחזים אמריקניים בים הקאריבי ובאוק- יינוס השקט. קובה נהפכה למדינת-חסות של אר- צות-הברית והאמריקנים קיבלו את פורטו-ריקו, האי גואם והפיליפינים. ב-1898 סופחו גם איי-האואוי לארצות-הברית, שנעשתה בכך מעצמה באוקיינוס השקט, בעלת אינטרסים במזרח הרחוק ובפוליטיקה הסינית, — עובדות שהיתה להן השפעה גדולה על ההערכות הגלובאלית, בייחוד לאחר שהופיעה יפאן בוירה הבינלאומית. מגמה זו של התערבות צבאית והתפשטות, שגברה בימי הנשיא תיאודור רוזוולט, נהפכה על-פיה עם סירובו של הסינאט לאשר את

קופה שלאחר מלחמת-העולם הראשונה, כאשר הסנ- טור הנרי קאבוט לודג' היה מנהיג הרוב בסינאט ויושב-ראש הועדה ליחסי חוץ. מצב דומה התהווה מאמצע שנות השישים. עיצומה של מלחמת-ויטנאם בסוף שנות השישים ופרשת ווטרגייט בראשית שנות השבעים פילגו את העם, גרמו בקיעים רציניים בת- מיכה העל-מפלגתית בשאלות-יסוד במדיניות-חוץ, החלישו את הנשיאות, חיזקו את הקונגרס בכלל והבי- או לעליה תלולה בחשיבותן של ועדות הקונגרס בפרט.

במאמציו להתגבר על חלק מן הקשיים בקונגרס ולהשיג הסכמה על-מפלגתית ממנה הנשיא לפעמים מנהיגים בולטים מן הקונגרס ומחברי המפלגה הירי- בה דוקא לתפקידים רמי מעלה במינהל שלו בתחומי מדיניות חוץ ובטחון או מצרפם למשא-ומתן בין- לאומי חשוב.

הקונגרס והנשיאות

חלוקת הסמכויות בתחומי מדיניות חוץ בין הרשות המבצעת למחוקקת מעוררת חיכוכים מיום שקמה ארצות-הברית. כאן התפתחו בהדרגה שני תהליכים, שהיו בהם מעלות ומורדות: חשיבות יוזמת הנשיא להשתמש בסמכותו; והתלות הגוברת של מדיניות- החוץ בשיחופו ותמיכתו של הקונגרס.

האבות המייסדים, מחששם מפני הרשות המבצעת שלא תנצל את העוצמה שבידה לרעה, נתנו בתחלה סמכויות בתחום מדיניות-החוץ לקונגרס. חברי הקונ- גרס קינאו לסמכויות אלה ובשלבי העצמאות הרא- שונים אף ביקשו לנהל מדיניות-החוץ בעצמם. רק ב-1789 הועבר התחום של ניהול מדיניות-החוץ לרשות המבצעת עם שמירת הסמכויות והזכויות של הרשות המחוקקת לפי החוקה. הנשיאים הראשונים נאבקו עם הקונגרס בסוגיה זו של העברת מרכז- הכובד בענייני-חוץ לרשות המבצעת, ובדרך כלל היתה ידם של הנשיאים על העליונה.

הצהרת הנייטרליות של הנשיא האמריקני הרא- שון, ג'ורג' וושינגטון, עם פרוץ המלחמה בין צרפת ובין בריטניה בשנת 1793, סימנה את ראשית המאבק העז בין הנשיאות ובין הקונגרס על השליטה במדי- ניות-החוץ. ההצהרה הותקפה על-ידי רפובליקנים ג'פרסוניים פרו-צרפתיים כפלישה לא-חוקית של הנשיא לתחום לא-לו. אלכסנדר המילטון, מראשי מעצבי המדיניות והחוקה של ארצות-הברית ומן

Alexander Hamilton and James Madison, 28 *Letters of Pacificus and Halvidius on the Proclamation of Neutrality of 1793* (Washing- ton, D.C., 1945)

Idem 29

Burton Ira Kaufman, (ed.), *Washington's* 30 *Farewell Address, The View From the 20th Century* (Chicago, Quadrangle, 1969), p. 169

ff

של איסופו והערכתו גורמים, שהקונגרס תלוי במי-דה מרובה במינהל. ככל שועדות הקונגרס משתדלות להשיג מידע והערכה מפי מומחים, עדויות, שירותי מחקר, הרי אין ביכולתן להקים ממנגנון-ענק עצמאי לאיסוף מידע והערכתו, שיוכל להתחרות בהיקפו ואיכותו במנגנוני הרשות המבצעת, ובהכרח שואבים הקונגרס וועדותיו את חלק הארי של המידע שלהם מגופי המינהל ומפקידיו. נמצא, איפוא, שבתחום חיוני לעיצובה ולרישומה של מדיניות-החוץ שרוי הקונגרס בנחיתות גוברת והולכת לעומת המינהל.

רביעית, ההסתעפות העצומה במנגנוני הרשות המ-בצעת ותקציביה אחרי מלחמת-העולם השנייה מב-ליטה עוד יותר את תמונת המנגנון הפקידותי המ-צומצם של הקונגרס, שאינו יכול להתחרות התחרות יעילה במנגנוני המינהל.

חמישית, התמורות בצרכי המלחמה בעידן האטומי והתפתחותו של מאזן האימה מחייבות בעתות משבר החלטות מהירות ככל האפשר, ובשירותן אמצעי-עזר טכנולוגיים מפותחים, מערכות-נשק ובקרה מתוחכמות ואמצעי-קשר חדישים. על רקע המלחמה הקרה ובסידרה של משברים בינלאומיים באירופה, במזרח הרחוק, במזרח התיכון ובחלקי עולם אחרים חיוקה יכולת הנשיא לתגובה מדינית-בטחונית מיי-דית במצבים כאלה את מעמד הנשיאות לעומת הקונגרס שאינו ערוך ואינו מסוגל לתגובה מהירה. שישית, אף החשאיות והשימוש במידע סודי הנד-רשים לעתים קרובות בתהליך עיצוב המדיניות ויישומה נותנים יתרון בולט לנשיאות לעומת הקונ-גרס — אם כי, כמובן, במשטר דמוקרטי מעורר הדבר בעיות חמורות, מבחינת השימוש הבלתי מבוקר כל-צרכו בזרועות המודיעין.

שביעית, הפיצול בסמכותו ובדרכי עבודתו של הקונגרס לוועדותיו הרבות נוטל ממילא מכוחו במא-בק על עיצוב המדיניות. לעומת צמצום ההשקפה על הזירה הבין-לאומית המתחייב מפיצול זה בפרס-פקטיבות ואינטרסים לפי מבנה הקונגרס, שאין בו אף גוף לתיאום זווית הראייה השונות, הרי המקום היחיד שבו מושג תיאום זה הוא הבית הלבן והנשיא. שמינית, לעומת הרשות המבצעת, שבראשה עומד הנשיא והכל כפופים לו, אין למנהיגי הסיעות ול-ראשי הוועדות בשני הבתים מרות על חבריהם כפי שיש לנשיא על ראשי המחלקות והסוכנויות הממ-שלתיות. הרבה מן הבולטים ובעלי הסמכות במנהיגי

מעורבותה של ארצות-הברית בזירה הבינלאומית אחרי מלחמת-העולם הראשונה.

עם הצטרפות אמריקה למלחמה בהיטלר והתייצ-בותה אחרי המלחמה בראש המחנה המערבי, באה הינתקות סופית מן המדיניות הבדלנית. מגמה חדשה זו נתמכת תמיכה נמרצת על-ידי הקונגרס. עלייתה של ארצות-הברית למנהיגות עולמית ושנות המל-חמה הקרה הביאו ליתר ריכוז של מדיניות-החוץ, הבטחון והמודיעין בידי הנשיא, והדבר הביא לידי קשיים עצומים ומתיחויות לאין סוף בין הנשיאות ובין הקונגרס למן סוף שנות השישים.

ככל שנשתרשה ההכרה, כי הנשיא יש לו מעמד מרכזי בעשיית מדיניות-החוץ ובניהולה, אין ספק בסמכויותיה הנרחבות של הקונגרס בתחום זה, סמ-כויות שהן תנאי הכרחי לתמיכה בכל קו של מדי-ניות-חוץ. ומלבד זאת, הרי החוקים אשר הקונגרס מחוקק מוטל על הנשיא לבצעם. עם כל אלה, על אף העליה בכוחו של הקונגרס בתקופת ההתנגדות למל-חמת-וייטנאם, גדול כוחו הפורמאלי של הקונגרס מהשפעתו המעשית בעיצוב המדיניות, בעוד שהנשיא יש לו יותר כוח למעשה במדיניות-חוץ ממה שניתן לראות לפי הסמכויות שהוענקו לו בחוקה.

סמכויותיו של הקונגרס בתחום מדיניות-החוץ נקבעו בחוקה בשעת התגבשותן של המושבות האמ-ריקניות למדינה מאוחדת, מדינה שהיתה נחשלת עדיין בתשתיתה הכלכלית והצבאית. כיום, בעידן האטום, הטילים הבין-יבשתיים והלוויינים, כאשר ארצות-הברית נהפכה למעצמה הראשית בעולם, גור-מות סמכויות אלו קשיים, סיבוכים והיכוכים בלי קץ בין הנשיאות לקונגרס. במבט לאחור, הלכו זכויותיו של הקונגרס בתחום מדיניות החוץ ונשחקו בהדרגה ואלה גורמיה ונסיבותיה של השחיקה:

ראשית, ההסתעפות העצומה ביחסי-החוץ של אר-צות-הברית גורמת, שהקונגרס בהיותו מייצג אינ-טרסים רבים ומגוונים אינו מסוגל לעסוק בצורה אינטנסיבית בענייני-חוץ כמו הרשות המבצעת, ומ-מילא הוא נתון במעמד של נחיתות לעומת הנשיאות. שנית, לעומת המינהל שיש עליו סמכות עליונה ופוסק אחרון בדמות הנשיא, אין לקונגרס סמכות עליונה, וביזורה וכן אופי הדיונים בו נותנים יתרון למינהל בכיבוש עמדות בתחומי ההחלטה והביצוע במדיניות-החוץ המסתעפת.

שלישית, ההסתעפות במידע והתחכום הטכנולוגי

בלוויית היתר לנשיא להפעיל חיילים אמריקניים, אך הדבר בא יותר מתוך צורך הרתעה הפגנתי-פוליטי, מאשר על-פי צורך תחוקתי. היוזמה להחלטות משותפות הללו של שני בתי הקונגרס, המסמיכות את הנשיא להפעיל צבא אמריקני, באה יותר מן הרשות המבצעת מאשר מן הרשות המחוקקת.³² הקונגרס טוען עתה כי עצם הגשת ההחלטות הללו על-ידי המינהל לאישורו מעידה על ההכרח התחוקתי, וכי באשרו אותו הראה שאין הוא מוותר על סמכויותיו. בחלק מן ההחלטות, כגון זו של מפרץ-טונקין (1964). טוענים בקונגרס, שאף היתה הטעיה במתכוון על-ידי מידע לא נכון מצד הנשיא ג'ונסון.³³ לעומת הנוהג של ועדות הקונגרס בשנות החמישים, לתת גושפנקה למינהל, הרי בשנות השישים והשבעים משתדלות ועדות אלו, על-ידי יומות חקר ומידע עצמאיות, וביקורת נוקבת על צעדי המישל, להשפיע יותר ויותר על עיצוב המדיניות.

חלק מן המתח בין הנשיאות לקונגרס מקורו בהבדלים שבין זוויות-הראייה של שתי הרשויות. אמנם גם הנשיא גם חברי הקונגרס הם "חיות פוליטיות", הנבחרות לכהונה ואינן מתמנות. אם קהל-הבוחרים של איש הקונגרס מצומצם באיזור מסויים, שממנו זה משקיף על הזירה הלאומית והעולמית, ועיקר תפקידו הוא רואה בייצוג האינטרסים של האיזור, הרי ראיית הנשיא כאחריותו היא בהכרח כוללת ומייצגת את האומה כולה כלפי פנים וכלפי חוץ.

לנוכח הכשלונות החמורים במלחמת דרום-מזרח-אסיה וכן פרשת ווטרגייט וספיחיה הועם במידה רבה זוהרה של הנשיאות. גילויי השחיתות והמעשים הפליליים של הנשיא ניקסון וסגנו והשימוש הבלתי חוקי של נשיאים בנפחים חשאיים מקהילת המודיעין גרמו זעזוע לאמריקנים רבים ביחסם לבית הלבן, הורידו את קרנה של הנשיאות ופגעו פגיעה חמורה בסמכותה המוסרית. אין ספק, כי הקונגרס, אשר מאמצע שנות השישים החל להשיב לו את סמכות יותיו המקוצצות, ילך ויגביר את מאמציו לקחת חלק פעיל בעיצוב המדיניות.

הקונגרס במאה זו לא הראו עניין במדיניות-חוץ, והללו שהיה להם עניין לא תמיד היתה להם הסמכות הדרושה. רק בדמות הנשיא יש זהות בין עניין ובין כוח. רק הנשיא יכול לחלק סמכויות בין ראשי הפקידות הממשלתית העוסקים בעיצוב מדיניות-החוץ ועם זאת להטיל את מרותו עליהם — בצוות הבית הלבן, במשרד התקציב, במועצה לבטחון לאומי, במחלקת המדינה, במחלקת ההגנה ובכל גוף ממשלתי אחר.

תשיעית, מראשית המלחמה הקרה ועד אמצע שנות השישים ויתר הקונגרס, מתוך הסכמה לתפיסות האסטרטגיות והדיפלומטיות של הרשות המבצעת, על הרבה מסמכויותיו במדיניות-החוץ, וסמך ידו כמעט על כל הקווים המדיניים של המינהל.

למן אמצע שנות השישים, על רקע המלחמה בוייטנאם, חל עימות בין הנשיאות לקונגרס בשאלות-יסוד של עיצוב המדיניות ובסוגיות אסטרטגיות ודיפלומטיות חשובות. חדלה תמימות-הדעים שהיתה אופיינית לשנות המלחמה הקרה, והקונגרס ביקש להחזיר לעצמו חלק מסמכויותיו במדיניות החוץ שנשחקו אחרי מלחמת-העולם השנייה. הדבר הוליד סידרת התנגשויות בין שתי הרשויות בימי הנשיאים ג'ונסון, ניקסון ופורד, בייחוד בשאלות עיצוב המדיניות והסמכות לעשות מלחמה. שאלה אחרונה זו לבשה צורה חריפה במיוחד בראשית שנות השבעים ועד כה לא הוכרעה באופן חד וחלק, אף שהקונגרס חוקק כמה חוקים המקנים לו יתרון בתחום זה. הקונגרס טוען בצדק שהסמכות להכריז מלחמה נתונה בידו, ואלו הנשיא טוען שכמפקד עליון של הכוחות המזוינים הוא רשאי בשעת-חירום להחליט על התערבות לפי שיקול דעתו.³⁴ משול הוא לדעתו למפקד פלוגת-חיילים שהוקפה בשדה, הרשאי להשיב אש ולהתגונן ללא בקשת אישור.

אמנם אחרי מלחמת-העולם השנייה ביקש הנשיא את אישור הקונגרס בכמה וכמה סוגיות של מדיניות החוץ והבטחון (דוקטרינת טרומאן, ההחלטה על פורמזווה, ההחלטה על המזרח התיכון, היא דוקטרינת אייזנהואר, ההחלטה על מפרץ טונקין וכו'),

32 על כך ועל השאלות הפוליטיות והמשפטיות הכרוכות בזה ראה בהרחבה במאמרי (1957), "The U.S. Middle East Resolution (1957)," *The Wiener Library Bulletin*, Vol. 26 (1972-1973), pp. 2-7

33 *Guide to the Congress*, op. cit., pp. 222-BBD 33

34 W. B. Spong, Jr., "Can Balance Be Restored in the Constitutional War Power of the President and Congress?" *University of Richmond Law Review*, Vol. 6 (1971), pp. 1-47

ליד שלחן הבילורד
אני כותב מכתב לאשתי

ט. כרמי

1.

אלה כללי המשחק:
לכן הנוקש באדם.
ואדם בלבן;
הישר לעקם.
ועלב להלשיר.
החץ בקשת
מחשב את קץ
הריקושט.
לבד ירק דהה.
בר-דשא
למשחקי דמים.

2.

אתה מבין אל הכדור האדם
כדי להקלע בלבן.
עיניך דרוכות כגן.
דרך קמורה ככנר.
האם הכדור הלבן מנחש
שהוא גלת הכותרת?

3.

אהילי מתכת חמים.
קונוסים קרים וקשים.
תאומי מאורות עמומים
מעל למלבן הירק.
תאומי גלות לבנות.
גלה אדמה, בנהקת,
שרביט קשה.
ליד הרלפק
מסכות פוקר,
כפות ידיים כמו לוח מחוק

רשמית אטומה,
בבה שחורה וקרה.
אשתי היקרה,
בואי מרחוק,
שימי את בשרך
בין שני.

שירים ופיוטים מגנזי רבי משה חיים לוצאטו

[בכתב-יד גינצבורג 745]

יוצאים לאור בצירוף הקדמות וביאורים בידי

ישעיה תשבי

אמר העורך :

יצירותיו הפיוטיות הידועות של רמח"ל בשירים ובתפילות מכונסות ב"ספר השירים" (ירושלים תש"ה), שהוכן ונערך על-ידי שמעון גינצבורג והוא ל'דפוס על-ידי בנימין קלאר בהשלמות ובצירוף מבוא כללי. ש. גינצבורג הציג בסוף הספר (עמ' ריט—רכא) "רשימת שירי רמח"ל החסרים", על פי ציוני יוסף אלמנצי, והסמיך לרשימה קריאה נרגשת ל"כל חובבי רמח"ל ומוקירי שירתו" כי כל אלה שיש בהישג ידם שיר של רמח"ל שאינו נמצא בספר "יואילו לטרוח למען כבוד רמח"ל ולמען כבוד ספרותנו, ולהמציא לידי מוסד ביאליק... העתקה מן הטופס אשר בידם, ושמש ייזכר לטובה. על כל פנים יואילו להודיענו על דבר עצם מציאות השירים האלה, ולא יאבד דבר מדברי רמח"ל לנצח מאוצר שירת ישראל".

במהלך חקירתו לגילוי כתבים גנוזים של רמח"ל מצא ישעיה תשבי אוצר בלום של שירים ופיוטים ותפילות וסוגים אחרים של כתבים ליטורגיים בכ"י גינצבורג 745 (תצלום מכון בן-צבי). הקובץ שבכתב-יד זה אינו נושא שם המחבר, ושמו של רמח"ל אינו נזכר בו כלל, אבל בבדיקת הכתבים נוכח תשבי לדעת ללא ספק שרובם ככולם הם יצירות רמח"ל, ואף פריטים אחדים שאינם משלו הועתקו בידי או הוכנסו לקובץ לפי הוראתו. השירים והתפילות שבקובץ אינם רק בגדר תוספת כמותית למכלול יצירתו הפיוטית של רמח"ל, אלא ברובם הגדול הם בעלי ייחוד איכותי. אין כדוגמתם בשאר כתביו השיריים והליטורגיים שהיו ידועים עד עתה, שכן טבועים הם בחותם מובהק של רוח הקבלה והמשיחיות ורוויים יסודות אישיים וחברתיים עזים. לפיכך פירסומן ובירורן של יצירות פיוטיות אלו עשויים להפיץ אור חדש על דמותו של רמח"ל כמשורר וכפייטן, ויש בהם סיוע רב לפתרון של בעיות סבוכות בתולדות חייו ובפעולתו כמנהיגה של חבורה קבלית-משיחית בפאדובה.

בשנת 1961 הרצה תשבי במכון למדעי היהדות בירושלים את הרצאתו "גנזי תפילות ושירי קודש לרמח"ל", שהייתי בין שומעיה, ובה תיאר את קובץ גינצבורג בכללו ואת טיבם של השירים והתפילות העיקריים שבקובץ, ואף קרא כמה שירים, שהיה בהם כדי להמחיש את משמעותה של תרומה זו לשירת רמח"ל ולהערכה חדשה של שירה זו ויוצרה. באותה שנה פירסם תשבי מתוך הקובץ הגדון שני סוגים משיחיים בצירוף ביאורים בנספח למאמרו "התסיסה המשיחית בחוגו של רמח"ל" (בספר יובל ליצחק בער, ירושלים, תשכ"א, עמ' 396—397; חזר ונדפס: י. תשבי, נתיבי אמונה ומינות, רמת גן 1964, עמ' 202—203). בגוף המאמר בפרק ג' ("דמויות משיחיות בשירי רמח"ל") ניתן תיאור קצר של קובץ

גינצבורג, כולו, ושני הסונטים המשיחיים נתבררו על רקע היחסים בינם לבין שתי דמויות מרכזיות בצדו של רמח"ל בהנהגת החבורה בפאדובה, ר' משה דוד ואלי ור' יקותיאל מווילנה. שם הודיע המחבר ("נתיבי אמונה ומינות" עמ' 326, הערה 81): "אני מקווה שאזכה לפרסם בקרוב את כל היצירות החשובות שבקובץ ואברר את שייכותן לרמח"ל, משמעותן וחיבתן".

מאז שמעתי את הרצאתו של תשבי הפצרתי בו לא אחת להשלים ולפרסם את תוצאות חקירתו, וכמובן, על הכל, את השירים עצמם. ואולם מפאת התרחבותה והסתעפותה של חקירת כתבי רמח"ל ובני חבורתו, ובעטיין של מחלות ומניעות אחרות, נדחה ונתעכב פירסום הכתבים שבקובץ גינצבורג. בשנת 1976 שהה תשבי כחצי שנה באוקספורד כחבר-אורח במרכז לחקר מדעי-היהדות שבניהולו של ד"ר דוד פטרסון, ושם עסק בחקר יצירות רמח"ל שבקובץ גינצבורג והכין לפירסום ב"מולד" את השירים והפיוטים המקוריים שבו וכמה תפילות הקשורות בהם. לפי תוכניתו ביקש לפתוח פירסום זה במבוא מקיף, שנועד להכיל תיאור הכתבים שבקובץ, עם השוואה לחיבורים אחרים של רמח"ל בתחומים שונים של יצירתו הספרותית והעיונית, ובירור מפורט של היצירות המתפרסמות במאמר זה. אולם לאחר שובו לירושלים חלה, ועד כה לא היה ביכולתו להשלים את כתיבת המבוא, הנמצא בידו בטיוטה.

מטעם זה מתכונת חקר הטכסטים מצומצמת היא בפירסום ראשון זה של תשבי על פי כ"י גינצבורג 745, אבל השירים והפיוטים והתפילות וביאוריהם נתונים כאן במלואם, כפי שעלה במחשבה מלכתחילה: עשרה שירים ופיוטים, ובכללם שני הסונטים המשיחיים, שכבר נתפרסמו, כאמור, וכן ארבע תפילות. שלש התפילות הראשונות (אחת לליל שבועות, ושתיים לליל י"ז בשבט), קשורות במישרין בשני פיוטים המתפרסמים כאן. התפילה הרביעית, שהיא מהזור של תפילות ("תפילות וידוי של רמח"ל וחבורתו"), מצויה בקובץ כחטיבה בפני עצמה, אבל הן מפאת הנעימות האישיות והחבורתיות שבה והן מבחינת סגולותיה הספרותיות, היא קרובה למיטב השירים והפיוטים, וביחוד לשיר "קוה קוה לבי, קוה אוחילה", ומקומה בכפיפה אחת עמם. אף עיקרי דברים מחקריים, שנועדו להיכלל במבוא, מוגשים כאן בשש הקדמות קצרות.

המאמר נחלק לשני חלקים. החלק הראשון, השירים והפיוטים ובראשם חמש הקדמות, מתפרסם בחוברת זו של "מולד". החלק השני, התפילות ובראש "תפילות הוידוי" ההקדמה השייכת להן, יבוא בחוברת הבאה.

א. ב.

הקדמות לשירים

שהיה לפניו, כפי שכבר ציינתי כאן לגבי שני השירים והפיוט לליל שבועות.

פיוט ותפילה לליל שבועות

פיוט זה והתפילה השייכת אליו היו לעיני י. אלמנצי בכתב־יד אחר, ובמאמרו "תולדות ר' משה חיים לוצאטו מפאדובה" כתב עליהם ("כרם חמד", ג, תקצ"ח, עמ' 155, הערה 86): "תפלה ושירה על מתן תורה לחג השבועות, כ"י אצל אהבו [צ"ל אוהבין] כמ"ר אברהם שלום. התפלה כתובה בלשון צחה ונקיה גם כי איזה דבר סוד יבא בה, והשירה כוללת י' שמיניות במשקל שירת גאולת מצרים אשר הבאתי בהערה הקודמת". בקובץ גינצבורג נמצא לפני הפיוט לשבועות "שיר לגמר הלימוד של פסח" (107א—110א), ואחרי הפיוט לשבועות בא "שיר לומר אחר הלימוד של הושענא רבא" (113א—114א). לפני התפילה לשבועות ואחריה נמצאות שש תפילות נוספות למועדים: "תפלה לומר בערב פסח בעת שריפת החמץ" (60א), "תפלה לומר קודם הסדר של פסח" (60ב—61א), "תפלה לליל פסח קודם הלילה מוד" (61א—64א), "תפלה לערב ר"ה בבית הקברות" (65א—68ב), "תפלה לעיה"כ בבית הקברות" (69א—71ב), "תפלה לליל הושענא רבא" (72א—72ב). התפילות והפיוטים ללימודים בליל פסח ובליל הושענא רבא מודפסים ב"ספר השירים", מהדורת ש. גינצבורג וב. קלאר (ירושלים תש"ה), עמ' קעג—קפב, קצד—קצז. "פירוש על השיר לליל פסח על דרך הסוד" (שם, עמ' קפג—קצב) אינו נמצא בקובץ גינצבורג. בכתב־יד הארווארד 54 מועתקות ארבע תפילות למועדים שבקובץ גינצבורג בסדר זה: "תפלה לערב ר"ה בבית הקברות", "תפלה לעיה"כ בבית הקברות", "תפלה לומר בערב פסח בעת שריפת" (המלה "החמץ" הושמטה בטעות!), "תפלה לליל שבועות קודם הלימוד". בהרצאתי במכון למדעי היהדות בירושלים בשנת 1961 על הנושא: "גנוי תפילות ושירי קודש לרמח"ל" כבר ציינתי, ש"תפלה לערב ר"ה בבית הקברות" נמצאת "בצירוף הקדמה קבלית ופירוש על דרך הסוד" בכ"י ירושלים 5217 8° (לפנים: כ"י ווארשה, 413א—415א). כש־אפרסם תפילה זו אצרף אליה את הביאור הקבלי במהדורה מדעית.

שלושת השירים: "פתחי לי", "קוה קוה", פיוט לליל שבועות

השירים "פתחי לי אחותי" ו"קוה קוה לבי" מועתקים בשלימות בכ"י הארווארד 54, ומהפיוט הבא אחר־יהם (לליל שבועות) מועתקים שם ששת הבתים הראשונים. במחקרי על השירים והתפילות בגנוי רמח"ל שגיליתי, שאני מקווה לפרסמו בקרוב, אתאר במפורט את קובץ כתבי רמח"ל שבכ"י גינצבורג 745 ואת הקובץ שבכ"י הארווארד 54. הגני אסיר־תודה למר מרדכי גלצר, שהביא לידיעתך את קיומו של קובץ חשוב זה, ואף המציא לי העתק של רשימת החיבורים שבתוכו שערך בשביל ספריית הוטון של אוניברסיטת הארווארד. תודתי העמוקה נתונה להג־הלת הספרייה, שהואילה להמציא לי סרט־מיקרו של כתב־היד הזה לצורך חקירותי בכתבי רמח"ל. בכ"י הארווארד חלוקת הטורים אינה לפי המשקל, ובמקומות רבים ההעתק משובש. השיבושים וסימנים אחרים מורים בבירור, שבידי המעתיק היה קובץ גינצבורג והעתיק מתוכו. חילופי גירסאות שבקובץ הארווארד מובאים בהערות. במלים שבהן הקריאה מסופקת בקובץ גינצבורג מסיבות טכניות (טשטוש אותיות, חסר בשוליים בתצלום וכיו"ב), ושאינן ספק בנכונות הגירסאות שבקובץ הארווארד, הכנסתי אותן בפנים ללא ציון. כ"י הארווארד מובא בציון ה, וכ"י גינצבורג בציון ג.

מלבד שני השירים והפיוט הנזכרים הועתקו בקובץ הארווארד כתבים אחרים שבקובץ גינצבורג כדל־הלן: ארבע תפילות למועדים המפורטות להלן בהקדמה לפיוט ולתפילה לליל שבועות; תפילות מיסטיות ללא התחלתן, ובמהלך חקירתי נתברר לי, שהן כמחצית המחזור הראשון מבין שני מחזורי תפילות מיסטיות שבקובץ גינצבורג; "ייחוד היראה", שמצאתיו גם בקובץ אחר של כתבי רמח"ל שנתגלו לי (בכ"י קולומביה — ניו יורק X 893 K), ורשום בראשו: "זה סדר הייחוד בקצרה", ולאחריו בא חיבור ארוך וחשוב בשם "פי' הייחוד"; קל"ז פתחים מ"קל"ח פתחי חכמה", ללא הפירוש, בכותרת "מפת־חי החכמה"; עשרה פרקי משניות קבליות הכלולים בספר "חוקר ומקובל" שבדפוס בשם "כללות כל האילן". נוכחתי לדעת, שהמעתיק של קובץ האר־ווארד העתיק את כל הכתבים האלה מקובץ גינצבורג

בפתיחה לדרוש זה נאמר: "הנה כבר ידוע, שאין טוב לאדם ואין שמחה לו כשמחת התורה כשיזכה להיות בין חברים מקשיבים לקולו והוא יחדש חי-דושי תורה ויאמר בפניהם, וכ"ש] כשיהיה דבר בעתו לעשות על כל דבר התיקון הראוי לו, כמו שעושים אלו החברים הקדושים בלילה הזאת על סעודה של מצוה אשר לפנינו לתקן תיקונים לשם שמים... וגם לי אני הצעיר הגיעני חל-קי לתקן סוד היין המשמח". עדות אוטוביוגרפית מופלאה זו על טיבה של סעודת ליל י"ז בשבט בחבורת רמח"ל מוכיחה בעליל, שחגיגה זו הונהגה שנים אחדות לפני תצ"ב ונחוגה מדי שנה בשנה. בדיון על הרצאתי הנ"ל העיר פרופ' בצלאל (ססיל) רות ז"ל, כי י"ז בשבט הוא המועד של "פורים סרגוסה" שחגגו בקצת קהילות במזרח לזכרו של נס שהציל את יהודי סרגוסה. לא מצאתי קשר בין החגיגה בחבורת רמח"ל לבין "פורים סרגוסה", אבל בכל זאת יתכן שביקשו לתלות את חגם במועד ידוע. ואולי הגורם לקביעת מועד החגיגה היה מאורע חשוב בחיי רמח"ל או בתולדות החבורה שאינו ידוע לנו.

אני מפרסם את התפילה שבסוף הדרוש הנזכר. את שני הדרושים בשלימותם אפרסם במאמר על הנושא: "דרושי רמח"ל ור' משה דוד ואלי לסעודת ליל י"ז בשבט בחבורתם ודרושים קרובים מבית-מדרשם".

שני סונטים משיחיים

שני סונטים אלה שבכ"י גינצבורג 745 כבר פיר-סמתי קודם במאמרי "התסיסה המשיחית בחוגו של רמח"ל לאורם של כתובה ושירים משיחיים" ב"ספר-יובל ליצחק בער" (ירושלים תשכ"א), עמ' 396—397, ובהדפסה שנייה בספרי "נתיבי אמונה ומינות", עמ' 202—203, בכמה תוספות בביאורים. כאן מת-פרסמים הביאורים בנוסח האחרון המורחב. להבנת העניינים שבהם הריני מביא כאן כמה דברים שכתב-תי שם בפרק ג' ("ספר בער", עמ' 385—388; "נתיבי אמונה ומינות", עמ' 194—196):

"הסונט הראשון הוא ברכה ועידוד למשיח בן יוסף. הכינוי 'משיח' אינו נזכר, אבל ביטויים מוב-הקים כגון: 'הבן פורת יוסף, יקיר אפרים' ו'ירום הדר שורו', וכן תוכן השיר כולו, מעידים בבירור

פיוט ושתי תפילות לליל י"ז בשבט

פיוט זה למועד שאינו כלול בלוח מועדי ישראל והתפילה השייכת אליו נמצאים בקובץ גינצבורג אחרי הפיוטים והתפילות למועדי-קודש הידועים. מתוכם למדים אנו, שבי"ז בשבט ערכו חגיגה בחבור-רת רמח"ל, ובסעודת ליל החג אמרו תפילה ושרו שיר שהיברם רמח"ל לצורכי פולחן בחגיגה החבור-רתית. בשני כתבי-יד אחרים, בכ"י אוקספורד 2237 ובכ"י אוקספורד 2593, נמצא דרוש קבלי לסעודת ליל י"ז בשבט המסתיים בתפילה. בכ"י 2237, שרובו קובץ המכיל חיבורי ר' יקותיאל מוילנה, תלמידו הידוע של רמח"ל, וחיבורי רמח"ל עצמו, מובא הדרוש בכתובת ידו של ר' יקותיאל, ללא ציון כלשהו וללא הזכרת י"ז בשבט. אך בכ"י 2593, שהוא קובץ אנונימי של כתבים בלתי-ידועים, חוץ מחיבור אחד שצויין בקטלוג נויבאר כדיאלוג הקבלי המ-פורסם "חוקר ומקובל" של רמח"ל, רשום בראש הדרוש: "סעודת ליל ט"ב בשבט התצ"ג". (לפי תוצאות חקירותי קובץ זה הוא אוצר בלום של כתבי קבלה גנוזים לרמח"ל, ואני עומד לבררם ול-פרסמם בנפרד ובמקובץ). מתוכנו של הדרוש מת-ברר, כי סעודת החבורה נערכה כטקס פולחני מיסטי-משיחי, שתכליתו העיקרית הישירה הייתה קידוש הגשמיות בעילוי המאכלות והמשקאות שבסעודה ובתיקון גופיהם ואיבריהם של המסובים. שאלה קשה היא: מה פשר הדבר, שרמח"ל ובני חבורתו קבעו את חגם המיוחד ביום י"ז בשבט? לפי התאריך תצ"ג שבכ"י אוקספורד 2593 שיערתי בתחילה, ואף הבע-תי השערה זו בהרצאתי במכון למדעי היהדות בירושלים בשנת 1961, שחגיגה חבורתית זו הייתה חד-פעמית, מעין מסיבת פרידה לכבוד ר' יקותיאל מוילנה בצאתו מפאדובה לשוב לארצות פולין ולי-טא. (כבר קבעתי במקומות אחרים את סמיכות יצי-אתו של ר' יקותיאל מפאדובה לי"ז בשבט תצ"ג; עיין ספרי "נתיבי אמונה ומינות", עמ' 325 הערה 53, ומאמרי "דרכי הפצתם של כתבי קבלה לרמח"ל בפולין ובליטא", "קרית ספר", כרך מ"ה, תש"ל, עמ' 145, ושם הערה 92). אך השערה זו נתבדתה. בראשו של אחד הדרושים בכתבי ר' משה דוד ואלי (כ"י בריטיש מוזיאום 387, 184—185) מצאתי רשום: "בליל י"ז לחדש שבט [תצ"ב], ויין ישמח לבב אנוש".

האם באמת החניק או השתיק המשורר רמח"ל את שאיפותיו וחוויותיו המיסטיות והמשיחיות, שללא ספק היו ערכיו הנערצים והמקודשים ביותר שנים רבות? אוצר גנוז שנודמן לידי זכיתי לעמוד על טיבו מזים הנחה מתמיהה זו: נתגלה קובץ של שירי קודש ותפילות לרמח"ל, העשויים לשוות ליצירתו הפיוטית צביון חדש לגמרי. ביצירות אלו מאוחדים המשורר-האמן והמקובל-החזון, שחוקרים רבים ביי-קשו להפריד ביניהם".

שיר-חידה

שיר-חידה זה ערוך בהתאם לכללים שקבע רמח"ל בנוסח הראשון של "לשון למודים". אותו נוסח של חיבורו על תורת הספרות נכתב בשנת תפ"ד, בהיות המחבר בן שבע-עשרה, אבל היה גנוז בכתיב-יד, ורק בזמננו יצא לאור בדפוס. (עיין ס' לשון-למודים, מהד' א. מ. הברמן, ירושלים ותל-אביב תשי"א, ח"ב, למוד עשירי, "ענין החידה ומש-פטיה", עמ' 146—147). שני שירי-חידה במתכונת זו נתפרסמו בדפוס, וב. קלאר הצליח למצוא פתרון על-פי הוראות רמח"ל (עיין "ספר השירים", עמ' מד—מו, מט—נא, ס, סה—סז). אף בשיר שלפנינו נמצאת בראשו "צורת החידה", וסמוך לסופו משולב השם האיטלקי של נושא החידה בציון "לועז". אלו הם שני המפתחות הראשיים לפתרוננו של שיר-חידה לפי ההוראות ב"לשון למודים". חמש-עשרה שנים ויותר יגעתי ולא מצאתי את הפתרון הסמוי המבוקש, ואף חברים שנועצתי בהם לא הצליחו לפענח את הצופן, אבל לפי כמה טורים ומוטיבים היה ברור לי שלפנינו שיר-קודש, ואפילו שיר בעל צביון קבלי-מיסטי. בקיץ שעבר, בשעת-רצון באווירתה הרגועה של אוקספורד, נצנץ בי רעיון שהוליכני אל המטרה המבוקשת. נקודת-המוצא שלי היתה הבנה נכונה של שני טורי "צורת החידה":

מי אתם לקדושים תבקשון

קפצו פיכם בל תחרישון

הכרתי מזמן, כי מפתח חשוב טמון בטור השני, שלפי פשוטו תוכנו הוא דבר והיפוכו. פתאום ראיתי שיש להחליף את סדר האותיות במלה "בל", וצריך לקרוא אותה: לב. בשינוי זה לפנינו נוסח פיוטי של משנה מפורסמת ב"ספר יצירה" (פ"א, ח): "עשר

שהכוונה למשיח הלוחם והנוקם. המשורר מביע שמחה על בוא עת הנקמה והגאולה ומכריז על בט-חונן, שמשיח בן יוסף ישלים בהצלחה את תפקידו בהכנעת האויבים וישב "בנוה שלום לעד בטוח". השיר רווי סמלים קבליים ומשיחיים, כגון הכינוי "צדיק" למשיח בן יוסף על שם מעמדו המיסטי כנגד ספירת יסוד, הכינויים "בית עקרת" ו"נחש" לכוחות הרע, ותיאור השפע האלוהי השופע על ראש המשיח. יסודו של השיר הוא בתחושה האפוקליפית-טית של קרבת הקץ ומלחמותיו, שתסתיימנה בנצח-חונן של המשיח.

הסוגט השני מופנה לדן, היינו שריה, שר צבאו של המשיח [בן יוסף]. זהותו של דן עם שריה מוכחת מתיאור פעולותיו, מן הרמזים לפסוק "ויפול רוכבו אחור", וביחוד מהטור האחרון: "גבור על ראש צבא תונק סלה". כאן חלק מן המאורעות מתואר בלשון הוזה, ואפילו בלשון עבר, וטורי הבית השלישי מורים ללא ספק, ששריה חי וקיים וכבר התחיל לפעול בהצלחה".

בהמשך הבאתי ראיות לקביעתי שם בפרק ב' ("ספר בער", עמ' 384; "נתיבי אמונה ומינות", עמ' 193), ש"שריה משבט דן... שר הצבא המשיחי בתבורת רמח"ל היה ר' יקותיאל מוילנה". בראיות הראשונות הסתמכתי על שני שירים בחתימת "יקו-תיאל ש"י מוילנא", המועתקים אחרי הסוגטים המ-שיחיים בקובץ גינצבורג (203א—203ב). על שני שירי יקותיאל כתבתי: "השיר השני נכתב ללא ספק לחתונתו של רמח"ל. נושאו של השיר הראשון אינו מחזור, אבל לפי השמות הנזכרים נראה לי, שנתחבר כשיר-שבח לר' משה דוד ואלי [משיח בן דוד בחבורת רמח"ל, כפי שקבעתי שם בפ"ב]. בשני השירים נשמעות נעיונות משיחיות, שהשם 'דן' משולב בהן". לאחר הבאת קטעים מן השיר לכבוד רמ"ד ואלי והענקת הבית האחרון מן השיר לחתונת רמח"ל כתבתי: "התוכן מעורפל בשני השירים... אבל אין ספק, שדן ויהודה ויוסף [הנזכרים בשירים] הם שריה ושני המשיחים, וכן 'דן מזנק' הוא שריה. בשני המ-קומות באה הזכרתו של דן במפתיע, וקשר הענינים מורה, ביחוד בשיר השני, שדן הוא כינוי למחבר, כלומר ששריה הוא יקותיאל". ועוד אמרתי שם: "בשירת רמח"ל כפי שהיתה ידועה עד עתה, לא ניתן ביטוי לאהבת השכינה ולחזיונות המשיחיים, שנפשו היתה אחוזה ודבוקה בהם בהתלהבות עצומה.

הקבלה. פתיחת הספר במשנה א היא: "בשלושים ושתים נתיבות פליאות חכמה...". ובהצגת "עשר ספירות בלי מה" כעשרה עומקים (פ"א, ה), העומק הראשון הוא "עומק ראשית".

שני שירי-החידה האחרים של רמת"ל מסוג זה, שנדפסו ב"ספר השירים", מצורפים לשירי-החתונה, וזה היה יעד הכללי של שירי-חידה כאלה (עיין שם, עמ' מו). כנראה גם שירי-חידה זה נקרא והוצג לפתרון בחתונה ארצית, אבל הוא נועד בעיקר לשמחת חתן וכלה בחתונה הקדושה של הזוג האלוהי, הקדוש-ברוך-הוא והשכינה, בימות המשיח, כפי שנאמר בשני הטורים האחרונים: "קרית מועד נחזה — ציון צאת אסורים/חתן את כלתו — ישישו ישרים".

ספירות בלי מה, בלום פיד מלדבר ולבך מלרהר". (הפרק כולו נמצא בקובץ גינצ-בורג, א213—א214, ואני משער שהועתק לצורך שיר-מושו בשירי-החידה). פירושו של דבר, ש"צורת החידה" באה להורות: בבואכם לחקור במופלא שב-מערכת הספירות, הכוחות האלוהיים הנשגבים, עליכם לגשת אל קודש-הקדשים בחרדה — "קפצו פיהם לב' תחרישון". בסיועם של רמזים בטורי השיר הגעתי מכאן למסקנה, שנושא החידה הוא "ראשית", במובן של "ראשית חכמה", היינו ספירת חכמה ומעלות החכמה בכלל. ב"ספר יצירה" חכמה-ראשית עומדת בראש מערכת הספירות, ואין שם זכר לכתר המוצג מעליה באילן הספירות הרגיל בציוירי תורת

[האל מפליא]

הָאֵל מַפְלִיא כְּבוֹד שְׁמֶךָ (א99)
אֲמַלֵּא לְשׁוֹנֵי תַעֲגֹנִי
הַשִּׁיבָה לִי שְׁשׁוֹן יִשְׁעֶךָ
וְרוּחַ נְדִיבָה תִּסְמְכֵנִי.

הֵן מִרְחֹק אֲמִוּנְךָ
עֲצוֹת מַפְלִיא וְאֲמִיץ כֹּחַ
יֵשֶׁב רוּחוֹ עֲזוּזוֹ קִדְשְׁךָ
זֶה לְעֵינֶיךָ לְכַד מְנוּחַ
אוּ מֵה יִחַפְּסוּ וְלֹא רוּחְךָ
אֲבִיּוֹן נִדְרָה וְדַל יִשׁוּחַ
יָאֵר חֲשָׁפֵי שְׂבִיב אוֹרְךָ
יִכַף רֹאשֵׁי לֵךְ שְׁחוֹחַ
תִּשְׁבַּע נַפְשֵׁי תְהִלּוֹתֶיךָ
אֲלֵקֵי קְצֹדֶךָ נִחְלֵנִי
הָאֵל וְכוּ'

בסתור אם כקר עושיחי
 על גלמי צינר פתחתי
 נזראות אוךך נפלאתי
 אורח אל רוחך פתחתי
 בוצר תפקיל ותערים פתי
 שם שוקקה הלא שמחתי
 כן גיל צד נזרך מלאתי
 כלם על ספרך פתחתי
 ורע יבא וצעדך
 לצנני ראה נא, סלצני
 האל וכו'

אחד אפה ובלסך אין
 רם כבוד לך בהדרת קדש
 מי איש ירים להביט צין
 אל מספתר וזרךך קדש (100)
 טובים רודים לך מיין
 אשפיל ראשי ואביט קדש
 אוסיף הביט הדר קדשך
 שלח קדשך נא, קדשני
 האל וכו'

על כל בשר שפוך נא רוח
 מכה תרפא חבוש שברנו
 יגדל הדר ושם יניח
 אכיון חולל אנוש פשענו
 ינוס האל ייום יפוח
 חדות לך כל גגינותינו
 יחיד האל ורך משוח
 ברך ורצה מעט חילינו
 אגא שא כוס ישועותיך
 וכבוד קחה לי, תמשכני
 האל וכו'

אורות טל מבוזלח צחו
 במרום קדשך הלא יזהירו
 אל חוסי כך אשר ישמחו
 אך כך פנים לבד יאירו
 גאספו שם ושם יזרחו
 כל מסתר סוד אשר הסתירו (299)
 כל עמקי מחשבות עונך
 וגם לי פנה נא, שמחני
 האל וכו'

רוצה נבחר אשר קרבך
 שם יך רב לו ושם נוצח
 עם לך הקנה וכן אהבך
 רב אמון בו ורב בושח
 לשביחו שוב כמאז שבת
 עד אן יבקה [קמ]היפח
 מתי תרצה הודם סאבך
 כפא נכון כמו ירח
 שם ברך נשבעה פניך
 שלח נא מיגך, קהבני
 האל וכו'

הן אין עצה לעומתך
 ומזימה כל לך תשיבה
 תצלח תמשול בהדרתך
 על כל עוז משלך פרחיבה
 אבוא ברכר גבורותיך (100)
 כל לך לבי לבד אקשיבה
 הן ירך מיס לים שבטך
 ודה נא לבבי, תחמני
 האל וכו'.

ראש על קל ראש מאד נשאת
 רקמה תקמה ולא נתפשה
 מני שפיל הלא תרביית (א 101)
 קבל מנתה, ושם לקשה
 מלכותך עוז ביום נגלית
 על שרפי הוד, פאר תקשה
 לסגולה לך פקר הורית
 תמדת זמר] ולך אורשה
 מעגל אור רב נתיבתך
 קבן גם אני לך, קרובי
 האל וכו'.

קרן קרוך סגולתך
 תשוב תרצה ותשמח בנו
 יתמוך לקם גדיבותיך
 וצפוינים גל אשר נצפנו
 לבא נא איש קנאותיך
 עוז לקרית לו, שלומות לנו
 אהד בן לך ועם צדיך
 צדק קל לך פקר נאמנו
 אראה אשמח גדילתך
 זמן בא, פקר צת, תגני
 האל וכו'

תו"שלב"ע

כבנה השיר ומשקלו: פתיחה בארבעה טורים בני תשע ועשר הברות לסירוגין, המשמשים גם פזמון חוזר. בגוף השיר תשעה בתים, מהם ששה בני עשרה טורים ושלושה בני שמונה טורים. בכל טור ארבע תנועות ויתד ושלוש תנועות, חוץ מהטור האחרון בכל בית שמשקלו הוא: יתד ותנועה, יתד ושתי תנועות, יתד ותנועה.

ביאורים והערות

מפליא — עושה פלא. השיבה לי וכו' — תהלים נא, 14. הן מרחוק וכו' — עפ"י ישעיה כה, 1: "אודה שמך כי עשית פלא עצות מרחוק אמונה אומן". אפשר להבין כאן כפשוטו של מקרא: האמונה בך, נאמנותך לקיים הבטחותיך, כבר נת-אמתה מומן רחוק. אך כנראה המשמעות העיקרית היא קבלית-סמלית: שכינתך, ספירת מלכות המ"כונה "אמונה", פועלת "מרחוק", מעולם האצ"ל-לות. השכינה היא מקור החכמה האנושית בכחינת "חכמה תחתונה" במערכת האלוהות, והיא גם המ"קור להשראת רוח-הקודש, ישב רוחו וכו' — רק רוח-הקודש השורה על המשורר מפיגה את עיי-פותו. או מה יחכם וכו' — רוח-הקודש מקנה חכמה לאביון המדוכא ולדל המושפל. לכאורה ברור ש"אביון" ו"דל" משמשים כאן שמות נרדפים, ושניהם מכונים למח"ל עצמו. אך לפי מאמר של ר' משה דוד וואלי, חברו של רמח"ל ושותפו בהנהגת החבורה המשיחית בפאדובה, מסתבר שהכוונה לשני המשיחים. וזה לשונו של רמ"ד וואלי בפירושו לתהלים, כ"י בריטיש מוזיאום 387, 72: "וענין אמרו בסמוך [תהלים פב, 4] פלטו דל ואביון מיד רשעון" הצילו, דל ואביון הם סוד הב' משיחין מב"ד ומב"י, שאחר התיקון] למעלה הקליפה שבלעתן בתחלה היא פולטתן לב' סוף, וזהו לשון פלטו שמשמעו פליטת הבלוע. ונרמז המקום בר"ת, דוק ותשכת, וניצולים לבסוף מיד החצונים שהם הרשעים הנז'". המקום רמזו בראשי תיבות "פלטו דל ואביון" — פדו"א. כאן לפיגנו הודעה מפורשת ששני המשיחים, המכונים "דל" ו"אביון", נמצאים בחבורת רמח"ל בפאדובה. כבר קבעתי במקום אחר, שבכתבי וואלי מוצג הוא עצמו בדמותו של משיח בן דוד, ואילו רמח"ל ראה עצמו בכחינת משה רבינו שמעל לשני המ"שיחים. עיין י. תשבי, נתיבי אמונה ומינות (רמת-גן 1964), עמ' 185—201. מסתבר איפוא שב"אביון נדכה ודל ישוח" התכוון רמח"ל לצרף אליו את שני המשיחים שהיו במחיצתו. להלן בבית ז' ("על כל בשר") מדובר ברור על שני המשיחים בכינויים "אביון" ו"הדר", כמבואר שם. יכף ראשי לך שחזה — רמח"ל עצמו ועד ראיה העידן, שבהכנותיו לגילויי ה"מגיד" ובשלוח קבלת הגילויים היה בנפילת אפיים, כלומר: כפוף ראש וגו. עיין ש. גינצבורג, ר' משה חיים לוצאטו ובני-דורו, אוסף אגרות ותעודות (תל-אביב תרצ"ז), ספר א, עמ' כא, לט, פו, צה, קד. יש להגיד, שהתיאור בטור זה הכרוך בבקשת הארה אלוהית מכון למצבו הגופני של המשורר בעת החווייה המיסטית של התגלות ה"מגיד" בנפ"שו. אורות פל וכו' — האורות הזכים מבדולת שב-

מרום קדשך. הביטוי "אורות טל" מקורו ישעיה כו, 19: "כי טל אורות טלך". כאן הכוונה לאור רות אלוהיים השופעים מלמעלה למטה בעולם האצילות. הלא יזהירו וכו' — האורות מקרינים זהרם אל החוסים בך, והם שרויים בשמחה ובי הארת פנים. הטור "אל חוסי בך" וכו' הוא עפ"י תהלים ה, 12: "וישמחו כל חוסי בך". אך כאן אין הכוונה לבעלי בטחון סתם, אלא לקבוצה מיסטית של "חוסים" הזוכים להארה אלוהית ול-השגת סתרי האלוהות, כמבואר בהמשך, והם בני חבורת רמח"ל. בתפילה השנייה לסעודת ליל י"ז בשבט שתתפרסם בחלק השני, נאמר בשם בני החבורה: "ורוח הקודש תאציל עלינו להאיר באורך ולהתקשר נשמותנו בקדושה שלך... ואור רותיך הקדושים יהיו מעטרים אותנו וסובבים אותנו לכל צד". נאספו שם וכו' — קרני האורות מכונסות בקרב החוסים, ומזריחות שם את הסו-רות הצפונים בעמקי המחשבה האלוהית. רועה נכחר — משה רבינו, "רועה מהימנא". שם — יש-ראל. וכן אהבת-וכו' — רמז ניגודי לשון הכתוב (דברים לב, 2): "בנים לא-אמן בס". לשביתו שוב כמאז שבת — חזרת להשביית את ישראל, להי-דיחו בגלות, כמו שהיה בגלות מצרים "מאז", קודם שמשוה גאל והקנה לך את העם. הדוב — כינוי לביית-המקדש. ראה תהלים קלב, 7; איכה ב, 1; דברי הימים א, כח, 2. תאבת — חפצת בו. כסא נכון כמו ירח — ראה תהלים פט, 37—38. כרד — בבטחון וביחידות עם אלהים, ללא שעבוד מלכויות. אין עצה לעומתך — ראה משלי כא, 30. ומזימה כל לך תשיבה — כל תבונה חזרת אליך, נתונה ברשותך. ירד מים לים — ראה תהלים עב, 8. כסת וכו' — עפ"י תהלים קלט, 15—16: "אשר עשיתי עובר בבטן אמי. גלמי ראו עיניך". השגחת עלי בהיותי עובר בבטן אמי. נראות וכו' — ראה תהי-לים שם, 14. אורה וכו' — לאחר צאתי מרחם אמי פתחת לי דרך אל רוחך וקירבת אותי אליך. שוקקה — הנפש המשתוקקת להתדבק באלהים. כן גיל וכו' — מלאתי גיל בהתעלותי בדביקות. עד נזרד — אולי "נזרד" ממש, היינו ספירת כתר על-יון, ואולי הכוונה לכללות עולם הספירות, שכל אחת מהן מכונה "כתר". כלם וכו' — עפ"י תהלים שם, 16: "ועל ספרך כלם יכתבו". כנראה כאן רוצה לומר: כל בני ישראל חקקת על ספרך, שיהיו זרע קודש הראויים לעבוד אותך. לעניי וכו' — ראה שם קיט, 153. רם כבוד לך וכו' — כל תארי אלהים בבית זה רוויים נעימות קבליות מיסטיות, והם מכוננים לעילומו של אלהים בבי-חינת איזוסוף ("אל מסתתר") ולהתגלותו בעולם הספירות ("בהדרת קדש", "ודרכך קדש"). משם

הנ"ל של שתי הספירות הראשונות ולעילומן:
 זוהר ח"ג רפת ע"א—ע"ב (אדרא זוטא). ועיני י.
 תשבי, משנת הזוהר, כרך א (ירושלים תשי"ז)
 עמ' קט—קיא, קמא—קמג, קנד—קנה. כנראה הק'
 דים תיאור הספירות הנעלמות כפתיחה להתגלותו
 של אלהים והחכמה האלוהית במתן תורה. מני
 שפל—ממשה, שהצטיין במידת הענווה. ושם וכו'
 —במעמד הר סיני. תיאור המעמד הוא על-פי
 מדרשי אגדה, והביטוי "מלכותך" מכוון לשכינה,
 בבחינת ספירת מלכות. לפגולה לך—לישראל,
 עם סגולה שלך. חמדת זה[ר]—כתוב: חמדת זה,
 אבל ברור שהושמטה בטעות אות אחת בהעתקת
 המלה "זה" וצ"ל: זהר. התורה מכונה חמדת או
 חמדה גנוזה במקורות, אבל הצירוף "חמדת זהר"
 הוא כנראה חידושו של רמח"ל. ולך אורשה—
 עפ"י הפסוק (דברים לג, 4): "תורה צוה לנו משה
 מורשה קהלת יעקב", שנדרש עליו בתלמוד (ברכות
 נו ע"א, פסחים מט ע"ב): "אל תקרי מורשה אלא
 מאורשה". בדרוש התלמודי הכוונה לתורה, אבל
 רמח"ל הסב אותו על ישראל, המכונה כאן "סגור
 לה" בלשון נקבה, בעקבות הושע ב, 21—22. ואולי
 הסבה זו כבר נמצאת במקור קדום. פגולתך—עמד
 ישראל. וצפונים גל וכו'—גלה סתרי תורה, הצ'
 פונים עד ביאת הגואל. איש קנאותך—אליהו
 מבשר המשיח. ראה מלכים א יט, 10, 14. עין
 לברית לו וכו'—הכוונה לכפלהפנים בדמותו של
 אליהו לעתיד לבוא בספרות האגדה ובשלוחותיה:
 איש-קנאות לגויים ומלאך השלום לישראל. התי'
 אור הפיוטי כאן על-פי הנאמר על המקנא פינחס,
 שאליהו זווה עמו במדרשים. במדבר כה, 11—12:
 "... בקנאי את קנאתי... הנני נתן לו את בריתי
 שלום". ביאור השורה: "עוז לברית לו"—גבורה
 היא הברית בשבילו למלחמה באויבים. "שלומות
 לנו"—אך לנו, לישראל, היא ברית שלום. אחד
 בו לך—ישראל. ועם עדיך—עפ"י ישעיה מג,
 10. זמן בא וכו'—עת הקץ הגיעה. חנני—לפי
 המשקל צ"ל חננני, ראה תהלים ט, 14.

שופע שפע של נועם על נשמת המשורר באהבת
 אלהים ("טובים דודים לך מייך"), ונפתח אשנב
 לעני-רוחו להתבונן בספירות ("ואביט קדש").
 טובים דודיך וכו'—עפ"י שיר השירים א, 2.
 אשפיל ראשי וכו'—אי אפשר להסתכל בקדושה
 האלוהית בהרמת עין, אבל המשורר מביט בה
 בהשפלת ראשו. ועיין ביאורי לעיל לטור "יכך
 ראשי לך שחוח". על כל בשר וכו'—משאלה
 משיחית, עפ"י יואל ג, 1: "והיה אחרי כן אשפוך
 את רוחי על-כל-בשר". כל טורי הבית הזה משי'
 חיים הם. הדר—משיח בן יוסף, שלשון הכתוב
 "בכור שור הדר לו" (דברים לג, 17) נדרש עליו.
 וראה להלן בסוגט "הבן פורת יוסף" על מבי':
 "ירים הדר שורו", וביאורי שם. אביון הולל, אנוש
 פשענו—משיח בן דוד, עפ"י ישעיה נג, 5: "והוא
 מחולל מפשעינו". וראה לעיל (בבית "הן מרחוק"):
 "אביון נדכה", וביאורי שם. ינום הצל וכו'—
 עפ"י שיר השירים ב, 17: "עד שיפוח היום ונסו
 הצללים". הפסוק נדרש על הגאולה המשיחית.
 עיך שיר השירים רבה, סוף פרשה ב. יחיד הצל
 ורך משה—אף טור זה מכוון למשיח בן דוד,
 עפ"י דברי דוד בשמואל ב ג, 39: "ואנכי היום
 רך ומשוח מלך". המלים "יחיד הצל" רומזות
 לפסוק (תהלים כב, 21): "הצילה מחרב נפשי
 מיד כלב יחידתי". על דרך הסוד זוהי הפילה על
 הצלת הנשמה מציפורני הקליפות, ולפי קבלת
 האר"י ה"יחידה", שהיא החלק העליון של הנשמה
 המחומשת בנר"נח"י, היא נחלת המשיח. ענייני
 ה"יחידה" כנשמת המשיח והצלתה מן הקליפות
 תופטיט מקום מרכזי בתורת הגאולה של רמח"ל.
 עיין מאמרי "יחסו של רמח"ל אל השבתאות"
 ("נתיבי אמונה ומינות", עמ' 172—179). שא וכו'
 —עפ"י תהלים קטז, 13. ראש על כל ראש וכו'—
 רום המעלות האלוהיות הוא בספירת כתר, המכונה
 בזוהר "רישא דכל רישא" וכיוצא בזה. רמה חכמה
 וכו'—גם ספירת חכמה נעלה מהשגה אנושית,
 והיא מכונה בזוהר "חכמתא עלאה סתימאה" וכ'
 יוצא בזה. אציין דוגמה מובהקת כמקור לכינויים

[כלה כל חפצי]

פְּלֵה קַל חֲפָצֵי קָךְ	ח' (101 ב)
קְטֵי יוֹפֵיךְ פְּרוּיָנִי	
דוֹדֵי קַל נִפְשֵׁי לָךְ	כ'
קְטֵי תַנְחֻמֵי	
קָפָה מְרָאךְ תְּרַאנֵי	ח'
דוֹדֵי נָא תְּשַׁמְחֵנִי	כ'

כ ראה נא אף לך הגני
 ח ראי נא אף לך הגני
 ח יפה האם לשכוח
 מלב אותך אוכלה
 האם מנו אולה
 תקנית חותם מתמת
 או מצא לך מנוח
 או אם רחב לשמוח
 מיום העלם געלמת
 כ דודי אם לא בדעת
 אם לא על מוקד לך סמיד בערתי
 או מה שמחה בתרתי
 דוד ורחוקה ממך
 קטי יום אשקבעך
 בלה זאת, תנחם גפש נבנהלה.
 ח יפה עוד לא אוכלה
 אוחיל אתאפק, חישי
 אלי מהר, קומי קרבי הגישי
 כ דודי קרב לך אטה
 חולת ידידותך
 לאור לשועך
 לאור נא הוליקני
 ח יפה בואי הגני
 מאז הן ששנו יחד
 גשוב גשיש עולם, ומה גם עטה.

(K102)

מבנה השיר ומשקלו: שלושים ואחד טורים, רובם קצרים. בני שבע הכרות (בכמה חריגות), ומיעוטם ארוכים בני אחת עשרה הכרות.

ביאורים והערות

לך ומי — דימוי להט האהבה ויסוריה לעלייה על מוקד חביב על רמח"ל. ראה שימושו בשיר הבא ("פתחי לי אחותי"). וראה שם לשון מקבילה מ"לישרים תהלה". דוד — אחרי מלה זו אותיות המלה "הוא" מחוקות. ידירותיך — אהבתך. ישי עתך — רמז לציפיית השכינה להיגאל משביה. ומה גם עתה — שכבר הגיע זמן הגאולה.

כלה — החתן והכלה בדורשיח הם הזוג האלוהי, הקדוש ברוך הוא והשכינה, בהיותם מנותקים זה מזה. מראך הראיני — עפ"י שיר השירים ב, 14. תכנית חותם התמת — עפ"י יחזקאל כח, 12, ושה"ש ח, 6. וראה זוהר ח"א רמד ע"א (משנת הזוהר, כרך א, עמ' ריג). או מצא לך מנוח — האם לבי התגבר והתנחם על צער הפירוד ממך? מדום העלם נעלמת — מומן שהלכת בגלות. אם לא על מוקד

[פתחי לי אחותי]

(103 ב) פתחי לי אחותי רעיתי
 יונתי תמתי שראשי נמלא קל
 קנצתי רסיסי לילה

עורי יפה נא עורי
 עורי יפה, קתי תקיצי
 לב בוער לך לוחט תשורי
 מי ניוחמך נא עליו תפיצי
 עורי נפש תראי
 היא העולה
 על מוקד לה
 כל היום וכל הלילה
 פתחי וכו'

אנא פתחי, פתחי נא סגור שער
 מני חשך אלי אורך יופיע
 בין כל שואה נסער
 זכרך מחוק כי טוב נפשי נרזיע
 שורי לב נכון לך
 בידידותך לשנה
 בתהלתך יהנה
 יומם ולילה
 פתחי לי וכו' (104 א)

קומי תמה קומי, אנא הואילי
 אל לב נאל שואף נוצם דודיך
 נוסת חפך הזילי
 הראיני את מראיך
 עד מה תצמדי, נא
 קומי נעד
 כי כא מועד
 אמת בקר גם לילה
 פתחי לי וכו'

עד מה תתאסקין, עד מה תוכלי
 אחתי תצנכי בן עוני גונע
 איך לא תהום נפשו, לא תתגלגלי
 עלי רחם בלך, איך אין שומע
 כל-לכב ונשפך

(104 ב)

מני קנו נודד
 ציפור על גג בודד
 לחורב ביום וקרח בלילה
 פתחי לי וכו'

לולי אהד קוייתי
 או אבדתי בעיני
 אכן אליו חפיתי
 יתן מיניעי עוד מחוק פריי
 אשוב אשבע טובך
 תבאש צרה תסרח
 ינוס יגון יברח
 יידוד פחזיון לילה
 פתחי לי וכו'

(105 א)

חנה, מתי חגוד קדש תלפשי
 אהד גלה, כרשא תפרחנה
 כל עצמותי את עוז עולם תנירשי
 תמרור דמעתם כל עיני תשפחנה
 משגב כל רום חומה
 יבקע נוגה ורחם
 חנקי הוד בנרסך
 לתאיר לילה
 פתחי לי וכו'

שוכי עוד נשמח בך, תגילי בני
 על הר נכון עולם כל חמדתנו
 על כל כבוד חופה שמחתה לנו
 המון כל חוגג שם הוד רצתנו
 בצל ענן עשן
 נרנה דודים
 על ספר ונרדים
 יומם, ונוגה אש להקה לילה
 פתחי לי וכו'

כדבר שנא' אני ישנה ולבי ער קול
 דודי דופק פתחי לי אחותי רעיתי
 יונתי תמתי שראשי (105 ב) נמלא
 טל קווצותי רסיסי לילה תושלב"ע

מבנה השיר ומשקלו: פתיחת פסוק (שיר השירים, ה, 2), המחולק לשלושה טורים ומשמש פזמון חוזר. בגוף השיר שבעה בתים של שמונה טורים ארוכים וקצרים בכל בית, אבל מספרי ההברות בטורים שונים ומתחלפים ללא מתכונת קבועה, בשיר כולו; תשעה עשר טורים בני אחת עשרה הברות, שני טורים בני עשר הברות, שני טורים בני תשע הברות, תשעה טורים בני שבע הברות, חמשה עשר טורים בני שש הברות, שני טורים בני חמש הברות, חמשה טורים בני ארבע הברות.

ביאורים והערות

גזוע — בכ"י גובע, וכך גם ה. כמוכן צ"ל גזוע.
 וראה תהלים פח, 16. לא תתגלגלי וכי' — עפ"י
 הביטוי "נתגלגלו רחמיו". והשווה לשון הפיוט
 "ה' ה' אל רחום וחנון", הנאמר ביום־הכיפורים
 בתפילת נעילה, בבית "מדת הרחמים עלינו
 התגלגלי. רחם — ג יחס (?). כנראה גם שם
 "רחם" ואות רי"ש טושטשה. כלי־כב — לב שלם.
 מני קנו נודד — ראה משלי כו, 8. ציפור וכי' —
 עפ"י תהלים קב, 8. לחורב ביום וכי' — ירמיה
 לו, 30. אז אבדתי בעניי — תהלים קיט, 92. יתן —
 ה שיתן. ב־ג אות מחוקה בתחילת המלה, והמעתיק
 קרא בטעות "שיתן". יברח — ה יפרח (!). יידוד —
 ה ידד, כלשון הכתוב (איוב כ, 8) : "יידד כחזיון
 לילה". חנה — כל הדמויות האימהיות החיוביות
 שבמקרא עשויות לשמש סמל לשכינה. המשורר
 בחר כאן בשם חנה בהתאם ל"חנך" שלאחריו.
 מתי חנך קדש וכי' — אות שי"ן במלה "קדש"
 מטושטשת ויתכן שכתוב "קדוש". ה בקדש. מב־
 חינה עניינית המשמעות אחת היא : מתי תחדש
 השכינה את חינה הקדוש, שאבד ממנה בגלותה.
 נלה — ה גילה (!) כדשא וכי' — עפ"י ישעיה סו,
 14. משגב וכי' — אור השכינה יבקיע ויפיל את
 החומות של סטרא אחרא ואומות העולם. השווה
 ישעיה כה, 12, על הריסת מבצרי מואב. הר נכון
 — הר הבית. עפ"י מיכה ד, 2. עולם — לנצח. על
 כל כבוד וכי' — מכאן עד הסוף רובו עפ"י ישעיה
 ד, 5. כדבר שא' וכי' — שיר השירים ה, 2.

פתחי לי אחותי וכי' — שיר השירים ה, 2. הת־
 חלת הפסוק ("אני ישנה ולבי ער קול דודי דופק")
 הושמטה כאן, אבל הפסוק מובא בשלימותו אחרי
 השיר בלשון ציטוט. בשיר זה הדוד הוא רמח"ל,
 הפונה אל אהובתו השכינה הירודה בגלות ומרו־
 חקת ממנו, שתתאושש ותעודד אותו בחידוש
 האהבה ביניהם. בתפילה השנייה לליל י"ז בשבט,
 הפירוד בין השכינה, "כלת משה", לבין רמח"ל
 נתלה ב"ערב רב", רודפי רמח"ל וחבורתו, כפי
 שיבאר במקומו. נא — מלה זו מעל לשורה. היא
 העולה וכי' — כאן מתברר, שמבחינה סגנונית
 מקורו של דימוי אש האהבה ללהבות מוקד הוא
 בתיאורו של קרבן עולה בתורה. ראה ויקרא ו, 2.
 שימוש קל בדימוי זה נמצא בשיר הקודם ("כלה
 כל חפצי בך"). בלשון זו מתנה יושר את יסוריו
 באהבתו הנכזבת במחזה "לישירים תהלה" (חלק
 א, ענין ג ; "ספר המחזות", מהדורת ש. גינצבורג,
 תל אביב תרפ"ז, עמ' ריח) : "דמי בקרבי אש,
 רוחי — שלהבת/אף כל אשר סביב עיני תראינה/
 עצים לגחלתי המה גם יחד/לבעיר עצמי בס, ולמען
 תעל/על מוקדה נפשי יומם ולילה". הואילי — יש
 להשלים : לתת. בין — ה כן (!). כצל שאף —
 עפ"י איוב ז, 2 : "כעבד ישאף צל". הזילי — בכ"י
 אזיל, וכך גם ה, וצ"ל הזילי. הראיני — ה והרי־
 איני. בא מעד — באה עת הגאולה. תהלים קב,
 14 : "אתה תקום תרחם ציון כי עת לחננה כי בא
 מועד". אתא בקר וכי' — ישעיה כא, 12. תתאפ־
 קין — ה תתאפקי. בן עזני — ראה משלי לא, 5.

[קוה קוה לבי]

(105 ב)

קנה קנה לפי קנה אחילה

קנה אף קנה, עוד קנה, אחילה

קנה עד מקל־לב תקנה אגילה

פתך חזקי

צורך צדקי

נפשי אך בו בטחי אותו תדרושי

בטחי פי אַחַד הוא פי אל תבושי

אם משקרים תראי, אם שָׁטף מים

אם חָשף קְסִילֶךָ עוד יום שָׁמִים

אם קָל צָר קָל אוֹיֵב לוֹטֵשׁ עֵינַיִם

תראי, אל נָא תִירָאִי

לַחַךְ חֲזָקִי

צורך צדקי

נפשי וכי'

(א106) אם תחלתך תרסק ויכר נקובה
 כל תקנתך, תראי רבה נרמקה
 פנשר קרמחך, צנה קרבה
 עווי, אל נא תיראי
 פחד סזקי
 צורך צדקי
 נפשי וכו'

אם שמחתך יגון יבאיש יפריע
 אם אנחתך רבת פחד סכריע
 לילה לא פוגת לך, יום לא ירזיע
 שמחי, נא אל תיראי
 פחד סזקי
 צורך צדקי
 נפשי וכו'

בין כל מחשך סתום סזקי הוחילי
 בין כל אמש שואה שוכי וגילי
 מנחת טוהר, תקנת עולם הובילי
 אל אל, כי לא תיראי
 פחד סזקי (ב106)
 צורך צדקי
 נפשי וכו'

קבלי משבר סבלי כי עוד ממליטי
 זכר ישעך תקנה כי לא ממעיטי
 סביב עיגך תשאנ'ו, ש[מח]ה הביטי
 לך היא, נא אל תיראי
 פחד סזקי
 צורך צדקי
 נפשי וכו'

יראו קרים ישעך, יראו ישמחו
 מופת רבה להם יראו יפקחו
 העם עור עיניו מוסר יקחו
 שמחי, כי לא תיראי
 פחד סזקי
 צורך צדקי

נפשי אך בו בטחי אוחו תדרושי
 בטחי כי אַחַד הוא כי אל תבושי (א107)

ככתוב בתורתך שמע ישראל וכו' בטחי בה'
 עדי עד וכו' והיה ה' למלך וכו'.

מבנה השיר ומשקלו: בשיר שבעה בתים. בבית הראשון שלושה טורים בני אחת עשרה הברות, ואחרים ארבעה טורים של פזמון חוזר, מהם שני הטורים הראשונים בני ארבע הברות ושני האחרונים בני אחת עשרה הברות. זוהי המתכונת של בשאר ששת הבתים, אבל לפני הפזמון החוזר נוסף בהם טור בן שבע הברות החוזר בכל בית בשינוי.

ביאורים והערות

קוה אוהילה — בין שתי המלים מלה מחוקה. אוהילה — כך גם ה. צ"ל אוהילה, משורש הלל: אאיר, יבהיק אורי. רמח"ל כתב אוהילה, כאילו השורש היה יהל, אולי לשיפור החרוז ואולי בטעות. ער — ה עוד. מבל-לב — מלב שלם. אחר הוא — מעל למלה מחוקה. ה אין מחיקה. אל — ה לא. נוסח ג הוא הנכון, עפ"י תהלים כה, 2: "אלהי בך בטחתי אל אבושה". אם חשך כפילך וכו' — בעקבות ישעיה יג, 10: "כי כוכבי השמים וכסיליהם לא יהלו אורם, חשך השמש בצאתו וירח לא יגיה אורו". כאן המובן הוא: אם כוכבך, מזלך, חשך בעוד יום. ה אם חושך כסה לך. כנראה טעות בקריאה, כי במלה "כסילך" יש קצת רווח בין "כסי" ו"לך". ואולי מחוסר הבנה ביקש המעתיק לתקן ושיבש. עוד — ה ער(?)? אם תחלתך וכו' — הבתים שבעמ' 106א, וכן בסיום השיר בעמ' 107א, בכל טור ההתחלה קטועה בתצלום מחוסר שוליים, והשלמתי את החסר עפ"י ה. נרחבה כנשר קרחתך — עפ"י מיכה א, 16. [עזזוי — ה נפשי. יתכן שגם ב"ג שתי האותיות האחרונות הן "שי" ולא "וי". אך הגירסה "עזזוי" נראית יותר לפי העניין ולפי השורות המקבילות בשאר הבתים. תיראי — ה משובש: תראי, וכן להלן במקבילות.

יפריע — ה יפריח (!). לילה לא פוגת לך — עפ"י איכה ב, 18. ה המלה "לא" הושמטה בטעות. סביב עינך תשא[י] — עפ"י ישעיה מט, 18. עינך תשא[י] — בין שתי המלים מעל לשורה מלה קצרה מטושטשת, ואולי מחוקה. תשא[י] [ש[מח]ה וכו' — ה משובש: תש(?) לך היא. כנראה אותיות "איי" במלה "תשאי" והמלים "שמחה הביטי" הושמטו משום שבמקור, ב"ג, כתם דיו בין "תש" ל"שמי" חה" והאותיות "מח" במלה "שמחה" מטושטשות, והמעתיק לא ידע לפענח את הכתוב. יראו קוים וכו' — כנראה כאן מדובר על בני חבורת רמח"ל, המכונים "קוים", שגם הם יושעו וישתחררו ממי צוקתם בעת תשועתו האישית של מנהיגם, אשר תתרחש יחד עם הגאולה המשיחית. ועיין לעיל בשיר הראשון ביאורי לכינוי "חוסים". נפת רכה וכו' — התשועה תהיה הוכחה לצדקת דרכם בהגת הגת רמח"ל. ואולי מלים אלו מכוונות ל"העם עור" שבהמשך. יפקחו העם עור וכו' — מתנגדיהם ורודפיהם הסומים של רמח"ל וחבורתו יפקחו עיניהם ויכירו בטעותם ובאשמתם. אחד הוא — ב"ג מעל למלה מחוקה. אל — ה לא. ככתוב וכו' — דברים ו, 4; ישעיה כו, 4; זכריה יד, 9.

שיר לומר אחר הלימוד של שבועות (110ב)

א

מראש ימות עולם, שנות קדמקה
מאז היות חבל לגוי נושבת
שןא ירשה לה, ריק קתוך ציפקתה
בין צללי קנב אשר יושבת
קרחוק ישועה מפני צולתה
ולירקתי שקתה אמת שוכבת
אין חק ואין משפט ואמרי צדק
גודר פרוצות או מסזק בןדק

ב

דורש צדקה אל נאוהב ישע
קתר באבדקם קעת השגיח
הוכן לקבו לו לכלה פשע

צדק לרגלו יצלה נוריים
 כי עת להמיר קם אגודות רשע
 פני שאול כי שח אמת יצמיח
 ורעו כצדקו אחריו השלימו
 אשיות אדמה על אמת הקימו.

(8111)

ג

הפלא ה' ונטע כמו
 עם מהמון גוים להקדיל סלה
 ויבצץ פרי אף טוב בתח פרנמו
 לרוב גדולתו ככר החלה
 עת כן בני נבל ברע עגמו
 שם קצרה ריחם ונפשם חלה
 אכן בכור להם אשר נמכרו
 לבחון בעז נפשם והטקרו

ד

כן אז בהשלים קץ ועת הגיעה
 רבו גבורותיו ובו נושעו
 כחה ימין קדשו בעז הודיעה
 פרעה וחילו עת בים טובעו
 לרוח ידידותה אזי ההיעה (!)
 עמה עלי אברה ולא ייגעו
 אז מרפידים נסעו וכאו
 סיני באיש אחד ושם נסהו.

ה

היכן כמצנחו והתקדשו
 ורע בחינני דברו לשמוע
 יום השלישי נקרבנו נגשו
 שופר בקול חזק מאד בתקוצ
 שם נפתחו שמיו בעת רעשו
 הרבה עליותיו כמו לקרוע
 נראה כאב רחמן לבניו שמה
 ונחזו ורכו אשר נעלמה.

(8111 ב)

ו

ראו גבורותיו וכן שמחו
 ונחזו גדלו ואז ידעו
 אחד לבד צורם ובו יבטחו
 מדברות קדשו באש שמעו
 משטין וצורר נדדו ברחו

אז נופלים הרים אזי נבקעו
 שם נגדעו רמים כציץ ימלו
 ארזי לאמים עד שאול נפלו.

ז

מלך ביופיו יחזו עינימו
 רכב אלקים על מכונותיה
 חיות בארבע סחרו פנימו
 רמה עליהם כס באימותיה
 אחד מדבר האל בקול אלימו (א112)
 דתו, וראמים הם הליכותיה
 פי עד מרום קדשו אמת הגביהה
 קץ לה והיא אור עד הדום סגיה.

ח

הן עד הדום דרש ולא תקצו
 תמה אלקים עד תנה למו
 מ[ו]אב וישמעל כבד נאצו
 כה, עד מאוס בהם והתירמו
 אז חזקו בנים והתאמצו
 מיד פסילים לקחו טובמו
 [ל]הם, ולהם היא, לבד נכונו
 חצרות אלקים ינחלו ישפונו.

ט

בינה והשפל אף עטרת דעת
 עד נעשה נשמע יקר ינחלו
 שם דבקה נפשים והיא נושעת
 אחד מקור עינם ולא נבדלו
 הוכן לעמים כוס וסף קובצת (ב112)
 יכלו בהבלם יקצרו יכסלו
 העת גמול ישיב לכל צרינו
 לרחוץ בדם רשע הליכותינו.
 קנא ונוקם, אל אמת, עד אנה
 רום לנגוד אויבי יריע,
 מחיקך ימין אשר נטמנה
 פלה מהרה, עינך הודיע
 חיש אל נקמות עת אשר הוכנה
 מהר ונפש גענה תשביע
 על כן גיחל לך ונגאלה
 אף טוב לישראל אלקים סלה.

אך טוב לישראל אלקים לכרי לבב: יקומו
אלקים יפוצו אויביו וינוסו משנאיו מפניו:
והמלך ישמח] באלקים יתהלל כל הנשבע
בו כי יסכר פי דוברי שקר:

חו"שלב"ע

מבנה השיר ומשקלו: עשרה בתים של שמונה טורים. בכל טור שתי תנועות ויתר, שתי תנועות ויתר, שלוש תנועות.

ביאורים והערות

חס. ענמו — עינה את ישראל. אכן ככור וכו' — גלות מצרים, שבני ישראל היו משועבדים בה כעבדים מכורים, היתה להם כור מצרף ונזדככו שם. מצרים מכונה במקרא "כור הברזל". השווה לשון רמח"ל בתפילתו לערב ראש השנה (א66): "ובכור הברזל במצרים אשר עינו את חייהם אנשי און דמים ומרמה... ותעשה עמהם אותות ומופ" תים לפדותם גוי מקרב גוי". ידידותה — ה ידי דותם. הדיעה (!) — כך בשני כתבי־היד, אבל ב"ג מתוח קו מעל לאות ה' השנייה, בוודאי כדי להצ" ביע על השיבוש ולהורות שיש לקרוא: הסיעה. המעתיק בכ"י הארווארד העתיק את הגירסה המשו" בשת. בתיאור "הסיעה [ימין ה'] עמה עלי אברה" הרכיב רמח"ל שני נוסחים שונים של יציאת מצ" רים: דברים לב, 10 — "ישאנה על אברתו" (וראה מקבילה: שמות יט, 4) ותהלים עח, 52: "ויסע כצאן עמו" (וראה מקבילה: תהלים פ, 9). צירוף "הסיעה" ל"עלי אברה" נעשה לצורך החריזה. אז מרפידים וכו' — מכאן עפ"י שמות, פרק י"ט, בהוספת מוטיבים רבים מספרות האגדה בתיאור מתן תורה. דפרו לשמוע — אמרו "נעשה ונשמע". ניקדתי "דברו" ולא "דברו" לצורך המשקל. הרבה עליותיו וכו' — אלהים קרע, פרץ, בשמים פתחים ומדריגות רבים לעלות אליו. מלך ביזפיו וכו' — עפ"י ישעיה לג, 17. כאן תיאור התגלותו של אלהים במעמד הר סיני כמלך היושב על כסא הכבוד מוקף חיות ואופ" נים, לפי חזון המרכבה ביהוואל פרק א. מכונותיה וכו' — לשון נקבה במלה זו מוסבת על המרכבה, הגזכרת בלשון זכר במלה "רכב". בבית זה לא הקפיד המשורר על לשון זכר ונקבה, וכתב בהמ" שר "רמה" ו"באימותיה" על "כס" ו"וראמים" על "הליכותיה". חיות בארבע — ארבע חיות בעלות ארבעה פנים כל אחת. פחרו — סובבו. האל — לפי המשקל צ"ל: אל. וראמים — רמנים. הליכותיה — של דתו. כי עד מרוב קרשו — עד היום תניה — עניינם של שני טורים אלה אינו ברור. אפשר להבינם על דרך הפשט: התורה מרוממת את

מראש ימות עולם — מראשית תולדות האנושות. שוא ירשה לה וכו' — "שוא", "ריק" ו"כוב" מציי" נים עבודת אלילים ושחיתות מוסרית. בעת השגיח וכו' — בשעה שאלהים ראה, שאברהם מוכן בלבו לכלות פשע. צדק רגלו — עפ"י ישעיה מא, 2: "צדק יקראהו לרגלו", שנדרש על אברהם. ראה בראשית רבה, פרשה מג, ג. כי עת להתיר וכו' — אברהם קם כעתו להתיר אגודות רשע. פני — לפי המשקל צ"ל: בפני. פני שאול כי שח וכו' — על" פי תפיסת הזוהר, שירידת אברהם למצרים מש" מעה ירידתו לתהום הקליפות ("שואל"). בזוהר נאמר, כי בניגוד לאדם הראשון ולנח שנכשלו בירידתם ונתפסו לסטרא אחרא, הרי אברהם ניצל מפיתויי הקליפות ובעלייתו מתחומן המשך לפעול ביתר עוז לתיקון העולם. ירידת יעקב ובניו למצ" רים מוסברת בזוהר כהמשך לירידתו ולפעולתו התיקונית של אברהם. מכאן עד סוף בית ג' דברי רמח"ל הם עיבוד פיוטי של מאמר הזוהר ח"א פג ע"א, ולשם הבנתם אביא את לשון המקור בתרגומי העברי שבמשנת הזוהר, כרך א, עמ' רצה: "הכל סוד החכמה הוא... שירד אברהם לעמקיהן [של הקליפות] וידע אותן ולא נדבק בהן... ושב למקומו למדרגה העליונה, שנדבק בה בראשונה... בוא וראה, סוד הדבר: אם אברם לא ירד למצרים ולא יצרף שם בראשונה לא יהיה חלק נחלתו בקדוש ברוך הוא. כגון זה לבניו: כשביקש הקדוש ברוך הוא לעשותם עם אחד, עם שלם, ולקרבת אליו, אלמלא ירדו בראשונה למצ" רים ואלמלא נצרפו שם לא היו עמויחידו". וראה שם ביאורי וציונים נוספים. הפלא ה' — כך ג, ה. אך המשקל מחייב במקום ה' שלוש הברות, וצ"ל אלהינו או מלה דומה. ונפע כמו וכו' — בימי יעקב ובניו נטע אלהים באומות את ישראל כעם סגולה. ואולי יש לפרש "במו" — ב"אשיות אדמה", כלומר: בעולם. וכעץ פרי וכו' — כשעם ישראל כבר התחיל לעשות פרי בפעולתו התיקונית. לרוב — לרבות. בן בני נבל — פרעה מלך מצרים, בני

קובעת — כוס התרעלה. כוס התרעלה. כאן צירוף של "קובעת כוס התרעלה" (ישעיה נא, 17) ו"סוף רעל" (זכריה יב, 2). יבער יכסלו — יהיו שקועים בבערות וכי כסילות של עבודת אלילים. העת נמול וכי — כליון הגויים ירחש בימות המשיח, כשאלהים יעניש אותם על רדיפת ישראל. לרחץ בדם וכי — עפ"י תהלים נח, 11: "פעמיו ירחץ בדם הרשע". מחיקך ימין וכי — הוצא מחיקך את ימינך הט" מונה בו בעידן הגלות, וכלה מהר את אויבי ישראל. תפקידי המלחמה באויבים והכנעתם מיוח" סים לימין ה' בפסוקים רבים במקרא. ואולי הפועל "כלה" בא כאן במובן השלמה, הבאת דבר לידי גמר, והפירוש הוא: השלם מהר את תפקידה של הימין הטמונה. עוזך הוריע — בכמה פסוקים נס" מכת ימין ה' לעזוה. ראה ישעיה סב, 8; סג, 12; תהלים פט, 14. עת אשר הוכנה — מועד הקץ המוכן וקבוע מאז ומקדם. ואולי המלה "הוכנה" במשפט שירי אסכאטולוגי זה הוא בעל משמעות אקטואלית: החש עתה את הגאולה, כי ביאת הגו' אל הוכנה בתיקונים המשיחיים שנעשו בחבורת רמח"ל. גפשי נענה תשביע — ישעיה נח, 10. אך טוב . . . לברי לבב — תהלים עג, 1. יקובץ אלקים וכי — שם סח, 2. שם: יקום. והמלך ישמח וכי — שם סג, 12.

האמת לרום-המעלות, והיא מפיצה אורה גם בדיו" טות תחתונות. אך יתכן שמשמעם מיסטי ומשיחי: כוחה של תורת אמת פועל ומשפיע בעליוני, בספירות ("עד מרום קדשו"), ולעתיד לבוא ("קץ לה") יחדור אורה גם לתהום הקליפות ("עד הרום תגיה"). שני הפירושים כרוכים בקושי, שכן רמח"ל נוהג להשתמש במלה "הרום" במובן חיובי, בעיקר ככינוי לבית-המקדש. ואולי גם כאן "הרום" מק" ביל ל"מרום קדשו". הן עד הרום וכי — על אות ה"א במלה "הרום" מתוח קו, להורות שצ"ל אדם. עפ"י מאמרי חז"ל, שאומות העולם סירבו לקבל את התורה. בפירוט האומות הזכירו את בני עשו, בני לוט ובני ישמעאל, ובהתאם לכך מונה כאן רמח"ל: אדם, מואב וישמעאל. כאן כתוב "יש מעל" ללא אל"ף, כנראה להשמטת השם הקדוש "אל". ולא חפצו תתה וכי — לא חפצו במתן תורה בכלל ובנתינתה להם בפרט. והתירבו — פטר אותם, ניתק את הקשר עמם. בינה והשכל וכי — בבינה ובהשכל ובעצת אמרו ישראל "נעשה ונשמע" ונחלו כבוד. ואולי שיעור המשפט הוא: באמירת "נעשה ונשמע" נחלו ישראל כבוד, ובכללו "בינה והשכל" ו"עטרת דעת". ולא נבדלו — ישראל דבורים קים באלהים בקשר בל-יינתק. הוכן לעמים וכי — במתן תורה כבר נגזר כליון לעתיד לבוא על הגו' יים, שדחו את התורה ונטשו את אלהים. כוס וסף

שיר לליל י"ז שבט תוך הסעודה (א 115)

שומר אמת עולם, אל תקנתנו
מנחיל אמת עמך משפט צדקך
הן לך לבד, הן לך אדון ציגנינו
אך לך לבד מקנה אל עם חלקך
אנא רצה, הופיע נא למחפך
אוהב הדרש טוב, שלום משמיצ
מחי לאור עמים משפט תרניצ
שוב על סגולה מאז פחרך
שוב נא, רעה ושמור פירות שמך
שוב על ידי עד, לו עולם קניית
נא אל אמת אחר, צור לא שניית
אל יעקב תזכור חק לעד שמך
הן מחשבות שלום טובה זממך
מחי אלקים נא ראה תראנו
אנא ראה כל לך נתון לבנו
לא עוד יבשונו נא בנו קניך
למיתרים שמך תן נא עיך

(ב 115)

אות לאמת הראה, צרי יבואו
 אָנָּא רְרוּשׁ וְלִים, חֶסֶדְךָ יִדְרוּשׁוּ
 לָכֶם לֵב תָּמִים, יֶשֶׁר הִכִּינוּ
 נָא תִּנְנֵנוּ אֵל, אֵף לָךְ קִוִּינוּ
 שׁוּר פִּי כְּבוֹדְךָ רַק יִחְדְּיוּ חֶמְדֵנוּ
 הָאֵם כָּל מִצּוֹק כְּגוֹד כְּגִדְנוּ
 בְּבִרְיֶיךָ עֲלִיוֹן עֲיִדִינוּ! אִתָּה
 צָרִים לְרֹאשׁ הַבֵּט הִרְפַּכְתָּ שְׁתָּה
 בָּאֵשׁ וּמִים כָּל גִּבְהָלִים בָּאֵנוּ
 תּוֹרַת אֱמֶת הֵן אֵין גִּמְתָּ לָנוּ
 מְעוֹז וּמִגְדוֹל עַד וּמִצְדוֹת יִשְׁעֵךְ
 אֵיךְ לֹא גָאוֹן זָרִים עוֹד, מִטָּה רָשָׁע
 יִשְׁפִּיל גָּאוֹן עוֹזָה, יִשְׁבּוֹר לְנֶצַח
 מְעוֹז לְיִשְׂרָאֵל, אֵל עֲמֶךָ נֶצַח
 כְּזָב כֶּךָ אֵין יֵשׁ, קִרְבָּה וּפְדוּנוּ
 וְשִׁמְחָה בְּךָ, גִּילָה וּפְעוּלָתֵנוּ
 אֵת קִדְשֶׁךָ נִרְאָה, כִּי לֹא לְהִבָּל
 רָצָה לְטוֹב הַשֵּׁב וּלְשִׁשׁוֹן אֲכָל
 יִחִיד מִיּוֹחַד, אֵל יִשְׂרָאֵל סֵלָה
 תְּרוּם יְמִינְךָ אֵל, מְעוֹז לֹא חֲלָה
 אֵין יִפְצְחוּ הָרִים רָגָה, יְגִילוּ
 אֶרֶץ שְׁחֻקִּים כָּל לְשִׁמְךָ שָׁעֲלָתָהּ
 זִכְרֵי תְהִלּוֹת שֵׁי בָּנִים יוֹכִילוּ
 קוֹם, חֶסֶדְךָ תִּנְחָה עִם וְיִ גְאַלְתָּ
 הוֹפֵעַ, רָצָה מְרוֹם צֵאן קִדְשֶׁיךָ
 גִּהַל בְּעוֹנֶךָ אֵל גִּנָּה קִדְשֶׁךָ
 תו"שלב"ע

(116 א)

מבנת השיר ובשקלו: ארבעים ושלושה טורים, ללא חלוקה לבתים. בכל טור שתי תנועות ויתד ושבע תנועות.

ביאורים והערות

אל תקנתו וכו' — כפי שציינתי בהקדמה על ליל י"ז בשבט זהו פיוט מובהק של החבורה, וגם במקומות שהדיבור בגוף ראשון לשון רבים נראה כדיבור בשם כנסת ישראל הדוברים הם בני החבורה, ואילו בלשון יחיד בגוף ראשון נשמעת קריית אתרו האישית של רמח"ל. מתי לאור עמים וכו' — עפ"י ישעיה נא, 4: "ומשפטי לאור עמים אר" גיע". סגולה — ישראל, עם סגולה. לפי המשקל צ"ל: סגולתך, אל יעקב תזכור וכו' — רמז לתהי לים קה, 10—11: "ויעמידה ליעקב לחק לישראל ברית עולם/לאמר לך אתן ארץ כנען הבל נחלת"

כמ". לא עוד יברשון וכו' — עפ"י תהלים סט, 7. צרי — רודפי רמח"ל. לבם — קוינו — בשני טורים אלה תנועה פשוטה במקום יתד. ישר — אולי יש לקרוא: יושר. צריב לראש וכו' — ראה איכה א, 5; תהלים סו, 12. תורת אמת וכו' — כנראה גם במשפט סתמי זה הכוונה לתורת רמח"ל, שניתנה לבני החבורה בגילויי ה"מגיד", ועכ"פ הכוונה לתורת הקבלה שעסקו בה והפיצו אותה. מעוז ומג" דול עד וכו' — ראה תהלים לא, 3. כאן "תורת אמת" של החבורה מכונה "מעוז ומגדול" ו"מצודת ישע". הצירוף "מעוז ומגדול" שאינו במקרא קרוב

לביטוי המקראי "מגדל עוז", שרמח"ל כינה בו את מחזהו הידוע. במשל שמקורו בספר הזוהר, המובא בפתח המחזה בלשון "במדרש הקדוש מדבר", קשור "מגדל עוז" בסתרי תורה. עיין פ. לחובר, על גבול הישן והחדש (ירושלים 1951), עמ' 40—43, 80—81. איך לא וכו' — שימוש לשון מזור. לפי העניין משמעות המלה "איך" היא מש"אלה, כלומר: מי יתן ולא ישרור עוד "גאון זרים", ו"מטה רשע" לא ישפיל עוד "גאון עווה" של "תורת אמת". מעוז לישראל — זוהי פנייה לאל

הים, והוא מכונה "מעוז לישראל". עמד נצח — עמד הנצחי, נצח ישראל. ופעולתנו וכו' — בכוח פעולתנו נזכה לראות את קדשך, ולא תהיה להבל. ההסתכלות בקודש מציינת השגה מיסטית של האלוהות. ראה לעיל בביאור הביטוי "ואביט קדש". תרום ימינך וכו' — עפ"י תהלים פט, 14. אזוי יפצי' חו וכו' — עפ"י ישעיה מט 13. חסדך וכו' — בחסדך. טור זה מכאן והטור האחרון עפ"י שמות טו, 13. נוה קדשך — ניקדתי נוה בנפרד לצורך המשקל.

[הבן פורת יוסף]

- 1 (א 202) הבן פורת יוסף, יקיר אפרים
 ילד שעשועים, מטע תפארת
 תשיש תשמח תגיל, פי שקצחים
 יוקם צדיק, וקם על בית עקרת
- 5 עת בא על ראש צדיק לשית עטרת
 ברכת הרים הורים, ברכות שדים
 ברכות גבעות עולם, הדרת פתרת
 קל מגד לך צפון, ברכות שמים
- ריום הדר שורו עם לביא יחד
 יבזו המון זרים, ישקוט ינוח
 לשפוט נחש לספוט, ישחק לפחד
- תפיץ חיל צריצים, תשאם רוח
 משמן שלוי עולם המסור לפחד
 תשב בנה שלום לצד בטוח.

מבנה השיר ומשקלו: בסונט זה בכל טור אחת עשרה הברות.

ביאורים והערות

הבן וכו' — משיח בן יוסף, המכונה גם "בן אפרים" ו"אפרים". עיין פסיקתא רבתי פל"ו—פל"ז. יוקם צדיק — משיח בן יוסף נקרא "צדיק" על שם ספירת יסוד, הצדיק העליון, שמב"י אחוז בו. בבוא עת הגאולה יקם מסטרא אחרא, שסבל ממנו יסורים בירידתו לקליפות. וקם על בית עקרת — ראה ישעיה לא, ב. אולי סטרא אחרא מכונה "בית עקרת" משום עקרותו. עיין משנת הזוהר, א, עמ' שמ"א. ואולי הכוונה לגוג, שמשחית בן יוסף ילחם בו, בהתאם לדרושו של רמח"ל ב"תי קונים חדשים", עמ' כז: "עקרב דא גוג רשיעא, דנחש אתמר ביה (ברכות פ"ה משנה א) אפי' נחש

כרוך על עקבו לא יפסיק, אבל עקרב פוסק, דעקרב איהו עקרב בית, דאתמר ביה על ה' ועל משיחו (תהלים ב, ב)". השווה תיקוני הזוהר, בת חילת תיקון כ"א. ברכת הרים וכו' — תיאור הברר כות הוא על-פי בראשית מט, כה—כו, ודברים לג, יג—טו, אבל על דרך הסוד הכוונה לשפע האלוהי היורד מן הספירות. עיין זוהר ח"א רמו ע"א—ע"ב. הדר שורו — משיח בן יוסף, על-פי דברים לג, יז. לביא — משיח בן דוד (בראשית מט, ט: "גור אריה יהודה") או שר הצבא המשיחי, שריה משבט דן (דברים לג, כב: "דן גור אריה"). ישפוט נחש לפפות — ידון את סטרא אחרא לכליון.

[מבשן דן עורה]

מבשן דן עורה, עלה הצליחה (202 ב)
 אריה שואג טורף, עדה גבהך
 הפץ על עם תרמי חרון אפך
 על רום צנאר גוי רגלך הניחה
 המנת צרים ורים ראה, הפיחה
 נחש על דרך, שם תשועותיך
 על סוס על רוכב כל גבורותיך
 כל לך תקנה שם יך הצמיחה
 פי סר מאויב על, הלא החלה
 עזרת ממעל לך, תשועה לנו
 תרום תגבר תגבה ונגאלה
 תמצא כל שונא, יך לא חלה
 ממצרכות אל מי כיום פוננו
 גבור על ראש צבא תונק סלה

בנה השיר ומשקלו: בסונט זה בכל טור שש תנועות ויתר ושלוש תנועות.

ביאורים והערות

אף על-תהלה ישר חלק סלה.
 תרב גדלתם, מעלה הגבה,
 תרום ותנשא, תלך אל-תלה.

הדמיון במתכונת הצורנית, ובכללה החרוז "סלה-תלה". לסימו של הסונט שלפנינו, בולט ביותר, ללא שיתוף כלשהו בתוכן או בסיטואציה עם השיר המשיחי או עם "מעשה שמשון". עדה גבהך — ראה איוב מ, י. נחש על דרך — עליפי בראשית מט, יז. שם תשועותיך — במקום שלטונו של הנחש, סטרא אחרא, תביא תשועה בנצחונך. על סוס — על שרי האומות ומלכיהן. על רוכב — על שרי האומות ומלכיהן. על רוכב — על סטרא אחרא המנהיג אותם. כל לך תקנה וכו' — כנחך עוררת תקוה למפלתם. כי סר וכו' — כבר נתערער עוזו של סטרא אחרא ונראו סימני העזרה האלוהית למלחמתו של שריה.

