

ישראל אלדד

הגיונות

יהודה



ישראל אלדד / הגיונות יהודה

ישראל אלדד

הגיונות יהודה

הוצאת המדרשה הלאומית והוצאת „יאיר“

1988

בית יאיר רח' שטרן 8 ת"א

**כל הזכויות שמורות למחבר
מהדורה שניה – תשמ"ח**

חביא לדפוס א. שפילמן

דפוס ישרים

ה ת ו כ ן

7 הקדמה

הגיונות נבואה

11 מוסרם של כובשי כנען

25 שמואל והמלוכה באספקלריא של ימינו

41 מידותיו וממדיו של דוד

50 יהדות וישראליות בחזון הגאולה

52 הקרע בין יהודה וישראל וחורבן הבית

72 הקדשת נביא על רקע תקופתו ואופיו

93 הנביא יחזקאל — מחוקק לספרות ישראל

הגיונות ירושלים

107 שחרור ירושלים — מוצא מסבכים

121 העיר בין הסבך והמזבח

בין יהודים/תנ"כיים

144 האמת הפשוטה על תרבות כנען ותרבות היהודים

150 אמנות חראיה ביון והשמיעה בישראל

158 את מי בא לטהר המיסמך האקומני?

171 לא בכריעת ברך

182 שופנהויאר והיחזות

191 הנפש היהודית במסכה הישראלית

200 מעשי מרכבה של הרב קוק זצ"ל

עולים ויורדים

- 209 פינוי האימפריה היחודית
220 נשרים ונושרים
226 בין יוני לשצ'רנסקי
232 לא ירד בני עמכם

אדם ביקום

- 239 אומגה מינוס, יחודי פלוס
249 הגיונות חירח המלאכותי
253 מדינוסאורוס ועד ווסטוק

ה ק ד מ ה

חלוקה זו שחילקתי בין מאמרים שעיקרם מדינת ישראל, לבין מאמרים — המקובצים בקובץ שני זה — שעיקרם התי- הוותו וגורלו של העם היהודי, איננה חלוקה חותכת. שהרי מטבע הדברים ומיסודות דעותי היא ההתנגדות לחלוקה זו, התנגדות לתהליך הדחייה הדיאליטית של ישראל. בין הדיון הפרגמטי בנושאי היומיום של המדינה, תוך בריחה משרשי העבר, ובין האמונה המיטאפיסטית, הדתית, על נצח ישראל ומשיחיות מובטחת והכרחית הפוטרת אותנו מעשייה, ראייתנו חייבת להיות היסטורית, משמע: כל ההתרחשות שאנו עדים לה ושותפים לה, מן ההכרח ומן הכדאי שתהיה נובעת מהעבר, ולא דווקא זה של מאה שנות ציונות או מאתיים שנות אמנציפציה, כי אם מתוך מהלך תולדותינו כולם עד אברהם אבינו, או כביטוי של נביא העידן, אורי צבי גרינברג: „רחובות הנהר“. ממילא, גם המאמרים הדנים בהתרחשות המדינית של ימינו, חוזרים שוב ושוב אל העבר, אם על דרך סיבה ומסובב, אם על דרך הדימוי והסמל שמכוח חזרתם המתמדת בכל מיני צורות, הפכו להיות חוק לישראל ללא מפלס, בחינת גורל.

משום כך גם בקובץ זה, שעיקרו עיונים בפרשיות מן העבר, גלות ראשונה וכיבוש ארץ ראשון, דרך שער יחסינו עם הגויים מבחינה פיסית ויותר מזה רוחנית — משתלבים נושאי העבר בבעיות היומיום שלנו.

מכאן, וכל מקבץ כתבים מסוג זה סובל מכך, חזרות על מוטיבים, ואין צריך לאמר על רעיונות, תוך היסטט בנקודות הכובד. מקרא והיסטוריה ואידיאולוגיה ופוליטיקה פתוכים זה בזה ללא-הרף. אולי יש בכך מן המוגבלות, אך גם בנושאים שהם כלליים, עולמיים, כגון השתלטות האדם על החלל, או

משמעותם המיוחדת לי, כיהודי, כישראלי, כאמור, בעוונות מוגבלותי. זו ודאי חולשתם של הגיונותי כולם ואולי גם מקצת כוחם.

חלקו הראשון של הספר — עליו רמזתי בהקדמה לקובץ ראשון כהמשכם של „הגיונות מקרא” מצד תוכנם — מורכב כמעט כולו מהרצאות שהרציתי בכינוסים של „החברה לחקר המקרא” ופורסמו בבמות שונות. צורת ההרצאה נשתמרה בהם. עצם העובדה שאת מרבית המאבקים הרוחניים סביב זהותנו היום, אנו מוצאים כבר בימי המקרא ההם, יש בה כדי להכביד על הלב, אך גם כדי לחזק, כשם שעצם היותנו במאבק מתמיד עם הגויים מני מצרים הקדומה, יש בו כדי להכביד ויש בו כדי לחזק. שום עם בעולם אינו חי כך את עברו כמונו, אין לו לא „סדר פסח” ולא „תשעה באב”, ולא רק כזכרונות העבר, כי אם גם כעובדות־חיים בפועל או ביכולת. ולא זו בלבד שאותו „בטחון” — ההטעמה הספרדית מלרע, כוחנו הצבאי, המדיני, הכלכלי — שומר עלינו מדטרמיניזם, כי אם אף אותו „בטחון” מלעיל, בו חיו אבותינו דורות רבים, בטחון בקב”ה ובנאולה התכרחית, אף הוא לא היה כולו דטרמיניסטי, שהרי ציווה על אורח חיים ועל אמונה פעילה, בדרך בחירה, או כאימרתו של הרבי מקוצק, כשסיפרו לו שחסיד פלוני הוא בעל בטחון גדול, השיב, כדרכו בחומרה: „בעל בטחון הוא? שמא איננו אלא עצלן”? ידיעת העבר והגורליות — לא בנוסח עכו”ם, שהרי „אין מזל לישראל” — של זולדותינו, אינם פוטרם אותנו ממחשבת פעילה ומסקנות פעילות עוד יותר.

הגיונות נבואה



מוסרם של כובשי כנען

בגלויות היו נוהגים — תחילה מאונס, ומימי האמנסי-
פציה מרצון ובלהיטות — להקדים לסידורי תפילה או למסכת
„עבודה זרה“, „מודעה רבתי“ שהצהירה שכל מה שנאמר
בספר על גויים, מינים וכו' אין הבוונה. הלילה לגויים בני
„ימינו“ וביחוד בני „מקומנו“ שכולם גויי חסד ומלכי צדק
וכו' וכו'.

תחילה אמרתי — לא לנבוע כלל במה שמשמע
מהנשא לגבי ימינו אלה, אך לאתר שפרופסור סימן לא
נמנע כלל להכניס אקטואליזציה ולפסוק שמלכות ה' שהיתה
קיימת בימי השופטים — לדעת בובר, האף הוא סימן
שותף לדעה — מחייבת אותנו היום... שלום עם הערבים,
החלטתי לא להמנע עוד מההודעה רבתי, ואני מכריז
ומודיע מפורשות שכל מה או כמעט כל מה שייאמר כאן
על מוסרם של כובשי כנען כחצי יפה לגבי ימים שלנו
ו„שכנים“ שלנו. אין פירושו של דבר, שכאשר ייזכר פה
שבט דן הכובש לו מושמח בצפון — שנרמו בכך למועלים
בחרם בימינו, אך בדברנו על תושבי הארץ שעלינו לרשת
את מקומם כאן, אל יהי צל של ספק שהנחות היסוד של
המקרא ובפירוש חז"ל ובהסכם פוסקים ובאימות ההיסטוריה,
מחייבים אותנו חייב היטב.

ותחילה הערה לגבי גבולות הנושא: כאשר מדובר ב־
כיבוש הארץ — הכוונה הרחבה היא למן משה ועד דוד אשר
השלים את צו התורה בענין זה. מושג המוסר כפי שאנו
משתמשים בו היום אינו מצוי במקרא. שם הוא תמיד במש-
מעות של תוכחה. המשמעות המופשטת של כלל המדות
הטובות או עקרון עלין למדות הטובות. באה למנוח זה
רק במאוחר עם יציאת הלשון העברית מהפשט אל ההפ-
שטה, לא בלי השפעות מבחוץ, שכן זו תכונת יסוד של
המקרא: היאחות במחש, בקנקרט. רק כאשר יצא חלקו
של העם היהודי מתחומי האמונה והדת, או פשוט: כשחלל
להאמין באלהים ובכל זאת לא רצה להנתק מהתנ"ך —
בייחוד מפני שהתנ"ך היה מקובל גם אצל הגויים שבמדברם
רצו למצוא חן — הרעלה מסר התנ"ך לערך עליון וזאת
תוך כדי סילוף וזיוף תיתוק, כפי שעוד נראה להלן. במסעו
הגדול של יחזקאל קויפמן לגאולת התנ"ך מידי ביקורת
המקרא הודונית, הוא הגדיר גם הגדרה זאת מדעית את
המוסר המקראי בהעמידו אותו כנובע מהמונחתיאזם ומוס-
רש בו ולא להיפך, בלשון אחרת: "הפרינציפ המוסרי במובן
מוסר הפרט לא הגיע בתורה ובנביאים ראשונים לידי
שימש היסטורי: אין בספרים אלה דיון היסטורי מבחינת
מסר". אמנם כאן מגביל קויפמן את התיזה שלו לגבי תורה
ונביאים ראשונים, אך עוד נראה להלן שבנושא כיבוש הארץ
ומוסרו של כיבוש זה, לא חל שינוי בנדון זה של ביטול
הצד של מוסר הפרט לגבי המעשה ההיסטורי. ואין צריך
לאמר שאצל חדל לא היה עולה על הדעת לבסל משימות
היסטוריות וגאולתיות מפני הצדדים האישיים שבהן. ועוד
הערה לגבי קויפמן: לא זו בלבד שאין מוסר הפרט תופש
לגבי המעשים ההיסטוריים, כי אם אדרבא, המעשה ההיס-
טורי הנובע מרצונו של אלהים, הוא הוא המעשה המוסרי

כי הנה שלושה צידוקים הם בכיבוש כנען בידי שבטי ישראל. הצידוק הפיסי, הצידוק ההיסטורי, הצידוק המיטאפיסי.

הצידוק הפיסי הוא זה הגרמו בצוואת משה השירית, שירת "האויג" "בהנחל עליון גויים". הן המדובר הוא בימים בהם נדדו שבטים לכבוש להם נחלה, ועם שהצליח להיאחו בנחלה תוך השמדת קודמיו או תוך הטמעתם או תוך היטמעו בהם, לא חיפש כלל צידוק למעשיו. בני ישראל יוצאים ממצרים ומבקשים ארץ להתיישב בה וברור לכל שארץ שיכבשו אותה ויאחזו בה — ישארו בה.

הצידוק ההיסטורי של הימים ההם אחוז עדיין בוכרון אבות בלבד; אברהם, יצחק ויעקב היו בארץ הזאת. צידוק זה לא היה תופש כלל, לא מבחינה ריאלית, דאי לא פוליטית, ולא מבחינה אידיאלית, אלמלא היה הוא מצדו נעוץ בצידוק המיטאפיסי: אלהים הוא שהבטיח את הארץ לאברהם, יצחק ויעקב לתתה לבניהם.

וצידוק שלישי זה הוא המכריע, מכל מקום בימים ההם. בימינו, לכאורה שני הצידוקים הראשונים מאפילים על הראשון, או דווקא זה האמצעי, ההיסטורי של זכות אבות, זכויותינו ההיסטוריות על הארץ הזאת, כשהצידוק הראשון, לחץ "הבעיה היהודית", עם ללא מולדת, מסייע בידי ההיסטוריה. אולם אין צריך לאמר שבמעמקים, מודעים או בלתי-מודעים, ממשיך לפעול הצידוק המיטאפיסי, הוא גם מחליש בעמי המערב, האמונים על התנ"ך את כוח התנגדותם מצד המסר. שנימוקים אלה בלבד לא היו מספיקים "לשכנעם" כיום "לתת" לנו את הארץ, והיה צורך בנימוק משכנע יותר, הוא נימוק הלקיחה והכיבוש, זה ברור כבר היום כמעט לכל, פרט לאלה הממשיכים לראות בבלפור או באו"ם את מביאי הגאולה. אך אנו עוסקים כאן בצידוקי הכיבוש וברקעו המוסרי ולא בדרכו.

אין ספק, אם כן, שהכוח המניע העיקרי לכיבוש כנען על ידי בני ישראל, היה כוח האמונה שזוהו רצונו וצוו של אלהים, הניתן על-ידי אדון הנביאים, משה, שהוציאם ממצרים. משה שנתן את התורה, ואת לוחות הברית שכתוב בהם בין היתר גם „לא תרצח“, אך „משום מה“ לא חשש א־להים ולא חשש משה שבצוים לכבוש את הארץ ולהשמיד את יושבי כנען — ועוד נדבר במשמעותה של השמדה זו — ימצא בכך מישהו סתירה ל„לא תרצח“ או שיעז לבטל את צו המלחמה וקדושתה על כל הכרוך בה ומותנה בה, מאימת עבירה על „לא תרצח“. דהרי זהו הסילוף הגדול הנעשה על ידי כל האסכולה הבובריאנית שהשמיעה בכינוס זה בהרצאות רבות על „מלכות ה'“ של בובר. ומן הראוי לעמוד על כך בבואנו „לרדת“ מאיגרא רמא בובריאנית זו לבירא עמיקתא (ונוסיף כאן בכתב: מאיגרא דרמאצתה של שיטת בובר לבירא דעמקוּתא) של המקרא ומוסרו הבלתי מסולף.

פרופיסור סימון הממשיך בתורת „ברית שלום“ הבובר-יאנית העמיד את מלכות ה' נוסח בובר על הפסוק הנודע של גדעון „לא אמשול אני בכם, לא ימשול בני בכם — ה' ימשול בכם“. ארשה לי להניח שכל הפרשנות של בובר למלכות ה' שבימי השדפטים והתרכנותו על התנגדות שמואל למלוכה אינם מקוריים ראשוניים אצלו, כי אם פרי התנגדותו לציונות המדינית, פרי התנגדותו לחידוש הממלכה-תיוֹת הישראלית. התנגדות זאת הולידה אצלו את הרצון למצוא לה ביסוס במקרא. ומכיוון שגם אצל הנביאים, שהם לכל הדעות ביטוי לאידיאליזם ולמוסריות לא מצא רמז של התנגדות לממלכתיות ולא למשטר של מלוכה. כי אם, אדרבא, הלל ושבח למלכות בית דוד למרות פגמיהם וחטאיהם של מלכים רבים ושל דוד עצמו — חזר אתרנית למצוא אידיאולוגיות בימים הקדם-ממלכתיים. ד"ר רוזנבליט ש-

דיבר מה היוזם הרחיק לכת ואינני יודע אם מצא לכך אסמכתה ממש במה שמכנים „משנת“ בובר, בפרשו את הפסוק „בימים ההם אין מלך בישראל, איש הישר בעיניו יעשה“, כאפשרות של אידיאליזציה שאנשים עשו מעשים ישרים... ואין צריך אפילו להתעכב על דרשנות מגוחכת שכזאת.

לא ידובר כאן על בעיית המלוכה, על התנגדותם של שמאל וגדעון לצורת הממשל, כבר דובר בכינוסים על כך, וודאי עוד ידובר. אולם מי שבונה על פסוק גדעוני זה את מושג „מלכות ה'“ במובן אי-ממלכתיות ופאציפיזם והשלמה עם אייבים וכנענים וכיוצא בזה, הוא מסלף את כוונת גדעון, את כוונת התורה כולה. הנה גדעון זה הלא הוא מקים מזבח וקורא לו שם מפתה עד מאוד ואידיאלי עד מאוד: ה' שלום, משמע, ממש מגדיר את האלוהות במונח שלום. אך ראו נא ראו, מיד לאחר שהקים מזבח זה וקרא לו בשם זה, מה הוא עושה? הוא יוצא למלחמה על מדינים ורודף אותם והורג בהם בשני עברי הירדן. יתר על כן, הוא הורג גם מבני ישראל, תושבי שתי ערים שטרבו לסייע לשלוש מאות הלוחמים שלו. האומרים בובר והבובריאנים „אמן“ גם אחר מעשים אלה של גדעון? המחייבים הם מלחמה זו, מושג „ה' שלום“ במובן זה? או שמא הם מוציאים לעצמם רק את הפסוק האחד על התנגדות למלוכה ורואים בזאת את מלכות ה'? גם אם נתעלם מכל האבסורד של ראיית ימי „בימים ההם אין מלך בישראל וגו'“ כימים אידיאליים, וטובים יותר מימי מלוכה, גם אם נסכים לכנות זאת בשם מלכות ה', הן לא ייעשה הדבר בטרם נברר אל-אמת מהו ה' זה, מה רצונו ומה מצוותיו? האם יכולים בובר ותלמידיו, האם רשאים הם לעשות במקרא „כישר בעיניהם“ ולהתעלם מכך שאלהים סוף-סוף הוא המצווה מפי משה

ויהושע לכבוש את הארץ והוא החוזר פעמים אין ספור על צויהשמדת עמי כנען בלי רחם? אם מסכימים הם לכלול גם צווים מפורשים אלה לישראל, מוכן אני לשבת עמם ולדון על צורת הממלכתיות. אך לא על יסוד התעלמותם מרצונן זה וציוויו המפורש הזה של אֱלֹהֵי מֹשֶׁה וישראל. סילוף כזה של מקרא, הרצאה כזאת של פסוקים בודדים ימנותקים, הוא מעשה שערורית ורמאות גרידא.

ובהזדמנות זו הערה נוספת לגבי גדעון. כאשר מלאך ה' מופיע אצלו ומברך אותו בנוסחא "ה' עמך גבור החיל" מעז גדעון — זהו אינו שופט עדיין — להתריס כלפי מעלה באמרו: "ויש ה' עמנו ולמה מצאתנו כל זאת ואיה כל נפלאותיו אשר ספרו לנו אבותינו לאמר הלא ממגרים העלנו ה', ועתה נטשנו ה' וזיתננו ביד מדין. ויפן אליך ה' ויאמר לך בכוחך זה והושעת את ישראל מכף מדין, הלא שלחתוך". אכן, גם זה מוסר מקראי. גדעון מתריס כלפי שמים ומפקפק בכך אם אמנם אֱלֹהִים עם ישראל באשר מדין שוסים בו. אהבתך את ישראל, דאגתו לבטחון ישראל עולה על אמונו או על יחס הבכוד המחוייב לאֱלֹהֵי ישראל. והתשובה על כך (שימו לב, כאן נאמר "ה'") אמר לו ולא המלאך): לך בכוחך זה. זה הכוח של אהבת ישראל ודאגה לבטחוננו נגד אויבי חוץ. ולאן עליו ללכת? כמובן, למלחמה על אויבי ישראל. זה מקראי או לא, רבותי, הבובריאנים ומקורביהם למיניהם המדברים בשם מוסר התנ"ך? הן אפילו לגבי שמואל הנביא, שעיקר חיבתו על בובר היא בשל התנגדותו למלוכה, הוא נאלץ למצוא מפלט מגוחך למדי על מעשהו של הנביא המשסף במו ידיו את מלך עמלק נגד יחס הרחמים שגילה שאול המלך. והמפלט הוא: שמואל לא הבין את כוונת אֱלֹהִים... האמנם נפלה גם אי-הבנה של משה ויהושע וכל השופטים לגבי כוונת אֱלֹהִים בצו לכבוש

את הארץ ולהוֹיֵשׁ את יושביה? ודבורה המחללת את מעשה יעל שבעורמה הרגה את סיסרא, גם דבורה לא ידעה מה זה מוסר אֱלֹהֵי יַעֲקֹב?

הצידוק המוסרי העליון, אם כן, של שבטי ישראל, הוא צידוק פנימי שהוא הבטחון המלא המבוסס על דברי הנביא, שזהו רצון אֱלֹהִים, ומכאן שהמעשה אינו רק מותר ומצווה כי אם גם מקדש. הרגשת הצידוק הפנימי היא הקובעת. באשר אין בני ישראל נזקקים להצטרפות בפני אומות העולם ולא בפני הכנענים שהם באים במפורש ובגלוי להודישם (ראה דברי רחב) לעומת זאת יש צורך בתואנה — או בטעם — לכיבוש עבר הירדן המזרחי, כאן הצידוק הוא סירובם של השליטים לתת לישראל לעבור, ולאחר מכן התגרדותיהם. יפתח עוד נזקק לטיעון מדיני בעל משמעות של חוק בינלאומי ממש (לא מידי מחשב כבש עם ישראל את הארץ כי אם מידי האמורי), אך גם כאן לא הטיעון המדיני הבריע כי אם החרב. בימי דוד ואחר כך מלכי ישראל ויהודה, כבר פועלת הזכות ההיסטורית בצירוף הצרכים המדיניים האחרים, מכל מקום — ודבר זה מן ההכרח להדגיש באנשי אלה המוכנים „לחודות“ ביצר הכיבוש ובצרכי הכיבוש בתקופה הקדומה, אך לא בימי הגבואה „הספרותית“ הגדולה — לא מצאנו אף פעם את הנביאים, אלה מקדשי המוסר העליון, טוענים נגד ישראל ויהודה ומלכיהם על המלחמות בתחומי ארץ ישראל הגדולה. נביא אינו מהסס לתקוף את דוד על חטא בת שבע אך לא על כבוש שארית הארץ וכבוש דמשק, וישעיהו בדברו על המצב המדיני האידיאלי באיזור מדבר על מלכות ישראל כשלישיה בין אשור ומצרים; כלומר, כוח שלישי בין שתי המעצמות הגדולות ביותר של הימים ההם. ואם מזכירים הנביאים עזותן של תקופת כיבוש הארץ, הרי זה עוון

פלגש בגבעה ולא „עוון“ השמדת עמי כנען (בעוד שנביאי השקר של ימינו אינם פוסקים מלהזכיר „עוון“ דיר-יאסין וקיביה). ובתורה ובנביאים ובכתובים קיימים זהות מתמדת בין המושגים אויבי ישראל ואויבי ה', יש וישראל מכונה בשם הרב ה'. יכלו חז"ל להבחין לאתר מכן בין מלחמות מצוה ומלחמות רשות או הרחבה, אך אף אחת ממלחמות ישראל, ואף מלחמות דוד לא נחשבו כבלתי-מוסריות, עם כל רוממותו של אידיאל אחרית הימים, כמובן לאחר שנכון יתיה הר בית ה' וישראל ישב לבטח על אדמתו בשלטון חוטר מגוע ישי.

כאשר הארכיאולוג הנודע פרופ' אלברייט בא לדבר על פרשת כיבוש הארץ וצו החרמת תושביה הוא אמר : „בצדק מטעימה מסורת-היסוד את ערך התרם בכיבוש הישראלי. בקרב כל העמים השמיים הקדמונים נפוץ היה, כנראה, המנהג להקדיש להרגה אויב עז... אם לדייק בדברים, לא היה מנהג שמי זה מבחינה הומאניטארית גרוע מן הטבח ההודי של הפרוטסטאנטים והקאטולים במאה השבע עשרה או מטבח הארמנים על ידי הטורקים או הקירגוזים על ידי הרוסים בימי מלה"ע הראשונה... בימים ההם היתה המלחמה טוטאלית כשם שהיא חוזרת להיות היום מקץ שלשת אלפי שנים ומעלה. ואנו האמריקאים וכאים אולי פחות מרוב העמים החדשים על אף כל התזמאניות הבנה שלנו, לדון לחובה את בני ישראל שבמאה השלש-עשרה לפסה"נ. מדעת או שלא-מדעת השמדנו רבבות אינדיאנים בכל פינה מפינות ארצנו ואת יתדם כינסנו במחנות ריכוז גדולים. ראוי לציין שלאחר השלב הראשון של הכיבוש לא נשמע עוד על החרמת התושבים בערים הכנעניות אלא אך ורק על הרשתם.

על שימם-למס. לפילוסוף של ההיסטוריה הדן ללא משוא פנים נראה, שלפעמים יש צורך שעם מטיפוס גמון בהחלט יעלים מפני עם בעל אפשרויות נעלות יותר. ויש גבול שמאחריו לא ייתכנו נישואי תערובת בלי להביא אתן שואה.

למזלו של עתיד המוגותיאזם היו בני ישראל מימי הכיבוש עם פרא מלא מרץ פרימיטיבי ובעל רצון קיום עז ביותר. השמדת הכנענים מנעה מיזוג שני העמים, דבר שהיה בלי ספק מוריד את ההתפתחות הדתית של עם ישראל לשפל שאין ממנו תקומה. את מקומם של הכנענים בעלי פולחן הזימה סמליהם נחש ועירום חושני, ירשו בני ישראל בעלי המוסר החמור וטהר החיים.

(כאן נשמעה מהאולם קריאת ביניים: "למה אתה משתמש בדבריו של אולברייט אחרי שביקרת תחילה את השורש האפולוגטי של יהודי האימנסיפציה?" התשובה לקריאת הביניים היתה: "מכיוון שישנם יהודים שאם משהו כתוב בתורה ובמקורות שלנו, אינם מקבלים אותו אבל אם גוי אומר זאת — זה דבר אחר).

עניין זה מן הראוי להעלותו דוקא בימים בהם העז יהודון ירושלמי אחד, (לא נזכירו בשמו ורק נרמוז עליו: שתיק-עצמות, והוא אותו האיש שבדה מלכו עלילה על יהודי דתי שסרב להרשות לטלפן מביתו בשבת לקרוא לרופא אל לא-יהודי), שהעז לפרסם אגרת למערכת "הארץ" שלא הבאצים המציאו את הגינוסייד כי אם בני ישראל מימי יהושע. משמע שמלחמה, וזהו אכזרית וקיצונית, שנלחמים עמים על ארץ, דינה כדין אותה השמדת שהנאצים השמידו את העם היהודי שלא נלחם בהם כלל.

דבריו של אולברייט תולמים יפה את המגמה המפורשת
במקרא. הלא אלה הדברים ביהושע יא. 19:

„לא היתה עיר אשר השלימה אל בני ישראל בלתי
החזוי יושבי גבעון. את הכל לקחו במלחמה כי מאת ה'
היתה לחזק את לבם לקראת המלחמה את ישראל למען
החרימם. לבלתי היות להם תחינה כי למען השמידם,
כאשר ציווה ה' את משה“.

ומבקרי המקרא המאחרים את חיבור הספר וביחוד
את קטעי הפרשנות ורואים אותם כפרי ה„דויטירונמיסט“
כביכול, מסתבכים עוד יותר מבחינת הבעיה המסרית,
שהרי הדויטירונמיסט, המאחר, הוא כבר כולו פרי המוסר
הנבואי של ישעיהו וירמיהו. בקטע זה מתעלה צידוק
חמעה לדרגת כוונה אלהית עליזנה עד ל„חיוק לב“ עמי
כגען בכוונה תחילה שלא ירצו חלילה להשלים, כי אם ירצו
לא יושמדו ואז תהיה סכנה מתמדת לדת ישראל ולמוסר
ישראל שלא יסתאבו, לא „יתכנעו“. כדי שזה לא יקרה —
מחזק א־להים את לבם של הכנענים שלא ישלימו כמו
הגבעונים, (ומי כמונו יודע, מה רב מזלנו ש„מישהו“ חיזק
את לבם של הערבים בימינו לא להשלים עם המדינה
ש„ניתנה“ לנו על ידי א״מ ונאלצנו להלחם בהם ולהרחיב
את גבולות המדינה. ופירושה המעשי של מלחמה זו היה,
לאפשר בכלל קיומה, כי אילו הסכימו הערבים לגבולות
חלוקת א״מ לא היה כבר זכר למדינה, משמע שעל בשרנו
חזינו את הגשמת המוסר הא־לחי הזה ל„חיוק לב“ אויבים
נגדנו להצלחנו).

מכאן גם המסקנה שהסיקו חכמים שלא ההשמודה היתה
מטרה כי אם הנחלת הטאץ לישראל, ואילו השלימו הכנע-
נים אי־אפשר היה להשמידם. ועל סמך זה אמרו חז״ל

(בגירסאות שונות אך אחד ודעיות): „שלשה כתבים שלא יהושע לארץ ישראל עד שלא יכנסו בני ישראל לארץ: מי שהוא רוצה לברוח — יברח, מי שרוצה להשלים — ישלים, לעשות מלחמה — יעשה. גרגשי פנה חלך לו לאפריקי, גבעונים השלימו, שלשים ואחד מלכים עשו מלחמה ונפלר“.

עוד נשוב ונראה דעות הרמב"ם הרמב"ן על עניין זה. לפי שעה אנו רואים כי גם לאחר „התקופה הפרימיטיבית“ כביכול של „עם פרא“, לא ראו הנביאים בהורשת עמי כנען — חטא, חז"ל שבו והדגישו את מצוות הורשת הארץ מתושבים לא-יהודיים. לא שתקופת הכיבוש היתה תקופה אידיאלית בעיניהם, לא התקופה ולא גיבוריה. כשם שהתג"ך אינו מעלים עין מפגמים וחטאים, כן חז"ל אינם מתעלמים מהם. עצם הביטוי שלהם — שהוא, אגב, ניסוח היסטוריוסופי-דיאלקטי למופת — „יפתח בדורו — כשמאל בדורו“, מורה על ידיעתם שיפתח אינו צדיק מושלם, ואין להניח שחשבו את שמשון המסובך בנשי פלשתים לחסיד ותמים. אך התקופה כולה עומדת בסימן כיבוש הארץ וזו מצוה עליונה שבעיות אחרות נעשות טפלות לה.

מוסר הכיבוש מוקיע שני חטאים גדולים הם חטאו של עכן שמעל בחרם וחטאם של ראובן, גד וחצי המנשה הרוצים להתנחל בעבר הירדן המזרחי ולא ללכת עם שבטי ישראל מערבה. חטאו של עכן מוקע והוא ומשפחתו נעגשים בחומרה רבה, כי מי שמנצל את מלחמת הקודש לתועלתו האישית, מי שלוקח שלל מלחמה לעצמו, מגלל את קודשת המלחמה ודינו — מוות. וכן מוקיע יהושע את השבטים המסתפקים במה שכבשו לעצמם. אדרבא אלה שכבר נחלה להם תייבים לצאת חלוצים — והרי זה מקור המושג ש-חודש בימינו — לפני כל העם, כי לא תהיה מנוחה, גם אם ישנה כבר נחלה, לשום שבט מישראל, כל עוד לא

הושלמה המשימה כולה, כל עוד כל העם לא כבש את כל הארץ. ואגב: מונח החלוציות, מהמבורכים שבמונחי הציונות, שרשו באותה פרשה, כשמשה מטיל על השבטים המבקשים להתנחל בעבר-הירדן המזרחי: חלוצים תעברו לפני אחיכם".

(ואין צריך לאמר מה רב משקלו של מוסר זה לימינו, לשבטינו, לפלגותינו, לחלקו של העם שהתנחל בחלקיה של הארץ ומוכן לאמר "דיינר").

בעיות המוסר הפנימיות, אם כן, במידה שהיה להן קשר למצוה הראשונה במעלה בימים ההם (יפתח בדורו), הן שהעסיקו את הזגי הדעות שלנו מן הנביאים ועד חז"ל, ולא שום צורך לצידוק בעיני הגויים בכלל והכנענים בפרט. ואם זדד מסמל — כאמור — את סיום תקופת כיבוש הארץ, ובזכות כיבוש זה היה לגדול מלכי ישראל ולמייסד השושלת שהיא גם המשיחית בעיני כל הנביאים. אין החטא המוסרי האישי בפרשת בת-שבע פוגע בגדולתו זו שקנה לו בזכות היותו לוחם, כובש ומשחרר. גם זה מוסר המקרא ולא היה אחד בגדולי ישראל בכל הדורות אשר יפסלו בשל כך.

רק אבדן הבטחון הפנימי — המטאפיסי או ההיסטורי, והרצון להיטמע בין הגויים ולמצוא חן בעיני העולם הנוצרי הצבוע ביותר בתחום זה של מלחמה ומוסר — רק יהזת אימנסיפציונית זו יכלה להכניס ספק בנפש שלנו לגבי הצד המוסרי של דרך המלחמה בשיבה לארץ. אולי כדאי בהקשר זה להעלות את שמו של ברדיצ'בסקי, שהשנה מלאו מאה שנה להגדתו, שבזיכוחו עם בעל "המרכון הרחני", אחד העם, אינו מוותר כלל על הנטייה הטבועה בנו לעליגות מוסרית, אלא שהוא מעמידה על בסיס ארצי איתן:

"והייתם גוי קדוש. אבל אין עם קדוש עם אבד

בעוניו. מוכה ומעונה ונרדף כל היום אינו יכול להיות קדוש. אם אין כלכלה עממית לנו, אם את פרי אדמתנו לא נאכל ונתעמל רק על אדמת זרים, איך נעלה על ברוח. אם דו־פרוצופיים אנו במעשינו ובמחשבותינו ובכל אשר בנו, איך נשיג את הרמה הנפשית ואיך נמצא את הנתיב לטהרה ולצידוק. גוי קדוש צריך להיות גם גוי קיים."

ובהמשך הדברים הוא מעלה את דור כובשי כנען ולוחמי ירושלים כמופת לגבורת ישראל.

ואין צריך לאמר מה היה דברו המפורש של טשר-ניחובסקי, זה ההומאניסט הגדול בשירתנו החדשה, זה משורר "אני מאמין", זה שרבים מה"כנענים" המסואבים והמסלפים שלנו רואים בו את אביהם הרוחני, כיצד ראה הוא את דור זה של כובשי כנען בסערה. את דמם הוא מרגיש בדמו ואת הצו "עלה ורש" הוא שומע היום באזניו.

אך לסיום נבוא ונחזור אחורנית אל חוליית הביניים שבין חז"ל ובין הספרות החדשה, אל ימי הביניים ונעיין בדבריהם של שני גדולי ישראל בעניין זה של השמדת עמי כנען.

הרמב"ם בהלכות מלכים (שם הוא רואה גם מתפקידיו וסימניו של המלך המשיח — מלחמה ונצחון בה). ראה בהשמדת עמי כנען צו עליון ומוחלט שמטרתו דתית-מסרית, ממש תנאי להגשמת מלכות ה'. הרמב"ם, כידוע, לא מנה את מצוות כיבוש הארץ בין תרי"ג המצוות, וצו השמדת עמי כנען היה נחוץ ועל כן גם מוסרי. כמובן, בשעתו, כדי שבני ישראל לא ייטמעו בכנענים.

לעומתו ניצב הרמב"ן, שהיה גם כידוע ממיסדי היישוב המחודש בארץ אחרי חורבנו במסעי הצלב. הרמב"ן קובע את מצוות כיבוש הארץ והתיישבות בה בין המצוות הראשיות

של התורה ובה הוא קושר את הצו לגבי עמי כנען ומוציא את המסקנות לגבי העמים הזרים של ימינו ושל כל הדורות ואלה דבריו:

ואל תשתבש ותאמר כי המצווה הזאת היא המצווה במלחמת שבעת עממין שנצטוו לאבדם, שנאמר, התרים תחרימם. אין הדבר כן. שאנו נצטוינו להרוג האומות ההן בהלחמם עמנו ואם רצו להשלים נשלים ונעקבם בתנאים ידועים, אבל הארץ לא נבית אותה בידם ולא ביד זולתם מן האומות בדור מן הדורות. אם מאמר תזיל על שלש האפשרויות הניתנות עליידי יהושע לעמי כנען יכול לשמש לנו תוצאה מעשית ממשית ומדינית גם לימינו — ניסוחו של הרמב"ן הוא ממש בגדר ניסוח עקרוני לעיון לגבי המוסר, וקנה המידה ביחסינו לכל זר היושב בארץ.

גשאלתי, מדוע ניסחתי את ההרצאה בשם „כיבוש כנען“, ולא „ארץ ישראל“, והשבתי, המדובר בעבר ואז היה שם הארץ כנען. היום, כמובן, אנו מדברים על „ארץ ישראל“, אבל גם לא על „כיבוש“, כי אם שחרורה ואם האמור עד כה היה מוסר מקראי ונבואי ותלמודי ופוסקי, משמע בכל שכבות ההגות המוסרית היהודית, לגבי כיבוש ראשון של הארץ, לא כל-שכן שזה מוסר שחרורה.

(תשכ"ו — 1966)

שמואל והמלוכה באספקלריה של ימינו

ב"נעם אלימלך" דורש ר' אלימלך מליז'אנסק את הפסוק "גח איש צדיק היה בדורותיו", בדרך זו: בכל דור ודור יש שורש לתקן ולהתזיק במצווה אחת יותר משאר מצוות, כמו למשל מצוות ציצית בדורנו. גח צדיק היה בדורותיו, הוא ידע בכל דור מה המצוה הצריכה תקן יותר מכל המצוות. ר' אלימלך כמובן, לא בא לבטל מצוות אחרות, אך תפש את האפשרות של עדיפות ברגעים היסטוריים מסויימים.

על משקל זה, נדמה לי, ראוי לומר שפרשת המלך — זו שבתורה וזו שבשמואל — מצריכה בימינו אלה "תקון". לא "תקון סופרים", במובן ביקורת המקרא, היינו טכסט, כי אם במובן "תקון חיות", שכן היתה אותה שעה שהמלך בה מלך בישראל שעת חצות, שעת פרשת דרכים, שעת סיום תקופה וראשית תקופה. פרשת דרכים פירושה ברירה בין אפשרויות. ואני רוצה להקדים ולומר שבפרשת דרכים היסטורית זו הכריע העם בניגוד לדעת שמואל הכרעה נכונה.

בפני הכרעה דומה, דומה למרות הפוכה, עמד העם בצאתו ממצרים. אז היתה זו בעית הדרך, איזו הדרך ילך לכנען — "דרך ארץ פלשתים" או דרך מדבר סיני. דרך ארץ פלשתים קרובה יותר, אבל קרבה זו סכנה בצדה: העם

איננו מוכן עדיין, אין לו כל הכנה רוחנית, ומדות מצרים ופולשת תהיינה דבוקות בו. על כן הכריע משה בעד הדרך הארוכה, דרך סיני, דרך ההכשרה והזקוק המדברי.

הדרך ממצרים דרך הר אלהים, היא שהקנתה לנו את הנצח. לחרות השלילית — חרות מעבדות — נוספה החרות החיובית, חרות האמונה העצמית, החוקה והתרבות העצמיים, כפי שהפליאו חכמינו לדרוש: חירות—חרות. וגם זאת נזכר: בנגוד למה שעוד ידובר בו בנתוח הפרשה בשמואל, אין העם עצמו היוצא ממצרים מסוגל, לפי שעה, לתבוע תביעה חיובית הנובעת מצורכי העם והרוח. לכל היותר, מים ולחם ובשר, צרכי פרט וצרכי גוף. ובצר לו זעק העם אל ה', וה' מושיע אותם. כל הישועה באה להם מידי ה': «ואתם תחרישון». מישועה זו ועד השיא שב־ישועות דוד, העם מתבגר והולך ועם התבגרותו הוא משתתף יותר ויותר במעשה הישועה, אם כי תמיד בעזרת אלהים. התערבות אחרונה של אלהים במישרין היא זו של «שמש בגבעון».

בהרצאתו ניסה ד"ר אדר להבחין בין ספר שמואל לשאר ספרים על ידי קנה המדה של «התערבות אלהים ישירה». הבחנה זו היא מלאכותית, כשהיא מנותקת מה־תהליך היסודי הזה של התבגרות העם. וזה גובע מטעות יסודית אחרת שטעה ד"ר אדר בנסתו את השקפת היסוד הזמקראית בפסוק: «חדלו לכם מן האדם וגו' כי במה נחשב הוא». וטעות היא בידיו. בשום פנים אין זו השקפת־היסוד במקרא. אדרבה, השקפת־יסוד היא אדם שנברא בצלם אלהים והמקביל לו בתהילים «ותחסרהו מעט מאלהים», זהו היעוד. ממצרים שרוי העם בעבדות ואיננו מסוגל לגאול עצמו, על כן הפעולה ביד אלוהים היא והגאולה היא נסית. יציאת מצרים ומתן התורה והמצוות באים כדי להעמידו על רגליו, לעשותו אדון, בחינת «כל שת תחת רגליו». על האדם

והעם ללמוד לנהוג בכוחות עצמו. בכוחות הרוח האלהית אשר בו. תמיד יהיה זה ה' אשר "בו ירוץ גדוד", אך הגדוד הוא עצמו צריך לרוץ, צריך לעשות את כל אשר בכחו למען הנצות, ולא לסמוך על נסים משמים, ודבר זה עצמו הוא הגדול בנסים. הגס הוא בהתבגרות העם. זהו גס אימננטי לא עוד טראנסצנדנטי. מורים יכולים וחייבים להפוך ענין זה למרכז האידיאות החנוכיות בתנ"ך: חובת האדם להיות ראוי להקרא נברא בצלם אלהים. אם כי, לכאורה, "במה נחשב הוא", אעפ"כ אדם בצלם אלהים הוא, בוחזר ויוצר. לא מלאך "שוכן מרומים" כי אם אדם בצלם אלהים. גוף אשר רוח בו. ובלשון הבעיה אשר לפנינו, ואשר עוד נשוב אליה בסוף דברינו: "ככל הגויים" — לגוף, לא "ככל הגויים" — לרוח.

מכאן שספר שמואל איננו מנותק כחטיבה ספרותית, כי אם שיא בהתפתחות מעם עבדים זועק לישועה עד רמת עם מבוגר התובע מהנביא מלך ומלכות. כמובן, אם בחינת התנ"ך היא פסיכולוגיסטית-אינדיבידואליסטית, מגיעים לאותו אבטורד שהגיע אליו ד"ר אדר בטענה שפרשת דוד ובת-שבע היא השיא, היא פרשת-המים הגדולה, כביטוי, במקרא. אם אפשר לדבר על פרשת-מים אידיאולוגית מברעת, הרי קרוב לודאי שזאת היא הפרשה שאנו דנים בה. פרשת המלוכה הנסכסוך בין שמואל והעם. כאן באמת הוכרעה הכרעה היסטורית ואידיאולוגית של ממש. אדם שנוצר מן האדמה חלים עליו חוקי אדמה, אלא שחוקים אלה ומחוקקיהם חייבים להיות מלאי רוח אלהים.

יש לנו דוגמא אחרת, קיצונית יותר, להשקפת המקרא על התפתחויות היסטוריות: פרשת קין והבל. כבר הורנו פרופ. קאסוטו מה חשובה משמעות השם קין כיוצר. "קונה שמים וארץ" וכדומה. אף המקרא עצמו מעיד בו בקין כי יוצר היה. עובד אדמה, ועבודת אדמה ראשית יצירה בתול-

דוד אדם. דרגה קודמת היא דרגתו של רועה צאן. כאן אין עבודת יצירה. כאן יש שמירה פאסיבית על הצאן. האדם, לעומת זאת, חייב לחדש במחשבה את האדמה. כל יצירה יש בה מן האלימות, כי היא גזירת צורה בחומר. הבל — הרי פירושו כמשמעו: הבל, הבל פה. אולי זה בא מן הנפש, אולי יש בה קצת חוס, אך יצירה אין בזה. התנה בהכרח נצח קין את הבל. דרגת הציביליזציה העליונה, היצירת, נצחה את דרגת רועי הצאן הפסיביים. בלשון ה"מקרא הציורית נאמר: "לפתח חטאת רובץ". בלשון מפשט של ימינו היינו אומרים: להתפתחות חטאת רובץ. וכמעט שאין מפלט מזה. הפתרון איננו בריחה מהתפתחות זאת, כי אם ברסונה ובהתיות דרכה הנכונה כדי שתהיה מזרעו של קין ליצירה ולא מזרעו של קין לרצח. להתמיד בהבל אין טעם ואין גם אפשרות.

וזאת גם תהיה הבעיה שבפרשה שלנו. ההתפתחות מערפלי ימי השופטים להיסטוריה של המלוכה היא ברוכה והכרחית. הבעיה היא אם תהיה מלוכה זו ברוח אלהים או לא.

בכוח ההתפתחות ההיסטורית, ובכוח ההתערות באדמה וגם בכוח עבודתו החינוכית של שמואל, הגיע העם לבגרות פיסית ורוחנית מלאה, העם איננו זזק אל ה' כבימי מצרים, כבימי בין-השופטים, כי אם מגדיר תביעה של ממש וברורה לפתרון בעיותיו, בעיות משטר פנימי ובטחון חיצוני.

אין זה מקרה "ספרותי" ולא "חוסר מקורחת", שספר שופטים, הכולל תקופה ארוכה כל כך, הוא רוסף, מקוטע, מעורפל, פראגמנטרי. לא רק אנו, ממרחק היסטורי רב כל כך, רואים את כל התקופה בראיה פרספקטיבית כתקופת הכנה והכשרה למלוכה, שהיא הביטוי החיצוני המושלם ל"כוחות שנצטברו בעם. המקרא עצמו רואה כך את התקופה. החזרה על "בימים ההם אין מלך בישראל" וההדגשה על

„איש הישר בעיניו יעשה“, הם בטויים מגמתיים-חנוכיים ברורים. גם צורתו של הספר תואמת את התוכן, את החיים המתוארים בו, ובלשון בקורת הספרות נוכל לומר, שהצורה היא מודרניסטית. כי בה בעצמה, ברסוקת, באה לידי בטוי האנארכיה. האנארכיה על כל החן שבה ועל כל הרע שבה. גם מבחינה ספרותית אין „מלך“ בספר שופטים. המתבר (או העורך) נאמן לאותה נהיה פנימית בעם לאחדות במסגרת מלוכה, שתתלה היא בלתי-מודעת, והחל מגדעון מודעת בתודעה גוברת והולכת. להתפתחות הכרחית וברוכה זו ממשטר אנארכיה ושופטים למלוכה.

השנים הבאות שנות זוהר הן למלוכה. עד לפלוגה. כאשר שלמה בא לחנוך את בית המקדש, שהוא בטויו ה- מושלם ביותר (וכך נחרת בנפש האמה לדורות) גם לאחדות העם בחומר וברוח, וגם לעצמאותו בחומר ולעצמיותו ברוח, ולפני שהוא, שלמה, משמיע את התפלה הגדולה, לפני שהוא מפנה פניו אל העם, הוא משמיע משפט שהוא מזור במקצת ולא בחלקקות יתפרש: „ה' אמר לשכון בערפל ואני בנה בניתי בית זבול לך, מכון לשבתך עולמים.“ הפניה היא כאן במפורש לאלהים — „לך“. הפירוש המקובל מיחס את המלים „אמר לשכון בערפל“, לענין שמדובר עליו בפסוקים הקודמים, אלא שפירוש זה אינו מתישב עם זהמשך. מה זה שיך „לבית“, ולשם מה הוא אומר זאת? ונראה לי שכונתו המקורית של שלמה במלים אלו היתה לומר: ה' אמר, כלומר, התכון לשכון תמיד בערפל, לא במקום קבע, לא במקום מחוש, אלא במעורפל, אבל — ולכך מסייע הנוסח שבדברי הימים „ואני בניתי“ ולא „ואבנה“ — אני שלמה בניתי לך בית זבול, מקום קבע לעולמים. לא עוד בערפל. בטוי זה טעה לשלמה שהרגיש הוא ועמו העם, כי הנה נתן בסיס איתן לחייהם, שלוח מדינית, שפע כלכלי אחרי ערפלי השופטים וערפלי המלח-

מות. זאת היא בבואה רעיונית להרגשת בטחון מדיני וחומרי זה. וזה הבית בניגוד לערפל, וזהו משטר המלוכה בנגוד לערפל השופטים.

אין צורך להרחיב את הדבור על נתוחי הגורמים ההיסטוריים-החיצוניים למעבר למלוכה.

שמואל אמנם מזכיר באחד מנאומיו „ישיבת בטח“, אך „ישיבת בטח“ זו היא מפוקפקת מאד. זהו בטחון בתסדם של פלשתים האצטרים אפילו על ליטוש חרמש. העם אינו רוצה „בטחון“ כזה, הוא רוצה מלך שילחם את מלחמתו וישחררו מחסדי גויים שכנים. המשמעות ההיסטורית היא בהתבגרותו המדינית של העם.

אולם ברגע זה צפה במפתיע הפרובלימטיקה האידי-אולוגית. אני אומר „במפתיע“, מכיון שלאחר מה שלמדנו בפרשת המלך בספר „דברים“. ולאחר אותה חזרה על „אין מלך בישראל“ שבספר שופטים, שודאי שאיננו אנטי-נבואי, מפתיעה מאד התנגדותו של שמואל. ואילו היה הדבר אפיוודה בלבד, כגון ענין הנפילים בתורה, לא היה כדאי להתעכב עליו, אולם התנגדות זאת, למרות היותה מבודדת במקרא הפכה להיות אבן פנה לזרם רעיוני א-ממלכתי ואף אנטי-ממלכתי שסיסמתו היתה בהסתמך על פרשתנו: לא ככל הגויים בית ישראל. אחד-העם, בציירו דמות מופשטת של משה א-היסטורי, בובר, הסבור שמלכות בשר ודם היא חטא דומה לחטא האלילות, וסימון אשר לאור הממלכתיות המחודשת שלנו שואל אם אנחנו עוד יהודים, כל אלה אין המקום הזה מקום לדון בהם מבחינת המציאות שלנו, אבל יש לדון בזה מבחינת היותם מסלפים את רוחו וכונתו של המקרא בשאלה זו. פרופ' לייבוויץ הסעיר בשנה שעברה את הרוחות בדברו על אפיו הבלתי-מוסרי ובלתי-חנוכי של זתנ"ך. זה ענין להגדרה פילוסופית של מושג המוסר ולהגדרה פרגמטית של מטרות החנוך, אבל לשבחו של

לייבוביץ יש לומר שאת המקרא אינו מסלף, הוא תופס אותו בפשוטו, ויהיו הציונים שהוא מעניק אשר יהיו. על כן חייבים אנו בבדיקה אידיאולוגית של פרשה זו לא כדי לפסול אידיאולוגיות ולהתווכח אתן, כי אם כדי למנוע סלוף פשוטו של מקרא ורוח של מקרא, אמנם לשבחו של הנוער הגדל במציאות יש לציין שהוא לומד ממציאות זאת דברים כפשוטם, כגון זה ששמענו מפי ידיו על דרכי כבוש הארץ, ואף על פי כן עדיין לא תלפה הסכנה, והרבה מיחס הבו למושג „היהדות“ בא מאותה אנטי-ארציות ואנטי-ממלכתיות של אסכולה אחד-העמית ובוברית זאת, ויש להלחם בה עד רדתה.

וזהי המשמעות הדידאקטית החנוכית של פרשה זו. רבה הזדמנות טובה להקנות להם לתלמידים מושג נכון ביהדות ההיסטורית. פרשת ירמיהו וצדקיהו, או בעית פלביוס, נושאים מקובלים הם בבתי הספר. נראה לי שבימינו הפרשה שיש להתעמק בה בהוראה היא דווקא פרשת המלוכה, ומעדיף אני על כן את חפירות חצור על חפירות מצדה, ואת החנוך על חצור על החנוך על מצדה, גבורת ראשונים ולא גבורת אחרונים. ואם בוכחים ופולמוסים יש חשיבות להבהרת בעיות ולראיה של תהליכי-כים דיאלקטיים, הרי אין לך בשבילנו פרשה יפה מזו, גם מבחינה היסטורית גם מבחינה רעיונית.

מבחינה דידיאקטית אין כל מקום וחשיבות לנתח ה-טכסטים. ידוע הכוון המוטעה למצוא בהתנגדות שמראל ל-מלוכה הוכחה לכך שספר דברים לא היה לנגד עיניו. גם הגרסאות השונות להמלכת שאול אינן מענינות אותנו כרגע. ברוך השם אין גם קשיים לשוניים בפרשה, קשיים שהם לעתים קרובות חביבים על מורים וחוקרים עד כדי השתקעות בהם ושכחת העיקר. גם לא נלך בדרך הקלה של סלוק קשיים על ידי פרור בקדתי של מקורות. דרך זו

לא רק שהיא פותחת פתח לשרירות, אלא שאינה משנה ולא כולם לעצם הבעיה, לעובדת הפולמוס שאינו מוטל בספק. גם יחזקאל קויפמן, כפי ששמענו בשנה שעברה נכנס, חזר בו מאחורז של ספר דברים וקובע אותו לתקופת הכבוש הראשונה. יתר על כן, פרט למקרה אחד וגם בו ידובר עוד, לא מצאנו שום נביא מתנגד למלוכה. אדרבא מצאנו את כולם מנבאים למלכות בית דוד.

בכל הדורות עד ימינו ראו בעמדת שמואל עמדה נבואית, משמע, עמדת אלהים. מכיון ששמאל נביא הוא, יתר על כן: הנביא של הדור, ממילא מקור התנגדותו הוא נבואי. גם אם לא נגיס לבנו לומר שעמדתו היא חלילה אינטרסנטית, מכל מקום, טבועה היא ברוח האיש ואין לראות בה עמדה נבואית מובהקת. טהרו האיש של שמואל אינו מושל בספק, אך חף מפשע אינו אומר חף מטעות. במקרא בכלל אין יצורים אפיפיריים כאלה.

ויעידו על כך הכתובים עצמם. כבר בתגובתנו לדרישת העם — „שימה לנו מלך“ נאמר: „וירע הדבר בעיני שמואל“. המספר המקראי מרבה להשתמש בלשון וירע הדבר בעיני ה'. אך כאן המספר האובייקטיבי מדייק לומר „בעיני שמואל“ ולא בעיני ה'. ללמדנו כי בעיני שמואל דוקא. יש לנו הקבלה מעניגת לענין זה בפרשת הגר: „וירע הדבר מאד בעיני אברהם על אודות בנו. ויאמר אלהים אל אברהם, אל ירע בעיניך על הנער ועל אמתך, כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה“ (אילו דרשן אני — הייתי קורא: על הנער ועל אמתך מלשון אמת). וגם אצלנו: „וכל אשר יאמרו שמע בקולם“. וכל ודאי שהוא דגש לטובה. והרי לפנינו גם כאן עמדת מוסר קיצוני ומופשט של אדם צדיק מול עמדת מוסר מוחשי והיסטורי של אלהים.

הסכנה, אשר לדעת שרה אמנו, היה נחון בה יצחק

בנה, דומה לסכנה בו היה נתון העם בבואו לדרוש מלך. כבר הזכיר פה מישחו את חריפותה של הסכנה בתחושתנו היום כשאנו קוראים: „ויהי ביום מלחמת ולא נמצא חרב וחנוית ביד כל העם“. הקדמה זו לדרישת העם מוכיחה בעליל שהמקרא בא להצדיק את עמדת העם.

אולם לא רק טעמים חיצוניים מחייבים את משטר המלוכה, מחייבים מלך שילחם את מלחמת העם, כי אם גם המשבר הפנימי. משום מה, מצא המקרא דוקא כאן לספר לנו על שחיתות בניו של שמואל, שופטים רודפי בצע ולוקחי שוחד? שמואל אוכל את פרי מעשיו הגדולים. הוא הוא אשר בעבודתו הרחנית העצומה מגביר את רגש האחדות בעם, אשר יחד עם עליתו החומרית הכלכלית הבשילו את תביעת המלוכה, והוא הוא במסדריתו הרבה הבשיל גם את רגישותם לגבי שחיתות. אולי גם נרמז כאן ברמז דק שלא היטיב לעשות במנותו את בניו לשופטים. לא עשה כן משה, לא עשה כן שום שופט, ואין צריך לומר שנבואה אינה נמסרת בירושה. ובעצם תשובת אלהים, „לא רק בך מאסו כי אם בי“, נרמז גם כן ששמואל נפגע פגיעה אישית. ויפה אמרו חכמים שאלהים בא לפייס את דעתו, לנחמו, על כן נאמר: „כי בי מאסו“, יפה אמרו, כי באמת ובאמת לא מאסו באלהים כל עיקר. כי אילו מאסו, לא היה אלהים מצוה על שמואל פעם ופעמים לעשות ככל אשר הם אומרים.

נחלקו דעות חכמים אם מצות המלך בתורה היא חובה או רשות. הרמב"ם פסק כידוע שהיא חובה. אולם בין רשות בין חובה, ראו חז"ל עצמם נאלצים ללמד סניגוריה על שמואל. אפילו קויפמן הסבור שמשטר המלוכה הוא המשטר האידיאלי לפי המקרא מוצא שני יוצאים ממלל זה. הפרשה שלפנינו ותושע הנביא, ולא היא. תיאולוגים רבים מסוגו של בובר נאחזו בתושע כדי להוכיח שהנבואה היא נגד

המלוכה. וגוי כוהנים וגוי קדוש אינו זקוק למלך בשך דם. וסוף כוונתו של הושע נסתלפה. מול הפסוק „אהי מלכך איפא וישיעך ושופטיך אשר אמרת. תנה לי מלך ושרים”. „אתן לך מלך באפי ואקח בעברתי”. מול פסוק זה המרמו כביכול על התנגדות למלוכה נאמר בהושע: „הם המליכו ולא ממני”. שכאן הדגש הוא על המלכה לא ברצון אלהים, דבר שהוא יפה רק למלכים האחרונים במלכות ישראל. כי גם ירבעם בן נבט וגם יהוא הומלכו על ידי נביאים ואם תאמר שני כתובים המכחישים זה את זה, אדרבא, יבוא הכתוב השלישי בהושע ויכריע ביניהם הכרעה ברורה וסור פית: „כי ימים רבים ישבו בני ישראל אין מלך ואין שר ואין זבח ואין מצבה ואין איפוד ותרפים, אחר ישובו בני ישראל ובקשו את ה' אלהיהם ואת דוד מלכם”. מפסוק זה בצירוף הפירוש הנכון הידוע: זבח לה', מצבה לעכו"ם, אפוד לה', תרפים לעכו"ם, מתברר, שאפילו הזבחים שהושע וכל הנביאים כביכול כה נלחמים בהם, אפילו הם לא לכשעצמם רעים הם, כי אם בעוונת כוננתם, מבחינה זו גם הושע אינו סותר את רוח הנבואה. על כן ברור לא במלוכה נלחם כי אם במלכים רעים שהם „המליכו ולא ממני”. ומכיון שאנו עומדים ערב פסח נזכיר בזאת גם את שיר השירים: שחורה אני ונאווה, אומרים חז"ל, שחורה אני במלכי ישראל, נאווה במלכי יהודה (שהשר"ר, א. י.).

על כן נאלצו חז"ל לחפש הצדקה להתנגדותו של שמואל, ומצאו אותה לא בתוכן התביעה כי אם בצורתה: „ביקשו בתרעומת”, או „ביקשו שלא כהוגן”, או: „זקנים ביקשו כהוגן ועם הארץ שלא כהוגן”. יש מרחיקים לכת ואומרים שרצו מלך שיעבירם לעכו"ם, אך לשם כך, כמובן, לא היה דרוש להם מלך, כי לעכו"ם מצאו דרך בעצמם. יש אומרים על שדרשו: „ככל הגויים”. והנה כשהוא הוזר על דבריהם, אין שמואל מזכיר כלל את הבטוי הזה. שנית

וזה המכריע: גם בתורה נאמר בטוי זה: "ואמרת אשימה
 עלי מלך ככל הגויים אשר סביבותי — שום תשים עליך
 מלך". התורה איפוא אינה רואה כל פגם בבטוי זה "ככל
 הגויים" ומה מום מצא בו שמואל? אדרבא ואדרבא —
 העם מקים כאן את מה שתובעת ממנו התורה. העם בוחר
 בזה שבחר בו לפני כן ה' אלהים. ועצם הופעתו של העם
 בפני שמואל, האין היא שיא של גדולה? מצד אחד אותה
 להיטות שבאה מתוך הרגשת הכרת, ומצד שני אותה משמעת
 פנימית עמוקה ונפלאה. העם אינו ממליך מעצמו. הוא בא
 אל הנביא, אל מי שמייצג את סמכות הרוח, את אלהים. הם
 רוצים מלך ברוח התורה והמצוות. ואם העם אומר לשמואל
 "ככל הגויים", הרי ברור שאין כוונתם לרע שבגויים כי
 אם לטוב, לאותם צדדים שבגויים, שאין בהם אסור, גם
 עבודת אדמה וגם מלחמה היא ככל הגויים, והתורה צוותה
 עליהם. יתר על כן: מה טוען העם? אין הם מורדים
 במנהיגותו של שמואל. הם מדגישים: אתה זקנת. דאגתם
 ואחריותם היא לעתיד. הלאה: הם טוענים: ובניך לא הלכו
 בדרכיך, משמע שדרכי שמואל הם היפים בעיניהם, והם
 רוצים במלך אשר ילך בדרכי שמואל, האם זוהי תביעה שלא
 כהוגן? אדרבא: זהו אחד השיאים שבהתפתחות העם, אם לא
 השיא: התפתחות בהבנת הצרכים ההיסטוריים, התפתחות
 ברגישות המוסרית ובנאמנות לאלהים ולנבואה. זהו רגע
 בורותו המושלמת של העם. הם רוצים שופט צדק, הם
 רוצים מלך שיצילם מצורריהם וילחם את מלחמותיהם. מה
 רע כאן?

וכשם שהעם צודק בעצם תביעתו, ותביעתו הוגנת ויפה
 בתוכנה ובצורתה, צורת כבוד לשמואל, כן שמואל אינו צודק
 בעצם התנגדותו ואינו הוגן בצורתה.

שמואל עומד בתפלה. אלהים מצווה עליו לשמוע בקול
 העם, תחילה עליו להעיד בהם את משפט המלוכה. ברגע

הראשון מצפים אנו ששמואל יגיד להם את משפט המלחמה ברוח התורה, אם לא בלשונת רצון אלהים ברור: יש להמליך עליהם מלך, אך צריך שיהיה זה מלך נאמן לאלהים, ואלמלא היה מצוי דין מלך שבתורה בידי שמואל — חייב היה להמציא, כלומר מחובתו היה לומר מה שאמר בסוף, בלית ברירה עוד: יהיה מלך אך עליו ללכת בדרך ה'. אולם בניגוד לכך נאומי הראשון של שמואל אינו בא להתנות כלל חנאי מוסרי, הגבלה קונסטיטוציונית, כשהקונסטיטוציה היא התורה, כי אם מטיל פתד על העם, כדי להרתיעם. והוא מצייר תמונה שרק במקרים קיצוניים ביותר של עריצות היא מתאמתת. על נאום זה לא נצטווה שמואל. יתר על כן: באיומיו מרחיק שמואל לכת באמרו: "רזעקתם ביום זהווא מלפני מלככם אשר בחרתם לכם ולא יענה ה' אתכם ביום זהווא" מבין לו זאת ועל שום מה בלשון זו נאמרו התוכחות בתורה. ואילו כאן מה חטא חטא העם בבקשו מלך מאת הנביא? ומה משמע "מלככם אשר בחרתם", הרי לא הם הבוחרים, אלא שמואל ועל מי ה'?

והנה התפתעה הרבה. העם מוכיח בגרות נדירה ביותר בתולדותינו: "וימאנו העם לשמוע בקול שמואל". דוק: שוב "בקול שמואל" ולא בקול ה', כמו לעיל: וירע בעיני שמואל. זאת לשון בלתי רגילה במקרא. העם מוכן לקבל עליו את עולה של מלכות, ובלבד שיבוא הקץ למצב של כל איש הישר בעיניו יעשה, של רופפות חיצונית ופנימית. כי מלך פירושו חוק ומשפט מסודר עם רציפות בטחונת ועצמאות. ראו גם ראו, כיצד נתבגר אותו עם שראינו אותו באהבת האנארכיה, השבטיות, הסיסאראטיזם. ומה נתגברה הכרתו ואחריותו.

שמואל לאחר שכך העיד, נראה שאין לו אלא למלא את דרישת העם תיכף ומיד. אך הוא ניסה לדחות את הדבר אולם ללא הועיל. שמים וארץ חברו יחד להעלות את תולדות

העם לשלב עליון זה שנרשם לכל הדורות כתור הזהב בחיי האומה. אלהים אומר: שמע בקולם והמלכת להם מלך. על כך אי אפשר אפילו לומר שיש כאן מעין "יעוד שבור", כלומר נסיגה מיעוד אלהי קדום ליעוד מציאותי. משטר תיאוקראטי כאידיאל אינו קיים אלא במוח. תיהם של גויים כולוהיון אשר מאד מאד מעריצים את "הקיסרים" ו"הקינגים" שלהם, ורק לישראל הם דואגים מאד שלא יהיה ממלכתי יתר על המידה. ובעקבותיהם יצאו "היהודים הפרו" ססטאנטים" בלשונו של היינה, שגם הם אוהבים מאד את הממלכתיות והמלוכנות המפוארת אצל הגויים ורק לשמע המונחים מדינה ליהודים, צבא ליהודים או מלך ליהודים הם מעקמים את אפם, וגרוע מזה, מעקמים את הכתובים ואת פשוטו ורוחו של מקרא. ויפה אמר קויפמן שהמשטר התיאוקראטי היחיד שהיה אצלנו, בימי בית שני היה ומתוך כפיה היה, כפיה חיצונית.

