

על יום העצמאות, יום הזיכרון וצומות החורבן

על-פי מועד תחילת כתיבתו של החיבור – אייר תשכ"ט – ניתן לשער ששב"ד נטל את עטו בפרוס יום העצמאות, ומעניין לציין שכבר שבע-עשרה שנים קודם לכן – ביום העצמאות של תשי"ב, ממש בעת החגיגות – הוא כתב את מאמרו: "יום העצמאות" במסכת הזמן' (כרך א'). מעניין גם להשוות בין גישתו של שב"ד אז, כאשר המדינה בת ארבע (והוא בן 28), לבין דבריו כאן, כשמלאו לה כבר עשרים-ואחת (והוא בן 45). הנה שורות הסיום של המאמר ההוא:

"העובדה היא שמדינה היא מכשיר רב-ערך. לפי שעה היא מכשיר של התאבדות; אנו יכולים להפכה למכשיר של חיי נצחים. כל זמן שלא עשינו זאת, לא נקשר הקשר בין יום העצמאות ויום הגאולה. ... עד שלא נקשור את הקשר החדש, יום ה' באייר תש"ח הוא ציון דרך בלבד, נקודת מפנה במלחמה לחירות ישראל [שהחלו בה הפורשים, מלחמה] שהוצרכה לכבוש את המדינה כדי שתוכל [זו] לכבוש את ירושלים".

★

בחיבורו זה חידד שב"ד עיקרון חשוב בגישתו אל המדינה דהאידינא, עיקרון שניתן לכנותו: 'כשרות על-תנאי'. כבר בחיבור קודם – 'מניצחון ששת הימים ולהבא' (כרך זה) – כאשר דן שב"ד על תוקפו של המשפט הציבורי במדינה, הוא הסיק שכשרותו וחיובו עומדים רק על-תנאי שהוא ישונה מן היסוד. עתה – לאחר משא הקטרוג נגד 'מגילת העצמאות' – מכליל שב"ד וקובע כי "כשם שמדינת ישראל הממשית והפגומה דהאידינא היא מכל-מקום טובה ומחייבת, על תנאי של הבראתה והיפוכה, כן גם ה'מגילה' המונחת ביסודה עוד עשויה להתגלות כיציר חיובי יחסית בתנאי של ביטולה המתאים. על תנאי זה אפשר לחוג את חתימתה כבר עכשיו, מתוך הבנה טרומית של ערכה המותנה... ורק בהתייחס במופשט אל ערכה ההיסטורי, שמעבר למיליה".

ראה על כך להלן בעמ' 316 בפסקה הפותחת: "והנה" ובהערה 11 המוסבת עליה, וכמרכן ראה את סעיף ו' של הפרק על יום העצמאות, (עמודים 333-334), אשר ציטטנו כאן את שורות סיומו.

יום העצמאות

א

ת ופעה מאלפת היא, שלא רק בליבו של מין "אפכא מסתברא" דקדקן ואדוק־פרישה ככותב שורות אלו מתעוררת מדי שנה בשנה איזו אי־נוחות משונה מפרוס יום העצמאות ועד גמר צאתו, אלא גם בכל מרחב "האנשים מן היישוב" יש לפחות איזו בת־צל של אותה הרגשה, המסתכמת אצלם בַּתירוץ ש"עדיין לא נתגבשו דפוסי־השגרה של החג, שבלעדיהם אין הדעת נחה – אך הנה הדפוסים אמנם מתגבשים והולכים, (והכול בסדר אם־כן כבר מעכשיו)".

אולם, שתי פְּרכות מתגלות למעשה בתירוץ זה, על עצם פניו. האחת היא פשוטה: שאין הדבר מסתבר כי דפוסי־חג רצויים יוכלו להתגבש סתם כך, מאליהם, מדפוסי־הביניים אשר בהם אין הדעת נחה. אדרבה. התגבשות של דפוסים היא בהכרח תוצאת העמידה על מעשים אשר מלכתחילה הדעת נחה בהם, לאמור: הנה, אך זהו מעשה נאה ומתאים לעניין, אשר כמוהו ראוי לחזור ולעשות בהזדמנות הבאה; ואם אצלנו, לפי־שעה, הסיכום הוא שבכל מיני המעשים והטקסים אשר חוזרים ומקיימים אנו ביום העצמאות עדיין מרגישים אנו שכאילו חסר העיקר, ונשארים אנו במידה של טעם־תפלות, הרי ממילא משמע שסך־הכול זה יכול רק להיות נושא להתפוררות של עצמו ולא שום גרעין להתגבשות חיובית. דוגמה מובהקת יש לנו במצעדי הצבא. היו אלה הטקס החביב והקרוב ביותר אל הלב; אף חזרו וקיימו אותם במשך עשרים שנים, מדי שנה בשנה, עד שנהפכו להיות "המסמר" המובהק של החג – ואף־על־פי־כן, בשנה העשרים ואחת, בלי שום סיבה מיוחדת, עלה על דעת מישהו להשמיט ולבטל דווקא את "המסמר" הלזה – והעם סבר וקיבל, ולא חל שום שינוי בהרגשה של החג, לא לטובה ולא לרעה. לאחר מכן יכולים אנו לתאר לעצמנו שסוף־כל־סוף יבטלו גם את "פסטיבל הזמר", אשר מטבע בריאתו, לפחות רוב תוכנו (ועד כה גם כל תוכנו) הוא תפל

בוודאי;¹ לְטַקס של "חלוקת פרסי ישראל" איש אינו שם לב ממילא, וההסתובבויות ברחובות נמאסו כבר מזמן – ואם־כך, מה באמת עוד נותר לנו כאן כגרעין להתגבשות, אם לא נאמר כי התפוררות הניסיונות התפלים היא כל ההתגבשות המקווה?

ואילו הפרכה השנייה היא בצד הסובייקטיבי, העמוק יותר, של אותם הדברים – כי הרי זו בכלל הנחה מהופכת, שנועם של חג תלוי בדפוסים של שגרה. אדרבה, כפי שנשמע גם ממה שכבר אמרנו לעיל – אין נועם החג נקבע מכוחם של דפוסים, אלא הדפוסים הם הנקבעים מאוירת־סיפוק מתאימה, המצויה מלכתחילה, וטעם הדפוסים הוא רק בכוחם לשמר ולשחזר אותו נועם קדמון; ואם אצלנו העובדה היא שמלכתחילה מורגש דווקא איזה חוסר־סיפוק, ומבקשים לו תיקון בהתמסרות סבילה לציפיית אילו דפוסים עלומים, הנדרשים לעלות ולהתגבש מעצמם, הרי זו ממילא רָאִיָה למסקנה הכפולה: א) שאם אין לנו דפוסים, הריהם חסרים בהכרח, משום שאין לנו אוירת־הסיפוק המתאימה, שממנה הם יוכלו להיווצר, ו־ב) שגם אוירת־הסיפוק עצמה אמנם לא תיתכן אצלנו מעיקרא, באשר הציפייה הבלתי־מוגדרת הנ"ל מוכיחה כי אין לנו תודעה בכלל על מה שבעצם רוצים אנו לחוג והאמור לתת לנו סיפוק.