מבשן דן וכו' — עליפי דברים לג, כב. הפנייה היא לשריה משבט דן. עיין לעיל עמ' 350. י. דוד יצא לחלוק ("תרביץ", שנה ל"א, תשכ"ב, עמ' 102—104) על הבנת הסונט הזה כשיר משיחי, ועליפי הקבלות בביטויים, בדימויים ובהרזו ("תלה — סלה") לפתיחת המחזה "מעשה שמשון" לרמח"ל, ביקש י. דוד לפרש גם שיר זה כסונטה לגבורה" שנכתבה על הרקע הענייני שב"מעשה שמשון": "מחנה דן תחת לחץ האויב הפלשתי". י. דן כבר דחה תפיסה זו (שם, שם, עמ' 412—413), בדברים נכוחים. אפשר להוסיף עוד ראיות רבות לסתור את טענותיו של י. דוד, אך אסתפק בהבאת הקבלה נוספת מובהקת, הנמצאת בסימו של המחזה "לישרים תהלה", יצירתו המאוחרת של רמח"ל מתקופת שהותו באמשטרדם: חלק תהלה אל ישר הנה.

[יחיד מאז]

(223ב) יחיד מאז גבון בקאך
 הדור נפלא מעולם אפה
 נעד ימלוך הוד מלכותך
 הדום הקם אל רגלך שפה
 אגא הר זה, זה אל שקתך
 דרשם אז תדרוש גם עתה
 נא שוב עם יריך פוננו
 בצרם לך, אך לך נאמנו.

(224א) ילדי גדשך פנה נטעם
 אגא הקט ופקוד מושיע
 העם בין כל עמים ידעם
 הורש חסדך, קחי ירזיע
 ומעונה שיה מאז הכרעם
 נושא חליו, קנה, מפניע
 הדר, יופי עליו פראנו
 גרום, יגבה, שלום נחננו.

אור קהיר הוא מלאש צפנס
 יחיד גלה אל לך ייחלו
 דעה מלא ארץ פוננס
 נבו זרים נרמך חללו
 נחם הר זה ציון שקנס
 ופלאות עוד תשיב חללו
 תצעג עוד עליך יחד
 העם צני ישחק לשחד.

תו"שלב"ע

מבנה השיר ומשקלו: שלושה בתים של שמונה טורים. בכל טור תשע הברות. בראש הסורים בכל בית אותיות השמות יהו"ה אדני בסדרים שונים.

ביאורים והערות

יחיד מאז וכד' — עפ"י תהלים צג, 2. הדום וכד' — בית המקדש. שיעור המשפט: הקם את בית המקדש, ששמת אותו הדום לרגליך. עפ"י תהלים קלב, 7 ועוד. הר זה — הר הבית או הר ציון. זה אל שבתך וכד' — עפ"י תהלים שם, 13. יצרת לך — עפ"י ישעיה מג, 21. כנה נטעת — עפ"י תהלים פ, 16. ופקוד מושיע וכד' — אלהים, מושיע ישראל, זכור את העם שבחרת בו מכל העמים. ומעונה שיה וכד' — המשיח המיוסר, שדיכאת והחלית אותו מימיו קדם, והוא מצפה ומתפלל להחלתו ולהרמת קרנו לשם הגשמת יעודו בגאולה

ישראל. תיאור דמות המשיח הוא עפ"י דיוקנו של עבד ה' בישעיה נג, 3—12. ירום ויגבה — עפ"י התחלת תיאורו של עבד ה' (שם נב, 13): "הנה ישכיל עבדי ירם ונשא וגבה מאוד". אור כהיר וכד' — האור שנברא ביום הראשון במעשה בראשית ונגנו לצדיקים לעתיד לבוא. עיין חגיגה יב ע"א. ענייני האור הגנוז תופסים מקום חשוב בספרות האגדה והקבלה. דעה מלא ארץ — עפ"י ישעיה יא, 9. ופלאות וכד' — חדש דברים נפלאים, או נסים ונפלאות, אשר חללו להתקיים.

[שיר-חידה]

צורת החידה

(227 א)

מי אתם לקדושים תבקשון

קפצו פיכם כל תחרישון

אחי אם תדרשון — עד כל הדברים
 לא אמצא לכם — כי אם ראש ספרים
 מאב לשמיני סוף — רובי טוב אמרים
 עוז לו נרב חילו — גבור בין גברים
 הן כובע ישע על ראשי — הוד פארים
 ולפני שם אשים — אל יוצר מאורים
 תעוז ידי אל מול — כל לוחם צרים
 עוד יתחלף כחי — חדש בנשרים
 מקום דומיה שם — מעבדי יקרים
 לגמול רע לא אדע — לא אשה אשורים
 נשגב מבטי הוא — חזק לבקרים
 אחזק אירש אשכנז — טוב ארצות בצורים
 ליפת תוצר אמתק — כל תבנה מורים
 מבקרי עד נשפי — קולי גיל להרים (227 ב)
 תרחק מני חרפה — לא אבוש לדורים
 בין דברי הנמים — הילולי זכורים
 אל דל דודי אתן — אבנה לעשירים
 ולבב אמון אשכנז — בוער בין נהרים
 תאמר יום כי הוא זה — אמשול בין טהורים
 אחול על ראש חתן — ראשון ראש אמרים
 בן בקדש תחנה — אל כהרו עטרים
 לועז שפי לוט לא — אך גרן חבירים
 תפתח צא תאמר לו — תקשר לו קשרים
 עד למק רע רבת — לי שתחי שצרים
 קרית מועד נחנה — ציון צאת אסורים
 חתן את פלתו — ישישו ישרים.

מבנה השיר ומשקלו: "צורת החידה" בשני טורים, ובכל טור שש תנועות ויתד ותנועה. בגוף השיר עשרים וששה טורים, וכל טור כחולק ל"דלת" ו"סוגר". ב"דלת" שש תנועות, ב"סוגר" שלוש תנועות ויתד ותנועה.

ביאורים והערות

מי אתם — מהי מעלתכם, כיצד אתם מעיזים. ואולי: בבואכם. לקדושים תבקשון — לבקש השגה וידיעה בספירות האלוהיות. קפצו פיכם כל תחי רישון — כל — קרי: לב, בהיפוך האותיות. ארבע המלים הן פראפראזה שירית של דברי ספר יצירה, פרק א, משנה ח: "עשר ספירות בלימה, בלום פיך מלדבר ולבך מלהרהר". עניין החידה הוא "ראשית", כאמור קודם בהקדמתו לשיר זה. לפי

תשבי, משנת הזוהר, כרך א, עמ' תמ"ד. ואולי הכוונה לחידוש מעשה בראשית בכל יום, כאמור בתפילת שחרית. מקום דומיה וכו' — שתיקה כח' חום החכמה הולמת גם את הספירה האלוהית וגם חכמה אנושית ("סייג לחכמה שתיקה"). לגמול רע וכו' — השבחים הסתמיים שבשלושת הטורים הבאים עשויים להתפרש בנגלה ובנסתר כאחד. לא אטה אשורים — עפ"י איוב לא, 7: "אם תטה אשורי מני הדרך". לפי מקור זה יש לקרוא: "לא אטה אשורים", ופירושו — לא אסור בצעדי מן הדרך הישר. אך כאן דרושה תקבולת ל"דלת": "לגמול רע לא אדע", ולכן נראה לי שהקריאה הנכונה היא: "לא אטה אשורים", ופירושו — לא אטה משפט ישרים, לא אקפח ישרים בעיוות הדין. ליפת תואר אמתך וכו' — לטור זה לא מצאתי אלא ביאור דחוק: "יפת תואר" היא הש' כינה, שחכמה עליונה מנחמת ומעודדת אותה בהיותה במצוקה בגלות. מבקרי עד נשפי וכו' — כנראה הכוונה לחכמה בבחינת תורה, שקולה נשמע כל היום בלימודה. תרחק מני חרפה וכו' — שלושת הטורים הבאים אפשר לפרש בנקל בנגלה ובנסתר. ולבב אמון אשכון — ספירת חכמה, "התורה הק' דומה", מאצילה אורה וכוחה ("אשכון") בספירת תפארת, "תורה שבכתב", המכונה "אמון". (והי אחת המשמעויות הקבליות של הכינוי "אמון", בעקבות הביאורים הדרושיים בתחילת בראשית רבה למשלי ח, 30: "ואהיה אצלו אמון"; עיין פרדס רמונים לר' משה קורדובירו, שער כ"ג, שער ערכי הכנויים, ערך "אמון"). בערך בין נה" רים — תפארת עומדת ופועלת בין בינה ויסוד, שהם הנהר העליון והנהר התחתון בעולם הספי" רות. מכיוון שבבחינת "תורה שבכתב" נקראת תפארת "אש דת" (עפ"י דברים לג, 3), והיא מכר נה גם "נהר דינור", נאמר עליה "בוער בין נה" רים" (עיין פרדס רמונים לרמ"ק, שם, ערכים "אור" ו"נהר"). תאמר יום וכו' — ביום הגאולה תשרור חכמת-תורה בישראל. בין "הוא" ל"זה" אות מטושטשת, והיא בוודאי מחוקה כי אין לה מקום לפי המשקל. אחול על ראש חתן וכו' — הכוונה ל"חתן בראשית" בחג שמחת תורה, המ' עוטר ב"ראשון ראש אמרים", היינו ב"בראשית" שהיא המלה הראשונה בתורה. בקרש תחזה וכו' — עפ"י תהלים סג, 3. "קודש" הוא כינוי קבוע לס' פירת חכמה, ו"כתרו" מציינ ספירת כתר שמעליה. לועז שפי לוז לו — המלה "שפי" אינה המעטה ("לוט") הלוועזי-האיטלקי לשם-החידה. אך הין חבירים — צ"ל פרן. פירושו: אולם אם מחברים "פרן" ל"שפי" מקבלים את פשר החידה באיטל' קית: "פרנשפי" — principi. "ראשית" באיטלקית היא principio, אבל התעתיק "פרנשפי" הולם את מבטא המלה בניב איטלקי-יהודי בזמנו ובסביבתו

"צורת החידה" הכוונה לספירת חכמה, שאינה נת- פסת בהשגה אנושית, אבל בטורי שירי-החידה משמעה מתחלף בפנים שונות: המלה "ראשית" או "בראשית"; חכמה כפשוטה; תורה; ספירת חכמה; ספירת מלכות — השכינה, המכונה "חכמה תחתונה". כי אם ראשי פפריים — "בראשית" בראש ספרי התנ"ך. מאב לשמני סוף וכו' — נראה לי, שהרמזים בטור זה הם קבליים. כהשערה מסופקת אני מציע ביאור זה: הספירות מחכמה, שהיא בבחינת אב ("אבא"), עד מלכות, חכמה תחתונה, שהיא הספירה השמינית למטה מחכמה (מבינה עד מלכות) והיא האחרונה במערכה ("שמיני סוף"), מהוות תשעה מעשרה מאמרות ("רובי טוב אמרים") שהם גברא העולם. בתורת הקבלה מצוי זיהוי עשרה מאמרות ועשר ספירות, ומלכות נמ' נית כספירה שמינית למטה מבינה. לעניין זה עיין י. תשבי, משנת הזוהר, כרך ב, עמ' תקכה-תקכו, בבירור סוד "שמיני עצרת". שירי-חידה זה בוודאי נועד לקריאה בחוג של יודע-יחן, בני החבורה, ולכן מבחינה עניינית איני רואה קושי בפשר שהצעתי. אך אין דעתי נוחה מקריאת המלה "רובי", כי לפי המבנה של שאר הטורים צריך לקרוא "רובי", וקריאה זו אינה הולמת את ביאורי המשוער. עזו לו וכו' — איני יודע מה טעם הוחלף גוף ראשון בגוף שלישי בטור זה. ואולי השינוי הוא פליטת קולמוס וצ"ל: "לי... חילי", לעניינו של הטור; בכמה מקראות מצורפת חכמה לעזו ולגבורה וחכם נקרא "גבר". הנה ציונים אחדים: משלי ח, 14; כד, 5; איוב יב, 13; לד, 34; קהלת ט, 16. הן כובע ישע וכו' — עפ"י ישעיה נט, 17: "וכובע ישועה בראשו". כאן "כובע ישע" מציינ ספירת כתר שמעל לספירת חכמה, בהתאם לאחת המשמעויות של "כובע ישועה" בלשון הסימבוליקה הקבלית. על ראשי — הוד פאריים — כך החלוקה ל"דלת" ו"סוגר" בכתב-היד בטור זה, אבל לפי המשקל החלוקה הנכונה היא: על — ראשי הוד פאריים. ולפני שם אשפים וכו' — אולי הכוונה ל"ברא אלהים" ("יוצר מאורים"), סמוך ל"בראשית" בתורה. ואולי הנושא הוא ספירת חכמה, מקור שבע "ספירות הבנין", מחסד עד מל' כות, שהם הכוחות הפועלים במעשה בראשית. תקו ירי וכו' — אוסיף כאן על הציונים לטור "עזו לו": משלי כא, 22; כד, 6; קהלת ז, 19. צרים — חסר שוא נע לצורך היתד שבמשקל, וכנראה צ"ל: וצרים. יתחלף כזי וכו' — מבחינה סגנונית עפ"י ישעיה מ, 31 ועפ"י תהלים קג, 5: "תתחדש כנשר נעורייכי". מבחינת תוכנו הולם טור זה את השכי' נה, חכמה תחתונה, הגתונה בתהליכים של ירידה ועלייה, חולשה והתחזקות. ביתר דיוק הוא מתאים למטטרון, מלאך השכינה, שלפי הזוהר "הוא מת' חדש כנשר נעורים וחזר להיות נער". עיין י.

של רמח"ל. (קיבלתי אישור להנחתי זו מפי מומחה לפילולוגיה איטלקית-יהודית). בהעתקת המלה "פרן" מן הטיטא נכתב בפליטת-קולמוס "הרן", כנראה מפני שהכותב נגרר בהיסח-הדעת אחרי "לוט" שב"דלת", שהוא גם שם בנו של "הרן". תפתח וכו' — פתח את השיר ואמור לשם-החידה שיצא ממסגרתו, מאחר שנתגלתה זהותו. השווה פתרון ה"לועז" בשיר-חידה אחר ב"ספר השירים", עמ' מה. תקשר לו קשרים — צרף אליו חבריו הק' שורים עמו. עד עמק רע וכו' — עפ"י ספר יצירה פ"א, ה: "עשר ספירות בלי מה, מדתן עשר שאין להן סוף, עומק ראשית ועומק אחרית, עומק טוב ועומק רע" וכו'. הפער המספרי ("פתחי שערים")

בין "ראשית", שם-החידה, לבין "רע", הוא כמנין "רבת לי" — 642. "ראשית" עם הכולל, כלומר בחישוב המלה עצמה כמספר אחד נוסף, היא בגימטריא 912, ולכן ההפרש בינה לבין "רע" (270) הוא 642. קרית מועד וכו' — עפ"י ישעיה לג, 20. חתן את כלתו וכו' — מסתבר שגם שיר-חידה זה נכתב לחתונה והחתן היה אחד מבני חבורתו של רמח"ל, כלומר: בנגלה הכוונה לחתן וכלה כפשוטם. אך לפי תוכנו ומגמתו של השיר המשמעות העיקרית בטור-סיום זה היא על דרך הסוד: יחוד גמור ומתמיד של הקב"ה והשכינה בשמחה בעת הגאולה.

”פקד ברק שחק”: שלמה אבו גבירול

שיר חדש מבואר בידי דב ירדן

בהוצאת מכון שוקן למחקר היהדות שליד בית המדרש לרבנים באמריקה יצאו בשנת תשל”ה שירי החול לרשב”ג במהדורת חיים בראדי וחיים שירמן, ובאותה שנה יצא כרך ג', אחרון למהדורת שירי רשב”ג של דב ירדן. במהדורת בראדי-שירמן נכללו ל”ז שירים חדשים, שלא היו ברשותו של ד”ר ירדן, ואחד מהם, שיר געגועים יפה להפליא אל ידיד ”אשר הרחיק נדוד”, מתפרסם בזה כשהוא מבואר בידי דב ירדן. [להלן ב”ש — מהדורת בראדי-שירמן; ש — כתב-יד שוקן 37 שעל-פיו ניתנו בה ל”ז השירים].

עין גרודי לילה פוקדת
 שדה תפוז, בלבוש רוקדת
 וכנערה לא נסתה ללדת
 הלילה בלילה אובדת
 ישחו בים חשק כמו רפסדת
 בינם והיא כי תעלה — יורדת
 משקים כשר משקים ביום הלדת
 כאש בעיני על כפור שוקדת
 יחפץ להסתירה והיא מורדת
 בת הכלי מאין כלי עומדת
 כי תעמד על כף אנוש סוגדת
 תצוד יגוניהם בלי מלפדת
 בהם, למען מאנו לרדת:
 ברפי ועוד לא עמדה מלדת.
 נפש כמו צפור לה נודדת
 אולם לעופף נגד עומדת
 רעים אשר היא על אמת נוסדת
 מאין יגיעה חסדה מגדת
 כי פאתי מדבר וים עוקדת
 אורה, ושמש תארה חומדת.

פקד ברק שחק באש יוקדת
 פרש כנפיו על פני שחק כמו
 יחג וינוע כחולת אהבה
 ברק אשר לא אחזה עד אחזה
 חלה פני חשק פני דודים אשר 5
 שחק בשורו בת בתולה תהלך
 תניד בראש כי ושאה על שעלי
 תזרח כמו תנין בטלה ותהי
 מזרק חמתו בערה בו בעבור
 קחש בשרה בכלי ואחשב 10
 תמשך לבב שמש בחוט אהב עדי
 רעי קראות מכשפה הכי
 ובהעלות רוחי יגונים גערה
 ילדה אדמה רבבות בנים עלי
 שובה מידעי אשר הרחיק נדד 15
 לא למדה לנוד למיום נבראה
 לא וטשה על רב זמנים אהבת
 תהגה לשוני צדקה תמיד הכי
 קח זאת אשר רעית ברקים וקראה
 יחם לבב סהר בעת כי יחזה 20

משקל השלם: מתפעלים מתפעלים מתפעלים || מתפעלים מתפעלים נפעלים. חלוקת השיר: 1—6 שיר טבע: ברק בלילה. 6—14 שיר יין. 12—14 בתי מעבר. 15—18 שיר ידידות. 19—20 תהלת שירו.

- 1 הברק שבשמים פקד (בקר), באשו הלוהטת, את עין המשורר, הפוקדת (הסופרת) את גדודי הלילה (הכוכבים).
אש יוקדת — ישעיה סה ה.
גדודי לילה פוקדת — על פי איוב כה ג: היש מספר לגדודיו; ירמיה לג כב: אשר לא יספר צבא השמים; בראשית טו ה: הבט נא השמימה וספר הכוכבים אם תוכל לספר אותם; והשוה יגון חשק 3—4: ושם אל כוכביו עמי... ונסני כאברם המנסה באמרו: קום ספר שאין ספורים.
גדודי — כך ש, והיא אל נכון גרסה טובה, כמו שפורש ברוח למעלה. וב"ש, ששמו במקומה "נדד" (= נדודי), באו לתקן (שלא לצורך) ונמצאו מקלקלים.
פקד... פוקדת — לשון נופל על לשון.
- 4—1 השוה אני האיש 12—21: בעת ליל ההשחק נקי כף והסחר טהר לבב וברו נהגני עלי ארחי תבנות... ושחק העטה קדרות... ולבש לילה שריון אפלה... והברק עלי שחק מעופף כאלו הוא משחק על דברו אשר פרש כנפיו כעטלף ועפו עורבי חשך בשוור.
2 שדה — מלשון ותענוגות בני האדם שדה ושוות (אבן עזרא: הם הנשמים), קהלת ב ה; והשוה יפנק אל 2: כעין שדה יפנק מפתגיגיל.
תפוז — תרקד, מלשון ותרא את המלך דוד מפוז (תרגום: מרקד), שמואל ב ו טו; והשוה שפת מורק 8: והברק מפוז לגרש האפלה מנותי.
בלבוש רוקדת — שכנפי לבושה מתבדרות ברקדה והיא נראית כפורשת כנפים.
3 יחג וינוע כחולת אהבה — על פי תהלים קז כז: יחגו וינועו כשכור; שיר השירים ב ה: כי חולת אהבה אני.
וכנערה לא נסתה ללדת — וכאשה צעירה שזו לה לדתה הראשונה וציריה קשים ביותר; על פי דברים כח נו: הרכה בך הענגה אשר לא נסתה כף רגלה הצג על הארץ; שמואל א יז לט: וזאל ללכת כי לא נסה; ירמיה ד לא: כי קול כחולה שמעתי צרה כמבכירה (רד"ק: כי חבליה קשים מחבלי אשה אחרת); התלעג לאנוש 9: ותחיל... כמבכירה עצורה בעוורות; אשר תשב 40: וכלן נושאות קולן בחילן כאלו ילדו אותו עקרות.
- 4 הברק חולף מהר כל כך עד שקשה לראותו ורואים רק את האפלה העמוקה שלפני ברוק הברק ושלאחריו; שמוש "לילה" בלשון נקבה על פי הערבית; והשוה ואלין ואני 2: הלילה בהם קשורה; דמות הלילה 1: דמות הלילה הזאת; הנעת הנח במלת לילה גם במקומות הנזכרים וגם התלאה מנשא 4: יום הפרוד 1; בשורי העליה 16; רביבי דמעך 15; ראה שמש 3; אחי תבל. 7.
אחזה... אחזה, הלילה בלילה — חזרות.
- 5 חלה פני חשק פני דודים — הברק חלה (בקר) את פני החשק, הנבט מפני החושקים.
חשק — כך ש, אך ב"ש נקדוהו בכל זאת כמו "חושק" (ח חלומה, ש צריה), בהקשותם בזה על הפרוש.
רפסדת — מלשון ואנחנו נכרת עצים מן הלבנון... ונביאם לך רפסודות על ים יפו, דברי הימים ב ב טו.
פני... פני, חשק... חשק — חזרות.
- 6 שחק — זוהי הצעת תקון שלי; השוה איך לא אדאג 3: ברק ישחק; ש: שפק; ב"ש: יברק!
בת בתולה — יין, שהיא בת ה"בתולה", היא כד היין החתומה; והשוה... את כל 16—17: יפתני בכוס (יין) חלבון ירקרק יגקו משדי כרם מזמן ודבק בבתולה כלפון, אני מודה 9: ונושנת, בתולה לא ידעה אנוש, מיום שחטוה חתומה; בן תהלים כט 4: הלמה ומתאה ראש נגידיים בתולת כדים; אל בחתרי: בכר נפדמת אלומאן בפרשהא (בתולה נטעה מלפני הזמן).

- תהלך — מלשון ולשונם תהלך בארץ, תהלים עג ט.
 בינם — בין הדודים.
 כי תעלה יורדת — כי תעלה לידי המשקים תרד לידי השותים; השוה 7.
 תניד בראש — על פי ירמיה יח טו: ישם ויניד בראשו.
- 7
 שעלי — ידי; מלשון בשעלי שעורים, יחזקאל יג יט, מנחם: ענין מלא כף מלא חפון; והשוה כאין
 נשאו 7—8: ואל נא תשאלו גשמי נדבות לעב כי שעלי יצחק מריקיו אשר לו שם ביום החם
 שעליו למול סלע אזי פתח ניקיו; שירי הקדש קמג 1: שעלי אפרשה תמיד למלכי; רט 5: שעל
 במעל אשא למעל.
 כשר משקים ביום הולדת — על פי בראשית מ כ—כא: ויהי ביום השלישי יום הולדת את פרעה...
 וישא את ראש שר המשקים... ויתן הכוס על כף פרעה.
 משקים... משקים — תורה.
 תורה... בטלה — כך ב"ש; ש: מזרק... בעלה.
- 8
 תנין — השוה דונש בן תמים, פרוש לספר יצירה, סט: והתלי הוא מקום בגלגל הנקרא תנין.
 טלה — קבוצת כוכבי שבת, מזל חדש ניסן; ברכות נח:.
 כאש... על כפור — השוה בן תהלים קמב 6: אראה בכוסי אש; קמה 1: קח מצביה דמי ענב
 באקדחה ברה כמו אש בתוך ברד מלקחה.
 שוקדת — רובצת, שומרת ואורבת; מלשון גמר שוקד (תרגום: כמנין — אורבים) על עריהם,
 ירמיה ה ו; מנחם, שקד: ענין שמירה המה.
- 9
 מזרק — כוס יין; מלשון השותים במזרקי יין, עמוס ו ו; והשוה אולי דמעות 11: יום רצחו דודם
 במזרק; שפת מזרק 1; יפנק אל 1: יפנק אל לבב מזרק.
 חמתו בערה בו — אסתר א יב (וחמתו).
- 10
 כחש בשרה — על פי תהלים קט כד: ובשרי כחש; והשוה יגול שנת 14—18: רעה שתי שנים עדי
 כי היתה דלה וגם דקה כמו הא רעה... למען כי בשרה דל מאד; ... את כל 17—18: חבק
 בבתולה עד כי בגויו שלחה רזון במשמן ודל כי מלאה עדן בשרו כרסו (דל בשרו כי מלאה
 עדן כרסו).
 בשרה — כך ב"ש; ש: הדרה.
 בת הכלי — היין; והשוה לעיל 6: בת בתולה.
 בת הכלי מאין כלי עומדת — השוה משוררים עלומי שם, בתוך "ענבי חן" להברמן (חל-אביב תשג),
 39: לא אדעה אם קפאה בת הכלי או הכלי ריקם ויין אין; אמרו: היין יעמד מאין או הכלי כלו
 ויין אין.
 בכלי... הכלי... כלי — תורות.
- 11
 תמשך לבב שמש בחוט אהב — על פי הושע יא ד: בחבלי אדם אמשכם בעבותות אהבה; מגלה
 יג: אסתר... חוט של חסד משוך עליה; והשוה היה עד 3: אשר משכה לבבי מנעורי בחוט
 אהבה; רעי מידעי 5: יום קראו לבב אשר נמשך בחוט האהבה; בחייכם אדמי 1: אשר משכו לבבי
 בעבותות. הצעת המהדירים (בעמוד 201): "אולי צ"ל: בחוט זהב" היא אפוא ללא צורך.
 בחוט — כך ב"ש. ש: בלי.
 שמש... תעמד על כף אנוש — השוה שפת מזרק 1: שפת מזרק מנשקת שפתי כשמש זרחה על
 כף עמיתי.
- אהב — מלשון אילת אהבים, משלי ה יט; וכן לאט עלי 8; והשוה מליצי אהבה 13: אש אהב;
 אשר גנב 3: בית אהב; מליצי אהבה 10: מתי אהב; לבי באימת 7: עץ אהב.
 סוגדת — מלשון יסגד לו וישתחו, ישעיה מד יז.
- 12
 השוה יגול שנת 30—31: תקים רפאינו כבעלת אוב ואם לא למדה קסם ואוב ידעה תמית יגונינו
 כמו רגע.

- הכי — כי ; וכן להלן 18 ; והשוה מלון לשירת גבירול, עמוד 423.
- 13 ובהעלות רחמי — על פי יחזקאל כ לב : והעולה על רוחכם.
ובהעלות — כהצעת המהדירים בעמוד 201, הגורסים אמנם, לפי ש : ובמעלות.
למען — יען ; השוה מלון לשירת גבירול, עמוד 426 ; מלון לשירת הנגיד, עמוד 425.
- 14 האדמה מצמיחה אשכולות ענבים בשפע וייןם ישכך את יגוניך (שמואל אשכנזי) ; והשוה ישלם הסתו 3 : אשר תלד בלי עצב אדמה והעבים ילדיה מניקים.
ילדה . . . עלי ברכי — על פי בראשית ל ג : ותלד על ברכי.
לא עמדה מלדת — על פי בראשית כט לה : ותעמד מלדת.
- 15 נפשי — כך ב"ש ; ש ספק : נפשו, ספק : נפשי.
הרחיק נדד — על פי תהלים נה ח : הנה ארחיק נדד.
- 15—16 כמו צפור לך גודדת . . . לנוד . . . לעופף — על פי משלי כו ח : כצפור גודדת ; משלי כו ב : כצפור לנוד כדרור לעוף ; בראשית א כ : ועוף יעופף.
- 16 למיום — שופטים יט ל ; כך ב"ש ; ש : כהיום.
למיום נבראה — עליפי יחזקאל כח טו : מיום הבראך.
- 17 על רב זמנים — עם רב הזמנים, אף כי חלף זמן רב ; על פי איוב י ז : על דעתך (סעדיה : מע עלמך — עם ידיעתך, אף כי תדע) כי לא ארשע ; וראה רצהבי, עיונים בדרכי שירתנו הספרדית, ספר ברוך קורצווייל (תשלה), 320.
- על אמת נוסדת — השוה זממי ה 19 : הליכים נוסדו על קו אמונה.
- 18 תהגה לשוני צדקך תמיד — על פי תהלים לה כח : ולשוני תהגה צדקך כל היום תהלתך ; תהלים עא כד : גם לשוני כל היום תהגה צדקתך.
הכי — כי ; וכן לעיל 12 ; וראה במקורות שם.
- מאין יגיעה חסדך מגדת — כי מעלות המהולל מרובות ואין המשורר צריך לטרח ולחפש נושאים לתהלתו ; והשוה עצמותי ה 14—15 : הנה השיר יגיד חסדו, בתיו למאד בו יגילו, פצחו רנה לאדוניהם ובהמלתו לא ישלו ; מי זאת 18 : ומאהבתי בכ שירי יהודך, ירבה דבר צחות לא לעגי שפה.
- חסדך מגדת — על פי ישעיה נז יב : אני אגיד צדקתך ; תהלים צב ג : להגיד בבקר חסדך.
19 זאת — שירה זאת.
רעית ברקים — השוה לכה רעי ורע המאורים 1 ; רביבי דמעך 20 : אחי ברק.
פאתי — במדבר כד יז.
פאתי מדבר וים עוקדת — השוה בן תהלים סז 15 : ואתפר את שפת מדבר במדבר.
מדבר וים — על פי ישעיה טז ח : תעו מדבר . . . עברו ים.
עוקדת — מלשון ויעקד את יצחק בנו, בראשית כב ט.
20 השוה אני האיש 25 : כאלו קנאו עבים לנפשי.
יחם לבב סהר — על פי דברים יט ו : כי יחם לבבו.
יחם — כך ב"ש ; ש : ירום.
- חומדת — מקנאה ; השוה בחר מהחלי 39 : ונפשו חמדה עיש וכימה ; אדוני קח 4 : רעת שנלקחה חמדו חברות הליכתה ; כתב סתו 3 : לכן בעת חמדה אדמה פני שחק רקמה עלי בדי ערוגות ככוכביו ; וראה מלון לשירת הנגיד, עמוד 415.

במאבק על זהות העם היהודי

משה אונא

עדין שטינולץ ("ישראל כחממה להתבוללות", "הארץ" גליון ער"ה תשל"ב): "למעשה כל היצירה הברתר-מקראית (ולאמיתו של דבר גם חלקים גדולי מן היצירה המקראית עצמה, באותם מחלקיה שאינם נלמדים בבתי-הספר) היא כספר החתום בפני האדם הממוצע בישראל. מלבד למומחים שמלאכתם בכך, כל התרבות היהודית מאז חתימת המקרא היא פשוט בלתי קיימת". האפשר לשער מצב מדאיג יותר מבחינתו של מי שחש אחריות אישית כלפי מהותה המיוחדת של האומה? ובכל זאת נראית לנו ראייה זו כסובייקטיבית. היא ניוונה מן הכאב והזעזוע התמידי שגורמת לנו המציאות. קשה ליהודי דתי להשלים עם האווירה שנוצרה סביבו בעקבות הניגודים המחרפים בתחום הדת. נראה לנו שגם מי שמשוריין מבחינה נפשית בפני פגיעה מדבריי הפגם הנשמעים תדיר נגד "הדתיים", אינו יכול להשאר שוה-נפש לחלוטין נוכח הגדרת התביעות שמקורן בהשקפה דתית כ"כפיה דתית" וכ"השתל-טות הדתיים" ונוכח הדבקות תו של "חוקי ימי הביניים" על ההלכה.

רגישותנו זו אינה רק ביטוי לתחושתו של בן המיעוט הנתקף, ואף לא של מי שחש שנעשה לו עוול ושאינו מבינים את מניעיו הכנים שמקורם הדאגה לכלל ישראל. יש ברגישות זו משום ביטוי לנטל הרגשת האחריות הרובצת עלינו כלפי קיומו של העם היהודי, ולחשש, שמא זיקתו של העם לייעודו לא תהיה חזקה דיה לשמירת זהותו בין האומות.

ואמנם חשש זה בדין שיכוון את מחשבותינו. אל לנו להעצר בראיית המצב בכל חומרנו, ולהשלים עמו מתוך רפיון ידיים ורוח. בחיפושנו אחר שביל אל מה שנקרא בשפתנו היום-יומית קיום-יחד של דתיים ולא-דתיים, ומה שאני הייתי רוצה לכנות שמירת שלימות העם, עלינו לבחון ולחזור ולבחון

החברה היהודית שבמדינת ישראל נראית למתבונן בה כחברה שסועה, חברה שזהותה התרבותית אינה ברורה לה. רבו בה התופעות המעידות על מתח פנימי רב, תגובותיה אינן שקולות. לנגד עינינו מידה מופרזת של העדפת צרכי הפרט על צרכי הציבור, קבוצות-לחץ קטנות משיגות לעצמן יתרונות חומריים מפליגים על חשבון הכלל, וגורמים שונים בתוכה עושים תדיר מאמצים לפרק הגבלות וסייגים שבני חברה בריאה מטילים על עצמם כדבר מובן מאליו כדי למנוע התפרצות הניגודים בקרבה, שהגרתם עלולה לסכנה.

רבים הגורמים המביאים לידי מתח ומתיחות: עדתיים, מעמדיים, תרבותיים ועוד. אנו היהודים הדתיים נוטים לראות את מוקדי הניגודים בתחום הדת והאמונה. את הביטוי המובהק לשיסוע החברתי אנו מוצאים בהיערכות החילוניים לעומת הדתיים, מתנגדי הדת לעומת שומרי המצוות. רבים מאתנו מנסים להבין ומשתדלים לפרש את העויתות החברתיות עקב התרחקות הבריות מתורה ומצוות — ברמיזה, עתים סמויה ועתים מפורשת, כי השיבה אל דרכי המסורת היתה גואלת אותנו מכל הצרות האלו.

אמנם יש הצדקה רבה לכך, אם המאבק על מקומה של הדת בהוויתו של עם ישראל נראה לנו כבעל חשיבות עליונה. אנו חשים בנפשנו, כי מאבק זה, מבחינה מהותית, הוא בראש הנושאים המסעירים את החברה. סביר שכך נראים הדברים לעינינו. אם אמנם העם היהודי הוא "עם סגולה", ומובנו של תואר-כבוד זה הוא שהעם נושא על שכמו ייעוד דתי-רוחני בעולם, ייעוד שבלעדיו אין קיומו של העם מובטח, הרי יש להתיחס בחומרה יתירה להתערטלות חלקים גדולים של העם מאורח-חיים יהודי ולהתפשטות הזרות לערכי התרבות הסגוליים של עמנו, ולחפש כאן את שורש הרע. בצדק אומר הרב

השוני בערכים המנחים את שני המח-
נות. שמא שינוי בכיוון המערכה על נשמת העם
יוליך לשינוי בתוצאותיה.

★

דת במהותה ביטוי היא ליחס האדם למקום. היא
אמנם כוללת בתוכה גם את היחסים בין אדם לחברו
ולחברתו. במיוחד יש לתחום זה חשיבות רבה בת-
פיסה הדתית של היהדות. סימן מובהק לכך הוא,
דרך משל, מקומה של מצוות צדקה ומשמעותה
בשיטת היהדות. אומר הרמב"ם (הל' מתנות עניים,
פ' י, הל' א'): "חייבים אנו להזהר במצוות צדקה
יותר מכל מצוות עשה, שהצדקה סימן לצדיק ורע
אברהם אבינו שנאמר 'כי ידעתיו וכי' ואין כסא
ישראל מתכונן ודת האמת עומדת אלא בצדקה
שנאמר 'בצדקה תכונני', ואין ישראל נגלאים אלא
בצדקה שנאמר 'ציון במשפט תפדה ושביה בצ-'
דקה'". אין מדובר כאן על פילאנתרופיה ומתן
נדבות, כפי שיוצא ברור מהמשך דברי הרמב"ם.
צדקה פירושה סדרי חברה תקינים ויחסי-אנוש למו-
פת. אולם יחסים אלה אינם עומדים ברשות עצמם,
אין הצדקתם בהם עצמם. כמצוות דתיות נגזרות הן
מויקת האדם למקום. הוא ציווה, ועל כן יש לקיים.

"מה הוא רחום, אף אתה רחום".

לא כך רואה אדם לא-דתית את היחסים בין בני-
אדם. הוא אף אינו שומע את הלשון שאנו מדברים
בענינים אלה. ממילא אנו מעוררים חשד ולמעשינו
ניתן פירוש משובש ומסולף. יתכן שאם הויכוח
בינינו יתנהל במישור "נייטראלי", נוכל לצפות
לאוירה מחושמלת פחות, ויפתח פתח לדיון עניני
ואף להבנה הדדית. אם נראה את הריב כתוצאה מן
התפיסה השונה בדבר הערכים המכוונים את האדם
בשני המחנות, כלומר כתוצאה מן הקונצפציה
התרבותית שמגשים האדם בחייו, נוכל לגלות
אספקטים ריליוואגטיים של הבעיה, הנשארים בהכ-
רח סמויים מעינינו בלעדי זאת. אזי נשכיל להבהיר
יותר את משמעותו של הקונפליקט ועל-ידי כך
אולי נזכה למצוא את השיטה הנכונה לטפל בצמצום
הפער הרוחני והאנושי ההולך ומתרחב בחברתנו
ושהוא סכנה לעצם קיומנו.

הדת כנושא עיקרי של קונפליקט בתוך חברה—
הוא חומר נפץ מסוכן ביותר. ההיסטוריה הכללית
וכן דברי ימי עמנו מלאים דוגמאות לכך. שמא אפשר
לפרק את פצצת-הזמן המאיימת עלינו?

את הנתונים, כדי להבינם עד תומם; שמא בכל זאת
נמצא דרך ומוצא.

משתדלים אנו להבין את התופעות הקשות, המ-
ועזעות לעתים את לבנו, של התנכרות, של התנג-
דות מראש ואף של שנאה, בווכוח על היחס בין
דת ומדינה. כדי למצוא להן הסבר אנו מצביעים
על הבורות בכל הנוגע לדת ומסורת יהודית בקרב
חלקים גדולים של הצבור החילוני, ובעיקר הצעיר-
רים שבתוכו; על התמונה המעוקמת והמסולפת של
היהדות המסורתית, הקרויה "נטורי קרתא", שמציי-
גים כדמות אותנטית של יהדות זו; על המוסדות
הדתיים בשל מחדליהם בתחום ההלכה והנהגת הצ-
בור ועל אי-יכולתם להידרש לבעיות האדם בן-
זמננו ולבעיות החברה החדשה ולדבר בשפה הנש-
מעת לרחוקים מן המסורת. וכן אנו תולים את הקולר
בצואר המפלגות הדתיות שגורמות לאותה התנגדות
טוטאלית לכל ששם הדת נקרא עליו. בכל אלה
אנו נמצאים בתחום המוגדר כתחום הדת והיחס
למוסדותיה ומסגרותיה הארגוניות.

מעט מדי געשה, לדעתך, כדי לראות ניגודים אלה
בהקשר מכלול הבעיות התרבותיות והרו-
חניות של האדם החי במחצית השנייה של המאה
העשרים. דבר זה נראה לי הכרחי, אם נרצה לרדת
לעומקם של הדברים. אנו רואים את הדת כאותו
נתון הכולל בתוכו את חיי האדם על כל תחומיו;
על כן נעשתה לנו הנחת-יסוד, שיחסו של האדם
אל כל הערכים המכוונים אותו בא לידי ביטוי ביח-
סו אל הדת. אולם ראייה זו נכונה רק לגבי בני-
אדם המגדירים את עצמם כדתיים (ולאמיתו של
דבר רק לגבי חלק מהם). אין אנו רשאים להסיח
את הדעת מן העובדה, שלאדם הלא-דתי תחום הדת
הוא תחום צדדי, ובמקרים רבים אף שולי. נקודת-
המבט שהורגלנו בה אינה מאפשרת לנו לראות את
הבעיות ולהתבונן בהן כדרך ראייתו והתבוננותו של
אדם לא-דתי. לא נוכל לרדת לסוף דעתו ולחוש
הרגשותיו, ולבקש נתיב אליו כל זמן שניעצר במ-
קום שעמדנו ונתבצר בו.

בעקבות שיקולים אלה אנסה ללכת בדרך אחרת.
טענתי תהיה, כי יותר משיש בקונפליקט שאנו
שרויים בו שאלה של אמונה ודת לעומת כפירה,
יש כאן שאלה של תרבות אנושית, כל-ו-
מר של ערכים, של תפיסה אתית הש-
נויה במחלוקת. עלינו להבהיר את

ולרבות. הקונפליקט הגיע לשיאו הקאטאסטרופאלי החל מתקופת האמאנציפאציה עד ימינו.

על סמך מה אנו תולים בכל זאת תקוות בהעתקת ההתגוששות לשדה התרבות? נראה לנו שיתכן כי הרחבת תחום הקונפליקט עד שיקיף את כל צדי הזהות היהודית עשויה לעורר כוחות פנימיים שמ-קורם בחפץ הקיום של העם ותחושת היעוד שלא פגה בלב היהודי. הללו אינם פועלים כל זמן שהבע-יות נתפסות כבעיות דתיות, כלומר של קיום מצוות ושל המוסדות הדתיים.

כאן תתעורר מיד השאלה: מה הם הערכים היהודיים שעלינו לראותם כיסוד לתרבות יהודית סגורה לית? כלום אין תוכן התרבות היהודית עשיר כל-כך ודמותה רב-גונית כל-כך, עד שזו מתחמקת מהגדרות שעמיתות עם תרבות אחרת יש בו כדי להבהיר את מהותה של היהדות? (להדגמת טענה זו אביא פסוק ממאמרו של מאכס לרנר, מרצה לצי-וויליאמס באוניברסיטת אמריקנית וליחסים בין-לאומיים באוניברסיטת בראנדייס מחוברת אייר-סיון תש"ל של "תפוצות ישראל": "אחד היסודות העיקריים במסורת היהודית — שילוב זה של תאוה לחיי הרוח עם תאוה לפעולה, ופעולת-גומלין בין השתיים." בנוסח זה אין חשש לקונפליקט עם תרבות אחרת. אולם אם נוקטים במקום "תאוה" לשון "חובה" או "אחריות", הרי המשמעות התרבותית משתנית לחלוטין.) זאת ועוד: ברור לנו שאין מנוס מיסוד סובייקטיבי לא מבוסס בכל נסיון לציון ערכים המאפיינים תרבות יהודית סגולית. הרי זה מסימני העקריים של הפלוראליזם שהשתלט בעם היהודי. ועם זאת נראה לנו שכדאי לעשות את הנסיון. גם אם יתברר שאין להגיע לידי הסכמה רחבה כל-צרכה בנושא — עצם הויכוח בשאלה, מה הם הערכים היהודיים הסגוליים, עשוי להיות פורה. כי יתכן שהויכוח יגלה, כי מה שנחשב כערך יהודי "לדוגמה" אינו אלא ערך שהנסיבות השולטות העלו אותו, ואילו ערך אחר שכאילו עבר זמנו בדין שמצא את מקומו בין הערכים שצריכים להנחות אותנו.

כאן ברצוננו להבהיר, שעלינו לראות את הקונפליקט כהתנגשות בין ערכים, ולא כפי שרבים בינינו רגילים לטעון: התנגשות בין ערכים לבין העדר-ערכים. העלמת-עין מכוחו של בר-פלוגתא, המתגלם במערכת ערכים, נראית נוחה יותר, אך אינה מבטיחה בסופו של דבר את הנצחון בוויכוח.

★

התיזה שלי — ואולי היא יותר בבחינת "הנחה תפעולית", כי ברור שאין להפריד את שאלת הדת מהויתו של העם היהודי — היא איפוא, שעלינו לראות את שורש הקונפליקט שבחברתנו בהשקפה התרבותית-האתית השונה בשני חלקי הציבור: השקפה תרבותית-יהודית מכאן והשקפה תרבותית-מערבית מאן. תשומת-לב הצבור שוב לא תתרכז במדה כזאת, כנהוג היום, במומנט הדתי, שלא יוצג עוד כמקור הקונפליקט היחיד והעיקרי. התפיסה התרבותית השוררת בארצות המערב תוכר כסיבה אמיתית לכך שהבעיות לובשות את הצורה המקורית בלתי כיום — והרי הכל מודים שתרבות זו איננה התרבות היחידה היא לאדם. אז יובן שיש כמה וכמה שאלות מעשיות המציקות לחלקים ניכרים של הצבור ותובעות עקב זאת פתרונות מעשיים ללא דיחוי, בלא שיהא בתביעת הרבים משום כוונה לקע-קע את יסודות הדת וההלכה כפי שחוששים בציבור הדתי.

(איננו מעלימים עין מכך, שללא ספק מחריף הקונפליקט, מצד אחד, בשל העובדה שמתנגדי הדת מפקים יתרון טקטי מהדגשת המומנט הדתי, הנר-נתת בידם כלי-זיון נוח בצורת סיסמאות מסויימות שהן מטבע עובר לסוחר בחברה בת-זמננו, כגון "כפיה דתית"; ומצד אחר, בשל הופעת קיצונים דתיים כנציגי הציבור הדתי ודבריו. שני הקצוות זיל המערכת החברתית מסייעים זה הוזה למקד את הניגודים בתחום הדתי ולהחריפם).

אולי תיראה טענתנו, כי אפשר להקהות את הקונפליקט בקרב העם היהודי על-ידי העתקתו לתחום התרבותי כבלתי תואמת את העובדה שהקונפליקט התרבותי אינו "פנים חדשות" בעולמה של היהדות. בלי גוזמה אפשר לומר שהוא מלווה את העם היהודי בכל שנות קיומו. בתחילה היה זה מאבק עם תרבות הגויים שהתגלמה בצורות השונות של עבודה זרה. לימים הוא פרץ בהתנגשות עם תרבות יוון, בימי בית שני הוא נהפך למאבק גורלי על עצם הזהות היהודית. בימי הביניים מופיע האיסלאם כנושא התרבות היריבה. תרבות האיסלאם משכה אליה מטובי בניו של העם היהודי. בימי הזהרה של יהדות ספרד מתפתחים זה בצד זה הישגי הרוח הגדולים של היהדות וההתבוללות שהפילה חללים לאלפים

מעמד הר סיני ואסור שתשתנה; ואלו גורסים שיסור דות ההלכה אינם משתנים, אולם היא מתחדשת תוך עימות שאינו פוסק עם המציאות על-פי כללים שהם עצמם גופי הלכה. (ב) אמונת חכמים: אלה רואים את חכמי התורה כמין יצורי-על שהאדם הפשוט מישראל חייב לקבל מרותם בעינים עצומות ואלה מכירים בסמכותם להורות דרך ההלכה תוך הגבלת סמכותם זו, המשאירה בידי כל אדם מישראל אח-ריות למעשיו. (ג) ענין החוצה את הציבור הדתי בקו אחר: העמדת שלימות הארץ למעלה מן המצוות לעומת הדעה הרואה את העיקר בשלימות העם וב-רמתו החברתית והמוסרית. אלה הם הבדלי תפיסה יסודיים כל-כך, עד שקל להבין מדוע ציבור שומרי המצוות מפולג ומשוסע בתוכו, ואינו מסוגל להת-אחד לשם פעילות משותפת, אף בדברים שהם צרכי הציבור הדתי כולו.

★

עתה הגענו לנקודה שעלינו להשיב על השאלה: מה הם, לדעתנו, הערכים הנחשבים העומדים זה לעומת זה בתרבות היהודית ובתרבות המערבית, ואשר הניגודים ביניהם צריכים להדריך אותנו במ-אבקנו על דמות העם היהודי. ברצוננו להציע ששה ערכים שכל אחד מהם מוגדר בתוך המערכת התר-בותית שהוא שייך לה, וביחד הם מהווים, לדעתנו, מערכת ערכים המאפשרת הבדלה ברורה בין שתי התרבויות, ואלה הם: א. השוני בתפיסת חירותו של האדם; ב. אוטונומיה לעומת היטרונומיה; ג. קריאת-דרור ליצרים לעומת ריסון עצמי; ד. אינ-דיודואליזם שבו היחיד הוא קנה-המדה לעומת האדם השייך לעמו-חברתו; ה. חינוך כתביעה של היחיד כלפי הכלל, לעומת חינוך כחובה מוסרית ודתית; ו. דת כאמונה שבלב לעומת דת כחובה לקבלת עול וכדרך חיים.

תפיסת חירות האדם

בעולמנו נחשבת חירות האדם כאחד הנכסים המרכזיים של התרבות האנושית. כלשונו של רייני-הולד ניפור: "המקור העיקרי לרגש כבוד-האדם הוא החירות המהותית של האדם ויכולתו ל'הגדרה עצמית' (ביחס למטרותיו)". אלא שיש תפיסות שו-נות לחלוטין לגבי הנחות-היסוד שעליהן מושג זה מושגת, וכן לגבי משמעותו הלכה למעשה. אליעזר גולדמן בהרצאתו "חירות ואחריות" מבחין בין

קודם שנבוא לציין ערכים של שתי התרבויות, שאנו רואים אותם כעומדים אלה מול אלה, ברצוננו להצביע על שתי עובדות בחיינו שבהן אנו מוצאים חיזוק לדעתנו, שאמנם הבעיה שלפנינו יותר ממה שהיא דתית, היא תרבותית, וההתנגשות אשר אנו עדים לה היא בין ערכים. (א) חלק גדול של הציבור הדתי אינו משתתף במאבק זה על "דמותה של מדינת ישראל". הוא כפי הנראה אינו רואה אותו כמאבק שלו. כלומר הרגשתו היא, שהוא אינו שייך לאותו מחנה, הרואה חובה לעצמו להילחם את מל-חמת הערכים הדתיים. כי הוא מבין אחרת את הער-כים המנחים אותו. האנשים האלה דתיים ושומרי מצוות הם ללא ספק; אולם הם סבורים שהניגודים בתחום הדת אינם מחייבים מאבק ציבורי, ואולי אף מאבק כזה אינו יאה להם. הם חשים את עצמם במחנה אחד עם הלא-דתיים מבחינה תרבותית. אנ-שיו מייצגים אותם כפי הנראה באופן המניח את דעתם, ואמונתם אינה מרחיקה אותם מסביבתם התרבותית. אילו היו מבינים שתפיסתם הדתית תו-בעת מהם ביטוי על-ידי קביעת עמדה בחיי ציבור, הרי התוצאה היתה צריכה להיות אחת משתיים: או שאמנם היו מצטרפים למאבק על דמות העם היהודי; או שתחושת הניגוד הפנימי שנקלעו לתוכו היתה מציקה להם. אם לא אירע לא זה ולא זה, עלינו להניח שהקירבה בתחום הערכי קובעת יותר מן הקשר בתחום הדת.

(אמנם יש בין אלה אנשים המתנגדים לדרכי המאבק ולתופעות השליליות הנלוות אלו. עקב זאת הם שוללים את המאבק, על אף הודהותם עם המחנה הלוחם למען הדת מבחינת הערכים המחייבים אותם. אולם לדעתי לא הם המאפיינים את הציבור הזה. לגבי רובו עדיפה השייכות התרבותית מן הצד הדתי בחייהם.)

(ב) הניגודים בתוך הציבור הדתי הם חריפים כל-כך עד שאין אפשרות להגיע למכנה משותף, אפילו לשם פעילות ציבורית מתואמת, על אף הב-סיס הדתי המאחד, כביכול, את כולם. היכן ימצאו הניגודים המפרידים ביניהם, הלוכשים לעתים צורת שנאה, אם לא בתפיסה התרבותית השונה מן הקצה אל הקצה? היא שאינה נותנת למשותף בתחום הדתי להכריע את הכף! אעמוד על פרטים אחדים שעליהם מושתתת התפיסה האחת לעומת האחרת: (א) אלו מחזיקים בדעה שההלכה לא נשתנתה מימות

כזי בתודעת האדם החי בעולם התרבות המערבי. אמנם היא מופיעה בדרך כלל בצורה מוסווית במקצת ועל-כן לא תמיד קל לעמוד על מלוא משמעותה. כך מובטחת השפעתה על מחשבת הדור שלא נעשה מודע לשלילה הטמונה בה. אפשר להבחין בה, דרך משל, בתפיסת הדימוקראטיה שהשתרשה אצלנו. זו אינה מכירה בצורך להגביל את הזכויות הדימוקראטיות של היחיד על-פי קריטריונים של טובת הכלל או של יכולת השיפוט של היחיד, הגבלות הנובעות מתפיסה תקינה של המשטר הדימוקראטי. (אפשר שגם שורשי ה"נוהג" שנקלט אצלנו להשתמש באמצעי השביתה בחיים הציבוריים בכל ענין המעורר אי-רצון כלפי גורמי הרשות, יש למצוא, לפחות בחלקם, בתפיסה זו של הדימוקראטיה ושל זכויות היחיד בחברה הדימוקראטית).

הרי לפנינו ניגוד קטבי לתפיסה היהודית, אשר בה יש לכלל האומה מקום לגיטימי, מוגדר ואיתן בין נתוני-היסוד של האדם, שאינו נופל בחשיבותו מזה של היחיד. בתפיסה היהודית כפוף הכלל, בתחום החיים התרבותיים והרמה החברתית-אנושית לצו הדתי להיות "ממלכת כהנים וגוי קדוש"; והיחיד מצווה "לעבדו", כלומר יעוד הכלל קיים בצד יעודו של היחיד, ולכן משקלם הסגולי שווה. כולם יחד כפופים לאבטוריטה שאיננה באה מתוכם, היא חיצונית. משמעות החירות על-פי שיטה זו באה לידי ביטוי בדברי המדרש הידועים: "חרות על הלוחות — אל-תקרי קרות אלא חירות, אין לך בן-חורין אלא מי שמקיים דברי לוחות". הודעת הכפיפות לזה שהאדם כפוף לו על-פי מהותו כיציר נוצר, ולזה בלבד, זוהי חירות אמיתית.

יש גם צד אחר, פילוסופי, לניגוד שהצבענו עליו. "מטבע הדברים (אומר א. גולדמן) אין לשער כי תרבות המכוונת לטיפוח חיי קדושה ולא למימוש-עצמי בלתי-אמצעי תגלה אותו ענין בחירות שמגלים בני-דורנו". כך מתבהרות לנו ההשקפות על חירות האדם, השונות זו מזו ביסודותיהן ובמהותן; ובכך ניתן לנו לעמוד על השוני בתפיסת האדם את עצמו שהן מבטאות ועל השפעתן על סדרי-החיים שלו ושל החברה שהוא משתייך אליה.

כאן, במישור זה, יש להביא לידי עימות ביניהן, ולא בתחום הדתי. עימות כזה יוכל להיות בעל כוח מפרה, החודר לתודעת האנשים ומעורר לתסיסה מבוכן החיובי.

תפיסת חירות שהוא מכנה "תפיסת השכל הישר" ובין "התפיסה הרומאנטית" (אלך בדברי הבאים בעקבותיו). הראשונה מכירה בחירויות היחיד, שבאות להבטיח לו את הזכות ואת היכולת לפעולות מסוימות שבהן הוא מבטא את אישיותו. על-הדרישה לחירות להיות מוצדקת בנימוקים המתקבלים על דעת החברה שיחיד זה משתייך לה. ההצדקה החשובה ביותר, לדעת, באה מצד השיקול, שחירות כלשהי, כגון חופש ההבעה, "היא הנחה כללית למי-מוש של ספקטרום רחב של ערכים". לפי מהותה תהיה חירות זו נתונה להגבלות, אם היא פוגעת בערכים אחרים או בזכותם של בני-אדם אחרים לחירות. "הסכמה לתביעה לחירות והפעלתה בתוך חברה מסוימת מניחה מראש הסכמה מינימאלית בדבר סולם-הערכים" בקרב המשתייכים לחברה זו. התפיסה האחרת ה"רומאנטית", רואה בחירות ה"אדם" סגולה של האישיות האינדיווידואלית. לפי תפיסה זו החברה ראויה להקרא חופשית, אם היא נותנת ליחיד את האפשרות לחיות באופן שיוכל לבטא באופן חופשי את "האישיות הפנימית" שלו. לפיכך אין התביעה לחירות זקוקה להצדקה. עצם העובדה שפעולה מסוימת נעשית מתוך חירות העושה היא הצדקה. "התביעה לחירות היא תמיד עדיפה ורק התנשקות בחירותם של אחרים עשויה להוות תביעה נגדית בעלת משקל", אומר א. ג. בעקבות ג'ון סטיוארט מיל: "החירות היחידה הראויה לשם זה היא זו של בקשת טובת עצמו על פי דרכו שלו, עד שלא ננסה לגנוז מאחרים את חירותם או נעצור מאמציהם להשיגה". א. גולדמן מסכם: "בתפיסה הרומאנטית של החירות אפשר להחזיק רק כל זמן שמחזיקים בדעה שהיא מגלמת הנחה עליונה של ערך".

מכאן שלפי תפיסה זו אין מקום לתביעה נגדית בעלת משקל מכריע, לא מצד החברה בתור כוח — כלומר כגורם הדרוש להתגלמותם של ערכים סגוליים, כגון העם היהודי, — ועל כן תביעתה עומדת בדרגה אחת עם תביעת החירות של היחיד; ואף לא מצד גורם העומד למעלה מדרגת האדם, וממילא למעלה מתביעת החירות של האדם. לעומת זה יש בתפיסה שקראנו "תפיסת השכל הישר" מקום לשתי גישות, הן האגוצנטרית והן זו המכירה בערכים אחרים, מתחרים או אף עדיפים. התפיסה "הרומאנטית" כבשה לעצמה מקום מר-

אוטונומיה מול הטיירונומיה

הארכנו בכירור שאלת חירות האדם ומשמעותה התרבותית. כי החירות היא גם הערך המקיף שב- כולם והיא גם בניין-אב לאחרים. אגב בירור זה בדבר שתי תפיסות החירות מסתבר לנו גם הניגוד השני שמנינו, זה שבין האוטונומיה וההיירונומיה של האדם במשמעותן התרבותית, כלומר כמעצבות דמות אדם. לעומד על קרקע רעיון האוטונומיה, נעשה הביטוי העצמי של האדם ערך עליון. אין לסבול כל הגבלה על-ידי גורם חיצוני, ויהיה הנעלה ביותר. חוקים ממקור אלוהי עלבון הם לאדם האו-טונומי. המשמעות האמיתית של המימרה המפורסמת של בן-גוריון: "כאן מדינת חוק ולא מדינת ההלכה" כה" טמון כאן! כי הרי זה המבדיל בין החוק הניתן על-ידי בני-אדם ובין ההלכה שמקורה אלוהי, כל-ומר למעלה מן האדם המחוקק את חוקיו שלו. הנקודה המכרעת איננה שהאדם כביכול אנוס להיות פאסיבי כשעניניו עומדים להכרעה. כי גם על-פי שיטת ההלכה יש לאדם תפקיד מהותי, מרכזי, בקביעת ההלכה וממילא בהכוונת דרכי היחיד והכלל. ניטלה האוטונומיה מן האדם הכל-יכול, על כן הוא מת-קומם. הניגוד כאן הוא ביחסו של האדם למוחלט: מכאן הכרת ערכו היחסי והמוגבל של האדם המבי-אה לידי ראיית כפיפותו למוחלט כשייכת אליו וכמבטאת אותו ואת מקומו ביקום; ומכאן אי-ההכרה בגורל האדם להיות נתון למרות שהיא למע-לה ממנו — אפילו אם הוא מאמין. (במאמר מוסגר נוסף: הדוגלים בתפיסה האוטונומית זכו לסיוע נכבד מצד הללו שהציגו את ההלכה כבלתי מוש-פעת לחלוטין מדעת בני-אדם וצרכיהם. הסברתם, כי בשלטון ההלכה האדם כאילו משועבד לגורם סטאטי ובלתי ניתן להשפעה, הקלה מלאכתם של מתנגדי ההלכה והרחיבה את תחום השפעתם).

קריאת דרור ליצרים לעומת ריסון עצמי

כנקודה שלישית בסידרת הניגודים — והיא אולי האקטואלית והבולטת ביותר — נציין את קריאת הדרור ליצרים שהיא אופיינית לתרבות המערב ב-ימינו, לעומת חובת הריסון העצמי שהיהדות תובעת. התפיסה הזאת מוכרת לנו מתקופות שונות בהיס-טוריה — והן אלה שסימני ההתנוונות טבועים בהן.

אין היא חדשה בתרבות המערב, כפי שהדבר נראה אולי בראייה שטחית. היא היתה קיימת מזמן בכוח ובסמיו ורק עכשיו הגיעה שעתה, והיא יוצאת בגלוי וכובשת את הציבור. לפיה כל מה שבטבע האדם טוב וראוי לבוא לידי ביטוי ומימוש. תוכיח לציבור, שהתנהגות מסוימת, שהיתה פסולה עד כה, טבעית היא לבני-אדם, והוכחת שיש להתירה, ושוב אין זכות למישהו לקבוע בה הגבלות וסייגים. שוב אין צורך בבירורים נוספים, שמא הדבר עלול להזיק בתחום אחר בעקיפין, שהרי אין עוד מקום לספק כלשהו. דוגמה אקטואלית היא ענין ההומוסקסו-אליות.

התפיסה היהודית מושתתת על ההנחה ההפוכה, דהיינו שיצרי האדם טעונים ריסון, כדי שלא ית-פרצו ויחריבו את עולמו של האדם. בכך מותר האדם מן הבהמה. כאן הניגוד בין העולם האילי לבין היהדות. ואגב ייאמר שעולם זה ידע לפחות — אולי באופן אינסטינקטיבי — שיש לקשור את הפולחן המיני אל עבודת האלילים (שהיו להם סמלי הכו-חות שהאדם נכנע להם), כדי שלא יהרוס את האדם. עובדי היצר המיני של היום אינם יודעים אף מה שידעו עובדי עבודה זרה לפני שלושת אלפים שנים. אמנם היהדות אינה פוסלת את היצרים כדרך הנצרות. לכן קל לה ליהדות לתבוע את תביעתה לריסון היצר, קל יותר מאשר לנצרות; שהרי היא אומרת עידון היצר ולא עקירתו. שמא יש לראות במתירנות של היום תגובה קיצונית לתביעה הקי-צונית של הנצרות, שלפיה היצר ובמיוחד היצר המיני פסול הוא ומכוער? האם הציבור הדתי מבין משמעות זו ומודע לה?

גם בענין זה נראה לנו כי הדגשת האספקטים התרבותיים דוקא, ולא הדתיים, מגבירה בהרבה את הסיכוי למצוא הבנה בחוגים לא-דתיים, אשר לא מעטים בתוכם החוששים מפני התגברות המתירנות וחשים בה את ערעור הסדר התקין של יחסי בני-אדם. הללו נכנעים ל"רוח הזמן", שחזקה היא, ויתכן שיטו אוזן להסברה על רקע זה.

אינדוידואליזם שבו היחיד הוא קנה-המדה לעומת האדם השייך לעמו-חברתו

כבר אמרנו, שכל הניגודים שאנו מונים כאן אפשר אינם אלא אספקטים שונים של שתי תפיסות החי-

הוא אדם. מטרת החינוך היא להביא לידי מימוש את כל הגנוז באדם, בחנינת ערך לעצמו. חברה שאי-נה יכולה לתת למועמד להתחנך את כל שברצונו להשיג לעצמו ובדרגה שהוא לדעתו מסוגל להגיע אליה, הריהי כבעל-חוב שאינו פורע שטרותיו.

היהדות, לעומת זאת ובניגוד מפורש לדעה זו, תופסת את החינוך כאמצעי של החברה היהודית להבטיח קיומה והמשכיותה. החינוך הוא במהותו חובה מוסרית ודתית המוטלת על החברה ועל ההורים, והללו שוקדים עליה לא מפני שהם מכירים בצדקת תביעתו של היחיד, אלא משום שהם נתבעים על-ידי הסמכות העליונה ועל-ידי החברה אשר לקיומה הם אחראים. המתחנך אינו גובה את חובו בחינוך הניתן לו. החינוך מטיל עליו התחייבות. הוא נעשה בעל-חוב כלפי החברה שנתנה לו את האפשרויות להוסיף דעת ולפתח את כשרונותיו. הריהו פורע את חובו בשעה שהוא משתף עצמו בהבטחת קיומו ושגשוגו של עמו, שהרי זה חלק מהותי מייעודו של האדם.

גישה זו לחינוך והכרעתו כמכשיר בידי האומה יש בה כדי לאחד את כל אלה שגורל העם היהודי ועתידו יקרים להם. היא תיצור אולי גם אקלים נוח יותר לחינוך הדתי במדינת ישראל, אם קנה-המדה כלפיו לא יהיה המטען הדתי, המפריד והמעורר חשדות, שהוא מקנה, כי אם הזיקה לאומה ולערכיה הסגוליים שהוא מנחיל מדור לדור.

דת כאמונה שבלב מול דת כחובה לקבל עול

כנקודה אחרונה זו שבה המרת הדעה המערבית בתפיסה היהודית עשויה לחולל שינוי עמוק ביחסים בין דתיים ולא-דתיים יש להדגיש את השוני המהותי שבעצם תפיסת הדת בין העולם המערבי ובין היהדות. בעולם המערבי נתקבלה הדעה — בעקבות הנצרות הפרוטסטנטית — שהדת זהה לאמונה שב-לב. לביטוייה החיצוניים ה"פולחניים" אין משמעות ואין להם ערך עצמי. עקב זה החיים הציבוריים הכלליים הם "מחוץ לתחומה". רק הדבקים בה הופ-כים אותה לענין ציבורי לעצמם ובתחומם. לגורמים הציבוריים הכלליים אין לתת דריסת רגל בכל הנוגע לעניני דת, פרט — אולי — לסיפוק צרכי דת למב-קשים זאת.

רות. ועם זאת ראוי לפרטם ולהעמיד לפנינו כל אחד בפני עצמו. כי כל אחד מגלה לנו צד אחר של הבעיות שברשתן הסתבכה האנושות של ימינו בכללותה והברתנו בפרט. אף האינדיווידואליזם כך. הוא כאילו רק ביטוי אחר לתביעת החירות שהיא מזכויותיו האבסולוטיות של האדם. אינדיווידואליזם תובע את עלבוננו של הפרט מן החברה ופוסל את ככליה מכל וכל. הוא רואה את תפקיד החברה המ-אורגנת בכך בלבד, שהיא תשמור את היחיד מפני פגיעה בזכויותיו. על-פי מבחן זה נקבעים היחסים בין היחיד והכלל, באופן שכל תביעה מצד הכלל שאינה עומדת במבחן האמור תהא פסולה מעיקרה; או, לפחות, היענות לתביעה כזאת היא בבחינת טובה שהוא, היחיד, עושה לכלל, ובעבורה הוא זכאי לגמול מצד החברה, והוא יגבה את הגמול "המגיע לו" בכל האמצעים שייראו לו.

לעומת זה מדגישה היהדות את שייכותו של האדם לעמו-חברתו ומכירה בחובות שעצם שייכות זו מטילה על כל יחיד. בתחום הערכי נקבע היחס על-פי הקונצפציה שהכלל ככלל נושא הוא לערכים סגוליים שרק בכוחו לממש אותם. היחיד משועבד לערכי הכלל ואינו עומד מעליהם. הכלל "כל ישראל ערבים זה בזה" בא ללמדנו, שמעשי כל אחד מאתנו אינם רק ענינו הפרטי והוא "בעל הבית" הבלבדי עליהם. הציבור, כחברה, כמדינה וכעם, תמיד שותף לו, ולאור זה עליו לכלכל את מעשיו.

לתפיסה זו, היהודית, עשוי להיות, לדעתנו, כוח שכנוע רב בתנאים של היום; עלינו להקנות לציבור את ידיעת מצב העם היהודי בכל חומרתו, ולגייס את העוצמה המוסרית ותחושת האחריות הקיימות בלי ספק בכל שדרות העם. מן הצורך שתפיסה זו תהיה לנחלת כל אחד ואחד — אם רוצה העם להת-קיים בעולם העוין של ימינו.

חינוך כתביעת היחיד או כחובת הכלל

אספקט הנראה לנו מאַלף במיוחד הוא השוני בפילוסופיה של החינוך. בעולם המערבי נחשב החי-נוך בראש וראשונה כזכות. מתוך כך הוא בא לידי ביטוי כתביעה מצד היחיד כלפי הכלל. החברה חבה ליחיד לספק לו את חינוכו המרבי. הרעיון שביסודה של פילוסופיה זו הוא, שיש לטפח את האדם באשר

כיצד תשפיע ראייה זו את בעיות חברתנו במי- שור התרבות דוקא על הערכתנו את האפשרות לקיום ייחוד — או, ביתר דיוק: האפשרות להקים במ- שותף את מדינתנו ולקיים אותה? יתכן מאד שבחי- נת הנתונים על-פי ראייה זו תביא אותנו לידי מסקנה, שבעיותינו קשות יותר לפתרון מכפי שהיו נראות לנו, כל עוד ראינו אותן כקונפליקט על רקע דתי. כי האדם בן-זמננו, אף הדתי, שרוי בסביבתו התרבותית, על אף הקשרים החזקים עם חברות אחרות, ועל אף שחיקת העצמיות התרבותית המקורית בעמים רבים עקב פעולתם של כלי התקשורת ההמו- ניים שאינם נעצרים בפני כל מכשול. הבריות נכ- נעים להשפעות של תרבות סביבתם הבאות אליהם בעקיפין. הם יתנגדו באופן אינסטינקטיבי לגורם שינסה להוציאם מתרבותם תוך פניה להכרתם, להג- יונם — ולרצונם. ואילו בקונפליקט דתי, ככל שהוא חמור — ובלבד שלא יגיע לידי התפוצצות — יתכנו מקרים של חזרה בתשובה עקב שינויים המתחוללים בנפש האדם, הפותחים פתח לריכוך בתחום האנושי. אף הסכמה על "מודוס וינדי" על סמך הסדרים פורמאליים, עשויה להתקבל על רוב הצבור — פרט לקיצונים — כמוצא המאפשר קיום ייחוד, ואפילו הוא זמני. אם בכל זאת נראית לנו העתקת הויכוח לתחום התרבות כרצויה וכמבטיחה התקדמות, הרי הסיבה היא, שבתחום התרבות הרגשות עמוקים פחות, ולכן יש בהם מכשול מועט יותר בפני ההבנה ההדדית, ההקשבה והשכנוע.

והרי כמה פתחים לריכוך הניגודים על-ידי פעי- לות בתחום התרבותי. אולי יקלו עלינו את הויכוח על יסודות התרבות המשותפת, ויכוח זה שהוא עדיף מן הויכוח על עניני דת, שהוא במדה רבה בבחינת שיח בין חירשים.

א) יש לשמור קשרים אישיים ואף לטפחם, על אף הניגודים בהשקפה, אבל תוך ערות לניגודים אלה. לא לנתק קשרים, הוא צו השעה.

ב) יש לטפח תחומי תרבות שאינם מועדים מראש להתנגשות. כאן יתכן שאמנות אמיתית ברמה גבוהה עשויה למלא תפקיד חשוב. (מה ש"נמכר" כיום כאמנות הוא ברובו לא יותר מקצף על-פני התרבות). כדאי לתת את הדעת על כך בחינוך. חינוך להבנה אמנותית מעמיקה, הן בחינוך החילוני והן בחינוך הדתי, עשוי לשמש גשר ולהביא לידי זיקה והפריה הדדית.

השקפת היהדות עומדת בניגוד גמור לתפיסה זו. לפי היהדות הדת היא קודם-כל קבלת עול מלכות שמים שפירושה קבלת עול מצוות ודרך חיים, והיא מחייבת את הפרט ואת הציבור לעצב את דמות החברה על-פי מתכונת ציוויה. האמונה דרושה לאדם כדי שיוכל למלא את חובותיו הדתיות והאנו- שיות בשלימות, אך אינה תנאי למילוי.

הציבור הלא-דתי בישראל — ואפילו חלק מן ה- ציבור הדתי! — קיבל את התפיסה הנוצרית המתור- ארת. מכאן חוסר ההבנה לגישת הציבור הדתי לבע- יות הדת. השוני בתפיסה גורר לא רק אי-הבנה וזרות, אלא גם מתיחות. הללו רואים במחזיקים בתפיסה היהודית מחללי הקודש ובתביעותיהם הכ- נסת גורם זר — הדת — אל היחסים בין בני-אדם במישור הציבורי, שביא בהכרח לידי שיבוש הסדר הטוב; ביטויים כגון "הדת כקרדום לחפור בו" ו"כפייה דתית", נעשו שגורים עקב זה בפני הבריות, ומונעים יחס ענייני. הללו, לעומת זה, רואים את הדוגלים בתפיסה הנוצרית כאנשים ההופכים ענין התובע מן האדם רצינות עליונה ויראת כבוד, ל"פולקלור", למילה ריקה ובלתי מחייבת. זרות זו מולידה רגשי דחייה ואף איבה בקרב הציבור. הס- רתה עשויה להועיל לא מעט, לדעתנו, לסילוק המתח ולהפגת האגרסיביות ההדדית, כדי לאפשר, לפחות, התבוננות בלי דעה קדומה בעמדה המנוגדת ובמס- קנות הנובעות ממנה.

כל מתבונן אוביקטיבי יודה שניגודים אלה אינם שוליים. על-פי טבעם הם אינם יכולים להשאר בת- חום העיון והמחשבה. כי על פיהם נקבעות עמדות הלכה למעשה ולכל אחד מהם יש משמעות מעשית מובהקת ותוצאות, לעתים מפליגות, בחיי יום-יום. עם זה נראה לנו שהם אינם זהים עם הניגוד בין העמדה הדתית והחילונית ואינם מתמצים בניגוד זה, אף על פי שהשפעה ממקורות דתיים ניכרת בהם. הם מבטאים תפיסה תרבותית.

*

ניסינו לעמוד על ערכים אחדים, שבהם בא לידי ביטוי, לדעתנו, באופן ברור הניגוד התרבותי המפלג את הציבור במדינת ישראל. ויש, כמובן, עוד כיוצא בהם. אך נראה לנו, שדי באלה להוכיח את התיזה, שכאן בתחום הערכים מקור ראשי למתח הק- יים בחברתנו ולזעזועים שאינם מרפים ממנה.

ההתמודדות עם בעיות שהומן גרמן, התמודדות שאדם מישראל נדרש לה; במיוחד התחמקות ונס־מכת על דעת הרב הפוטר, כביכול, את ההדיוט מן המחשבה העצמאית. אנשים הנכונים לעמוד במ־אבק המחשבתי בכוחם גם לבנות גשרים. התממ־שות הקונפליקט במישור הרוחני-תרבותי עשויה לרסן התפרצותם של יצרים אפלים השוכנים עמוק בנפש האדם, שמהם עיקר הסכנה לבסיס המשותף העלול להתערער ולהישמט מתחת רגלינו.

(ה) בויכוח יש למנוע ככל האפשר יצירת הר־גשה של הזדהות כוללת עם תרבות המערב בקרב הלא־דתיים. הדבר דרוש לנו גם לצורך שיפור היחסים בין העדות. הצלחה בענין זה תביא איפוא עמה הישג כפול ומכופל.

★

אין לפנינו דרך סלולה לקראת בסיס לאומי-תרבותי משותף לכל בני עמנו. אנו רחוקים מאופטימיות. אולם ההתפתחויות של ימי דור במדינת ישראל ביחסים בין דתיים ולא־דתיים בפרט, ובחתימה לזהות יהודית סגולית מחודשת בכלל, ממלאות לבנו דאגה. מן הראוי לבחון גישה שונה מן המקובלת עד כה, שמא יעמוד לנו ריוח והצלחה ממנה.

(ג) יש ערכים מסויימים בתרבות המערב שב־מבט ראשון נראים כזרים לתרבות יהודית בצורתה המקובלת עלינו. אך בחינה נוספת תראה לנו שאפ־שר ל"עכל" אותם והם עשויים למצוא את מקומם "בפנים", וממילא לקרב את הדוגלים בהם. והרי זו היתה שיטתו של ר' שמשון רפאל הירש, שחייב את הויקה לערכי התרבות של הסביבה שעד כה היו "אסורים בהנאה". הוא הראה שלא כל "חדש אסור מן התורה", זו סיסמתו של החתם סופר שנתקבלה בציבור שומרי המצוות. כך, למשל, פילס ש"ר הירש ליהדות הנאמנה דרך אל המדעים והנימוסים בחיי הפרט והציבור. יש מכשולים בדרך זו, אבל בסופו של דבר היא מבטיחה תוצאות חיוביות בתחום היח־סים וההבנה ההדדית.

(ד) גם אם הדבר נראה כעומד בניגוד למגמות ההתקרבות, נראה לנו שדוקא טיפוח תודעה תרבותית יהודית עצמית בקרב הציבור הדתי, ובמיוחד בקרב הצעירים, תהיה אמצעי חשוב לקדם קיום־יחד. תודעה זו איננה זהה עם קיום מצוות, ולעתים אף יש ניגוד מסויים בין שני אלה. הדבר יקרה בשעה שקיום מצוות שבין אדם למקום דוחה הצידה את המצוות שבין אדם לחברו, או כשמתחמקים מן

זו, יוגה ומדיטאציה

ארחות חיים של המזרח הרחוק

יוסף שכטר

הכוונות בטבילה, וכך הוא מציל את נפשו מן הלי-
לית ושאר השדים המזיקים. בכל הדברים האלה
קני-המידה של האדם העובד על עצמו והחי בעולם
שאינו חרדי שונים לגמרי מקני-המידה של האדם
שההדרכות האלה נכתבו בשבילו. מחשבות ודמיו-
נות מיניים בהקיץ ובחלום העסיקו את האנשים
הדתיים. הם ראו את עצמם כאחראים לכך והרבה
פעמים נכנסו לסיבוכי מצפון. בהשקפה ש"הדעת"
(במובן אמונה ודבקות) תלויה ב"שמירת הברית"
(בטהרה מוחלטת בתחום המיניות) יש גרעין של
אמת, אך ההפרזה בתחום זה גרמה לאנשים הדתיים
באמת יסורים מרובים ויצרה בקרבם מעצורים שנמ-
שכו כל ימי חייהם. נזק נגרם על-ידי כך במיוחד
לאנשים שפיעור-האני שלהם לא היה חזק, ו"תיקוני

הקרי" השונים לא שיהררו אותם מן התסבוכת.
ואביא כאן משפטים אחדים מתוך "הפתק הקטן"
בשינויים קלים (ההדגשות הן משלי):

ייוהר שיהיה דובר אמת בלבבו, ושיהיה או בשעת
מעשה (של תענוג גשמי) תקוע בתוכיות ובפ-
נימיות הלב באמת גמורה (שהוא מתכוון לצד הרו-
חני הקדוש שבמעשה), ולא ישטה (יש לה)
את עצמו להיות כגונב דעת עליו-
נה, (ובשעת קיום המצוות) ירגיל את עצמו לומר
זאת (שהוא לומד תורה ומתפלל ומקיים מצוות
מעשיות רק לשם שמים) בתוכיות ובפנימיות הלב,
ובהמשך הזמן ירגיש הארה גדולה
באמירה זו.

כשתתחיל להתעורר בו מידה רעה ממידות הרעות
שהוא רגיל בהן, כגון עקשנות ובושת של
גאווה ועצלנות ובטלה המביאה לידי
שיעמום וכיוצא בהן, יאמר תיכף ומיד בזה
הלשון ובכל כוחו: הכנעני החתי האמורי הפ-
ריזי החיזי והיבוסני והגרגשי, ויינצל.

אתחיל בארחות חיים שבמסורת החסידות שלנו. כך
הוא מצבנו כיום, שאין אנחנו יכולים ללכת בארחות
החיים של ספרי יראים וספרי חסידים שלנו כמות
שהם, אבל אנו זקוקים לארחות חיים המקבילים
להם כשאנו באים לעבוד על עצמנו ולחנך אנשים
צעירים בעבודה פנימית. הביולוגים מרבים לדבר
על תהליכי סלקציה ומוטאציה בעולם החי. גם בת-
חום הרוחני נפשי אנו הולכים בדרך הסלקציה ויש
כאן גם מעין מוטאציה, כי רק חלק מן הנורמות
הנעצות של המסורת אנו יכולים לקבל ולא את
כולן (הרי סלקציה), וגם הנורמות והנעצות שבהן
בחרנו הן בעצם נורמות ועצות שהן רק בקבילות
לאלו שבספרי יראים וספרי חסידים והן מותאמות
לתנאי החיים שלנו (מעין מוטאציה).

בא אלי צעיר אחד לא-חרדי ועורר את תשומת
לבי על ה"צעטל (פתק) קטן" ועל "הנהגות האדם"
של רבי אלימלך מליזנסק (תלמידו של המגיד ממז-
ריטש. שני הכתבים האלה נדפסו בראש הספר
החסידים הנודע "נועם אלימלך", והספר צולם והופץ
מחדש כאן בארץ). הצעיר אמר לי שהוא משתמש
בעבודתו הפנימית בעצות הלקוחות מן "הפתק הק-
טן" הזה שנתן רבי אלימלך לתלמידיו כדי שיקראו
בו תמיד לשם הדרכה עצמית בשבירת המידות
הרעות. בראש הפרק כתוב: אלה הדברים אשר
יעשה אותם האדם וחי בהם. בשיחה עם הצעיר
עמדתי על כך שאין אנו יכולים לקבל את הדברים
הכתובים בפתק הזה ככתבם וכלשונם, כי ההגחות
המשמשות יסוד להדרכות שם ולהדרכות דומות
שבספרי יראים וספרי חסידים הן שהאדם עוסק
בעיקר בלימוד התלמוד והפוסקים ושואף לקיים את
כל המצוות, וחושש תמיד מפני הרהורי עבירה
והוצאת זרע לבטלה, ומנסה לתקן את הפגמים בת-
חום המיני על-ידי טבילה במקוה המים ובאמצעות

כלי הדיבור שלו, ירגיל את עצמו ארבעים יום להטות את אוננו לדיבורים היציאים מפיו, הן במילי דעלמא והן במילי דשמיא והן בשעת הלימוד, כי ההרגל נעשה שליט באדם. וכן מי שמטבעו אינו מתמיד בלימודו ירגיל את עצמו גם כן ארבעים יום ללמוד יותר מן ההרגל שלו, ויסתכל בכל פעם לפני הלימוד בפתק הקטן שלי, ומאו ואילך מן השמים יעזרוהו להיות מוסיף והולך בשבירת המידות הרעות.

גם ב"אגרת הקודש" המודפסת בסוף הספר "נועם אלימלך" יש פסקאות הראויות לתשומת לבנו, ואביא כאן פסקה אחת כמעט בלשונה. הוא מתאר שם את אורח החיים של הצדיקים החסידיים וכותב עליהם:

השם הוי"ה אינו זז מגד עיניהם כלל, (והשם הוא) של אש. הוא מאיר להם והם רואים אותו תמיד, כדרך שנאמר: ה' הולך לפניהם. ואם לפעמים אין השם הוי"ה נגד עיניהם, או שהם רואים שם אחר כגון שם אלוקים או אדני", הם יודעים שיש התגברות הדינים (הדימונים) בעולם העליון, ונודרים לצדקה ומרבים בתפילות ויחדים עד שחוזרים ורויאים את שם הוי"ה ויודעים שנהפכו הדינים לרחמיים.

הבאתי כאן דוגמאות מעטות לעבודה פנימית מספר חסידי אחד. לכל העצות הללו וכיוצא בהן וכן לכל השיטות המודרניות לתיקון האדם יש להעיר, שבמקרים רבים אינן מתקנות את מצבו של אדם שהוא בעל נטיות שליליות באופן יסודי, אבל הן עשויות לשפר במידה רבה או מרעטת את מצבו הנפשי ולהוסיף לאדם עוז בעקבות הגברת המדעות שלו. יש כיום הנהגה הרבה שיטות תראפוטיות המנסות לעזור לשיכורים, למכורים לסמים, להומוסקסואלים, לאכלנים המשמינים וכו', בנייהן גם שיטות של יוגה ומדיטאציה שעליהן ידובר להלן, אבל ידוע לנו שהכוחות הבלתי-מדעיים הפועלים בנפש האדם הם לעתים קרובות חזקים יותר מן השיטות הטכניקות וההתחכמויות, והם פורצים את הגדרים שמקיימים רופאי-הנפש. ואף-על-פי-כן אין לאדם נברוטי — וכמעט כל אדם בעולמנו הוא נברוטי במעט או בהרבה — ברירה אחרת מאשר לנסות ולעשות ככל יכלתו להציל את נפשו. יש אנשים המצליחים להתקדם באחת מן הדרכים (בדרך של פרויד, או של יונג, או של אדלר, או של וילהלם

יציר במחשבתו תמיד, ובפרט בשעת קריאת הפתק הקטן הזה, כאילו איש אחד עומד סמוך לו ומעורר אותו בקול רעש גדול לקיים כל הנהגות אלו, ואל יפיל שום דבר ארצה אפילו נקודה קטנה, וכשירגיל עצמו כך, אזי במשך הזמן תבוא עליו התעוררות מצד נשמתו. (וכן הוא כותב גם ב"הנהגות האדם": ידמה בעיניו כאילו אדם עומד לנגדו תמיד ולא ירף ממנו ומשגיח תמיד במעשיו).

יש לספר בכל פעם לפני (האיש) המורה לו דרך ה', ואפילו לפני חבר נאמן, את כל המחשבות וההרהורים הרעים אשר יצרה-הרע מעלה אותם על מוחו ולבו, הן בשעת תורה ותפילה, הן בשכבו על מטתו, והן באמצע היום, ולא יעלים שום דבר מחמת הבושה, ונמצא על-ידי סיפור הדברים שמוציא מכות אל הפועל, משבר את כוח היצר הרע שלא יוכל להתגבר עליו כל כך בפעם אחרת, מלבד עצה טובה אשר יוכל לקבל מחברו. וזוהי סגולה נפלאה.

יותר מאד מאד לחזור בכל מעת-לעת על הפתק הקטן הזה.

יכוון כשהוא אוכל דבר מה או שותה דבר מה, שהטעם שהוא מרגיש בפיו בשעת לעיסה ובשעת גמיעה הוא מפנימיות הקדושה השורה במאכל או במשקה ההוא, ועל-ידי האכילה והטחינה בשיניים והאצטומכא (הקיבה) נבררת הפנימיות, ואז נפשו נהנית מהפנימיות, והפסולת נדחית אל החיצונים.

לא נברא האדם בעולם אלא כדי לשבור את הטבע, על כן יזרו האדם את עצמו לתקן את מידותיו בשנת י"ח (לחיי) דוקא. למשל, מי שנוולד בטבע של עקשנות ישבור את טבעו ארבעים יום רצופים, לעשות דוקא להיפך ממה שעולה במחשבתו. וכן מי שהוא בטבעו עצל ירגיל את עצמו ארבעים יום רצופים לעשות כל דבר בזריזות, לקום בבוקר ממשכבו בזריזות, ללבוש את הבגדים וליטול ידיים ולנקות את הגוף וללכת לבית הכנסת בזריזות. וכן מי שהוא מטבעו ביישן מאותו סוג של הבושה שהוא רע, ירגיל את עצמו ארבעים יום להתפלל דוקא בקול רם ובתנועת איברים, לקיים "כל עצמותי תאמרנה", ולברך על התורה בקול רם, עד שיעזרו לו מן השמים להסיר את הבושה הרעה ממנו. וכן מי שאמרי פיו אינם עולים יפה מחמת

והוא מחכה לתשובתו והמורה שותק, ועל-ידי-כך מתפרר כל הבניין שממנו באה שאלתו של התלמיד והתלמיד מכוון מעתה לדבר שלא שאל עליו, וכך הוא זוכה למיפנה פנימי. וזו דוגמה ידועה בון: תלמיד בא אל מורהו משיט בארץ ובדרכו השיג את מצב הסאטורי. סאטורי הוא ברק הדעת, היקיצה המיידית, ההארה הפנימית הפתאומית. התלמיד מת-קרב אל מורהו המצפה לבואו, הוא זוחל על ברכיו מתוך יראת כבוד, וברגע שהוא מרים את ראשו ורוצה להתחיל בדיבור מכה אותו המורה במקלו. התלמיד פונה אל המורה ואומר: מורי, הרי לא אמרתי עדיין אף מלה, על זה ענה לו המורה: אילו אמרת רק מלה אחת או היה הכול כבר מאוחר מדי. המורה מנע מן התלמיד לבטא במלים את נסיונו הפנימי ועל-ידי-כך שמר על האוצר הנפשי בקרבו שלא יתחלל בדיבור.

דוגמה אחרת: תלמיד נכנס לחדרו של המורה, והמורה מכיר שהתלמיד הגיע קודם לכן לסאטורי והוא רוצה להעמידו במבחן. התלמיד כורע על ברכיו ושותק, והמורה שואל אותו בחיבה: ובכן, יש לך? (השגת סאטורי?) והתלמיד עונה: כן, המורה, יש לי, ועל כך שואג המורה: כבר אין לך כלום, צא מכאן!

דרך הון היא לראות כאילו אין רואים, לרכוש כאילו אין רוכשים, לעשות כאילו אין עושים. אם אני שקוע בחווייה כגון בהתבוננות בנוף, או בש-קיעת החמה או בפרח, ועומד אצלי אדם ואומר: מה נאה נוף זה! מה נאה שקיעה זו! מה נאה פרח זה! הרי זה כאילו קרע את החיים לשניים, אני הושלכתי בחזרה אל עצמי והיופי בשאר שם ממולי, מחוצה לי, גותק הקשר, נפגמה האחדות. גקודה זו האחרונה חשובה לנו ועלינו להביא אותה גם לתו-דעתם של אנשינו.

דוגמאות רבות לשאלות ותשובות ידועות לנו מתוך ספרות הון, כגון תלמיד שואל את המורה מהו הבודהא, והמורה עונה: לא היה מעולם; או תלמיד שואל את המורה מהו הרגע של ההוה, והמורה עונה לו: לא בא לי מעולם אדם ששאל כך, והתלמיד אומר: הנה אני שואל זאת עכשיו, והמורה עונה: אתה אידיוט.

חטא עיקרי הוא לדעת הון אם האדם הוא קבוע, קשוח ומאובן, וכל מה שאדם חי יותר חיים של הגינות מוסרית נשקפת לו יותר הסכנה להתאבן

רייך ועוד), ויש הבוחרים לצרף דרכים שונות. כללו של דבר, אין דרך בדוקה לשבור את הטבע (כביטוי של רבי אלימלך) או לרפא אדם נברוטי באופן מוחלט, ודרך שהיא טובה לראובן אינה טובה לשמ-עון ולהיפך. גם הדרכים: זן, יוגה ומדיטאציה שע-ליהן בעמוד כאן מועילות לאנשים מסוימים. וכשם שההנחות וקני-המידה של ספרי יראים וספרי חסי-דות שלנו מתאימים רק בחלקם לתנאי-החיים שלנו, כך גם ההנחות וקני-המידה של המורה הרחוק מת-אימים רק בחלקם לתנאי חיינו ויש ליישם את עצותיהם בהווי שלנו.

בחרתי בשלושה ספרים שנכתבו על-ידי אירו-פים*, ומתוכם בחרתי בדברים מסוימים שנראו לי כמתאימים לנו, והוספתי עליהם הערות.

אתחיל בון לפי ספרו של דירקהיים. הדרך החי-נוכית של הון היא כידוע דרך קשה, כי העיקר בה לשלול כל דבר שהתלמיד דבק בו ולבטל כל דבר שהוא גאה עליו, ולהוכיח לו שכל דבר שהוא חושב שהוא מכירו וידועו הוא בעצם אבסורד. המורה משתמש בכל האמצעים, בתשובות אבסורדיות ובמ-כות, בצעקות ובסטירות-לחי וכי' כדי להביא את התלמיד שיקבל את מה שאין האני שלו מוכן לקבל, את המחריב את עולמו, את ההורס את הסדר של התודעה העצמית ותודעת העולם שלו. לדעתם של מורי הון דוקא על-ידי ההרס של סדר העולם שלו יכול התלמיד המחפש דרך למצוא את האמת שהיא מעבר לסדר המקובל, כי יכיר שהקבוע-ועומד שראה קודם לכן כמציאות הבלבדית אינו אלא מציאות מדומה.

דרך חינוכית זאת אינה מתאימה לנו, משום שעולמם של אנשים רבים החיים בתקופתנו הוא רופף ונטול עון, ונראה לנו שאין הזעזוע עשוי לתקן אותו. וכן אין סיכוי רב ששיטת השתיקה של המורה תועיל למחפש שלנו, כי גם השתיקה בון באה לזעזע את האדם הקשור ומעורה במוסכמות. התלמיד שואל את המורה שאלה שהיא חשובה לו

* הספרים הם: Karlfried Graf Dürckheim, Zen und Wir, Fischer Verlag 1974; Otto Albert Isbert, Yoga, Arbeit am Selbst, Wilhelm Goldmann Verlag, München; Meditation in Religion und Psychotherapie (ein Tagungsbericht herausgegeben von Dr. Wilhelm Bitter), Stuttgart, Ernst Klett Verlag 1958

אחד, ושלא תוסיף להימצא ב"כף הקלע" * כלומר בדרכים הסלולות שלה מן הצד האחר, ושאפשר יהיה להעמיד את התודעה לביקורת העל-אני. כדי להשתחרר מתכני-תודעה, מדמויות, דימויים ומחשבות המפריעים לאדם ב"מסע לעומק" העצה היא להניח לתכנים אלה שיעברו כעננים החולפים ולא להיאבק בהם. שיטה ישנה הידועה מימות עולם לפיגוי התודעה מן התכנים היא השיטה להתרכז ברייתמוס של הנשימה, בנשיפת האויר ושאיפתו. ההתרכזות בנשימה מועילה להשתחרר ממתח ומשמשת הכנה למדיטאציה, והעיקר היא הוצאת האויר, כי הכנסתו נעשית אחר-כך מאליה. אמצעי מקובל מדורות הוא לספור את הנשימות. בדרך כלל סופרים מאחת עד עשר וחוזרים לאחת. דרך זו יפה להימנע מהמשך אבטומאטי של ספירה ללא גבול, וגם להימנע מן היומרה של המספרים הגדולים. שאיפת האויר תופסת רק כרבע מזמן הנשימה כולה, ונשיפתו יחד עם ההפסקה שבין נשיפה לשאיפה המשמשת הכנה לשאיפת האויר הטבעית תופסות שלושה חלקים מן הזמן. בנשיפה מתמסר האדם להווייה ומוותר על עצמו, ובשאיפה הוא מתחדש ומקבל את עצמו בחזרה. כשהרייתמוס הזה ממלא את התודעה מתקרב הרגע שבמקום ההתרכזות באמצע מדיטאטיבי הממלא את התודעה.

אמצעי ידוע הוא לתת לאני דבר אחד במקום הדברים הרבים שלפניו, כלומר, לשים לב לחפץ מסוים הנמצא בסביבה והנראה לעין הפתוחה למחצה, שהעין נחה עליו בלי שתתפוס אותו בחזקה ובלו שתיווצר מחיצה בין האני לבין החפץ, או לשים עין על מקום מסוים בקיר הנראה לאדם בלי למקד אותו, והכול כדי להמיר את התודעה המופנית החוצה בתוך דעה המופנית פנימה. החפץ או המקום אינו עומד מול האדם אלא האדם מתאחד איתו. וכן מתרכזים אבודהיסטים בנקודה שבה נוגעים האגודלים של שתי הידיים זה בזה בקלות, ומרגישים במגע שביניהם ללא לחץ אגודל על אגודל. המטרה היא לחולל תמורה בתודעה, שבמקום התודעה שהחפצים שולטים בה תבוא תודעה של תשומת-לב לחפצים. על האדם לשים לב, מה הוא בעצם חש כשהוא יודע שבמקום מסוים מונחת רגלו או נוגעים אחוריו בקרקע בשעת שכיבה, או שהאגודלים נוגעים זה בזה.

על עמוד השדרה להיות זקוף, שהחוליות שבשדרה לא תפעלנה לחץ על השרירים, ושלא יופעל לחץ

ולהיות מנותק מן החיים האמיתיים. החיים אי אפשר שיהיו שבויים בסדר קבוע, גם לא בסדר מוסרי הקבוע מראש. שריון הדימויים שבו אנחנו נתונים מכביד על רוח החיים שבקרבנו יותר משריון המושגים, וקשה מכולם שריון ההתנהגות. אנחנו קבועים בצורת התנועה ובאופני הדיבור שלנו, ואין אנחנו נוטשים על גקלה תנועות והתנהגויות פסולות, למשל את הכתפיים המורמות למעלה שבהן מתבטא ומשתמר האני הפחדן והמנופח שלנו. על האדם לחוש את חייו כמעורים ביסוד ההווייה שהוא מעבר לחיים ולמוות, מעבר לאני ולעולם, ולהשתחרר מלוש המגרעות שלו שהן בערות, תאוה ושנאה ששריין בדיקותו של האדם בעולם הזה.

נשימה נכונה, נקודת-כובד נכונה של הגוף, שתיקה נכונה, על כל אלה לעמוד בשירותה של תמורה שעליה להתחולל באישיות, ושעיקרה בהשתחררות מן האני העומד מול החפץ שבעולם ומן המתח הקיים בין האני לבין החפץ. חשובים הם האימונים בציור, בכתיבה תמה ובמלאכת-יד שלכולם אופי מדיטאטיבי-פולחני. ולא רק מעשי-אמנות הדורשים יכולת וכשרון אלא גם המעשים היומיומיים במשרד או במטבח או בבית החרושת, וכן ההליכה והעמידה והישיבה הפשוטות כולם נהפכים בזו לאימונים רחניים-נפשיים.

מקום חשוב תופסת כאן הישיבה הנקראת ישיבת הווא-זן. זוהי ישיבה בלי מדיטאציה, בלי מחשבה על איזה תוכן, על מלה קדושה או על תמונה קדושה, ישיבה המשוחררת מכל התמונות והדימויים והרעיונות, זוהי ישיבה בתוך ה"אין". דירקיהיים כותב: כשם שאי-אפשר לומר מהו צליל ומהו צבע, מהו ריח ומהו טעם, מהו קשה ומהו רך, אלא יש לשמוע, לראות, להריח, לטעום ולמשש כדי לדעת מה הם, כך צריך לשבת ישיבת זא-זן זמן רב כדי "לדעת" מה היא וכיצד ניתן להיעזר בה בחיי יום-יום.

בשעת ריכוז נכנסות "מחשבות זרות" * למוחו של האדם, ולעתים רוצה האדם לגמגם ולישוך גם כשאינו זקוק לשינה, או הוא נכנס למצב של הישקעות, הסתלקות התודעה, או מבוכה ופיזור הנפש. על האדם לשמור את נפשו מכל אלה במידת האפשר. עליו לעמוד על כך שלא תיעלם התודעה מצד

* ביטויים אלה לקוחים מן המסורת היהודית.

אמריקני מחייב תמיד את האני שלו, חשובה לו האישיות האינדיבידואלית, והוא נלחם בכל כוחו באיתני הגורל וסומך על כוחות עצמו, ומשום כך הוא נלכד ברשת המושגים והטכניקה והארגון, עד שהוא מגיע לגבול האני ואז הוא מוכן גם לפרקים לעבור אל מה שמעבר לגבול הזה ולקבל ארחות חיים הבאים מן המזרח הרחוק או מן החסידות ומספרי יראים שלנו. יש להודות על האמת שביחסנו לארחות חיים אלה אנחנו כאוחזים את החבל בשני ראשיו: מצד אחד אנו נוטים לחייב את הכיוון העיקרי של המזרח הרחוק, שהיחיד הוא חלק מן האלותות, שהוא כטיפה באוקיינוס, ומצד אחר מחזיקים בתפיסה המקובלת אצלנו שקיום היחיד הוא ערך מרכזי בפני עצמו. שתי הדרכים הסותרות זו את זו הן חיוניות לנו, ויתכן שאחת המשימות החשובות והקשות ביותר הוא ללכת בשתייהן גם יחד.