פעמים על כן מצוה אלהים על שמואל לשמוע בקול העם. בדבור השלישי באותו ענין נאמר: "וה' גלה את און שמואל יום אחד לפני בוא שאול לאמר: כעת מחר אשלח אליך איש מארץ בנימין ומשחתו לנגיד על עמי ישראל והושיע את עמי כי ראיתי את עמי באה צעקתו אלי". אי אפשר להמנע מהרושם ששמואל גם אחרי הצו השני לא נחפז. הוא שלח את בני ישראל איש לעירו. שמואל אינו עושה שום מאמץ למצוא את האיש. והעם מחכה, אינו מתמרד. אינו ממליך מעצמו, בוטח בשמואל. עד שבא הצו האלהי השלישי, הפעם ביוזמת אלהים. שימו לב גם לאותו פסוק: "כי ראיתי את עמי כי באה צעקתו אלי". שימו לב לחזרה המדויקת כמעט למה שנאמר במצרים: ראה ראיתי את עמי אשר במצרים ואת צעקתם שמעת. צרוף של ראייה ושמיעה שם וכאן. הראייה היא בטוי למצב החיצוני, השמיעה לצורך הנפשי בעם. הקול הוא בטוי

לנפש. הלחץ החיצוני והכסופים הפנימיים לאחדות ולמלכות. ושוב עדות המקרא ליחס החיובי של אלהים למלוכה: „וילכו עמו החיל אשר נגע אלהים בלבם. ובני בליעל אמרו וכו'...“ עמדת המקרא ברורה. אך שמואל אינו אומר די במאבקו. גם אחרי כל אלה, אחרי שמצא את האיש, אחרי שהאיש הוכיח את כוחו בהענשת עמון ואחרי חוזש המלוכה בגלגל ואחרי הפרידה הנפלאה מן העם ואחרי האזהרה, מוריד שמואל בתפלתו קולות ורעמים על העם ורק אז, רק אז נרתע העם כי אז עולה המחשבה בלבו שמא אין אלהים רוצה במלך. מפני איומו של שמואל אין הוא נרתע, אך כשנדמה לו שאין זה לרצונו של אלהים, הוא מוכן לסגת. ובכן גם כאן הזכחה מה גדול העם אותה שעה. בעל כורחנו, אם באמת המלוכה היא חטא, ואין אלהים רוצה בה, הרי ניתנת לו לשמואל ההזדמנות לבטל את כל הענין. וזהו אולי הרגע הדראמאטי ביותר בכל המאבק הזה. סופרים מודרניים היו ממלאים בזאת מאות עמודים של אנאליזה. שמואל אינו מנצל את האימה שנפלה על העם. מה טעם, האם מפני שברור לו שבכל זאת אין אלהים מתנגד למלוכה? בעיה זו נשאיר ב„צריך עיון“, היא מענינת לכשעצמה. אך אינה ענין להלכה, כלומר, לשאלת המלוכה כמשטר לפי התורה והנבואה, ואינה ענין למעשה, כפי שנקבע, כי למעשה קמה עצת העם, והמלך המבוקש ניתן להם, ולא זו בלבד אלא שקמה האחדות המיוחדת.

כבר אמרנו שמונרכיה זו שהוקמה היתה קונסטיטוציונית וכבר הודגש שהמלך הומלך כדי לשפוט את העם אך לא כדי לחוקק חוקים. אולם כאן אפשר גם לומר אם להשתמש במונח פוליטי אחר שבימינו, שמלוכה זו היתה גם עממית ובצרוף מופלא: מונרכיה עממית ברוח הנבואה. הרצון בא מלמטה, והנבחרים מלמעלה וברכת אלהים על ראשם. אם כן מה פירוש „ככל הגויים“? וזאת הנקודה האחרונה

שאני רוצה לעמוד עליה. בטוי זה מופיע רק פעמיים בתנ"ך
 ופעמיים באותו צרוף לבעיית המלך ופעמיים ללא גנוי. אלה
 שהשתמשו בבטוי זה בדרך שאלה: הככל הגויים בית ישראל?
 לא התכוונו לענין משטר מלוכני דווקא, כי אם לממלכתיות
 ישראלית בכלל, למדינה, לצבא, לכבוש, באמת לכל מה
 שהיה כלול במעשי שאלו ודוד מקימי המלכות. כשהרמב"ם
 פוסק בהלכות מלכים בצורה מחלטת שהמלכת מלך היא
 חובה, הוא מגדיר את תפקידי המלך: שאין ממליכין מלך
 תחילה אלא לעשות משפט ומלחמות. צדק ומלחמה. על
 היקף המלחמות ואפיין לא נעמוד כאן. תבאנה מלחמות דוד
 לעד ויבוא הפרוט המדוייק של הרמב"ם בהלכות מלכים
 לעד. ועל פי שני עדים אלה יקום דבר דין מלחמת הכבוש.
 וענין המלוכה „ככל הגויים“ אינו אלא משל לכל הראיה
 המקראית. כל אימת שתורה ונבואה באים להבדיל בין
 ישראל לגויים אין הכונה שישראל אסורים בכל צורות החיים
 המצויות אצל הגויים. ההבדלה היא בערכי מוסר ורוח
 ואמונה. כל מה שנוגע לבסיס חמרי דין ישראל כדין גויים.
 על חומר זה הושלם רוח ישראל, זהו שמן המשחה על
 ראש המלך, זהו שם המשיח הנשא על מלכות ישראל. מלך
 בצלם אלהים על משקל אדם בצלם אלהים. בשר ודמי, גם
 מלכות בשר ודמית, ארצית בכוחה הטריטוריאלי, הכלכלי,
 המדיני והצבאי, ועם זאת מלכות שדי, כי מלכות שדי היא
 עלי אדמות. אותה האדמה שנעשו ממנה כל הברואים, אך
 בה נשף אלהים רוח חיים. קדושתנו ומוסריותנו אינן מרחת
 פות בחלל האוויר. רשאי משהו לדגול באידיאולוגיות כאלה,
 אך אל יתלה אותן באילן הבריא והשרשי של תורת ישראל.
 מענינת היא התופעה שרובם של אלה המתנגדים בשם רוח
 ישראל למלחמת כבוש כמלחמתו של דוד משיח ה', הם
 עובדי כוכבות ומזלות. מכוכבות הוליבוד ועד לכוכב מוס-
 קבה ועד למזלות ה"פאטום" היווני ותרבות גתה וזאגנר.

בענייני אמנות ופילוסופיה, מעריצים את גפוליאן או את צ'רצ'יל או את סטאלין, מתלבשים כגויים, מתגדדים כגויים ועוברים בערך על כל הלאים אשר התורה צותה עליהם בעשרת הדברות ובתורה כולה. אבל כאשר מגיע לממלכתיות עברית ולמלחמת כבש או למשטר מלך, הם נעשים צדיקים כשמואל וצועקים: „לא ככל הגויים“.

כמובן לא כאן המקום לוכחים אידיאולוגיים אלה, אך כאן המקום להזכיר שהעות אלו נגזרות את פשוטו ורוחו של מקרא. ופשוטה ורוחה של היהדות המאוחדת, אשר הרמב"ם הוא אבטוריטה מוסמכת למדי להיות דבר שלה. והפרשה הנדונה יכולה לשמש בידי המורה חומר ומכשיר מצויינים לאחד יהדות וישראליות. להוציא מושגים ותפישות מן הערפל ומן העפר. לעורר בנוער את הכוחות שפעמו בעם בימי שמואל, שאול ודוד, להיות אדם על אדמתו אך אדם בצלם אלהים. להיותו עם ככל הגויים החיים על אדמתם ואף על פי כן לא ככל הגויים, כי אם עם חי על תורתו.

לא זכה יעקב אבינו בברכת האדמה הטובה וטל השמיים וברכת האדנות, אלא לאתר שעשה ידיו כידיו עשיו אתיו. בחוש המשוש והממש ממשש יצחק את הידים ידי עשיו ומן הקול עולה אליו קולו של יעקב. והרי ברור שיצחק כבר ידע על פי הקול, שלא עשיו הוא זה כי אם יעקב, אלא שבדיעבד ניחא לו מתן הברכה ליעקב, כשם שבדיעבד ניחא לו לשמואל להמליך מלך. כי אם הקול הוא קול יעקב, כלומר נפש יעקב נשמתו ורוחו, של יעקב, אין רע שהידים ידי עשיו, אדרבא, יש זהו תנאי הברתי ודרך אחת ויחידה לקבל את הברכה, הבכורה את המלכה.

על כן עלינו להיות לומדים ומלמדים פרשה זו שבספר שמואל על פי פשוטה ומשמעותה ההיסטורית הגזולה והחזקה באמצעות „היד החזקה“ בפרק „הלכות מלכים“. ולא להלכה בלבד כי אם הלכה למעשה.

מידותיו וממדיו של דוד

(נכתב מוצש"ק, כ' באייר תשכ"ד, במלאת שלושים
שנה לפטירת אבי ז"ל דוד אריה שייב)

"יודע נגן", וגיבור חיל ואיש מלחמה ונבון דבר ואיש תאר ה' עמר, בשתיים עשרה מלים — כנגד שנים־עשר שבטי ישראל אשר איחד במלכותו — ניתנו במרוכז ובצמצום, שרק המקרא יודע כמותם לבטוי ספרותי, כל התכונות שנמזגו יחד בבן ישי זה מבית לחם, לעשותו ראוי לכתר המלכות לדורות, משמע ליהפך לאבי שרשרת המלוכה. ויותר מזה ומכריע מהה, שהרי היו בגויים שושלות מלוכה ארוכות מזאת של שושלת בית דוד: כתר משיח שיהא מגזע ישי, משיח בן דוד.

"יודע נגן", הוזה אומר בעל גפש, לא מנגן שמלאכתו בכך, מוסיקאי מקצועי, אם כי גם שכזה אינו יכול להיות חסר־לב, כי אם יודע נגן, על כל מה שכלול במלה עברית מופלאה זו "יודע": אתבה, דבקות, התמזגות, והיא היא התכונה אשר הפכה את דוד לנעים זמירות ישראל, למחבר רבים מפרקי תהילים לכל הדעות, שנעשו מקור תפילה לפרט ולכלל. לעת צרה ולעת אושר, לעת שלום ולעת מל־חמה, ולא לישראל בלבד כי אם גם לגויים רבים עתירי ספרות ושירה. נעשו פרקי דוד דווקא למופת התפילה מן הלב. ותכונה זו "יודע נגן" באה בראש כל התכונות, מכיוון שהצד האישי, האינטימי, הן הוא הקובע לגבי דמותו של

אדם, וגם מטעם חיצוני, שהרי זאת היתה העילה הראשונה להביאו בפני המלך שאול, לקרבו אל מה שנועד לו משמים לארץ.

„גבור היל“, וגם זו תכונה אישית, כי גם היא מציינת קודם כל את אומץ הלב האישי, אחרי כוח הנגינה הן תכונה זו היא שהעלתהו בשלבי דרכו למלוכה כאשר יצא לקרב על גליית. בקרב זה מתגלות סגולותיו של גבור החיל: קודם כל רגש הכבוד, הוא אינו יכול לשאת דברי גליית המביא חרפה על ישראל, ערל פלשתי מחרף מערכות אלהים חיים. ויש בו אומץ לב אישי להתייצב בפני המלך ולהציע עצמו לקרב ויש בו בטחון אמונה ולא בטחון בשר ודם בלבד: „ה' אשר הצילני מיד הארי ומיד הדוב הוא יצילני מיד הפלשתי הזה“, ולסיום נאום תשובתו לגליית: „כי לא בחרב ובחנית יושיע ה' כי לה' המלחמה ונתן אתכם בידנו.“ אולם אמונתו זו ועקרונו זה שהם אבני יסוד לכל ההשקפה המקראית והיהודית על המלחמה, אין מסקנתם שהוא ישב או יעמוד בחיבק ידים שאל משמים יוריד ברק, או גם הפעם אבנים גדולות, למחוך את גליית ואת הפלשתים וחסל. אמנם נכון „לה' המלחמה“, אבל ידי האדם המאמין עושות אותה וה' בעזרו. לאחר שהביע את עקרון אמונתו זו בטל את האבנים אשר הכין וקלע ופגע והמית וניצח. כי ידע שלא יוכל בחרב ובחנית לגליית המחומש במיטב. הנשק של הימים ההם ואשר עדיין לא היה בידי ישראל. לא שדוד שולל באופן עקרוני חרב וחנית, אך בקרב זה ידע להשתמש ב„נשק“ היעיל ביותר, כי על כן לא רק גבור חיל אינדיבידואלי הוא בעל אומץ לב, כי אם גם איש מלחמה.

„ואיש מלחמה“ היא תכונה על-אישית. יכול אדם להיות גיבור חיל, נועז בקרב, „פייטר“ טוב (כפי שנכנס ל„סלנג“ צבאי שלנו שלא לצורך בהיות לנו ביטוי נפלא זה גבור

זיל) ולא להיות איש מלחמה, כלומר אדם המבין את עניני
 המלחמה הנרחבים. גבורה ואומץ לב אינם מספיקים במל-
 חמה. אילו עלה דוד על גליית מעודף אומץ או רצון ראווה,
 ישר, היה נמחץ על ידו. דוד הוא איש התכסיס ואיש ה-
 איסטרטגיה, כפי שיוכיח זאת בזה אחר זה, בהכותו תחלה
 כשרק מתי מספר אנשי גדודו עמו, את העמלקים במדבר
 יהודה, ואחר כך פלשתים אשר שאל גפל מידיהם ואשר
 עמו היתה מאות בשנים תחרות מרה על כך האם תהא
 זאת ארץ ישראל או ארץ פלשתין, ודוד הכריעה לתחרות
 זו, ואחר כך הלך סובב סובב ומכה בשכנים מצפון וממזרח
 ומדרום ומגשים את המלכות בגבולות ההבטחה מאז ברית
 בין הבתרים. מגיע עד הפרת. ואין צריך לאמר שגם באלה
 הוא בוטח באלהים, ומכיוון שהוא בוטח באלהים, הוא יוצא
 למלחמה, ואין הוא חושש ל"מה תאמרנה" אמהות ונשי
 ובנות ישראל שהוא מוציא בנים ובעלים ואבות לקרב.
 לשפוך דמם, ואין הוא חושש שיבוא נביא או רב בישראל
 ויגיד לו פסוק "לא בכח ולא בחיל כי אם ברוחי", ואין
 הוא חושש שייכתב עליו כי היה איש מלחמה, כי זה
 לשבח לו ולא לגנאי, ואין הוא יוצא רק להגנה על ישראל,
 כי אם אדרבא, הוא מקדים לתקוף כדי להשלים את מה
 שנצטוו עליו ישראל לרשת את הארץ הזאת, והוא כובש
 את ירושלים, את כולה כמובן, ודווקא את זו שמבעד
 לתומה — ואין הוא מבחין עדיין בין מלחמת מצוה ומלחמת
 רשות, ואינו יודע על מה שיתוכחו לאחר זה אם כיבוש
 דוד שמיה כיבוש או לאו שמיה כיבוש, הוא יודע את מפת
 הארץ. והוא יודע את גבולות ההבטחה והוא יודע גם את
 טיב האויבים, פלשתים מזה וארם מזה, שאם לא יקדים
 ויכה, יעלו הם עליו. והוא היה נפעם מאוד, אילו היו מגיעים
 עליו בדרך רמקולים אולטרה-מודרניים הדברים שנשמעו
 בירושלים שמחוץ לחומות, מהיכל המכונה "שלמה" ולא על

שם בנו החרש. העומד על גבעה. שאולי בדרך מקרה
ממנה שלח הוא, דוד, את חיילי ישראל לעלות בחומה ולכבוש
את עיר היבוס להיותה בירת קודש לישראל לכל הדורות.
ודאי היה בפעם אילו היה שומע מפי אותו רב בישראל
שחס וחלילה לנו לשוב לעיר העתיקה על ידי שפיכות
דמים אלא על ידי כך שהקב"ה יתן מרוחו ממרום על צמים
להשיבנו לשם, "ורק לא על ידי מלחמות". ודאי שדוד
מלכנו לא היה מקשה על הכרזה זו מן הרמב"ם אשר הגדיר
מפורשות את מלך המשיח כמי שיעשה מלחמות ויכבוש
את הארץ ויכה את כל האויבים סביב (ואין צריך לאמר
את המחזיקים בירושלים ומטמאים אותה), וגם לא היה
שואל אותו שאלות מדיניות. הייתכן שלפתע פתאום יקומו
האפיפיור ונאצר וחרושצ'וב ואפילו ג'ונסון ויצו: על ערביי
העיר העתיקה להחזיר את העיר לבני ישראל להקים בה
כמצוה עלינו את בית הבחירה. ולא היה שואל, משום מה
כשרה מדינת ישראל כולה והאף ירושלים החיצונית הזאת
שעליה נשפך כל כך הרבה דם יהודי ושבלעדי דם יהודי
זה לא היתה גם קיימת רבנות במדינת ישראל, ומדוע זה
אין לשפוך דם על שחרור העיר העתיקה, לא, את כל
השאלות האלה לא היה דוד מלכנו יכול לשאול, אבל היה
שואל ודאי אם הוא חזר בן ישי, חטא בכך ששפך דמים
כדי לכבוש את עיר היבוס ולא חכה לחסד לאומים חטאת.
אבל מה טוב לו למלכנו חזר שאפילו הרמקלים המהדר-
הדים שבירושלים החיצונית אינם יכולים להגיע אליו. והוא
דיו שנאמר עליו בפסוק והוא המספר בשבתיו: איש מלחמה.
הנקל היה לו לשלמה לבנות את בית המקדש ולהיות מלך
השלום על הבסיס שהכין לו דוד אביו כובש הארץ וירר-
שלים. ודאי דאב לבו של דוד מלכנו על כי נאלץ לשלוח
את חייליו לשפוך דמים ועל אשר בגלל המלחמות אשר עשה
לא ניתן לו לבנות את בית המקדש, אלא מה לעשות שהקב"ה

משום מה לא רצה לעשות עמו כשם שאינו רוצה לעשות
עמנו ניסים ונפלאות, ולהגיש לנו את הארץ ואת ירושלים
על טס של תפילה בלבד ועל מגש של דף גמרא, כי גם
התפילה הקדושה משבחת את אלהי ישראל המסייע בידינו
ונותן רבים ביד מעטים וזה גס גדול למדי. אך כדי שיעשו
לנו נסים שכאלה דרושים היו לנו אז, דרושים לנו היום
אנשי מלחמה וגם גבורי חיל.

זה פשר השבח של איש מלחמה ואין בכך חלילה
פגימה כלשהי באהבת השלום של המקרא. ואם לא זכינו
עדיין לכך שירושלים תכבש כולה למרות שהיו לנו ועדיין
יש לנו גבורי חיל לרוב, אולי אף יותר למספר מאשר היו
בידי דוד, הרי זה מכיוון שלא עמד בראשנו לפי שעה איש
כדוד שיהא גם איש מלחמה וגם נבון דבר.

„ונבון דבר“ כאמור בהמשך אותו פסוק מופלא. יש אחד
שהוא ידע נגן, בעל לב הנפש, בעל רגש ודמיון ואפילו
בעל אומץ לב, אך בינה רחבה ורחוקה תחסר לו. בא לך
המקרא לאמר, ובאו לך תולדות המקרא לסכמ, כי גם נבון
דבר היה. מראשית התנהגותו כלפי שאול הרודפו, ומהת-
נהגותו ביום צאתו נגד ישראל, ועל הכל בבחרו בירושלים
כבירת ישראל והיא שלא חולקה בין השבטים למען תוכל
להיות מעל לכל השבטים, ברובה וטובה כמשלט איסטרא-
טגי מרכזי כלפי חוץ ומשלט כלפי פילוגי שבטים מבפנים.
הבין שממנה וממנה בלבד אפשר להקים מלכות ישראל
הרצה ופנימה, וכל חייו הן הוכחה היא שלשלוט בשבטי
ופלגות ישראל קשה יותר מאשר לשלוט בעמלקים ועמונים
וארמים שמחוץ. שאול קודמו היה איש מצבי רוח, טלטולי
נפש, גם דוד כיודע איש יצרים היה, לאהבה יותר מאשר
לשנאה, ובכל זאת איש יצרים, וארע שלא גבר על יצרו
וחטא כי על כן בשר דם היה ונפשו מנגנת בו ודמו מנגן
בו, ולא היה בן אלים כבמיתוסים של עממים מאז ועד עתה.

לרוח הקודש זכה, אל רוח הקודש שאף הגיע, אך לא מרחק
 הקודש נלד, כי אם מבשר דם ועל כן יש ובשרו ודמו
 גוברים עליה, ורק גדולת המקרא הוא זה שלא העלים את
 חטא גדול המלכים ואבי גזע שמשיהו ממנו יצא גדולת
 הנביא נתן היא, שלא התניף ולא חשש לנפשו והוכיח את
 המלך על פניו, ובכך נביא אמת ולא כפי שכותבים מחברים
 ו"חוקרים" "נביא חצר", נביא ה' היה ולא נביא חצר, אולם
 גם גדולתו של דוד היא שלא פרץ על הנביא להורגו,
 כפי שהיה בסוד המלכות, כי אם הודה בחטאו וקיבל
 עליו את עונשו, כי איש נבון דבר היה, ולא "חכם" נאמר
 עליו, אם כי ודאי גם חכם היה, כי אם נבון דבר, כי
 בינה עדיפה מחכמה, כי חכמה היא רק עניין שבמחז ובניה
 היא דבר שבלב במיטב התפישה העברית האומרת לב מבין,
 ומתפללת "ותן בלבנו בינה". בינה זאת שבו היא המאפשרת
 לו לאמץ את היצרים העזים עם הברת הצדק שבו, את
 רגשותיו האישיים עם הצרכים של האומה, את גורלו המר
 לעתים מרדיפות שאול ועד מרידות בניו, עם בטחונו ואמונתו,
 ובינת לב זו היא המאפשרת לו להרחיב גבול ישראל,
 להשלים מה שפתחו בו משה ויהושע, מה שהעמיד אלהים
 בשעת הנחת אבן הפינה לאומה: בברית בין הבתרים. אין
 הוא רוכש מובלעות ערים כמהם ואין הוא עושה סחר
 ערים עם צור. הוא נכסף למילוי היעוד שבכיבוש והוא
 מגשים כיסוף זה בהתאם לשעה ההיסטורית הגדולה שזומנה
 לו בערה הבינלאומית, והוא כורת ברית עם מלך חמת
 נגד ארם, מדינאי גדול הוא באשר אינו מוותר על תשוקת
 הלב ועל היעוד, כי אם מבין כיצד להגשימה למען עמו.
 ולא פלא אם כן כי עמו אהבו, כאשר לא אהב שום
 מנהיג לפניו ואחריו. יש דיסטאנס של זמן לגבי אברהם
 אבינו, יש דיסטאנס של איכות ומעלות לגבי משה איש
 האלהים, אך יש קירבה של נפש ודם אל דוד מלך ישראל

החי וקיים. אהבה זו אינה כלל, כרצון פרשנים מסויימים, פרי מאוחר, פרי גשר-תהילים ותקות משיחיות התלויות בו, כי אם פרי המציאות דאז, היא מורגשת בכל המאורעות מאותה דבקות שדבק בו ארבע מאות גבוריו שהלכו עמו למדבר יהודה ועד בואו של כל העם על כל שבטיו לחברון להמליכו עליהם, ולא מפני שהיה להם בחינת אגדה, שהרי ידעוהו גם בכל חולשותיו, ולא מפני שהשתלט עליהם בכוח, שהרי גם בימי שאול וגם לאחר מות שאול לא בא לכופ עצמו, נסוג וחזקה. והן היו מרידות רבות, והן היו שידעו להטית את העם בכל מיני פיתויים, ואף על פי כן העם חוזר ושב אליו, ואין הוא מכה ונוקם בעם כאשר יעשה הזרדוס האדומי למחצה, הוא מכה, כהכרת מדיני, את ראשי המורדים, ושולח את העם לבחלותיו, אין ספק שהעם אהב אותו, כדרכו של עם מאז ומתמיד, גם בזכות הופעתו החיצונית, שהרי הוא גם יפה תואר. גם את שאול אתמו על שהיה משכמו ומעלה גבוה, וגם אבשלום מנסה לנצל חולשה זו של המוני העם ללכת שבי אחרי היופי החיצוני, ודאי שגם זאהבה שנשים אהבו אתו, גם מיכל וגם אביגיל וגם בת שבע, יש לזקפה על תוארו היפה. אלא שזו תכונה הנמנית בסוף כל תכונותיו, היא משלימה את כולן, ומעידה: גם זו היתה לנו לברוך אלהים זה ואל תולולו גם בה, כי גם לה זקק בהצלחתו במאבקיו הקשים מכל עבר.

אך מעל לכל הן ברור הוא לכל המבין במקרא ויודע מקרא כולו ולא במקוטעין, כי מאותו פסוק ראשון "בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ" ועד אחרון שבו "מי בכם מכל עמו ה' אלהיו עמו ויעל", שולט יסוד זה של "ה' עמו" כקובע ומכריע בכל השקפת המקרא. ועל כן מסתימת גם רשימה מופלאה וקצרה זו של תכונות דוד במלים שאינן כבר בגדר תכונה כי אם בגדר ברכה ויעוד: וה' עמו. משמע: כל אלה יחד ודאי שנדירות הן באדם אחד, אך כל

אלה יחד אין בהן עדיין כדי להוות את מלכם משיחם של ישראל להיותו מצליח בחייו בחומר וברוח, במלחמה ובשירה, ומצליח עוד יותר לאחר חייו, להיות לסמל מלוכה ולאות מופת עד היותו ראוי שמשיח, משמע גואל אחרון יהיה מיוצאי חלציו ועל שמו ייקרא, אלא אם כן על כל אלה חופפת העטרה העליונה של "וה' עמו". זהו אותו חסד שאין נתן הנביא חדל לדבר עליו ואין דוד עצמו חדל להתפלל עליו ולהודות עליו. היה היו מלכים גדולים בעולם וקיסרים אדירים ונבונים ומצליחים ומנצחים ויוצרים, אך הן ללא שמץ של גוזמא חיובים להודות, שאין עוד כדוד בין מלכי עולם לשמש אות ומופת לגדולה נפשית ולחסדי שמים. צא וראה איך לא פסקו ציירים ואמנים נכרים להאחז בו ולציירו ולפסלו, וצאו וראו כיצד נוקקה אף לסילופים וסתירות פנימיות הנצרות, ובלבד להאחזו את משיחם בגזע דוד, עד שהטריחה את אמו לצאת בסוף הריונה לבית לחם ובלבד שיוולד בנה שם, דווקא שם בעיר מולדתו של דוד. הוא דוד שחטא כל כך, הוא דוד שנלחם כל כך, הוא הארצי והבשרי ודמי כל כך והאנושי־אנושי כל כך באהבתו לנשים, באהבתו לילדיו, בועמו במפקדיו, בחשבונו עם בית שאול. הוא על כל אלה נבחר להיות בחיר מלכי העם היהודי, נעים ומירות ישראל, יוצר התהילה הגדולה ואב למלך המשיח הרחוק והנכסף.

מזו כל זה אם לא חסד אלהים יחיד ומיוחד? והרי זה כלול בשתי מלים קצרות אלו המסיימות את תיאור מידותיו: וה' עמו, ומסבירות שעטרה זו הבאה עם כל המידות האלה הן היא היא. המצניקה לו ולכל אשר עשה את המימד ההיסטורי חסר־התקדים.

ובאשר דברים אלה נכתבים בשביל במה מיוחדת במינה זו, היוצאת מטעם הרבנות הצבאית הראשית לצבא ישראל, ואשר דמותו זו של דוד הארצית והאלהית חייבת

להיות לה למופת יותר מכל דמויות אחרות, מן הראוי גם להשמיע בהודמנות זו הצעה ותביעה:

עד שיבוא היום הגדול ויוחן לו לצבא ישראל להמשיך ולבצע את מעשהו של דוד, וגם למען הדבר הזה, למען השם ולמען דוד.

ייקבע משמר כבוד קבוע ליד מצבת קברו המסודרת של דוד, ויהא זה בגדר שרות החובה של כל חייל בישראל בשנות שרותו. פעם אחת לעמוד במשמר כבוד זה.

ואל יהא מקום זה של דוד המלך דוקא, כפי שהוא היום, מחציתו „מקודש לכל הדתות“ ומחציתו „הקדש“ לפושטי יד, לפסחים ועוזרים בלבד, שהוצבו בעיר יבוס על החומה כדי למנוע את כיבוש העיר בידי דוד.

לא עוד תהילים לחוד ודוד מקים המלכות וכובש ירושלים לחוד, כי אם כמומחש בו, בדוד עצמו המלך נעים ומירות ישראל: יחד. תוך כדי ולמען החדרת דמותו השלמה של דוד מלכנו לשלבו, למחשבתו ולדמו של כל צעיר בישראל, כסם־מרפא נגד כל תורות הכזב והפירוק של ערכי שמים וארץ, כזב ופירוק השורצים בכל מסביב ובתווך, צה"ל מקבל לידינו את הר ציון וקבר דוד, כיאות לו למלך זה וכנחוץ לנו שנהיה גם אנחנו חיים וקיימים במידות ובמימדים שלו.

כי בואו נא וראו את העוים הנאלה המתברים את מידותיו של דוד: יודע נגן וגבור חיל ואיש מלחמה ונבון דבר ואיש תאר וה' עמו. לא תכונה תכונה ופסיק אחריה כמקובל בתחביר הלועזי, כי אם זו חיבור שכזאת הממזגת וזה מחייב גם אותנו, להתקשר ולהתמזג בווי חיבור שכאלה של אמות ואותיות של ברזל ונפש אל השרשים ההם.

(תשכ"ד — 1964)

יהדות וישראליות בחזון הגאולה

(הרצאה בכנס למקרא ניסן תשי"ח)

כנס מקראי אשר מלכתחילה מקדיש עצמו לנושא הגולה לרגל שנת העשור למדינה, ממילא מתווה את קו הראייה האקטואלית של הבעיות, והבעיה המתודית היא רק זאת: האם הוא משקיף אל המקרא בעיני היום או שהוא מנסה לקבוע עמדה לגבי היום בעיני המקרא. כמובן שהגישה הראשונה היא הפסיכולוגית, השניה היא ההיסטורית-לגיטימית.

אנסה בדברי לברר את בעיית "התודעה היהודית" שבמקרא, הצמודה לחזון הגאולה. ליתר דיוק: לא רק את "התודעה היהודית" שכה נתפרסמה ונתערפלה בימינו, כי אם גם את "התודעה הישראלית". אנסה להזכיר כיצד שני אלה צמודים זה לזה בחזון הגאולה של הנביאים, לא זה בלי זה ולא הגאולה בלי שניהם. הנביאים — כולם! — משתדלים לעורר בישראל את התודעה היהודית ולא פחות מזה ביהודה את התודעה הישראלית. אשתדל גם להזכיר, שלמרות מרחק הזמן ושנוי הנסיבות, השימוש במונחים אלה בעבר אינו לגמרי רחוק משימוש בימינו, אלא שעמוק יותר ורחב יותר.

אך לפני כן הערה אחת לגבי פנייה אחת מעל דפי עתון. בטור הספרותי שב"הארץ" מיום ו' האחרון פרסם

עורכו של המדור „תרבות וספרות” פנייה אל הכנס והחברה לחקר המקרא שיקדישו זמנם למציאת דרך חדשה להוראת המקרא. והוא מסמך את הדרישה במודגש להכרות משרד החנוך על התודעה היהודית, ורואה בהן מסימני ההיכר למבוכה. לא הייתי מתעכב בדברים אילו היתה כאן בעייה של מתודיקה, אך המחבר, שזהו ידועה והוא משמש ביטוי לאלפי בני נוער שגישתם דומה לגישתו, מתכוון לדבר עמוק סממתיקה. הוא כותב:

„מאותה שעה שפסקה האוירה המתחייבת והמובנת מאליה של יחס רליגיוזי חי אל החומר המסור לנו בתנ״ך — אותה אוירה שבה למדו את התנ״ך ב„חזר” ובישיבה — מאותה שעה לא נמצאה דרך חדשה להוראת התנ״ך.”

הכותב הוא כאמור דברים של ה„ישראלים” הצעירים שאינם רוצים עוד בגישה של „היהודים” אל התנ״ך. ועל כן נדמה לי שכנס כזה חייב למען האמת המדעית להשיב ולאמר: תהיה גישתו של המורה או המחנך לענייני אמונה — אשר תהיה, אולם בבואו ללמד תנ״ך עליו ללמד אותו מתוכו, כתוכו, והתנ״ך הוא ספר רליגיוזי בתוך תוכו, במובן הרי-ליגיזיות שעוד אשוב ואדבר בו, אולם כל מי שירצה להגיש לתלמידיו את התנ״ך לא כספר רליגיוזי נמצא מסלפו. ורשאי אדם שתהיינה לו השקפות משלו או משל נוצרים או משל גויים אחרים או משל יהודים הלומדים מפי גויים על גאולת ישראל, אולם בבואו ללמד את תורת גאולת ישראל על פי התנ״ך עליו ללמדה בשלמותה, כמות שהיא; רוצה לבקר — יבקר, ורק בלי צנזורה. כי למרבית האסון והסלף עושים צנזורה על התנ״ך וביחד כשבאים לדון באותו נושא של חזון הגאולה.

(תשי״ח — 1958)

הקרע בין יהודה וישראל וחורבן הבית

מתקבל על החצת שבספרים האבודים „דברי הימים למלכי ישראל“ ו„דברי הימים למלכי יהודה“, דובר יותר על הקרע לשתי המלכויות שלאחר מות שלמה, וודאי מתוך הטחת אשמת הדדיות. ואולי יש גם להשמצות ההדדיות שנמצאו בהם חלק בכך שהם „אבדו“, כלומר „אבדו“ מדעת, ורק העניינים החשובים ביותר מתוכם עובדו לתוך הספרים ההיסטוריים והגנאיים אשר נותרו והותרו.

מכל מקום, מן הראוי לשים לב לכך, שבין כל החטאים הכבדים אשר מונים הנביאים במלכות אפרים הצפונית, נפקד מקומו של חטא זה, חטא הפרישה ממלכות בית דוד. שהרי המונח קרע אשר אנו משתמשים בו, אינו אלא חידוש שלנו, ואף המונח „ויפשע“ המושא לעניין זה כוונתו כבמקור מות רבים בספר מלכים אינו אלא „וימרוד“. עצם המעשה לא נזכר בשום מקום כחטא, כי אם כאסון. כדבר ישעיהו: „יביא ה' עליך ועל עמך ועל בית אביך ימים אשר לא באו למיום סור אפרים מעל יהודה“. האסון מודגש ולא שום חטא שבמעשה, אם כי בהתאם לתפישה המרכזית, שעוד נשוב ודבר בה, אפרים הוא שסר, פרש מעל יהודה, אע"פ עשרה שבטים מקימים את מלכות אפרים ורק שני שבטים את מלכות יהודה.

הסיבה לשתיקה זו, לא־ראיית הפרישה ההיא כחטא, היא כמובן דמותו של אחיה השילוני שעמדה מאחורי הקרע.

ובמפורש בשליחות אלהים. יתר על כן, כאשר רוצה רחבעם לעלות למדחמה על ירבעם, נביא ה' אוסר עליו את הדבר באמרו על הקמת המלכות הנפרדת: "כי מאתי היה הדבר הזה". וכל אימת שמדובר בחטאו של ירבעם, הכוונה אף פעם אינה לפרישתו כי אם לעגלים שהקים בבית אל ובדן. ומכיוון שלא נשתמר בידינו ספר נבואות אחיזה השילוני, לא נותר לנו אלא לשער, שהנביא קיווה משום מה שהקרע המדיני לא יביא עמו קרע רוחני. אמנם מלכות נפרדת, בירה נפרדת, אך שבטי ישראל ימשיכו לעלות לירושלים לזבח. ובאשר אין ברשותנו ובכוחנו לערער על רוח הקודש אשר שלחה אותו, נשאר כל הדבר בגדר תמיהה וסתומה, משאיר מקום לחוקרים לתת משקל לשילוניות של אחיזה, לקנאת איש שילה הקדומה והמקודשת לירושלים הצעירה שירשה אותה ואולי לתקוותו שירבעם יקים בשילה מה שהקים שלמה בירושלים, או לפחות נתחייב להניח טעות בשיקוליו של הנביא, בין אם חשב שירבעם יתיר עליה לירושלים, בין אם חשב שיקים מקדש כשר בשילה. הארון המקודש שהיה פעם בשילה הובא לירושלים, וירבעם הקים עגלים בבית אל ולא בשילה.

ועל רקע זה מעניין להזכיר מדרש-שמות של חז"ל. יש אומרים שמו ירבעם "שעשה מריבה בעם" ויש אומרים "שעשה מריבה בין ישראל לאביהם שבשמים". המדרש הראשון קורא ירבעם, השני בוודאי יה-רבעם. הראשון משקף את השלב הראשון של המעשה, השני את האחרון. כן ראוי להזהר מייחוס עבודה זרה מפורשת לירבעם, עבודה זרה במובן עבודה לאל נכר. הן העגלים היו סמלים לאלהי ישראל, ובסיסם המסורתי היה עגל הזהב אשר במדבר, שעיקר החטא שבו היה במתן צורה ולא בעבודה לאל זר, כידוע. ודאי שהיתה זו רק ראשית חטאת, או בלשון חז"ל: "קלות שעשה אתאב כחמרות שעשה ירבעם.

ומסני מה תלה הכתוב בירבעם? שהוא היה תחלה לקלקלה".
יתרה מזו ודווקא משום כך, נשתמר עוד עד ימי
חז"ל, ירבעם כאחד מגדולי ישראל, ועל כך בנוי המדרש
המופלא:

תפשו הקב"ה לירבעם בבגדו האמר לו, חזור בך, ואני
ואתה ובן ישי נטייל בגן עדן, אמר לו: מי בראש? בן
ישי בראש. אם כן איני רוצה.

סלזמר, גם לאחר שידעו חז"ל את כל מה שהשתלשל
מתחילת קלקלתו של ירבעם, רצו לראותו לצדו של דוד
וכביכול לצדו של הקב"ה מטייל בגן העדן.

אלא שזה כבר קשור בענין העתיד יותר מאשר בענין
העבר, משמע בבעיית עתידם של עשרת השבטים, לדעת
חז"ל, וגשוב לכך.

במדרש אחד בעל שתי נוסחאות מביעים חז"ל את
דעתם הברורה על הקשר שבין הקרע ובין תורבן הבית,
אלא שהם מדברים על חורבן בית שני דוקא, ואלה המדרש
שים:

"ביום שהעמיד ירבעם שני עגלים עמדו רומוס ורומולוס
ובנו שני כרכים ברומי". "אותו יום שהכניס ירבעם שני
עגלי זהב, אחד בבית אל, אחד בדן, נבנה צריף אחד והוא
איטליא של יוון".

שוב: לא הקרע הוא הגורם הישיר, כי אם העגלים
שבעקבות הקרע. כוונת המדרש הכפול ברורה: חטאו של
ירבעם הוא סיבתה הסמויה של הקמת האימפריה הרומאית
שהחריבה את ירושלים.

אין ספק שבידי חז"ל היו גם ידיעות בהיסטוריה, או
מה שנכון יותר במקרה זה, במסורת של רומא, ואיכשהו
עשו את החשבון שראשיתה של רומא שהיתה כפי הנראה
על סף המאה ה-10 וה-9 לפסה"ג, היה בימי שלטון ירבעם.

אך מכיוון שראשית זו לונת בערפלי אגדות ומיתוסים, אין חשיבות לדיוק כרונולוגי, דיינו בקביעת זמנים, שאינה בגדר ספק.

אך חשובה מכך השאלה: מהי סמיכות הפרשיות? לכאורה נתבקש שחז"ל ימצאו סמיכות כלשהי בין חטאו של ירבעם וייסודה של מלכות אשור, זו שהתריבה את מלכות אפרים. הן ידענו בהם, בחז"ל, שאין הם באים לדון בדברי ימי העבר סתם מתוך עניין מחקרי, כפי שהורגלנו בימינו, כי אם מתוך ראייה אקטואלית, משמע ראיית העבר ולו גם הרחוק ביותר, רק במידה שיש לו משמעות בהווה ובעתיד. ולא נתדיין במקום זה עם החוקרים הרואים בכך גנאי, בעוד שאנו רואים בכך שבת. דיינו בעובדה הידועה שהיא מפתח להבנת המדרש כולו, כל אימת שהוא עוסק בענייני עבר.

הקשר בין העגלים של ירבעם, וחורבן שומרון ברור, מאתרו רגע שמלכות הצפון ניתקה עצמה מאמונת אלהים הטהורה על ידי העמדת עגלים שחוללו בהמשך ההתפתחות עבודת אלילים, ניטל הבסיס הקיומי והרוחני, עד שישעיהו יוכל לראות במלכות שומרון דמיון למלכות ארם ושני מלכיהן הם „שני אודים עשנים“, ועל מלכות שומרון חלים החוקים ההיסטוריים הרגילים החלים על כל העמים, עליה ושקיעה, גוי ביד גוי. ההיסטוריונים מונים כידוע בין הסיבות לחורבן שומרון, גם את העדר שושלת מלכים אחת, עליית שושלות בזו אחר זו תוך רצח והפיכת דמים.

גם מלכות יהודה נטרבה, אם כי כמאה וארבעים שנה לאחר מכן, אולם חורבנה של ירושלים הוא חורבן זמני, וחורבן בית ראשון ודאי שהיה זמני ואף קצר ביותר באופן יחסי אך מעבר לממד הזמן, זכתה בינתיים ירושלים זו לממד הנצח מה שלא עלה בידי המרכזים האחרים, שילה, שכם, שומרון. יהודה הצליחה לצאת בשלום מידי המעצמה

האשורית אם הודות לעזרה הגטית משמים (מצור סנחריב), אם הודות למדיניות נבונה יותר, אי־היגררות לברית עם מצריים, כעצת הנביאים, אם מצירוף שני הגורמים יחד. ואכן תפישת הנביאים היא ששני הגורמים האלה פועלים יחד וצמודים זה לזה: אין השמים מסייעים בידי כסילים מדיניים. לא תמיד התבונה המדינית לבדה מספיקה להנחלת נצחון. דרושים לה נתונים נוספים: מצב רוחני ומוסרי תקין פנימי המסייע בידי שמים לסייע בידי אדם. ורק צירוף הגורם המדיני והרוחני הם ערובה להצלחה.

והנה ביחס שבין שני גורמים אלה נקבע הגורל של שוני המלכויות, מלכות יהודה ומלכות ישראל, ומהם יתד ופנה למתח המתמיד כמעט שבין יהדות וישראליות עד עצם היום הזה.

לא שמלכות ישראל היתה כולה שטופת אלילות וחילוניות. לא לשוא רוכזה התוכחה הנבואית באשמת שומרון. בדרך הטבע החטא האלילי המוסרי נפוץ בבירה, בשומרון, שאף עגל כגון זה שבדן ובית אל, לא היה בו. קויפמן טרח הרבה להוכיח שבעצם האלילות לא פשה אף בקרב העם הצפוני. בקרב עשרת השבטים. היא נגעה בצמרת החברתית בלבד. ואף על פי כן לא חיה מלכות הצפון במתח רוחני זה שחיה בו מלכות יהודה שמרכזה ירושלים המקודשת ובית המקדש. אפילו חמישים שנות מלכות הרשע של מנשה לא עקרו את שרשי הנאמנות של העם לתורה. לעומת זאת קלה היתה הטמיעה של שבטי הצפון. אין ספק שמשבטי אשר וזבולון התבוללו רבים בקרב הצורים והצידונים ויחד עמם יצאו למרחבי ימים והשתתפו בייסוד קרת־חדתא, שניכרים בה סימנים רבים מתרבות ישראל (ראה קובץ הכתבות הפניקיות מאת פרופ' נחום סלושץ), וכן נטמעו ביתר קלות שם בעמים שהביאו האשורים לשומרון אם בקרב העמים שהוגלו אליהם עם חורבן שומרון. משמע בניגוד גמור לגורל

גולת יהודה. ובכך היתה אשמתו של ירבעם. זה נבע מפולחן העגלים, שאם כי היו רק בגדר ריפורמה דתית, אם להשיג תמש בלשון מודרנית, משמע, לא עבודה לאל זר, כי אם עבודה לאלהי האומה בצורות זרות, התוצאה היתה טמיעה. והתפק מזה התרחש ביהודה. היא לא היתה צדקנית מוחלטת, ומי שמתגעגע לירושלים כמו בימי ישעיהו וירמיהו, שוכח שאילו היתה ירושלים בימים ההם עיר שומרת שבת ומצוות, עיר הצדק והמשפט, ישעיהו וירמיהו לא היו באים לעולם. ואף עבודת אלילים היתה בה, ובתקופה מסוימת אף עבודה זרה גסה ביותר כגון זו למולך. אולם מעולם לא הוקם בה עגל שעליו ייאמר „אלה אלהיך ישראל אשר הוציאוך מארץ מצרים“. כלומר: בגידה כן, ריפורמה של חיקוי — לא. ועל כן לא נודעה ביהודה תופעת הטמיעה האחר הגולה, וכאן גם שורש מלחמתם התקיפה של עזרא ונחמיה בשומרונים. נסיונו של מנשה היה כנראה להפוך את כל הקערה על פיה ולא לצקת בה מהילה דתית. הוא רצה להפוך את יהודה למדינה אלילית מן היסוד, והיה מבחינה זו אף גרוע מאחאב, שעדיין דרשו בו חז"ל אח לשמים ואב לע"ז. אולם דוקא משום כך נכשל מנשה. מכאן גם הסייג לגבי ההכללה של יהודה כמלכות רוח ואמונה בניגוד לישראל כמלכות ארצית, חילונית. לא ישראל כולה חול, לא יהודה כולה קודש, אך בלי ספק הדגש בישראל היה על חילוניות והדגש ביהודה על רוח ואמונה. וכך מובנת לנו התופעה המכריעה בנבואה כשהמושג חילוניות אינו חוסף כמובן את הכלול בו היום.

איי-הוויתור על מלכות ישראל ועל עשרת השבטים. התפישה העקרונית של המקרא והיהדות, הלא סילופים, הרי ברורה היא כצימוד שמיים וארץ. בין אם „הלכה“ כבית שמאי ששמים נבראו תחילה, בין אם „הלכה“ כבית הלל שארץ נבראה תחילה. חורבן בית ראשון נגרם בלי ספק

בגלל הפרת האידיאל שמצא את ביטויי בשירת בלעם :
 "ה' אלהיו עמו ותרועת מלך בר' ואז, רק אז : "הן עם
 כלביא יקום וכארי יתנשא וגו'". משמע : הקיום הממלכתי
 הגדול של עם ישראל מובטח רק כשמתקיימים בו שני חלקי
 הפסוק ההוא : ה' אלהיו עמו ותרועת מלך בו. אף על פי
 שה' אלהיו עמו ודדשה בו תרועת מלך. אין המהות הרוח-
 נית מספיקה. ומאידך : אף על פי שתרועת מלך בו, שיש בו
 מלכים גדולים ומנצחים, ולו כירבעם בן יואש (ירבעם
 השני) שהביא את מלכות הצפון לשיא כבימי דוד, אין לה
 קיום אם אין ה' אלהיו עמו. רק כששני אלה מאוחדים
 "כארי יקום".

לתפישה נבואית עקרונית זו מצטרף הנסיון ההיסטורי,
 האמפירי, לא היה ספק אצל הנביאים שאילו קיימות היו
 מלכות ישראל ומלכות יהודה כמלכות אחת, לפי ההנחה
 שהניח נביסס דוד, שמשום כך זכה לדימוי מלך המשיח, לא
 היו אשור ובבל מצליחות להחריבן. ודאי שבמציאות המדי-
 נית הארצית ייתכן ומלכות מאוחדת זו היתה פעם גדלה,
 פעם מצטמקת, אולי פעם גם כפופה כפיפות מדינית מסוימת,
 אך במהלך הכללי, בגבולות ההבטחה האלהית, שהם
 גבולות דוד ושלמה, גבולות ירבעם השני ועוזיהו, והם
 גם גבולות הבטחה צבאית ובלי ספק הבטחה כלכלית של
 עושר ועצמאות כלכלית, לא היתה המלכות נחרבת כפי
 שנחרבה.

זוה שורש האידיאה המשותפת לכל הנביאים לאיחוד
 הקרע, וזה שורש תחושת גדל האסון שבקרע, כפי שבא
 לידי ביטוי באותו פסוק שבשעירי : ז : ימים אשר לא באו
 למיום סור אפרים מעל יהודה.

במידה שידוע לי לא הוקדשה חשומת-לב מספקת
 לעובדה שבשלוש נבואות הגאולה המרכזיות — ואני תוור

ומדגיש: המרכזיות — אצל שלושת גדולי הנבואה, ישעיהו, ירמיהו ויחזקאל, חוזר מוטיב האיחוד של יהודה ואפרים בהדגשה מלאה. המדובר בישעיהו יא, ירמיהו לא, יחזקאל לו. במדה שרוכזה תשומת לב על כך היה זה בצד קיבוץ גלויות, ולא איחוד השבטים. רעיון „דוד מלך עליהם“ מוכיח שהדגש הוא באיחוד זה.

למעשה מופיע רעיון האיחוד כבר בראשית הנבואה, מיד בפרק הראשון של נבואות הושע, ראשון לנביאים אחרונים: „ונקבצו בני יהודה ובני ישראל יחדו ושמו להם ראש אחד.“ ובפרק ט': „אחר ישובו בני ישראל ובקשו את ה' אלהיהם ואת דוד מלכם ופחדו אל ה' ואל טובו באחרית הימים.“ כך מופיע רעיון זה כבר מראשית הנבואה במקופל ובמרוכז וכולל הכל. וכאשר הושע חוזר ואומר: „כשל גם יהודה עמם“, הוא בא לאמר שיהודה נסחב בחטאו אחר ישראל. הושע, שהתוכחה על החטאים עומדת במרכז נבואתו, משקיף על בעיית האיחוד בעיקר מבחינה זו של שיבה לה', שהיא בלשון הסימבוליקה המיוחדת לו, שיבה לברית הנישואין הראשונים.

הוברר לנביאים שאין מירושלים חזרה לשילה, עם נטישת ירושלים. בא הפיצול: „מספר עריך היו אלהיך יהודה“. יתר על כן, הוברר להם שגם יהודה לא תוכל להחזיק מעמד זמן רב ביהדותה — אם להשתמש במונח מודרניסטי לנאמנות לאלהי ציון — ליד מלכות אפרים הגדולה והעשירה והאילית, נוסף לתוסר האפשרות של קיום מדיני ראוי לשמו של מדינה קטנה סביב לירושלים.

וכאן המקום להדגיש מומנט זה: אילו היתה אמת בפי המפרשים את האידיאלוגיה הנבואית פירוש נוסח בובר או נוסח אחד-העם, בהם הצדדים הגיאוגרפיים, הדימוגרפיים והממלכתיים הם טפלים לגמרי, כי העיקר הוא מרכז רוחני, מין אחד לגויים, אבל אור שאינו זקוק כמעט לשמן למאורו,

דיו בעדת קדושים, דיו בכוהנים ולוויים, ולא איכפת אם יזסה בצל מלך פרס ומדי או מלך יוון ורומא או מלך בריטניה, שהללו יגנו עליהם, שהללו יעסקו במלחמות ובמדיניות — אילו היתה אמת בפרשנות זאת, היה מתחייב מכאן שהנביאים כולם ישמחו לאיד מלכות אפרים, ישמחו להרחקת הגורם המשפיע לרעה על יהודה, ישמחו על גטידת הזלק הארי מהארץ ומהעם, כדי שכל הכוחות ירוכזו ביהודה ביהדות. עלית רוחנית קל יותר ליצור בכמות קטנה, ומה עוד כשהיא פטורה מדרך ארץ של עסקי ממלכתיות. הנה מצאנו את הזופך מזה, מצאנו אצל שלושת הנביאים הגדולים — ואף אצל האזורים, אך נתרכזו בשלושת המרכזיים — את הגעגועים לכמות גדולה של העם, את הגעגועים לרצפי הארץ ואת התקווה לתפקיד המדיני הקונקרטי שימלאו העם המאוחד בארץ המאוחדת בחלק זה של העולם.

איחוד יהודה ואפרים אצל ישעיהו הוא תפקיד מדיני ממדרגה ראשונה. על האיחוד הזה מדובר בפרק י"א, הוא הפרק העיקרי של חזון הגאולה, ואיני יכול להמנע מלהביע את תמיהתי הרבה על דבריו של פרופ. סגל במבוא לתנ"ך שבו הוא מוציא את החלק השני של פרק מופלא זה ומיחסו לאזורים. אמנם אם מדובר באידיאולוגיה הנבואית בכלל, אין זה משנה אם ירמיהו או ישעיהו מדברים על המלחמה שילחמו יהודה ואפרים לשחרור השטחים שבידי פלשתים או בידי מואב ועמון. אולם יש לסתור דעה זו של סגל למען אמתו וכבודו של ישעיהו, למען הסר אי-הבנה בחזון הגאולה שבפרק י"א, אשר פרק ב' של באחרית הימים אינו אלא השלמתו האידיאלית. מתוך הפתיחה "בכון יהיה הר בית ה'" ברור שהגשמת הנבואה בפרק י"א היא תנאי להגשמת חזון אחרית-הימים. והרי ברור שהחלק השני של הפרק הפותח במלים "והיה ביום ההוא" כוונתו שזה יקדם בזמן לימי

השלום והשלווה והצדק אשר ישררו במלך המלך האי-דיאלי הוא. שהרי ברור שגם קיבוץ הגלויות ואיחוד יהודה ואפרים יקדמו. ובכן זה התהליך: קיבוץ הגלויות מתוך הדגשת החזרה על יציאת מצרים. איחוד השבטים ללא קנאה וצרות לב ועין. נצחון על פלשתים ואדום ומאב ועמון. כלומר על כל העמים השוכנים בגבולות הארץ היעודה. וראה כמה ריאלי הוא הציר שכן לא מדובר כאן בנצחון ישראל על מצרים ואשור, שהן אימפריות ואין צורך כלל לנצחן כדי להגשים את חזון הגאולה. ורק דרך אגב אצביע על פירוש הגר"א: "והחרים ה' את לשון ים מצרים והניף ידו על הנהר והכהו והחרים. מצרים שהיא אבי אבות הטומאה שלא יהיה כלל, אבל אשור הוא אבות נזיקין."

הנצחון על העמים השכנים ואיחוד העם והארץ הם תנאי להגשמת חזונו המדיני של ישעיהו ורוצה אני להצביע על רש"י נפלא לישעיהו י"א פסוק י"א, שנית: "כמו שקנאם ממצרים שהיתה גאולתם ברורה ואין שעבוד. אבל גאולת בית שני אינה מן המניין שהרי "משועבדים" היו לכורש". כלומר שרש"י זה היהודי שביהודים. ואיש המוסר המופלג, תפס את הגאולה האמיתית מצדה הממלכתי לא פחות מאשר מצדה הרוחני.

ושמא עדיין מפקפק מישהו באופי זה, ממלכת-ריאלי של המושג שלום בנבואה, יפתח במיכה, זה בן-זמנו ותלמידו של ישעיהו. פרק ה' וימצא הגדרה למושג שלום הנבואי:

"ואתה בית לחם אפרתה צעיר להיות באלפי יהודה, ממך לי יצא להיות מושל בישראל... ועמד ורעה בעוז ה' בגאון שם ה' אלהיו וישבו, כי עתה יגדל עד אפסי ארץ. והיה זה שלום: אשור כי יבוא בארצנו וכי ידרוך בארמנותינו והקימונו עליו שבעה רועים ושמאנה נסיכי אדם זרעו את ארץ אשור בחרב ואת ארץ נמרוד בפתחיה הציל

מאשור כי יבוא בארצנו וכי ידרוך בגבולנו... והיה שארית יעקב בגויים בקרב עמים רבים כאריה בבהמות יער, ככפיר בעדרי צאן אשר אם עבר ורמס וטרף ואין מציל. תרום ידך על צריך וכל אויביך יכרתו.

כוונתו המדינית של ישעיהו בחזון זה של איחוד יהודה ואפרים ונצחון על העמים הקטנים סביב מתבררת מיד לאחר מכן. אחרי חזון זה של פרק י"א, באים הפרקים הגדולים על בבל היא אשור, פרקים י"ג, י"ד, אחר כך על פלשתים סוף י"ד, אחר כך מואב — ט"ז, ט"ח, אחר כך ארם. ופרק י"ט — מצרים. וכיצד מסתיימת כל הנבואה המרוכזת הזאת? „ביום ההוא יהיה ישראל שלישיה למצרים ולאשור ברכה בקרב הארץ אשר ברכו ה' צבאות לאמור: ברוך עמי מצרים ומעשה ידי אשור ונחלתי ישראל." ועוד אשוב למונח זה „נחלה". והמונח „שלישיה", הן כוונתו ברורה, ישראל הכוח השלישי המפריד ומשלים בין מעצמות.

זהו החזון הפוליטי הקונקרטי של ישעיהו שהיה המדיני ביותר מכל הנביאים. וכאילו לשם הוכחה נגד פרופ. סגל המפריד את שני חלקי י"א, בא באמצע הנבואות הזן על הגויים משפט מפתיע: „והוכן בחדס כסא וישב עליו באמת באהל דוד שופט ודורש משפט ומהיר צדק." (ט"ז ה').

לא נהיה מופתעים כמובן אם אותו רעיון של איחוד יהודה ואפרים נמצאהו אצל ירמיהו בהתאם לאפיו של נביא זה, כביטוי לירי, בהשתפכות נפש, בגעגועים עצומים. והלא הוא אותו פרק ל"א מפורסם, והלא היא נבואת „רחל מבכה על בניה כי איננו". עוד בפרק ל' נאמרים הדברים ממש כחזרה מדוייקת על דברי הושע: ושבתי את שבות עמי ישראל ויהודה... ועבדו את ה' אלהיהם ואת דוד מלכם אשר אקים להם. שוב שני יסודות אלה, ה' ודוד, היסוד הרוחני והממלכתי. בפרק הבא ידובר על ההרזחה החומ-רית, על טוב ה', ומהו טוב ה'? „על דגן ועל תירוש ועל

יצהר ועל בני צאן ובקר... אז תשמח בתולה במחול ובחורים ווקנים יחדו... דמעותיו של ירמיהו הופכות לדמעות גיל. ושמעו נא שמעו: «וריתי נפש הכהנים דשן». אף אותו מעמד שזכה מפי ירמיהו ומפי כל הנביאים לכל כך הרבה תוכחה, אף הכהנים ישבעו דשן.

אם ירמיהו אינו מרבה לדבר על הצדדים המדיניים ועל המלחמות כישעיהו, הוא קובע: «ופקדתי על לוחציו והיה אדירו ממנו ומושלו מקרבו יצא והקרבתיו ונגש אליי». ועתה לאותם פסוקים ליריים מופלאים על רחל ועל «בני בכורי אפרים» ועל «הבן יקר לי». כאן נפתחת לנו פנה בנפשה של האומה, פנת האהבה העמוקה, היונקת ממעי-נות קדומים של אהבת יעקב לרחל. לא החישוב המדיני הוא הקובע אצל נביא זה. כי אם הצד הרגשי, והרי גם אהבתו של יעקב לרחל יסודה ביפיה החיצוני, הטבעי כל כך. ואל נשכח שבשמה של רחל קשורה פרשת התרפים. ומפרשת התרפים עד אותו חטא החטאים: ירבעם בן נבט שחטא והחטיא, שפילג והעמיד עגלים. ואותו קשר של ירבעם למצרים דוקא, כמין מורשת של צפנת פענח, ואותה אוריינטציה מתמדת של מלכות אפרים על מצרים בניגוד לקו המדיני המפורש של כל הנביאים. ואף על פי כן: בני בכורי, ואף על פי כן: ילד שעשועים והמיית הנפש, ועד לאימרת חז"ל: תפשו הקב"ה לירבעם בן נבט: חזור בך ואני ואתה ובן ישי מטיילים בגן עדן וגו'. אולם הגעגועים לעשרת השבטים הם גם געגועים לנחלת עשרת השבטים. ושוב: גם ישעיהו חושב כמובן על הארץ בשלמותה, אולם הוא מדבר עליה מהצד המדיני: על מואב ועל אדום ועמון וארם. ירמיהו מדבר מבחינת האדמה, בפרק נ' הוא אומר: «ושובבתי את ישראל אל גוהו ורעה הכרמל והבשן ובהר אפרים והגלעד השבע נפשו». כאילו במכוון באים זיגות חבלי ארץ משני עברי הירדן: כרמל ובשן. הר אפרים

וגלעד. כל השטחים האלה הם אדמות מלכות אפרים כמובן. וכך מתווסף למוטיב המדיני הבינלאומי של ישעיהו המוטיב הרגשי, הכיסופים לבנים ולאדמות הבנים. אחד המפרשים מעיר שאותה היאחזות ברחל האם דווקא באה מכיוון שהיא אמם של יוסף ובנימין. כלומר מסמלת את אחדות הדם בין שתי הממלכות.

ראין צריך לזכור שאיחוד זה של חלקי עם וחלקי ארץ עומד כבכל תורת הנביאים בסימן ההגמוניה הרוחנית והמדינית של ירושלים, ובפרק ל"א מופיע אותו ביטוי שאף הוא סולף בידי זרים: הברית החדשה. הנה ימים באים נאום ה' וכרתי את בית ישראל ואת בית יהודה ברית חדשה. ויצויין בזאת כי בזמן האחרון משתמשים אצלנו במונח זה במונח הנוצרי, ובמקום לאמר "אונגליונים" אומרים וכותבים, לאוני ולעיני תלמידים: הברית החדשה, כלומר את המינוח הנוצרי שכוונתו היתה ברורה, לבטל את התנ"ך כברית ישנה, והנצרות היא היא הברית החדשה שעליה נבא ירמיהו. רצוי שסופרינו ומורינו יעשו מאמץ ויחזירו את המונח הזה לכבודו ולמקומו הנכון. ישנה ברית חדשה אמיתית, אחת ויחידה זו הברית אשר יכרות אלהים מחדש עם יהודה וישראל, זו הברית אשר תחזיר את האחדות בין היסוד הרוחני האמונתי במלוא עומקו והיסוד הפיסי-הממלכתי במלוא רחבו.

עתה נתבונן בגירסת האיחוד אצל השלישי משלשת הנביאים הגדולים, אצל יחזקאל.

יש כידוע מפרשים המפרשים את כל חזון העצמות על עשרת השבטים, ומכאן הביטוי יבשות מאוד. שהרי מכל מקום על יהודה אין עדיין ביטוי זה יפה. אולם גם אם נשאירו בכלליותו, הרי בא חלקו השני של הפרק, בדומה מאוד למבנה פרק י"א בישעיהו, ומצרף לנבואת הגאולה המרכזית את נבואת העצים. ייתכן שיש וייתכן שאין כוונה

בצירוף הצלילי הזה של עצמות ועצים. מכל מקום ניתן גם מפרק מרכזי זה לראות כיצד רעיון אחד המשותף לכל הנביאים מוצא אצל כל אחד את ביטויו האינדיבידואלי. מה שהיה אצל ישעיהו חזון מלך שופט צדק והביטיים "יוסף אדני (לא שם המפורש כי אם אדני) לקנות את שאר עמו", ואח"כ "ונשא נס לגויים" ואח"כ "ועפו... יבוזו", כל אותה דינאמיות ותקיפות של ישעיהו, ומה שבטא אצל ירמיהו את רכותו ורגשותו בילד שעשועים, ברחל, בבן יקיר, הרי אצל יחזקאל זה חייב לקבל צורה של מראה עיניים ומעשה ידיים: "קח לך עץ אחד וכתוב עליו ליהודה ולבני ישראל חברו ולקח עץ אחד וכתוב עליו ליוסף עץ אפרים וכל בית ישראל חברו וקרב אותם אחד אל אחד לך לעץ אחד והיו ולאחדים בידך". ובסיומו של המעשה הנמשל: "והיו העצים אשר תכתוב עליהם בידך לעיניהם". ולולא דמסתפינא הייתי אומר שכאן נשתבשה ח' בה' כפי שמצאנו רבות אף בציוני המסורה, והכוונה היא וחי העצים. בראשית הפרק העצמות תחיינה, וכאן וחי העצים. ואח"כ בהסברת טעמו של המעשה חוזרת אותה נוסחה אחידה: "ועשיתי אותם לגוי אחד ומלך אחד יהיה לכולם והיו לי לעם ואני אהיה להם לאלהים ועבדי דוד מלך עליהם... וישבו על הארץ אשר נתתי לעבדי ליעקב אשר ישבו בה אבותיהם וישבו עליה המה ובניהם ובני בניהם עד עולם ודוד עבדי נשיא להם לעולם".

(כאילו ידע יחזקאל שיבואו פעם חכמים ונבונים וירצו להוכיח שבתקופתו השניה יחזקאל התנגד למשטר המלוכה והוא מדבר רק על נשיא. בא הנביא וצרף שני המונחים מקטע אחד: מלך ונשיא). ואח"כ: "וכרתי להם ברית שלום, ברית עולם, ונתתים והרביתי אותם ונתתי את מקדשי כתובם לעולם".

כאן כמו בחזון העצמות הביטוי: "ויהיו ויעמדו על רגליהם חיל גדול מאוד מאוד", כאן והרביתי, יסוד הכמות

שיחזקאל מתגעגע או מה שהולם יותר נביא הנדסי זה:
 חושב ומחשב אותה, מתוך ההרגשה המדכאה של מיעוט
 העם. אולם כאן גם אותו ביטוי „ברית שלום“ שאף הוא
 זויף וסולף כמו זה של ירמיהו „הברית החדשה“. דומני
 שאין צריך להרבות בדברים על כך למה הכונה במונח
 זה של יחזקאל: ברית שלום, הרי זה מכל מקום לא כמונח
 זה בפי אסכולה אידיאולוגית מסוימת בימינו שיחזקה אותו
 לא לשלום כל שבטי ישראל ולקיום הברית בין עם ישראל
 לאלהי ישראל במקדש אלהי יעקב בירושלים, כי אם לציון
 יחסים עם הערבים, על חשבון אחוד כל העם בכל הארץ
 ועל חשבון יחודו של הר הבית למקדש אלהי יעקב.

ולבסוף לאחד מאחרוני הנביאים, לזכריה. צאו וראו
 כיצד גם כאן נאחזו לא רק בפלג פרק, כי אם גם בפלג
 פסוק כדי לתאר את גאולת ישראל בדמות „נעבעכ'ית“ מאוד.
 ותסלחו לי על ביטוי יידיש זה, יידיש דוקא ולא יהודי. נאמר
 בזכריה: „מלכך יבוא לך צדיק ונושע הוא עני ורוכב על
 חמור“. הוי כמה זיפנים דוכבים על חמור מסכן זה! בכמה
 אהבה מתרפקים האידיאולוגים שלנו על חמור זה. למענו
 הם שוכחים את כל ציורי הלביאים הכפירים מהתורה ומה-
 נביאים. ושוב אין הם יודעים או אינם רוצים לדעת את אמת
 הכוונה. ודאי שגם כאן אומר זכריה: „ונברתה קשת מלחמה
 ודבר שלום לגויים“. אולם מיד לאחר מכן, אם גם בפרק
 י' אך בהמשך ישיר, חוזר אותו דבר ממש אשר בישעיהו
 י"א.