והנה, מסקנה שנייה זו, לכאורה יש בה צד־תמה, כי מאי משמע שאין לנו תודעה על מה שרוצים אנו לחוג ביום העצמאות? כל בר־פֿירב, גם אם אינו יודע את עניינם של חגים אחרים, הרי לפחות את עניינו של חג זה הוא יודע – שהרי זה יום חידוש העצמאות והממלכתיות העברית אחרי אלפיים שנה, יום סיום הגלות על מוראותיה, והיציאה לחירות על אפשרויות האושר לאין־קץ אשר בה – והכול יודעים, פשוט, שאת הדבר הגדול הזה באים אנו לחוג. יתר־על־כן, אם מציאות־היסוד היא, כפי שחזרנו ואמרנו, שעל־כל־פנים באים ורוצים אנו לחוג – ממילא משמע שהרגשה ותודעה של חג, מכל־מקום, אמנם יש לנו – וכיצד מתיישב עם כל זה מה שהעזנו לומר, שהתודעה חסרה?

התירוץ הוא שהרגשת חג אמנם יש לנו, וכנראה – אפילו – הרגשה עמוקה עד־מאוד, כי תנופת הכמיהה להתרוממות־רוח, המורגשת בהסתערות ההמונים על הרחובות ביום העצמאות, הריהי באמת עצומה – גם אם היא מושבת ריקם. אולם, ידיעת־החג המלווה את התנופה – זו הידיעה שתיארנו לעיל – הריהי למעשה

1 פ'סטבל הזמר והפזמון הישראלי' נוסד בשנת 1960. משנת 1978 הוא שימש גם לבחירת השיר אשר ייצג את המדינה בתחרות ה'אירוויזיון'; בשנת 1981 הוסב שמו ל'קדם אירוויזיון', אופיו השתנה, ובהמשך הוא בוטל לחלוטין.

פורמלית בלבד, ומעז אני להתבטא ולומר שאין שום גשר אורגני בינה לבין אותה הרגשה עמוקה. דברים אלה, שוב, ייתכן שעשויים הם להישמע קצת סתומים, ונסה להמחישם על-ידי הפניית תשומת-הלב לפרטי ידיעת-החג שניסחנו.

הפרט העשוי להיות המאלף ביותר הריהו בוודאי במה שאמרנו "סיום הגלות". אכן, בלי ספק: יום העצמאות הוא יום סיום הגלות – וכל אדם יודע ויאשר זאת, לפחות מבחינת הרקע העקרוני של סילוק השעבוד מן הארץ, [גם] אם לא עדיין מבחינת ההשלמה של קיבוץ הגלויות למעשה. אך האם באמת אפשר גם לומר שיום העצמאות מעורר בציבור איזו תודעה תוכנית של המושג "סיום הגלות" – תודעה מפורשת אך ראשונית-ספונטנית, מושרשת מלכתחילה בהרגשת תוכנו של המושג ונבדלת מן הידיעה גרידא, התלויה במחשבה על-פי התבוננות לשם בירור עיוני אשר צורפו מתעורר בדיעבד מאיזו סיבה חיצונית?

והוא הדין למעשה גם ביסודות האחרים [אשר נמנו לעיל].

אכן, "יום העצמאות" הוא בוודאי – כמעט ללא עוררין (חוץ מכמה "כנענים" להכעיס)² – "חידוש העצמאות", ואף "חידוש העצמאות והממלכתיות העברית אחרי אלפיים שנה". אבל כלום יש באמת איזו אסוציאציה ספונטנית בין יום העצמאות לבין ארץ-ישראל (להבדיל מ"ישראל"), או בין יום העצמאות לבין שאיפת הדורות "למלכות בית-דָּוִד", למלחמות הקנאים והסיקריקים ומרד החשמונאים, לדמותם של דָּוִד ושלמה ושאל, או אף לסערת כובשי כנען של יהושע בן-נון, שאותה הואיל להכשיר טשרניחובסקי?³ מעבר לכך, דבר שאין צריך לומר הוא, שאין ליום העצמאות שום אסוציאציה ספונטנית לדמותו של משה אבי הנביאים ולכל תורת התרבות הלאומית שהוריד לנו, שבה ניתן לנו צורה-מלוכה ושבאמצעותה השתמר לנו צו זה במשך אותן שנות-אלפיים.

ואם תאמר שכל אלה הם על-כל-פנים "דברים ישנים", הנה יש גם חדשים: כי אף אם התחילו כבר בזמן האחרון לדעת ביום העצמאות על מלחמות לח"י ואצ"ל שהולידוהו במישרין, בכוונה מודעת של חידוש העצמאות, הרי על-כל-פנים אף מהן עדיין אין ליום העצמאות שום אסוציאציה סמנטית⁴ – ולמעשה

2 על ה'כנענים' – ראה את הערה 19, להלן בעמ' 320.

3 הכוונה היא לשיר 'לנוכח פסל אפולו', אשר פרסומו (ב-1899) עורר גל תגובות סוערות. בשירו ניגש המשורר אל פסל אפולו, קד קידה וכורע, ושָׁח: על אף התהום "המפריד תורת אבותי מדת מעריציך", בכל זאת, "הנני ראשון לשבים אליך", כי בא רגע בו "אשבור אויְקֵי הנפש". רואה אתה, אפולו, כי "זקן העם, אלהיו זקנו עֲמוֹ", ועל-כן באתי עד "פסלך – סמל המאור בחיים". וכך חותם המשורר את משאו באוזני הפסל: ◀

גם לא שום ליווי של ידיעה עיונית – בכל הנוגע לערכים, למטען הרגשי ולטיב הרוח שפיעמו במלחמות אלו ושהסבו את המאורעות החומריים-הפורמליים אשר מהם הן הורכבו.