*

אעבור עכשיו ליוזגה ומדיטאציה נוסח הודו. מסירות רבה, עריכה עקיבה של אימונים ובקורת עצמית ללא רחמים, אלה הם הדברים החשובים ביוזגה. ספרי האתה-יוגה (Hatha-Yoga) ממליצים על שכיבה על הגב על הקרקע הנקראת בהודית שכיבת מתים. כתוב בספרים האלה, שיש לשכב על קרקע שטוחה וקשה כדי שעמוד-השדרה ישכון ישר לשם הרפייה. מתירים לשים כרית שטוחה מתחת לראש, אך לא כרית רכה. הידיים צריכות להיות פתוחות ומונחות על הירכיים, ועל הסנטר להיות מתוח במקצת כדי שלא יפול הראש לאחור. מייעצים למתוח את כל הגוף תחילה ואחר-כך להרפות אותו למען תורגש ההרפייה. עתה מתחילים לבחון את כל הגוף מכף רגל עד ראש, מתירים את הרצועות ועושים אותו מרופה וחפשי. מתחילים באצבעות הרגל הימנית ועולים משם לברכיים, עושים הכול לאט ובדקים אם כל השרירים הם באמת מרופים, עד שהרגל הימנית נעשית כבדה לגמרי ואז מסלקים אותה והיא היא כאילו אינה שלנו בכלל, וגם יתכן שתתחמם או הרגל. כמעשה ברגל ימין כך המעשה ברגל שמאל. בוחנים ומרפים את תחום הסרעפת ומשתמשים בנשימה העוזרת במעשה ההרפייה. ממשיכים במסע ומרמים את מכסה הבטן ומורידים אותו בבת אחת בדחף-נשימה למטה, ועושים זאת פעם-פעמיים כדי להרפות את הבטן. עולים לחזה ומקשיבים לדפיקת הלב שנעשית יותר גבוהה, וחשים בריאה הנושמת. מגיעים לזרועות הידיים

על האיברים הפנימיים ולא תצומצם פעילותם הפשוטת, כי הגוף והרוח הם אחד, וכל לחץ על הגוף וכל צמצום של פעילותו גורם ללחץ על הרוח ולצמצום פעילות הרוח. יש להישמר מפני נטיית גרון המבטאת הדגשת יתר של חשיבות, וגם מפני ויתור מופרז וחופש יתר שהם ביטויים ליאוש. ידוע הוא שאם האדם חושב תמיד על כך להחזיק את הראש בצורה מסוימת ונשאר במצב זה זמן ממושך, הוא חש אחר-כך עווית בעורפו.

מטרתן של השיטות הנזכרות וכיוצא בהן היא, שהתחושה הישירה בדברים תבוא במקום הידיעה על הדברים; שהאדם יחוש את המוחש, את האגודל או את הרגל, את החפץ או את המקום, תחושה ראשונית. אין ללוות את התחושה בידיעה על מה שיש לו לאדם, או על מה שמתרחש במקום שבו הוא נמצא, או על מה שהוא עושה, אלא עליו לחוש את עצמו מונע על-ידי מה שהוא חש ועל-ידי מה שמתרחש בו. היום-יום מורכב רובו ככולו מתהליכים אבטומאטיים, והמתאמן בזמן-למד למלא אותם בתחושה. הגברת התחושה נעשית גם על-ידי שמוותרים על ריכוז התודעה בראש, במצח, ונותנים אותה באיבר אחר למשל בעורף או בחלק העליון של השדרה. האדם חש אז את עצמו שם ורואה את הכול משם, וכך הוא יכול לראות מקום מסוים על הקרקע באופן אחר מאשר היה נראה לו מנקודת-המוצא הקבועה של הראש. המטרה היא שלא תהיה התודעה מרוכזת במוח הגדול ובמוח הקטן אלא תהיה שרויה בכל חלקי הגוף.

על המתאמן שלא לחשוב רק על הטכניקה של האימון ואסור שהעיקר יהיה לו כיצד להרוויח משהו על-ידי האימון, כי כשהוא קשור במחשבתו בתועלת הוא מאבד את הדרך, את מהותו של האימון, אלא עליו לעשות הכול בלי להתכוון לתועלת ולהישגים ובלתי תחבולות, כדי שתהא פעולתו מותאמת לטבע הגדול של ההווייה. ואמנם קל ללמוד זאת, וקל לשמוע זאת, אבל קשה לרכוש זאת.

הסכנה במחשבה של המזרח הרחוק היא בנטייה להתמזג בהכול-אחד ולצאת מן העולם הזה בכלל, והסכנה במחשבה האירופית-אמריקנית היא בנטייה להתאבן בנוסחאות שהן קבועות ועומדות ולפורר את החיים. אישיות מלוכדת, מפעל מושלם, שיטה בת-קיימא וסדר הפועל ללא הפרעות, אלה הן מטרות האדם המוגבל באופק הצר של האני. האדם האירופי-

גבישים, רוח, עשן, אש, ברק, גחליליות, שמש או ירח (ראה גם במפרשינו על ארבעה שנכנסו לפרדס במסכת חגיגה דף י"ד, עמוד ב'), ואלו משמשות להם סימן שהם בדרך הנכונה, ושנתקיים בהם הכתוב "באורך נראה אור" (ראה במה שהבאתי קודם מ"אגרת הקודש"). אבל על העוסקים במדיטאציה להישמר שלא יפלו בפח של מראות תעתועים ומחזות-שוא.

אשר לשרשרות המחשבות העולות בראשו בשעת מדיטאציה יש ממליצים להתבונן בהן כראוי, כי אנו עשויים לגלות כאן דברים מעניינים, למצוא קשרים שנעלמו מאתנו ולהבין למה המחשבות מושכות אותנו וכיצד אנו נכנסים על ידיהן ל"כף הקלע". אנו יכולים להתחקות על מחשבה זו או זו, לדעת מאין באה, וגם לנחש מה המחשבה העלולה לבוא עכשיו, ומה יהיה המשך מסע המחשבות בקרבנו. אנחנו כעומדים בנקודת-תצפית הנמצאת למעלה מראשו ומשם אנו משקיפים על מחשבותינו ומוצאים בהן גם התרש-מויות הבאות ממקומות רחוקים בעבר, וזכרונות שלא עובדו ואין אנו יכולים להיפטר מהם. המציעים ללכת בדרך זו סבורים, שעל-ידי שאנו סוקרים את מסע המחשבות בלי ההזדהות עמהן ניטל מהן הכוח לשעבד אותנו. העוקב אחר התהליך כיצד מחשבה או דימוי או זכרון עולה בנו ושואף לקבל צורה בתוכנו זוכה לכך שהאני המשקיף אינו אודב בתהליך הזה. נגדם יש טוענים שדרך זו מפריעה לספונטאניות החשובה בחיי האדם וביצירתו, והם ממליצים לתת ל"מחשבות הזרות" לחלוף כעננים ולא לעסוק בהן כלל (ראה לעיל בסעיף על הזן). הכול מודים שאין לייחס למחשבות, לדימויים ולזכרונות משקל רב ושהעיקר הוא לא לחיות בהם.

יש אנשים יוצרים ויש תקופות בחייהם שעליהם להימנע מכל טיפול בעולמם הפנימי כדי שלא לפגוע ביצירתם. מספרים על המשורר רילקה שהציעו לו לפנות לפרויד ולהיעזר באנליזה שלו כדי להשתחרר מתסביכים, ורילקה ששמע על שיטותיו של פרויד באנליזה לא רצה לפנות אליו. הוא אמר שאם יצליח פרויד לשחררו מן הרוחות הרעות שבו הוא עלול גם לגרש את המלאכים הטובים. הטיפול בחיים הפנימיים והעיסוק באימוני התרכויות ומדיטאציה תלויים באו-פיו של אדם ובמצבו באותה תקופה בחייו ואין לקבוע מסמרות.

נחזור לעניין התרכויות. יש נוהגים להביט בנקודה

ומרפים אותן כדרך שהרפינו את הרגליים, מראשי האצבעות דרך כפות הידיים עד הפרקים העליונים, עד שהידיים נעשות ככדות ואז שמים אותן הצידה ושוכחים אותן. עוברים את עמדת-השדרה, עולים לראש ובודקים את השרירים של הפנים. ההרפייה של השרירים האלה נחשבת לעיקרית באימון. שמים לב למצח שיהיה חלק ולא יהיו בו קמטים כדי לגרש את המחשבות המרובות הרוחשות בקרבנו. העפעפיים הם פתוחים למחצה בשעת האימון. מרפים גם את זריות הפה ואת שרירי הסנטר, והלשון שבפינו שוקעת קצת אחורנית אל הגרון. חשוב הוא שלא להירדם בשעת האימון אלא להישאר על סף השינה, אבל גם אם נירדם אין להניח שנישן זמן רב כשאנו שוכבים על קרקע קשה. אפשר לנו לדמות לעצמנו שגופנו שוקע לתוך ים עמוק ורוחנו המשוחררת עולה למעלה עד שהיא משקיפה מתקרת החדר על הגוף המונח כמת שכאילו אינו שייך לנו. דמיון כזה עשוי לעזור לנו להשיג מנוחה נפשית. אם אין ממשכים באימון אין לקום במהירות מן הקרקע, אלא יש ליצור מעבר מן השכיבה אל הקימה על-ידי נשימה ומשיכת רגליים. אשר לזמן המתאים לאימון ממליצים על השעה שלפני ארוחת הבוקר או על השעה שלפני ארוחת הערב.

הישיבה בשעת האימון והמדיטאציה הוא לאיש המערב ישיבה על כסא שהוא רגיל בה ולא דוקא ישיבה מזרחית, אבל יש להקפיד שהחלק העליון של הגוף יהיה זקוף, שהכתפיים תהיינה רפויות, שהסנטר יהיה משוך באופן קל כדי שהגב יהיה זקוף, שהרג-ליים תעמודנה ישר על הקרקע, ושהידיים תהיינה מונחות על הירכיים, והמבט יהיה מכוון פנימה ולא לעולם החיצוני. אין לשבת ישיבה נוחה על כורסה כשהחלק העליון של הגוף נטוי לצד פנים, כי הישיבה כשהגב זקוף חשובה לנשימה התקינה ולמדיטאציה. ישיבת לוטוס (ישיבת יוגה) החמורה אינה טובה לרבים מאנשי המערב והיא עלולה להפריע לאנשים מסוימים בהתרכויות ובמדיטאציה. ישיבה זו היא טבעית להודי כי הוא רגיל בה מילדותו נקנית לנו בעמל, ולאנשינו נשקפת כאן סכנה של כפייה עצמית. יש אנשים שבשעת המדיטאציה עולם פנימי מלא של תמונות עולה מאליהם בדמיונם והם רואים מראות של צבע ואור, וכנגדם יש אחרים העוסקים שנים רבות במדיטאציה ואינם מגיעים לראות מראות. יש אנשים שמופיעות או בדמיונם צורות כמו שלג,

כביכול נעשים לורד וכך הם מוחקים את יחסם לאני שלהם ונכנסים לעולם של אידיאות.

על הדרכים האלה קמו עוררים בין אנשי הדת באירופה. הם טענו שכנוצרים (וכן אנחנו כיהודים) עינינו כבני-אדם מופנות לכוח אלוהי שיגאלנו ואין אנו רוצים בגאולה עצמית של עובדי אלילים. טענה זו דומה מאד לטענתם של המתנגדים כלפי החסידים שהלכו בדרך המקובלים והתכוונו בקיום המצוות לתקן את גשמתם מכל סוג ופגם ולתקן את העולמות העליונים. ואף-על-פי שיש בטענה הזאת מקצת מן האמת הרי בעיקרו של דבר אינה נכונה, כי אדם המתגבר על עצמו ועל הכוחות המשעבדים אותו בפנימיותו נעשה על-ידי-כך מוכשר לקבל חסד אלוה ממעל ברוח היהדות. הנסיונות להשתחרר מ"שגעון האני" ומן הגלים של מחשבות ורגשות המעכירים את הראי הבהיר של פני המים, והפעולות להיפטר מן המושגים והרוגז שבחיי אנוש, וגם מן הזכרונות והנטיה לאפאתיה וכיו"ב עוזרים לאדם לשקם את עצמו מבחינה רוחנית והוא נעשה מוכן יותר להיטהר גם מן האלימות והאיבה והשקר. חשוב הוא ביוגה לצמצם את התזונה, והתזונה הנכונה חשובה בה כמו בתורת היהדות (בניגוד לברית ה-חדשה, ראה מתי ט"ו, 11, שלא הבא אל הפה מטמא את האדם כי אם היוצא מן הפה הוא לבדו מטמא אותו). הצום הידוע לנו מן המסורת הדתית שלנו מקבל כאן משמעות מיוחדת. טיהור הגוף חשוב הוא בתורת הודו כמו שהוא חשוב בתורת משה, והוא כולל כאן טיהור דרכי הנשימה ודרכי העיכול וה-טהרה בהוצאת השתן והצואה מן הגוף. המאנטרה המורכבת מצלילים שמתרכזים בהם אשר הגורו (המורה המדריך) היהודי מוסר לתלמידיו ניתנת להם כציודה לדרך ודומה למטבע שהאדמו"ר החסידי גותן לחסידי דיו. על ידיה נוצר קשר מוחשי בין המורה לתלמיד והיא גם מקשרת את התלמיד עם העולם העליון. וכמו במסורת החסידית כך גם במסורת ההודית העיקר ברוחניות הוא במסירה הישירה מאדם לאדם ובהכוונת הלב, ולא בקריאת ספרים ובמחשבה עיונית. גישה זאת היא חיונית לנו כיום הוה משום שהדגשנו ועדיין אנו מדגישים את ערכה של המחשבה העיונית ואת ערך הקריאה יתר על המידה והזנחנו את הכוונת הלב ואת המסירה הישירה מאדם לאדם עד שאנו מתקרבים למצב שאין איש שומע את דברי חברו ולבנו הולך ונעשה אטום לגמרי.

אתת בקיר הנמצאת בגובה המצח ועוברים ממנה פנימה למרכז שבין העיניים שהוא, כידוע, אחד משני המרכזים העיקריים שבגוף והם: בין העיניים ואמצע הלב (גם הטבור תופס מקום ניכר בתורות ההודיות). יש הממליצים לאדם הנוטה לראציונאליות להתרכז באמצע הלב, ולאדם הנוטה לרגש להתרכז בין העיניים באמצע המצח. בכל המקרים יש לדעת, שסכנה הוא לעורר את הכוחות הרדומים במרכזי-הגוף יתר על המידה, כי על-ידי-כך האדם יכול לבוא לעצבנות ועד מחלת-רוח. גם ההודים מזהירים מפני כוח הנחש (Kundalini) הרדום בעמוד השדרה שאין לעורר אותו יותר מדי. משום כך יש מיעצים לעבוד בתחילה רק על המרכזים: לב-גרון-בין העיניים ולא על מרכזים אחרים.

דוגמה לאימון מסוג אחר: אתה יושב במצב של הרפיייה, עוצם עיניך, ידיך בחיקך, ואתה כמטיל את כל העצב והטרדות והבהילות שבך אל האדמה שמתחת לרגליך. ראה בדמיוןך את הים וחשוב כאילו אתה יושב על שפת הים ומתבונן בחלקת המים. שים לב לשיחים ולעצים שבחוף, לרקיע ממעל ולמרחב המים, לסירה שעל פני המים, אולי לציפור על המים. התמסר לכוחות הפנימיים שבך והיה מונהג על ידיהם ועל-ידי התמונות שהם מעלים בקרבך. ואם תרגיש שכבר הגעת למצב שמנוחה שרויה בנפשך, תוכל להסיר את התמונה כולה מתודעתך, להקיץ ולהיות ער, לפקוח עיניים ולהמשיך בעבודת יומך הרגילה. אימון אחר הוא האימון על יד הנר. אתה יושב בלי מתח, החזה, העורף והראש זקופים, ואתה מנמיך קצת את המצח ומתרכז בנר דולק, בנר ממש או בנר שבדמיון, ויש בנר שני נתונים: אור וחום. וכן ניתן להתבונן ולהתרכז בגרעין הזרע של עץ אלון או בצמח או בגביש או בבעל-חיים.

יש אנשים שהחיון הדתי וההרגלים הדתיים מיל-דותם עוזרים להם במסעם פנימה, ואחרים כנגדם שהתשתית הדתית מפריעה להם, ורק לאחר שמשתח-ררים ממנה הם מסוגלים לשחרר את הכוחות הפני-מיים הרדומים בהם.

ממליצים בדרך כלל להתרכז בחפצים פשוטים ולא בחפצים יקרים ונדירים, ובתחושות פשוטות כגון עמידה, ישיבה, שכובה, נשימה וכו'. יש המתבוננים בורד ומגיעים עד כדי הזדהות עם הפרח. הם כמרגי-שים את הקטיפה של העלים בעור גופם, ואת כפיפות הגבעול בשדרתם, ואת פתח הגביע בראשם,

במסורתנו כך גם במסורת היהודית מודגש ערכו של הקשר בין המוח והלב. אנו מדמיימים בנפשנו כאילו קו של אור עולה מן הלב דרך הגרון אל בין העיניים. עם זה יש לדעת שאם המדיטאציה היא רצינית היא כרוכה בסכנה לעושיה. חולי-לב או אנשים שיש לגביהם חשש סכיוופרנדיה או התאבדות טעונים בדיקה רפואית לפני כניסתם לעבודת המדיטאציה, כי ביצור-האני שלהם הוא חלש ואינם יכולים לעמוד בפני התפרצות הלא-מודע. מאידך גיסא אימונים מדיטאטיביים שאינם גורמים כל משבר יש לחשוש שמא אין להם ערך ואינם מביאים לתיקון נפשי רציני.

גם מבחינת גישתנו היהודית שאין מטרתנו לבטל את היחיד ואין אנו שואפים להיבלע באחדות של הכול, הרי אין אנו מתכוונים במדיטאציה להשיג תוספת לאורח חיים "בעל-בית", אלא להליכה לשם פגישה עם העצמות או עם התוכיות כביטוי של רבי אלימלך מליזנסק. על ידי הליכה זו פנימה אנו שואפים לחזק את קיומו האישי של האדם, שירגיש עצמו כשותף לאלוהים בידעו שאלוהים בקרבו, ולשם כך הוא נכנס לתוך עצמו. אנו באים להכיר את ארחות החיים של המזרח הרחוק משום שהרחקנו לכת במחשבתנו המערבית הראציונאלית-בקורתית ואנו שואפים לשוב לעצמנו ולהיות בלתי-אמצעים במידת האפשר. רצוננו לראות פרח ולשמוע שיר או לשיר בעצמנו ומשום כך אנו מתבודדים ומנסים להתייחד עם פנימיותנו ולהיפגש עם עצמנו.

בגרמניה ידועה דרך טיפולו של הרופא קארל האפיף שנתן הוראות לפאציינטיים שלו להיכנס במחשבתם-דמיונם לכרדשא ירוק, ואחר כך לעלות להר, לעבור דרך יער, להגיע לפיסגת הר ולהיכנס שם לכנסיה קטנה, להשקיף משם אל הגוף ולשוב אחרי-כן הביתה. במקום כרדשא הירוק אפשר לעזוב את הבית ולשבת על שפת הים וכיו"ב. שיטה אחרת היא לשים לפני האדם תמונה של נוף רחב והאדם גדרש להעביר דרך גופו רוחות ועננים ואחר-כך להרגיש בקשר שלו עם האדמה הכבדה והחזקה שמתחת רגליו שאפשר לסמוך עליה. חשוב הוא כאן להרגיש בדרור שבנשימה ובמעוף שבה מכאן, וכיציבות האדמה הנושאת את האדם מכאן. יתכן שאנשים המסוגלים לאימונים מסוג זה של האפיף יכולים לעשותם גם בלי הדרכת מורה. אמנם בהודו יש השקפה שבלעדדי מורה המדריך את המתאמן אין לאימונים כל ערך.

כשם שעמדנו בסעיף הזו על הנשימה כך נעמוד גם כאן על הנשימה ועל ההתאמנות בה בתורת היוגה. במקום הנשימה שלנו שהיא בעיקר נשימת חזה ובה מתבטא הפירוד מאמצע הגוף, מדגישים במזרח הרחוק את נשימת הסרעפת המשחררת את האמצע*, ומניחים שאם שמים לב לנשימה היא נעשית שקטה ועמוקה יותר. המתאמן מוציא את הנשימה בשריקה דרך השפתיים הפתוחות למחצה עד שהוא מרוקן את ריאותיו במידת האפשר, והכנסת האויר הצח באה אחר-כך מאליה. ממליצים להאריך בנשימה. אם השאיפה תופסת יחידת-זמן אחת, על הנשימה לתפוס שתיים. חשובה בהוצאת האויר היא השקיעה האיטית בה, כאילו המתאמן רוצה להוציא את הכול מתוכו, כשהוא חוזר במחשבה על המשפטים: הנשימה הולכת, הנשימה נחה, הנשימה באה. עם זה אין לשכוח שנשימתם של בני-האדם אינה שווה ויש שאדם צריך להקדיש יותר תשומת-לב לשאיפה, ויש אדם שהוא רגיש מטבעו ועליו להימנע מהתעוררות יתר. והוא הדין באימוני יוגה אחרים. לא כל אדם רשאי להכריח את עצמו לעמוד על הראש, וגם העמידה על הכתף ("הגר") יכולה להיות לברכה לאדם אחד ולהזיק לאחר. וכן נשקפת סכנה ברווחים שבין הנשימה והשאיפה העלולים להרחיב את כלי הנשימה ולגרום לגירויים של מערכת העצבים. בדרך כלל ממליצים להקדיש בכל יום זמן מסוים לטיפול בנשימה כדי להגיע משמונה-עשרה נשימות עד שתיים-עשרה ועד תשע נשימות בדקה. מאידך גיסא ידוע הדבר, שסכנה להאריך בהחזקת הנשימה, ואין לדחוק את הקץ על ידי הרצון השרירותי ואין לנהוג באלומות כלפי עצמו, אלא יש להאיט במידת האפשר את קצב הנשימה ולבחור בצורה טבעית של הנשימה המטהרת תוך הכרת הגבול של יכולת הפעולה, אך להקפיד על ההחזקה הרפואית של העורף ושל הזרועות, ושהידיים תהיינה פתוחות והראש מורם והסנטר משוך קצת ושהמבט יהיה מרוכז. מטרת הנשימה וההתרכוזת במצח או בלב היא להזרים אור ולקבל עוז מלמעלה, כמו בתקופת המקרא אצלנו שהאדם נשא את עיניו לשמים כשידיו פרושות כלפי מעלה כביטוי לפתיחותו לקלוט משם אור ועוז ועזרה; וכמו בהנחת התפילין

* "התארא" (Hāra) שעליה עמד דירקהיים בספר מיוחד שיצא בשנת 1957 היא הפיסה על האדם כולו המעוגן בנקודת-הכובד הנכונה באמצע הגוף ושכוחתה אינו מעוצב ומכוון מתוך האני שלו.

שמלבד החושים הפשוטים יש חושים רוחניים באדם, שיש עיני-רוח ואוזני-רוח. הספר החסידי "אור ה-מאיר" מבחין בין אדם שאין אזנו שומעת אלא את פשט הדברים שמשמיע הזולת לבין אדם שאזנו שומעת את הדברים שבני-אדם מדברים והנוגעים מבחינת הפשט לעניינים גופניים והוא מוצא בהם רמזים הנוגעים לפנימיות הרוחניות. אדם שהוא בעל אוזן קשובה כזאת, בשעה שהוא מקשיב לסיפורים הפשוטים של המון העם, שומע מתוך דיבורם גם את הקול הפנימי. וזה פירוש: אזנים כרית לי (תהלים מ' ז') — בתוך האוזן הגשמית כרית לי אוזן רוחנית, ואזני חלולה לשמוע את הקול הקורא מבפנים בתוך הדברים הפשוטים. והוא הדין בחוש הריח ובחוש הטעם. גם במחשבה יש להבחין בין מחשבה במושגים לבין מחשבה בתמונות. וכן יש להבחין בין רצון האני הקטן לבין רצון העל-אני שבקרבנו. אם אדם שם לבו שהוא יושב וכתפיו מורמות למעלה והוא מרפה את כתפיו וגותן להן לרדת באופן חפשי, הרי בתנועה זו הוא כעוזב את ההודות עם האני הקטן שלו. תנועה זאת היא בבחינת נטישת הגישה שיכולים אנו לעשות הכול, לשנות הכול בעולם, ושהכול צריך להתאים לצפיותנו, כי הכתפיים המורמות למעלה הן ביטוי לבטחון עצמי ולרצון הכול-יכול. וכן בהרפיית הלסת התחתונה שבה מתבטאת ההרגשה שהרצון העצמי משתלט עלינו ואנו שואפים להש-תחרר משליטתו. והוא הדין בשיחרור המצת, שה-קמט המאונך שבו מראה על קשיחות המבט, וכן בשיחרור העין החדה המשחרת לטרף ("עין הנשר"), ובשיחרור הבטן הלוהט המכווצת המנתקת את האדם מן הכוחות הבסיסיים וכו'. בכל אלה אין המדובר רק בכיווצים גופניים, כי הכיווצים הגופניים הם ביטויים לכיווצים נפשיים, ובהרפייתם של השרירים אנו מבט-אים את שאיפתנו לשיחרורים פנימיים. יש בני-אדם שהם בעלי ידיעות ניכרות בתורה ובתלמוד וגם בחסידות, אבל תפסו את הדברים בשכלם ולא היה להם חלק ממשי בהם, כי הדברים לא נגעו להם באופן פנימי, ואחרי שעסקו במדיטאציה באופן נכון מצאו דרך ממשית אל דברים שתפסו קודם בשכלם ושהיו שגורים בפיהם; והפנמה סיעה להם להגיע אל שרשי הדברים.

מלבד זה יש להעיר שאם אדם משקיע עצמו במדי-טאציה בכוונה תחילה כדי לשוב לחיות על פני שטח החיים שהוא רגיל בהם, והשיבה אל פני השטח היא מטרתו היחידה, יש חשש שלא ישיג מאומה בעבודה פנימית זו. אין לאדם לחשוב על התועלת שברצונו להפיק מן המדיטאציה. וכן יש להעיר להולך בכר הדשא הירוק של האפיף ועולה אל ההר כעולה-רגל למקום הקדוש ששם ייפגש עם עצמו, וכן להולך בדמיונו לשפת הים וכן כל כיוצא בזה, שעליהם לדעת שבדרך הם עלולים להתקל בתופעות שליליות כמו אפיסת כוחות, פחדים, מעצורים וכו', ואין להם להיבהל, ומצד אחר אל להם לרמות את עצמם ולהיות דוברי שקר בלבם ("לא ישטה את עצמו להיות כגונב דעת עליונה" כדברי רבי אלימלך ב"פתק הקטן"), ועליהם לדעת שאם הדמיון מושג על נקלה יש לחשוש שמא אין בו ממש, כי דמיון פעיל אינו דבר קל, ושכיח הוא המצב שאין שום דבר עולה על הדעת של המתייחד עם עצמו. העוסק ביוגה ובמדיטאציה שואף לשלוט בגופו, באיבריו ובעצביו, ברגשותיו וביצירתו, במחשבתו ובדימויו, כדי שבהשיגו את השליטה יהיה פנוי לקבל השראה, אבל עליו לבדוק את עצמו אם הוא ראוי לכך, ועליו להי-שמר שלא להיות לפאקיר המעוניין בהצגה, ברווחים ובשליטה על בני-אדם אחרים. וכן יש להזהיר את העוסק במדיטאציה שלא יישאר בתוך עצמו ולא ימשיך במונולוגים אינסופיים עם עצמו, וכן אין לשכוח שאדם הבורח מפני שלטון הדברים הסתמיים שבסביבתו ומפני שלטון האני הקטן שלו עלול ליפול לתוך תהום האפס.

ועם כל הסכנות האמורות נראה שלא נוכל לוותר על ארחות החיים של היוגה והמדיטאציה, כי אחד הפגמים העיקריים של האדם המערבי הוא בשאיפתו להשיג הישגים אינטלקטואליים וחברתיים ועל-ידי-כך הוא עלול לאבד את התנוגים הטבעיים שלו. החד-צדדיות המערבית גרמה שלהרבה אנשים בתוכנו יש מתחים בכתפיים ובשרירי-הלעיסה וכו', ואם מצליחים בהרפיית הכתפיים והלסת וכו' ובפגישה עם עצמם הם פותחים דרך לחיים ודרך לרוחניות כאחת.

מן המסורת שלנו ומן המסורת ההודית למדנו

ספרותנו בעיני דב סדן

במלאת שבעים וחמש לדב סדן

שמואל ורסס

דותיו של עם-עולם, וכמובן, על ההבדלים בהתייחסות נפשית בתמורות הנסיבות ההיסטוריות של זמן ומקום, ועל מורכבות בעיותיו של דב סדן, "הקורא מספר אל"ף", אשר "היקף הכוליות של היצירה היהודית" גדול אצלו לאין-שיעור לעומת קודמיו. ואשר לסוגי יצירתו הבקרתית, הרי הוא עצמו הגדיר את שלוש הדרכים שהלך בהן, כשהוא מקפיד שלא לערבב את התחומים: דרך המסה, דרך המאמר ודרך המחקר. ("ספרים נפתחים", בלשון מדבר בעדו, עמ' 96—101).

תפיסתו הכוללת את ספרותנו דומה מתמצית במשל היער, על גורל גידוליו השונים, אילנותיו הגבוהים ואלה החוסים בצלם. נזכור את התמונה הקודרת של היצירה, באין לה תנאי גידול הולמים, ב"שירה יתומה" של ביאליק, שבה הועלתה בלשון המראות חזות היער האבל והמחריש כמוות, על אלונים וברושי הערומים ועל "רקב פגרי אלונים עתיקים הפוכים משורש", אשר "עיק על קרקע היער ויחנקו בכורי כל פרח". ביער כזה נשמעת שירת המשורר הבודד "כשמוע קול שירה יתומה". מה שונה היא חזות היער המצטיירת לסדן כדימוי היצירה הספרותית בכל דור דור: "כיער גדול על קרקע המצמית עירוב של קבוצות אילנות גדולים וציבורי אילנות קטנים ושרשיהם — — — ובינותם עדת קנים תמירים וקופים, מהם רמים ביותר, — — — סבכי שיחים ורוב עשבים וטחב, והכל יונקים זה מזה ומיניקים זה את זה, וכל כולם כחטיבת חיים גדולה אחת השרויה ברצועת אדמה אחת ותחת חופת צל אחת" (אבני בוחן, עמ' 12). ואכן כנקודת מוצא פרוגראמטית לדרך עיונו של סדן בספרותנו היא, שענינו בשואות תמיד לא רק אל אותם אילנות גדולים, אלא אל אותה "שפעת קנים בינונים ונמוכים", שאפילו האילנות הגדולים ניזונים מהם לפעמים וההתבוננות בכל גידולי היער אינה בנפרד

מרוכים תחומיו של דב סדן, תחומים שרוח אחת מפעמת אותם. בלי משים יש שהוא עצמו משרטט מסלולים, תחנות ושבילים מתוך דרכו שלו אגב תיאור פעלם של אחרים בספרותנו. הריהו עוסק במסכת ברנר ומונה פעולותיו: מספר, מבקר, פובליציסט, עורך, מתרגם ופטרונה של הספרות, הנוקק לצורות "מאמרי-ההערכה ורשימת הפולמוס, ציוני דרך והערות-אגב — — — והמסה המקפת משיפוליה של ההשכלה עד טבורה של המודרנה", ועם כל אלה — "הקורא בה"א הידיעה של הספרות העברית החיה לכל גילוייה ותגובתו עליהם הפעילה כלים מכלים שונים עד שאסופת תגובותיו המגוונת היא כתשקיפה של ספרות דורו" ("מסכת לסוגיותיה", בין דין לחש"בון, עמ' 141). והרי הוא בודק את פעלו של המבקר שמואל ניגר בספרות יידיש, ומהות הזימון והזיקה שבין תחומי עשייה שונים ומרובים בפעלו שלו עצמו משתקפת בבדיקה זו במהימנות לא-מבוטלת. הוא מצביע על ניגודי מהות שבתוך מערכת כלים משולשת זו של הרצונות, המבקר וההיסטוריון, שנתלכדו שלושתם בנפש אחת המסיירת על פני מפת ספרות גדולה, והוא מצייר כיצד ניגר חי את מפעלם של שלושה דורות בספרות לשלוחותיה, "כאחדות מתוך ריבוי, באופן שכל חזיון וחזיון נקלט לו כקו בחטיבה ונארג לו כחוט במרבד-אדירים". הוא משתאה להיקף כתיבתו של האיש, אשר "בו מצאה ספרות יידיש את הקורא בה"א הידיעה, את גדול מתמדיה", וכן ליכולת קליטתו ו"כיצד נבנה בלבנים הקטנות האלה בניין של ראייה רחבה יותר ככוליות של היצירה היהודית" ("המבקר והיכלול", אבני מפתח, ח"א, עמ' 262, 265, 267, 272 ועוד).

ויפה, כאמור, כוחה של הגדרת המוגדר למגדיר עצמו. אך אין צריך לומר, שאין כאן חפיפה או מיצוי. לצורך זה די להזכיר ולרמוז על פירושו המפורש בסוגיית הלשונות, על סוגיית האמונה ועתי-

לותיו של המשורר הנדחס אל תוכו, בהתעלמה מאותן תכונות שאינן משתלבות בתחומו: נכנס הוא למעגל מבחינת הצד השווה ואינו נכנס מבחינת הצד השונה, שהוא העיקר ("דמדומים ומעבר להם", בין דין לחשבון, עמ' 45 וכן כנ"ל, אבני גדר, עמ' 29).

שונות הן שיטות ההתבוננות של סדן בחזיונות ספרותנו, אם כי נוהג הוא להזקק לכמה דרכים וסוגי תצפית כאחד, אם לסירוגין ואם בעת ובעונה אחת, ובהדגשות שונות במגמה ובצורה. הרי מגמה מסאית, והרי שירטוט דיוקנאות סופרים לאור יציאתם, הרי נטייה למונוגרפיה, והרי איסוף שקוד ושופע של לשונות לשם הדגמה, והרי דרך המיצוי — ולרוב בסגנון אישי מאד ששזורים בו ציורים ודימויים ופניות אישיות נרגשות בנוסח אינטימי, והבאת דברים בשם אומרם. ויש שהוא חוזר לדון בנושא, או בדמות של יוצר כעבור שנים, כשהוא מעמת דברים שנאמרו בשעתם עם דברים שנתרקמו לאחר שנים, מזוית היסטורית אל זוית הכתובים שחוייתם נתחדשה, הוא מניח לקורא לשפוט מה בין שתי ראיות באותה סוגיה. "מעטים הם דברי, שהפסיק שבהם זכאי שייחשב סוף־פסוק, ולעומתם מרובים הם דברי, שסוף־הפסוק שבהם חייב להיחשב פסיק". אמנם אין לו לסדן אשליות. אף מה שקרוי עיון או חקר הוא לעתים בגדר מדרש, ולא האמת כולה. עם זאת מובטח לך שהוא תר אחרי נקודת־מוצא של קבע — זמנו או מקומו של המשורר, קרקע צמיחתו ואווירתה — שאם לא כן, ידע הוא כי הדרש סופו שהוא "דרש של תהוה". ("עדות משולשת", מאזנים, כג (תשכ"ו) עמ' 472).

בחתירתו אל מהות הסופר הוא גרר לגסיבות היסטוריות ורגיונאליות, לזימוני גורל יהודי קיבוצי וגורלות אישיים־משפחתיים, לחוויות מעולמו האישי של היוצר. מחוז ילדותו ומכורתו של סופר ומקרי חייו הם רכיב מהותי בתיאורו. עם תיאור עולמו הרוחני של אשר ברש הוא תוהה על צביונה של גולת גאליציה, שנקלעה בין ארבע לשונות והיא שרויה במתיחות־תמיד בין הבית ובין הנכר. (בין דין לחשבון, עמ' 228). וכך הוא משרטט את המסכת של שלוה, סערה וטלטול האופיינית לדרכו של משורר יידיש, בריש וינשטיין, בעל הפואימה "ריי־שא" מתוך "בינה במחצבתו וגידולו, והרי היא אדמת גאליציה על הגלגולים המדיניים שפקדהו

ובמבודד, אלא מתוך זיקה אל קרקע מטעם ואל נופו של היער — של הספרות כולה.

ציור זה של היער משמש לסדן גם לשם הסתייגות מבקורת הספרות הנעוצה בתפיסה על "עבודת־גיבורים", המזהה אותם "אילנות הנראים אדירי־קומה וסיעת האילנות אשר בחוג חסותם" עם היער כולו. תפיסה כזו של הספרות מייחס סדן גם לניגר בספריו; אך לאמיתו של דבר, מטעים הוא, הרי אף ניגר גורס, כי סוד שגשוגם של אותם "האלונים העזים" טמון "בהיסטוריה, בעם, בציבור, בקולקטיב, שכן כולם כאחד הם היער" (אבני מפתח, א, עמ' 273). ועל כן, סבור סדן, אין לנקוט בתולדות הספרות שיטת מבחר זו הנהוגה לעתים באנתולוגיות, שהרי הספרות במהותה היא עניין כולל, וחובה לטפל בכלם (על־פי ג. ירדני, שיחות עם סופרים, עמ' 98).

ממשל היער, שבו הולך סדן בעקבות מורשתו הציורית של ביאליק במסותיו, הוא פנה גם לדיוק־נאות של עצים בנפרד ולצומח שסביבם. פעלו של נחום סוקולוב כסופר מצטייר לו מתוך משל השיק־מה — אשר "נופה מתפשט ברוחב־בדיו מרבי־הפרי ומרבי־הצל וקצות ענפיו משתפלים וכאילו מתחברים בשרשיהם המשתרגים בעוביים כי רב" (בין דין לחשבון, (תרצ"ו), עמ' 346). ואילו שירת יעקב לרנר הערירית כשירת הערער בערבה: "קר ואובד הוא הערער בערבה הנידחת", שיש בו מן "הציפיה לרקב מכלה או לסופה מסערת" ("שירת הערער", אבני בוחן, עמ' 106—111).

לעומת זאת אם מחבב הוא את ציור היער על צמחייתו כדוגמה של כוליות אחת, דוחה הוא את תמונת הספרות במתכונת כוכב מרכזי וסביבו כוכבי־לכת, ציור שהוא חביב על ביאליק. סדן גורס כי המאורות המקיפים את המאור הגדול "אפילו הם קטנים, הרי זיקתם למאור הגדול ושייכותם למערכתו גותנים להם מגדלו ומגדלותו". שהרי לפי הסכימה המקובלת, אותם משוררים שנולדו בין השמשות נמצאים מנושלים; כבר יצאו חוץ לתחומו של מעגל אחד, ועדיין אינם שרויים במעגל שלא־א־ריו — אף על פי שלעתים קובעים הם מועד לעצמו" ("בין השמשות", אבני בוחן, עמ' 11—12). גם מצד אחר רואה סדן קיפוח בשיטה זו של מעגלים בשעה שהוא בא, למשל, לתאר טיבה של שירת יצחק קצנלסון. שיטת המעגל חוטאת לאישיותו ולסגנו־

מתו של פרויד לכיבוש היצר האפל בסיועה של הדעת.

כעורך הוא מקדיש גליון מיוחד של מוסף "דבר" (ט"ז באייר תרצ"ו) ליובלו של פרויד, גדוש מאמרים, מקור ותרגום, להערכת מישנתו, ובמאמרו "ראשי-פרקים" הוא עומד לפנינו כמעריץ של פרויד וסניגור פסקני כלפי משיגיו ויריביו. "כל הבעה והביעה של הנפש והרוח — — — חייבת להיראות שלא לפי גילוייה, אלא לפי חיפוייה, כמין תחנת-ביניים, בהתאבקות מגמות מנוגדות של כוחות-מטה ומגמות-מעלה". ועוד: "לעולם יהא האדם וקיבוץ האדם בודק במעשיו ברחשיו, הנראים לו ישרים וצודקים ובאמת אינם אלא כיוסי מתעה להיפוכם של כוונותיו ורצונו".

ונימה אישית יותר אתה שומע בדברי הספרו על פרויד, כשהוא מתאר את רישומה העז של מישנתו, ששימשה לו לסדן נקודת-אחיזה ומצפן בעולמו, שברשות-היחיד. תורה זו, מטעים הוא, מחייבת של-עולם יהא אדם נוהג "לעשות ריקאפיטולאציה של עצמו על מחבואי יצריו וביטויים בדרך-חייו ומש-עולים". מטעים הוא את חשיבותם של פכים קטנים שבחיי אנוש ויצירתו, שהם, בסופו של דבר, חזות-הכול, שכן "ההופעה המועטת, הגילוי הזעיר, הפרט השפל, שאינם מורגשים לקוטן, הם הם מחבואי היצר, שגירשת אותו מנחלתך כאויב תרבותך, כשטן-מוסר". אשר על כן, "אין לך קטנה ואין לך טפלה שלא תהא גדולה מדי ומקריית מדי לעניין החדש שאתה חייב למתוח עליה" (אבני גדר, עמ' 201).

ואכן המעיין בכתבי סדן לא יתקשה לגלות את עקבותיהם של ערכים והבחנות-יסוד אלו: גילוי וחיפוי, פער בין כוונה ותוצאה בפעלם של יוצרים והוגים ותנועות, חוויית המעמקים של יצר ויצירה והמאבק הנואש על גאולה בדרכי אמנות על סמליה, ההקפדה על הפרטים הזעירים בחיי אנוש ובחיי הטכסט הספרותי.

מוטיב, הראוי לתשומת-לב, חוזר ונשנה בכל אחד ממאמריו אלה והוא מוטיב אור-הפנס, שיש להטיל על "אפלולית היצר", ובעוד מועד, ברשות היחיד והרבים כאחד. בימי השתלטות היצר האפל בגרמניה הוא מקדיש מסה ליצירתו של ג. שופמן והוא קורא לה "פנס ביער" — על-פי הסיפור המיניאטורי "לנג" משנות העשרים, והוא עושה את ניסוחו האפיגרא-מאטי של שופמן בדבר "הפנס האלקטרי בעבי היער"

ואילו שחרותו של המשורר היא באמריקה שמעבר לים" (אבני מפתח, א', עמ' 204). ועתים הוא בודק בדיקה סוציולוגית-סטטיסטית, את עיסוקם והר-כבם המעמדי של אבות ובנים, שבניהם הדבקים בספרותנו הצד השווה שבהם שהם בני-תורה, ומס-ווג משורים (כגון בשירה הלירית ביידיש שצמחה בגאליציה) לפי גלגול-חיהם, מקומות ישיבתם, אם בארץ מחצבתם ואם בארצות הגירתם (שם, עמ' 196). וסמוכה לבדיקת מולדתו ואזורו של המשורר, על ציבונם וקורותיהם, בדיקת מולדת שירתו.

כשם שסדן מתחקה על שרשי משפחתו ואילן היוחסין של הסופר, הוא שוקד לחשוף את הסודות הסמויים בביוגראפיה הפנימית שלו, כדי שהגילוי המכוסה יהיו משלימים זה את זה, ואף הניגודים יתפרשו ויסתברו באורח דיאלקטי לגוניהם ובני-גוניהם. שהרי ניגודים שבעולם ושבנפש הם "לא כצמד כוחות הניצבים זה כנגד זה ונאבקים זה בזה, אלא כשכבה עליונה על גבי שכבה תחתונה, בחינת אפר-המשות המתערם על אש-החזון ומדעיכה, והיא באחרית יקודה, פורצת וחיה" ("בשער הנגינה", אבני בוחן, עמ' 136).

ב

דומה לארבע פגישות היתה משמעות גורלית לעי-צוב דרכו של סדן כמבקר וחוקר של הספרות. בתחום ספרותנו בולטת זיקתו המיוחדת לדמויותיהם של ברנר, ביאליק ועגנון, ונלוית לה הפגישה עם מישנתו של זיגמונד פרויד בתורת-הנפש. אמנם בהרחק של שנים מעיד סדן על עצמו: "בימים ההם נעזרתי בשיטת המחקר הפסיכואנליטית ביתר אדי-קות משנעזרתי בה אחר כך, אבל גם אז נהגתי בזהירות מרובה ונשמרתי מדוגמאטיות, שהרי הפסי-כואנליזיה אין בכוחה לפרש כל חזיונות הספרות (ג). ירדני, שיחות עם סופרים, עמ' 99). אך דומה כי לכתחילה היתה מעורבותו במישנתה של אסכולה זו מרובה וזיקתו אל מחוללה אף נלהבת, ורישומן של הבחנות השאובות מתוך מישנת הפסיכואנליזיה ניכר היטב בכתבתו בימים ההם.

שלוש פעמים כתב סדן על פרויד עצמו — שני מאמרים לכבוד יום-הולדתו השמונים, ומאמר אחד לאחר מותו (מלבד רשימה בדבר מינוח עברי אחד למישנת הפסיכואנליזיה), והדברים תמיד נאמרים ברגש ובהתפעמות, כשהקו המנחה הוא הבלטת תרו-

הוא וחוזר ומטעים תביעתו משכבר לרדת לשרשי שירתו ולא רק להתבונן בצמרתה. ההרמוניה שב-אידיליה אינה אלא אשליה, "ככרום ענוג על גבי געש פרא של יצרי סכסוך והשמד". הוא מעלה שההוויה השלווה של הערבה היא רק למראית-עין ("בלב הערבה", "בין תוכחה לאידיליה", בין דין לחשבון, עמ' 18). הערבה "אינה אלא פרויקציה של הנפש הפרימיטיבית, החיה כיצרה", ומנמנים בה יצרי-בראשית החנוקים והמצפים לפורקנם. עם זאת, אותה ערבה "אינה אלא נפש הילד, כלומר נפש האדם ביצירותה" (שם, עמ' 19—20).

מסקנתו של סדן מצביעה על תחושת הוזהות הטבעית של המשורר עם הערבה רדומת-היצרים, וכך מתחוויר לנו, כדבריו, "כי כל אותה האהבה הגדולה לאילי-הקדם אינה אלא עדות לדיבוק הגדול ביצרי-בראשית". כל המוטיבים האלייליים, שהביקורת מבליטה יתר על המידה, אינם אלא פרי ראייתו של המשורר באותן דמויות-קדומים נכריות "בבואה של נפשו כמשאלתה — גאולת היצרים הגדולים המפרי-נסים את היצירה וההרס כאחד" (שם, עמ' 21).

קו עקרוני חדש מסתמן בדבריו כשהוא חוזר אל טשרניחובסקי בשנים תש"ה ותשי"ג. עתה מועתקת נקודת-הכובד של הדיון מתופעות חיי-הנפש של היחיד אל בעיות החוויה ההיסטורית-רוחנית. כשבו-דק סדן את מעמדו של המשורר בתוך עמו בצל השואה, הרי נקודת-המוצא לדיון אינה רוויזיה בהערכת שירתו מתוך בדיקת החוויה היחידית והקייבוצית ויצרים המאיימים במחשכים, אלא לאור בעיות של אמונות ודעות שבגלוי. עתה מגמתו היא להוכיח כי מרדתו של טשרניחובסקי במורשת היהדות לא היתה מהותית, שכן "מורשת כוחו היא באש-התמיד שנצרו אותה דורות-הגלות, ואך תע-תועי-נעורים הם שהסתירו מפניו ומפני מעריכיו את האמת הפשוטה הזאת". מסקנתו של סדן היא עתה, בנימה אפולוגטית כלשהו, "כי המשורר שיחרר עצמו ממורשת המשכילות ופתח את לבו לאהבת ישראל, שהיתה יסוד נפשו לאמתה. אף אין להעלים עיין מהערת-האגב המשתרבת לדבריו, בהיסח-הדעת כביכול, על גילויי "הכפירה בכוח עצמנו וב-ערך עצמנו — למשל, פרויד המוכיח כי משה רבנו הוא מצרי" ("מאותם ניצוצות הפלא", שם, עמ' 25—26).

במסתו "בין תפילה לחרדה" (תשי"ג) אמנם מודע

נקודת מוצא לתיאור יצרי-בראשית, הלא הם היצרים האפלים האורבים להתפרץ מכלאם, כשהוא למד לא רק על דרכו של שופמן המספר, אלא על "אפילה שירדה עתה לעולם". על "רשרוש הפסיעות הראשוניות של הלסטים באפילה" (אבני בוחן, עמ' 164). אף למישנתו של אחד-העם, במלאת עשר שנים למותו, הוא נדרש ברוח ההבחנות הללו, כשיחסו המבטל של ההוגה כלפי צורכי הספרות היפה מוסבר באור חדש, כיחס אל אידיאל רחוק שלעתיד לבוא שהוא בעצם נמשך אחריו. "הם המאוויים האחרונים, צריכים למצוא מחבוא לעצמם בפניה הנסתרה שבלב ואילו היד העושה נתונה למטרות-ביניים". עיקרו של מאמר זה מכוון להבליט את העימות בין מישאלות כמוסות שהן כבולות "במדור התחתון שבלב" ובין הדעות שבגלוי. וברוח זו מוסבר גם פשר זיקתו הדיאלקטית של אחד-העם לציונות ודרכי הגשמתה ("בין הצמדים", בין דין לחשבון, עמ' 303 ; 306—307).

את המעמקים והעולמות החבויים והמודחקים, שלא קורא להם דרוו, והם מוסיפים להתקיים ככוח מניע ומפעיל, אנו מוצאים גם בשעה שהוא בא לדון ביוצרים כברקוביץ וברש. אורח הרצאתו וסיפורו של י"ד ברקוביץ כולו הרמוניה לכאורה — והרי לפנינו "פתח הלוע של הר-געש, שכיסתה עליו המתינות והשקט שבמלאכת התיאור". אותה הוויה של נוודות ללא-הפוגה ותלישות וכמיהה למרחקים — עיקרה אינן הנסיבות החברתיות והאידיאות שב-הוויה היהודית, אלא היא נעוצה מעיקרה בחזיונות מעולם חיי-הנפש. לעיניו "רמזי סמל לעולם האבוד — לפני היות הבלדה בין בית ומרחק, באין התינוק יודע אלא את חיקי-האם" ("המרחק הנורא", אבני בוחן, עמ' 180—181). וכן אשר ברש, שדמותו המ-קובלת היא "ארשת ממוזגת", "באמת הרי חייו כהרי יצירתו לא כאספקלריה הגלויה שבהם היא המצולה הכסויה שבהם. כאן וכאן הצלילות והמתנות הם כגשר של אמונות המתוח על גבי געש של סכסוכי-יצר ומידרך נפש" ("ארשת ממוזגת", בין דין לחשבון, עמ' 230). המעיין יאזין כאן לא רק הד קולו של פרויד אלא גם הד דבריו של ביאליק על "מצולות התוהו" וההליכה על פי התהום במסתו "גילוי וכיסוי בלשון".

ודומה אורח התבוננותו בשירת טשרניחובסקי במרוצת עשרים שנה, בין תרצ"ב לתשי"ג, מטעים

את צעדיו, ושעל כן הנסתר אנוס "להתלבש בכי-סויים שונים כדי להערים על התודעה ולצאת בחי-לופי-צורה ואפילו במסולף ובמסורס לאויר-העולם" (העולם, 1933, גל' ל'); וכן על החוויות הארוטיות של גיבורי ברנר.

עניין מיוחד יש במאמרו "לדרכי לשונו של ברנר", המעיד לא רק על הבנתו של סדן בחלקם של מטב-עות-הלשון בסכסוכי הנפש, אלא על חושו הבלשני הרגיש והמעודן, שלימים מצא פורקנו בחקרי הלשון המאוחרים שלו, שהופקעו כליל מזיקתם אל מישנת פרויד ותלמידיו. לפי שעה, הצידוק להתעמקות בשי-מושי לשונו של ברנר עדיין נמצא לו ברמזי כפל ההוראה, ולא דוקא על-פי מסורת השעשוע שבספ-רותנו, אלא מתוך אסמכתאות על תיאודור רייק ופרויד בדיוניהם על הבדחה, שהרי שחוק המלים "מגלה איזה קו נסתר, איזה צד של ניגוד בין ההע-רכה שבגלוי וההערכה שבצנעה" (מאזנים, שבועון, ג' תרצ"ב, גל' מה, מט).

כאן מסתמנת נטייתו של סדן, המתגלית ביתר שאת במחקריו המאוחרים, להביא מקבילות מיצירות סופרים שקדמו לברנר לציירופי מלים תוך שינוי הוראתם. בהערותיו הצמדות והמתמשכות מוצא אתה מקבילות מחכימות מכתבי מנדלי, יל"ג וביאליק, וכן ניבים של משוררים מימי-הביניים — והם עד היום חומר היולי מועיל, העשוי לשמש נקודת אחיזה לעיונים לשוניים, ללא העומס המיתודי של אסכולה זו דווקא. עיון בלשונו של ברנר, מופקע כמעט לחלוטין מן הזיקה לפרויד ותלמידיו, אתה מוצא עוד במאמר משנת תרצ"א, "גרגרים" (דבר, מוסף, י"ד אייר תרצ"א), שעניינו בדיקת יסודות יידיש בלשונו של ברנר. הוא מביא דוגמאות למכביר מלשון דמויותיו העממיות של ברנר, כשמלים ידיות משו-לבות או מתורגמות בה, מתוך מאמציו של ברנר לשוות ללשון העברית מתכונותיה של לשון-דיבור חיה וגמישה ולהרחיב בכלל. ויש במאמר זה, שלא כונס לכתביו של סדן, בשורה לעיוני המאוחרים יותר בזיקת-הגומלין בין עברית ליידיש בספרותנו. בשנת תרצ"ו, במסתו על גיבוריו של ברנר, "בדרך לענווי-עולם" (בין דין לחשבון, עמ' 137—139) הוא קובע אמות-מידה טיפולוגיות לגיבורי ברנר, כשהוא מבחין בין "דמות המרכז" ל"דמות שכנגד", ודעתו נתונה לדמויות "הצד שכנגד". דמו-יות אלו מיוחדות הן לאו דווקא בדכודך-הנפש

סדן לסתירה בין שירת התוכחה של המשורר כלפי עמו לבין זו של חטיבת האידיליות, אך הדגש הוא אף כאן על בעיית העם, לא לפי אמת-המידה הצרה של רשות-היחיד. פשר ועמו של המשורר אינו מקו-פל בכוחות-נפש חבויים ומדוכאים, אלא באידיאו-לוגיה הגלויה לעין, ובכלל זה "התוכחות המש-כילית היתירה", והן המקלקלות את השורה. הפרשן, שאינו מתכחש כלל להבחנותיו הקודמות בדבר הער-בה כסמל לבעיות ההיסטוריות ולמערכי-הנפש כאחד, מרכז עתה את הארתו בחזות ההתרחשות המשברית ההיסטורית של העם, כאשר "החרדה באה ונהייתה כתומה" (שם, עמ' 34).

ג

"נער הייתי כשגיליתי את ברנר, וסיפורי יותר משבלעתים נבלעתי בהם. ביתר ברור: חשתי את עצמי בלוע בתוכם, עד שדימיתי כי הם מצווחים כנגדי: בך הכתוב מדבר" ("איש מכאובות", בין דין לחשבון, עמ' 144). הדברים נאמרו במלאת אר-בעים שנה למות ברנר. מן הסתם היו שלבי מעבר בין זיקת-ראשית של הזדהות והתפעמות לבין מאמץ המחקר, בשעה שסדן מחבר את חיבורו "פרקים בפסיכולוגיה של ברנר", שהתפרסם מגילות מגילות בשנים תרצ"א—תרצ"ו, ולא כונס בספריו. אך פר-קים אלה אין בהם כדי לאשר את ההנחה המקובלת על מעריכי סדן, הנוהגים לסמן את מהלכו מן הפוב-ליציסטיקה, מן "המסה האימפרסיוניסטית" אל המח-קר הצמוד אל פרטי הפרטים של הטכסט. מסתבר כי אלה ואלה כרוכים זה בזה.

הוא מקפיד לדובב את ברנר עצמו, ומרבה, אולי יתר על המידה, בהבאת דבריו — וזאת כדי להוכיח את אמתו, הניזונה הרבה ממישנתו של פרויד. ויש והמינוח הפרוידיסטי, שעדיין לא נטמע בגוף הנוסח של החוקר, נושר לו כקליפה, וגופי הנושאים מת-קיימים ומוארים בזכות עצמם. בפרקים שפירסם בתרצ"א בסוגיה של הבלתי-מודע בעולם הנפשות הפועלות של ברנר הוא מתחקה על הזיקה האמביו-אלנטית של הבן לאביו, "הרגשה שפוסחת היא בין אהבה ושנאה" (אחדות העבודה, תרצ"א); על האר-טוביוגרפיה של היוצר המובלעת בדמויותיו (מאז-נים, שבועון, שנה ד', תרצ"ג גל' מד); על חלקו של החלום בהקיץ ועל הוידוי של גיבוריו, כשמחוסם עולה ה"נסתר" הנאבק עם "כוח התודעה" המצר

באסופת כתביו "באפילת הסתירה", שנתפרסמה בעשרה בטבת תרצ"ג — הוא תובע שינוי-ערכים בדרכי ההבנה של המשורר ועולמו. דור של פרשנים ראציונאליסטים, לא ראה כי מאחורי הסכסוכים האקטואליים, בני הדור, השלובים בתוך המציאות הקונקרטית של המקום והזמן בתולדותיו חבויים שרשי סכסוכים עמוקים יותר, שלידתם עם כל אדם חדש שיצרו אינם רוצים להשלים אל כבלי התרבות. הללו לא ראו שעיקר שירתו של ביאליק אינו בשירי התוכחה לעם והקריאה לציון, אלא בירידה למעמקים, ליסודו שיסודי הנפש שלפני היות האדם חבר לעם, לחברה, לתרבות, סדן הציב ברום פסגתה של יצירת ביאליק את שירת היחיד, לבטוי ובדידותו, את השירה הנאבכת על תיקון אמנותי לחוויות שחר-ילדותו, ועמן "שירת הבריכה והאלון, אילת השחר, מתי המדבר ואגדת החורבן", שבכולן נגאלה "שכבת נפש משכבות השתייה". אלא שמאבקו של ביאליק על מתן ביטוי לעולמו הנסתר נדחק ונדחה יותר מדי מפני מידת האחריות של הרואה כי "בשעה שהכלי האוצר את כל התכנים, הגלויים והנסתרים כאחת, צפוי לשבירה — שמירתו של הכלי עיקר".

ברוח זו הוסיף סדן לחתור לפשר עולמו של ביאליק אף במאמריו משנת תש"ט שנצטרפו לאחר מכן לחטיבה אחת של הפרק "אל השתייה" במסת-המבוא "על ספרותנו" שפירסם בשנת 1951 וקודם לכן — בחוברות ראשונות של כתב-העת "מולד"), עיקר הנחתו היא, שהמשורר לא זכה למלוא ביטויו האמנותי, אלא נחסם באורח "פאטאלי" אם בעטייה של תקופת וולוז'ין, אם בשל החומרה חומרתו המחשב-תית המרסנת של אחד-העם, ואם על ידי מגדלי מוכר-ספרים, הריאליסטן המפוכח שאינו מבין לעור-למו הפנימי של ביאליק. הנחה חריפה היא, המ-עוררת מחשבות. וספק הוא בעינינו אם אמנם היתה התפתחותו האמנותית ניכרת בלעדי זימונים "פא-טאליים" אלו בדרך חייו.

אם בהערכתו הראשונה של סדן משנת תרצ"ג עמד על "העירוב הסינכרוני, העירוב של הדיבור לנפש והדיבור לרבים", הרי עתה בשנת תש"ט (במ-אמרו "המשולש") הוא מבליט את הישגי ההיתוך והמיזוג של "החוויה, התולדות, היקום" — בסמלי הגר, תלת-האש והאור שלפני הלידה —, וכן הוא מדגיש את הצורך לתפוס את המשורר בכליותו.

ובהרגשת אשמה, אלא "בפשטות גדולה, בהשלמה למשא-גורלם, במסירות אחרונה למצוות-העשייה שלהם — — — הם נושאים בעול החיים והמע-שים". יש כאן נקודת-חיבור בין מאמר זה לבין עולמו השירי של ביאליק, שהרי "עבוי עולם" בשם המאמר אף הוא שאוב משירו של ביאליק "יהי חלקי עמכם", וגם איפיון הדמויות הללו הוא ברוחו של שיר זה, והוא הדין בשרטוט דיוקנו של ברנר עצמו כמבטא את הוויית גיבוריו: "בעצם היו בחייו חיי הצדיק הנסתר שבא מלעבר, התקרבות-תמיד לדרך, ועווי עולם אילמי נפש, צנועי הגות ועלי-לה" (שם, עמ' 139).

ד

אם כקורא נפעם ואם כמי שעורך חשבונה של ספ-רותנו, בכל הקשר והקשר שבו ביאליק מופיע בדיו-ניו של סדן, הוא המוקד והוא נקודת-המוצא, או בלשוננו: "פיסגת-הרים המשמשת קנה-מידה ומקור, שהכל משתלשל הימנו". אם כקורא, הרי זכר כיבוש שירתו במקורה נתלכד בזכרונו עם חבלי הלשון העברית שהתנסה בהם בנעוריו, וההתעמקות ביצי-רת ביאליק היתה לו לחווית-קבע מרתקת, שבתקו-פות שונות העלה מתוכה גנזי נסתרות. וגם כחוקר, הרי בכל תקופה בחייו ביקש ומצא נתיבות שונים לעולמו של המשורר, ועדיין הוא מוסיף להתמודד עם עולם זה כשהוא נמשך אחר קסמי שירתו ואי-שיותו. וכגודל הקסם יראת-הכבוד. הוא זכה לשבת בעירו של המשורר, בשנים הראשונות לעלייתו לארץ-ישראל, ואף לא החמיץ שום מעמד פומבי של ביאליק, אך לא נתקרב אל המשורר, כעדותו כעבור שנים רבות: "כל הקולר תלוי בי — יראת כבודו כפתה עלי מצוות-ריחוק" ("עדות משולשת", מאזנים, כג (תשכ"ו/1) עמ' 472).

אם כקורא וכפרשן היה כרוך אחריו, הרי בהבנת תרבותנו ופשר מארג ספרותנו, המשיך ופיתח, מדעת או שלא מדעת, כמה מהנחותיו ומתפיסותיו. כך בעניין הלשונות בעמנו וביחס אל לשון יידיש, בתפיסותיו בסוגיות של תרגום וכינוס, וברגישותו לחיי הלשון העברית בעבר ובהווה. ובודאי יש למ-צוא בו מהשפעת דרכו של ביאליק במסותיו, אם כי סדן גיבש לו גירסה סגנונית סגולית משל עצמו, משרשו שלו.

כמעט מראשית עיונו בביאליק — במסתו הקרויה

בניתוחי צירופים, מלים ומוטיבים בגלגוליהם וב-גלגולי-גלגוליהם, הוא כביכול בא לאמת עיקרים, שכבר נתנסחו באותן מסות פרוגרמטיות ראשונות, ואף להמשיך את עיוני הלשוניים אשר כבר פירסם בראשית עיסוקו בשירת ביאליק. ברבות הימים אנו רואים אותו פורץ את המעגל שהוא תחם לעצמו בהשראתה של מישנת פרויד, כדי להתייחד יותר ויותר עם הנוף הסגולי של אותו יער ששמו הספרות העברית על מסלוליו ופיתוליו שביליו הנסתרים.

ה

שונה היא עמדתו של סדן המבקר והחוקר בהארת יצירתו של ש"י עגנון. אם ברנר וביאליק שפעלם בספרות כבר היה מוגמר והם קבועים בלבו בראשית דרכו בבקורת, הרי הערכת יצירתו של עגנון התרקמה רובה בעצם התפתחותה של יצירה זו, וסדן שימש לה בן-לוויה בארבעים שנה — החל בארבעת הכרכים משנת תרצ"א, שדב סדן (שטוק) הקדיש להם מסה שכבר יצאו לה מוניטין, ועד שנים-עשר הכרכים עד-כה, ועזבונו בכללם. והרי מצב דינאמי זה של צמיחת היצירה — ואף שינויים ממהדורה למהדורה — הוא אתגר למבקר, וגם מיבחן להערכותיו. עוד בשנת תשי"ט, עם פרסום אסופת חיבוריו על עגנון בספר, מציג סדן את עצמו כ"אחד ממעריכיו, שראה את עצמו מחויב בבדיקה חוזרת". זמן-מה עבד סדן במחיצת של עגנון כמזכירו, וראה מקרוב בעיצוב החומר ההיולי למעשי-אמנות. הנימה של קירבה אישית מורגשת ב"מכתב ברכה" גלוי שפירסם לכבוד יובלו של עגנון, בשנת תרצ"ח, ובו הוא אומר: "הידעת שאני מדמה כי יש בידי לפרש דמותך ועשייתך ושאני רואה עצמי כשרוי במריבה עם חשובי מפרשיך, מתוך שאני סבור כי גיליתי בך פנים אחרות" (על ש"י עגנון, עמ' 36). בצד העיסוק ביצירותיו החדשות, מזכיר סדן לראשונה את ביכורי עטו, בעברית וביידיש, שראו אור בכתבי עת נידחים בגאליציה החל משנת 1904. באותו מכתב הוא רומז על כך, וכעבור עשרים שנה הוא חוזר לאותה "שנה ראשונה" ביצירתו של עגנון, ודן בה עם הבאת הטכסטים עצמם, בנסיונו להגיח נידבכים ראשונים למונוגרפיה על הסו-פר. כאז כן עתה סבור סדן, כי בפירסומים ראשונים אלה אין להכיר, כי אותו צעיר, ש"י טשאטשקיס, נוצר לגדולות. הוא מתחקה במאמר מיוחד על שרשי

על המבקר להישמר מפני הנוחות שבהפרדת יסודות בשירתו, שכן הרבדים השונים בעולמו וביצירתו ממוזגים זה בתוך זה. אשר לכלים המיתודיים, גורס הוא עתה "דרך הניתוח של דקדוקי-פילולוגיה" נוסף על "שיטת ההארה של פסיכולוגית-המעמקים" (בין דין לחשבון, עמ' 11—12).

ודרכו זו הן נסתמנה עוד בשנים הראשונות, שבהן ערער סדן על המוסכמות בהערכת ביאליק, והרבה לעסוק ב"פרטים" כגון סגולות סגנון, דרכי ציור וצירופים, בירורים שכולם מכוונים להצטרף לחש-בון המארג הפנימי של שירת ביאליק, ולפי עדות המחבר הם פרקים מתוך ספר על דרכי לשונו של ביאליק, השמור עמו בכתובים.

באותם בירורים שמסקנותיהם מושגות באורח אינדוקטיבי, ובצמוד היטב אל הטכסט, מתחקה סדן על התמורות והחליפות של מוטיבים, צירופים ומטבעות-לשון, אם בתוך שירת ביאליק, ואם בזיקתה למשוררים בעבר הרחוק והקרוב, ואף מן הדור של-אחריו, אם להבדיל ואם להקביל, ובלא הצורך לבי-אור המוקדם על-פי המאוחר. בתמונת "חתול השמ-מון" מודגמת התעלותו של פרט ריאליסטי קטן לדרגת סמליות גדולה וייחודית. ("בפתח השממה", כנסת, תשי"ט, כרך ה'), בעיונו "בין הגות לחזון" (מולד, 14 (1956), מוצא סדן בשיר "על לבבכם ששמים" זיקה שלכאורה למאמר ממאמריו של אחד-העם, כשהמשורר מנתק את הנושא מן האקטואליות שבו ומעתיק אותו אל עולם סמלים ומוטיבים משלו לפי צרכיו האמנותיים שלו.

כיצד ביאליק שואל מן השירה הלוועזית ומטמיע את היסודות השאולים ברוח העברית ורבדיה האסור-ציאטיביים המיוחדים אך לה, וכמובן ברוח שירתו של ביאליק עצמו, זאת מברר סדן בדרך קליטתו של "הצור והגל" ("סוד צירופים", לשוננו, כ"ג תשי"ט). סגוליותו של המשורר מתפרשת לו לסדן כשהוא מתחקה גם על גלגולי המוטיב "אל הציפור", החל בשירי גוטלובר, לטריס, מאנה, קלמן שולמן, ואף בשירי העם.

וגם על שירתם של משוררים ששאבו ממנו דימוי-יים וצירופי ניבים. בעיונו "מטבע שסופו שיגרה כיצד" (מולד, כרך כב, תשכ"ב), שבו הוא עוקב אחר מישקעים של ביאליק בשירת בני דורו, מבליט הוא היטב לא רק את הצד השווה, אלא בעיקר את הצד השונה.

די למשברי התקופה, ובדק סיפורי-אגדה של עגנון בכלים מכלים שונים, ובולטים כאן עיוניו בסיפורים "המטפחת" ו"שבועת אמונים". כשהוא מזמן לצורך עיונו מוטיבים עממיים לגוניהם; הוא חותר לפרשם כסיפורים "כפולי קרקעית", אשר מעבר למשמעם ברשות היחיד, הם מתפרשים ב"מעגל עם ותולדתו, מעגל גוי אלוהיו". ברבדי אגדה המשוקעים בסיפור-רים, או שהם עצמם ניתנו כאגדה, מוצא סדן לפרש "פירוש הנגלה מזה ופירוש הנסתר מזה, ושני הפי-רושים נתלכדו במישור מלוכד" (שם, עמ' 93). ואכן בפירושו ל"שבועת אמונים", למשל, סדן מצרף כמה שיטות של בדיקה: בדיקת מוטיבים וסמלים, בדיקה "לשונית-סמאנטית, לצרכי הבחנה של חוקר הפולקלור, הדולה את מקבילותיו ממכמני היצירה העממית, בשיר ובפתגם. ומצטרפת לאלו בדיקות של חוקר-ספרות שאוצרות הספרות בעברית וב-ידיש פתוחים לפניו לרווחה.

הפרשנות הסמלית-אידיאלית, שכבר נזקק לה בפיי-רושו ל"שבועת אמונים" ו"המטפחת", מזדווגת לב-דיקה הלשונית-ספרותית. במאמרו על הסיפור "חופת דודים" ("בין בית לקבר", בקובץ "לעגנון שיי" עמ' 185—216) — בדיון מקיף ורבי-עניין, החותר אל נוסחה משמעותית מלכדת לכל הדי מיתוס ומנהגים-עם המשוקעים בסיפור, כשנקודת-המוצא היא הפיס-קה שנעלמה בסיפור תוך חילופי הגירסאות שנת-רחשו בו. אגב כך מתחקה הוא על קטנות ה"עשויות להטיל קו-חיבור מתעבה והולך" בין סיפור זה שנוצח בידי מבקרי עגנון לבין סיפורי עגנון אחרים. אותה פיסקה שנשמטה, היא כפאראפרזה על מישקלו הקיצ-בי של הפסוק בתהלים, "גם צפור מצאה בית ודרור קן לה", והריהו תר ברוב בקיאות אחר גלגוליה בספרותנו לדורותיה ואף באבנגליון ובשירה הגר-מנית. כשחוזר סדן מאותו סיוור בפיתולי שבילים לפיסקת עגנון שהושמטה, מתגלה לו דיוקנו של הסיפור "חופת דודים" לכל רבדיו: "פרצופו הגלוי גורל יחידה ויחידה, פרצופו הסמוי גורל סמליהם, גורל העם וארצו" (שם, עמ' 213—214). אמנם פר-שנות ממין זה כפסע בינה לבין הוצאת דברים מידי פשוטם לידי עיוותם, וסכנתה אורבת לפתחם של מבקרים, שאינם מצויידיים כסדן ברגישות אנא-ליטית לטכסט, ובקיאות שאינה מאבדת אף טיפה מאוצרות המלים וצירופיהן הגנויים בספרותנו. כשם שהוא חופר בלשונו של עגנון לשם חישופם

החזיון של כתיבתו בידיש, וקורא ל"בדיקה מדוק-דקת של השפעת יידיש וגלגוליה בכתיבתו — — — היכן וכיצד פלש יסוד יידיש לתוך הנוסח העברי" (שם, עמ' 140).

התמורה בהערכת מיפעלו האמנותי, של עגנון, ששימשה נקודת-מוצא לחקר עגנון שלאחר-כך, נתבשרה באותם מאמרים, "עם ארבעת הכרכים" משנת תרצ"ג, וב"מעגל ובחינתו" משנת תרצ"ה. סדן בא לפורר את האינטרפרטאציה המקובלת על דמותו של עגנון כסופר הפשטות והתום בהוויה היהודית. הוא ערער על ראיית א"מ ליפשיץ את עג-נון כחוני המעגל, שחמק רדום על פני תהפוכות דורו והפליג אל מציאות רחוקה ושלווה. גירסתו של סדן היא כי "חוני לא נמנם. אדרבה, עיניו פקוחות היו ואוזניו קשובות היו ונפשו פתוחה לרחש-החיים של דורו" (שם, עמ' 46). אדרבה, לדידו הריהו אחד הכרוזים ושליחי הציבור של הדור הנבוכך והמסוכסך בנפשו. הנהייה אחר דורות שעברו אינה גילוי של אידיאליזאציה רומאנטית אלא ביטוי לחיפוש מחסה בצל הסב, מתוך מצב של תלישות וחוסר-אחיוה. והפנייה אל העבר שתי פנים לה, של הערצה ושל לעג, כפל-פנים המודגם גם ביסודות ההומור שב- "הכנסת כלה". הנוסח האפי, שהמבקרים קשרו לו כתרים, רק בא "לחפות על הקרקעית התחתית של עומק נידודים". סדן היה ראשון לא רק בתפיסת אמנותו של עגנון על דו-ערכיותה וערמתה, אלא גם בשימת הלב, עוד בשנות השלושים, לסיפורי "ספר המעשים", שמפרשי עגנון לא נתנו דעתם עליהם. סיפורים "מזורים" אלה לא על גיבורי עגנון אלא על יוצרם באו ללמד; הריהם בגדר תעודה אוטוביוגרפית "ובה פשט ורמז למתחולל בנפש המשורר, והיא נפש אדם הנקלעת נבוכה ביער הת-היות ומבקשת חסות לעצמה במצודת פשטות ותום" (שם, עמ' 47).

אם הנחות-יסוד נקלטו היטב — כיום הן שגורות אף על פיהם של תינוקות דבית רבן — הרי לא הושם לב לרמזים שרמו סדן על הקשרים שבין יצירת עגנון לבין הנוף הכללי של הספרות העברית החדשה, ובייחוד בין כמה מדמויותיו לבין דמויות ברנר, גנסין ושופמן. ועדיין עגנון האמן הוא בבחינת אלון שגיא ובחוד, שהבקורת לא עשתה נסיון נאות לערותו במהלך של הספרות העברית בת-הזמן. סדן לא הסתפק ברמזים לזיקתו של הסיפור האג-

וכמישתם, ועל מלחמות הלשון העברית, כיבושיה ונסיגותיה, התפתחותה הפנימית של הלשון וסגנון-נותיה, על מעשי השאילה והתחחסנות, תוך הידר-שות שבכובד-ראש לחזיון התרגום, כגילוי מובהק לפלא תחייתה של העברית כלשון ספרות וחיים. וגיבורו של הפרק המסיים באותה מסה, "אל השתין", הוא ביאליק, "נקודת המוקד הגדולה" לכוחות הג-לויים והנעלמים בחיי ספרותנו בדורות אחרונים. פרק זה מורכב ממסות שנתפרסמו זה-כבר והן מוב-אות כמעט ככתבן, אך המסגרת החדשה היא כמו-סיפה להן טעם חדש, כשחזיון ביאליק תורם תרומתו לביאור הכוחות הפועלים בספרותנו, "מבלי שהוא יתבאר מתוכם".

מסת-מבוא זו, שנכללה לימים בספרו של סדן "אבני בדק", היא נקודת-צומת משמעותית בפעלו המסועף, אך היא לא היתה בגדר חידוש-פתע או תפנית בדרכו, כפי שהדבר מצטייר לפעמים. הריהי גיבושם והצטללותם של דברים, לא רק בלחץ חזיו-נות השואה והתקומה שפקדו את עם ישראל; אלא דברים שנתרקמו ואף הובעו, במעומעם או במפורש, עוד בשנות השלושים, בשעה שקהילות ישראל עוד לא הוכרעו לטבח.

רוחו של ביאליק מרחפת על מסה זו בסוגיות מהותיות, כגון תפיסת החוט המשולש של תנועות המתנגדות, החסידות וההשכלה, היונקות, עם כל ניגודיהם, משורש אחד — המצוייה, בהקשר אחר, במסתו של ביאליק "הבחור מפאדובה"; הרגישות הדרוכה למאבק על קיומה של הלשון העברית, ולבע-יית כינוסה ותרגומה של יצירת היהודים בלשונות נכר; ואולי על הכל, תפיסת זיקת הגומלין בין הלשון העברית ללשון יידיש — בחיים ובספרות, במ-הלך הדורות ובדור אחרון.

סדן עצמו הזכיר לא פעם, עד כמה נתרשם מהר-צאת ביאליק על יחסי שתי הלשונות שהאזין לה בשעתו בתל-אביב. צדקה נעשתה ללשון העברית, לפי ביאליק, שחללה לשמש לשון-דיבור ולשון-חולין, שלולא כן היתה מתעמעמת בהשפעת לשונות הלעז הסובבות ומתפצלת פלגים פלגים, לפי ארצות מושבם של היהודים, יידיש היא שקיימה תפקיד זה של שפת-החולין, ספגה השפעות זרות, והגנה בכך על העברית מעיוות דמותה — עד שהגיעה תקופת תחייתה של העברית. לדברי ביאליק, חוש-הקיום שבנו הוא ששמר את הענק, זו לשון-הנצח של יש-

של סמלים ורעיונות סמויים, נותן סדן דעתו על חקר סגנונו כחזיון לעצמו. הוא מעודד את הנר-תעים מפני גישוש ראשון בסוגיה זו להתגבר על "אימת המשאוי שלפניהם", ותרומתו שלו היא המח-קר "לשון סופר וספר — ללשונויותיו של ש"י עגנון וסביביהם". ברוח פסוק של א"מ ליפשיץ במונר-גראפיה שלו על עגנון, כי בפרוזה של עגנון "יש לפעמים להרגיש בריתמוס של מליצה ופסוק שאין מהם מלה במשפטיו, בלתי אם הקצב לבדו", עדר סדן בקרקע-בתולה זה עוד בשנת תשי"ד במאמרו "למסכת כלים" (על ש"י עגנון, עמ' 157). חקירה זו של פסוק מן הסיפור "עפר ארץ-ישראל", המ-נוסח על-פי הריתמוס של אגדת חז"ל במסכת בר-כות, יש בה משום דוגמה והנחייה לממשיכים, אך גם כאזהרה שלא להסתפק ברישום מימרות ושימושי לשון מן המקורות ושינוייהם, אלא בפשר השינויים וב"רוח חיתוכה" של חטיבה שלמה.

דומה, כי הכוח המניע את סדן בעיוני לשון אלו הוא עניינו העז לגלות את "מאבק הסתר", כלשונו, "שבין כוונת הסיפור להבליע בתוכו את חמרי הל-שון, שיניקתם מן השיתין, בין כוונתם הם לקיים את האצור והמעורה בהם משרשם".

1

בשעה שהוא נותן דעתו לספר וסופר כגילוי מקורי בפני עצמו, לא העלים סדן עין ממפת הספרות הג-דולה, זו המשתרעת על פני השטח ואף זו הסמויה מן העין. והנה במסת-מבוא זו, המיוסדת על סידרת הרצאות שנשא בשנת תשי"ז, ושראתה אור בחוברת בשנת תשי"א, בא סדן לערער על מוסכמות בהיס-טוריוגרפיה של הספרות העברית בדורות האחר-נים, ולתת זכות אורח בספרות העברית החדשה, עם הענף של ספרות ההשכלה, גם לענפים שמיסודה של היהדות החרדיית, הן לספרי החסידים והן לספ-רי המתנגדים, אשר ספרות ההשכלה נתקיימה במ-חיצתם, ואף התפרנסה מן ההתמודדות הרעיונית עמם. במסת מבוא זו משתדל הוא לפרוץ גם את המחיצות שבין הספרות העברית לבין היצירה ביי-דיש, ואגב כך נותן הוא הכשר גם להכללת היצירה בלשונויות לועזיות, ובלבד שזו לא רק נכתבת בידי יהודים אלא גם נושאה יהודיים והיא נועדת מלכת-חלה לקורא היהודי. המסה זורעת אור על מרכזי ספרותנו במערבה ובמזרחה של אירופה, בפריחתם

רתם העברית של אנשים כגון לפין, ריב"ל, גוטלובר או צווייפל, שמלבד העובדה שכתבו יידיש, היו סופרים עבריים מובהקים, הוא מצהיר את האני-מאמין שלו בדבר "האזניה הפרסונאלית" של סופרים מעמודי-התווך שהם כפול-לשון ביצירתם, הנוקמים ל"לשון בת-ברית והיא לשון-הנצח, ולשון בת-לוויה והיא לשון הזמן" (אבני מפתח, א', עמ' 131).

טעות גדולה היא לתלות בסדן הרהורים על מתן גיטפטרין לספרות ההשכלה. עם שהוא מדגיש את מאזנה השלילי של ההשכלה מבחינת אוריינטאציות רעיוניות שלה, שנופן משקיף לעבר הטמיעה הלשונית והלאומית, הוא מורה על מאבקה ההירואי על הלשון העברית, ואף על יניקתה מן החסידות והמתנגדות אגב התמודדות עוינת עמן. אך אין הוא גורס, כמובן, את הזיהוי הרווח של ספרות הדורות האחרונים עם ספרות ההשכלה. דומה כי אי-הבהירות בסוגיה זו מקורה בהעדר קו-יתחום ברור, בגירסתו של סדן, בין ההשכלה כתנועה חברתית-אידיאית לבין ספרות-ההשכלה בבחינת ספרות. היטב יודע הוא להבחין בין האידיאולוגיה של המשכילים, ש"לא היתה אלא ילקוט דל של דעות ראציונאליסטיות" (אבני בחן, עמ' 18—19) ובין תוצאות מעשיהם, שהיו מעורים בפועל בתרבות העם, בלשונו ובמסורתו, שלא מדעתם שלא ככוונתם. אחד מביטויי התערות עמוקה זו של ספרות-ההשכלה ברבדי ספרותנו ובהוויית העם מודגם במחקרי הלשון העברית ובצירופים ומזיבים שהגיש לנו סדן באסופות מאירות-עינים, כגון "גלגל מועדים" או "שאלה וקניין".

סדן הגדיל לעשות למען תודעת רציפותה וכל-לזותה של ספרותנו לתקופותיה וללשוניותיה. הוא גילה נופים חדשים, חשף רבדים נשכחים, וערער בעוז על מוסכמות. כמה הלכות ממישנתו של סדן עדיין טעונות ביסוס ואימות במיבחן מיתודי ותיאורי כאחד. אך דומה שהנחותיו הכלליות על מהות ספרותנו והווייתו הרוחנית אינן מיבחן שלו בלבד, אלא הן כרוכות ושלובות במיבחנם וחשבון-נפשם של דורנו ושל הדורות הבאים.

ראל, מנשירת אברים ופיצולם (אבני בדק, עמ' 183). בה בשעה, אומר ביאליק, "יש חיות וערך ליידיש, כל אימת שהיא דבוקה ללשון העברית ויונקת מלשונה. אבל כשהיא פורשת מן הלשון העברית, פוסקת זכותה והיא מקפחת את ערכה" (ביאליק, דברים שבעל פה, ב', עמ' קנד).

אם הדיון בשתי הלשוניות היה לביאליק הוראת-שעה בשעת פולמוס ציבורי, הרי סדן, שהלך בעניין זה בעקבות ביאליק, השמיע רובי דבריו בסוגיה זו בתקשר היסטורי חדש (ועיקרי דבריו נתפרסמו ב"אבני בדק" וכן ב"היימישע שריפטן" שלו ביידיש). בצורה מפורשת ונרחבת הרבה יותר הוא מתחקה על הזיקה הדיאלקטית המופלאה, שהתקיימה בהוויית העם על דרך היריבות וההתמודדות המדומה ועל דרך קשרי גוף ונשמה כאחד. סדן דוחה את מגמות הפיצול והבידוד הנוקשה, שפירושו דלדול רוחני מתוך התפרקות מנכסי התרבות שנוצרו בלשונית שבטיו של העם היהודי, ויותר מכולם בלשון השבט האשכנזי. אך לא פחות דוחה הוא כל נסיון לערער את יחסי הפרופורציה בין יידיש לעברית ואת ההבחנה הערכית המפורשת, שמשמעה ההגמוניה ההיסטורית של הלשון העברית. הוא מבהיר וממחיש עמדתו זו בעיקר לאחר יסוד הקתדרה ליידיש באוניברסיטה העברית, שכיהן בה כמחוללה וכראשה, והוא ממשיך בכך בתנופה בעיוניו גם עתה לאחר פרישתו מכהונתו.

זיקת הלב ותשומת הלב ליצירה ביידיש, האמנותית והעממית, נתגלו עוד בשנות השלושים בימיו עריכתו את המוסף הספרותי השבועי רבי-המשקל של "דבר", כשהוא עושה לגישור התהומות בין שתי הספרויות ה"יריבות" על-ידי דיווח עקיב על ההופעות הספרותיות ביידיש, על-ידי תרגומיו משירת יידיש, על-ידי ערות לתאריכים ומאורעות בספרות יידיש ועל-ידי התכתבות מסועפת עם סופרי יידיש. (היימישע שריפטן, ב', עמ' 323). אבל גם באותן השנים הוא מזהיר מפני בידודה של ספרות יידיש והינתקותה מן הספרות העברית. בשעה שהוא מתרעם על התעלמותו שאל איציק מאנגר, הקרוב כל-כך ללבו כמשורר, בספרו "דמויות קרובות", מיציי-

הגותו של דב סדן

אליעזר שביד

אדם יהודים, בתור כאלה, הרצון לגלות את סודות הנפש היהודית במאבקה, שמתוכם מתגלים מעמקיה של התרבות היהודית.

כמובן, ההתעניינות התכליתית בבני-אדם מציינת תכונה אנושית מסויימת בחוקר עצמו, והיא מאפיינת את צורת המחקר. מאמריו של דב סדן שונים בתכלית מן המתכונת המקובלת של העולם האקדמי. ההבדל ניכר קודם כל בסגנון. כלומר, כבר בעובדה שמאמריו מצויינים בסגנון מובהק, מה שאין-כן מאמר אקדמי, שהעדר סגנון אישי הוא סימנו במעוף-עין ראשון. הכתיבה המסוגנת המוטבעת בחותם אישי מודיעה על ההתייחסות האישית, ועל מעורבותו של הכותב. הוא מבטא את עצמו במחקרו. ויותר מכך, הוא נותן את עצמו במחקרו. כאן האדם החוקר מציב עצמו מול האדם שיצירתו נחקרת, בלי חציצה של מיתודה מחקרית, כמין מונולוג השורב לתוכו את המונולוג של היוצר ונהפך בתוך כך לשיחה חיה.

כיון שהגענו לנקודה זו בדיון, ראוי לציין כי התייחסות תכליתית לאדם אינה מבטאת הערצה או אהבה רומאנטית. זוהי ביסודה תפיסת חיים. תרבות היא התייחסות תכליתית של האדם לסביבתו. ככל שהתייחסות זו מפורטת יותר וגם מקיפה יותר, היא עשירה יותר. אדם בן-תרבות זו מידתו: הוא רוחש כבוד למציאות, לחיים, ליצירה, באשר הם מציאות, חיים ויצירה. כל שהווה מחייב שנהיה נותנים דעתנו עליו כשהוא נקרה לפנינו, כי נתינת-דעת להווה היא המשך המציאות, החיים והיצירה. כבוד כזה אינו מונע ביקורת. אבל הוא קודם לביקורת ובא לידי ביטוי גם מתוכה. לכתחילה יש בו מן היחס של ההתחייבות, כדרכו של אדם בן-תרבות להיות מקדיש שלום לכל אדם, כקטן כגדול, הנקרה לו בדרכו, כדי ליתן כבוד לאנושי המיוצג בכל אדם. והדברים אמורים לא רק באנשים החיים, אלא גם ביחסי הדו-

לא תפקיד קל הוא לסכם בשעה קצרה את תרומתו של דב סדן להגות היהודית של זמננו. מפעלו הספרותי הוא מורכב ורב-גוני, ואי-אפשר יכול לקבוע בו תחומים ברורים בין מחקר להגות ובין ספרות להגות. השקפת-עולמו של דב סדן באה לידי ביטוי ישיר או עקיף בכלום. לא אנסה איפוא כלל לסכם או למצות, אלא אציין שני עניינים מרכזיים שיש בהם כדי לאפיין ולהורות כיוון.

העניין הראשון הוא דרך המחקר של דב סדן בספרות ישראל של הדורות האחרונים. הייתי מגיד דרך מחקר זו כגירסה מקורית, אישית, של "הומאניזם יהודי". המושג הזה הוא, כידוע, קשה ושנוי במחלוקת. יש טוענים, שהומאניזם ויהדות הם תרתי דסתרי; ויש טוענים שהצירוף הזה מחייב מכל מקום מהפכה גדולה; ויש מחייבים את המושג הזה, אבל בפירושו אין דעותיהם שוות. בחיבוריו של דב סדן אינני יכול להצביע על שימוש מפורש במושג הזה, ובודאי לא על הרצאה שלמה. הוא אמנם מדגים אותו בכל חיבור מחיבוריו, והקורא יכול להגדיר את הגישה, אם הוא לומד לקרוא בחיבורים אלה כשם שדב סדן קורא בספרים שחקר.

מה, אם כן, מאפיין את כתיבתו כהומאניזם יהודי? בראש וראשונה ההתעניינות הרבה שאתה מוצא במחקריו באדם היהודי, או ביתר דיוק, בבני האדם היהודים, באותם אנשים רבים, גדולים וקטנים, שתרמו לתרומתם לאוצר הספרות היהודית. כל מחקר של דב סדן איננו רק דיון בספרים. הוא דיון באישיות של מחבריהם, בנפש היהודית ובמסתוריה. וזה, כמדומה, מקורה של מידת החסד המציינת את דב סדן המבקר. לפעמים גם יצירה חלשה מבחינה ספרותית יכולה להיות מרתקת בשל אישיותו של יוצרה. ובין כך ובין כך, הרי זה כמדומה המובן הראשוני של הומאניזם — העניין התכליתי בבני-אדם, והמובן הראשוני של הומאניזם יהודי — העניין התכליתי בבני-

זה אם-כן מובנו של המושג "הומאניזם יהודי" במפ-
עלו של דב סדן: ראיית היהדות כמכלול המפורט
של יצירת דורות של יהודים המתיחסים זה אל
יצירתו של זה, וממשיכים זה את יצירתו של זה.

ב

הענין השני הוא עמדתו של דב סדן בויכוח האק-
טואלי על היחס לאמונת ישראל. ראיית היהדות
כרציפות יצירתם של דורות מקרבת את דב סדן אל
ח"י ביאליק, ובאמת יש ביניהם כמה צדדים של
קירבה. אבל בהקשר של דיונו רצוני לעמוד דוקא
על ההבדל שביניהם מבחינת היחס לאמונה. יצירתו
של ביאליק נושאת בחובה כמכות-אש את הטראו-
מה של גורל ישראל בדורות האחרונים: קודם-כל את
פגימת ההווה היהודית הגלותית, ואחר כך את חרפת
ביווגה וחולשתה בין העמים. היציאה מעולם בית-
המדרש היתה לגבי ח"י ביאליק מעשה שבירה שאין
לו תקנה. הוא ידע מה הפסיד ביציאתו "אל האור",
והתרפק כל ימיו על השלימות ועל התום של האמו-
נה החופפת על הוויית-ילדות ראשונה. הוא אף ניסה
במפעלו הספרותי ליצור המשך של יצירה יהודית,
שתקלוט, בספירה החילונית, לו גם חד רחוק מספי-
רת הקדושה. שיריו מעידים שידע אכזבה. לא זה

ההמשך, ודרך חזרה אין.
והנה במפעלו של דב סדן ניכרת תפנית רבת
משמעות. נוכח הטראומה הגדולה יותר לאין שעור
של השואה חוזר דב סדן לאמונה ולמצוות. היתה
בכך, כמדומה, קודם-כל תגובה על חורבן בית יש-
ראל בגולה, תגובה של הוזהרות שלמה עם מה שהיה,
שבאה כמעט מתוך רפלקס של הצלה, משל למי
שכופף עצמו למעמקי התהום כדי לאחוז ביד הטובע.
הן אי-אפשר להצילו בלי להיות אתו ממש. אבל
היה גם חשבון-נפש נועז ומעמיק עם גורמי
השואה שנחשפו בתרבות החילונית. מתוך התנגדות
להכחשת ערכיה המוסריים-דתיים של היהדות בחי-
לוניות הקיצונית, שב דב סדן לאמונת אבותיו. הנה
כי-כן מה שח"י ביאליק, שהאמונה נגלתה עליו
כחוויית-ילדות, רחוקה מן הבגרות וורה לה, לא
התגבר לעשות, עשה דב סדן מתוך שהגיע לבגרות
אחרת, בגרות שמעבר לזו של דור ביאליק. בגרותו
של דור שראה את השואה ואת תקומת מדינת
ישראל.

אולם אסור לטעות בהבנת מהותה של בגרות זו

רות. אדם בן תרבות יושב בתוך עמו, ברציפות
דורותיו במשמע. חיי הדורות הקודמים עם חיי דורו
שלו זורמים אליו, נפגשים עמו, זורמים אתו ודרכו
הלאה. וזהו בעצם עניינו של המחקר: לקיים את
הפגישה, להתייחס, לאפשר לה למציאות התרבותית
שתימצא.

לא אפריו, על-כן, אם אומר כי החיווי של הזכרון
הביוגראפי, המתרחב דרך הקריאה והמחקר עד היותו
לזכרון היסטורי, הוא לגבי דב סדן עניין מרכזי
המגלם את עצם פעילות החיים. לחיות כאדם פירושו
לחיות חיי זכרון, להמשיך היסטוריה באמצעותה של
ביוגראפיה. לחיות כאדם יהודי פירושו להמשיך את
חיי היהודים של כל הדורות על-ידי הזכרון, שהרי
כל עוד זוכרים אותם, את מפעליהם הגדולים והקט-
נים, את מעשיהם העצובים והשמחים, את מחשבו-
תיהם, את רגשותיהם, את הלצותיהם, את כשלונ-
תיהם, הריהם ומוסיפים ומתקיימים, וחיי בניהם, בכל
שינויי הצורה והאופן, יהיו גם חייהם שלהם. אם-כן
המחקר הוא מילוי תפקיד מהותי שבלעדיו אין חיי
תרבות: לדעת, ולהבין כל הנעשה והנוצר, ולזכור,
לזכור, לא לתת לחיים שנחוו להיעלם ולגווע על-
ידי שכחה.

דברים אלה יש בהם, כמדומה, כדי להסביר את תפי-
סת היהדות שבאה לידי ביטוי בספריו של דב סדן.
תפיסת-היהדות אומרים אנו, אף על פי שאין בס-
פריו הרבים שום דיון שיטתי על "מהות" היהדות,
ושום נסיון לאיפיון כולל. דיונים שיטתיים ואיפיונים
כלליים נתפסים במבט מעמדה חיצונית, ואילו דב
סדן בכתביבתו תמיד בתוך הרצף. הוא ממשיך. מהי
היהדות לגבי דידו? פשיטא, רציפות זו הנושא שלה
הוא עם חי, דורות-דורות של יהודים. היהדות היא
מפעל המתמיד, ואין הם יוצאים ממנה עד שנעקרו
עד אחרית אפילו השרשים החבויים בספירת הנעלם
שבנפש. שכן אפילו זיקתם לתרבות בית-אבותיהם
היא בעייתית, ואפילו הם מתאמצים לשכוח, כל זמן
שהודים הם בעומק תודעת עצמם, או בתת-תודעת
עצמם, הרציפות איננה ניתקת בנפתולים, במאב-
קים, היא נסתרת וחוזרת ומתגלה, נדחקת לתת-
תודעה ופורצת ועולה ביצירה, שטביעת-עין נאמנה
מכירה בה חותם בית אבותיה. גם מעבר לנקודות
השבירה הטראגיות עדיין יש המשך, והמפענח,
המבין היודע והזוכר עשוי לגאול גם את השביה
ששבתה ההתבוללות ולהחזירה אל צור המחצבת.

גיתנה האמת להיאמר: אין דב סדן מנסה לשער כיצד תהיה המזיגה, ואף שחיווה את דעתו בשאלות פרטיות אחדות הנוגעות לחינוך וליחסי דתיים-חילוניים בישראל, לא תיאר דרך אל העתיד המיוחל. דומה כי באמונתו הוא סומך על כוחה הפנימי של הרציפות, הנמשכת מעצמה למרות הפיתולים והשבירות. על היסמכות זו אמנם אפשר לחלוק. רציפות אינה נמשכת בלי מעשה חינוכי מכוון, ובלי דרכים ושיטה. אולם יצירתו הגדולה של דב סדן, המעידה על הרציפות ומגלמת אותה בתוכה, היא בעצמה מעשה חינוכי מכוון, שמעטים כמוהו. דור של מחנכים שיתעורר למלא את תפקידו כמנהיל המורשת, ימצא במחקריו, בבקורתו ובזכרונותיו של דב סדן כלים חשובים מאד למלאכתו; הוא ימצא בהם את שפעת החיים היהודיים הזורמת ומתפלגת בכל אפיקי היצירה של הזמן החדש, כשהם שומרים למרות הפיזור את אחדותם וסגוליותם. על כוח זה של ראייה מקיפה-כל ומאחדת-כל במסירות ובאהבה, חייבים לו אנו, הרואים את עצמנו כתלמידיו, חוב אהבה ותודה.

המביאה לידי שיבה. כי אמנם שיבה היא, אבל לא "חזרה בתשובה" באותו מובן שיהודים אורתודוכסיים נוהגים לייחס למאורעות נפשיים כאלה. השיבה אל האמונה והמצוות לא היתה בבחינת הכאה על חטא, או חרטה על מעשים קודמים ודעות קדומות. דב סדן לא חזר בו מהזדהותו עם ערכיה של תנועת העבודה, ולא חזר בו מזיקתו הפתוחה והרחבה לתרבות האירופית הכללית ולערכיה החיוביים, ולא שינה את דרכו במחקר, כשם שלא שינה את עמדו-תיו בתחום החברתי והפוליטי הנוגע להגשמת הציונות. לגבי דב סדן לא היתה האמונה בבחינת חזרה אל נקודת-מוצא קודמת. לדידו היה זה דוקא צעד קדימה, המשך הדרך הציונית-סוציאליסטית ולא סתירתה. כלומר, המשך והשלמה של אותה גישה הומאניסטית-יהודית התופסת את קו הרציפות, אולם עתה לא רק במבט לאחור, כי אם גם במבט לפנים, מתוך האמונה שעוד יקום דור יהודי משוחרר מקיצוניותה של "שלילת הגלות", והוא שימוג את מיטב ההישגים של תנועת התחיה, עם אורח-חיים של תורה ומצוות.

הבקורת כחוייה אישית

אחר מיטתו של ישעיה רבינוביץ

ש. ה לקין

הוא בשורש-נשמתו — יוצר ש מ שום מה נמנע מלכתוב גם הוא שירים וסיפורים וכיוצא בהם דב-רים שבספרות יפה. משום-מה זה, "הוא טמיר ונעלם" שבמבקר האמן, נראה כפליאה ממש בישיעה רבינוביץ בפרט, ככל שאתה חוזר וקורא את ספריו.

ב

ולא רק מפני שהאיש הוא שכתב גם אותם סיפורים-זכרונות, המכונסים בספרו "נר דולק". הפליאה מת-עמקת דווקא על פי מסותיו על טיב השירה, הסיפורת והדראמה וכותביהם. בצלילות רעיונית וסגנונית ידע להעמיד מהותה של ביקורת ספרותית, משום שבמ-עמקיו חי את כל העמום שבמבקר-האמן אף הוא. "יצר ויצירה" שלו בייחוד חותר אל הבנת מעמקיו היוצרים שלו עצמו כמה וכמה שנים לאחר שפסק לכתוב את סיפוריו-זכרונותיו: הרי בו, בספר זה בפרט, הוא רואה, עד מה הדחף האמנותי "יצר" הוא, "תשוקה פרימיטיבית", שאין לה פורקן, נכון יותר: גאולה ופדות, כי אם ביצירה. ולא זו בלבד: כל מאמריו מעידים על ידיעותיו בפסיכולוגיה הפ-רוידיאנית מזה והיוגיאנית מזה — ועם זאת אינך מוצא בהם שום נטייה להיכנס לשאלת ה"עכבות" בגפש המבקר האמן, הנמנע משום-מה לכתוב שי-רים וסיפורים משלו.