„כי פקד ה' צבאות את עדרו את בית יהודה ושם אותם
 כסוסי הודו במלחמה. ממנו פנה ממנו יתד ממנו קשת
 מלחמה, ממנו יצא כל נוגש יחזק, והיו כגבורים בוסים
 בטיט חוצות במלחמה ונלחמו כי ה' עמם... וגברתי את
 בית יהודה ואת בית יוסף אשיע... אשדקה להם ואקבצם
 כי פדיתים ורבו כמו רבו. והשיבותים מארץ מצרים ומאשור

אקבצם ואל ארץ גלעד ולבנון אביאם". (זכריה, י, ג, יא).
הנה כל היסודות יחד, וכל המפרש את חזון הגאולה
פירושים נצרניים אוטופיים, בלתי ממלכתיים, בלתי ריא-
ליים עליו אומר אותו זכריה: "כי התרפים דברו אך: הקוס-
מים חזו שקר וחלומות השוא ידברו, הבל ינחמו, על כן
נסעו כמו צאן". כי בניגוד למה שכתב פרופיסור מכובד אחד.
אין אוטופיה בישראל.

מכאן ברור כדבר המאחד ומונה ביסוד כל נבואות
אלה של איחוד אפרים ויהודה בשלטון דוד: כי היסודות
החומריים משל אפרים יש בהם ערובה לשלום חיצוני,
שלטון אלהים ומלכות של צדק שמרכזם בירושלים הם
ערובה לשלום פנימי.

דמותו של דוד התחרת אצל כל הנביאים כמלך הארץ
המאוחדת והעם המאוחד הוא אידיאל הסינתזה של כל
היסודות הרוחניים והממלכתיים. קיבוץ כל הגלויות ואיחוד
כל השבטים בכל רחבי הארץ הם תנאים מוקדמים לנבואת
אחרית הימים והשלום המיוחל.

ואם נשוב ונתרגם את הדברים ללשון ימינו, יאמר:
יש לעורר אצל היהודים באשר הם שם ממנא שערים עד
וויליאמסבורג ווייטשפיל את התודעה הישראלית, את הגע-
גועים למרחבי הארץ, לאדמה של ממש, את אהבת ישראל
אף על פי שחטא, כאשר עורר ירמיהו הנביא, כי רק בממשות
הזאת של ארץ גדולה ועם גדול ישנה ערובה גם לשלום
באיזור זה בין "אשור" ו"מצרים". אולם כל זה לא יהיה
לו קיום אלא אם תשוב התודעה היהודית לבני ישראל,
תודעה יהודית לא במובן פולקלור של ידיעה בלבד מה-
זה-לולב, כי אם של אמונה באלהי ציון, אמונה ביעוד
משטר שופטי צדק בירושלים. איחוד יהודה וישראל היא
סינתזה של הערכים הרוחניים והערכים החומריים. לא רק
בפירושו היום כי אם גם בכוונתם של הנביאים. זה מזנה

בשרש המושגים והאידיאולוגיה.

בטפר דברים אומר משה: „לא תעשון ככל אשר אנחנו עושים פה היום איש כל הישר בעיניו, כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה אשר ה' אלהיך נותן לך.“ רשב"י אימר נחלה זו שילה ומנוחה זו ירושלים. בנוסת מסכת זבחים זו דעת חכמים סתם, ת"ר. מכל מקום הכוונה ברורה. נחלה היא מלכות אפרים, הרי ראשיתה של ההתנחלות היא של אפרים, שני השבטים וחצי בעבר הירדן המזרחי ואף שבט אפרים בעבר המערבי. כיבושה של ירושלים הוא כמעט סיום הכיבוש. אולם לא רק בגלל זה הוא זוכה לתואר מנוחה, החכמים בדרשתם מדגישים את הצד הרוחני שב־מנוחה. בויכוח נגד החזקה הזאת יש אומרים שמנוחה היא שילה ונחלה — ירושלים. והם שואלים את התנא קמא „אם כדבריכם הרי ראוי היה לאמר לא באתם אל הנחלה ואל המנוחה?“ והתשובה: „לא די שלא באתם אל המנוחה, אך אפילו אל הנחלה לא באתם.“

כשאנחנו מתאבלים היום על חורבן הבית, הן ברור שהכוונה לחורבן בית שני. שני התאריכים צורפו איכשתו יחד, אם כי דיוק הימים קצת מפוקפק. בין כה ובין כה בין ז' לז' באב, וזה ודאי לא בגדר הספק. אין לנו גם שום ידיעות על כך שבימי בית שני נהגו להתאבל בתשעה באב לזכר החורבן הראשון. השאלות אשר שאלו אנשי הגולה מפי הנבוא זכריה, האם עליהם לצום בצום הרביעי ובצום החמישי וגו' לא זכו לתשובה חד־משמעית. כן או לאו. מסתבר שאצל גולי בבל שלא עלו ארצה, נשתמר יום תאבל זמן רב בידי צאצאי המלכים והכהנים שזה היה בעיקר חורבנם. אולם רק חורבן בית שני נתן את התקרף הלאומי הכללי המתמיד גם לאבל על הבית הראשון. הערה מעניינת עד מאוד, נמצאת בפירוש רש"י לאותו פסוק

בישעיהו "יוסיף ה' שנית": "כמו שקנאם ממצרים שהיתה גאולתם ברודה מאין שעבוד, אבל גאולת בית שני אינה מן המניין שהרי משועבדים היו לכורש". והדבר מופלא. הרי חזקא גאולה זו עמדה בסימן הרוח והיתה יסוד ליהדות. ראשיתה ירושלים הער הבית והמזבח והאמנה והקמת הכנסת הגדולה וראשית תורה שבע"פ, וכל אלה אינם מספיקים לו. לרש"י, דווקא לרש"י, והוא מוציא אותה מכלל גאולת שלמה כי היו משועבדים לכורש, חזקא לכורש, המלך הצדיק, אך בכל זאת מלך זר. ובמידה שידוע לי לא עמדו המפרשים על הערת אגב מופלאה זו של רש"י. הנה שייכת כמובן גם האידיאה שנתגברה עד מאוד בימי החשמונאים דווקא ומתוך האכזבה מאחרוני החשמונאים. האידיאה על משיח בן דוד עד היקבעה בתפילת היסוד.

אולם להבנת המדרש על העגלים וייסוד רומא. משמע הבנת הדילוג על חורבן בית ראשון. כתוצאה מהקרע, דרושה הסתסלות אחרת לגמרי.

ייסוד רומא לא היתה בעיני חז"ל רק עניין לתהייה על מחריבת ירושלים זו, כי אם על עלייתה לדרגת שליטת העולם. זה היה בניגוד למה שציפו לו בחזון המשיחי הגבואי. במה זכתה עיר אלילית זו, על כל הכרוך בייסודה מן המיתוס על רומוס ורומולוס שזאבים הניקו אותם ואלים או חצאי אלים הולידו אותם, במה זכתה היא להיות מטרור פולין של העולם ולא ירושלים, אשר לה ניבאו נביאים? דבר זה העיק על לבם של חכמי ישראל. ואל יהא הדבר בעיניך סתם עניין של הוי"ה. כאשר דן ההיסטוריון הגדול של רומא, מומזן, על המרד היהודי הגדול בלוב וקירינאיקה וקפריסין בשנת 117 לסה"נ, הוא מדבר על כוחות שקולים כמעט ואומר שגורל האימפריה הרומאית היה על כף המאזניים. וממומן שלהם לתפישתו של יחזקאל קויפמן שלנו, מבעיית שלטון אימפריאלי לבעיית שלטון

רוחני. קופמן תוהה («בגולה ונכר») על נצחון הנצרות. ועיקר תשובתו היא שהיהדות שהייתה אף היא בתגופה של עשיית נפשות וגיוור, לא הגיעה לידי נצחון מלא, מכיון שתוך כדי מסע גיוור העולם האילי נחרב בית המקדש וחזלה ממלכתיות היהודית. וקבלת יריבתה הנצרות על ידי רומא שניצחה את יהודה, היא שתחילה את הנצחון לנצרות.

וכאשר תהו חז"ל על נצחון רומא זו ועל כשלון היהדות הממלכתית או הממלכתיות היהודית, הם הגיעו לשורש האסון שבימי ירבעם בן נבט.

מלכות בית דוד שהיו בה הנתונים הממלכתיים והרחביים ליהפך למרכז העולם נפלה בידי אשור ובידי בבל ובידי יוון ובידי רומא, אך ורק בגלל הכשלון להתמיד באיחוד זה של ישראליות מצד כמות ומרחב ויהדות מצד רוח ואמונה. העגלים שהעמיד ירבעם החלישו את הגוף היהודי ונעשו סיבות עמוקות למאבקים פנימיים. אמנם הצליחה היהדות להתגבר על מתריבים, להתחזק מעמד, לקיים חיי אומה ובתקופות מסוימות אף חיי אומה ממלכתית. אך עשרת השבטים אשר אבדו בעטי של ירבעם הן היו מקור לצמיחה אתנית וממלכתית בל תשוער, למילוי השטח בין הפרת והיאור במיליונים יהודים בעלי גוף ישראלי כביד וישראלים בעלי רוח יהודית ירושלמית. מילוי שטח זה בממלכתיות ברוח דוד, היתה מביאה לנצחון היהדות בימי התרופפות המלכויות האיליות.

וכאשר נתקלו חז"ל בקירבת התאריך של ייסוד רומא לימי ירבעם, תפשו את הקשר. יכולנו להיות מרכז לאימפריה יהודית, לא בת חלוף, כי אם בת נצח כיעוד הנבואי, אילו הצלחנו באיחוד היהדות הישראליות. ולא הצלחנו, כי העמדנו עגלים ולא דוקא מתוך שאיפה אילית, כי אם מתוך קנאת שבטים, שנאת פלגים.

ועל דא קא בכינן. גם ביום תשעה באב דעכשין.
שדרי, למרבית הפליאה, מאבק זה בין יהודה וישראל
מתחדש בימינו, בעצם ימי שאיפתנו לתקן את המעוות
הגדול, לחדש מלכות דוד שלפני הקרע, משמע יהודה
וישראל יחד, ישראל שתהא יהודית, יהדות שתשב על
אדמת ישראל, על אדמת ארץ ישראל, בטח. בעצם הימים
זהם, עוד בטרם הגענו למה שהגיעו דוד ושלמה, כבר
מדברים על קרע: הללו זועקים: אין לנו חלק ביהדות והללו
אומרים: אם כן למה לנו „ישראל“? אלה מכים בשוטים
ואלה בעקרבים.

שוב קרע בברית. הללו קרחים בראשם והללו בלבם.
כי גם אם נשמעים מפרק לפרק כיסופים משני הצדדים
לחיבור, שוב ושוב עולה השאלה המסוכנת: מי בראש?
וגם ראשית צמיחת באולתנו אינה יוצאת מימי בין
המצרים.

(תשי"ח — 1958)

הקדשת נביא על רקע תקופתו ואופיו

אין נביא בעירו, אבל יש נביא בזמנו. אמנם מצד המקור הנבואה היא התגלות, משמע מקור מיטאפיסי-טראנס-צנדנטי או מיטאפיסי-על-אישי, ומצד הערכים המוסריים, שהיא נלחמת עליהם — היא בת-נצח, אך מצד ההיסטוריה כל נביא מחובר לזמנו, ואין הכוונה כמובן מצד תוכן נבואותיו, שזהו בגדר דבר מובן מאליה ולא עליו ידובר כאן, כי אם — וזה הדבר המפתיע ושעליו באנו להצביע בהמשך — גם מצד תכונותיו, כאילו מצא לו הכוח העליון, השולח, את השליח, את הכלי התואם תקופה זו דווקא מצד אופיו ואישיותו. כלל זה יומחש לנו אצל שלשת הנביאים הגדולים, לא בגלל גדולתם כי אם בגלל היות זמנם והם עצמם ידועים לנו יותר מהאחרים.

א. ירמיהו

ומשלשתם, ישעיהו, ירמיהו, יחזקאל, נפתח בשני דווקא מכיוון שהוא — כידוע — הפתוח ביותר לראייתנו, הוא הסובייקטיבי מכולם מצד ביטויו, משמש מעין צהר לתבונו, שהיא סתומה ופלאית לפעמים, ונבואה שמה, ואשר כוונתו רבו הנסיונות להסבירה על דרך התופעות הדומות והמקבילות, ורובם כשלונות.

השליחות הנבואית מוטלת על ירמיהו מלידה, או על פי דימויו המובלט, עוד לפני הלידה: „בטרם א ידעתוך ובטרם תצא מרחם הקדשתוך“ (וכאן — אגב — השימוש המפורש במונח זה של הקדשה). דבר זה נוטל ממנו את הברירה. הנבואה היא כורח לו. אולם עם ידיעתו העמוקה שכורח היא לו, ידיעה שתחושתה ודימוייה היא אותה הקדשה מרחם, עדיין הוא נאבק עמה, כל חייו הוא נאבק עמה.

מי שהיה ראשון ל„נביאים אחרונים“ — עמוס — אומר גם הוא כבר „ויקחני ה' מאחרי הצאן“. והוא מדגיש לקיחה זו אשר נלקח כשהוא בא לסייג עצמו מאלה שקדמו לו, שנבואתם היא פרנטתם ומקצועם הוולונטארי: „לא נביא אנוכי ולא בן נביא אנכי“, שהרי וולונטאריות זו של בני-הנביאים אינה מוטלת בספק, אם כי ודאי היו דרושים נטייה וכשרון להיות עם בני-נביאים. אך עמוס אינו מספר לנו כלל על תגובתו האישית הנפשית לגבי לקיחה זו שנלקח, אם כי באופן כללי הוא קובע, „אדני ה' צווה מי לא יינבא?“ לעומת זאת אצל ירמיהו הפותח יותר מכל נביאים אחרים את לבו לפנינו, תגובתו ברורה: אין הוא רוצה. אמנם במלה עברית אינטימית זו „ידעתוך“, וביחוד כשהיא באה מפי אלהים שכרת ברית עם ישראל — והיא כברית נישואין כדימויו החביב של ירמיהו — וכשהיא באה בהקבלה ל„רחם“, אין ספק שחבוייה בה משמעות האהבה, ואי-על-פי-כן אין הוא רוצה בה, בשליחות זו, אם מתוך פחד, ועל כך מרמזת ההבטחה שאלהים יעשה אותו כעיר מבצר, אם מתוך חוסר-בטחון, ועל כך מורה ההבטחה שאלהים יתן דברו בפיו, והתנגדות זו מתוך פחד או אי-בטחון בראשית השליחות, בשעת ההתגלות, ההתודעות, תיהפך בהמשך לעינוי פנימי במלוי השליחות. אש אוכלת, והנה סיטואציה פנימית זו של הנביא, הודעת הכורח

והמאבק עמו למרות התודעה, או מהבחינה האחרת; ידיעת האהבה הנובעת מן המקור ואף על פי כן תחושת הכוונה. הלא היא הסיטואציה החיצונית ההיסטורית, בה שרוי ירמיהו ובה שרויים העם וירושלים והמקדש שהוא מקום מפגש הכחות.

גורלה של הארץ נחרץ. זה ברור לו לירמיהו גם מראיית המאורעות המדיניים הבינלאומיים, גם מבחינת המדיניות של מלכי יהודה ושריה, גם מחדירתו למעמקי היחסים החברתיים והמוסריים, כשהרשע והשחיתות אינם עוד נחלת צמרת מתנוונת, כי אם ירדו והשחיתות את העם כולו. איום בינלאומי, אוילות מדינית וגיוון פנימי, דיים כדי לתרוץ את דין הארץ. ואף-על-פי-כן הוטל על ירמיהו מגבוה להטיף ולהוכיח ולהזהיר ולתבוע, כאילו עוד אפשר היה להציל, למנוע, וזהו הצד האובייקטיבי של מה שרגילים לכנות בשם הטראגיות שבירמיהו. ובמקביל לו ישנו הצד הסובייקטיבי: אי-רצונו לנבא וכניעתו לאשר-נועד-לו מבטן ומלידה. אילו היה כאן גורל בלבד כעובדה מוגמרת, כסיטואציה שנמצא אותה אצל יחזקאל, לא היו בה יסודות טראגיים. הטראגיות מתחילה כל אימת שקיים מאבק-חסר-תקווה וישנה ידיעה שהמאבק הוא חסר-תקווה. וזאת היא בדיקת הסיטואציה הפנימית של ירמיהו במקביל לסיטואציה החיצונית של העם ומלכות יהודה. כאלה הם פרפורי העצמאות האחרונים של צדקיהו. כשם שאש הנבואה היא בו, בירמיהו, עצורה בעצמותיו, ואין לו מפלט ממנה, כן כבר עצורה בבית המקדש אש החורבן וכל הנסיונות לכבותה, להחניקה — לא יועילו, כי רבים חזקים מדי גורמי-חץ וגורמי-פנים אשר הצטברו להציתה.

כל המתרחש בשנות נבואתו וסביב לנבואתו, נטילת עול ושבירת עול, כליאה בבודד והוצאה מהבור, קריאת האיגרת וקריעתה בפני המלך, כל אלה נפתלים חיצוניים

הם המקבילים לגפתולים הפנימיים שבנפש הנביא. וכאן
וכאן — ללא מפלט. אין מפלט לירמיהו מאש הקודש, אין
מפלט למקדש מאש השרפה.

ולא לשוא תצוייר תמיד דמות ירמיהו בידי אמניק
ובעינינו, כדמות שחוחה, בצערה ובמאבקה, עד אותו ביטוי
„מעֵי מעֵי“ הממחיש את עיוותי הגוף ועינויי הנפש של
נביא אהב ומנבא כלייה.

ב. ישעיהו

ולעומתו — זה שלפניו. ישעיהו. הדמיון יראה אותו.
תמיד כזקוף קומה ותקיף.

ואף כאן גורמי חוץ ופנים מקבילים ותואמים אלה את
אלה לפלא. בצורה ממצה אנו מוצאים אותם בצ', ד', בביטוי
„ברוח משפט וברוח בער“, שהוא תמצית אידיאולוגית
לישעיהו, כשהמשפט הוא הסגנון — במובנו המקורי חותם,
אות האובייקטיבי, ובער סגנונו הסובייקטיבי.

אותו ביטוי של „לקיחה“ שמצאנו אותו אצל עמוס,
גם אם הוא על ישעיהו מן הצד האובייקטיבי, אין הוא תל
עליו מן הצד הסובייקטיבי. אין ישעיהו מרגיש כלל את
הקדשתו כמעשה כפיה שנכפה עליו מלידה ומבטן. ודאי
שאינו כאן זכר לאותה וולונטאריות שבה הקדישו עצמם
בתקופה הקודמת בני-נביאים להצטרף לחבלי הנביאים,
לשרת נביאים. אין כאן שום שרירות. ואף-על-פי-כן יש
כאן אותו „הנני שלחני“ ברור ומודע ורצוני. הסיטואציה
כולה — באותו פרק ההקדשה — עם כל עוצמתה, אומרת:
חפש ההחלטה, עדיין חרות ההחלטה בידי המועמד, בידי
העומד, שהרי כך, כעומד זקוף, נראה תמיד את ישעיהו,
לא כירמיהו השחוח ולא כיתזקאל השוכב, שידובר בו לאחר

מכן. בעצם העמידה ניתנת עדיין הברירה. רק אדני יושב.
השרפים — והם, כפי שעוד יאמר, אינם אלא אות לשליי-
חת — עומדים ממעל לו.

הנה עמידה זו אינה אלא תחושה פנימית ותכונת
אופי ההולמת את תקופת ישעיהו.

„בשנת מות המלך עוזיהו“ שבראש פרק ההקדשה, הוא
רב־משמעות יותר מאשר סתם ציון תאריך. עם מותו
מסתיימת תקופה של גדולה במלכות יהודה, ואם נצרף לכך
את ימי שלטונו של ירבעם השני בישראל כמקביל לו וקשור
עמו קשרי ידידות, נוכל לאמר שנסתיימה תקופה של 50
שנה בערך שהן שיא לגדולת העם העברי במזרח התיכון
לשלטונו מלבוא חמת ועד אילת, אולי אף תקופה גדולה
יותר לעושר ולעוצמה מתקופת דוד ושלמה, ולא חזרה עוד
גדולה כזאת לישראל לא בימי בית ראשון ואף לא בימי
בית שני, בתקופת החשמונאים.

ושעה זו, מחצית המאה השמינית, היא שעת פרשת
דרכים היסטורית גדולה, ראשית התהוותה של אימפריה
אסיאתית אשר תחיל ללחוץ אל הים התיכון ותתמודד עם
מצרים. על המתרחש בארץ אשור ודאי ידע ישעיהו הקרוב
לחצר המלכות, בין כה ובין כה הרגיש זעזוע עמוק במות
המלך עוזיהו. ואין זה משנה אם הכוונה למותו או למחלת
הצרעת שחלה בה, כאשר רוצים חז"ל. קרוב לוודאי שעדיין
עומד בו הרושם המזעזע של רעש האדמה האיום שעבר
על כל הארץ. ההתמוטטות בטבע ומותו של המלך מועזעים
את נפשו והם בחינת הכשרה לו לקבל את השליחות שתוטל
עליו. „וינועו אמות הספים“ הוא בטוי להרגשת תמוטה זו
של היציבות שהארץ היתה שרציה בה זמן ממושך כלי־כך.
לסאן שייך הפרט המענין שלא הרבו לעיין בו, שישעיהו
כתב את דברי ימי חייו הראשונים והאחרונים של המלך
עוזיהו. כך מסופר בדברי הימים. גם כתיבת תולדות אלה

מעידה על הערצתו למלך גדול זה ועל תחושת המפנה שחל עם מותו. מה עמוק רושם מחלתו של המלך אנו למדים מהשימוש השכיח אצלו במחלה כאות לאסון העם, וכבר בפרק א' זה המסכם כאמור, הוא מציין: "מכף רגל ועד ראש" "כל ראש לחלי" וגם בנבואת נחמה "ביום חבוש ה' את שבי עמו ומחץ מכתו ירפא" (ל'), כשמאחורי "מחץ מכתו" ודאי עומדת חויית חורבן מלכות שומרון, אך עמוק בנפש החוויה האיומה של צרעת עוזיהו. מחלת המלך לא ללמד על עצמה באה כי אם על העם כולו שהוא חולה וחוטא. מאחורי העוצמה החיצונית הצטברו בעקבות השובע והעושר סימני ניוון ותחלואה. ועתה עם מות המלך וביחוד עם עלות אחז לשלטון, הכל יפרוץ החוצה. התרחשות זאת שהיא לעיני רבים סמויה עדיין, חש ישעיהו בתחושה סייסמוגראפית, ואותה שעה חלה ההקדשה.

"ואראה את אדני יושב על כסא רם ונשא". ישעיהו נמצא כידוע בשעת הקדשתו בבית המקדש. בית מקדש זה הן מסמל מימי שלמה את יציבות העם והארץ ואת שלטון אלהים בה. ההקדשה כולה מורכבת מאלמנטים שבריאליה, שבמציאות, המתעלית בדרך התחושה העמוקה והדמיון, בסובלימציה, למשמעות וחזון. ראשית כל — כדרך הטבע כמובן — מופעל חוש הראייה. "ואראה". אחר כך מצטרף חוש השמיעה, וכבר ראוי לציין את תכונת האופי הסינטתי הממוזג של ישעיהו בפעולות החושים. אין זה דבר נדיר שאצל ענקי־רוח מופעל חוש אחד יותר מן האחרים. אם נתבונן ביחזקאל נמצא שהוא גאון ויזואלי בעיקר. וזאת היא ויזואליות דמיונית, שהרי כשהוא עומד באותו עמק בגולה אין לפניו שום אחיזה באובייקטים, ודאי שהוא מהנדס ברוחו ודמיונו אינו מטושטש. ממראה המרכבה ועד בית המקדש המפורט בדמיונו לעתיד לבוא, הכל מוכיח על כוח ראייה מופלג. לעומתו בולט אצל ירמיהו החוש השמיעתי. אין

אנו מוצאים אצל ירמיהו תאורים דמיוניים. הקדשתו פותחת במלים „ויהי דבר ה' אלי“, ובכך אין הוא רואה שום מחזה, רק קול דברים הוא שומע. אלהים נאלץ כביכול לפקוח את עיניו בשאלה „מה אתה רואה ירמיהו?“ וגם אז מה הוא רואה בסך הכל? מקל שקד, סיר נפוח, ומראות אלה בתצר או בשדה אינם מפעילים כלל את דמיונו, כי אם את אזנו: מקל שקד — אני שוקד. הצליל פועל בו ולא המראה. לעומתם נמצא אצל ישעיהו מיזוג מלא של שני החושים ללא עדיפות לאחד. ויש גם סדר לפעילותם. תחילה העין, אחר כך האוזן ודרכם הפעלת הלב. גם חוש המישוש מופעל אצלו בנגוע השרף במלקחים בשפתיו. ובניגוד ליחזקאל, למשל, הוא שומר גם על שיווי המשקל ואינו נופל גם כשנעות אמות הספים. אך על זה יחזבך עוד. כך מופעלים כל חושינו. ובעיקר דרך זו של ראייה ולאחריה שמיצה ואחריהן מופעל הלב המבין, הקולט את משמעות השליחות, ועל כן לא נתמה אם דרך זו שבהקדשה מפיצה שוב ושוב בנבואתו. תחילה בפרק זה עצמו: „פן יראה בעיניו ובאזניו ישמע ולבבו יבין ושב ורפא לר“. ושוב בפרק ל"ג: „ולא תשעינה עיני רואים ואזני שומעים תקשבנה ולבב נמהרים יבין לדעת ולשון עלגים תמהר לדבר צחות (סיום זה כזכר הכח הדברני של הנביא לאחר הפעלת שלושת החושים הראשונים), ובפרק ל"ה: „אז תפקחנה עיני עורים ואזני חרשים תפתחנה, את עם נועז לא תראה, עם עמקי שפה משמוע, נלעג לשון אין בינה.“ הסדר הלוגי הוא גם הסדר הפסיכולוגי של החויה. הכל עולה מחויות החושים במקדש, מזבח, כרובים, עשן, גחלת, וקול זמרת הלוויים. כל זה מתעלה למראה שמיימי. אמנם כל כולו אחוז חויה. כל חושינו צוללים בה ואף על פי כן נשמרת מדה נכונה. עידון שבדמיון. רק שולי אדני ממלאים את ההיכל. אפשר לעקוב גם אחר הרגשת המלאת הזאת החזרת מבחינה רעיונית

ומבחינת סגנוניה אצל הנביא. השפע של התקופה וההרמוניה הנפשית שלו הם אבות תחושת המלאת בכל.

מיזוג אחר שבתכונות אופיו הוא זה שבין היסוד הדינמי והסטטי. מה ראשית המראה שהוא רואה? אדני יושב על כסא רם ונשא. ישיבה זו היא סמל היציבות. כי הרי הכסא מסמל את המשפט והמשפט הוא לפי כל השקפתו של ישעיהו, וזה דבר מרכזי אצלו, ערובה ליציבות המשטר והחיים. ואגב הערה לשונית, "יושב" כאן כמו "עומדים" לאחר מכן אינו כפי שאנו רגילים להשתמש בזה בעברית שבימינו במובן פעולת הוזה, כי אם במובן המקראי הקדום: פרטיציפ, ומובנו מצב ישיבה, מצב עמידה. "ואראה את ה' יושב" — העברי הקדמון בשמעו זאת הבין מה שנבין אנחנו היום אם יאמרו לנו "את ה' במצב של ישיבה". משמע: הסיטואציה היא שונה מזו של ירמיהו: עדיין סיטואציה של ישיבה, עמידה, יציבות.

ועתה למשמעות המראה. אמנם המלך מת. אמנם זעזע רעש את הארץ, אך אלהים יושב לכסא משפט, זה היסוד הבלתי מוזעזע. גם המלך האידיאלי המתואר בפרק י"א הוא בראש וראשונה שופט צדק, וגם באחרית הימים "ושפט גימם רבים", אולם בפרשה זו של הקדשה אין אנו עוסקים ביסודות האידיאולוגיה של הנביא, שפרק א' מוקדש לו, כאן הצד הסובייקטיבי הוא המכריע, והנה גם לישיבה זו של אדני לכסא המשפט יש מקביל באופיו של הנביא, יש בו כוח פנימי חזק ומייצב אותו גם ברגעי זעזוע. לעולם אין נביאנו זה מתמזטט. גם כשנעות אמות הספים ונדמה שבית המקדש, זה סמל היציבות, עוד מעט ויתמוטט, גם כששרף קרב אליו, ישעיהו נצב ואינו נופל. הצירוף רעד האמות הספים הם המבטאים את הדינמיות של ההתרחשות ואת הודעזעות נפשו לרגל המאורעות שבהווה והטמונים בעתיד. ואף על פי כן הוא שומר על שווי משקלו. רגש התנועה

חזק אצלו, ובכל זאת יש בו משהו תמיד הגובר על תנועה זו ומפקח עליה ומכוון אותה. גם בסגנונו אפשר לעקוב אחר תנועתיות זאת יחד עם הסלעיות המוצקה הנודעת מהצרופים שלו, בניגוד ברור לסגנון השוטף כמעט ללא מעצור אצל ירמיהו. צרוף זה של תנועתיות ויציבות מועבר כמובן גם לתחום האובייקטיבי. בנבואתו הידועה לאחז מסופר „ויגע לבבו ולבב עמו כנוע עצי יער מפני רוח“. אמנם עובר רחש החרדה בעם ונגע גם אל לב הנביא אך יסוד היציבות גובר על הפחד. ישעיהו איננו מתמוטט לא בימי אחז ולא בימי מסע סנחריב. בבטחוננו הפנימי הוא מרגיע את המפחדים.

ואגב ראוי בקשר לכך להתבונן למשל הזה של עצי יער, כאן הוא בא ברור בניגוד לאודים העשנים. מלך שומרון ומלך דמשק הם בעיניו כבר כאדים, כלומר כחתיכות עץ שנגדעו ונשרפו (על יסוד השרפה ידובר עוד). לעומת זאת יהודה דומה לעץ העומד על שרשיו. אמנם הרוח חזקה ומניעה את ענפיו, אך השורש חזק והוא יקיים את העץ. אפשר לדבר על הזויה יערית עמוקה בנפשו של ישעיהו. המונחים גזע ושלכת מופיעים רק אצלו. האסון שיבוא על העם הוא בעיניו כשלכת, אך כל עוד יש גזע, או בלשון סיומו של פרק ההקדשה, „זרע קדש מצבתה“ יש תקווה לעץ. עץ נע ברוח סערה זה יהיה בערך בטוי לנפשו המסוערת ואף על פי כן מושרשת של ישעיהו. אין לו הרגשת חורבן כלל, מכות איומות אך חוטר נשאר, זרע קדש נשאר. בטיחות פנימית זאת הוא המקביל הסובייקטיבי למראה שהוא רחוק את אדני יושב על כסא רם ונשא. אין זה מקרה כמובן שהשם כתיב כאן בכתיב האדנות. א. ד. נ. י. כבר שמו לב לכך שהכנוי אדון ה' צבאות מיוחד לישעיהו. מי שמעריך סטטיסטיקה בחקר המקרא ימצא כי 21 פעמים מופיע בטוי זה בישעיהו א', ורק נדיר או

חסר לגמרי אצל נביאים אחרים. הדגשת היסוד האדנותי שבאלהות גובעת כמובן מתכונת האדנות הנפשית של הרואה, של ישעיהו. הרבו להדגיש את מוצאו או קרבתו של הנביא לבית המלוכה. הכל הרגישו אף כי לא ניתחו במדה מספקת במה מתבטאת אדנות זאת.

בראש וראשונה היא מתגלמת בעמידתו הזקופה בעת ההקדשה, למרות הזעזוע העמוק והחרדה שביטוייה: „אוי לי כי נדמית“, הוא נשאר זקוף. אם נשווה זאת ליחזקאל — דיינו, שהוא מבחינה זאת הפכו והמחולט של ישעיהו. הוא כולו פאסיביות, כולו כניעה. „ויניחני“ „ויקחני בציצית ראשי“, הוא נמצא לעתים קרובות במצב של שכיבה. אם בעת המראה ואם במחלתו המדומה או האמיתית. רצון אלהים כפוי עליו. ירמיהו נמצא במצב ביניים מבחינה זאת בין ישעיהו ויחזקאל. „לבי נשבר בקרבי“, „מעי מעי“ אנו רואים אותו במצב של התכווצות. אין הוא שוכב כולו בסבי-לות, בפאסיביות מול אלהים, אך אין הוא גם נצב זקוף. הוא נאבק כידוע. ניאות ומסרב בסירוגין, נותר בו משלו ויש והוא מתפרץ. לעומת זאת ישעיהו בדרך אדנותית הופך את רצון אלהים לרצונו בשתי המלים: „הגני שלחני“. רצון אדני ורצונו מתמזגים לרצון אחד, ומכאן לא סבילות אצלו לא מאבק. לבו לא „נשבר בקרבו“ כאצל ירמיהו, ואין הנבואה כפויה עליו מבטן ומרחם. אין הוא מתאונן בלשון „פתחני האפת“, הוא בחר בידיעה ברורה, חז"ל נתנו ביטוי לזה בפרשם שאלהים הזהיר את ישעיהו על קשי תפקידו והוא ענה: „על מנת כן“. הוא מבחינת חיל נבואי או נביא מגויס. אין הוא מתוכח כמו ירמיהו בהקדשתו ובשעת נבואתו. אין הוא מתאונן. אולי רק שואל „עד מתי“ כשאלתו של כל מגייס הרצה זמן קצוב במונח „כי מלאה צבאה“ שבפרק מ'. ודאי גם הוא מרגיש בסבל או בצער, ודאי גם בלבו מתחולל לפעמים מאבק, אך זוהי תכונת אצילות, לא לתת

ביטוי לרגשות אישיים. ירמיהו משתפך ברגשותיו. ישעיהו האישי נעלם מאחורי שליחותו. אך כמובן שאין זו התעלה מוחלטת למעשה, שהרי גם אצילות זאת, תכונה מתכונתיו היא, לא להזכיר לבשר ודם — זה רעיון חוזר ונשנה אצלו. האדם חייב להיות אדון לרצונו. בידי האדם והעם ניתנת הברירה. שאר עשוי לשוב. אם מבחינת החוויה הדרך היא כמובן מלמטה למעלה. מן החומר אל הרוח, הרי מבחינת ההשקפה הדרך היא מלמעלה למטה. שמעו שמים והאויני ארץ. קציני סדום ואחר כך עם עמורה.

הנה תכונת אדנות זאת אינה מקרית ביחס לחקופה. כאמור, זאת היא תקופת האדנות הישראלית שלא רבו כמותה. בתקופת ישעיהו עדיין לא פגה הרגשת אדני היושב על כסא רם ונשא. אולי גם בצירוף זה של רם ונשא יש ביטוי לצד זהומרי במונח רם ולצד הרחמי במנהג נשא. מכל מקום, אין זה מקרה ששתי גלים אלו המופיעות במראה ההקדשה חזרות פעמים רבות מאוד בכל נבואותיו. "ונשא מגבעות" ועל כל ארצי הלבנון הרמים והגשאים" "בנים גדלתי ורוממתי", "ושח רום אישים". "על כל גאה ורם ועל כל נשא ושפל", "עתה אקום אמר ה' עתה ארומם, עתה אנשא". וכאסמכתה למאחדים את שני ספרי ישעיהו בהוכחות סגנוניות: "רם ונשא שוכן עד" "ירום ונשא וגבה מאד" בישעיהו ב'. ולסיום הקבלה זו בין אדנות אלהים לאפיי של הנביא: "נצב לריב ה' ועומד לדין עמים" (ישעיהו ב', יג) ומקביל לו כדברי ישעיהו על עצמו: "על מצפה אדני אנכי עומד תמיד יומם ועל משמרת אנכי נצב כל הלילות". לאחר תמונה זו של אדני יושב על כסא המשפט שהוא ביטוי ל"רוח משפט", בא תאור השרפים שהזא מקביל ל"רוח בער". אולם בראשונה יש להסיר ממשול טעות שבהבנת המלה הפשוטה "שרפים". רגילים להסבירה מלא-כים. יש מי שמדייק ומוסיף את מוטיב האש, מלאכי-אש.

ולא היא. מכל מקום לא במובן הרגיל של המלאכים. שוב לפנינו חוגמא להכנסת כוונה מאוחרת למלה מקראית. בפיוטים הרבו להשתמש בשרפים כמלאכים. אולם במקרא לא מצינו שרף אלא נחש: „וישלת ה' בעם את הנחשים השרפים” (במדבר כא, ו') „עשה לך שרף ושים אותו על גס” (שם פסוק ח') שהוא כידוע נחש הנחושת. ובספר דברים (ח', טו): „נחש שרף ועקרב”. ואף בישעיהו עצמו: „כי משרש נחש יצא צפע ופריז שרף מעופף” (יד, כט) או „לביא וליש מהם אפעה ושרף מעופף” (ל', ו'). ואין כל טעם בפרק שלפנינו להוציא את השרפים ממשמעותם זאת. וכשם שבכל המראה אנו עדים לצרוף אוביקטים מוחשים עם תחושות דמיוניות, כן גם כאן אין ספק שנחש הנחושת שבאותה תקופה עוד עמד בבית המקדש הוא שנתכנף כאן בדמיונו של ישעיהו ונכנס בו רוח חיים למלא שליחות. אם עוד נזכור שנחש הנחושת הזה מלא תפקיד רפואי באמונת העם, ואף השרפים העומדים מעל לכסא כאן ממלאים תפקיד טיהור שפתיו „הטמאות” של ישעיהו, יתר על כן וכפי שנראה אחרי כן, כל השליחות של ישעיהו באה לרפא את העם ריפוי יסודי ואף חריף כי בדרך בער, זבין, משום מה עלה בדמיונו של ישעיהו צרוף זה של נחש ודוקא נחש שרף, שכינויו „שרף” ודאי לא במקרה בא לו, שהרי מכל הפסוקים הנ"ל ברור שזה סוג מיוחד של נחשים שארסו ודאי בוער ושורף. אף בציור זה של שרפים עומדים, במובן המוסבר לעיל: במצב של עמידה הרי זה דמיון ודמוי מאיים. נחש זקוף. דרוך לשליחות. ראוי גם להזכיר ואיני יודע אם כבר הושם לב לכך הקשר בין שרף ובין Serpens הלטיני שממנו התפתחה Serpentine בשפות אירופה המודרניות, גם את אין לי מושג כיצד עבר־יחל נחש זה מהמזרח לרומא, אך הדמיון אינו יכול להיות מקרי.

עתה עניינם זה של הכנפיים. בחפירות גוזן נמצאה

דמות של כרוב בעל שש כנפיים, כמובן שהיסוד האמנותי שם הוסף אצל ישעיהו למשמעות אמונתית והוא מכניס טעם לשש הכנפיים, הוא נותן תפקיד לכל זוג וזוג, נוסף להפיכת הכרובים לנחשים.

וכן מבטאים השרפים האלה העולים בדמיונו של ישעיהו כצירוף מהכרובים ונחש הנהושת את התפקיד המיועד בשליחותם, תפקיד שדיפה או נשיכה שיש בה מן העונש המרפא, מן הליבון המציל, כאשר מלבנים באש פצע מרעיל. אין עוד מקום לכרובים שהם סמל השלווה והשלום. עם מותו של המלך עוזיהו בא הזעזוע, באה העת לטהר את העם מטומאתו, מחטאו. ועל כן שרפים במקום כרובים.

גם הדברים הראשונים שאומר או חושב ישעיהו למראה שנתגלה לו שונים מתגובתו של ירמיהו בכיוונם האובייקטיבי. ירמיהו אומר "לא ידעתי דבר כי גער אנכי", ישעיהו מחפש את המניעה בערך, בחטא, ולא בתכונה אישית. אולם יותר מכל דבר מציינת את אופיו דמות שרף האוחז בגחלת. השמש באש רב אצל ישעיהו יותר מכל נביא אחר, ואין קצה לדוגמאות שאפשר להביא לכך. הרצפה הזאת שלקח השרף מעל המזבח היא האש שלא רק הגביא יטהר בה, כי אם כל העם. רצפה הוא כנראה רשף ובהתאם לדרך הלשון העברית בהיפוך אותיות "רצפה" קשורה גם בצריפה, וזאת היא "המצרוף כבר סיגיד". שרפת הסיגים והבדילים מהעם לאתר שדברי תוכחה סתם אינם מועילים עוד. זה העונש וזה הטיהור. השרפים הם מעתה ביטוי לדינמיות הנוצמת שבנפש הנביא. ואין זו דינמיות פרוציה, שלוחת רסן. השרפים עומדים לשרת את אדוני היושב על כסא המשפט, כלומר השרפה באה בשליחות הכוח היציב, השופט, סמל הצדק. יודע ישעיהו מה צורב מגע השרף, אך יודע הוא כי בצדק תבוא השרפה. אלא שיש הבדל בין טיהורו של יחיד וטיהורם של רבים. על נקלה מיטהר ישעיהו מטומאת

השפתיים, לטענתו השנויה, טומאת העם, לא על נקלה תבוא הרפואה. קבלת הצריבה על שפתיו, קבלתו האלמת ללא תלונת כאב, מכשירה איש כמוהו בעל רגש אדנות הגובר על הרגשתו ותחושתו האישית, כי התפקיד הוא קשה ואכזרי. חזון זה של שרף הנוטל רצפת אש מעל המזבח במלקחים מביא לידי הזדהות נפשית מלאה עם המעשה. כשאומר הנביא "הנני שלחני", ברגע זה הוא עצמו הופך להיות שרף, מעתה הוא ישא דברי אש אל העם לטהרו. אם לגבי אלהים הנביא הוא בבחינת שרף, לגבי השרף הוא בבחינת המלקחים, מכשיר זה לשאת את האש המענישה, הצורפת, המטהרת, כי האש הזאת תהפך לאחר מילוי תפקיד הבער לאור שהוא לברכה. ועל כן האש בפסוקים הרבים: "עריכם שרופות אש", "רוחכם אש תאכלם והיו עמים משרפות שיד, קוצים כסחים באש יצתו". "כי בערה כאש רשעה ותצת בסבכי יער", "ברעם וברעש גדול סופה וסערה ולהב אש אכלה", "נשמת ה' כנחל גפרית בוערה בו", "נאום ה' אשר אור לו בציון ותגור לו בירושלים".

לעומת זאת בסיום נבואת אחרית הימים: "לכו ונלכה באור ה'", "יהיה אור הלבנה שבעתים כאור החמה". עד כאן לשון המראות. צרוף מציאת של בית המקדש וסובלימציה דמיונית, צירוף תכונות אופי עם צרכי הזמן. צירוף חוויות הרגע המזעזע בירושלים עם הטמון בחיק העתיד. ועתה, לאחר שעמד הנביא במבחן הזדעזעות אמות הספים, ובמבחן האש, ראוי הוא לקבל את השליחות האכזרי רית והמוזרה בתפישה ראשונה: "השמן לב העם הזה ואזניו הכבד ועיניו השע פן יראה בעיניו ובאזניו ישמע ולבבו יבין ושב ורפא לו".

תמוה מאוד שיחזקאל קויפמן מנסה להסביר פסוק זה כ"פרי נסיון וכשלוך" ובכך על הדרך הראציונאליסטית-השטחית הזאת שאיננה יכולה להסכים לכך שתפקידו של

הנביא הוא להשמין את לב העם שמא יחזור בתשובה. אולי זה בא לו לקויפמן מתוך שלילתו את הפרק הזה כהקדשה וטענתו שאכן זאת היתה אחת הנבואות של ישעיהו ומכאן שכבר למד מן הנסיון. לשמחתי מצאתי במקום אחר ובקשר אחר אצל קויפמן אישור לדעה העמוקה והנכונה שאכן יש כאן צו להשמין את לב העם, ובפירוש אומר קויפמן שצדק הרמב"ם בפירושו לפסוק זה. ואכן גם הרמב"ם הלך כאן בעקבות קדמונים, בעקבות פירושו של ריש לקיש הוא פירוש גטילת האפשרות של התשובה.

כי אכן אין ישעיהו יודע עוד או אולי אינו רוצה לדעת את תורת האחריות האישית שתהפוך אתר כך אצל יחזקאל לנקודת מוקד אידיאולוגית. ישעיהו נאמן כאן ביותר להשקפת התורה הראשונית של פוקד עוון אבות על בנים על שלשים ועל רבעים. זה מוסר האחריות הקולקטיבית וההיסטורית. הצרעת אינה באה על גופו של אדם או עם באופן מקרי או פתאומי. רק ההתגלות החיצונית, ההתפרצות, היא פתאומית. אך יש חוק של הצטברות החטאים. והחטאים אינם על פני העור כי אם בדם עמוק-עמוק. ועל כן גם רפוי המחלה אינו יכול להיות שטחי. אדרבא, יש סכנה ברפוי שטחי כזה. שהוא רק מעין הרדמה. אין אדוני היושב למשפט ואין שליחו ישעיהו רוצים בתשובה מן השפה ולחוץ, וכל תשובה שתבוא ללא סבל עמוק תהיה מן השפה ולחוץ, מכל מקום בלי פרופורציה לעומק החטא. אולי יש לקרוא את „ושב רפא לו“ בסימן שאלה. האם תשובה שתבוא ללא ליבון מעמיק תרפא את העם? או שנפרשו במובן רפוי שטחי שאינו מחסל את הנגע העמוק. דווקא מפני שישעיהו מאמין בזרע הקודש ובגזע הבריא שישמור על חוטר, דווקא משום כך אין הוא חושש מפני רוח בער זאת אשר תבער את כל הרע שנצטבר במשך הדורות של שובע. אנו היום, חניכי ההימאניטאריות האינדיבידואלית, קשה לנו להשלים

עם חוסר מוסר זה של אחריות קולקטיבית-שבומן, אולם למעשה זאת היא גם האמת ההיסטורית. וכשם שרופא טוב יחשוב על רפוי יסודי אם גם בקרבן דמים רב ולא על הרגעה שטחית שאין עמה פתרון כי אם דחיה, כן גם ישעיהו יתאכזר כשופט הגונז אהבתו ורחמיו ודן דין צדק במידת הדין כדי להציל. על כן בפני ישעיהו האדנותי והמעמיק להבין רק שאלה אחת, שאלת הזמן, עד מתי? מכיוון שיש גבול שאחריו הסבל עלול לפגוע גם בגזע, בורע הטוב, ואדני נותן לו סימן מובהק: ראשית כל חורבן שומרון; בשומרון אין מקדש ואין בו אמות ספים ואין כסא למשפט, ואין זרע דויד. שם הכל יתמוטט. "ועוד בה עשירייה" הרי זה רמז מפורש ליהודה שהיא בערך עשירית האומה כולה. אך מכיוון שגם ביהודה פשה הנגע, נגע הפשע שאין לו גבולות, גם האש לא תדע גבולות וזאת היא אש אשר אשר תגיע עד ירושלים וזה יהיה ליבון יסודי, ממנו יישאר זרע קודש אשר יצמיח שוב יער לבנון.

וזאת היא הקדושה המשולשת מפי השרפים: "קדוש, קדוש, קדוש".

הקדושה העליונה זו הוא האלהית, הטרונסצנדנטית, של אדני היושב על כסא רם ונשא ורק שוליו מלאים את ההיכל או את הארץ. מקדושה עליונה זו באה קדושתו של הנביא שהוקדש ברצפת אש והיה לשרף, שליח מקודש לשרוף ולצרוף. ואחר שתצליח שליחות זו והעם יתרפא, יהיה גם הוא, או שאריתו, קדוש. מזרע הקודש של המצבת הבריאה, "והיה נשאר בציון והנותר בירושלים קדוש יאמר לו".

זאת היא הברירה המציינת את ישעיהו: בכוחה אין הוא מתמוטט למרות הזעזע של אסון עוזיהו, של רעש האדמה, של מסע אשור וחורבן מלכות שומרון, ירושלים — ובית דוד — נשארו על עומדם, המקדש נשאר על עמדה, והנביא האדנותי מרגיש בכוח זה ונשאר על עומדו, גם

כשנעו אמות הספים, גם בראותו את אדני יושב למשפט. ולכך מקבילה גם מידת התרות שהוא חש בנפשו. אין טוקדים עליו, אין שמים בפיו לא דברים כמו לירמיהו, לא מגילה כליחזקאל. רק נוגעים בשפתיו והוא נענה מרצונו האדנותי: הנני. הברירה בידו והברירה עדיין בידי ירושלים, מלכה ועמה.

ג. יחזקאל

וכשדמות זאת של ישעיהו זקוף-הקומה הובחר והעונה מעצמו: „הנני“, לנגד עינינו על רקע תקופת האדנות המלאה עדין של מלכות יהודה, ואחריה — ירמיהו במאבקו האישי בתוך מאבקה של ירושלים לפני חורבנה, נראה זנבין יתר הבנה את דמותו של יחזקאל, כפי שהיא משתקפת בהקדשתו ובסגנונו.

לא זקוף ולא שחוח, כי אם שוכב. זהו מצב גופו של יחזקאל בשעת ההקדשה ואחר כך בתקופות נבואותיו השונות כשנצטוו לשכב. זה הביטוי לסיטואציה של חורבן מחלט, של גלות שהוגשמה. כאן — בגלות — תבשעה זאת, על חורבן ולאחר חורבן, אין עוד שום ענין למאבק לא מדיני חיצוני ולא גפשי-פנימי של נביא עם אלהיו. ירמיהו עדין מנסה לבקש. עדין מתווכח, עדין מתחמק. אצל יחזקאל כבר הכל מוחלט, הוכרע. גם הוא הוכרע, כאשר הוכרעו העם, הארץ, המקדש. אין הוא יחזקאל נשאל כלל ולא ניתן לו להתווכח ולנסות לחמוק. ממלאים את פיו במגילה, נוטלים אותו בציצית ראשו, מרימים אותו, מניחים אותו, ממש כשם שעושה האוייב במלכי הארץ, בשריה ובעמיה. השליחות לא רק מוטלת עליו, היא ממש מטילה אותו ארצה. על כן אין גם שום טראגיות בו ביחזקאל. זה כבר לאחר

הטראגדיה. את מקום המאבק המעשי תופשת הכניעה והדמיון, כפונקציה של הפאסיביות הגופנית, של הגוף הכבול. המציאות נתכווצה עד מאוד, נידלדלה עד מאוד, והדמיון בא להשלים, הדמיון איננו שרירותי. הוא כמעט הנדסי, ממעשה המרכבה ועד לתוכנית בית המקדש, אך זה רחוק מאוד ממה שראינו: אצל ישעיהו בהקדשתו כהרכב תחושות ריאליות של הרגע בו הוא עומד בהיכל בתוספת, בהכנסה של האש הבוררת בו.

מעניין מבחינה זו לשמוע מה בפי חז"ל לגבי מראה השרפים של ישעיהו אשר שש כנפיים לכל אחד מהם ומראה הכרובים של יחזקאל אשר רק ארבע כנפיים להם. (חגיגה יג): "כאן בזמן שביהמ"ק היה קיים, כאן שאין ביהמ"ק קיים. כביכול נתמעט כנפי הזיות. היי מינייהו אימעית? א"ר חננאל אמר רב: אותן שאמרות שירה (יעופף) ורבנן אמרי: אותן שמכסות בהן רגליהם שנאמר ורגליהם רגל ישרה". וזו דוגמא למטפת לחוש הספרותי והפסיכולוגי המעודן של חז"ל. ראשית כל ברור להם, שעם תורבן בית המקדש נתמעט כוח הנבואה, והם תולקים רק בבעיית איזה כוח מכוחות הגפש נידלדל, אם ניטול את ישעיהו ויחזקאל כשני הנציגים הקיצוניים לשתי התקופות הקיצור-ניות, עוצמה מזה ומפולת מזה, יש מהחכמים הרואים את יחזקאל נופל בכוח השירה, כשכנפי המעוף מסמלים את כוח השירה, ואכן סגנונו — במובן המודרני — של יחזקאל, הוא יותר של פרנזה לוחמת מאשר של פיוט. ולעומתם יש מהחכמים האומרים שנתמעטו הכנפיים שכיסו את הרגליים ורצו לרמוז על החישוף הלשוני המאפיין את יחזקאל. ואכן, הסגנון איננו האדם בלבד, הוא גם קשור בשרשו בתקופה. משלשת הנביאים הן ישעיהו והוא בעל הלשון העשירה וההתקיפה ביותר, משפטיו עדיין סלעיים הם בחזקם ובבטחן היצוק בהם. אך עדיין הרבה יער והרבה רוח בהם.

והרבה צו ומלכות בהם. וכנגדו לשונו של ירמיהו לא זו בלבד שהיא רכה, אלא גם מלאה שאלות ותמיהה. ישעיהו מרבה בלשון ציווי: שמעו, הסירו, הזכו, שפטו! ואצל ירמיהו איך ולמה ומדוע? לא עוד גבר מוכיח מדיסטאנס שיפוטי, כי אם נער תמה, או זקן שבור, מבקש, בוכה. ולא לשוא יש בית לישעיהו. אשה וילדים, ואין לירמיהו. ואם נשתמש שוב בסטאטיסטיקה, נמצא שאצל ישעיהו שכיחה המלה "הוי!" בניגוד ל"אוי" האופייני לו לירמיהו. ה"ה"א שב"הוי" מצריכה כוח רב יותר להיגוי: ה"אוי" באל"ף היא אנחה מהלב. ה"הוי" מצליף, ה"אוי" נשפך, ואכן משפטיו של ירמיהו נשפכים כזרם דמעות מהלב. משפטיו של ישעיהו כמטילי ברזל. ואם פעם נמצא גם אצל ישעיהו "אוי" הרי זה באותו מקום יחיד ובודד כשהוא אומר בהקדשתו אוי לי כי נדמיתי". פעם אחת ויחידה שה"אני" שלו בוקע, בעוד שבדרך כלל אין ישעיהו מדבר על עצמו. בעוד שכל סממני נפשו וזמנו של ירמיהו מובעים בפסוק כגון: "אוי נא לי כי עיפה נפשי להורגים". גם אנחת "אוי", גם בקשת "נא", גם הסובייקטיביות של "לי", גם העייפות האישית וגם מציאות ההורגים האובייקטיבית.

וכנגדם לשונו של יחזקאל: לא מהאדנות והמשפט של ישעיהו, לא מהרוך והרגש של ירמיהו. כאן הכל חשוף. אין לך נביא שירבה כיחזקאל להשתמש במלים כעידום וערייה ונידה וטאמאה. אין הוא בררן במלים. תיאורי הניאוף הם הדימוי השכיח ביותר אצלו, וזהו חוסר-הכנפיים לכסוי הרגליים, כהסבר רבנן לארבע הכנפיים של מלאכי יחזקאל כנגד שש הכנפיים של שרפי ישעיהו. וזאת היא כמובן פונקציה של הזמן. אין השעה עוד כשרה ואין היא עוד כיסוי כלשהו. הארץ עירומה, העם גולה ומגולה. ומי יודע אם בלא-יודעין לא מסתתרים גם "גולה" ו"גילוי" אלה מאחורי אותה מגילה שמאכילים אותו, את יחזקאל נביא

הגולה שבמוחש, שהרי כל הנביאים ניבאו רק על הגולה והוא חש אותה בגופו. יש כבלים לגופו, אך אין כבלים לדמיונו ואין כבלים ללשונו של יחזקאל, אין שר ואין מלך ואין חוק ואין מקדש: הכל נחרב, נחשף, גלה, תהא גם הלשון הנבואית ביטוי למציאות העירומה הזאת.

ואין גם צורך עוד במבנה אמנותי. כמבן ששורתו-שירתו של ישעיהו היא האמנותית ביותר. יש בתים ותק-בולות כי עדיין יש בתים ותקבולות ורחובות וארמנות בירושלים. יש דינאמיט במלים ובבתים, אבל עדיין העיר — עיר, והמקצב — מקצב. סגנונו של ירמיהו פתוח לרווחה, שוטף, אך עדיין אינו פרוץ. ירמיהו כבר אינו עומד לא בארמון מלך ולא במקדש, הוא — ועמו סגנונו — משוטטים בחוצות ירושלים, יוצאים לשדות ענתות, עומדים בשער העיר ההומה, הלא-שקט, החרד באין בית לו. סגנונו של יחזקאל הוא פרוץ ממש, לא רחוב ולא שער ולא סדר ולא משמעת. אתה מהלך על גבי משפטיו ממש כבין חדרבות ואל עקריבים, צורבים, כשועלים בחרבות.

ואם נרצה להשתמש במינוח ספרותי-מודרני לגבי תופעת הנבואה הנוגעת רק בשוליה בעניין זה של ספרות, וגם זאת רק במידה שהספרות היא ספרות-טובה, ספרות-אמת, נאמר: ישעיהו הוא הקלאסי שבנביאים. ירמיהו הוא הרומאנטי, יחזקאל הוא המודרניסטי. ועל כן המשפט הוא מושג המרכזי בישעיהו, הנערות והאהבה, כיסופי-עבר ורחמי-עתיד לרחל הם חוויות מרכז אצל ירמיהו עם הדמדומים. והעזה-עד-הפקר הדימוי והתושפנות אצל יחזקאל ויחד עם זאת זה הדמיון-הריאקציונאליסטי-המהפכני, הבונה מחדש עולמות ומקים חזון גאולה מהעצמות היבשות מאוד, העירור-מות מאוד. משמע, מודרניזם הוא זה, ולא דיקאדנס וניון ניהיליסטי.

ישעיהו הוא האדנותי שבנביאים כבן תור האדנות של

מלכות יהודה, וירמיהו הוא הטראגי הנאבק בבית ובחוק, עם אויביו ועם אחיו, עם אנשים ועם אלהים, עם יעדו ועם עצמו, בין אהבה וכורח. אך יחזקאל, שהוא לכאורה הכפוי והכפות מכולם, שבו, בו בגופו ובנפשו, כאילו קויימה נבואת האימים של ישעיהו „וישח אדם וישפל איש“, והוא לא נשאל כישעיהו, אף לא פונים אליו אישית בשמו, כאל ירמיהו („מה אתה רואה, ירמיהו“) כי אם בצורה משפילה ממש: בן־אדם, ושוב ושוב: בן־אדם. פתח פיך ואכול. ולא תמיד היא מגילה מתוקה, לפעמים האוכל הוא מהסוג המגעיל, יחזקאל זה — על דרך הפאראדוקס — נעשה בכוח הדמיון והראציו, הוא עצמו לרוח במרכבה ולרוח בעצמות היבשות. מה מאוד נתרחקו מימי הנעורים למלכת ישראל, כאשר להקות בני־נביאים היו עוברים את הארץ לאורכה ולרוחבה ומנגנים ומחוללים, עד לאותו הגביא הכבול אשר בגולה. אז, בימים הראשונים היה האידיאל לעלות במרכבת אש השמימה. עתה בשלהי התקופה הראשונה ועל סף החדשה, התפקיד הנבואי הוא לשוב ולהוריד את האש מה־שמיים לארץ, להחיות. לא עוד ילד מת כי אם עם שלם ויבש הארץ חרבה.

רוח הגביא באופנים. בכל זמן לפי האופן הדרוש.

(תשכ"ד — 1964)

הנביא יחזקאל — מחוקק לספרות ישראל

הדברים אולי נשמעים כפאראדוקס ואף-על-פי-כן: היצירה העברית עד ראשית בית שני היתה בעיקרה תורה שבעל-פה. החל מראשית בית-שני הוא נעשית תורה שבכתב. אין הכוונה כאן לא לספרי חוקים ולא לכרוניקות היסטוריות שנרשמו כמוכן בחצרות מלכים. כי אם למה שקרוי בפינו בשם ספרות. כלומר, סיפור או שיר או הגות או תוכחה שראשיתם על מגילת ספר ורק לאחר מכן משמיעים אותם או מגישים לקריאה. לא לחנם מתעורר בנו תמיד איזה מעכב נפשי כשמעלים את הצירוף „ספרות התורה“ או „ספרות הנבואה“. הספונטאניות — ויהי מקדה אשר יהי, אין זה שייך לדיון זה — הבלתי-אמצעיות שבהיווצרות הדברים והישירות חסרת-התיווך של מסירתם לעם, הם הכוח האדיר החד-פעמי העולה מכל שורה שבתורה והנביאים והם הם אשר הפכו את הדברים להיות הם עצמם מקור להשראה ספרותית ולאמנות, סגולה שזכו לה רק מעט מיצירות המופת בעולם. השירה והנבואה והסיפור המקראי נעשים הם עצמם מציאות היולית, מקור חיות, ובזאת, גם בזאת, הם נבדלים מסוג היצירה הקרוייה „ספרות“, שכל-כולה כבר מיצוע ואין היא עצמה — פרט למקרים בודדים ביותר — משמשת חומר ליצירה.

בימי בית שני כנגד זאת סוג היצירה השכיח ביותר היא כבר זה הקרוב ל„ספרות“, כלומר, יצירה הנכתבת

עיקר תפוצתה בכתב, ודוקא החוק, שכתוב היה, חקוק ממש מימים קדומים, דוקא הוא הופך להיות תורה שבעל־פה, שבדיונים משפטיים. אין זה מקרה כמובן שראשיתה של תקופה חדשה זו, תקופה ספרותית, ראשיתה בעזרא הסופר. הצורך להעלות דברים שבעל־פה על הכתב, ודאי שהורגש והומחז על ידי הנביאים עצמם, שהרי תחושת הזמן תחושת יסוד הוא להם, ומי כמיהם ידע שהדורות הבאים הם הם אשר יאמתו את הדברים, ועל כן יש לדאוג להישמרותם של הדברים שהיום הם מושמעים באזני העם בלהט הנאום.

אולם כבר בסוף בית ראשון, ואין צריך לומר עם גלות בבל, נוסף לתחושת הזמן, גם צורך המקום. פיזורה של האומה האבדן המרכז הירושלמי הקטינו את משקלם של דברים הנאמרים בעל־פה. משלוח ספרים ואיגרות נעשה הכרחי להפצת התורה והנבואה במעמד הר סיני, אלה ימי הכלולות, יש מגע מישרין בין הקול ובין העם, יש דיבור ודברות בלתי־אמצעיים. בשלב שני, בימי בית ראשון, עדיין פועל הקול, אך רק מעטים, רק נביאים קולטים עוד את הקול במישרין, והעם שומע את הדברים מפי הנביאים. עם הפסק הנבואה בימי בית שני, נוצר המושג בת־קול. המעטים, הנבחרים, שומעים עוד רק בת־קול, ואילו העם כבר קולט את הדברים מן הכתב. רק עכשיו נעשות התורה והנבואה למעשה תורה שבכתב, או "ספרות", לא עוד גאון־מים ספונטאניים, כי אם ספרים.

ואף־על־פי־כן גם עתה אין עוד מושג זה של ספרות חופף לגמרי את מה שמכונה בשם זה ובימים ההם אצל עמים אחרים. אף כי ההשראה אינה באה עוד במישרין מקול ה' כי אם לכל היותר מבת קול, ישראל אם לא נביאים, בני נביאים הם, משמע: למדות התמורה — והירידה — במקור ההשראה והשיגוי בדרכי המסירה, ישנה המשכיות

לא רק מצד תוכן היצירה הרוחנית, כי אם גם מצד תכונות היסוד שלה, וליתר דיוק מצד תכונת היסוד העיקרית: התכונה העודית של היצירה הרוחנית בניגוד למה שמתהווה אצל אומות העולם. שם מקור היצירה הנאת היוצר, ומוצר אותה הנאת הקולטים כמטרה לכשעצמה. ספרות ישראל היא ספרות בני-נביאים: עיקרה להודות ולא להנאות. זה יסוד התורה.

כבר ירמיהו בהיותו במעצר, ובכן כשגמגע ממנו להשי-
מיע את הדברים במישרין באזני המלך והשרים והעם, קורא לברוך בן נריה: "קח לך מגילת ספר וכתבת עליה את הדב-
רים אשר דברתי אליך על ישראל ועל יהודה ועל כל הגויים מיום דברנו אליך מימי יאשיהו ועד היום הזה". הדבר גראה כחידוש. כאשר ברוך קורא את הספר באזני השרים הם שואלים: "איך כתבת את כל הדברים האלה?" והוא מספר: "מפיו יקרא לי... ואני כותב על הספר בדיו". וכאשר ספר זה נשרף, נכתבת מגילה אחרת במקומה. הנבואה מנציחה עצמה בכתב.

ובמעבר זה מנבואה שבעל-פה לספרות ניצב אחד מאחרוני הנבואה ומגדוליה והוא קובע חוקים לכתב בית ישראל: יחזקאל. אצלו ברור עוד יותר שהמקום, הגלות, מחייב את העלאת הדברים על הכתב למען יגיעו לכל התפרצות.

יחזקאל הוא האינטלקטואלי מכל הנביאים. נוטה יותר מכולם להגדרות מושגיות. כושרו האדריכלי ודיוקו הם מהמפורסמות. אולם תכונותיו האישיות האלה אינן אלא משלימות את בשלות הזמן. הנבואה כבר הגיעה לתודעת עצמה. הספונטאניות הגיעה לגיל העיצוב המתוכנן, החקיקה. באמרנו: מעבר מן הנבואה ל"ספרות", אין כוונתנו בזאת להסכים לדעת חוקרים הרואים ברובם של דברי יחו-
קאל יצירה ספרותית, ספרות נבואה ולא נבואה כאשר

היתה בימי עמוס וישעיהו. יחזקאל עדין אינו סופר, נביא הוא משורשו, היינו מבחינת מקור השראתו, ונביא הוא בנתינתו, היינו במסירת הדברים בעל־פה, במעשים סמליים ובאורח חיים מיוחד (סופר הוא בדרך כלל אדם החי חיי כל־אדם ואינו נבדל באורחו מהם). ואף־על־פי־כן יחזקאל כשהוא נקדש לנביא אוכל מגילת־ספר. ישעיהו דיו במגע האש בשפתיו. אצל ירמיהו אנו עדים לשלב נוסף: אלהים שם דבריו בפיו: לא אש בלבד עוד, לא מגע בלבד, כי אם דברים ובתוך הפה. אצל יחזקאל עדיין הפה הוא הכלי, וזה אות חיצוני נוסף להיותו עדין נביא ולא סופר, אך לתוך פה זה מוכנסת מגילת־ספר והיא כתובה פנים ואחור. זהו אם כן סדר ההתפתחות בשלשת גדולי הנבואה: אש — דברים — ספר. וזה מקביל לשלשת השלבים שבהתפתחות הרוח בישראל בכלל: מעמד־הר־סיני — נבואה — ספרות. יתר על כן: יחזקאל רואה בחזון גם את האיש לבוש המדים אשר קסת הסופר במתגיו. „ששה אנשים ומפצים בידיהם והשביעי לבוש בדים אשר קסת הסופר במתגיו“ (ט', ב, ג). וראוי לתשומת־לב: מראה זה רואה הנביא אחרי ש„כבוד אלהי ישראל געלה מעל הכרוב“, כביטוי לקץ המגע הישיר בין האש האלהית ובין העם או שלוחיו.