וכך לא רק במה שנוגע למשמעויות המתקשרות לעבר, אלא גם במה שנוגע לפנייה הישירה לעתיד. את זו הכללנו [לעיל] בהבנת "היציאה לחירות, על אפשרויות האושר לאין-קץ אשר בה" – כי מסתבר שאם נשאל אדם על הטעם לחוג את העצמאות מצד חשיבותה מעתה ולהבא, הריהו ישיב במשהו שיסתכם מעין מה שאמרנו, אבל אם לא נשאל, אלא רק נבקש בעצמנו איזו אסוציאציה תוכנית, טבעית-ספונטנית או "סמנטית", הנישאת עם יום העצמאות בתודעת הציבור מן הבחינה הלזאת, נדמה לי שלא נמצא כלום: ממש לא כלום ולא מאומה שיהא בו משום הגדרה לאיזו התנשאות חיובית שנועדה העצמאות לשרתה ממקורה. לכל היותר אולי נוכל לקלוט באוויר את ערגת "הביטחון" או השלום – אבל ערגה זו היא כבר רק פרי הקשיים שדווקא העצמאות סיפקתנו לתוכם בדיעבד, שלא בטובתנו, וממילא אין היא בשום-פנים יסוד אשר עניין העצמאות מושרש בו מעיקרא, באופן שיכול היה לתת מקום לחוג את השגתה בגינו.

בכל אלה מתכוון אני לומר, במילים אחרות, כי התודעה הטבעית-הספונטנית של יום העצמאות נמצאת משום-מה מנותקת מן הערכים אשר תוכנם מצדיק את ייחודו של היום הלזה ואף מונח למעשה ביסודו. תודעה זו יוצאת איך-שהוא "ריקה" – אין בה הפעלה מוסרית-רגשית לגבי מרכיבי התוכן שמאחוריה – וממילא משמע כי נמנעת בה המשמעות החגיגית. "משמעות חגיגית", עניינה הוא דווקא בכך שמרכזת היא מתח מוסרי-רגשי הקשור בערכים מסוימים ומכַננתו להשפעה על מהלך החיים בממש, במחזור, עד המזכרת החגיגית הבאה. יום העצמאות, לעומת זאת, אין בו שום ריכוז שכזה: אין הוא קשור בשום ספונטניות של השתלבות באיזה מתח היסטורי מוגדר שהוליד את העצמאות, ואין הוא מחנך לשום שאיפות מסוימות שהצריכה; "כשלעצמו", "במהותו הפנימית-הרשמית",

"אכרע לחיים, לגבורה וליופי / אכרע לכל שכיות החמדה, שְׁשָׁרְדוּ [אבותי / שהם] פגרי אנשים וְרָקַב זרע אדם / מורדי החיים, מִיַּד צורי שְׂדֵי / [שהוא] אל אלהי מְדָבְרוֹת הַפְּלִי [= הפלא], / [ושהוא גם] אל אלהי כובשי כנען בְּסוּפָה, – / וַיֵּאֲסְרוּהוּ בְּרָצוּעוֹת של תפילין / ...".

• על טשרניחובסקי – ראה ב'גאולת ישראל במשבר המדינה' (כרך ב'), בדברי שב"ד בעמ' 64 ובהערות 32 ו-34 שם.

נשאר הוא לגמרי "קר" מבחינה מוסרית – ומצד זה של הדברים, בעצם לא היה זה יכול להיות שום חג בכלל.

אולם, מצד שני, העובדה נשארת גם-כן, שיום העצמאות הוא מכל-מקום התאריך שבו התרחשו הדברים שהזכרנו [לעיל] את ידיעתם לגביו. דברים אלה, גם אם לא התרחשו בצמוד לתודעת המתח המוסרי-התוכני שמאחוריהם, הריהם התרחשו על-כל-פנים מתוך המתח הזה – ולו גם בהֶעָלֶם והשתקה ובלי-דעת – ועם התרחשותם, ממילא פרצה מכאן התודעה העמוקה של החגיגות הגדולה הגלומה במאורע והראויה להינשא על-ידיו, אם לא כבר בערכים מוגדרים, הרי לפחות בעיקרון. תודעה זו – הרגש העמוק של החג, במופשט, ההכרה בערכו הראוי והרצון לחוג את הדברים למעשה – אלה באים בדרך-הטבע לידי התנגשות מסֻכֶּלֶת עם חוסר-היכולת למצוא בצמוד ליום-החג את ביטויים הערכיים המתאים – וכך מגיעים אנו להסבר הפסיכולוגי של הצירוף המוזר של חגיגות גדולה ואכזבת איך-אונים להוציאה אל הפועל, המשמשות אצלנו בערכוביה ביום העצמאות.

ב

הסבר זה, המעמיד את הבעיה של יום העצמאות על הפיצול בין התפיסה הפורמלית והערכיים התוכניים, ייתכן שזקוק הוא עוד למילות-הסבר אחדות, להבנתו הוא עצמו.

שקיעות הערכים התוכניים מסתברת, כמובן, מן התופעה הכללית של תהליך התחייה, שהערכים הלאומיים-ההיסטוריים אמנם הפעילוהו וקבעו את כיוונו ותוכנו, אבל זאת רק מתוך הדחקה, בלחצם של ערכים אחרים (כפי שהסברתי בהרחבה ב'גאולת ישראל במשבר המדינה') – ומה שקרה בתהליך התחייה בכללו קרה ממילא גם ביום העצמאות, תולדתו. מצד שני, "הידיעה הפורמלית" שאמרנו שונה כאן ממה שהיה בדרך-כלל ב"ערכים הפורמליים" בתהליך התחייה, כי בדרך-כלל היו אלה הערכים המדחיקים והמסטים, ואילו כאן יש לנו עניין לאו-דווקא בערכים שכאלה, כי אם פשוט בידיעה היסטורית אובייקטיבית של מאורע, על רקע הדחקת התודעה הערכית-האורגנית של תוכנו התְּחִוּייתִי. אולם, גם אם זהו כאן אופיה של "הידיעה הפורמלית", אין משמע שבקשר ליום העצמאות אין לנו עניין מיוחד אף בערכים המדחיקים והמסטים, המונעים

את הביטוי ההולם מן הערכים התוכניים. הערכים הללו, באופן פרדוקסלי, אינם מופיעים כאן פגורמים שהולידו את האלם המוסרי של יום העצמאות מלכתחילה, אלא הריהם רק התוצאה של האלם הקדמון, אשר בו נולד יום העצמאות, מצדו. העובדה היא שיום העצמאות לא נולד לנו במישרין, בחיק מלחמת-המחתרת המכוונת מדעת לחירות-ישראל, (ושאף היא בעצם לא היתה ערוכה על טהרת התודעה של הערכים התוכניים), אלא הוא נולד אף מעבר לה, בחיק ההנהגה הלאומית, שהחירות הורדה עליה על-ידי מלחמה זו במפתיע, שלא בטובתה ואף למרות התנגדותה. כאן נולד אפוא יום העצמאות בחלל ריק מבחינה ערכית-מוסרית לגמרי, וכאשר הורגש והובן כי בכל-זאת דבר גדול הוא, הראוי להיקבע כחג לדורות, ממילא יצאו לחפש לו מחלצות מתאימות מבחוץ.