אין זה נסיון כלל לפתור את חידת חייו של ישעיה רבינוביץ המבקר-האמן. אדרבה: רק על פיה מגלה החוזר אל ספריו, כמה מן היצירה המ-קורית יש במאמריו הביקורתיים. לו עצמו, מפאת גילו והשכלתו, הלא היה ברור, שלא מעטים בתול-דות הספרות האירופית — ושלנו בתוכה — היו גם מבקרים בעלי שיעור-קומה, בעודם משוררים ומספ-רים בעיקרם. הלא בן-דורם הוא של אלה בספרותנו, ילידי אירופה המזרחית והמרכזית, הנקראים על

העיון בכתבי ישעיה רבינוביץ, הן המכונסים בספ-רים שיצאו בחייו והן המופיעים מעזבונו עתה, עשוי שיביא את העוסק בביקורת, שיהרהר קצת אחרי הנטייה הרווחת לפקפק בערכה של ההערכה הספרותית האימפרסיוניסטית. גם פורמאליסטן קי-צוני, הנוקק לדבר-ספרות כאל "הדבר-בפני-עצמו", הקאנטיאני כמעט, משל הוא עומד וקיים בזכות עצמו מטבע-ברייתו, ללא צורך לשאול, מה מכו-ליות חייו הגלויים והנסתרים, האינטלקטואליים והרגשיים של היוצר בזמנו ובמקומו אתה חש ביצי-רתו, ייתכן שיודה שגדולה מיוחדת יש בביקורת, הנקראת אימפרסיוניסטית, כשהיא נוצרת בידי מבקר שכל עצמו אמן כגון ישעיה רבינוביץ. ביקורת אמנותית כזאת משקפת תמיד את ההווייה העולמית בחווייתו האישית של המבקר, בין שהחוייה נתפסת כמציאותית-ממשית ובין שהיא נתפסת כדמיונית-מדומה, כלא-בטוחה כל צרכה במוחשיותו של הרגע, הקולט את ההווייה כחוייה עולמית-אנושית. ההבדל בין הספרות היפה לבין הביקורת מסוג זה אינו איכותי, כי אם דירוגי. כדרך שהיצירה היפה — השיר, הסיפור, הדראמה — מסכמת-משקפת את עולם-החוויות האנושי, כפי שחי אותו כותבה, כך הביקורת האמנותית דולה מתוך היצירה היפה אותו עולם, במלואו הניתן בה, כפי שחי אותה עכשיו המבקר על פי דרכו שלו — בממדים רחבים יותר או פחות, מתוך ביטחון מרובה או מועט בהווייתו האוטולוגית או אפילו האכסיסטנציאלית. אם היצי-רה היפה היא מעין בבואת-חיים, הנקלטת בגפש היוצר בכה או בכה, הרי היצירה הביקורתית האמ-נותית שוב בבואת-חיים היא, הנקלטת בגפש המ-בקר כחוייה ראשונית שלו בלבד, ואם גם זו כאילו מתגלית לו על פי הטכסט הנבדק. הבדל שבדרגה בלבד, אך הכלל מתקיים: גם המבקר הספרותי אמן

אך הפסוק עצמו מתכוון רק להסביר, כי "העדות הנאמנה ביותר לפי (הנרי) ברגסון לאינטואיציה היא האמנות"¹. והיכן אתה מוצא קטע כגון זה, ואפילו אינך משתעשע בו בפיזור מלותיו ושורותיו: "תפוס התהייה על עצמו הוא מתהלך מול הכוכב המתנצנץ במרחבי אלם מושלגים, בערבות שהדי-קדומים גערמים עליהן עולמית, ביערות הצפון וב-חולות הדרום, בהררי הוורר המסנוור שלהגליהם רוחשת האפלה בעמקים"²? במאמרו על "הספרות הרוסית והתכלית הקדושה". למעשה, מפתח המחבר כאן אחד מרעיונות-היסוד שלו לגבי הספרות בכ-ללה במשך מאה השנים האחרונות שלה, כפי שר-עיון זה מתואר פה כקטוב אופייני גם ליצירתם, ה"ריאליסטית ברובה", של גדולי המספרים הרו-סיים במאה ה"ט: מצד אחד, היא גולה לעיניך כאותה "הרחבות הכבירה המעלפת את הכל באי-טואיציות-נצחים שלה", אך מן הצד השני ו"בעי-צומה של רחבות זו מתהלך האדם — אינו נבל ע בה, אינו מאבד גם את עצמותו. אישיותו העצמית משתקפת בחזון המשיחי, שכוכב-נוגה הוא תלוי על גבי ימו של הדטרמיניזם (ההיסטורי המאטרי-אליסטי). עצם הכרתו של האדם בישותו של האדם בדטרמיניזם "הוא שמעמיד את האנטינומיות שב-סיפורת הרוסית הגדולה: האדם, שהיא מייצגת, קשוב להילוכי האני שלו בדטרמיניזם הזה", ועוב-דה זאת משרה עליו תחושת-שגב נפלאה, הנשפעת ממנו על עולמו. מתחשת-שגב זו נוצרת מעין שותפות-תודעה בינו ובין יקומו. כאדם כעולמו שניהם מצדיקים על עצמם את דינם של יסורים הנוצרים מערבובית הרשויות של אור וחושך, טוב ורע, זכאי וחייב, ומן הגעגועים לאשר אינו מתקיים"³.

היכולת הפיוטית-המקורית של ישעיה רבינוביץ חוזרת ומזדהרת, חוזרת ומתעמקת בצבעיה, בניסוחי רעיונותיו הביקורתיים, כל כמה שאלה ברורים מאד בתכניהם האינטלקטואליים ובסגנונם ההרצאי לכ-שעצמם. ממילא צפה ועולה על הדעת שוב ושוב אותה חידה של מיעוט כתיבתו גם בפרוזה היפה, בסיפור. אך חידה זו היא המחריפה את טעם היצירה האמנותית בביקורת שלו. ולא מטעמים סגנוניים

שנות העלייה השלישית, היינו: אלה שהמפכות המדיניות-החברתיות והתרבותיות-האמנותיות, ה-פורצות לעין-כל עם מלחמת העולם הראשונה ובש-נים שלאחריה, מוחשות בכתבתם כצפויות להם מראש — צפויות מתוך קריאה בספרות הרוסית, בשירתה הסימבוליסטית והאקמיאסטית בפרט, וגם בספרות העברית בת-הזמן, כל כמה שיש בה אף היא מן החדווה והאימה שבעקבות-המשיח. ישעיה רבינוביץ, כפי שיכיר גם קורא לא-ותיק על פי כתביו, הוא מן ה"למדנים" שבבני-דורו. השכלתו היתה רחבה מאד גם מבחינה יהדותית-עממית, שכן התמיד בשקידתו על ספרותו המסורתית, מצד אחד, ועל ספרות-אידיש המודרנית, מן הצד השני, הרבה יותר מאחרים מבני-דורו. אך העיקר הוא, שככל בני-גילו קלט את מיטב שתי הספרויות, הרוסית והעברית תחדשה: הרוסית בהתפתחותה מן המחצית השנייה של המאה ה"ט והלאה, והעברית — החל בפרץ וברדיצבסקי בפרוזה וביאליק בשירה. גם על פי שתי הספרויות האלה בלבד ידע איפוא, שהיו וישנם משוררים ומספרים גדולים, שכתבו ביקורת והגות ספרותית, דבר שהתחיל מתעלם מעיני הקורא כמעניי הסופר בקרית-ספר שלנו בשנים האחרונות-אחרונות. כי על כן אין פלא בכך, שכתב סיפורת. הפלא הוא, כאמור, שמיעט לכתוב בה, ואף על פי שיסודות פיוטיים עמוקים משוקעים בביקורת שלו כולה.

לעתים קרובות אתה מוצא בסגנונו עדות להר-גשתו, שכמעט אין מחיצה בין סגנון הביקורת לסג-נון הפיוטי, ובדורות האלה בפרט, כשהשירה נעשית פרוזאית יותר בחמריה התוכיים והלשוניים, בעוד שהפרוזה היפה מתבלטים בה יותר ויותר חמרים שיריים תוכיים-לשוניים. לעתים קרובות מגרה אותך יצרן להעמיד "שיר" — מודרני-אבסטרקטי, לפ-חות — על פי משפט מתוך דבריו, אם אך אתה מעמידו בצורת-פיוט מודרנית טיפוגרפית, מפור את המלות ומשמיט את סימני-הפיוט, כזה למשל:

תשבורת

ההתמד

מהווה

אחיוה-

של-חומר

לאמן

ולאדם בכלל.

1 יצר ויצירה, ע' 31.

2 שם 129-130.

3 עמ' 7-26.

כותב על השירה, הסיפורת והדראמה במאה הזאת. אך לא במקרה הוא נטרד כל כך בהכרתו בחורבן ההומאניזם, באבדן התבונה הציויליזטורית שהגבתה את האדם ברוח התנ"ך ואפילו, לפי דעתו, ברוח הספרות הקלאסית היוונית, עד לדורות האחרונים. סירובו לקבל את גזירת החורבן ההומאני ההומאניסטי, גזירה שהוא חווה אותה מבושרו, ממילא מביא אותו לידי חישוב פסיכואנליטי על פי יוצרים, שכתבתם עצמה חותרת אל החישוב הפסיכואנליטי של הנפש המעוצבת, אך סירובו זה הוא גם המביא אותו, שיראה שארית תקווה לעתיד האדם ברוח "הניתוח הפסיכי של פרויד (ש) בא אך ורק לשם ריפוי, לשם סיגון הקצף הנפשי ופורקן המאויים הערפליים בביריות התודעה התרבותית. (שהרי) כל יסודה של שיטת-ריפוי זו מונח באמונה בגבורת רוחו של האדם ובקיומה של הבינה העליונה הנאצלת עליו מן הסדר התוית".⁶ ולא עוד אלא שהיטיב לדעת פרויד על פי דרכו מה שידע איש אחר מישראל, אלברט איינשטיין, שהורה: "דתו של חכם-המדע היא בהתפעלות מההרמוניה שבסדר-בראשית; הרמוניה המגלה לפנינו בינה כל כך עליונה, עד שכל מפעל המחשבה האנושית הוא לעומתה כאין. הרגשה זו היא המניעה את החוקר ואת מאוייו, עד כמה שיש בידו להתעלות על היצר האנוכי. אין לפקפק, שהרגשה זו דומה מאד למה שמילא את לבם של יוצרי האמונות בכל הזמנים".⁷ אלא שהספרות האירופית המודרנית לא עמדה לה כוחה להמשיך ברוח-היהדות למאז הנביאים ועד יורשיה גם במאה הזאת, היונקת מן ה"חטא הקדמון", שרק היהדות ידעה להעמיד כנגדו את רצון האדם לבחור בין טוב לרע, בין אור לחושך — אותו אותו חטא קדמון, שחילל את היצירה הגדולה של שני הגאונים האמנותיים (טולסטוי ודוסטויבסקי) שהתוו את דרכה של הספרות בימיהם הם ובדורנו אנו.⁸

דעותיו אלה של ישעיה רבינוביץ על תולדות הספרות האירופית, שהן גם תולדות הרוח האנושית באירופה למן הטראגדיה היוונית עד לימי-הביניים ועד שהיא מתגלית ביפעתה ביצירה השקספירית ומשם עד למשבריה במאה הי"ט, מעוררות לא פעם

גרידא. הביקורת שלו היא תמיד מאמץ לעצב את ההווה העולמית-האנושית כחוייה אישית משלו, ואם גם על פי בבואתה הראשונה של אותה הווייה כוללנית, המשתקפת בחומר הספרותי, שהוא מנתח ומתאר.

ג

שני חוטי-שני גארגים בשתי-וערב במסכת דבריו והם שתי התחושות המיוסרות, שאותם חי בתוך תוכו כאדם יוצר בן-זמנו. ככל אמן בן-זמנו, חי ישעיה רבינוביץ את המשברים ה"פסיכיים" ה"תהו-מיים", לפי שניים מן המונחים התיאוריים המקוריים עליו מאד; ובה באותה מידה התענה בתוך תוכו בסירובו היהדותי-ההומאניסטי לקבל את המשברים האלה כסופיים, כאומרים שלעולם אין לו גאון לה לאדם מכאן ואילך, שכן השתלטו עליו היצרים האפלים שבנפשו, עד כדי כפירה בכוחו וברצונו להיגאל. חייב אדם לקרוא את מסתו "פרומי-תיאוס אצל משיח", המופיעה כמבוא לאוסף-מאמריו הראשון, "הספרות במשבר הדור",⁴ כדי להבין במה עולה לו המאבק המתמיד בין הבנתו, המודעת כמעט עם נפש האדם המודרני, לבין נהייתו אחרי "התודעה התרבותית" שבהומאניזם האירופי, לפני חורבנו החל במאה הי"ט. היה היה האיש ההיסטורי, נכון יותר: "איש ההיסטוריה", זה שפרומי-תיאוס מסר לו את האש, הגנובה מאלי אולימפוס, כדי שיופיע "אדם שחרג מדרגת המיתוס ומכבלי השעבוד להשגחה האלית, ועלה על דרך היוזמה הציויליזטורית שלו". היה היה ואיננו: אף שרידיו הולכים ופוחתים למן סופה של המאה שעברה, Fin de siecle ששתי משמעויות אתה קולט בכי-נויה זה — לא סתם סופה של מאה לספירה, אלא סופה-של-העולם ממש. באדם המודרני ה"תהו" פרצו שוב הגעגועים אל המושקע, הגעגועים אל האבדון — — — כל כך שאחריותו המוסרית הולכת ומעיקה על נפשו, והוא נכסף לערפלי האלים העתיקים.⁵ לא במקרה איפוא נעשה ישעיה רבינוביץ גופו כמדבר בעד עצמו, כשהוא מנתח את התמונת טעות האמונה בגבורת האדם, בכוחו להטות שוב את "גורלו" לרצונו והשגחתו העצמאית, כשהוא

6 שם, 22.

7 שם, 21.

8 שם, 15.

4 שם, 7.

5 שם, 26.

כגון תומאס מאן ואפילו רומן רולן. ממילא "נבוכה גם הספרות האמנותית ונסתבכה ברשת האינסטינקט-טים והמאויים האפלים והתחילה לשיר את שירת המושקע". לכל היותר, אפשר להיאחז כבעוגן הצלה מדי פעם בספרות העברית החדשה, שהחיוב היה-דו-תהוומאניסטי עדיין פועל בה ביסודותיה הע-ממיים והלאומיים, אלו הצינוניים והארצי-ישראליים בפרט. אך ביטחון איתן באדם הולך ומידלדל גם בה, בשירתה בפרט, כפי שיכול אדם להיווכח לא רק על פי אברהם שלונסקי ואהרן צייטלין, כי אם גם על פי א. צ. גרינברג, יצחק למדן וש. שלום.¹⁴

ד

אף סקירה מרפרפת על יצירתו הביקורתית של ישעיה רבינוביץ, המכונסת בששה ספרים בעברית מלבד שניים באנגלית, אין לסיים אותה ללא הס-תייגות ברורה. כל כמה שהיסוד האישי שבהשקפת-עולם תרבותית-אמנותית מודרנית הוא תבלינה המ-יחד של הביקורת הזאת, אין ישעיה רבינוביץ פוסק להיות גם פרשן והיר לכל יוצר ויצירה, כשהוא לעצמו והיא לעצמה העיקר בעיני המפרש-המתאר. "חורבנו של הקאטארסיס בספרות המודרניסטית"¹⁵ בהתפתחותו הוא אמנם תשתית לכלל ראייתו בעולם היצירה המודרנית. אך אין כרבינוביץ קשוב ל"גני-גונים" השונים, העולים מתוך אותו חורבן בכל יוצר ויוצר לעצמו ובפני עצמו. כמעט שיגרה תפלה תהא זאת לומר, שריבוי הפרצופים ביצירה וביוצירה, למרות המשותף שביניהם מפאת "רוח-הזמן", הוא שמתגלה בביקורת של ישעיה רבינוביץ. כלומר: רק השתי והערב שבמסכתם של המשוררים והמספרים והדרמאטורגים, שבהם הוא דן, ניתן לזיהוי מכליל. ואילו כל אחד מהם בדרך הטבע שונה מחבירו ויצירתו אף היא — שוב, בדרך הטבע — מתפרסת ומתפרשת בדברי רבינוביץ כראשונה תמיד בגילויי המשותף לה וליצירה בת-הזמן כולה. הנפש הפועלת גם ביצירה היפה בת-הדורות האחרונים הלא עדיין שונה מחברתה בח-וויותיה "המציאיות, הימיומיות" והן הן, כקטנות כגדולות שבהן, שמלבישות עדיין מלבושים חושיים-קונקרטיים את עולמה, שההווייה-החוויה הכללית

תמיהה, צורך לבדוק אחרי ההכללות שבהן. אבל לעניין אישיותו שלו האמנותית-היוצרת, הן הן החושפות אותה בהתלבטויותיה. ולא משום בקיאותו בלבד באמנים הספרותיים, שמאמריו קובעים מה שהם קובעים על פיה. אלא משום שבכל ספריו — חוץ, אפשר, מ"הספרות העברית מחפשת גיבור", שבו הוא מנסה לחקור את התפתחות כוחו של המספר העברי, החל במנדלי מו"ס עד לעגנון והזן, לעצב את דמויות גיבוריהם כמהימנים, כבני-אדם חיים ולא כלבושים לאידיאות חברתיות — בכל ספריו אינו מעמיד פנים כהיסטוריון ספרותי. אד-רבה: הוא עצמו מראה, שהקודם למאה הי"ט בתול-דות הספרות העולמית אינו נכנס מדי פעם לכתי-בתו כי אם לחזק תפיסה זו או זו בזיקותיו של האדם אל עולמו המתמוטט, כפי שזיקות הללו נר-קמות באמנות המודרנית. עיקר עניינו: הספרות במאת שנותיה האחרונות, לערך. כי על כן הוא משכנע כל כך לא רק בקשרים, למשל, שהוא רואה בין הרומאנטיקה במערב אירופה, זו "הטראגיות הפאוסטית" ש"גיתה חישה (בה) את המאויים הרא-שוניים בהתחוללותם הערפילית"⁹, ובין גדולי המ-ספרים הרוסים טולסטוי ודוסטויבסקי, ש"שלהבת יצירתם אובדת אי-שם ללא גאולה"¹⁰. הוא משכנע אותך, אף כשהוא מפתיעך בהערותו על ביירון, שאולי "מי ידע" אם לא נשא בתוכו "את תשוקתו הסתומה אל המוות", כשהוא יוצא להילחם ב"מל-חמת יסחרורה של יוון"¹¹: רחוק מאד בעל "קין" ומאנפרד מגיתה, שכל הטראגי שבפאוסט שלו נילוש בביירון גם הוא, כפי שחדר בשעתו לתוך נובאליס וחבריו ותלמידיו ברחבי אירופה בימיו ובדורות שלאח-ריו"¹²: "גיתה (הלא) סוף סוף השביח את שאונם (של המאויים הראשוניים בהתחוללותם הערפילית) בוהרו של השכל היוצר", וזה הרי העיקר בעיני רבינוביץ. ליקוי המאורות השכליים-ההומאניסטיים הוא היוצר את "המאמץ הוואגנרי" — לכבות את לפידו של פרומיתאוס, בכדי שיוכל להתמכר שוב אל אפלולית הדמדומים ולהגאל בשקיעה.¹³ הולכים ופוחתים מאז גיתה הומניסטים בספרות האירופית

9 שם, כנ"ל.

10 כנ"ל.

11 כנ"ל.

12 כנ"ל.

13 כנ"ל.

14 "כחבלי דורם", עמ' 300.

15 שם, 76.

נפש פיוטית שנועדה מעיקרה להתגלם במסכת השירה — ולא נתקיימה מחמת הפרצים הנפשיים שנבעו בחייו של האדם המערבי ושפגעו מאד ברוח השירה השניאורית. — — — כל ימיו נתאבק שניאור עם יסוד השממון שהיה הולך ומתגלע בניבו המסוער ומסתחף בדינאמיות הדראמאטית-האפוקאליפטית שבפואימות הגדולות". ואפילו ביאליק, לפי הראשונה ממסותיו עליו¹⁸, יצא שלם כולו מפגיעתה של צרת-רבים זו: "מגילת האש" שלו אמנם פותחת ב"מקור ממשי מוחשי", זו המציאות האכזרית שב-פוגרומים, אך אינה מתפתחת באותו קו: "מוקדי הלהבות, המשואות, וכל אותה המנגנון המיתי שב-מגילת האש" מופקעים מבחינתם האובייקטיבית, מן המסגרת הלאומית-הציבורית, ונעשים סמל לוי-דויו של המשורר גופו לתפיסתו הוא את היקום. — — — תהלוכת האור והחושך, הנחמה והזעם גע-גועי היצירה וכמיהות האבדון מתבטאים במגילה בשם מפורש איום אחד: כף הקלע¹⁹. "כף הקלע" זו הביאליקאית בוודאי שאיננה "הגיהנום" של רימבו, שהרי "המסגרת הלאומית-הציבורית" שלה עדיין אומרת שוועה לגאולה מציאותית באנושיותה. כל כמה שמסגרת זו מתבקעת ב"מגילה", עדיין יהודית-יהודית היא, משמרת בה את הביטחון בגאולה המציאותית האנושית. אותה דו-צדדיות שבראשית התחושה ב"כמיהות האבדון" מזה ובכך-בושה מזה מנתח ישעיה רבינוביץ על פי המחזות של צבי סקלר²⁰, שכתב גם עברית גם אידיש ו"כל מאמצו האמנותי מתפרש בפרישה מן הטראגיות היוונית שנתבטאה בפולחן הראייה במבוכים הפסי-כיים ובהעלאת התסביכים לידי השתלטות על הת-בונה ועל הידע האנושיים"²¹. ואותה אותה תופעה מעמידה את שני מאמריו על ה. לייזיק²², הראשון על הדראמות שלו והשני על שירתו, ש"בעצם היא נעוצה במקור הזוהר" ובכך היא שונה מיצירתו הדראמאטית: "שירתו של לייזיק הולכת ומסתלקת מסיטית-האבדון שכה נחרתו בדרימה שלו"²³. ירבו מאד הדוגמאות, הממחישות את האמור בנוגע לסיני-

רוחשת בהם. כך דרכו של ישעיה רבינוביץ מראשיתו ועד סופו. עוד במאמרם, המכונים בספרו הרא-שון והם נכתבו במשך כעשר שנים לפחות לפני צאתו לאור — אתה רואה זאת. הנה, למשל, שני הדראמאטורגים: יוג'ין אוניל ולואיגי פיראנדלו. גם זה גם זה, לפי פירושו של המבקר, עומדים על "מפתן הבלימה" האונילי ובוראים גפשות רבות וחסרונו, כשהם צופים בהן "ברשות המארב" הפיר-אנדלי. ועם זאת כל אחד מן השנים יוצר אינדיבי-דואלי הוא, שאת סימניו שלו, שלו בלבד, אתה חייב לחרות ברור, אם מבקר נאמן אתה. טיב העמידה "על מפתן הבלימה" מתפתח שלבים שלבים בדרימה של אוניל, הווה אומר: בנפשות השונות, המעוצבות במחזותיו לפי סדרם הכרונולוגי. ואילו פיראנדלו, שאף הוא "אחד המשוררים הגדולים הדוויים, אח לאמולי-הרוח שתו המאה העשרים חרות על מצחם"¹⁶. כלל אין שלבי יצירתו עולים בקו בהתפתחותם. ובשלנו, ביוצרים העברים, הוא הדין. כמה ממיטב משוררינו הם נושאי מסותיו של ישעיה רבינוביץ — מאלה המתחילים בראשית שנות העשרים, ואפילו קצת קודם, ועד לאחדים מבני הדורות המאוחרים יותר. יחידותם המגוונת של אורי צבי גרינברג, ש. שלום, אברהם שלונסקי וגם יצחק למדן מתוארת תיאורים שפועים במאמרם שונים עליהם, אם כי המשותף להם מוטעם אף הוא גם בתיאור הפרטי של המיוחד לזה או לזה במסה, היינו: "משוררים צעירים בישראל — — — רובם נקלעים בין המ-סורת ההומאניסטית — — — ובין ה"תהומיות" הדי-מונית שפגעה בעולם המערבי על כל סוגי האמנות שלו.

ומכאן פתח תשובה על השאלה, העולה מתוך קריאה בכתבי רבינוביץ: הרואה הוא סינכרוניזאציה בין תחושת החורבן ההומאניסטי בספרות אירופה ובין גילוייה גם בספרותנו? מותר לומר: כן, אם אך אתה מתחיל רואה אותה סינכרוניות משנות התשעים למאה שעברה. מועקת החוויה של התגב-רות כוחות החושך שבנפש "הפרימיטיבית" חש ישעיה רבינוביץ מתחילתו אף כשהוא מתאר-משקף את עולם חוויותיו של יוצר יהודי, כותב עברית או אידיש. במסה המקיפה על שניאור, למשל, למלאות מאה שנה ליצירתו¹⁷, הוא בודק משאת-16 שם, 21. הספרות במשבר הדור, עמ' 164—190.

18 שם, 180—190.

19 שם, 126—146.

20 שם, 130.

21 שם, 203—219.

22 שם, 213.

23 שם, כנ"ל.

שכחותם של מושגיו-מונחיו הקודמים, כגון: מיתוס, מוסיקאליות, טונאליות ודומיהם, שוב אין מושגים אלה אף הם מכירים בכוחות ההיסטוריוסופיים-ההו-מאניים, המתקוממים נגדם, צוררים אותם, בין שה-כוחות האמורים הם יהודיים-יהדותיים ובין שהם אירופיים-כלליים, כפי שהם מתבטאים בנציגם הג-דול ביותר בעיני ישעיה רבינוביץ, בתומאס מאן.

באהבה כבושה, נובעת מתוך החזקת-טובה לא-נשמעת, נאחו תמיד בתומאס מאן, אשר לו הקדיש אחדים ממאמריו בפרקי-זמן שונים בחייו ושמו נישא על שפתיו כאילו מאליו בקטעים שבמאמרים על יוצרים אחרים ובעיית-יצירה של אחרים: גם במ-סתו על בת-מרים אתה מוצא דברים נוגעים לו. כשאני לעצמי, איני מכיר מאמרים עמוקים כשל ישעיה רבינוביץ על תומאס מאן, שכל יצירתו, עד ל"פאוסטוס" ועד בכלל, נוצרה "במזלה של הומא-ניות"²⁴, לפי תפיסת מבקרנו, אולי דווקא מפני שכל דרכו של מאן, כצופה בחורבן ההומאניזם היתה, מלכתחילה "דרך היסורים"²⁵ של אמן חכם, שאינו יכול להתכחש למה שעניו רואת באדם המודרני. המאמר הזה בעיני הוא המפתח גם לנפש ישעיה רבינוביץ כאמן, שנתנסה באותן חוויות של הדור, שהמספר הגדול נותן אותן בספריו, ועל כן כדאי הוא שיובא קטע זה מתוכו ללא השמטות רבות:

"האחד, והיחיד כמעט [מיוצריה של הספרות הגר-מנית בני-הזמן] שיצא למלחמת תנופה בריאקציה האסתטית ובגילויה הטמאים של הגרמניות הקיט-לראית, הוא תומאס מאן. דמותו האמנותית של תומאס מאן מהווה אישיות פאוסטית מיוחדת במינה בין כל המשופר בתולדות הספרות המערבית במאה הי"ט. (כנראה, צריך להיות: במאה העשרים).

תעמיק בו — ולא היה עוד כמוהו מעורה במורשת הרומאנטיקה הגרמנית, דבוק בתפארת המוסיקא-לית הפרימיטיבית, המתגלגלת מדכיי קדומים גע-למים לתוך הנפש המערבית, פגועת מאוויים אסי-תטיים וניגודים מוסריים, שעד היום לא מצאה להם פתרון. בכל ספריו אין תומאס מאן מסתלק מן הת-נודה האסתטית-הפסיכית, המתנחשלת במעברות הדורות. — — — וזו אף זו: האמן גופו, כגיבורי הרבים בסיפוריו, מזדהה בידעים ובמכוון עם הרחש הפרימיטיבי, הנקלט להם ממעמקי חייהם. — — —

24 הספרות במשבר הדור, עמ' 27—54.

25 יצר ויצירה, עמ' 102—126.

כרוניאציה בתחושות הידרדרותה של התבונה הא-נושית בספרות היהודית — בעברית לענייננו בפרט — ובספרות הכללית לעומתה. אבל במידה שהיא קיימת בביקורת של ישעיה רבינוביץ, דומה: לבטי אמונתו בכוחה ההומאניסטי של ספרותנו שלנו אף היא הולכים ומחמירים, הולכים ומעיקים עליו, כפי שהם מעיקים על המשוררים והמספרים שלנו בני הדורות האחרונים — עד ללאה גולדברג וגבריאל פרייל ויהודה עמיחי ועד בכלל.

ה

ולא רק משום שהכוחות ההיסטוריוסופיים החיוביים, המשפיעים חיוניות אנושית רבה על היצירה העב-רית בארץ ישראל, כאילו נחצים לשני פלגים: אינ-דיוידואליזם אינטרוספקטיביסטי-קיצוני מזה ביצי-רתו של זה או זה ממשוררנו ומספרינו, מצד אחד, ונאמנות היסטורית-לאומית, ההולכת ופוחתת כש-היא לעצמה, מן הצד השני. דומה: ישעיה רבינוביץ עצמו, כיוצר אמן ממש, חש בהידרדרותו של האדם ההומאניסטי יותר ויותר, ככל שהמאה הזאת הולכת ומתקדמת אל מחציתה השניה והלאה. אדם אוהב את האדם היה — וממילא חי את יגון האדם בעש-רות השנים האחרונות אולי ביתר עמקות מכאיבה, מפני שלא היה בו מן הציניות, מן האירוניות והסא-טיריות, לפחות — שבמשורר ובמספר המודרניס-טיים עוד לפני מלחמת-העולם השניה, ואחריה על אחת כמה וכמה. מתוך כך מתמעטת במאמריו גם האמונה, שכוחו ההיסטוריוסופי של היהודי בן-ימינו נתגלה דווקא בשנות השואה הנאצית: כוח זה הוא שנתן לו להמשיך בחייו בימי השמד ממש והוא שחיוק את רוחו להילחם על קיומו במדינה משלו. החיוב המעט שבחייו שלו כאדם מאמין באדם מת-גלה בו גם בספרו זה החדש, רק כשהוא רואה אותו "אדם מול גופו" — מול גופו ממש, הטבעי והאנושי, עם ש"תיאור הנוף, החי והדומם, הגבר והאשה, עוטה דינאמיות חיונית, המפכה בפנים החוויי", כפי שהוא מעיר בדבריו על הנוסח השני של "אגדת שלושה וארבעה". רק ב"אדם מול גופו" אתה טועם גם את השותפות האנושית בעממיותה, כגון בשירת טשר-ניחובסקי, ומדי פעם אף בשירה מודרנית עמוקה כשל בת-מרים. קורא אתה בספרו זה מעזבונו, ואתה מרגיש, שעם כל עמידתו על כמה מבעיותיה של ספרותנו החדשה לפי השקפותיו הקודמות, עם כל

לשאול את קובץ שיריו הראשון של סרגיי יסנין, שהיה בדעתו לכתוב עליו.

היה זה טיול ארוך יפה ביום-סתיו צפוני זוהר על אגם אוגטריו ועל מדרכות רחובותיה של עיר גדולה, שהתרוות משירות עליהן את העלים הצ- הובים-החומים לכל מלוא אורך הדרך. אבל איני זוכר כלום משיחתנו בהליכה הממושכת אל האוני- ברסיטה: אפשר, סיפר לי אז על הופעתה של איסדורה דונקן בריקודיה בקיוב בראשית שנות העשרים. מכל מקום, כשנכנסנו אל אחד מאולמות הספריה האוניברסיטאית, שזה עתה שיפצו-ניקו אותה, כנראה, לקראת שנת-הלימודים החדשה, ראינו ציבורי-ציבורים של ספרים על הרצפה — עוד לא הספיקו להחזירם אל המדפים. ישעיה רבי- נוביץ פנה בבקשתו אל הספרנית האחת, שהיתה באולם, והיא הצביעה על ערימה אחת של ספרים ברוסית. שבתוכם חיפש ומצא את מבוקשו. גם משי- חתנו בדרך חזרה איני זוכר ברור אלא פרט. בקרן של שני רחובות נעמדנו ואני שאלתי אותו שאלה, שלא חשבתי שבי היא. "ישעיה רבינוביץ — אמר- תי: — מדוע אינך כותב על עצמך?" הוא הסתכל בי בתמהון ושאלני: "מה פירוש?" תשובתי היתה מגומגמת, אך אמרתי: "נדמה לי, שאתה כותב על עצמך, כשאתה כותב ביקורת... הנה נהניתי מאד ממאמרך ב"גליונות" על תומאס מאן...". אך היתה לי הרגשה בשעת הקריאה, שאתה רוצה לספר על עצמך, ומתחבא מרצונך בכתיבה עליו...". "מה, אם כן, אכתוב?" — שאל. "איני יודע — אמרתי: — שיר, סיפור... באמת איני יודע... אך התחל ומן השמים יוליכו את העט...".

במשך שנים רבות לאחר כך היה חוזר ומזכיר לי מה שאמרתי לו בפסוק האחרון, שכן התחיל לכתוב את זכרונותיו הסיפוריים-הפיוטיים זמן-מה לאחר פרידתנו — הראשון בהם, אם אינני טועה על איסדורה דונקן בקיוב בשנותיה הראשונות של המהפכה הבולשביסטית²⁷. כולם מכונסים ב"נר דולק", ספר שמעמיד אותו באורו כיוצר אמן גם בספרות היפה. אלא שלא המשיך בדרך זאת. נפתולי העכבות בנפש האמן מי יודע? אך מקוריותו של ישעיה רבינוביץ כיוצר-אמן מפכה בכל מה שתרם לספרותנו גם בביקורת.

כליו האמנותיים — מוזמנים תמיד למהוהו טמיר- גהדר הצף ועולה מעבר לכתלי המציאות הממשית והמוחשית, מהוהו רחוק כל כך וקרוב כל כך, המכנס את כל הגעגועים התוססים שיצטופפו אליו, יסחר- פפו בו, יתעלפו במוסיקאליות האירוטית-הקדושה של תמורות חיים ומוות: מוסיקאליות המקדשת את המוות בלבם של החיים. — ומאידך גיסא משעבד מאן את כל התכונה הדראמאטית הוואת לעיקרון אפי שנטל עליו. פרקים דומה, שהמספר פיתח את הרצובותיהם של כל הכוחות הפרימיטי- ביים, כדי לרסנם תודעתית בחזון העתידות. היסוד הרומאנטי-האכספרסיוניסטי של מאן כפוי הוא ונ- עשה ליסוד האפי-הריאליסטי, המשמיע על המגמה ועל המטרה, שם חוק לנחשולים האסתטיים הפרי- מיטיביים בשם איוו מוסריות שאינדיוידואלית היא וסוציאלית כאחת, והיא נוצרת תוך חבלי יצירה קשים בתודעתו העיעלאית של האדם"²⁸.

דומה: "תודעתו העיעלאית של האדם", המשליטה ביצירת מאן "איוו מוסריות שהיא אינדיוידואלית וסוציאלית כאחת" על אותם "געגועים" אפלים שב- נפש אל "המוסיקאליות האירוטית-הקדושה של תמו- רות חיים ומוות" — היא תודעתו של ישעיה רבי- נוביץ האמן כל ימיו. דומה: לא במקרה הוא נראה מפרש את תומאס מאן כמקיים ביצירתו את הפסוק מן התורה — החיים והמוות נתתי לפניך, הברכה והקללה, ובהרת בחיים.

1

ראייה לדבר כמעט סיפור עובדתי, שאולי מותר להוסיף כאן. את כתיבתו של ישעיה רבינוביץ הכרתי לראשונה על פי דבריו ב"גליונות" בשנות הש- לשים, כשאני בתל-אביב והוא בטורונטו: התוו- דענו פנים אל פנים רק בסתיו של 1940, כשהוזמנתי להרצות שם הרצאה על הספרות העברית במוצאי שבת אחת באוקטובר. אחד מראשי הפעילים בחיים היהודיים-התרבותיים, פגשני האיש בתחנת הרכבת, כשהגעתי אל עירו בערב שבת והוא נתחבב עלי מיד כל כך, שקיבלתי את הזמנתו להתרח בכיתו — ולא במלון כדרכי (משום תסביך משונה, שאינו נותן לי ללון בבית פרטי). אך לא הספקנו לשוחח טנדו כי אם למחרתו, בבקרו של יום שבת, כשביקשני להילוות אליו בדרכו אל הספרייה האוניברסיטאית

27 בא ב"מולד" חוב' 13, ניסן תש"ל אפריל 1949.

28 יצר ויצירה, עמ' 117-118.

יחזקאל קויפמן — חוקר המקרא הלוחם

בנימין אופנהיימר

שאלת קיומו של עם ישראל. פרי עבודתו בתחום זה היה החיבור הסוציולוגי "גולה ונכר" (כרך א, ספרים א-ב, תרפ"ט; כרך ב, ספרים א-ב, תר"ץ, תל-אביב, הוצאת "דביר"), שהרשים את הדור בעומקו ובהיקפו המונומנטאלי. עם עלייתו לארץ נתקבל כמורה בבית הספר הריאלי בחיפה, ושם לימד עד שנת 1949, כשנקרא לשמש בקתדרה למקרא באוניברסיטה העברית בירושלים. הוא פרש בשנת 1959. בשנת 1963 הלך לעולמו.

אלה התאריכים החיצוניים של פועל רוחני שהקיף מחקרים בהיסטוריה ובסוציולוגיה של עם ישראל, חקירת המקרא, עיונים ביקורתיים בשיטותיהם של אבות הציונות, מחקרים ומאמרים בשאלות השעה שנכתבו מתוך אספקט רוחני רחב ומתוך ראייה עצמאית לחלוטין, מסות על חינוך, חיבור ספרי לימוד ועיבוד מקורות לשימוש בבתי ספר תיכוניים. היבול הספרותי העשיר משתרע על פני אלפים רבים של עמודים, והוא מחזיק כחמשה עשר כרך.

מפעל הנעורים שלו "גולה ונכר" הוא ניתוח רחב-מידות של בעיית הקיום היהודי; בבקאות מופלגת הוא כולל את כל תחומי חכמת ישראל ומתאר את בעיות הקיום היהודי בקטגוריות של הסוציולוגיה המודרנית לאחר שפילס דרכו בסבך השיטות הסוציולוגיות למיניהן. הוא פותח בביקורת המאטריאליזם ההיסטורי כשהוא חותר להציג את הרוח כגורם ראשוני בחיי ההיסטוריה. וכך הוא פותח:

"שאלת גורלו ההיסטורי של עם ישראל, השאלה: מפני מה הלך עם ישראל בנתיבה היסטורית מיוחדת שלא הלכה בה שום אומה ולשון שבעולם, היא שאלה מורכבת מאין כמותה, הנותנת ענין לכמה וכמה הבנות של מחקר ועיון. כרוב עניני המחקר החברותי, עיונית היא שאלה זו מצד אחד ומעשית מצד שני. דורשת היא בעבר, ועיניה תלויות להווה ולעתיד. ראשית מחקר היסטורי ואף ארכיאולוגי, וסופה — סבך של שאלות חיים מכאיבות ומציקות. ראשיתה עיון, וסופה — אפשר לומר: דם ואש ותמרות עשן".

ערב שמחת תורה תשכ"ג, בן שבעים ושנים, נפטר יחזקאל קויפמן בירושלים, נערץ כגדול חוקרי המקרא בישראל. הוא נולד בשנת תרמ"ט בפודוליה שבאוקראינה, שם למד בחדר, ולימים המשיך לימודיו בפטרבורג ובאודסה. עם זלמן שזר ויהושע גוטמן, זכרונם לברכה, שנה פרק בשיבתו של רב-צעיר, הוא ר' חיים טשרנוביץ, שנודע ברוחו המתקדמת. ימי נעוריו היו ימי תסיסה ציונית במזרח אירופה. בעיית הקיום היהודי לבשה ממדים מדאיגים בשל האנטישמיות הצאריסטית המתנכלת למיעוט היהודי, בן חמשה עד ששה מיליונים. הפתרון הציוני הראדיקאלי, עליה המונית לארץ ישראל, לא היה מקובל אלא על קומץ צעירים. בצד שכנגד עמדו הטריטוריאליזם, האוטונומיזם וה"בונד", וביקשו פתרונות למצוקת היהודים אם בארצות חדשות ואם במאבק בארצות מגוריהם. חלקים אחרים של הנוער היהודי עברו למחנה הסוציאליסטי הכללי, שנלחם מלחמת גבורה נגד המשטר הצאריסטי. הם השלו עצמם כי בחברה העל-מעמדית המיוחלת תמצא גם שאלת היהודים את פתרונה. קויפמן הצעיר שהושפע תחילה על ידי הזרם הטריטוריאליסטי מצא כעבור זמן את דרכו להגשמה ציונית, אף כי מעולם לא הבהיר את עמדתו הסופית. לימודיו של קויפמן באוניברסיטת ברן, שם עסק בפילוסופיה ומקרא, העמיקו את תפיסתו ההיסטורית, שהקדימה להבשיל. הדיסרטאציה שלו נסבה על בעיית תמורת ההכרה של קאנט. היא ראתה אור בשנת 1920.¹ באותה שנה פירסם בירחון הפילוסופי המכובד ביותר גם מסה ביקורתית קצרה על הפינאנומנולוגיה של הוסרל.² אך לבו נמשך אל

1 *Eine Abhandlung über den Zureichenden Grund*, Erster Teil: Der logische Grund, Berlin, 1920

2 *Das τριτόν ἄνθρωπος — Argument gegen die Eidos-Lehre*, Kant-Studien, Bd. XXV, ss. 44-49, 1920

לפקוח את עיני הדור העומד בפרשת דרכים גורלית, בגבור התנועה הלאומית והתנועה הסוציאליסטית. ואילו בתחום המקרא הוא ממצה את חשבוננו של החוקר היהודי עם חקר המקרא הפרוטסטאנטי. כמו ד"צ הופמן לפי דרכו, כקאסוטו, בנו יעקב, ובובר, ביקש גם הוא למלא מה שהחמיצה חכמת ישראל הקלאסית בפסחה על המקרא כאשר בנתה את בנינה ההיסטורית של היהדות. בין כה וכה היה המקרא לבחלתם של החוקרים הפרוטסטאנטיים שהפקיעוהו מן הרצף ההיסטורי של עם ישראל, וכל כך כדי להראות את הקשר האורגני לברית החדשה. היה דות הפרושית, שקבעה למעשה את הקאנון המקראי, הצטיירה להם באספקלריה מגמתית של כתבי הברית החדשה ואין צריך לומר כי נחשבה בעיניהם כסטיה עקרונית מן הקו המסתמן במקרא, בעיקר בנבואה. היא היתה ל"כנסיה" לאומנית המסתגרת מאחורי חומת חוקים והמחניקה את התחושה הדתית הספונטאנית בפולולים ליגאליסטיים. הברית החדשה, לעומת זאת, היא לדעתם, גולת הכותרת לאמונת המקרא וקיומה: התגלמותו של בן אלהים בבשר-ודם ובשורתו האוניברסאלית הם שיאים בהתעוררות מחדשת של הספונטאניות הדתית. הרוח האוניברסאלית של בשורה חדשה זו, המכוונת אל כל אדם באשר הוא, עומדת בסתירה גלויה לרוח הלאומנית צרת האופק שהשתלטה בימי בית שני על "הכנסיה" היהודית.

בחריפות ובשנינות רבה חשף קויפמן את המגמתיות הנוצרית-ליבראלית בגישותיהם של חוקרי אומות העולם, המקלקלת את שורת האוביקטיביות המדעית. ההופך באלפי העמודים של "תולדות האמונה הישראלית", יופתע מדרך החשיבה הבלתי תלויה שבה עושה קויפמן מחדש את חשבונה של כל בעיה ובעיה מבלי להיגרר אחרי שום הנחה מוסכמת, אף לא אחרי אלה שכבר היו לנכסי צאן ברזל בחקר המקרא. בעקיבות ובשיטתיות הוא הורס את חומות הבנין המפואר שהקים ולהאזון, גדול חוקרי המקרא הפרוטסטאנטיים, והקים לעומתו בנין אחר, שהוא בבחינת אנטי-תיוזה יהודית. ודוק: קויפמן לא בא להחזיר עטרה ליושנה. הוא לא היה אפולוגיטיקן במונן הדוגמאטי. שכן כל מפעלו עמד על בסיס המדע ההיסטורי-ביקורתי. הוא קיבל ממדע המקרא הפרוטסטאנטי אותן הנחות שעמדו, לדעתו, במבחן הביקורת ההיסטורית-פילולוגית.

והוא מסיים את דברי ההקדמה, שבהם הוא סוקר את המיתודה המדעית הנקוטה בידו, לאמור:

"וידוע אני גם זאת, שיש במה שאני אומר בשאלת העתיד דברים שיהיו קשים מאין כמותם לאוזן בן דורנו. אבל מה אעשה, ואחרת מאשר הגדתי לא יכולתי להגיד"³.

במשפטים אלה צייר קויפמן את דמות דיוקנו הרוחני. מתוך הסגנון, הרווי פאתוס ולהט נעורים, עולה מגמתו הרומאנטית של דור התחיה שביקש לכבוש את כל עברו של העם למען הגשמת חזון העתיד. המחקר ההיסטורי אינו בא לשמו. אין הוא בחינת מדע טהור העומד ברשות עצמו, אלא מוטל עליו להעמידנו על יחודו של עם ישראל כדי שנבין את גורלו ויהא בידינו לכוון את פעמינו לקראת העתיד. המעייני ב"גולה ונכר" אמנם יווכח לדעת כי ספר זה אחוז בשני הקצוות של הבעיה: המתכר שוקד להבהיר את יחודו של העם מתוך עיון מעמיק בעברו ואף מסתער על שאלת העתיד כשהוא מתדיין עם הוגי המחשבה היהודית הלאומית המודרנית. ככל שהוסיף שנים גברה התענינותו של קויפמן בעבר, בעיקר בעבר הרחוק, ומי התהוותה של האומה. קויפמן הסוציולוג, הוגה המחשבה הלאומית, המתחבט בשאלות ההווה והעתיד, היה לחוקר מקרא, שכן נתחורר לו שאין לעמוד על טיבו ועל יחודו של עם זה אלא מתוך עיון בספר-הספרים. כך צמח מפעלו המדעי הגדול "תולדות האמונה הישראלית"⁴, שהוא גולת הכותרת ביצירתו הספרותית והמדעית ובהגותו ההיסטוריוסופית. הקינאה ללא פשרה לאמת שבלבו, המציינת את דרך הרצאתו הפולמוסית ב"גולה ונכר", הטביעה חותמה גם על יצירה זו. שם, ב"גולה ונכר", הוא רב את ריב האמת במחנה ישראל פנימה, כשהוא עושה את החשבון הריאליסטי האכזרי עם הגולה. תמצית דבריו — הריסת האשליות שטיפחו היסטוריונים, הוגים ועסקנים, כי יש תקווה ואחרית לאומה בגלות מזרח אירופה כמיעוט לאומי. בדבריו הנמרצים ביקש

3 עיין "גולה ונכר", בהוצאת דביר תל-אביב, תרפ"ט, הקדמה עמ' ח.

4 תולדות האמונה הישראלית, הוצאת "מוסד ביאליק", ע"י דביר, תל-אביב. כרך א' ספר א' תרצ"ו; א, ב, תרצ"ח; א, ג, תרצ"ח. כרך ב', א, תש"ב; ב, ב, תש"ה. כרך ג', א, תש"ח; ג, ב, תש"ח; כרך כ' תש"ז.

הישראלית היא איפוא הדת הנבואית, שהיא האנטי-תיוזה לדת העממית, אלא שלא מצאה לה המשך ראוי לשמו בסינתזה הכההנית שהיתה לאומנית ופולחנית, לפי עצם טיבה.

אין להכחיש כי שיטה זו הושפעה מן הגאולו-ציזניזם הרווח, שכבש את כל תחומי המחשבה במאה הקודמת. אך אין כאן משום השפעת השיטה הדיאלקטית מיסודו של הגל, כפי שיש טוענים בטעות, שכן ולהאוזן גיבש את ציורו ההיסטורי מתוך התבוננות במקורות, כלומר הוא היה בראש וראשונה פילולוג והיסטוריון אמפירי⁵. הגאולו-ציזניזם, המשוקע בדבריו, הרואה את ההיסטוריה כקו התפתחות ברור מן הצורות הפשוטות והפרימיטיביות הקשורות בסביבתן הטבעית עד לצורות המורכבות שהן פרי הדמיון היוצר של האדם משעקר אותן מסביבתן, אפשר הושפע גם מן ההיסטוריוגרפיה הגרמנית הרומאנטית מיסודו של הרדר, שתרה בתולדות העמים אחר תופעות-הראשית בטרם נתקפה רעננותן בהשפעת האינטלקטואליזם. השלב הפרימיטיבי האילי המשוער של אמונת ישראל היה בעיני ולהאוזן ביטוי לבריאותו הנפשית של עם היושב על אדמתו כשהוא מעורה בנוף הטבעי שלו. והגו גרסמן, תלמידו-הברו של ולהאוזן, אף ההיזן לדבר על "ריח האדמה" שבדת הישראלית הקדומה.

האנטי-תיוזה היהודית של קויפמן

כיצד ניגש קויפמן אל מלאכת הביקורת? הצעד הראשון היה בהריסת התפיסה בדבר הרכבם הספרותי של ספרי התורה. אמנם הוא קיבל את ההנחה שספר התורה התהווה מתוך ספרות התורה של ימי בית ראשון, וכי הוא מורכב מארבעה מקורות, שנכתבו בזמנים שונים. אך הוא דחה בתוקף את העריכה הכרונולוגית של ולהאוזן. בשגינות רבה הוא ביקש להוכיח את קדמות המקור הכהני⁶.

ואלה טענותיו העיקריות:

אין בספר כהנים (ס"ב) זכר לרעיון ריכוז הפולחן; זהו חידושו של ספר דברים (ס"ד), המרבה לדבר על המקום הנבחר. כנגד זה מדגיש ס"ב את

שיטת ולהאוזן

מה היתה צורת הבנין שהרס ומה סימני ההיכר של הבנין החדש שהעמיד? קויפמן קלע את חיצו הבני-קורת הכבדים ביותר כלפי יוליוס ולהאוזן, ששני ספריו על תולדות האמונה הישראלית [Prolego-] mena zur Geschichte Israels (Berlin 1905); Israelitische und Jüdische Geschichte (Berlin 1921) הם ביטוייה המובהקים של מגמת המחקר המסתמנת בקרב חכמים פרוטסטאנטיים החל באמצע המאה הי"ח, כשהניח הרופא הצרפתי אסטרוק (Jean Astruc) בפעם הראשונה מציאות שני מקורות ספרותיים שמהם מורכב ס' בראשית: אחד הנזקק לשם אלהים ואחר הנזקק לשם הויה.

ולהאוזן, שהושפע השפעה מכרעת מדה-וויט (De Wette) וגראף (K. H. Graf), ביקש להוכיח בעזרת הביקורת ההיסטורית-פילולוגית שהוא שכלל למופת, כי התורה מורכבת מארבעה מקורות שזמן התהוותם הוא מן המאה התשיעית עד גלות בבל. גדולה מזו, על הנחה ספרותית זו הוא בנה את תיאור תולדות האמונה הישראלית בימי בית ראשון. מבחינה ספרותית-ביקורתית טען ולהאוזן, שהמקורות הקדומים ביותר הם אלה שמחבריהם משתמשים בשם ההויה או בשם אלהים. הללו משקפים את השלב הפרימיטיבי-ספוטאני של הדת העממית הישראלית. אמונה זו היתה אלילית. היא הכירה בממשותם של אלהי העמים מזה ובצמצום השבטי או הלאומי של אלהי ישראל מזה. הפולחן הפרימיטיבי המתואר במקורות אלה מעיד על התערותו הראשונה של האדם הישראלי בסביבתו. השלב השני בתולדות האמונה הוא השלב הנבואי: למעשה יצרו נביאי הכתב את אמונת היחוד. עם זאת הדגישו את עליונות המוסר עם התנגדותו לדת הפולחנית. מדתו המובהקת של אלהי ישראל היא, לפי דעתם, פעולתו כשופט צדק בהיסטוריה העולמית. השלב השלישי מתגלם במקור הכהני שנתחבר בגלות בבל ואפיו ליגאליסטי מובהק. מצוי בו פיתוח מדוקדק ומסובך של הפולחן. כאן יצירה מלאכותית-מודעת של "הכנסיה" היהודית שהתגבשה בגלות בבל. יצירה זו, המנותקת מאדמת המולדת, נטולה חיות ראשונית. הדת הכהנית מראה סימני התנוונות ברורים לעומת הדת הנבואית. בעקבות המקור הכהני התהוותה היהדות הפרושית של ימי בית שני. גולת הכותרת בהתפתחות האמונה

5 F. Boschwitz, Julius Wellhausen, Motive und Massstäbe seiner Geschichtsschreibung, 1968.

6 L. Perliitt, Vatke und Wellhausen, Berlin 1965 שם, א', עמ' 113 ואילך.

יתירה מזו, קויפמן לא הסתפק בהריסת התפיסה המשולשת, אלא שלל את עצם תקפותו של עקרון ההתפתחות להסברת צמיחתה של אמונת הייחוד. לשם כך הוא הראה את השוני המהותי בין האלילות ובין אמונת הייחוד. שוני זה אינו ענין למיספר האלים אלא הוא נוגע לעצם מהותה של האלוהות. האלוהות האלילית היא פאנתאיסטית ביסודה; היא חלק בלתי נפרד מן העולם. על כן חלה עליה חוקיות החומר וההתרחשות, מיתולוגית היא: יש לה היסטוריה, יש לה גורל. ועוד, היא כפופה למערכת חוקים על-אלוהית, הנעוצה בחומר שממנו היא קורצת. חוקיות החומר וההתרחשות מגבילה את יכולתם של אלהי העמים; גורל העולם מוכרע במלחמה בין האלים השונים. הסיפורים המיתולוגיים של מלחמות אלה הם עיקרה של התיאולוגיה האלילית. לעומת זאת, אלהי ישראל הוא טראנסצנדנטי; הוא מעבר לעולם. איננו מיתולוגי, כלומר אין הוא כפוף לשום מערכת חוקים ואף אין לו היסטוריה. סגולתו העיקרית: הוא רצונו העליון והבלתי מוגבל. יחסו לעולם הוא כחיס הבורא לבריאה.

המעבר מן התפיסה האלילית-הפאנתאיסטית-המיתולוגית לתפיסה המונותאיסטית-הטראנסצנדנטית העומדת על שלילת המיתוס אינו ענין להתפתחות שבהדרגה. שום תפיסה אולוציוניסטית אין בה כדי לבאר את הקפיצה על התהום המפרידה בין שני עולמות אלה. כשם שאין לבאר שום יצירה מקורית של רוח האדם מתוך סכימה השתלשלותית, כך אין הסבר היסטורי אולוציוני לאמונת הייחוד. בשום דת אלילית, אף לא בהגינותיהם של כהני בבל או בתפיסתו של אחנאטון, אין לראות את נקודת המוצא להתפתחות לקראת אמונת הייחוד, שכן הללו בתחום האלילות המיתולוגית-פאנתאיסטית עומדים, ואילו ייחודו של אלהי ישראל הוא בעליונות ובריבונות המוחלטת של רצונו לעומת העולם. אין איפוא שום רציפות היסטורית בין האלילות ובין אמונת הייחוד.

הוא הולך ומבאר: ייחודו של אלהי ישראל אינו באופיו המופשט, כפי שביקש לומר הרמב"ם על-פי הנחותיו הפילוסופיות. קויפמן מדגיש, כי לא במושגים מופשטים כי אם בדימויים מוחשיים ובציוורים עממיים מתארים סופרי המקרא את עליונות רצונו של האל.

7 שם, א', עמ' 222 ואילך.

קיומם של תחומי קודש בעלי דרגה שונה: האוהל, החצר שמסביבו, המחנה והמקומות שמחוץ למחנה, שקצתם טהורים (ויק' ד 12; ר' 4, במ' יט 9) וקצתם טמאים (ויק' יד 40—45). האוהל משמש בעיקרו כמקום הפולחן: שם דורשים באלהים בעזרת האורים והתומים, ושם מדבר אלהים עם משה. קדושתו היתרה מיוסדת על האמונה, כי ענן הכבוד שורה עליו. ועוד זאת, כנגד ולהאוזן שבעיניו העדה המתוארת במקור הזה אינה אלא בבואה של "הכנסייה היהודית" של ימי בית שני, טרען קויפמן, כי המחנה מתואר כיחידה צבאית הערוכה לכיבוש הארץ. בראש עומד המפקד-הנביא, ואילו ל"כהן הגדול מצא" חיו" היינו לאהרון, אין שום סמכויות חוץ לתחום הסאקראלי, ואף כאן אין בידו הזכות למנות כוהנים ולקבוע סדרים — בניגוד בולט למשטר התיאוקראטי של ימי בית שני. שלישית, אף פרשת המועדות וסדריהם המפורטים בויקרא כגובמדבר כח אינה מאשרת את דברי ולהאוזן בדבר ניתוק חגי ישראל מקרקע צמיחתם הטבעית והפיכתם לחגים פולחניים בידי הסופר הכוהני. אדרבה, בויקרא כג מדובר על חג קציר העומר ועל שמחת חג האסיף שבו מצווה לקחת פרי עץ הדר, כפות תמרין וערבי נחל — מנהגים חקלאיים שאין אנו שומעים עליהם בשום מקור אחר. מסקנתו היא, כי סדרי הפולחן המתוארים בס"כ משקפים את עבודת הקודש העממית הקדומה לפני ריכוז הפולחן, כלומר לפני ימי חזקיהו-יאשיהו; האוהל מסמל כאן את ערי ישראל, מקדש שיהו ובמותיהו. משמע אין כאן יצירה של גלות בבל או של ימי בית שני אלא יצירה המעלה את חיי האמונה של ימי בית ראשון. המקור המאוחר ביותר לדעתו הוא ספר משנה תורה (דברים), שנחתם בין ימי חזקיהו ובין ימי יאשיהו. ושוב: גם כאן הוא מדגיש את המלה נחתם, כי ספר דברים מכיל יסודות קדומים שראשיתם נעוצה בימי השופטים, אלא שבימי יאשיהו נוספו החוקים המצויים על ריכוז עבודת הקרבנות במקום הנבחר, היינו בירושלים. לצעד זה נודעה חשיבות עקרונית, שכן על-ידי הקדמת המקור הכהני הרס קויפמן את השיטה המשולשת בהתפתחות אמונת ישראל, כפי שבנה אותה ולהאוזן. המצע החוקתי של המקור הכהני הוא קדם-נבואי, והוא חלק בלתי נפרד של האמונה העממית שממנה צמחה הנבואה הקלאסית.

תופעה תלושה ועקרה שאין לה קשר אורגני עם חיי האמונה ועם התרבות הלאומית שצמחה בישראל וביהודה. תרבות זו על כל ספירותיה — השירה, הסיפור, החוקה, הנבואה, הנהגה, המלוכה ועוד ועוד — היא עדות מזונונטאלית לאופי המונותי-איסטי של רוח היוצר הלאומי. מן המפורסמות, כי תרבות ישראל צמחה בחוג התרבות הבבלית-כנענית, וכי אין להתעלם מן הרקע ההיסטורי הריאלי הזה, אלא, לפי טענת קויפמן, השפעות אלה הן שוליות ואינן נוגעות לעצם מהותו של המונותיאזם. ישראל קיבל את הדימויים, ארחות החיים, האגדות, החוקים ואת יתר ביטויי החיים מן העמים האלה, והיא סיגל אותם לעצמו והתאים אותם לתפיסת החיים החדשה שלו. תרבות המזרח הקדמון סיפקה את הלבנים ואת אבני הבנין, ואילו אמונת הייחוד כבשה אותם במסגרת חיים חדשה.

ספרות הנבואה והנביאים

וכאן נשאלת עוד שאלה: מה תרמו נביאי ישראל לעיצובה של אמונה הייחוד? מתי התחילה פעולתם? תשובת המחקר הפרוטסטאנטי הקלאסי מורכבת מכמה וכמה רבדים⁸. מבחינה היסטורית ראשית הנבואה נעוצה בהתנבאות הכנענית האפסטאטית, שבאה לישראל בסוף תקופת ההתנחלות. מתוך התנבאות זו קמה ברבות הימים הנבואה הקלאסית, משהת-נערה מן הסיגים האליליים הפרימיטיביים שהיו במורשה שבאה לידם. ברם, לשם הערכה מאוזנת של תרומת הנביאים השונים לכתובת הספרים שנקראו על שמם ביקש מחקר זה לחשוף את "גרעינם" ההיסטורי של ספרים אלה, שבאו לדינו לאחר שחלו בהם ידיהם של דורות רבים; הם נתגבשו בצורתם הנוכחית רק במשך התקופה התלניסטית. בעזרת הביקורת ההיסטורית-פילולוגית ביקש המחקר הגרמני הקלאסי לחדור לשכבה הספרותית הקדומה לאחר שסילק את ההוספות המאוחרות. קנה המדה הביקורתי שהיה נקוט בידי חכמים כמו דוהם, הילשר, מארטי ותלמידיהם היא ההבחנה בין שירה לפרוזה. דברי הנביאים המקוריים נאמרו לפי הנחתם בלשון השריה בלבד. דעתם לא היתה נוחה מן היהודים "המאוחרים" שסילפו ושיבשו את דברי הנביאים בהתאם למגמותיהם השונות שהומן גרמן. הם הוסיפו

בדינו על היסוד האנתרופולוגי של אמונת הייחוד הורס קויפמן עוד חוליה בבנינו של ולהאוזן; הכוונה למונח דת עממית, שהוא מקבל מולהאוזן, אך דוחה בתוקף את ההנחה כאילו היתה זו דת אלילית, פוליתאיסטית. נהפוך הוא: אמונת הייחוד גופה היא יצירת הרוח הלאומית, היא "הדת העממית", היא תרומתו המובהקת של עם ישראל לתולדות הרוח האנושית. וכאן עשה קויפמן את הקפיצה מן ההיסטוריה האמפירית לאנתרופולוגיה הפילוסופית, כשהוא מפקיע את אמונת הייחוד מתחום ההתפתחות שבזמן ותולה אותה ב"רוח היוצר" של האומה. אמנם לדעתו גם רוח היוצר הלאומי הוא גורם היסטורי אמפירי. משה הוא יוצרה של אמונת הייחוד והוא נטע אותה בשבטי ישראל, עד שהיו לעם המונותיאיסטי בה"א הידיעה, אשר יצר את תרבותו הלאומית, את השירה, החוקה, האגדה, הנבואה וכו' כשהוא מטביע בהן את האידיאה המונותיאיסטית. התרבות הלאומית היא הביטוי הסמלי שהעלה העם באופן אינטואיטיבי ממעמקי האידיאה החדשה. הרי עיון המונותיאיסטי הוא הכוח הפורמאטיבי שעיצב את תרבות ישראל, אידיאה שעלתה כ"נצנוץ מופלא"⁹ מתוך נפש האומה בראשית דרכה. וכאן מוסיף קויפמן טענה חדשה, אשר אמנם עוררה ויכוחים רבים בחוגי החוקרים, לאמור שסופרי המקרא לא הכירו את האלילות. האידיאה המונותיאיסטית מילאה את חדרי לבה של האומה במדה כזו עד שסופריה לא היו מסוגלים לראות את האלילות ראייה נכוחה. הם היו מסנוזרים על-ידי האידיאה החדשה. במאבקם עם האלילות מדגישים הם, כי היא אינה אלא עבודת עץ ואבן, מין פטישיון פרימיטיבי נטול ממשות — שכן התיאולוגיה המיתולוגית של עובדי האלילים והתפיסה הקונקרטי-פרסונאלית של דמות האלילים היו מהם והלאה. מכאן מתחייבת מסקנתו ההיסטורית האחרת, לאמור, שהיתה תמיד הפרדה מוחלטת בין עבודת בני ישראל ובין עבודת האלילים של העמים מסביבם. מעולם לא היה שיתוף וערבוב של פולחנות. ההנחה המקובלת באסכולה של ולהאוזן, כי הדת העממית היתה סינקרטיסטית במהותה, אינה עומדת, לדעתו, בפני הביקורת ההיסטורית. יש אמנם שרידים מיושנים ומבודדים של פטישיון פרימיטיבי, אלא שזו

8 עיין במאמרו "בכבשונה של היצירה הלאומית", מאזנים, אלול תש"א.

הראשון, הוא הוגה הרעיון המונותאיסטי, הוא המנ- היג והמתחוקק. בזכותו הוכתה האלילות הישראלית לרסיסים, והאמונה החדשה ניטעה בישראל (מכב- שונה של היצירה המקראית, עמ' 32). המהפכה המונותאיסטית התגלמה בתרבות ישראל של ימי בית ראשון במערכת סמלים ויצירות חברתיות וספרותיות שהקיפו את כל תחומי החיים. תרבות ישראל של ימי בית ראשון היא העדות "המונומנטאלית", בלשונו של קויפמן, לאופי המונותאיסטי של הדת העממית. מקומה של הנבואה הקלאסית נקבע אצלו על-פי בחינת מסגרתה הספרותית-היסטורית. ספרי הנביאים הקלאסיים טבועים במטבע האישי של ה- נביא אשר על שמו נקראו, ואין בהם סימנים של עיבוד מאוחר. יש ניגוד מוחלט בין המסגרת ההיס- טורית של הנבואה הקלאסית ובין זו של החזון האפוקליפטי של ימי בית שני: החזון האפוקליפטי עומד על הראייה הפרספקטיבית של ההיסטוריה, בחינת מרחב זמן אשר בו עולות ויורדות מלכויות כשזמנו של בעל החזון מטושטש. ואילו דברי הנבי- אים הקלאסיים נתונים במסגרת היסטורית קבועה, ולכל ספר אופק היסטורי מוגדר. האופק של ישעיהו הוא ממלכת אשור, זה של ירמיהו עלייתה וראשיתה של ממלכת בבל, וזה של ישעיהו השני ממלכת פרס העולה.

גדולה מזו, אצל הנביאים הקלאסיים אין זכר למלכות יוון כמו בספר דניאל. ככל שמדובר על יוונים הכוונה לסוחרים היווניים שבא זכרם במקורות המזרח הקדמון עוד באלף השני. עובדה זו קימן מובהק היא, שעריכתו הסופית של קובץ נביאים אחרונים חלה לפני התקופה ההלניסטית. שלישית, יש פער גדול בין הנבואות ובין המציאות; הרבה מן הנבואות לא נתקיימו. משמע, שעורכי הספרים לא שינו מאומה ממטבע הנבואות שהגיעו לידם; ספרים אלה נתקדשו באותיותיהם עוד בימי מחבריהם. הוא אף טוען, כי ספרי הנביאים מורכבים קבצים קבצים הערוכים לפי סדר כרונולוגי מובהק (עיינן כרך ג, עמ' 1—55). כאן מצטייר מעמדם ההיסטורי של נביאי הכתב באור חדש: הללו אינם אינדיבידואליסטים תלושים מתרבות עמם אשר בפייהם רק בשורת פורענות וחורבן אל בני זמנם, כי אם מנהיגים שצמחו על רקע תרבות עממית רחבה, הקשונים בכל לבם בדת העממית ובפולחן המקובל.

בעיקר את פרקי הנחמה ואת נבואות אחרית הימים. אמנם למן מלחמת העולם השנייה גשתנתה הנעימה הנרגזת על "היהודים המאוחרים", שהיה בה יותר משמינית של אנטישמיות. חוקרים כמו צימרלי, פון- ראד ואחרים התרגלו להביט בעין טובה על מפעלם המשוער של דורות אלה, שכן דורות אלה הרחיבו את דברי מוריהם הגדולים והתאימו אותם לצרכי בית הכנסת. אבל ההערכה היסודית בדבר חלקם המכריע של דורות הגלות בעיצוב ספרי הנבואה לא גשתנתה; בסופו של דבר משיירים חוקרים אלה בידי הנביאים קובץ נבואות מצומק שעיקרן דברי פורענות וחורבן¹⁰. בתוך מלחמתם הציבורית נגד האמונה העממית, הלאומית הליגאליסטית, העלו הנביאים מחביון נשמתם את אמונת הייחוד והכריו על עליו- נות הצוו המוסרי לעומת המצוות הפולחניות. תהליך זה התחיל למעשה בעמוס אשר הגה את הרעיון, כי ה' הוא אדון ההיסטוריה. הוא הגיע לסימומו רק בגלות בבל, כשהכריו ישעיהו השני (יש"ב) על עליונותו המוחלטת של אלהי ישראל ועל אפסות האלילים. זהו שיא האוניברסאליות המקראית. סימומו של תהליך זה הוא הופעת ישו הנוצרי מאות בשנים אחרי הפסקת הנבואה; הוא שחרר את אמונת הייחוד מן המסגרת הלאומית הצרה שהיתה נתונה בה; בזכותו ובזכות שאול התרסי ניצחה המגמה האוניברסאלית והאינדי- וידואליסטית בדת הנוצרית. על ברכי הנביאים נתחנ- כו, לפי שיטה זו, גם משוררי תהלים. בדרך כלל נחשבים דברי ירמיהו לנקודת מוצא לדתיות האינדי- וידואלית, וממנו הושפעו בעלי המזמורים שרובם פעלו בימי בית שני.

תשובתו של קויפמן יצאה מן הביקורת הספרותית. מתוך דיונו בספרות התורה הוא למד, כי ימי הנבואה הם כימי עם ישראל. אף זאת, לא טיבה האַכסטאטי מייחד אותה כי אם אופיה כמוסד של שליחים. נקודת הכובד בהופעתם איננו האופי הספונטאני והאינטו- איטיבי של שליחותם אלא תוכנה הראציונאלי, הנור- מאטיבי, "המצוותי". משה הוא הנביא — השליח הדוגמה האופינית למגמה זו במחקר הוא פירושו של צימרלי לס' יחזקאל שיצא בסידרה BKAT. פירושו זה מכיל כ־1500 עמוד, המסמכים למעשה את המח- קר בכל בעיה ובעיה. בתחום הביקורת הספרותית משתדל צימרלי בעיקר לחשוף את הגרעין המשוער של כל נבואה וחזון. כל השיטה מבוססת על גישה ספקולאטיבית שבסיסה הלשוני והספרותי רעוע ביותר.

זוהי הערכה המנוגדת ניגוד קוטבי לציור הקודר של הנביאים כמבשרי גזירות החורבן שבמחקר הפרו-טסטאנטי. נבואת החורבן שלהם לא היתה סופית ופסקנית, כפי שביאר המחקר הפרוטסטאנטי. הם קיוו כי יעלה בידם לעורר את העם שיחזור בתשובה. קויפמן הנמיך איפוא את שיעור קומתם של הנביאים לעומת המחקר הפרוטסטאנטי, שהפריז בתיאור מפעלם: הם לא יצרו את אמונת הייחוד, כפי שטען המחקר הקלאסי, כי אם צמחו מתוכה; היא שייכת למורשה שהם קבלו מן האמונה העממית; ברם תוך מאבקם החברתי הם העלו את המשמעות החברתית והמוסרית הגנוזה בה. אגב ביקורת החברה גמלה בלבם ההכרה בדבר עליונות התביעה המוסרית לעומת המצווה הפולחנית. הם העלו את "הפרימאט המוסרי" מתוך מעמקי האמונה. מכאן הגיעו להערכה חדשה של גורל האומה כפועל-יוצא של ההתנהגות המוסרית. שלא כמחברי ספרי תורה ונביאים ראשון-גים (תנ"ך), אשר ביארו את הפורענויות שבאו על העם בעבודת האלילים שהיתה בידו, הרי נבואות החורבן והפורענות של הנביאים הקלאסיים עומדות על ההנחה כי השחיתות המוסרית גרמה לכך. חידוש זה איננו בבחינת קפיצת דרך היסטורית אלא הוא צמח באופן אורגני מן המקורות הקדומים ביותר, שכן כבר בסיפורים על סדום ועמורה ועל דור המבול מצטייר ה' כאלהי הצדק והמשפט לכל אדם.

הנביאים הקלאסיים רק העתיקו את החזון המוסרי, הגנוז בסיפורים אלה, לספירה ההיסטורית הממשית של ישראל, והפכוהו לדרישה חברתית ופוליטית אקטואלית. משהעריכו את המציאות ההיסטורית הרי-אלית על פי אמת המידה המוסרית, על פי האידיאליזם המוסרי שבידיהם, הם העלו את הפירוש האסכאטו-לוגי של תולדות ישראל ושל תולדות העולם. נמצאנו למדים, שהם העלו על פני השטח מה שהיה חבוי בסתרי האמונה מראשית היותה. חישוף מוטיבים אלה אינו ענין להשפעה חיצונית או להתפתחות דיאלקטית פנימית כי אם פועל-יוצא ממאבקם החברתי של הנביאים. מכאן ששדה ההגשמה של האוניברסאליזם הישראלי אינו אנושיות מופשטת, המורכבת יחידים-יחידים, כי אם אנושיות המכילה קהל עמים ובראשם ישראל, כפי שחזה ישעיהו בן אמוץ.

בעית עבד ה'

דיונו של קויפמן בבעית עבד ה' שבס' ישעיהו השני הוא בבחינת שידוד מערכות לעומת התפיסה הנוצרית

הספרות המזמורית והנביאים

יש משום חשיבות יתרה בהקשר ענינים זה לדיונו בספרות המזמורית: על המאחרים את יצירתה והת-הוותה של ספרות זו לימי בית שני השיג קויפמן כמה השגות עקרוניות, והן:

(1) הנוף ההיסטורי המשתקף במזמורי תהלים הוא זה של ימי בית ראשון, וכן נזכרו אותם עמים בלבד שבהם נתקל ישראל עד סוף בית ראשון. אין זכר לממלכת פרס או לממלכת יוון; ואף אין זכר לחורבן הבית.

(2) מבחינה רעיונית אין בספר זה מהשפעת הנבואה הקלאסית, שעיקר חידושה ברעיון הפרימאט המוסרי. לרעיון זה אין זכר בס' תהלים.

(3) חיצוי ביקורתו מכוננים גם כלפי ההערכה האסתטית-סוציולוגית של גונקל, שביקש להוכיח כי הסוגים הספרותיים העיקריים בתהלים מקורם בתנאי החיים של ימי בית ראשון, אלא שעצם המבנה של ה"דפוסים הספרותיים" המקוריים הוא ענין לשיקולים סוביקטיביים שאין להם אחיזה מספקת במקורות. אף זו, משגה מיתודי חמור הוא להפוך קטיגוריות ספרותיות-סוציולוגיות, שהן פרי שיקולים שרירותיים לקנה-מדה לדיון ההיסטורי. לשון אחר, ההבחנה בין "הדפוסים הספרותיים הטהורים" ובין ה"מורכבים" אינה תופסת לגבי הביקורת ההיסטורית אפילו זו למעלה מכל ספק, מה גם שיש לערער על עצם השיטה, כשהחלוקה בין דפוס טהור או מקורי ובין הרכבות "מאוחרות" אינה עומדת בפני הבקורת הספרותית. קויפמן דוחה איפוא את הבחנתם של גונקל וסיעתו בין קדמות היצירה המזמורית, היינו בין קדמות הצורות והסוגים הספרותיים המקוריים, ובין זמן כתיבתם של המזמורים שבידינו, שנתחברו, לפי אסכולה זו, ברובם המכריע בימי בית שני. (עיינן כרך שני עמ' 648 ואילך). טענתו העיקרית היא, כי ס' תהלים קודם לנבואה הקלאסית.

כל אימת שיש זיקה ספרותית בין מזמורים ודברי נבואה פוסק קויפמן כי הנביאים הם מקבלי ההשפעה (כרך שלישי, עמ' 297-312, 605-613). התערותם האורגנית של הנביאים בתרבות העממית, המתבטאת גם בהשפעה שהם ספגו מספרות התורה (כרך שלישי עמ' 613-625), מסבירה את מגמתם העיקרית למנוע את החורבן על ידי תוכחה ואיומים ואף לעודד את העם על ידי נבואות תשועה והבטחות אסכאטו-לוגיות.

מן הדימוי האפוקליפטי של משפט הגויים הרשעים שהוא גלגול מאוחר של יום ה' המקראי. בכך סתם קויפמן את דרכם הפרשנית של אלה המבקשים להאחזו במקרא את האינדיבידואליזם הנוצרי הקי-צוני, המציע לכל אדם את פדות נפשו בזכות אמונתו בישו.

הפסקת הנבואה והיהדות

הפסקת הנבואה מתבארת במחקר הנוצרי בהתפשטות התורה שבכתב. הקאנוניזאציה של כתבי הקודש והתגבשות התורה שבעל-פה הפכו את האות הכתובה לכוח שליט ביהדות והתניקו על-ידי המדרש הליגא-ליסטי את הספונטאניות היוצרת שהיא מקור הנבואה. קויפמן דוחה הסבר זה בהצביעו על העובדה, כי הפסקת הנבואה קשורה גם בהפסקת תפקידיה המאגטיים של הכהונה, השאלה באורים ותומים. ההקבלות שהוא מצביע עליהן מן הנצרות והאסלאם מלמדות כי תורה ונבואה ירדו שם כרוכות ולא היו צרות זו לזו. בשום מקום לא גרמה הפצת ספר חוקים להפסקת תופעות נבואיות. האמת היא, כך הוא טוען, כי זעזוע החורבן גרם לכך: הרגשת זעם אלהים, התחושה כי האל התרחק מרומי מרומים ואינו מתגלה עוד, היא שניתקה את פתיל חייה של הנבואה. יוצא, איפוא, כי גם בשאלה זו הציג קויפמן את האנטיתזה היהודית: החורבן אינו קיום הנבואה והוכחת אמיתותה כי אם סיבת היעלמה.

ימי שיבת ציון הם תקופת המעבר מן המונותאיזם המקראי ליהדות כישות היסטורית השונה במובנים רבים מן הדת המקראית. פרשת הזמים בין שתי חטיבות היסטוריות אלה אינה ההבחנה בין דת נבואית-רוחנית מזה ודת כוהנית-פרושית המורכבת ממצוות פולחניות מזה, כדעתם של החוקרים הנוצריים. אלא זו: מכאן, עולם המקרא שבו יורדים כרוכים הקבצים החוקתיים והסיפוריים של התורה שיסודם במסורת עממית רחבה ודברי נבואה, שהם ביטוי לספונטאניות אישית יוצרת. ומכאן, היהדות המאוחרת שהיא אמונה מצוותית מובהקת, אשר יוצריה נוטלים לעצמם הירות לגבשה ולפתחה מתוך אינטואיציה פנימית בהתאם לצרכי הדור המתחדשים ומתוך הסתמכות על מסורת מקודשת בעזרת מדרש ההלכה שבידם. לספונטאניות היוצרת של הנביאים שבימי בית ראשון נשאר תפקיד שלילי בעיקרו: להתזויר את העם בתשובה על ידי תוכחה. לחכמי התורה שבעל

(עיי' כרך ד' עמ' 123—135). בידוע, כבר האוונגל-יונים דרשו כתובים אלה ובעיקר את יש' גב 13 — גג 12 על ישו הנוצרי, שהביא עצמו לקרבן לכפר על חטאי העולם.

מחקר המקרא הנוצרי לא קיבל את הדרוש כפשוטו של כתוב. אך הוא עשה כל שבידו להכשיר את הלבבות לקראתו בכך שאימץ לו שתי הנחות יסוד פרשניות שעליהן הדרש עומד: א) שעבד ה' הוא אישיות אינדיבידואלית. ב) שייסוריו כפרה הם לחטא הגויים, כלומר שישעיהו השני פותר את שאלת צידוק הדין מתוך האמונה ביסורי תמורה. למען האמת, ההנחה הראשונה שנויה במחלוקת, שכן הפירוש הקי-בוצי של דמות העבד כבש לו מקום נכבד. אבל השניה מקובלת על הרוב המכריע.

קויפמן יוצא חוצץ נגד שתיהן (כרך רביעי, עמ' 108—134). עבד ה' איננו אישיות אינדיבידואלית; לישעיהו השני הוא מסמל את ישראל על שתי פניו — את ישראל החוטא "פושע מבטן" (מח 8), העויר וחרש (מב 19, מג 8), ואת ישראל הצדיק המתגלם בקהל העניים, השפלים הנדכאים, נשברי הלב ואבל, ציון (נו 15. סא 1—3). ישראל החירש והעויר מיוצג בשיר העבד האחרון (גב 13 — גג 12) על ידי קהל "הבינוניים", שלא רצו להאמין בצדקתם המיוחדת של אבלי ציון. לבסוף הם נוכחו לדעת, כי הללו נשאו את חטא כולם (גג 1 ואילך). מגנצצת כאן האידיאה כי יש כוח מכפר לסבלות הצדיק. הצדיקים מוזכים בסבלם את הרבים. אידיאה זו אינה חורגת ממסגרת התורה על שיתוף הגורל. טענת קויפמן כלפי המחקר הנוצרי היא, כי הרעיון של יסורי תמורה אינו מצוי בשום מקום במקרא. התפיסה הנוצרית של צליבת ישו לשם כפרה על חטא העולם¹¹ היא חידוש מוחלט; במקרא מצוי רעיון התמורה על ידי קרבן אך ורק בספירה הפולחנית. זוהי אנטיתזה יהודית למחקר הנוצרי, שכן יש בדברי קויפמן משום שלילת הרציפות הפנימית בין המקרא ובין הדוגמה הנוצרית המרכזית המקובלת על כל זרמי הנצרות. יתרה מזו, בדרך זו הוא אף ניסה להרחיק מן המקרא כל רמז מיתולוגי בדומה לזה של האל המת וקם לתחייה. הוא טוען, כי דימוי האל המת וקם לתחייה מנותק גם בברית החדשה

11 מתיא כו 26—28 (והמקבילות); יוחנן א' כט 36; א' אל הקורינתיים ה 7; אל האיסיים ה 2; אל העב' רים ז 27—20 ועוד.

המבטיחה תשועה לכל אדם המאמין באלוהותו של ישו. ואילו הגיור הדתי הוא פרי המגמה המצוותית המובהקת המאפשרת לכל אדם את הכניסה לתוך כנסת ישראל, שהיא עדה היסטורית אשר ראשיתה נעוצה במעמד הר סיני, לפי תודעתם של מנהיגיה ומייסדיה. ההשתייכות לעדה זו אינה מותנית באמונה שבלב ואינה מוגבלת מבחינה את-נית; היא מתייחדת בקבלת עול מצוותיה.

כיבוש הארץ

שנותיו האחרונות של קויפמן מוקדשות היו לליבונה של הנחה היסטורית אחת, שהיא חולית חיונית בבנינו ההיסטוריוגרפי: קדמות ישראל בארצו. לנושא זה מוקדשים פירושויו לס' יהושע (תש"ט) ולס' שופטים (תשכ"ב) וחיבורו "הסיפור המקראי על כיבוש הארץ" (תשט"ו). בספרים אלה הוא יוצא חוצץ נגד האסכולה השלטת בחקר המקרא (אלט, נות ובמידה מסוימת גם אולברייט), הטוענת כי כיבוש הארץ, כמתואר בס' יהושע, הוא אידיאלי-זאציה מאוחרת שאינה תואמת את המציאות ההיסטורית הריאלי.

בשל החשיבות העקרונתית של בעיה זו נרחיב עליה את הדיבור, ובעיקר על הדרך בה מבקש קויפמן להציג את האנטיתזיה לשיטה הגרמנית מיסודם של אלט ונות. נקודת המוצא של אלט היא החקירה ההיסטורית-גיאוגרפית¹². הוא קובע כי רשימות ערי יהודה, בנימין ודן שבס' יהושע (טו 20—63. יח 21—28. יט 40—46) אינן מימי יהושע אלא משקפות הן את החלוקה האדמיניסטרטיבית של יאשיהו לאחר שכבש את רובו של שטח אפרים. אשר לרשימת ערי הלויים (יהושע כא), כבר פסק ולהאזון בשעתו כי עולות בהן התביעות הטריטוריאליות הדמיוניות של הכהונה בימי הגלות¹³, ואילו נות טוען כי בערים אלה, שהן מחוץ לגבול מדינת "יהוד", התישבו משפחות לויים בתקופה הפרסית. על סמך הנחות היסטוריות-גיאוגרפיות אלה פסקו אלט ונות, כי

פה נועד תפקיד חיובי יוצר: להמשיך ולפתח, לעצב ולגבש. מטבע הדברים, ספונטניות זו אינה היולית, בלתי אמצעית. האחריות ההיסטורית והחברתית ה- מוטלת על החכמים מגבילה את חופש פעולתם ומזיקה אותם לשיקולים ראציונאליים חמורים. אמת, באמונת הייחוד הקדומה חבויות מלכתחילה מגמות אוניברסאליות, אך היא היתה קשורה קשר אֶתני בעם ישראל, וקיום מצוותיה כרוך היה בארץ ישראל, לפי תודעת הדורות הללו (ש"א, כו 19, 23, כח 36). בגלות בבל הלכו ורפו קשרים אלה: במקום עבודת הקרבנות, שהיתה קשורה בבית המקדש בירושלים, באה התפילה בבית הכנסת. זה המוסד שנתחדש בגלות בבל; תפילה זו, שאינה קשורה בשום מקום גיאוגרפי, הוא ביטוי לערגה הדתית של העדה העקורה ממולדתה.

בצד חידוש זה נראה בתקופה ההיא הגיצנים הראשונים של המשבר הפנימי שעתיד היה לחולל את התמורה החברתית העמוקה. כוונתי לשאלת מעמדם הדתי של בני הנכר שנלוו על עדת ישראל. ישעיה השני הבטיח להם חלק ונחלה בירושלים ובבית המקדש (יש' נו 3—7). הלך רוח אחר מסתמן בדחית השומרונים בידי שבי ציון ובגירוש הנשים הנכריות בידי עזרא. במחקר מקובל לבאר תופעה זו בהנחה כי עבודת אלילים היתה בידי השומרונים והנשים הנכריות. קויפמן דוחה הסבר זה בטענה כי אין כל רמז לכך בכתובים. נהפוך הוא, השומרונים והנשים הנכריות ראו עצמם כמתיהדים שהשליכו מעליהם את שרידי האלילות. הוא נותן תשובה חדשה ומהפכנית לבעיה זו באמרו, כי מעשה עזרא ונחמיה מתבאר רק מתוך המבוכה של תקופת המעבר אשר לא הכירה עדיין את הגיור הדתי; אחרת צריך היה להשאיר בידי הנשים את דרך ההתגיירות. שיטתו עומדת על ההבחנה בין שני מיני גיור, השונים זה מזה מבחינה סוציולוגית: הגיור האֶתני ההופך את בן הנכר לישראל בזכות ישיבתו הממושכת בתוך ישר-אל, והגיור הדתי שהוא ענין לטכס דתי חד-פעמי. הנהגת הגיור הדתי הוא חידושה של התורה שבעל-פה, בכך ניתקה עצמה היהדות מבסיסה האֶתני הבלעדי: על ידי הגיור יכול כל אדם להתקבל בתוך עדת ישראל. בנקודה זו הבהיר קויפמן פרשת הדרכים בין יהדות ונצרות: הנצרות היא פרי המגמות הפנוי-מאטיות שהביאו לידי הפקעת אמונה הייחוד ממס-גרתה ההיסטורית עד ליצירת דת אינדיודואליסטית

A. Alt, "Judas Gaue unter Josia", *P.J.B.* 21, 12 1925, 100-116; *Kleine Schriften* II, ss. 276-288; *ibid.* Eine galiläische Ortsliste in Josua 19, *ZAW*, 45, 1927, 66; *Ibid.* Das System der Stammesgrenzen im Buch Josua, *KS I*, s. 195

J. Wellhausen, *Geschichte Israels*, I, 1878, 164-174.

ובמעשי הנפלאות שהוא עשה לישראל במדבר. סיפורים אלה, שמהם התפתחה ברבות הימים ספרות התורה, הלכו ולבשו צורה ספרותית ליטורגית קבועה בתקופה הזאת. הברית האמפיקטיונית הלכה והתרחבה עד שהקיפה בימי שאל את כל השבטים; במסגרת האימפריה של דוד הם היו לעם.

נקודת המוצא לגישת קויפמן היא השאלה אם רשימות ערי בנימין ודן שבט יהושע כוללות שטח שהיה שייך אי פעם לשבט אפרים, כפי שטען אלט בשעה שייחס אותן לימי יאשיהו. דעתו היא כי רק שלוש ערים אפשר שהשתייכו פעם לשבט אפרים, והן יריחו, בית-אל ועפרה (יח 21—28). אולם עובדה היא, כי היו אלה ערי גבול והשינויים הדקים בנוגע להן שבין הרשימות השונות משקפים את תנועת האוכלוסיה המתמדת ואת תהליך ההתמזגות הרצוף. הוא הדין בנוגע לדן. קויפמן שולל את טענתו של אלט כי רשימות ערי הגבול של יהודה ואפרים לא השאירו מקום לשבט דן. ההשוואה בין יהו' טו 5—12 (גבול יהודה) ובין טו 1—3 (גבול אפרים) מראה כי גבול שטח רחב ידים בין שני הגבולות. גדולה מזו, יהו' יט 40—46 אינו זהה בשום פנים עם אזור עקרון של ממלכת יאשיהו (טו 45 ואילך). אין לתמוה, לדעתו, על העדר רשימת ערי הגבול של דן, שכן הגבול כבר תואר במפורט ברשימות השבטים השכנים. דבר אחד נעלה מכל ספק: בעל הרשימות אינו יודע דבר על מקומו הצפוני של שבט דן. משמע כי הרשימה נתחברה לפני נדידת שבט דן, או לפחות לפני שנתפרסם דן כגבולה הצפוני של ישראל (מדן ועד באר-שבע). לעומת זאת, אין זכר לערי שומרון שכבש יאשיהו (מל"ב, כג 15—20). מכל מקום, העובדה כי ערים אחדות יחסו פעם ליהודה, פעם לדן או לבנימין, מעידה כי אלה רשימות עתיקות שבהן מצטיירת הדינאמיות האתנית שבגבולות השבטים; ואפיין הארכאי מתחזור אף על סמך שמות קדומים כגון יבוס, קרית ארבע וקרית בעל (יח 28, טו 54—60). אמת, הרשימות, לרבות אלה של יתר השבטים, אינן מתייחסות על סיטואציה היסטוריה ריאלית בתקופת ההתנחלות. ברם, מכאן אין להסיק כי אלה הן רשימות מאוחרות, אלא זאת: הן מעידות על חיוניות האוטופיה העתיקה, על אידיאל לאומי, על ברית שבטים לאומית לחלוקת ארץ ישראל. זהו מין פוסטולאט דתי המתחייב מתוך ברית השבטים. הוא הדין בנוגע לרשימת ערי הלויים (יהו' כא).

סיפורי הכיבוש שביהושע א—יב אינם בבחינת מקורות היסטוריים אלא אידיאליזאציה של הסופר הדבטרו-נומיסטי המתאר את הכיבוש כמיבצע חד-פעמי של צבא ישראל, שהרי ישראל כעם וכישות פוליטית וצבאית מוגדרת עדיין לא היה בנמצא בעת ההיא. מחבר הספר נטל אגדות איטילוגיות¹⁴ מקומיות, בעיקר אגדות משבט בנימין, והרכיבן כדי מסכת היסטורית רצופה ויצר בכך את מראית העין של רציפות וסבירות היסטורית.

מקורן של אגדות אלה, העוסקות בכבוש יריחו, מעבר הירדן, כיבוש העי, מקדה וכו' וכו', בתמיהתם של עוברים ושבטים, בשעה שנתקלו בחיזיון מזורז, בנוף, גל אבנים, חורבה, מערת סלעים וכיוצא בזה או בשם מקום משונה. גופן של המעשיות שהן המצאה חפזית של הדמיון העממי בא לתרץ ולבאר תופעות תמוהות אלה. סימנה הספרותי של אגדה איטילוגית הוא הסיום, המדגיש כי הגל, האבן, החורבה, וכו' נשארו "עד היום הזה". אגדות אלה התהוו איפוא במרוצת מאות בשנים, עד שקם העורך והטביע בהן את חותם ההיסטוריוגרפיה הדבטרו-נומיסטית; לפי שיטה זו חל חיבור ספר יהושע אחרי ימי יאשיהו—יש אומרים בגלות בבל ויש אומרים בימי שיבת ציון. אסכולה זו טוענת כי לא היה כיבוש כלל; חדירתם של שבטי העברים מתחום הישימון אל ארץ המזרע היה תהליך אטי שנמשך לסירוגין במשך דורות. רק בסיומו של תהליך זה שהיה כרוך גם בהתמזגות אתנית עם הכנענים הגיעו הדברים לידי התנגשויות צבאיות, כפי שיש ללמוד מס' שופטים.

אשר לחטיבה ההיסטורית ששמה עם ישראל, הוא התפתח והתגבש על אדמת ארץ כנען בדרך בריתות אמפיקטיוניות¹⁵ של מספר שבטים מסביב למקדש מרכזי; בדומה לאמפיקטיוניות היווניות הידועות לנו מדלפוי ומערי יוון האחרות, המרכזים לברית זו היו המקדשים בשכם, בבית אל, המשכן בשילה וכו'. שם התרקמו במשך תקופת ההתנחלות הארוכה פולחן וליטורגיה משותפים לכל השבטים. בעצרות הקודש שבמקדשים אלה סיפרו על גדולת ה' אשר נתגלתה בתשועות לאבות, במעשי הגבורה ביציאת מצרים

¹⁴ לפי המלה היוונית αἰτιον = סיבה, כלומר אגדה המבוארת על-פי הסיבה, היינו התמיהה, השאלה שקדמה לה בפי העם.

M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels*, 1930.

אופייני רק לימי יהושע ולראשית ימי ההתנחלות. אחרי הדיון הגיאוגרפי-היסטורי, המכוון להפריך את הבסיס העובדתי בשיטת אלט-נוח, מסתער קויפמן בתנופה האינטלקטואלית המיוחדת לו על הביאור האיטיולוגי. הוא אמנם מודה שיש אלמנטים איטיו-לוגיים, אלא שאין בהם כדי לבאר את התהוותם של הסיפורים: כלום מערה אשר בפתחה חמש אבנים וחמשה עצים (יה' י" 16—27) יש בה כדי לבאר את התהוות סיפורי מקדה? כלום חורבות יריחו שבהן נתקלו העוברים-ושבים עד לימי אחאב עוררו את הדמיון עד להמצאת שני הפרקים הגדולים שבס' יהושע? וכן הלאה. גלי אבנים, מערות, עצים וחור-בות, שהם חזיון שכיח בנוף הארץ, אינם בבחינת עילה להתהוותן של אגדות. לכל המרובה אפשר כי אגדות קיימות תתקשרנה בהן. מצד אחר, על סמך הסיום "האיטיולוגי" של סיפור אבשלום, "עד היום הזה" (ש"ב, יח 17 ואילך) עוד לא העלה איש על הדעת כי זוהי אגדה איטיולוגית! היסודות האיטיו-לוגיים הם בדרך כלל משניים באגדות אלה; ועוד זאת, אין סתירה הכרחית בין היסטוריה ואיטיולוגיה. גם ספור איטיולוגי יכול שיהא היסטורי.

לביאור "השבטי" של סיפורי הכיבוש ולטענה שהם אגדות שהתהוו בשבט בנימין וקשורות לארון אשר בגלגל, משיב קויפמן, כי אין בהם כל זכר לבנימין או לארון שבגלגל. הרי המלחמות המתוארות בס' יהושע מן הסתם התרחשו באיזור מסוים בארץ. ההגיון הצבאי מחייב כי איזור זה יהא מרכז הארץ, ארץ בנימין. ועוד, בתקופה זו קשה מאד להבחין בין מאורע "שבטי" ומאורע "לאומי". לכל מלחמה מסוג המלחמות המתוארות בס' יהושע יש משמעות לאומית. טענה זו הולכת ומתרחבת בביאורו של קויפמן לס' שופטים. שם הוא דוחה את טענת ולהאוזן ובית מדרשו, כי סיפורים אלה הם מעיקרם בעלי אופי שבטי וחילוני, וכי רק בידי העורכים הכותבים מימי בית שני הם נתפכו לסיפורים לאומיים בעלי מגמה דתית פראגמטית מובהקת. ולהאוזן טען, כי השופטים שהיו באמת גבורים שבטיים, נתפכו בידי העורכים המאוחרים לשליטים תיאוקרטיים שבאו בזה אחר זה. במבוא לפירושו לס' שופטים מוכיח קויפמן, כי ההיסטוריוגרפיה הקדומה, לרבות היוונית, היתה בעלת גוון דתי מובהק, וכי כיוון ההתפתחות — אם אפשר לדבר כאן על התפתחות כל-עיקר — היתה בדרך כלל מן הסיפור הדתי אל הסיפור החילוני.

קויפמן אינו מסתפק בקביעת זמנה לימי דוד או סמוך להם, כדעתם של קליין או אולברייט¹⁶, שכן במקרה כזה עליה להזכיר ערים כשילה, נוב, בית אל, גלגל, מצפה, באר-שבע רמה ועוד. רשימה זו אף היא אוטופית: היא נוצרה בחוגי כהנים זמן מועט אחרי הכיבוש, לפני היות הבמות, כשנתערער מעמדם הכלכלי של הכהנים והלוויים בשל השינויים ההיס-טוריים הגדולים, כי בעבודת המשכן לא היה עוד כדי פרנסה למשפחה או שבט מסועף כזה.

הטענה הבאה נוגעת לגבולותיה האידיאליים של ישראל; אלה המסומנים בס' יהושע הם, לפי הדעה הכללית, אספקלריה לכיבושי דויד. קויפמן מבחין בין חמש תפיסות שונות של ארץ היעוד.

(1) ארץ כנען המשתרעת מנהל מצרים בדרום עד לנהר הגדול, נהר פרת, בצפון (בר' טו 18. שמ' כג 31, דב' א 7. יהו' א 4). רשימה זו אינה כוללת את עבר הירדן. מבחינה היסטורית היא משקפת את תחום נדידתם של האבות.¹⁷

(2) ארץ ישראל של ימי משה: מפה זו כוללת את עבר הירדן (במ' כא 21—35).

(3) מפת יהושע בן נון: היא כוללת שטחים בעבר הירדן המזרחי שלא הובטחו לאבות, אך נכבשו בידי יהושע; וכן היא מספרת על חלקי המולדת אשר לא נכבשו (יהו' יג 1—6. כג 1—13, שופ' ב 1—5, כד 4).

(4) כנגד מפות אלה, אשר בהן המציאות הריאלית נסוגה מפני האוטופיה, יש מפה אתנית המתארת את תחום ההתיישבות הישראלית — מדן ועד באר שבע (שופ' כ 1 ועוד), ומפה אימפריאלית של כיבוש דוד. המסקנה: המפה של ארץ-ישראל שבס' יהושע מעלה את התערובת של מציאות וחזון ביחסם ההדדי; זה

16 קליין, "ערי הכהנים והלוויים וערי המקלט", קובץ החברה העברית לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה, תרצ"ה, 81—107 (= מחקרים ארצישראלים כרך ג', חוב' ד).

Albright, *Archaeology of the Religion of Israel*, 1954, 121—125; "The list of Levitic cities", *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, 1945, 49—73.

17 במ' יג 21 ואילך — פרשת המרגלים מדברת רק על ארץ ישראל המערבית. לפי יהו' כב 19 ארץ ישראל המזרחית היא ארץ טמאה, רשימת הגבולות בבמ' לד 1—12 מוציאה במפורש את עבר הירדן המזרחי.

סיכום

ניתן אפוא לסכם את התיזות העיקריות של קויפמן כדלקמן:

א) התיזות הספרותיות:

1) התורה הורכבה מארבעה מקורות; אך בניגוד לדעה הרווחת במחקר הפרוטסטאנטי, הוא מקדים את ס"כ לימי בית ראשון ואף מדגיש כי ס"ד אך נחתם בימי יאשיהו, אם כי הוא מכיל חומר עתיק הרבה יותר.

2) גם ספרי יהושע-שופטים נחתמו בימי המלכות. אף כי יש בהם זיקה לסגנונו של ס"ד, אין לדבר על עריכה משנה-תורתית מאוחרת. אין כאן סיפורים שבטיים שונים שעובדו עיבוד לאומי, כי אם סיפורים קדומים שבהם היסוד השבטי והיסוד הלאומי אחוזים זה בזה.

3) הספרות המזמורית קודמת לספרות הנבואה הקלאסית; היא הביטוי המוסמך לדת העממית. אין בה עדיין זכר לפרימאט המוסרי.

4) ספרי הנביאים הקלאסיים נתגבשו לרוב עוד בימי הנביא שעל שמו נקראו. העריכה הסופית של קובץ נביאים אחרונים אינו מאוחר מן התקופה הפר-סית, והיא לא שינתה דבר של ממש בתוכן ובמבנה של ספרים אלה.

ב) התיזות ההיסטוריות

1) ישראל יצא לאור העולם כחטיבה לאומית מגו-בשת עם יציאת מצרים. עוד בדורו של משה, הנביא-השליח הראשון, הפכה אמונת היחוד ליסוד ההווה והתודעה הלאומית בישראל.