ומעניין זה שבהקדשה שיש בה ראשית ספרותיות למונח עצמו שיחזקאל קבע אותו: כתב בית ישראל. זה מונח חדש. כדרכה של הפרשנות ההולכת על פי הקבלות לשוניות בלבד, מתפרש ביטוי זה בדרך כלל כרשימה, כאילו בא יחזקאל לאמר, שנביאי השקר לא יוכנסו לרשימות היחש. שבימים אלה עסקו בעריכתן. אולם הצי־רופים האחרים שבפסוק: „בסוד עמי“, „בית ישראל“, „אדמת ישראל“, מנחזים כללים ויסודיים, אינם מסייעים לפירוש מצמצם זה. יחזקאל אינו מדבר כאן — כירמיהו למשל — על או אל נביאי־שקר קונקרטיים. הוא מדבר על תופעה

זו בכלל. הוא מגדיר מצד מקור נבואתם: „אשר הולכים אחר רוחם ולבלתי דא“. הוא מגדירם בדימוי „כשועלים בחר-בות“ ועוד נשוב ונעיין גם בכיטוי זה. והוא מדבר על מה שעשו בניגוד למה שחייבים היו לעשות: משל הפירצות ומשל הטיח.

כל זה ברור מצד כלליותו ועקרונותיו, שאין אתה יכול לצמצם את המוטח „כתב“ המצירף ל„עם“, ל„בית“, ל„אדמה“, לאיזו שהיא רשימה ותהי חשובה ביותר. יחזקאל קובע במרוג זה — דוקא בימים בהם עם פזורת האומה מתחילה מלאכת כנוס הכתבים — מושג למה שמכונה בפינו היים „ספרותו של עם“, כל מה שעובר במורשה מוקדשת לעם והוא שקול בתחום הרוח כנגד האדמה בתחום הגוף. משמע: נביאים אלה, נביאי השקר, לא ישאר זכר לא לגופם ולא לרוחם. זכריהם לא ישתמרו באוצר כתבי האומה. זהו „כתב בית ישראל“.

אנשים מודרניים, וביחוד בימי פולמוס פאסטרנאק, רשאים לטעון בשם חופש הדיבור והבתיבה נגד פסילה זאת, נגד החרמה זאת. בהמשך תעלדותיה עורכת האומה על דרך זו או אחרת את הסלקציה. מה להשליך ומה לשאת ולהורישי. בעבר היה כמובן גם צד טכני במלאכת ברירה זאת: העתקת כתבי-יד היתה בידי מעטים, על כן יכלו גם מעטים להחליט על נקלה על המבחר. אך בישראל היה בעניין זה צד עמוק יותר מטכניקה. ממונופולין של חכמי-כתיבה או אינט-רסים של כת שלטת. אדרבא. אנו עדים כאן לתופעה הפוכה. נביאי השקר הן היו מעין סופרי החצר, נביאי האמת הן היו האופוזיציה. כל הטכניקה, כל האפאראט היה בידי השלטון, ואף-על-פי-כן לא דברי רודפיו של ירמיהו נשתמרו, כי אם דבריו. כי בישראל היתה אידיאה ממתה על הסלקציה, על הצנזורה: אמונת הייחוד ותורת משה עמדו במאבק מתמיד עם תרבויות זרות. מאבק זה חייב לגבי הספרות

את מה שחיכו משה ויהושע בימי הכיבוש לגבי הכנענים, ומאותם טעמים עצמם. חוקרים ומשוררים רשאים היום להתאבל מרה על אובדן „נבואות השקר“, אך קביעה זו של כתב-בית-ישראל הנערך, משמע הנבחר על פי ערכים ברורים, ייתכן היא השמידה מאוצר הספרות העברית פנינים ספרותיות לא-מעט, מן הכתב, אך ייתכן שהיא היא שהצילה את בית-ישראל עצמו. ליוון לא כמו נביאים ולא קבעו כתב-בית-יחזן. ונשתמרו מיוון יצירות מופלאות באפיקה ובליריקה ובדרמטורגיה ובפילוסופיה. אך עם יוון עצמו אבד מן העולם. על כתב-בית-ישראל הושלטה צנזורה אכזרית ויחזקאל הנביא היה מהראשונים שהשליטו אותה ועזרא הסופר המשיך בדרכו והכריע לטובתה בביצוע קיצוני, ש-מקביל לו בתחום הגוף המעשה האכזרי של גירוש הנשים הנכריות, אף זאת צנזורה. ואופייני הדבר שלא היה חסר הרבה ויחזקאל עצמו יהא נידון לגניזה, לבלתי בוא לכתב-בית-ישראל.

בשלב הבא נוספה דרגה של קדושה. ישנם ספרים אשר אמנם אינם נגזרים, הם נכנסים לכתב-בית-ישראל אך לא בדרגה של קדושה.

וזהו אם כן החוק הראשון שחקקו יחזקאל לספרות ישראל: עצם העקרון על הברירה והפסילה. יש גדר לספרות ישראל, לא כל הנכתב בלשון העברית, יתיר על כן, אף לא כל המתיימר לדבר בשם ה', ראוי להכנס לכתב-בית-ישראל.

החוק השני, והוא המשמש קנה-המדה לברירה והיא, הוא חוק האחריות, או: היחתי היוצר צופה לבית ישראל. וראוי לשים לב לאותו ביטוי „בית ישראל“, שאף אם אינו חדש, כי השתמש בו כבר ירמיהו, שכיח הוא ביותר אצל יחזקאל. המחוקק לכתב-בית-ישראל מגדיר בפירוש, וכדרכו, בבהירות ובמפורט, את תפקידו של הנביא, ומכאן במורשה

לכל איש־רוח בבית ישראל: צופה ומזהיר ומוכיח: נושא באחריות.

אין כמובן שחר לכל אותן השערות שיחזקאל היה תחילה מעין מוכיח בשער לאנשים כפרטים. ודאי שהשכר העונש האישיים תופשים מקום מרכזי בהשקפתו של יחזקאל, וגם לכך ההתחלות הן כבר אצל ירמיהו, ולא כאן המקום לדון בטעמי התמורה מהאחריות הקולקטיבית לאישית, אך גם עניין זה נאמר אצלו באופן עקרוני: "צופה נתתיך לבית ישראל ושמעת מפי דבר והזהרת אותם ממני". והרי ברור שהנביא שומע מפי אלהים צווים עקרוניים ולא שליחות לפלגני הפרט על מעשה בודד.

האחריות לדבר הנאמר והנכתב, אחריות היונקת מערכי אמונה ומוסר, שאינה משתעבדת לפראית־עין ולרצון־רגע, אחריות לעתידם של אדם ועם, ואם ירחק עתיד זה, מידת אחריות זו היא קנה־המידה לראוי לבוא בכתב־בית־ישראל. נביאי שקר הם אלה אשר אינם עולים בגופם ורוחם לסתום את הפירצות הנובעות בעם. בימינו קוראים לשנת "קונפדר־מיזם", או החנופה למצב הקיים, חטיפה גם למצב הנפשי הקיים בקרב הקוראים או השומעים. בני־אדם מקימים לעצמם ברצון מחיצות והם משלים עצמם שאלה הם קורות וחומות, האפשר להשען עליהן, לבטוח בהן. בא נביא השקר בעבר, או סופר השקר בהווה, וטח את המחיצה הדקה בטיח להגברת האשלייה. נבואת־שקר וספרות־שקר הם מעשי אשלייה ורמייה ועל כן חסרי־אחריות. ודאי שאחרי האסון, אחרי שהחיצ המלאכותי, הקיר המדומה, נופל, הם מופיעים ומייללים. אך אלה הם שהעלים בחריבות, שועלים שדק בחרבות הם מעיזים להזמיע יללתם. לא כן נביא האמת. נביא האמת הוא צופה, הוא רואה את החריבות כשרק פירצה קלה נראית בקיר. הוא מקלף בחריפות ראיתו את הטיח הטפל וחושף את האשלייה, ולו גם אשליית השלום

היפה. וגם אם לפעמים האזעקה היתה מוקדמת מדי והאיום לא נתגשם במלואו, הרי טובה אזעקת-שוא מאשליות-שוא של „שלום שלום ואין שלום“. נביאי-שקר מנבאים מלבם משמע ללא סמכות עליונה, ללא סולם ערכים עליון. ובאין קנה-מידה חיצוני, מחוצה לגופם ולבם, מעבר לשעתם, באין פרספקטיבה של זמן, אין לבם נתון אלא להנאות השעה, להנאות שזמעייתם או קוראייהם, המביאה הנאה גם להם. ומכיוון שהם מנבאים או כותבים מלבם, יכולים הם לנבא או לכתוב כל אימת שירצו. ובניגוד להם נביא האמת, שאינו מדבר לצורך „השתכחות הגפש“ ואין הוא שותק מפחד, כל דבריו הם פרי רגש האחריות האובייקטיבית, ואף שתיקתו: האלם שלו, הוא פרי הצו והצורך האובייקטיבי, צורך העניין. גם כוח השתיקה בא מתחושת האחריות.

ומכאן יובן גם יחסו של יחזקאל לצד האסתטי שבדברי נבואה או משל או שירה, וזה החוק השלישי שאנו לומדים ממנו לספרות: „והנך להם כשיר עגבים, יפה-קול ומטב-נגן ושמעו את דבריך ועושים אינם אותם“ (לג).

יודע יחזקאל את חשיבותה של הצורה, שהרי רוצה הוא למשוך את תשומת-הלב של העם, נוסף לחוש האסתטי הפרעם בו עצמו — הן אדריכל האיש וכנף דמיון; אין הוא שד לנפשו, להנאתו או לפירוק המרעקה הפנימית. יצירתו, כאמור, איננה פורקן כי אם ההפך מזה. נטילת עול כשם שהיא מטילת עול. אבל חזקא משום כך חייב הוא למצוא דרך למשוך את לב העם, השומעים או הקוראים, פעם על ידי מעשה, פעם על ידי משל, פעם על ידי שיר, ומהפסוק שהובא לעיל נראה שגם על ידי זמרת הדברים, השמעתם בנעימה: „יפה-קול, מטב-נגן“. משמע שאף ליווי מוסיקאלי מותר ואולי רצוי. גם מוסיקה אינה מן ההכרח פורקן ג'אז-ג'ונגל, כי אם יכולה להיות הטענת-ערכים.

האלם —

זה קנה-המידה בין נבואת-אמת לנבואת-שקר, בין ספר-רות-יעודית וספרות הנאתית גרידא:

הטלת חובה. נבואת-אמת וספרות-אמת מחייבת מעשים, אינה סתמית. יש לה משמעות מעשית. והיה אם הצורה החיצונית, הספרותית, האמנותית, מרכוזת את הדעת לתוכנם של הדברים — מוטב, אך אם היא מסיחה את הודעת, היא הפכה להיות מטרה לעצמה, אז היא בבחינת עץ ואבן, עבודת אלילים, ועליה נאמר „לא תעשה לך כל פסל וכל תמונה“.

ענין זה פותח במלים: „ואתה בני עמך בני-אדם הנדב-רים בכך אצל הקירות וגו'“, מסתבר שיש כאן מעין אזהרה ליתזקאל שלא ילך שולל אחרי מחיאות-הכפיים — ובלשוננו-בימינו: אחרי הפרסים הספרותיים או „בסט-סלריוס“ — שדבריו או כתביו או משליו זוכים להם. ישנה סכנה במשל הנאה, במליצה היפה, בחרון הצלילי: הם הופכים להיות גורם הנאה מעבר לתוכנם. זו הסכנה שבספרות „היפה“. ולא לחינם נמנח זה בעברית החדשה הוא מתורגם, כי כל-כולו ממקור עכו"מי הוא בא עכו"מי במוכן הרחב ביותר של המלה, שבו כל סגידה לחלק הנפרד משרשרת, הנטול משמעות אל-מעבר-לו, היא בבחינת עבודת אלילים.

ודוקא מבחינה זו, מבחינת הצורה, נראה לכאורה שיחזו קאל עצמו הוא הפחות משוכלל, הפחות מוסיקאלי מכל הנביאים. אדרבא ניתן אפילו לאמר, שיש בסגנונו מעין שבירת הצורה, שבירת המשקל של הסגנון הנבואי הקלאסי. אין צמצום אמנותי שבישעיהו, אין שטף נרגש זה שבירמיהו. לולא דמסתפינא הייתי אומר שהוא ממש מודרניסטי בעוצמת שבירה זו שהוא שובר את מסורת הצורה הנבואית. כמודר-ניסטים הספרותיים בימינו — וימינו משמע מאז מלחמת העולם הראשונה בערך — הוא אינטלקטואלי כל כך. כמוהם הוא, לעתים קרובות, פובליציסטי יותר משהוא שירי, וכן

כמותם נועזו בביטויים ובדימויים, באי הירדהעות מחשיפת גוף אדם וגוף החטא ללא עידון וכיטוי הביטוי. הנבואה הקלאסית למרות כל התקופות שבה, שומרת על נקיטת לשון. וגם בזאת יש כמובן לצרף את שני הגורמים, את גורם אופיו האישי של הנביא, כוח ראייתו הבהירה ללא ערפל כלשהו, ללא דמעה לירית המרככת מראות, ואת גורם התקופה: ימי הקטסטרופה הלאומית, ימי שברון המסגרת הממלכתית, ימי התפוררות וחישוף הגוף הלאומי.

גם ירמיהו חי בימי שבירת המסגרת, אך רוב נבואותיו הן מלפני התורבן. שנית: נפשו הרכה מרככת גם את שבירת הצורה. אין בו עוד מהצורה הקלאסית, זו הבנוייה על התקבולת של עמוס, הנשע, מיכה, ישעיהו, אך רכות נפשו כאילו נכנסת בין שכרי הזמן, בין רטיסי האסוק ומרככת את פצעייהם ברכות סגנונית, בשטף הדברים. יחזקאל האינ-טלקטואלי אינו נתון ברכות זאת. רוחו מנתחת, ללא רחמים, וגם התורבן הוא מלא, אכזרי, משסע, המלה "ערייה" למשל מיוחדת ליחזקאל. הוא חושף את שתות העם. אין טיח עוד על מציאות העם, אין טיח עוד בסגנון הדברים.

כך תואמת נבואת יחזקאל את המציאות המעורטלת, בנפול כל חיץ, בהקלף כל טיח, בהקרע כל שמלה. ואם גם אומרים גולי יהודה באזניו, שערבים קולו ודבריו כשיר עוגב, דרי יש כאן חנופה רבה, שהרי מבחינה מוסיקאלית דוקא נאומיו של יחזקאל מתנגנים ברובם בלי הארמוניות, הם כמעט כאותה מוסיקה דיסונאנטית שבימינו. גם כשתע-רוך השוואה בין משליו של יחזקאל למשליהם של קודמיו הנביאים תרגיש ביוצא-דופן שבמשליו ומשל העצמות היב-שות הוא כמעט סוריאליסטי רחוק מהארפן הקלאסי של משל הכרם של ישעיהו, רחוק מהאופי הרומאנטי של משלי האהבה והכלולות של ירמיהו.

ואם בכל זאת אמרתי לפני כן, לפני העלותי אנאלוגיות

אלו מהספרות: „לולא דמסתמינא“ הרי זה שוב כדי לא לגרור בעקבות זאת את זיהוייה של בבאבא עם ספרות. עם כל השוני שבמהויות ישנה פגישה בצורות ומבחינה זאת רשאים אנו אפילו לדבר על נביא קלאסי, נביא רומאנטי ונביא אכספרסיוניסטי או סוריאליסטי ולראות תכונות אלו אם מהאספקט האישי אם מאספקט הזמן, ואין איכות זאת נוגעת כלל למהות הנבואית. אלא מאי? מסתבר. ישראל אם נביאים, אינם, בני נביאים הם, משמע, גם אם הספרות מהות אחרת היא מהנבואה, אין ספרות ישראל או ליתר דיוק, אין ספרות הרוצה להיות כתב-בית ישראל, יכולה לעבור על אצתם חוקים אשר קבע לה הנביא המחוקק שהוא. יחזקאל, אשר בסיכום שלושה אלה הם:

א. ספרות זאת חייבת להיות ספרות יעוד. אין ספרות יהודית אלא אם כן היא ספרות יעודית.

ב. מכאן שהסופר חייב לשאת ביעוד זה מתוך תודעה כי צופה הוא לבית ישראל ונושא באחריות התעודה מחייבת תודעה. דמו של אדם ודמה של אומה תלויים בצווארו של סופר. תפקידו לחשוף אמת ולקלוף טיח-כזב ואשלייה. ולאחר שהגיע במלאכת החיפוף והניתוח, ללא רחם, עד העצמות היבשות, באה עת הפחת רוח חיים בעצמות למען יקומו להיות חיל גדול מאד. אצל ירמיהו זה נקרא: „לנתוש ולנתוך ולהאביד ולהרוס לבנות ולגטות“. עת קטרג ואת פנגר, עת הלכיה ועת נחם.

ג. סכנה אורבת לרגלי נביא וסופר, סכנת קול עוגב, סכנת צורות נצת והופכות להיות שעשוע ומטרה לעצמן. נבואה וספרות של בני-נביאים מחייבת מעשה. ספרות שאין עמה — במישדין או בעקיפין — צוֹיִעֶשֶׂה וצוֹיִלֶאֶתֶעֶשֶׂה, ששום דבר אינו משתמע ממנה והכל רק. משתעשע ממנה, לא תבא בכתב-בית ישראל, טיח טפל הוא ומקסם הוא אולי מקסם ומקסים, אבל הוא, עכו"מיות ספרותית.

זה הכלל: כל אשר אין כתיבתו־חובתו, בין חובה
שהוטלה עליו מגבוה מעל גבוה, בין חובה שהודלקה בו
עמוק מכל עמוק, כאש בעצמותיו, לא נביא ולא בן־נביא
הוא, ואם גם בן־נביא איננו, לא יבא דברו בכתב־בית־
ישראל. כתיבתו טיה, בנינו חיצ דק מוטח טיה כזב.
וּכְתַב בֵּית יִשְׂרָאֵל, חֲתִימָתוֹ: אֱמֶת.

(תש"ד — 1960)

הגיונות ירושלים



שחרור ירושלים — מוצא מסבכים

בוא וראה מקומה של העיר בדרך הגאולה של העם: בגאולה הראשונה, ממצרים, היה כיבושה של ירושלים מעשהו של דוד המלך, משמע, מעשה המסיים תהליך כיבוש והתנחלות שהחל עם משה ויהושע. וגם זאת: הדרך היתה מן ההיקף אל המרכז, כשהתחלה היא דוקא בעבר הירדן המזרחי, בשן וגלעד וערבות מואב, וכיבוש יריחו פותח את מעשי כיבוש מערב הירדן. אחריכך הדרום והשומרון והצפון, סביב, סביב ירושלים — בסוף, וסימן אחרון אחרון: הדרך מגאולה פיסית, מעבדות מצרים, — אמנם מעמד הר סיני באמצע, אך כעמוד אש גבוה המאיר למרחקים ועדיין לא לקרוב — ודרך ימי שופטים והתחדשות רוחנית רק סמוך למלוכה, על ידי שמואל, ובית המקדש של שלמה כסמל האחדות של לאום, ארץ, אמונה — בשלב הסופי של תהליך הגאולה.

בגאולה השנייה, מבבל, הדרך היא הפוכה בכל התחור-מים.

השיבה לירושלים פותחת את ימי בית שני. ולא לפרברי ירושלים כבימינו, כי אם דוקא לתוך תוכה, להר הבית ממש. שנית: הגאולה היא מן המרכז אל ההיקף. תחילה יישוב דל סביב הר הבית והמזבח, יישובה של העיר (חיוב ליישבה: כל עיר וכפר שולחים בפקודת נחמיה אחד מעשרה ליישבה), התפתחותה של יהודה, ומשם לכל עבר,

עד לשיא של ימי החשמונאים ומלכות הורדוס ושלטון מתודש מעבר הירדן המזרחי ועד תוצות אשקלון ולאורך החוף. שלישית: מן הרוח אל החומר. העלייה עצמה לא מכורת פיסי היא באה, כי אם מלבם של משוררי ציון ושירי ציון שעל נהרות בבל, וראשיתה אמנה ואמונה, וחידוש הברית עם אלהים והכנסת הגדולה, עם תורה שבעל פה והלכה, והיישוב תלוי, ככל הנראה, בתרומות מעשירי בבל (מלך פרס מטיל מס חובה על היהודים הנשארים בגולה...). ורק לאט לאט התעצמות כלכלית וצבאית, עד לימי השיא של ינאי. הגאולה השלישית, זו שאנו זכינו לחיות בעידנה ולעשותה, זה בכה וזה בכה, מורכבת מצד דרכיה מאלמנטים של שתיים קודמותיה, וזאת מטעמים היסטוריים פנימיים וחיצוניים, מורכבים משד, שלא פה המקום לעמוד עליהם, כי עיקר ענייננו כאן הוא צדה הירושלמי של הגאולה, אף-על-פי, שבדרך הטבע — בדרך טבעה של ירושלים, שביחס לערים אחרות שבעולם היא אולי כל-כולה מחוץ-לדרך-הטבע, הלא משתקפות ונפגשות בה, בירושלים, כל הבעיות הנוגעות בגאולה כולה: היקף ומרכז, כורח ורצון, גוף ורוח, וכתוספת-סגולה לכך קדושתה לישראל, ובעקבות זאת קדושה גם לאחרים.

ודבר אחרון זה מן הראוי להשתהות בו ולבררו, בטרם נעיק במשמעותה של ירושלים בשבילנו בלבד, כי טיעון זה שטוענים נגדנו בענין ירושלים, ותביעות אלו שתובעים אותה מידינו, אין תקדים להם, מבחינת החוצפה, בתולדות יחסים בין חברות בני-אדם כל עוד אין הן ציניות-בגלוי-ובמוכרו. ולמרבית הצער טרם הושמעה מעל הבמות הבין-לאומיות, או האקומניות, למיניהן, טענת-היסוד שלנו במלוא עתה, ואמיתה, גם לפני שחרור ירושלים על-ידינו, דבר שהיה מקל עלינו להשמיעה כעת ללא צורך ההסתמכות על כוח-הזרוע-בלבד, או גרוע מזה, ללא צורך צידוק השיחרור

בכך, שלא נתנו לנו לגשת לכותל המערבי, וללא צורך לימודי
 עניינינו עצמנו בחופש לכל הדתות שיוענק עתה. כל אלה
 זכרים טובים ונאים הם, כשהם לכל היותר נספחים, הערות
 אגב, ולא טיעון-יסוד. טיעון-היסוד שלנו על ירושלים כלפי
 או-בינו הוא: גם אם יש תוקף פוליטי כלשהו לעניין זה
 של מקומות קדושים, גם אם יש ממש עובדותי כלשהו (הוא
 קצת יותר ממשי אצל הנצרות והרבה יותר מומצא בכונה
 תחילה אצל האיסלם), עדיין שרירה וקיימת העובדה המזנוגנת-
 טאלית, שכל הקדושות האחרות יונקות מהיותה קדושה לעם
 ישראל. אלמלא נעשתה ירושלים למה שנעשתה על-ידי אלהי
 ישראל ונביאי ישראל ועם ישראל, לא היו דתות אלו באות
 לעולם, ולא היו קשורות כלל בה, בירושלים.

את זאת אין שתי הדתות ההן מכחישות כלל, אלא
 מאי? שתיהן רואות עצמן כיורשותיה של מורשת ישראל,
 ומכוח זה גם רוצות ליטול את ירושלים מידינו (גם גלחמו
 עליה ביניהן).

ורק פגם אחד כאן, והוא היסטורי ומוסרי, ודומני —
 אף חוקי, פגם אחד שהוא שניים: ראשית, המוריש — כלל
 לא הוריש. שנית, הוא חי עדיין (לצערם של צאצאים מסויי-
 מים, שכל תקוותם היתה במותו), והוכיח שהוא בריא ושלם
 (על שלמות זו ידובר להלן), וגם אם ירצה להתגאות על
 צאצאים מכובדים שכאלה ולנהוג כלפיהם יחס אב נדיב,
 יכול הוא לכל היותר, אם אין הם רוצים לחזן מפה, להקציע
 להם פינה פה ופינה שם, אך ודאי לא יפנה להם את הטרקלין
 ואת כיסא כבודו ואת הדום רגליו. אמנם הוא אב, אבל
 הוא בעל-בית כאן, ואם דרושים שני עדים להיותו בעל-בית
 ובעל קניין כאן, יבואו אנשי הדתות-הבנות ויעידו על כך.
 טיעון-יסוד זה חייב סוף סוף להישמע ברמה, ולא עוד
 בקול רחל האם, המבכה על בניה כי אינם, כי אם דווקא
 בקול גבר ואב, שהרי הבנים — ישנם.

אכן, היה ניתוק פסי ממושך בין העם ובין ארצו, ואנשי הדתות היריבות ניצלו דבר זה ניצול פסי וניצול מיטאפיסי ופסבדו־חוק, אלא שזהו ענין פנימי שלנו, חשובן בינינו לבין אבינו שבשמים, בינינו לבין אבותינו בארץ. ואין זה נוגע להם.

ואם לנצרות יש כאן מקומות קדושים, הקשורים דווקא בעניינים מיטאפיסיים ועל־ארציים מאוד, הרי לנו אין כאן בירושלים זאת מקום שאיננו קדוש, אם כי הקדושה שלנו היא מסוג אחר, ולא כאן המקום לעמוד על כך.

ואם לאיסלם כל קדושתה של ירושלים קשורה באותו סיפור שהטריח את מוחמד לבוא הנה על בהמתו באורח פלא, ובלבד לקשור איכשהו את גביא האיסלם עם עיר זו דווקא, וירושלים והמסגדים בה הם קדושה שלישית או שנייה להם, אחרי מכה ומדינה, הרי לנו היא קדושה ראשונה ואחרונה ואין בלתי.

ואגב: מנהג מקודש ורב חשיבות למד האיסלם מן היהדות: הפנייה בעת התפילה למקום הקדושה. פנייה זו לירושלים בשעת תפילה מילאה תפקיד עצום בשמירת ההתכוונות המתמדת של האומה למולדתה, לכור מחצבתה. האיסלם חיקה נוהג זה, וקבע למוסלמים תפילה אל עבר מכה. אלפיים שנה התפללו היהודים אל עבר ירושלים עד שחזרו אליה. שמא הגיעה גם שעתם של המתפללים לעבר מכה לחזור לשם ולמולדתם שבתצי אי ערב לפני „אלפיים“? אלא מאי? אתה אומר שיש הבדל עצום, כי מכה למוסלמים היא רק ענין דתי, וירושלים ליהודים היא „גוסף לכך“ (יש משמעות למירכאות) גם מולדתם ההיסטורית המדינית, הלאומית?

יפה. הנובע מכך — ברור.

אך אם חלק ממאמיני האיסלם, הערבים, אינם מסתפקים בטיעון של קדושה דתית, ומעלים תביעת יורשים אזרחית,

ככני אברהם, אורבא: נפתח בספר ה"טאבו", המקובל על כולנו, עליהם ועלינו, ונבדוק שם: על שם מי רשומה שם הארץ הזאת?

ופרט פיקאנטי נוסף: אותו הר הבית שעליו חלקה של מחלוקת, הוא אף מקנה קניין-כסף מלא מידי מלך יבוס, ולא נמכר מעולם...

לא שיש סיכויים רבים שטיעונים אלה שלנו ישכנעו תיכף ומיד אויבים, יריבים או אף ידידים. אך האם עצם הציונות לא משונה היתה בעיני רבים? שנית: בראש וראשונה חשוב שאנחנו נהיה משוכנעים בבכורת זכותנו על הארץ, על ירושלים ועל הר הבית. ואין הדבר בגדר "מובן מאליו" כל כך, כפי שזה חייב להיות. לא מעט התסביכים הממלאים אותנו במפעל הגאולה בכלל ובענין ירושלים בפרט, ומכיוון שתסביכים אלה ראשיתם וסיבתם היא באמנ-סיפציה שמיסדה היא אנטילאומית, אנטיביאולוגית, במידה שהכוונה לגאולת עם ישראל בארצו, יש עניין רב בעובדה הלא-מקרית, שספר היסוד לפילוסופיה של האמנסיפציה הוא ספרו של משה מנדלסון "ירושלים", ששם זה כלל אינו מתייחס לירושלים הממשית, הטריטוריאלית, כי אם למושג מופשט, כאידיאל החופש האור, וביודעין ובלא יודעין פעלה ופועלת בתוכנו תפיסה מופשטת-אוניברסאלית זו על חשבון הגישה הפשוטה, הבריאה, של עם לעירו הקתקרטית.

אך בדבר זה, בו בלבד, יש לחפש את סיבת התופעה המשובה הזו, שירושלים, מרכז כיסופי האומה, רק עתה שותררה.

אם עוד היו אלו תמימים שחיפשו עד כה טעמים צבאיים ומכשולים טכניים לכך למה לא שותררה ירושלים במלחמת העצמאות של תש"ח, בא עתה מר יגאל אלון ובתנוכת כביש לטרון הודיע ברורות שבתש"ח אפשר היה לשחרר את העיר, אך הדבר נמנע מטעמים מדיניים. הטעמים

המדיניים הם, כפי שמסתבר, לא רק התקווה להסכם עם מלך רבת-עמון, כי אם בחששות מה יאמרו הגויים הרוצים בירושלים בין-לאומית, או אף מעדיפים (ברנדוט) שתהיה בידי ערב מאשר בידי ישראל, דבר שלא יובן, אם לא יובא בחשבון ענין הסתירה שבין גאולת ישראל כאומה בארצה ובין עיקרי אמונה מסוימים של הנצרות.

וכך אירע הדבר המשונה של חלוקת ירושלים, כשעיקרה בידי האיסלם, והיהודים בפרבריה החדשים. משהו מעין, כן ירושלים ובכל זאת לא ירושלים. עד לחומה הגענו, עד לעיר העתיקה, עד להר הבית, ונשארו בחוץ. בכל ימי הגלות יכולנו לפחות לגשת לכותל המערבי, ואילו בימי היות מדינת ישראל חזקה — גם לא זאת. דבר זה סימל ממש את הסיטואציה הגפשית הפרדוקסלית של הציונות כולה, שנבעה משני המקורות, מהמקור החיובי של רצון הגאולה המשיחי, ומן המקור השלילי של רצון ההשתוות האמנסי-פציונית שנכשלה, ודחפה את הנכשלים אל הלאומיות הציר-נית. מצד המקור החיובי לא הלכנו לאוגנדה, ולמרות כל ההסתיגויות החילוניות והמתקדמות מ„סנטימנטים דתיים“ הגענו לירושלים, אך מצד המקור השלילי, האמנסיפציוני, בגלגול האוטו-אמנסיפציה וההבית הלאומי, נשמרה ירוש-לים בנוסח מנדלסזון, כסמל כבוד לאידיאלים, ולא כעיר קונקרטיית ארצית, על כן הגענו רק עד לחומה. כוחות הנפש — ולא כוחות הגוף — לא הספיקו להבקיע את החומה. רצינו ולא רצינו בעת ובעונה אחת, ובירושלים החצויה הסתמלה ממש הסכיופרניה של הציונות עצמה. ורק בסוגריים יוער, כי זה מצריך עיון נרחב, שהיהדות הדתית, זו שנשאא את רצון הגאולה החיובית ללא הקשר לשנאת ישראל וכשלון האמנסיפציה, יהדות זו לא היא שיזמה ולא היא שניהלה את מעשה הגאולה המדינית. ונסיונו של הרב קוק ז"ל ליטול את היוזמה לידיה, בהקימו את

תנועת "דגל ירושלים", לא הצליחה, כי היהדות הדתית בהמוניה לא נענתה.

אין זה בגדר סוד כלל, גם אם הוא בגדר בושה, שלא רק המלחמה האחרונה עצמה נכפתה עלינו, אלא גם זה המעשה הגדול, ההיסטורי, הנוגע בנפש האומה ובתמצית כיוסופיה, גם שיחרור ירושלים נכפה עלינו, יתר על כן: עד הרגע האחרון ביקשו מדינאי ישראל מחוסיין לא להתגררות בנו, וכחוט השערה היה בין הברכה שבאה לנו ובין קללת הדורות שתינו ראויים להיקלל, אלמלא ניצלנו שעת כושר שלישית זו לשחרור העיר.

אלא שהטעמים המדיניים להיסוסים אלה, לתחנוגי חרפה אלה בפני מלך רבת-עמון, אינם אלא דבר שעל פני השטח, אזילות זאת, שגובלת כמעט עם פשע, לא היתה בגדר ה"אפשר אילו באנו שלמים עם עצמנו ברצון גאולתנו, ורק בזאת גבולים מאבותינו, שאנו יודעים את הכלים בהם ניתן להביא את המשיח. אבל ספיחי האמנסיפציה, ששללה את המשיחיות הישראלית-לאומית, פעלו בנו, ובכל ימי הציונות, עד עצם היום הזה, ולא פסקנו מלצרוף למעשה גאולתנו מטרות נעלות נוספות, כגון קידמה לכל עמי האזור, אחוה וריעות ושלוה, וכו', וכל זאת מתוך רגשי אשם: מה זה פתאם היהודים הגאורים, לוחמי אמנסיפציה לבנה ואבירי מהפכה קוסמופוליטית אדומה, מה זה פתאום מצמיצמים הללו עצמם להקמת מדינה יהודית סתם, ככל הגויים? רגש אשם זה של יהדות ליברליסטית וסוציאליסטית הוא שציווח לנו לצאת מהצמצום ה"לאומני" של תנועת שחרור ארץ לעם סתם, והוא הוא שציווח לנו להסכים לבינאום ירושלים, הוא הוא שאיפשר את המצב, ששחרורה של העיר נכפה עלינו, בצורה גלויה ביותר מתבטא הדבר בעובדה, שכל הציונות ושיבת ציון שבימינו הם במידה רבה מרי ההכרח.

אך אם לגבי שיבת ציון עדיין יש צידוק בפסיכולוגיה
 האנושית, בבשר ודם, שכן אין המצנים נודדים ללא כורח
 פיסית, הרי לגבי העיר ירושלים לא היה צידוק שכזה, והעיר
 העיקה על מצפונם של רבים וכן טובים. היה משהו בלתי-
 מוסרי ובלתי-אפשרי מן היסוד בקיומה של מדינת ישראל
 עם צבא אדיר, עם תל-אביב, ובלי ירושלים, שאלמלא היא
 לא היינו שבים הנה בכלל. ואם במלחמה בסיני ועל הגולן
 הכוח המפעיל היה בעיקר ובאמת — ולא תכסיס ותירוצ
 בלבד — מלחמה על הקיום, על חיינו ממש, שמצרים וסורים
 איימו עליהם, הרי במלחמה על ירושלים, עם כל מה שחייב
 להיות ברור לנו שמדי ערביי שכס וחברון וירושלים עצמה
 צפויה היתה לנו שחיטה ממש, המלחמה כאן היתה משהו
 יותר ואחר במהותו מאשר מלחמת קיום. אותה התרגשות
 פנימית שאחזה קודם כול בלוחמים עצמם, מראשי הצבא ועד
 אחרון החיילים, אותה שקיקה שהסעירה את לבותיהם
 לזכות ולהיות בחזית זו דווקא, ועל הכול: אותה אש
 קנאות שליהטה בגוף ובנפש בשעת הקרב על העיר, אותה
 הרגשה של שעה היסטורית גדולה ובלתי חוזרת, תוך כדי
 היצמדות תחושתית ממש לקנאים האחרונים שלחמו על
 המקומות האלה לפני אלפיים שנה, ורגש זה של קדושה,
 שהיא מימד נוסף עליון על ממדי מלחמת קיום והגנה,
 כל אלה שבו וחזירו את המפעל שלנו כולו, את הציונות
 כולה, את מדינת ישראל כולה, אל תחום מלחמת המצווה
 של גאולת הארץ, מלחמה משיחית. כאן נעלמו בבת אחת
 כל ה"שיקולים", כל ה"היסוסים", כל ה"זהירויות". כאן נעשה
 המעשה המידי של הכרזת העיר כאחת וכחלק מישראל
 וכבירת ישראל, כדי לכפר על כל העוול והאיזולת מהסיבו-
 כים הקודמים.

וכשם שבמלחמת תש"ח ייתכן ולא היה בנמצא עוד
 אותו טיפוס של חייל בחור ישיבה, מגודל זקן ופיאות ארו-

כות, המחזיק בנשק וגם בתותח ובטאנק, ייתכן שלא היה
בנמצא ובאפשר גם בתור המכונה כופר וחילוני, איש
השומר הצעיר, הבוכה ליד הכותל המערבי המשוחזר. כך,
ששחרורה של ירושלים ואיחודה, מהווה יותר מאשר פריצת
החומה החמרית.

בבית ראשון דויד כובש את ירושלים ומביא אליה את
ארון הברית. בית שני פותח בהקמת המזבח ובאמנה, אך
מביאים את נחמיה לבנות החומה ולארגן את החיים בירוש-
לים באירגון מדיני.

וציון-הדרך המכריע לבית השלישי ?

סימנו: אותו גליון של עתון "צה"ל "במחנה", ששמו
"האיפוס של הנצחון" ובשערו לא תמונת מבצע הפלאים
הקובע של חיל האויר, לא תמונה מהקרבות הקשים ביותר
ועקובי הדם בגולן, כי אם — הכותל.

והרי הוא לא היה בין מטרות המלחמה וסיבותיה;
והלוא מיצרי טיראן גרמו למלחמה, ומעשי הרצח של הסו-
רים יצרו את המתח! והלוא צבא מצרים איים על קיום
המדינה! ואף על פי כן: אפילו בעיני "צה"ל, שלכאורה
זלמראית עין כולו בגדר ברזל ופלדה, סימלו של הניצחון
הוא הכותל — סמלה של ירושלים (עד אשר ישוב בית
המקדש להיות סמלה). ובשום עניין לא הוכיחה משנתו
של הרב קוק את צדקתה כבעניין זה, הכוונה להתנגדות:
להפרדה בין חול לקודש בכלל, ולגבי ארץ ישראל וגאולתה
בפרט, כשכל דבר שלכאורה חילוני הוא, אך פועל לבנינה
ולגאולתה של הארץ, הוא ממילא קודש.

וכך מתבררים לנו דרכי גאולת ישראל ברבדיה השו-
נים וכמעט סותרים אלו לאלו, אך חזרים ומתאחדים מכות
שמיים וארץ, ובעיית ה"ראציונאליזם" או "אי-ראציונאליזם"
של המעשים תלויה אך ורק בקודה בה אתה עומד, וממנה
את השופט וממין אותם. והיחס לירושלים נעשה קנה-מידה

ומיבחן. הציונות יצאה כניגודה של האמנסיפציה, אך שלא מדעת היתה מבוססת עליה (והדיבורים המחפירים שלנו על „זכות קיומנו“ — הם שריד אחד מני־רבים לכך), וירושלים זו שנהפכה אצל מנדלסזון למושג מופשט, אנטי־גאודתי, נכבשת על־ידי צבא ישראל, שחיליו ה„חילוניים“ בוכים ליד אבני השויד של המקדש. מה פה ראציונאלי ומה פה בדת־ראציונאלי? קדושת ירושלים הלוא בגדר מיסטיקה היתה, בעוד אשר תל־אביב ומדינת ישראל לשעבר זה חשבון וחשוב וראציו. מתברר, שמדינת ישראל לשעבר בלי ירושלים זה היה עניין של מיסטיקה, בלתי מציאותי ובלתי אפשרי, ירושלים היא הכרח ראציונאלי והיסטורי ובגדר האפשר. ולמען לא יהא עוול היסטורי, מן הראוי להזכיר בהקשר זה את המומנט המזעזע של הקונגרס הציוני האחרון בהשתתפותו של הרצל, בשיא תוזיכות על אוגנדה, כש־הרצל נשבע את שבועת האמונים המקראית לירושלים (אולי אין עוד כהרצל המלכד בתוכו ליכוד מופלא את הראציו עם האי־ראציונאלי).

ואם לגבי המערכה כולה אין הכרח לדבר בלשון אמנו־תית, לראות בה „יד ההשגחה“, שלמרות „הכבדת לב נאצר“ המובהקת, לא היתה פעולתו אלא תוצאה עקיבה ממדיניות כל השנים, ומצידנו היה התכנון הצבאי גאוני, אבל עדיין בגדר תכנון וחשוב, ואין צריך לומר שהיסוד האנושי שב־מלחמתנו היה חלק מהניצחון, הרי לגבי מלחמתה של ירו־שלים, שום עבר „ראציונאלי“ אינו מספיק. עשינו „כמיטב“ יכולנו כדי למנוע את חוסיין מלהצטרף למלחמה, היינו מוכנים להתיר לו ולצאצאיו אחריו למלוך על ירושלים של זהב לדורות רבים, ואין זה בגדר סוד עוד שאף המערך הצבאי בחזית זו היה תחילה הגנתי בלבד. כאן לא נסתדר ללא סיוע הסברתי ששמו „אצבע אלוהים“, או ליתר דיוק „זרת אלוהים“, לא בגלל זעירות דמותו של חוסיין, כי אם

לגבי האפסות של ממלכתו כולה, אחד ה"בלופים" המדיניים הברורים ביותר בתקופתנו, פרי מקריות גרידא, פרי שרירות ואימפרוביזציה בריטית קולוניאלית, ללא בסיס היסטורי וללא בסיס לאומי כלשהו. מעולם לא היו קיימים לא עם פלשתינאי, לא מדינת פלשתין, ואין צריך לאמור לא "עם ירדני" ולא מדינת "ירדן". יש לנו חלק גדול בהקמתם ובקיומם. זו החשיבות המדינית והפסיכולוגית בשחרורה של ירושלים, שעליו להיות ראשית הקץ של ה"בלוף" המדיני ההוא.

ולגבינו זה חייב להיות — ואין כאן אבטומאטיות, זה מצריך עדיין מאבק וחינוך — ראשית הקץ לסכיוספרניה העמוקה שפיצלה אותנו בכל ימיה של הציונות ואף בימי מדינת ישראל לשעבר: בין תנועת גאולת הארץ בשביל העם ותנועת "מקלט בטוח" לנרדפים מאונס. "מקלט בטוח" — כך חשבו — יכול להיות גם באוגנדה; ואם בארץ — גם בחלקה, גם בלי ירושלים (ממילא אינה עיר מפרנסת המונים...). תנועת גאולה יכולה להיות רק בארץ, רק בכל הארץ, ולא בלי ירושלים. התברר, שהטעמים הראציונאליים, האבטומאטיספציונקם של הציונות, אינם מספיקים. במחתרת הנפש המפעל פעלו כוחות הגאולה החיובית, זה ודאי שראוי להיקרא בשם "בעזרת השם". ועדיין אין זה — כאמור — הקץ, כי אם ראשיתו; לא רק משום שעדיין פועלים כוחות השטן והתסביכים למיניהם המאיימים מבפנים (אין לחשוש מן החוץ, אם מבפנים יהיה הכול ברור ובריא) לפצל את ירושלים בין כל מיני רשויות בינלאומיות או דתיות, שלא בריבונות ישראלית מחלטת, ולא רק מפני שעתה, רק עתה, יכולה הארץ לקלוט על נמלה מיליונים לשגשוג כלכלי שלהם ושל הארץ כולה, ולא רק מפני שמעתה, רק מעתה, חדל עצם קיומה של מדינת ישראל להיות עניין פרובלימאטי, כי רק עתה ניתן לה המימד

ההיסטורי המצדיק, כי אם גם מפני שעתה, עם שחרור ירושלים על כל המשתמע מכך, גם מתאפשרת — אם לא לאמור מתחייבת — פריצת החומה האחרת, החומה בין "ישראל" ו"יהודה", ומה שמסתמל בכך מני קדם: הניגוד התהומי בין השאיפה להיות אומה "בכל" האומות, "חילונית", ובין השאיפה לטפח את המיוחד לנו לאמונה ולתורה ול-תרבות.

מן הראוי בהודמנות זו לעמוד על שגיאה (או שמא טעות ששורשה לא-מקרי?) משונה ומפליאה ב"ספר האגדה" של ביאליק ורבניצקי בעניין "ירושלים של מעלה" ו"ירושלים של מטה". מצוטט שם (הוצ' תש"י, עמ' רצ"ב): "אמר הקב"ה, לא אבוא בירושלים של מטה עד שאבוא לירושלים של מעלה". פירושו של דבר שהגאולה הרוחנית קודמת לזו הפיסית. ועל עניין זה ודאי התווכחו בתקופה ההיא (תקופתו של ר' יוחנן, משמע כשני דורות אחרי מרד בר כוכבא) לא פחות מאשר בתקופתנו. אולם כשאתה בודק במקור, מסכת תענית ה', א, אתה מופתע למצוא ממש את ההיפך מזה: "לא אבוא בירושלים של מעלה עד שאבוא לירושלים של מטה". משמע, גאולתה הפיסית של ירושלים קודמת לגאולתה המיטאפיסית, בלשון אחרת ואקטואלית יותר: שחרורה של ירושלים הטריטוריאלית הוא תנאי מוקדם (וזה מונח בלשון "עד" שהוא יותר מעניין של זמן) לתחייה רוחנית (במהדורות הבאות הטעות תוקנה).

והדבר לא יתרחש בפשטות, כפי שמתאר לעצמו, למשל, אותו רבי של חסידות בארה"ב המברך את העם לרגל הניצחון, ומסיים במסקנה הפשוטה: עכשיו תניחו תפילין. גם עזרא הסופר, שעלייתו היתה — כאמור — עלייה ששורה שה רוחני, לא במצוות מעשיות פתח, כי אם בחידוש האמנה, העיקרה חידוש האמונה, הברית בין עם ואלהיו. הזעזוע, ששמו שחרור ירושלים, טמונות בו אפשרויות של זעזוע

רוחני לחידוש הברית, ולהתחדשות אדירה של התרבות העצמית, המקורית. אנשי רוח רבים התחילו לדבר בלשון אחרת מאז השחרור. כוחות סמויים רבים נעשו גלויים, וכוחות גלויים נתגלו כפיקטיביים, ואם מותר להשתמש באמצעי מדרשי, מן הראוי להתעורר על כפל הלשון שבנחמה לרחמי אמנו בדברי ירמיהו המפורסמים: „כי יש שכר לפעולתך — — — ושבו מארץ אויב ויש תקווה לאחריתך. — — — ושבו בנים לגבולם.“ הנה הם שני היסודות שדובר בהם לעיל: „מארץ אויב“ הלא הוא היסוד השלילי והתומרי, „לגבולם“ הלא הוא היסוד החיובי והרוחני. כי הגאולה החיובית איננה רק עניין של שיבת ציון בגוף, כי אם גם של שיבה מה־גלויות הרוחניות למיניהן, מכל מקום שיבה אל מקור מים חיים עצמיים.

ומה עוד שמקור מים חיים עצמיים זה מעולם לא מת. הוא רק כוסה תלי תלים של עפר וגם אפר, של כלים זרים וגם חרסים, ולפעמים של זבל.

כמעט — כמעט ככותל המערבי עצמו, שנעשה סמל לגלותנו. לא זו בלבד שכל כולו היה כמו בגיטו, בין מסגדים שנבנו בכוונה תחילה במקום קדשנו ובין שכונת אויבים ומרצחים (מוגרבים מפה, ביתו של המופתי הנודע מפה). אלא שהוא גם היה לכותל הדמעות. והרי באותה נבואת התקווה של ירמיהו, נאמר „מנעי קולך מבכי“, משמע הגיע הקץ לכותל הדמעות. הגיע הזמן לחשוף אותו בכל עוצמתו והדרו, שלא יהא עוד אפוף בתי איבה וזחמה, ולא נשען על בתי אחרים. ולא רק אותה, את הכותל — כי אם את כל ירושלים. ולא רק אותה, אלא גם את כל העם, בשלמותו, בגוף וברוח. כי כל „של מטה“ ו„של מעלה“ נפגשים בה, בירושלים.

והרי דמותה הקדומה של ירושלים לא זוגית היתה כי אם אחידה: עיר־שלם. לא ברור אימתי ולמה נקבעה צורת

הקרי הוגי לבנה - המהותי. האם זו היתה ראשיתו ש:
הפיצול בין מטה ומעלה, בין אומה ואמונה, בין גוף ורוח,
בין סגולת ישראל לאוניברסאליות?
בין כה ובין כה: שיבתנו היא שיבה בתחומים רבים:
ללשון, לממלכתיות, לבריאות כלכלית ובטחונית, לארץ
ולאלהי הארץ: לשמיים. וכל השיבות האלו מתמלאות ומסת-
מלות בשיבה לירושלים, לעיר שלם.
מכל מקום: לכך נועדה, לכך נועדנו.

(תשכ"ח - 1968)

העיר בין הסבך והמזבח

מה שהתרחש סביב ירושלים ובתוך ירושלים במלחמת ששת הימים יש בו כדי להעיד לא על העיר בלבד ועל יחסנו אליה, כי אם על כל הסיטואציה של הציונות ושל העם היהודי בתקופתנו. ובראש וראשונה זו הסיטואציה הפנימית, הגמשית. וזה שהאפך אותה לסמל מבלי לפגוע בממשותה, זה שממחיש היותה לב, לא במובן המליצי שבמלה, כי אם במובן האנטומי ממש (כולל בעיית ההשתלה, שפירושה השתלת כל מיני "בינאומים" דתיים ואחרים, או פיצולה). בתקבע ובה ייקבע גורלנו, גם זה הפיסי, גם זה הפוליטי. ואם יש בכך יסוד בלתי־ראציונאלי, זה קשור בכל זוויתנו, ודאי גם התהוותנו — הבלתי־ראציונאלית, אלא אם כן יישקפו הדברים מגובה שכזה, שממנו גם הבלתי־ראציונאלי נעשה ראציונאלי. אולם גם אם קשה לך לעלות, או שאין אתה רוצה לעלות לגובה שכזה (מיסטיקה...), אין בפניך ברירה אלא לקבל אי־ראציונאליות זו כעובדה אכזיסטגית־ציאלית, שכל הנסיונות להכחישה או להרסה, נכשלו. ואם בינתיים כמעט כבר שכחתי תוך כדי כתיבת דברים אלה על מי אני מדבר: על העם או על העיר... אין בכך כלום. הדברים נכונים על שניהם.

אימתי החל המאבק על ירושלים? איזה מאבק? זה שבין ארץ ישוב ובין מדבר? זה שבין אנשי הישוב ואנשי מדבר? זה שבין שמים וארץ, ירושלים של מעלה וירושלים

של מטה? זה שבין שבטי ישראל? זה שבין עמים, זה שבין דתות? שהרי בכולם עמדה ועדיין היא עומדת בהם. אילו משורר אני, הייתי מחבר פואימה על המאבק הראשון האפי־דרמטי, שעיר זו עמדה בה: הגיאולוגי — שהרי כך כתוב בתולדותיה הגיאולוגיים של הארץ הזאת: השבר הסורי־אפריקני טיפס ועלה ועד מקומה של ירושלים הגיע, והשכבות הגיאולוגיות המורכבות שלה הן עדות לאותו מאבק קדום. של מיליוני שנים... (כאמנות הפיסול המודרנית, גית, גיתן גם "לספר" סיפורים בחומרים חיים בפסל מנומנטאלי).

וכך פותח פרופ' פיקרד את סקירתו על מצבה הגיאולוגי של ירושלים:

"הגורמים, שמכוחם נעשתה ירושלים לבירת ארצנו, שונים ביסודם מן הגורמים הטבעיים שהיו לרוב בירות העולם... מבחינה גיאוגרפית כללית קל להבין מה טעם גדלה מידת התפשטותן של הבירות הללו. לא כן מקום ישובה של ירושלים. כאן חסרות כל הנסיבות הגיאוגרפיות הפיסיות הדרושות לעיר הבירה לשם התפתחותה הכלכלית..." (ספר ירושלים, 35).

ובסיום המאמר:

"...הרי שהנוף הירושלמי נמצא בשדה המלחמה של גורמים גיאולוגיים וגיאוגרפיים, שדה המלחמה בין המדבר והים התיכון. מצב זה הטביע את חותמו על תולדות העיר ואף על נפש תושביה". (ספר ירושלים, 44). ייתכן, שהעדר הסבר רציונלי לבחירת העיר לבירה (אל נשכח, שעם כיבושה בידי דוד לא היתה לה שום חשיבות), גרם לחיפוש טעמים באגדה: מקום העקדה — אחד ההרים — הוא הר המוריה, ובכך גם לא הור הגבוה ביותר והידוע ביותר. אחד ההרים. המעשה שהיה בו, או שסופר בו, (הצירוף העברי המעניין "מעשה" — "מעשייה") הוא

שקבע את גורלו, את יעודו, גורלו האנושי — שהאדם אנוס יותר, יעודו האלוהי — שאלוהים חופשי ומייעד. אך גם היפוכו של דבר: גורלו האלוהי — שמכאן ואילך, כמו גם לאלהים לא נותרה ברירה אלא לקיים את העיר הנחרבת ונבנית, ואת העם הנעקד וניצל, נעקד ונגאל. ויעודו האנושי, שהרי העקידה לא היתה אינוס פיסי, טבעי, ממש, כי אם „הנני” אנושי ראשון כתיענות בשר ודם לצו עליון, אידיאלי, גם ודוקא משום שהצו אכזרי ובלתי ראציונאלי: את בנך, את יחידך, אשר אהבת, כמו להדגיש את האנטי-ראציונאלי ליות שלו. מי שקיבל את צו אלהים ולא שעה לפיתויו השטן (ראה האגדות לעקידת יצחק), לא קיבל את צו טיטוס ולא שעה לשידולי פלאביוס.

כך באה האגדה ונתנה הסבר א־פוסטריורי למה שקשה היה להסבירו בטעמים אפריוריים. ונוסף לכך הטעם הפוריטי: ירושלים לא נחלקה בין השבטים, וזה סייע בידה להיבחר כבירה. „אלא מאי? ללא הועיל. הארץ נחלקה למרות זאת. ו„אלא מאי” בשנייה: היא התאחדה בכל זאת. מדינת „ישראל” הקדומה, שפרשה מירושלים — נחרבה לבלי קום; מדינת יהודה, שירושלים בלבה — חזרה וקמה ואיחדה את הארץ וקדושתה של העיר עמדה לה ועמדה לנו. לא בפשטות, ודאי לא בקלות, לא מכוח „ירושלים של מעלה” היורדת מהשמיים באופן פלאי, אך גם לא מכוח פיסי בלבד. זה סבך של יחסים, של ניגודים. של שכל ורגש, של טופר-גראפיה ופסיכו-גראפיה, וייסלח לי צירוף חדש זה, אם אכן חדש הוא, אך הוא בא לבטא את מה שתאר פרופ' פיקרד כמובאה דלעיל.

נכון, איכשהו זה טבוע בה מראשיתה. וייתכן שאיזה „שר שכחה” בעל כוונות עמוקות, השכיח מסיפור העקידה פרט חשוב: יצחק הורד אמנם מהמזבח והאיל הוצא מהסבך והועלה עליו, אולם יצחק הוכנס לתוך אותו סבך. זה מחיר

ההורדה מהמזבח. ולא רק המזבח עמד בחר המוריה, כי אם גם הסבך הזה צמח שם. והרי גם על השם "מוריה" דרשו חכמי ישראל מודעי-הסבך-הנפשי שלנו: יש אומרים "מוריה" מלשון הוראה, ויש אומרים מלשון מורא (או יראה). ועתה צאו וראו את הצירוף ההוא צירוף ניגודי, דיאלקטי ממש, בטופוגראפיה הירושלמית: הר הבית — והוא לב העיר — מוקף שלושה גאיות, וצאו ושמעו, מה שמותיהם? עמק רפאים, גיא בן-הינום, נחל קידרון. והשמות קדומים, לא של אחרי החורבן אלא מימי היות הבית המפואר על ההר, בית-אלהים, אחר כך מושב סנהדרין, אמונה, נבואה, חכמה, אור ותפארת ותג למעלה, סביב-סביב קדרות רפאים, אימי בן-הינום. סביב-סביב אמרתי? סליחה, רק משלושה צדדים תהומות, מהצד האחד, מצפון אין תהום, אין גיא, אין נחל, והנה דווקא משם נפתחה הרעה, משם נערכו מרבית הפריצות לעיר ולהר, והטעם — ראציונאלי-טאקטי ברור. בין כה ובין כה: התהומות המפרידים בין המקדש והסביבה היו גם למגן לעיר (ולעם), המישור המחבר בקלות — היה לרועץ. ועדיין לאחר למעלה משלושת אלפי שנים, היסטוריה וניסיון, מחולקים היסטוריונים על כך מאין צפויה סכנה גדולה יותר לעם: מן ההשמדה או מן השמד... מתהום-השנאה-המורא או מקירבה יתרה ורדודה?

הרוצה לפטור עצמו מכל אלה במגוד-ראש וצליף-לשון, "מיסטיקה", "דרש", לכל היותר "פואיטיקה"... שיפטור. אך מן העובדות של היווצרותה, של עמידתה, של מקומה של עיר זו במפת הארץ ובמפת הנפש, ובמפת העם ובמפת האנושות, לא יוכל לפטור עצמו. וכל המתייחס בשלילה או ספקנות לעצם ביסוסם של דברים על אגדות, על סיפורי המקרא, ולא כל שכן על אגדות חז"ל, אל ישכח: יהא מקורם של סיפורים אגדתיים ואי-ראציונליים כאשר יהי, לא זו בלבד שהם אינם שרירותיים במוצאם, כי אם פרי עובדות

גיאוגרפיות וצרכים נפשיים, כי אם גם זאת שהם שרירים
ושוררים בתוצאתיהם, כיצרי אופי ומעשים, שהם בדיעבד
אישור למה שסופר כסיפור או באגדה עקידה וגאולה,
קידוש השם ותחייתה, הם מציאות של העיר ושל העם.
ואנחנו בדור זה העדים.

עתה נשוב מהסמל אל המסמל, נשוב במה שפתחנו
ומה שהוא עילה לכתיבת רשימה זו לרגל עשר שנים לשח-
רורה של העיר. אילו ניתן היה לי לסמן באופן טיפוגראפי
את מה שבכוונתי לאמר, הייתי כותב כך: „שחרורת פותח
במירכאות ואינני סוגר את המירכאות, כי כך הוא אותו
שחרור. גפתח וטרם נסגר.

מה קרה בעצם בירושלים במלחמת ששת הימים?
אף על פי שהיא לא פסקה מתפילות ישראל, אף על
פי שרק חודשיים לפני כן חושמלה כל הארץ בשירה הניסי
של נעמי שמר, ירושלים של זהב —

היא שוחררה שלא במחשבת תחילה, שלא בתכנון, כמעט
בניגוד למתוכנן (האם השם לב לכך שכל שמתרבים
תכנונים, פוחתים תכנים?). מכל מקום שוחררה כאחרונה
בתור מבחינת הסכנה והסיכוי והחשיבות. אם מלחמת השח-
רור בה אנו נתונים עדיין, תיגמר בנצחון מלא, החרפה
תישכת, אם חלילה יקרה אסון, היא תעלה בזכרון ובחשבון
כאחד הסימפטומים ואף הסיבות לאסון. שהרי ודאי בגדר
חרפה היא, שבעצם ימי המלחמה המשיכו שליחי ישראל
להתחנן. בפני מלכון המדבר, חוסיין נכד עבדאללה מתיג'אז
(מלך „האומה“ הירדנית...) שיימנע מלהתקיף אותנו ונניח
לו להמשיך ולמלוך בירושלים. אלא שהוא שימש, אם לא
אצבע, הלא זרת אלהים, להכריח אותנו לשחרר את העיר.
כל הטעמים הראציונאליים ציוו עליה, על חוסיין, שלא
להצטרף למלחמה. ואם הוא בשנים שלאחר-מכן לא פסק
מלהסביר ש„לא יכול היה לעמוד מן הצד“, הלא יכולי

הזה למרות כל טעמיו אינו הופך להיות ראציונאלי. ואין זו דוגמה נדירה לכך, שתוצאות מלמדת מה „ראציונאלי” ומה „לא ראציונאלי”.

אך השאלה העיקרית לגבינו היא — מה התרחש אצלנו? לאור הנצתון הקל שהושג בירושלים, ויותר מזה: לאור ההתלהבות עד כדי שכרון שאחזה בעם כולו, ימין ושמאל, דתי וכופר, גץ ויונה, אין להבין: מדוע בעצם ביקשנו כל כך מחוסיק להמשיך ולמלוך בירושלים? על פני השטח אתה אומר: חששנו מריבוי החזיתות, דינו בחזית מצרים וסוריה, ואף לא היינו מוכנים במערך התקפי, לכל היותר — הגנתי.

קצת עמוק מתחת לפני השטח אתה אומר: בתשתית הפוליטית של מדינת ישראל מונח היה ההסכם עם עבד־אללה, שהוא ראשית חטאת — קבלת החלוקה משנת 1922 עם קריעת עבה״י, המשך חטאת — ההסכמה לחלוקה של 1947 מתוך הנחה שייכון הסכם שלום עם השליט הערבי „הטוב”, הנבון, המתון, ולוא גם בגלל ידיעתו, שכל ממלכתו ה„ירדנית” באה בזכות הציונות והמדיניות הבריטית בארץ. בתיווך האנגלים השתלטה על הציונות האוריינטציה הערבית, במקום אוריינטציה על יסודות אתניים ודתיים אחרים שבאיזור (דבר שמתחיל לבצבץ היום ובמאורח), ובתוך הערבים, כמובן אוריינטציה על ערבים „טובים”, משמע פרו־בריטיים, או „מערביים”, שעבדאללה היה ביטויים המובהק ביותר, ואף פריים ממש, כשהשוחד האישי הוא דבר טפל, והשירות לאיסטרטגיה ולמודיעין לאימפריה — עיקר. על רקע זה הפגישות הקדחתניות ערב מלחמת תש״ח ובעצם מלחמת תש״ח עד להסכמה החשאית או המוסכמת בלי „חווה” שמשאירים לו את ירושלים המזרחית, שהיא־היא ירושלים ובלעדיה אין חשיבות לשטחים מערבית לירדן. זה לא הציל אותו מלהירצח בירושלים (ולא בשכם) ועל הר

הבית, וזה לא "הציל" אותנו מההכרח לעשות את המיועד, לששב לירושלים.

אִי־שם בעומק מתחת לזה קיים היה גם החשש בחוגי המימסד שלנו מפני ירושלים ההיסטורית וההקדושה לכל הדתות. "מה נעשה בה?" איך נסתבך עם המקומות הקדוֹ־ שים והכוחות הקדושים בעולם? למה לנו צרה זו? עבדאללה לא חשש, אנחנו חששנו.

אחד המיסמכים המזעזעים בנושא זה היא עדות־עצמית של חיים וייצמן בספרו "מסה ומעש". כאשר אלנבי הכובש, בדרכו לירושלים אחרי כיבושה, מציע לייצמן להתלוות אליו, מתוך שכל גויי פשוט (למרות התנגדותו לציונות) שמי שקיבל את הצהרת בלפור חייב גם הוא להיכנס עמו לעיר זאת — מסרב וייצמן ואומר לו: "ייתכן שזה לא יהיה נוח לך". אז תפש כנראה אלנבי, שציונות זו איננה בעצם שיבת ציון האמיתית, אלא באמת איזה מין "בית לאומי", לא רציני מבחינה היסטורית עמוקה. ובנאמו בירושלים אין הוא מזכיר אפילו את הצהרת בלפור, והוא פנה לכל "העדות" שבעיר הקודש. אילו וייצמן לצדו — היה מחוייב להזכיר את התצ־ הרה. יש גם צד אישי, כשוייצמן אומר בפשטות, שאיננו אהב עיר זאת... אי־שם מקבילה לכך העובדה שחיים וייצמן, נשיא ההסתדרות הציונית בין שתי מלחמות העולם, לא ביקר אף פעם בפולין, במרכז יהדות אירופה והעולם. לב העם ולב הארץ היו רחוקים מליבו, למרות מוצאו ולמרות "עממיותו" המפורסמת בבדיחותיו. ומן הראוי לערוך כאן השוואה עם הרצל, בן יהדות המערב, גם הוא נחרד בשעתו ממראה ירושלים, אך הוא רושם מיד ביומנו, שיהפוך אותה לעיר מפוארת. והוא מאושר דווקא בקרב יהודי מזרח אירופה בהמוניהם, שאותם, את ההמונים ולא את המעטים ה"מובחרים", כוויצמן, הוא רוצה לגאול.

אך מה הם היסודות הנפשיים היהודיים שלא רצו בשח-

רורה? הייתכן? בנפש היהדות הסכיופרנית הכל ייתכן. אם
מאז האמנסיפציה או שמא מלפני כן: מאז ההגמוניה של
בבל, אם מאז יבנה, אם מאז „תל־אביב אשר בגולה“ בימי
יחזקאל, גולה שלא רצתה לחזור בשיבת ציון ראשונה, אם
מאז הקרע בין יהודה וישראל, בין „יהדות וישראליות“ אחרי
דוד ושלמה — קרע גם מירושלים. אפשר בלעדיה, אפשר
במקביל לה, אם בשומרון, אם ביבנה, אם בסורא, אם בירו־
שלים דליטא, אם בניו־יורק רבתי, „יש ברירה“, בלשון
הקבוצה והאידיאלוגיה ה„חדשה“ שבארה״ב היום.