גורם-הקשר המכריע מבחינה זו נמצא בעובדה שבלשון-הערכים של העולם הבין-לאומי המודרני נקראת החירות הממלכתית במונח שתורגם לעברית כ"עצמאות"⁴ – ועוד גורם-לוואי היה, שנוהג מקובל וידוע הוא לחוג את קבלת העצמאות ב"יום העצמאות", בכל מקום שבו היא מושגת. באופן אוטומטי הועתקו אפוא ערכים אלה לענייננו – ומה גם שאף בחוגי מלחמת-החירות כבר הגדירו מקדמת דנא את מטרת המלחמה כ"עצמאות" – ותוך כדי כך לא חלו ולא הרגישו כי מושג מתורגם זה אין לו במקורו שום קשר אסוציאטיבי לעניין ההיסטורי המיוחד שלנו, ושארדבא: בקשרי-המקור האסוציאטיביים שלו אף עשוי הוא למשוך אחריו תכנים שייטו לדחות את תכנינו שלנו ולבוא במקומם.

אופי זה של ערכי "העצמאות" ו"יום העצמאות", ייתכן שלא היה בו כדי להזיק לו הועתקו אלינו הערכים הללו במצב של שלמות מערכת-הערכים המקורית של עצמנו. אז, אפשר להניח כי המילים האלו היו נדבקות באסוציאציות התוכניות המתאימות משלנו, ולא היה בהן אלא משום גיוון והתעשרות של מינוח בלבד. אולם כאמור הרקע היה כאן הפוך, וכך נמצא כי עצם ההזקקות למילים "עצמאות" ו"יום העצמאות" נהפך לאחד הגורמים המכריעים בעקרותו של החג.

4 הכוונה היא למונח independence – אשר תרגומו המילולי הוא: אי-תלות. בניין האב' ההיסטורי והמדיני של המונח הריהו בהצהרת העצמאות האמריקאית (Declaration of Independence), בה הצהירו המושבות באמריקה על מגמת התנתקותן מן השלטון הבריטי; ההצהרה פורסמה ברביעי ביולי 1776 – ויום זה נחוג מאז כיום עצמאותה של ארה"ב. (נוסיף בסוגריים כי לנוסח ההצהרה האמריקאית היתה השפעה על ניסוח 'מגילת העצמאות' – ועל כך יסופר בנספח ב' לחיבור, בעמ' 374).

התקלה הראשונה היתה שעל-ידי הדבקות המילים האלו לענייננו, במסיבות הנפשיות שאמרנו, ממילא נוצרה התודעה הראשונית-הספונטנית (ולו גם תודעה שאינה דווקא מוגדרת בפירוש), כאילו בחגיגת יום העצמאות לא היינו באים לחוג דווקא את ההתגשמות הנכספת (או התחלת ההתגשמות הנכספת) של שאיפת הגאולה המיוחדת, הישראלית-ההיסטורית, אלא היינו באים לחוג גם אנחנו רק מין קבלת-עצמאות שגרתית, כעין האמריקנים, הפולנים, הצ'כים – או, כעבור זמן, גם כעין הגנאים, המלויים וכיו"ב.⁵

והתקלה השנייה היתה שעל-ידי הדבקות אותן המילים לענייננו, ממילא פנינו לחפש גם את דפוסי החג במקורות של אותו מצבור שגרת. מה שם חוגגים את "יום העצמאות" בבחינת "חג לאומי", בהבדל מ"דתי" – אף אנו כך. מה שם "חג לאומי" מרכזי, כעין "יום עצמאות", הוא חיקוי ל"חג הלאומי" של צרפת – זה "יום הבסטיליה" – כך ממילא, בעקיפין, אף אצלנו. מה שם חגיגת "יום העצמאות", כחיקוי ל"יום הבסטיליה", היא ממילא חגיגת הו-הו-הו המונית, אשר בנוסף על מספר טקסים צבאיים מפגינה היא בזיקוקין-די-נור, בנשפיי-גאלה ובהשתוללות ברחובות את ניצחון ההתפרקות מכבלי-העבר – כך בדיוק, כהעתק מובן מאליו, אף אצלנו.

אך מה נעשה, שהתרומה העיקרית של צרפת לתרבות העולם אמנם מסתכמת בהפרכה ופריקת-עול המונית, פיקחית וצינית, של כל מיני הבלים של מסורת – ולכן אמנם נאה ויאה האופי הנ"ל לחגה הלאומי, ואולי גם לחגים הלאומיים של עמים אחרים, החיים מבחינת עיקרם התרבותי מפיה; אבל חידוש הממלכתיות של עם ישראל בארץ-ישראל, במקורו ובייעודו ובכל שורשי הווייתו, שונה כמובן

5 יום העצמאות הפולני נחוג באחד-עשר לנובמבר, יום סיום מלחמת העולם הראשונה (1918), כאשר זכתה פולין בעצמאותה בראשותו של המרשל פילסודסקי. (על פילסודסקי ראה ב'גאולת ישראל במשבר המדינה' (כרך ב') עמ' 100 בהערה 54, ובחיבור 'על דברי ימי ישראל' (כרך ד') עמ' 310 בהערה כ"ג). • באותה שנה נוסדה גם צ'כוסלובקיה, עם התפרקותה של הקיסרות האוסטרו-הונגרית, ויום עצמאותה הוא ה-28 באוקטובר. • המושבה הבריטית 'חוף הזהב' במערב אפריקה היתה הראשונה פיבשת להשתחרר מן האימפריה; היא זכתה לעצמאות בשנת 1957 ונקרא שמה: ג'נה. • ניאסלנד, מושבה בריטית בדרום-מזרח היבשת (לחוף אגם ניאסרה) – בין רודזיה הצפונית והדרומית – הוכרזה כמדינה עצמאית בשנת 1964, ונקרא שמה: מלוי. • 'יום הבסטיליה' – הנזכר מיד בהמשך – הוא ה-14 ביולי, בו כבשו המהפכנים בפריס את הכלא המרכזי שהיה סמל השלטון המלוכני (1789). יום פתיחת המרד הגלוי נקבע כיום ניצחון המהפכה וכחגה הלאומי של צרפת.

לחלוטין מעיקרי התרבות הלזאת – גם אם נעזר בה רבות בתהליך התגשמותו – והעמדתו אף הוא על אותם עיקרים (בפירוש או מכללא) ממילא מנתקת אותו משפע חיותו פנשמה וברגש.

זוהי הסיבה המפורטת לכך, שעם כל ההוה-הוהא שהעתקנו אף אנו ליום העצמאות שלנו, אין אנו מרוויים בזה את צמאוננו לחגיגות מתאימה בו, ואדרבה – חוזרים אנו ממנו הביתה בכעין הרגשה של אותם מלחים נטרפים, שלא מצאו לשתות אלא ממי הים המלוחים.