2) אמונת היחוד איננה פרי אולוציה או התפתחות דיאלקטית אלא היא קמה בבת אחת, בחינת בצנצנת פתאומי בנפש האומה.

3) סימנה המובהק של אמונה זו הוא אופייה הא-מיתולוגי. זה ההבדל המהותי בינה ובין כל הדתות האליליות שהן כולן בעלות אופי מיתולוגי. שום התפתחות דרגתית אין בה כדי לגשר על פני התהום הזאת. הופעתה הפתאומית של אמונה זו היא חידה שאין לה פתרון; היא פרי "הגאון היוצר" הלאומי של ישראל.

4) אמונה זו עיצבה את תודעת העם במדה כזו עד שסופרי המקרא מסוגלים היו לדבר על האלילות בלשון עבודת עץ ואבן בלבד, משום שלא יכלו להבין

שנית, הבקורת הספרותית המבקשת להפריד בסיפורים אלה בין גרעין ובין עיבוד דבטרונומיסטי או כוהני בהכרח שתפצל את הסיפורים ותקטע אותם — ללא כל צורך ספרותי פנימי. שלישית, גם כאן יש תוקף לטענה שאין גבול ברור בין גורל השבט והארץ-מה, שכן לכל מאורע שבטי נודעת משמעות לאומית. אחרון-אחרון: בדיקת המסגרת ההיסטוריוסופית של שופ' ב' מראה, כי הבעיות הנידונות כאן הן בעיותיה של ראשית תקופת הכיבוש, והללו כבר נשתכחו בסוף תקופת השופטים. לטענת אלט-נוט, כי ספרי יהושע-שופטים נערכו על-ידי סופר דבטרונומיסטי, משיב קויפמן כי אמנם סגנונו של ס' דברים ניכר בספרים אלה היטב, אך יש להבחין בין זה ובין שאלת חתימתו של ספר דברים: הרי ס' דברים הוא ביסודו עתיק והוא מכיל חומר מתקופת השופטים, רק חתימתו היא מאוחרת יחסית. רק בשכבה המאוחרת שמימי חזקיהו-יאשיהו מצוי רעיון אחדות-הפולחן וריכוזו. לפיכך אין לתמוה על כך, כי סגנונו השפיע על ספרים קדומים כספרי יהושע-שופטים, סגנון ההטפה המצוי בו הוא עתיק ואין בו משום ראייה בנוגע לזמן חיבור ספרים אלה.

לפי טיעונו של קויפמן מסתבר אפוא, כי כיבוש הארץ הוא המפעל הלאומי של יהושע בן נון מפקדו של צבא ישראל. העם היה קיים כישות לאומית מדינית בעלת תודעה מונותיאיסטית מובהקת משעת ישיבתו על אדמתו. אמונת היחוד לא צמחה על אדמת המולדת; היא הובאה לשם. העם לא "צמח מאד-מתו"; הקשר עם אדמה זו לא היה "טבעי", "ראשו-ני". בתודעתו של העם הכיבוש הוא מעשה חסד של אלהי ישראל שהנחיל אדמה זו לאומה. בכך ביקש קויפמן לאושש אחד מעמודי התווך העיקריים של כל שיטתו, היא ההנחה כי אמונת היחוד היא יצירת עם ישראל וכי הקשר בין אמונת היחוד ובין העם קודם לקשר עם ארצו. ישראל לא נוצר בארץ כנען, אלא להיפך: עם ישראל הפך את ארץ כנען לארץ ישראל. מאידך, מתוך אותה הנחה, המאחזיה את ראשית אמונת היחוד בקיומו של עם-ישראל, דחה קויפמן את מהימנותה ההיסטורית של המסורת שבס' בראשית חכורכת את ראשית אמונת היחוד באברהם אבינו ושאר האבות. סיפורי האבות הם לדידו קונסטרוקציה מאוחרת של האגדה העממית, המבקשת להקדים את ראשית אמונת היחוד לתקופה הקדם-לאומית של ישראל.

באווירה לא-פילוסופית. רעיונותיה מתלבשים בדי-מויים ובציורים עממיים ובאגדה ולא במונחים מופשטים. אפשר לסכם את עיקר מפעלו בכך שהוא מצביע על הקשר האורגני בין אמונת היחוד, עם ישראל ותרבות ישראל; גם גישתו הראציונאליסטית היא בעלת מגמה אנטי-נוצרית מובהקת. באמרו כי אמונת היחוד היא א-מיתולוגית הוא מבקש להרחיקה מרחק רב ככל האפשר מן הנצרות, אשר הורתה ולידתה בהחייאת המיתוס של האל המת וקם לתחייה ובהחייאת הדימוי המיתולוגי של משפחת האל. בהת-וית האוניברסליות המקראית הוא מדגיש — גם זאת כנגד האינדיבידואליזם הנוצרי — כי רעיון זה הוא בעל משמעות אך ורק כשהוא צומח על קרקע לאומי וכאשר שדה ההגשמה הוא הלאום.

קויפמן וחכמת ישראל

אם נעיין בחכמת ישראל הקלאסית ובמחשבה היהודית של הדור האחרון עולות לפנינו שתיים או שלוש דמויות שהשפעתן ניכרת במפעלו של קויפמן. נראה כי מדובנוב הוא קיבל את התפיסה האורגנית של תולדות ישראל, אך לא נמשך אחרי הפוויטיביזם הפשטני והשטחי שלו בעניני דת ואמונה. כאן קרוב הוא לגרץ ולהרמן כהן. אשר לגרץ, כוונתי בעי-קר לספר הנעורים שלו *Die Konstruktion der jüdischen Geschichte*, Berlin (Schocken-Verlag, 1936), שם גרץ עודנו שבו במערך המחשבתי של הגל כשהוא מתאר את תולדות היהדות כתהליך תלת-שלבי של התגלמות והתפתחות: תקופת בית ראשון מייצגת את ההווה הלאומית והמדינית שנועדה להיות שדה ההגשמה של החוקה מסינית. משיבת ציון עד לחורבן הבית נמשכת התקופה השנייה, שעיקרה טיפוח החיים הדתיים. מחורבן הבית עד לימינו משתרעת התקופה השלישית, המתמקדת בנסיונות להבנה עצמית מתוך התבוננות במהות היהדות.¹⁸ ברם, לא הקונצפציה הזאת היא העיקר, שכן במפעלו ההיסטוריוגרפי הוא נטש אותה לחלוטין. לעניינו חשובה הערכתו הכללית את אמונת היחוד והיהדות. יש דמיון רב בינה ובין תפיסת

את האידיאולוגיה המיתולוגית שהיא עיקר האלילות. יתרה מזו, מעולם לא היתה עבודת אלילים בישראל. כמו כן אין להעלות על הדעת שיתוף סינקרטיסטי בין אמונת היחוד ובין האלילות הכנענית, כפי שיש אומרים. לכל המרובה אפשר לדבר על פטישיזם עקר ושולי, היינו על עבודת עץ ואבן של כמה פשוטי העם, ללא כל רקע אידיאולוגי-מיתולוגי.

(5) אמונת היחוד היא הכוח הפורמאטיבי של תרבות ישראל. היא קרמה עור וגידים במשך ימי בית ראשון בכל תחומי היצירה הלאומית.

(6) בתולדות האמונה הישראלית ומוסדותיה מב-חין קויפמן בכמה וכמה תקופות המתפלגות לפי סימנים ברורים: הראשונה — סימנה ריבוי מקומות פולחן, והשנייה היא תקופת ריכוז הפולחן, המתחילה בימי חזקיהו-יאשיהו; היא קשורה בס"ד.

פרשת דרכים אחרת בתולדות האמונה היא הופעת הנבואה הקלאסית במאה השמינית, שהכריזה על הפרימאט המוסרי וסללה בכך את הדרך לשינוי ערכים נוקב. ועוד, גירוש הנשים הנכריות בימי עזרא מבשר שינוי מהפכני במבנה הפנימי של אמונת היחוד. בימי בית ראשון ידוע היה בישראל רק הגיור האתני-תרבותי, בחינת תהליך התבוללות איטי. ואילו התורה שבעל-פה יצרה את הגיור הדתי, בחינת טקס דתי חד-פעמי ההופך את בן הנכר לבן ישראל. בכך העמידה התורה שבעל-פה את ההצטרפות לעדת ישראל על גורם רצוני תוך ניתוקה מן הבסיס האתני. זאת הדרך ליהדות. עזרא עוד לא הכיר את הגיור הדתי, לפיכך אנוס היה לתבוע את גירוש הנשים הנכריות; וזה סימן המשבר של תקופת המעבר.

הכלל, קויפמן הציג את האנטיתזה היהודית הלאומית למפעלם של חוקרי המקרא הפרוטסטאנטיים. אצלם ניכרת האוריינטאציה ההיסטורית לקראת הופעתו של ישו, ונלוית לה המגמה לנתק את צמיחתה של אמונת היחוד ככל האפשר מגוף האומה ולהעמידה על הנביאים הנחשבים למורדים טוטאליים בתרבות עמם. כנגד זאת מראה קויפמן, כי אמונת היחוד הוא חלק בלתי נפרד של תרבות ישראל של ימי בית ראשון. עם ישראל הוא יוצרה, והחברה הישראלית הוא שדה הגשמתה. עיקרה של אמונה זו הוא עליונות רצונו של האל. סופרי המקרא מדברים עליו בלשון "השגבה" כאשר הם מעלים ומרוממים אותו מעבר לעולם ומעבר לתחום האנושי. קויפמן נמנע מלדבר על טראנסצנדנציה של האל, שכן אמונת היחוד צמחה

18 ההדפסה המקורית היא ב-*Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judentums*, Jahrgang 3, 1846, ss. 81-97, 121-132, 361-381, 413-421.

המובאות בהמשך הן לפי הוצאת שוקן 1936.

19 שם, עמ' 22, 38, 48, 50 ואילך.

הטראנסצנדנציה של האל בניגוד לתפיסה האלילית שהיא פאנתאיסטית לפי מהותה. הטראנסצנדנציה היא וולונטאריסטית; עיקרה העליונות המוחלטת של רצון האל. בדומה לגרץ מפקיע אף הוא את אמונת הייחוד מתחום האולולוציה, אלא שגרץ עדיין מדבר על החוקה מסיני לפי סגנון היהדות הקונסראטיבית של המאה ה"ט, ואילו קויפמן מבקש לבאר את גופה של אמונת היחוד ביאור אנתרופולוגי. דמות האל המקראי שבמפעל קויפמן עולה בד בבד עם הקוים, שבהם שרטה אותו המסורת הפילוסופית הראציונאליסטית שהגיעה בימי הביניים לשיאה בהגותו של הרמב"ם ובמאה הנוכחית בהגותו של הרמן כהן. אשר להרמן כהן, כוונתי ליצירת הזקונים שלו שנתפרסמה רק אחרי מותו "דת התבונה ממקורות היהדות" (ליפסיה 1919; עברית במוסד ביאליק). מהרמן כהן קיבל קויפמן את העימות מיתוס — אמונת היחוד ואת הזיהוי אלילות-מיתוס. לדעת הרמן כהן מסמלת הנצרות את הנסיגה לתוך המיתוס האלילי. הקירבה להרמן כהן בולטת במפעלו של קויפמן: כבר במאמרו הראשון²⁴, שבו יצא חוצץ נגד הפוזיטיביזם הפשטני של אחד-העם, צועד קויפמן את הצעד הראשון לקראת ראציונאליזם מעמיק המבקש להבין את היהדות מבלי להזיק לביאורים הוולגאריים של ענייני דת, שירש אחד-העם מן הפוזיטיביזם הצרפתי והאנגלי של המאה ה"ח.

צעד שני לקראת מטרה זו מסתמן ב"גולה ונכר"; הוא פותח ספר זה בפולמוס חריף נגד המאטריאליזם ההיסטורי ומראה, כי דת ישראל הוא הכוח הפורמאטיבי של תולדות העם ויסוד קיומו הלאומי. הצעד האחרון והמכריע הוא מפעלו הגדול "תולדות האמונה הישראלית", שבו הוא חודר אל מהותה של אמונת היחוד בחינת יצירתו של רוח היוצר הלאומי, ניצוץ שנהצב מנפש האומה. הקירבה לפרקים המרכזיים ביצירת הזקונים של הרמן כהן אינה מוטלת בספק²⁵. כהן מדגיש שם את התהום לאין-גשר בין אלילות ואמונת היחוד, שכן האל המונותיאסטי הוא טראנסצנדנטי ואילו האלילות היא פאנתאיסטית. כן הוא

קויפמן. נדגים אותה על פי כמה קביעות מרכזיות; הוא אומר:

"אפשר להכיר את כללות היהדות רק בתולדותיה. מן ההכרח כי תצא כל מהותה, סכום כוחותיה, מן הכוח אל הפועל" (עמ' 8)²⁰.

"היהדות מצטיירת בכניסתה להיסטוריה כשלילה: היא שוללת את האלילות; היא מופיעה כביכול כפרוטסטאנטיות, כתנועה מחאה". (עמ' 10) ²¹ "ההגנה המוקדמת והתנאי של האלילות הוא הטבע במובן הרחב ביותר, בחינת עוצמה פנימית פעילה החודרת את הכל; תודעת האלהות האלילית חופפת את הטבע" (עמ' 11) ²². "הדימוי האלילי של האלהות אינו אלא הטבע בצורתו האידיאלית" (עמ' 12). "ואילו כאן (ביהדות) האל הוא הקובע היחיד, הקובע את עצמו, כאן הטבעי והאלהי נפרדים זה מזה. ולא עוד, הטבע איננו כלום לעומת אלהים, ורק ברצון האל, במעשה הבריאה החפשי של האל, הוא מגיע לכלל קיום". (עמ' 12) ²³.

עקבות התפיסה הזאת ניכרים היטב אצל קויפמן. כנגד ההיגד הראשון בדבר "האֶכְסֶפְלִיקָאצִיָה" של מהות היהדות בתוך תולדותיה מדבר קויפמן על כך, כי אמונת הייחוד מתגלמת והולכת במהלך תולדותיה, כשהיא מתלבשת במוסדות חברתיים וביצירות ספרותיות. במלים אחרות: אמונת היחוד היא הכוח הפורמאטיבי של תרבות ישראל. גם הוא מדגיש את

Die Totalität des Judentums ist nur in seiner 20
Geschichte erkennbar; in der Geschichte muss
sich sein ganzes Wesen, die Summe seiner
Kräfte, explizieren

Das Judentum stellt sich bei seinem Eintritt 21
in die Geschichte als Negation dar, es negiert
das Heidentum, es tritt gleichsam als Protes-
tantismus auf

Das Heidentum hat die Natur in ihrem weitesten 22
Begriffe als immanent wirkende Allkraft
seiner Voraussetzung und Bedingung; das
heidnische Gottesbewusstsein fällt mit der Nat-
tur zusammen

Hier ist Gott das allein Berechtigte, das allein 23
Bestimmende, die Selbstbestimmung. Das Nat-
türliche und Göttliche fallen auseinander, ja
die Natur ist Gott gegenüber Nichts, die erst
durch die göttliche Willensbestimmung, durch
den freien Akt der Schöpfung, zur Existenz
gebracht wird

24 י. קויפמן, "יהדותו" של אחד-העם, השלוח ל, עמ' 271—249, תרע"ב.

25 השווה ביחוד "דת התבונה", בשער "ייחוד אלהים" (עמ' 71 בתרגום העברי); אל הנאמר ב"תולדות האמונה הישראלית", א' 222—254 (הפרק 'אפיה הכ' ללי של האמונה הישראלית').

אמונת היחוד, שהיא, לדעתו, א־מיתולוגית מעצם טיבה, אלא שהיא נזקקת להבעה המיתולוגית-הציורית לשם ביטוי רעיון היסוד שלה. בשתי דרכים מעניינות הוא מנסה למעט את חשיבות הפרדוקס: (א) על-ידי קבלת ההגדרה המצומצמת של המונח מיתוס, המכוונת אל סיפורי תולדות האלים בלבד. (ב) כמו כן הוא גמנע מלהשתמש בצירוף "הבעה מיתולוגית" לשם תיאור עולמו הפנימי של המקרא; במקום זה הוא מדגיש, כי האידיאה היסודית של אמונת הייחוד "נתבטאה בסמלים"²⁷, ובכך הוא עוקף את בעית החשיבה המיתית של המקרא.

הערות ביקורתיות

האם תפיסתו של קויפמן עולה בקנה אחד עם העובדות ההיסטוריות? ברי שאין תשובה חותכת וחד-משמעית לשאלה זו, כי בכל תיאור היסטורי מקיף מכריעים שלושה מומנטים: מבחר העובדות, פירושן ושילובן ההדדי. חישוף עובדות ערטילאיות עדיין איננו היסטוריוגרפיה. אך שלוש הפעולות — מבחירה, פירוש ושילוב העובדות — כרוכות במדה רבה בזוית הראיה המיוחדת, באינטרס, במוטיוואציה ובעולם המושגים של החוקר. כאשר מדובר בהיסטוריה מודרנית, כלומר במאורעות קרובים יחסית, המתועדות על-ידי שפע מקורות, גמד החוקר לפי יכולתו לבחור ולהבחין בין עיקר וטפל, ולגלות חוקיות מסוימת בים העובדות והתעודות. היפוכו בבעיה של חוקר המקרא ושל ההיסטוריון של המזרח העתיק: כאן מצויות בידינו תעודות מעטות בלבד, המתחיסות לתקופות ארוכות הגמשכות לפעמים מאות שנים. הפרוץ מרובה על העומד, ופירוש התעודות המעטות בא לגשר על פני החללים הרבים שיצרה השיכחה של אלפי שנים. לפיכך דרושה מדה מרובה של זהירות שלא למלא את החסר על-ידי קונסטרוקציות ריקות, אף אם הן מבריקות. כשם ששפע מקורות אינו מאפשר אוביקטיביות מוחלטת באשר יש לחתוך לפי קווים מסוימים ולעצב מסכת היסטורית בעלת צביון, כן אוביקטיביות מוחלטת היא מן הגמנעות כשמיעוט החומר אומר דרשני. מכאן שאין היסטוריוגרפיה חסרת הנחות מוקדמות, כפי שמאמינים תמימים. תביעת האוביקטיביות כלפי היסטוריון יש לה משמעות רק כשה-

מעמיד את הרעיון המונותאיסטי על רוח האומה ומבקש להפקיע אותו מחזקת האולוציה. למעשה ביקש קויפמן ההיסטוריון לתרגם הנחות אלה ללשון ההיסטוריה האמפירית. הוא נפרד מכהן ברגע שהלו מעמיד את ההבדל בין אמונת היחוד ובין הפאג-תיאום הפילוסופי של ההוגים האליליים על צמד המושגים האפלטוני הוויה-התהוות (בלשונו: Sein-Dasein), שהגיעו אליו בתיווכו של האידיאליזם הגרמני.

כהן טוען, כי רק קיומו של האל היחיד הוא בחינת הוויה, כלומר קיום אמיתי מוחלט, באשר איננו מותנה בשום תנאים שמחוצה לו. ואילו קיומו של העולם מדומה הוא, שכן הוא נברא וממילא הוא כפוף לחוקי קיומה ההתהוות, כל לחוקיות החידלון. קויפמן התרחק מן ההבחנות האונטולוגיות האלה הנוצרות בפילוסופיה הדיסקורסיבית והעמיד את אמונת היחוד המקראית על יסוד וולונטאריסטי, היינו על עליונות רצונו של האל. בתפיסתו היסודית עומד קויפמן בתחום המסורת הראציונאליסטית היהודית הגדולה, אשר ביקשה לבטל, או לפחות למעט, את משקלם של היסודות האיראציונאליים שבאמונת הייחוד: ה"רמב"ם יצא חוצץ נגד התפיסה החושנית של האל-הות. הכלי שהיה בידו הוא המדרש הפילוסופי; באמצעותו הוא זיהה את הדימויים האנתרופומורפיים של האלהות עם המונחים המופשטים של השיטה האריסטוטלית-הדיסקורסיבית. ואילו הרמן כהן, אשר אנוס היה להודות בפשוטם של דימויים אלה, ביטל את משקלם הסגולי באמצעות הביקורת ההיסטורית, היינו, הוא ראה בכך שרידים מיובשים של הפרייהיסטוריה של אמונת-הייחוד. מה עשה קויפמן ההיסטוריון? הוא הבחין הבחנה עקרונית בין הפשטה והשגבה.²⁸ אמונת המקרא אינה אמונה פילוסופית, שכן היא פרי הגותה של האינטואיציה העממית. לפיכך לא תמצא בה הפשטה. אולם יש בה השגבה, כלומר מגמה להעלות את האל מעבר לעולם; כלי הביטוי שבו מביע המקרא את ההשגבה הלא-מיתולוגית הוא הלשון הציורית-האגדית השאובה מן המסורת העממית. נמצאנו למדים, כי קויפמן ההיסטוריון מעמיד אותנו על הפרדוקס הפנימי של

26 כאמור, הוא גמנע מלהשתמש במונח הפילוסופי טר-אנסצנדנציה הכרוך גם בהפשטת דמות. המונח השגבה מכוון אצלו לעלינות הוולונטרית המוחלטת של דמות האל המקראי.

27 תולדות האמונה הישראלית א', עמ' 254.

כיבוש הארץ במאה ה"ג. דומני כי על פי עובדות אלה מתבקשת הערכה היסטורית חדשה של ס' בראשית, בדומה לזו שהצגתי במקום אחר²⁹.

2) נעבור לדיון בכמה וכמה הנחות ספרותיות שיש להשיג עליהן השגות עקרוניות: טענת קויפמן בדבר קדמות המקור הכהני היא בוודאי הישג חשוב שהמחקר לא יוכל לפסוח עליו, ומה גם שהולך ומתברר כי הלשון של מקור זה דבר אין לה וללשון המעבר לעברית המשנית, המצויה בספר עזרא ונחמיה, דברי הימים, אסתר וקהלת. זוהי הלשון העברית המקראית הקלאסית של ימי בית ראשון. יתרה מזו, תיאור המחנה והעדה שבס"כ רחוק כרחוק מזרח ממערב מן העדה הפולחנית של התקופה הפרסית, שריחפה לנגד עיני ולהאזון בשעה שקבע זמנו של מקור זה. זהו המחנה הלוחם של כובשי כנען, אף אם יש בתיאור זה אידיאליזציה אנאכ-רוניסטית. אך דבריו של קויפמן כרוכים בהנחה התמוהה, שהמחנה והאוהל שבס"כ מסמלים "כל עיר בישראל, שיש בה מקדש, היינו — במה"³⁰. יתרה מזו, בפסקנות הוא קובע "דבר אין לה (= לאחדות הפולחנית של ס"כ) ולאחדות של ס"ד". ומכיון שס"כ "אינו מדבר על מקום נבחר כלל, ברור שהוא מדמה לו את תקופת הבמות כמתמדת, ואת האחדות הוא רואה רק כתופעה שהיתה בעבר"³¹. מכאן הוא מגיע למסקנה שחוקת ס"כ מכוננת לבמות המצויות בכל מקום ומקום; בקיצור "ס"כ אינו באמת אלא שריד מחוקת עבודת הבמות"³². אין כאן המקום להיכנס לפני ולפנים של הבעיה על כל פרטיה. אך דבר אחד נעלה מכל ספק: בס"כ אין אף פסוק המזכיר את השם "במה", ולא כל שכן המכריז על במה כמקום כשר לעבודת קר-בנות. אמת, אין מקום נבחר — הרי ההנחה היא כי העם חי במחנה נודד. ברם, אוהל מועד הוא מקום משכן השכינה האחד והיחיד — "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" (שם, כה 8); רק שם, בפתח אוהל מועד, מותר להעלות קרבנות. וצדקו הפרשנים והחוקרים שהסבירו כי ויק' יז אוסר בשר תאווה ודורש כי כל שחיטה תהיה בבחינת קדשין, היינו

כוונה היא לפתיחותו כלפי עובדות, לנכונותו לנטוש הנחות וקונצפציות ולרדת אל המקורות כדי לחקור אותם בהתאם למנטאליות שלהם, כפי שהיא מצטיירת מתוך חדירתנו והעמקתנו ביתר מקורות התקופה.

ככל שהמסגרת ההיסטוריוגרפית רחבה יותר כן גדל פיתויו של ההיסטוריון לאנוס את המקורות כדי שיענו לשיטתו. השאלה כלפי קויפמן היא: האם המסגרת ההיסטוריוסופית שלו היא גמישה די הצורך להכיל את העובדות מבלי לנהוג בהן בדרכי כפיה ו"אלימות".

הבחינה ההיסטורית

1) נתחיל את דיונו בשאלת ראשיתה של אמונת הייחוד. בידוע, קויפמן מתעלם לחלוטין מעדותו של ס' בראשית, המעתיק את ההתחלות לתקופת האבות. אף אם נקבל את תורת התעודות לפי המתכונת של קויפמן אין לנו רשות לעצום עינינו בפני המשקע המיסופוטאמי הקדום האצור בס' בראשית. מן המפורסמות כי הרקע המשפטי, הסוציולוגי וההיסטורי של סיפורי האבות אינו זה של ישראל בתקופת המלוכה, כפי שטען ולהאזון, כי אם זה של מיסופוטאמיה באמצע האלף השני. כך לימדנו המחקר המזרחני של הדור האחרון³³. מכאן מתבקשת בדיקה חדשה של כל החומר הרב העשוי לזרוע אור חדש על אמונת האבות ועל יחסה למונותיאיום. קויפמן לא נזקק לדיון זה מכוח הנחתו האנתרופולוגית האפריורית. כי הקרקע לצמיחת אמונה זו הוא קיומו של ישראל כעם.

כאמור, תגליות מארי ונווה הרכיחו ללא צל של ספק, כי הרקע ההיסטורי של סיפורי האבות הוא המשפט והנהגה המיסופוטאמי של האלף השני. כמו כן נתחוויר לנו כיום הרקע המזרחי הקדום של השמות האלהיים, שבהם מתייחד ספר זה לעומת ספרי מקרא אחרים. נוסף על כך שתי עובדות שלא הושם לב אליהן: א) היחס לאלילות אינו מיליטאנטי בספר זה כבספרי נביאים ראשונים; ב) אין רמז לאלילות הכנענית ולאלי כנען שעמם נפגש ישראל בכניסתו לארץ. אין זכר לבעל, לאשרה או לעשתורת ולפולחנותיהם, כי אם רק לאל, ראש הפנתיאון של אוג-רית, שכבר הספיק להיעלם בזכרון עמי כנען בשעת

29 עיין מה שכתבתי בסוגיה זו בספרי "הנבואה הקדומה בישראל", עמ' 60—70.

30 תולדות האמונה הישראלית, כרך א', עמ' 118.

31 שם, עמ' 113.

32 שם, עמ' 114.

28 עיין: K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*, 1966, p. 35—36. שם ביבליוגרפיה ע" שירה על כל הבעיות הנוגעות לתקופת האבות.

ספרות התורה ואת תולדות הפולחן בישראל לפי קווים שונים מאלה המסתמנים בדברי קויפמן. (3) גם לדינו בספרות הנבואה נודעת חשיבות מרובה, אלא שהניח מקום להזרזים ולערעורים: קשה לקבל את הטענה כי חידושם של הנביאים הקלאסיים הוא בהכרות הפרימאט המוסרי. אכן ההתענינות בשאלת הצדק החברתי מכרעת בספרי-הם, להבדיל מן הספרות אשר קדמה להם. אך לאמתו של דבר הם רק הדגישו דבר הגלום בספרות התורה, כי התחום החברתי הוא קרקע ההגשמה העיקרי של מצוות אלהים. החידוש העקרוני איננו הדגשת על-יונות המוסר לעומת הפולחן כי אם בקורת האדיקות בפולחן הבאה על חשבון התנהגותו של אדם כלפי הזולת. מכל מקום, אין הצדקה לנסיגונו של קויפמן להפוך את אי הזכרתו של הפרימאט המוסרי בס' תהלים, בס' יואל ובס' יונה לקנה מידה היסטורית כדי לקבוע את קדמותם של ספרים אלה בהשוואה לנבואה הקלאסית: מבחינה מיתודית אסור להפוך טענה העומדת על דיוק באמונות ודעות לקנה מדה היסטורית, ולא כל שכן כאשר המימצא הלשוני של ס' יונה ושל מזמורי תהלים רבים והבדיקה העניינית של ס' יואל סותרים הנחה זו. במיוחד יש לדחות שיטה זו כאשר הראייה העיקרית היא מן השתיקה (argumentum e silentio).

אשר לחתימתם של ספרי הנביאים השונים ושל הקובץ נביאים אחרונים הרי הגיע לידי שתי מס-קנות מהפכניות:

(א) הספרים השונים נחתמו סמוך לזמן חיי הנביאים, והם ערוכים לפי סדר כרונולוגי. ההוספות המאוחרות הן שוליות ולא השפיעו על עיצוב דמות הספרים.

(ב) קובץ נביאים אחרונים נחתם בתקופה הפר-סית, כי לא נותרו שם עקבות התקופה ההלניסטית. זכותו הגדולה של קויפמן, שהוא ניתק עצמו מן החטטנות העקרה של אלה המבקשים לקלוף בכל פרק ופרק את הגרעין ההיסטורי המשוער ועושים בטכסט לפי שרירות לבם. אפילו חוקר משיעור קומתו של האנס צימרלי נפל קרבן ליצר החטטנות העקר בפירושו המזנומנטאלי לס' יחזקאל³⁵. הנחתו האפריורית היא, כי דברי הנביא עוצבו, הורחבו ושונו בידי תלמידיו בגלות בבל, שדרשו והרחיבו

לפני ה' בפתח אוהל מועד, הן משום איסור אכילת הדם ומשום מצוות שפיכת הדם על המזבח לשם כפרה, הן משום "ולא יזבחו עוד את זבחייהם לש-עירים אשר הם זונים אחריהם" (פט 7). יתרה מזו, כל האמור בויק' יז אין לו שום טעם אלא במסגרת המחנה הנודד, שכן אחרי ההתנחלות פקעה האפ-שרות המעשית כי כל אדם מישראל יערוך את השחיטה הנחוצה לו לצרכי חולין בפתח אוהל מועד. משמע, יש כאן חוק עתיק שכבר נתיישן בתקופת ההתנחלות³³.

מכאן שאין להסכים עם קויפמן, כשהוא קובע בעקבות ולהאזון, כי החידוש של ס"ד הוא ריכוז הפולחן וכי הוא נחתם במאה השביעית, בימי יאשיהו, כשהוסיפו את השכבה "הריכוזית" על התשתית החוקתית העתיקה האצורה בו. לא זו בלבד שקויפמן אף לא ניסה להפריד בין התשתית הקבו-עה והתוספת שבה מדובר על "המקום אשר יבחר", כי הפרדה כזו היא מן הנמנעות שכן היא תהרוס חטיבות ספרותיות שלמות ללא כל הצדקה ספרותית פנימית. אף זאת, בס"ד אין זכר לבמות, אין זכר לירושלים ואין זכר לבחירת עיר או בית. מדובר אך ורק על מקום אשר יבחר ה', אף זאת, בשום כתוב לא נאמר כי המקום נבחר לעולמים. כל הסימנים החסרים בס"ד מצויים בס' מלכים, כשהוא מדבר באופן גלוי על בחירת ירושלים. מודגשת בחירת העיר והבית וכן העובדה כי זו בחירה לעו-למים. נמצאת למד, כי חוקת הקרבנות של ס"ד מעלה את המצב ההיסטורי של פני תבוסת אבן העזר, לפני היות במות ולפני בחירת ירושלים. ברם, הדרישה לריכוז הפולחן אינה שונה שוני מהותי מזו שבס"כ, אם כי הוא מסגל את חוקי השחיטה לתנאים החדשים שנוצרו עם ההתנחלות בכך שהוא מתיר שחיטת חולין (דב' יב). התשתית הסוציולוגית של ספר זה משקפת את תנאי ההתישבות וההתנ-חלות, ואין בה זכר לתנאי המדבר כמו בס"כ. יש לשער, כי הספר נחתם רק בימי המלכות. ברם, החוקה המשנה-תורתית נוצרה בעיקרה בימי השופ-טים, כאשר הבסיס לחיי האומה היה משטר השב-טים³⁴. מסתבר, אפוא, כי יש לצייר את התהוות

33 ביקורת מפורטת מצויה אצל נ. רבן, חוקת הבמות, ספר בירם, ירושלים תש"ז, עמ' 228-253.

34 פרטים על כך השוואה במאמרי, לשאלת ריכוז ה-פולחן בישראל, תרביץ, כח (תשי"ט), עמ' 138-153.

אותם לפי צורך השעה. האמת היא, שאין כל קנה מידה סגנוני ועינינו מוסכם כדי להפריד בין מקור ובין תוספת, וכל חוקר עושה כטוב בעיניו. מגמה זו הגיעה לשיא בביקורת ס' ירמיהו. אין מסתפקים בהנחה, שאף היא מפוקפקת למדי, כי יש בו עיבוד משנה-תורתי, אלא מנסים לקלוף מתוך הספר מקור סיפורי שלם אשר נכתב, כביכול, בידי סופר מן האסכולה הדבטרונומיסטית. זכותו של קויפמן שהעמיד את הדברים על חזקתם, אלא שהפרינו לכיוון האחר בטענתו כי כל ספר מספרי הנבואה ערוך לפי סדר כרונולוגי, היינו שיש מוקדם ומאוחר בהתאם לסדר עריכתם של הנאומים (תולדות האמונה ג, 55-1). הוא אמנם מודה, כי פה ושם נשתרבבו נבואות שלא כסדרן, כגון יש' לד—לה, שהוא מיחסן לישעיהו השני. וכן הוא טוען, כי פעם אחת צירפו בטעות שני ספרים לספר אחד, כגון יהושע א—ג, ד—יד. שהם מידי שני נביאים שונים שחיו בתקופות שונות.

אמת, שיטתו בספרות הנבואה מעמיקה את הבנתנו בהרבה ענינים. מסתבר כי עמדותיו השונות של ירמיהו בהערכת האויב מצפון אינן ענין לעורר כים ולתוספנים, כי אם משקפות הן את לבטיו של ירמיהו במשך למעלה מעשרים שנה.³⁶

בדין הוא קובע, כי התאריכים שבס' יחזקאל הם מהימנים. בכלל הוא מצליח לעצור את גל ההשערות והגניחושים אשר לפיהם נבואות הנחמה ונבואות אחרית הימים הן מידי עורכים מאוחרים. ועוד זאת, חקירותיו ההשוואתיות בין ספרות הנבואה והספרות המזמורית, החכמתית והתורתית מראות כי אכן היו הנביאים מושרשים עמוק במורשת התרבותית של עמם וכי אין לדון אותם כדין יחידים זועמים אשר פרשו מעמם מתוך סלידה, כפי שיוצא לפי מחקר המקרא הקלאסי. הוא החזיר את הנביאים לפרופורציות ההיסטוריות האמיתיות, הן כשנטל מהם את יצירתה של אמונת הייחוד אשר יוחסה להם על-ידי המחקר הפרוטסטנטני, הן כשהחזיר להם את נבואות הנחמה והתקווה והראה את התערוטם בתרבות עמם ובמאורעות זמניהם.

קל להודות, כי קויפמן הצליח יותר מקודמיו

בחישוף קווי דמותם ההיסטוריים הרעננים של הנביאים. אך דומה, כי להטו העבירו לא פעם על שורת האוביקטיביות. כך הוא הצליח להגן על אח-דות ישעיה א—לט (פרט לפרקים לד—לה שהוא מייחס לישעיהו השני) בזכות ההנחה הנועזת, כי ישעיה אינו מבחין בין אשור ובבל. לפיכך הפרקים יג—יד, כ"א הם מידי ישעיהו בן אמוץ, ואין לראות כאן נבואות מן התקופה הבבלית. כאמור, אפילו אם בספרי עזרא ונחמיה יש טעות ביחס לזהות בבל ואשור, כפי שהוא טוען בדין, הרי ישעיהו, בן זמנם של רודני אשור, הבחין בוודאי היטב בין שני שמות אלה, וההזכחה מעזרא ונחמיה אינה תופסת. אף עדותו של ס' ירמיהו איננה חד-משמעית, כפי שס' בור קויפמן. תרגום השבעים לספר זה בנוי לפי מתכונת ספרי הנבואה האחרים, שבאמצעותם כלולה מגילה של נבואות גויים. לעיני מתרגם זה היה כנראה נוסח שנערך על-ידי המסדרים המאוחרים, בעוד שנוסח המסורה מוסר לנו את סדר הפרקים המקורי יותר. לעומת זאת, יש לשער כי נוסח המסורה שהוא רחב כשמניית מנוסח השבעים הוא פרי הוספות של עורכים מאוחרים. ברור, איפוא, כי הספר לא נתקדש סמוך לימי ירמיהו, אלא עברו עליו גלגולים רבים עד שהגיע לצורתו הנוכחית. אמנם אין לשער, כי בתקופה ההלניסטית נכנסו עוד הוספות משמעותיות. אך אי אפשר להוכיח, כי נוסח המסורה נתגבש ונתקדש כבר בתקופה הפרסית. על הכל ברור, כי הספר נתקדש רק דורות רבים אחרי מות ירמיהו, בניגוד לטיעונו של קויפמן כי נתקדשו ספרי הנבואה עוד בימי הנביאים. דבר אחד נעלה מכל ספק: ההוספות וההרחבות אינן נוגעות לנבואות הנחמה או לנבואות האסכטולוגיות, כפי שהיינו מצפים לפי שיטתם של החוקרים הפרוטסטנטניים. אף זאת, דלות הנתונים הכרונולוגיים אוסרת עלינו לומר דברים פסקניים בדבר המשקל הסגולי של העקרון הכרונולוגי בעריכת הספרים. ברוב המקרים מכרעת הסמיכות הסגנונית והענינית כדי לבאר חריותן של הנבואות זו לזו, ואין ספק כי בדרך כלל העקרון הסגנוני אינו עולה בד בבד עם העקרון הכרונולוגי. מכאן שיש לנהוג ביתר גמישות ממה שנהג קויפמן, הן כשמדובר על הוספות של עורכים והן כשמדובר על עקרונות הסידור והעריכה של הספרים השונים. מצד אחר אין יסוד להניח כי ספר הושע מורכב משני ספרים,

36 השווה את מאמרי 'התמורות בתפיסתו הפוליטית וההיסטורית של ירמיהו', ספר ברוך קורצווייל, הוצאת שוקן, אוניברסיטה בריאלון, תשל"ה, עמ' 49—61.

לדעותיו. בדבריו על ישעיהו השני (תולדות האמונה ד', 51—156) הוא מתריס כנגד אלה המבקשים לפצל ספר זה, בין אם מיחסים את הפרקים נו—סו לנביא אחר שקוראים אותו בשם ישעיהו השלישי ובין אם שוללים מי"ב פרקים שלמים בקובץ מ—נה. השיא בדיוניו של קויפמן על ישעיהו השני הוא הפרק על שירי עבד ה' (שם, עמ' 108—134). בדרכו הפולמוסית השנונה הוא מבקש להפקיע את הפירוש הנוצרי מחזקתו ולשבור בדרך זו את הרציפות הפנימית בין המקרא והאוונגליזמים. הדרך ההרמנויטית לכך היא הטענה, כי הרעיון של יסורי תמורה אינו מצוי במקרא אלא בספירה הפולחנית בלבד. ניתנה האמת להיאמר, שחלוקה זו נראית מלאכותית, שכן קשה להבחין במקרא בין תחום פולחני ובין תחום דתי לא-פולחני. נדמה שאין צורך בטענה זו כדי לעמוד על האופי הדרשני של הפירוש הנוצרי המ-קובל.

5) אשר לשאלת הגיור, יש הגזמה בטענתו, כי הגיור הדתי לא היה ידוע בישראל. אמנם הגיור האֶתני הוא תופעה שלטת בימי בית ראשון, אך המילה נחשבה כבר אז לאֶקט דתי שבזכותו אדם נעשה בן עדת ישראל בבת אחת. רק לגבי נשים לא היה קיים טקס גיור מיוחד, שכן עם נישואיה נכנסה האשה לרשות בעלה במובן הלאומי והדתי כאחת. אך אין בזה כדי לבאר את דחיית השומרונים ואת גירוש הנשים הנכריות. אשר לשומרונים, אין ספק כי חשש האלילות תפס מקום לא מבוטל בחיי שוביהם של מנהיגי הדור, כי אין להעלות על הדעת כי דווקא גרי האריות שעליהם מספר ס' מלכים הפכו למונותיאיסטים במלוא מובן המלה, שעה שלא היה להם מגע יום יומי עם תושבי יהודה. מה-גם שתיקוני יאשיהו לא היה בהם כדי לשנות את מצב הענינים ביהודה באופן מהותי, כפי שמלמדים ספרי ירמיהו ויחזקאל.

6) יש ערך רב לדיוני קויפמן על היחס בין ספרי עזרא ונחמיה (עו"ג) ודברי-הימים (דה"י). מימי צונץ נתקבל במחקר, כי הכרוניסט הוא שחיבר את ספרי עזרא ונחמיה. בדור האחרון קמו עוררין על גישה זו. ראש המדברים במחקר העברי היה מ"צ סגל⁴⁰, שהורה כי הקירבה הסגנונית בין שני ספרים אלה מוסברת מן העובדה כי זהו סגנון

⁴⁰ מ"צ סגל, תרביץ, יד (תש"ג), 81—93; מור, דברי הימים, אמ"ב, 605—606.

כפי שהוא טען מכוח שיטתו, כפי שעוד נראה³⁷.
4) סוגיה אחרת היא שאלת זמן כתיבתם של מזמורי תהלים: מתוך להיטותו להקדים את הספרות המזמורית לא זו בלבד שהוא כופר באופן סטגורי באפשרות כי מקצת המזמורים נכתבו בימי גלות בבל או בימי שיבת ציון (פרט למזמור קלו); אף זאת: בשעה שהוא דן על היחס הספרותי בין הספרות המזמורית והספרות הנבואית הוא מניח באופן אפריורי, כי הנביאים הושפעו מן הספרות המזמורית ולא להיפך. והראיה: בכל ס' תהלים אין זכר לר-עיון הפרימאט המוסרי. שוב, אפילו היתה טענה זו נכונה, אין היא קנה-מידה בדיון ההיסטורי-כרוני-לוגי, ומה גם שמחברי רוב המזמורים אינם פונים אל כלל האומה כמו הנביאים, כי אם אל אנשים פרטיים כשהם מתארים את המידות הרצויות של חסיד בישראל. מובן מאליו, כי במזמורים אלה, כגון טו, כב, נא וכיוצא בהם בא מניין המידות האישייות במקום עקרונות הצדק והמשפט שהוא עיקר בהש-קפתם של הנביאים. אין זה אלא אספקט שונה של בעית המוסר מכפי שהוא עולה מספרי הנביאים. אמת, בקורת הפולחן אינה בוטה בספרות המזמורית כבספרות הנבואה, אך היא קיימת גם כאן (נ 5 ואילך, נא 18 ואילך). ועוד, הטיעון של קויפמן מחייב למעשה את המסקנה כי היצירה המזמורית נפסקה כמעט לחלוטין עם תחילת הנבואה הקלא-סית. האמת היא, שמזמורים נכתבו במשך כל ימי בית ראשון, ימי גלות בבל וימי שיבת ציון. דווקא הבדיקה הלשונית מראה בעליל כי היצירה המזמו-רית לא פסקה גם בתקופה מאוחרת יחסית, כשהסג-נון המקראי הולך ונדחק על-ידי לשון המשנה³⁸. זאת ועוד, תגליות קומראן³⁹ מוכיחות כי היצירה המזמורית לא פסקה עד סוף הבית השני.

גם דיונו של קויפמן בספרות שיבת ציון הפרה את מחשבת הדור, בין אם הסכימו בין אם התנגדו

37 נגד תפיסה זו ראה מאמרי, 'נישואי הושע כסמל נבואי', ספר דים, תשי"ט, עמ' 269—279, ועוד, עמוס והושע — שתי דרכים בנבואה בישראל, ס' שור, זר לגבורות, תשל"ג, עמ' 284—319, ביחוד שם 289—292.

38 א. הרביץ, בין לשון ללשון, ירושלים תשל"ב.
39 עיין במאמרי, 'מזמור קנ"א מקומראן', מולד, מט' 187—188, תשכ"ב, עמ' 69—81 וכן: מזמורים קנ"ב, קנ"ג מקומראן, מולד, כרך כב, חוברת 191—192, תשרי תשכ"ה, עמ' 1—15.

ד' בודאי לא היה פולחן פטישיסטי, שכן עיקרו הוא הגברת הפוריות על ידי חיקוי מגי-סימפאטי של מעשה ההזדווגות בין אל ואלה, היינו פולחן המוש-רש עמוק במיתולוגיה האלילית. אין איפוא טעם להכחיש, כי גם המיתוסים האליליים היו ידועים בעם. יתרה מזו, עבודת ה' העממית היתה לפעמים בעלת אופי סינקרטיסטי, כפי שיש ללמוד מספרי הושע (ב 4, 10. ד ועוד), מיכה (ו 7) ומקומות אחרים במקרא.

לפיכך יש לומר, כי חז"ל כיוונו אל האמת ההיסטורית ביתר דיוק כשאמרו כי היצר לעבודה זרה "נעקר" בגלות בבל בימי מרדכי ואסתר או בתחילת ימי בית שני⁴³. אכן, המנטאליות המונותאיסטית אינה ההנחה האנתרופולוגית-פסיכולוגית המוקדמת שעליה צמחה תרבות ישראל בימי קדם, אלא היא תוצאה של תהליך היסטורי ארוך בן מאות בשנים ושל אסון החורבן. רק אחרי גלות בבל פסקה עבודת האלילים מהיות בעיה לאומית. אין זה גורע מהנחתו האחרת של קויפמן, כי האידיאה המונותאיסטית היא כור המצרף של תרבות ישראל בימי בית ראשון. ברם מתעוררים ספקות רציניים בנוגע לעצם הגדרתו הראצינאליסטית, כי עיקרה של אמונת היחוד הוא הבשורה בדבר עליונות רצונו של האל. קודם כל קשה להניח כי היגד בעל משמעות תיאורטית ואינטלקטואלית כזו ירשים את המוני העם שעשו זה כמה דורות בבית העבדים. תפיסתו של בובר היא בעלת סבירות היסטורית גדולה יותר לאין ערוך: בובר מעתיק את ראשיתה של אמונת היחוד לתקופת האבות, אך נמנע במפורש מכל הגדרה בדבר תוכנה הדוגמאטי. לדעתו עיקרה של אמונה זו היא התביעה להתמכרות מוחלטת להנהגת האל. ההכרה בעליונותו, באחדותו או ביחודותו היא משנית: "מתוך שהולכים אחרי האל בדרכו מכירים בכל תחום ותחום את השליטה כשליטתו הוא, בכל תופעותיו חוזרים ומכירים אותו. הוא האחד ממעל לכל, משום שהוא האחד

43 עיי' יומא סט, ב סנה' סד, א, ס' יהודית ח, יח. המקורות הובאו אצל א"א אורבך, הלכות עבודה זרה והמצואות הארכיאולוגיות וההיסטוריות, ארץ ישראל ה', תשי"ט, ספר מזר, עמ' 191, הערה 15. אורבך כותב שם עמ' 190—191: "הדעה הרווחת של חז"ל במאה השלישית היתה, שהיצר לעבודה זרה נעקר ונסתלק מישראל כבר בראשית ימי בית שני."

44 מ. בובר, תורת הנביאים, ירושלים תשי"ג, הקדמה למהדורה הראשונה.

הדור, שהוא שלב מעבר מן הסגנון העברי הקלאסי של ספרי המקרא ללשון המשנה. אך יש הבדלים מהותיים בין שני ספרים אלה בתפיסתם המדינית והדתית. בספרי עזרא ונחמיה אין מן ההפלגה ברי"ש שום מספרים ואין בהם מן הנטיה לתיאור מדרשי של המאורעות, תכונה אופיינית לבעל ס' דברי הימים; מזעט בהם הענין בדוד ובלויים. קויפמן מתפלמס עם סגל כדי להחזיר על כנה את גישתו של צונץ. ברם דווקא ויכוח זה חושף את נקודות התורפה המרובות בשיטה שהוא מנסה להגן עליה⁴¹. (במקום אחר הוכחתי כי אמנם עו"ב ודה"י יצאו מידי סופרים שונים בעלי מגמות שונות)⁴².

ב) הבטיה הפנומינולוגית

אסיים בקצת קושיות הנוגעות לתפיסה הפינומינולוגית של אמונת הייחוד, כפי שהיא מצטיירת אצל קויפמן. נצמצם את דיוננו בשלוש בעיות שהן אחת: 1) כלום המנטאליות העממית של ישראל היתה מונותאיסטית, קהה ומסונורת כלפי כל חזיונות האלילות המיתולוגית?

2) האם הויהווי מיתוס ואלילות ועימות שני המונחים האלה באמונת היחוד עולים בקנה אחד עם המבנה הפנימי של אמונה זו?

3) האם התהום בין אלילות ואמונת הייחוד מוציאה מראש כל אפשרות של רצף היסטורי?

נתחיל בשאלת המנטאליות העממית: עובדה היא שהמקרא מוקיע פעמים רבות את עבודת האלילים שבידי פשוטי העם (שמ' לב; במ' כה; יהושע כד, 23. שופ' ו' 30—32. ש"א, כה. מל"ב א 3, יז 7. יש' ב 6. ח' 19. יחז' ח 16. הושע ב', ד ועוד). אמנם אין לנו עדויות על כך, כי פולחנות אלה היו כרוכות בידיעה מעמיקה של המיתולוגיה האלילית; ברם, אין בכך כדי להפחית מן הגינוי, שכן קצף סופרי המקרא יצא על דורות אלה לא בשל אמונתם במיתוס האלילי אלא משום שהם השתחוו לעץ ולאבן, משום שעבדו עבודת אלילים פשוטה כמשמעה. שום ניסוח האומר כי זהו פטישיון נמושי אין בו כדי לטשטש הערכה יסודית זו של המקרא. אף זאת, פולחן הפוריות האלילי שעליו מרומז בהושע ב 4, 10 ובפרק

41 עיי' תולדות האמונה הישראלית, כרך רביעי, עמ' 481—483, 503—509.

42 עיי' ספרי, חזונו זכריה, מהדורה שנייה, ירושלים תשכ"ח, עמ' 172—177.

אינה מניחה מקום לסיפורים על גורלו. זאת ועוד, גם אחרי סילוק היסודות האליליים נזוהרו סופרי המקרא מן הלשון המיתולוגית בשל עמדתם הפולמוסית הקיצונית נגד המיתוס האלילי, שנטלה מהם את החופש הפנימי בענין זה. ברם, היסודות המיתולוגיים שנגנזו או טושטשו על ידי עורכי המקרא עלו כפרי רוח בספרות הבתרא-מקראית, במדרש, בספרות החיצונית ובקבלה המאוחרת. ברבדים היסטוריים אלה של היהדות הגיע המיתוס המונותאיסטי לידי גיבושו ולידי פיתוחו המרבי. נמצאנו למדים, שיש מיתוס ושיש חשיבה מיתית גם מחוץ לספירת האלילות. המנטאליות האנושית ארוגה במסכת החשיבה המיתית גם אחרי שסיפורי האלים שבקו חיים לכל חי.

מיתוס אלילי ומיתוס מונותאיסטי

השאלה היא: מה הם סימני ההיכר של החשיבה המיתית האלילית בכלל, ומה הם עקבות החשיבה המיתית במקרא? משמע: התווית הגבול בין החשיבה המיתית האלילית והמונותאיסטית הוא נושא הקובע דיון לעצמו. במסגרת זו אין לנו אלא לרמוז על הכיוון לפתרון הבעיה. נדמה לי, כי החשיבה המיתית עומדת על שלוש הנחות:

ההנחה הראשונה: העולם המקיף את האדם מתנהל על פי החוקיות הפרסונאלית. אין זאת אומרת, שהמיתוס האלילי אינו יודע על החוקיות הפיסיקאלית-מיכנית ועל החוקיות האורגנית הא-פרסונלית אשר לה כפוף היקום, אלא שהמגמה השלטת היא לבאר גם את התחום הפיסיקלי והאורגני ביאור פרסונאלי. המיתוס משתדל איפוא להתחיל על היקום את המערכת הוולונטריית והאורגנית אשר לה כפוף האדם.

מכאן לתכונה השנייה: ההסבר הדראמטי של ההתהוות. התהוות העולם אינה נתפסת כתהליך כי אם כמאורע דראמטי: זהו ענין להתנגשות או התמוזות של רצונות ואישים בעלי דרגה ישותית שווה. לבריאת העולם קודמת לרוב מלחמה בין אלים. אחד האלים נהרג ומגופו או מחלקי גופו או מדמו שנתערב בטיט או בעפר נוצר העולם. בסיפורים אחרים העולם נולד מרחם האלה, הוא פרי התערות מינית. יש שהיסוד הוולונטארי והיסוד האורגני משתזרים עד שלעתים מוסטת נקודת הכובד לצד האורגני.

מכאן לתכונה השלישית של תמונת העולם המיתית, היינו הרצף הקוסמי: העולם עוצב כביכול

בכל" 44. אף כי יש הפרזה מגמתית בגישה זו של בובר, אשר ריח של תיאולוגיה שלילית ראציונאליסטית גודף ממנה, הרי הדגשת המוטיב האכסיוס-טנציאליסטי מתקנת בהרבה את התיאולוגיזאציה הראציונאליסטית הנקוטה בידי קויפמן. גישה זו תוליך אותנו אל שאלת היחס בין מיתוס ואלילות, שהיא מהותית להבנת אמונת היחוד.

דומני שהזוהיו מיתוס ואלילות הוא מן המישגים העקרוניים בשיטת קויפמן. קאסטו 45 הוא אשר לימדנו על קיומו של מיתוס עברי מונותאיסטי, כשהצביע על שירת העלילה האפית שבמקרא. שם מתוארת בריאת העולם במונחים של מלחמות בראשית של ה' עם מפלצות הים. כבר בסוף המאה הקודמת העיר על כך החוקר הגרמני גונקל 46. זכותו של קאסטו היא שגילה בכתבי אוגרית את המקור של שירת העלילה הישראלית. גונקל סבור היה בטעות כי אפוס הבריאה הבבלי הוא שהשפיע השפעה ישירה על הסופר הישראלי. עם גילוי כתבי אוגרית נתחזר מיד, כי תרבות כנען ולא תרבות מיסופור-טאמיה היא הבאר שממנה דלו סופרי ישראל, המשוורים והנביאים, אלא שסיגלו את הדברים לטעמים ולמצפונם המונותאיסטי. הרי לפנינו יצירה מיתולוגית-מונותאיסטית, דבר שהוא סתירה מניה וביה לפי המושגים של קויפמן. יתרה מזו, יסודות מיתולוגיים מצויים לא רק בדברי הנביאים ומשוררי תהלים כי אם גם בפרשת בראשית, אפילו בפרק א', שהוא התעודה הרפלקסיבית והראציונאלית ביותר של מסורת הבריאה.

הטעות האופטית של קויפמן היא בכך, שצמצם את היקוה בשאלה האם יש מיתוס במקרא אם אין, כלומר אם יש במקרא סיפורים פוליתיאיסטיים על תולדות האל וגורלו, בדומה למסופר במיתוסים האליליים למיניהם. בוודאי הדין עמו כשהוא מכחיש שהמקרא מכיל סיפורים מסוג זה. אפילו היו בנמצא, בוודאי היו עורכי המקרא משמיטים אותם. יש להסיים עמו כל אימת שהוא יוצא נגד אותם חוקרים שהכניסו מוטיבים מיתולוגיים-אליליים למקרא על סמך פרשנות דמיונית. יתרה מזו, התפיסה היסודית המקראית האומרת, כי האל הוא מעבר לעולם

45 מ"ד קאסטו, ספרות מקראית וספרות כנענית, ירושלים תשל"ב, עמ' 62-90.

H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, 1895

המוחלטת מבחינת הרצון. מבחינה פוטנציאלית הוא כל-יכול.

ברם, עם היות האל מחוץ לעולם, אינו ניטל, מופרש ממנו, שכן אופיו הפרסונאלי-וולונטרי מאפשר שר קשר ישיר בינו ובין האדם. אם תרצו: הדראמה שהמיתוס מעתיק לתוך משפחת האלים מועבר לתחום היחסים בין אלהים ואדם. ברם, האופי הדראמטי אינו נעוץ בשיתוף אופן הקיום או הצורה הישותית של אדם ואל כי אם בחופש הרצון שהוענק לאדם על ידי האל. אך בריאת העולם אינו תהליך ואינו דראמה, הוא אירוע שניטל ממנו כל צד דראמטי, שכן הוא ענין למעשה ספונטאני של האל הבורא בעל הרצון העליון, המוחלט. אף במה שקורא קאסו-טו שירת העלילה יש רק מראית עין של דראמטיות, כי מפלצות הים אינן מצטיירות במקרא כיצורים אלהיים ומרידתן באלהים היא מלכתחילה נטולת כל סיכוי להצלחה.

המחשבה המקראית היא איפוא בעלת אופי פרסו-נאליסטי, אלא שדרגות הרצינות של הראייה וההערכה הפרסונאלית של החווייה משתנות ממקרה למקרה, והקשת פרושה על פני מיגוון רחב של תופעות, מן התפיסה הקונקרטיה המילולית, המיתית, עד לשגרת הלשון שאינה מכוונת לפשוטו של דבר, כי אם למשמעותו הסמלית או האליגורית. הדרך מן התפיסה המיתית המילולית עד למיטאפורה הספרותית או לתמונה הלשונית המאובנת היא זו של הסימבוליזאציה או האליגוריאציה: כאן תמצא את סוד הרציפות הפנימית, את סוד הקשר הרצוף בין מיתוס אלילי ואמונת הייחוד המקראית. יתרה מזו, היפוכו של התהליך מן המקרא לאגדה או לאמונה העממית בימי בית ראשון ושני⁴⁷ ואחריהם פותח פתח לתהליך הרימיתולוגיזאציה של היהדות לעומת אופיה הראצי-יונאלי יחסית של האמונה המקראית. מטעם זה אפשר לומר כי המחשבה המקראית נעוצה במחשבה המיתית-פרסונאלית. ביתר דיוק: מי שבא לקבוע את מקומה של המחשבה המקראית בין שני קצות החשיבה וההבעה האנושית, הלא היא החשיבה המיתית-פרסונאלית-הגשמית, המביעה עצמה ביצורים

מחומר אלהי, מגוף האל ההרוג; במיתוסים אחרים קם והיה העולם משנתבקעה ביצת העולם אחרי תקופת דגירה, או הוא יצא מרחם האלה היולדת משהו-דוהג עם האל המוליד. מאידך גיסא, האלים עשויים מאותו חומר המרכיב את העולם. הם כפופים איפוא גם לחוקיות החומר, כשם שהם נתונים לחוקיות הפסיכולוגית הבינ-אנושית, הבינ-פרסונאלית. יש רצף ישותי ומועבר תדיר בין העולם, האדם ובין האלים: יש אלים שנפלו מדרגתם והיו לבני אדם; לעומת זאת נתעלו אחדים מבני העליה של המין האנושי והיו לאלים או לאלים למחצה. אלים שוכנים בטבע וביקום, ויש שהם מזדווגים עם בנות אדם. אדם מסוגל לעלות לאלים או לאל הראשי, לבוא במגע אתו ולהתיצב לפניו. אגדות רפלקסיביות, התוהות על נחיתותו של אדם לעומת האלים, שהם בני אלמוות ונצחיים, תולות את ההבדל במקרה: היה אל שביקש להעניק לפלוני אלמוני את האלמוות, אלא שהלה נרתע ברגע האחרון מלשתות את המשקה המוגש לו מתוך שחשד בכוונת האל. אגדה אחרת מספרת על צלילתו של אדם למעמקי הים כדי למצוא את העשב המעניק לו אלמוות. הוא כבר החזיקו בידו, והנה בא נחש או יצור אחר וחטפו מידו. בקיצור, גם ההבדל האחד שנשאר בין אל ואדם הוא פרי מקרה אומלל, ותו לא. שלושה קווים אלה ששרטטתי עתה יש בהם כדי לבאר את כל האלמנטים ואת המבנה של המיתוס והריטוס האלילי.

נשאלת השאלה: מה המשותף בין עולם זה ובין אמונת הייחוד המקראית? אשר לנקודה הראשונה אפשר לומר כי היסוד הפרסונאלי נתמקד כאן באדם ובאלהים בלבד, ואילו האנשת ההוויית החווירה, והיא חוזרת בעיקר בשירה, כשהמשורר מזמין את הטבע להשתתף עמו בקילוסים המקום. יש שהמשקע האישי חורג מעבר לשירה ונותן אותותיו אף בהלכה המקראית. רק דוגמה קטנה: כאשר נאמר "ותקא הארץ את ישיבה" (ויקרא יח, 25) או "אז תשבת הארץ והרצת את שבתתיה" (ויקרא כו, 34), יש כאן יותר ממטאפורה ספרותית.

הנקודה המכרעת שבה מתייחדת אמונת הייחוד המקראית היא ראייה חדשה של היחס אל עולם: נהרס הרצף הישותי בין מעלה למטה, כי האל לא קורץ מחומר, הוא מחוץ לעולם; הוא שונה בקיומו שוני מוחלט מן העולם; יחסו אל העולם הוא כיוחס הבורא לבריאתו. יחודו של האל הוא בעליונותו

⁴⁷ עומק ההשפעה של המנטאליות המיתית על עיצוב הגותם של חז"ל ניכר עכשיו בעליל מתוך שפע החומר מר שהובא בספרו של א"א אורבך, חז"ל, פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, וחשיבות מיוחדת לאמור שם עמ' 115-189, פרקים ה, ט.

תיאיסטי, ומצד אחר משתדלים להגיע לידי הבעה ראציונאלית-עניינית המזכירה לנו את החשיבה ה-מדעית. שני כיוונים אלה מתגלמים לעתים באישים שונים (הרשע ועמוס), ויש שאישיות אחת חצויה בין שתי מגמות אלה, כפי שאפשר להוכיח מנבואותיו של ישעיהו השני.

סוף דבר

אין בהשגות אלה כדי להנמיך את שיעור קומתו של קויפמן. נהפוך הוא, כוונתי היתה להראות את ייחודו במחקר המקרא המודרני, שכן שקוע מחקר זה ראשו ורובו בבירורן וליבונון של עובדות המתגלות חדשים לבקרים, בזכות הארכיאולוגיה, הפילולוגיה השמית וחקר תולדות המזרח הקדמון. הנציג המובהק של גישה פוזיטיביסטית זו בדורנו היה ו. פ. אולברייט, שתרגם תרומה נכבדה לארכיאולוגיה של ארץ-ישראל, לאשורולוגיה, לאגיפטולוגיה, לחקר תרבויות כנען, לאפיגרפיה עברית וכו' ולכל הנלמד מתחומים אלה על מחקר המקרא. ספריו ומאמריו המרובים מצטריפים כדי מפעל מדעי רב היקף, אשר לו נדרש כל חוקר מקרא רציני. ברם גדולתו של אולברייט מבלי-טה ביתר שאת את גבולות שיטתו, שהיא אנאליטית אך לא סינתטית. בספרו 'מתקופת האבן ועד הנצרות'⁴⁸ הוא עשה נסיון בכיוון הסינתזה ההיסטורית-פילוסופית. בפרק השני של ספר חשוב זה⁴⁹ הוא ניסה להתוות את דרכו העיונית על רקע ההגות ההיסטורית-פילוסופית של העת החדשה. אולם קשה לראות את הקשר בין פרק זה ובין יתר חלקי הספר, שכן בהם מתגלה אולברייט ההיסטוריון האנאליטי.

בתחומים הקרובים למחקר המקרא נמצא בדור האחרון היסטוריון-הוגה אחד בלבד, הלא הוא הנרי פרנקפורט, חוקר המזרח הקדמון. הוא ביקש למזג חקירה פוזיטיביסטית-אנאליטית עם גישה פילוסופית-סינתטית, שחותרם הפילוסופיה של ארנסט קא-סירר טבוע בה⁵⁰. גם בין חוקרי המקרא החדשים נמצאו בעלי סינתזה היסטורית, אלא שהללו נמנים רבם ככולם על האסכולה הסקאנדינאוית הקרויה

ובדימויים מזה, והחשיבה וההבעה הפילוסופית במו-נחים מופשטים מזה, לא יהסס להצמיד את עולם המקרא לסוג הראשון, אף כי המשקל הסגולי של ציוריו ודימויו טעון בדיקה ממקרה למקרה.

יש המכנים צורת חשיבה או הבעה זו המצויה גם באגדה ובמדרש בשם חשיבה אורגנית⁴⁷, אלא שיש להעדיף את התואר מית-פרסונאלי משום שהגורם המעצב שבמחשבה זו אינו הגורם האורגני-ביולוגי, אף כי הוא מצוי בה, כי אם היסוד הוולונטארי-פסיכולוגי, היינו הצד האישי, הפרסונאלי. ועוד, מי שדן מראש על כל לשונות אלה כדימויים ספרותיים, כמיטאפורות, יוצא מהנחה הטעונה ראיה. הוא פסק הלכה דוגמאטית בענין הצריך עיון ממקרה למקרה. אכן היסוד המית-פרסונאלי הוא גורם חשוב בתמונת העולם המקראית. ברם עלי להוסיף כי אין זה אלא צד אחד של המטבע; זוהי אמת חלקית בלבד, שכן שמענו כי אחת המגמות היסודיות שבאמונת הייחוד היא הראציונאליזאציה; עדים אנחנו במקרים רבים לדרך שבה המקרא מגיע למחוז חפצו, הרי היא הרי-אינטרפרטאציה של הדימויים והציורים המסורתיים כסמלים או כביטויים אליגוריים. נמצאנו למדים, מצד אחד נאחות המחשבה המקראית בציורים קונקרטיים ובדימויים מוחשיים בכוח המורשה המיתית, שהיא מעורה בהם ובזכות העוצמה הפנימית המתלווה למערכת ציורים אלה. מצד אחר, היא שואפת להשתחרר מן המורשת הציורית ולהגיע לידי הכרה ראציונאלית העומדת על אמותיה כוללניות, אלא שהסופרים המקראיים פועלים בתוך תרבות הנעדרת מונחים ומושגים הנאותים למגמה פנימית זו. עצם החיוניות של התפיסה המיתית שמה גבולות למגמה זו, כי שום אמונה חיה אינה יכולה להרשות לעצמה לוותר על יסודות אלה. המתח בין שתי המגמות הפנימיות המתוארות קובע את הדינאמיות הפנימית של אמונת הייחוד המקראית.

סוף דבר: אמונת הייחוד קשורה בטבורה בהבעה ובחשיבה המיתית כדין כל אמונה בעלת חיוניות ועוצמה פנימית. ההבדלים הסטרוקטוראליים בין המיתוס האלילי והמונותאיסטי ששרטטנו זה עתה מצביעים על רציפות פנימית בין שני עולמות אלה. אכן, המיתוס האלילי הוא הרקע הפולמוסי של סופרי המקרא, אלא תוך התמודדותם נפלגו דרכיהם לשני כיוונים ראשיים: מצד אחד ניכרת המגמה להפקיע את המיתוס האלילי על ידי יצירת מיתוס מונו-

48 ו. פ. אולברייט, מתקופת האבן ועד הנצרות, תרגם לעברית י"מ גרינץ, הוצאת אחיאסף, ירושלים 1953.

49 עיין שם, עמ' 39 ואילך.

50 H. and H. A. Frankfort, Before Philosophy, Pelican Books, 1949, pp. 11-38, 237-264.

של תרבות ישראל שחטאו נציגי האסכולה הסקנרי-נאוית, הוא מקל ראש בהערכת הרקע המזרחי הקדום של המקרא. מכאן נובעת התעלמותו מן הבעיות הפנימיות שהטרידה את סופרי המקרא ומשורריו, אשר נקלעו, כאמור, בין הבעה ראציונאלית מזה ובין הבעה מיתית מזה.

אך רצינותו המדעית של קויפמן, לעומת פוזנותם של בעלי האסכולה הסקאנדינאוית, ניכרת בעצם העובדה, שמקצת הכרותיו הבסיסיות כגון זו בדבר קדמות אמונת היחוד הולכות וכובשות להן מקום אצל חוקרי מקרא ממתנות שונים. וכן הולך ומש-תחרר חקר המקרא מן הגישה ההתפתחותית הדרג-מאטית.

עם כל הביקורת שכבר הושמעה ובודאי עוד תושמע כלפי מפעלו של קויפמן, יש לומר ללא הפרזה כי לפנינו אוצר בלום של מחשבה עצמאית ומקורית שהאירה הרבה פרשיות בתולדות האמונה הישראלית באור היסטורי חדש. הוא פתח לפנינו אופקים חדשים אשר מחקר המקרא לא ידעם. הדור השני של חוקרי המקרא בישראל עומד כולו על כתפיו. ההתמודדות וההתדיינות עם משנתו תעסיק את החוקרים עוד שנים רבות. וזו אולי זכותו הגדולה של קויפמן שאין לו חסידים, כי אם תלמידים. הללו יוסיפו לדון במפעל הרב מתוך אותה חירות פנימית שבה הוא ניגש אל המקורות. השיחה והדיון ללא הפסק עם הרב, הלא זה מיטב השכר השמור לטובי ההוגים והמחנכים.

מיתוס ופולחן (Myth and Cult). הנחתם האפריורית היא, כי תרבות ישראל צמחה מתוך דגם פולחני אחיד, המשותף לכל תרבויות המזרח הקדמון. על דגם זה נרקמו המיתוסים של העמים השונים. קויפמן התדיין עם חוקרים אלה בשולי הגליון בלבד, ומתוך נעימה לגלגנית מובהקת. בשתי ידיים הוא דחה את הנחתם היסודית, כאילו צמחה אמונת ישראל מתוך חויה פולחנית עממית, אשר נסבה על החג האלילי המשוער, שבו עלה ה' על כס מלכותו. אסכולה זו התרחקה ממשוטים של הכתובים בעקבות הנחה זו, ופירשה את המקרא כאחד הביטויים של האלילות המיתולוגית של עמי המזרח הקדמון. נציגיה אף ידעו לחמוק מכבלי המשמעת של החקר הפילולוגי-הביקורתי, כשהכריזו כי המקרא הוא גיבוש מאוחר של מסורות עממיות אנונימיות אשר נמסרו בעל פה. דבריהם הם בבחינת דרש נוצרי ליבראלי של בן המאה העשרים, הרואה את המזרח הקדמון באור התרבות המערבית, שהיא אוניברסאלית לפי עצם טיבה, והמבקש — מדעת או שלא מדעת — לעגן במקרא את המיתוס אשר נרקם על ישו הנוצרי. אסכולה זו באה לטשטש את המתח בין אמונת ישראל ובין האלילות, שכן תרבות ישראל הקדומה בעלת צביון אלילי היתה, לפי דעתם. ואילו קויפמן, הראצ-יונאליסט היהודי, המותח קו ברור ומוחלט בין האלי-לות המיתולוגית ובין אמונת היחוד הא-מיתולוגית, בא לטשטש את המתיחות הפנימית הקיימת בתוך אמונת ישראל. לעומת חטא הרידוד וטשטוש ייחודה

על אנג'ליקה באלאבאנובה

פגישות ורשמים

יוסף נדבה

לזכסמבורג), רוסית (לנין, טרוצקי ופליכאנוב) ואי-טלקית (טוראטי) לסימפוזיה קוסמופוליטית בהיכלי קונגרסים בין-לאומיים למען הפרולטריון. גבה ב-מידה היה כוחה גדול בנאום. תועמלנית סוציאליסטית היתה רוב שנות חייה, יוקדת בבשורתו של קארל מארכס, ולא בכדי שידלו אותה ראשי הבול-שביקים בברית-המועצות בשנת 1921 לכהן כקומי-סר לתעמולה.

פגישתי הראשונה עם אנג'ליקה באלאבאנובה היתה באביב של שנת 1952. אשה חנינית, נמוכת-קומה, בת שבעים וארבע, שערה הלבן עשוי צמות סביב לראשה, ועל פניה נסוכה ארשת-אצילות דהויה כלשהו, פתחה לי את דלת הדרה באחד מבתי המלון הלא-מהודרים במיוחד, ברחוב 77, במערב ניו-יורק. נכנסתי לקיטון צר, דל"ת על דל"ת, וישבתי על כסא רעוע במקצת שחרק תחת. ידעתי כי מהפכנית זו, בת למשפחה עשירה, חיה בצניעות. זו היתה דרכה כל השנים. (עוד בשנות העשרים, כשביקר אותה בווינה הסופר-המהפכן ויקטור סרו, מצא אור-תה שרויה בחדר צר, "חדרו של סטודנט-נצח, דל-אמצעים"). הרהיטים היו עלובים ביותר. על הכתלים היו תלויות תמונות "גיבוריה" — אוגוסט בבל, ז'ורס, רוזה לוכסמבורג ואמו של מאטיאוטי (המנהיג האי-טלקי שנרצח בידי הפאשיסטים ב-1924). בפינות החדר היו מפוזרים גזירי עתונים ופיסות נייר. עיקר עיסוקה הספרותי באותה תקופה היה שירה. עוד לפני שפתחנו בשיחה העניקה לי מתנת-ביקור — ספר-שירים קטן מפרי-עטה בחמש לשונות. היא לא טענה לכוח-יצירה רב ומקורי, אך בודאי היתה בשי-רים עדות על אישיות החותרת להרמוניה פנימית, אשה שהמוסיקה בלבה.

עד-מהרה שקענו בשיחה קולחת על עניינים שבי-עבר, בהווה ובעתיד. הנוף כמו נעתק לעולם אחר,

באחרית ימיה קראו לה "סבתא של הסוציאליזם". ידידה, ברטראם וולף, הסובייטולוג הנודע, כינה אותה "המלכה ויקטוריה האדומה"¹. רוב כותבי הזכרונות שסיפרו על פעילותם בתנועות הסוציאליסטיות של אירופה, או במסגרת האינטרנאציונלים השני והשלישי, הקדישו לה דברי חיבה והוקרה. דומה שמעודה לא קנתה לה אויבים, אף אם חלקה עליהם והתקיפה אותם. שתי נקודות-מוקד היו לה במעגלי חייה הא-רוכים (יותר מתשעים שנה), רוסיה ואיטליה, ושני מנהיגים גדולים הכירה מקרוב כפי שהכירום רק מעטים בלבד. "אשה זו, שספר-חייה מעורר השת-אות, מילאה תפקיד מיוחד במינו כחברה, עמיתה ושותפה לפעולה של שני הרודנים הבולטים בעולמנו החדש — לנין ומוסוליני"². היא לא נמנתה עם האנשים שחללו היסטוריה, אף לא עם ההוגים ומת-ווי-הדרך לרבים, ועם זאת היתה בראשי הצועדים בנתיב המאורעות, מעורבת עם עושיהם ושרויה במ-חיצתם. עלייתה אל ה"שורות הראשונות" באה לה בזכות שתי סגולות: שליטתה בלשונות אירופה (היא ידעה חמש מהן על בוריין) וכוח-נאום. מראשית המאה הנוכחית הפליאה את באי הוועידות הבין-לאו-מיות בכשרונה כמתורגמנית לצירים. על-פי הוד-הותה הפנימית עם הרעיונות המובעים מסרה לא רק את תוכן הדברים אלא גם את נעימתם הנפשית, את מקצב ההגות והרגש. גורקי כינה אותה בשם משו-ררת³. ואכן בכשרון פיוטי ממש שורה נאומים בצר-פתית (ז'אן ז'ורס), גרמנית (אוגוסט בבל ורוזה

Bertram D. Wolf, *Strange Communists I Have* 1
Known (London, 1966), pp. 81-98

George Seldes, *Sawdust Caesar* (London, 2
1930), p. 36

My Life As A Rebel (New York, 1938) 3

מראות העוני המשפיל, הרחמים על אביונים ונדכ-אים והשאיפה לעזור לזולת, דחפו אותה אל הסוצי-אליוזם עוד לפני שידעה על מציאות תורת המהפכה של מארכס. מתוך אהבת האדם העמוקה שבה וחמ-לתה על כל הנברא בצלם שנאה כל ימיה את האלי-מות. ויותר משהגתה במלחמת-מעמדות ביקשה לשפר את חיי הפועל והאיכר העני בדרכי שלום. מתוך סלידתה מן הרכושנות של משפחתה טפחה בנשמתה רגשי שנאה לכל רכוש ושאפה תמיד להי-פטר מכל נכסי-חומר. תמיד הטיפה להסתפקות במו-עט, ומבחינה זו היה בה משהו מדרכו של פראנציס-קוס איש אסיוי. כאשר סקרתי בעיני את כתלי חדרה הצר במלון הניו-יורקי היטבתי להבין אותה ואת התנגדותה המרה למשטר הבולשביזם. שלא כמנהגי הבולשביזם לא היתה מסוגלת להלך בגדולות. כאשר עשתה בשנת 1919 בשוודיה בשליחות האינטרנאצ-יונאל השלישי קיבלה מכתב מלנין בזה הלשון: "חברה יקרה: העבודה שאת עושה אין ערוך לחשי-בותה והנני מפציר בך להמשיך בה. הננו נושאים את עינינו אליך בתקווה לקבל ממך את התמיכה היעילה ביותר. אל תשימי לבך להוצאות. הוציאי מיליונים, עשרות מיליונים אם יש צורך בכך...".⁷ לנין הגה ברעיון ה"מהפכה העולמית" ודרכו אצה לו, בעוד שלבה של באלאבאנובה נשבר בקרבה על מיליוני האנשים ברוסיה הגוועים ברעב. ובה בשעה לא יכלה להשלים בשום פנים עם ה"טרור האדום" המפיל חללים לאין-מספר, ובשרירות-לב.

ב

בפגישתנו הראשונה לא עצרתי ברוחי ושאלתיה למה לא הזכירה בספרה האוטוביוגרפי את מוצאה היהודי. כלום התביישה בו? הקורא טועה לחשוב שהיא נמנית עם האצולה הרוסית. ועל-פי האמת, אילו גם ביקשה להסתיר את מוצאה, לא היה הדבר עולה בידה, כי הכרת פניה העידה ברור על מוצאה היהודי, והיא אף דיברה אידיית רהוטה, כיהודיה מ"תחום המושב". שאלתי לא הביאה אותה במבוכה. "לא", השיבה לי בנחת, "מעולם לא ביקשתי להס-תיר את מוצאי היהודי, כפי שעשה טרוצקי".⁸ ואולם,

לאירוּפה, הרחק מן ההווי של ניו-יורק, וכמו לתפ-אורה הולמת עמד על שולחנה מיחם שממנו מזגה לי המארכת כוס תה. על מורשת "רוסית" זו לא ויתרה ונשאה אותו עמה בנדודיה, אף שלפי מראהו כבר עשה כלי זה את "שליחותו", והיה כאילו הוצא ממוזיאון.

היא היתה אשת-רעים, ושעות רבות ביליתי בחב-רתה. מעולם לא יכלה להביא לידי גמר את סיפוריה, כי במידה רבה היו חייה שלובים בתהפוכות אירוּפה יובל שנים ומעלה. כל-עצמה ראתה עצמה מורדת ואת ספרה האוטוביוגרפי קראה בשם "חיי כמו-רדת".⁹ לראשונה התקוממה על משפחתה, בייחוד על אמה, שדימתה אותה ל"עריצה". אנג'ליקה נולדה בצ'רניגוב שלידי קיוב למשפחה עשירה. אביה היה בעל-אחויות ואיש-עסקים מצליח. ביתם, מוקף גן-פירות רחב-ידיים, היו בו עשרים-ושניים חדרים, ועשרות משרתים ומשמשים. עוד בילדותה סלדה אנג'ליקה מיחס הוריה למשרתיהם, אשר ניצולם היה מחפיר בעיניה. ביותר תיעבה את הצדקנות ואת חלוקת התשורות לעניים ב"בתי-המחסה". "פעם אחת", מספרת אנג'ליקה, "נתנה לי אמי סודר-משי כדי שאתן אותו לקבצנית שדפקה על דלת ביתנו. אחזתי את הקבצנית בידי והולכתיה לאחד המקומות הנסתרים בקרפיף-הבית שבו לא ניתן לראותנו, ושם ביקשתי ממנה שתעשה את בקשתי. לאחר שהב-טיחה לעשות כן נתתי לה את הסודר, כרעתי לפניה וגשקתי את ידה. בדרך זו חשתי שאני מציבה איזון בין אלה המסוגלים לתת לבין אלה הנאלצים לקבל".¹⁰ מתוך "סנוביות" של עשירים הכריחה אותה אמה ללמוד בבית-ספר לבנות האצולה בחארקוב. "מאו-רע" אחד רב-רושם היה זכור לה מאותה תקופה. ב-1887 עמד להגיע לעיר הצאר, ואנג'ליקה וחברו-תיה ציפו לו בתחנת-הרכבת כדי להקביל את פניו בזרי-פרחים. מחמת "תקרית" נתבטל הביקור: בור-ביום נעשה נסיון להתנקש בחייו (בין המתנקשים היה גם אחיו של לנין). "למחרת היום כתבתי על נסיון זה בחיבור שבו הודיתי לאלוהים שהציל את חייו של הוד מלכותו הצאר".¹¹

⁷ Ibid., p. 175

⁸ בספרה *Impressions of Lenin*, p. 123 היא כו-תבת: "אף-על-פי שהוא (טרוצקי) לא נרדף ולא הוחרם מעולם מחמת מוצאו היהודי, אפשר חש כי

Angelica Balabanoff, *Impressions of Lenin* 4
(Ann Arbor, 1968), p. 72

⁹ Ibid., p. 5 5

¹⁰ Ibid., p. 9 6

בקירוב (בסוף שנות התשעים וראשית המאה הנוכחית)¹⁰, שאלתי אותה אם הכירה אותו בחבורת הסטודנטים ה"רוסים" אז. "לא", ענתה, "לא ראיתי מעולם, רק שמעתי עליו בשנים שלאחר כך...".

מסופקני אם היה מי שהכיר את מוסוליני כפי שהכירה אותו באלאבאנובה. פגישתה הראשונה עמו הייתה בלונדון בשנת 1904. היא סיפרה לי כי באחת האסיפות, בעת נאומה למלאת שלושים ושלש שנים ל"קומונה הפאריסאית", הבחינה בו בירכתי האולם. בן עשרים ואחת היה, לבוש בגדים מרופטים, בעל פנים מצומקות ולסת גדולה, עיניים שחורות בולטות וארשת מפיקה עצבנות ומרירות. ברי היה לה, כי הוא רעב ללחם. גודע לה כי הוא עריק מן הצבא האיטלקי, בן לאב אנארכיסט. היא קירבה אותו, סייעה לו להשיג עבודה ומקום-לינה אצל מכרים, ואף עזרה לו בתרגום קונטרס של קאוטסקי ("המהפכה המתקרבת"). השפעה מכרעת הייתה לה עליו באותה תקופה, ולמעשה עיצבה את דרכו בחיים מתוך שעשתה אותו למהפכן. הוא היה כרוך אחריה, ובעשר השנים הבאות נקשרה ביניהם ידידות רעיונית ואישית. מסכת יחסיהם נפקדה כפעם בפעם סערות; מוסוליני היה בעל אישיות מורכבת, מורד חם-מוג, בלתי ממושמע והפכפך, אך כל עוד לא נתערער הבסיס האידיאולוגי המשותף לשניהם הוסיף גם גשר הידידות לעמוד. הרבה כתבה באלאבאנובה על קשריה עם מוסוליני ועל מהלך חייו בשנים שקודם עלייתו לשלטון¹¹, אך, דומני, שבשום מקום לא עלה בידה לשרטט את דמותו כפי שעשתה זאת ב"ליל-זכרונות" אחד במעמדי בחדרה בניו-יורק. הדבר היה ב-30 באפריל, 1952, ושעת אחר-צהריים

כיון שנלחמתי בדת ידעתי, כי מוטב שלא ידעו הבריות שיהודיה אני, לבל יהיה להם פתחון-פה לומר, כי כיהודיה שוללת אני את הקאתוליות או הפרוטסטנטיות, וכי זה המניע למלחמתי בדת. באי-טליה אין יודעים על מוצאי היהודי, ושוב, משום שערך מאבקי למען הסוציאליזם יפחת אם ידעו זאת... ועוד הוסיפה ואמרה לי, כי מאז עלה היטלר לשלטון הזכירה את מוצאה היהודי כפעם בפעם והרימה את קולה נגד האנטישמיות. מבית הוריה קיבלה ערכי יהדות מועטים בלבד. אביה היה טרוד בעסקיו ונעדר הרבה מן הבית, ואמה, שהיתה בה מקצת יהדות, נשאה עיניה אל ה"חברה הגבוהה" ברוסיה ונפשעה לא סלדה אף מפני התבוללות.

המרד שמרדה באלאבאנובה במשפחה נסתיים בטריקת דלת ובנטישת הבית: בת תשע-עשרה יצאה מרוסיה כשהיא מוותרת על ירושתה ואפילו סכום כסף כדי קיום בחוץ-לארץ סירבה לקבל. מאז החלה פרשת נדודיה הארוכים. לראשונה שמה פניה לבלגיה ושם החלה את לימודיה באוניברסיטה; משם הלכה לגרמניה, לשווייץ ולאיטליה, שבה מצאה מעין תמורה למולדת. איטליה קסמה לה בזוהר שמיא, באקלימה הממוזג—אקלים אגן הים התיכון, — באנשיה אוהבי-החיים, קלילי-המזג וטובי-הלב. מאז איוותה את הארץ הזאת למקום-מושב ובה עברו עליה רוב שנותיה. באוניברסיטה של רומא שמעה תורה מפי אנטוניו לאבריולא, ששיעוריו ואישיותו הטביעו בה חותם בליימחה; היא נעשתה לידידתו. הוא השריש בה את יסודות הסוציאליזם, אף-על-פי שהוא עצמו כתב באחד מספריו: "פרופסור המנצל את האוניברסיטה כדי לעשות תעמולה לסוציאליזם יש לחבשו בבית-המשוגעים". ודבריי-הפרידה שלו בגמר שנת-הלימודים נחקקו בזכרונה לאורך-ימים: "בארבעים השיעורים שנתתי לכם השנה הוכחתי, כי החברה נחלקת למנוצלים ולמנוצלים. אלה מכם שיבחרו להליחם שכם עם הראשונים כנגד האחרונים ימלאו בכך משימה נדיבה ונאצלת. זאת אומר אני לכם בתוקף היותי פרופסור שלכם למוסר ולפילוסופיה. בכך סיימתי"⁹. הואיל ואף ז'בוטינסקי שמע תורה מפי פרופסור לאבריולא באותו פרק זמן מוצאו הוא מכשול על דרכו, ואפשר להתגבר עליו בדרך הפיצוי עלייך טיפוח פולחן אישי ורגשי הערצה מצד זולתו.

My Life etc., p. 26 9

10 ב"סיפור ימי" (עמ' 28, 30) מספר ז'בוטינסקי: "באוניברסיטה היו מורי אנטוניו לאבריולא ואנריקו פרי, ואת האמונה בצדקת המשטר הסוציאליסטי שהם נטעו בלבי שמרתי כידבר המובן מאליו עד שנהרסה עד היסוד למראה הנסיון האדום ברוסיה... אנטוניו לאבריולא, ראש מבשרי התורה המארכסיסטית באיטליה, מלבד שהטיף את התורה הזאת מעל דוכנו האוניברסיטאי, היה נפגש עם תלמידיו, מדי ערב בערב, בקפה 'אראניו' שברחוב קורסו... וגם אני הייתי בין אלה".

11 ראה למשל 90–121, 90–121, 121–90, pp. 44–52, *My Life etc.*, 102, 104–112, 313–6, וב-1942, בעת שהותה בארצות-הברית, פירסמה שמונה קונטרסים שהוקדשו לדיון בבגידתו של מוסוליני ובדרכיו לכיבוש השליטון באיטליה, (New York), 1942. *The Traitor*.

טיפוח פולחן ה"עליה לרגל" לרומא של עתונאים, סופרים ומדינאים ושאר אנשי-שם לשם קבלת "רא-יון" עם ה"דוצ'ה" (ראה "שיחות עם מוסוליני" לאמיל לודויג, 1932). כל-עצמו היה מוסוליני מוג-לב וחסר-מצפון. הרבה אפיוזדות סיפרה לי באלא-באנובה מימי עבודתה המשותפת עם מוסוליני במע-רכת "אוואנטי", בטאון המפלגה הסוציאליסטית ב-איטליה (ב-1912 נתמנה מוסוליני לעורך, אך קודם שקיבל עליו את התפקיד דרש במפגיע שבאלאבא-נובה תשמש עוזרת-לעורך). לא אחת, בצאתם בלי-לה מן המערכת היה מבקש ממנה ללוותו לביתו, כי הוא נפחד — כדבריו — "מן העצים, מן הכלבים, מן השמיים ומן הצל שלי, כן, אפילו מצלי שלי!" ועוד סיפרה לי, כי בהודמנות אחרת (ב-1911), בש-עת חגיגת אחד במאי באחת העיירות באיטליה, נורתה אל הבמה יריה מן הקהל. כנראה נעשה נסיון להתנקש בחייהם. ה"דוצ'ה" לעתיד לבוא התחיל רועד בכל גופו, מיהר להצטנף במושב האחורי של המרכבה שהועמדה לרשותם, כדי לברוח מן המקום, כשהוא שרוי בפחד-מוות.

כאן העירה את תשומת-לבי לתופעה מיוחדת במי-נה בשורות כל הנועה מהפכנית: דווקא מוגי-הלב שבקרב ראשי הנועה, החושישים לעורם במיוחד, הם הדוגלים בלי הרף בעמדות קיצוניות כלפי השלי-טים. כזה היה גם מוסוליני, שכל אימת שקרא את מאמריו ב"אוואנטי" היה בא בטענות אליה על "מתנינותם"...

הקרע בין באלאבאנובה למוסוליני בא על רקע "בגידתו". זמן קצר לאחר פרוץ מלחמת-העולם הראשונה סטה מן העמדה הסוציאליסטית וטען להת-ערבות איטליה במלחמה נגד "מדינות המרכז". מש-הודח ממשרת עורך "אוואנטי" ייסד עתון לעצמו ("איל פופולו ד'איטליה") במימון ממשלת צרפת. מאז ניתקו הקשרים ביניהם, וחילופי חרפות משני עברי המיתרס באו במקומם... עם זאת הבחנתי בנימה של סלחנות בסיפוריה מאותם הימים. אין דין איבה אידיאולוגית כדין איבה בין שני מהפכנים. היא לא מצאה כל קו של צידוק לדרכו של הידור-צ'ה, אך בדבריה היה משום הבנה לגפש מוסוכסת: בסופו של דבר היה מוסוליני איטלקי ככל האיטל-קים, בני גזע ים-תיכוני מובהק, אשר עמם אין למצות את הדין על כל משובותיהם ומשוגותיהם. באלאבאנובה היתה אהובתו של מוסוליני, ולפי המזג

ארוכה בילו בחברתה עובדי המחלקה הגרמנית ב"קול אמריקה", שבאו להקליט מפיה דברים על אחד במאי לשם שידור לאירופה. ישבתי מן הצד והס-תכלתי בה כמון היציע. לפתע כמו נפער בינינו מרחק של מקום וזמן. לא עוד רכונה על השולחן, אלא ניצבת מלוא קומתה, וכמו גשרו שלושים שנה מח-ייה; קמטי מצחה נעלמו, אדמומית עלתה בלחייה, וצמות שערה כמו שיוו לה חן של בעורים. לרגע קט חזרה אל העבר הרחוק, כאילו היא עומדת על הבמה ומשמיעה את דבריה בפני אלפי מאזינים. דממה היתה בחדר וקולה רעד מעט מהתרגשות. אפילו אותם משפטים מעטים בין כתלי החדר העידו על כוח-הנאום האצור בה... לאחר שפרשו עובדי "קול אמריקה" הוסיפה להפליג "חזרה" אל גגוי הזכרו-נות. נימה של געגועים היתה בדבריה על עבודתה כתועמלנית בשווייץ. למרות האכזבה לא הצרה על הגורל שזימן לה את "ידידה" מוסוליני על דרכה. בתחילה היה הוא מהפכן איטלקי טיפוס, צעיר שואף-גדולות, המאמין בכוחו לחולל תמורה במו-לדתו, למגר עריצים ומנצלים ולהמליך על חברת האדם את נושאי-הצדק האמיתיים — את דלת העם. "אם היה מוסוליני אי-פעם כן ביחסיו אל יציר-אנוש", אמרה לי, "היה זה ביחסיו עמי". בימי עניו, כשהיה הלך מובטל בשווייץ, עדיין היה מתודה וידווי אמת, ולפניה פתח את סגור לבו. בטחון מופרו ואי-ודאות שימשו בנפשו הנבוכה בערבוביה, כשהוא יונק מכתביהם של ניצשה ושופנהאואר, סורל ושי-טירנר. אידיאולוג לא היה מוסוליני מעודו, עיקרי תורתו — הפאשיזם — ליקט ממקורות שונים, ואף סותרים זה את זה. יציריו של ה"דוצ'ה", לדעת באלאבאנובה, גדולים היו, אך בשל כך בלבד אין למנותו עם גדולי עולם. כל-עצמו אדם בינוני היה, איטלקי טיפוס, ורק יוצא-דופן בשל דרכו שנס-תלפה. היא אף לא החשיבה אותו כנואם — כל אי-טלקי ממוצע, היודע להרעים בקולו, אינו נופל מרמת הרטוריקה של אבי הפאשיזם! תאב-שלטון היה מו-סוליני מיום שהכירה אותו, אלא שמחמת מצבו העלוב — ללא אמצעים וחשק להשתכר למחיתו — לא ניכר הדבר כלפי חוץ. לימים ידע מוסוליני לכ-סות על תרמיתו שלו בכשרון של שחקן; בעל פוזה למופת היה כל ימיו, והתיאטרליות היתה מסממני השלטון שלו, ובתוכם הופעותיו התדירות על מר-פסת "פאלאצו ונציה" לקול תרועות ההמונים, או

להיפגש עמה. גם בשעה שיחסי-ידידות היו ביני לבין מוסוליני לא רציתי לראות את האשה הזאת... אשה וולגארית בכל התנהגותה. כידוע לך מוצאה של אשה זו מבית יהודי עשיר, ואף שהיתה משכני-לה, בת מורה אוניברסיטה ששימש דיקן, היתה המורה-נית ולא נעימה. היה לה טרקלין, ופעם בפעם היתה עורכת מסיבות מפוארות לאנשי ה'חברה הגבוהה', בני אצולה, מדינאים ונכבדים, ולעתים גם לפשוטי-העם... איש-איש ומעמדו! פעם אחת שאלני מוסוליני למה איני באה למסיבות אלו. השבתי לו: משום שמעולם אינה מזמינה את ה'נחותים' לנשפי האדי-רים...". לבסוף אמרה, כמתוך שמחה לאיד: "ידוע לך בוודאי שמוסוליני השליך אותה מעליו, ועכשיו דומני שהיא עורכת גלות בארגנטינה...".¹⁴

לימים, כשחזרתי וביקרתי את באלאבאנובה, הבאתי עמי את ספרה של צרפתי על מוסוליני. שאלתיה אם קראה את הכתוב עליה בספר, ואם היא מעוניינת לעיין בו. היא הגיבה בתנופת-יד שוללת בעקבות שפתיים: "אין דרכי לקרוא דברי גסות-רוח, לזות שפתיים ושקרים...". לא היה ברור לי, אם היא דוחה בשאט-נפש מה שקראה בשעתו, או שמא אף לא טרחה לעיין בספר. אין ספק, כי צרפתי אמנם הגדישה את הסאה וריח של המוניות זולה נודף מכתבתה.¹⁵

14 עשרים שנה היתה מרגריתה צרפתי אהובתו של ה'דוצ'ה". תפקיד חשוב מילאה בחייו. היא עשתה לעידון אורחותיו, והרבה תרמה להאדרת הפאשיזם, ברוח ובחומר. לבסוף, ב-1934, כשהחל מוסוליני נושא עיניו אל היטלר, ניתק את כל קשריו עמה. כאשר פגשה אותה אלמה מאהלר-וורפל ברומא, ב-1928, ראתה אותה כ"מלכת איטליה", אך בפגישתה הבאה בפאריס, ב-1939, תיארה אותה כ"קבצנית המוכרת של הגלות". לאחר מלחמת-העולם השניה חזרה צרפתי לאיטליה ומתה ב-1961. ראה: Alma Mahler, *Werfel, Mein Leben* (Frankfurt, 1960), pp. 191-2, 286-7.

15 כך היא מתארת את יריבתה: "זעורונית, מושחתת-צורה, מגובנת, — ה'חברה' באלאבאנובה היתה משכילה באופן יוצא מן הכלל — יצור היסטרי משונה בעל מוח מבריק. היא ערכה פולחן לקארל מארכס כאדם המשוגע לדבר אחד; היא לא ניסתה לשקול את הדברים בינה לבין עצמה, אלא קיבלה בנאמנות את כל מוצא-שפתיו של המורה... יכולה אני לצרף יריה לי בדמיוני כשהיא תופסת מקומה בתהלוכות הנערכות בימי-הביניים, או כעומדת בפתח המערה

הסוער לא היה אפשר שידידות בת עשר שנים תהא בעלת אופי אחר. היא עצמה סיפרה לי, כי הקונטרסים שכתבה על מוסוליני באחריתו היו כל כך משכנעים בתיאוריהם ובפרטיהם, עד כי היה בהם כדי להעיד על היחסים שביניהם בראשיתם. אחד העתונים הסנסאציוניים בארצות-הברית, "ליברטי", רמז על כך שהיא היתה פילגשו של ה'דוצ'ה", וכי בתו הבכירה, אדה, לימים אשתו של הרוזן צ'אנו, היתה בתה. באלאבאנובה תבעה את העתון לדין על הוצאת לעז, ובעליו של העתון אמנם נאלץ בסופו של דבר להתפטר מכהונתו, כי ראיות של ממש לא היו בידיו.¹²

פילגשים לרוב היו לו למוסוליני בחייו (ראה ספרו של ויטוריו מוסוליני "הנשים בחיי אבי"). רובן מילאו רק תפקיד שולי בקאריירה שלו. חוץ מבא-לאבאנובה וכן מרגריתה צרפתי, אף היא יהודיה, אשר לה ולבעלה, מקדישה באלאבאנובה רק שורות אחדות בספרה האוטוביוגרפי.¹³ בנעימת לעג מספרת היא על "ידידותה האינטימית" של צרפתי עם ה'דוצ'ה", ועל הרכילות שנופצה בחוצות רומא ומצאה לה הד גם בעתונות הראדיקאלית; "הבעל העשיר לא ראה עצמו נעלב", אלא כמסייע לשלטון הפאשיסטי וכנועד לעשות מלאכת-קודש!

ברי היה לי, כי בדבריה על פרשת מרגריתה צרפתי אין היא מסוגלת לשיקול-דעת אובייקטיבי. אפילו לאחר שנים רבות כל כך לא דעך יסוד הקנאה והטינה. שאלתיה אם נודמן לה להיתקל באותה ידידה של מוסוליני: "לא, ואף לא הייתי מעוניינת

12 אדה נולדה בספטמבר 1910, ואילו נישואיו של מוסוליני ליני לאשתו ראקלה (רחל) לא נערכו באורח רשמי אלא בדצמבר 1915. השמועות כי באלאבאנובה היא אמה של אדה לא פסקו מעולם, משום שמוסוליני סירב בעקשנות להראות לעתונאים את תעודת הלידה של בתו. ראה, Laura Fermi, *Mussolini* (Chicago, 1961), p. 59. באוטוביוגרפיה שלו אין מוסוליני מוזכר לא את באלאבאנובה ולא את צרפתי, אלא מתחסד כבעל נאמן: "חייתי בצניעות הגדולה ביותר בחיק משפחתי, עם אשתי ראקלה, — אשה נבונה ומצויינת שהלכה אחרי בסבלנות ומסירות לאורך דרך-חיי רבת התהפוכות... בעיני היתה משפחתי תמיד כנוה מיבטח ושלוה מרעננת". ראה Benito Mussolini, *My Autobiography* (London, n. d.) pp. 28-29.