הציונות, שלכאורה קמה על בסיס אין ברירה, כתגובה
לברירה האמנסיפציונית, או לברירה המשיחית־ניסית באח־
רית הימים, נגד הברירה של ירושלים של מעלה, במקום
של מטה, נגד הברירה של „ירושלים“ המופשטת, האוניברסא־
לית של מנדלסון, שעל הרבה מדובר בה, ורק לא על זו
של מטה, על הגיאוגרפיה הארצית, הממלכתית, לכאורה
הציונות באה בשם ציון, ואין ציון אלא ירושלים. ולפתע
פתאום — לאו דווקא. תחילה בפרשה הטראגית של אוגנדה,
כמלון־לילה להצלת גוף העם, אלא שעדיין הרצל — כל
כולו צירוף מופלא של יסודות ראציונאליים ואי־ראציונא־
ליים — נשבע שבועת ירושלים שלא ישכחה, בבואו לשכנע
את הקורעים „קריעה“ על תוכנית אוגנדה, שאין הוא בוגד
בציונות של ציון, על מנת שרובם של אלה שהתנגדו
לאוגנדה בדרמטיות ספונטאנית רבה, בהפכם להיות מגשימי
הציונות המעשית, ילכו לכל מקום פרט לירושלים. ונתמזל
לה מזלה של הציונות שממשלת המנדט הבריטית קבעה את
מושבה בירושלים ולא ביפו או בקיסריה, על כן גם המוט־
זות הציוניים נקבעו בירושלים. ואלמלא הישוב הישן,
שביטוי „מאה שערים“, שהתנגד ברובו לציונות מתוך אמונה
משיחית, מי יודע אם לא היו הציונים המעשיים משאירים
את ירושלים במיעוט יהודים בה, כמו שהשאירו את חברון.

זוהי אמה היסטורית המורה על אמת לאמיתה. לטעמה העמוק באותה כפילות של מוצא הציונות: שאיפת גאולה מקורית ושלמה מזה, ופתרון ה"בעיה היהודית" במסגרת טריטוריאלית פרגמטית מזה. ההסכמות לחלוקה גם בלי ירושלים, בלי מרכז זלב הארץ, בשוליה בלבד, היא ביטוי לאותה פשרה בין שני הכוחות, מעין טריטוריאליות בפלש-תינ"א"י, דה-ציוניזציה של הציונות, הרקת המונח ציון מתוכנו ההיסטורי, לכאורה האי-ראציונאלי, המיסטי.

אך מכיוון שהיה הכרח — בעקבות ממשלת המנדט — לשבת בירושלים, ומכיוון שמישהו דאג לכך שתוכנית ברנאדוט למסור את כל ירושלים לעבדאללה תרד מעל סדר היום יחד עם רדתו שלו מסדר החיים, ומכיוון שמי שדאג לכך לא היה בכוחו, בנוסף למניעה, גם להניע את צה"ל לשחרר את ירושלים, נוצרה המציאות שבין 1948 עד 1967: העיר החלוקה, בחינת ביטוי לסכיזופרניה של העם.

אותה שניות שבשרשי הציונות "הפראגמטית", מקצתת פרי רצון גאולתי, מקצתת פרי מצוקה פיסית ונפשית באכזב. האמנסיפציה הפיסית והנפשית, היא שפעלה גם בשחרורה של ירושלים במלחמת ששת הימים. על פני השטח — כפייתי. מאמצים בעזרת גויים, א"מ וארה"ב, להשפיע על חוסיין שלא יתקוף, משמע יהודים עושים מאמצים לפטור עצמם מניציל שעת הכושר לשחרור העיר, במקום להיות יוזמים גלויים או עושים מעשים פרובוקטיביים כדי שחוסיין יתקוף ויתן אמתלה בידינו לשחרר את העיר.

בדרך ראשונה זו — דרך פתיחה במלחמת שחרור ירושלים — לא דגל איש, פרט לקבוצה האידיאולוגית מסביב ל"סולם", שזמן קצר לפני מלחמת ששת הימים וללא שמץ של ידיעה על מה שעומד להתחולל, פרסמה כרוזים בירושלים (בצעדה) ותבעה לעלות על העיר העתיקה. זה נבע גם מטעמים אידיאולוגיים של שלמות הארץ בגבולות

ההבטחה, גם מטעמים פוליטיים של ראיית הממלכה ההאש-
מית דוקא כאויבנו הגדול ביותר, בגלל עצם שלטונה בחלק
מהארץ, ומטעמים טאקטיים, כדי להבליט את אי-השלמה
עם חלוקת הארץ והעיר, כדי שבבוא היום לא נהיה כ"כוב-
שים".

תביעה שכזאת של מלחמה יזומה לא הועלתה בגלוי
אף לא בפי אנשי "חרות", אם כי אין ספק שהיא המשיכה
לדגול ברעיון שלמות הארץ לעת מצוא, ורק כשהגיעה
שעתה של "עת מצוא" זו היו ראשי "חרות" הכוח הלוחץ
לשחרור העיר.

למרות כל אלה, ואולי דווקא בגלל הצטברות דחוסה זו
של רגשות-אשמה לגבי העיר וההיסטוריה, היה פרץ האושר
והשמחה עם שחרורה המפתיע והבלתי מתוכנן, בגדר חווייה
ספונטאנית אדירה. ואם משמעות מלה זו — ספונטאנית
— היא פריצת מעיינות עמוקים, נביעה מקורית, הרי אותה
התלהבות, שתקפה את הכל אותה שעה, אין כמוה להביע
אותה, להביע מלשון נביעה. מעיינות עמוקים של כיסופי
דורות כמו פרצו לא רק את החומה הסוליימאנית הפיסית
והחומה הפוליטית העבדאללית-בן-גוריונית כי אם בעומק
רב יותר, גם את החומה שעמדה שנים רבות בין הציונות
כתנועה משיחית, גאולתית-מקורית, ובין הציונות של "מקלט-
בטוח ובית-לאומי".

הסכרים נפרצו וחילים ורבנים ושרים והמונים ושירים
ולבבות נהרו מכל עבר, מעבר ימין ומעבר שמאל, ומעמק
יורעאל, וממאה שערים (להוציא כמה מאות נטורי קרתא
שעד היום הם נמנעים מלבוא לכותל ש"שוחזר" או "נכבש"
על-ידי הסטרא אחרא הציונית, משיחיות השקר...), נהרו
אל... אל מה?

חיילי צה"ל פרצו דרך שער האריות (שם שרק עכשו
הוא מקבל את משמעותו הנכונה, לא על שם האריות החקר-

קים שם. כי אם על שם חיילינו שנלחמו שם) ועלו להר הבית, ועכשיו התחיל הדבר המשונה ביותר: הם ומפקדיהם רצו לאורכו ולרוחבו של המשטח העצום והנפלא וחיפשו את הדרך אל... הכותל המערבי, ובלשון טופוגראפית ומר-גיזה אך עובדתית חייבים לאמר: חיפשו את הדרך לרדת מן ההר. עד שנמצאו ערבים, שהראו להם אותו פשפש, את אותן המדרגות התלולות סמוך לשער המוגרבים, המור-ליכות מן ההר לכותל. ושם ליד כותל הדמעות התחולל המחזה הדרמטי ביותר שבכל מלחמת ששת הימים, מחזה שצולם והוקלט והונצח ממש כסמל המלחמה והנצחון: הידבקו לכותל, בכיו של חייל, תקיעת שופר של הרב הראשי, וכו' וכו': אל הכותל.

ולמה לכותל? למה לא להר — להר הבית?

הרי לפנינו מחזה-משל סוריאליסטי ממש, ואכספרסיבי ביותר: איך נאחזים באמצעי והופכים אותו למטרה, איך נתקעים בארעי והופכים אותו עיקר. כך בענייני הלכה ובענייני אגדה, בענייני פרנסה וכסף ובענייני אמונה, בענייני פרט ובענייני ציבור, ה"לא לשמה" הופך להיות הוא עצמו "לשמה", וכו' וכו' מהדוגמאות לכך.

הכותל המערבי — שגם איננו מכותלי בית המקדש, כי אם מחומת הירדוס להר הבית — היה שריד, שריד לאותה חומה. מכיוון שלא ניתן לנו לעלות להר הבית עצמו, ואין צריך לאמר לבנות, נתקדש כזכר למקדש, ונעשה סמל החורבן, לקינה ולאבל ולבכי ולגשר הלב אל ההר: שהוא העיקר והכותל טפל לו.

ועתה ארע הנס הגדול: ההר נכבש ולא מצד הכותל, והנה עם כיבושו הוא נעזב ובאופן ספונטאני — שוב ספונטאניות זו! — יורדים אל הכותל, אל התחליף שבהכרח. אלפיים שנה ציפה ההר לשובם של חיילי ישראל אליו, אלפיים שנה הוא נשא בזכרונו את הקנאים, שנלחמו עליו

בגבורה ללא דוגמה, ונהרות של דמים נספגו בו. ואחרי אלפיים שנה עולים בו בגבורה חיילי ישראל ועוברים דרכו ויורדים אל... מתל הדמעות.

ספונטאנית... מקורה של ספונטאניות זו הוא מקור הדמעות. הכותל געשו: לסמל גדותנו בארץ, התודעה נתמלאת בו והפכה להיות מהותית, חלק מהא.פי, מהסבע, אם לא כל האופי, כל הסבע. היותו-תחליף, היותו-מעבר נשכת, געשה עיקר. והיום הכל כותבים: „הכותל המערבי המקום המקודש ביותר לעם היהודי“... והרי זה סילוף! אצל מי בשגגה, אצל מי בזדון.

לא. אין אני בא חלילה לגרוע מחשיבותו, ודאי לא בנוסח החריף שנהג בו ישעיהו לייבוביץ, העורך דה-היס-טוריוזיה של כל אמונת ישראל וממילא ובמפורש גם דה-גיאוגראפיוזיה של היהדות, בחינת „בשמיים היא“ ולא בארץ. יש דברים המתקדשים במשך דורות. הדמעות של אלפי שנים קידשו את אבני הכותל, אך אנו מברכים גם על המרור בליל הסדר, ואין הוא חדל להיות זכר לעבר, זכר לצרות — הכותל המערבי הוא „מרור“ גיאוגראפי והיס-טורי שכוה, שגם עם הגאולה השלמה, עם הקמת בית המקדש, צריך יהיה להשאיר, ודווקא את הקטע המצומצם, ש-לידו התפללו חזרות, גם לאחר שכל החומה תיחשף (החיי-שוף נפסק לפי תביעת ראש העיר), שיישאר מעין „יד ושם“ לתורכין הארץ בעבר.

אך כל מה שמתרחש היום שם ומסביב, התוכניות „הגראנדיוזיות“ — על תחרות אדריכלים — לתבנון רחבת המתל (רחבת המתל — צירוף שעטני-ממזין), מבשרים רעות, מבשרים את התחליף להר, את הנכונות לוותר על ההר.

גם לא נעלם מעיני שנמצא שם מישהו, ברגעים הרא-שונים של כיבוש ההר, שבהתרגשותו הטובה עליו הניף

דגל ישראל על אחד המסגדים, אלא שעד מהרה ציווה שר
 הבטחון, משה דיין, להורידו, והדגל הונף למטה. ואם אותו
 שר בטחון התרגש ליד הכותל, ואם הוא התרגש בעת שהובאו
 לקבר ישראל היהודים שנהרגו בעת החרבת "תרובע היהודי"
 ד"י בתש"ח, ואם אמר, "שבנו אל ארץ אבות, שבנו אליך
 בית לחם, שבנו אליך ענתות, שבנו אליך אדם-העיר", זה
 היה ללא ספק בכנות ולא העמדת פנים; זה היה ללא ספק
 אות לכך שהוא איננו סתם "ישראלי", כי אם באמת יהודי,
 אלא שיהודי שלא עבר את המחסום האחרון של הקול
 היהודי הגלותי, שגרתע בכל זאת מהצעד האחרון המלא, מן
 המשמעות המלאה של שיבת ציון, ואי-משם, מן הצד, מסטרא
 דשמאלא, פורצת ומשתלטת "הפרגמאטיות" המהוללת וברור
 שהיא מונעת משר הבטחון ומתרטכ"ל ומתממשלה, כולל
 הטובים הלאומיים והדתיים שבה, לצוות תוך כדי מלחמה
 להשלים את המלאכה על ידי אקט — ויהא מוסווה כאשר
 יהא — פשוט ותכליתי והיסטורי לגבי הבניינים שהוקמו
 על התר, כדי למנוע את נישול העם היהודי מהארץ הזאת,
 ולהשלימו באקט שני, דימוגראפי, על ידי פינוי מלא של
 העיר העתיקה ולא רק של השכונה שליד הכותל. גם פינוי
 שכונת המוגרבים מלאת החלאה היה מעשה ספונטאני של
 מאן שהוא ללא תכנון מראש. החמצה קלה ביותר, איש
 אחר באותו מקום, והכותל היה נשאר כמו שהיה: בין
 מחראות ערב.

לא זו בלבד שלא עמדו להם למשחררים הרמיון, התנו-
 פה וההעזה, וודאי אף לא היה הרצון לקבוע עובדות היסטור-
 ריות חד-פעמיות אלה, שמי יודע אם תשוב עוד ההודמנות
 להן, כי אם חמור מזה, לאחר רגע של "התעשתות", בא
 ה"רצידיבי" האנטי-היסטורי, והוא שציווה להוריד את הדגל
 מן ההר, והוא שציווה להשאיר את ההר בבעלות ה"זואקף",
 והוא שציווה אף למנוע — לא מטעמי הלכה כרבנות הרא-

שית" — שותפתם לעבירה — תפילת יאזדים על ההר, כדי לחרות עמוק-עמוק בתודעת הערבים: המלחמה גם על ירושלים לא נחרצה עדיין, וההר הוא שלהם. העדר תחושה ותודעה היסטורית שרשית הוא שהביאם למעשה נאה ואב-סורדי כאחת: שיקום... הרובע היהודי. נאה, כי הבנייה שם אכן היא יפה. אבסורדי — כי אבסורד מאין-כמוהו הוא כל רובע יהודי ב...ירושלים. רובע יהודי בוילנה — כן, כפראג — כן, בניו-יורק — כן, אך בירושלים "רובע יהודי"? אין האוזניים שומעות מה שהפה מדבר; רובע יהודי בירושלים משמע — אין זו גאולתה של העיר. זו ירידה אל מה שהיה...

איי-שם במעמקי הנפש המעבירה את האסוציאציות שלה אל המח, חוזר ורועד החשש: שמא ירידה זו מן ההר, ירידה זו אל "הרובע", קשורה עמוקות אל מה שאנו רגילים לכנות בשם "ירידה". ומה שהתרחש מרגע הפריצה דרך שער האריות ועד לריצה לכותל היה בגדר היפוכו של הכלל הידוע, האידיאליסטי, השאפתני-דיאלקטי — "ירידה צורך עליה", כאן נקבעה דיאלקטיקה ישראלית אוריגינאלית: עלייה צורך ירידה...

לגבי הרבה נושאים בויכוח שבתוך הציונות הורגלנו לדיאלקטיקה, ספק נכונה ספק צבועה של "לכול עת", משמע: וכי באמת חובבי-ציון לא רצו בציונות הרצליא-נית? אלא מאי? — בכוא השעה, וכי באמת ויצמן לא רצה ב"מדינת יהודים" כמטרה? אלא מאי? "יבוא העתיד וידאג לעצמו". וכי באמת בן-גוריון לא רצה בארץ-ישראל השלמה בהסכימו לחלוקה? אלא מאי? תחילה נתבסס במה שניתן, ואחר כך, בהזדמנות...

כל זה היה ערב-רב של המוטיבאציות השונות בציר-נות ובעיקר אלו השתיים שהוזכרו בראש, וכדיעבר, כאשר קמה המדינה, כאשר הורחבו הגבולות, כאשר שוחררה ירו-

שלים, הם — משמע, הציונים ה"מעשיים", ה"חלוקתיים", ה"פראגמטיים", יכלו לשוב ולטעון: "אתם רואים, הנה כבוא העת הגשמנו את מה שאתם הטפתם לו בטרם עת". ואלמלא שתי עובדות שכנגד: עובדת השמדת שלישי האומה, שמקצת תה גם בעטייה (שלא לאמר בחומרה: רק בעטייה), של הציונות האיבולוציוניסטית (נא להקפיד על החלוקה הזאת של המונח...) ועובדת ההתעצמות של העולם הערבי היום; אלמלא שני אלה, ייתכן שאפשר היה לקבל טיעון זה. אך שתי עובדות אלו די בהן, כדי להעלות את ההאשמה: מה שנוצר — נוצר, מה שאחרנו — אחרנו.

אך לא די בזה. מה שמתרחש היום הוא גם בלתי צפוי על פי הפסימיזם שבפסימיזם, על פי מקטרגים קשים ביותר. כל תיאוריה דיאלקטית זו, אפולוגטיקה זו של הציונות האיבולוציונית, צעד־צעד, דונם פה ודונם שם, כיבוש פה וכיבוש שם, כל זה מתמוטט לאור — או לחושך — הכיטור־ציה הנוכחית, לאור מלחמת ששת הימים, אחר ניצול הבסיס שניתן בתש"ח.

בסיס קיים, במקרה זה, כדי לצאת ממנו ולא לחזור אליו. עצם האפשרות של דיבורים על נסיגות, היא בגדר — סופו מוכיח על תחילתו. ומן הראוי להזכיר, שזה לא התחיל עם מלחמת יוה"כ או עם לחצים אמריקאיים. אם ראש הממשלה של מלחמת ששת הימים, לוי אשכול, מכריז למחרת הנצחון: "לא יצאנו לכיבושים טריטוריאליים", אם — כעדותו של נרקיס בספרו — מי שנתמנה למושל יהודה ושומרון, חיים הרצוג אומר חצי שעה לאחר שחרור ירושלים, במטה שב"בנייני האומה": "עכשיו ניתנה לנו ההזדמנות להקים את המדינה הערבית בגדה המערבית..." ואם מורי־דים את הדגל מההר, ואם מורידים מתנחלים משומרון, ואם עומדים אנתנו להשלים עם הקמת מדינה פלשתינאית בארץ־ישראל (ואין שום הבדל, אם זה רק במעבר הירדן או

רק עם מזרח הירדן) דבר שלא היה כמוהו בארץ מאולם.
ואם, ואם...

אם כל זה מתרחש, למרות כל הדיבורים, לא נחזור לגבולות שלפני 1967, אבל נהיה מוכנים וכו' וכו'; ולגבי ירושלים משאירים כל מיני אופציות פתוחות — או אז זה מוכיח כי אכן בנו, בקרבנו, לא היתה ואיננה במלואה תחושה של שחרור, כי אם של כיבוש. והמונח „חזרנו“ כוחו היה יפה עד לרובע היהודי ועד לכותל, כלומר — לא הגענו לתחושת המעמקים של שעת התורבן, שהיה מחייב את החזרה להר, למקום מקדשנו, שהיה ונשאר אות וסמל לחרות ישראל בכל הדורות ולגאולתנו השלמה בעתיד, ללא תחליף כלשהו אף לא למרגלותיו של ההר.

ייתכן — ייתכן! וחו לא — שהורדנו את יצחק מהמוז' בה, אך טרם הוצאנו אותו מהסבך, ובמשך הדורות הרבים, בין היתר גם באשמתנו, הסבך לא זולל, ולעתים אף סובך עוד יותר, עם תוספת אלמנטים המסבכים את הנפש, את הרוח, וגם את הגוף; גם גוף העם בעולם, גם גוף הארץ והמדינה, ומראה ירושלים גם זו הפיסית הוא כמו סמלו של אותו סבך קשה.

הוצאנו אותה מהתחום האי-ראציונאלי של „ירושלים של מעלה“ ו„מקדש של מעלה“, שירדו באמת בדרך מיס' טית משמיים, אך לא הצלחנו, ולעולם לא נצליח, להשאיר את התחום ה-ראציונאלי של עיר, אמנם בירה, אך עיר ככל הערים, כולל מיעוטים ברובעים שלהם (ראש העיר של היום מביא לא פעם דוגמאות מערים קוסמופוליטיות שכאלה בעולם), כזאת לא תוכל להיות. היא היתה מראשיתה על הגבול החד הזה בין ישוב ומדבר, בין ארץ ושמיים, ממש כמו העם הזה שלנו. העיר לא תהיה איפוא „נורמאלית“, בשם שהעם לא יהיה „נורמאלי“. אם זה טוב או רע, ברכה או קללה, זה עניין להערכות ולא לעובדות. אני מדבר פה

על אכזיסטנציה לא-נורמאלית. זה נורא וזה גדול.
וממש כבר לא ברור לי איזה כוח אדיר יותר: זה
הנתבע מאתנו להגשים את המיועד לנו ולעיר, יעוד של
סגולה, של בירה חזקה, גם פיטית גם כלכלית, אך שהיא
בבת אחת גם מרכז אור לנו ולעולם — עיר מקדש ומלוכה,
או שמא זרוש כוח אדיר יותר, בפירוש כוח-א-נורמאלי,
כדי לעקור מתוכנו ומתוך העיר הזאת את השורש האי-
ראציונאלי הזה, שמכוח היותו מוטבע בה ובנו הפך
ל...ראציונאלי. ייתכן שמעשה כזה, מעשה הנורמליזציה של
העיר ושל העם הוא ממש בגדר... דה-נאטורליזציה, ומי
יכול לבצע דבר נסי שכזה אם לא... המשיית?

(תשל"ז — 1977)

בין יהודים וגויים

האמת הפשוטה על תרבות כנען ותרבות היהודים

„כנען“ הוא מונח גיאוגרפי ולא תרבותי-היסטורי. במובן גיאוגרפי הוא נסוב על חלקה המערבי של ארץ ישראל, בטרם הפך להיות ארצם של בני ישראל. בני ישראל — כולל ישראלים ויהודים לשבטיהם וזרמיהם — ישבו בארץ הזאת והיו בה רוב מוחלט אם כי לא תמיד גם רוב שליט ועצמאי בעצמאות ממלכתית. קרוב לאלף ושמונה מאות שנה; שהרי תאריך חורבן בית המקדש הוא רק תאריך לאבדן העצמאות ולא לעזיבת הארץ. עד לימי הכיבוש הערבי עדיין יושבים בה המוני יהודים הנהגים אף משלטון-בית בראשות נשיאים משושלת עתיקה. לא רק שלא ידוע לנו על אומה כלשהי שכה האריכה ימים על הארץ הזאת לפני בוא בני ישראל, אלא אף מה שידוע לנו מסימני התרבות של הימים ההם נוגע, או לקרן זיית אחת בצפון מערב, זו תרבות אוגרית ואחר-כך צור וצידון, או שזאת תרבות הברזל והחרושת של פולשים מערביים. הפלשתים, או שהוא פרי השלטון החיקסוסי, אף הם לא בני הארץ. פרט לאלה אין שום מוגומנטים של תרבות, מעשה רוחם של הכלולים בשם „כנענים“ או „אמוריים“. משמע שישנה אמת עמוקה בהגדרתו של „היהודי הגלותי“ שהוא דר' יהודה הלוי שמו, אשר אמר שכשם שאין השכינה שרויה על העם בכלל ועל נביאים בפרט אלא בארץ, כן אין הארץ הזאת נענית אלא לבני העם הזה. זהרי עובדה היסטורית היא שאף הערבים שישבו כאן ישיבה ממושכת לא יצרו

בארץ הזאת שום יצירה של ממש.

עובדה זו שהיצירה התרבותית הקשורה בארץ הזאת, איננה יצירתם של העמים שקדמו לישראל בהיאחזות בה ולא של אלה שבאו אחרי ישראל לשבת בה, עובדה זו משמעות מכרעת לה כשנשמעת התביעה להצמיד את תרבותנו החדשה או המתחדשת למה שנוצר בארץ הזאת ולהשתחרר מעומס התרבות "הזרה" שאינה פרי הארץ הזאת, והבלולה בשם "יהדות".

ואם ניטול שתי דוגמאות קיצוניות: האיפוס האוגריתית כביטוי התרבות הכנענית "הטהורה" מזה, ולדוגמא, החסינות הבעש"טית כביטוי התרבות הגלותית מזה. אפשר להבין שצעיר, יליד הארץ או אף לא-כל-כך-יליד-הארץ אך יליד וחניך תרבות אירופה החילונית ותרבות פאריס המתפרקת ומתפרקת, יעדיף את רוח אוגרית מרוח הבעש"ט. אף כי אם נעמיד את שני אלה במבחן הערך הקרוי הומאניזם, ואשר כל-כך יקר הוא בעיני השמים' האנטי-יהודים שלנו, יתגלה לאחר בדיקה קלה וודאי להפתעתו הרבה של העברי' הישראלי' שוחר זהומאניזם הגלובי, שלהוציא מהתפרקות המינית ותאוות הדמים, אין שום ערך "הומאניסטי" בכל איתה שירה אוגריתית, ולעומת זאת מלאה חסידות "הגלו-תית" ערכים אנושיים טהורים ומופלאים אשר לא לחנם משכו את תשומת לבם של אנשי הרוח האירופיים לאחר שהרגשו להם במיצועו ובסיגנונו של ברבר, כלומר לאחר שהוצא מהם ייחודם היהודי. ולא הבאנו דוגמאות קיצוניות אלה אלא כדי להוכיח שאותם, עברים' חדשים למיניהם, ה"הומאניזם" שבפיהם אין לו כל משמעות אמיתית, ואין הוא בא אצלם אלא כמונח מנוגד או כאחד המונחים הרוחניים המנוגדים כביכול ליהדות במדה שהיהדות זהה עם אמינה ודת.

אולם גם אלה אינן אלא הערות-אגב, כי בעיקר באנו

ברשימתנו זאת להעמיד זו מול זו את תרבותה של ארץ ישראל — תפי שונאמר לעיל וקל להוכיח, אין תרבות לארץ הזאת אלא זו של ישראל — מול תרבות היהדות, שיש להשתזרר ממנה, לדעת הפסבדו־מהפכנים, לשם יצירת האומה והתרבות החדשות.

אילו היו כנים יותר ועמוקים יותר היו מניחים לה להבחנה זו של הארץ הזאת על תושביה ילידיה ותרבותה בניגוד לגלות ותרבותה הזרה. אילו היו באמת לוחמי מהפכה רוחנית ותרבותית היו עושים זאת. אולם הרי למעשה לא דחף רוחני הוא המביאם ל"מהפכה" זו, כי אם תכסיס פוליטי גרידא להקטין את מתח הציונות השואפת לגאולת כל הארץ בשביל כל העם היהודי ולהגדיל את משקל הערבים תושבי הארץ. כל הדיבורים הרוחניים והתרבותיים למען האמת אינם כלל אלא בנין־על־מלאכותי עד מאוד, איצטלה דלילה ביותר למען המטרות הפוליטיות ההן. ואגב כך יצויין לשבח בניגוד להם, מי שהוא באמת יוצר אנטי־יהודי מובהק מתוך דחף רוחני ללא כל אספקט ופזילה פוליטיים, הוא יונתן רטוש, ולא לשוא אין שמו בין מארגני "האומה השמית". ומכיוון שאין ה"כועניות" אצלו בנין־על למטרות פוליטיות, לחיסול הציונות ומדינת ישראל — האופוזיציה הרוחנית של ליהדות היא עקבית ויסודית באמת והוא שולל את היהדות כולה על שרשיה האמיתיים, המקראיים.

כי הנגה זאת נקודת הזיוף הראשונה של העברים למיניהם — ואנו חוזרים ומדגישים למיניהם, כדי להוציא מלב שהכוונה בזאת רק לאותה בועה שעלתה בימים אחרונים ו"פעולה שמית" שמה, כי אם גם לכל ה"הינטר־לאנד" הפסיכולוגי והסוציולוגי שלה בקרב הנוער המצוי בתנועות רבות, של מפ"ם ולאחזה"ע ומפא"י ואף ימינה מהם. נקודת זיוף ראשונה וראשית זאת היא היחס למקרא.

כל שוללי היהדות האלה נעשו קנאים גדולים. של התנ"ך. זוהי היצירה העברית הטרומ־יהודית. זוהי היצירה העברית הטרומ־גלותית. יצירת עם על אדמתו. יצירת האדם העברי ולא של כוהני־הדת ולא של נחותי הגיטאות. הרוח־ניים וכו' וכו'.

והנה כאן המלכודת הראשונה אשר נופלים לתוכה כל שוללי היהדות וקנאי העבריות שאינם עקבים למדי כעקביותו של רטוש; לא זו בלבד שהתנ"ך הוא מקור מחצבם של עיקרי השקפת העולם היהודית. עיקרים שהעב־רים שוללים אותם, כי אם יתר על כן: עיקרים אלה הם הם אבני היסוד של התנ"ך.

ומה הם?

א. האמונה באל בורא עולם שהוא גם אלהי ההיס־טוריה.

ב. האמונה בעם ישראל כעם נבחר מכל העמים.

ג. התורה על מצוותיה וחוקיה כיסוד קיומו של עם ישראל.

ד. הנחלת ארץ ישראל מן היאור עד לפרת לעם יש־ראל לא רק ללא שיתופם של העמים השוכנים בה, כי אם במפורש ובהחלטיות קיצונית. בבעלות בלעדית, להתנחלות בלעדית, תוך הכחזת כל הכבועים.

ה. הפיכת ארץ ישראל זאת העומדת בסימן האמונה הישראלית המיוחדת למרכז לכל הגויים בעולם היא תנאי מוקדם לשלום וצדק בעולם; זהו תנאי־יסוד לחזון אחרית הימים הנבואי.

ודאי שבאלה לא נתמצו כל רעיונות המקרא. ואין צריך לאמר שהאיכות הספרותית. "האיך" שבהגשת הרעיונות ופיתוחם, אסור לו כמובן — וזה נעשה לעתים קרובות להאפיל על המה'. אולם רעיונות מוסר; שכה רבים ומה נאים הם במקרא. יש כדוגמתם אף ביצירות המחשבה

הדתית או הפילוסופית של גויים, אם לא תמיד בטוהר ועקביות שכזאת ואף פעם לא בתוקף של קדושה. מכיוון שמקורם שם הוא אנושי ולא אלהי. מכל מקום לא ברעיונות מוסר אלה יחודו של התנ"ך. יחודו וכוחו שבו הפך להיות לנו לספר הספרים, לחוקת החיים של האומה, הוא בהעיונות ובציוויים הנ"ל.

לבטל את העיקרים האלה של המקרא ולהיאחז בשברי ספרים ושברי פסוקים בלבד, הרי זה ממש כאילו נטלו שתי מלים הכתובות בתוכחה "והיית משוגע" והכניסום לתרי"ג מצוות כמצוות עשה מן התורה.

צא ובדוק מה נשאר מהמקרא אם אתה מוציא ממנו את האמונה, את המצוות, את היעוד הלאומי של עם סגולה. ואם נוסף לכפירתך הדתית אתה גם מתנגד לגדלות ממלכתית עברית ולו גם חילונית, ואתה אינך גורס לא את גבולות ההבטחה ולא את גבולות ההגשמה של דוד ולא את הערצת המקרא לדוד הכובש ומקים המלכות על חשבון עמי אדום ומואב ועמון וארם והבטחת המקרא לעתיד להחזיר את תפארת מלכות בית דוד, בקיצור, אם אתה מוציא מהתנ"ך גם את בית המקדש וגם את בית דוד, אם אינך מקבל לא את המלכות החילונית הרחבה של ירבעם השני ועוזיהו ולא את הקדושה ואת האמונה הדתית של ישעיהו, מה נשאר לך פרט לשיר השירים, קהלת ואיוב? לא חלילה שאלה הן יצירות פחותות ערך. אדרבא, בעצם הכנסתן של יצירות מופלאות אלו תוך המקרא ניכרת רחבות דעתם של חז"ל. כל רגש וכל הרהור ואף ספק, כשהם ניתנים בתוך מסגרת המקרא, כלומר בתוך מסגרת העקרונות של אמונה ואומה, ביטויים הם לפורקן בריא, הם בסופו של דבר משתלבים ומתקדשים. אולם לא הם אבני הפנה וקווי היסוד של המקרא. ומי שמדבר בשם היצירה של העם העברי בארצו, מי שמדבר על תרבות העם העברי בטרם היותו לעם, יהודי,

מי שמדבר על התג'ך כעל יסודה של תרבות זאת, אינו יכול בעת וכעונה אחת לשלול את הערכים המרכזיים של יצירה זו. משמע אינו יכול לשלול את עיקרי תורת היהדות. ספק אם רשאי לבוא אחד מסוגו של בובר ולהעמיד את התורה כולה על התנגדותו של שמואל ל"ככל הגויים" ועל פסוק "לא בחיל ולא בכוח כי אם ברוחי". ובעזרתם לשלול כל ממלכתיות וארציות. ספק גדול עוד יותר אם רשאי טשרניחובסקי לבוא ולגרוס את היעודים הממלכתיים הארציים לישראל "ללא רצועות של תפילין" ולפרוק מעצמו ומעל כתפי העם את האמונה המקראית. אולם לעשות את שניהם כאחד, להשתחרר מעול עולם הבא שמטילה, היהדות, נוסח בובר, או (מן הקצה השני ולהבדיל) נוסח גטורי קרתא, וגם מעול עולם הזה של ממלכתיות עברית ככל הגויים, וזהו מעשה שעושים אותו רוב רובם של "העברים" החדשים, ולא להרפות מהתג'ך ומ"היצירה הרוחנית" של העם העברי על אדמתו בתקופה, הקלאסית, הרי זה אבסורד, שאין דומה לו ואף פחדנות אינטלקטואלית.

אולם הזיוף — או הבורות — של מרוממי היצירה העברית תוך שלילת היהדות מעמיק עוד יותר תחזור אף לאותו תחום היצירה העברית, שמשום מה, ודאי בהשפעת "ההשכלה" והציונות "ההשכלתית", נחשב לגלותי טיפוסי, והוא תחום היצירה ההלכתית והמדרשית הכלולה בתלמוד ובספרות התלמודית.

אם קנה-המידה הוא יצירת עם היושב על אדמתו ומעצב את תרבותו, ואנו מוכנים להסכים להנחת יסוד זו של העברים האנטי-יהודים, הרי חייבים לאתר ההכרה במקרא וברעיונותיו העיקריים להמשיך ולראות את האמת העובדתית ההיסטורית-תרבותית, שגם דת היהודים — ולא רק עיקרי האמונה — היא פרי התפתחותו ויצירתו של העם היושב על אדמתו, אדמת ארץ ישראל. בראש וראשונה

המשנה. זה ספר החוקים הכולל את כל שטחי החיים, הצי-
 בוריים והאישיים, הכלכליים והרוחניים, המשפחתיים והפול-
 חניים, ספר חוקים זה שאינו מעשה איש אחד המטיל את
 חוקתו על עם בכוח שלטוני או בכוח היפנוזה אמונתית
 נבואית, כי אם מעשה של מאות בשנים ושל אלפי חסמים,
 ספר זה הוא כידוע כל-כולו יצירת ארץ ישראל ללא שיתופה
 של יהדות הגלות, אף כי זו כבר קיימת באותה תקופה. קווי
 היסוד של אורח החיים, המכונים בפי "הכנענים", "הוי
 גלותי", הותוו בספר יסוד זה. כל מה שהחילונים בני
 "האומה הארצישראלית החדשה" רוצים להתפרק ממנו, דיני
 אישות, דיני שבת, דיני כשרות, כל אלה ועוד רבים כאלה,
 נוצרו על אדמת ישראל. לעומת זאת כל אותם ערכים
 חילוניים, אם בהשקפות ואם באורח חיים, כל אלה הביאו
 עמם העברים-הישראלים מן הגלויות, הם פרי ההתבוללות
 של אנשי ארץ ישראל על אדמת נכר. כי — וזה כלל
 גדול — חיי הדת של אבותינו בגלויות לא היו אלא המשכם
 של חיי אבותיהם בארץ ישראל על טריטוריה זרה. יהודי
 החי על תורה ומצוות בויליאמסבורג — וכותב הטורים
 האלה הוא כידוע משוללי הגולה הקיצוניים — קרוב יותר
 לעברי הארצישראלי מאשר איזה "עברי" תל-אביבי מרח'
 דיזנגוף בימינו שהוא כל-כולו אכסטריטוריאלי, חסר תרבות
 עצמאית-כלשהי. כל-כולו קוסמופוליט תלש, מכל מקום
 אולי נטוע הוא אי-שם בבית קפה פריסאי או לונדוני או
 ניו-יורקי, ודאי לא בארץ ישראל. כי גם זאת לדעת: אדתו
 אדח חיים, על השבת, ועל דיני האישות ועל התפלה ועל
 הכשרות, זה היה אורח חייהם של עובדי האדמה היהודים
 בארץ ישראל, כלומר של הנאחזים בקרקע המולדת ממש,
 ואם היו פורקי עול תרבות זאת, הרי גם שם וגם אז היו
 אלה אנשי ערים ובעיקר אנשי ערים מעורבות, בעיקר ערי
 החוף. ואף הם קיבלו את צדוקיותם או התפרקותם מעול

המצוות — וגם זאת במדה פחותה פי כמה ממה שנדמה וממה שתואר בעיני מתנגדיהם הקיצוניים מהפרושים — מזרים, מיוונים ורומאים, ולא היתה זאת להם מרדנות עצמית, ולא יצרו גם שום יצירה תרבותית עצמית.

וגם אם נרחיק לכת ביותר ונאמר, שנוסף לאופוזיציה הצדוקית-בורגנית-עירונית היתה גם אופוזיציה עצמית עם הארצית שלא קיבלה את תומרות המצוות, הרי אופוזיציה זו הצמיחה את כת הנצרות על המיתוס שלה, על המוסר שלה. האם זאת היא היצירה הארצישראלית העברית המקורית הלא-פרושית-יהודית, שבני "האומה הישראלית החדשה" מוכנים להמשיך ולטוותה, להאחז בה בחפשם אחר שרשי תרבות לאומית ארצישראלית?

ומעבר להלכה, עולם האגדה הוא המדרש, זו היצירה שהיא ביטוי למסר ולדמיון ולרגש של כל אותה תקופה של בית שני ומאות שנים שלאחר חורבן הבית השני אך עדיין של ארמה יושבת בארצה ונאחזת באדמתה, נאחזת באדמתה ביתר תוקף מכיוון שהערים עוברות לידי שלטון הרומאים, לידי סוחרים יוונים או לידי יהודים מתיוונים. המדרש כולו הוא יצירה ארצישראלית. המדרש עם כל ערכיו הספרותיים האנושיים-כלליים והעממיים. אינו אלא פיתוחם של רעיונות היסוד המקראיים, העמקת האמונה באלהים, בבחירת עם ישראל, במשיחיות, אף העמקת השנאה ל"עשו ואדום" שבכל הדורות. המדרש מעצב את ייחוד הנפש כשם שההלכה מעצבת את יחוד החיים החיצוניים. והלוח היהודי, זה שבקלות רבה כזאת רוצים להתפרק ממנו ולהשלב במקומו בלוח הנוצרי אירופי דוקא (למה לא במוסלמי-אסיאתי, רבותי השמיים?) לוח זה אף הוא כמובן פרי ארץ ישראל ואף במקרים ידועים פרי המאבק לשלטון ארץ ישראל על יהדות התפוצות ואחד האמצעים להמשיך ולרכז את תשומת לב היהודים בתפוצות בארץ

ישראל הקובעת חדשים ומועדים וראשי שנה.

וטלית מצוייצת זו שהפכה להיות לעיטוף קדושה מיוחד לתפלה, הרי אף היא אינה אלא הלבוש הלאומי הארצישראלי המקורי, בעוד אשר מכנסים אלה שאנו לובשים הם גזוטיים וספק אם תולמים את האקלים של ארץ ישראל. וכך יכול אתה ללכת צעד אחר צעד ולהטוּכח שכל מה שנכלל בשם יהדות ומשתמשים בו היום כדי להציגו מול ישראליות, כדי לשללו כיצירת הגלות, שכל זה הוא יצירת ארץ ישראל, יצירת עם על אדמתו, מעקרונות שבהשקפת עולם. אמונה ומוסר ועד אורח החיים המיוחד בתגו, בלבושו, במאכלו, במשכבו.

ואחרון אחרון וודאי למרבית התמיהה של רבים ובורים: ספר החוקים האחרון שעל פיו חיו יהודי הגלויות, והוא ה"שולחן ערוך" של ר' יוסף קארו, היה ממש כספר החוקים הראשון, המשנה, יצירת ארץ ישראל ולא הגלות.

הגלות מאז תלמוד בבלי רק פיתחה את העקרונות ואת אורח החיים שנוצרו ושהונחו בארץ. היהדות "הגלויתית" לא העיזה לחדש חידושים עקרוניים, ובדברה ובכתבה על חידוש הנבואה וחידוש הסנהדרין, לא ביקשה לאמר אלא שרק על אדמת ישראל תתחדש התפתחותה של התרבות, זאת היא האמת הפשוטה על יצירת היהדות ועל יצירת אדמת ארץ ישראל. כדי להיות חיים ניו-יורקיים או פריס-איים, אין צורך ליצור תיאורית על אומה חדשה ועל תרבות כנען וארץ-ישראל, כדי לבגוד בעם היהודי בכל תפוצותיו ובסופו של דבר גם במדינת ישראל, גם כן אין צורך להטריח "תיאוריות" היסטוריוסופיות על "תרבות עברית קדומה ויהדות גלותית זרה".

העבריות היהודית או היהדות הארצישראלית משרשה גברה בעבר ותגבר בעתיד על כל התבוללות והתבטלות אופורטוניסטיות, למען חידושה של תרבותה העצמית.

אמנות הראיה ביון והשמיעה בישראל

א.

בריאה ראשונה מה היתה? האור. שום דבר לא היה
במצא. וגם אם היה מה שמכונה תודו ובוודו, הוא לא נראה.
שדרי חושך היה. וגם הוא היה ללא ספק מחלט, כמו האין,
כמו התודו ובוודו.
עד שהיה אור.

אך איך נתהווה האור? הוה אומר: באמירה. ויאמר
אלהים יהי אור. פירושו של דבר, ראשית: הקול קודם
לראיה, גם אם לא היתה עדיין און שתשמע ועין שתראה.
שנית: האמירה אינה בגדר חומר לגבי האור, שכן זו כל
המשמעות של הבריאה באמירה יש מאין.

זו השקפת יסוד של המקרא, ומן המקרא — ליהדות
כולה ואין זה עניין לכאן מי המעצב ומי המעוצב. לענייננו
כאן הצד הקובע הוא ראשונות היסוד הקולי, קדמותו ביחס
ליסוד הראייתי. ודאי שהמקרא מדגיש — ואולי זה אצת לכך
שהיה צורך להדגיש — „און שומעת ועין רואה, ה' עשה גם
שניהם“ (משלי כ'), אך לא סדר האברים בפסוק זה בלבד
מזכיר את דרגת החשיבות, כי אם המקרא כולו, כולל
המשמעות המקורית של המונח מקרא שאינה קריאה בעין
כי אם קריאה בקול. שם זה אומר את הדבר בכל הווייתו:
שמע. וגם השימוש בלשון „ראה נתתי לכם“ וכו' איננו
אלא בלשון השאלה. ובאותו מעמד מרכזי ועליון של מתן

תורה, בו נאמר באותה לשון שאין למעלה הימנה להמחשת העוצמה של השעה: רואים את הקולות, שם כל המראות אינם אלא תופעות לווי — או „רקע“ בלשון חדישה — והעיקר הם הדברים הבוקעים מהמראות, הדברים הנאמרים ולא הנראים.

ובכן מבריאת עולם באמירה דרך עשרת הדברות ועד מרכזיותה של תפילת „שמע ישראל“, באה לידי ביטוי העדפת הקול והשמיעה על כל החושים האחרים. ואין ספק שזה נובע משרשי האמונה באל אחד, מסתתר, טרנסצנדנטי, כי בניגוד לפעילות חוש הראייה הקשור תמיד בעצמים נראים, משמע מוחשיים וקרובים יותר לחוש המישוש, אם כי לא תמיד ניתן למששם, הרי פעולות חוש השמיעה והפעולות הדיבוריות, נתפסו לו לאדם כבאים ממקור בלתי מוחשי, מכל מקום בלתי ניתן למישוש, משמע רחוק יותר מן הגשמי, משמע רוחני יותר. על כן נברא העולם באמירה, ליתר דיוק, היש הראשון, שהוא האור, נברא באמירה: ודרך אגב: לפי מיטב התיאוריות המחזקות החדישות האור כבר קשה להגדירו כחומר ממש אף לא בצורת הגופיפים הזעירים ביותר, הוא דבר אנרגטי טרנס-חומרי, ובכן שוב: מה מופלאה היא פתיחת סיפור הבריאה ב„יהי אור“ זה.

מכאן שאין זה עניין של מקרה שתפיסת העולם האלי-לית, וביחוד זו שהכוונה לה במאמר זה, היוונית, קשורה יותר בחוש הראייה מאשר בחוש-השמיעה, שהרי גם האלים הם עצמים נראים אם כי בכוח המדמה, וכל כולם הפלגה של עולם המוחש, או שימת דמויות מאחורי הגשמים כולם. העברי המאמין שהאמין אף הוא באישיות האלוהית, אלא שזו נחת בלבד היא ואין לה דמות, השאיר לה רק את דרך הקומוניקציה הרוחנית ביותר עם האדם: הקומוניקציה הקולית: „קול דברים אתם שומעים ותמונה אינכם רואים זולתי קול“ (דברים ד.) והמעבר מהרוחני והמוחלט הזה

אל עולם המוחש הוא במיצוץ אותה אמירה ראשונה. אמירה. אמירה בוראת: יהי אור. וגם אדם הראשון מה החוש הראשון המפותח בו? השמיעה. שהרי אלהים מדבר אלי. ומה המעשה הראשון שהוא עושה? קורא שמות. ואף שם (בן נוח), כאחד מאבותיו הקדמונים של אברהם העברי, ודאי גם בו יש רמז לחשיבות ההיא שבמלה, בקריאה, בשם, ורק האשה הראשונה, רק היא מביאה על דרך שמביאה, לפיתוח חוש הראייה, לראיית היפה והנחמד "תאוה לעיניים". עתה בוא וראה (ושמא, בוא ושמע?) בזה הפלא המשמעותי שבסיפור יסוד זה שבבראשית, סיפור גן העדן. נפקחו עיני אדם וחווה, משמע לא שעוהים היו תחילה, שהרי חווה כבר ראתה את היופי החיצוני של העץ, אך עתה הראייה עלתה לדרגת חשיבות לא פחותה מהשמיעה ובמעשה חסאם אף הפרו את מה שנצטווה החוש הפנימי שלהם, חוש השמיעה; לאחר מכן נאמר בזה הלשון:

"וישמעו את קול ה' אלהים מתהלך בגן לרוח הים ויתחבא האדם ואשתו מפני ה' אלהים בתוך עץ הגן".

קול אלהים מתהלך בגן — אם תרצו זה המקרא כולה, זו היהדות כולה. לא שאין עולם מוחשי, ולא סתם עולם חומרי כי אם ממש גן והוא באמת יפה, ממש גן עדן, אלא שאל לך אדם לשכוח שקול אלהים מתהלך בו. משמע שיש מאחורי כל זה, מאחורי כל המוחש, מאחורי כל היופי החיצוני, רוח שהיא מעבר לחומר (וכתוספת למדרש השם הגזעי "שם" כמציין את הקריאה בשמות, את היסוד הקולי, גם עוד מדרש השם עברי, כמציין את ה"מעבר" ההוא, הרוח, האלוהות אשר מעבר לעולם). ייתכן ואדם, (לא בלי חווה), מנסה לברוח מן הטרגיזנדט הזה, מן הקול הזה, להיחבא בתוך העץ; משמע בתוך חיי הטבע כשהם לעצמם, משמע להנאת כל חושי המוחשיים יותר, העין, הריח, החך, ובלבד שלא לשמוע, כי השמיעה מחייבת את זו המשמעת שהוא לא טר

לה, שהוא הפר ומפר אותה, ואין לכך בסאן חשיבות מניין
בוקע הקול הבלתי-יחומרי התוא, מאלו מעמקים או מאיזה
„טראנס“ מאיזה „מעבר“. זהה אומר: מהות יוזן היא
יש מעין. מהות יהודה יש מאין.

ולא גבוא כאן כמובן לדון בשאלת האמת המיטאפיסית
או הפיסית התיאולוגית. אנו באים לקבוע מהיות של
תרבויות.

המהות התרבותיים של היהדות היא קל אלהים המתהלך
בגן העולם, בגן המקרא, בגן נפשנו. יתר על כן, העולם כולו,
המקרא כולו, נפשנו, בכל תולדותינו אינם אלא זה המשחק
או זה המאבק בין הקול ובין ההתחבאות.

ב.

כוח התיאור האפי של הספרות היוונית הקלאסית הוא
מן המפורסמות. ומאותו מקור עצמו כוח האמנות הפלאס-
טית: זה וזה שרשם בודשי-הראייה המפותח להפליא. ואהבת
התיאור והעיצוב של מראות קשורה כמובן באותה שלוות
נפש של המסתכל ושל היוצר וכמעט ביחס אדישות לזמן
החולף. וכי מה חשיבות לזמן. על כן התיאורים המפורטים,
על כן אין פחז בעלילה, וישנן דיגרסיות ארוכות, כי העולם
הוא נצח, בא מן האין סוף וקיים באין סוף. הוא לא בא
מבראשית מכוונת ואינו הולך לשום תכלית מכוונת —
בניגוד מחלט ומהותי ליהדות המאה מ„בראשית ברא“
והולכת אל אחרית הימים כסוף מעשה במחשבה תחילה,
כמהלך רצוני מכוון או רצוי-המכוון — ועל כן החלל הוא
המימד הקובע בעולמה של יוזן, ועל כן המראות, ועל כן
הפירוט, ועל כן האפיקה החומרית והפיסול זה מופת אמנות
החלל, ואף האידיאות הנצחיות ועל כן הלא-היסטוריות של
יוזן, על כן חוסר הפרספקטיביות וחוסר העומק. אין עצימת

עיניים למען תפיסה מבפנים, לשם ריכוז השמיעה. אפשר לרכז את המבט אף על פרטי פרטים, אך אפשר גם לפזול. מה שאין כן באזניים. אין "פזילה" בשמיעה, אין אתה יכול לשמוע בכל אוזן דברים שונים. העיניים — או כל אחת מהן — יכולות להיעצר מעצמן. יש הרבה יותר אבטונמיה ושרירות לעיניים מאשר לאזניים. הללו יותר ממושמות הן, כשם שהזמן ממושמע ומכוון יותר מן החלל, מכל מקום בנגלה. על כן יש אחיות עיניים ואין אחיות אזניים... וזה אומר אריך אוארבוך בספרו המונומנטאלי לביקורת הספרות "מימיזיס" בפרק הראשון המשווה את האמירוס והמקרא:

"הסתכלות במקרא מלמדת שאפשר להשתמש במלה ביתר רוחב ועומק. מתברר שאפילו האישיות הבודדת ניתנת לתיאור ברקע האחורי. כזה הוא תמיד אלהים במקרא, כי הוא איננו בר תפיסה בנוכחותו כזיבס, תמיד מופיע רק אפס קצהו, הוא נתון תמיד בעומק. אבל אפילו בני-אדם במקרא בעלי "רקע אחורי" הם יותר מאנשי הומירוס. יש להם יותר עומק, זמן, גורל ותודעה... אצל האמירוס אפילו כשמופיעים אלים לזמן קצר. על פי רוב מסופר כיצד באו ונעלמו, ואילו בסיפורי המקרא מופיע אלהים ללא דמות (ובכל זאת הוא "מופיע") ממקום כמוס ורק קול נשמע... אצל הומירוס השמחה לחוייה החושנית היא חזות הכל, היו שניסו למצוא סמליות בסיפורי הומירוס אך העלו חרס. במקרא יש תביעה לאמת היסטורית למרות מיעוט התיאור החושני. בסיפור המקראי תמיד מרומז על מה שמעבר..."

ג.

הבדלה זו אין פירושה קוטביות. לא שתרבותה של יוון היתה כל-כולה תרבות העין והאסתטיקה ללא תרבות האוזן

והאתיקה. ולא שתרבות יהודית תיתנה כולת אונן ללא תחושה
 ליפי טבע וצורה ללא אסתטיקה. ודאי שהמושג „עבודה
 זרה“ קיים אצלנו ולא היה קיים ביוון (אם כי סוקראטס
 הוצא להורג בעוון „כפירה“ ביוון הדימוקראטית והסובלנית
 ולא ביהודה הקנאית), אך זה מתחייב ממש מהכיוונות של
 תרבות הקול, מהמשמעותיות שבהתרחשות ההיסטורית. מי
 שאינו רואה (והיוונים בדרך כלל לא ראו) טעם במהלך
 ההיסטורי הכללי, אין סיבה לכך שיילחם בסטיות. הומן
 הוא מטבעו חד-סיטרי. לא כן המקום. מה שהתבוננת בו
 לפני רגע אתה יכול לשוב ולהתבונן בו שנית ושלישית.
 הדבר הגשמי, הקול הוא חד-סיטרי, אינך יכול לשוב ולשמוע
 את אשר שמעת לפני רגע (הרי המדובר הוא בתקופה
 שלפני ה„טייפים“ והמדובר הוא במקור). ועל כן אותה
 תחושה של אחריות לכל מעשה ואותו רוגז על „מבלי עולם“,
 כ„שעולם“ הוא זה המקראי, במובן זמן ולא תבל. ומכאן
 התמציתיות של ספרות המקרא ועל כן כל מלה — סלע,
 ועל כן הכל מבחר מן המבחר, סגולה. כמה עשרות איליאדות
 ואודיסיאות היו נכתבות בידי משורר יווני על מה שמרוכז
 בתמציתיות בתורה וביהושע ושופטים? ואין זו תמציתיות
 שהקיצור מדלל אותה מצד התוכן, זוהי תמציתיות של
 סגולה, כל מלה — אין צריך לאמר בשירה, אך גם בפרוזה
 אוצרות חבויים בה, מכרות. בחינות ספרות אינטנסיביה
 בניגוד לזו ההומרית האכסטנסיבית. הטעם? הטעם כי יש
 טעם, יש משמעות למאורעות. קול אלהים מתהלך לא רק
 בגן, לי אם גם במערכות המלחמה וההיסטוריה בכלל. גם
 בשדות הקרב היווניים מתרוצצים אלים, אך זה משחק ותו
 לא, אלה בצד זה, אלה בצד זה. גם האל העליון זכס אובד
 עצות לפעמים. אשה יפה וחסרת טעם, איפופיאה יפה אבל
 משמעות אין לה, שום דבר לא משתמע ממנה. וגם כשהאונן
 נהנית מההכסמטר, הרי זו הנאה אסתטית פורמאליסטית.

מלכתחילה המקרא וכל יצירה יהודית אינם באים לגרום הנאה. בדיעבד או כדרך אגב — הן גורמות הנאה גם מצד הצורה, אך לעולם אין התוכן טפל לצורה, בחינת תפוח זהב במשכיות כסף ולא ההפך מזה.

היה גם פולחן בבית המקדש בירושלים וטכס ו"מראה כהן", אך כל העבודה היתה מכוונת אל הרגע הנשגב שהוא של השמעת השם המפורש יוצא מפי כהן ואז כל העם כורעים ומשתתווים. כל אימת שהמראת הפולחניים נעשו עיקר הופיעו נביאים והשמיעו את "נאום ה'" או הופיעו חשמונאים ונלחמו את "מלחמות ה'".

תפילה כנגד הצגה ומחזה ותיאטרון.

לא לשוא התפתחה אמנות התיאטרון ביוון ולא ביהודה. יש גם טעמים עמוקים מצד התוכן, מצד התפיסה הטראגית שביוון שלא היתה בגדר האפשר ביהודה, ייתכן כי גם זה קשור אי-שם בהבדל שבין התפיסה המעגלית התואמת יותר את החלל, את מחזורי הלוח של הכוכבים, ובין התפיסה הקווית התואמת את בורא העולם מרצון ומדעת ואת האדם שבצלמו. אך גם במשטח ראשון הטעם ברור: תיאטרון הוא מראית לעין והוא מראית-עין, התחפשות. הנבואה מנוגדת לכל התחפשות (הלעג להתנבאות אדם וחזה מפני הקול) ולו גם היפה ביותר, הנבואה היא חושפנית. יוון מאבנת. יהודה מגיעה. ישעיהו כנגד פידיאס. יריחו נופלת מקול שופר, טרויה נופלת בעזרת סוס-עץ חטוב. על כן אתה יכול אף לכרוע ברך בפני האל אפולון הנהדר ולקרוא: קאלוס, קאלוס קאלוס (יפה, יפה, יפה), אך בפני אל מסתתר שאין לו דמות הקורא אליך מראש: סולם ערכים ומגיע עד מעמקי נפשך אתה קורא: קדוש, קדוש, קדוש. יוון היא גם אם הדיאלקטיקה: זו השיחה וזה הוויכוח האופקיים. יש גלגל-עין, הוא יכול להסתובב הנה והנה. אך אין גלגל אחר. האוזן שומעת את הקול מן העומק הבלתי נראה שבנפש,

מן הגובה הבלתי נמוד של אלהים. זו תפיסה אנכית, החל מאותו "יהי אור" דרך "אנכי" שבעשרת הדברות עד "שמע ישראל" והתפילות מלמטה למעלה.

הצגה ודיאלקטיקה מזה, נבואה ותפילה מזה. אופקיות כנגד אנכיות.

גם בדרך האופקית יש אלהים, אלא שהוא איננו מצווה ואיננו בוחן. גם בדרך הסולמות ישנם שלבים בהם אתה נעצר ורואה סביבך יופי ושומע נגינה אך משמיע נגינה, אלא שאתה זוכר כי בסולם אתה עולה ואפשר ליפול. לא שאסור בכלל לאמר מה נאה אילן זה, מה יפה גיר זה. רק כשאתה מפסיק בגלל זה במשנתך, אתה מתחייב בנפשך. אתה עלול ליפול מסולמך. זה בגדר "עבודה זרה". אם מתהלך קול אלהים, אין סכנה אף בגן פסלים. אם אין קול אלהים כל גן הוא פסול. אולי יפה, טוב ליפת. לנו — פסול. חוק לאמנות יהודה וישראל. אדם יכול לשנות על נקלה את מראהו החיצוני: אשה כצבעי צבעים, האיש בגידול זקן או בגילוחו, זה וזו בבגדים מבגדים שונים: מעלי תאנה עד פראק ומדים. אין אדם יכול לשנות את קולו. יש אופנה בלבוש, אין אופנה בקול. הקול בא מן הנפש. ויעקב אבינו יוכיח.

אם יש צורך אפשר וצריך להפוך את הידים לידי עשיו. אך הקול נשאר תמיד קול יעקב. וכך זוכים לברכה. גם מברכת האדמה גם מטל השמים.

(תשכ"ז — 1966)

את מי בא לתאר המסמך האקומני?

כאשר שמענו לראשונה ב"קול ישראל" את דבר "הבשורה", על המיסמך שהוגש לכנס האקומני להסרת האחריות לצליבת ישו מכל העם היהודי, חששתי שמא תבוא סמוך לכך הודעה על חג לאומי ועצרת חגיגית בבנייני האומה.

כאשר קראתי את הודעתו של ד"ר נחום גולדמן, נשיא הקונגרס היהודי העולמי וההסתדרות הציונית העולמית ועוד מוסדות עולמיים אחדים, אשר שכחתי את שמותיהם, ובהודעה הבעת "ההתרגשות העמוקה של העם היהודי המקבל בברכה את הסרת האחריות ממנו לצליבת ישו", כבר עלה באפי ריח "יערות הוואטיקן" ו"חורשת קארדינאל ביא" על אדמת הקק"ל, אם לא יותר מזה.

וכאשר נודע לי — וכל אלה תוך שעות ספורות — ששר הדתות בישראל הביע באזני עתונאי זר את שמחתו וסיפוקו, חיכיתי להוראה לברך "שהחיינו" בשם ובמלכות ולומר "הלל" מלא.

עד שבא הרב הראשי ראשון לציון ואמר שיש זמן לחוות דעה, כאשר המיסמך הוא עדיין בגדר הצעה והכנס האקומני טרם קיבל אותו כהחלטה מחייבת, ודחיתי גם אני את ה"הלל הגדול". וברגע האחרון אני קורא כי גם רבה הראשי של צרפת הרב קפלן מבקש להמתין, להמתין... אך קבלת הפנים הלוהטת, שבה נתקבל המיסמך בישראל

ראל, ההדגמה של השיבותו ההיסטורית, מתייבת תגובה ביקורתית היסטורית למען האיזון הנכון, שהרי עמא פזיזא אנחנו, עם זקן כל-כך, מנוסה כל-כך ואינפאנטילי כל-כך ברגישותו למלה טובה.

ומן הראוי לציין יוצא מן הכלל אחד — מכל מקום ממה שהגיע לידי בימים האחדים והם של התרוממות-הרוח-ממש — והיא תגובתו של הקאריקאטוריסטן דו"ש ב"מעריב", ששאל "את מי הם מטהרים" וצייר דמות קארדינאליה הרוחצת את ידיה שלה הנוטפות דם.

וזו היתה תגובה יהודית נכונה ראשונה ועליה אני בא להוסיף ואותה להרחיב, כאמור: למען שיווי המשקל הגפשי וההיסטורי שלנו, אשר קל מאוד למוטטו, יותר קל מאשר אשיות דוגמאטיקה נוצרית.

והערה אחת לנאציונאל-פסיכולוגיה ועל רקע סוציולוגי: אילו הודיעה הכנסייה הנוצרית הודעה אשר כזאת לפני מאתיים שנה, או אפילו לפני חמישים שנה, אבל לא ברומא או בברלין, כי אם באזני יהודי ווילנה או ווארשה, שום התרגשות לא היתה גרמת. יהודים, רבנים ופשוטי-עם היו מושכים בכתפיהם במידה רבה של מה-איכפת, והמה דוקא הרגישו על בשרם יותר מיהודי המערב והאמאציסיפאציה את שנאת הנוצרים ל"הורגי אלוהיהם", והמה דוקא לא הרבו לעסוק בתיאוריות מעמיקות על גורמים כלכליים וסוציאליים ולאחמיים ופסיכולוגיים לשנאת ישראל, גורמים רבים כל-כך, שלגביהם עניין הצליבה הוא טפל בלבד. אולם עתה, ראה נא ראה, כיצד כל המלומדים ההם, סוציולוגים והיסטוריונים ואף מארכסיסטים, שידעו כל-כך יפה שהדת אינה אלא "בניין על" ופסיכולוגים "המבנינים" שעניין הצליבה אינו אלא תירוץ בלבד למניעים גפשיים עמומים יותר, ראה נא ראה, כיצד כל אלה מתרגשים ועולצים לשמע "הבשורה",

לרמז לאפשרות שיסירו מהם את האחריות לצליבת ישו. כל הריפורמה הדתית וכל החילוניים הכופרים לא רק בן-אלהים כי אם גם באביו שבשמים, כל אלה ממש מאושרים בימים אלה.

ודרוש אחד כמכס נורדוי, או אפילו כ"אחד העם", לקביעת הדיאגנוזה הפשוטה להתרגשות זאת: הריהי אותה "עבדות בתוך חרות", או הריהי אותו מתבולל, או המש-תוקק-להתבולל-בעומק-נפשו, שסבל ממש עינויים בגלל אותה אחריות למותו של "המשיח" שלהם, כמכשול עצום כל כך להתקרבות הנכספת? לפעמים גם בחוסר-טעם מכוספת). מעטים מאוד, יחידים בלבד מקרב יהודי המערב והטמיעה, שהרגישו באמת הבנה ואהדה לנצרות האידיאית ולקאטו-ליות, אך דווקא אלה לא חשו כל רגשי נחיתות: אשמה (הנרי ברגסון למשל), בניגוד לכל היהודונים שבעומק נפשם המשיכו ללעוג לכל הדוגמאטיקה הנוצרית וליהנות מהבדי-חות הידועות על האם והבן, עד חוסר טעם, אבל כלפי חוץ לא פסקו לפטפט מעל במות רמות בכתב ובהטפה ראבאית, על הקירבה בין הדתות, על האידיאלים המשותפים וכו' וכו' והם בלבד, ולא שום יהודי מן הגיטו, הרגישו רגשי אשמה לגבי אותו מעשה שארע כך או אחרת בירושלים דאז. אך כאמור, זהו תסביך יהדות האימאנסיפאציה, שהוגי דעות לאומיים עמדו עליו בהקשרים אחרים. ולא באתי אלא להאיר בפנס האנאליזה הזאת גם את ההתרגשות שתקפה את אחתם היהודים גם היום, בעוד אשר היהדות ההיסטורית מעולם לא הרגישה רגש אשמה כלשהו, ומענין לציין כי בוויכוחים הדתיים הפומביים ביחמת המוסדות הנוצריים, לא בעיית חלקם של היהודים בצליבה עמדה במרכז, כי אם משיחיותו או אי-משיחיותו של ישו, משמע: אילו הודו היהודים בכך שישו היה משיח ובן אלהים, היו סולחים להם את דבר "שיפוטר" ו"הסגרתו", שהרי אחרי הכל, גם פטרוס

בכבודו ובעצמו התכחש לישו, אבל בזכות הודאתו בו לאחר מכן אף נעשה לפטרוס אבי הכנסייה והכס הקדוש. ומעולם לא טענה הדוגמאטיקה הנוצרית שהגלות באה על היהודים כעונש על ששפטו את ישו והסגירו אותו כי אם כמפורש ובמדגש: „צרת ישראל היא תוצאה הכרחית של החמצת שעת הגאולה מצדו על ידי סירובו להאמין בישו המשיח ובסגולת-הגאולה של קרבן הדם שלו“. וזה במלוא העקביות האידיאית, כאשר האמונה בישו מכפרת על כל פשע.

ודאי שכאשר הכנסייה באה לתרגם את שנאתה החדג-מאטית הזאת להמוני עם, היא נקטה בדימאגוגיה הזולה ביותר: „הורגי אלהים“ אף-על-פי שדווקא האשמה זו היא אנטי-איוואנגלית מובהקת. אנטי-איוואנגלית מכיוון שהאיוואנגליון מניח את הליכת ישו לצלב מרצון, את הצלב כיעוד וגאילת האנושות, מכאן שההריגת האלהים לא היתה אלא מילוי רצון שמים. ושנית, אם לא על כך חלה תביעת הסליחה של ישו, זאהבה לשונאים, הסליחה לאלה שאינם יודעים מה הם עושים וכו', על מה תחול כל תורת המוסר הנוצרית? איך אפשר אם כן בשם תורת הסליחה לרדוף את היהודים? כל זה ידוע היה יפה יפה להוגי הדעות הנוצרים, (ואינני בא ללמדם חלילה, כי אם קצת להסביר את הדברים לעמי-הארצות האיוואנגליונים שלנו). אך בכל זאת ברצותם להעביר להמוני העם את שנאתם ליהדות וליהודים החיים, שנאה ששורשיה כאמור, באי-קבלת-הנצרות, באי הודאה בישו, לא יכלו לעשות זאת בדרך משכנעת יותר מאשר בהצבעה על „הורגי אלהים“, משמע פנייה לאינסטינקט, שהרי אם מישו איננו מאמין במה שאני מאמין עדיין אין זה גורם לשנוא אותו. זה היה התפקיד התעמולתי שמילא סיפור ההסגרה, ועל נשק תעמולתי זה ייתכן שהכנסייה עומדת לזוטר וטעמים לא מעט עמה, ומצפון מלוכלך גשוד בדמנו גם הוא מן הטעמים.