ג

נשאלת אם-כן השאלה, כיצד פורצים את המעגל הלזה; וניסיון לתשובה מוצאים אנו בחוגים שונים – אף לאו דווקא "דתיים" – המדמים כי יש להעביר את יום העצמאות מן החקיינות הנכרית בעלמא, כדי לשבצו בדרכי-החג המקובלות בישראל והרוויות בערכי תרבותו.

אולם, עם כל ההיגיון שיש לכאורה במסקנה פשוטה זו, העובדה היא שגם היא נסתרת למעשה על פניה.⁶

ראשית – בהתאם למה שכבר אמרנו, שדפוסי חג מתאימים אינם נוצרים אלא מתוך אווירה טרומית מתאימה; ואם העובדה היא שאין לנו אווירה טרומית של יום העצמאות, שתהא מושרשת במשמעות האורגנית של יום זה בתרבות ישראל, ממילא משמע שגם אין אנו יכולים לקחת פשוט את היום ולמלאו בדפוסים הישראליים שנעתיק או נמציא, ללא השראה של אווירה מתאימה מסביבם, שתולידם מלכתחילה בקרבנו באופן טבעי וספונטני.

ראייה מובהקת יש לנו בכל מיני הסעודות של "קרעפלאך" ו"טייגלאך"⁷ שמנסים לחדש לעניין זה במדורי-הנשים בעיתון, ובייחוד ב"תפילות החגיגות", על הלל הגדול בערבית ושחרית, שמתאמצים לקיים בבתי-כנסת אחדים, אשר מפאת

6 בהמשך דבריו פורש שב"ד שתי סיבות לסתירתה של המסקנה הזאת. האחת נפרשת בשתי הפסקאות הבאות, ואת השנייה מסביר שב"ד כמעט עד סופו של הסעיף, כאשר הפסקה האחרונה – הפותחת במילים "ובדברים אלה" – מהווה מעין חיתום-דברים.

7 'קרעפלאך' הם כיסונים של בצק במילוי בשר או ירקות (אשר מנהג הוא להכניס בערב יום-כיפור, בהושענא-רבה ובפורים); 'טייגלאך' הן בצקיות בדבש.

ייחודם מפרסמים את רשימתם במודעה. התפילות האלו מאלפות, כי נדבקות הן ליום העצמאות – או לבתי-הכנסת – לא ביתר הצלחה מאשר ה"טייגלאך" וה"קרעפלאך", או "כאפונים אל הקיר"⁸. אמנם, מי שבא אליהן בא מתוך שפע עצום של רצון טוב ומתוך הרגשה כנה ועמוקה של צורך להודות לבורא; אבל הבאים הם על-כל-פנים רק "יהודים של משי" או נמושות ויושבי-קרנות, שכוח-אישיותם כשלעצמם אינו מספיק כדי לתת לתפילה משקל כלשהו כנגד האווירה החילונית שבחוקן. יתר קהל בית-הכנסת – אם אינו מסתייג מן התפילה החגיגית מעיקרא – הריהו נסחף מכל-מקום בנהירה ההמונית לרחובות, ואף הוא אינו מגיע לבית-הכנסת בחג הלזה, גם אם נוהג הוא לבוא במועדים אחרים. התפילה, בקרב קהל הנמושות שנשאר בבית-הכנסת הריק, יוצאת אפוא משמימה ומלאכותית אף יותר ממה שהיה ראוי לה גם על-פי עצם זרותה לאווירה הכללית שברקע – ובסך-הכול, במקום שיהא כאן פתח לפריצת המעגל, רק מתרחב פה ההיקף של אותו מעגל בעצמו.

אולם, חוסר-ההתאמה בין הפנייה לבית-הכנסת לבין האווירה הציבורית-הטרומית, באמת איננו הסיבה היחידה – ואף אין הוא הסיבה העיקרית – לשממון "התפילה החגיגית", או בדרך-כלל, לקשי הפתרון של העברת יום העצמאות מדפוסי החקיינות הנכרית לדרכי החג המושרשות במסורת. הסיבה העיקרית אינה רק פסיכולוגית, אלא היא מהותית וקשורה בעצם תוכנו של החג, אך למען הסבֵּרָה שוב נחזור תחילה לפסיכולוגיה.

כי מה שקורה בבית-הכנסת אמנם דומה בעיקרו לקרע שראינו לעיל באווירה הציבורית הכללית: מצד אחד יודעים הם יתר-על-כן, בהדגשה מיוחדת, כי תוכן זה הוא התגשמות של כיסופים המושרשים ומעוגנים בתורת ישראל ושלכן ראוי לו ביטוי חגיגי "דתי", במניין אחד עם כל שאר מועדי ישראל; אלא שמצד שני, מבחינת "התודעה הספונטנית", אין גם תודעת האנשים הללו מתמזגת עם ידיעה זו, כי אם אדרבה: זֶהָה היא לתודעה הציבורית-הכללית "הריקה" – וכך יוצא שהדברים אינם נדבקים. אולם, בנקודה זו מתבלט ההבדל, שהתסכול כאן שוב איננו לכאורה ברגש חגיגי שאינו מוצא לו את הביטוי הערכי המתאים, כי אם להפך: בתפיסה ערכית של חג אשר תודעתו הרגשית חומקת ממנה – וכיצד קורה הדבר הלזה?

8 זהו תרגומה של השנינה בידיש – על דבר ש'איננו נדבק' לרעהו – האומרת: קלעפן זיך וי אן אַרבעס אין ואַנט; (ע' מסמלת צירה).

המפתח הטוב ביותר לתשובה אולי ימצא לנו בדור־המשמעות הגלומה במושג שאמרנו [זה עתה]: "התגשמות של כיסופים מושרשים". כי "התגשמות" יכולה לציין הישג זהותי של נשוא הכיסופים, ויכולה היא לציין כל פרי חיובי שעלה באמצעות הכיסופים, בין אם יש בו הישג זהותי ואם לא. והנה, המציאות של פְּאִי בית־הכנסת היא שהכושר להבחין בהבדל זה נשמט מאתם. מצד "ידיעתם הפורמלית" מספיקה להם העובדה כי תוכנו של יום העצמאות הוא בהתגשמות הכיסופים – באִין נפקא־מינה בין שני המובנים; מצד שני, מבחינת "התודעה הספונטנית", שותפים הם בשמחה הבלתי־מסויגת על עצם קבלת העצמאות, ולו גם כערך בין־לאומי שגרתו, המספיק לעצמו; ומתוך הצירוף של שני הדברים יוצא להם כאילו השגת העצמאות – ולו גם במוכן הסתמי הלזה – היתה לא רק פרי עובדתי של כיסופי הדורות, אלא גם שְׁנָה היתה להתגשמות־מש, במוכן הזהותי־הערכי. והנה, גם תוצאה זו, שוב, איננה משהו מנוסח ומסוכם בפירוש, אלא זוהי רק המשמעות "התודעתית־הספונטנית" הנודעת לתפיסה הפורמלית בדבר העצמאות שהושגה כהתגשמות הכיסופים. אך משמעות זו, מבחינה פסיכולוגית, עשויה להיות אף יותר חשובה וקובעת מפירוש מנוסח, ועם זאת – לאמתו של דבר – הריהי דלה ומסולפת, כי בין העצמאות שהושגה לבין ההתגשמות הזהותי־הערכית של כיסופי הדורות על־פי תורת־ישראל עדיין יש כמובן פער עצום.