13 *My Life etc.*, pp. 55-56

ג

לפעמים היתה מדברת על חלקה בימי מהפכת אוקטובר 1917 ועל פעילותה בתקופת ה"קומוניזם הצר"

בלורד, שרויה במצב אכסטואה, מצפה להתרחשות הנס. ראיתי את האשה הזאת — חריג זה של האופי הסלאווי הנפלא — במשתה לכבוד ציר בית-הנבחרים מורגארי, שסיכל בשעתו את הביקור הרשמי המ"תוכנן של הצאר והצארינה ברומא על-ידי שאיים כי הסוציאליסטים של איטליה יקבלו את פניהם בשריקות כתגובה על דיכוי-הדמים של ההמון הרוסי בימי ה'פסחה האדומה' של 1905. ראיתה כשהיא נושאת נאום וצורתה הולכת ומשתנה בשעת מעשה. היא היטיבה לדבר איטלקית ונשאה דבריה בעוז לוחט; עיניה הגדולות, הזוהרות והמתוכות התיזו רשפים — דומה היה שהן מאירות את כל פניה הע"לובות בצבען האפור. קולה המתרסק נהפך למסכת נעימות צרודה וגרונית שהשתלטה עליך בקסם היפ"נוטי המיוחד לאנשים היסטריים ולקדושים. כשסיימה את התחנון ל'אמנו הקדושה' — לרוסיה המוכה והסו"בלת — צנחה פתע לכסא, בוכיה, חיוורת כמת, ואנו כולנו, שישבנו סביב השולחן הקטן, סמוך לה, הח"וורנו ובכינו מתוך אהדה.

כלל רוח באיטליה: נשים, אפילו נשים מהפכניות, יש להן מוסר-כליות לגבי פרשות-אהבים שלהן, או שלפחות הן נוהגות זהירות: אפילו גדולה ביותר תאוותנותן, מראות הן מידת-מה של צניעות ואיפוק, ואילו האשה הרוסית הזאת היתה חסרת-בושה במופ"גן מבחינה זו. אף שהיתה מכוערת, התפארה שמעו"לם לא היו חסרים לה "שזתפים" במסעות-התעמולה שלה ברחבי איטליה... חסרה היתה להלוטין את חן ההומור הגואל. זה היה מזלה, שאילמלא כן אל נכון היתה מטילה עצמה אל תוך האר הסמוכה. במצב הדברים, כפי שהיו, היתה לה היכרות קלושה ביותר עם מים...". ראה Margherita G. Sarfatti, *The Life of Benito Mussolini* (London, 1925), pp. 114-116.

אשר ל"אי-צניעותה המופגנת", כביכול, של באלא-באנובה, נאמנה עלינו יותר הערכתו של ברטראם וולף על "חסידותה הויקטוריאנית". "חסידות" זו הלמה את אופיה כפי שהכרתיה גם אני; היתה בה תמימות שלא תמיד היא מצויה במהפכנים; רחוקה היתה מדבריי-ראווה וסולדת מפני גסות-רוח וניבול"פה. כידוע היתה לו ללנין אהובה — אינסה ארמאנד, אף שלא נתברר אם היתה זו "אהבה אפלטונית" או לא. כאשר באלאבאנובה מתארת את הלויתיה של ארמאנד אין היא נוקבת בשמה: "ראיתי את לנין בהלוויה של מישו יקר לו במיוחד... מעולם לא ראיתי יציר-אנוש משוקע כל כך בצער כמותו". ראה *Strange Communists I Have Known* p. 92.

באי" ומלחמת האזרחים. כמו גם בזכרונותיה שה-עלתה על הכתב העיקר היה לא סדר המאורעות, אלא תיאור "אקלימם" המיוחד. אמנם מעורבת היתה בעשיית הדברים, אך, לאימתו של דבר, מילאה תפ"קיד גדול יותר כמשקיפה, שכן לאורך הדרך לא היתה תמימת-דעים עם הרבה מן הצעדים שנקטו הבולשביקים, ומבחינת עקרונות המוסר המקובלים עליה פסלה את רוב מנהיגיהם. זכרונותיה הם בגדר תיאורי הווי ושרטוטי דיוקנאות. בחוש דק תפסה את עיקרי הדברים ואת סגולותיהם של מעצבי המש"טר בראשיתו. מבחינה זו דומים זכרונותיה לספרו של ג'ון ריד (ידידה מאותם הימים) "עשרת הימים שזעזעו את העולם".

תרומה מיוחדת במינה העלתה להכרת אישיותו של לנין. היא הכירה אותו מקרוב, והיחסים ביניהם היו בלתי-אמצעיים. היא לא זכרה ברור מתי ראתה את לנין בפעם הראשונה. נדמה היה לה כי הדבר היה באחת האסיפות הקטנות ב"מושב הרוסית" בברן. בפגישת ההיכרות לא עשה עליה לנין רושם. רק בשנת 1907, בקונגרס החמישי של המפלגה הסוציאלי-דמוקרטית בלונדון, עמדה על טיבו והת"חילה מתחקה על סוד מנהיגותו הנוקשה. דרך אגב, בקונגרס זה מילאה תפקיד חשוב מאחורי הפרגוד. יחד עם גורקי הטילה על עצמה את תפקיד המש"ביר" — לגייס את הכספים לכיסוי ההוצאות הרבות, שכן הוועידה נמשכה ששה שבועות. בכוח-השכנוע הרב שלה שידלה את התעשיין היהודי הנודע, "מלך הסבון" יוסף פלוז, להלוות למהפכנים אלפיים ל"ש (סכום אסטרונומי באותם הימים). התנאי היחיד שהתנה היה שכל צירי הוועידה יחתמו על שטר ההתחייבות. הצירים מילאו את התנאי. לאחר המה"פכה תבע מן הבולשביקים את מילוי ההתחייבות. הסכום הוחזר לו במועדה. איש-עסקים מצליח זה לא תפס, שאילו שמר את שטר-ההתחייבות בגנוזי סופו שהיה מוכר אותו במחיר העולה פי עשרה על סכום המלווה המקורי...¹⁶

מגעה ההדוק עם לנין חל בימי פעילותה כמוזכירת תנועת צימרוואלד למן ספטמבר 1915. בקיץ 1917 הצטרפה למפלגה הבולשביקית מתוך הזדהות עם עקרונות המהפכה, וכ"אוטופיסטים" רבים האמינה גם היא שחזון הדורות על שוויון האדם וביטול הני-

אנו חוסמים את יוזמת הפועלים שגישתם צודקת בהחלט"¹⁹.

לא אחת היתה באלאבאנובה אצה אל לנין בהש-תדלות לבטל רוע גזירות ופקודות הוצאה להורג של דורו'ינסקי והצ'קא שלו, אך תמיד היתה נתקלת בקיר אטום. באותו מעמד היה לנין מנסה ללמדה פרק מלקח-הדמים שהיה מקובל גם עליו. באלא-באנובה מפריכה בתוקף את האגדה שנרקמה סביב לנין שנים רבות אחר מותו, שביקשה להפריד בין ה"רב" לבין ה"תלמיד". היא לא גרסה את סיסמ-אותיהם של "אוטופיסטים" קנאים הכמהים לשוב אל ה"קומוניזם הצרוף" של אוקטובר...

בשרטוטי-דיוקנאות קצרים העבירה לפנינו בא-לאבאנובה את רוב המנהיגים הבולשביקים, "גיבורי אוקטובר", למן טרוצקי, שהכירה מקרוב ועמדה על ברק כשרונו ושחצנותו בלי גבול. אולי מכל הבול-שביקים שנאה ביותר את זינובייב, וישוב-ראש האי-טרנאציונאל, "האיש הנתעב ביותר שפגשתי אי-פעם"²⁰. גם ראדק לא היה לרוחה: "תערובת משונה של אי-מוסריות, ציניות ותפיסה מהירה של רעיו-נות, ספרים, מוסיקה וטבעם של יצירי-אנוש. כשם שיש אנשים שאינם מבחינים בין צבעים כך היה ראדק עיוור לערכי מוסר... אף-על-פי שהוא עצמו היה יהודי, הלצותיו כמעט תמיד נסבו על יהודים והציגו את היהודים באור מגוחך ומשפיל"²¹.

לאורך-ימים לא יכלה להשלים עם שחיקת צלם האדם במשטר הסובייטי. היא לא ראתה קץ לטרור המשתולל, וגם היתה מלאה חרדה נוכח טכסיו של זינובייב לזרוע פירוד במפלגות הסוציאליסטיות ב-אירופה ולהביא את מדינותיהם אל סף ההתמוטטות. חלום ה"מהפכה העולמית" עוד לא נגזו מלב שליטי הקרמלין. באלאבאנובה לא נכנעה ל"קו" הרשמי וקיטרוגה היה עד-מהרה למעמסה על ההנהגה הבול-שביסטית. מעמדה התחיל להתערער. בטכסיסי ערמה הדיח אותה זינובייב מתפקיד-המפתח באינטרנאצ-יונאל השלישי. בסוף 1921 הגיעה באלאבאנובה לידי מסקנה שעליה לצאת את ברית-המועצות. בימים ההם כבר לא היה קל לנטוש את "מולדת הפרולי-טריון". היא העלתה את משאלתה לפני לנין. הוא עוד ניסה לשדלה: "למה זה תלכי, מדוע לא תיש-

צול עומד להתגשם. בהתלהבות רבה נכנסה למע-רכה, וכשנוסד במארס 1919 האינטרנאציונאל הש-לישי היתה למזכירתו הראשונה. חלום ה"מהפכה העולמית" קסם לה. היא ידעה, כי כל ניתוח מס-גרות ומוסדות כרוך בקרבנות ובייסורים. "הסכמתי לטרור האדום' כהוראת שעה מהפכנית, אפילו בש-עה שמציאותו דיכאה אותי והציקה לי", היא כותבת בספרה האוטוביוגרפי¹⁷, אך עדי-מהרה נתחלחלה נוכח ממדיו והתפתחותו ל"טרור לשם טרור". לפתע נגלה לה לנין אחר. מבחינה אישית, לא מצאה בו דופי. גם לאחר נצחון המהפכה לא שינה מאורח חייו הצנוע, הסתפק במועט, התהלך עם הבריות בדרכי נועם, ברח מפני הכבוד ושיעבד את הכל לשירות ה"פרולטאריון". קנאי היה בטהרתו כרובס-פייר בשעתו. ואולם לנין המנהיג היה לדיקטאטור שאינו יודע רחם, בהתגלמות כוח-דחף על-אנושי המניע את גלגלי המכונה הדורסנית הגדולה ביותר בתולדות האדם. "יש להודות", כותבת באלאבאנובה, כי "לולא לנין לא היה סטאלין בא לעולם, ולו גם היה סטאלין רק קאריקאטורה מפלצתית של מייסד הבולשביזם. מראשית דרכו כמהפכן סיגל לו סטאלין את תורתו ושיטותיו של לנין; אך התכונות המב-חילות שלו שנתגלו בו כרוזן התפתחו בימי משטרו של לנין. המנגנון שהמציא לנין אפשר ליחידים כסטאלין לפתח את הרשעות הטמונה בהם מטבע ברייתם... הבולשביזם כדוקטרינה ואנטי-תיזה לסוציאליזם היה כולו יצירת לנין"¹⁸.

בימי המצוקה הגדולה, בשעה שרוסייה כולה הת-בוססה בדמיה, לא חדל לנין להטיף להגברת הטרור. לא אחת הוכיח את חבריו-תלמידיו, שאם סבורים הם כי אפשר לנצח בלא הפעלת טרור, הריהם נת-פסים לאשליה מסוכנת. באחד ממכתביו לזינובייב, נשיא הסובייט של פטרוגראד, פרץ לנין בחמת-זעם: "רק היום נודע לנו כי פועלי פטרוגראד רצו להגיב על רצח וולודארסקי (ממנהיגי הבולשביקים) בטרור המוני, וכי אתם, חברי הועד-הפועל, מנעתם את הפעולה. הנני מוחה בכל תוקף על נוהל זה. לפי החלטות הממשלה הגנו מאיימים כי ניזקק לטרור המוני, אך כשמגיע הדבר למעשים ממש,

Ibid., p. 139 19

My Life, p. 220 20

Ibid., pp. 247-246 21

My Life, p. 185 17

Impressions of Lenin, p. 137 18

כים של בית-המקדש בירושלים. בצעירותה, הודתה, היתה לה נטיה חזקה לדת. היא חיפשה פולחן ולרגע השתעשעה ברעיון, שכאן תמצא פורקן לעצבונה. היה זה רק רגש חולף. היא התחנכה בבית-ספר נוצרי, ונוסח תפילות-השיגרה לא מצא חן בעיניה. הכומר, שהיה גם המורה שלה, עשה עליה רושם מזור; עד היום — אמרה לי — היא שומעת את הד צעדיו במסדרון...

בחורף 1954 באתי להיפרד ממנה לפני שובי לארץ. מצאתיה שרויה בהלך-נפש אלגי, רכונה על השולחן ומעיינת בקובץ-שיריה "דמעות". הגשם התדפק על החלון, וקול רעמים עמום נשמע בחדר הצר.

אמרתי דברים טובים על יצירתה השירית הרצו-פה כאב ומחאה על גורל האדם. דימיתיה כעין "בעלת תהילים", שכל פיוטיה כמו אומרים: "אף-על-פי ששערי תפילה ננעלו, שערי דמעה לא ננעלו". אך צערה לא היה בו זכר לסבלות עמה — רק ה"פרו-ליטריון הצלוב", מאטיאוטי, ז'אן ז'ורס, האמהות העניות וקשי-יום למיניהם.

מגעתי עצמי בכונה מלחזור ולעורר את הנקודה היהודית. יותר מדי הרחיקה ללכת. מה לה, אמרתי בלבי, ולרחל המבכה את בניה?

ה

אף-על-פי-כן עשה הזמן את שלו. היא לא ביקשה בית לעצמה, אך הבינה שיש צורך במדינה יהודית אחרי מה שעוללו הנאצים ליהודים. במאי 1962 נעתרה סוף-סוף לבקשות, ובאה לארץ לביקור של שבועיים. שוב פגשתיה לקראת סוף ביקורה. דעתה היתה צלולה וזכרונה בהיר. לרגע קט הסתכלה בי ומיד ניצנץ ברק-ההכרה בעיניה, ואחר העבירה מבטה אל החלון בחדר המרווח במשרדי מועצת הפועלות שבבית הועד הפועל של ההסתדרות, כמו נכונה לחזור ולשקוע בזכרונות רוסיה המרוחקים, כבאותם הימים והלילות בחדרה על גדות ההודסון. אלא שלא הנחתי לה לעשות כן. שאלתי לרשמיה מן הביקור בארץ. היא היתה מלאה נחת. לפתע הריהי במרכו. הכל עטים עליה, עורכים לה מסיבת עתונאים, מבקשים קרבתה. "לעת בלתי היתה לי עדנה!" ערב נעים בילתה בקיבוץ כנרת. היא הת-רשמה מאוד מאורח-החיים בו ומחבריו המאושרים. יום אחד נפגשה גם עם דוד בן-גוריון, שהציע לה

ארי?" והיא ענתה לו בגלוי-לב: "הרי ידעת... אולי אין רוסיה זקוקה לאנשים כמוני...". והוא השיב: "היא זקוקה להם, אך היא חסרה אותם". אלה היו המלים האחרונות ששמעה מפיו²².

לפני צאתה ביקשה ממנו לתת לה "תעודת-זיהוי". הוא צחק: הרי שמה ידוע בעולם כולו! אך הוא מילא בקשתה, ואף הוסיף דברי הערכה לבביים. הוא הציג אותה כ"הנציג הלוחם הנעלה ביותר" של האינטרנאציונאל הקומוניסטי²³.

שנים רבות שמרה באלבאנובה "תעודת-כבוד" זו כבבת-עינה. לבסוף נעתרה לבקשת "מכון מארכס-לנין" במוסקבה ומסרה את המסמך בידי מנהליו — בתנאי שיחללו להשמיצה בברית-המועצות...

ד

רק מעט דיברנו על נושאים יהודיים, מן הטעם הפשוט, שההווי היהודי היה זר לה. ערכי יהדות ומסורתה נשמרו בזכרונה במעומעם, מורשת הבית הודחקה אל התת-מודע, רק את הלשון האידית לא שכחה, אף חיבבה את "עסיסיותה" העממית. על כל שאלותי הנוגעות לזיקתה לעמה היתה משיבה רק אחת: מאז היתה לסוציאליסטית לא ראתה עצמה בת לעם היהודי, ככל בעלי האידיאולוגיה הקוסמו-פוליטית: אין היא מכירה בגבולות מולדת מסוימת. בימי שהותה בארצות-הברית ראתה אותה כ"מקלט-לילה" בלבד. הדרכון שברשותה היה דרכון גאנסן, ובגללו, לדבריה, נגרמו לה קשיים רבים בנדודיה. ב-1950, כשהגיעה לחוף אמריקה, נעצרה ימים אחדים באליס איילנד ("אי-הדמעות"). כאילו לא בא הדבר — צחקתי בלבי — אלא להזכירה כי יהודיה היא, העוברת בנתיב היסורים כמאות אלפי מהגרים יהודים מ"תחום המושב"...

גם מדינת ישראל לא אמרה לה דבר. סיפרתי לה משהו מעלילת הגבורה של עמנו שחידש את עצ-מאותו, אך הדבר לא נגע ללבה. רחוקה היתה מכל "לאומיות" ושקועה בעולמה. לא ראתה עניין לבקר בארצנו. עוד ב-1945, סיפרה לי, הזמינה אותה בבה אידלסון "לעלות לרגל", אך היא השיבה בשלילה. ללא התנצלות אמרה לי, כי שום רגשי נוסטאלגיה יהודיים לא יתעוררו בה אפילו כשתעמוד על נדב-

Impressions of Lenin, p. 151 22

Ibid., p. 150 23

טרוצקי היה מהפכן גדול מאד, וכזה היה גם ביחסיו עם נשים, ופירושו של דבר, לדעתי, שלעולם לא היה עושה דבר הסותר את עקרונותינו. אם רצונך לדעת את דעתי הכללית עליו — בקש נא מד"ר (יוסף) קרוק שיאפשר לך לקרוא את מסתי על לנין (בגרמנית). שם אני מדברת עליו בקצרה, או, ליתר דיוק, אני עורכת השוואה בינו לבין לנין במידה שהדבר נוגע לסגולות מסויימות באופיו"²⁵. "הרשאתי אני לבקש ממך לעשות עמי חסד? כשתפגוש את ב. אידלסון הוא-לנא לברכה בשמי ולומר לה שאני מאוכזבת מאוד על שלא קיבלתי אף מלה כתובה אחת מאיש מן הידידים שהיו אדי-בים כל כך אלי כאשר הייתי שם [במדינת ישראל]. ב. א. עצמה, אף שהיא עסוקה מאוד, כתבה לי, אבל לפני זמן רב... אנא מסור נא ברכה לכל מי שזוכרני".

באותו קובץ שיריה "דמעות" הרבתה להתרפק על חזון גאולת האדם בעולם סוציאליסטי טהור. אך שנות חייה האחרונות היו שנים עכורות, שנות מפח-נפש ויאוש, והמוות גאל אותה ממצוקת נפש עמוקה. היא מתה בשיבה טובה, ברומא, העיר שנפ-שה נקשרה בה מכבר בעבותות אהבה.

להישאר בארץ. "כאן תחיי עד מאה ועשרים!" אמר לה. בכל זאת אין היא יכולה עדיין להודות עם הלאומיות היהודית. כשהיא מספרת לי על רשמיה היא אומרת "ארצכם", "ממשלתכם".

לאחר שחזרה לאיטליה כתבתי לה מכתב, והצעתי לתרגם את ספרה האוטוביוגרפי לעברית. היא השי-בה לי ב-2 ביולי, 1962: "אני מודה לך מאד על מכתבך ועל הצעתך. לא דיברתי עם איש על אפש-רות פרסום זכרונותי בעברית, ואשמח מאוד אם תוכל אתה לעשות זאת. עד כה יצאו לאור זכרונותי, שכתבתי אותם במקורם גרמנית, אנגלית ואיטלקית. הם תורגמו לשוודית, נורווגית, ספרדית ואידיית. אשר לתרגום האידי, הרי בטוחתני שרק מעטים מאלה היושבים כיום בישראל קראו את הספר בצאתו לאור בווארשה זמן קצר לפני שעלה היטלר לשל-טון, ורוב העותקים הושמדו. מלבד זאת, אם אמנם יופיעו זכרונותי בעברית, הייתי רוצה לשכתבם, להשלימם, ולהוסיף לנוסח הישן עוד כמה דברים העשויים לעניין במיוחד את העולים היהודים. הייתי רוצה לעשות זאת, משום שלעולם לא אשכח את קבלת-הפנים שערכו לי בישראל ואשמח אם יו-כרוני...".*

"אשר לשאלתך השניה, לא קל להשיב עליה"²⁴.

* בשל מותה כעבור זמן קצר לא יצאה הכנית התרגום אל הפועל.

24 שקדתי באותם הימים על איסוף חומר לכתיבת ספר על טרוצקי; שאלתי אותה לדעתה על נטישתו את אשתו הראשונה, אלכסנדרה לבובנה סוקולובסקאיה ואת שתי בנותיו הקטנות. היא התלבטה בתשובה. גם היא, כמנהיגים סוציאליסטיים רבים, היתה שסועה בין "מוסר למהפכה".

25 עיקרי הדברים הובאו בפרק על "לנין וטרוצקי" בספרה *Impressions of Lenin*, pp. 119-136.

שמואל ארוינג רוזנמאן ותפקידו לפני הקמת המדינה

אליהו אילת

שבו הסביר את השקפותיו החברתיות, הכלכליות והמדיניות. "מעריך חדש לאומה האמריקנית", כך כינה רוזנמאן באותו נאום את תכניתו החברתית והכלכלית של רוזוולט — ומונח זה, "מעריך חדש" ("ניו דיל"), ציין פתיחת תקופה חדשה בתולדות ארצות-הברית, ואת תרומתו של רוזוולט לתמורות שהולל במשטר הכלכלי הרעוע שירש מקודמו, הנשיא הובר. הוא לא ידע, אמר פעם רוזנמאן, כי בשעה שהחליט לקרוא לתכנית של רוזוולט בשם "המעריך החדש" יעשיר את הלשון במונח חדש שיתפשט בציבור ויהפך לשם-דבר. בימי מערכת הבחירות לנשיאות כתב רוזנמאן את רוב נאומיו של רוזוולט וגם שימש לו כמקשר עם ארגוני ציבור ועם אנשים שונים במפלגה ומחוצה לה. לאחר שנבחר רוזוולט לנשיא, הקים רוזנמאן "צוות מוחות" ממיטב המומחים בתחומי החברה והכלכלה כדי שישמשו גוף מייצג לרוזוולט בהגשמת תכניותיו. השכלתו המשפטית של רוזנמאן סייעה לו לקחת חלק פעיל בעריכת החקיקה של "המעריך החדש" לשלבו השונים, אלא שרוזנמאן לא רצה לנתק לחלוטין את קשריו עם עולם המשפט, ובסוף 1932 מינה אותו הרברט ה. ליהמאן, מושלה החדש של מדינת ניו-יורק, כחבר בבית-המשפט העליון של מדינת ניו-יורק, כהונה ששימש בה עשר שנים. אולם הוא הוסיף להקדיש חלק מזמנו, שלא באופן רשמי, ליעוץ בנושאים שונים לנשיא, והיה מבלה את סוף ימי השבוע ואת פגרתו אם בבית הלבן ואם באחוזתו הפרטית של רוזוולט בהייד פארק.

בתקופה היא חלה התקרבותו המעשית של רוזנמאן לעניינים יהודיים. גרמה לכך בעיית יהדות אירופה ופעולתם של הארגונים והמוסדות היהודיים בארצות-הברית לעזור לקהילות היהודיות תחת שלטון הנאצים. האנטישמיות לא היתה זרה לרוזנמאן. הוא טעם טעמה בעצמו וידע טיבה גם בארץ כאר-

את המכתב הראשון לאחר בחירתו לנשיא מדינת ישראל כתב חיים וייצמן אל שמואל ארוינג רוזנמאן. במכתבו ממלון "וולדורף אסטוריה" בניו-יורק רושם וייצמן עובדה זו לזכרון, כשהוא מודה לרוזנמאן על עזרתו רבת-הערך בימי הרדה וזעם למאבק הציוני ולו אישית.¹

שמואל ארוינג רוזנמאן נולד בשנת 1896 בסן-אנטוניו שבמדינת טקסס במשפחת חייט שהיגר בנעוריו מפולין. כשהיה בן שמונה עברה המשפחה לניו-יורק. למרות מצבם החומרי הדחוק דאגו הוריו להשכלת ילדיהם. כשרונותיו של שמואל והתמדתו בלימודים ניכרו משחר נעוריו, ובשנת 1915 סיים בהצטיינות את חוק לימודיו במשפטים באוניברסיטת קולומביה. עם כניסת ארצות-הברית למלחמת העולם התגייס לצבא ורק עם גמר המלחמה החל לעסוק במקצועו כעורך-דין. הצטרפותו למפלגה הדימוקרטית פתחה לפניו אפשרויות בזירה הציבורית, ובזמן קצר קנה לו מעמד בקרב האגודות המקצועיות של ניו-יורק, ובתמיכתן נבחר לבית-הנבחרים של מדינת ניו-יורק. כשהחליט רוזוולט בשנת 1928 — גם הוא באותם הימים עורך-דין מצליח במקצועו — להאבק על כהונת המושל של מדינת ניו-יורק צירף לפמלייתו את רוזנמאן, ולאחר בחירתו היה רוזנמאן לאחד מיועציו המהימנים עליו והקרוכים אליו אישית. הידידות בין שניהם ארכה שבע עשרה שנה עד מות רוזוולט — אחד המקרים המעטים בתולדות יחסיו של רוזוולט עם עוזריו ויועציו, שרובם לא החזיקו מעמד במחציתו זמן רב. כשנבחר רוזוולט ב-1932 למועמד המפלגה הדמוקרטית לנשיאות, הטיל על רוזנמאן לכתוב את הנאום שישא בנעילת ועידת המפלגה שבחרה בו, הנאום

1 את המכתב מסר השופט רוזנמאן למרת וייצמן באחד מביקוריו בארץ והוא שמור בגנזך וייצמן ברחובות.

תיו בתוך המימשל למחלקותיו ולאנשיו. על התהליך שהביאו לתמוך במדינה יהודית בארץ-ישראל כתב רוזנמאן עצמו:

... בימי הנשיא פראנקלין ד. רוזולט ובתקופה הראשונה לנשיאותו של הארי ס. טרומאן — וביחוד לאחר בואו לווינגטון של אליהו אילת — השתדלתי ככל שניתן לי הדבר להיות לעוזר לבית הלאומי, ואחר-כך — למדינה (יהודית) בארץ-ישראל. סבורני שלפני עליית היטלר לשלטון הייתי אנטי-ציוני, אחר-כך — בלתי-ציוני, ובסוף המלחמה — מאמין אמונה שלמה בציונות המדינית. אולם בשום זמן לא הייתי קשור קשר רשמי עם התנועה הציונית.²

במשפט זה תיאר שמואל רוזנמאן לא רק את דרכו הוא שראשיתה התנגדות לציונות, אלא של רבים ביהדות ארצות-הברית, שלא רעיון שיבת ציון כשלעצמו כי אם צרת היהודים באירופה לאחר עליית היטלר וקצם הטראגי בתקופת המלחמה חול-לה תמורות עמוקות בהשקפותיה על גורל היהודים ועל עתידם. תמורה זו בנפש רבים היתה חשובה קודם-כל משום שהפכה את המאבק הציוני למאבקה של יהדות אמריקה על כל חלקיה ושדרותיה, ובכך ללם אלה שהיו ידועים כמתנגדים לציונות, כעדות רוזנמאן על עצמו.

זמן קצר לאחר כניסתו של טרומאן לבית הלבן ביקש הנשיא החדש מרוזנמאן להמשיך בתפקידו כיועץ מיוחד לנשיא. רוזנמאן קיבל את ההצעה, ואחת מפעולותיו הראשונות היתה להילוות לטרומאן בוועידת פוטסדאם. מתפקידו של רוזנמאן היה לדאוג לניסוח המיסמכים שהחליפו ביניהם נציגי המעצמות בוועידה. בדרך חזרתם מפוטסדאם הכין רוזנמאן את הגאום שנשא טרומאן על הוועידה לפני חברי הקונגרס. בשנת 1964 החליט רוזנמאן לחזור למקצועו כעורך-דין. באותה שעה שחזר ונשתקע בניו-יורק הוסכם בינו ובין טרומאן, שגם להבא יעמוד לרשות הנשיא במילוי תפקידים מיוחדים ושליחויות שיטיל עליו הנשיא. היחסים בין הנשיא ליועצו לשעבר הוסיפו להיות יחסי ידידות, והוא הדין לגבי מגעיו האישיים של רוזנמאן עם הבית הלבן ועם עוזריו ויועציו של הנשיא.

התודעתו לרוזנמאן זמן-מה לאחר בואי לווינגטון-

2 מיתוך מכתב ששיגר רוזנמאן ב-6 באפריל, 1967, למר ברנארד פוטסאל בניו-יורק. אני מודה למר פוטסאל על שהואיל לשלוח לי העתק.

צות-הברית. הוא סיפר לי פעם, כי לאחר גמר לימודיו באוניברסיטת קולומביה ביקש להצטרף למועדון מסיימי האוניברסיטה, ובקשתו נדחתה בשל יהדותו. לימים כשעלתה קרנו בציבור והיה לאחד האנשים המרכזיים בחוגו של הנשיא, הוצע לו חברות באותו מועדון. הוא דחה את ההצעה. כשסיפר את הדבר לאמו הישישה, בירכה אותו על גאוותו היהודית ועל שמירת כבודו שנפגע בעודו עורך-דין לא-ידוע בעירו ניו-יורק. בסוף שנות השלושים הצטרף רוזנמאן לוועד היהודי האמריקני ועזר להנהלת הוועד בהכנת תזכירים לממשלה, שבהם נתבקשה ארצות-הברית להתערב למען היהודים הנרדפים על-ידי השלטון הנאצי. הוא נמנה עם אלה בוועד שדרשו פעילות גם בעניני ארץ-ישראל והיה בעורכי התזכיר שהוגש ב-1943 מטעם הוועד לשגריר הבריטי לורד האליפאכס. בתזכיר הביע הוועד היהודי האמריקני את התנגדותו לגזירות הספר הלבן של 1939 ותבע "עליה סבירה ונדיבה" לארץ-ישראל.

באותה שנה התפטר רוזנמאן, לבקשת הנשיא רוזולט, מכהונתו בבית-המשפט העליון של מדינת ניו-יורק, ועבר לשמש במשרה מלאה כיועץ מיוחד לנשיא. בשנתיים הבאות ועד מות רוזולט עשה במחיצתו של הנשיא כאחד מנאמניו בעניני המדינה והמפלגה וכחבר בחוג האישי שלו, שבו נידונו נושאים שונים לפני הבאתם לממשלה או לפני הציבור. רוזנמאן לא נתן יד לחתירות ולקוננויות בקרב פמלייתו של הנשיא וזכה לאמון ולכבוד של עמיתיו בחוג. על זאת שמעתי מפי ברנארד ברוך, פליכס פראנקפורטר והרב רט ליהמאן, שהעריכו את סגורותיו האישיות של רוזנמאן ואת כשרונותיו המדיניים. סייעו לכך חכמתו של רוזנמאן, נועם הליכו-תיו וחוסר שאפתנות אישית. בימי שירותו בבית הלבן נלווה רוזנמאן לרוזולט ברוב מסעותיו של הנשיא מחוץ לארצות-הברית, כולל ועידת יאלטה, ומילא שליחויות מיוחדות מטעם הנשיא במקומות שונים בעולם.

ואולם עיקר חשיבותו ותרומתו למאבק הציוני קשורות בתקופת נשיאותו של הארי טרומאן. בתקופה ההיא חל מיפנה ביחסו של רוזנמאן לציונות ומטרותיה המדיניות, ויחד עם דוד גיילס, עוזרו של הנשיא טרומאן ויועצו בענינים יהודיים, הפך לאחד הנאמנים והמסורים ביותר בחוגו של הנשיא שעשו למען הענין הציוני והגנו עליו בפני החותרים תח-

בנוגע ל"קול היהודי" ולעצם קיומו, אך הדעה המ- קובלת שאכן הוא קיים, ספק אם גרמה נזק לענינו. לדעותיו ולעצותיו של בעל נסיון עשיר ורבגוני כרוזנמאן, שנהירים לו שבילי המימשל האמריקני, שיטות פעולתו, וחשיבותם וטיבם של המחזיקים ברסן באגפיו השונים, היה ערך רב לגבי פעולתו בווינגטון. מצאתיו מוכן לכל עזרה שהיה ביכולתו להעניק לי במילוי תפקידי.

חשיבות רבה נודעה מבחינה זו לעובדה, שבינ גילס, אשר ריכז את החומר המגיע לבית הלבן בעניני ארץ-ישראל, ובין רוזנמאן, היועץ המיוחד לנשיא, שררו יחסי ידידות אישיים ושניהם הגו אהדה למאבק הציוני וצרכיו. שניהם זכו במלוא אמונו של הנשיא, וטרומאן סמך ביחוד על שיפוטו ועצותיו של רוזנמאן, שהיה בעל מעמד בכיר בחוגו הקרוב. על-פי יוזמת הנשיא נכללה ארץ-ישראל בנושאים שעל רוזנמאן הוטל לרוב לחוות דעה בהם כל אימת שהנשיא הוצרך לקבל החלטות בעלות חשיבות מדינית, שיש להן השפעה על יחסי הנשיא עם הקונגרס ועל דעת הקהל במדינה. כשקיבל הנשיא באוקטובר, 1945, את הצעת ממשלת בריטניה לה- קים ועדה אנגלית-אמריקנית לחקור את בעיית הני- דחים היהודים באירופה המשוחררת שבידי הצבא הבריטי והאמריקני ולהציע דרכים לפתרונה, הטיל על רוזנמאן לבדוק את הנושא. בהצעות בווינ בדבר מטרת הוועדה לא נזכר שמה של ארץ-ישראל, ורוזנמאן הבליט דבר זה בתזכירו ששלח ב-23 ב- אוקטובר לנשיא:

... קראתי את הצעות ממשלת בריטניה. אני חושב שיש בהן התעלמות מוחלטת מהמנדט (על ארץ- ישראל) ומהמצע של המפלגה הדמוקרטית. ברי לי שאין לנו לקבל הצעות אלה, או שיהיה לנו קשר כלשהו עמהן. מלבד משמעותן המדינית, ההצעות מעידות על כוונה ברורה של המגזע מפעולה, של פיוס והשהיית פתרון... הצד הגרוע ביותר שבהצ- עות אלה קשור בעובדה, כאילו כניסתו של איש אחד נוסף לארץ-ישראל היה מערער את עצם היסוד (של) הקמת הוועדה והגדרת תפקידיה.⁸

טרומאן קיבל את הערכת רוזנמאן והטיל על גיימס ברנס, מזכיר המדינה, להבהיר לבריטים, שרק אם ארץ-ישראל תיכלל בתפקידי הוועדה, ואם יוטל עליה לחקור את יכולתה לקלוט עולים יהודים חד- 3 מתוך הגנוך הפרטי של קלארק קליפורד, ווינגטון.

טון בשעה שהיה משמש בתפקיד יועץ מיוחד לנשיא. ראיתי לפני אדם רחב אפקים, גדוש ידיעות בעניני העולם ובעל כושר ניתוח מעמיק, מלבד אישיות חבי- בה ובעלת הומור דק וקולע. בשיחותינו הרבות בת- קופת שהותו בווינגטון, ושמשכו גם אחר-כך, כשהייתי מבקרו בביתו בניו-יורק, היה טוען וחוזר וטוען שאלמלא החלטנו בגמר מלחמת העולם הש- ניה להשתחרר מאפוטרופסות בריטית ולהאבק על עצ- מאותנו — ולו בחלק של הארץ בלבד — היתה דחייה אף לטווח קצר בעוכרנו. ספק הוא, חשב רוזנמאן, אם בתקופת המלחמה הקרה, שהלכה וגברה משנת 1948, כשבאופק נראית סכנת מלחמת עולם שלי- שית, היה סיכוי לתוצאות שהשגנו בארגון האומות המאוחדות ב-1947. כעבור זמן קצר — שנתיים או אפילו שנה אחת — היתה שאלת ארץ-ישראל בעצ- רת האומות המאוחדות השסועה נידונה לסכנות שארבו לה גם ב-1947, אלמלא תמיכת ארצות- הברית וברית-המועצות כאחד בפתרון שאלת ארץ- ישראל מתוך הבנה לבעיה היהודית. קשה להצביע על עוד בעיות בזירה הבינ-לאומית שנידונו באותה התקופה באומות המאוחדות, ששתי המעצמות הגדו- לות מצאו שפה משותפת לפתרונן. אכן, במציאות הבינ-לאומית שלאחר מלחמת העולם השניה היתה החלטת העצרת מ-29 בנובמבר 1947 בדבר חלוקת ארץ-ישראל מקרה יוצא-דופן, משום שמסיבות שו- נות לחלוטין נמצאו ארצות-הברית וברית-המועצות תמימות-דעים בשאלת ארץ-ישראל, בשעה שבכל שאר שאלות המזרח התיכון ניטש מאבק קשה ביני- הן, מאבק הנוגע באינטרסים כבדי משמעות לשתיהן. לדעת רוזנמאן, הלחץ שלחצו על הנשיא טרומאן מחלקת המדינה, ומה שנחשב בעיני הנשיא יותר: הממונים על עניני צבא ובטחון, בדבר הסכנות הצ- פויות לאינטרסים אמריקניים במזרח התיכון מתמי- כת ארצות-הברית בפתרון שאלת ארץ-ישראל שלא לטובת הערבים, לחץ זה היה גובר ככל שהיתה גוברת המתחות בעולם. בשנים 1947—1948 פעלה המציאות בארצות-הברית עצמה לטובת המאבק הצ- יוני, כשרושם השואה וגורל שרידיה עוד חי ומעסיק את דעת הקהל ומאחד את יהודי ארצות-הברית בתמיכתם בדרישות הציוניות. המתחות הקשורה בבחירות למוסדות מחוקקים ולנשיאות ואינטרסים מפלגתיים ואישיים הנוגעים בהן, פעלו אף הן לטובת המאבק הציוני. אמנם לרוזנמאן היו הסתייגויות

והמליץ לנשיא לאשרה כ"פתרון סביר" לשאלת ארץ-ישראל. ניילס רוזנמאן הזהירו, לדברי ברנס, את הנשיא טרומאן מפני אישור התכנית — ובין השאר אמרו לו שאם יאשר אותה יפסידו הדמוקראטים בבחירות הבאות את מדינת ניו-יורק⁴. ועדת גריי-די—מוריסון, אשר מטעם הממשלה האמריקנית עמד בראשה השגריר הנרי גריידי, ומטעם הממשלה הבריטית — הרברט מוריסון, שומר החותם בממשלת אטלי, הציעה, כזכור, תכנית לחלוקת ארץ-ישראל לקאנטונים. את פרטי התכנית מסר מוריסון ב-30 ביולי 1946 בפרלמנט. לפי אותה תכנית הוקצו 17 אחוז מכל שטחה של ארץ-ישראל לאיזור היהודי, 40 אחוז — לאיזור הערבי, ובידי הבריטים הושארו 43 אחוז, שטח שכלל את מחוז ירושלים ואת הנגב. התכנית, שמחברה בקוויה הכלליים, היה בשנות השלושים סר דאגלאס האריס, פקיד משרד המושבות ויועץ בעניני פיתוח לממשלת פלשתינה (א"י), הוצאה על ידי משרד החוץ הבריטי מהגנון. יועציו של גריידי מטעם מחלקת המדינה בווישינגטון תמכו בתכנית, וגריידי, חסר כל ידיעה בנושא, אישר אותה. התכנית נדחתה נמרצות על ידי היהודים והערבים כאחד, וגם הנשיא טרומאן הכזיב את אטלי ובווין כאשר דחה את המלצת ברנס עליה והכריז באוקטובר 1946 על אי-יכולתו לקבלה.

יחס של כבוד והערצה עמוקה רחש רוזנמאן לד"ר וייצמן. בהודמנויות שונות סיפר לי רוזנמאן על התועלת הרבה שהפיק ממה שלמד על הציונות ועל המפעל היהודי בארץ-ישראל בשיחות עם וייצמן, ובאיו מידה נתנו לו הדברים הכרת צדק וכוח שכנוע מוסרי כיועצו של הנשיא טרומאן בשאלות אלו. רוזנמאן גם הדגיש את התפקיד ההיסטורי שמילא וייצמן בשעת המאבק הקשה על רכישת הבנתו ואהדתו של הנשיא טרומאן. לשום מנהיג ציוני לא היתה בשעה ההיא דריסת רגל בבית הלבן. טרומאן ראה את ההתקפות הרבות עליו מצד המנהיגות הציונית באמריקה כבלתי מוצדקות, ולא עוד אלא חשד בד"ר אבא הלל סילבר, שכרפובליקני הוא הוא מכון מעשיו על-פי כוונות של מדיניות אמריקנית מקר-מית, ולא דוקא מדאגה לגורלה היהודי של ארץ-ישראל. לסטיוון וייז לא היתה עוד השפעה במחנה

שים, תסכים ארצות-הברית להקמת הועדה. בוויין, לאחר נסיונות חוזרים לחבל בדרישת טרומאן, אישר אותה, והסעיף על ארץ-ישראל נכלל בראש משימות החקירה של הוועדה.

ב-19 בנובמבר 1945 הגיש רוזנמאן לנשיא רשימת מועמדים לשמש כחברים מטעם ארצות-הברית בוועדת החקירה האנגלית-אמריקנית. ברשימה נכללו סאמנר וולס, ריינהולד ניפור, בארטלי קראם, גיימס ג'. מאקדונאלד, מרת אלינור רווולט, פיאור רלו לה-גוארדיה, וולטר לאודרמילק, וכן הסנאטורים מורס, טאפט, ואגנר ומיד. טרומאן בחר בקראם, מאקדונאלד, מרת רווולט ולאודרמילק. בשלב מאוחר יותר, ולאחר שמרת רווולט ולאודרמילק לא יכלו לקבל את המינוי, מונה במקומם פראנק אייד-לוט ופראנק באקסטון. כושב-ראש החלק האמריקני בוועדה מונה השופט ג'וזף האצ'סון. ניבור ולאודר-מילק תרמו תרומות רבות-ערך להצגת העמדה הציונית בהופעתם בפני הוועדה בווישינגטון.

גיימס פורסטול, מזכיר הימיה ומתנגד קיצוני לציונות, ראה ברוזנמאן ובניילס את המכשול הגדול לפני ביסוס השפעתם של מחלקת המדינה והפנטאגון על הבית הלבן. פורסטול חתר חתירה שיטתית תחת שניהם, ולא מאס שימוש ברמיזות אנטישמיות בהציגו בשיחות פרטיות את רוזנמאן וניילס כדואגים לאינטרסים יהודיים קודם — ואם בניגוד-לאינטרסים אמריקניים. הוא מצא תומכים לדעותיו בצבא ובקרב הפקידות הבכירה במחלקת המדינה. אחת מהאשמותיו של פורסטול כלפי רוזנמאן וניילס היתה, שבגללם לא הושג הסכם בין המפלגות הדמוקראטית והרפובליקנית שלא לכלול במצע הבחירות שלהן את שאלת ארץ-ישראל, כדי לאפשר לממשלת ארצות-הברית לנהל את מדיניות החוץ שלה "לפי האינטרסים של המדינה וצרכיה במזרח התיכון ולא של הפוליטיקאים בניו-יורק". ב-3 בדצמבר 1947 רשם פורסטול ביומנו שיחה עם גיימס ברנס, מזכיר המדינה לשעבר, אשר פוטר בינואר של אותה השנה מתפקידו לאחר שטרומאן לא ראה בעין יפה כמה ממעשיו והודעותיו לעתונות שלא בא עליהם אישור קודם של הנשיא. ברנס חיוק באותה שיחה את דעותיו של פורסטול על התפקיד שממלאים במחיצתו של טרומאן רוזנמאן וניילס. הוא סיפר לו ששניים אלה היו האחראים העיקריים לכך שטרומאן לא אישר את תכנית גריידי—מוריסון, אשר ברנס תמך בה

The Forrestal Diaries, Edited by Walter Millis, 4
The Viking Press, New York, 1951, pp. 346-347.

אצל הנשיא טרומאן, אשר סודר באמצעות ג'ייקוב-סון, היו תוצאות רבות שהוליוו להכרת הנשיא טרו-מאן במדינת ישראל עם הקמתה. ואכן לכך היו מכוונים דברי וייצמן, שביקש הכרת ארצות-הברית במדינה היהודית עם הכרות עצמאותה. הנשיא טרו-מאן הודיע לוייצמן, שלא חל שינוי בתמיכתו בתכ-נית החלוקה "בהתאם לעקרונות של החלטת העצרת של האומות המאוחדות ב-29 בנובמבר, 1947", וה-ביע תקוות, שהתכנית תבוצע בלי שפיכת דמים. ד"ר וייצמן יצא מרוצה משיחתו עם הנשיא ובטוח בכנות הדברים שאמר. והנה למחרת היום, ב-19 במארס, נאם השגריר ורון אוסטן בעצרת האומות המאוחדות והודיע על תמיכת ממשלת ארצות-הברית בתכנית של "נאמנות זמנית" על ארץ-ישראל מטעם מועצת הנאמנות של או"ם "למען שמירת השלום וכדי לתת ליהודים ולערבים בארץ-ישראל, שעליהם לחיות יחד, הזדמנות נוספת להגיע להסכים בדבר עתידה המדיני של ארץ-ישראל".

ביומנו רשם טרומאן ב-19 במארס:

... מחלקת המדינה הכשילה אותי היום. לא ציפיתי שיקרה הדבר... הבוקר מצאתי שמחלקת המדינה שינתה את מדיניותי בשאלת ארץ-ישראל. למדתי זאת לראשונה מתוך העתונים... הריני במצב של שקרן ורמאי. מעולם לא חשתי כמו היום. במחלקת המדינה אנשים... שרצו תמיד לשבור את מפרקתי. הם הצליחו לעשות זאת...⁵

טרומאן לא טעה בנוגע לתוצאות נאומו של אוס-טון. העתונות תקפה אותו בחריפות והאשימה אותו בחוסר כנות ונאמנות להבטחותיו החגיגיות. אלפי מברקים של מוסדות ואישים יהודיים ולא יהודיים, ששוגרו לבית הלבן, גינו את מעשה הנסיגה מתכ-נית החלוקה וייחסו לנשיא אחריות אישית על הפרת ההתחייבות שקיבלה עליה ארצות-הברית בשאלת ארץ-ישראל לאחר שמשלחתה בעצרת האו"ם הצ-ביעה ב-29 בנובמבר 1947 בעד הקמת מדינה יהו-דית בחלק של ארץ-ישראל. רושם מיוחד עשתה התפטרותה של מרת אלינור רוזוולט מייצוג ארצות-הברית בוועדה של ארגון האומות המאוחדות לזכו-יות האדם לאות מחאה על נאומו של אוסטן ועל השינוי השרירותי במדיניות ארצות-הברית.

Margaret Truman, Harry S. Truman, William 5
Morrow & Co., New York, 1973, p. 388

6 שם, עמ' 388.

הציוני כמייצג את רוחה ותכניותיה המדיניות, ויח-סיו עם טרומאן מעולם לא הגיעו לרמת הידידות שהיתה לו עם רוזוולט. בקרב המנהיגות הציונית לא נמצאו אנשים בעלי גישה אישית לטרומאן. אנשי שם בציבור היהודי כהנרי מורגנטאו, ברנארד ברוך ופליכס פראנקפורטר הורחקו מהבית הלבן, והרברט ליהמאן נכשל מלהיבחר מטעם מדינת ניו-יורק לסינאט וחזר לעסקיו הפרטיים כבנקאי. מור-גנטאו פוטר על ידי טרומאן מכהונתו כמוזכיר האוצר ויחסיהם היו צוננים ביותר. ברוך תקף את "דוקט-רינת טרומאן", כי ראה בה פגיעה במשנתו המדינית של רוזוולט ובעקרונותיו של ארגון האומות המאו-חדות. הדבר גרם לחילופי דברים חריפים בינו ובין הנשיא והסכסוך ביניהם לא יושב לעולם. בבחירת יועציו של טרומאן, שהיו מתוחכמים פחות מאנשי רוזוולט, בהם רבים שעליהם המליץ בשעתו פראנק-פורטר, ראה פראנקפורטר ירידת הרמה האינטלק-טואלית בבית הלבן. טרומאן לא קירב את פראנק-פורטר, ולא עשה דבר להעניק לו את המעמד שהיה לו בימי רוזוולט, ובשיחות פרטיות עם ידידיו לא הסתיר פראנקפורטר את אכזבתו הקשה. המגע בין המטה הציוני בניו-יורק ובין הבית הלבן היה קלוש, ואף לא היה קיים במשך פרקי זמן ארוכים. ל"מתו-נים" בציבור היהודי כשופט יוסף פרוסקוואר, נשיא הוועד היהודי האמריקני, ואפילו ללסינג רוזוואלד, נשיא המועצה האמריקנית ליהדות, היה קל יותר להגיע לנשיא מאשר לד"ר אבא הלל סילבר, מנהיגה הדגול של הציונות האמריקנית, אשר עזו רוחה, כושרו כנואם ונאמנותו לחזון שיבת ציון, תרמו תרומה מהנכבדות להצלחת המאבק הציוני בזירה האמריקנית.

בנסיבות אלה היתה חשיבות מיוחדת להבנת הצ-יונות ומטרותיה מצד נייילס ורוזנמאן, עוזריו ויוע-ציו הקרובים של הנשיא, ולטיפוח יחסים הדוקים עמם מתוך כבוד ואמון הדדי. ראיתי בכך אחד מתפ-קידו הראשיים כמנהל המשרד המדיני של הסוכנות היהודית בבירת ארצות-הברית. וערך רב היה לעוב-דה שאדי ג'ייקובסון, האדם הטוב והיהודי המסור, היה נכון לפלס לפני ד"ר וייצמן את הדרך לפגישה עם הנשיא טרומאן, ידיו האישי של ג'ייקובסון מימי שותפותם העסקית בעבר, בימים ששערי הבית הלבן לא היו פתוחים לרווחה לפני נציגי הציונות. לביקורו של ד"ר וייצמן ב-18 במארס, 1948,

במדינת ישראל ללא דיוחי ולמרות עצות ההשהייה. מבחינה זו יש לראות בשיחתו עם ד"ר וייצמן יום לפני הודעת אוסטן ציון-דרך רב-משמעות במערכה. רוזנמאן השתתף השתתפות פעילה בהכנת החומר המשפטי לקראת הכרת ארצות-הברית במדינה היהודית. משהוכרה דה-פאקטו בלבד, לא חדל מלערער על המעשה ולתבוע הכרה מלאה והקמת יחסים דיפלומטיים תקינים בין שתי המדינות.

אכן בפרספקטיבה היסטורית עלינו לראות את פעלו של אבא הלל סילבר בגיוס דעת הקהל — הכללית והיהודית, כולל הקונגרס והעתונות, למען המאבק, ואת פעלו של חיים וייצמן, שרכש את אמונו של טרומאן והשפיע על החלטות שהיה להן ערך חיוני עם הקמת המדינה, כשתי זרועות המשלימות זו את זו בשעה מכרעת במערכה ההיסטורית.

לרוזנמאן היו שיחות רבות עם טרומאן בשאלת ארץ-ישראל לאחר שפרש רשמית ב-1946 מלמשמש לו כיועץ מיוחד. הוא היה בטוח ביחסו האוהד הבסיסי של טרומאן לשאיפות היהודים לבית לאומי משלהם בארץ-ישראל. חששו של הנשיא היה, שמא תמיכתו תחת לסייע תביא שואה על הישוב היהודי בארץ-ישראל שלא יוכל לעמוד בפני מיליוני הערבים העויינים שבאזור. יועציו הצבאיים, והגנרל מארשל ביחוד, היוקו הכרה זו של טרומאן, שלא נעלמה לגמרי גם לאחר שקמה מדינת ישראל וניצחה במלחמת העצמאות. רוזנמאן הוקיר והעריץ את שני הנשיאים — רוזוולט וטרומאן — שעבד במחיצתם. ברוזוולט העריך את חזונו בכל יוזמה שיום-גם כשנחל לעתים כשלונות בהשגת מטרותיו. בטרומאן הוקיר את ישרותו ואומץ-לבו בענייני ציבור וביחסים אישיים. בעוד שרוזוולט אהב את המשחק הדיפלומטי לשמו, סלד טרומאן מאמצעים שלא הוליכו ישר למטרתו. החלטותיו היו מהירות ולא היה נוהג לשנותן משהגיע למסקנה, לאחר ששמע דעת יועציו. אמנם ידיעותיו של רוזוולט בנושאים יהודיים וציוניים היו רבות יותר מאלה של טרומאן, אך לסגולותיו האישייות של טרומאן, וביחוד לנחיתות שות החלטותיו, נודעו, לדעת רוזנמאן, מעלות גדולות מבחינת המאבק הציוני. טרומאן הכיר מהרה את משחקם של אטלי ובוויין המכוון למנוע הסדר שלא ישאיר בידיהם כוח הכרעה בענייני ארץ-ישראל להבא. אך חולשתו של טרומאן להשפיע השפעה יעילה יותר על תוצאות המערכה המדינית בשאלת

"עתונים וציונים", אומרת מרגרט טרומאן, "קראו לאבי בוגד ושקרן... ד"ר וייצמן היה אחד ממנהיגי היהודים המעטים שלא אמר דבר. הוא ידע שאבי רומה"⁶.

שעות ספורות לאחר גאומו של אוסטן בעצרת האומות המאוחדות הטיל הנשיא טרומאן שליחות מיוחדת על שמואל רוזנמאן. והנה סיפורו של רוזנמאן, כפי ששמעתי מפיו:

רוזנמאן ביקר באותו בוקר אצל טרומאן והנשיא ביקש ממנו לבוא בהקדם במגע עם ד"ר וייצמן ולהסביר בשמו, כי המדיניות שעליה שוחחו שניהם — טרומאן וייצמן יום קודם — שרירה וקיימת, וממי לא אין לייחס חשיבות לגאומו של אוסטן. רוזנמאן התקשר מיד עם ד"ר וייצמן והלך לראותו במלון שזרהאם, בו היה וייצמן מתאכסן בעת ביקוריו בוושינגטון. הוא מצא אותו רגוע, שותה קפה בחברת בנימין ("בון") כהן, ידידו של וייצמן מתקופת פעולתו של כהן בלונדון בהכנת החומר לקראת אישור המנדט הבריטי על ארץ-ישראל. ד"ר וייצמן ידע, כמובן, על הודעת אוסטן בעצרת האומות המאוחדות, אך לא הראה כל סימן של מתיחות. רוזנמאן מסר על צערו הרב של הנשיא על התקרית והבטיח בשם הנשיא כי הבטחתו לד"ר וייצמן במקומה עומדת ותתמלא ברוח הדברים בשיחתם יום קודם. ד"ר וייצמן הביע את שביעות רצונו. אילו שינה טרומאן את דעתו, הוסיף, הרי במאבקיו הרבים למען הבית הלאומי והמדינה היהודית הורגל בסטיות, והיה מסוגל להתגבר על מכה מעין זו. רוזנמאן מסר לנשיא טרומאן על מילוי שליחותו, וטרומאן התרשם מאורך-רוחו של וייצמן ומהבעת האמון בו ובהבטחתו. הוא אמר לרוזנמאן, כי להבא יסכים לדון בענייני ארץ-ישראל עם ד"ר וייצמן, כנציג הציונים, בלבד.

באותו יום טלפן ד"ר וייצמן לאדי גייקובסון, ומסר גם לו, שלא חל כל שינוי באמון שהוא רוחש לנשיא טרומאן ולדברים ששמע מפיו בשיחתם.

לדעת רוזנמאן, היתה מוזימת מחלקת המדינה בבחינת מעשה בלעם. אמנם טרומאן לא רחש מעולם אמון רב לאנשי צוות המחלקה, אך המעשה האחרון, שפגע קשה במהימנותו בעיני דעת הקהל, הוה היראת הנשיא מחדש לעמוד על המשמר ולהשגיח עליהם בשבע עינים. ויש להניח, כי המעשה תרם תרומה ישירה להחלטתו הנחושה של הנשיא להכיר

זו הכבידה עליו ביותר, כי חשש מפני תוצאות בין-לאומיות המורות במקרה מלחמה במזרח התיכון בין יהודים וערבים. העובדות שפעלו למען הציגות ערב הכרות עצמאותנו — גוש חזק של חברות בארגון האומות המאוחדות, שהצביעו בעצרת 1947 בעד תכנית החלוקה, אשר התנגדו לנסיגה ממנה; דעת-הקהל האוהדת לציגות בארצות-הברית שגברה לאחר נאומו של אוסטן בעצרת; וההישגים הצבאיים של הכוחות היהודיים הלוחמים בארץ-ישראל — כל אלה חיזקו את ידי הנשיא טרומאן ואת החלטתו להכיר במדינת ישראל עם הקמתה.

רוזנמאן הוסיף לעקוב אחר הנעשה במדינת יש-ראל, שבה ביקר פעמים אחדות, והיה מוכן לסייע למדינה בכל מקרה שנתבקש לעשות כן. כשביקר-תיו בפעם האחרונה בביתו בניו-יורק, כשנלויתי לנשיא זלמן שזר בתחילת 1973 ביצגו את מדינתנו בטקס האזכרה לנשיא טרומאן, כבר היה רוזנמאן חולה, אך ערנותו וכושר שיפוטו בנושאים שהעסיקוהו כל חייו לא פחתו. אור ל-25 ביוני, 1973, הלך לעולמו שמואל רוזנמאן בן שבעים ושבע, ידיד מסור ונאמן למאבקו של העם היהודי על מדינתו.

ארץ-ישראל בתהליכים המסובכים לקראת פתרון, היתה נעוצה מלכתחילה בעמדתו המוצהרת שלא ישא באחריותו של הסדר שיחייב משלוח צבא אמריקני למזרח התיכון לשמור עליו ולבצעו. עמדה זו של הנשיא נתנה בידי ממשלת בריטניה קלף מיקוח חזק שנתמך תמיכה מלאה על ידי מחלקת המדינה והפנטאגון. בכל דיון בשאלת ארץ-ישראל עם הנשיא נעזרו אלה, מלבד נימוקים אחרים נגד פתרון השאלה ברוח ההתחייבויות לעם היהודי, שאין להטיל על בריטניה מדיניות שיקשה ממנה להגשימה. אכן הלך-הרוח בציבור ובקונגרס לא הניח לטרומאן ברירה מאשר להסתייג מעירוב ארצות-הברית באור-פן צבאי בפתרון שאלת ארץ-ישראל. דבר זה, על כל פנים, היה פוגע במוניטין של טרומאן בראשית דרכו כנשיא, ואף הציבור היהודי בארצות-הברית היה חושש, לדעת רוזנמאן, מפני תגובה בלתי-רצויה מצד חוגים שונים בציבור האמריקני באם צעירים אמריקניים היו גופלים "כדי להקים מדינה ליהודים". טרומאן עצמו ראה מה קשה מעמדו לנוכח הלחץ המתמיד — פנימי וחיצוני — מצד הנאבקים הרבים על פתרון, שלא הניח למעשה דרך להסדר השאלה מתוך הבנה בין הצדדים היריבים. עובדה

על ליאו שטראוס

שלמה פינס

היתה בעיקר על ערעור אשיות וגילוי מערומי העור- לם והאדם, והיא היתה אמיתית הרסנית. לעומת זאת, הפילוסופים של ימי הביניים, ששטראוס למד לקרוא בהם, היו אמיתיים ולא הרסניים, על כל פנים לפי דעתו של שטראוס. הם ידעו על מעמדו של האדם בעולם שאין בו לא השגחה פרטית ולא הש- ארות הנפש, הם הכירו את הסכנות שהם כפילוסופים נתונים בהן, והם היו מודעים לעובדה שרוב בני האדם אינם יכולים לעמוד באמיתות הפילוסופיות. כתוצאה מכך, מתוך חשש לבטחונם הם, אבל גם מתוך דאגה לחברה שהם משתייכים אליה, מצאו הפילוסופים דרך לתאם את הדת והפילוסופיה מבלי כל ויתור מצד הפילוסופים. הם עשו זאת על ידי שימוש בסגנון המגלה טפח ומכסה טפח, אשר שט- ראוס למד ולימד לפענח אותו. ועוד אחזור לכך.

מובן כי לפי פירושו זה הדת היא, לפי תפיסת הפי- לוסופים של ימי הביניים, הכרח פוליטי, ויש מקום לשאול בהקשר זה, אם מוטל היה תפקיד פוליטי על הפילוסופים של ימי הביניים, שעשויים היו להרוס את הדת ונמנעו, ואם מוטל הוא בנסיבות שהשתנו גם על הפילוסופים של ימינו. ההן של שטראוס הוא מסוייג. הוא משיב תשובתו תוך פול- מוס עם אחד האנשים שהעריך ביותר, הוא ההגיל- יאני הרוסי ק'ז'ב (Kojève) שישב בצרפת. הפול- מוס נסב על המושג טיראניה, וק'ז'ב טען בזכותם של הטיראנים המודרניים, סטאלין למשל, בניגוד לטיראנים הקדמונים, וכן טען שהפילוסופים והמח- שבה הפילוסופית הם המנוע של ההיסטוריה העול- מית, שתכליתה יצירת חברה אוניברסאלית הומו- גנית.

שטראוס דוחה גם את שבח הטיראנים וגם את האידיאל של החברה האוניברסאלית ההומוגנית. הוא איננו מאמין שיש להיסטוריה תכלית או משמעות. לפי דעתו הפילוסוף יכול לסייע במאמץ לכינון

ליאו שטראוס נהג לגבי הוגים שמצא בהם ענין כאילו תאמה אותם מימרתו של דיקארט: Larvatus prodeo; שתרגומו בקירוב: אני צועד קדימה ועל פני מסיכה. נראה לי שראוי הוא שנחלוק לו את הכבוד לנהוג גם כלפיו באופן כזה.

הכרתי אותו בברלין בסוף שנות העשרים או קצת מאוחר מזה, היא התקופה שהוא מתאר בהקדמה לתרגום האנגלי של ספרו על המאמר התיאולוגי- מדיני של שפינוזה. באותה תקופה כבר הכיר בחשי- בותו של ספר החוקים לאפלטון, ואז התחיל לגלות את הפילוסופים היהודיים ובעקבותיהם גם את הפי- לוסופים הערביים של ימי הביניים. כתוצאה הוא בא למסקנה, שהרמב"ם הוא הוגה מעמיק יותר משפינוזה.

הרבה מהדעות שהחזיק בהן עד סוף ימיו התגבשו עוד בימים ההם, וזוכר אני דברים שאמר אז ואתה מוצא בכתבים שנכתבו כשלושים שנה אחר כך. מה הרקע לכיוון זה של התעניינות ולהערכה זו? יחסו ליהדות היה אחד הגורמים המכריעים בה- גותו, והיהדות לא היתה לדידו יצירתה של האומה או של רוח האומה, ודומני שהדבר קשור בהתנגדותו הן לרומאנטיקה הגרמנית והן להגל. היהדות היתה בראש וראשונה ההתגלות, התורה. הוא ידע, והוא מסביר לפרקים, שאין כל אפשרות לסתור בהוכחות שכליות את מעמד הר סיני כפשוטו, את בריאת יש מאין, ואת האמונה בנסים וברצונו הכל-יכול של האלוהים. אך הוא ידע כמו-כן שהדרך הזאת אינה בשבילו. הוא ראה את עצמו כפילוסוף, והוא התנסה בתורת הזמניות וההיסטוריות הראדיקאלית של היידגר, באנטי-דתיות של שפינוזה, בתורותיהם של מאקיאווולי ושל הובס, שלכל אחד מהם הקדיש ספר, ובהתרכזותו של ניצשה, לפי פירושו של שט- ראוס, בתורת הרצון, לעצמה, ואולי גם בתחושת הניהיליזם שלו. ההגות שהוא הושפע ממנה אמונה

דברים בגו. מכל מקום אינני שותף באופן מוחלט להשקפתו של שטראוס, כי הרמו הוא, בכל המקרים, חשוב יותר להבנת הפילוסוף מדבר מפורש. לדברים שנאמרו במפורש יש משקל משלהם שעשוי להשתלט על המחשבה.

אעמוד ביתר פירוט על תרומתו לחקר המחשבה של ימי הביניים, ובפרט מחשבתו של הרמב"ם. מה היה המצב בתחום זה לפני שהופיעו מחקריו של שטראוס? העבודה הפילולוגית כבר נעשתה במידה רבה על-ידי מונק ואחרים, והיסטוריוני פילוסופיה דגולים עסקו בליבון הרעיונות שבספר מורה נבוכים. המשימה היתה בדרך כלל לנתח את פרטי המחלוקת שמצאו ביטויים בספר בין הפילוסופיה האריסטוטלית ובין המסורת והרגש הדתיים. לכאורה ברי היה על סמך דברי הרמב"ם, שהאמונה הדתית עדיפה בעיניו מן הפילוסופיה, ושהיא המכריעה בכמה שאלות עיקריות.

גישתו של שטראוס היתה שונה לחלוטין. הוא ניגש אל הרמב"ם כשהוא ספוג תורת המדינה לאפ" לטון וגילה בספר מורה הנבוכים, — ואמנם הדבר מנקר עינים — מתכונת המתאמת את המסורת היהודית עם התורה המדינית של אפלטון. הוא היה אולי הראשון אחרי פרשני ימי הביניים שקרא בתשומת לב את ספרו של הרמב"ם, שכל מלה בו היא מחורשבת ובעלת משקל, ושכבוננה תחילה הוא הכניס בו סתירות שאינן מתיישבות, שכן הספר סכנה בו לאלה שאין להם הנתונים השכליים להבין כוונת הספר. שטראוס נתן את הדברים אל לבו וגילה — ואין לי ספק, שהתגלית היא אמיתית — שיטת כתיבה ברמזו שמתפתחת בתנאי לחץ או דיכוי חברתי או מדיני, או, גם מתוך חשש המחבר להזיק לחבריה. הדברים מבוארים בקובץ מאמרי שטראוס הנקרא "רדיפות וחכמת הכתיבה" (Persecution and the Art of Writing).

כאמור, איני מסופק שהתגלית היא אמיתית, וש-אחדים מן הספרים החשובים בתחום המחשבה נכתבו בשיטה זו. היא מאפשרת נוסח קריאה חדש, עדיף מן הישן, מפני שהוא מדויק יותר. אך לעתים קרובות אין היא מאפשרת להגיע לוודאות לגבי כוונות המחבר. כדברי קוז'ב, שמביא שטראוס עצמו, זוהי מלאכת בלש שאינה יכולה להביא להודאות בעל-הדבר. נראה לי מכל מקום, שאין כל אפשרות לחזור לשיטה הקודמת של קריאה ברמב"ם, בכמה

המשטר הנראה לו הטוב ביותר, אבל זו זכותו ולא חובתו. ואילו החובה המוטלת עליו כפילוסוף היא ללכת למקומות ציבוריים ולעשות נפשות לפילוסופיה בקרב הצעירים. וכדי שמאמציו לא ייראו בעין רעה, עליו לשכנע את אנשי המדינה, כי "הפילוסופים אינם אתיאטיים, שאינם מחללים את כל הקדוש למדינה, שיש להם יראת כבוד בפני הדברים המכובדים במדינה, שהם אינם מהפכנים, בקיצור, שהם אינם הרפתקנים חסרי אחריות, אלא אורחים טובים, ואפילו הטובים שבאזרחים. זוהי התגוננות הפילוסופיה, שנדרשה תמיד ובכל מקום, יהיה המשטר מה שיהיה". זוהי לפי שטראוס הפוליטיקה שהפילוסופים חייבים בה.

ובכן לפי שטראוס הפילוסופים — והוא היה פילוסוף — לא זו בלבד שטרחו לשכנע שהם אינם אתיאטיים, אלא גם התאמצו לעורר את הרושם שהם מכבדים את כל מה שמכובד על אנשי המדינה. וכאן אוכיר את המשפט אשר הבאתי בראשונה: אני צועד קדימה ועל פני מסיכה. בשנות השלושים השתקע שטראוס בארצות-הברית. שנים רבות לימד באוניברסיטה ועשה בהצלחה רבה נפשות לפילוסופיה, כלומר עסק לפי הדברים שהבאתי בפוליטיקה הפילוסופית וכתב ספרים לא מעטים וחשובים. היה לו פולמוס עם אנשי מדעי החברה שדגלו בעקבות מאכס ובר במדע ללא ערכים ומשפטים על ערכים. בפולמוס נגדם מרבה שטראוס להשתמש במושגים הגאטתיים של הפילוסופים היווניים הקלאסיים, מושגים גאטתיים שהם לדבריו נהירים במבט ראשון לכל מי שאינו נבל.

בעבודותיו על הפילוסופים של ימי הביניים הוא מנסה להראות, שאצלם התורה המדינית עיקר והאתיקה טפל, לשון אחר, שבראש וראשונה האדם זקוק למרות. ואילו בעבודות שבעיקרן מאוחרות הן האתיקה תופסת מעמד עצמאי וחשוב. האם משמעות הדבר היא שהשקפתו של שטראוס על טבע האדם השתנתה? האם הוא ראה אותו מעתה כפחות מסור, כן, פחות אליים, פחות רע, ממה שסבר קודם? יתכן. אבל, מלבד זאת, נראה לי, ששטראוס גם ניהל את הפוליטיקה הפילוסופית שדגל בה. יש הרבה הטפה בדברים שעמדתי עליהם, ובאחד מספריו העיקריים, בספר על החוק הטבעי, ההטפה אף גולשת לתחום הפילולוגיה. לפי הקריטריונים של שטראוס עצמו, הרי זה לסופר השוקד על כתיבתו סימן מובהק שיש

זו מהותה, שכל הוגה או סופר — שטראוס גם כתב ספר על אריסטופאנס — יש לחקור כל אמירה וחיווי שלו גם על כל מה שלא נאמר בהם, ובכך כאילו נשלל בהם. כלומר יש לחקור את ההוגה או הסופר לא רק על מה שיש בו אלא על מה שאין בו.

בדברים מקוטעים אלה אמרתי לשרטט קצת קווים מדמותו של אחד האנשים בתקופתנו, שחי באיני-טנסיביות מרובה ביותר את הבעיות העיקריות של הפילוסופיה המדינית, וידע להנחיל את חוויותיו אלה גם לקהל תלמידים רב. הוא ידע את חוויית העולם הבנוי על בלימה, עולמם של הניהיליסטים, של הטכניקה המשתוללת, של יצר השלטון משולח-הרסן ושל הפילוסופיה ההרסנית, ואין ספק כי חש (חוץ מבענין הטכניקה) את הקסם שבכל אלה —

ספריו מעידים על כך לפחות על דרך הרמז. הפילוסופיה של ימי הביניים, הזהירה והנזהרת מהרס, היא אולי הקרובה ביותר ללבנו. ואלו הגות העולם העתיק, כפי שתיאר אותה בחיבוריו המאוחרים, היא התואמת ביותר את הפוליטיקה הפילוסופית שלו.

ועם זאת הוא שמר, אולי, על מה שהוא היה קורא פיכחון.

מפרשניו ובפילוסוף הערבי אל-פאראבי. המאכזב בשימוש בשיטה זו הוא שהרמזים מכוונים תמיד לאותם גופי תורה. היא מגלה או יוצרת מין Philo-sophia Perennis, אשר עיקריה שלילת האל האישי, שלילת השאריות הנפש וכיוצא בזה. בעלי המחשבות האלה הם האנשים הפיכחים לפי ביטוי של שטראוס. אחד מהמחקרים המרשימים שלו בתחום הפילוסופיה של ימי הביניים הוא מאמרו על חוק השכל בספר הכוזרי, המצביע על נוכחותה המתמדת של הפילוסופיה במחשבתו של יהודה הלוי, ועל הפחד שפחד בעטייה יהודה הלוי מערעור השקפת העולם שלו. נראה לי, שלגבי ספר זה לא ראה שטראוס את סכנת הפילוסופיה בממדיה הנכונים, שהם מצומצמים יותר. מתוך הכתוב בכוזרי יוצא שיהודה הלוי רחש הערכה מסויימת לפילוסופיה, אבל בסופו של דבר היא נראית לו לא מעלה ולא מורידה לגבי עולם הנבואה והענין האלוהי שהוא דן בו. ואין כל רמז, שיש להוציא את דבריו בעניינים אלה מידי פשוטם.

שיטת הפענוח ששטראוס נזקק לה לעתים היא כמבוססת על אימרתו של שפינוזה "Omnis deter-minatio est negatio", ותוצאותיה ההגותיות יש שהן פוריות, אף כי מעוררת ספקות מבחינה פילולוגית.

רוסים, יהודים וסולז'ניצין

עזית רוגובין-פרנקל

את היהודים כולנו מחרפים, היהודים הם תמיד על דרכנו. אך מוטב לנו להתבונן: איזה מין רוסים גידלנו בזמן הזה? תתבונן, ודמך יקפא בעורקיך.

אלכסנדר סולז'ניצין

[תהלוכת פסחא, בעברית — "מולד" 17, כסלו תשל"א]

עדיין לא ראו אור ספריו האחרונים של סולז'ניצין וכן מאמרים והצהרות פומביות לרוב. אולם בעוד שבעל המאמר הנזכר התרכז ביחסו של סולז'ניצין לבעיות מסויימות של החיים היהודיים בזמן החדש, כוונתנו כאן היא לעסוק בגישה בכללה ולא בבחינות מסויימות שלה. עיקר תקוותנו היא שהקורא ימצא לפניו את העדות, ויוכל לשפוט בעצמו. לביקורת על יחסו של סולז'ניצין ליהודים פנים רבות. האשימו אותו בהמצאת דמויות יהודיות שלי-ליות², ובכך שהוא נמנע מלהציג את התפקיד המורסי היחודי שנטלו על עצמם יהודים במחנות³. ביקרו אותו על שתלה את קולר המהפכה בצואר היהודים⁴. אחד המבקרים הגדירו כ"ריאקציוני, או-

לאחר ששימש כמה וכמה שנים נושא-הדגל המוסרי של אנשי הרוח הנצורים של רוסיה הסובייטית, געשה אלכסנדר סולז'ניצין סלע-מחלוקת, מטרה לא רק להתקפתם של פקידים סובייטיים אלא גם של סופרים מערביים ואפילו עמיתיו הפולגים על המשטר. הצהרותיו הפוליטיות והאידיאולוגיות עוררו יותר ויותר התנגדות בחלק מקוראיו. דבר זה אך טבעי הוא. סולז'ניצין הוא איש גלוי-לב המגן על דעותיו בלהט, בהומור עוקצני ובתוקפנות מרה כלפי החולקים עליו. הנטייה הטבעית לייחס לסולז'ניצין רעיונות מסויימים רק משום שהוא דוגל ברעיונות מסויימים אחרים סיבכה מאד את הבעיה.

בשנים האחרונות היו שבהנו את יחסו של סולז'ניצין ליהודים, ונתפרסמו מאמרים המונים אותו במומים שונים בהצגת הנושא, החל מליקוי בחסר וכלה בגילויי אנטישמיות. כוונתנו בדברים הבאים היא לבחון בהקפדה את כתביו — סיפורת ודברי עיון כאחד — ולקבוע בדיוק, מה הדברים שאמר על יהודים, כיצד תיאר אותם ומה טיבה של עמדתו האידאולוגית. מאמר מעניין בסוגיה זו פורסם בשנת 1974 ב"סובייט ג'ואיש אפירס"¹. אך באותה שעה

מאמר זה עוסק ביצירתו של סולז'ניצין קודם שנתפרסם הכרך השלישי (ספרים 4—7) של "גולאג ארכיפלג" ו"לנין בציריך".

Roman Rutman, "Solzhenitsyn and the Jewish Question", *Soviet Jewish Affairs*, IV, 2 (1974), pp. 3-16

2 Dan Sharon, "Solzhenitsyn's 'GULag': A View from the Archipelago", *Littera Judaica: A Quarterly Review for Jewish Studies and Culture in Scandinavia*, II, 3-4 (Summer-Autumn 1974), pp. 33-37; Mikhail Grobman, "Solzhenitsyn does not Deserve his Reputation as Lover of Liberty", *Jerusalem Post*, 10 November 1972

3 שרון כותב (שם, עמ' 34) "דומני כי הייתי ברימול על שנגלו לי [קרני אור... מבעד למחשכים] ביתר תדירות מאשר קרה הדבר לו, אפשר בשל החברות שנמצאה לי בחוגים יהודיים במחנות... היהודים כיהודים זוכים להכרה מועטת בלבד בארכיפלג גולאג' אף כי התפקיד שמילאו בקרב חבריהם האסי-רים היה יוצא מן הכלל".

4 Grobman, שם.

בהקדשה לדרך הראשון של "ארכיפלג גולאג" נאמר:

"מוקדש לכל אלה שחיייהם נפסקו בטרם סיפרו זאת; ויסלחו נא לי, שלא ראיתי הכל, שלא זכרתי הכל, שלא שיערתי הכל".

בספרו המתאר את התנגשויותיו כסופר עם המשטר הסובייטי, "כנגוח העגל את האלון"⁹, חווה ומגדיר סולז'ניצין את תפקידו זה. אילו היה לוקה ברישול או בקלות-ראש בכתב-ידו, הרי "כל הטעם, כל עבודת חיי, היו הולכים לאיבוד. ולא עבודת חיי בלבד. הייתי נכשל במילוי תפקידי, נמצא בלתי-ראוי, ובוגד בצוואתם של מיליונים שמתו, שנבצר מהם ללחוש או אף להוציא הגה בינם לבין עצמם על רצפת הצריפים במחנות"¹⁰. לגבי סולז'ניצין אנשים אלה שחיו וסבלו במחנות הם ישות נפרדת, אומה של אסירי המחנות (זקים), אשר כפי תיאורו האירוני ב"גולאג" יש להם שפה, טריטוריה ומנהגים משלהם. לשון אחר, על משקל התיאורים הסובייטיים ל"אומות האחיות" החיות בברית המועצות, מציג סולז'ניצין את תושבי הארכיפלג כחטיבה מיוחדת מבחינה סוציולוגית, פילוסופית וגזעית. ואולם בקרב "אומה" זו מקובצים כל האנשים למיניהם שהם דרי הארכיפלג: רוסים, אוקראינים, יהודים, אסטונים, באפטיסטים, סוציאליסטים לסוגיהם, בני-אצולה ואי-כרים. ובתוך אומה זו של אסירי המחנות אין קו מפריד זולת זה שבין אלו שהתנהגו בהגינות ואלו שלא נהגו כך.

אין סולז'ניצין מדגיש את לאומיותם של האסירים היהודים, אף שבדרך כלל אפשר לנו לזהותם על-פי שמותיהם¹¹. מתמוגים הם בתמונה הכללית, והם הוציאו מקרבם "גיבורים" ו"גבאים".

מוזכרים, כמובן, אסירים יהודים שניצלו את משטר המחנות כדי להבטיח את קיומם, שהשיגו זכויות-

9 A. Solzhenitsyn, *Bodalsya telenok s dubom* (Paris: YMCA Press, 1975).

10 שם, עמ' 118.

11 יש, כמובן, יוצאים מן הכלל. בוריס גאמרוב מתואר כאדם בעל "עדנה יהודית על פניו" ("א.ג. עמ' 461). רב-סרן מן המשטרה החשאית מנסה להשיג עדויות מרשיעות על אסיר מסוים, "גרצנברג (הרצנברג), יהודי", ומשכנע אסיר גרמני, גנר כבן שבע-עשרה, לגבור בו. AG, עמ' 305. בבית החולים של המחנה משוחח סולז'ניצין עם רופא יהודי שהמיר. AG עמ' 599.

טוריטארי ושוביניסטי"⁵, ואחר כסלאופיל⁶. שני מבקרים התקיפהו קשה על שדילג ברפרוף על פני סבלות היהודים במאה העשרים כדי להגדיל ולהא-דיר את סבלות עמו — העם הרוסי⁷. התמונה הכו-ללת היוצאת מתחת ידם של מבקרו הקיצוניים היא של לאומני רב-רוסי טיפוס, שהוא על-פי המסורת שונא-יהודים, הרואה את שורש כל צרותיה של אמא-רוסיה בנכרי השנוא בשער.

בבואנו לבדוק את יחסו של סולז'ניצין ליהודים, אין לשכוח (כפי שציין בצדק רוטמן) כי "השאלה היהודית" אינה עיקר עניינו של סולז'ניצין. אף אין כל סיבה מיוחדת, שתהא בראש עניינו: הריהו סופר רוסי העוסק בתולדות עמו ובעיותיו. אכן יש כמה וכמה נושאים שבהם הוא מרכז את עיקר מאמציו — הן בסיפורת והן בדברים שאינם סיפורת. יצירותיו הרבות מעידות על עוז תשוקתו לספר את פרשת אסירי המחנות ולהיות דוברם. מלבד זאת, הוא רואה את עצמו בלי ספק כסופר רוסי שדרכו דרך המסורת הקלאסית, והתחייבות מוסרית עמוקה לו להציג את האמת כפי שהיא נראית לו. ולבסוף, במרבית יצי-רותיו ביקש סולז'ניצין לְבטא את תולדות עמו וש-איפותיו. מבעד לפריסמות אלו הוא משקיף על היהו-דים, ואף גם על האנושות כולה.

אסירי המחנות

בסקירתו ההיסטורית את המחנות, הוא מתאר את מקורותיה ותולדותיה של מערכת מחנות העבודה הסובייטית, תנאי החיים בהם, ואת האנשים שחיו ומתו במחנות. דוחו ההיסטורי הוא לא רק פרשת מאורעות ואנשים; זהו מפעלו של אדם הרואה חובת קודש לעצמו להיות כותב מגילת היסורים של קדושים אלה של המאה העשרים. הוא אינו מקל בחובה זו.

5 Jeri Laber, "The Real Solzhenitsyn", *Commentary*, May 1974, pp. 32-35

6 George Steiner, "The Forests of the Night", *The New Yorker*, 5 August 1974, pp. 78-87

7 כנ"ל, וכן "Crying Out Loud", *National Jewish Monthly*, November 1974, p. 17

8 אלכסנדר סולז'ניצין, ארכיפלג גולג 1918—1956, תרגם י. סערוני (שוקן, תשל"ה). להלן יכונה א"ג. המקור AG —

הסוביטי הרשמי הוא סארקאזום עוקצני מעין זה). המחבר מזכיר עוד יהודים רבים שסבלו עם שאר אחיהם האסורים: ארקאדי בלינקוב שנאסר, בן עשרים ושתים, על הרומן הראשון שכתב ושלא התפרסם.²⁰ אהרון לויך שנידון לעשרים וחמש שנות כלא על שעמד עם שאר הסטודנטים בטכניון בלינינג-גראד להקים מפלגה פוליטית.²¹ יבגניה גינזבורג, אשר מזכרונותיה הוא מביא²², מיכאיל שפירו אשר השתתף בשביתת-רעב גדולה בוורקוטה. ארנולד רפפורט אשר תאכלאו לא היה אלא חור ללא גג שלתוכו הושלכו לחם ודגים.²⁴ מיכאיל גרינוואלד שחלה לאחר עשרה ימים בתאו הקר (בו נחבש בעוון ליווי לא-נכון לומר בעת מופע בכלא לכבוד קצין מווי"ד קולונל מאמולוב)²⁵. היהודים במקרים אלה אינם מתבלטים משאר חבריהם האסירים, אלא הם חלק בלתי נפרד מתמונת הענק של עוול, אכזריות וסבל.

הסופר הרוסי

כסופר רוסי בעל מחוייבות פנימית מוסרית עזה הקדיש סולז'ניצין את עצמו מדעת לתיאור המציאות בכל מורכבותה. היה עליו לעמוד בפני הבעיות החיצוניות של הצנזורה של המשטר ובפני הדילמות הפנימיות שכפתה עליו ההיחשפות לאמת. במישור האישי פירוש הדבר כי היה עליו לפרקים להיות גלוי-לב עד אכזריות בנוגע לתולדותיו. למרות האגו-צנטריות שלו נמנע סולז'ניצין מלצייר דמות נוהרת של עצמו.

בכתיבתו הלא-סיפורית הדבר ניכר בכנות תי-אורו את עצמו כאיש צעיר וכקצין. "אילו נתגלגל מול חיי אחרת— כלום לא יכולתי להיות גם אני תליין כמותם?"²⁶ אף שנקל לומר כי לעולם לא היה הולך בדרכם של אנשי הכומחות הכחולות (אנשי בטחון המדינה), הוא מודה: "כששכבתי על מיטת הקרשים בבית הכלא, התחלתי יום אחד לב-דוק את דרכי כקצין— ונודעו עתי"²⁷. הוא בוחן

יתר לעצמם על חשבון חבריהם האסירים¹². אך הם אינם מתייחדים כיהודים, אלא יחד עם רוסים ובני קבוצות לאומיות אחרות כ"פרידורקי" אשר דאגו לרפד את קנם. כך נרשם אסיר בשם רויטמן עם קבוצת "מודיעים" במחנה וורקוטה¹³. יש עוד יהודים הנידונים לגנאי מטעמים אחרים. הוא מספר, למשל, על יבגניה גולצמן שלא נתנה לעמיתיה האסירים להתקשר זה עם זה על-ידי הקשה בכתלי התא משום שהדבר סותר את החוק הסוביטי, וכקומוניסטית נאמנה עמדה על כך שהכל יקראו את העתון היומי באופן יסודי¹⁴. הוא גם מזכיר את אולגה סלוצברג ששקדה כל-כך על עריכת הפרוטוקול של פגישה סטאכאנובית עד שבדוחק אמרה שלום לילדיה לפני הילקחה לכלא¹⁵. עם זאת, מספר גדול הרבה יותר של יהודים מצוי ברשימות הארוכות של אסירים שמיצו מלוא חלקם בסבל והתעללות מידי סוה-ריהם¹⁶. בפרק המתאר מקרים של מאסר וחבישה אנו מוצאים תקריות אחדות שבהן מעורבים יהודים. רשימת האבסורדים החוקיים ממלאה עמודים רבים. גצל ברנשטיין ואשתו נידונו לחמש שנות מאסר על-פי סעיף 58 תת-סעיף 5 על שערכו סיאנס ספי-ריטואליסטי¹⁷. באסיפת מפלגה שאלה פייגה אפש-טיין, מזועזעת ממשעיו של טרוצקי, מדוע הניחו לנבל זה לצאת את ברית המועצות. "על שאלה מגוחכת זו פסקו לה (והיא ריצתה) שלוש תקופות-מאסר רצופות (אף שאיש מחוקריה או תובעיה לא יכול להסביר לה במה חטאה)"¹⁸. פרץ הרצנברג מריגה בא לרפובליקה הסוציאליסטית הליטאית ונר-שם כיהודי ממוצא פולני בעוד שהיה יהודי מלא-טויה. זה, כותב סולז'ניצין, היה דבר שערורי במיוחד: כוונה לרמות את ממשלתך שלך. "פירוש הדבר כי הוא חשב שאנו בשלח אותו לפולין ומשם הוא יחמק לישראל, לא, מחמד, לא רצית ללכת לריגה, לך איפוא לגולאג. בגידה מדעת במולדת, עשר שנים"¹⁹ (נשקו של סולז'ניצין כלפי הזרנגון

12 ראה AG, עמ' 226, 281.

13 שם, עמ' 382.

14 שם, עמ' 328.

15 שם, עמ' 321.

16 ברשימת אסירים שעונו (שם, עמ' 327). אנו מוצאים שמות רוסיים, יהודיים וגרווינים ללא הבחנה.

17 שם, עמ' 289.

18 שם, עמ' 293.

19 שם, עמ' 295.

20 שם, עמ' 309.

21 שם, עמ' 310.

22 שם, עמ' 328.

23 שם, עמ' 314.

24 שם, עמ' 407.

25 שם, עמ' 484.

26 א"י, עמ' 136.

27 א"י, עמ' 137.

לרגשות אנושישמיים בכתיבתם הפובליציסטית³³. "אל תשפוט, על-כרחך שתטעה", מזהיר שולובין את קוסטוגלוטוב³⁴. ואמנם איך נדון את הדמויות היהודיות השונות ביצירותיו של סולזניצין? מלבד יתר הקושיות, הוא מניח אותנו בספק: האמנם ביהודים מדובר? צינאר ב"יום אחד בחיי איואן דניסוביץ" הוא "ספק יווני, ספק יהודי, ספק צועני — אין לדעת אל נכון"³⁵. לב ליאונדוביץ, המנתח המסור מ"אגף הסרטן" הוא כנראה יהודי, אך כלום נאמר הדבר במפורש? ורה גאנגארט, מגיבורות "אגף הסרטן", היא גרמניה, אך נחשבת לעתים ליהודית. אחרים, אם על-פי שמם ואם על-פי תיאורם, יהודים הם ללא ספק. דוגמאות ספורות יספיקו להעיד על שפעת הממדים שבהם המחבר מתאר אותם³⁶.

לב רובין, מגיבורי "במדור הראשון", גורם קשיי פירוש מרובים. האם הוא נבל, מגינה של "השיטה" וחסיד של סטאלין, או שמא גם הוא קרבן, אדם הגון, בעל לב חם? האמת היא כי רובין אינו דמות "חיונית" או "שלילית" על-פי הריאליזם הסוציאליסטי, אלא אדם רב סתירות מרגיזות. רובין הוא קומוניסט מסור, המדבר על סטאלין בהתלהבות אף לאחר חמש שנים בכלא.

"הוא הגדול בגדולים! פעם תבין. הוא גם רובספייר וגם גפוליאון של המהפכה שלנו. הוא — חכם! הוא באמת חכם. הוא מגיע במבטו כל כך רחוק, שמכטינו קצרי הטווח אינם מגיעים לשם!"³⁷

בויכוחו עם נרויזין הוא מזהירו לא לדון את הקור-מוניזם דין-טעות בשל גסיונו האישי.

"אם היינו נהרסו, וגורלנו לא עלה יפה, כלום זו סיבה לשנות את השקפותינו? הוא, רובין, ראה סבל לא פחות מחברו. אך ההכרח לא יגונה. אין המדינה יכולה להתקיים ללא מערכת עונשין מאורגנת היטב"³⁸.

33 Joshua Kunitz, *Russian Literature and the Jew* Columbia University Press, 1929

34 אלכסנדר סולזניצין, *אגף הסרטן*, תרגום יוסף סירוני (עם-עובד, תשל"ל), עמ' 376. להלן *א"י*.

35 אלכסנדר סולזניצין, *יום אחד בחיי איוואן דניסוביץ*, תרגום אליהו פורת (ספריית הפועלים, תשל"ג), עמ' 29.

36 Maurice Friedberg, 'Solzhenitsyn and Russia's Jews', *Midstream*, August—September, 1974; Tatana Babchin-Herzenberg, 'Solzhenitsyn

ובדק את התנהגותו ויחסיו וכן את מנהגו היהיר בחברו למאסר זמן-מה לאחר שנאסר²⁸. סולזניצין אינו מחד את האמת גם בעניין הישארותו בחיים במשטר המהנות. אלמלא עשה חלק מתקופת מאסרו בשארזשקה (מכון-מחקר המעסיק כוח-אדם מן המחנות), ששמחה נשלח בתואנות-שוא, לא היה עומד במאסרו²⁹. הגילוי המכאיב על צירופו ל"מודיעים" במסגרת המחנה, אף שמעולם לא מסר מידע כלשהו, מתואר במלואו בגולאג ג'³⁰.

אותה בחינה קפדנית אתה מוצא גם בתיאור דמויות ומאורעות מן החיים. כסופר הוא נמנע מהכילות פשטניות בתיאור דמויותיו, והן יוצאות מתחת ידו מורכבות ומרובות-פנים (חוץ מקאריקטורות בולטות אחדות כגון סטאלין ומישקין-שישקין ב"מ-דור הראשון"). אפילו הדמויות השאובות במידה זו או אחרת מתוך עצמו — נרויזין וקוסטוגלוטוב — אינן תואמות את הסטריאוטיפ של הגיבור החיובי. חוץ מאחדים יוצאים מן הכלל — הבולטים שבהם הם ספירידון ומאטריזונה — אין מושלם בין יצירותיו. הוא מביא את המימרה: "אם תדבר בזכות הזאב, דבר גם בגנותו"³¹. אף דמויות שאנו צפויים לרחוש להן שנאה ללא סייג — אלה הקשורות בהירארכיה הרש-מית של המחנות — מתוארות באופן אובייקטיבי. כך לגבי יפים ואחמדיאן ("אגף הסרטן") ניתן לו לקורא להסיק את מסקנותיו שלו בדבר תכונותיהם ואי-שיותם לפני שהוא למד על מעשיהם בעבר.

נאמן לגישתו הכללית להימנע מסטריאוטיפים³², כלל סולזניצין ביצירותיו קשת רחבה של יהודים, שונים זה מזה בטיבם, עושים בכמה וכמה תפקידים ואינם הולמים שום דפוס מקובל. בתיאור זה של יהודים, אשר לאחדים מהם חלק נכבד בסיפוריו, חורג סולזניצין ממסורת מספרי רוסיה במאה התשע-עשרה שנטו להתרחק מנושאים יהודיים, אך לעתים — וביחוד בולט הדבר בדוסטויבסקי — קראו דורו

28 הוא נזכר בבושת פנים כיצד בהיותו קצין נמנע מלה-גישה עזרה לקצין מצבא ולאסוב שנעששש באכזריות. *א"י*, עמ' 206.

29 *א"י*, עמ' AG 446, עמ' 254.

30 *שם*, עמ' 353—360.

31 *א"י*, עמ' 136.

32 אף דמותו הסטריאוטיפית של רוסאנוב מ"אגף הסרטן" מן מעוצבת במידת עומק ואנושיות.

הכפול של שצ'ברונוק ווולודין, בכל זאת רובין מרו-
צה מן הצד "החיובי" שבתרומתו, שהרי אלמלא זו
היו אסורים את כל החמשה, ונמצא שהציל שלושה
אנשים.⁴⁶

וכך מסכם סולוז'ניצין את רובין בסופו של הרומן:
בסך-הכל, היתה זו דמות טראגית.⁴⁷ יתכן כי הגורם
המכריע במשפטנו על רובין הוא משפטו של סול-
ז'ניצין: עובדה היא כי לב רובין הוא ידיד קרוב
של גרוזין⁴⁸, אשר זיקה עמוקה יש לו אליו וחיבה
רבה. "רק כך אני אוהב אותך", אומר לו גרוזין,
"מדבר בחוכמה ולא מדביק לדברים תווית כוז-
בות".⁴⁹ גרוזין מגלה את האסיר מתחת למעטה
הקומוניסט, והוא אף אוהבו. שלוש שנים, הוא אומר,
חיו יחד, התווכחו, לא הסכימו אף פעם אחת, לעגו
זה לזה, ועכשיו, כשהם עומדים להיפרד, אולי
לתמיד, נדמה לו שהוא אחד היקרים לו ביותר. "בוא,
חיה שכמותך, נתגשק", אומר לו רובין, כשהוא אוסף
את פניו של גרוזין לתוך זקן שודד-הים שלו.⁵⁰

אף שסולוז'ניצין בוחר יהודי לייצג את הנאמנות
החולנית לקומוניזם, אין הוא מאמין, מסתבר, כי הקנ-
אות הפוליטית היא תכונה יהודית סגולית. הרי אדם
מסוים, המתואר ב"ארכיפלאג גולאג", שנודע
בנאמנות תמימה למפלגה, ורוסי הוא. בוריס מיכ-
אילוביץ וינגראדוב, אשר עמו עבד סולוז'ניצין בשא-
ראשקה מארפינו (אבטיפוס של מאוורינו) נידון
לשמונה שנות מאסר על שהודיע באוקטובר 1941
לחבריו במפלגה במוסקבה כי מנהיגי המפלגה נסו
על נפשם (פסק-הדין היה על "חתרנות אנטי-סוב-
יטית"). אדם שקט, חרוץ, חבר מסור, ורק למקורביו
בשיחה אינטימית היה מגלה כי הוא מאמין ויוסיף
להאמין, אך מעולם לא התפאר בזאת.⁵¹ אפשר למ-
צוא ב"גולאג" דוגמאות רבות של קומוניסטים

רובין, "בעל זקן שחור ומפואר של נביא תנכי...
היה יהודי וקומוניסט". כרב-סרן סוביטי בימי מל-
חמת העולם השנייה עשה תעמולה בקרב השבויים
הגרמנים. אך אי אפשר היה לשכנע את הגרמנים
בלי להתערב עמם ואף לקשור קשרי חיבה, ומיום
שנוצחה גרמניה, בלי לרחם עליהם. עם זאת הבדיל
בין מיני הגרמנים שעבדו עמו במאוורינו.

"כלפי זימל הרגיש רובין במיוחד מיאוס עמוק. הוא
זכר את זימל כשהגיע לשאראשקה לאחר שנות מאסר
ארוכות בכלא בוטיירי — לבוש מעיל עור חורק, ועל
שרוולו אפשר היה להבחין בסימני דרגות ס"ס שנפ-
רמו... אף הכלא לא הצליח לרכך את הבעת פניו
האכזרית של זימל. היו אלה פני תליין".⁴⁰

עם כל נאמנותו האידיאולוגית, אין רובין מוכן
להיות מלשין. נאמנותו לשלטון הסוביטי אינה טעונה
עוד הוכחה לדעתו.⁴¹ אף סולוגדין המתווכח עמו
בלהט מודה כי רובין לא היה ולא יהיה מלשין לעו-
לם.⁴² ואף-כי הוא יכול להביא את רובין לידי
הודאה, כי הוא מאמין שהמטרה מקדשת את האמ-
צעים, הרי זה רק במובן החברתי. "לגבי עצמי איני
מאמין בזה".⁴³ הן רובין רואה את העולם שהוא
חי בו ראייה בהירה וריאליסטית שדיה להמציא
את הספור האפי המזהיר שלו על "הנסיך הבוגד".⁴⁴
בצעירותו השתתף במערכת הקולקטיביזציה האכ-
זרית, אך לימים הוא חש בושה צורבת על מעשיו.⁴⁵
יתירה מזו, אף כי רובין עמל בהתלהבות לפיתוח
תכנית הפונוסקופיה (כדי לקבוע איזה מחמשת הקו-
לות הוא של האדם "האשם"), הרי שקידתו היא
של מלומד, ולא של איש המשטרה החשאית הלהוט
לצוד את קרבנו. ואף כי דבר איום הוא המאסר

and the Jews', *The Jerusalem Post Magazine*,
22 August 1975

- 37 אלכסנדר סולוז'ניצין, במדור הראשון, תירגמו ברונ-
סלבה ואברהם בן-יעקב, עמ' 43. להלן מ"ר.
38 מ"ר, עמ' 42.
39 מ"ר, עמ' 42—43.
04 מ"ר, עמ' 19—20.
41 מ"ר, עמ' 150—151.
42 מ"ר עמ' 404.
43 מ"ר, עמ' 403. סולוגדין, הרוסי הטוהר, ולא רובין
הוא המוכן להמציא לרשות עלילה כלשהי שתקנה לו
את החרות.
44 מ"ר, עמ' 303—310.
45 מ"ר, עמ' 412.

46 מ"ר, עמ' 501.

47 מ"ר, עמ' 409.

48 יש להניח כי דמותו של גרוזין מייצגת את המחבר
ואת דעותיו יותר מכל דמות אחרת בספר.

49 מ"ר, עמ' 39.

50 מ"ר, עמ' 555.

51 AG, עמ' 318. אין להסיק מכך, כמוכח, שוינגראד-
דוב הוא אבטיפוס לרובין. דמותו של רובין אפשר
יסודה באישיותו של לב קופלייב, שעל-פי עדות סול-
ז'ניצין בספרו *Bodalsya telenok*, לקח חלק חשוב
בשכנוע עורך נובי מ"ר אלכסנדר טבארדובסקי,
לקרוא את יום אחד בחיי איזואן דניסוביץ.

מִן הַסֵּפֶר "בְּמַדּוֹר הָרֵאשׁוֹן"⁵⁶. גַּם כֵּן, בְּאִמְצָעוֹת הָעֵרֻת שֶׁל אֲסִירִים, הַמְעֵרִיכִים אֶת הָעוֹבְדָה שֶׁלֹּא הִתְנַהַג כְּסוּהָר אֲלֵא כִּיצוֹר־אֲנוּשׁ הַגּוֹן, וּבְאִמְצָעוֹת הַרְהוּרֵי לִילָה שֶׁלוֹ, נִמְסֶרֶת לָנוּ תְמוּנָה מְלֵאָה יוֹתֵר שֶׁל הָאִישׁ, וְלֹא רַק תִּיאוֹר כְּלָלִי שֶׁל חֶבֶר מִג"ב יְהוּדִי⁵⁶. גַּם סוֹנִיָּה ב"אֲוֹגוֹסֵט 1914", אָף כִּי בָאָה בְּלִי סֶפֶק לִיִּצְג אֶת הַכּוּחוֹת "הַזּוֹרִים" הַפּוֹעֵלִים לְהֵרֵס רוֹסִיָּה הַיְשָׁנָה מִתּוֹאֲרָת בְּמִידָה מְסוּיֵמֶת שֶׁל עוֹמֵק וְהִבְנָה.