וצריך לדעת לקרוא בעיני רב במיסמך של קארדינאל
ביא (ואליו אישית, עוד נשוב), כדי להיווכח, שלמרות כח
ההדגשות של אפוליטיות ודתיות ותיאולוגיות בלבד, הרי
זה מיסמך דיפלומאטי מובהק, שכל מלה בו נשקלה במשקל
כבד כיאות לכובד הדוגמה הכנסייתית, לבל יפלו חלילה
עמודים בגלל הזות אבנים אחדות.

בגון:

„המועצה מקדישה תשומת-לב ליהודים לא כגזע (זה
נגד הנאצים י.א.), ולא סאומה (זה נגד הציונות י.א.),
אלא כעם הנבחר של הברית הישנה“.

דוגמה למופת בניסוח, ושמא מפפק אתה עדיין
בכוונה-חבויה מאחורי אותה מחמאה שרק יהודים נחותי-
רגש ונוהי-הכרה גופלים במלכודת שלה בהתפעלות עגלים,
הבה וקרא בעיני הלאה:

„הקריאה האלהית, שניתנה תחילה לעם הבחירה —
הועברה דרכו (דרך ישו) דרך כנסייתו אל העולם כולו“.
ברור? או שמא מישוהו זקוק לדברים ברורים יותר
ומפורשים יותר? אתם עם של הברית הישנה, שעברה
ונתבטלה מן העולם עם הופעת בן אלהים (בנצרות הסלא-
בית נקראו היהודים במפורש, „סטארואקיני“), משמע שאין
לה לאומה היהודית עתה מה לעשות עוד ואין צורך בה,
הוא היה עם נבחר ואיננו עוד, הוא נבחר כדי לתת את
ישו לעולם, עשה את שלו ויכול ללכת.

ושמא חושב מישוהו שבטיהור זה של העם היהודי
כולו מאשמת הצליבה, ינתן בידינו נשק-מגן כלשהו, מבטיח
לך המיסמך שכל שימוש בכתב זה כדי לחזק וויכוחים
כלשהם, או טענות פוליטיות כלשהן, או להתקיף מטרות
פוליטיות של אחרים — יהיה בלתי מוצדק לחלוטין“.

מי שיודע לקרוא מיסמך פוליטי דיפלומאטי, לא
יתקשה להבין מה מרומז כאן וכיצד נולדה הסתייגות שכזאת.

היא אומרת: גם אם אנחנו מסירים מהעם היהודי את האחריות הקולקטיבית למות ישו, אין אנחנו באים על ידי כך להתייצב מאחורי העם היהודי בחזיתות הפוליטיות נגדו (של היטלר? נאצר? או שמא קארדינאל ספילמאן האמריקאי, שוודאי נלחם על כל אות ואת במיסמך זה ולא לטובתנו, משמע לא לטובת האומה היהודית והציונות ומדינת ישראל). ולמען יהיו הדברים ברורים, שאין כאן כל ביטוי לרצון להכיר באומה היהודית, באה אותה "לטיפה" למר נחום גולדמאן, שיצא מהכלים ממש לשמע הבשורה שאבותיו לא הסגירו את ישו:

"ידיעות מסויימות הזכירו את האפשרות של הזמנת נציג הקונגרס היהודי העולמי. המזכירות לטיפוח האחדות הנוצרית לא שקלה ברצינות את ההצעה בעת ההיא ואינה עושה זאת גם כעת".

ובאמונה, שאין שמץ טינה בלבי על כך שתועדה לאחדות נוצרית לא הזמינה יהודים...

השאלה החשובה ביותר שעלינו להשיב עליה היא: מה פתאום? מנין ולטן גושבת רוח ההפשרה הזו בוואטיקן? ישבו על כס פטרוס אפיפיורים גדולים באמת, הוגי דעות ופילוסופים ואף אנשי מוסר לפעמים, לפעמים. וכבר העברתי במקצת לפני קוראי טורים אלה רשימת אפיפיורים ביחסיהם ליהודים לטוב ולרע בסירוגין. אף-על-פי-כן רק עתה התעוררו להסיר מעלינו חטא זה. למה?

ועל "למה" זה כדאי לעמוד ולא כמובן על עצם "החטא". גם אם לא נרחיק לכת עם חוקרים מסויימים (לא יהודים) לומר שכל המעשה לא היה ולא נברא, גם אם נגיד, היה היה האיש וכך וכך הטיפף. גם אם לא נלך בדרך הנלוזה והיא לאמר: "לא אנחנו, הצדוקים..." גם אם נתעלם מכל האבסורדים שבסיפור האיוויונגליוני על סנהדרין יהודים שסולה מחייבת ומרושעת ויש לה זכות לדון דיני נפשות

(בניגוד לידוע ממקורותינו כולם) וכנגדה פונטיוס פילאטוס, נציב רומאי, כבשה תמימה, שאינו רוצה לשפוך דם נקיים וממש מתחנן (נציב רומאי שטוף דמים!) בפני ראשי הסנהדרין, תלמידיו של הלל הזקן, להרפות מישו הצדיק (במפורש "הצדיק" אומר עליו פילאטוס), שלא חטא אף-על-פי שהכריז על עצמו כמלך היהודים, משמע מורד בנלכות, והוא, הנציב הרומאי המסכן, ממש אין לו ברירה, אינו יכול בשום פנים ואופן להמרות את פי ראשי היהודים הזעקים בלי הרף: ייצלב! נקבל את הסיפור הפאנטאסטי ונניח שסנהדרין יהודית שפטה יהודי אחד שטען שהוא בן אלהים ומשיח ואולי — יש המפקפקים גם בכך — היה כאן דין של גידוף. סוף-סוף אם היתה סמכות לסנהדרין, למה שלא ידונו יהודי מגדף ומכריז על דברים שהם נגד החוקה המחייבת, נגד התורה? נניח שכך היה, אז מה? מה הפשע? איזו עבירה על חוק בינלאומי כאן? האם אין זו רשותו של מוסד מוסמך של עם לדון את מי שמורד בסמכותו אם כל המעשה באמת התרחש? הסלידה היא לכל היותר מצד ההסגרה בידי הרומאי שהוא לכל הדעות שליט זר ונכרי כלפי שני הצדדים, כלפי סנהדרין וכלפי אותו האיש. באותם הימים של תסיסה ומרידות לא אחד נשפט ולא אחד נידון ולא אחד הוצא להורג. נתעלם גם מאלה הציניקאים (הלא יהודים), הטוענים כי סוף-סוף אלמלא הסגירו היהודים את ישו, לא היה נצלב ולא היה קם לתחייה, לא היה גואל את האנושות, וכל המיתוס היה מת באיבו וחטל סדר נצרות בעולם. וכי יכלו ראשי סנהדרין או לדעת כי אחד זה מבין "המשיחים" הרבים שהופיעו אז בחוצות ירושלים, יעשה לאלהים למאות מיליונים גויים? ואיני נכנס לבעיה מה היו חייבים לעשות על פי דין וגם על פי תועלת יהודית, אילו ידעו כמה דמים יהודיים יישפכו על-ידי בני אמונתו של זה. מכל מקום, אגיד גם היום,

אחרי „הטיהור“ שטוהרתי: אלמלא ההסגרה שבאותו סיפור, אילו רק משפט ותוצאה להורג בידי עצמנו, לא הייתי מוצא בכל אותו מעשה פגם שיעיק על המצפון, לכל היותר, עניין של מלחמות אידיאיות פנימיות, אני יכול לנסות לכאן או לכאן. (בר-אבא זה, שתורד מהצלב, במקום ישו, היה ללא ספק מורד במלכות מהקנאים, אבל אני נגד הסגרת ישו בדיוק כשם שאני בוחל בהסגרת יוסף לישאנסקי או הסגרת חברי דב גרוגר. זה עניין פנימי שלנו. כלפי הנוצרים מצפוני נקי ושקט וטהור לחלוטין גם אם כל הסיפור הוא אמת, גם אילו דנה אותו סנהדרין למוות באמת. ללא כל רגשי נחיתות. ללא שמץ של רגש אשמה. אני מוכן להתווכח עם פרושי וצדוקי, עם הרמב"ם ועם ר' עמרם, אם היתה תורתו של ישו עבודה זרה או לא, ואם ע"פ דין-תורה חייב היה סקילה או שריפה או רק מלקות (צליבה ודאי לא), אבל לא עם הנוצרים, לא עם שום פיוס ולא עם שום פאול. איני זקוק ואין העם היהודי זקוק לשום טיהור מידי כס האפיפיור, ולשוא ובחוסר-טעם-ואמת נטל לעצמו מר נחום גולדמאן את הרשות לאמר ש„העם היהודי מתרגש עמוקות“. העם היהודי שנשחט במשך אלפיים שנה בידי נציגי האהבה והחסד, אינו מסוגל להתרגש מאותו טיהור, הוא אינו זקוק לטיהור. הרבה לכלוך בו, הרבה חטא, אך לגבי הנצרות אין טהור מהעם היהודי.

ועתה לבעיית העיתוי.

מה פתאום? מה פתאום נתעורר המצפון הוואטיקאני? דבר זה ברור לחלוטין. השמדת שליש העם היהודי בבת אחת בידי עמים נוצרים, לעיני עמים נוצרים, תוך שתיקת עמים ואפיפיורים נוצרים, עובדת צמיחת צלב הקרס מן הצלב, גם אם קרסים אלה התעקמו לפעמים ונתקעו לתוך הצלב, גם אם נתחדש משהו בטיעון האנטי יהודי ולא עוד

שנאה ליהודים על אשר צלבו את ישו, כי אם שנאה ליהודים על אשר נתנו את ישו לעולם — כפי שגרסו באסכולה נאצית מסויימת גלויית לב טבטני. הידיעה העמוקה במוחות הקארדינאלים שרובה של שנאה זו ליהודים מהם ומאבותיהם באה, וכפי שנתברר כל זה היה לשהג העם הזה לא נשתמד ולא הושמד, ואלמלא הצלב הרודף בכל הדרכים, היינו היום עם בן מאה מיליון לפחות — כל אלה בנוסף לצרכי ליבראליזאציה אחרים, בנוסף לחזית קומוניסטית מרכזית, בנוסף למועקת המצפון הי-וואטיקאני על הטעות הפאטאלית שטעה האפיפיור הפרו-נאצי, שאמר „אמן“ להשמדה ולו רק בשתיקתו, והנה העם היהודי עולה לפתע מן הדמים ההם, יוצא חי מן הכבשן ההוא כאברהם אבינו בשעתו מכבשנו של נמרוד-אבי-הנאצים —

איך לא תדעוץ ההגות האקומנית? איך לא תתחייב לתת דין וחשבון מסויים?

ודאי. אין לדרוש ממנה שתעשה מה שההגינות והיושר. ואף האמת ההיסטורית מחייבים: לכרוע ברך בפני העם היהודי הקם לתחייה ולאמר: „מיא קולפא ו“ אשמה שלי, אתה העם היהודי, אתה בן האלהים האמיתי. אין לדרוש, כלומר: יש לדרוש, אך אין לקוות ממנה, שתקיים את כל מה שנאמר בסרקי אותו ישעיהו שהיא כה אוהבת אותו, על מלכים ורוזנים הנושאים את בני ישראל מכל קצוות תבל אל ארץ-ישראל. לא, כי זה יהיה אומר: הודאה בפשיטת רגל של תורת הגאולה הנוצרית, הודאה באמת תורת הגאולה היהודית. לא, לא עד כדי כך. אבל פטורים בלי כלום אי-אפשר לה לראשי דת האהבה. משהו שבמשהו. שמך מחיר כדי לטהר לא אותנו היהודים, כי אם את עצמם. ועל כן המיסמך: אין להטיל על כל היהודים את אשמת מעשה מנהיגים...

וכך הגענו לעוקץ הנוסף, שכמעט לא הושם לב אליו
בנעש ההתלהבות אצלנו.

מיהו זה אותו קארדינאל ביא המהולל? גרמני הוא.
ואיככה זה לא שמענו שמעו בימי היטלר? והרי תינו גם
כמרים נוצרים אחדים שאף נעצרו בגלל התנגדותם לנאציזם.
שמו של ביא לא היה ביניהם. היכן היה? הוא היה הכוחן-
המוזדה של פיוס ה-12...

אבל עוד משהו שמענו מפיו של קארדינאל גרמני זה.
בראיון עם סופר „ג'ואיש כרוניקל" הסביר קארדינאל זה
לפני חדשים אחדים את הרקע להצעה שהוא עומד להציע,
ואלה דבריו:

„יש להסיר לחלוטין את הדעה הרווחת, כי היהודים
אחראים למותו של ישו. לא זו בלבד, אלא גם אין
להטיל את האשמה על תושבי ירושלים כולם. להאשים
את העם היהודי כולו בהריגת ישו, הרי זה כאילו
להאשים את הגרמנים כולם במעשיו של היטלר. אני
עצמי הגני ממוצא גרמני, אך איש לא יוכל לומר
שאני אחראי לאותם המעשים.”

אחר הדברים הגלויים ההם, דומני שרקע המיסמך
ברור ביותר. ואין גם טעם עוד לבוא ולדבר פה על הגיון,
לזכות מה ההבדל בין סיפור מעשה קדום על סנהדרין
שכביכול, ולו גם באמת, דנה למוות נביא-משיח לדבריו
שנשלח, שרצה — לדעת ביא במסמכו — למות כדי לגאול
את העולם, והוא יהודי ונדון, ננית, שכן הוא, ע"י בי"ד
שלו, של יהודים. יש הבדל בין סיטואציה כזאת ובין עם
גרמני, שכרובו הגדול והמכריע בחר בשלטון נאצי על דעת
הפרוגראמה שלו גם לגבי היהודים ואף הודות לפרוגראמה
הזאת. אכן אתה הוד קדושת הקארדינאל, אתה כגרמני,
לא במקרה בחר בך האפיפיור הטוב יוחנן ה-23 לטהר את

היהודים מאשמת... אין ככנסיה הקאטולית המבירה באחריות קולקטיבית. אלא שהיא מטעמי נוחיות נהדרת פוסקת בקלות: כל האנושות אחראית או קומץ מנהיגים, אבל לא עם. לכאורה על מה היא מדברת, על מה אתה מדבר קארדינאל? על מות ישו? על מותו אחראית האנושות כולה ואחראית מנהיגות יהודית מצומצמת אבל לא העם, או שמא אין כל זה אלא הסוואה ערמומית וישועית (הקארדינאל הוא ישועי וישועיות היא "פירמה" בדיפלומטיה מאטיה ערמומית) כדי לחפות על פשע העם הגרמני ולאמר: להשמדת ששה מיליון יהודים, ובכך לא אינדיבידואום, לא פרט מרדני, מגדף, פורק עול, כי אם ששה מיליון בני עם אחד, ובהם מיליון ילדים, להשמדה זו אחראית האנושות כולה (זה מצויין, כי זה פוטר מכל דין) וקומץ מנהיגים נאציים, ורק לא העם הגרמני, "ואף לא אני, קארדינאל ביא"...

אלפים שנה דרושים היו לה, לדת הסליחה לאויבים כדי להסיר אשמה מהעם היהודי כולו על מעשה שאולי ארע ואולי לא ארע — אולי ארע כך ואולי ארע אחרת, מכל מקום בתוך היהודים ארע ולגבי יהודי ארע, אלפיים שנה. אבל אנחנו נתבעים להסיר אשמה ולסלוח לעם גרמני שלעינינו, לעיני העולם כולו המסייע והנהנה והשותק, הרעיל בגאווה ששה מיליון בני עמו של ישו, ולהטיל את האשמה על מנהיגים נאציים אחרים.

בין כה ובין כה המרצע יוצא משק המיסמך. לא רק את כס האפיפיור ואת ההיסטוריה של הנצרות ביחסה ליהודים, גם את העם הגרמני הוא בא לטהר, גם העם הגרמני נקי מפשע ההשמדה, כשם שהעם היהודי נקי מחטא הצליבה...

חכה, חכה, הקארדינאל, אולי אלפיים שנה, אם כי החשבון הפשוט יש בו כדי להראות כמה זה ששה מיליון

כפול אחד. חכה, חכה, גם אם ישנם עבדים נרצעים האוהבים את אדונך, והם מוכנים להטות אוזן למרצע הזה ולוירצע ולהירצות, אבל חכה חכה, טרם סיימת בעיסקה ההיא.

העם היהודי הבריא, בנפשו ולא גלותי גם בשבתו בגיטאות שלך, העם הזה מעולם לא תבע מכם את „טיהורו“ מעוון הצליבה, מטעמים שונים שכבר נרמזו ושלא נפרטם דמען לא לפגוע ברגשות דתיים כל כך.

העם היהודי לא שילם מחיר יקר כל כך, שלישי כמיטב אבותיו ובניו ומריימינו הקדושות באמת, כדי לזכות במחיר דם זה בויתור על אשמה שלא העיקה על מצפוננו כלל, ויתור שאינו פותר כלל את בעייתו המרכזית של העם היהודי, בעיית גאולתו.

אלא שמבעייה זו ממשיכה הכנסייה האקומנית להסתייג. היא ממשיכה אף בבהירות רבה לשלול את הלאומיות היהודית, או להתעלם ממנה. שמא רוצה היא באלפיים שנה נוספות, כדי לסגת גם מדוגמה זאת של סיום תפקידו של העם היהודי בעולם עם הולדת המשיח?

אין אנו רוצים להיגאל על הצלב, באשר אנו רוצים להיגאל חיים, ועל כן המאבק האידיאי וגם הפוליטי עם הנצרות. ולא יועילו לה לאקומניה כל ההתחכמויות וההתחמקות במקויות במיסמך, באשר הוא באמת פוליטי, ותמורת ה- „טיהור“ שלא ביקשנו ממנה, היא מדגישה את אי הכרתה בנו כאומה, ואת חוסר משמעותו לגבי התקפות פוליטיות נגד העם, היהודי.

על כך המאבק ולא על העלילה האבסורדית ההיא, שרק מזכי רגש נחיתות סבלו ממנה נפשית ושמחים על הטיהור ממנה. אנו נאבקים עם הנצרות ומוסדותיהם על העיקר והיא זכות גאולתנו לא על ידי ישו ולא על ידי צלב, כי אם על ידי עצמנו ובארצנו ועל ידי חיים טובים וחזקים לפחות כחיהם של עמים הדוגלים בצלב. על כך אנו תובעים

תשובה חזרה בתשובה.

גם מפשע זה חייבת הבנסייה להיטהר, מפשע העמסת הצלב עלינו למניעת גאולתנו הלאומית. את זאת דורשים אנו כיהודים בעלי תודעה עצמית וגאווה עמוקה, היסטורית, לאומית ודתית גם יחד. גאווה על שלא ניצח אתנו הצלב, גאווה על מה שזכינו לו דרך ים של דמים, וגאווה על מה שעדיין יש בכוחנו לזכות בו.

(תשכ"ג — 1963)

לא בכריעת ברך

את אשר יגורנו בא.

הצעד ההיסטורי של האפיפיור, הישב על כס פטרוס, הרואה עצמו, וכל הכנסייה הקאטולית בעולם רואה אותו, כממלא מקום, לא זכה לתשובה היסטורית ראויה לשמה מצד עם ישראל, כלומר מצד העם היהודי החוזר לארץ ישראל. ולא זו בלבד שלא זכה לתשובה הראויה, כי אם גרוע מזה, זכה וזוכה לקבלת פנים שאינם מוסיפה לנו לא כבוד ולא כוח. שרי החוץ, שרי הדתות ושרי התיירות של ישראל — להוציא את שרי המשטרה, שמלאכתם היא היחידה המוצדקת — מתרגשים ומתרוצצים שלא לצורך, אבל עם הרבה מאוד מורך בלב ובשכל. ובמקום להרגיע עתונאים וזדפיירעש, במקום לחנך דעת קהל להבין דברים לאשורם, במקום לחזק תודעה יהודית וממלכתיות ישראלית בשעה רצינית זו, כי מעשהו של האפיפיור הוא בהחלט רציני, עושים כל אלה שהחלטת האפיפיור הבריכה אותם, והם יוצאים מהכלים מרוב אשר, לשתף בהתרגשותם זו את כל ישראל.

ואין ברירה אלא לקלח במקצת במים צוננים את הראשים המשולהבים המורכנים ממש לזכות לקצת מים „קדושים“ אשר האורח עומד להזות על הארץ הזאת כדי לחזק את עמדת כנסייתו בה, כדי לחדש את תביעותיה עליה ובה.

כי זהו הדבר הראשון והראשי שיש לקבוע אותו לגבי מטרתו של ביקור מפתיע זה. למען לא ישאר צל של ספק בלבבות ובמוחות המעורפלים שלנו, מוכי השכחון והבורות.

האפיפיור, הנושא את השם פאולוס הששי, לא בא הנה לשם השכנת שלום ולא לשם תפילה לשלום ואין צריך לאמר שלא לשם גיטטה כלפי ישראל, מעין הכרה דה-פאקטו, כפי שצורחת העתונות המצרית, וכפי שנאנחת העתונות בישראל, בלי ספק בעקבות לחישות ורמיזות וקריצות מצד משרד החוץ הישראלי.

אך לפני שאבוא להגדיר בבהירות ובוודאות מוחלטת מהי מטרת בואו של האפיפיור, איני יכול שלא להצביע על שיא השיאים של הגיחוך שבפרשנות הישראלית לביקור זה. ומכיוון שפרשנות זו לא נאמרה במלים, כי אם ברישום, איני יכול לצטט אותה, אלא לתאר אותה בדל-עטי שאינו אמנותי כאמנות הציור והרישום המרשים. וכאשר כתבתי בשבוע שעבר שאני דוחה את הדין בביקור האפיפיור כי אין בדעתי לכבות את נרות החנוכה שלנו בגללו, לא העליתי על הדעת שאפשר לקשור את ביקור האפיפיור לחנוכה גם בדרך אחרת. למשל כך:

ברקע — ירושלים, המסומלת על ידי בתי כנסת, מנזרים ומסגדים. בחזית מצד שמאל — חנוכיה גדולה בעלת שמונה נרות חזלקים. בחזית מצד ימין — דמות ענק של אפיפיור. רצינות חביבה בפניו, צלב על חזהו, מטה רועים בשמאלו, גר דולק בימינו. הוא צועד אל עבר החנוכיה. ומתחת לאידיליה הרישומית הזאת כתוב: גר תשיעי: גר הסובלנות וההבנה הבין-דתית.

אילו ערכנו חידון קטן ושאלנו: היכן, למשל, סבורים אתם מתפרסם רישום כזה? מה הייתם משייבים? אחד ודאי היה אומר: עתון מיסיונרי. השני: עתון של יהודים

ריפורמיים שנפשם יוצאת למיזוג דתות יותר מאשר למיזוג גלויות. שלישי יהיה נועז יותר וינחש: בכל עתון ישראלי ליבראלי הגון, סובלני וכו' וכו'. נאלם אף אחד לא היה מעלה על דעתו שכך נראה ביקור האפיפיור בעיני... „על המשמר“. אלא שכך הוא. בגליון שבת-חנוכה, לכבוד חג החשמנאים דוקא, שנלחמו נגד כל טישטוש ונגד „הקידמה“ ההלניסטית, ובעד בית מקדש טהור ובעד חוקת התורה על אדמת ישראל, בחג החנוכה דוקא מופיע בעתון ה- מארכסיוז דוקא, הלוחם התקיף ביותר (אף יותר מ„קול העם“) בעד חילוניות ישראל, ונגד הדת שהיא כידוע „אופיום“ לעם, בעתון זה, שמעולם לא הופיעה בו לא בצילום ולא ברישום דמות רב יהודי, שלא על דרך קארי-קאטורה של נושא הריאקציה. בעתון מהפכני אשר כזה מופיע רישום שמן-זית-זך-וקדוש זה של אפיפיור קאטולי המוסיף נר תשיעי לשמונת נרות חנוכה שלנו...

ולא הארכתי בתיאור רישום זה המופיע במקום מרכזי בעתון אשר כזה, אלא כדי להוכיח עד היכן טימטום הלבבות הגיע. ולא נותר עוד בענין זה אלא להוסיף — וזה ודאי יגרום לא מעט עגמת-נפש למפ"ם שונאת-דת-ישראל ומת-מוגנת מהאפיפיור — שהתגובה היחידה הראויה לשמה הופיעה עד כה דווקא ב„קול העם“, וקצת טינה בלבי על משה סנה שהקדימני בכותרת מתאימה לנושא זה: מסע הצלב 1963.

כי אכן זה הדבר האחד והיחיד המכוון בהחלטה מפתיעה והיסטורית זאת וכל המוסיף על כך, מאכיה על גרעון גדול בכוח תפישתו את ההיסטוריה ואת הדת הנוצרית בכלל והקאטולית בפרט.

ודאי שאין זה מסע צלב כלפני שמונה מאות שנה, כשם שמסעי צלב אלה שבמאות ה-11 וה-12 לא היו דומים לדרכי השליחים פטרוס ופאולוס וחבריהם, באמת, לא בחרב

ולא בפאר ורשעותנות, כי אם בעוני ובסבל ובלהט אמונה והטפה כיאות לשליחי ישו, וודאי שהכנסייה הנצחית וה"הלוחמת" משנה את האיטרטגיה והטאקטיקה שלה בהתאם לתנאים ולאפשרויות. אבל מי שהוא בור ביהדות אינו חייב להיות גם עם הארץ מהנצרות, ואסור לו שלא ידע שמעולם לא תקבל נצרות קאטולית סיסמה של "הבנה בין-דתית". באשר אמת הגואל הנצרי ודוקא בצורתו הקאטולית היא אמת מוחלטת ואין גאולה לעולם אלא באמונה בישו ובגאולתו. אפשר לשאוף להשלטת אמת זו בדרך ההטפה והאהבה — אם אפשר — לשאוף לכך בדרך החרב, כפי שהוכח, אפשר להטביל במים אך מותר — אם אפשר — להטביל באש ובדם. הכל לפי התנאים.

אך מעבר מזה ומה שנוגע לנו ביותר בימים אלה, באשר אין אנו כאיסלאם או כאיואנגליות, או כקומניזם, מתחרים בקאטוליות על שלטון בעולם, מה שמעניין אותנו ומחייב אותנו היום בעיקר, הוא:

האפיפיור הקאטולי בא לתקוע מחדש את הצלב בארץ הזאת.

שמיעות על גבי שבועות בבלו את ראשי היהודים ואת לבותיהם החלשים בעניין "המיסמך" המטהר אותנו מאשמת צליבת ישו. שבועות על גבי שבועות התרוצצו יהודונים מכובדים בפרוודורי והאטיקאן וחיכו במתח נפשי לטיהור זה ועתונות עברית וראשים בישראל ממש לא ידעו באלו מלים להודות, לשבח ולפאר את נושאי הצלב ברומא על מעשה החסד שהם עומדים לעשות עמנו, כשלפתע פתאום ניתכת עליהם התודעה על "הביקור". ביקור האפיפיור יור ב — — כן, היכן בעצם?

הדברים נאמרו במפורש והם מודגשים שוב ושוב מאז נאמרו ב"לשון הקודש" של הקאטוליות, בלאטינית: בפלשטינה, בארץ הקודש, בארצו של ישו.

רק מי שאינו יודע לאטינית. שאינו יודע את סגולת הבהירות של לשון זו ודיוקה המשפטי, ויותר מזה: רק מי שאינו יודע איזה משקל יש בהודעות האפיפיור לכל מלה, לכל מונח, רק מי שהורגל למליצות של מנהיגים פוליטיים בישראל, שלפעמים כל חכמתם וכשרונם הוא בהמצאות לשוניות מחוכמות, יומרניות, רבות-המשמעות, רק מי שהורגל בכך שאין להתייחס ברצינות למה שמכריז ראש ממשלה אתמול או היום, רק זה יכול שלא להתייחס ברצינות למינוח שמשתמש בו ראש הכנסייה הקאטולית.

שארץ ישראל היא ארץ מולדתו של ישו, יכול לשמש מקור גאווה לנו, ומה עוד שלא רק הארץ היא מקור הולדתו כי אם גם העם, עם ישראל. ויהיו אשר יהיו הסילופים אשר סולפו בשמו והפשעים אשר פשעו בשמו והדמים אשר נשפכו גם בנו, בשמו. עצם הדבר שחלק גדול כל כך של גויי העולם, אדירי עולם בשטחים רבים, גטלו את אלהיהם ואת אמונתם מבן תורת משה ובן ארץ ישראל, והוא עצמו עדיין יהודי, יש בו כדי לתת סיפוק נפשי לנו, גם אם לא הלכנו אחריו ולא כל שכן אחר תלמידיו וניצלנו מאבדן לאומי. אך עובדת היות ארץ זו "ארצו של ישו", ליתר דיוק "ארץ מולדתו של ישו" אינה מקנה לנוצרים זכויות לארץ זאת יותר מאשר יש לבורמה למשל זכויות להודו באשר בורמה קיבלה את דעת בודהא ובודהא נולד בהודו. ומה עוד שגם ישו עצמו ועוד יותר תלמידיו, עשו רבות על מנת לנתק את האמונה והדת מהמוחש הארצי והלאומי. זחבל, באמת, שישו עלה גם בגופו השמימה. אחרת היינו ברצון מתירים את העלאת עצמותיו לכל ארץ בעולם ומסירים במקצת לארץ האחרת. ההיא מהזכות הגדולה להינתן "קדושה לכל הדתות". כי על דבר זה דוקא, על היות הארץ הזאת "ארץ הקודש" לכל הדתות, אנו מוכנים לוותר בכל לב. אין זה תלוי כמובן בנו, ואם קשה לנו קצת להוציא

מלבנות המושלמים את קדושת הארץ להם, אם כי זאת קדושה חסרת כל בסיס במקורות האיסלאם הראשוניים. והקדושתה היתה מעשה פוליטי ברור של האיסלאם הכובש ורצאה לדחוק את רגלי הנצרות, מכל שכן שקשה הדבר לעשותו לגבי הנצרות, שבאמת שרשיה נעוצים כאן, אך מכל מקום אין זה מן החכמה שנבליט תכונה זו של הארץ, שנרזמם אותה ונפאר אותה ונגביר אותה או ניתן יד להגברתה, על-ידי הקמת מקומות קדושים חדשים להם, כגון כנסיות מפוארות ביותר, או כזו הצרה האחרונה: מתן יד לביקור האפיפיור. לא הכל מה שהוא טוב בשביל משרד התיירות, טוב בשביל העם היהודי החוזר לארצו. מכל מקום לא בשלב זה שהמערכה הקובעת על אדנות בארץ הזאת טרם הוכרעה.

עד „אחרית הימים“ מוטב לה לארץ הזאת, גוטב להם לאינטרסים שלנו בארץ הזאת, שתהיה מה שפחות אינטר-נאציונאלית ומה שפחות אינטר-דתית. ועל רקע זה מה משונה הדבר, שדוגמתו הובאה לעיל, שדוקא אלה שנלחמים כל כך נגד אופייה הדתי של מדינת ישראל, אופי המתחייב מהיות דת ישראל דת לאומית ומיוחדת לעם ישראל, דוקא אלה מתלהבים כל כך להגברת „הקדושה לכל הדתות“ של ארץ קטנה, ברוכה ואומללה זו, שהר גריזים והר ציבל צמודים בה כל כך.

אך מה לעשות, את עובדת לידת ישו כאן ואת עובדת התחושה הסובייקטיבית של קדושת הארץ אצל מאמינים רבים, קשה לבטל.

לעומת זאת חייבים ואפשר לבטל את הפלשטינאיות של ארץ זו, והיא תופיעה בנוסח ההכרזה של האפיפיור. „פלשטינה“ זו מה טבעה? פלשטינה זו הוא המונח הרומאי שנקבע לארץ זאת מתוך כוונה מדינית ברורה להשכיח את ישראליותה. מלחמתה של הציונות בכל דרכיה

היתה להפוך את פלשטינה לארץ-ישראל, לא כמובן על פי השם בלבד, כי אם גם בפועל, או על ידי פועל שממילא יבטל את השם שסימל את חורבן ישראל, ושם זה עבר בירושה לנצרות שירשה את רומא וקבעה בין העקרונות שלה שאין גאולה ארצית לישראל באשר הגואל שבישרו הנביאים את בואו כבר בא בדמות ישו.

כאשר הופיע הרצל לפני פיוס העשירי, לפני ששים שנה, הוא לא דרש ממנו את ביטול עלילת הצליבה ולא את הקטנת השנאה ליהודים ולא סובלנות וקירבה בין-דתית. הרצל ביקש ממנו את הסכמתו ותמיכתו במפעל שובו של עם ישראל לארץ ישראל. והאפיפיור דחה רעיון זה בכל תוקף. ודרושים היו ההשמדה והמצפון הלא-טהור של הווא-טיקאן בגלל ה"ממלא מקום". פיוס ה'12. כדי שהכנסייה הקא-טולית תתחיל להרהר בכך, שמא צריך לתקן משהו בסידור התפילה או שמא כדאי "לטהר" את היהודים מאשמה קולק-טיבית, כשלהרהור זה מתלווית, כפי שכבר הערתי, הכוונה לשחרר את הנוצרים ואת גרמניה מאשמה קולקטיבית על השמדת ששה מיליון יהודים. ואף על כך עדיין מתלבטים שם.

אלא שבינתיים נקבעה בארץ הזאת עובדה היסטורית מזעזעת לגבי הנצרות: עובדת תקומת מדינת ישראל. אמנם, ולא בלי השפעה גלויה או סמויה של הנצרות, נמנע מעם ישראל שחרורה של ירושלים כולה וערי היסוד של הארץ ושל האומה, חברון ובית-לחם; אמנם מכוחה של הכנסייה הקאטולית שרירה וקיימת להלכה לפחות תוכנית הביטאום של ירושלים; אמנם היו אף נוצרים מכובדים שהעדיפו למסור את ירושלים לשלטון עבדאללה מאשר לידי היהודים; אמנם אין מנהיגות העם וצבא ישראל בחדשים הגורליים ובהודמנו-יות גורליות, נקיים מאשמת הפקרת ירושלים; ואף על פי כן, גם בלי ירושלים, גם עם ירושלים על הגבול ובמצב

של אפשרות מתמדת ואף הכרחית מבחינה היסטורית וצב־אית, אפשרות וכוח של השלמת גאולתה, עובדת מדינת ישראל חזקה ומתפתחת וקיבוץ גלויות מתמיד, מדאיגה את הכנסייה הקאטולית יותר מאשר שלטון חוסיין בה. מכל מקום, במאבק זה של השלטון על הארץ בין ערבים ויהודים, כשסיכויי היהודים עדין טובים יותר, הצלב כאילו נחלש כאן. וגם אותה הכרה שהכריז פיוס העשירי באוני הרצל, שכאשר היהודים ישובו לארץ הקודש, תקים הכנסייה כאן כנסיות רבות על מנת להטביל את כולם, גם היא כנראה אינה עומדת להגשמה.

ואם הכנסייה גם „הוכיחה“ על ידי הגשת „המיסמך“, שאין היא חלילה שונאת ישראל, ואף עושה למען הפחתת שונאת יהודים בקרב הנוצרים, משמע, לאחר שעצם זו נזרקה להם ליהודים מתחת שולחן הדיונים האקומניים ועל גבי הר האפר של אושביץ, אפשר ואפשר לשוב ולחזק את מעמדו של הצלב בארץ הקודש, שמא יבולע לו בגלל חידוש הממלכתיות היהודית בארץ ישראל על ידי קיום כל נבואות הגאולה כפשוטן ולא כמדדשן הנוצרי.

זאת היא הכוונה היחידה המסתברת מההחלטה ההיסטורית של פאולוס הששי. זאת היא משמעות מסע הצלב החדש, המודרני, בסיטואציה המדינית וההיסטורית הנוכחיה. ורק כך אפשר וחייבים להבין את ההדגשות של הווא־טיקן שאין שום כוונות מדיניות כאן כי אם „דתיות“ בלבד, למרות משא ומתן עם הגורמים המדיניים הערביים, זה נכון באשר הכנסייה אינה מבחינה בין דת ופוליטיקה, כאשר המדיניות אינה מטרה כמובן, אך היא אמצעי מובהק בידי הדת הקאטולית. שאלמלא כן, מה פירושו של אותו „משחק“ בהכרה או אי־הכרה, שגרירים במדינות ושגרירי מדינות בוואטיקן? כשמדברים על וואטיקן ומדיניות אין מתכוונים עוד היום לכיבושים טריטוריאליים, אך מתכוונים

ליחסים מדיניים, השפעות מדיניות, ואלה מקויימים יפה על ידי מדינת הוואטיקן.

ומשום כך תמהים הם כל הדיבורים על האופי "הדתי" בלבד של העלייה לרגל. בקנה מידה של הכנסייה הקאטולית זהו אקט מדיני גיאוגרפי מהחשובים ביותר, ולגבי ארץ-ישראל, החשוב ביותר מאז מסעי הצלב.

צירוף לא מקרי זה של עלייה לרגל של אפיפיור לאחר קום מדינת ישראל, הוא שחייב אותנו לקבוע עמדה ויחס לביקור זה ולא שום אחיזת עיניים של "הפשרות" ו"ליברא" ל"זאציות" ורצון "קירוב לבבות" ותפילה ל"שלום העולם". כל אלה כבודם במקומם מונח, ומקומם יכול להיות גם רומא, למה דווקא ארץ ישראל?

מה אם כן המחייב למעשה מצדנו? מצד מצוות עשה ומצד מצוות לא-תעשה?

הדבר החשוב ביותר הוא כמובן זה העקרוני והחיובי: ביקור במדינת ישראל? עם כל הכבוד. בפלשטיין? לא. או בלשון עדינה: סליחה, פלשטיין? היכן זה? אין על המפה. מכל מקום אצלנו לא פלשטיין, הוד רוממותכם. במקום הודעה פשוטה ומכובדת כזאת, ששום מדינה ותהי קאטולית ביותר לא היתה שוללת אותה, החלה אצלנו התרוצצות מחפירה. תחילה אימת מוות שמא בכלל יפסח עלינו? שמא יסתפק בביקור ב"קבר הקדוש" שבעיר העתיקה. ואחר כך, כשנתפרסמו שמות המקומות הפלשטיינאים, שהאפיפיור יואיל לכבדם בביקורו תוך כדי השתמטות עקבית ועקרונית וזדונית מהשימוש בשם "ישראל", החל הלחץ של שגרירים (שלנו, כמובן) שלפחות יודיעו לנו על רצון הביקור. שהרי בלי זה באמת ייראה הדבר כאילו בא כאן אל ארצו ואנו איננו קיימים כלל. לא חלילה בדרך של פנייה אלינו, כי אם רק בדרך אינפורמציה, משל לאינפורמציה שהיה נשיא מדינת ישראל משגר לאחת המדי-

נות, ומודיע שהוא יבוא לשם, סתם כך, יבוא לשם, אין צורך להזמין, אין צורך להסכים לבואו, אנו גודיעים שיבוא וחסל, כן, שתדאגו גם לבטחון ולדרכים טובות — ואם רב ראשי בישראל ירצה לבקר בקהילת רומא או בבית הקברות הישן באיוו ארץ שהיא, גם כן יוכל לנהוג כך? וכי אין פירושו של דבר הכרה מצדנו באכסטריות ריאליות של מדינת ישראל לגבי מדינת הוואטיקן, לפחות לגבי ראש הוואטיקן? וכי מישוהו מידידינו, ולו גם נוצרי ולו גם קאטולי, לא היה מבין לרוחנו ולמינימום זכותנו וכבודנו העצמי אילו אמרנו: בישראל, בכל הכבוד הראוי, אבל בישראל ולא בשום פלשטינה שאינה קיימת? אלא מה אתם אומרים? הוא אינו בא כראש מדינה? הוא בא כצליין, עולה רגל סתם? מילא, כל הכבוד לענוה ולהצנעה ולשפלה הברך הזה לגבי ארץ הקודש, אך אם כך יהא דינו ככל צליין וכל צליין מציג דרכון ומקבל עליו אשרת כניסה. או זה או זה: או כראש מדינה ודת ואז — כל כבוד מלכים הראוי, או כצליין ואז — דרכון ואשרת, כבוד הצליין. האלמוני!

אך מה שעושה ממשלת ישראל הוא לא זה ולא זה. והוא כריעת ברך ממש, אמירת אמן להפגנת העליגות האפיפירית על פלשטינה זו, כאילו לא היינו קיימים וכל ההתרוצצות הזאת למציאת מוצא כיצד בכל זאת „יזכה“ נשיא מדינת ישראל לרשעת את פני האפיפיר, מבלי שזה יחוייב לתת כבוד לנשיא מדינת ישראל זו שעל אדמתה הוא ידרוך, לבוא לארמונו וכו' וכו' מהמתחייב אף בין מדינות שאינן ידידותיות, התרוצצות זאת היא מחפירה עוד יותר, ואולי היא חייבה רבנים וראשי קהילות גלותיים בתנאי גלות, לצאת לקבל פני בישופים ומלכי חסד, אבל היא פניעה בכבוד נשיא מדינת ישראל ואיזו להיטות לסלול כבישים להר ציון ומקומות

אחרים? בשביל עולי רגל יהודים, זקנים וזקנות וחולים עולים לקבר דוד — לא, אבל בשביל ראש דת שאינו מכיר בנו — כן? ושלא ינצלו הזדמנות זאת ישובי הנגב אשר השבוע הקימו קול צעקה על שאין מתקנים כבישים שלהם והם מגותקים אחר כל גשם ומשקיהם נהרסים, שמא יזמינו גם הם את האפיפיור לבקר אצלם, שמא בזכותו יזכו בגשר טוב וכביש טוב, כי אז יימצאו הפועלים והכסף והזמן למלא את תביעתם? או שזכות זו שמורה לאחרים ולא למי שבא לחזק את הישוב הייטודי בארץ?

ויש עוד ויש עוד מעבר לכל אלה טעמים לפגם בכל ההתנהגות שלנו, ההתרגשות שלנו, ויש נזקים נפשיים העתידיים להתנגם. ויש נזקים מדיניים העתידיים לפעול. והלואי שאתבדה.

אל מול פני ששת מיליון יהודים מעונים וצלובים, אל מול פני העם היהודי הקם לתחייה ממש, לא במשל ובאגדה, ובמיתוס ובחלום, כי אם ממש קם לתחייה על האדמה הזאת, היה אפיפיור הנוצרים עושה באמת מעשה היסטורי ומצפוני ודתי עצום, אילו בא הנה כיום הזה לכרוץ בדרך בפני עם ישראל הקם לתחייה והוא האפיפיור מתוודה בפני העם הזה, בפני התגלות ניסית, אלהית זאת, על כל מה שפשעו עמיו הנוצריים בכל הדורות.

כך חייב היה לבוא היום אפיפיור הנוצרים, שפל ברוך בפני תוד ההתגלות האלהית שבתקומת ישראל.

(תשכ"ג — 1963)

שופנהויאר והיהדות

הרבו פעם להתלוצץ על הצימוד המתמיד של כל עניין שבעולם ל"בעיית היהודים". באירופה הלעג לגמרי לא היה מוצדק. באמת שלא היתה בעייה כמעט, שבהסתעפויותיה או בשרשיה לא נגעה ביהודים, בין כגוף סגור וזר בתוך אירופה זו, בין כגוף מפורז וחודר לתוך כל תאיה.

על אחת כמה וכמה שלא היה זאין כל גזמה — וזה אפילו איננו מותחם לאירופה בלבד ותרבותה — בשאלה לכל "איזם" ויחסו ליהדות, שכן היהדות היא עצמה ודת והשקפת עולם ואורח חיים ויש אומרים אף אופי, וכל זה בהיקף ובעומק. בהנחות יסוד ובמסקנות וכשיטה סגורה וכשיטה שחדרה בציגורות שונים לעורקי מחשבה ותחושה רבים בעולם, בין אם נתקבלה, בין אם נדחתה.

ואם זו אמת לגבי שיטות שבהשקפות עולם שאינן מעלות כלל את היהדות כחטיבה רחנית שיש לקבלה, לדחותה, להתפשר עמה, על אחת כמה וכמה שמותר וחייבים לברר את יחסה של היהדות לשיטה שהיהדות היא לה בעייה ואף בעייה מרגיזה, מקנטרת, מתגרה, כשיטתו הפי' לוסופית של שופנהויאר, שמרבים להעלות את זכרו בימים אלה לרגל מלאת מאה שנה למותו.

ותאריך זה הוא רק אמתלה חיצונית. יש טעמים עמו-קים יותר לכך, שפילוסוף אירופי וגרמני זה מושך את לבותיהם ומוחותיהם של אנשי הרוח מאה שנה לאחור

מותו. לא זו בלבד שהפסיכולוגיה המודרנית על כל זרמיה יכולה למצוא בשיטתו מסד מיטאפיסי לעצמה, במידה שהיא זקוקה וכך, ומן הנמנע הוא שבאחד הימים לא תזדקק לכך, כי אם גם הרבה מאוד ממה שקרוי „התקדמות החברה האנושית“ מאז, יש בו כדי לשמש הוכחה לפסימיות שלו. ואילו חי היה, היה מוצא בגילויי החיים של ימינו יותר ממלוא חופניים חיזוק, והרי הוא — ובה היה כוחו וחני הספרותי — שאב מן החיים לא פחות מאשר מהמחשבה הספקולאטיבית. כל הפסיכולוגיה המודרנית אינה אלא אישור לבכורה שהוא העניק לרצון ולתת-מודע ולדחף המיני בראש וראשונה. ומירוך האמוק של האנושות אל אבדנה האטומי, אינו אלא הוכחה לאיראציונאליות שבהווייה. ודאי היה מקונן מר על בודהא היוצא משלוותו הא-היסטורית, הנצחית, ומשתלב במערב הפרוע, כשלא רק החלל נכבש על ידי האדם כי אם גם הנירוחאנה האידיאלית נרצחת ממש, או ליתר דיוק, מוכנסת בכוח לזרם החיים בידי „היש“ האנושי המטורף ובידי האיווי חסר-התכלית. ומה היה מודעו למראה הנאציזם, לא מתוך סלידה מהאנטישמיות, ולא מתוך ליבראליזם זעיר בורגני או סוציאליזם הומאניטרי, כי אם מתוך הכרה שהנאציזם הוא התגלמות מוחשית ביותר של האיווי האיראציונאלי, העיוור, האווילי ביותר, ולא היתה גחה דעתו עד שהיה מוכיח שהנאציזם הוא פריץ הפוליטי של השיטות הפילוסופיות של פייכטה (ובמידה רבה של צדק) או הגל (שלא בצדק). דוקא באמנות המודרנית וזו המופשטת המתגברת על „עיקר ההתפרטות“ ייתכן והיה מוצא קצת גחת רוח, וכן גם בספרות מסוג זה של קפקא או קאמי, כיצירות של הסתכלות אינטלקטואלית טהורה ואובייקטיבית, עד שלא היו באים פסיכולוגים והיו מוכיחים לו שאין אלה, גם הספרות, גם האמנות, אלא תרמית הרצון, התחפפות שות חדשה, ואין כל אפשרות של גאולה מהשבי לא באמונה.

לא באמנות, ועולם הדימוי הוא סיזיפוס החיים, עבדו הנרצע של הרצון העיוור חסר השחר, חסר-שחר תרתי משמע, חסר האור וחסר הטעם.

תמיד מצויים היסטוריונים ומבקרים, שאין דעתם נחה עד אשר מצאו את נסיבות הזמן שתוללו השקפת עולם מסויימת. כן יש ומוצאים באכזבה לאחר התמוטטות המה-פכה הצרפתית והתמוטטות הגאון נפוליאון, שרשים למרי נפשו של שופנהויאר, אם לא להזכיר את החטטנים האי-שיים, הבדקים את המרה שלו או את מחלת הכבד, ופסיכר-לוגים המוצאים ממש דוגמה קלאסית להשפעת הרס הבית, שנאת האם וכו'. אם יש עוד טעם להסביר את דבר התפשטותה של הפילוסופיה השופנהויארית ממחצית המאה הי"ט והלאה מתוך הכשלון של „אביב העמים" של שנת 1848, הרי שאין כל ערך להסביר בהסברים אלה את צמיחת השיטה אצל שופנהויאר עצמו. לא שלא היתה חשיבות-מה למאור-עות הזמן או לחייו האישיים, אלא שאלה אינם אלא מכשי-רים מקריים ולא מהותיים, כלים זמניים לתוכן נצחי כמעט, ואילו אדם הראשון היה פילוסוף, היה מנסיון חייו מגיע בהכרח לכל אותן מסקנות שהגיע אליהן שופנהויאר, שהרי כל הסממנים לפניך: התאוה, האשה, הנחש, הקללה. משמע, שבעולם ובחיים — ומהם באספקלרייתם שבהכרה — מצויים מאז ומתמיד כל הסממנים להשקפת עולם איראציונא-לית ופסימית זו, לא צריך היה לחכות למפלת נפוליאון או לכשלון מהפכות. קוהלת לא הגיע להבל הבלים בעקבות קטסטרופות כי אם מרוב נחת. ועדיין לא הוכרע מה עלול ביתר קלות להוליד פילוסופיה פסימית: הרעב או שמא דווקא השובע.

וכשם שאין למחלת הכבד של שופנהויאר חשיבות לגבי עיקרי שיטתו, כן אין חשיבות לשנאת היהודים שלו לגבי אותו נושא שאנו עומדים בו — שופנהויאר והיהדות. התנג-

דותו של שופנהויאר ליהדות לא נבעה מיחסו האישי ליהודים ולא רפתה בגלל ריבוי תלמידיו היהודים דוקא. ואין כל צורך ללמד זכות עליו או על היהדות ולא להתאמץ בכל מחיר לפשר ביניהם. ודאי שהוא לא הכיר את היהדות על בורייה וזן אותה לפעמים באופן שטחי, אך בעיקרם של דברים צדק בראותו אותה כמנוגדת מן היסוד לשיטתו, כשם שבצדק כיבד ניטשה את היהדות כקרובה להשקפתו בניגודה החמור לנצרות.

ודאי שאפשר למצוא הרבה מאוד אימרות במקורות ישראל, מקראיים ותלמודיים, החופפים דעות של שופנהויאר. ואם שופנהויאר אומר ש"הסמל הגבון של הטבע הוא המעגל, מפני שיש בו משום העלאת האופייני למה שחוזר ונשנה", וזו אימרה נגד כל אפשרות של קידמה, הרי אין לך דבר פשוט מאשר הבאת דברי קהלת: "סובב הולך הרוח ועל סביבותיו שב הרוח... מה שהיה הוא שיהיה... ואין כל חדש תחת השמש". ואין חידוש מהפכני לגבינו, למודי "יוסיף דעת יוסיף מכאוב", כשאנו קוראים אצל שופנהויאר: "ככל שתהא דעת האדם בהירה יותר, ככל שהוא גבון יותר, כן רב יותר צערו, האדם המחונן בגאוניות סובל יותר מכל"; או: "הגדול בפלאי העולם הוא לא כובש העולם אלא הכובש את עצמו" של שופנהויאר לצד "איזהו גיבור הכובש את יצרו" של חז"ל. ואם שופנהויאר רק התריס נגד קריאת ספרים רבים, הרי הגדול החכם מכל אדם הזהיר נגד עשיית ספרים רבים, שממילא תמעט הקריאה בהם. ואין קל יותר מאשר לנסות לפייס את דעתו של שופנהויאר עלינו מאשר בנפנוף בפסוק מפורש: "מוצא אני מר ממוות את האשה". מעמיקים ללכת כמובן כשמנסים להוכיח לשופנהויאר, שהרחמנות היא עקרון מוסרי של היהדות, אלא שלשם כך מעלימים "קצת" צמידות אחרות של הקב"ה ו"קצת" מההיסטוריה המובהקת של היהדות, ויצא שכר פיוס הפילוסוף

של החמלה בהפסד האמת של היהדות.

על כן כל נסיונות הפישור והתיווך האלה דברי הבל הם ופרי רגשי נחיתות או חוסר יושר של יהודים. לא אלה האימרות של שופנהויאר הן עיקר תורתה וכמהן אתה מוצא בעולם כולו ובכל הדורות, ולא אלה הפסוקים מהמקרא ומדברי חז"ל הם עיקרי היהדות. עיקרים אלה מנוגדים באמת לעיקרי תורתו של שופנהויאר ומן הראוי להבליט זאת.

והארץ היתה תוהו ובוהו וחושך על פני תהום. הנה היסוד האירציונאלי השופנהויארי בימי בראשית של העולם, תוהו ובוהו הוא הרצון העיוור הבלתי מכוון. הדחף המתמיד חסר שחר ומטרה, החושך הן זה עולם התת-מדע התהומי, וזו אמת לגבי נפש הפרט וזו אמת לגבי ראשית האנושות וזו אמת לגבי ראשית העולם הפיסי.

ומסתבר שמחוך עצמו — כרצון הפנתיאיזם, או הפי-לוסופיה של הטבע — מעולם לא היה העולם מסתדר ולא מסתבר. אין אסיר מתיר עצמו מבית האסורים. ואף בשיטתו של שופנהויאר עצמו, שאינה גורסת כמובן את הנס ואת האלוהות הפרסונאלית, נשאר בגדר חידה סתומה, כיצד בכל זאת עלה מחושך הרצון האי-ראציונאלי אור השכל, וכיצד הצליח או יכול בכלל להצליח שכל זה — או בינה הסתכלותית זו, דרגה עליונה יותר מן השכל — להשתחרר מכבלי הרצון. ואותה בדיחה, ששופנהויאר כה נהנה ממנה, על הסטודנטים שניפצו את שמשותיו של פיכטה ופיכטה נשאל כיצד זה ייתכן שה"לא-אני" שנוצר על ידי ה"אני" ינפץ את שמשותיו של ה"אני" שנוצר על ידו, בדיחה זו במינוח אחר כוחה יהיה יפה גם לגבי שופנהויאר עצמו, שאינו רוצה להיות דואליסטי במובן שתי רשויות נפרדות מלכתחילה, ואינו רוצה להיות תיאסטי במובן המונותאיזם היהודי הגורס אל אחד פרסונאלי. אי-שם ואי-זה התרחש

נס. הכפירה באלהי המקרא היהודי, שברא את השמים ואת הארץ ואמר "יהי אור" ומכוח זה יצר את האדם בצלמו, משמע נתן לו רצון חפשי, אינה פותרת את הקשיים, היא רק מעבירה אותם פנימה ואוצרת אנטינומיות ידועות הן בהסבר העולם הפיסי, הן בהסבר העולם האנושי-מוסרי.

האמנסיפציה של כוח המחשבה מכוח הרצון אינה פחות נסית מתוך הנחותיו של שופנהויאר עצמו מאשר בריאת העולם יש מאין. ואם המונותאיזם מזדקק לנתש, ליצר הרע, לשטן, כדי להסביר את הרע בעולם, גאלץ שופנהויאר לברוא (לברוא ולא ליצור, כי הם על פי ההגיון בבחינת יש מאין) מלאכים טובים של אידיאה, של אמנות, של הסתכלות בלתי-רצונית-טהורה, של רחמנות חסד בלתי-אנוכיים וכו' מסוג "אידיאוס אקס מאכינת", שבלעדן היה שופנהויאר מוכרח להסתפק ב"עולם כרצון" בלי "עולם כדימוי", שכן עולם הדימוי לא היה בו כוח עצמי ממשי כלשהו, והיה געשה שמשו של הרצון כשטן, שהוא שליחו של אלהים לאיוב. המונותאיזם היהודי מחפש ומוצא הסברים וצידודים קים חינוכיים לרע בעולם, הוולונטאריזם השופנהויארי, על יסוד הרצון העיוור כיסוד מיטאפיסי עליון לכל החיים, מחפש ומוצא הסברים לאפשרויות הטוב בעולם.

שופנהויאר שופך את לעגו המר והחריף על התנ"ך שבראשו מתגוסס הפסוק: "ורא אלהים כי טוב". הוא מתאר באמנתו הרבה את עמק הבכא של הטבע האכזרי, של הפגעים בחיים ומלגלג על אלהים ורואה כל מעשי ידיו אלה ומוחא כף לעצמו: "כי טוב", ואין הוא תופש שלא האדם הוא שתורה מכניסה בפיהו את השבח "כי טוב", כי אם אלהים. שופנהויאר ברוב יתירותו האנושית מגסה להכניס לעולם המיטאפיסי את הפישות הטוב והרע האנושיים שלו, את קנה המידה שלו, והוא בתוך עמק הבכא יושב. היהדות עם כל המשקל המרכזי והכבוד והכבוד

שהיא מעניקה לאדם כתר הבריאה, שנברא — הוא בלבד — בצלם אלהים, ואיננה מתימרת להיות קנה מידה קוסמי לטוב ולרע. ותשובת ה' לאיוב משמשת מעין סיום לאותו דיאלוג וויכוח: בעיני אלהים העולם הוא טוב אף על פי שהוא רע בעיני אדם. זו משמעות הדברים שאיוב צדק מרעיו, ואף על פי כן הוא צודק לגבי קטע מסויים של החיים, בלשונו היום הינו אומרים, הוא צודק מבחינה אכזיסטנציאליסטית אך לא מיטאפיסטית.

וזה גם סוד אי-גניזתו של ספר קהלת מפני שמצאו כי „תחלתו דברי תורה וסופו דברי תורה“, בתחלתו כתוב „מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש“ ואמרי דבי ינאי תחת השמש אין לו. קודם השמש יש לו. סופו דברי תורה דכתיב „סוף דבר הכל גשמע את האלהים ירא ואת מצוותיו שמור כי זה כל האדם“. זה סוף של דברי תורה מבחינת מסקנות מעשיות של הפסימיות. אך יש פסוק נוסף והוא האחרון באמת לספר, והוא מסקנה פילוסופית: „כי את כל מעשה האלהים יבא במשפט על כל נעלם אם טוב ואם רע“. תחת השמש אמנם אין יתרון תחת השמש ייתכן ויש שלטון לרע והכל תהו ובוהו וחושך — חושך למרות השמש, אצלם לא זה קנה המדה העליון, שהוא בהכרח קודם לשמש ומעל לו, הוא נעלם, ושם „טוב“ „ורע“ של תפישתנו אינם תופשים. יכול שופנהויאר לחוש ולהמחיש את התהו ובהו החושך של הרצון העיוור השליט בכל, אבל כל זה תחת השמש. יכול קפקא לתאר את הנעלמות הזאת של המשפט ואת הנעלמות הזאת של כס המשפט בטירה העליונה, אבל הנעלם אינו הופך להיות על ידי כך לאין, והתהו והחושך אינם נעשים ליסוד מיטאפיסי מחלט ואחרון, מכיון שכך העולם נתפש בתחור- שותו המקוטעת. ומבחינה זו האכזיסטנציאליזם זהיר יותר משופנהויאר. הוא מכיר בקטעיות תפישתו, ואולי זה יתרון

המחשבה הצרפתית על נטיות הרוח הגרמנית. רבים נתקשו כיצד לתרגם לעברית את שם ספרו הראשי של שופנהויאר. אם למסור את השם הזה לא באופן מילולי ולא מצד תוכנו, ושיהיה הולם את רוח העברית, נראה לי שחייבים היינו לתרגם: העולם כארץ ושמים. על דרך הדרש כבר קשרו גם חז"ל את המלה ארץ עם "רצון" ו"למה נקרא שמה ארץ? שרצתה לעשות רצון קונה" (ב"ר פ"ה), אולם מבחינת מהותית הן התגדרה היא בתורה: "והארץ היתה תהו ובוהו וחושך על פני תהום", והרי זה כאמור הוא בדיוק מה ששופנהויאר רואה בו ברצון העיוור. אלא שהוא מקנה לו כוח מיטאפיסי וביהדות אין הוא אלא צד אחד של מטבע העולם כשצדו השני הם השמים. שלכל הדעות נתפשו ביהדות ובקדום מאוד בלי ספק כסמל עולם האידיאה, הכוחות הרחניים. אלא שלא מבחינת השם אנו דנים כאן כי אם מבחינת המהות. וזו — בתחום המוסרי או בתחום הערכת העולם ששופנהויאר עוסק בו, הרי הקביעה הטרונסצנדנטית של התורה בתחילתה: "בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ", מקבילה לקביעה העריכית שבסוף קהלת: "האלהים יביא במשפט על כל נעלם אם טוב ואם רע".

מן הראוי לשים לב לכך, שניטשה שהיה בתחילתו מחסידי שופנהויאר ואחר כך "התגבר" עליו, שנעשה למחייב החיים הגדול ביותר לא מתוך סתירת העובדות ששופנהויאר הצביע עליהן, כי אם למרות אמיתותן ואף במידה מסוימת הודות לאמיתותן ובכוחן. ניטשה זה שגם הוא כמוכן כופר היה ודיבר על מות כל האלים, העריץ את היהדות ורק את היותה אם הנצרות לא יכול היה לסלוח לה, שהרי הנצרות היא שלילת החיים.

משונה למדי היא מבחינה זו אותה נהייה מצד אנשי רוח ישראליים היום, דווקא היום, עם השיבה לארץ בכל

המובנים. גם אל נצרות גם אל בודהיזם, שהיה בעיני שופנהויאר דת אידיאלית. גם העובדה שמפיצי שיטת שופנהויאר יהודים היו, אומרת „דרשני“ ויש לכל אלה וכמובן גם לראשית הנצרות בחיק היהדות עצמה, שרשים צמוקים בנפש היהדות עצמה, והיא חייבת לעמוד על נפשה מפני כל אלה, אם חפצה חיים היא.

(תשכ"א — 1960)

הנפש היהודית במסכה הישראלית

חלפו ימי הפורים, נעלמו מסכות מן הרחובות, מכל מקום, אלו המצחיקות, אלו התמימות והילדותיות. מכאן ואילך מותרות ומקובלות רק המסכות הרציניות שעל פני הגדולים, כאותו פרכוס פנים בכחל ושרק שהילדות עושות אותו בלהט כזה בימי הפורים בשימן צבע וצבע גם, על הפנים. הצביעה והצביעות מותרות לגדולים כל ימי השנה. חכמה עמוקה חבויה באותו היתר-כמעט-עד-כדי-מצווה שבהתחפשות. ואתה קירבה לשונית בין התחפשות וחינוך אינה קירבה מקרית כמובן בלשוננו העברית הנבונה. ולא דווקא ביחס של ניגוד על-ידי היפוך סדר אותיות „חפש“ ל„חשף“, תחבולה לשונית ידועה ושכיחה בעברית, כי אם אדרבא, ביודעין או שלא ביודעין ביחס של פענות, כאילו על דרך הפסיכולוגיה החדישה ביותר, בהתחפשו חושף האדם, ויותר מכל, האדם-הילד, את מאוייו הנסתרים. ומסכות „קובוים“ ו„השודדים“ של הילדים ומסכות הנשים המפורכסות של הילדות הם הגילויים הפשוטים ביותר של חינוך מאויים זה.

הנה חכמת ההיתר היא בכך, שהוא נתן פורקן לאותם מאויים, עד כדי מצוות והתבסמות בפורים. מצוות „השמחה לרגל הנס ההיסטורי גשתלת בקרקע הטבעית של רצון ההתפרקות מזמן לזמן, ונמצא שצו ההתבסמות והיתר-התחפשות — אף נגד לאו מפורש שבתורה של „לא יהיו

כלי גבר על אשה ולא ילבש גבר שמלת אשה כי תועבת ה' אלהיך כל עושה אלה" — ממלאים תפקיד כויסותם של יצרים, בתינת יום אחד של שרירות לטובת שלש מאות וששים יום של שררה, שררת האדם והחברה ביצרים. ואם מרבים להתאונן אצלנו, שאין יודעים לשמוח עוד שמחה של אמת, לא בחג העצמאות, לא בחג הפורים, לכל היותר באים לראות כיצד שמחים אחרים, כיצד "עושים שמח", אולי זה שורש ההיעדר, סיבת אבדן כושר השמחה: אין רצינות יותר בכל ימות השנה, אין מיעוט-שתיה בכל לילות השנה, אין בלימת יצרים לא לגדולים ולא לקטנים, ורוב רובנו או שמחופשים אנו כל חיינו ולבישת מסכה אין בה חידוש משעשע, או שחשופים אנו כל חיינו ולא נותרו בנו יצרים לפרקם בים הפורקן. מה יתן אם כן, ומה יוסיף לנו היתר זה שבפורים?

צא וראה:

תמו כל המסכות, אלו.

מקטון ועד גדול מתענים מדי שנה בשאלה זו: למה להתחפש? כל המסכות "כוסר" כבר — בלשון עתונאים, — כל התחפושות נחשפו וכל הצביעויות בוצעו, למה נתחפש ולא התחפשנו עדיין?

החל באמת מאותו מעשה פורים. הדסה העברית, מן זה ההדס הריחני מטבעו, האוספת להיות אסתר מבושמת ומתומרקת, אם כדי להסתיר את אשר היא מטבע, אם כדי להתקרב לזו עשתר העכו"מית, ובנו של יאיר העברי געשה לאיזה מרדכי מלשון אותו אל מרדוך ובלבד לשבת בשער המלך.

וכל זה ללא הועיל. מרדכי נשאר היהודי.