בהתאם לכך, אם הרגש העמוק של החג נובע, כפי שאמרנו, מעומק כיסופי הגאולה התוכניים לאמתם, הרי כאן שוב נתקל הוא במציאות המנסה כביכול לרדדו מן הפער ולהביאו על סיפוקו הגמור כבר ברמת העצמאות השגרתית "הריקה" – והניסיון פה הוא מאכזב ומעליב שבעתיים, כי עצמאות "ריקה" זו אף איננה מוגשת עוד פשוט, כמות שהיא, אלא מוגשת היא בגושפנקת החוקיות של התגשמות ערכית מלאה כביכול.

ובדברים אלה, ממילא מגיעים אנו להסבר שביקשנו, כיצד־זה אמנם נשברת החגיגות של יום העצמאות לא רק כנגד חוסר־הערכים החילוני, אלא גם כנגד יומרת הערכיות הדתית, כי כאן רואים אנו שבין היומרה [הדתית] והחוסר [החילוני] אין מבדיל למעשה שום דבר – אם לא ההבדל האחד לרעה, בשאלת הפנות.

ד

לשאלה הנוספת, כיצד הגענו לכך ש"יהודי בית-הכנסת" – עם כל עמידתם כביכול על "המובן הזהותי-הערכי" – חסרים למעשה את הכושר להבחין בינו לבין זולתו, לא נפליג כאן, כי גם עליה כבר עמדתי בהרחבה ב'גאולת ישראל במשבר המדינה'.⁹ אולם, לשאלת הפער שבין שני המובנים וחשיבותו לגבי העניין המיוחד של יום העצמאות ראוי לנו להפליג, כי [שאלה זו] הריהי למעשה הבעיה המרכזית שהולידה חיבור זה שלפנינו, ועליה אנסה לעמוד בדברים הבאים.

הבעיה איננה בעצם-ההבדל שבין תוכן העצמאות של מדינת-ישראל, כפי שהושגה לנו עד עכשיו, לבין תוכן הגאולה השלמה כפי שהצטיירה בכיסופי הדורות. הבדל זה – אף עליו עמדתי כבר בכתבים אחרים;¹⁰ בעיקרו הריהו גם ברור וניכר מאליו, כאמור, ונקבל אותו כאן בבחינת מובן וידוע. אולם, ביחס ליום העצמאות עדיין אפשר לשאול לכאורה, למאי נפקא-מינה? כי היא שהעצמאות שהושגה אינה מתמלאת כפי שהיה ראוי לה על-פי החזון הקדום, הרי עצמאות זו עצמה – או החירות הממלכתית של ישראל בארץ-ישראל – הריהי על-כל-פנים ומכל-מקום יסוד עקרונני של החזון; ביום העצמאות, לכאורה, אין אנו באים לחוג אלא את עצם השגתה של החירות הלזאת – והרי זו בוודאי ראויה להיות נְחוּגָה, בין אם אנחנו, מְצַדְנו, משתמשים בה כראוי ובין אם לא.

התשובה היא כי השגת העצמאות, או החירות, אמנם ראויה להיות נְחוּגָה במוחלט, אבל התקלה נשארת במקומה, שמטבע הדברים אין אפשרות-חגיגה אלא על-פי ערכים כלשהם ולשמים. אם העצמאות חשוכה לנו סתם, ואם אמנם רוצים אנו לחוגה רק כדי להטביע בציבור את ערך העצמאות הסתמית בעלמא, הרי שיכולים אנו לחוגה – כפי שבאמת מנסים אנו לעשות – מתוך מצב תודעתנו הערכית הקיימת. אולם, אם רוצים אנו לחוג באשר העצמאות היא יסוד בחזון תוכני, ואם

9 • המילים שבמרכאות – "המובן הזהותי-הערכי" – נטולות מן ההסבר שהסביר שב"ד זה עתה בפסקה הפותחת במילה: "המפתח", הסבר שאליו מתייחס המשפט הזה.
• בהפנייתו אל הספר 'גאולת ישראל במשבר המדינה' מתייחס שב"ד לסעיף "היהדות הדתית", ובייחוד מכוכבית-ההפרדה שבעמ' 402 ואילך.

10 ראה למשל בְּחִיבּוּר 'מניצחון ששת הימים ולהבא' (כרך זה), בפרק ב': 'היעילות והרוע של המשטר במדינה', מעמוד 275 ואילך.

חשוב לנו לחוג את השגתה כדי להטביע בציבור את ערכה המשמעותי על-פי החזון, הרי שהבעיה איננה – כפי שמדמים אצלנו – בריפוד החגיגה ב"קרעפלאך" ו"טייגלאך" והלל הגדול, האמורים לשאת עמם את זכר החזון, בהקפה מחגים ועניינים אחרים, אלא הבעיה היא קודם-כול בצורך לגשת לדברים מתוך עצם משא הפרובלמטיקה של העצמאות שהושגה ביחס לחזון הנכסף.

והנה, בשים-לב לכל הסיבוכים הפסיכולוגיים שראינו עד כאן – ועל-פי כל הרקע המפורט של הדברים, שתיארתי כאמור במקומות אחרים – ממילא משמע (כפי שאמנם גם הסברתי באותם מקומות) כי העצמאות שהושגה אינה עומדת ביחס לשלמות החזון בבחינת התחלה הצריכה רק להתפתח וללכת כדרכה, אלא עוד מתחייבת בה תפנית מהפכנית, שתשנה את מבנה מן היסוד, בניגוד לדימוי-רצונה שפָּעֵין.¹¹ בהתאם לכך, אם לחוג מתוך "משא הפרובלמטיקה" כפי שאמרנו לעיל, הרי שפירוש הדבר אינו יכול להיות בחגיגה על-פי דפוסים כלשהם על טהרת-הסיפוק והטבעת משמעותה החיובית-גרידא של העצמאות שהושגה, אלא מוכרח הדבר להתבטא ברחשי סיפוק מסויג ומתקומם, שאינם עולים פשוט בקנה אחד עם רחשי הציבור, אלא מתעלים הם גם מתוכם ונגדם – וכִּיָּאָה לחגיגה של עצמאות, שיש לה טעם רק על תנאי שתוכנה המבני ייהפך.