מִכַּאֵן שֶׁהִדְמוּיֹת רַבּוֹת־הַפְּנִים שֶׁמֵתָאֵר סוֹלוֹז'נִיצִין — וְהַיְהוּדִים בְּכֻלָּן — אֵין לְסוּגוֹן סִיוּג פֶּשְׁטְנִי. הַסֵּר־פֶּר מִתְאֲמֵץ בְּכָל כּוֹחוֹ לְתַאֵר כָּל דְמוּת כִּיחִיד בְּפְנֵי עֲצֻמוֹ. אָף זֶה: כְּשֶׁאֲתָה מוֹצֵא תְכוּנוֹת מְגוֹנוֹת בִּיהוּדִי, הָרִי אֵין הוּא הַיְחִיד הַמֵּיִצֵּג קוִי־אֹפִי אֱלֹהִים, אֲמֵת, קֶאֱגָאן נַעֲשֶׂה מְלִשִׁין, אֲךְ גַּם אַחֲרֵים הוֹלְכִים בְּדֶרֶךְ זֶה, וּבְכֻלָּם סִירוּמָאכָה הַמְכוּנָה "מֶלֶךְ הַמְלִשִׁינִים". רוֹיטְמָן הוּא מֵהֵנֶדֶס מִג"ב, אֲךְ כְּכֻלּוֹת הַכֵּל הוּא נִפְלָה מֵאַחֲרֵים כְּאֲנוּשֵׁי בְּמִיּוּחַד. רוֹבִין נִשְׂאֵר קוֹמוֹנִיסֵט מְסוּר, אֲךְ הַסֵּפֶר "אַרְכִּיפֶלֶג גּוֹלָאֵג" מְלֵא אֲנָשִׁים (וְלֹא כּוֹלֵם יְהוּדִים) שְׁמִימָהֶם לֹא אֵיבְדוּ אֶת הַתְּלַהֲבוֹתָם לְרַעֲיוֹן.

הַעֵם הַרוֹסִי — הַשְּׁקֵפָה אֶתְנוֹצִיִּסְטְרִית סוֹלוֹז'נִיצִין הַבְּהִיר הַיֵּטֵב בְּכַתְּבּוֹ כִּי הוּא מְדַבֵּר בְּעַד עֲמוֹ, הַעֵם הַרוֹסִי (וְאֵלֹיו הוּא מְצַרֵּף אֶת הָאוֹקְרֵי־אֵינִים). כְּפִי שֶׁהוּא אֹמֵר ב"מִכְתָּב אֶל הַמְנַהִיגִים הַסּוֹבִיֵּטִים":

"אֲנִי דוֹרֵשׁ טוֹב לְכָל הָעַמִּים, וְכֻלָּם שֶׁהֵם קְרוֹבִים לָנוּ וְתֻלוּיִים בְּנוֹ יוֹתֵר, כֵּן עוֹזֵה דְרִישֵׁת־טוֹב שְׁלִי יוֹתֵר. אֲךְ גּוֹרֵל הָעַם הַרוֹסִי וְהָעַם הָאוֹקְרַיִנִי הֵם בְּרֵאשׁ דְּאֲגוּתִי, כִּי כְּדַבְּרֵי הַפְּתָגִים: בְּמִקּוֹם שְׁנוֹלְדֶת שֶׁם תְּרַבָּה תּוֹעֲלֶתָךְ"⁵⁷.

55 הוּאֵיל וְרוֹמָאן רוֹיטְמָן בָּחוּן בְּמִדּוֹקֵדֵק אֶת אִישִׁירוֹתוֹ שֶׁל רוֹיטְמָן (עִמ' 7—9) לֹא נִחְזוֹר כֵּן עַל תִּיאוֹר הַפְּרָק "קוֹסְמוֹפּוֹלִיט חֶסֶר מוֹלְדֶת". בְּשַׁעֲהַ שֶׁסוֹלוֹז'נִיצִין דִּן בְּרוֹיטְמָן הוּא מְרַאֵה שׁוֹב אֶת טִיבֵן הַדוֹי־מְשֻׁמְעֵי שֶׁל הַרְגְּשׁוֹתָיו: כּוֹז לִיהוּדִי הַמְתַּמְסֵר בְּקִנְאוֹת לִשְׁרִוֹת הַבּוֹלְשֻׁוֹיִזְם ("הַרְבּוֹסְפִירִים בְּנֵי הַשְּׁתִּים־עֶשְׂרֵה") וְחִיבָה לְקֶרְבָּנוֹת הַיְהוּדִים שֶׁל סְטָאֵלִין. רוֹיטְמָן הוּא כֹּאחַת קֶצֶין מִג"ב וְמֵהֵנֶדֶס אֲנוּשֵׁי, הוּא מֵיִצְג הֵן אֶת הַצִּיִּיד וְהֵן אֶת טְרַפּוֹ.

56 מִיִּר, עִמ' 013—423.

57 Alexander Solzhenitsyn, *Letter to Soviet Leaders* (London, 1974), p. 7.

הַעוֹמְדִים בְּנִאֲמָנוֹתָם לְמֵרוֹת מְכוֹת הַגּוֹרֵל שֶׁפָּעְעוּ בָּהֶם. עִם כָּל תִּיעוּבוֹ וְשִׁנְאוֹתוֹ כְּלָפֵי הָאִידִיאוֹלוֹגִיָּה שֶׁבַחְרוּ לְדוֹגְלוֹ בָּה, אֵין סוֹלוֹז'נִיצִין מְסִתִּיר הַתְּפַעֲלוֹת מְסוּיֵמֶת מְדַבְּקוֹת זֶה בְּמִטְרָה.

אֲסִיר יְהוּדִי אֶחָד שֶׁאֲנוּ מוֹצֵאִים ב"מִדּוֹר הָרֵאשׁוֹן" הוּא אִיסָאֵק מוֹיִסִיבִיץ' קֶאֱגָאן. בְּסוֹף הַסִּיפּוֹר אֲנוּ מְגַלִּים אֶת זְהוּתָם שֶׁל מְלִשִׁינִים אַחֲדִים מִקְרֵב הָאֲסִירִים, וְקֶאֱגָאן הוּא אֶחָד מֵהֶם. הָאִירוֹנִיָּה שֶׁבְּדַבֵּר בּוֹלְטֵת בְּמִיּוּחַד. בְּעוֹד שֶׁלְּגַבֵּי אַחֲרִים אֲפֶשֶׁר הִיָּה לְשַׁעֵר כִּי אֲכֵן מְלִשִׁינִים הֵם — לִיּוֹבִמִּצִ'ב נִלְחָם נֶגֶד בְּעֵלוֹת־הַבְּרִית בְּצַבָּאוֹ שֶׁל וְלָאֲסוֹב, סִירוּמָאכָה הִיָּה סוֹכֵן מִשֶׁ־טְרֵתִי בְּחִיּוֹ הָאוֹרְחִיִּים — הָרִי בְּגִידָתוֹ שֶׁל קֶאֱגָאן הִיָּתָה שֶׁלֹּא כְּדַרְכּוֹ. "הָא אִיסָאֵק" אֹמֵר חֶבְרוֹ לְדֶרֶגֶשׁ, "בְּחוֹפֵשׁ לֹא הִסְכַּמְתָּ לְהִלְשִׁין תְּמוֹרֶת אֲלֵפִים, וְכֹאֵן נִפְתִּית תְּמוֹרֶת מֵאָה!" אוֹ שְׁמָא הַפְּחִידוּהוּ, שׁוּאֵל סוֹלוֹז'נִיצִין, בְּאִיּוֹם הַמַּחְנּוֹת?⁵² בְּטֵרֶם נְכֻלָּא הִיָּה אִיסָאֵק קֶאֱגָאן, שֶׁלֹּא סִיִּים אֶת לִימוֹדָיו בְּהֵנֶדֶסָה, מְמוּנָה עַל מַחְסֵן שֶׁל חֲמֵרִים וְאֲבוּרִים. הַשְּׁתַּדֵּל לְחִיּוֹת, מְבַלִּי לְעוֹרֵר תְּשׁוּמַת לֵב, בְּשׁוּלֵי עֵידוֹן הַהִישְׁגִּים הַגְּדוֹלִים וְלִצְאָת בְּשֵׁלוֹם. עֵיסוֹק שֶׁקֵּט יוֹתֵר וּמְכַנִּים יוֹתֵר הוּא לְהִיּוֹת מַחְסָנָאִי. תְּאוּוֹה עוֹזֵה לְרוּוּחִים הִיָּתָה בּוֹ, וּבְכַךְ הִיָּה עֶסוֹק. לֹא נִמְשַׁךְ לְכָל פְּעִילוֹת פּוֹלִיטִית. לְעוֹמַת זֹאת, בְּמִידַת הָאֲפֶשֶׁר, הִיָּה שׁוֹמֵר שֶׁבֶת אֲפִילוֹ בְּמַחְסֵן. אֲךְ אֲנָשֵׁי הַבְּטַחּוֹן בְּחֶרֶז מְשׁוּם־מָה דוֹקָא בְּקֶאֱגָאן לְרַתְּמוֹ לְמַרְכַּבְתָּם. קֶאֱגָאן לֹא הִיָּו בּוֹ כְּנוֹת אוֹ אֹמֵץ (וְלִמֵּי הִיָּו?) לְהִטִּיחַ שְׁפִלוֹתָם בְּפְנֵיהֶם, אֲךְ בְּסִבְלָנוֹת אֵי־קֶץ הִיָּה שׁוֹתֵק, מְמַלְמֵל, וּמְשַׁתְּמֵט מִלְחַתְּמוֹ עַל הַתְּחִיבוֹת לְעִבּוֹד בְּשִׁבְלֵם. אֵין לוֹמֵר שֶׁלֹּא הִיָּה מְסוֹ־גֵל לְהִלְשִׁין. בְּלִי רוּעַ הִיָּה מְלִשִׁין עַל מִי שֶׁהִרְעַע לוֹ אוֹ הַשְּׁפִילוֹ, אֲךְ הוּא הִיָּה סוֹלֵד מִהִלְשִׁין עַל אֲנָשִׁים שֶׁהִיטִיבוּ עִמּוֹ אוֹ אָף הִיָּו אֲדִישִׁים כְּלִפְיוֹ⁵³. כָּל אִישׁ וְאִישׁ בְּמַחְסֵן שָׁבוּ עַבְדֵי קֶאֱגָאן הִלְשִׁין עַל חֶבְרוֹ וְכוֹלֵם נִידוּנוֹ לְשַׁעֵר שְׁנוֹת מֵאֶסֶר עַל־פִּי סַעִיף⁵⁴, פִּיסְקָה 10. אִישׁ לֹא יִכּוֹל לְהוֹכִיחַ שְׁקֶאֱגָאן הוֹצִיא הִגָּה עַל מִישָׁהוּ. אוֹלֵם בְּחוֹק הִיָּה סַעִיף קֶטֶן 12 בְּאוֹתוֹ פְּרָק, בְּנוֹגַע ל"אֵי־מְסִירֶת־יְדִיעוֹת". וְעַל זֹאת הַצְּמִידוֹ לוֹ אוֹתוֹן עֶשֶׂר שָׁנִים אֲסֵטְרוֹנוֹמִיּוֹת כְּמוֹ לְשֹׂאֵר⁵⁴. וְכֵן קֶאֱגָאן שֶׁלֹּא הוֹשַׁח בְּשְׁנוֹת חִירוֹתוֹ, הוֹכְרַע לְבִסּוֹף אֲדָם וְנִיאֵמִינוּבִיץ רוֹיטְמָאן הוּא עוֹד דְמוּת יְהוּדִית עַל־יְדֵי הַמְשַׁטֵּר.

52 מִיִּר, עִמ' 465.

53 מִיִּר, עִמ' 298.

54 מִיִּר, עִמ' 298.

חינה זו אין מקרה גם בבחירת הקומוניסט היהודי רובין כבולשוויק המסור ביותר ב"במדור הראשון". במידת מה אומר בכך סולז'ניצין, כי אנשים מסוג זה הם שהביאו אידיאולוגיה זרה לארצו. כשאנו מגיעים אל הגדולה ברעות המשטר הסוב-ייטי — מערכת מחנות עבודת הכפייה — אנו למדים כי המערכת אורגנה על-ידי "יהודי תורכיי", נפתלי פרנקל. תיאור זה אינו טיפוסי לסולז'ניצין. נדיר הוא כי יגדיר אנשים באופן כזה על-פי דתם ולא-מיותם. אך כאן הכוונה ברורה. נכרי הוא שהמציא את הנוראה ברעות הללו לעם הרוסי⁶⁰. בשעה שסול-ז'ניצין מתאר את מסלולו של פרנקל, הריהו מתאר את שנות חייו האחרונות של אסיר זה לשעבר :

"הם לא הושיבו אותו בכלא שוב. הוא נעשה סגנו של קאגאנובין בבניית מסילות הברזל, ובשנות החמישים כשהגיע לזיקנה, בעל דרגת לויטנאנט גנרל, מת במוסקבה בשלווה ובכבוד. דומני כי הוא שנא ארץ זו"⁶¹ :

יש גם כמה קצינים יהודים של קג"ב המאכלסים את דפי גולאג: רפפורט, קאגאן, ברמן, יאגודה עצמו. אנשים אלה מילאו תפקידים מחרידים בתול-דות ה"גולאג", ובספר אף מצויים תצלומיהם (מבחר התצלומים למהדורה הרוסית של ארכיפלג גולאג ג'—ד' מדגיש את היסוד היהודי בקג"ב יותר מנוסח הדברים שבספר. אף שהתמונות מתעלת הים הלבן לקוחות מסידרת תצלומים שלמה שפורסמה לרא-שונה בספר סוביטי משנות השלושים, אין בעובדה זו כדי לפטור את המחבר מבחירה מאוזנת יותר של התמונות בספר)⁶². גם בסיפוריו כולל סולז'ניצין יהודים בין אנשי קג"ב. רויטמן הנזכר היה לפחות

עצתו של סולז'ניצין היא להימלט מבעיות המאה העשרים, מן הבעיות שמקורן במשטר הסוביטי, ממכאובי הציויליזציה המודרנית ומהרס הסביבה, על ידי שיבה לטוהר הכפר הרוסי, שיבה אל האדמה ואל הפשטות. וכך על-ידי דמויות רוסיות כספירידון ומאטריונה, ששרשיהן בקרקע, מבקש סולז'ניצין לגאול את עמו. נרזין מוצא מקלט וישע בחכמתו השרשית של ספירידון, בבינתו הכפרית, ובזיקתו הבלתי-פוסקת למשלי עם. איואן דניסוביץ הוא מופת לתושייתו של האדם הרוסי הפשוט, ליכולתו להח-זיק מעמד. ב"אוגוסט 1914" חש וורוטינצב את "הכוח שכבר נשכח ממנו בשנותיו הפטרבורגיות והמוסקבאיות. מתחת לכל סגין צפון אונה השרשי של רוסיה האין-סופית ואין פחדו של הגרמני נופל עליה"⁶³.

גיחותיו של סולז'ניצין אל הכפר הרוסי כדי לח-זות באתרים היסטוריים או סתם ליהנות מן הטבע הן מגילויי החיפוש אחר הזהות, השיבה למקורות (ראה, למשל, סיפורו "זאכאר השק"⁶⁴ ואחדים מן השירים בפרווה שלו). אם אתה פושט את האדרת הסוביטית, הרי יש לבקש לה תמורה — אם במשהו חדש או בשיבה אל העבר, אל העם. כל אימת שסול-ז'ניצין כותב כדובר העם הרוסי, כמבטא תשוקותיו וסבלו, הריהו שלם באמונתו, ובאתנוצנטריות זו שבהתנהגותו הוא מזכיר הוגים אחרים לפניו אשר רוסיה היתה במרכוז עולמם. במידת מה הוא תולה את הקולר על צרותיה של רוסיה בגורמים חיצוניים. באומה שלעיתים קרובות בעבר ייחסה את מצוק-יהיה להשפעות זרות (פלישות, שליטים לא-רוסים, קאתוליות, פולנים, יהודים) סולז'ניצין נראה כמהלך במסלול כבוש.

די בדוגמאות אחדות.

אם נראה בעליית הבולשוויזם לשלטון את הסיבה החשובה ביותר לצרת רוסיה במאה העשרים, הרי ההשתתפות היהודית בפעילות המהפכנית היתה גורם נכבד — אולי אף מכריע — במאורע זה. נמצא שהחלטתו של סולז'ניצין לעשות את סוניה ונחום — שני יהודים מרוסטוב — למוקד עיונו בפעילות המהפכנית ב"אוגוסט 1914", אינה באקראי. ומב-

58 אלכסנדר סולז'ניצין, אוגוסט 1914, תרגם י' סערוני (עם-עובר, תשל"ב), עמ' 208.

59 Alexander Solzhenitsyn, *Stories and Prose Poems* (New York, 1971), pp. 133-50.

60 סולז'ניצין כתב הרבה מאד על פרנקל. ראה, למשל, AG, pp. 74-77; 137-40.

61 AG, עמ' 140.

62 על מסיבת עתונאים של סולז'ניצין בפאריס ב-11 באפריל 1975 ראה נאשא פטראנא (14 באפריל 1975). לתלונה כי בכרך השני של ספרו הביא רק תמונות של אנשי נקוו"ד יהודים השיב כי רק אלה עמדו לרשותו. "אין זו אשמתי שהם יהודים... לא אני בחרתי בהם, זה מעשה ידי ההיסטוריה. אינני מסיק כל מסקנות נגד היהודים מענין זה. כל עם חייב להיות מודע לחטאיו. סבורני שגם על היהודים חלה חובה זו. ככל שהדברים נוגעים לי, יכול אני לחזור, ולהביע את הערצתי לאומץ-לבם ונחישותם נוכח כל הסכנות האורבות להם".

צית האוכלוסיה שיש לנו בפועל! איזה עם מן העמים נאלץ לשלם מחיר כזה? לאחר אבידות כאלו אנו יכולים להרשות לעצמנו מעט מותרות, כחולה שניתנת לו האפשרות לנות אחרי מחלה קשה"⁶⁸.

בתשובה לביקורת על שהוא מתרכז בסבל הרוסי, הוסיף סולז'ניצין לפרש את עמדותיו במאמר שפורסם זה לא כבר והנקרא "סאחארוב והביקורת על 'המכתב למנהיגים'"⁶⁹. בתשובה לטענתו של סאחארוב כי "מוראות מלחמת האזרחים" פקדו במידה שווה את כל העמים, טוען סולז'ניצין, כי, להיפך, מלוא הכובד של המהפכה והטרור נפל על הרוסים והאוקראינים:

"רוב הרפובליקות של היום לא היו מעורבות בדבר, ועל העמים האחרים הנותרים פסח הגורל זמן-מה, ואף זכו לתמיכה בהתאם למדיניות הקומוניסטית שניצלה אותם כנגד הגוש העיקרי. במסוה חיסול האצולה, הכמורה והסוחרים חוסלו יותר רוסים ואוקראינים מאחרים. כפריהם שלהם נפגעו ונשדדו יותר מאחרים ועליהם עברו אימי פלוגות המזון (שחלק מכריע מאנשיהם היו זרים)⁷⁰. בשטחיהם של הם דוכאו יותר ממאה מרידות אכרים, ובכללן המרידות הנרחבות של טאמבוב וסיביר. הם גוועו ברעב המלאכותי שנגרם על-ידי הבולשביקים לאורך הוולגה ב-1921 ובאוקראינה ב-1931—1932. הם אשר הובלו עדרים עדרים, עשרה עד המישה-עשר מיליון נפש, למות בטאיגה באמתלה של "נישול הקולאקים"... התרבות הרוסית מכל מקום דוכאה במוקדם יותר וביסודיות רבה יותר מכל שאר התרבויות: האינטליגנציה הישנה כולה עברה מן העולם, מגיפת שינוי השמות התפשטה בשעת כיבוש זר, בעתונות הותר ללעוג לפולקלור הרוסי וליצירות האמנות העממיות, וסיסתו של לנין על 'הפסולת השוביניסטית הולית' קורוסית' חוללה גל נוסף של לגלוג ללא-רסן... רוסיה הוכרזה ברבים רוח-רפאים, פגרי"⁷¹.

השימוש במונח "זרים" אינו בא, כפי שאפשר לדמות, כלשון נקיה ל"יהודים". בספרו "מתחת לרג-בים" חזר סולז'ניצין לנושא:

"במרצת כל שנותיה הראשונות של המהפכה האם לא היה מראה הדברים כעין פלישה זרה? כאשר

בן-אדם אהוד, אך שוסטרמן שבאותו סיפור אינו כזה כל-עיקר.

ואולם, כפי שהדבר מוצג על-ידי סולז'ניצין, היה-דים לא היו הגורם "הזר" היחיד שהשפיע השפעה מהרסת על גורלה של רוסיה. פרנקל לא הקים את המחנות על דעת עצמו. הוא עבד עם סטאלין, שהוא כמובן הדמות השטנית ביותר. והעובדה שסטאלין לא היה רוסי מזוכרת פעמים רבות ביצירותיו של סולז'ניצין. ב"במדור הראשון" נזכר כינוי-הנעורים של סטאלין — קובה, "כפי שהוא נקרא בקאוקאז"⁶⁸. הוא שר שירים גרוזיניים עם בן-ארצו לאברנטי ברייה⁶⁴, ומהרהר על רגשותיו כלפי העם הרוסי⁶⁵. ב"במדור הראשון" נאמר כי לא כל אנשי המשמר של הלייטנאנט נאדלשטיין דיברו רוסית⁶⁶ (יש להניח כי היו קאוקאזים או בני אסיה התיכונה).

אך סולז'ניצין אינו מסתפק בחיפוש אחר הגורמים הזרים למצוקתה של רוסיה. הוא טוען כי סבלות הרוסים במאה העשרים קשים מסבלותיו של כל עם אחר. ענין זה מודגש במקומות אחדים. בהסבירו למנהיגים הסובייטים מדוע הוא שם לבו בעיקר לגורל העם הרוסי והעם האוקראיני הוא אומר: "...יש גם סיבה עמוקה יותר: הסבל שאין ערוך לו של העם שלנו"⁶⁷. ולהלן באותו מכתב הוא מפרש:

"לא הייתי רואה זאת כדבר מוצדק מבחינה מוסרית להמליץ על מדיניות של הצלת עצמנו בלבד בשעה שהקשיים הם בין-לאומיים, לולא האמנתי כי עמנו סבל במאה העשרים יותר מכל עם אחר בעולם. מלבד החללים בשתי מלחמת העולם איבדנו עקב מלחמת האזרחים והאנדרלמוסיה — רק עקב חיסול "מעמדי" מדיני וכלכלי בלבד — שישים ושישה מיליון איש!!! זה לפי חישוביו של הפרופסור לסטאטיסטיקה בלגיני גראד, י. א. קורגאנוב, והם לרשותכם בכל עת שתחפצו. אינני סטאטיסטיקן מוסמך, ואיני יכול לאמת את הנתונים. ומכל מקום, נתונים סטאטיסטיים נשמרים בסוד בארצנו, ותוצאות אלו נתקבלו לאחר חישור בים בלתי-ישירים. מאה מיליון איש אינם עוד בין החיים (בדיוק מאה, כפי שניבא דוסטויבסקי!). עם מלחמות ובלעדיהן איבדנו שליש מהאוכלוסיה שיכלה להיות לנו עתה, וכמעט מח-

68 שם, עמ' 30.

69 Aleksander Solzhenitsyn, "Sakharov i Kritika Pisma vozhdym", *Kontinent* 2 (1975), pp.

350-59.

70 המונח הרוסי הוא *inorodnye* (בני עם אחר), או *chuzhie* (זרים).

71 שם, עמ' 357—358.

63 מ"ר, עמ' 111.

64 מ"ר, עמ' 95.

65 מ"ר, עמ' 121—122. בכתביו הוא נדרש עוד הרבה פעמים למוצאו הגרוזיני של סטאלין.

66 מ"ר, עמ' 149.

67 "מכתב למנהיגים הסובייטים", עמ' 7.

סיה שיכלה להיות לנו וכמעט מחצית ממה שיש לנו בפועל" שמביא סולז'ניצין. קשה להשתמש במספרים של סולז'ניצין, וזאת מכמה בחינות. הרי דוגמה אחת: יש להניח שמספרים אלה מבוססים על שיעור ילודה משוער, הכולל לא רק את אלה שנהרגו אלא גם את אלה שלא נולדו. אך המספרים על העם הארמני והעם היהודי הן עוסקים רק במניין אלה שנהרגו. אם נוסיף את אלה שהיו אמורים להיוולד, יגדל שיעורה של הטראגדיה שהיתה מנת-חלקם של שני העמים הללו פי כמה.

אפשר אלו הדגשות שלא במקומן. מה טעם להש-וואות בין טראגדיות לאומיות, במעין תחרות בין עמים שנפגעו ברצח-עם? אין עם שהוא בעל מונח-פולין על סבל או על מעמד בכיר בין קרבנות ההשמדה?⁷⁶ ג'ורג' סטיינר, למרות טענתו שהשוואות כאלו הן חסרות שחר, מכריז בסתירה לעצמו: "האמירה כי הטרור הסובייטי איום כמו ההיטלריזם אינה רק פשטנית, מופרות ואכזרית אלא תיפלות מוסרית"⁷⁷. טיעון ממין זה, פרי ייחודיות יהודית במקום הרוסית, הריהו בלתי מלבב ממש כטיעונו של סולז'ניצין.

ועוד האשימו את סולז'ניצין על הצהרה כי נקו"ד היה "אכזרי יותר מן הגסטאפו"⁷⁸. הדוגמה ששאבו מ"גולאג א'" הן אלי ויזל והן ג'ורג' סטיינר אין בה כדי להוכיח את ההאשמה כי סולז'ניצין מפחית מחומרת מעשי הגסטאפו ביהודים. הענין המדובר בא בהערת שוליים⁷⁹. הוא נוגע לא ליהודי אלא למטיף רוסי אורתודוכסי מהגר, המואשם בפעולות קומוניסטיות בקרב פועלים רוסים בגרמניה. כל

76 סולז'ניצין אינו מכיר בהבדל ערכי בין רצח-עם לחי-סול מטעמים מעמדיים, וראה גם מי' וגם א'ים.

77 סטיינר, שם, עמ' 83.

78 ויזל, שם.

79 הנוסח המלא של הערת השוליים בא"ג היא כדלהלן: ואין להתעלם מהשוואה זו: מאוד זהים השיטות וה-תאריכים. השוואה כנה יותר עשו אלה ששהו בגסטפו וגם במג"ב, כאותו אלכסיי איבנוביץ' דובניץ', אמיג-רנט ומטיף דתי. הגסטפו האשים אותו בפעולה קומו-ניסטית בקרב הפועלים הרוסים בגרמניה ואילו במג"ב הוא נאשם בקשרים עם הבורגנות העולמית. מסקנתו של דובניץ' לא היתה לטובת מג"ב. עיגוהו גם פה וגם שם, אבל בגסטאפו חיפשו את האמת וכשבוטלה אשמתו שחררו אותו. במג"ב לא שאפו לאמת ולא היתה להם כל כוונה להוציא את הנלכד מצפרניהם (ארכיפלג גולג, עמ' 125).

בפלוגת המזון או העונשין, שבאו להרוס את הכפר, לא היה לפעמים אף איש שדיבר רוסית משום שכולם היו פינים ואוסטרים? כאשר מנגנון הצ'קא היה שורץ לאטום, פולנים, יהודים, הונגרים, סינים? כאשר המשטר הבולשוויקי בתקופות הקריטיות של מלחמת האזרחים נשען על כידונים זרים, בעיקר לאטום? (בימים ההם הם לא העלימו עובדה זו ואף לא חשו מבוכה בגלל זאת)⁷².

ברגישותו המובנת לסבלותיו הממשיים עד מאד של העם הרוסי מן הסתם תופס סולז'ניצין מרובה באתנוצנטריות שלו. בלי למעט מן העובדות ההיס-טוריות אף כלשהו אפשר היה לו לסולז'ניצין לתאר ביתר נדיבות את התמונה הכוללת. אמת, העם האוק-ראיני והעם הרוסי סבלו סבל רב בימי מלחמת האז-רחים; אך היתכן לשכוח את מאות אלפי היהודים שגורשו מאזורי הספר בשנת 1915 ונספו בפרעות בימי מלחמת האזרחים בשנים 1918—1920? הרג רב שלא יאמן נעשה בעם הרוסי במהלך חיטול הקו-לאקים, הקולקטיביזאציה ומגפות הרעב, אך כלום ישו תוצאותיהם של אלו—ושאר טראגדיות גדו-לות שפקדו את רוסיה במאה העשרים—לסבלות העם הארמני, אשר מחציתו נטבחה באימפריה העו-תומנית בעשרים השנים הראשונות של המאה הזאת? או להשמדת האשורים בעיראק? בברית המועצות עצמה נתנסו כמה עמים קטנים—בתוכם הצ'צ'ן-אינגושים, הטאטארים של קרים, הבאלקארים, הקא-ראצ'אי והקאלמיקים⁷³—בהשמדה כוללת הרבה יותר מן הרוסים והאוקראינים. קל וחומר, רצח העם היהו-די—שישה מיליונים מבין ששה-עשר מיליון שהיו אז⁷⁴ וארבעה-עשר מיליונים החיים היום⁷⁵—אין ספק שמספרים אלה עולים על "שליש האוכלו-

72 A. Solzhenitsyn, "Raskayanie i samoograni-chenie kak Kategorii natsionalnoy zhizni", *Iz-pod glyb* (Paris: YMCA-Press, 1974) p. 135

73 Robert Conquest, *The Nation Killers* (Lon-

don, 1970), pp. 160-163

74 קרבנות הארמניים למיליון וחצי מתוך שני מיליונים

וחצי שחיו באותה עת באימפריה העותמנית. Dr.

Arshag O. Sarkissian, "Genocide", in *Martyr-*

dom and Rebirth (New York, 1965), p. 25

75 *American Jewish Yearbook*, vol. 41 (1939)

76 עמ' 583, ולפיו יש בתקופה שלפני מלחמת העולם

השניה 16,180,000 יהודים.

77 *American Jewish Yearbook 1974-75*, vol. 75

עמ' 562, ולפיו חיים היום כ-14,152,150 יהודים.

המשתמע מדבריו של סולזניצין הוא דומני כי בת-חומים מסויימים—ובמקרה דידן חקירת חשודים פוליטיים—המג"ב יכול לנהוג ביתר אכזריות מן הגסטאפו. אך מדוגמה זו, וחיווי אחר שאין הוא יכול להביא כדבעי (בלשונו של ויזל: "במקום אחר... או שמא באותה יצירה?") מסיק אלי ויזל, כי השוואותיו של סולזניצין "אם במתכוון ואם לאו, ביוזמים או לאו... מופנות נגדנו". משפט הנחרץ על סמך עדות כזו הוא בגדר דמאגוגיה בלי ספק. את מדיניות רצח-עם של הנאצים רואה סולזניצין כדוגמת הדוגמאות לאכזריות אדם לאדם. זכירות ברגן-בלזן ואשוויץ בכתבי מעידות ברור, כי הוא רואה באלה סמלים לשפל-הדרגה האפשרי בירידת אנוש. אך בעיניו אין הללו יחידים במינם באימתם, כי מחנות המוות של סטאלין לא היה בהם פחות מן ההרס ומן הרוע. בשם "אשוויץ של הקוטב"⁸⁰ הוא מכנה את כלל סולובקי, ומקבץ בפסוק אחד שפעת מחנות גוראים: "לבי נשבר מחמלה על מישחו: אולי על עצמי, ועל בני דורי, קפואים למוות ליד דמיאנסק, נשרפים חיים באשוויץ, סכופים עד כלות הכוחות בג'וקאזקאן, או גוועים בערבות סיבר..."⁸¹

סולזניצין מרוכו ריכוז גמור בצרת עמו, עד הת-עלמות מסבל דומה בעמים אחרים באופן שאינו יאה לכתיבת הומאניסט מוצהר. עם זאת לפנינו גילוי חרדתו העמוקה לגורל עמו ולא גילוי אנטישמיות (או אנטי-ארמניות) וכו'.

העם הרוסי — אשם וחרטה

אף כי הוא רואה את עצמו כדובר העם הרוסי, אין סולזניצין כותב תשבחות ללא ביקורת על העם הרוסי⁸², אלא תולה בעם חלק גדול מן האחריות לגורלו. בדברו על רעות המשטר הסוביטי, ובמיוחד המשטרה החשאית, שואל סולזניצין ריטורית: "שבט זאבים זה—מניין צץ בעמנו? האמנם משרשינו יצא? בשר מבשרנו? אכן משלנו הוא"⁸³.

בספר "אוגוסט 1914" מנסה סויצין לשכנע את

84 אוגוסט 1914, עמ' 503.
85 אוגוסט 1914 הוא רק חלק מיצירה גדולה שתרחיב את הדיון בנושא זה. אף החלק שפורסם אינו שלם, שכן הפרק על לנין הוצא ממנו.

86 סטיינר, שם, עמ' 78.

87 אכן אין למעט בערכה של דמותו של גאמרוב. סול-זניצין בחר לתאר את פגישתו המרשימה עם יהודי צעיר זה וחבריו בכלל בוטירקי כתמונת הסיום לכרך הראשון של א"ג. גאמרוב הוא המשפיע על סולזני-צין להרהר מחדש בהשקפת עולמו... סטודנט צעיר זה וחבריו הוכיחו כי נולד דור סובייטי חדש המסוגל להתבונן בחיים באופן אחר לגמרי. צעירים אמיצים ובעלי עקרונות אלה השפיעו עמוקות על סולזניצין.

88 א"ג, עמ' 461—464.

80 AG, עמ' 43.

81 A. Solzhenitsyn, "The Right Hand", in *Stories and Prose Poems*, p. 155

82 מ"ד, עמ' 388.

83 א"ג, עמ' 136.

רבות של הסלאופילים — הערצתם לכנסיה האור-תודוכסית הרוסית כצורתה הקדומה, הערצתם לרוסיה שלפני פטר, לכפר הרוסי ולאכר הרוסי בטה-רתם — אך הוא דוחה ביודעים את אמונתם ב"שלי-חותה" של רוסיה ובכורתה המוסרית. זיקתו העמוקה למושג האשמה והתשובה הקיבוציות — הכוללת אמירת אמן מפורשת לרעיון המקראי של פקידת עוון אבות על בנים — נועל בפניו את האפשרות האידיאולוגית לכתוב באופן שיש בו כדי לעודד יהרהר לאומית או שחצנות. הדבר אף גודר אותו באופן ברור מכל האסכולה הסלאופילית, ועוד יותר מזו הפאן-סלאוויסטית.⁹²

בתשובה לסאחרוב המאשים אותו ב"לאומנות וליקורוסית", אומר סולז'ניצין כי בשעה שדיבר בהרצאתו עם קבלת פרס נובל על ערך סגולתה של "האישיות הקיבוצית" של כל אומה, אף הזעירה שבאומות, נתקבלו הדברים בהסכמה כללית. ואולם "אך הסקתי את המסקנה, כי הדבר חל גם על העם הרוסי, שגם עם זה זכאי לתודעה עצמית לאומית, לתחייה לאומית לאחר חולי רוחני המור מאד, מיד הוקיעו את הדבר בועם כלאומנות מעצמתית... מניחים כי הרוסים אי אפשר להם לאהוב את עמם בלי לשנוא אחרים"⁹⁴.

Leonard Schapiro, "Some Afterthoughts on Solzhenitsyn", *The Russian Review*, Oct. 1974, p. 420

93 סולז'ניצין העיר הערה דומה במסיבת עיתונאים (פריס, דצמבר 1944, עמ' 9), שבה אמר כי "בכל ארץ, ובראש וראשונה ברוסיה, יש להתרכז בהתפתחות פנימית. לשם כך יש לפנות אזורים כבושים, לחסל את האיומים על שלום העולם, לכוון כל המש-אבים לטיפול בבעיות הלאומיות ולריפוי החללים המוסריים והגשמיים. לדעתו מדהים הדבר, כי ניו יורק פיימס תולה בו לאומנות שוביניסטית. הוא חוזר לנושא זה עם סאפיץ: "ההצעה לוותר על כל התפשטות חיצונית, לשחרר את כל אלה שאנו מדכאים ולוחצים, ותחת אלה להתרכז בבעיות הפנימיות של ארצנו נתפרשה כלאומנות, שוביניזם וכמעט אימפריאליזם. קובץ המאמרים שלי שיצא זה עתה לאור עוסק במקומות אחדים בשאלה זו של ההכרה הלאומית. כפי שציין אגורסקי דבר זה מביא אותי, כיהודי וכציני, להרגיש הרגשת השתייכות עמי משום החשיבות הרבה שאני מייחס להכרה הלאומית וליוכותו של כל עם להתפתח מבלי שזהותו היחודית תיפגע ותעוות" (*Encounter*, March 1975, p. 68).

94 *Kontinent*, 2, עמ' 355—356.

עיים שהתעללו באסירים הפוליטיים. זו הקבוצה השנואה ביותר בכל כתבי סולז'ניצין. ב"אוגוסט 1914" הוא מתייחס בשאט-נפש לקוזאקים. יתכן כי מוצאו של הסופר הוא המביא אותו להדגיש את פחדנותם של הקוזאקים הנסוגים בדהרת בהלה כש-מרבית הצבא הרוסי הרגלי עומסת, ללא מחסה, את עינויי התבוסה.

התרכזותו של סולז'ניצין בסבלות בני העם הרוסי, והדגשת חלקם באשמה על גגעי רוסיה של המאה העשרים, אפשר לראות כבולמוס עז של אהבה וחיימה, מתוך התמכרות של בעל מלאכה אחת. הדבר שהוא חותר אליו הוא פתרון של טיהור ומי-רוק לנשמה הרוסית, שיש לגאול אותה מטומאתה. הוא תובע מעין משפט נירנברג רוסי:

"הרי חידה שלא על בני דורנו לפענח: מדוע מותר לגרמניה להעניש את עושי העוולה שלה, ואסור לרוסיה? איזו דרך אסונות לפנינו, אם לא ינתן לנו להיטהר מהחלאה המרקיבה בתוך גופנו!... ומה עלינו לעשות? יום אחד יתארר צאצאינו את דורותינו כדורות של חדלי אישים: תחילה הנחנו להם להוציא מיליונים שבנו לטבח, ואחר כך סעדנו את רוצחינו לעת זקנתם השאננה... אך למען ארצנו ולמען ילדינו חייבים אנו למצוא את כולם ולהביאם למשפט! ובעיקר לשפוט לאו דוקא אותם אלא את פשעיהם..."⁸⁹.

הוא חוזר לכך באחד משלושת המאמרים שקובצו לאחרונה בספר "מתחת לרגבים"; שם הוא מצביע על החרטה שהתגלמותה הדרמאטית ב"הליכה לקא-נוסה" של הקאנצלר בראנדט בביקוריו בוארשה, באושוויץ ובמדינת ישראל.

ומכאן אנו מגיעים לסלאופיליות ואף השוביניזם שתולים בסולז'ניצין. אכן, הסלאופילים טענו כי לרוסיה, כנסייתה, עמה ואורח חייה יתרון על אלה של אירופה והמערב. סולז'ניצין שותף להשקפות

89 *אי*, עמ' 148—149.

90 בראיון עם סאפאל ב"אנקונטר", מארס 1975, הוא אומר: "כל עוד נקיים בידנו את הנוהג להדגיש את עליונות אומתנו ולבקר עמים אחרים יהיה מצבנו נואש; לא נצליח לכוון קיום-יחד לאומי". הוא מטעים את הצורך בתשובה ובביעור סלעי המחלוקת בין עמים, ואפילו "במחיר הגזמה בתיאור חלקנו באשמה". אגב, מעניין — למצער — להזכיר כי בספרו "מתחת לרג-בים" הוא מונה עם חטאיו ההיסטוריים של העם הפולני את דיכוי של בוגוד המלניצקי (עמ' 139).

91 *Iz-podxglyb*, עמ' 123.

לדתם ההיסטורית. אך אין להתעלם משום כך ממשא-
לת חייהם של מאתים וחמשים מיליון אנשים. לדעת
סולו'ניצין מוטב להם לליטאים ולאוקראינים להיש-
אר במולדתם ולזכות בה לחירות מאשר ללכת בגולה
ולשתות בה את כוס התרעלה דורות על דורות⁹⁸.
מתוך גישה זו מצטער הוא על שניתנה בדעת הקהל
תמיכה גדולה יותר ל"תיקון ג'קסון" מאשר לתביעה
ליתר חופש בברית המועצות גופה⁹⁹. בהזכירו קבו-
צה של תשעים יהודים שפנו אל סאחארוב כדי
שיתמוך בבקשתם להגר, הוא מגדיר אותם כ"זרים
לארץ זו... המבקשים רק להימלט, תשעים אלה
לא חשבו על התפתחות העניינים אחר-כך"¹⁰⁰.
נאמן לעמדתו הכללית, הוא מביע אהדתו ותמי-
כתו במדינת ישראל בסכסוך במזרח התיכון, ובו
לעמידתה הדלה והפחדנית של אירופה נוכח איום
הנפט הערבי¹⁰¹. הוא תומך בסאחארוב המגן על
ישראל בראיון עם עתונאי לבנוני¹⁰², ומביע זעם
על מעשה נציגים ערבים במוסקבה שאיימו על סא-
חארוב באלימות גופנית¹⁰³.

השאלה היהודית

עם כל דאגתו לגורל עמו אין הוא מתעלם מקבוצות
לאומיות אחרות בברית המועצות ומבעיותיהן. בשעה
שאחד מחברי מערכת "נובי מיר" התלונן לפניו על
הפרק העוסק ברויטמן בספרו "במדור הראשון",
השיב לו:

"זו אחת מתכונותי. איני יכול לפסוח על בעיה חשו-
בה. הרי הבעיה היהודית — מה צורך יש לי בה?
נוח יותר להתעלם ממנה. אך פשוט איני יכול"¹⁰⁴.

לפיכך יש ביצירותיו דמויות יהודיות ודיון בנסיון

98 א. י. סולו'ניצין, "על עתידה של רוסיה", מסיבת
עתונאים, "פוסטיב" דצמבר 1974, עמ' 6, וראה "סול-
ז'ניצין משיב לשאלות", "פוסטיב", פברואר 1975, עמ'
13—12.

99 עמ' 380. במאמר "Bodalsya telenok s dubom",
התפרסם ב"קונפטיננמי", 2 עמ' 358, מונה סולו'ניצין
כמה מנקודות המחלוקת בינו ובין סאחארוב, וביניהן
שבניגוד לו סאחארוב "מדגיש את חשיבות ההגירה
למעלה מכל שאר הזכויות הנגזלות מהאוכלוסיה
הנשארת במקומה ואינה מהגרת".

100 Bodalsya telenok, עמ' 404.

101 שם, עמ' 384.

102 שם, עמ' 387.

103 שם, עמ' 608.

104 שם, עמ' 94.

אמונתו של סולו'ניצין בזהות לאומית לכל העמים
כוללת בלי ספק את היהודים. בראיונו לוולטר קרו-
קייט בטלוויזיה האמריקנית בשנה האחרונה הוא דן
במיוחד בהגירת היהודים מברית המועצות.

קרוקייט: האם אתה רואה אי-פטריוטיות במע-
שה הרוצים לצאת את ברית המועצות כדי להציל
את חייהם?

סולו'ניצין: אם אדם יוצא את ברית המועצות
משום שהוא חש כי ארץ זו זרה לו, ואין זו ארצו
האמיתית, הרי זה בודאי מעשה טבעי של אדם חופ-
שי. הוא רוצה להיות בארץ אחרת, ובודאי שאין אני
מגנה אותו על זאת⁹⁶. יתר על כן, אנשים ההולכים
לישראל, אלה ההולכים באמת לישראל, לא אלה
המתאמרים ללכת לישראל אך באמת הולכים למקום
אחר... אני מכבדם, משום שהם בוחרים להם חיים
קשים הרבה יותר בישראל. הדבר מסוכן יותר בש-
בילם, ומטיל עליהם יותר חובות. מנחים אותם רגשות
דתיים, או רגשות התחדשות לאומית. יש לי יראת-
כבוד רבה מפניהם⁹⁶.

גם ב"מתחת לרגבים" הוא מדבר ברוח זו על
"נס לידתה וגייבושה של מדינת ישראל אחרי גלות
של אלפיים שנה"⁹⁷. בהתאם לאמונתו באומה כיחי-
דת התשתית של החייב החברתיים, המדיניים והיצי-
ריים, מבדיל סולו'ניצין ברור מאד בין הגירת אנשים
למולדתם ובין אלה הבוחרים לצאת מארצם משום
שאינם מרוצים בתנאים. מדוע, שואל סולו'ניצין
בראיון ל"פוסטיב" בדצמבר 1974, מייחס סאחארוב
חשיבות כה רבה לזכות ההגירה? מדוע הזכות לעזוב
מקודשת יותר מן הזכות להשאר, לזכות בחירות
המצפון ובחופש הדיבור והעתונות בארץ? הדגשה
זו של ההגירה באה משעה שהותר למספר מסויים
של יהודים — וכן לגרמנים של הוולגה — לצאת את
ברית המועצות. זוהי זכותם הטבעית — לחזור למו-

95 בתשובתו למכתב גלוי של פאוול ליטווינוב (Vestunik
russkogo khristianskogo dvizheniya IV, 114,
pp. 258—260). אומר סולו'ניצין, שהוא מתנגד באו-
פן כללי להגבלת זכותו של כל אדם להגירה, שהוא
רוחש כבוד רב לעולים לארץ-ישראל, ואינו פוסל
כלל את המבקשים להם מקלט שתש כוחם מעינויים.
אך אין בלבו כבוד והערכה לאלה האומרים כי לבם
קשור ברוסיה ולכן הם יוצאים לדרך בכיוון ההפוך,
ומסבירים את רוסיה הסבר חדי-צודדי בעוד זכות הדי-
בור וההגנה אינה ניתנת לרוסיה...

96 "Solzhenitsyn", CBS Television Network, June
24 1974, 10:00—11:00 p.m. EDT.

97 Iz-pod glyb עמ' 245.

את הפתרון לשאלה היהודית ולשאר תחלואי האימי-פריה הרוסית. היא וארוסה נחום הם צמד לא-נעים, קצר-רוח, מלא בון, קנאי, גס. עם זאת תיאור הדי-למה היהודית שבפיה נשמע משכנע. מה תועלת היתה בשינוי שם בתו לשם רוסי? היא מטיחה בפני אביה. הן בבית-הספר לאחיות מתקבלות רק בנות האמונה הנוצרית. אינו רוסייה הוא עומד לבנות או להושיע? הנה רוסטוב, הכרך הגדול, ובו המון אנשים משכילים, נמסרת בן-לילה בידי האטאמאן של הקוזאקים, המסתערים עלינו במגלבים! ¹⁰⁸. טעות היא לראות בסוגיה רק קאריקטורה של המהפכן הרוסי. אמת, נחום וסוגיה הם דמויות לא אהודות במובהק, אך תפקיד המהפכן המאוס ביותר בכרך הראשון נמסר לא להם, אלא לידי לנארטוביץ, סגן-משנה ממוצא רוסי וגרמני. אין הוא רק טיפוס דוחה, אלא הוא חייל העורק מן הצבא הרוסי כדי לעבור אל הגרמנים.

סולז'ניצין דן בכעיות האנטישמיות באחדות מיצי-רותיו. ב"אוגוסט 1914" אנו עדים לתוצאות ה"נומ-רוס קלאוזוס" המשתקפות בנסינו של גער נוצרי הנחשב בטעות ליהודי. כשמתבררת הטעות והוא מתקבל לאוניברסיטה, הוא חש כי שמחתו מהולה בהכרה, שהוא נתקבל משום שהצליח להוכיח, כי אינו שייך לאומה שהביאה לעולם את ישו... ¹⁰⁹. עלילת הרופאים ותוצאותיה נבחנות כמה וכמה פעמים ב"אגף הסרטן". תחילה אנו מתוודעים לבעיה באמצעות ורה גאגארט, אף היא לא-יהודיה, המת-קרבת ליהודים מפני שנחשבת ליהודיה. ההרגשה שחושדים בה חשד-שוא על נסיון להרעיל את אחד החולים, אינה עוזבת אותה בשעה שהיא ממתינה לחוקרים.

המנתח לב ליאונידוביץ' מגנה את ההאשמות המ-רושעות בשעת משפט חברים: "זהמדובר בכירורג ממוצא רוסי! אילו הוא גרמני, או נאמר ז'י-ז'י-ז'י — — — היו כולם צועקים: צריך לתלות אותו, בלי שהיות!" ¹¹⁰ גם ב"ארכיפלג גולאג" עוסק סול-ז'ניצין בעלילת הרופאים ובתוצאות שקיווה להן סטאלין במערכת החדשה שלו נגד היהודים, וחוזר

היהודי. קשת רחבה של טיפוסים יהודיים מצויים בספריו: הליבראל היהודי מן התקופה הצארית, המהפכן היהודי, הקרבן היהודי של האנטישמיות. ודוק: בעוד סולז'ניצין אינו יכול — ואף אינו מגסה — להסתיר את סלידתו מטיפוס המהפכן היהודי, הוא מצליח בכל זאת להראות את מורכבות מעמדו של היהודים ברוסיה. היהודים נמשכים לרוסיה, ורק מוצ-אים שזו דוחה אותם; אוי להם אם הם מסתגלים, ואוי להם אם הם מנסים להתנגד.

אחת הדמויות שהוא מעריך בגלוי ובמפורש היא אישיותו של המהנדס היהודי איליה איסאקוביץ ארכאנגורודסקי בספרו "אוגוסט 1914". ארכאנגו-רודסקי הוא מומחה ידוע בחבל רוסטוב לציוד טח-נות קמת, אדם מצליח ומכובד אשר אליו פונה באופן טבעי טומצ'אק, בעל אחוזה מקומי, לעצה בעניין חינוך בתו ¹⁰⁸. באחד מפרקיו האחרונים של הספר המהנדס מתווכח עם בתו ועם חתנה על נחי-צות המהפכה ברוסיה. בכבוד זה מגן על עמדת הליב-ראל — ומשמש אף דוברו של המחבר, תפקיד רב-משמעות סולז'ניצין מועידה לדמות יהודית. סוגיה אומרת לאביה, כי כל האינטליגנציה תומכת במה-פכה. אך כלום אין אנו המהנדסים הבונים, אינטלי-גנציה? שואל אביה. אדם בר-ידע אי אפשר שית-מך במהפכה, שאינה אלא תהליך חורבן מטורף, וסופה בכיה לדורות. סילוק המונארכיה אין פירושו שיפור הכל. "אל תדמו בלבבכם שהרפובליקה היא פשטידה ערבה לחך... לעולם לא יגיע העם עצמו להגה המדינה" ¹⁰⁹.

אהדת סולז'ניצין נתונה לארכאנגורודסקי, המהנ-דס, הבנאי, הרוצה כי יתנו לו להמשיך ולעסוק במלאכתו. מה יהיה גורל מאתים הטחנות שבנה בבוא המהפכה? כמה יישארו לטחון את החיטה? והאנשים מה יאכלו? על כן נראה לו שאסור לו לעזוב את ארצו לאנחות, ואם חש הוא בשייכותו לארץ, עליו להסתגל לתהליך האיטי של ההיסטוריה, על-ידי עבודה, שכנוע, ושינוי הדרגתי... ב"אוגוסט 1914" אכן סולז'ניצין עוסק בטיבו הבעייתי ולעתים טראגי של הקשר ההיסטורי בין העם הרוסי והעם היהודי. סוגיה, בתו של ארכאנגו-רודסקי, רואה, כיהודים רבים, במיגור המשטר הצארי

107 שם, עמ' 583.

108 שם, עמ' 488.

109 שם, עמ' 21.

110 שם, עמ' 321.

105 שם, עמ' 40.

106 שם, עמ' 486.

הוא בגדר הגמבע נוכח הדגשתו, כי רוסיה אחראית במידה רבה לגורלה הטראגי, נוכח הכרתו בזכותם ובערכיהם של הלאומים שאינם רוסים, נוכח מידת ההצנע שהוא נוקט לגבי סגולותיו של העם הרוסי. אף הנחתו של רומאן רוטמאן, כי סולו'ניצין ממ" שיד את מחשבתו החברתית של סולוביוב אינה לתועלת כאן. אין שמץ מאהבת ישראל של סולוביוב בסולו'ניצין, שמפורש וזעמו על התפקיד הנכבד שמילאו זרים, ובכלל זה יהודים רבים, בתפיסת השלטון על-ידי הבולשוויקים. ולמרבה האירוניה לאומנים רוסים קיצוניים טופלים על סולו'ניצין הע" רצת היהודים וולוזל ברוסים¹¹³. רק משום שסולו'ניצין מאמין בקצת עיקריה של אסכולה מחשבתית מסויימת אין פירושו שהוא דבק בכולם.

מהי איפוא הערכתנו לגבי סולו'ניצין? על-פי אומדנו שלו הריהו "פטריוט מתון". בדומה לאר" כאנגורודסקי כל רצונו הוא לגשת אל המלאכה שיש לעשותה ולרפא את ארצו מתחלואיה האנושים. ראש דאגתו הוא לאומתו שלו, ואם עמים אחרים מוכנים לסייע, יבורכו. אך הוא מכבד גם קבוצות לאומיות אחרות, מעריך את שאיפותיהן הלאומיות ומכיר בזכותן השווה לביטוי עצמותן. לפיכך הוא תומך בשחרור העמים האחרים שבמסגרת האימפריה הרו" סית ובהסתלקות מן ההגמוניה הרוסית עליהם — גישה שהיא רחוקה מזו של הדוגלים בעליונות הפאן-סלאויות.

והעם היהודי? כשאר העמים השותפים לנסיון ההיסטורי הרוסי, אין היהודים זוכים לשגאה או לאהבה כקבוצה: זכויותיהם הלאומיות זוכות להכ" רה; הישגם הציוני זוכה להערצה רבה; מעמדם החצוי בהיסטוריה הרוסית זוכה להבנה; ויחידים בני העם היהודי נשפטים איש איש לפי תכונותיו האישיות. את ההערכה הקיבוצית מניח סולו'ניצין לכל עם ועם. בדומה לנביא במסורת המקראית הוא אומר שכל אומה אחראית לחטאי עצמה; על בניה לשקול את אשמתם, לכפר על עוונות העבר, ולעשות את הטוב לעתיד לבוא.

על הגירסה הקיצונית התולה מגמה של רצח-עם באסטרטגיה שבמזימת עלילת הרופאים. נראה, אומר סולו'ניצין, כי סטאלין נתכוון לעשות טבח גדול ביהודים. קשה לעמוד על האמת, אבל לפי השמועות שרווחו במוסקבה אמר סטאלין לתלות בראשית מארס את "הרופאים-הרוצחים" בכיכר האדומה. בעקבות זאת היו הפאטריוטים הנרגשים, בדירבונם של מדריכים, חשים לערוך פרעות ביהודים. וכאן היה השלטון מתערב בחסדו להציל את היהודים מזעם ההמון, שבו בלילה היה משלחם ממוסקבה למזרח הרחוק ולסיביר, שכבר הוכנו שם צריפים בשבילם¹¹¹.

עם כל סלידתו העמוקה מהקומוניזם ומהקומוניסטים ומורת-רוחו על חלקם הגדול של לא-רוסים בנצחון הבולשוויזם, הוא מתאר את חיסול הבול-שוויקים הותיקים (ובהם הרבה יהודים ידועי-שם) כמעשה עוד אחד של מוח אחוז-מאניה. לא באקראי — כן מהרהר סטאלין לפי תיאורו של סולו'ניצין — נעשה הוא שליטה של רוסיה, צד הוא את לבה, הוא, ולא אלה ה"תלמודיסטים" הדברנים, חסרי השורש, בעלי זקני התיש, כל אלה המתוויקים על האצטבאות, חנוקים, ירויים, רמוסים לדומן במחנות, מורעלים, שרופים, הרוגים בתאונות-מכוניות או בידי עצמם!¹¹²

אמת, סולו'ניצין אינו מקדיש תשומת-לב מדוק-דקת לכל מסותיהם ומצוקותיהם של היהודים הרו" סים והסובייטים. אם הגליית כל חברי "החלוץ" וההגליות והגירושים לאחר מלחמת העולם השניה נזכרים בקיצור, הרי חיסול הסופרים ואנשי התר" בות היהודים לאחר המלחמה אינו נזכר בארבעת הכרכים הראשונים של "גולאג".

מה, אם כן, יכולים אנו לומר על עמדתו של סולו'ניצין לנוכח שפעת העדות בכתב שלפנינו? ראשית, מה אפשר לנו להוציא מכלל חשבון? הע" דות שבכתב מראה ברור, כי אין לכלול את סולו'ניצין עם השוביניסטים או הסלאופילים: סיווג זה

Ivan Samolvin, "Pismo Solzhenitsynu", in M. 113 Agursky, "Neonatsistskaya opasnost v Sovetskom Soyuze", *Novy zhurnal* 118, 1975, pp. 205-19. ראה גם את הרשימה האנונימית: "Kriticheskie zametki russkogo cheloveka v patrioticheskom zhurnale 'Veche'", *ibid.*

111 א"י, עמ' 86.
112 מ"ר, עמ' 123.

צלה של מורשת כפולה

בשולי ספרו של ישעיהו ליבוביץ

ב. י. יואל

ספרו של ליבוביץ הוא — ליבוביץ. הוא לא רק מטיף בו דעות והשקפות, אלא נותן בו את עצמו, כל-עצמו בעיצומו, בלהטו ובכנותו, ברוגו ובוועמו; ובכלל כל-עצמו, כנראה, גם יצר הליצות והתאוה להדהים את קוראיו ושומעיו. קשה לפעמים להכריע, אם קיצוניות ההשקפה וחריפות הגיסוח הן פרי יצר הטוב, יצר הדעת, שבו, או פרי יצר הרע, התאוה להדהים. או אפשר שהן באות לחפות על מחשבה מנקרת במוח: בעצם מאי קא משמע לן? מה חידוש כאן לגבי מה שכתבו ראשונים ואחרונים? הקיצו-ניות בניסוח והשלילות המדהימות שבהן הוא מקיף כל חיוב במשנתו הן תחידוש שבבית-מדרשו, ובאמת לא העזו כמוהו אדם מישראל לדבר כך על ה' ועל משיחו ועל תורתו.

מהי היהדות? מקובלים אנו מדורי דורות שדגלה של היהדות היא אמונת הייחוד. טעות היתה זו בידם ובידנו. "הראציונאליסטים של ימי-הביניים, שביקשו להגדיר את ישראל כ'קהל המייחדים' לא אמרו כלום. לאמונת הייחוד הגיעו בני-אדם גם מחוץ ליהדות ובלי השפעתה, ואילו ליהדות עצמה אין הפסוק 'שמע ישראל...' משווה תוכן, אלא משמש לה סיסמה וסימן-היכר" (18); המספרים בסוגריים מציינים עמודי הספר; ההדגשות בתוך המובאות מצויות במקור. ועוד: המובאות-הדוגמאות כאן ולהלן חוזרות פעמים אין-ספור בספר, ואין מקום לטענה השכיחה של "תלישת פסוק מהקשרו").

ושמא המוסר, מוסר-היהדות המפורסם? "ומוסר היהדות... לא היה ולא נברא ואינו יכול להיות" (294). המוסר בכלל "הוא קאטיגוריה אטיאיסטית, שאינה מתיישבת עם ההכרה הדתית או עם ההרגשה הדתית... לפיכך לא הפיקה היהדות תורת-מידות יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, הוצאת שוקן, ירושלים ותל-אביב, תשל"ה.

ספציפית ומעולם לא התגלמה במוסר ולא דגלה בו" (233). המקרא אינו מכיר את "הטוב והישר" אלא "את הטוב והישר בעיני ה'" (שם). שמא זה החי-דוש שבו דגלה היהדות: הטוב והישר המוסרי הוא הטוב והישר בעיני ה', היינו, החיוב המוסרי הוא מכלל הסדר האלוהי בעולם? בכלל סולדת דתיותו של פרופ' ליבוביץ מכל "ערכים", היינו ערכי אדם וחברה, ואין קץ לביטויי-שלילה מחריפים והולכים בסוגיה זו של ניגוד דת לערכים, הממלאים את הספר. "בזה נפסלה כעבודה זרה כל דת של ערכים המשקפים את מגמותיו ואת חזונו של האדם" (30), ו"אין כל עניין לשמיטה (כסמל לבעיות החברתיות) אצל הר-סיני (ל'דת')" (103). אמנם, גם בהר סיני, בעשרת הדיברות גופם, נאמר בשבת "למען ינוח עבדך ואמתך כמוך" — ערך אנושי למופת, אבל פרופ' ליבוביץ מבטל ראייה וראייה זו על-פי דרכו הליצנית: "אילו, למשל, היתה משמעותה של השבת סוציאלית או לאומית — היתה מיותרת לגמרי; למנוחת העובד דואג מזכיר הא-גודה המקצועית, ולא ירדה שכינה על הר סיני למלא פונקציה זו" (26). "לשבת משמעות של קדושה ולדעתו של המחבר "קדושה הוא מושג שאין לו שום מובן הומאניטארי או אנתרופוצנטרי". ידע המחבר שהיה נביא "המגדיר את ה'טוב' ואת מה שאלוהים דורש מן האדם בשלושה דברים, ששניים מהם הם 'עשות-משפט ואהבת-חסד'" (127), ואף-על-פי-כן קובע הוא בפשטות נחרצת ש"החזרת ערכים 'אנושיים' (= הומאניסטיים) אינה אפשרית על-ידי הינוך ממקורות היהדות" (304), וש"אין לדלות מן היהדות שום פרוגאמה חברתית... הבעיה החברתית כשלעצמה — ככל בעיות האדם — אינה מעסיקה את 'היהדות' כלל" (210). ולא נחה דעתו של המחבר עד שהכריז: "אשר

והיא, ההלכה בתפיסתו של המחבר, לא לבד דוחה אל מחוץ לגבולה כל "ערכים", אלא אפשר לומר — דוחה מפניה את התחושה הדתית הטבעית שבאווירה חי ונשם היהודי בן "היהדות ההיסטורית-אמפירית", תחושת מציאות אלוהים בממש ובפועל, מציאות שהוא עומד נכחה ובתוכה כאחד. "אביה הרוחני של 'לית אתר פנוי מניה כלל' הוא הפוליתיאיסט המא-טריאליסטי תאלס המילטי, שאמר 'הכול מלא אלים'. ההדים של תחושה זו במיסטיקה היהודית אינם מתיישבים עם יהדות ההלכה" (4-33).

ועוד חיוב אחד במשנתו של פרופ' ליבוביץ, שאף הוא מוצע בלהט רב וכן: מדינת ישראל. אמנם, הס מלייחס לה לזו משמעות דתית: "היום הפכו רוב 'הגדולים' (בין אם הם פונקציונרים של 'האגודה', בין אם הם פונקציונרים של 'המזרחי') לחסידים גלגבים של מדינת ישראל, ומעלים אותה לרמת קדושה דתית. כיצד הם מעיזים לקשור את גורל היהדות ואת עצם קיומן של התורה והמצוות במ-אורע היסטורי ובאינסטיטוציה פוליטית-חברתית, אשר אין כל ודאות שהם מעשה ההשגחה — ושמא אינם אלא מעשה-שטן?!" (168). אף נוהר הוא המחבר ומוזיר להשתמש לציון זמן ייסוד המ-דינה בתאריך הנוצרי דווקא: "בשנת 1947—1949 (כך צריך לגרוס), ולא תש"ז—תש"ט" (85, ושוב 132). וכל כך למה? כדי להפשיט את המדינה מכל הילה של מאורע בעל משמעות דתית בתולדות עם ישראל. ואם אמנם אמרו, אין בין עולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, היינו שההבדל הוא "במאורע היסטורי ובאינסטיטוציה פוליטית-חברתית". יש לו למחבר השקפה משלו על עניין המשיחיות בישראל ועוד נגיע לכך. כדי להרחיק מן המדינה כל כוונה אלוהית אף מפליג המחבר, באכזריות לא מעטה, ואומר: "הקמת מדינת ישראל ושריפת מיליון-וחצי ילדים בכבשני-גזים — שתיהן מנהג-העולם הן, ואין אנו למדים מהן על רצון הבורא" (168). אבל אנו כבר מפליגים לענין ההש-גחה והשקפתו של המחבר עליה. מכל מקום, את מדינת ישראל הוא מחייב כ"הישג הלאומי-מדיני הגדול ביותר של עם ישראל מיום שניתן בידי המל-כויות" (91).

מה הוא המניע להישג גדול זה, לציונות שהשיגה אותו? "אני — ורבים כמותי — הם ציונים מפני שנמאס עלינו שעבוד-מלכויות" (298). כך בפשטות

ל'ואהבת לרעך כמוך' — אין הצגתה כביטוי של 'מוסר היהדות' אלא זיוף אפיקורסי של התורה" (שם). "ולא זו בלבד, אלא שפסוק 'ואהבת לרעך כמוך' — כפי שנוהגים לצטטו — אינו קיים בתורה: הכתוב אומר: 'ואהבת לרעך כמוך אני ה' " (27), ולפסוק בשלמותו, עם סיומו, נתכוון רבי עקיבא באומרו עליו שהוא "כלל גדול בתורה". אמנם, רבי עקיבא מצטט את הפסוק "כפי שנוהגים לצטטו", והלל הזקן אף טבע לשם כך מטבע-לשון משלו, באומרו למי שביקש ללמדו "כל התורה כולה" (ויודגש: התורה כולה): דעלך סני לחברך לא תעביד — זו היא כל התורה כולה, ואידך פירושא הוא. ובכן, זייפנים אפיקורסים? ובמכילתא לפרשת בשלח נאמר: "הנני עומד לפניך שם — אמר לו הקב"ה: כל מקום שאתה מוצא רושם רגלי אדם, שם אני לפניך", וברוח זו נמסר משמו של ר' מנדיל מקוצק על הפסוק הנזכר: ואהבת לרעך כמוך אני ה' — אני ה' באהבה זו. מה יאמר הפרופיסור להר-מאניום אלוהי זה?

אלא מהי היהדות? הלכה. כל להט נפשו של המחבר עולה לפנינו מתוך מאמציו להוכיח — תרתי משמע — שאין היהדות ואין ביהדות אלא הלכה. היהדות כל-עיקרה מתגלמת במערך של מצוות די-נים, ומערך זה אינו בשום פנים "בניין-על שהוקם על בסיסם של 'ערכים דתיים', אלא להפך, "ערכי האמונה, הקאטיגוריות של ההכרה והתחושה של הדת הם בעולמה של היהדות פרשנות של מערך התורה והמצוות" (5-14). "מבחינה רעיונית דתית, אך גם מבחינה הגיונית-סיבתית, תורה שבעל-פה — שהיא עולם ההלכה — קודמת לתורה שבכתב על חוונה וערכיה. הדת האינסטיטוציונאלית יוצרת את האמונה שעליה היא מושתתת" (349). "ניגוד מוחלט קיים בין עבודת-אלוהים שבתורה ובמצוות ובין עבודת 'אלוהים שבלב' או 'המצפון' של דת ההר-מאניום, שהיא לאמיתו של דבר עבודת-האדם. זוהי העבודה-הזרה שאליה מתכוון הפסוק 'ולא תתור אחרי לבבכם'" (28). "העם היהודי לא יצר פילוי-סופיה ולא מוסר ולא אמנות ולא אינסטיטוציות חברתיות או מדיניות שהן מיוחדות לו או מיוחדות אותו או קובעות את רציפות קיומו וזהותו ההיס-טוריים; התוכן בפועל של תודעת הזהות ההיסטורית של העם היהודי במשך 3,000 שנה... היתה רק הדת המתגלמת בתורה ובמצוות: ההלכה" (148).

גלותית, שבה היה עם ישראל חופשי ממצוות מדיניות ומתפקידים אזרחיים" (86). ובצורה נחרצה יותר: "ההלכה בצורתה ההיסטורית המגובשת — ולא דווקא בדיני ממונות, אלא עוד יותר באיסור והיתר, בהסדרת אזרח-החיים וההווי המסורתי — מניחה את הגלות או את מציאותו של שלטון זר בארצנו כנתון שאין להרהר אחריו; היא עושה את העדר העצמאות הלאומית-ממלכתית של עם-ישראל ואת העדר חובות-אזרח ותפקידי-אזרח לאדם מיש-ראל תנאי והנחה לעצם האפשרות של קיומה ולצב-יונה המיוחד של עצמה" (128). וטיבה זה של ההלכה, היינו ניתוקה מכל חובות מדינה ואזרחות "אופייני אף לתורתם של הסופרים והתנאים, שפעלו אף הם בצל השלטון הזר, היווני או הרומי" (133). זאת אומרת, שמתחילת ברייתה של ההלכה הנוחה, וקיומה אפשרי היה, בתלל ריק מבחינה מדינית וחברתית, ואפשר אפוא לשאול, אם ייתכן שינויה והתאמתה לחיי מדינה מבלי לעוקרה משורשה ול-הופכה על פיה. אבל המחבר מאמין באמונה שלמה ויוקדת שהתורה היא תורת-חיים ולא נועדה להת-קיים אך "בחממה מלאכותית" של גיטו יהודי בגלות של גויים, הרי "לכתחילה לא ניתנה תורה לעם ישראל כדי שיחיה על פיה בגלות" (41). והוא דורש לחולל את הריפורמה הנועזת בהלכה. "כל הסבור שלא ניתנה תורה אלא לעצב על פיה את העולם-הזה, מבין שהתנאי הראשון לקיום התורה הוא קבלת תפקידים ממלכתיים וחברתיים וחובות-אזרח על-ידי ציבור שומרי התורה ויצירת אפשרות למילוי תפקידים אלה" (5-144), ורק "כאן משמ-עותה הדתית האמיתית של תקומתנו הלאומית" (שם).

מי יחולל את הריפורמה הזאת? ממוסדות-ההוראה המוסמכים גתיאש המחבר (54), אלא מי? "הציבור הדתי" (143, בעיקר 205) — מושג מעור-פל שהמחבר הופך והופך בו מבלי להגדירו כמו. אלא שבעצם אין לקבל את דרישתו של המחבר לריפורמה זו בהלכה — כהלכה למעשה. המחבר מחייב את האופוזיציה לשמה כערך בפני עצמו, אפילו לא תשאף להשגת מטרתה, אפילו תניח מראש שאין אפשרות להשיגה. "גם בהיות עם ישראל עצמאי לא קוימה התורה אף פעם במלואה ואף לא הוגשם משטר-התורה כמשטר המדינה והחברה של עם ישראל... ברם עצם הניסיון והמאמץ יכולים

ובקיצור נמרץ: "שעבוד מלכויות" הוא הממצא את מצבו של העם היהודי בגלויות, ו"נמאס עלינו" הוא הממצא את מניעי הציונות. משל העם היהודי ישב בטריטוריה משלו, והנה פלש אליה עם זר וכפה שלטונו עליה, ומשנמאס השלטון הזר קמו עליו ומרדו בו וסילקוהו מן הארץ. יש כאן לכאורה הת-עלמות קשוחה מכל אותן מהפכות וטלטלות נפשיות וגופניות שכרוכות היו באותה "מאסיסה בשעבוד מלכויות" — ההכרעה והנכונות לעקור מארץ לארץ, מבית-אבות חמים לארץ-ציה לא-נודעת, להגרס השנינים בשפה לא לומדה כדי להנחילה, על-כורחה של המציאות, כלשון חיה לדור יבוא, לחבל ולייבל את הידיים להרגילן לעבודה לא למדו ולא לזמדו אבותיהם, לקדוח ולרעוב ולהישרף באש הספק וה-ייאוש והבדידות מבית ומחוץ — וכל זה מתמצא ב"נמאס עלינו שעבוד מלכויות"? אגב, אין הכותב נזכר שנתקל בספרו של ליבוביץ בשם ארץ ישראל, בכל מקום: מדינת ישראל; שיבת-ציון נזכרת, כמ-דומה, רק במקום אחד — במרכאות (421). משל מדינת-ישראל זו היא באיוו טריטוריה, כגון בירו-ביגיאן או אוגאנדה. אין רמז ואין הד בן הד לאהבת עם ישראל לארץ ישראל, אהבה ממש לארץ זו ממש, על "בתיא ואבניה", כמאמר ר' נחמן מברסלב, וה-כיסופים שמילאו את הלבבות בכל הדורות לעלות אליה לרצות אבניה ולחונן עפרה, כיסופים שאולי איפשרו כל-עיקר את קיום ההלכה בכל מוראי הג-לות. "ארץ ישראל", כותב הרב קוק, "איננה דבר חיצוני, קניין חיצוני, לאומה, רק בתורת אמצעי למטרה של ההתאגדות הכללית והחזקת קיומה החומרי, או אפילו הרוחני. ארץ ישראל היא חטיבה עצמותית קשורה בקשר-חיים עם האומה, חבוקה בסגולת פנימיות עם מציאותה". כך ראתה, כך חשה את ארץ ישראל "היהדות האמפירית-היסטורית" בכל דורותיה וגלויותיה.

מכל מקום, כאמור, חיוב גדול מחייב פרופ' ליבו-ביץ את מדינת ישראל כהווייתה, עד כדי כך שהוא דורש, בריתחה רגשית רבה, לשנות את ההלכה ולהתאימה לחיי מדינה. והרבה דברים בוטים לו למחבר בסוגיה זו. יודע המחבר "שכל מערכת הדי-נים והחוקים, אשר קבעה את המציאות הדתית עד היום, אין כוחה יפה לגבי המציאות הדתית במסגרת העצמאות המדינית, הואיל וכל המערכה ההיא לא התכוונה אלא לאפיוודה ההיסטורית של מציאות

שום הבדל בין ייחוד-אלוהים פילוסופי לייחוד-אלוהים דתי, וכלשון שד"ל — בין אלוהי אריסטו לאלוהי אברהם, שרק אליו אפשר להתפלל. וצדק המחבר לשיטתו. גם לאלוהיו שלו אי-אפשר להתפלל, שכן שולל הוא ממנו כל התערבות, כל "מא-ניפולאציה", בלשון-ההובל שלו, בטבע ובהיסטוריה. "כל התולה את עצמו, את פרטי קורותיו ואת מאורעות דורו בהשגחה ורואה בהם את אצבע אלוהים — עלוב הוא מאוד מבחינה דתית דווקא" (241). "אלוהים אינו מתגלה במציאות הטבעית, וראיית אצבע אלוהים' בדבר מן הדברים המתרחשים בטבע — ריח של פאנתאיזם או פוליתאיזם (מפורש או מוסווה) נודף הימנה"; אלוהים אינו "המאני-פולאטור של הטבע" (358). שמא הוא מתגלה בהיסטוריה? "התולה את אמונתו הדתית בראיית ה' כמאניפולאטור של ההיסטוריה עושה את ה' שמו של המין האנושי" (359). "עולם כמנהגו נוהג, הן עולם הטבע והן עולם ההיסטוריה" (431), אין אל-הים "הפונקציונר של העולם" (341) ולא "הוא-נ-דארם של ההיסטוריה" (300); אין הוא "פקיד מש-רד הסעד" ו"שכינה לא ירדה על הר-סיני... בכדי למלא את הפונקציה של רופא של קופת-חולים" (342). ובכן, לא רק בתחילה, אלא בכל הדורות מאז ועד היום עובדי עבודה-זרה היו אבותינו, "פוליתאי-איסטים" שקיבלו את מושג ההשגחה של "אין אדם נוקף אצבעו מלמטה אלא אם כן מכריזין עליו מלמעלה" "במובנו הפולקלוריסטי" (409), והרעישו את השמים בתפילותיהם על עסקי פרנסה ורפואה שלמה.

מהי בכל זאת התפילה? היא "לא משהו הנופק מן האדם, אלא משהו שמוטל עליו" (25). "אין אני צריך למסור אינפורמאציה לשי"ת על צרכי או על צרכי עמי; ואם הצלחתי להתגבר על מושגים אליליים — אף איני מתכוון ואיני מצפה 'להשפיע' על השי"ת... [אלא] לקיים מצות תפילה בצירור" (299). "תפילה מצד עצמה ומצד מש-מעותה כפי שהיא — היא אבסורד" (343), אלא שנצטוינו בהלכה לומר מלים אלו ואלו בצורת תפילת: "התפילה המגובשת בסידור זוהי תפילת-חובה ותפילת-קבע", ו"לא נועדה לשמש פורקן לרחשי לבו והגות רוחו של האדם" (6-385). ו"מי שאינו תופס ש'עולם (עולמו של הקב"ה) כמג-הגו (המנהג שטבע בו בוראו) נוהג, ושאינו משמעות

לשמש תוכן נפשי ורוחני, הממלא את חיי האדם ומעצב את דמותו באופן מכריע, כלומר — לשמש גורם מחנך" (2-41). ועוד: "הרעיון של מדינה על פי התורה... מעולם לא מומש בישראל, אף אינו ניתן למימוש כלל", אף-על-פי-כן זו "המטרה וה-תכלית שלקראתה חייב הציבור של שומרי-התורה לחתור ועליה הוא חייב להיאבק, מאבק שהוא נצחי" (154). אפשר לשאול שאלת-תם: מה כוחו המחנך של מאבק לתכלית מוגדרת, כשהוא מודה ומכריז מראש שהוא מתיאש ומוותר מלכתחילה על נצחוננו? דומה שכל המומים והפגמים שהמחבר מונה במפלגות הדתיות-לאומיות שנואות-נפשו מרוכזים בעמידה אפוזיציונית-מילולית זו שדעתה נוחה מע-מידה זו ואינה מתכוונת כלל לזו ממנה. אמנם, המחבר מביא דוגמה למעשה של הישג ריפורמי כזה: "ההלכה המחודשת תפסוק שחיוב תלמוד-תורה בטל לגבי אדם בגיל 18—20½, מפני שאם אין הוא בטל, פוסק חיוב זה מלהיות מצוה מכוונת כלפי כל יהודי והופך לדרישה המכוונת כלפי היהודי בן הכת הדתית" (202). בעצם פסקה ההלכה מכבר ש"במלחמת מצוה הכול יוצאין", ואין לדמות בעתיד המשוער מצב במדינה וסביבה שלא יהא בה השירות הצבאי בגדר מלחמת-מצוה. וכן הוא מציע להתיר חילול שבת לכול בעבודות-ציבור חיוניות, כשם שהותר בקרבנות-ציבור במקדש (119), אבל פוסל את הנימוק של פיקוח-נפש (203), אף-על-פי שזה נימוק הלכתי תקף ומקובל, אף מקודש, כביטוי לדאגה לחיי אדם שהם ערך עליון ומוחלט, לפיכך אף דרשו להפגינו במיוחד: "כשעושין דברים האלו (חילול שבת מטעם פיקוח-נפש) אין עושין אותן לא ע"י נכרים ולא ע"י קטנים וכו', אלא ע"י גדולי ישראל וחכמיהם" (רמב"ם). מעניין שכל הדוגמאות למעשה שמביא המחבר הן להיתר. אמנם, כוחא דהיתרא עדיף, אבל כלום זו כל מטרתה של הרי-פורמה הגראנדיוזית שדורש המחבר מבני דורו? את החיוב הזה של הלכה ומדינה והדרישה הת-קיפה לחבר את השתיים מקיף המחבר שליליות נחרצות, לצורך העניין ושלא לצורכו, מתאוות הש-לילה — ומותר להוסיף — ויצר ההרסנות. כבר ראינו למעלה שאין ליהדות להתברך באמונת היי-חוד שבישרה בעולם והשרתה בחלק גדול של הא-נושות, שהי "לאמונת הייחוד הגיעו בני-אדם גם מחוץ ליהדות ובלי השפעתה". אין המחבר רואה

עתו ובמקומו, למטרת עבודת ה' — ולא השירה של חזון אחרית-הימים, שאינה מחייבת כלל ואינה אלא פולקלור דתי" (238). "הגאולה" אינה עניין מרכזי ביהדות... אינה מהותית לדת של יהדות התורה והמצוות; היא שייכת לעולם הסנטימנטים והפולק-לור של דת זו" (3-402). הגאולה במרכאות והחזון פולקלור — הרי ודאי שאין התפילות על הרמת קרן דוד וקירוב גלויות אלא כאותו צירוף-מלים של שאר התפילות שבהן אדם משווע על צרכיו וחטרוניו, צירוף-מלים שמנוער מכל תוכן ומשמעות, ואינו אלא — הלכה.

דיברנו על ה' ועל משיחו, סילקנו את ה' מן העולם ומן האדם, ואת משיחו מן ההיסטוריה ומן האומה, ועתה אין לנו שיור אלא התורה הזאת. שמה קיים המחבר בגופו את מאמר חז"ל: אותי עזבו ואת תורת לא שמרו — הלוואי אותי עזבו ותורת שמרו. נקרא אפוא מדבריו על התורה, והכוונה לתורת משה, מורשה קהילת יעקב. קודם-כל מעין מודעה רבה לאורייתא: "כל מקום שאנו אומרים 'תורה' — משמעותו של מושג זה כוללת תורה-שבכתב עם תורה-שבעל-פה, 'תורה' במובנה המ-סורתי ולא תורה במובנה הפורמאלי של חמישה חומשי תורה או של התנ"ך, שלא מפיו כשהוא לעצמו אנו חיים, ולא מפיו חי עם ישראל מימיו כקהל שומרי התורה ומקיימי מצוותיה" (13). כנגד אלה "המרבים היום בנסיונות להעמיד את היהדות על התנ"ך, המוצג כנושא של ערכים, מגמות וחזון, 'הזורחים באור עצמים', ללא קשר עם עולמה של ההלכה" הוא מטיח: "ביבליולאטריה זו היא לות-ראגית ולא יהודית" (21). "מנין לי שעשרים ואר-בעה ספרים אלה 'כתבי-הקודש' הם אם לא מפני ההלכה שפסקה כך?" ואשר לערך עצמו של התנ"ך — "כאמצעי-חינוך למוסר אולי 'אנטיגוני' של סו-פוקלס או תורת-המידות של קאנט עולות עליו, כפילוסופיה — אפלטון ושוב קאנט חשובים הימנו; כשירה — אולי סופוקלס או שקספיר עולים עליו, כהיסטוריה — ודאי תוקידידס מעניין ומעמיק ממנו" (20). ושוב: "ההלכה היא שעשתה לכתבי-קודש עשרים-וארבעה ספרים, שהם בחלקם ספרות ממד-רגה שנייה ופילוסופיה ממדרגה שלישית" (8-23). אגב, כשהמחבר מדבר על האופוזיציה הנצחית שלו הוא אומר: "מאבק זה הוא עצמו ערך דתי עליון, ללא תלות בתוצאותיו. גדולים וטובים נאבקו למען

התפילה הדרישה האווילית והמחוצפת שישנה הקב"ה ממנהגו של עולמו לטובתו של המתפלל... לא התפלל מימיו תפילה של מאמין בה' אלא של סוגד לאלילו" (389). דרושה בלי ספק גבורת-גפוש גדולה לרוקן את כל מערך התפילות של האדם מישראל מכל תוכנו המוחשי ולהכריז על התפילה שאין מש-מעה כפשוטה ולא פשוטה כמשמעה, אלא צירוף-מלים שנצטוויגו עליו מפי השליט הכול-יכול: ההלכה.

כך יצאה התפילה היהודית, מן היצירות היפות והנפלאות והנעלות ביותר של רוח ישראל, מתחת יד הפרופיסור עירומה ומנוערת, מרוטה וצמוקה, גל של עצמות יבשות. התפילה היהודית, שהיא לא לבד — ככל תפילה — זעקת כאב העובר על גדות הלב, כאבי הווה ופחד עתיד שאין אדם בן-חורין מהם לעולם, אלא גם ביטוי של תודעה והעדאה, שכל חיינו וכל הווייתנו פלאי פלאים הם. אין כמו מסדרי התפילה שחשו את כל מוראו-מאורו של הפלא שבכל רגע של חיים ושל בריאות, שבכל זריחת-שמש והערב-שמש — את תחושת הפלא שבעולם כמנהגו נוהג, ואת התחושה הזאת גיבשו במלות התפילה. אין לך ביטוי הולם ונוקב לתחושה הזאת כברכת "אשר יצר". ותפילות והודיות "המגו-בשות בסידור" לא לבד מביעות, אלא גם מגבירות בנפש המתפלל את תחושת-הפלא הזאת, ועמה הכו-רח הנפשי לשופכה בתפילות ובברכות. וכמה דמעות נספגו בה בכל תפילה, כל תיבה נאד של דמעות, והבכי עובר מדור אל דור, מאחד את כל בית יש-ראל לדורותיו ולאוצותיו — תפילת היהודי, מה אנושי, מה אלוהי יותר ממנה! אבל אם הכותל המערבי, שבתודעת הדורות לא וזה שכינה ממנו, הוא "דיסקוטק-השכינה" (405), התפילה היא נוס-חת הלכה, ללא תוכן וללא משמעות.

וכשם שתפילות כגון "חננו" ו"רפאנו" אסור לכוון בהם לפשוטם, והברכה "שומע תפילה" מליצה בעל-מא היא, הרי אין גם תפילות כגון "ותקע בשופר גדול לחירותנו" וכיוצא בה אלא צירוף-מלים בעל-מא, ללא כוונה לקיומן כפשוטן. ואכן, ראייה זו עולה בקנה אחד עם תפיסתו של המחבר בעניין המשיחיות היהודית. "היהדות אמנם הפיקה מקרבה את החזון המשיחי, אך היא לא נתלתה בו; לפי תמצית מהותה לא היתה היהדות אלא הפרווה הא-פורה של הסדר מציאות האדם בחיי יום-יום, בש-

מעמד הר סיני, שבודאי לא נתגלו עקבותיו על-ידי ארכיאולוגים. ונמצא עם ישראל עומד עירום וע-ריני, ללא עבר ולא עתיד (מלבד בפולקלור המ-שיחי).

"אמר רבי יצחק, לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מהחדש הזה לכם, שהיא מצוה ראשונה שנצטוו ישראל, ומה טעם פתח בבראשית? משום (תהלים קי"א) כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם גחלת גוים. שאם יאמרו אומות העולם לישראל, לסטים אתם שכבשתם ארצות שבעה גוים, הם אומרים להם, כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו". ואם ארץ ישראל אינה אלא טריטוריה ושום ערך דתי אין לייחס לה, והתורה היא "ספרות ממדרגה שניה" וכו', והיהדות אינה ואין בה אלא הלכה — למה באמת התחילה בבראשית? אולי מותר להפליג ולומר, שבעל המאמר נתכוון לא רק כנגד אומות-העולם המערערות על זכותו של עם ישראל על ארץ ישראל, אלא צפה ברוח קודשו שעתידיים לעמוד אנשים מבני האומה הישראלית גופה שיטענו שארץ ישראל אינה אלא מדינת ישראל והיהדות מתחילה ומסתיימת ב"התחודש הזה לכם", והוא בא להדגיש: התורה, תורת ישראל, מתחילה בבראשית, בעולם, באדם, בהיסטוריה, באבות ובאומה על גלגולי גורל וחיים שלה. עם תורה זו, שמ"בראשית" עד "ויעל" נודהתה האומה הישראלית בכל הדורות; אם ההלכה היא לבוש, התורה הזאת היא גופה, אם ההלכה היא גוף, התורה הזאת היא נשמתה — נשמת האומה מדור ודור עד אחרית הימים.

ובכן, הלכה. מי היא בעצם הלכה זו שידועת דעת עליון ומה אלוהים דורש מאתנו? לאחר כל מה שנאמר על יסודי האמונה שהעמידו את היהדות כל ימיה על אדמות, ולאחר חפש מחופש בספר, בשיטין ובין השיטין, אין בידנו מקור אחר להלכה אלא "היהדות ההיסטורית-אמפירית". שהרי אם אין לראות את אלוהים כמאניפולאטור של הטבע ושל ההיסטוריה, ודאי שאין לראותו כמשיגה על הכשרות מטעם ההלכה. ובכן, היהדות האמפירית-היסטורית היא המצווה והמצווה כאחת, והיחיד מישראל נעוץ כפרפר בסיכה בנקודה זו של ציווי-ציוית ללא הזו איבר, ללא נשוא עין, ללא סבר ותקווה. המחבר מוצא בכל זאת תכלית אנושית בעלה

התורה — ולא הצליחו. מ"ח נביאים וז' נביאות שעמדו לישראל לא החזירו למוטב אפילו נפש אחת, ואף-על-פי-כן מאבקם הוא הדבר הגדול בתולדותיה של היהדות" (208). ומה גדולתו? הוסיף פרקים אחדים של ספרות ממדרגה שנייה ופילוסופיה ממדרגה שלישית?

אבל לא רק ספרות ממדרגה שנייה וכו', אלא שבכלל אין לקבל את דברי התורה — כאת דברי התפילה שאנו מוציאים מפינו — כמורים את פשוטם. "כשם שמצוות הן התוכנית של עבודת ה', ולא התוכנית של תיקון חברתי, מוסרי או אינטלקטואלי של האדם או של האנושות — כך היגדי התורה אינם תיאורי-טבע או סיפורי-היסטוריה... ממש מגוחך הוא הרעיון שהתורה ניתנה כדי ללמד את האדם פרק במדע-הטבע או בהיסטוריה ושהשכינה ירדה על הר-סיני כדי למלא פונקציה של מורה לפסיקה, לביוולוגיה, לאסטרונומיה וכו' — רק שה-שי"ת הוא פרופיסור טוב יותר מאשר הפרופיסור המלמד באוניברסיטה. רעיון זה אינו מגוחך בלבד, אלא יש בו משום חירוף וגידוף" (342). והדברים אמורים לא רק בפרשת בראשית, שמאז ימי פילון התירו חכמים לעצמם להוציאה מידי פשוטה המי-לולי, אלא "ספק גדול הוא אם מותר לייחס לתורה — אף לחלקים הסיפוריים שבה — משמעות אינה פורמאטיבית בדומה למה שמסופר בספרי היסטוריה או בספרי-לימוד מדעיים" (383). ועוד פעם: "הרעיון ש'שכינה ירדה על הר סיני'... כדי להתחרות בפרופיסור היושב בקתדרה ומלמד היסטוריה או פסיקה וכו' — הוא ספק איוולת, ספק חירוף וגידוף" (383). ברוח מאמרו הידוע של הרמב"ם לגבי האמונה בתורת משה שהיא מפי הגבורה, ש"אין הפרש בין ובני חם כוש ומצרים וכו' ובין אנכי ה' אלהיך", אפשר לומר: אם אין ערך של אינפורמאציה בבני חם כוש ומצרים אין ערך כזה גם באנכי ובסיפור מעמד הר סיני, ומשה, כאיוב, לא היה ולא נברא אלא משל היה. המחבר, דומה, לא נתעלם מכך ולא נרתע: "לא מקרה אלא עובדה בעלת משמעות דתית עמוקה, שהתנ"ך לא זכה כלל לאימות היסטורי: על האבות, על שעבוד מצרים, על יציאת מצרים ועל כיבוש הארץ אין עדות אלא המקרא (350), והמקרא, כאמור, לא נתכוון לתת אינפורמאציה. משום מה דלג כאן המחבר, במנותות את הסיפורים ש"לא זכו לאימות היסטורי", על

ובסופו של דבר אפשר נתן לנו המחבר עצמו מפתח להבנת הלכה לאטריה זו שלו: "מי שאינו בעל דתיות מטבע ברייתו לא יגיע לערכים דתיים ולא-מונה דתית אלא באמצעות הדת האינסטיטוציונאלית, ז. א. — אם יהודי הוא — דרך ההלכה והמצוות המעשיות" (17). וכנראה, שלדעת המחבר עם יש-ראל כולו אינו בעל דתיות מטבע ברייתו, ולפיכך בנה לו את "מערך התורה והמצוות" כדי לבנות על גבו את "ערכי האמונה, הקאטיגוריות של ה"ה-כרה והתחושה של הדת", כנ"ל.

* * *

בעצם לא היה העניין כדאי לענות בו, אדם רוצה להיות יהודי כזה, יהיה אשר ירצה — אלמלא שימש הספר ומה שמיצג בו ביטוי, קיצוני-עופני, כפי דרכו של מחברו, למגמה שמורשת כפולה לה. והדברים ארוכים ועמוקים וכאובים מאוד.

חשבון נוקב לנו עם דת-אבות כפי שחווה והנחילה לנו, לא חשבון אידיאי או אידיאולוגי, לא בתחום של אמונות ודעות וחייבים ואיסורים, אלא חשבון קיומי. דת-אבות זו החייתנו וקיימתנו בכל אימי הגליות עד שהגיעתנו לזמן — "הפתרון הסופי", שאמור היה להיות סופי ממש, אלמלא נת-עוררו גויים אחרים לעמוד על נפשם ועל חירותם שלהם; ומכל מקום היה סופי ממש לשליש היהודי ביותר של העם היהודי בדורותינו. אמרו חז"ל; "כל דור שבית-המקדש אינו נבנה בימיו מעלין עליו כאילו הוא החריבו" — מדוע נחרב המקדש דור אחרי דור של שומרי דת-אבות ומוסרי נפשם עליה? ובגמרא יומא למדנו: "אמר ר' יוחנן, טובה צפורן של ראשונים (היינו, של בני בית ראשון) שהיו בו עבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים" (מכריסן של אחרונים. אמר לו ריש לקיש, אדרבה, אחרונים עדיפי, אף-על-גב דאיכא שעבוד מלכות קא עסקי בתורה. אמר ליה, בירה (בית-המקדש) תוכיח, שחורה לראשונים ולא חורה לאח-רונים". ועוד שם: "שאלו את רבי אלעזר, ראשונים גדולים או אחרונים גדולים? אמר להם, תנו עיניכם בבירה". הבירה, בית-המקדש, מסמלת את כלליות האומה היהודית, שיעקרו וקבעו של בית-המקדש קרבנות-ציבור, שאסור שיבואו מן היחיד. וזו שעש-תה דת-אבות: היא פרקה מעל צווארה את עול גורל האומה בכללותה. איש לאותליך, ישראל — אפילו זה אוהלה של תורה, איש לבצעו בעולם הוה

להלכה, חוץ מחובת-הציות גרידא. "הדת כתורה ומצוות גואלת את האדם מכבלי הטבע. אין זאת גאולה במובן הנצרות — אשר בה האדם נגאל בזכות תודעתו שהוא נגאל — כי אם גאולה ממש, שחרור מכבלי הסיביות הטבעית מחוסרת המשמעות. אדם זה החי בעולם ההלכה בשבתו ובלכתו, באכילתו ובבעילתו — אינו מתנהג לפי הנתונים הטבעיים בלבד ואין חיוו פרי גורמים טבעיים בלבד, הפועלים בכלי-גופו ונטיות-נפשו — כחיי הבהמה — כי אם הוא המעצב את חיוו, זאת אומרת, הוא אוטונומי במובן המדויק של המלה. הוא חופשי, הוא הקובע את חוקת חיוו, ורק היצור האוטונומי ראוי לשם אדם". ועוד שם: "זה כוחה וזו גדולתה של הדת כהלכה, המוציאה את האדם מעולם ההכרח הטבעי לעולם של בחירה, כוונה ומגמה" (60).

ושתי פליאות בדבר. הן הכרונו בתקיפות שאין למעלה ממנה, ש"כל דת של ערכים המשקפים את מגמותיו ואת חזונו של האדם" היא בגדר עבודה זרה, והרי גאולה זו, ה"שחרור מכבלי הסיביות הטבעית" והיציאה "מעולם ההכרח הטבעי לעולם של בחירה, כוונה ומגמה" הם ערך אנושי-שבאנושי, שכן רק בכך האדם "ראוי לשם אדם"! ושנית, אם זו המטרה וזה האידיאל הרי מתקרבים אליהם יותר הפאקירים והיוגים לכיתותיהם, ובעבודה זרה ממש בימיי-קדם אנו קוראים על נביאי הבעל "ויתגודדו כמשפטם בחרבות וברמחים עד שפך דם עליהם", ועל הקרבת בנים למולך וכו' וכו'. ואם נדבר בסגנון דיבורו של המחבר אנו יכולים, אף צריכים לומר, שהאטאראכסיה האפיקוריאית והאפאתיה הסטואית עולות עליה, על ההלכה, מבחינת הדרישה הזאת של שחרור האדם מכבלי היצירות הטבעית, "ושוב קאנט" — הצו החלטי שלו "מעניין ומעמיק" יותר. משום-מה שירבב המחבר לכאן (ובמקומות אחרים בספרו) את הנצרות וקשה להתאפק מלהעיר הערה, שעניינה אמנם מפליג הרחק מעבר לגידון. במאה יהודים וחמישים השנים האחרונות עמדו לנו הוגים יהודים אצילי-רוח ועתירי-מחשבה, שראו את עצמם כמו כפויים ועומדים להתמודד ולהתנצח עם הנצרות, והם עושים זאת בקנאות יתירה. אלא שמתחת לקנאות מבצבצת הקנאה, וככל שהם משתדלים ליי-פות ולהנות את היהדות, הנצרות יוצאת בתיאוריהם נאה יותר ומושכת יותר.

איוב המוחה והמתריס צריך להתפלל עליהם שלא ייענשו על דברי צידוק-הדין שלהם.

והנה ימים באו ומה שהיה בבחינת ליקוי בשמש היהדות הפך למאור הגדול, לגם ודגל ולכל עיקרה של היהדות. באה תקופת האמאנציפאציה, תקופת ה"שחרור". רבים מן ה"נוסעים" נטשו את האונייה וירדו לחופים זרים, אף כפרו במציאותה כל-עיקר, הפכו אותה ל"פולקלור", לעניין של דרוש וקבל שכה. הללו, מתוך שביקשו להתערות בכל נפשם — בהדגשת כל אחת משתי המלים — בתרבויות הגויים, הפשיטו את דת ישראל מדעות ואמונות, מהרגשות ושאיפות, שהללו עשויות להפריע באותה התערות נפשית שלמה בתרבות הסביבה, והעמידו אותה על ה"קיצור שולחן ערוך", על העשייה הדתית ברשות היחיד, כדי שיהיה פנוי לצאת לרשות-הרבים ללא סבל-ירושה. לפיכך גם הוציאו חוץ לתחום עניינה של היהדות מה שהיה בכל הדורות משאת-נפשה ומשאת נפשו של כל יהודי: תלמוד תורה. האידיאל של כל אותם דורות היה הלמדן, לא ירא-החטא. הלמדנות, ההתמכרות הנפשית הגמורה לפעולת יצירה אינטלקטואלית מתמדת בתורה, היא שהיתה הכוח המחייב את היהדות, היא שקישרה ברוח אדם מישראל בקצה העולם מזה עם חבירו שבקצה העולם מזה, ואת בן דור אחד עם בני דורות קודמים, כאילו הם יושבים יחד ועוסקים בתורה ומתנצחים זה עם זה בפלפולי הלכה. ה"שולחן ערוך" בלבד מסוגל היה לקיים דת טיבטאנית מאובנת, לא עם חי מלא חיוניות, המאפשרת לו גם לפשוט צורה וללבוש צורה חדשה. פרי הצמצום הזה של היהדות בתחום העשייה ההלכית בלבד הוא גם אותו כפיון של התמודדות עם הנצרות ותוצאותיה שרמוזנו לה למעלה.