ומני אז לא למדנו לקח, עד כדי כך, שאסתר ומרדכי, שמות של תחפושת, הפכו להיות לשמות יהודיים, כשרים

אני למהדריך. מני אז החלפנו מסכות כהחלף גויים וארצות. /
/עמים לבשנו מסכות. מתוך כוונה טובה ביותר, שנוכל /
/בוא בין הגויים ולעשות טובות ליהודים אשר מחוץ לשער /
/המקד, אך לעתים קרובות שכחנו לשם מה בעצם התחפשנו /
/ולא הורדנו את המסכה גם למחרת גס פורים. וברבות /
/הימים אף שכחנו שזו מסכה על פנינו, עד שהגויים הזכירו /
/לנו את הדבר, וביד גסה קרעו מעל הפנים את המסכה. וזה /
/טאב, כאב מאוד, מכיוון שבמשך הזמן המסכה דבקה בעור /
/ועשתה לעור פנים ממש, כמעט ללא הבחן.

תחילה מתחפשים היינו לנאמני ארצות הגויים בלית-
ברירה, לפאטריוטים של הרוסים ברוסיה ושל הגרמנים
בגרמניה ושל הצרפתים בצרפת. אחר-כך התחלנו להאמין
בעצמנו שאנו פאטריוטים. בסוף באמת היינו לפאטריוטים
עד מאד, את "ארבע הכנפות" פיזרנו לארבע כנפות הארץ.
ברוסיה היינו לקומוניסטים עד מאוד ובאמריקה לדימוק-
ראטים עד מאוד, ריפובליקאים נלהבים בצרפת ומעריצי
בית המלוכה באנגליה.

"בסוף" — אמרתי? לא, לא בסוף. בסוף תמיד תמיד
באה איזו יד מפתיעה, יד עשיו השוכח את נזיד העדשים,
מתעורר בו יצר הצייד והוא מגלה פתאום שרימינו אותו,
שאנחנו מרמים אותו ואין אנו פאטריוטים נאמנים, והוא
מתחיל לקרוע את המסכה עם עור הפנים מעלינו.

ומכיוון שבמשך הדורות הרבים והגלויות השונות וה-
משונות כה רבו המסכות ועלו אז על גבי זו, מה פלא שאנו
עומדים היום גבוכים ושואלים: מיהו יהודי? מרוב המס-
כות לא רק הגויים התבלבלו לראותנו פעם כנטמעים בתוכם
פעם כמסתגרים, פעם כשמרנים, פעם כמהפכנים, פעם
כעקשנים, פעם כגמישים, פעם כרברבנים חוצפנים, פעם
כפחדנים נחותים, פעם כ"אתה בחרתנו", פעם כ"תולעת
יעקב", אלא שאנו בעצמנו איננו יודעים עוד להגדיר את

עצמנו, את מקומנו בעולם ואת רצוננו כאן. אנחנו מסתו-
בים בעולם ורבים עדיין מסתובבים גם כאן, בארצנו,
כבגושף מסכות, שבו לא רק הפנים כי אם גם הנפש מכוסה.
פורים חלף-עבר לו ואנחנו עדיין לוטשים עיניים בכל
פנים ולבוש ושואלים: מינו יהודי?
פורים חמק-הלך לו ואנחנו עדיין אין לנו יודעים אם
ישראל מין זכר או מין נקבה?

מאז ומעולם היה ברור ומעל לכל ספק הגיוני ולשוני
שישראל מין זכר. עד אשר קמה המדינה הזאת ובין שאר
הנסים שמונים בה, יש להוסיף את הגנס של תמורת המין,
את האבסורד הלשוני הזה: ישראל מנצחת, ישראל מודאגת,
ישראל מתפתחת, ישראל ניסגת, וכיוצא בהם. השנים
הסמוכות לקום המדינה ושנת תקומתה הראו בבהירות סימני
גברות. ישראל נהג בארצו דרך גבר בעלמה, אחד הקורא
בשם אדוני, אחד הקורא בשם הבעל, אלה ואלה לאדנו.
ובעלות ישראל הזכר על אדמת ארץ ישראל התכוונו, אך מאז
עברו שנים, ישראל הפך לנקבה, במקום חוש הכיבוש
נתפתח אצלה חוש הרכושנות שאשה כידוע מצטיינת בו
יותר מן הגבר.

בראשיתו ישראל היה בבחינת גבר והפוליגמיה היתה
מותרת לו, אף לאדוקים ולצנועים, הוא דיבר על ארצות
הגויים סביב אשר יכבוש אותן, אך כישאל הפך להיות
ממין נקבה, לא איכפת לה כלל שארצה, ארץ ישראל,
שייכת לבעלים רבים. מזמן לזמן מתרחש שוב איזה נס-
לא-פורימי-כלל, נס סיני, ושוב אין אתה יודע מה כאן:
ישראל גבר המתחפש מעת לעת לאשה, או אשה המתחפשת
מזמן לזמן לגבר ומצליחה בכך רק הודות לנשיות-היתר
של העמים סביב. או שמא מין טומטום או אנדרוגינוס כאן?
או שמא אין לנו יכולים להשתחרר מאותו מעשה-אבות-

האמהות, שרבעה האם צריכה היא להכין תחפושת-עשיו
לבנה יעקב?

לא רק מבחינת המהות, המדינה הזאת היא מפקפקת,
תמהה ותוהה על בעיית יהודים וישראלים, אומה קדומה או
אומה ישנה, אירופה או אסיה, כי אם גם מבחינת האופי
אין אתה יכול לקבוע סופית: זכר או נקבה.
כבנשף מסכות.

זה בהחלט יפה שראש ממשלת ישראל מרצה הרצאה
פילוסופית על רוח ישראל. עוד יותר יפה היה אילו היה
מסתפק ברוח ישראל ולא מכניס את ראשו ואת ראשונו
לתלתלי זקנו של אפלטון וללוע הנירוואנה של בודהא, על-
מנת לעשות קואליציה בין פילוסופיות ודתות בנוסח קואר-
ליציות שעושים בישראל. כדי ללחוץ ידיים של מדינאים
חשובים בעולם, לא מן ההכרח להיות חובק זרועות עולם.
אבל גם אם רשאי ואלי אף חייב ראש ממשלה לישראל
לדבר בפני יהודים ולא-יהודים בעולם על מוסר ותג"ך, הן
מוטב היה שישמיע באזניהם דברים מתוך ספרים שהתמחה
בהם במקצת השנה בחוג לתג"ך שבכיתו: ספרי יהושע
ושופטים, הם ספרי כיבוש הארץ והתנחלות בה. ולא רק
בגלל זה שהוא עסק בהם, כי אם מפני שבאלה עסוקים אנו
כולנו הלכה למעשה. היסטוריה למעשה, מקרא למעשה,
מכיוון שהעולם כולו משתאה ומתפלא על פרשיות אלה
דוקא שבמקרא המתחדשות לעינינו להפתעתו הרבה. ואם
דרושה הגדרה לחלוציות, שמר דוד בן-גוריון חיפש אותה,
לא צריך היה להרחיק לכת להביאה מקתגוציה הסיני. הוא
יכול היה למצוא אותה קרוב יותר ומקדם הרבה מאות
שנים לחכם סיני זה. הוא יכול היה לצטט פשוט פסוק מן
התורה, אף כי משום-מה אין הוא מחבבה ומקרא מתחיל
אצלו מיהושע בעיקר: „אם תחלצו לפני ה' למלחמה ועבר

לכם כל חלוץ את הירדן לפני ה' עד תורישו את אויביו מפניו ונכבשה הארץ לפני ה' ואחר תשובו והייתם גקיים... ואם לא תעשו כן הנה חטאתם לה' (במדבר, פרשת מטות). זה, עד כמה שידוע, מקור ראשון למונח ומושג החלוציות. את תואר הכבוד היה מר בן-גוריון מקבל אף ללא הוכחות הבקאות בספרות סין. אלא מאי? לא נוח היה לו במעמד ההוא ובשליחותו המדינית ההיא להצביע על החלוציות בדוראתה המקורית כמצוטט לעיל? וכי אין הוא יודע שאם רוחש לו העולם הגוי והיהודי כבוד הרי זה לא על עור הכבשה אשר עליו כי אם על היותו בעיניהם, בצדק או שלא בצדק סמל ישראל הלוחם? אנו עומדים כאן היום באמת כבימי יהושע ושופטים בראשית הימים. מי זה מחכה לשמוע מפי ישראל הגובר על אויביו ועומד עדיין בתחתית הר ה', באום על אחרית הימים כשהר בית ה' יהיה נכון? יהודים ולא-יהודים התרגשו לראות את האריה שנתעורר ביהודי למעשה, ולא את הגדי מן ההגדה. ויש להניח שאת התלהבותו של מר בן-גוריון לחזון אחרית הימים קיבלו בחיזוכים נעימים וראו בה מסכה בלבד, מסכה של אוניבר-סאליזם חזוני על פני ממשות ישראלית קשה ואקטואליה. ככה הם, אבל אנו כאן? האם קל עלינו להתלית מה כא פנים ומה העמדת פנים? מה מקור ומה מסכה?

באותו יום ממש בו דיבר בן-גוריון על בודחא ועל כיתות חרבות לאתים בבוסטון, והעניקה בתל-אביב מילגה בשמו לאורי צבי גרינברג, הקורא להגשמת מלכות ישראל מן הפרת עד ליאור לאו דווקא בכוח אצ"ם והאמרשלד, וודאי לא בדרך המוסר הבודהיסטי האנטי-היסטורי. מה אם כן פניו של בן-גוריון ומה מסכה שלו? זה הלוחץ ידי אדנאור ואינו מסכים ללחוץ בחום כזה את ידי. מנחם בגין למשל? זה המוכן ומזומן להעלות את רוחו ועצמותיו של שפינוזה, אך אינו מוכן לעשות כן לרוחו ולעצמותיו של דבוטינסקי?

אכן, זו אמת: דוד בן-גוריון מגלם בדמותו בערבוביה רבה תכונות לטוב ולרע, לאור ולחושך, לכוונת טובות לרשעות, לקוממיות ישראלית ולגלותיות מתפשטת, למוצקיות מעשית ולהתמודדות אוניברסליסטית סתמית. כעם ככהן — אמת גדולה היא בפי ישעיהו. להוריד את המסכה? לחשוף מהתחפושת? נכון. אך מה המסכה ומה התחפושת ומה מאחוריהן?

כשאתה אומר "יהודים", אין אתה אומר דבר ברור, חד־משמעי. והוא הדין לגבי "ישראלים" אלה החדשים לנגד עינינו.

רצונך, אתה רואה ביהודים גרשא תרבות עתיקת ימים, אורח חיהם במצוות יום-יום יש לו חלק לא פחות בקימם וברמת מוסריותם מזה בחזון המשיחי וחזון אחרית הימים שדוד בן-גוריון רואה בהם את הכוח שקיים את העם היהודי, באשר הוא מוציא לו מן המקרא את הנוח לו או מה שנראה לו כראוי ורצוי בהופעת גשף המסכות הלזה הקרוי אזני־גויים־שוחרי־שלום־ומוסר. ויהודים אלה מכל הדורות יפים היו, מוסריים היו, רואים עצמם תמיד כעם נבחר באמת. ולעומתם ישראלים אלה הגדלים לנו כאן חסרי צורה וחסרי תוכן, ללא תרבות אבות וללא תרבות עצמית, מה הם? ורבים השואלים: זה העם היהודי? או שמא אין זו אלא מסכה חדשה, מכוערת? ומאחוריה — כאשר תעבור שעת ה"בגילופין" ותבוא שעת ה"קילופין" מן הקליפות הזרות, האם תעלה שוב הנפש היהודית היפה?

אך כמו־כן אתה יסל להסתכל מצד אחר: יהודים אלה שבגלות האם כל־כולם יפים היו, האם תמיד יפים היו? ומה עמידתם בימי פרעות, כצאן לטבח? ומה "הגבאות" המתמדת? וההתאבנות? ומה עצם הפיזור בין הגלויות ו"מה יפית"? — ומה — עם פרוץ חומות

הגישו — אותה נהייה לקוסמופוליטיות. אותה עריקה בהמון
מדת ולאום?

וישראל אלה פה, לעומתם, הרי לפניך גזע חדש, או גזע
ישן שנתעורר בדמנו. הרי לפניך כובשי כנען בסערה,
חדשים. הרי לפניך שוב צמד־אדמה, זקופי גוף ונפש,
ממלכתיים וקונקרטיים.
האומנם? או שמא...

או שמא גם זו מסכה? או שמא גם מבעד לפני הטאומה
המחודשת" הישראלית הזאת נשקפים פנים ידועים, פני
עריקים ורחגנים, מי לפריז ומי למוסקבה, פני ליבאנטינים
מהך ורברבנים מוכרי תרבות לבורמה וכוש מאידך. כאבו־
תיהם בין גויים למיניהם. ממלכתיים מן הפה ולחוף ומוכנים
ומזומנים ליהפך למדינת־חסות לאר"ם כאשר היו אבותיהם
היושבים מתחת למסכות הממלכתיות נכספים להיות יהודי
חסות. שואגים כאריות — ביתה, ופועים — סבשים:
האו"ם... האו"ם — וצצה מהפכנים גדולים לגבי תרבות
יהודית של ארבעת אלפי שנה וגמישים־חלקקים לגבי כל
חדשנות אירופית ומתבטלים לגבי רוח ישמעאל ושם מסביב
את רוח בודהיזם מרחוק.

ובלשון של יעוד: האם אין אפשרות להפסיק לכל ימות
השנה הרבים, הקשים, האחראים, את נשף המסכות, את
בליל התחפושות, להפסיק את העד־לא־ידע הממושכת, הנמ־
שכת כל ימות השנה ולהקים במקומה לא תהלוכה לראוה
כי אם מהלך־עד־ידע, עד לתכלית הידיעה הברורה, ידיעה
מה תוך ומה קליפה. ידיעה המחייבת מעש, מעש גוף ממלכתי
מלא ושלם שהוא ביטוי לגפש יהודית יפה ועמוקה ועצמית.
מעש הראשונים בימי הראשית חוזן האחרית לאחרית
הימים. וישראל מין זכר כובש ומקדש כדין ההיסטוריה
זכות אלהים שהוא אלהי ההיסטוריה ולא אלהי הנירוחאנה.
כובש ומקדש את הארץ שהיא מין נקבה נבעלת ונעבדת

ומניבה כדין הטבע וברכת אלהים מגשים שהוא מעל
לטבע.

שום מסכות יוניות והודיות ושפינוזיות אין ביכולתן
לכסות על פני אופי ועקרונות אלה של יהדות מקראית
בהיותה אחת עם ישראליות מקראית. מהם נבעו ומהם
נסתעפו כל צווי המוסר וחזון העתיד.

אלא שאנו היום — כאמור — בראשית הימים. ומצוים
להסיר את כל המסכות מהפנים, כל יינות הגסך מהשולחנות
הערוכים. גלדים כלפי עצמנו, לחצים תחילה איש ידי
רעהו היהודי, חבקי־זרועות־עשת־עם־היהודי־כולו בטרם
נשלח זרועותינו לחיבוקי עולם. חשופי רצון כלפי חוץ, כלפי
אויבים ואוהבים, ואל יהיו חושדים בכשרים, יהיו חשדיהם
— חשדי אמת.

נמזוג לכוט ישראל גפש יהודה, כי רק כך נשתה תזכה
לחיים.

(תש"ך — 1960)

מעשי מרכבה של הרב קוק זצ"ל

אני יושב ומעיין באורות הקודש, כשלפתע פתאום, באותם דרכי מחשבה ונפש שמקצתם גלויים ורובם נסתרים, צף ועולה לנגד עיני מראה חיות הקודש אשר ראה יחזקאל: פני אדם ופני אריה ופני שור ופני נשר, רכב ישראל זה ופרשיו עומדים לנגדי בבהירות כפי שלא עמדו מעולם, מכל מקום לא לנגד עיני. ודאי אינני מגלה פנים חדשות בפירוש פני החיות ההן, אף חדש הוא אותו צירוף מפתיע. מעתה ואילך דמות הרב קוק מאירה את פני חיות הקודש שראה יחזקאל, ופני חיות הקודש מאירות את דמות הרב: ומתפרשים הם אצלי הוא מהם והם ממנו, בין אם לכך נתכוון בין אם לדברים אחרים נתכוון.

פני הרב קוק, פני חיות הקודש.

פני אדם ופני אריה ופני שור ופני נשר.

זו דמות אדם גדול וקדוש. נושא בעול חיים קשים, נושא עול עבודה באהבה כשור. ונלחם כאריה, ומלכותי כאריה, ואמיץ כאריה לעת צורך, ואוהב אהבת גוף את הארץ את האזמה הזאת ואינו משועבד כי כנשר יפרוש כנף במעוף אמונה. ודמיון ואידיאל ושירה והגות. ועם כל אלה: האדם, האנושי שבו הוא השליט, הוא המתמיד, הוא הראשון, דמות אדם לחיות, דמות אדם לחיים עד למעלה למעלה. ודמות זו שארבע פנים לה, לעבודה הקודש, ולמלחמת הקודש ולמעוף הקודש ולאנושי הקודש בפשטותו,

דמות זו, אדם אשר כזה, הוא הנושא כסא הכבוד של הקדושה העליונה.

ופני אדם ופני אריה ופני שור וכנפי נשר, וכנפי נשר לשירה ונשיאה בעול מצוות בשורה, ורוח מרידה אריית לגבורה, ואדם, אדם קרוב ללבב, קרוב לכל אנושי לסבל, לכאב, לעזר, להבנה, קול ילד בוכה מחריש שאגת אריה, על עצירת מגיפה מפסיקים צום יום כיפור, אדם כלאו על לא עוון בכפר מוריד פילוסוף מאינסוף למעשה הצלה, כי כל החיות כנפיהן מחוברות למעלה למעלה בקדושה אחת, אין קדושת האחת פחותה משל שניה, ואין אחת בלבד יכולה לשאת את כסא הכבוד, את האלהות. בכל האופנים — אלה הגלגלים, ובכל האופנים — אלו הדרכים. נישאת מרכבת הקודש. אין עול מצוות מעשיות או עול עבודת חרישה של ממש, עבודת אדמה ובניה על פי הפשט, אין שור של תורת העבודה או שור של תורה ומצוות נושאים לבדם את הקדושה וגבורה, ללא עוז-רוח ואומץ לקרב בעת קרב, ואין שניהם בלבד, עבודה ללא מעוף הדמיון, ללא התרוממות כנפי נשר אדירים ונועזים וחודרים עד עמקי שמים, ואין שלשתם ללא יסוד האנושי, האנושי הפשוט והיפה והקדוש.

החיות בתנועה. שמים פתוחים ומן השמים ירד המראה והאדמה פרושה וממנה. עולה המרכבה, וסערה ורוח ואש ותנועה מתמדת, זו הדינאמיות הנפשית והקוסמית הממלאה את נפש הרב, את נפש כל שירה וכל שורה שלו, כל מעשה וכל הלכה שלו, אל כל אשר ילך ינשאו האופנים, בכל האופנים, בכל הפנים, בכל הדרכים, בכל הבחינות, כי החיה, רוח החיים המאוחדים בקדושתם באופנים. בפנים.

כוח שור ונשיאה בעול והטלת עול, בפעילותו בשדה ההלכה עוז אריה, גאווה מלכותית בעמדו בפני גויים שלי-טים גור אריה יהודה בכל חזית מדינית מבית ומחוץ, ופחדש כנפיים רחבות, רחבות על שיטות ופילוסופיות משלנו ומשל

הוגים בגויים, בנסקו עמקי שמיים עד קצווי איך-סוף של מחשבת אדם ואלהים, ובכל אלה ותמיד — פני אדם יקרים, פני אדם אוהבים. אוהבים כל חי וכל צמח הצומח, וכל חילוני וחפשי וכופר כביכול, וכל אשר הוא רק חלק אחד, במרכבת הקודש של החיים בכלל ושל עם ישראל בפרט, באשר שהוא — עם ישראל — הוא רכב ישראל הנושא את תורת האמת ככסא קדוש מעל לו והנושא ומעלה מלמטה את הגויים כולם שייאחזו, בהחלט ייאחזו באפחית הימים ברכב זה לעליה ובטולה.

ואם עם ישראל הוא מרכבת הקודש של העולם, נישא באש וברוח ובסערה, הוא, הרב, הוא מרכבת הקודש של ישראל, כי בו, ובו בלבד בכל הדורות האחרונים, אולי מאז ר' שמעון בר יוחאי, איש המערה האפלה ואיש החוהר, הקנאי כבית שמאי המקל כבית הלל, איש ההלכה והמורד, הנגלה והנסתר, אולי מאז רשב"י, בו בלבד, בהרב קוק, נתלכדו שוב כל האופנים, כל החיות, הורכבו בקדושה למרכבה אחת לאחד שפרודים היו זרות רבים בין דחוקי קץ מזה וקפואי-הלכה מזה, בין מתנגדים מזה וחסידים מזה, בין אנשי מעשה מזה ואנשי שירה ודמיון מזה, בין חכמי הלכה ונגלה מזה, ואנשי מודש ורז מזה, בין לאומיים צרוי-פים מזה ובין דתיים מזכיי-למשיח-באפס-מעשה מזה. בתורתו ובחייו הורכבה שוב לראשונה מימים רבים מרכבת הקודש האחת והבטוחה, כנפי קדושה מחברות את כל הפנים ממעל, ודמות האדם אשר לכל החיות משותפת להן מלמטה. כי לכל החיות דמות אדם, ואף למעלה למעלה על הכסא כמראה אדם באש —

יש בה בתורת הרב קוק ויש בה בדמיונו כדי לשמש מפנה מהפכני באורח החיים באורח ההגות, יש בה אש מתיכה ומצרפת, מצרפת לאחוזות ומצרפת מסיגים, כשסיגים אלה מועברים רק למקומם הנכון, שהרי אין דבר פסול

כשלעצמו. אין דבר רע כשלעצמו, יש רק לקבוע את מקומו הנכון במרכבת הקודש, את תפקידו המצומצם, שם ממלא הוא תפקיד יעוד, המקדשים אף אותו, גם כשאין הוא יודע שהוא חלק במרכבה הקדושה, כאשר אין האות יודעת מה תפקיד היא ממלאת במלה, ואין המלה בבידודה נושאת בתודעה את התפקיד שהיא ממלאת בשורה, ואולי אין אף השורה — אם כי היא כבר אופן שלם כמעט — יודעת מה ערכה בשירה, שירת האדם, שירת העם, שירת היקום, שירת הגאולה, שירת האלהות.

אשרי האדם היודע, אשרי העם שככה לו — „שככה“ בגימטריא משה, כדברי הרב — משמע אשרי ישראל היודע בכוח ההתגלות והתורה את יעוד המרכבה הקדושה והוא נושא ביודעין בתפקידו. זו סגולתו של עם ישראל. תורתו של הרב קוק בדורנו, כמותה כמראה יחזקאל על נהר כבר.

היו ימים שבהם נאסר העיון במעשה מרכבה. היום לא זו בלבד שאין לאסור על כך, כי אם אדרבא, יש לחייבו. וכבר הכיר הרב קוק בהבדל שבין ימי העבר וההווה. ואלה דבריו:

„החוצפא דעקבתא דמשיחא באה, מפני שהעולם הוכשר כבר עד כדי לתבוע את ההבנה איך כל הפרטים מקושרים הם עם הכלל. ואין פרט בלתי מקושר עם הגודל הכליל יכול להניח את הדעת... אי אפשר עוד להסביר גם אמונה פשוטה לאנשים בינוניים, כי אם על פי הרחבת הדעת רזי עליון שהם עומדים ברומו של עולם... השאלות הרחבניות הגדולות שהיו נפתרות רק לגדולים ומצויינים, מחוייבות הן להפתר עכשיו בהדרגות לכלל העם, ולהוריד הכרים נשגבים וגישאים ממרומם עזם עד עומק הדיוטה ההמונית, צריך

לזה עושר רוח גדול ואדיר... בנינו הצעירים הגיעו כבר לידי אותה מידה שהם צריכים הסברים של עומק פני-מיותה של תורה ואמיתת חכמת הדת והאמונה: ואותם ציורי המושגים שקלטו בילדותם אינם מספיקים להם, ואותה ההדרכה הנהוגה, שעל פיה הלומד יגדל רק בידיעת המרטים של ההלכות והענינים שעוסק בהם, אבל את הידיעה התוכית של דברי אלהים חיים לא יסגל לעצמו. ביתר מעלה, ביתר הרחבה והארה מכפי מצב הילדות — זהו הגורם להיות מתנווד לכל רוח ומרגיש עצמו חסר ולקוי, נפגם וחלש באין המאמץ הראוי להרים קרן בחכמתה של תורה וכבודה... עיקר מניעת ההצלחה בכל מה שעושים לחזק את היהדות ומעמדם של ישראל בכל הוא מפני שנזנח האור האלהי, נזנח לגמרי מן הלב והמוח, הכל פונים עכשיו רק לתקן את החרדות הפשוטה, כאילו יהיה אפשר להחיות את העולם בגוף בלא נשמה... על כן סר אור החסד מתוך הלב וכל הפנים נזעמים, מלאים דינים תקיפים, קשים ועצובים, על כן הכל נופל.*

עיקר התרחקותו של הדור מהדת, בא — לדעת הרב — בגלל חוסר הפרופורציה בין ההשכלה הכללית הניתנת לדור הצעיר ובין ההתאבנות שבהוראת הדת רק מצד המצוות החיצוניות, ללא השרשים ההגותיים והאמונותיים העמוקים שבה. אז נאמר בלשון מראה יחזקאל: אין עוד אפשרות היום לרתום את השור למרסבת הקודש מבלי שידע את מעשה המרכבה כולה. במקום זה ניצבות אצלנו החיות

* הציטטות ממקומות שונים נלקחו כאן מתוך מאמרו של הרב יהודה עמיאל: „מבוכתו הרוחנית של הדור במשנתו של הרב“ בקובץ תיו שין כף בהוצאת היכל שלמה.

השונות — ולפעמים משונות — ונאקת ושואגות וצורחות
אחת על השניה, ועל כן או שאין המרכבה נעה, או שכל אחד
מהאופנים נע לכיוון שלו ואין התקדמות, ואין התעלות,
וצפויה סכנת ההתפרקות שהיא גרועה מן ההתפקות.
ומבחינה זו כמעט ולא נעשה דבר להחדרת תורת הרב
קוק, מעשה מרכבה זה של ימינו, המרכבה האחת של
הפילוסופיה והאמונה והמעשה והשירה, המרכבה האחת
של הלאומיות והדתיות, של החומרנות והרוחניות, של סגולת
ישראל ושל יעודו האנושי, שום דבר לא נעשה להבאת אש
קודש זו לתוך המוחות ולתוך הלבבות הנביכים והנבוכים
והמחכים בכליון עיניים ונפש לגילוי מראה כזה.
והוא ישנו, והוא ישנו כבר, על גהר כבר זה שלנו
היום, הוא ישנו בתורתו ודמותו של הרב קוק.
היכן הצנורות להעברת שפע זה מנהר־כבר זה אל
גב־הנפש של הדור הצמא?

(תשכ"א — 1960)

עולים ויורדים

נשרים ונושרים

(לאסירי-ציון שנאלו)

אסירי-ציון שהגיעו ארצה שוחררו מכלא משולש:
מבית-הסוהר, מברית-המועצות, מהגלות.
הרצון לצאת מבית-סוהר, ממחנה-עבודה, הוא צורכו של הגוף הכלוא, של כל גוף כלוא, כפות וכפוי. הרצון לצאת מבריה"מ, או לשנות את המישטר בבריה"מ הוא צורכו של כל מי שהוא בעל מודעות אזרחית ליבראלית. עולה על כולם הוא רצונו של יהודי לצאת מהגלות, גם אם אין הוא כלוא שם בבית-סוהר, גם אם אין זו גלות נוסח בריה"מ. כי אם גלות ליבראלית, נוסח ארה"ב, לא גלות של גולאגים כי אם גלות של זהב וחופש, ואף על פי כן גלות היא, כי לא ארץ-ישראל. מעלה כפולה ומכופלת למי שמוכן ליטול על עצמו כלא וכפיית הגוף, ייסורים גולאגיים בבריה"מ, על-מנת לצאת מהגלות, ולא רק מבריה"מ ולא לשווא דולה אחד כיהושע סובול ב"ליל העשרים" רגעי חולשה של יחידים מתלבטים (וזה מוצג דווקא לכבוד יום-העצמאות בטלוויזיה, כבר זו של לפיד). הוא משליך את כל חוליו ושנאתו על דורות חלוציים. הוא לא מבקש השראה אצל מחדשי חלוציות הקרבה בבריה"מ היום. הוא שונא גיבורים, הוא אוהב חולים. אבל לנו, לעם ישראל, כאלה אתם, אחינו גיבורי התהיי-לה, הדימשיצים והזלמנטונים שכבר יצאו לחופש, ואידה נודל ושצ'רנסקים ומנדלוביציים שטרם נגאלו.
השתמשתי במונח "אחינו גיבורי התהילה", ואינני יודע

מה יאמר לכם ביטוי זה, גם אם דברים אלה יגיעו איכשהו לידיעתכם, אינני יודע אם בגולאג אשר שמו בריה"מ הגיע לידיכם בדרך מחתרת ספרו של האוזארד פאסט, הנשא שם זה, ואשר בניגוד לכתביו האחרים לא הותר להפצה בברייה"מ, גם כשהוא עצמו היה קשר שם וכל שאר כתביו תורגמו והופצו באשר קרוב לקומוניזם היה. זה הספר היחיד אשר נאסר שם. והלא הוא ספר על מרד המקבים (ומכיוון שאינני אוהב להתעסק ברשימותי הקצרות האלו בחיבוטים פסיכו-לוגיסטיים, לא אצא לחפש בליברלינט המוח שבילים שהחליכו אותי לביטוי זה דווקא בימים בהם ניטל זוהרם של המקבים משחררי הארץ ומרחיבי גבולותיה, על-מנת לעטר בו את מי שמצמצם את גבולות ישראל. משמע חילול שם המקבים). ובספר זה — שגם אצלנו פה כמו נשכח ונידחה בבתי-הספר כדי לפנות מקום לחירבת היועה וחורבות סובול — מקדיש המתבר תשומת-לב מיוחדת לסיטואציה של יהודה המקבי בימי בדידותו, כשרובו של העם נושר ממנו, נוטש אותו, מסתפק במועט שהושג על-ידו למען השלום, כמובן, והוא אומר לשמעון אחיו (או שמא אומר שמעון אחיו לו): אל יאוש, כל עוד שני יהודים מסתובבים חופשים בהרי יהודה ושומרון, תהיה חרות לעם ולארץ.

ואם האסוציאציה דלעיל אל „אחי גיבורי התהילה“ היתה בלתי מכוונת אך אולי בלתי מיקרית, הרי הביטוי „כשרובו של העם נושר ממנו“, שהשתמשתי בו-לעיל, הוא מדע ומכוון. ממש יום-יומיים לפני בשורת שיחורוכם, אחינו גיבורי התהילה, פורסם בהבלטה רבה על הגידול של היתרי היציאה מברייה"מ יחד עם אחוז הנשירה שהוא כבר 65, יחד עם ההעברה המאורגנת של רבבות נושרים כאלה מאיטליה לארה"ב. לא עכשיו ולא כאן נדון בחלק „שלג“, משמע של מדיניות ישראל בנשירה זו. ייתכן שיש כאן אלמנטים — לא, חלילה, בממשלה עצמה — שמטעמים שונים — פוליטיים

זדוניים, כלכליים, חברתיים — אינם מתרגשים מתופעת זו, שלא לומר: מעוגינים בה; אך בדרך-כלל היא נתפשת כאות לכשלון הציונות כבסיס אידיאי וכערובה מעשית למדינת ישראל עצמה, בייחוד כשזה בא בצירוף למה שעבר עלינו ישראל, בייחוד כשזה בא בצירוף למה שעבר עלינו בפרשת יהודי טרס ובנוסף להימשכות הירידה מהארץ אף מילידיה. בדרך הטבע נעשה נסיון להעמיד את יום-העצמות השנה בסימן ההישג המדיני שבחווה השלום עם מצרים. נסיון זה נעשה מלמעלה, על-ידי ראשי השלטון, דובריו והכלים שברשותו. אולי זה מפתיע ואולי זה מרגיע: נסיון זה, למרות כל הכוחות המסייעים, ודרך הביצוע המצרי מסייע מאוד-מאוד, אם מתוך כנות ואם מתוך שיקול נכון עד-כל-סיני בידיהם — למרות זאת, לא מורגשת ברחוב ובקום התלהבות ל"שלום" הזה. אל"ף: אין אמון בו; ב"ת: נתפש גובהו של המחיר עם כל שעה של נטישות קרבות; גימ"ל: ברור לכל שזו רק התחלה. ואף על פי כן: ההישג הטאקטי כיסה את עין ההפסד האיסטרטגי, אך גם אם אין שמחה ספונטאנית ל"שלום", אין כוח בשר-ודמי לעורר התנגדות לו, על רקע נפשי זה יכול שר הבטחון על-נקלה לדמגג בנאומו ביום הזכרון: „אלה שנפלו לא יצאו להילחם למען נצחון לשמו כי אם למען השלום“; ואם כך הרי השלום כמו-ישנו, וזאת נחמה לגפילת הנופלים. וזו דמאגוגיה שקופה, כי מעולם לא טען אדם שיצאנו למלחמות למען איזה נצחון לשמו (ספק רב אם יש דבר כזה אף בגרועים שבתוקפים), אך מעולם לא נאמר אצלנו שהמלחמות הן למען השלום, זה חידוש של בגין, כל מלחמותינו היו למען הציונות, למען גאולת העם והארץ שלמרבית הצער, אך גם למרבית ההגיון (שלא לומר: הצדק). הוכח שאינן ניתנות להגשמה בדרך השלום, ועל כן קודשו המלחמות למענן. זאת כל האמת, ומי שהופך את השלום למטרת כל מאבקנו פה, כורה קבר גם לחיים. והופך לשוא את הדם שנשפך. לא רק בין „נצחון

לשמו" והשלום", כי אם גם מעליהם מתנוססת המטרה
 הציונית: גאולת העם והארץ. מי שפוטה מכך, גם אם הוא
 נוקט את "השלום כמטרה", איננו אלא נושר. והנסיגה מסיני,
 ומחר מי יודע נסיגה ממה עוד אליבא דדיין, דידין,
 דווייצמן. אולי זה יצטרף אף ליותר מששים ותמישה אחוזים
 מארץ, כנגד ששים ותמישה אחוזים מהנושרים מן העם,
 לשמד או להמשך הגלות, כשהשערים פתוחים לעלייה וגאולה.
 יתכן שמשום כך השמחה האמיתית, העמוקה, באה לי
 ליום עצמאות תשל"ט מהם, מהנושרים שבעם, לעומת הנוש-
 רים ממנו. ונושרים — תמיד מעטים הם, ולא בהמון ובלה-
 קות, והנושר הוא מלך על העופות, אין צורך לומר על
 היונים, אך גם על ניצים, ודאי על אלה המתחזים כניצים.
 ומי הם ומה הם רבבות הנושרים אל עומת הגושרים
 ההם, אסירי ציון, לוחמי ציון, מקדשי שם ציון בימינו? היש
 כאן בכלל מישוואה מתימאטית, חשבון כמויות? "אחוזים"?
 האין כאן סגולתיות, שאחוז אחד בעל סגולה זו שקול כנגד
 תשעים ותשעה אחוזים שכנגדו? האם לא מאז ומתמיד —
 ודאי וודאי בעם היהודי ובציונות — מעטים אשר כאלה
 זכריעו את הכף לניצחון? אך הנה כמו ירדו על ישראל —
 העם והמדינה — ימי שפל הרוח. כמו פסו אמונים ואמונה.
 כמו נשירה גדולה בכל. מיהודה ומישראל. מיהדות ומציונות.
 מתורה ומעבודה, עבודה ממש, משמיים ומארץ, ארץ ממש,
 ארץ ישראל שבממש, שבידיים. והנשירה הגפשית היא גם
 סיבה ועל דרך המעגל גם מסובב. ובראש — אנשי, ניתנה
 ראש ונשובה, ואנשי כורח וקרח-שבנפש.

על רקע זה, כמו מבעד לערפל ומתוך מחנק שרבי, יור-
 דים אלינו לפתע נושרים אלה משם. מן המיצר שבמיצר,
 מן המעמקים שבמעמקים. הנה הם יורדים ובכובד לשונם
 ואושרם — הם מודים. מודים לכל אלה שסייעו להם להש-
 תחרר. לא, לא נדון פה היום על חלקו של מי בשיתרום

זה. שום מאמץ שנעשה על-ידי מי שנעשה איננו שקול כהוא-זה כנגד עוצמת מלחמתם שלהם, עוצמת רוחם של אלה שעדיין שם, עד עוצמת הרוח של אחד שצ'רגסקי, או של המבודדת מכולם, אידה גודל.

רבה מזה: לא אתם מקדשי השם של ימינו צריכים להודות לנו. אנו חייבים להודות לכם.

כשתופסים עצבות וצער עד יאוש את המוח והלב הנלאים למראה הנושרים כולם, מהעם, מהארץ, מהממלכה-תיות, מהמרחב, מהיושר מהעבודה, מהאמונה, מהטהרה, מה-פשטות, גם מהדעת הנקיה והבריאה —

מי המציל מיאוש זה? כאן — אלה המעטים, כשבעת האלפים שבימי אחאב ואיזבל, שלא סגדו, לא כרעו ברך. המעטים שאינם כורעים אף לא לאליל הכזב, אשר שמו שלום. אף לא למי שהנהיג והכזיב. כאן — אלו הנשים מגזע האימהות של ישראל המשתררות ילדיהן מן החנק, המקימות בית לישראל, המשיבות בית לישראל. אלו היוש-בית היום בחברון העיר והאם לישראל, באותו בית שלא רק „קושאן“ כשר עליו אליבא דכל מישפט, אף מישפט הגויים, כי אם גם בדמים נקמה ונתקדש כאשר ערביי חברון פרעו ושחטו בו, באותו בית „הדסה“ בעיר, והיום ממשלת ישראל וצבאה בציווייה מונעים את החזרתו ליהודים, מונעים את שיבתנו לבתינו בעיר אברהם ודוד.

אלה המעטים מכאן. אלה שאינם ניצבים בתור לסחוט פיצויים למיקרה נטישה, לאסון אוטונומיה ופינוי. אותם לא יקנה הממשל במיליונים רבים ובתחליפים, כי מגזע נשרים הם ולא מערב-רב של נושרים.

חיילים רבים וכן טובים יש היום לישראל. אבל לוחמי חרות, שלא על דעת מוסדית ולפעמים נגד דעת המוסדות, רק מעטים. אתם — משם — אנו חייבים תודה לכם. לא רק על כך שבמיקרה, או על פי נס של צירופי שרשרות, הנעתם

אלינו ליום-העצמאות האפור כאן, העגום כאן, כי בסמן
נשירות, ואתם, בואכם, אושרכם, נעשו מרכז החוויה ה-
חגיגית, מקור לדמעות שמחה, הישרו את החגיגות על העם.
במציאות הזאת של עם יהודי נושר מרצון ומדעת,
עם תועי מידבר לסיר-בשר ולעגל-זהב, ובימי אשפל לחלל-
ציות, לחזון, לאמונה, ימי הצורך בפיתויים חומריים לעלייה,
בימים אלה מופיעים אתם מבעד לערפל ולינוש השרב
ולכלא, מלאי אהבה ואמונה, ורצון יהודי וציוני בלבכם
ובגופכם, בהיכחה שאין למעלה ממנה, בנכונות להיכלא
בתנאי כלא שלגביהם התנאים בהם כלואים אצלנו מרצחים
ערביים הם גן-עדן. אתם מופיעים כאורות מאופל, למען נדע
אילו כוחות חבויים עדיין בעם הזה.

על אור זה שאתם מביאים הנה אנו חייבים לכם לא
סתם דברי תודה, כי אם יותר מכך מגיע לכם, כן, מגיע
לכם, לא ישולם לכם לא בעבודה, לא בשיכונים, גם לא
בטקסי חג המוניים שבקבלות-פנים. כל זה אינו תואם את
מלחמתכם על קידוש שם ציון ורק זה מן הראוי להתואם
והמגיע לכם:

לא להחניק את האש הבווערת בכם, לא ישראליוציה
של הציונות הטהורה שלכם, כי אם אדרבה: העלאת הכוחות
הציוניים, החלוציים, משמע — שוב נכונות ההקרבה הז'
פשטות והצנע למען המחר, המחרתיים. הצימצום האישי
למען המרחב הלאומי — העלאת כוחות אלה המצויים פה —
כמוכה מגוש אמונים, למשל, ונשי קרית ארבע למשל
ולתפארה. ובקרוב רבים אלמונים ולא במיסגרות מאורגנות,
להוכיח לכם כי אנו ראויים לכם, מקדשי השם שבימינו.
אתם המקבים, אתם גשרי השמיים לסלעי הארץ הזאת,
לסלעי העם הזה. ואם רב השפל, ורב העצב ורבה הנשירה
סביב — למענכם למען המעטים כאן ושם, למען האמונים
עדיין, הכל כדאי. אתם ושכמותכם כאן ושם — קנה המידה.

בין יוני לשצ'רנסקי

„דרכי תעבור בשטחים פוריים ובתוך גינות נוי ובתרים וסלעים ואפילו במידבריות, אבל בכל פיתוליה תדוזה אותו נתיב שהוא ידוע ומיסתורי גם יחד“ —

כך כותב יוני באחת מאיגרותיו («מכתבי יוני», עמ' 258). על עצמו הוא כותב, כמובן. אך עמוק מזה — על כולנו הוא כותב, על כל עם ישראל ודרכו בהיסטוריה ואופיו. דרכו ואופיו הגדולים והמתרים, הנפלאים והטראגיים, הגלויים והמיסתוריים. בין אם זו דרכו בעיקבות אופיו, או זה אופיו בעיקבות גורלו, או שניהם כאחד נקבעו. הנה פורח, הנה מידברי, הגה כה יפה והנה שומם. אריות ונשרים מזה, כצאן לטבח מזה. כלב ויהושע מזה — מרגלים של „ניתנה ראש ונשובה“, מזה.

„כמה מעציב ומרגיז הוא העם היהודי הזה... מצד שני כמה חזקה האומה וכמה גדולה ברגעי משבר“ (שם, 234).
השבוע מלא שנתיים למבצע ינתן.

ההשבוע מתמוגג היהודון קרייסקי מתכניותיו של סאדאת, ופלשתינה משאת נפשו. והשבוע נפתח משפט שצ'רנסקי בגלות בריה"מ, ויהודי סוכן קג"ב עד-המלך נגדו. שבוים בתוך היבשת השחורה העויינת, שבוים בתוך היבשת הקומוניסטית האדומה.

וגם זה מדברי יוני :

„אני רואה בצער ובכעס רב כיצד בחלק של הציבור עדיין קיימת התקווה להגיע להסדר-שלום עם הערבים.

ההגיון אומר גם להם שהערבים לא שינו את מגמתם הבסיסית — השמדת המדינה. אבל האשלייה העצמית, ההונאה העצמית, שהיתה תמיד בעוכרי היהודים, פועלת שוב. הרי זה אסוננו הגדול. רוצים להאמין — ומאמינים, רוצים שלא לדאות — ועוצמים עיניים. רוצים שלא ללמוד מהיסטוריה בת אלפי שנים — ומסלפים אותה. רוצים להקריב קורבן — ואכן מקריבים.

והתאריך של איגרת זו: 17.11.73. עם תום קרבות מלחמת יום הכיפורים.

שנתיים לקורבן באנטבה

השבוע נפתח מישפט שצ'רנסקי. נפתח? והרי הוא סגור, ובכל זאת כל־כך פתוח בכוננותו: לשבור את הכוח האדיר שבעם הזה, שמתעורר בשעות משבר, שגובר על מידבריות שמסביב לו ואשר בקירבו שלו עצמו.

מה זה היה באנטבה? מה היה מיבצע יונתן, שכבר,

למרות מיעוט הזמן שעבר מאז, נשמע כאגדה?

בראש ובראשונה, זה היה פרי הידיעה הברורה, ללא כל אשליות, מה המצב שבו היו נתונים בני הערובה, ופרי התחושה ש"כל ישראל ערבים זה לזה". הרגשת אחריות יהודית קולקטיבית, כשהיום יש מרכז לאחריות זו, יתרון שלא היה בידינו מאז אבדה מלכותנו. ומדינת־ישראל היא מרכז האחריות לגורל העם היהודי. כבר הציונות בטלה על עצמה אחריות לאומית זאת בטרם היות ממלכתיות ישראלית. אילו היתה תודעת אחריות מלאה זו לגורל האומה מלווה גם ידיעת המצב בו נתונה יהדות אירופה עם עליית היטלר לשלטון. ייתכן שניתן היה לפעול בהתאם לכך ולמנוע השמדה. ודאי לא על דרך ה"טכניקה" שבאנטבה, אבל גם "מיבצע יונתן" היה פרי דמיון יוצר מכורח מציאות ואימון רצון, בתוספת — שאין לזלזל בה — של חינוך ואימון וחישוב ותירגול מתמידים. כישורים אלה, שהרצון והדמיון

התעוזה משתמשים בהם — חוללו את הפלא.
לא דומים משפטים במוסקבה וקאלוגה לשבי באוגנדה.
גם על שבוינו באוגנדה סער העולם „הנאור“ והתרוצצו
שתדלנים, וגויים טובים אמרו לאידי אמין „לא יפה!“,
ואחינו היו מופקרים אילמלא פעלנו במו ידינו.
אף-על-פי-כן: אין דמיון בסיטואציה הטכנית הפיסית.
ואין שום אפשרות להוציא במישרין את בני-הערובה היהו-
דים והציונים שבידי מוסקבה. אבל חייב להיות ברור היום
הצד המשותף: ידיעת הצפוי לבני-הערובה היהודים וידיעת
הכזב שבעצות „הגויים הטובים“ מכל מיני האינטרנציונלים
על כל מיני הבטחותיהם ואזהרותיהם, כזב חסדיהם ועזרתם
בידיעה ברורה של עם לבדד ישכון ועל כן עליו להתנשא
כאריה ולגבור על אויביו. (יוני: „מענין מה ילד יום
באזורנו בעקבות הסכם-שלום בווייטנאם. ייתכן ניצחון קומו-
ניסטי שם וזה לא ימנע מן האמריקאים להסדיר כאן שלום
— אני מאמין שיהיה קשה מאוד לכפות עלינו תנאי שלום
שאינם לרוחנו“ — שם, 293).

ולאחר ידיעה זו — הרגשת האחריות הקולקטיבית —
„ישראל ערבים זה לזה“, אבל לא עוד כערבות בימים
שעברו, ערבות גולה לגולה, כי אם ערבות מדינת-ישראל
לעם ישראל, ערבות מתוך מרכז, יתרון שלא היה בידינו
מאז אבדה מלכותנו.

הציונות, בטרם היותה למיסגרת ממלכתית-טריטוריי-
אלית מלאה, כבר נטלה על עצמה אחריות זו לגורל האומה,
גם אם בשוליים היו יהודים בעולם שלא רצו בכך, כשם
שבשוליים הישראליים יש שאינם רוצים לשמש מרכז אחריות
כזאת לגורל העם היהודי בעולם. אחריות זו, מודעת ומומ-
חשת, היא טעמה של מדינת-ישראל. כל אויב מדינת-ישראל
הוא אויבו של העם היהודי. כל רודף יהודים בעולם הוא
שונא ישראל — כעם וכמדינה.

ולאחר הידיעה ומכוח ההרגשה הזאת צמח מיבצע יונתן כפרי רצון ההצלה, פרי הדמיון היוצר, פרי התעוזה ללא תקדים, פרי הכישורים שניקנו בעמל ובתירגול ובכישוב מדוקדקים, מדעיים, ממש, ופרי המופת האישי של מפקד בראש לחמיו. אלה תולדות הפלא והוא, תולדותיו הפנימיים, עמוק מהמסופר והמוסרט על פני מסכים שטחיים.

לפני ולסנים: מיבצע יונתן היה נס. נס תרתי משמע, נס מצד הפלא ונס מתבוסס מצד המסומל בו: מה תפקידה של הציונות, מה יעודה של מדינת-ישראל לגבי העם היהודי כולו הנתון — מוטאטיס מוטאנדיס — בשבי שחור או אדום או אף לבן-מוזהב-ומתעתע. ובימי עלות היטלר לשלטון עדיין חסרים היינו או ידיעה מלאה כזאת של הסיטואציה, או תחושת אחריות וחסרי כוח מאומן לעשות את מה שניתן היה לעשות בראשית ימי שלטונו של היטלר. אחד המחדלים הראשונים של עידן הציונות.

והנה שצ'רנסקי.

מוסקבה איננה אנטבה. מהותה של גלות אחת היא, צורותיה שונות, רדיפותיה שונות. מדותה של גאולה אחת היא, צורותיה שונות, בהתאם לזמן ולמקום.

לא נוכל לשחרר את בני הערובה שבבריה"מ כאשר שיחררנו את בני הערובה באוגנדה. בבריה"מ הם שלושה מיליונים, ובתוכם אולי רק חלק בעלי רצון ותודעה ציוניים, ובתוך הציונים האלה אולי רק אלפים בחזית הראשונה של לוחמים על קידוש-השם ממש. ומהם עשרות נידונים ונושאים בבאזזה את סבלם (ראה דברי נודל). וגם את המעטים ההם לא נוכל לשחרר במיבצעי יונתן.

ואף-על-פי-כן —

הידיעה האחת כבסיס לכל: ידיעת הגורל המשותף וידיעת האזעירות שלנו. גם מה שיש ללמוד — כדבר יוני במיכתב הנ"ל — מאלפי השנים של ההיסטוריה. אין לסמוך

על הגויים וגם „לא תגורו“ (החל מ„לא תגורו“ כפשוטו של מקרא: לא תפחדו וסיים ב„לא תגורו“ כפשוטה של ציונות — שלא יהיו מגורייכם בין הגויים...). ועתה, הרצון שחייב למלא אותנו להיות עם הלוחמים האלה בפרוטורציה לתעוזה שלהם, לנכונות ההקרבה שלהם. להפעיל את הדמית המלחמתי היוצר שהיה עימנו בימי המחתרות, ובימי מלחמת ששת-הימים ובלייל אנטבה: תעוזה ודמיון, ולא במופשט, כי אם במוחש. במוחש הקיים והאפשרי בחזית זאת, למשל כפי מה שהעלתה ח"כ גאולה כהן בנושא זה, שכל נציג סובייטי בעולם ירגיש ביהודים ובישראלים במוחש, שלא יהיו לו חופש ושלווה בעולם, כל עוד אין חופש ליהודי וציוני בבריה"מ.

עצרות-מחאה ותפילות בבתי-הכנסת — ניחא: לעורר את הנפש, את התודעה, פניות לפרלמנטים ולממשלות בעולם — פחות ניחא, חסר תועלת, אם כי לא יזיק, ואולי גם יועיל כהקדמה לחזית אחרת שעלינו לפתוח בכוחות עצמנו, והם גדולים בעולם, עדיין גדולים בעולם, ולאו דווקא בשפיכת דמים. אדרבה, כדי שתימנע שפיכת דמים, לא רק דמים שלנו.

ודמינו קדושים מכל, ואחריותנו רבה מכל. אחריותנו הבלעדית. חיי כל ישראל קדושים. ואם קדושים היו בעינינו חיי חטופי אנטבה, לא כל שכן שקדושים חיהם של שבויי המלכות הסובייטית, שהרי הם לא במיקרה נישבו, כי אם כמתנדבים יצאו לחזית זו, השצ'רנטקים והגודלים והסלי-פאקים — הם בעת ובעונה אחת גם כבני הערובה באנטבה, אך גם כיוני ולוחמיו, מפני שהם שם כחלוצי הגאולה.

נכון, עדיין הגלות הפנימית רבה בתוכנו. נכון עדיין שיממות מידבר סביבנו ובתוכנו. ים מוחות אינטלקטואלים שוממים מאוד, מידבריים מאוד. אל נשכח שגם קורח ועדתו מבני לוי היו, כביכול, מורי הוראה בעם... נכון, גם ביצות,

גם סלעים רבים, גם נפתולים המתעים ומתעתעים דרך גאולים. אך נכון גם שמכוח הכוח הנסתר שבתוכנו, אנו מוצאים את הנתיב, או מכוח עמודי־הענן האלה שביום ועמודי־האש האלה שבלילה, אנו מוצאים את דרכנו במיד־ברית.

באיגרת, לכאורה אישית ביותר, מספר יוני על ביקור בתיאטרון (בשנת 1966, והוא אז כבן עשרים בלבד) בהצגת „מסיבת יום הולדת“ לפינטר:

„איני מסוגל ליהנות מהצגת חיים מעוותים, פסיכיים, טיפוסים לא נורמאליים, ממחזות שמשמעותם, אם יש להם משמעות בכלל, אינה ברורה כלל ועיקר. על כל פנים, עזבתי את המחזה באמצע“.

ודאי ישנן סיבות סוציולוגיות, פסיכולוגיות, למה גם אצלנו, כמו בכל המערב המופרע, המופרע כי שבע, המופרע כי משועמם, המופרע כי חסר אידיאה (ראה דברי סולובניצין באחרונה) — נוהים אחרי המעוות, החולני, להתבוסס בו עד להקאה. ודאי שהסיטואציה של העם היהודי איננה, אסור שתהיה, כסיטואציה של המערב המופרע, המסיים. אנחנו מחדשים נעורים ונתונים בחזית חידוש הנעורים. אנחנו שוב באותה תקופה בה ראה אותנו בלעם זה שבפרשת השבוע מתנערים כארי בדרך המידבר מגולה למולדת. „יוני“ כאן „שצ'רנסקי“ שם, הם אותות מבשרים של אותו נתיב בריא וישר, מבעד לעיוותים ועיקומים.

אותה איגרת של יוני להוריו, מימי תום מלחמת יום־הכיפורים, שצוטטה לעיל, מסתיימת במישפט זה:

„אל תדאגו יותר מדי. יהיה טוב. אל תשכחו: המזח, הצדק וההחלטה הנחושה איתנו וזה הרבה מאוד“.

(תשל"ח — 1978)

לא ירד בני עמכם

דברים באזני 'ירד' מעל דפי "סולם" אינם מכוונים כמובן לאלה ה'ירדים', שאפילו מונח זה עצמו אינו תולמם, מכיוון שמעולם לא היו, עולים', שמעולם לא היה בואם ארצה מבחינת עליה כלשהי, לא מצד הרגש ולא מצד המחשבה. ורבים מהם — גם מאלה הבאים עכשיו — עוד עמדה בהם הרגשת 'ירדה', הם, 'ירדו' ממרומי התרבות של ורשה או בודפשט או וינה או ברלין לעמק בסא' זה של תל-אביב או ירושלים ואותם אין אתה קונה לא בשיכון ולא בהיכל לקונצרטים, אם אין אתה עושה אותם מיד לפרופסורים כאשר היו שם אצל הגויים. או אם אין אתה מונע מהם את ההכרח לחפש עבודה או למצוא אותה באחת מערי השדה, לא שבית את לבם, כי הללו חולי-גולה הם חולי-גויים, כי הללו לא יתלוצצו ולא יתאוננו באם יתחילו לבנות חייהם מהתחלה אי-שם בקנדה או אוסטרליה בין גויים חדשים, ורק בין יהודים ובמדינת יהודים מלאים הם טענות כרימון: עם ישראל חייב להם הכל ואין הם חייבים לעם ישראל כלום.

ודברים אלה אינם נאמרים כדי לשחרר את המשטר במדינה מחטאי הבירוקרטיה והלחץ המפלגתי והאווילות בדרכי קליטת עולים. כל אלה אינם אלא תנאים שמסייעים בידי מנזני הגלויות, נותנים תירוצים בידיהם, כי יורדים אלה, גם אם תתן להם מטל השמים ומשמני הארץ, הם

ישפכו עליהם ועליך את מררתם, כי אי־רצונם בארץ היהו־
דים עמוק הוא ואין שרשו בתנאים חיצוניים.

למען ילדיהם, למען לא יאבדו בין הגויים באשמת
אבותיהם, עלינו להתאמץ ולמשוך את לבותיהם ויצריהם
להשאר כאן, אך הם עצמם רקב של אומה, עברו על פתחו
של גהינום, היו בגהינום עצמו ואינם שבים. לא נותר בנפשם
ניצוץ אחד להדליקו.

ובכן הדברים אשר יאמרו להלן אינם מכוננים אליהם,
לא רק מפני שלא יגיעו אליהם, כי אילו גם נמצאו צנורות
להביאם אליהם לא היתה בזה תועלת.

הדברים הבאים מופנים אל יורדים, משלנו, כלומר
יורדים ממש, אנשים שהיו עולים ואף מעולים, שבואם
לארץ ישראל היה להם בבחינת עליה, ואף לאחור עלותם לא
הסתפקו, כי אם עלו פה בסולמות מלחמת העם לשחרור
הארץ, ולפתע קמו וירדו, או שהם מתסננים לרדת, הם
ונשיהם וטפם אשר נולד להם על האדמה הזאת ולא טעם
טעם גלות וגויים, הם יורדים אל הגויים. וזוהי ירידה של
ממש כי גם במלוא תודעתם הם יודעים שירידה היא זאת.
לא תום ולא חוסר ציונות וכו', כי אם ירידה ברמ"ח האב-
רים ובתמצית ההרגשה העצמית.

ודאי שאין לדרוש מכל אחד התעלות מתמדת, הקרבה
מתמדת, ודאי שחוקת בשר־דם היא שיהא אדם יורד
משלבים גבוהים שעמד בהם ועמד בהם יפה עד קידוש השם,
לחיות חיי אורח שלווים, ואף יזכק במנהגי המשטר הזה
בקלקלותו, עד לבלתי הכר: הוזה פלוני אלמוני הגבור?
איכה הפך להיות למה שהננו היום? ואם גם התיר עצמו
משבועה שנשבע, משורה ישחרר רק המזות, איכה התיר
עצמו מאותו מוסר פנימי שהיה יסוד להתעלותו כלוחם?
היתכן שאדם הוא אידיאליסט לשעה אחת הנוכל לשעה
אחרת? יתכן מכיוון שאין אפיו של אדם עשוי מקשה

אחת, יתכן מכיוון שכוחות שונים פועלים בו באדם, וי-
וגובר בו אחד, יש וגובר בו שני, ויש בו רגעי גבורה ויש
בו רגעי חולשה.

ועל כן יש ופולגי שמוכן היה לתת את חייו ואף נתן את
דמו על מזבח מלחמת שחרור, קם באחד הימים ונטל
תרמיליו וילדיו ויורד ירידה מחרידה מהארץ הזאת ששחרר
אותה בדמו אל בין הגוים.

הוא יורד "רק" לשנה, לשנתיים, וסופו של דבר דבק
הוא שם, ונשאר. עוד מלא גענועים ומצפון עצום, ועוד
עומד במגע וקורא ורוצה לדעת על הנעשה פה הבל הכל.
אך לקום משם ולשוב ארצה קשה שבעתיים ושבע יותר
מאשר היה לו לקום ולרדת מכאן.

יש, ואני מכירם, ואתה מכירם, לעשרות ואולי גם
למאות, מאלה שנחשבו בעינינו כבחירים. ועד שאתה בוכה
על היורדים מבין אנוסי העליה, המהגרים והם, בכה על
אלה שעולים ומעולים היו, כי זו ירידה כפולה ומכופלת.

והיא מצריכה חקירה ובדיקה מעמיקה.

אלם באזניהם של יורדים אלה, שכבר ירדו או שמחפ-
שים היום דרך ותירוץ לרדת, ברצוננו לאמר דבר אחד
בלבד, ציונות' לא צריך ללמד אתכם. חבל מאוד שציונות
איננה זהה אצל כל אחד עם מולדותיות, אך כאן תוכחה
לא תועיל, סוף סוף יש גם אנגלים העוזבים את אנגליה'
כפי שרגילים בזמן האחרון אצלנו לבקש ניהומים.

דק זאת לי אליכם:

אל תעשו מירידתכם אידיאולוגיה, בבקשה.

אל תאמרו כאשר אומרים רבים מכם: נמאסה עלי
מדינה זאת, אל תנצלו את כל המרירות אשר בנפשנו, את
האכזבות אשר נתאכזבנו, אל תנצלו את אלה כדי להצדיק
את ירידתכם או את ישיבתכם בגלויות. תהי שנאתכם את
הגלות שקולה כנגד שנאתכם את משטר המפא"י, ואולי

יותר מזה, לא שקולה כי אם עולה עליה. אותו צמח שה
מולדתיות שעלה בדורנו רך מדי הוא עדיין שיוכל לעמוד
בהעברה, זמנית' לאומה זרה. ואף אותה, צבריות', שכה
שמחנו עליה ועל קוציה, גם היא טרם עמדה במבחן, ואלפי
צברים מסתובבים בארצות תבל והופכים להיות יהודונים
קוסמופוליטיים בזים לפרובינציה ולפרובינציאליות של
מדינתנו' זאת. במקום למצוא מוצא למרחבי הארץ הזאת
הם מחפשים מוצא לעצמם במרחבי העולם, במקום להיות
אילנות בין טרשים, למרות טרשים פה, הם הופכים להיות
קרשים תלושים לארונות המוחת הגלותי שם.

לא, הצברים ההם שיחים הם ועדיין לא גזע.

זכר עמדותי לסיים רשימה זו בפנייה ליורדים ההם,
אם אכן שנא עליהם משטר זה כאן, אל ינטשו אותו למען
ישא וירקיב פה כל חלקה טובה, ואם בכל זאת אין הם
יכולים לעמוד בפיתויים ההם המפתים אותם ממרחקים,
ירדו להם, להוותם ולהוות ילדיהם, אך בלי אידיאולוגיות',
בלי תירוצים של „איני יכול לשאת עוד משטר זה“, כי אי
אפשר להתפעל מעצמת אהבתו של יהודה הלוי בשירו „ינעם
לנפשי הלוך ערום ויחף עלי חרבות שממה אשר היו דביריך“,
מבלי לתרגם זאת ללשון מדינית אקטואלית עד מאוד
ולאמר: „ינעמו לך ולי כתלי בתי כלא על האדמה הזאת
למען יהיה שוב דביר, מהיכלי גוים וגלויות, מחופש“
בארצות גוים.

בזאת עמדותי לסיים, וברגע זה קם בני בן השבע
מהשיבה שישב על הרצפה שקוע בספרו ובדמעות בעיניו
אמר:

„אבא, קראתי ספור „נורא' יפה“ והוא מספר לי —
ודמעות זהרות בעיניו — סיפור מתוך „הלב' של דה-
אמיזיס“ הילד המדובי החובב ארצו“. מעשה בילד פני
שהוריו מכרוהו והוא התענה תחת ידי אדונו, עד שלא יכול

היה לשאת עוד וברח. ובהיותו באניה ריחמו עליו אנשים
ראספו הרבה מטבעות כסף ולידות ונתנו לו. אך יחד עם
זאת החלו לחרף ולגדף את ארץ מולדתו. ואז זרק הילד את
כספם בפניהם וצעק: „הא לכם כספכם, מאנשים המחרפים
את ארצי אינני מקבל נדבות...“

ואם יש דמעות בעיני בני זה בקראו בסיפורים טובים
אלה מה, הלב, אולי אות הוא כי יהא פה גזע בריא וטוב.
ולמענו, למען גזע זה מטב לרדת פה לבור כלא מאשר
לקומה עליונה ב„אמפיר סטייט כילדינג“.

(תשי"ח — 1957)

אדם ביקום



אומגה מינוס, יהודי פלוס

אינני יודע מה גדול ממה: מידת בערותנו במה שגילה יובל נאמן שלנו, או מידת גאוותנו בכך שהוא שלנו. וכל מי שיבוא ויאמר לך שלדידו אין לזה חשיבות, או מפני שהעניין בעיניו לא חשוב או שעובדת היות נאמן יהודי וישראלי אינה חשובה, אל תאמינו לו. זו העמדת פנים. ואם יאמרו לך פסיכולוגים שגאוזתך זאת היא פרי התסביך היהודי, ענה לו, לא כן, הגאווה הזאת היא הדבר הטבעי ביותר, בעוד אשר העמדת הפנים של אדישות לגבי עובדה זו היא פרי תסביכים.

ויכול יהודי מ„מאתה שערים“ לשוב ולחזור על הבדיחה שאמרוה בין מנחה למעריב לגבי איינשטיין: איינשטיין ודאי שאדם גדול הוא, ורק חבל שהוא מתעסק בשטויות כאלה. אצלנו, בבית המדרש, היה מחדש „חידושים“ עצומים, או בלשון אקטואלית יותר: אותו נאמן, יכול להיות שהוא אדם גדול, ושכלו חריף, אבל מה תכלית ב„חלקיק“ שלו? אצלנו היה מצליח בכוח שכלו לפלפל ולגלות „חילוקים“ אשר לא חילקו אבותינו, אף אותו יהודי, המבטל מצד השקפת העולם שלו את כל עסקי המדע וגילוייה, כשם שלא יהסס בעתיד לבוא ליהנות הנאה מלאה מהתוצאות המעשיות, הפראקטיות, העלולות לצמוח מגילוי בתיאוריה מדעית, כן הוא נהנה בסתר לבו מעובדת היות אותו נאמן יהודי, גם אם לא ידוע בו שהוא גם נאמן ל„שולחן ערוך“.

גם יהודי זה גאה על כך שנאמן משלנו.

ויכול אחד קוסמופוליט, אינטרנאציאנאליסט או סתם איש המרתב, הבו לצמצום אפקים שוביניסטי של „אתה בחרתנו“, של ראית כל דבר מנקודת ראות של „טוב ליהודים“ או „טוב לישראל“, יכול אחד כזה להביט עליך ממרומי הקוסמוס והמרחב שלו ולהפטיר בעליונות רבה: זה מבצע בינלאומי ממש: הנה יפאני, הנה פאקיסטאני, הנה אמריקאני וגם ישראלי (שהאמריקאני הוא איזה גלמן, משמע שוב אחד מבני אוכלי מן, שוב יהודי, זה ודאי לא חשוב...). והרי לפניך דוקא הוכחה מובהקת לאינטרנאציאנאל ואף אחוות צמים (מה תאמרו לדברי החיבה והגאווה של מורדו הפאקיסטאני של יוכל נאמן, רוחב לב, לא כן?). אך אל תאמינו גם לו, לאותו מרחביסט, אף הוא בעמקי לבו וכדרך הטבע, למרות כל הפרבסיה האינטלקטואלית שלו, ממש גאה גאווה לאומית וגזעית (אבוי!) צרופה, שנאמן יהודי הוא וישראלי. ואיש לא יצליח לשכנע אותי שתופיק טובי שמח ממש שמחת־אחים פטריוטית שווה לשמחתו של משה סנה.