אם נחזור מכאן לחגיגה של יום-העצמאות בבית-הכנסת, משמע אפוא שחגיגה זו תִּפְּלָה היא, מפני שגם אם מזכירים כאן את "הגאולה השלמה",¹² האמורה עוד

11 גם זאת, שוב, ראה בַּחִיבּוּר 'מניצחון ששת הימים ולהבא', בפרק ג' המוכרת: 'נאמנות ומהפכה', מעמוד 281 ואילך. שים לב לכך שדברו של שב"ד כאן, בסוף פסקה זו – שטעמה של העצמאות הוא על-תנאי שתוכנה ייהפך – מקביל לדברו שם, שכשרותו וחיובו של המשפט הציבורי פְּמַדִּינָה עומדים רק על-תנאי שהוא ישונה מן היסוד; ראה זאת שם בעמוד 293 מן הפסקה הפותחת: "המוצא" ואילך. (להלן, בסוף סעיף ו', יחדד שב"ד את עקרון 'כשרות המדינה על-תנאי של מהפכת-ההבראה', ויחיל אותו על כל הווייתה של מדינת ישראל דהאידינא).

12 הביטוי משולב בתוך נוסח בקשה הנאמרת בליל יום העצמאות לאחר תפילת ערבית (ויש נוהגים גם בשחרית), בבתי הכנסת שבהם מתפללים 'דתיים-לאומיים'; וזו לשון הבקשה: "מי שעשה נסים לאבותינו ולנו, וגאלנו מעבדות לחירות, הוא יגאלנו גאולה שלמה בקרוב, ויקבץ נידחינו מארבע כנפות הארץ, חברים כל ישראל, ונאמר אמן". (ראה בסידורי 'רינת ישראל' ו'כלל ישראל').

במקורה, נאמרת הבקשה הזאת בתוך 'ברכת החודש', בכל שבת שלפני ראש-חודש, אלא שנוסחה אינו כולל את צמד המילים 'גאולה שלמה'. מטבע זה נוסף בידי הרב שאול ישראלי והרב משה-צבי נריה, אשר הם שחיברו את צירופי התפילות ליום

להשלים את העצמאות שהושגה, הרי מכל-מקום נשמע הדבר כ"צפצוף הזרזיר".¹³ אין ערך זה מגלה כאן שום חיות שיהא בה כדי להעלות ביטוי לתנופה – או אף ביטוי להרגשת הצורך בתנופה – כדי לצאת למאבק להכוונת הדברים על-פי הערך הזה בממש. על אף הצורך במאבק שכזה, מסתפקים כאן בזמירת ההלל; ומתוך הפער בין הצורך לבין ההסתפקות יוצא, שההלל אינו מעלה כאן את הדברים לפרספקטיבה השלמה הגלומה בו, כי אם אדרבה: רק מתרוקן הוא עצמו לדרגת שיר-הלל והנצחה לאותה עצמאות ערטילאית ומדחיקה כמות-שהיא בלעדיו.

ה

כדי להוסיף ולהבהיר עוד את הכרח המסגרת הדיאלקטית^o לחגיגת יום העצמאות, שתהא הולמת את עניינו על-פי גישה של כנות בחזון הגאולה השלמה, כדאי להשוות חג זה למועדים אחרים, ובייחוד לכ"ח באייר, המעורה לכאורה כמוהו במציאות של מדינת-ישראל דהאידינא.

כי את כל המועדים האחרים, עם כל התייחסם אף-הם לחיוב הגאולה השלמה – ואף את יום כ"ח באייר – העובדה היא שיכולים אנו לחוג, אף במדינת-ישראל כמות שהיא, בלי שום סיבוכים נפשיים; ואפשר לשאול, מה נשתנה בין אלה לבין יום העצמאות?

התשובה היא כי מועדים אלה, כל אחד על-פי עניינו המיוחד, אין להם שום יחס פנימי ישיר לטיב הדיאלקטי המיוחד של מציאותנו; ואם ניקח למשל את כ"ח באייר, הרי זה בא להטביע בנו את ערך המאורע של שחרור ירושלים, על-פי צירוף

העצמאות, וקיבלו על כך את ברכת הרבנות הראשית בדיעבד. בנוסח שהובא כאן, פנדפס בסידורים הנ"ל, נעשה גם שינוי נוסף המדגיש שלא רק לאבותינו נעשו נסים אלא גם לנו, ושאלנו עצמנו נגאלנו מעבדות לחירות. (הרב נריה פרסם את סדר התפילה – 'תיקון יום העצמאות' – בשנת תשט"ז, ולאחר-מכן הודפסו על-פיו מהדורות נוספות).

13 הצירוף "כצפצוף הזרזיר" התקבל ככינוי לאמירה מן השפה ולחוג, אך מקורו הראשון מעניין ושייך לענייננו: בדיאלוג שבין 'החבר' לבין מלך כוזר בנושא חובת העלייה אל הארץ – ב'ספר הכוזרי' של רבי יהודה הלוי (תרגום אבן-תיבון), במאמר ב', כ"ב-כ"ד – מקבל איש-ישראל את תוכחת הנכרי, וראוי לצטט כאן (בדילוגין) משיחתם: ◀

המסיבות של תנופת מלחמה לאומית ועוצמת ההתנדעות הנסית-ההיסטורית. כל היסודות הללו, המרכיבים את תוכנו של החג, מושרשים באופן פשוט ואורגני בתרבות האומה וייעודה; וגם אם המלחמה לא היתה פה מלכתחילה מכוונת, ועדיין מושרשת היתה בסיבוכים המיוחדים של מדינת-ישראל דהאידיא, הרי עוצמת ההתנדעות בדיעבד טיהרה פה את הדברים מן השורשיות הלזאת, והעמידה את ערך המלחמה לשחרור ירושלים על משמעותו הפשוטה, ללא עִפְבוּת. לעומת זאת, החזרת חירותנו ביום ה' באייר תש"ח לא היתה קשורה בשום גורמים מטהרים שכאלה – ואדרבה.

כי מה קרה באמת ביום ה' באייר? לא תהא זאת חטטנות יתרה אם נדגיש כי ביום ה' באייר תש"ח לא קרה למעשה שום מאורע אובייקטיבי של השתחררות מן הכיבוש הנכרי: השלטון הבריטי הרשמי נפסק רק ממחרת, יום ו' באייר, ואילו פינוי צבאותיו לא הושלם אלא כעבור חודש ומעלה.¹⁴ ביום ה' באייר קרה רק מאורע שהוא בעיקרו סובייקטיבי: ההתעצמות הפנימית לקראת כינונו של השלטון העברי, ממחר, וקביעת "הנורמה הבסיסית" להתארגנות המשפטית שתהפוך את הפקר הפינוי הבריטי לחירות ישראלית ממלכתית – והרי זה אפוא הכול לא עניינים שבחומר, כי אם עניין שברוח – ערכים, מושגים וביטויים. הגילום החומרי-האובייקטיבי של המאורע הרוחני-הסובייקטיבי הזה היה בהתכנסות מנהיגי היישוב לחתימה על 'מגילת העצמאות', ויום-העצמאות – ביסודו – אינו אלא חג המאורע שזה היה גילומו.