נחזור-נא לאחור. דת-אבות, כנתינתה ומציאותה ההיסטורית, לא תצדק בעיני אלוהים ואדם אם לא תבצר לעניין שיבת-ציון של ימינו מקום מרכזי במחשבה הדתית ובעשייה הדתית של האדם מישראל. זו שהיתה משאת נפשו הנאורה ומגמת חייו הקדושים של הרב קוק זצ"ל. וזה שורש צמיחתה של הציונות הדתית, של השאיפה לשוב ולחדש את זיקת הדת הישראלית לכללות האומה הישראלית, זיקת-עולם שהונחה ביסודה של דת-ישראל מעיקרה. אלמלא זו אפשר היה עם ישראל נחצה מתוכו ל"אור" מה ישראלית ולכת סוגדי-הלכה מזה — זו קטומת-

ולחלקו לעולם הבא. כביכול גורנו כרת על עצמנו, כי מה עיקרה של כרת? כריתת הנפש "מעמיר", אגה לכללות האומה הנצה מדור לדור מדברי החכמים המרגישים, בקעה בתורות עיוניות שונות והתלקחה בתנועות משיחיות שהסעירו לשעה המובי העם. לשעה — כי הפצי-גאולה ודורשי-גאולה אלה הוכרזו מיד משיחי-שקר. אך לא הם היו שקר, שקר היה בפריקת-העול הכללית של הדאגה לכלל האור-מה, גורלה ועתידה. אומר הרמב"ם: "ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים וכו', שהרי רבי עקיבא חכם גדול מחכמי המשנה היה והוא היה נושא-כליו של בן-כוזיבא המלך, והוא היה אומר עליו שהוא המלך המשיח, ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח, עד שנהרג בעוונות, כיוון שנהרג נודע להם שאינו". דוק: נהרג "בעוונות", לא בעוונות, וזה בדור ר' עקיבא ור' יוחנן בן תורתא, ורק "כיוון שנהרג נודע להם שאינו", ואילו אבותינו ידעו תמיד מראש "שאינו". בסוף האלף השני לתאריך הנוצרי פונים "אנשי הריינוס" לקהילות שבארץ ישראל בשתי שאלות תכופות: "על שמע שמענו על ביאת משיח, ועל סירכא דליבא מה אתון ביה". והתשובה הוועפת: "על ביאת משיח לא הייתם כדי להשיב, וכי אינכם מאמינים לדברי חכמים וסימניהם? ועדיין הסימנים לא באו. וסירכא שבשומן הלב, נחננו סנהדרי גדולה ונחננו סנהדרי קטנה אוכלין אותה".

אמנם, עם כל פריקת-העול הזאת ודחיקת הדאגה והחובה לכללות האומה, ובעצם הצמצום של הדת ברשות היחיד חיה ופעמה האמונה שעל-ידי מאמצי כל יחיד להבטיח חלקו לעולם-הבא הוא מקרב את כלל האומה לימות המשיח. מותר להשתמש כאן במשל האונייה: כל אחד מנוסעיה עושה מה שעושה לעצמו, נע לרצונו, אבל האונייה מסיעה את כלל הנוסעים למחוז-הפצם הכולל. הקשר בכללות האומה ובתקוות גאולתה, שלחש על קרקע הנפש של היחיד ושל הציבור, הוא האונייה הזאת, וכל אדם מישראל חש במגע כפות רגליו בסיפון האונייה. אלא שכל הדורות ההם ראו את עצמם כ"נוסעים", לא כמלחים המכוונים נתיבה של האונייה הסוערה.

קשים הדברים להישמע, וקשים להיאמר. אך יש בחינה של "לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב". לא תמיד צדקו המצדיקים ולא תמיד הם עבדי ה';

מבפנים אפשר לנהל מאבק מילולי למען הדת לנצח, מבלי לבקש כלל לנצח בו; במאבק מילולי זה אפשר להיות קיצוני לאין קץ. ואשר לאחדות האומה, "איני סוגד לפרה הקדושה של אחדות האומה" (245), ו"מבחינה דתית אין 'אחדות האומה' דבר שבקדושה" (269). אמנם, הדת, לצורך קיומה המלא, זקוקה ל'קולקטיב' לשם סיפוק שירותים דתיים שונים (321), אבל הדגשת "היסוד הקולקטיבי שבדתיות הישראלית" היא מורשת הגלות, ועלינו להשתחרר ממנה (321). הולזל הזה ב"אחדות האומה" ועצם ההמרה הצורמת של הביטוי ההומה-רגש כנסת ישראל, למשל, במונח הטכני "קולקטיב ישראל" (19-20) הם מסימניה הבולטים של היהדות ה"משוחררת".

אין האמור בזה אומר שזו היא ממש יהדותו של פרופ' ליבוביץ, יהדותו שבלב; זו יהדותו שבפה ובכתב, וניכר מדבריו גופם שאין פיו ולבו שווים: לב שואף קרבת אלוהים ודורש טוב לעמו, ופה מטיח דברים כלפי מעלה וכלפי מטה.

פרופ' ליבוביץ הוא מעצמה רוחנית, חבל שבול-מוס הליצות והחציפות מעביר אותו על דעתו — ומותר להוסיף — ועל דתו. אפשר עושה הוא אותו גיבור ליושבי-קרנות, שאת קליפתו לועסים ותוכו זורקים, אבל מרתיע מלכבדו מבקשי תוכו.

עבר וזו אטומת-עתידי. אותם צנחנים מזוקנים חוב-שיי-כיפות הם חוליה חיה המקשרת דורות אבות לדורות בני-בנים ומחברת פלגות העם בהווה. המפלגות "הדתיות-לאומיות" מייצגות את השאיפה הזאת של חיבור דת וכללות האומה, בצורה רצויה או לא רצויה, והן דווקא מעוררות את זעמו הקדוש של פרופ' ליבוביץ כל-אימת שהוא נאלץ להזכירן.

★

חזרנו אפוא למקום שהתחלנו בו. אלא שעכשיו ניתן לנו לראות ש"היהדות האמפירית-היסטורית", שבה מכה פרופ' ליבוביץ על קודקדו של הקורא לכל אורך הספר, אינה היהדות האותנטית כפי שבאה לידי גילוי בכל מערכי רוחה כמערכי נוהגה באל-פיים השנים האחרונות, אלא היהדות ה"מאונצפצת" בת מאתיים השנים האחרונות, יהדות קטועה, לא-היסטורית, שצמחה בחוג מסוים בארץ מסוימת לצרכים מסוימים, שדבר אין להם לא עם דת ישראל ולא עם עם ישראל וקיומו ועתידו. ואכן, ריח איבר-מן-החתי עולה מיהדות חתוכה זו. גם ביהדות-ההלכה של פרופ' ליבוביץ חסר עניין תלמוד-תורה, ואפשר שגם בשנאתו הנושפת למפלגות הדתיות-לאומיות רוח האמאנציפאציה מדברת מתוך גרונו: החוץ צריך להיות כולו חול, וכבודה של הדת פנימה, רק פנימה.

הגולם מציון

צפירה פורת

המדבר ועל הקברים הקדושים שלחתי אותו אל פלשתינה שלו כל עוד רוחו בו . . . מה אירע לו שם בארץ חלומותיו בערוב ימיו ? התישב הוקן, ודאי על אחד ההרים שאליהם נשא עיניו תמיד, ודאי בין קברים קדושים לו, ושם — בפלשתינה הנכספת . . . עד יומו האחרון לא יחדל לחבר שירי געגועים צובטי־נפש אל איוו פלשתינה אחרת, אל זו האמיתית.

וכך גם ראובן חריש ("מקום אחר") ואדון נחמ־קין ("אדון לוי") חולמים חלום מנופח שלאורו נראה להם ביתם שלהם מגוחך, וחנה ("מיכאל שלי") ונוגה ("מקום אחר") מרגישות שביתן אינו היכל חלומות כלל, והן יושבות בביתן ומתגעגעות הביתה. מהו בית חלומותיו של סבא — דבר זה כבר שכחו הנכדים והנכדות החולמים, אבל הם זוכרים שיש בו מן החלום, ושבתם מרוחק מאוד מהיכל החלומות הזה, ו"ארוכה מאוד הדרך הביתה". בורות ובגלות הזאת של נכדים ישראלים היושבים על שפת הכנרת ובבתי־הקפה של תל־אביב ומיחלים לאיזה טמיר ונעלם, רואה עוז צל של הכיסופים המשיחיים של סבים וסבות אל איזה אור גנוז שיאיר את חשכת חייהם בגלות, כאילו שלא מדעת ירש הנכד הרואה את עצמו חילוני משהו מן החויה המיסטית של סבא "מקובל" או "חסיד", ובכיסופיו יש שהנכד דומה למיסטיקן מאוכזב החולם מתוך יאוש ומפח־נפש אותו חלום של גאולה משיחית שחלמו אבות אבותיו מתוך תקוה וציפיה. וכשם שבאירופה היו סופרים והוגי דעות שראו ב"בחילה" של "הזר" האכסיסטינציא־ליסטי לנוכח מציאות אטומה וחשוכת משמעות משום עדות לאמונה דתית דוקא המפעמת את הזר שלא מדעת, כך גם עוז רואה ב"גועל נפש" ובציי־ניות ובשעמום של צבריו הזרים משום משקע של אמונה שהצבר החילוני מתכחש לה בכל עוז. אלבר קאמי, ב"הזר" וב"המיתוס של סזיפוס" וב־

ב"הר העצה הרעה" ובמהדורה המחודשת של "ארצות התן", עמוס עוז חוזר ובודק את מצות הציונות, צא מן הגלות ולך לך לארצך והיגאל, והוא שואל מפני מה לא מצאו מקיימי המצוה, מגשימי חלום הציונות, את הגאולה הנכספת. האם בעצם החלום על היציאה לחירות ולגאולה ולא־רץ־אבות יש יסודות שליליים המתגלים רק עם התגש־מות החלום הזה ? מפני מה נהיה חזון הגאולה הקיבוצי ל"חלום רע קיבוצי" למגשימיו דוקא ? האם קולה של האומה שהלך בשלשלת הדורות מאב לבן, ומשאלתה לשוב לציון, מנעו את עינינו מראות כי בשיבת ציון זו כרוכות גם תוצאות שליליות שלא היה אפשר לחזותן כל זמן שהיה החזון חזון בלבד ? גרשם שלום, בעיוניו בשאלות הגאולה והגלות ("דברים בגו" תשל"ו), סובר שלא מעט מן הטראגדיה של עמנו יש לתלות בלהט החלום המשיחי, חלום שמשחרר כוחות של הרס ואנארכיה. "מקום התרופה הוא מקום התורפה". ההגשמה החלקית בארץ כאילו פטרה את היהודים שבגולה מתחושת הקללה שבגלות וממילא מן הגע־גועים לגאולה, אבל גם בעצם הגעגועים לגאולה ובהגשמות חלקיות טמונות סכנות. מסיפוריו של עמוס עוז ניכרים ספקותיו בדבר חזון הגאולה, לא רק מפני שבצד הבנין הוא רואה גם הרבה הרס בשם האידיאלים המשיחיים, אלא גם מפני שנראה לו כי דוקא בארץ־ישראל התחולל היפוך טראגי אירוני, וחלום הגאולה גורר מציאות של גולים בביתם ויתומים בחיק אמם מולדתם. דוגמה מוב־הקת לכך הוא גרשון קומין ("לגעת במים לגעת ברוח"), שהוא בארץ־ישראל ולבו בארץ־הקודש. וכך אומר בנו של קומין על אביו :

אבא שלי, שהיה מין משורר עברי, מין תמהוני, ציו־ניסט . . . , כל ימי חייו כתב שירים על הר כרמל והר תבור והר מוריה, על קיר הדמעות בירושלים, על

עולם אחר שתימצא להם בו גאולה מגלותם בעולם הזה. הנכד החילוני של עזר, שלא כסבא המאמין, אינו אזרח בשני העולמות, עולם נגלה, מוחשי וחשוך, ועולם נסתר, רוחני, שמהל שם אור הגנוז. שזופים ושריריים הם, אתליטיים ותכליתיים, כמו אליעזר ("כל הנהרות") ותומר ("מקום אחר"), וכמו "הנערים היפים" בכלל ("לגעת במים לגעת ברוח"), וכך הם חיים רק בעולם נגלה של שמש וחמסין וחדר-אכילה ותחנות אוטובוסים. אבל בעור-לם הנגלה הזה הם נוהגים בהומור לגלגני ספקני, כשם שנהגו אבות אבותיהם בהומור יהודי בעולם הנגלה של הגלות. וכשהבן המגשים את החלום עולה לארץ, כמו הדוקטור הנס נוסבאום ("געגור-עים"), הוא מסתכל בראי ורואה את בבואת אביו בעל החוטם היהודי שנתעקם מחמת ריחות סביבתו הנכרית, ואת החיוך היהודי המטיל ספק בכל עולם הגשמיות, ובכלל זה בקיומו הגשמי שלו ובבית הגשמי שבנה לו. בעקימת חוטם תורשתית זו ובחיוך הספקני התורשתי הזה רואה עזר עוד ירושה שאינה מודעת לבן החילוני, והיא ירושת הגעגועים המשיחיים והכיסופים לעולם מיסטי נסתר, הכוס-סים בלבו כשם שהמחלה הממארת מכרסמת בגופו. אפילו בשלושת בחורי השני-בית העוקבים אחר אלישע פומרנץ ("לגעת") מתגלגלים הכיסופים לגאולה בחיוך ספקני לכל נמצא, וכאילו על כרחם אנוסים הבחורים היפים והספקנים לתאר מציאות של חולין בלשון של קודש, ולתרגם פרזזה של יום-יום לסיפור אגדה: "כבר אמרתי לך שהבחר-רים היפים האלה להוטים כמטורפים גמורים אחר הספרות; למען סיפור נחמד את אמם-יולדתם יקריבו... ספר נא באזניהם סיפור שיש בו טעם וריח" ... כך מוסיפים הכיסופים לגאולה ולשון של קודש ליטול ממולדת של חולין את טעמה ואת ריחה זמן רב לאחר שכבתה האמונה בנס ובקדושה. אמונה בגואל אין בהם, אבל גועל-נפש מקיום ללא גאולה עדיין יש בהם. וכך, לדעת עזר, עם תרגום החלום המשיחי לחזון הציוני, ועם תר-גום החזון הציוני למציאות של הגשמה, התחולל אצלנו במזרח אותו משבר שהתחולל בתרבות המערב עם דעיכת האמונה הנוצרית. נמוגה האמונה כתוכן או כאור, אבל נשארה האמונה כצורך או ככיסופים, ונולד האבסורד, אותו אדם אבסורדי או זר, שמצבו אינו מצב של אי-אמונה אלא מצב

"האדם המורד", אומר שהרגשת הנרות או הגלות המיטאפיסית אינה תכונתו של הכופר בעיקר דוקא אלא של שוחר האמונה המאוכזב. מי שאינו מחכה לגודו אינו מתאכזב מחמת היעדרו, ומי שאינו מבקש את הטמיר ונעלם שהוא למעלה מן המציאות האפורה אינו מתאכזב כשהוא נוכח לדעת שאין כלום למעלה ממנה. ובאותה הרוח אומר עזר, כי מי שלא חלם על ארץ-הקודש אינו מתאכזב מארץ של חולין, ומי שלא חלם על גאולה משיחית אינו רואה את עצמו זר וגולה בביתו. אם ספקן חילוני הוא דב ירדן ("אש זרה"), מפני מה הוא כועס על האלהים? גם האמונה שהאל הוא ליצן בעל חוש הומור גרוע אמונה היא. ואם ספקן וציניקן הוא אליעזר הקיבוצניק ("כל הנה-רות"), מפני מה הוא מיחל לאיזו רגשת-מתח והילת-זוהר שיצילו את חייו מן השממון, ולא נוה לו להלך על רגליו אלא הוא מבקש להלך על ידיו דוקא? יש אמונה, לדעת עזר, בספקן הכועס על אל מגוחך, ויש אידיאליזם בציניקן המתמרמר שביתו מקולקל. וכשם שהזרים של קאמי מהלכים על חבל מתוח בין אמונה דועכת בעולם אחר ובין הכרה נואשת שאין לו לאדם אלא עולמו זה, כך גם הצברים של עזר, הזרים או הגולים בביתם, מהלכים על חבל מתוח בין האמונה הדועכת שב-ציון תחזינה עינינו בגאולה ובין ההכרה הנואשת שאין לו ליהודי אלא ארץ-ישראל הזאת כמות שהיא. אין הם מאמינים במשיח ולא בימות המשיח, אבל הם קובלים שחסרה לה לארץ-ישראל החילו-נית הילה של קדושה משיחית; בחיוך לגלגני ספקני הם נותנים במרכאות את הציונות וכל שם של אידיאל נשגב, אבל הם שואלים מפני מה חיייהם רחוקים מלהיות משל ומופת ואידיאל, ולמה זה מעשיהם קלוקלים ואפורים ומשעממים ומבחי-לים. בלשון-הסמלים השקופה של "הר העצה הרעה", "ילדי הרים", "עקודי חלומות" יושבים במישור ומוסיפים לשאת עיניהם אל ההרים מניין יבוא אורם. יודעים הם כבר ששם מעבר להרים אין אלא מדבר, אבל טוב להם מותם במדבר רב הוד, כמו אהוד ("קודם זמנו") או אפרים ("אדון לוי") או גאולה ("נוודים וצפע"), מחיים "קצוצי חלומות", חיי שיגרה שקטים וקטנים שאין בהם לא ענין ולא מתח ולא גבורה ולא קדושה. מדעת אין בהם בצבריו של עזר אמונה באיזה

כביכול, עולה באפו של עזו, בצדק או שלא בצדק, ריח של עבודה זרה, והרי זה כאילו הם מבקשים לכסות את הקרחת שנתקרחו מיהדות בפאה נכרית, כשם שאודרי, ההיפית האמריקנית, מכסה בשערה את פצעיו של הצבר היתום יותם, שנתיתם לא רק מאביו מולידו הגשמי אלא אף ממסורת אבותיו הרוחניים.

ברמזים לא כל-כך דקים רומזו עזו לקורא הישראלי החילוני, שדמיונו הוכתם בסמלים של תרבות יות נכריות, וממילא יש בראייתו משהו גויי. הצד הגויי הזה עומד גם על ראיית היחיד בייחודו הפסיכולוגי ובעיסוקו ובחיטוטיו היתירים בעצמו ובבדידותו ובגלותו ובזרותו. וגלות או בריחה זו של היחיד הבודד אל יחדו ויחידותו, והגאולה המתבקשת לו מן הגלות הזאת, זרים הם ליהדות, ונמצא לכאורה שאין בה סמלים לבטאם. "הגלות האמתית היא הבדידות", מקוננת אמו הבוגדה של הלל ב"הר העצה הרעה". האדם הבודד בלבד הוא השואל איפה אני בייחודי וביחידותי, אבל ביהדות, ואפילו בנרמיה המיסטיים, אין מקום לשאלה הזאת, ואין צריך לומר לתשובת עליה. היהודי השרשי אינו מתלבט כדרך פאולוס הנוצרי (אל הרומיים ז) בסתירות הקטביות שבנפש היחיד בין בשר לרוח, בין חוקים למרי, בין היחיד המתחדש ברעננות עול-לית ובין ציבור זקן ושבע תרבות והיסטוריה, ואין היהודי מפרש את הזרות או את הגלות כדרך שפירשה פאולוס ואוגוסטינוס, כאילו זרות האדם לעצמו היא. אפילו המיסטיקנים היהודים, שביקשו פגישה בין היחיד ובין האל, לא בחנו את הפגישה הזאת מצד היחיד. עיניהם ולבם של חז"ל — אומר מעלה, "אבל טיפוס אחד לא היה מצוי ביניהם — גם לא בין אלה שעסקו במעשה מרכבה ובמעשה בראשית — והוא זה של המיסטיקן השואף להש-תחרר מן האני שלו, ואגב כך הוא עוסק רק בעצמו. את תפקידם ראו בפעולה בעולם שלמטה". גם המקובלים והחסידים המאוחרים, שפירשו את הג-לות והגאולה פירוש אליגורי-מיסטי, ועסקו בדברים שבין האני הסופי לאינו-סוף, עניינם לא היה באדם היחיד אלא באל האחד ובייחודו של עמו המרומם אותו, ולא אותם (אמנם שאלה מעניינת בפני עצמה היא, עד כמה יש בעיסוק בייחודו וביחידותו של האל ובגלות השכינה וצורה, למשל, משום סיפוק

רווי סתירות בין צורך אנושי להאמין במשהו שהוא למעלה מן הקיום גרידא ובין ההכרה המתחזקת שאין למעלה מן הקיום הזה כלום. סתירה זו בין משאת הנפש למפתח-הנפש, בין הכיסופים ליאוש, מוסיפה לגמד את חיי היום-יום ונוטלת מהם את טעמם ואת ריחם, ובנים עקודי חלום, כמו גידי ("דרך הרוח"), תלויים בין שמים רחוקים וארץ לא אהובה, ומבקשים להם במוות מקלט מחיים חסרי-שחר ומכיסופים חסרי-שחר אף הם.

ב

את הזרות הזאת של ישראלים עקודי חלומות שיוצאים קרחים מכאן ומכאן, עזו מביע בסמלים ארכיטיפיים דתיים דוקא, הלקוחים מדתות של נכ-רים דוקא. הסמלים הדתיים יפים לו בשביל להע-מיד על געגועים בעלי אופי רליגיוזי ועל ציפיה רליגיוזית שסופם יאוש מן האמונה ומן החילוניות גם יחד. והשימוש בסמלים מדתות של נכרים דומה שהוא בא להשמיענו, שתפיסת הגאולה כגאולה מג-לות לא היתה מסימניה של היהדות המקורית בארצה ועל אדמתה. שהרי עד שלא גלינו מארצנו לא העירה היהדות געגועים על עולם אחר המתבטאים הלכה למעשה בשנאה לעולם הזה. בראשיתם היו היהודים והיהדות בני בית בעולם, ואלהיהם היה אדון העולם הזה, והחיים שצויה לחיות היו חיים בעולם הזה, והשכר שהבטיח היה אריכות ימים ובנים ובני בנים עוסקים בתורה ובעבודה ובמצוות. אבל באלפים שנות יסורי גלות, שנות פגישה עם חלומות גאולה זרים ומזורים — אפלטוניים, גנוס-טיים, נוצרים ורומאנטיים — נמהל יינה של היה-דות הארץ-ישראלית המקורית בנסך נכרי של סלידה מעולם הגשמיות ובכיסופים זרים לעולם שכולו רוחניות. בגלגול הציוני של רעיון הגאולה, כך עזו סבור, החמיץ היין. חלומות זרים זה לזה יכולים לדור בכפיפה אחת כל זמן שהם נשארים חלומות. אבל עם הגשמת החלום נקלעו המגשימים לסתירות ולמתחים המתחייבים מעצם טיבם של כיסופי גאולה שסותרים זה את זה — לגאול את העם מרוחגניותו היתירה ולהשיבו לחיי גשמיות טבעיים, ועם זה לרומם את התחדשות העם על אדמתו ואת עבודת-האדמה ואת עבודת השמש והשיוף למדרגה של שליחות דתית. מן השליחות הדתית הזאת, שבתרו להם הישראלים החילוניים

גולה הוא ועוקד את עצמו וגם שולח את ידו אל עצמו ושוחט את עצמו, ואלו דברים שמעיקרם זרים הם ליהדות, ונראה שמשום כך נמצאו לעזו סמלים של תרבויות נכריות יפים לתאר בהם את הגלות והזרות הזאת.

גיבוריו של עזו ניכרים בעם-הארצות גמורה ביהדות ובמקורותיה מזה, ובבקיאות מתמיהה במ-קורות ובסמלים נכריים מזה. מן המורשה היהודית לא השאירה בהם הציונות אלא אותה תכונה יהודית של בדודי-הגפוש ושל הצורך לדבוק באיוז הויה משיחית או אידיאל של תיקון עולם, וכך נגזרת עליהם גלות בביתם ובדידות בין בני ביתם, והם זרים למציאות שהם שרויים בה ולולותם וליחודם ולחיים עצמם, והם מלאים שנאה לעצמם, כמין אנטישמיות יהודית, וכך הם עובדים את נצח יש-ראל ואת רוח ישראל סבא על-ידי רצח ישראלים — לא רצח שבגוף דוקא, אלא רצח שבנפש. "אר-צות התן", למשל, מלא עקידות לא יהודיות וסמלים נכריים. יפתח עוקד את פטדה בתו ("על האדמה הרעה הזאת") לאחר שפטדה כבר עקדה את עצמה, ושמשון עוקד את גידי ("דרך הרוח") וגאולה עוק-דת את עצמה ונחש מכש אותה ("נוודים וצפע"), ונחום הווה את עקידתו של איצ'ה (יצחק) פשוטו כמשמעו ("מנזר השתקנים"), ויוש שוחט את הפר שמשון ותנים טורפים את גופתו של אהוד ("קודם זמנו"), ואבראשה (אברהם) מעלה את עצמו קרבן במלחמת האזרחים בספרד ("אבן חלולה"). המיתות שבגוף אינן אלא דראמאטיזציה של המוות שב-נפש, הוא המוות שבחלום ובשתיקה. בת יפתח נישאת לשר המוות עוד בחייה, ואביה, שעניו מופנמות תמיד, עובד את אל המוות עוד בחייו, ויוסף ירדן רוצח את האשה שבגרושתו לילי ברוב חלומותיו על אהבת אל מוחלטת ("אש זרה"), ואבראשה רוצח את נשמותיהן של אשתו בתיה ובתו דיצה ועושה את שתיהן למכשפות נועמות כשעזב אותן למען חלומו ("אבן חלולה"), ומתתיהו דמקוב, מרוב הדבקות ב"אמת" ומרוב הסלידה מחיי השקר שמסביב לו והבוז להם, מגרש את אשתו ומסתגר בחדרו ומגתק את עצמו מן החיים כל ימיו במין התאבדות בחיים ("תיקון עולם"). והסמלים והחמרים והרמזיות מעמידים על נכ-ריותן של העקידות האלו. העקידה היהודית המקור-רית פירושה קשירה ולא שחיטה, והיא עומדת

צרכים פסיכולוגיים על דרך ההעברה והפרוייקציה, אבל עדיין אין בזה משום עיסוק ביחיד מדעת). יפה אמר ברדיצבסקי כשהגיב במסתו "יסוד חדש" על דבריהם של מי שביקשו להעמיד את היהדות על עבודתו וקדושתו של היחיד ביחודו וביחידותו:

"עם ישראל, קיבוץ ישראל, אותו דבר שהחינו עד עתה... בתור קיבוץ תרבותי עברי ונושא שכמו לסבול, הכל אשר לנו... השגנו ועשינו רק בקרבן היחיד ובקרבן היחידות. נשמת הרבים... הוא המצוה הראשונה בנו... עקת העוון, הרגשת החוטא בצר לו, כי הרבה הרע לו ולנפשו היחידה, אינה אצלנו גם חלק ממאה מעקת זה שהרע לעמו, כי פרש מעמו, מעם משפחת עולם. כל הפורש מן הציבור באים שני מלאכים... ואומרים: אל יהי לו חלק עם אלה!... הישמרו לכם פן יש בכם איש או אשה אשר לבכו פונה מאת אלהיו, אלהי אבותיו ומבני עמו, לא יאבה ה' סלוח לו ורבעה בו האלה הנוראה עד תומו! איזו יחידות שבאדם, ולו תהיה עוה וכבירה, לא תישבר ולא תתמוזז למראה אלה, ואיזו אישות נפשית עוד חיה תחיה... צערנו גדול מנשוא, יד הברזל של הרבים, יד של משפחה ישנה ועתיקה עם אבי-משפחה עתיק ומסורת עתיקה, מונחת עלינו ועל רוחנו, והוא — שואף לחירות ולא יוכל. אין להימין ואין להשמאיל, לחיות לא נוכל בגולה ולמות לא נוכל. תוגת עולמים של האיש החי-רותי הפרטי, אם יתנגד לרבים ויאמר לכבוש לו אורח אחר, לו ולחיי רוחו, מאשר עשו בעדו הרבים והורישוהו הרבים. אין מפלט ואין דרך."

ברדיצבסקי, המבקש לו ביטוי ליחידותו וליחודו כאיש יהודי, מכיר בסתירה הפנימית שבשאיפה שכואת של היחיד העקוד למורשתו ולתרבותו, והוא יודע שהשחרור מן העקידה הזאת פירושו יכול להיות הקרבת העם. דובריו הצברים של עמוס עזו, לעומת זה, שבכוח הגשמת החוץ הציוני נתחלפה להם תרבות עם ישראל בטריטוריה של ארץ-ישראל, כבר יכולים להתמכר לקפריסות של "היחי-דות שבאדם" ו"אישות נפשית" של "האיש החירותי הפרטי" ולבקש להם איזה "מפלט" ואיזו "דרך". ואולם הצד הפאראדוקסלי שבדבר הוא, שהפריצה הזאת — ואת הדבר הזה תולה עזו בחוץ הציונות ובהגשמתה — הוא פריצה ממצב של "לחיות לא נוכל בגולה (הממשית) ולמות לא נוכל", למצב של "לחיות לא נוכל בגולה מעצמנו ובביתנו שלנו, אבל למות יכול נוכל", ונמצא שדוקא מי שנש-תחרר כביכול מעקדתו למורשת עמו, דוקא הוא

כאן גיוס הוא השוחט והיהודי הוא הנשחט, וכאן שרגא (בדמות משה דיין) הוא השוחט והגוי הוא הנשחט — הצד השווה שבהם, שזה וזה יצרם לצלוב ולהיצלב מרעיל את חיי הנשים שאהבו אותם. ב"לגעת במים לגעת ברוח" עוז מעמיד את אלישע פומרנץ, היהודי הנודד שלו, בחברתם הגרוטסקית של דמויות וסמלים ומעשי נסים מן הברית החדשה, והריהו מהלך לו בגרזנו ובהילוכו על פני המים ובלידת הבתולים שלו, וחוטי דמיון גמשיכים בינו ובין כומר דומיניקני אלמוני בגעועיו לרוח-ניות ערטילאית ובצלוב ובצלוב שלו. וב"הר העצה הרעה", ששמו הוא שם המקום שעל פי המסורת הנוצרית קשרו שם על ישו, קורא עוז ל"ילדי הרים" ישראלים המשחקים במטוסים "ילדים צלבים".

ג

שלושה סמלים ארכיטיפיים של הזר הבורח מזורתו אפשר למנות בלשון השעטנו המשונה שעוז מבקש לבטא בה את מצוקתו הלא יהודית של היחיד הישראלי: היהודי הנודד, האב המוליד ילד למיתה, וההתחדשות בלידה חדשה. עוז מגלם בשלושת הסמלים כיסופים תורשתיים גלותיים המפריעים את הישראלים שלו מלמצוא מנוחה ונחלה בארץ אבותיהם. בשלשתם מתגלם מין "יהודי פורח", פורח בארצו ומארצו, ושלשתם מעמידים כמין תרבות של פולחן פריון דתי, שצמח לדעת עוז עם תרגומו של החלום המשיחי הדתי לחלום ציוני חילוני: פולחן התחיה של עם זקן, חולה וגוסס, שזכה לחיים חדשים בחיק אמו מולדתו. בלשון הסמלים האלה העמיד עוז שאלות שהן בעיניו לב-לבה של הבעיה הישראלית: אם אמא כל-כך יפה, למה אבא נודד, כפי ששואלת נוגה את נחמיה ב"מקום אחר"? אם אמא אם כל חי, למה אבא מוליד ילד למיתה, כמשתמע מ"על האדמה הרעה הזאת" ומ"ארצות התן" בכלל? ואם במולדתו-אמו נולד עם ישראל לידת בתולים חדשה כתינוק רענן, למה התינוק עטוף כגולם הזה בקליפת-צב של סבא זקן וגוסס, כמשתמע מ"לגעת במים לגעת ברוח" ומ"הר העצה הרעה"? השאלות עולות מעצם טיבם הפאראדוקסאלי הרווי סתירות של סמלים שנתלו בהם משמעויות סותרות עם גלגולם מתרבות אחת לתרבות אחרת. עוז אינו בא ליישב את הסתירות

בסימן "אל תשלה ירך אל הנער". רק לאחר דורות של רדיפות ויסורים ושחיתות נוראות התחילו יהודים לבקש טעם ומשמעות בזוועות האלו והתחילו קוראים לחלליהם הנרצחים בפועל ממש בידי אחרים "קרבנות"*. גם על קידוש-השם של היהודים אפשר לומר שיש כאן מארטירולוגיה מאונס ולא מרצון, מפני שכפו את מקדשי השם לאנסם לבחור במוות ולא לעבור על מצוה שהיא בגדר ייהרג ואל יעבור, אבל מבחינתה של היהדות כיהדות לא הלכו יהודים אל המוות מתוך אותם מניעים זרים לה שנובעים ממה שויליאם פוקנר קורא "האגו בעל-התאוה של המארטיר", ולא נדחפו למות מתוך מניעים פסיכולוגיים שנתמסדו בדתם, כדרך רבים מן המארטירים הנוצרים, למשל. היהדות תורת חיים היא ולא תורת מוות. אבל כשהדברים אמורים בגיבורי סיפורים המחזרים אחר המוות לרצונם, מתוך העיסוק בעצמם, מתבטאת הזרות לרוח היהדות שבדבר גם בזורתם של הסמלים והחמרים והרמיזות. כך, למשל, מדובר בקרבנות לנחש ב"נוודים וצפע" ובקרבנות למולך ב"על האדמה הרעה הזאת"; ויוסף ירדן וקליינברגר עוסקים בקדמוניות המצרים ובאבות הכנסיה ב"אש זרה"; ומתתייהו דמקוב קרוב לאיש יהודי שיש לו בן נוצרי ב"ארצות התן"; ונחום החובש ב"מנור השתקנים" לועג לאציק בעל-גוף, שאין לו ולבחור-הישיבה שפגשו ולא כלום, ואף אין הוא בקי כנחום עצמו במקורות נוצריים, בצלב ובצלוב ובגנב הטוב שנצלב עמו. ועוז עצמו נוקט בוסח של מיסטריית נוצריות מימי הביניים ב"מקום אחר", למשל, בתי-אור המאבק בין המלאך הטוב ובין המלאך הרע על נפשה של נערה קדושה לקול פעמוני כנסיות, והשד היהודי זכריה-זיגפריד הוא גלגול של היהודי הנודד הלקוח מן המיתולוגיה הנוצרית. ב"עד מוות" על שני סיפוריו נותן עמוס עוז בכפיפה אחת את מסע-הצלב של גיוס הנוצרי, על גבי כוחות של חורבן ואלימות ורצח והתאבדות, אל עיר-אלוהים שבשמיים, ואותה "אהבה מאוחרת" שקפצה על שרגא הישראלי, טיפוס של מתקן-עולם יהודי, שמתברר לו מאוחר מדי מה עקרים היו כיסופיו של אותה עיר-אלוהים ממש, וגם הם גישימים על כנפי חלומות של חורבן ואלימות ורצח והתאבדות.

* ואפשר שגרמה גם השפעה על תרבויות ולשונויות זרות, וראה אבא בנדיד, "קרבנות", לשוננו לעם, קנ"ה.

ולידת הבתולים. בהיפוך אירוני — אולי בוטה מדי מצד אמנות האירוניה — של האגדה הנוצרית על היהודי הנודד הנצחי, שאינו יכול למות ולזכות במלכות שמיים, מספר עוז על הישראלים שהם גודדים נצחיים משום שהם מתים, מתים מן הבחינה הרוחנית, ריקים כבלונים האלה מכל תוכן שקושר אותם לביתם. הבית ריק, אומרת לילי דנגברג, גרושתו של יוסף ירדן, ליאיר בנו; הבית ריק, הזמן ריק, ומפני שביתו הרוחני של יאיר ריק נודדת נפשו לתרבויות רחוקות, ליאפאן, למזרח הרחוק, ומאותו הטעם נודדים גם היתומים אודרי ויותם ב"לגעת במים לגעת ברוח". המוות הרוחני הזה יש שהוא מתבטא באמנות הדראמה במיתה ממש, אבסורדית וחסרת-פשר, כמו מיתתם של איציק ב'מנזר השתקנים" ואהוד ב"ארצות התן", מפני שהאבות התירו במו ידיהם את חבלי המורשה שעוקדים את היחיד מישראל אל עמו ואל תרבותו, עד שגם הנפילה על הגנת העם במולדתו יש שהיא חסרת טעם ופשר בעיני הבנים העקודים לחלום גאולה ערטילאי, והנודדים המתים האלה כמו מוסי-פיים לבקש להם טעם למותם או מיתה של טעם, אבל לא את הטעם ימצאו אלא את המוות בלבד. הגולם המיותר והבודד, הזור לעמו ולעצמו, לזהותו שאבדה לו, נדחה לברוח מבדידותו ומן העולם הריק שהוא שרוי בו.

שלוש דרכים הן לברוח מן הבדידות ומהרגשת תבלי-ההבלים: דרך גבר באשה, הדרך אל ההיס-טוריה ואל העם, ודרך המוות או הצלב. האהבה שבינו לבונה, כיסופי בן לאמו ובת לאביה, הערגה למצב של אהבה והתמזגות מוחלטת שהוא קודם להכרה העצמית המפצלת והמבודדת, אותה "הר-גשה אוקיאנית" וכיסופים לים כלשונו של פרויד, או נישואים עם המדבר, כלשונו של קאמי — דרך זו נעולה, למשל, בפני גיבורי הסיפור על בת יפתח, שגיבוריה מתגעגעים על "ים, ים, ים" ועל אמם האבודה, וסופם שהם מתמסרים לאש ולמאכלת. מפני מה נעולה דרך זו בפני ילדי הרים כמו הלל ואורי, וילדי מדבר כמו אפרים ויפתח? את אלה לימדו אבותיהם מולידיהם, שגברים של ממש, גיבורי חיל, אינם צריכים לאהבה, לא לאהבת אם ולא לאהבת אשה, נוסח "עשו מלחמה, לא אהבה". יפתח היתום מאמו פונה אל אביו בגעועי אהבה מהולים בבושה, כי רק לנשים יאתה חולשה שכ-

אלא להעמיד עליהן ולהורות על המקור ה"זר, זר, זר" שטימא את חלומותיהם של צבריו. הצבר של עוז הוא "ילד החלומות" להורים שחלמו על לידה חדשה ליהדות ולכל יהודי ויהודי, שתמחה את העבר היהודי המושפל ואת הזהות היהודית הבויה כפי שצוירה "בקריקטורות אנטי-שמיות" ותעמיד יהדות גאה וזהות של "ארכי-חברמן" שזוף וחזק ודומה להפליא לגוי הרודף והמשפיל. מן הבחינה החינוכית התרבותית יש בלידה חדשה שכזאת משום בריאת יש מאין, ומ-מילא הארכיחברמן החלומי הזה מתגלגל במין גולם גיבור, במובן הרווח של ריקא עס-הארץ ובמובן המקורי של המיתוס הקבלי על יצור שברא האדם ולא האל, יצור גלמי רובוטי, מסה של חומר בלי רוח חיים, שעל ראשו היה כתוב "אמת" אבל הוא מחק בסכיניו את האות אל"ף ונשאר "מת". באגדה הקבלית, כפי שהראה גרשם שלום, יש אזוהרה שמי שבורא יצור יש מאין — את הגולם עושים מאדמת הרים בתולה — משחרר את כוחות ההרס הטמונים בכוח היצירה, והיצור עלול לקום על יוצרו ולהרגו. בגירסה של עוז מובלטים כוחות ההרס. האב שברא את הגולם, כגון הדוקטור נוס-באום ב"הר העצה הרעה", והכניס תחת לשונו חלום גאולה ערטילאי, ריק ונעור מתרבות יהודית ומהיסטוריה יהודית, מתואר כמי שמבקש למחות את עצמו ואת עברו, את זכרונות הרדיפות והיסורים וההשפלה, לא על-ידי התאבדות אלא על-ידי עליה לארץ-ישראל. והבן הגולם מתואר כמי שנמחו בו לא רק היסודות הרעים של העבר אלא גם היסודות היפים והטובים, תרבותו ומסורתו ואשיות ייחודו כיהודי. והאב משקיף מן החלון ורואה את הילדים האלה וחרד לגורלם של השקצים הארכיחברמנים. כלשונו של אחד-העם ב"דרך הרוח": "רק עתה הכירו לתמהון לבבם שהילד הנולד על ברכיהם איננו זה אשר קיוו לו" — האם רק מקרה הוא שסיפורו של עוז "דרך הרוח", שעניינו בבן צנחן שמתאבד ובמותו הוא גזור כליון על חלומו של אביו, שמו כשם מאמר-האזוהרה של אחד-העם? בגלמים האלה, שעמידתם לפני רוח ישראל סבא היא עמידת דלים וריקים ונעורים, כגון יאיר ב"אש זרה" ותומר ב"מקום אחר" ואפרים ב"אדון לוי" והלל ב"הר העצה הרעה", עוז מכנס ומגלם את סמלי הישראלי הנודד והאב המוליד ילד למיתה

כי מי שמבקש להציג תורת-אבות כקללה שיש להסירה, ועם זה הוא רואה את עצמו כממשיכה, אין לו אלא להעמיד את הצלב הממית והמקולל דוקא, בחינת קללת אלהים תלוי, כסמל של פדות מן האבות וכהתחלה חדשה (אל הגלטיים ג, 13). יונג קושר לצלב את המשמעות הפסיכולוגית-הארכיטיפית של היחיד התלוי בין יצר הייחוד וה-עמידה על זהותו כאיש בודד מזה, ויצר ההתמזגות וההתבוללות בתוך הליבידו הקולקטיבי מזה. "היל-דים הצלבים" של עוז דומה שהם מגלמים את התליה הזאת בין הסתירות הצולבות של המרי והנאמנות. כך, למשל, אין לו ליותם כהן לאן לברוח מן התליה הזאת אלא אל קו האש שברמה הסורית הרועמת, וערב יציאתו לשם הוא מהרהר מתוך יאוש בקשר שבין אבות מתים ובין בנים חיים, שעל כרחם כל ימיהם הם מצווים את החיים לאבותיהם:

האבות הנוטים למות... פורשים עליך שלטון כאשר לא היה להם מעולם. ובמות אביך אתה תרים ותישא אותו בחובך כל ימי חייד כאילו הוא עובר או גידול ממאיר. אל כל מרידותיך יתלווה, לא יועם עוד ולא יענוש כי אם מתוכך ישמיע צחוק שקט... עם מות אבין כל חייו נראו לו פתאום מסובכים ואכולי סתירה מעבר לכל תקוה.

היער הרחב של עצי-החיים של המתים בעשה לחולם הבורח ממנו לצלב, לעץ בודד של תליה. ב"הר העצה הרעה" בא לידי יאוש רצחני שכזה גם הלל, הבן שאמו הבוגדה מנעה ממנו אהבת אם, ואביו המתנגד לגלות מנע ממנו אהבת עם, והוא מבקש לו מקלט במרומי עץ. שם, למגע הלטיפות של הענפים, מתבטל היש, האני הכואב והאנשים המכאיבים, ונעשה לאין:

הוא המשיך לטפס מעלה מעלה אל הצמרת, אצבעות העלוה מכל עבר חולקות לעורר לטיפות מחוספסות... גם טלה וגדי נרדם, גם אתה עצום עינים... מאום לא נראה לעיניו, לא האנשים המודאגים בתצר, לא אבא, לא הבית, ולא התרים... לא שמש ולא ירח ולא כוכבים. לא כלום... "אין כלום".

יפה המוות בעיניו הסומות של בן עזוב ועצוב, שאימץ לו למקלט את געועי הגאולה של "איזה מטורף משיחי, אשר כבש את דמיונות הילד בעזרת התערובת הירושלמית הידועה של הזיונות תנכיים סוערים עם רומנטיקת פרישים פולנית או רוסית-

זאת, אבל למען האהבה "הוא היה מוכן להיות אשה". ואולם האב הזר והמתנכר מונע מבנו את מגע היד המלטפת ומצווה עליו לשלוח ידו אל האש. אני לבד, אתה לבד, לך. אדון נחמקין אף אינו מניח לבנו היקר אפרים להתגעגע על האהבה והוא מגרש את הבנות המחזרות אחריו ושולח את בנו הגואל הגיבור לנדודיו ולחלומותיו. אורי, ילד טיפוחי של אותו אדון נחמקין, ומעריצו של אפרים הגיבור, מבקש ברגע של חולשה, בשעה שאמו תולה כביסה, לרוץ אליה ולחבק אותה, אבל אמא דוחה אותו, והוא אומר בגאווה של התגוננות לדוק-טור הנס נוסבאום, אין לי אף אחד, אני לא צריך אף אחד, אתה לבד ואני לבד, אני ואפרים נעשה קרני מוות, אני ואתה נעשה פצצת אטום. דרך גבר באשה נעלה איפוא, דרך ההיסטוריה והלאום נשכחה מרצון - התינוק החדש חנוט כגולם בקליפת-צב ריקה, מפני שיוצריו מנעו ממנו את המתים, דורות של מתים, שהם-הם חיהם ואורך ימיהם והישארות נפשם של היהודים והיהדות. ברגעים של מרי ועק ברדיצבסקי: "אנו בנים ובני בנים של הדורות שלפנינו, אבל לא ארונות שלהם" ("סתירה ובנין"); אבל ברגעים של התפכחות הבין שרק כארון למתים יזכה הבן הגולם לרוח-חיים, והמתים עץ-חיים הם למחזיקים בהם:

יש ערובת הקיום ויש שיתוף במעשה ובמשא-הנפש. אין צורך לכנון אלה בתחיית המתים... גם ה' מתים חיים המה, חיים בפי הבאים; חיים המה מאליהם, על-ידי הרוח והחפץ שאינו פוסק. אם תרצה לומר: יחיד אני... הד נשמע מיער רחב, אלהים פועל מתגלה במעשיו ("בשעת נעילה").

ד

המתים חיים בזכרון הדורות הבאים, ובלי הזכרון הזה אין להם קיום. אבל גם החיים חיים על כרחם עם זכרון האבות, ובין שאדם עושה עמהם שלום ובין שהוא מורד בהם, עליו להכיר תחילה בקיומם בתוכו ובכוחם עליו. בחלום בלבד יכול אדם לראות את עצמו בחינת יש מאין, אבל במציאות אדם חי עם אביו הממשי, וכל עצמו חוליה בשלשלת אבותיו המתים, ומי שמבקש לנדוד ולברוח מהם בכוח חלומו אין לו מנוחה וגאולה אלא במוות. לא לחינם אין לו לפאולוס הנוצרי להציע למאמיניו אלא תורה של חלום, של מלכות שמיים רחוקים, של מוות.

קווקית", כפי שעשה המטורף מיטיה להלל, או אדון נחמקין לאורי, או אלישע פומרנץ ליותם. ואולם מכוער עד אימה המוות בעיני מי שהמוות הוא לו ממשות שבעליל, מציאות פיסית שבגוף מעונה, ולא עניין שבחלום ובדמיון שהולידו יסורי ריה של בשמה מעונה. אנשים באחרית ימיהם שהמוות עומד אחר כתלם, כמו שרגא ("אהבה מאו-חרת") וארנסט ("לגעת במים לגעת ברוח") והד"ר נוסבאום ("הר העצה הרעה"), אין להם עניין בפלירט עם המוות והם נלחמים בו מלחמה נואשת. שרגא אינו מתפתה לקרוא למוות אהבה מוחלטת, וארנסט אינו מתפתה לקרוא למוות חיי אין-סוף, והד"ר נוסבאום אינו מתפתה לקרוא למוות לידה חדשה. כל אחד מהם לפי דרכו יודע שאין חסד אלא ביד אשה מלטפת, ואין חיים אלא בפרק-זמן סופי, ואין ילדים חיים נולדים מחלומות. באפם שלהם, כמו באפם של היהודים בכתבי פאולוס, ריח המוות אינו מתוק כבושם של חיים חדשים, אלא מר הוא כריח המוות עד מוות. ומדבריהם משתמע שלא זו הדרך ולא זו התרופה לצברים עקודי זרות וחזון, ולא לרופאים ממימים, שיוצרים ילדי חלומות במבחנות משיחיות, כדרך שביקשו האלכימאים ליצור הומוגקולוסים, וכדרך שביקשו מקובלים ליצור גלמים — לא לאלה צריכים "ילדים צלבים". יש מי שתולה בי, אומר הד"ר נוסבאום, "סגולות מגיות או מצפה ממני שאהיה להם מעין אלכימאי". אבל הקוסם המקובל עצמו חולה וזקוק לרפואה. "מה אתה מציע לי", שואל הד"ר נוסבאום את רופאו באירוניה, לשבת וללמוד את תורת הקבלה? הלא המקובל החולה עצמו מודה "שלפ-עמים הקדוש ברוך הוא מתלוצץ עם יראיו ומראה להם כי ברצותו יוכל להציל נפש מישראל אפילו על-ידי הרופאים והמדיצינה".

קרוכים, הבאנאליים". לא לחלום עוקד של אדם עליון אלוהי צריכים הצברים שנפשם הוא מבקש להציל, אלא למציאות קושרת ומקרבת של אהבת אם ואשה, אם ממשית ולא איזו אם של אגדות, איזו ציון קדושה שלמען הסיפורים עליה מוכנים הבחורים להקריב את אמם יולדתם. לא לפצצת אטום עברית זקוקים הילדים האלה. אין לדבר אליהם "בשפת האינדיאנים" של ילדים אמריקנים המתגעגעים על עתיד חדש, מנותק מכל עבר, ואף לא בשפת הנביאים של מורים זקנים מטורפים הנכספים לחדש עבר מפואר. צריך להציל את גפש הצבר מ"דמויות למופת" חדשות, שבצלמן הולידו דור האבות בנים שאין בהם לא חיים ולא אהבת חיים ולא מנוחה בחיים. האורב מבית הוא היהודי הרודף גאולה, אותו אויב שכולו אותות ומופתים וחלום וחזון. שנואה עליו האירוניה המשיחית שעל-ידיה מביעים אהובתו הנוודת מינה ויהודים רבים כמוה את סלידתם מן הדברים הקטנים והפשוטים והבאנאליים, המעוררים בהם גועל-נפש מפני שאין בהם גאולה לנפשם. בחילת מתקני-עולם זו שבהם מעירה בו בחילה, והחולם המנופח והלועג נלעג בעיני הרבה מן המציאות השפלה והגרועה.

ה

בדרוש שדרש קורדובירו * את המלה "שעטנו" שב-תורה, כאילו הוא עורי-הנחש שלבש אדם הראשון, מסופר שהצירוף הקדמוני של אותיות שעטנו"ז היה שט"ן ע"ז, ומשתמעת מכל העניין שם אזהרה מפני הכוח הדימוני הטמון בלשון, המבקש להשתלט על אדם המשתמש בלשון לא לו. בשאלה השאלה: עמוס עזו עצמו, שהוא לשיטתו שלו, בן לדור הבנים הגלמים עקודי ההזיות המשיחיות, המבקש גאולה לבשמתו המיוסרת שלו בכתיבתו, בשעה שהוא משתמש בלשון שעטנו משונה, לשון לא יהודית, והוא עוטה את עורי-הנחש ב"בוודים וצפע" ואת בגדי הכוהן למולך ב"על האדמה הרעה הזאת" ותולה על בגדיו צלבים ושאר קישוטים מתרבויות של בכרים ברבים מסיפוריו — האם לא הגיח לאותו הדימון, לאותו השטן העז, להשתלט עליו ועל כתיבתו עד שעל כרחו עשה את עצמו דוגמה של זרות ושל גלות בתרבות ישראל? האם נדע אנחנו,

* Gershom Scholem, *On the Kabbalah and Its Symbolism*. New York 1969, pp. 71-72.

קה בארץ, והם צריכים למיין משיח זוטא, אחד פנחס שדה, לנהות אחריו. עמוס עוז סופר חשוב הוא, ואם הוא בא להתריע מפני המשיחיות לשמה ומפני סכנוֹ-תיה, ראוי לו להיזהר מפני סכנות המשיחיות הורה הזאת האורבת לנו, בעלי-חלומות מבלבלים שכמונו, מבין השיטין של הלשון שהוא משתמש בה. ראוי לו להיזהר מפני יסוד הפאתוס הבוער שבו, שמא יגבר על היסוד האירוני המכוון קודם כל כלפי הסופר עצמו ובו טמונה הגאולה האמיתית שב-כתיבה.

קוראיו הצברים, אותם גלמים ריקים ונעזרים ממח-שבת ישראל, להבדיל בין סופר בעור-נחש ובין הנחש עצמו? שמא ראוי לו לעמוס עוז עצמו לשעות אל אותה אזהרה מפני הכוח הדימוני הזה שבלשון השעטנו שלו, שלא יקרהו על כרחו כמקרה סופר ישראלי אחר, שאינו מתקשט בלבד בעור-נחש ובצלבים ובלשון שעטנו, אלא הוא מתיימר להיות הנחש עצמו והצלוב עצמו והשטן העז בכ-בודו ובעצמו, ומחשבתו האינפאנטילית המבולבלת קוסמת לגלמים שהולידה התרבות הישראלית הרי-

בשולי החוברת

מאמרו של פרופ' אליעזר שביד הוא בעקבות דבריו שנאמרו באסיפה רבת-עם לכבוד יום-הולדתו השבעים וחמשה של דב סדן בבית הסופר בירושלים. המאמר על ההתבוללות בתולדות ישראל הוא בעקבות הרצאה שהרצה פרופ' ח"ה בן-ששון מטעם מרכז שזר ב-2 בפברואר 1976 במכון ון ליר בירושלים. דבריו של פרופ' שלמה פינס נאמרו בערב זכרון לליאו שטראוס, שנערך באקדמיה הלאומית במלאת שנה למותו.

עדית רוגובין-פרנקל היא מן החוג ללימודים רוסיים באוניברסיטה העברית. שירו של ט. כרמי יבוא בספר שירים העומד להתפרסם עלידי הוצאת דביר.

ספרים שנתקבלו

מוסד ביאליק:

פרופ' אלכסנדר פוקס "אתונא בימי גדולתה" (מוסד ביאליק), קובצו מאמרים מומגים שונים, שכולם מצטרפים לדיון במהותו וצורותיו של המשטר המדיני ביוון הקלאסית, וכן בצדדים שונים של חיי החברה והכלכלה ומשבריהם בתקופה הקלאסית המאוחרת ובתקופה ההלניסטית.

בספריו ימי הביניים מאת יוהאן הויזנחה. תרגם מאנגלית אהרן אמיר. הקדים מבוא משה ברש. תשל"ז. 277 עמ'. טוב שניתן בעברית מחקר-מופת זה של החיים, המחשבה והאמנות של צרפת וארצות-השפלה ערב הריגני-סאנס. המאה הארבע-עשרה והחמש-עשרה היו פרשת הדרכים הגדולה בין ימי הביניים לריניסאנס, וניתוח הרעיונות שפירגסו את חיי התרבות והדת במאות אלו מעלה לפנינו דיוקן מזהיר של תקופה מכרעת בתולדות אירופה והעולם. לספר זה על "שלהי ימי הביניים" או "דמדומי ימי הביניים" (דומה מקבילות מדוייקות יותר לשמו האנגלי של הספר) מאת ההיסטוריון ההולנדי המהולל קדם תרגום ספרו "האדם המשחק" בהוצאת מוסד ביאליק. לספר גלוח מבוא על המחבר וספרו מאת משה ברש. הפסוק הפותח בספר: "כשהיה העולם צעיר באלף שנים נראו קויהם הכלליים של כל הדברים וכו', וצריך להיות, כמובן: "כשהיה העולם צעיר במחצית אלף שנים וכו'".

קשרי כלכלה בין ארצות המקרא בימי בית ראשון מאת משה אילת. בשיתוף החברה לחקירת ארץ-ישראל וע-תיקותיה. תשל"ז. 278 עמ'. מחקר חלוצי, שיסודו בעבודת-דוקטור, בקשריהן הכלכליים של ממלכות ישראל ויהודה עם ארצות המזרח הקדום, המשובץ בתיאור התעודות הספרותיות והשרידיים החמריים של ארצות אלו. הידיעות בעניני כלכלה ששרדו הן במקרא והן במקורות המצריים, המסופוטאמיים והאחרים מעטים הם, והמחבר הוצרך לבדוק שפעת תעודות אפיגראפיות ויצירות ספרות. מן התקופה ההלניסטית והרומית כדי שתצטרף תמונה כוללת, והוא מקווה שמחקרו יפיל דרך למחקרים נוספים.

פרקי פילון על ההשגחה. על עשרת הדיברות. היפרי-טטיקה. תירגם מיוונית והוסיף מבואות והערות דוד רוקח. ספרית "זורות". מוסד ביאליק. ירושלים תשל"ז. 143 עמ'.

כתבים עבריים מאת שלום עליכם. אסף, ההדיר והוסיף מבוא והערות חנא שמרוק, תשל"ו. 367 עמ'. יזמתו הברוכה של בן-ציון דינור הבשילה בידי חנא שמרוק מעשה רב-ערך של כינוס סיפוריו ויצירותיו של שלום עליכם, שנכתבו עברית במקורם, מן השנים 1888-1892 וכן 1901-1908. זהו אוסף ראשון של סיפורי שלום עליכם בעברית. בספר נכנסו רק אותם דברי הספרות שאין ספק באבהותו של שלום עליכם על נוסחם העברי. בראש הספר הקדמה ומבוא מקיף ורב-עניין על הרקע הספרותי לתקופת היצירות המובאות ועל הבעיות הלשוניות והתרבותיות. המהדיר פרופ' שמרוק הקדים לכל הסיפורים ציונים ביבליוגרפיים, שינויי גוסי-חאות, וליווה אותם בהערות מסבירות.

תולדות הפילוסופיה החדשה יעקובי. פיכטה. שלינג מאת שמואל הוגו ברגמן. תשל"ז. 251 עמ'. זה ספרו האחרון של פרופ' ברגמן, וכפי שמעיד מפיו משה ברש בדברי-לווי, "האישי ביותר שכתב מעודו". (וכאן מקום להזכיר את ספרו, האישי אף הוא, "הפילוסופיה הדיאלוגית מקירקגור עד בובר" שיצא שלוש שנים קודם). ההתדיינות עם הבעיות המקופלות במשנת שלינג היתה קרובה ביותר למרכו הגותו של המחבר, ואופייני הוא כי הרצאת ברגמן את רעיונות של שלינג על החיים והמות ועל השארת-הנפש מסיימת במבואה מתורת הרב קוק ובהבלטת הקירבה הרוחנית בין שני ההוגים, שהאחרון בהם אין להניח שקרא את קודמו. זהו הספר השלישי בסדרה זו "תולדות הפילוסופיה החדשה", שקדמו לו הכרכים "מניקולאוס קואנוס עד תקופת ההשכלה" (תשל"ו) ו"מתקופת ההשכלה עד עמ' נואל קאנט" (תשל"ג).

מבחר שירים מאת מארטיאליס. תירגם מרומית והוסיף דברי פתיחה וביאורים בניציון בנשלום. תשל"ז. 72 עמ'. מבחר אפיגראמות של מארקוס ואלירוס מארטיאליס, הנחשב לגדול בעלי אפיגראמות בשירת רומי, שהניח אחריו ד"ר בניציון בנשלום המנוח, וצירף להן הקדמה והערות מסבירות.

מדינה וחברה ביוון מחקרים בתולדות יוון הקלאסית וההלניסטית מאת אלכסנדר פוקס. תשל"ו. 279 עמ'. בספר, שהוא כהמשך והשלמה לספרו הקודם של

החסידות. פרק זכרונות קצר על סופרי אידיש תורגם מאידיש (בידי חנוך קלעי).

עם עובד :

דברים בנו פרקי מורשה ותחיה מאת גרשם שלום. ספר ריית אפקים. תשל"ו. 600 עמ'.

לפנינו מבחר מגוון, שנעשה בזיממו של אברהם שפירא, של מחקרים, מאמרים, רשימות, נאומים ומכתבים, שנדפסו בכתבי-עת וקבצים בעברית, גרמנית ואנגלית, ממרבית תחומי יצירתו של גרשם שלום. המ' דור הראשון מוקדש לזכרו של ג. שלום מבחינה כיון גרפית היסטורית ומכיל שיחה עם מוקי צור, זכרונות על ימי-נעורים עם זלמן שור, מכתב רב-עניין לביאליק, ונאום בשעת קבלת פרס רוטשילד. המדורים הבאים מכנסים מאמרים על בעיות הרוח והגורל של הדור היהודי (ועמם שני מכתבים נוקבים אל ואלטר בנימין); על משיתות, קבלה וחסידות (ובכלל זה המאמרים על דמותו ההיסטורית של הבעש"ט ועל פירוש בובר לחסי' דות); על חכמת ישראל; רשימות ונאומים על אנשים שונים בהגות, בספרות ובציבוריות; הארות ותגובות קצרות. המדור האחרון מביא תרגומי שלושה מאמרים על "שלושה טיפוסים של יראת-שמים יהודית", "הגי' גים על תיאולוגיה יהודית", "רמיהו יהודי". למרות השוני הרב בין סוגי הדברים ואופיים — ובמידה מסוי' יימת, דוקא משום כך — לפנינו אחד הספרים המפריים והמעוררים ביותר בשעה זו, וחיותו הגדולה עשויה לפתוח פתח לפני רבים, ביחוד בדור הצעיר, אל הגות ועיון מעמיקים בשאלות ההווה וההיסטוריה של עמנו.

פרקי יותם מאת ישעיהו אברך. מבוא מאת דב סדן. תשל"ו. 421 עמ'.

בארבעה שערים שקובצו בהם יותר מששים פרקים — רובם נדפסו ב"דבר" — מובאים לפנינו כאן תגובות תיו של ישעיהו אברך על מאורעות בחיי המדינה וה' אומה וכן חזיונות תרבותיים (או, לרוב, אי-תרבותיים) ומנטאליים במרוצת חצי יובל שנים. סגולתם המיוחדת של מאמרים ורשימות אלו בפובליציסטיקה העברית הענייה היא בצירוף הנדיר בימינו של כתיבתם העב' רית השרשית והדורות-הגיויה עם קשיבותם המתמדת לחשבון היהודי ההיסטורי ונאמנותם הכאוה להגיונו של מפעל התקומה המשתבש מתוך חמרות, חיקוי וקוצר חוון.

תמורות בחינוך מבוגרים בישראל מאת בצלאל שחר. תרבות וחינוך. תשל"ו. 308 עמ'.

ניתוח מקיף של הפעולות לחינוך מבוגרים בארץ-ישראל מראשית הישוב החדש ועד ימי מדינת ישראל, שהוא קיצור עבודת הדוקטור של בצלאל שחר המנות, אשר הרבה לעשות בשדה השכלת מבוגרים ועמד בראש עבודת התרבות של הסתדרות העובדים כמוכיר המרכז

שלושה מחיבוריו הקצרים של פילון האלכסנדרוני ניתנו כאן בתרגום עברי, בליוויית מבואות הערות לכל אחד, ובראשם מבוא כללי רב-ערך, מקיף ומבזהיר, מאת דוד רוקח. זוהי תוספת לתרגומי פילון המעטים בעב' רית. חבל שלשון התרגום, ביחוד, לא זכתה לניפוי משיבושים שונים כגון "בקע מתוככי האש" (עמ' 91) "שלוחת-רסן" במקום "משולחת-רסן" (עמ' 58) ו"מי-רוצי סוסים", או מניסוחים אנאכרוניסטיים ("לא-יוצ' לחיים" וכי"ב) או ניסוחים רפויים כגון "חוסר-מחשבה" במקום "קלות דעת" ("היסח-דעת"?) (עמ' 70), וכן מליעזים כגון "חסוריות" (או תסכרין), אף כשהם מצויים אי שם במקורות, במקום "אוצרות". אף "ארטי" שאינה ניתנת לתרגום אחיד (בדומה ל"וירטוס" הר"מ), אין להניחה כמו שהיא, אלא יש להמציא לה בכל פעם לבוש עברי לפי צורך העניין, ולהעיר, במידת הנדרש, על המקור בהערת שוליים.

כתבים מאת שמואל דוד לוצאטו. ההדיר וצירף מבוא והערות מנחם עמנואל היטום. כרך ראשון: דברי הגות ומחקר. 252 עמ'. כרך שני: שיר ופיטו. פרשנות המק-רא. ספריית דורות. ירושלים תשל"ו. 258 עמ'.

בשני כרכים אלו נעשה ניסיון להציג את שד"ל לפני הקורא העברי בן זמננו. רוב המאמרים שבכרך הרא-שון, שתורגמו כאן מאיטלקית (וגם מצרפתית), מוק-דשים לביאור היהדות לפני אלה מבני דורו של שד"ל שרחקו מן המקורות, ולפי אמונת המהדיר "אף אם חלפו יותר ממאה שנה מאז כתיבת הדברים במקורם, נראה שעדיין הם הולמים היום את ציפיותיו ואת גישתו של הקורא שאינו מסוגל תמיד לינוק מהמקורות את לקחה ואת טעמה של היהדות". בכרך זה נכלל גם סקירתו של שד"ל על תולדות הפיוט שבאה כמבוא ל"מחזור בני רומא" שלו. בכרך השני ניתנו הקדמתו של שד"ל לספר שיריו "כוננו נעים"; שלוש שירותיו "סדר עבודת יום הכיפורים", "דרך ארץ או אטיצימוס" ו"חלק כחלק יאכלו"; תרגום מבוא היסטורי ופקרת לפרשנות התורה שנכתב בשנת 1829 שבביל תלמיד בית המדרש לרבנים בפאדובה, וכן חלקים מפירושו העברי לבראשית, שמות וישעיה.

זכרונות ומסקות מאת אברהם-בר גוטלובר. ההדיר וצי-רף מבוא והערות ראובן גולדברג. כרך ראשון: מבוא. זכרונות מימי נעורי: 288 עמ'. כרך שני: זכרונות על סופרי יידיש וספריהם; הגיזרה והבנייה; מסעות. 283 עמ'. ספרת "זדרות". ירושלים תשל"ו.

עיקר זכרונותיו ודחות מסעותיו של א"ב גוטלובר ("מהללא"), שליווה את ספרות ההשכלה ברוסיה עד יום מותו עם חתימת המאה התשע-עשרה, ניתנו כאן לא לפי סדר פרסומם אלא, במידת האפשר, ברציפות כרונולוגית. חיבורו "הגיזרה והבנייה" סוקר את "קורות התפתחות ההשכלה בישראל בארץ רוסיה ופולין", בס-טיות סובייקטיביות ובנעיצמה פולמוסית ביחוד כלפי

בא־הקמתה וכו' — או בעברית כפשוטה: צרתו היתה שלא עלה בידו להקים מדינת־מנהיג וכו'. אם אין כאן א־הבנה באנגלית, הרי יש כאן א־ידיעה בעברית. ומלבד זאת, חבל ש"אליטה" בא בספר במקום "עילית, עיליתות".

היחיד והסדר החברתי מקראה במדעי החברה לבתי ספר תיכונים בעריכת דניאלה רוט. תשל"ז. 280 עמ'. מקראה זו מגישה לתלמידי בתי ספר תיכונים מיבחר של מאמרים, מקוריים ומתורגמים, שלוקטו מתוך ספרים וכתבי־עצת בעברית, הניגים בשלושה תחומים (היחיד והסדר החברתי, ארגונים, החברה הטכנולוגית התעשייתית), חלק גדול מהם בויקה לבעיות סוציאל־לוגיות של החברה הישראלית, בהתאם לתכנית הל־מודים החדשה במדעי החברה.

מגמות חדשות באסלאם מאת ה. א. ר. גיב. תרגם מאנג' לית מיכאל שורץ. ספריה אוניברסיטאית. תשל"ו. 152 עמ'.

ספרו הנודע של גיב, מטובי החוקרים במדעי ערב והאסלאם בדרונו (הוא מת לפני שש שנים), על דרכי הסתגלותו של העולם המוסלמי לשלוחותיו והמחשבה הדתית באסלאם לתביעות המודרניים.

נתיבי הקבוצה והקיבוץ דיונים ועיונים בשאלות התנועה הקיבוצית. כרך שלישי: החברה הקיבוצית. ליקט וערך שמואל גדון. תרבות וחינוך בשיתוף איחוד הקבוצות והקיבוצים. 571 עמ'.

הכרכים הקודמים הוקדשו למקורותיהן הרעיוניים ול־מטרותיהן החברתיות והמשקיות של הקבוצה והתנועה הקיבוצית, ואלו הכרך שלפנינו מכנס מאמרים ורשימת מות על ריקמת החיים הממשיים בקיבוץ ובעיותיהם: יחיד וציבור, המשפחה, החינוך, חיי התרבות, האמן בקיבוץ, היחס למורשת הדתית. לספר צורפו תקנוני הקיבוץ התנועותיו השונות, הן הכלליים והן בשאלות מסוימות, וכן לוחות סטאטיסטיים. הקובץ המקיף וה־חשוב משקף בעיקר את איחוד הקבוצות והקיבוצים, אך ניתנו בו גם מדבריהם של חברי הקיבוץ המאוחד, הקיבוץ הארצי והקיבוץ הדתי.

יומן הזכרונות [1949—1955] מאת צבי פרייגרזון (א. צפוני). תשל"ו. 261 עמ'.

מפרי עטו של הסופר העברי צבי פרייגרזון, שמרא־שוני סיפוריו הופיעו לפני כיוכל שנים ב"התקופה", וספרו "אש התמיד" נתפרסם על ידי עם עובד לפני יותר מעשר שנים בשם־סתר א. צפוני, ניתן כאן כעין יומן של שבע שנות מאסרו במחנה הסגר סובייטי על עוון נאמנותו לעברית ולא־רץ־ישראל.

העידן הגרעיני במזרח התיכון מאת שמעון יפתח. ספר־רית אפקים. תשל"ו. 160 עמ'.

לתרבות וחינוך וכן בראש ההתאגדות לחינוך מבוגרים בישראל.

פרומתוס בין הקניבלים עיונים בשאלת המרי בספרות מאת צפירה פורת. תשל"ו. 203 עמ'.

משמעות המרידה של השכל והיצרים במרותם של המוסדות המשעבדים, כפי שהיא מתגלמת ביצירתם של מרק טיין, הותורן, וולט ויטמן, פייר בייל, מלויל, הנרי גיימס, פוקנר וקאמי, נבדקת בעשר מסות של מחקר ספרותי נוקב ומבריק מאת צפירה פורת.

תיאוקרטיה יהודית מאת גרשון ויילר. ספרית אפקים. תשל"ז. 329 עמ'.

נסיון להגדיר את הדילימה הטמונה ביחסי הדת וה־מדינה ולטעון כי יש סתירה מהותית בין קיומה של מדינה יהודית כהווייה מציאיתית ובין חוקי הדת כפי שנתגבשו מימי בית שני ואילך. "אפילו תיפתרנה כל יתר הבעיות העומדות במרכז הווייתה של ישראל כיום", אומר פרופ' ויילר, "עדיין תישאר משימת הגבורה של התגברות על המורשה הרוחנית של אלפיים שנות מח־שבה תיאוקרטית, כלומר אנטי־מדינית".

שחרורו של היהודי מאת אלבר ממי. תורגם מצרפתית בידי צבי ארד. ספרית אפקים. תשל"ו. 233 עמ'.

תרגום ספרו של הסופר הצרפתי, בן יהדות תוניס, מחברו של "נציב המלח", הטוען בנימוקים שונים, מהם כלליים מהם סובייקטיביים, לאחדות הגורל היהודי במדינה ובתפוצות, ולהכרחיותו של הפתרון הציוני.

מדינה וחברה סוגיות בסוציולוגיה פוליטית. מקראה בעריכת ש"ג איזנשטדט, עמנואל גוטמן, יעל עצמון. תשל"ו. 384 עמ'.

קובץ שהוא כמבוא לסוציולוגיה המדינית ונועד ל־באים ללמוד פרקים במשנה זו אם ביזמתם ואם באוני־ברסיטה. במדורים העוסקים במושגי היסוד של מדע החברה והמדינה, במדינה המודרנית, בכוחות הפועלים במדיניות, ובטיפוסי המשטר, לוקטו מאמרים חשובים על הבעיות העיקריות של המדינה משל אבות המדע ומשל חוקרים בני זמננו. זוהי מקראה משובחת בהרכבה, אלא שצורתה העברית לוקה לעתים לא רחוקות. אין צריך לומר כי התקפדה על תחביר נכון (ובכלל זה פיסוק נכון) היא צורך אלמנטארי, בייחוד למיבנה מחשבתי מדעי, וחסרונה הוא פתח לסילוף וטעות. בעברית היו אמורים, כנהוג זה אלפי שנים, פשוט וברור, "ירש מפלגה שלא יצר בעצמו", ולא "ירש מפלגה אותה לא יצר בעצמו" וכו' וכו'. ויש שתרגום מילולי או נבער, שאינו מבחין בהבדלים בין דרכי הלשונות, מביא אף לידי היפוך המשמע. פסוק כגון "זאת על־פי היטלר היתה צרתו של מוסוליני: הוא נכשל בהקמתה של 'מדינת־מנהיג', שבה יש למנהיג סמכות מוחלטת" כוונתו לומר ממש ההיפך: נכשל

פוררת התפוררות טראגית בשלהי התקופה שלפני היטלר.

מקלף מאת ויליאם פוקנר. תרגם מאנגלית אמציה פורת. ספריה לעם. 217 עמ'.

סיפור אימים של אונס, רצח וזנות. אחד מטובי ספרי ריו של המספר האמריקני הגדול, המתאר בספריו בכוח חדירה המעמיק לחדור אל נפשות גבוריו השונות והמי שונות, מבחינת הרובד החברתי והשכלי, בתוך החברה הדרומית המרקיבה.

גם הרג ישרי מאת האלדור לאכנסנס. תרגמה מאנגלית ג. אריוך. ספריה לעם. תשל"ז. 246 עמ'.

לאחר "תחנת האטום" זהו ספרו השני של הסופר האיטלאנדי הגדול, בעל פרס נובל, שתורגם לעברית. סיפור גידולו של בן איסלאנד הרחוקה המסופר בראייה פיוטית ואירוניה דקה.

פשעו של סילופוסר בונאר מאת אנאטול פראנס. תרגמה מצרפתית דליה טסלר. ספריה לעם. תשל"ו. 184 עמ'.

ממיטב הרומנים המוקדמים של פראנס, לפני שהחל בניתוח החברה המודרנית בסדרה של רומנים וסיפורים רצופים אירוניה.

חום ואבק מאת רות פראוור גובאוואלה. תרגם מאנג' לית אהרן אמיר. ספריה לעם. 156 עמ'.

המספרת, בת ילידי פולין שהתחנכה באנגליה ונישאה להודי, יושבה חצי יובל שנים בהודו עד שעברה לארצות-הברית. זהו סיפורה הראשון מחיי הודו שתורגם לעברית.

כל החיים לפניו מאת אמיל או'אר. תרגם מצרפתית אביטל ענבר. ספרית לעם. תשל"ז. 198 עמ'.

הנפש המספרת היא ילד ערבי הגדל בביתה של זונה לשעבר, יהודיה ילידת פולין, המטפלת בילדיהן של זונות ברובע פאריסי תושביו ערבים, יהודים וכושמים.

העד. שלוש נובלות מאת ז'אן בלוד-מישל. תרגם מצרפתית ירוחם לוריא. ספריה לעם. תשל"ו. 156 עמ'.

שלושה סיפורים מאת מספר צרפתי יהודי, שניים מהם על רקע מלחמת העולם השנייה.

הניכחותו של דודי קראוויץ מאת מרדכי ריצ'לר. תרגם מאנגלית אהרן אמיר. ספריה לעם. תשל"ו. 380 עמ'.

רומן של סופר קאנאדי, יהודי, על רקע יהדות מונטריאול, שעל-פיו נעשה סרט מצליח.

תחת הרשת מאת אייריס מרדוק. תרגמה מאנגלית זיוה כספי. ספריה לעם. תשל"ז. 253 עמ'.

רומן שני בעברית מפרי עטה של המספרת האנגלית

פרופ' שמעון יפתח, מבכירי חוקרי הגרעין בארצנו, סוקר את התפתחות הטכנולוגיה הגרעינית ותפוצתה, את בעיית האנרגיה בכלל והאנרגיה הגרעינית ותכנית פיתוחה בארצות השכנות ובמדינת ישראל, ואת האפשרויות לייצור נשק אטומי באזור.

לנין בציריך פרקים מאת אלכסנדר סולז'ניצין. תרגם מרוסית צבי ארד. תשל"ז. 232 עמ'.

פרק אחד שהושמט מ"אוגוסט 1914" שכבר נתפרסם, שבעה פרקים מתוך "אוקטובר 1916" ושלושה פרקים מתוך "מאוס 1917", הטיבות העתידות להתפרסם, צורפו כאן יחד על-פי עניינם: תקופת ישיבתו של לנין בציריך בימי המלחמה. זהו שחזור משוער של חיי לנין, מחשבותיו ורגשותיו בימי הכנה רבי גורל לקראת מהפכת 1917.

הרצל מאת עמוס אילון. נוסח עברי: ג. אריוך ועמוס אילון. ספריית אפקים. תשל"ז. 470 עמ'.

ביוגרפיה, שהופיעה תחלה באנגלית, שכתבתם חיה ומרתקת. המיוסדת על חומר ארכיוני, שקצתו היה חסוי עד-כזה. "כל האירועים והשיחות בספר זה מבררסים על מסמכים שבכתב. אין זו ביוגרפיה "בנוסח בדיוני", למרות הרושם העשוי לעלות פה ושם מפרטים ושיחות כי זהו רעיון היסטורי" (הערת המחבר).

בצעדים פומים על פני הארמה מאת לייב רוכמן. תרגם מיידש א"ד שפיר. תשל"ו. 414 עמ'.

לייב רוכמן נודע בספרו "בדמיך חיי", שראה אור בתרגום עברי לפני שש-עשרה שנה, וביצירתו הסיפורית הגדולה "מיט בלינדע טריט איבער דער ערד" (1963), שניתן כאן לקורא העברי בתרגומו המעולה (והאחרון, לצערנו) של א"ד שפיר, עליו השלום. יצירה זו, שזופתה בכמה פרסים, מגלמת ברוב כשרון, בחדירה רגישה ועזה כאחת, את החוויות והדילימות הנפשיות והמוסריות של הניצולים לאחר חורבן היהודים באירופה.

מזן הגדול מאת אלן-פורניה. תרגם ק. א. ברתני. המוצעה הציבורית לתרגום ספרי מופת. תשל"ו. 192 עמ'.

הרומן הפיוטי הנודע, פרי עטו של המשורר והמספר הצרפתי, שנהרג בן עשרים ושמונה במלחמת העולם הראשונה, רומן שהטביע חותמו על אמנות הסיפור במאה העשרים, בתרגום רגיש ורהוט, היאה ל"מפעל לתרגום ספרי מופת".

סיפור מלחמה מאת רון זוהר. תשל"ו. 164 עמ'.

מלחמת יום הכיפורים בחוויתו של טוראי בן קיבוץ בחיל השריון.

פרידה מברלין מאת כריסטופר אישרווד. תרגם מאנג' לית אמציה פורת. ספריה לעם. תשל"ז. 192 עמ'.

סיפורו המפורסם של אישרווד על רקע ברלין המת-

כך נפרש הכנפים סיפור פריחתם של פרחי הטיס מאת
איתמר בן-ברק. תשל"ז. 188 עמ'.
מסכת חינוכו ועיצובו של האדם-הטייס בחיל האוויר
הישראלי.

המפלט האחרון מאת רות קליגר-עליאב ופגי מן. תרגם
מאנגלית מנחם בן-אייר. תשל"ו. 447 עמ'.

זכרונותיה של רות קליגר-עליאב, שנכתבו בידי הע-
תונאית האמריקנית פגי מן, על פרשת מאמצי ההצלה
וההעפלה שנעשו בידי המוסד לעליה ב' ועל חלקה
בהם. הספר אינו דן בפעולות עליה ב', שהביאה לארץ
באניות את שארית הפליטה בתקופה שלאחר מלחמת
העולם, אלא באניות הראשונות, אניות-הצללים, שה-
ביאו את נוסעיהן לחופי-ארץ-ישראל בשנים שקדמו
למלחמת העולם ומיד לאחריה.

מהפכה בפורטוגל מאת מיכאל הרטגור. תרגם מצרפתית
צבי ארד. ספרית אפקים. תשל"ו. 277 עמ'.

תיאור לידתה ומגמותיה של מהפכת פורטוגל בידי
מרצה באוניברסיטת ישראל, הכתוב גם מתוך מגע
אישי עם אנשי המפלגה הסוציאליסטית ושאר מנהיגים
בפורטוגל.

עולם בדים, אנתולוגיה לאמנות הקולנוע בעריכת הלכה
קלר. [בתרגום מתרגמים שונים]. ספריית אפקים.
תשל"ה. 384 עמ'.

באמצעות לקט מאמרים וגילויי דעת של הוגים כפא-
נובסקי, הרברט ריד וסוזן לאנגר, במאים כאינגמאר
ברגמן, אסקווית, אנטוניוני, פודובקין, ומסאים וסצ'יני-
לוגים כרוברט וורשו, כיארומונטה וריזמאן, מתבררות
בעיות של מהות הקולנוע לסגנונותיו, בחינותיו החב-
רתיות והאסתטיות, ובעיות עשיות סרטים. רמת התר-
גום והעריכה מאד לא-שווה.

פזניות בפזיולוגיה. מבנה וריבוד חברתי מקראה בע-
ריכת ד"ר משה ליסק. ספריה אוניברסיטאית. תל-אביב
תשל"ג. 303 עמ'.

ילקוט מאמרי יסוד בחקר המיבנה והריבוד החברתי,
הכוללים עיון בסוגיות כגון הגדרת הדיסקיפלינה הסו-
ציולוגית, התיאוריות הקלאסיות על מיבנה החברה
(מארכס, מאכס ובר, וובלן, שומפטר), הויכוח על טעמו
ותפקודיו של הריבוד, בדיקת שרשיהם של סכסוכים
חברתיים ומערכות מושגים בניתוח הסוציולוגי, בעיות
דיפרנציאציה וניעות חברתית. לשונו של הספר, בדומה
לספרים אחרים בתחום זה, עמוסה איטרות הביטוי ושי-
בושים, וכן מוחש העדר התבחייה הסמכותית אצלנו
בקביעת מונחים וצירופי לשון במחקר הסוציולוגי.

הנדעת. הקודם לו, "חלומי של ברונו", אף הוא הופיע
ב"ספריה לעם".

שיחת העיר מאת זיגפריד לנץ. תירגם מגרמנית צבי
ארד. ספריה לעם. תשל"ו. 187 עמ'.

סיפור, פרי עטו של מספר גרמני בן זמננו, על פני
רקע מחנות בצפון-אירופה הכבושה בידי הנאצים.

הר הכרמים מאת שלמה הללס. ספריה לעם. תשל"ו.
238 עמ'.

הרומן של הללס על רקע היהדות הכפרית של בס-
ראביה ב"מהדורה מחודשת".

ארצות התן סיפורים מאת עמוס עוז. בשיתוף קרן תל-
אביב לספרות ואמנות. תשל"ו. 243 עמ'.

קובץ סיפוריו הראשון של עמוס עוז (ונספה לו
הסיפור "על האדמה הרעה הזאת" שלא נכנס בספר)
ניתן כאן בנוסח מתוקן בידי המחבר.

מוות במשפחה שנים-עשר סיפורים ומסה מאת דליה
רביקוביץ. בשיתוף קרן תל אביב לספרות ואמנות.
תשל"ו. 173 עמ'.

כינוס סיפוריה של המשוררת דליה רביקוביץ שנד-
פסו בשעתו בכתבי-עת ובמוספי עתונים ונוספה עליהם
מסה על מרי מק-קארתי בשם "חיים מופלאים ואבודים".

עיר מאת קליפורד סימאק. תרגם מאנגלית יוסף עוזי-
אל. מדע בדיוני. תשל"ו. 234 עמ'.

זה ושני הספרים הרשומים אחריו הם מסידרה חדשה
של עם עובד "מדע בדיוני" (משום מה קוראים "מדע
בדיוני" לסוג הספרותי ששמו הנכון הוא "בידיון מדעי"
או "בידיון-מדע", ואולי "סיפורת מדעית").

אל האינפורמאט מאת בריאן אלדיס. תרגם מאנגלית יוסף
כרוסט. מדע בדיוני. תשל"ו. 214 עמ'.

קין הילדות מאת ארתור סי קלארק. תירגמה מאנגלית
ע. שם. מדע בדיוני. תשל"ו. 198 עמ'.

נפט המזרח התיכון ברכה ואיום מאת בנימין שבדרן.
בשיתוף מכון שילוח לחקר המזרח התיכון ואפריקה,
אוניברסיטת תל-אביב. תשל"ו. 407 עמ'.

בנימין שבדרן, המלמד באוניברסיטת תל-אביב, ושי-
מש בעבר בקתדראות שונות בארצות-הברית, מרצה
בספרו המקיף את תולדות בעיית הנפט בעולם ומשאבי
הנפט של המזרח התיכון לאור משבר האנרגיה וסכסוך
המזרח התיכון וסוקר את הסיכויים והסיכונים בימים
הבאים.

הוצאות שונות:

בעין כחנת כתבים פובליציסטיים מאת בנימין אקצין. הוצאת שקמונה חברה להוצאה לאור בע"מ אוניברסיטת חיפה. תשל"ה. 597 עמ'.

מבחר מאמריו הפובליציסטיים מן השנים 1929—1967 של פרופסור בנימין אקצין, מגציבי מדעי המדינה והמשפט באוניברסיטה העברית, שהורה בה כעשרים שנה, ושימש הרקטור הראשון של אוניברסיטת חיפה בשנים 1969—1972. המחבר, ציוני משחר נעוריו, הצ"ט טרף בן עשרים לתנועה הרוויזיוניסטית, והמאמרים הרא"ש שונים באסופה שייכים לפרק זה בחייו שבו שימש בתפקידים מרכזיים בתנועה זו. בשנות הארבעים פרש מן הרוויזיוניזם ולימים שימש כמתאם העבודה המדינית של מועצת החירום הציונית בארצות-הברית. הספר משקף תקופה של כארבעים שנים הרוח-גורל בעם, בתנועה הציונית, בארץ-ישראל ובמדינה, בהארתו של אדם שהוא תלמיד-חכם ולוחם כאחד ודבריו מצויינים בצירוף של ערנות ומתינות מדעית, ראייה חריפה ויישוב-הדעת.

על התשובה דברים שבעל-פה. מאת הרב יוסף דב הלוי סולובייצק. כתב וערך והוסיף אחרית-דבר פנחס הכהן פלאי. ההסתדרות הציונית המחלקה לחינוך ותרבות תורניים בגולה. ירושלים תשל"ה. 354 עמ'.

דברים שהשמיע הרב י"ד סולובייצק ב'כינוס התשובה' השנתי שלו בין כסה לעשור בשנים תשכ"ג—תשל"ד ונרשמו ונסדרו בעברית (אמירתם המקורית באדיש) בידי פינחס הכהן פלאי ניתנים כאן בשבעה מדורים שעיקר עניניהם כפרה, ידוי, יחיד וציבור, ביעור הרע ותיקון הרע, בין בחירה חפשית לתשובה, כפרה, יסורים וגאולה. ב'אחרית דבר' עוסק העורך בדמותו של איש התשובה במחשבתו של הרב י"ד סולובייצק.

Yom Kippur and After. The Soviet Union and the Middle East Crisis by Galia Golan, Director, Soviet and East European Research Centre Hebrew University in Jerusalem. Cambridge University Press. 350 p.

גיתוח עמדותיה ותפקידה של ברית המועצות במלחמת יום-כיפור על פני רקע המדיניות הסובייטית כלפי סכסוך ישראל-ערב, על סמך חומר סובייטי וערבי. גליה גולן, מן האוניברסיטה העברית, בודקת את האינטרסים של ברית המועצות במזרח התיכון בויקתם למגמותיה הגלובאליות— גם מתוך שימת-לב לשיקולים סובייטיים פנימיים וחילוקי דעות בתוך ההנהגה הסובייטית. חקירת משחק הגומלין בין השיקולים החיצוניים והפנימיים במדיניות הסובייטית לאור הידוע על עמדותיה כלפי מדינות ערב והפלשתינאים, היחסים עם ארצות-הברית, ו"פתרון" בעיות האזור, וסכסוך ישראל ערב בכללו, באה לסייע לבירור כוונותיה ומגמותיה של ברית המועצות.

הוצאת דביר:

אגרות האמוראים האגדה הביוגראפית של אמוראי ארץ-ישראל ובבל לאגר מקורות יווניים ולאטיניים מאת א. א. הלוי. תשל"ז. 192 עמ'.

פרקי אגדה ביוגרפית על האמוראים מוקבלים כנגד תיאורים בעלי יסודות דומים בספרות היוונית והרומית. זה החמישי לספריו של א. א. הלוי בחקר האגדה התלמודית והמדרשית לאור הספרות הקלאסית, המבקש לשכן את האגדה העברית לסוגיה השונים במסגרת הרחבה של תרבות ומנהג.

קולות ברמה, שירי מלחמת יום-הכיפורים מאת ראובן בריינסקי, תל-אביב תשל"ז.

ספר שיריו החמישי של המשורר, והוא מוקדש "לעורף שיהיה קשה".

יומן ווייטנאם מאת משה דיין. תשל"ז. 169 עמ'. רשימות היומן, חלקן רבות-עניין, שרשם משה דיין בשנת 1966 בשעה שסיקר את מלחמת וייטנאם בשליחות "מעריב". שיתותיו עם מדינאים ואנשי צבא באי-רופה ועם חיילים ומפקדיהם בוייטנאם, רשמו משדה הקרב, וכן ההריון ולקחיו.

כולם אחזים רומן פדגוגי מאת ברוך בן-יהודה. תשל"ז. 250 עמ'.

פרשת עבודתו של ד"ר ברוך בן-יהודה, מטובי המורים בארץ ומי שהיה מנהל הגמנסיה "הרצליה" ומנהל משרד החינוך, כמחנך כיתה בגימנסיה במשך תשע שנים עד גמר הלימודים. בינו ובין הניכיו נרקמת מסכת יחסים המקיפה גם את חייהם חוץ ללימודים, ודבריהם, יומניהם וחיבוריהם משולבים בדברי המחנך, ומצטרפים יחד להמחיש בביטוי חי ובלתי אמצעי את מהותו ותכנו של "יומן פדגוגי" זה.

הקרן והברית עיונים בשירת נתן אלתרמן. מאת אידה צורית. תל-אביב תשל"ד. 146 עמ'. אידה צורית בודקת מוטיבים יסודיים בשירת אלתרמן ובמחנותיו בייחוד לאור רעיון הקרבן.

בשער ארון עולם שיה הגותם של שניים המתבוננים בשיר תהילה אחד ובאור סגולתו היוצא מבתי ומאיר לרבים. ערך ורשם בתשעה מעמדות מאיר הלל בן שמאי. תל-אביב תשל"ה. 97 עמ'. עיון ב"ארון עולם" בצורת דו-שיח בין אב ובנו ש"שמותיהם אברהם ויצחק".

כשיפין סוגיות במקרא ובלשונו מאת דוד זילבר. תשל"ז. 118 עמ'.

אסופת מאמרים בעניינים מקראיים ובעיות לשון המקרא.

אל הקוראים

לאחר חיבוטים קשים מופיעה חוברת כפולה זו, שיש בה כדי לצאת ידי השלמתו של כרך ז', ואנו נעשה כל שבידנו כדי לכבד התחייבותנו לחותמים גם לשנת 1977. בחוברת הבאה, שתהיה אף היא מוגדלת — ותכלול את חוברת המאתים וחמישים של "מולד" — נוכל, משערים אנו, להודיע דבר ברור על גורלו של "מולד", אם להמשך סדיר וקבוע, בצורה זו או אחרת, ואם לסיום דרכו.

כפי שנאמר בחוברת הקודמת, לא תיתכן הופעתו הרצופה של "מולד" במסגרת האפשרויות הכספיות הקיימות, שהאינפלציה הדוהרת מכבידה אותן בלי הרף. אנו תרים אחר דרכים להתגבר על הגירעון המאיים על קיומו של כתב-העת, ואם נצליח, נשמח לבשר זאת לקוראי "מולד" הנאמנים לו למרות כל הקשיים והאכזבות.

אם יימצא בין קוראי "מולד", המוקירים אותו ככתב-עת יחיד בסוגו במדינת ישראל, מי שיוכלו להביא הצעות של ממש בדבר תמיכה כספית לחיזוקו, יואילו נא בטובם לכתוב אל מפעלי "מולד" בע"מ, רחוב הלל 14, ירושלים.

הודעה מאת מנהלת "מולד": כרכים

בחוברת זו מסתיים כרך ז' (ל) של הסדרה החדשה. המעוניינים בכרכים (עם תוכן עניינים לכל השנה) יואילו נא להמציא את החוברות מס' 33—34, 35—36 לכריכה.

נא לשלוח את החוברות לכריכה לא יאוחר מסוף חודש יוני.

את מחיר הכריכה ודמי המשלוח נוכל לקבוע, לכשיוחזרו אלינו הכרכים מן הכורך.

הננו להזכיר למנויינו — יחידים, קבוצות, מוסדות, אולמי קריאה, ספריות ובתי-ספר שבידיהם חוברות "מולד" כי הם יכולים להמציא לנו את החוברות ולקבל במקומם כרכים בכריכת בד הדורה, עם תוכן עניינים בראש הכרך, תמורת — 20 ל"י דמי כריכה הכרך.

המעוניינים לקבל בדואר יוסיפו נא — 3 ל"י דמי משלוח לכרך.

כשחסרות חוברות, אנו יכולים להשלים את החסר (פרט לחוברות שאזלו), בהוספת מחיר החוברות החסרות על דמי הכריכה.

מחיר כל כרך 48 ל"י (כולל מע"מ) למזמינים עד סוף חודש יוני.

במחסן מספר מצומצם של כרכים גם משנים קודמות.

כתובת המנהלה: רחוב פינסקר 2, תל-אביב

א ר ג מ ן

מפעלים

לצביעת טכסטיל

בע"מ

אזור התעשייה, יבנה

טל. 055-95251



הבנק המשרת

נתיביהים בישראל

בנק הספנות לישראל בע"מ, תל-אביב

קרן הגימלאות המרכזית של עובדי ההסתדרות בע"מ
תל-אביב, בית אברהם לוינסון, רחוב בארי 14, ת.ד. 16193, טלפון 245311

קרן הגימלאות המרכזית — קרן הפנסיה הראשונה בארץ (נוסדה באפריל 1954) — מאגדת בתוכה עובדי מוסדות ההסתדרות ומוסדות ציבוריים אחרים.

הקרן משלמת לחבריה:

- ✱ **פנסיה לעת זקנה** — המקסימום 70% מן "המשכורת החודשית הכוללת"; וכן פנסיה לשאירי הפנסיונר — לאחר מותו.
- ✱ **פנסיה לאלמנות, יתומים, הורים ובני-משפחה** — תלויים של חבר הקרן, אשר נפטר לפני גיל הפרישה לפנסיה — המקסימום: 85% מן "המשכורת החודשית הכוללת".
- ✱ **מענק ביטוח חיים** לשאירי חבר שנפטר — בגובה של 12 חדשי משכורת (המיינום — 6000 ל"י).
- ✱ **פנסיה לנכים**, כל זמן שאינם מסוגלים לעבוד — 50%—70% מן "המשכורת החודשית הכוללת".
- ✱ **החזרת דמי גמולים** (בניכוי דמי סכון והוצאות ניהול ובתוספת ריבית והצמדה) עם הפסקת החברות בקרן כתוצאה מפטורים או התפטרות לפני גיל הפרישה.
- ✱ **הלואות לחברים** בתנאים נוחים, לצרכי שיכון ומטרות קונסטרוקטיביות אחרות.
- ✱ מספר חברי הקרן לסוף 1976 היה כ-53,000, ונוסף לכך 10,800 מקבלי פנסיות.
- ✱ הון הקרן לסוף 1976 הגיע ל-3,000 מליון לירות.

"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' 51366 ת.ד. 69

הבנק הותיק בישראל
לאשראי אפותיקאי

מבצע הלוואות — משכנתא לזוגות
צעירים, לעולים ולבעלי זכות אחרים
מטעם משרד השיכון

יְהוֹן
למבין-יְהוֹן
יְהוֹן
יְהוֹן

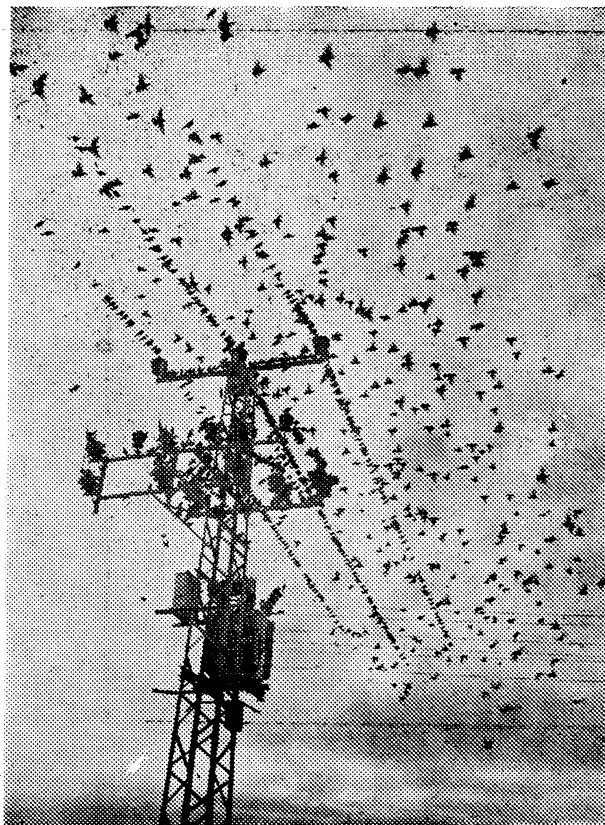
חדרי שינה ארונות קיר מטבחים

דהיטי תכנון

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

חברת החשמל
לישראל

צפרים על חוטי
החשמל



מפעלי ירושלמי לחבלים

בע"מ

רמת גן

תעשייה ומסחר בחבלים חוטים ובדים

אם אתה ...



או בעל מקצוע אחר ואינך חבר בקופת גמל-
קופת גמל "עצמה" של בנק לאומי
מציעה לך עסקה מצויינת!



לקבלת פרטים נוספים מלא ושלח תלוש זה.



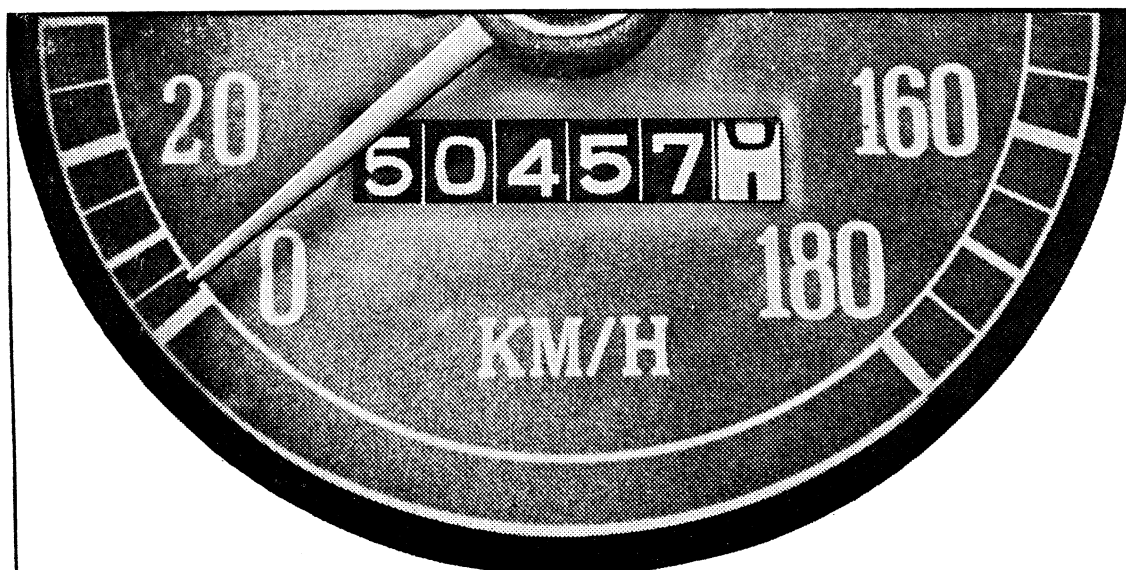
בנק לאומי
לישראל בע"מ

קופת גמל "עצמה" עד' רומשילר 19, תל-אביב.
אני מעוניין בקבלת פרטים על קופת גמל "עצמה"

שם:

כתובת: מלפון:

נא למלפן. אלי בשעות.



גם לאחר 5,000 ק"מ S.I.G. שומר על צמיגותו

S.I.G. שמו מנוע רב דרגתי
יחיד בישראל
השומר על צמיגותו כל
תקופת שרותו במנוע.



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 זנסיעה מיידית גם בימים קרים.

דלקול 2000 - השמן שפותח במיוחד להנאי הנהיגה של היום, מצטיין בעמידות נגד חימוץ בטמפרטורה גבוהה, מונע הווצרות זיהומים בגלל האמצעים למניעת זיהום אויר, מקטין בהרבה את השחיקה במנוע ונותן לו הגנה יעילה יותר בפני קורחיה.

דלקול 2000 - עונה על כל הדרישות, מגן על מכוניתך בכל עונה.



תל-אביב-יפו
Tel-Aviv-Yafo
שולחם - P.P.
107

נדפס במדינת ישראל
בדפוס אלפא, ירושלים
השולח: "מולד" תל-אביב, רחוב פינסקר 2, ת.ד. 4449