כשם שברור לי שלמרות האגואיזם והפי אנטי־דתיות המוצהרת של אותו תופיק טובי, נע משהו עמוק בנפשו בקראו את הצהרתו של „גיבור“ אחר (להבדיל) של אותו שבוע עצמו, הצהרתו של האגרוֹפֿן קאסיוס (איזה שם, אלהי כל הרומאים?) קליי, שהוא מאמין באללה וכמוחמד גביאו, כי מוסלמי הוא... ודאי שקומוניסט לא יתיר לעצמו התרגשות דתית גלוויה, כפי שמתיר לעצמו נאציאנאליסט אם כי סוציאליסט כנאצר, ששלח מברק ברכה גרגש לאגרוֹפֿן המוסלמי המנצח, אלוף העולם, כמעט בלשון „דין מוחמד — באגרוֹפֿן“.

חייכם, שאין עיני צרה בו. יהא לו אשר לו, ויהא לנו אשר לנו. אין ספק שיותר אנשים התרגשו לרגלי נצחוננו של קליי מאשר לרגלי נצחוננו של נאמן, פשוט, את לשונו

של קליי מבינים יותר, האגרוף הוא ענין קצת יותר ברור ומשכנע מאשר אומגה מינוס החי חלק מיליארדי של שניה והוא בכלל כמעט אפס גמור. אבל...

אבל, מי יודע אם לא כן ממש היה בימי קדם היחס שבין עובדי אלילים, מהם אלים אדירי כוח, זבסים, וטאגים ומרדוכים, ובין אי אלה בני אדם משונים שעבדו לאלהים שאין לו דמות כלל. ואינו גוף החומר והוא פועל — איך? מי יודע? אל מלך באמן.

ואולי רק צד משותף אחד לשני גיבורי השבוע, „גיבור“ האגרוף מזה וגיבור הרוח מזה:
האם.

שתי אמהות מאושרות וגאות, ודמעות גיל מעיניים של אם כושית שם ושל אם יהודיה-ישראלית כאן. העולמות רחוקים כרחוק אומגה מינוס שנתגלה במחשבה תחילה, מהאגרוף השובר את מפרקתו של זה השני, מה שמו, אך ייתכן שדמעות האמהות השתיים קרובות היו בגודלן וטעמן. נצח האמהות. ורק זאת: שם היתה גם ודאי אם אחרת, אמו של המנוצח, שבזר הכתף, רסוק האברים, „המום החור“ שים, ודמעותיה של אם, אמו של המוכה, המנוצח, המבוויש, והצלנו כאן דמעות הגיל ואושר טהור, לא על חשבון כאבו של הזולת.

וגם על כך גאותנו.

לא שבכך נעשה אומגה מינוס לגר צדק, לא שאנו מכניסים אותו בבריתו של אברהם אבינו, אותו הלקיך שגילו אותו באמן וגלמן כרוחם לפני שנתגלה לאחרים כמחש (בחינת כשרון לשמוע קול אלהים מתהלך בגן, ללא צורך לראות אותו, בחינת קול יעקב קודם לידי עשו), אותו חלקיק אינו לא יהודי, ולא ישראלי, ולא עברי (אנו עולים בסולם הייחוס הקדמון), ואף לא שמי כללי הוא בעולם החומר. בעולם האטום, בבחינת אדם הראשון, אף על פי שמצד

האנאלוגיה הזאת הייתי מעדיף שיכונה בשם אומגה פלוס. וזו שקפצה מהצלע שלו כמו אותו כסי או פי־מסון הקופצות מהאומגה שהיא תבונה „מינוס“, אבל מה אעשה וכל מה שאני יודע בתורת הגרעין הוא בגודל מינוס גדול.

בין כה ובין כה :

כל אותו ענין של חדירה למעמקים, שאיפה למצוא את היסוד האחרון, את „הנקודה סתימא“ שממנו פורץ כל „היש“, הוא אמנם ענין המוטבע עמוק בנפשו של כל מדע ומדעתי לו, ובכל זאת יש משהו בבני בניו של אברהם האב („אחד קראתיו“), המכשיר אותם וכמעט כופה עליהם כגיגית, לרדת עד תשתית, להגיע עד „בראשית ברא“, למצוא בכל את האחר, את הנוסחה הפשוטה של האנרגיה, את מפתח הסתרים של נבכי הנפש, את הכוח הרוחני והמהווה והמפתח בחברה האנושית. כל האינסטיינים, הפרוי־דים, המארכסים, אע״פ שלא גדלו בבידוד, אע״פ שהם חלק מהמאמץ הרוחני האנושי הכללי לפענח את סודות היקום הגדול והקטן, הפיסי והנפשי, בטבע ובהיסטוריה, בכל ובפרט, בכל זאת לא מקרה הוא שרבים אנו לאין ערוך ממה ש„מגיע“ לנו על פי חשבון כמותי, על פי אחוינו באנושות, בין הגאונים, מגלי הסודות ההם, חושפי היקום כמו בכוח התגלות. יש בנו מן הכוח ההוא שהיה גם בגופו, גם ברוחו של יעקב אבינו. בתוך תוכבי מאבק עם לבן הארמי (מדוע ביתו נראה בדמיונו תמיד לבן?), ועם עשו (ומדוע זה תמיד אדום?), עם אנשים רמאים מזה ועם אנשים גסי ידיים מזה, במעבר הצד הזה בין לבן ועשו, עומד לו כוחו להיאבק גם עם אלהים וזו מלאכו, הוא מחזיק בו ואיגו מרפה בטרם יוציא ממנו ברכה, והוא חותר לדעת את שמו, ואין שם במקרא אלא מהות, וכך הוא נעשה ישראל, שר עם אלהים ועם אנשים, בעולם הרוח ובעולם החומר, אמנם צולע על ירכו, (ועל רוחו), אבל ישראל —

גרמניה היום כבר יודעת יפה מה היא הפסידה לכוחות מדע, ברדפה את היהודים בשנות השלשים, ויותר מוזאת: במה זכו אויביה שקלטו את היהודים ההם, וגם רוסייה בתוך תוככי מסע אנטי-יהודי עושה מאמצים עליונים להציל את חייו של אחד לגרמי.

לא שכל יהודי הוא איינשטיין בכוח וכל ישראלי נאמן בפועל. ולא שכל הגויים למדו לקת ומתחילים לאהוב אותנו יותר בגלל שפע הגאונים אשר בנו. אם יש קשר בין שני אלה, הרי שהוא הפוך דוקא. ובעצם הימים בהם עונדים כתרים לראשי גלמנים ונאמנים, מוציאים על אדמתה של אדום ספר רווי שנאת יהודים בנוסח שטרייכר, מוציאים יהודים להורג על עבירות כלכליות, ובארצו של לבן, מתירים לקבוצת נאצים להפגין כשצלב הקרס הוא סמלם המוצהר, ובית דין עליון מזכה אדם המוציא ספר על יהודים רוצחי-ישו ונטולי-מוסר ובצרפת נתפשת רשת זייפנים ומבריחים יהודים ובבואנוס איירס נרצח יהודי על-ידי קבוצה נאצית. וב ישראל...

וכמעט שאינך תמה עוד על כל אלה, כמעט שהחלטת שכל אלה הם חוק ודרך הטבע. ולהפך: אתה תמה כיצד עם כל אלה ובתוך כל אלה אין כעמך ישראל, גוי אחד בארץ, לכוח העמידה ולהתמד העלייה, שוב ושוב להצבת סולם החיים שלנו פה בארץ, ולהעפלה אל שמים, שוב אל השלבים העליונים של היצירה האנושית, של הדחף והגאון האנושי לפענוח סודות היקום, שאלהים עטף אותו בהם, עטף עצמו בהם, כאתגר לו לאדם, אתגר-עד, להיאבק עמו, להיגלות על ידו, פוגע בו ומברך אותו, מתגלה אליו ומתעלם ממנו, מגלה חלקיק ומכסה חלקיקים, והוא האדם, אינו גלגל, אינו נואש, עד ימצא שחר לכל דבר.

ובני יעקב, בני בניו של ישראל, ישראל החי, המיד בין חלוצי המאבק המופלא הזה, זה בדמו, ברוחו.

ובחינה נוספת לענין נאמן.

בין הקינות הרבות שמקוננים אלופי השנאה העצמית אצלנו, ישנה גם אחת על ירידת הרמה האינטלקטואלית, שהיתה מסימני ההכר שלנו בהיותנו בין הגויים ואשר גידלולה, אי מידלדלת והולכת כביכול בישראל. וכבר נאמרו תליתתלים של הסברים על סיבת התופעה: שם, בין הגויים, היינו צעונים בתחרות, חייבים היינו להיות מכשרים ביותר על מנת ללמוד או ללמד; או: כאן רוכזו כל הכוחות בענייני ציונות, שיבה לאדמה, לממלכתיות אף — ר"ל — לצבאיות, כאן למדנו (ואחד המברך, אחד המקלל, אחד העונה בעל כורחו אמן ונאנח) — את מעשי ידי עשו ונתלש קולנו קול יעקב, ומי שמפטיר ואומר: נהיה ככל הגויים, נפסיק כהתיירות המתמדת של „גאוני עולם“, וכהנה וכהנה. והנה בא עליך אותו יובל נאמן ומפריך את כל התיאורי ריות המחוכמות.

הנה ישראל, ולא סתם אזרחי ישראל, פרי היבוא מהגולה הגאוזנית, לא איזה כשרון שהיטלך דחף אותו מאי רופה או שמוסדות המדע הגבוהים שלנו פיתו אותו בהרבה מאוד ציונות תוך הבטחת „רמת חיים נאותה“, לבוא הנה ולו רק לשנתיים ימים לתרום תרומה ל„איוראעלי“, כי אם פשוט צבר שכצבר. „בסך הכל“ בוגר גימנסיה עברית. ו„בסך הכל“ מוסמך הטכניון שלנו.

דק זאת?

לא, בוא נא, אתה, שזנא־בשרך־ועצמך החולני, אתה, אויב ה„ביצועים“ ו„פולחן הצבא“ ה„מדכאים את הרוח“, בוא, בוא וראה:

יובל נאמן זה אינו איזה „ילד פלא“ שה„ידישע מאמע“ שלו גידלה אותו בצמר גפן ושמרה על ה„עילוי“ שלה שלא יבזבו זמנו בהתעמלות, תנועות נוער, ושאר הבלי הבלים. יובל נאמן זה, „קפיצת הזמן“ היתה לו בהקדימו בשנתיים

את חבריו בכחה, אך לא "קפיצת הדרך", כי עבר את כל הדרך שעבר חלק גדול של הנוער הישראלי. בגיוס, בקרבות יהיה לסגן אלוף בצה"ל, ולא דווקא איש מטה, ולא מנוצל לחיל מדע דווקא, כי אם לוחם בחזית מרצונו ותביעתו. והמדים לא טמטמוהו, ואש הקרב והצורך להרוג והסכנה ליהרג לא עשאוהו גיהיליסט, פאציפיסט מופשט, ואם כי התעניינותו בפיסיקה מודרנית, משמע באנאליזה-עדי-חלקיקי-אטום-אחרונים, לא באה לאתר מכן, תמיד היתה בו, לא העביר אותה — כמעשה ס. יזהר, בן גילו וגופו בערך — לאנאליזה ספרותית-פסיכולוגיסטית הרסנית של אטומי הפחד והיאוש, חלקיקי מינוס בלבד ללא הצמד לפלוס כלשהו. האנאליזה אינה תורסת את הסינתזה, הירידה עד מעמקי החומר אינה מפורדת את צלם האדם ואת התודעה הישרא-לית והיהודית, ולכן ודאי התכוונו האומרים כתחומים כביכול אחרים, אך בעיצומו של דבר ודאי זהים: ירידה צורך עלייה היא וזאת נוסף על יתרון הפיסיקה על הפסי-כולוגיה והספרות הפסיכולוגיסטית: לפיסיקה יש דרכי אימות, בעוד שלפסיכולוגיה האנאליטית ולספרות המולידה על ברכיה שדים ורוחות, אין כל אפשרות של מבחן והשריי-דת שלטת בה.

בין כה ובין כה: יובל גאמן, הצבר, סגן האלוף בצה"ל, הלחם הקרבי, המגלה במחשבה תחילה, בבינה האינטואי-טיבית, את החלקיק אומגה מינוס, בטרם תגלה אותו עין המעבדה האלקטרונית, התופש ברחו את הסמוי בחומר, יובל גאמן זה הוא את ומופת לכך שהתיאוריה על "באנני ישראל" כמוצר האתגר הגלותי, הוא שקר, כשם שנתבדהה כשקר תורת ה"מילייה", הסביבה כגורם מכריע, וכשקר תורת המארכסיזם, על כלכלה ומלחמת מעמדות כגורם מכריע, ואמת היא תורת הגרעין והאנרגיה הגרעינית היוצרת את החומר, גם לגבי עניין זה של אופיו וכשרו של עם

בבל ועם עתיק־ימים וכבד־מדרשה כעם ישראל, עם סגולה באמת.

וכי מי לא היה משוכנע ש„היהדות“ גיונה את הכוחות הפיסיים שלנו, הפכה אותנו לעם פחדנים, שכחם בפה ובתפילה בלבד, מיהודים עצמם המלגלים על „גיראלים“ יהודים, ויהודים על „ביקסלעך“ ועד אותו סטאלין אשר ליגלג באזני שגריר פולני — כפי שנתפרסם בימים אלה — על יהודים רקובים שאינם יכולים להיות חיילים טובים — באה ישראל וטפחה טפיחה פיסית ועוזיית עד מאוד על פניהם של כל הלגלגנים השונאים, והוכיחה: היהדות שמרה בתוך תוכה גם על כוחות הגוף ואין צריך לאמר הנפש והאומץ, וכשבאה השעה והיה טעם להקרבה וגבורה פיסית: הם נתגלו במלואם. שרינו עם אנשים, בריטים וערבים — ועכל.

ומי לא מילא פיו חרדה שישראליות זאת פירושה קץ לכוחות הרוח שלנו, קץ לסגולות היהדות הרואה מבעד לחומר, מבעד לטבע הנגלה, החותרת עד עמקי עולם ויקום אל התגלות האחר, אל סודות הבריאה, כמי שחושף זוהר ממערות אפלה. בא יובל נאמן, והוא אחד מהרבים החותרים פה, וודאי רק חלוץ למגלים רבים וגדולים ומכיח: אין הגוף הישראלי כולא את הרוח, ישראלי אף על פי שישראלי ארצי וממלכתי ואף צבאי, יהודי הוא, באותו כוח בראשית ואיתן אשר בו, ייאבק גם עם כוחות אלהיים שביקום — ויוכל.

סיפור נחמד סופר בימים אלה: חייל בריטי פגש אי־שם בעולם בישראלי, והוא לא שמע כלום על ישראל. רק כשהישראלי אמר לו ש„איזראעל“ זה „פלשטיין“, שאל אותו הבריטי: „אה, בפלשטיין! היהודים עוד ממשיכים לעשות לכם צרות?“

טכן כן, גם בישראל ממשיכים היהודים לעשות צרות.

אבל גם נצורית. הכל הבאנו עמנו. גם לרע וגם לטוב. אלא שהיום אנו עוסקים רק בחלקיקים הטובים ההם, שבמכנה העולם הערבי מוסיפים להם ציון "חיובי", אף כי במכנה העולם הפיסי גם מה שמצויין כ"שלילי" בונה עולמות. גם פה אנו ממשיכים להיות יהודים בדינאמיות אשר בנו. בחתירה לאמת בנו. בכיסופים אשר בנו, בכוח השכל האנא-ליטי והאינטואיציה ההתגלותית אשר בנו, גם הארץ הזאת והממלכתיות והאדמתיות אינם מחניקים כוחות אלה בנו, כי אנו אומה העומדת תמיד בסימן שמיים וארץ. על כן נאמן מכאן אינו נופל ברוחו מגלמן אשר שם, ורק זאת שכאן הוא עומד גם על רגליו.

החלקיק הסמוי, זה ה"פינטעלע ייד", זו הנקודה היותר דית, ממשיכה לפעול גם שם, גם פה. זה מטען חשמלי-אלוהי שאינו מתרוקן עולמית. ולאלה שאמרו: יש ליהודים גניוס דתי ומוסרי אך לא גניוס מדעי, יבואו איינשטיין ונאמן וגלמן והבאים אחריהם ויוכיחו, ואין צריך לאמר שעוד יוכח ויוכח שלא מת בנו גם הגניוס הדתי-מוסרי, אשר נבואה שמו, זהו הפלוס אשר ביהודי.

והנה זה הרביתי לדבר ב"יהודי פלוס" ולא אמרתי בו (ואולי "בה"?) דבר ב"אומגה מינוס".

שהרי בכך אני באמת בבחינת "איש בער לא ידע", אך כסיל אינני וזאת אני מבין. מדי קראי על אותו חלקיק שנתגלה, שכוחו 1,686 מיליון אלקטרון וולט ואורך חייו עשירית מיליארדית השנייה: "מה גדלו מעשיך ה', מאד עמקו מחשבותיך". האין אלהים חושב כאומגה מינוס אלה? הן כה תמה משורר אלוהי בטרם ידע על שבילי החלב ועל אלקטרונים שכל אחד מהם הוא מערכת שמש: "כי אראה שמין מעשה אצבעותיך, שמים וארץ אשר כוננת, מה אנש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו?" וכשאני רואה

אדם אשר כזה, והוא עצמו חלקיק שכהה, ממענה את סודותיו
של אלהים, וברחו, ובחשבנו, איך לא לסיים בדברי אמתו
משורר:

„ותחסדו מעט מאלהים, וכבוד והדר תעטרוהו, תמשילוהו
במעשי ידיך, כל שנה תזת רגליו“.

(תשכ"ד — 1964)

הגיונות הירח המלאכותי

ישראל והירח

כבר נמצאו חוקרי מקרא וחוקרי קדמוניות אשר מצאו אסמכתאות מדעיות לפולחן הירח אצל העברים הקדמונים, ותרח אבי אברם יוכיח, ובית ירח זיריחו — אולי העתיקה בערי העולם — הן מרמזות על קדושת הירח בארץ הזאת.

וחכמי המדרש המשילו משלים נאים ודימו דמיונות יפים מן הירח אל ישראל, מן הפגימה ומן המלאת וממשלת היום והלילה וכיוצא בהם, שיד השירה הטובה עליהם. וסופר גדול בגויים בימינו כתב ספר עב־כרכים על יעקב ובניו ובו השתהה שעות רבה על אהבת יעקב לרחל שהיא בזו הירח, ודברים נאים כתב.

ובלשנים חדשים גם ישנים מחפשים שרש לירח ב'ארץ' הוא ביטוי להליכה ונדידה ונאחזו גם בזה דורשי דרשות ומצאו דמיון לגורל ישראל מלך לך" ועד למסעיו בגויים. וטרם נפתרה חידת הקשר בין הירח ובין תופעת גאות ושפל של הים, אך מי כעם ישראל בעולם נתון למחזוריות קבע זו של גאות ושפל? על כל עמי העולם חל חוק זריחה ושקיעה, שקיעת עולמים, ורק עם ישראל אינו שוקע, הגה הוא נפגם והנה הוא מלא, ומתחדש שוב ושוב. אולם הקשר העמק ביותר של ישראל לירח הוא קשר הלוח.

לוח ישראל בנוי על חדשי הירח ולא על חדשים שהם ערי חלוקה חשבונית, מתימטית של שנת השמש. פולחן ירח בישראל? חס וחלילה, גם אם היה אברם בנו של תרח וגם אם תרח הוא על שם ירח, הן על כן נצטווה אברם ללכת מבית אביו.

קדושת הלבנה? אין כדבר הזה בישראל. יהודי מקדש את הלבנה ואין הלבנה מקדשת אותו. אין הילת ירח לראשו של קדוש יהודי. זו ממידות עכו"ם, אמונתם ואמונתם, ולא ממידות ישראל. יש ובחלום משתתפים שמש וירח וטוכבים לבנו של ישראל, ואין בנו של ישראל משתחוה להם אף לא בחלום.

אך חגיגו חמנינו ומעדינו נעים עם הירח, על פי הירח. זה חיזור אהבה, זו אהבת מחזוריות. כי יש בירח מיסוד הרומנטיקה. יש בו איתכסיא ואיתגליה, יש בו חיבוק ומילוי, יש בו סיסופים. ובעולם הספירות ירח היא ספירת המלכות. אולם —

וזה יסוד מוסד בישראל:

הרשות נתונה. יש חופש תנועה, לנוע עם ירח זה. אך יש גבול, כי יש חוק ויש חשבון גדול. על כן מעברים אחת לשלוש או אחת לארבע שנים את השנה כדי לתאם את שנת הירח לחשבון שנת השמש הקבועה ועומדת, המדוייקת, המתימטית, הקובעת אביב וקיץ וחורף ויבול. אחת לשלוש או לארבע שנים מחזורים אנו מטיל זה של חגים נעים, ורק לאחר שהועמדנו שוב על בסיס שנת שמש, נפתח בחיזור ומחזור חדש.

הרשות נתונה לנוע עם ירח, אך הכל צפוי בעין השמש הבהירה.

מעין אגדה והלכה אלו הצריכות זו לזו, המשלימות זו את זו. ישראל מהלך לאור ירח אך אינו מוכה ירח. אינו

הדברים נכתבים ב"תענית אסתר", ואינני בא להקשות חלילה על הצום שלה. למעשה הן חסד נעשה עמנו. היא צמה שלושה ימים ושלושה לילות. ואנו נצטוונו לצום יום אחד בלבד. גם אם מאחורי התענית של אסתר עמדו צורכי הרוייה דחופה. כדי למצוא חן בעיני המלך, מכל מקום לשם שמיים התכוונה, להצלת עם היהודים בכוח החן שלה. ובכן לא התענית של אסתר גורמת לי דאגה, כי אם להפך: אכילתה.

מאיזה מטבח בעצם אכלה אסתר זו בארמון אחשוורוש? מכיוון שלא הגידה את עמה ואת מולדתה, ממילא לא יכלה לדרוש מטבח כשר. שלא כחברתה-למפעל (הצלת יהודים) ולא-חברתה-למקצוע (לא מלכה), הגיבורה יהודית, שבלכתה אל אהל הוליפורנש הגוי לקחה עמה, ככתוב במפורש בספר יהודית שלא זכה להכלל בכתבי הקודש ולא נעשה עילה לחג לאומי: "ותתן לאמתה נאד יין ואסוך שמן ותמלא אמתחת חטים ותאנים ופת טהור... ויאמר (הוליפורנש) לערוך לפניה ממאכליו ומיינו לשתות. ותאמר יהודית: "לא אכל מהם פן יהיה מכשול, אמנם יספיק לי מאשר הובא לי". משמע שנוהרה מאוד לא להפגל בטרפות.

ואין זכר לזהירות מסוג זה אצל גואלתנו אסתר. ומה נאמר ומה נדבר? אין בפי שום הסבר. אולי היה שם "סנהדר" שנתן לה הכשר.

בין כה ובין כה, אם מלאכים האכילו אותה בהסתרה, בין אם קיבלה היתר לאכול לא כשר למען המטרה הקדושה שלמענה הקריבה עצמה והלכה להיות אשתו של אחשוורוש, בסעודה שהיא ערכה לכבודם של אחשוורוש והמן ודאי שלא הגישה "געפילטע פיש" ולא "טשאלענט", כי אם בשר בשמנת, שהרי כל אותו זמן, עד להתגלות שבהכרת, מחופשת היתה לגוייה. ואל יספרו לנו כל מיני חוקרים שמנהג כהתחפשות בפורים הוא חיקוי לקארנאזולים של רומיים או

נוצרים. שרשו במגילת אסתר בהתחפשותה של אסתר. ואל
יספרו לי שוב חוקרים שהשם אסתר בא משמו של הכוכב
איסתר והוא קרוב משפחה ממש לעשתר ועשתורת. לא
היא כזאת בישראל. השם אסתר גם הוא מרמז על הסתרה וזו
שהסתירה עצמה הדסה שלנו, התחפשה מסכנה לגוייה, ולא
למען שעשועים כמונו היום, כי אם למען שעת החירות
אשר ציפו לה; גזירת ההשמדה של המן.

ודא עקא:

אסתר הצדקת לא התחפשה לגוייה למען שעשוע ונוֹ-
חיות כי אם למען האידיאה. ובכך ההבדל בין הדורות הקדוֹ-
מים והיפיים ההם והדור החוטא שלנו, או יכלה הדסה
לכנות עצמה בשם אסתר, ודודה בשם אלילי ממש, מרדכי,
ואף על פי כן היו יהודים, ועוד איזה יהודים, עד כדי כך
שניתן לאמר שמבחינת הזמן, מגילת אסתר הוא הספר הרא־
שון שבו מוסב השם יהודים על העם כולו ולא רק על
תושבי ירושלים ומאה שערים. אמנם אם תתבונן יפה
במגילת אסתר בהוצאה מנוקדת מסורתית, תשים לב לכך
שהמלה "יהודים" בשושן היתה נבוכה במאוד מאוד, ויש בה
הרבה "קרי" ו"כתיב", "חסר" ו"מלא". כאילו לא היה המחבר
או המעתיק בטוח ביותר במלה זו והסתבך בה. יתר על כן,
דוק ותמצא שאפילו זה הגוי הגדול של המגילה, אחשוורוש,
שבכל המגילה הוא מלא (לפעמים "מלא" יתר על המידה),
לפתע פתאום בפסוקים האחרונים הוא מופיע חסר "אחש-
רש", לאחר שנעשה לבעל בריתו של מרדכי היהודי, אבדו
לו שני הווים, ומה פלא שזה נאמר בפסוק "וישם המלך
אחשוורוש מס על הארץ"; ולא הייתי מופתע אילו נודע לי
שכתוצאה מכך, מגדולתו ונצחונו של מרדכי ובהטלת המס
לאחר כן, שנאת היהודים בשושן לא פחתה כי אם גדלה,
אלא מאי? די לצרה בשעתה, האם לא זו כל הפילוסופיה
של פורים?

בין כה ובין מה ומרדכי, אף על פי ששמו מרדכי,

אף על פי שהוא יושב, ולפעמים נדחק לשער המלך, יהודי הוא, ואינו מנסה כלל להתחפש לגוי. יתר על כן: יהודי גאה. לא יכרע ולא ישתחוה, אפילו ל"ממלא המקום" של המלך הגדול, העונד את טבעת המלך. אין הוא איזה "רובי" גרתח ופזיז הרוצח כמו ידיו את המתנקשים במלך, כדי להוכיח את הפאטריוטיות שלו, כי אם נבון ושקול וצופה למרחקים ומוסר את בגתן ותרש חורשי-ההתנקשות, לידי המלך.

אם היה נראה בחיצוניותו כברנארד ברוך או כיהודי מזויליאמסבורג, אין לדעת, מצד המלבוש אנו מכירים אותו מהמגילה פעם לובש שק ופעם לובש בגדי מלכות, פעם מתפלש באפר ופעם על הסוס. אבל הוא יהודי. יתר על כן, הוא ראשון שהתואר הזה מתעטר אצלו בה"א הידיעה, הוא היהודי הראשון למעשה באותו מובן שנעשה שגור וקלאסי לכל דורות גלויותינו, לטוב ולרע, לברכה ולקללה, לשירות ולגאווה, לתפילה ולשתדלנות, לתחנונים בפני מלך בשר ודם ולדמעות לפני מלך מלכי המלכים, אבל גם לעמידה על הנפש ולנקמה בצוררים. ומכאן כל אותה תסבובת נפשית שלנו בגישתנו למגילה זאת ולחג הכרוך בה.

הן דבר הוא, רובם של החגים שלנו נעוצים בשר-שיהם בחוץ-לארץ. שלשת הרגלים עצמם, מצד טעמיהם ההיסטוריים מוצאם ביציאת מצרים, במתן תורה, בנדודי המדבר. אולם אלה לפחות עומדים שלשתם בסימן הליכה או עמידה של עם אשר פניו למולדת, ולחיי-עצמאות בגוף וברוח. מחגי הארץ ממש שנוצר בארץ ממש, הן לא נתעלה רק חג החנוכה, אך לא נתעלה לקדושה של האחרים ואם לשמחה, גם לא לשמחה של חג הפורים. ואם נצטוונו בפורים לקרוא את המגילה תוך ברכה בשם ובמלכות, לא נצטוונו על שום קריאה מיוחדת בחנוכה. שערנו בנפשכם שיהודית למשל היתה זוכה לאותו כבוד שזכתה לו אסתר המלכה וספרה-סיפורה היה נכנס לכתבי הקודש והיה מצווה

לקרוא בה בבתי כנסת, ומכאן, מהיותה ספר מן התנ"ך היתה זוכה גם ללימוד בבתי הספר כפי שזוכה מגילת אסתר להילמד, כך שאין כמעט ילד ישראלי שאינו מכיר אותה.

אך לא כן הוא. איזו קללת צנזורה וגניזה והשכחה רובצת עלינו מזמן-מומן ואינה דוקא המצאה ישראלית. גם יהודים עסקו בכך פעם.

בין כה ובין כה אותם ספרים ארצי-ישראליים טהורים בשרשיהם ובמגמתם ויחד עם זאת גם יהודיים ברוחם, ספרי חשמונאים וספר יהודית והחגים הכרוכים בהם, נדחו מפני אותה מגילת אסתר, ששרשה בגולה וכל כולה עומדת וגבה אל הארץ, כשפניה אל המלך, וסופרי סת"ם מקפידים לכתוב אותה כך, שכל יריעה תפתח במלה המלך, ואין הכוונה דוקא למלך מלכי המלכים, שגם הוא — יחד עם ארץ ישראל — אינו מופיע במגילה במפורש, לכל היותר — כרצון דרשנים — במרומז ובמחופש.

אכן, יחסינו לכל אותה מגילה ולאותו חג הוא כמעט אמביוואלנטי וגורם לרבים ממש סכיזופרניה. הנה סופר בימים אלה על עסקן של ריפורמה בישראל, אשר נלחם שנים רבות נגד קריאת המגילה בבית הכנסת הריפורמי שלו, בעיקר מפני שנפשו סולדת במעשה הנקמה שיהודים עשו בגויים בשושן ובכל פרס, אך בסופו של דבר לא גותר לו אלא להכנע לאינסטינקט העממי האוהב חג זה, אך הוא מבטיח נאמנה לא לאכול אזני המן...

בירושלים מספרים על פרופסור, שמו ידוע וסימונו קביע והוא מקיים מצוות אך נפשו סולדת ממעשה הנקם בשושן. מה עושה? בפורים הוא יושב בירושלים ולשושן פורים יורד לת"א ופטור ממצוות מגילה.

ואין כל זכר לכך שפורים היה נחוג בארץ ישראל בימי בית שני. בטכסי בית המקדש ודאי שלא נכלל, וקרוב

לוודאי שהוחג בעיקר בגלות פרס, ומשם פשט על כל הגלויות עם כוח התפשטותה של תורת בבל, אך בעיקר עם החלשת האמונה בנס במובן המקראי המקורי של המלה, נס שהוא דגל, דגל ממש, שיוצאים בו לקרב, גם דגלי מקבים שכתוב עליהם מי לה' אלי, גם כשנלחמים נגד כפייה אנטי-דתית של מתיוונים, אך עדיין כדגל של ממש ובצבא של ממש. עד שרפו הידיים ונפל הדגל, ונשמט נס זה, ואז החלו לצפות לנס מן השמים, ואז נזכרו באותו נס שארע בשושן, ולא נחה הדעת אלא עד שהוציאו מפשוטו גם את נס המקבים, והפכוהו לנס של פך שמן. דוק ותמצא שבכל המקרא אין זכר למלה נס במובן דבר מופלא, שהוא חוץ לגדר הטבע, אבל המונח ה' נסי הוא הקובע והמכריע, וכן היה בחנוכה, אך לא כן היה בפורים, כי פורים עומד כולו, החל משרשו הלשוני וכלה במאורעות העלילה בסימן הפה, הוא הגורל, ואם כי הכל מתנהל שם בחוקיות ריאליסטית בהחלט, ואין שם פרט או צירוף פרטים, שתגיד עליו שאינו בגדר האפשר, בסך הכל זהו נס אחד גדול, אך השם ישמרנו שזה יהיה גם דגל.

פירוש הדבר :

כדיעבד, כשיושבים בגלות ונגזרת גזירה, וניצלים ממנה, באיזו דרך שהיא, מצווה לשמוח. אבל לסמוך על זה? "לא" באלף רבתי, "לא" באלף אלפים רבתי, "לא" בששה מיליון רבתי,

כי לא כל ארץ — שושן, לא כל מלך — אחשוורוש, ובאמת: לא כל יום — פורים.

ועל כן לא היה לנו חג פורים חדש לא בהימוט היטלר ולא במות סטאלין (ביום פורים במקרה). כי שום נסים לא הצילונו מידיהם, ואם כי רבו היושבים בשערי ה"מלכים" למיניהם, להצילם, לגאול ולקדם את מדינותיהם ועמיהם — ללא הועיל. אם כי רבים התחפשו לגויים או היו למה שהרב מקלוזנבורג מכנה במונח מוצלח "גואידן" ואכלו

חזיר להכעיס ולתיאבון, כדי להוכיח שאין הם „אוטטיודן“, או שאין הם יהודים־דיאקציונים־נצלנים־ספסרים. או שאין להם באמנות־כפולה, כי אם באמנות אחת ויחידה מהשער של הבית האדום עד השער של הבית הלבן — ללא תועיל. לכאורה אין לך היום דבר קל יותר מאשר להתחפש לגוי. אתה פורק מעצמך כל עול יהודי, עול תפילין ועול כשרות, ובגלויות: גם עול ציונות ועול ארצישראליות ועול עברית ועול עלייה, והרי אתה כבר גוי לכל דבר. ולא הוא. ואשלייה היא. הגויים לא פסקו מלטעון: לעולם אין היהודי נעשה גוי, לא נאמין לו, גם במיטב ההתחפשות הגויית.

ועו הטרגדיה של אנוסים ומשומדים, אין מאמינים להם, אומר גוי בלבן: מילא אני מאמין שישו נולד מביאה מרוח הקודש, אני גוי; אבל שיהודי יאמין בשטויות כאלה??

ואם לפני שנים קיימת היתה התנגדות אידיאית לחג הפורים ולמגילה, מנקודת ראות ארצישראלית ולאומית, מתוך התנגדות להתחפשות ולהתרפסות, מתוך התנגדות להסתמכות על נסים ועל נשים (מכל מקום, כאסתר), מתוך רצון להיחלץ (ימי החלוציות בכל) מן הפור ולהיחלץ אל המעש העצמי, ומתוך דיאלקטיקה היסטורית נוצרה אנטי־פאטיה לאותו „מרדכי היהודי“ היושב בשער, העושה טובות לאחשוורוש, המספק לו מלכה, הצם צומות, המחכה לגס, הרי היום מכל הצדדים האידיאיים האלה לא נותר כלום, היום יש ומוכנים להפוך את המדינה כולה, את ישראל, אשר קמה כדי למנוע גורל־שושן, ומצבי־שושן, כמין מרדכי ואסתר כאלה, בשערי מלכויות לבנות ואדומות ושחורות, או למרגלות שערי הדולאר, ומוכנים לספק „כוכבות“ לכל הוליבוד ולהתחרות בסטריפטזו עם כל פאריז, לא להתחפש עוד, כי אם להתפשט, להתפשט מכל. ועם זאת תוך אבדן השמחה ההיא שהיתה צמודה לפורים משנכנס אדר. במקום אורה ושמחה ליהודים, בידור ובילוי בישראל. ואין שמחים באמת כפי שידעו לשמוח באמת יהודים, בלב ובנפש. הכל

לנו קרובי משפחה יותר, זה ברור אפילו מספר בראשית. המינים שהדינוסאורים שייכים עליהם נבראו ביום החמישי, האדם נברא ביום הששי, באותו יום בו — אמנם בשעות הבוקר — נבראה הבהמה, משמע, היוגקים. סימן הכר — הזנבות. קטנים יותר, המוח גדול יותר.

והאדם — בלי זנב. והמוח?

אדרבא, ראו נא בשמים או בטלביזיה או בשאיפת לבכם או במעבדות שלכם. על השאלה הפילוסופית במזמור תהלים: מה אנוש כי תזכרנו? באה התשובה שהווסטוקים מאשרים אותה:

„כל שמה תחת רגליו“. רגליו, שהמוח מכונן כמובן.

האדם כובש את החלל.

ומוסקבה מבקשת שיופסקו הניסויים הגרעיניים בגובה כדי לא להפריע לשני אנשי החלל בטיולם הדמיוני הזה, בשעה וחצי סביב כדור הארץ. ומדי ערב מוסקבה מודיעה ששני ילדיה שוכבים לישון (האוסטרונאוט היהודי ודאי יקרא „קריאת שמע“ לפני כן), כביכול מבקשת: שיהיה שקט בעולם, שני ילדי האדם ישנים בחלל —

שקט.

כי באמת עומדת האנושות כולה בפליאה והערצה — לעצמה. כי באמת דבר גדול הוא.

ודאי שמחשבה קצרת-נשימה המריעה, גם בניו-יורק העצבנית, גם במוסקבה, מעכבת את התחושה העמוקה בשיקולים מצומצמים: הללו נאים על האדם „הסובייטי“, הללו מודיעים שלא הרבה זמן יפגר עוד האדם „החופשי“. ודאי שיש לכך חשיבות רבה באותו משטח היסטורי שאנו תקועים בו, אך הרי זה שייך לעניינים המרגיזים, המחממים. ואנו החלטנו לצאת לחופש מהם. ובאותו משטח אחר של: דינוסאורוס — האדם הוא המנצח, לא „הסובייטי“ ולא

„החופשי“. את יצור הביניים שסמלו היתה מוגרו, לא ניצח האדם, זה המין הנצחי שכוח המשיכה שלו חזק משל האדמה: האדם שהשתחרר מעט מן האדמה. לא עוד זנב ארוך-ארוך לשרוך בביצה בעזרתו, אף לא עוד רגליים אתוריות וקדמיות של קוף לעלות בהן לצמרות עץ, ואף לא עוד אדם זקוף קומה מהלך על שתיים, כי אם האדם הטס בחלל בכוח המוח. החשבון. ולא יספרו לנו סיפורים שמכוחם של מארכס ולנין מסתובבים שם הוטטוקים. מסתובבים ויסתובבו גם בלי מארכס ולנין. אך האמת היא שמארכס ולנין ואפילו סטאלין לא דיכאו את האדם. אולי דיכאו את ניקולאי ואת אנטוני ואת פריץ ודאי את יעקב. אבל את האדם הזה, הגובר על הטבע, לא דיכאו, ואולי אף קידמו, אם להביא בחשבון את ההפרש הממוצע שבהשכלה של רוסי ואמריקאי או אירופי-מערבי לפני ארבעים שנה, את ההפרש שבהשכלה בין אמו של ניקולאיב השובאשי ואמו של גלין האמריקאי. אכן, היתה קפיצת-דרך ברוסיה זו. מחיר רב שולם בעדה אבל כל רוסי — חי כמובן, ולא אחד מעשרות המיליונים ששילמו את מחיר התיעוּש בימי סטאלין — יאמר: כדאי היה. וזה שנותר לחיים הוא הקובע, לא רק מבחינה מצומצמת זו של עמים ומשטרים. כי אם גם ובעיקר מבחינת תולדות האדם בכלל.

ואולם זהו הטראגי ביותר והאבסורדי ביותר בתולדות האדם, אלא שעובדה היא, גם אם לא תרחיק לכת לראות אותה כחוק: המלחמות בהיסטוריה האנושית — ולא נדבר על אספקט ביולוגי רחב יותר של כל תולדות החי — לא עיכבו, ואולי אדרבא, חיזקו, את המהלך הזה של האדם אל שלטון בעולם הטבע. עוד הרבה נותר לו לגבור עליו בעולם החי, בטבע הגוף, עוד לא גבר על הסרטן, ואף לא על וירוס... הנזלת, אבל על עולם החומר הוא גובר והולך. וגם אם יתברר לו פעם שאין המלחמות והרג מיליונים

הכרח המהלך הגדול שהוא ויגבר עליהן, ספק אם יגבר על מלאך המוות, וזאת כפי הגראה משום שלמען העניין הסתום הזה במטרתו הסופית, אין חשיבות כלל לחייו של אדם כפרט, ויהיה הדבר עצוב כאשר הוא ל"אני" שלי, לזה שאינו שוכח שניקולאייב הוא סובייטי וקומוניסט, ועלול מחר להשתמש בכוח שהשיג אותו כדי להשמיד אותי ועוד "אני"ים רבים כמוני. אך כשאני שוכח זאת, אך כשאני חושב שמחר ישיב זאת גם ג'וני, מחרתיים פראנסוא ולאחר מחרתיים יגאל, ואני חושב על האדם הטס במרחבי החלל האינסופיים, פג העצב שהוא או הרוגו שהוא שה"דינוסאורוס אינגו שלך" ואף בפחד שהוא מפני הדינוסאורוס המזרחי וגאות האדם גואה בך, ואז אתה גענה ברצון ובשמחה לאותה בקשה המשוגרת ממוסקבה:

שיהיה שקט, שני ילדי־אדם ישנים בחלל.
שקט באמת.

זה יפה כשלעצמו. זה יפה גם אם אותם מרחבים אינ־סופיים שוב מרקידים במוחך סימן שאלה אינסופית: ומה הלאה, מוחו של הדינוסאורוס הוא קטן מדי, קטן מכדי לשאול, אבל האדם כשהוא משתחרר קצת משרידי זנבו, זנביותו — שואל. ואין תשובה ולא תתכן. האדם לגבי העתיד הרחוק הזה אי־שם על אחד מכוכבי האינסוף, הוא בדיוק כמו הדינוסאורוס לגבי האדם, ומי יודע אם אותו יצור העתיד השליט בחלל לא יראה הרבה דברים שלנו כמיין זנב ארוך־ארוך שאנו שורצים עליו, זוחלים עליו, מנתרים עליו ולו גם עד לירח, והמוח שלנו קטן־קטן.

ואולי צדק ניטשה הגדול באמר כי האדם אינו אלא גשר מחיית בראשית לאדם העליון (באין מונח אחר בלשוננו, ואין אנו רוצים להקרא "חיה עליונה"). וודאי צדק כאשר כינה תחום חיים מכריע בשם "מעבר לטוב ולרע", כשמונחים

אלה "טוב" ו"רע" יוצאים ממשמעותם המוסרית של אנשים טובים ורעים. כי במהלך האנושי הגדול הזה טסים ניקר-לאייב ופופוביץ וגם קרפנטר וגלין, מעבר לטוב ולרע, ממש כשם שטסים מעל לרוסיה ולאמריקה, ומעבר למזרח ולמערב, מעל לקומוניזם וליבראליזם, ומעבר לשלום ומלחמה, כל אלה אין להם משמעות בכיבוש החלל. החלל ושלטון האדם בו הם מעבר ל"טוב" ול"רע" שבתחום המוסר המקובל, הידוע לנו.

ואם כן, היכן האדם האנושי, הלב שבין הונב של חיית בראשית המוח של האדם העליון, היכן הוא הלב האנושי זה הקרוב, הידוע, הרצוי לנו?

היכן הצדק, האהבה, הרגש, וכל זה שאינו בחלל כי אם כאן קרוב, בלבי, בביתי, במשפחתי, בארצי, בעמי, גם אם הוא משרידי הונב-הזנב וטארוך, אך היום הוא בלב, היכן מקום בשבילי, בעולם החוטרטוקים?

והיכן אלהים? האדם עוזב את הארץ שאלהים נתן לבני-אדם, האם לא טוב היה דוקא בזמן כזה שאלהים יעזוב את השמים שמים לה, וירד קצת אלינו, לתוכנו? או שמא כל אלה, שבין חיית בראשית ובין המוח הגדול, שבין הדינוסאורוס, המין והוטרטוק, שמא יצאו גם הם: הלב, האהבה, הקדושה, ואלהים בכבודו ובעצמו. לי-חופשה, אם לא גרוע מזה: לחופש גדול, גדול מדי? אז למה אתם שואלים אותי שאלות מרגיזות? הניחו לי, אני בחופשה.

(תשכ"ב — 1962)

מפתח מקורות

	עמוד
מוסרם של כובשי כנען	11
„ארץ ישראל", ג', ניסן תשכ"ז	
שמואל והמלוכה באספקלריא של ימינו	25
„ספר שמואל דים", כרך ה' של כתבי החברה לחקר המקרא, תשי"ח	
מידותיו וממדיו של דוד	41
„מחניים", צב, תשכ"ד	
יהדות וישראליות בחזון הגאולה	50
„סלם", ק"ו, תמוז תשי"ח	
הקרע בין יהודה וישראל וחורבן הבית	52
„מחניים", צ', תשכ"ד	
הקדשת נביא על רקע תקופתו ואופיו	72
כתבי החברה לחקר המקרא „ספר קורנגרין", תשכ"ד	
הנביא יחזקאל — מחוקק לספרות ישראל	93
כתבי החברה לחקר המקרא, „ספר קארל", תש"ך	
שחרור ירושלים — מוצא מסבכים	107
„ולירושלים", אגודת הסופרים העברים תשכ"ח	
העיר בין הסבך והמזבח	121
„האומה", 50, אייר תשל"ד	
האמת הפשוטה על תרבות כנען ותרבות היהודים	144
„סלם", קי"ג, כסלו תשי"ט	

- 150 אמנות הראיה ביון והשמיעה בישראל
 „מחניים“, קיבו, טבת תשכ״ז
- 158 את מי בא לטהר המיסמך האקומני?
 „הבקר“, כ״ח חשון תשכ״ד 15.II.1963
- 171 לא בכריעת ברך
 „הבקר“, ד׳ טבת תשכ״ד 20.12.1963
- 182 שופנהויאר והיהדות
 „סלם“ קל״ח, חשון תשכ״א
- 191 הנפש היהודית במסכה הישראלית
 „הבקר“, י״ט אייר תש״ך 18.3.1960
- 200 מעשי מרכבה של הרב קוק וצ״ל
 „סלם“, קל״ג—קל״ד, אלול תש״ך—תשרי אָנשכ״א
- 209 פינוי האימפריה היהודית
 „סלם“, קמ״ב—קמ״ג, אדר—ניסן תשכ״א
- 220 נשרים ונושרים
 „ידיעות אחרונות“, ז׳ אייר תשל״ט 4.5.1979
- 226 בין יוני לשצ׳רנסקי
 „ידיעות אחרונות“, ט׳ תמוז תשל״ח 14.7.1978
- 232 לא ירד בני עמכם
 „סלם“, ק״נ, תשרי תשי״ח
- 239 אומגה מינוס, יהודי פלוס
 „הבקר“, כ״ב אדר תשכ״ד 6.3.1964
- 249 הגיונות הירח המלאכותי
 „סלם“, ק״ד—ק״ה, חשון—כסלו תשי״ח
- 244 מדינוסאורס ועד ווסטוק
 „הבקר“, י״ז אב תשכ״ב 17.8.1962

סהרורי, כי הירח מאיר באור השמש.
באמצע, באמצע בין יריחו ובית-שמש מתנשאת ומולכת
ירושלים, עיר-שלם.

כבוד והדר

הן כה יתמה וישאל המשורר בתהלים:
כי אראה שמיד מעשה אצבעותיך
ירח וכוכבים אשר כוננתה,
מה אנוש כי תזכרנו
ובן-אדם כי תפקדנו?
וכה יענה:

ותחסרתו מעט מאלהים
וכבוד והדר תעטרנהו
תמשילוה במעשי ידיך
כל שת תחת רגליו!

שמים ירח וכוכבים הם מעשה ידיו של אלהים והאדם
נקבע מושל על מעשי ידיו אלה. וזה כבודו וזה הדרו של
אדם, השם רגלו על ירח וכוכבים.

סוד העיבור

סוד העיבור הוא במזיגה זו של החדש בגוף הישן.
סוד העיבור הוא בחריגה זו משנת השנים-עשר-חדש,
בתפישה זו של החודש החדש, והלב, מזג החשבון והערגון.
אלמלא עיבור זה לא יהיה חג הפסח באביב ולא יהיה פרי
בביתנו בחג האסיף.

אלמלא עיבוד זה לצוענים היינו ולא-יהודים-עוד.
אלמלא עיבור זה נמצאים מעדינו נודדים בשנה כנודד
יהודי בעולם ללא נמלי-קבע במלדת, ללא בית.

סוד העיבור הוא בחריגה זו משנת השנים־עשר־תודש, בתפישה זו של החדש החדש, השלושה־עשר, על־מנת לחזור שוב אל המחזור העצמי, הירחי, שכים הוא בגאותו ובשפל. סוד העיבור הוא במהפכה מתמדת זו. להשיג את השמש ולא לאבד את הירח. לקלוט את החדש ולשוב ולקדש את הישן, המתחדש, המתחדש מדי חדש בחדשו.

מלאכים ומלאכות

עומד האדם בין עולם המלאכות ועולם המלאכים. המלאכה היא צורך, המלאך הוא שליחות. שלשה מלאכים הם: האחד בא להחריב את סדום, וזה היה צורך, וזה היה הכרח.

האחד בא להציל את לוט, וזה היה חסד. והאחד — והוא הראשון בזמן — בא לבשר את שרה: הצורך והיעוד, הבשר והרח כרוכים בו יחד. זה מלאכו של אברהם.

מה שרק מלאכה בו ומלאכות אין בו, ויעוד אין בו, סופו סדום.

והירח המלאכותי מה יתא עליו? אם יגבר בו יסוד המלאכה, ילמדוהו כל עושי־המלאכה ומחר הארץ נהפכת.

ורק אם המלאכים העולים ויורדים בו יהיו מיסודו של אברהם, יהא הירח המלאכותי מלאך מבשר, אשר המלאך שבו גובר על המלאכה שבו.

צלם אלהים שבאדם הוא הסולם בין מלאכה ומלאך — הירח המלאכותי עודו מרחף בין שמים וארץ. הבא להחריב? הבא להציל? הבא לבשר?

מוצב ארצה

אנה אלך מרוחק
ואנה מפניך אברח?
אם אסק שמים שם אתה
ואציעה שאול — הנך.

תהלים קל"ט

הנה הוא מחזיק האדם, כליל הבריאה, בכלי אשר עשה.
עוד מעט ויטילו אל החלל כהטיל נער כדור אל הסל.
הנה הוא עומד האדם אשר יסודו מעפר ובידו מכשיר
אשר בו מופצץ הוא את יסוד העפר, את האטום.

מה יעשה אדם ולא יסתחרר ראשו בגבהים ההם? מה
יעשה ולא יטחן הוא עצמו ולא יפוצץ באיטומו? ולא יהא
כקליע שנשרף ופרורי אפרו תועים ונעלמים? מה יעשה
ולא יהפוך עבד למעשה אצבעותיו לאחר שהיה אדון למעשי
ידי הבורא? מה יעשה ולא יאבד?

ברדתו לעמקי ים, בחדרו לתוככי החומר, בנסקו שמים —
יציב רגליו בכפל כוח באדמה הזאת. ירחיב בסיסו,
ישריש סולמו עמוק עמוק על הארץ הזאת.

וראשו השליט, המנצח, יטמון עמוק עמוק בחיק השמים
האלהיים, בענוה רבה יהודיה למי שנתן לנו בינה ולמי
שבראו בצלמו.

אל יהא כנמחוד גבור ציד לצוד כוכבים.
יהא כאברהם העברי: בכל אשר דרכה כף רגלו האיתנה
הקים מזבח לאלהים.

האדם הסולמי יעלה וירד ולא יפול. יעמיק שאול ויסק
שמים ולא יאבד.

(תשי"ח — 1957)

מדינוסאורוס עד וסטוק

(הרהורי חופשה קלה)

בהחלט נכון, הגיע הזמן לצאת לחופשה. כל מי שאני פוגש אותו — איננו בחופשה. בורחים מהחום, בורחים מהיומיום. ואם בירושלים לא כל כך חם, היא מלאה כנגד זאת — קונגרסים ונוער יהודי „בינלאומי“ (יהודי בינ-לאומי). כל דוברי עברית צחה עזובה, כולל חכ"ם. במקומם באו זרים ושומעים בירושלים רק אמריקאנית, ארגנטינית ותל-אביבית.

יש לצאת בהחלט לנוח, או בעברית קלאסית: לפוש, כנראה מלשון „גפש“ בלי ראש.

ובכן?

ובכן מי אומר לך שאתה חייב לנטוש את המקום כדי לנוח? דיך אם תניח לנושאים שאתה בהם טובל בעצמך ומטביל אחרים, שח ושוחה בהם, אם תניח לבעיות הבעות רות אצלנו ואצלך, וממילא תתקרר דעתך עליך וגם על הקוראים (הן גם להם מגיע קצת חופש מהחום שלך, לא כן?).

ומבחינה זו יש לאן לצאת. מבוחר לא רע. או שאתה צולל במרחקי הזמן, שוכח את נאצר ואת שרגא נצר ועוסק בדינוסאורוס מלפני שלוש מאות מיליון שנה (פחות או יותר כמובן). שעקבותיו נמצאו השבוע ודוקא למרגלות מוצא. או שאתה שוכח את מיכאעלס ואת פרץ מארקיש ונוסק

עם ניקולאייב ועם פופוביץ בווסטוקים המופלאים שלהם
במרחקי החלל.

אילו צייר אני, או לפחות קאריקאטוריסטן (לחברי
האקדמיה ללשון עברית: למען השם, מתי תגאלו אותנו
מה"קריקאטורה" הזרה ותתנו לנו קאריקאטורה עברית צרר-
פה כאשר ידעתם?) ובכן, אילו אמן פלאסטי אני, הייתי
מתאר את הימים שלנו על דרך זו:

מרלין מוגרו עומדת במיטב מלבושה באמצע. ידה האחת
(אולי הימנית) שלוחה לדינוסאורוס מבית-זית, שהוא בלי
ספק זכר לדעת החוקרים, כי העקבות מראים על עקב-נעל
נמוך, שטוח, וידה השנייה (ממילא השמאלית) שלוחה אל
ניקולאייב (לא חלילה לפופוביץ, הוא נשוי, ועם הרוסים לא
כדאי להתגרות בענייני טוהר חיי משפחה), ניקולאייב שב-
ווסטוק 4.

והרי לכם תולדות האנושות כולה: חיית בראשית
מזה, איש החלל מזה, ופצצת המין, גרושת סופר, וקצת"
גיורת — באמצע. (בלי נקודה "יהודית" כלשהי, לא תתכן
כמובן ההיסטוריה, לא של המין האנושי ואף לא של האנוש
המיני).

היתה אצלנו כזכור התרגשות רבה כשנמצאו עקבותיו
של הדינוסאורוס ההוא, ועוד מעט ונוכל לדבר על הדינו-
סאורוס "שלנו". ואל תאמרו שאני "שוביניסט". כל אחד כאן
קצת שמח שעקבות אלה נמצאו דווקא אצלנו. ודאי שמבחינה
יהודית, למאי נפקא מיניה? לגייר אותו אי אפשר, ובמעמד
הר סיני לא היה. אבל הכנענים שלנו ודאי נהנים בעומק
חפישתם הגיאוגרפית: נמצא דינוסאורוס כנעני טהור בן
הארץ הזאת. ב"שוק העולמי" של הדינוסאורים לא רצו
כידוע לתת לנו דריסת פרסה, והנה נתברר בלי ספק: היו
גם כאן. וכאשר קיץ הבלקי לא פסק עד שעת לילה מאוחרת

לספר באוני-אשתו עשרות-קרניים על פלאי הדינוסאורוס, פרצה פתאום מתוך נפשה הקנאית היהודית קריאה בידיש דוקא שמתחת לסף ההכרה הישראלית שלה: דניצואקוס, דינוצאורוס, הנת לי עם דיי-נע-צרות — —.

ככה בקע מן העומק האופי היהודי של שיינע שיינדעל, לא כן כמובן הגוייה-הגועית, אהבת הטבע, מרלין מוגרו. היא שולחת ידה האהבת לחיית בראשית ז.

אדרבא, הסתבלו נא בה. (בחיית בראשית זו, ולא במרלין מוגרו), או עשו כמוני, הסתכלו באנציקלופדיה העברית כרך י"ב עמודים 498—503 ותהיו מלומדים כמוני: פירוש המלה: לטאת-אימים (אני חוזר ומדגיש: אינני מדבר על מרלין מוגרו וחברותיה) מגדל של חתול ועד אורך של 30 מטר ומשקל 40 טונות (ממליצים על פנסיון דורה שווארץ בזכרון יעקב). התכונה החשובה ביותר ומשותפת לכל המינים של מין זה: ארוכי-זנב וקטני-מוח ביותר. משקל המוח הוא 0.01% ממשקל הגוף כולו. אך לשם פיצוי יש להניח שהיה לחיית-בראשית זו מוח משני אי-שם בתחתית עמוד-השידרה כדי להפעיל את הגפיים האחוריות שהן עיקר במין זה. לא כל הדינוסאורים היו מסוכנים, מהם היו טורפים, מהם צמחונים. בין כה ובין כה עתירי שיניים (לא זהב, לא תותב), מהם בעלי 1500 שיניים, לא עליכם. מסופר הרבה מאוד על אבן הירכיים, ואני משאיר זאת לעיין למועמדות למלכות היופי, ואצטט רק תיאור זה: "עצם החיק נוטה קדימה, עצם השת למטה נוטה אחורה. רוב המאובנים שלהם נמצאו באמריקה הצפונית. בעיקר חיו במקום ביצות. היעלמן של הביצות גרם להיעלמם של הדינוסאורים".

ולבסוף ההגדרה הבאה: בעלי-חיים בעלי דם "קר". כלומר מידת חומם תלויה בעיקר בחום הסביבה. ואחרי שנעלמו הדינוסאורים באו היונקים, ואלה כבר

מבוררים ובלויים. בלויים ממש, ושמחה — אין.
כי אם, המהפכנים הגדולים, לוחמי החילוניות הצרופה,
הישראליות המשוחררת, חשבו שהם נלחמים נגד יהודי-
העולם-הכא-שכולו-רח בשם ישראל-ארצו-של-עולם-הזה,
הישרים שבהם נוכחים לדעת כי טעה טעו, שגו בייק. היהי-
דים האמיתיים לא היו כל כך אנשי עולם-הבא-בלבד, כי
אם להפך, הם ידעו למוזג יין טוב בקנקני הגוף של עולם
הזה מבלי שיסתאבו, מבלי שיתגלגלו בתעלות-כל-הגויים
ויקאו עמם כל קיא פסבדו-אמנותי ופסבדו-ספרותי. יהודים
אהבו וידעו לשתות מבלי להשתכר, ידעו לברך על היין
ההברכה היתה סייג ועילוי לשתיה שהגוף נהנה ממנה מבלי
שיבלה. בחינת „השתיה כדת — אין אונס“. אם שותים
שתייה דתית אין מעשי אונס ושאר פשעים.

ושמחה זו שהיתה פעם נחלת פורים — אבדה. ומי
שרוצה להקים את אניית ישראל על בסיס ביזנס ונוחיות,
יווכח עד מהרה לדעת, שאנייתו זאת נוע תנוע כשיכור.
לא נוכל להתחרות בגויים בכך, לא נוכל להתחפש לגויים.
לעולם לא.

גם מרדכי שולח בסופו של דבר לאסתר לאמר:
„אל תדמי בנפשך להמלט בית המלך מכל היהודים.“
גם ישראל לא תצליח להמלט מכל היהודים, אף לא
במחיר היהדות. והלואי והיהודים לא יימלטו מישראל, שוב
אל שערי המלכים או הרמנותיהם.
ונוותר על סעודות ומשתאות שלהם. מוטב להיות פה
עולי רגל מאשר שם רוכבי-סוסים.
ושנדע שוב לשמוח, ושוב להניף נס. כפשוטו המקראי
— וזה יהיה גדול הנסים.

(תשכ"ד — 1964)

תמיד מבראשית

תמיד מבראשית.

אלהים הסתכל בתורה כבתוכנית וברא לפיה את העולם.
ישראל פותחים מדי שנה שוב ושוב בקריאת התורה מברא-
שית.

ואומה זו פותחת בדברי ימיה שוב ושוב מבראשית.
תמיד מבראשית.

תמיד מתוך חורבן ותוהו ובוהו וחושך.

תמיד על עברי פי תזמזמות.

להשקיע זרועות רוח רבה באותו חומר היולי, באותו
ערב רב וליצור בו צורה.

להבדיל בין מים למים. בין מים המשקים את העם
ובין מים רעים העולים עליו לבלעו. בין מים מעל שהם
מפריים, תורה שהיא יורה, ובין מים מתחת העולים מביובי
הנפש. לפרוש רקיעים שקופים, כחלחלים להניח במ את
הראש העמל, להזקיף אליהם את הראש השתוח למען ישמר
צלם אלהים.

ולנטוע גן-עדן פה לאדם לאהוב ולשלוט ולחיות בו.
ובלבד שלימדו־נסיון לא ישלוט שוב נחש בנו.
תמיד מבראשית.

לעיני כל ישראל לפתוח שוב מבראשית.
לפתח שוב את הדף בספר היצירה של אומה גדולה

— ז —

לעלות שוב בשלבי אבות ומלכים ונביאים —
כי צוררים כל כוחות הבראשית בנו, לא התאדו עם
אדי טמיעה, לא התעשנו עם עשן כבשנים —

עוד טמונים הכוחות בעורקי הגוף והרוח.
להתחיל שוב מבראשית —
עם כתר תורה וכסא מלכות המאירים בשמשות בראשית,
כי נבראו לפני שנברא העולם. כי היו לעיני הבורא בבוראו
את העולם.
יעלו כוחותינו מלילות התהום למעשה בראשית שאון
בו ונוי בו.
מבראשית.

(תשי"א — 1951)

מפתח מקורות

	עמוד
10 החושבים מן הדם	
„סלם", ח', אלול תשי"ט	
15 חג ונגונו	
„סלם", קמ"ז—קמ"ח, אדר—ניסן תשכ"ב	
20 מרור — מצה — פסח	
„סלם", קי"ה, ניסן תשי"ט	
25 מה שחוחמץ, שגיון ישראל	
„סלם", צ"ה, ניסן תשי"ז	
27 מרעמסס עד סטאלין	
„סלם", מ"ח, ניסן תשי"ג	
33 מרעמסס עד נאצר	
„מחניים", ק"ה, ניסן—אייר תשכ"ז	
45 חירות וחרות — כולו מצה	
„סלם", ע"ב, ניסן תשט"ו	
49 נצחונו של הבן החכם	
„סלם", ס', ניסן תשי"ד	
52 הקושיות הגדולות והתירוצים הקטנים	
„הבקר", ט"ז ניסן תשכ"ב 20.4.1962	
60 שושנת יעקב בין חוהי ישראל	
„היום", י"ח ניסן תשכ"ז — 8.4.1966	
66 דם ודמע במצה זו	
„הבקר", י"ד ניסן תשכ"ה — 16.4.1965	
75 הגיונות זבח פסח אשר למצודה	
„הבקר", ח' ניסן תשכ"ג — 2.4.1963	
85 בין יתרו למשה	
„מחניים", קט"ו אייר תשכ"ז	

ל"ג בעומר ואחד במאי	92
„חבקר“, י"ז ניסן תשכ"ד — 30.4.1964	
למען ולא לזכר!	99
„סלם“, ב', סיון תשי"ט	
שירת המלחמה במקרא	101
„מחניים“, ס"ט תשכ"ב	
הגיונות סיני	116
„סלם“, ע"ד, סיון תשט"ז	
וחגית בו יומם ולילה	118
„סלם“, כ"ז, סיון תשי"א	
מתן תורה — משכן ומשכנתא	120
„חבקר“, ד' סיון תשכ"ה — 15.5.1965	
בין המצרים	128
„סלם“, ד', מנחם אב תשי"ט	
ה' באייר לא ביטל ס' באב	136
„סלם“, ס"א, מנחם אב תשי"י	
הר תבית ששמש	138
„סלם“, כ"ט, מנחם אב תשי"א	
הגיונות נוראים לימים נוראים	148
„חבקר“, כ"ט אלול תשכ"ח 26.9.1965	
המשת אלפים שבע מאות ושלוש עשרה ליצירה	154
„סלם“, מ"ב, תשרי תשי"ג	
מתי נברא העולם?	159
„מחניים“, פ"ד, תשכ"ד	
ראש השנה שהאדם קובע אותו	168
„סלם“, קכ"ג, תשרי תש"ך	
ראש השנה אחד ולא ארבעה	173
„סלם“, נ"ג—נ"ד, אלול תשי"ג — תשרי תשי"ד	
שרשי אמונה	178
„מחניים“, ק"י תשכ"ו	
חשבת אבדה	191
„סלם“, י"ח, תשרי תשי"א	
מסטר של מן וסוכה	194
„חבקר“, י"ד תשרי תשכ"ב — 24.9.1961	

201	בין השבון הנפש לשמחת תורה
5.10.1960	„הבקר“, י"ד תשרי תשכ"א —
207	מדוע בכה ר' משה בשמחת תורה
17.10.1965	„הבקר“, כ"א תשרי תשכ"ו —
218	מסיני עד פך השמן
	„סלם“, צ"ב, כסלו תשי"ז
220	השמן, הנר ונורת החשמל
	„סלם“, נ"ו, כסלו תשי"ד
224	ארבע קושיות פורימיות
	„סלם“, צ"ה—צ"ו, אדר א' — אדר ב' תשי"ז
226	אמת מגילת אסתר בשני רבדים
	„סלם“, צ"ה — צ"ו, אדר א' — אדר ב' תשי"ז
239	המטבח הכשר של מלכת אסתר
28.2.1964	„הבקר“, ט"ו אדר תשכ"ד —
248	תמיד מבראשית
	„סלם“, י"ט, מרחשון תשי"א



חלוקה זו שחילקתי בין מאמרים שעיקרם
מדינת ישראל, לבין מאמרים שעיקרם התהוותו
וגודלו של העם היהודי, איננה חלוקה חותכת.
שהרי מטבע הדברים ומיסודות דעותי היא
ההתנגדות לחלוקה זו, התנגדות לתהליך הדה-
יהודיזציה של ישראל והדה-ציוניזציה של מדינת
ישראל...

ישראל אלדד