"אמר החבר: ואמרו [חכמים]: 'לעולם ידור אדם בארץ ישראל... שכל הדר בארץ ישראל דומה למי שיש לו אָלוֹהַ, וכל הדר בחוצה לארץ דומה למי שאין לו אָלוֹהַ'. ... אמר הכוזרי: אם כן, אתה מקצר בחובת תורתך, שאין אתה משים מגמתך [אל] המקום הזה [= ארץ ישראל]... [ובכן] אני רואה שהשתחוויתך וכרעתך נגדה [אינה אלא] חונף, או מנהג מבלתי כוונה. ...

אמר החבר: הובשתי מלך כוזר. והעוון הזה – [שאינו עוֹלָם ארצה] – הוא אשר מְנַעֵנו מהשלמת מה שיעָדְנו בו הָאֱלֹהִים... ואין דיבורנו [בתפילתנו]: 'השתחוּ לַהֲרֵ קודש', ו'השתחוּ להדום רגליו', ו'המחזיר שכינתו לציון', וזולת זה, אלא כצפוף הזריר, שאין אנחנו חושבים על מה שנאמר בזה וזולתו, כאשר אמרת, מלך כוזר."

14 סיום המנדט הבריטי נקבע לחצות הלילה של 15 במאי, דהיינו בליל שבת ו' באייר. אוניית הפינוי הבריטית האחרונה עזבה את נמל חיפה ביום כ"ג בסיוון (20 ביוני), ועד אז נותר הנמל כמובלעת של שלטון בריטי.

והנה, מה הם הערכים הבאים לביטוי ב'מגילת העצמאות'? – המסמך הוא חשוב, וכדאי שננתח אותם אחד-אחד, "פעם אחת לתמיד"¹⁵.

ובכן, קודם-כול, פניני הלמדנות והחכמה, בנוסח יומרת ההרצאה ההיסטורית, האופיינית לראש-הממשלה הראשון: "בארץ ישראל קם העם היהודי... בה יצר נכסי תרבות לאומיים וכלל-אנושיים והוריש לעולם כולו את ספר הספרים הנצחי"¹⁶. במכלול זה, אולי הערך – או "האנטי-ערך" – החמור ביותר הוא בתנופת חוסר-הרצינות, או אף אָעֵז לומר במידת ה"שמנדריקיות"¹⁷, שאיפשרה והכשירה במסמך שכזה את פליטת-הפה "והוריש לעולם כולו את ספר הספרים" וכו'. גם העמידה על נקודה זו איננה בשום-פנים חטטנות בעלמא, שהרי אם רק נשים-לב נתפוס מיד כי חוסר-רצינות זה איננו רק עניין של איזו פליטת-פה בודדת גרידא, אלא הריהו בשר מבשרו של חוסר-הרצינות הכללי, הנמשך אצלנו מן השר בממשלה אל הפקיד במשרד וממנו אל הפועל בסדנא ונותן-השירות. להלן אף נחזור ונכירנו משורה לשורה, בכל 'מגילת העצמאות' כולה, מתחילתה עד סופה. אך באותו הפסוק האחד יש עוד להעיר גם על נקודות אחרות.

מאלו לא נאריך כרגע בשאלת דיוק-הקביעה כי העם היהודי קם בארץ-ישראל. קביעה זו מעוגנת במחלוקת בן-גוריון נגד התורה, לאמור שעם-ישראל לא נוצר על רקע השאיפה הדינמית מארם נהריים וממצרים לארץ, אלא נוצר הוא כביכול מתוך התפתחות ארץ-ישראלית פנימית, אשר נדודי

15 במשא הקטרוג הנפתח כאן על 'מגילת העצמאות' תוקף שב"ד הן את דַּךְ בן-גוריון והן את "מחברי המגילה". ראוי אפוא לסקור את הפרשה המורכבת של שלבי חיבור נוסח ההכרזה על הקמת המדינה, הכרזה אשר כונתה אחר-כך 'מגילת העצמאות'. הסקירה תובא כנספח א' לחיבור – בעמ' 369 – אך עם-זאת, נסתמך עליה בהערות-העורך שלהלן, ועל-כן מומלץ לעיין בה כבר בשלב זה. הערות אלה – שעיקר עניינן יהא במקורות נוסח ה'מגילה', בגיבושו ובגלגוליו – תופענה בסוף הפרק על יום העצמאות, בעמ' 336 ואילך.

• שב"ד הורה בדפי כתב-ידו להדפיס את כל משא הביקורת דלהלן באות פטיט (= אות דפוס זעירה); הטיפול הגרפי שמכאן ואילך מחליף במהדורתנו את הקטנת אות הדפוס.

16 הערה זו – העוסקת בהליכי גיבושו של הנוסח – תובא בסוף הפרק, בעמ' 336.

17 'שמנדריק' הוא עגת יידיש לפרחח צעיר, ריק ופוחז, עוד לא ממש פושע אך שאינו בוחל בדרכי עורמה ורמאות.

האבות ויציאת-מצרים בטלות כנגדה – ואל משמעות ההיסטוריוגרפיה הזאת בענייננו נחזור עוד בהמשך.

כאן נתעכב על עצם נקיטת המושג של "העם היהודי" בהקשר שלפנינו,¹⁸ ולא חס-ושלום משום שיש לנו איזה תסביך "כנעני" נגד המושג הלזה.¹⁹ אם יש במושג זה פגם, הריהו רק בכך שעשוי הוא לסמל את הרגיעה בחיי-הבינתיים הפגומים של הפילוג בין יהודה וישראל – בהבדל מן ההקפדה על חזון הגאולה השלמה, המחייב דווקא את המושג ישראל, באחדותו הכוללת (ראה את כל תפילותינו "היהודיות", שאף-פעם אין מדובר בעיקריות שבהן על העם היהודי, כי אם על ישראל) – ואמנם, בהמשך הדברים לכאורה מתעלה 'מגילת העצמאות' לעיקרון זה, ומחדשת לנו את המושג "מדינת-ישראל", ולא "יהודה", כפי שנראה להלן. אך כאן מתברר על-כל-פנים כי העם שהוא נושא הרצאת-ה'מגילה', במגמה להיות הנושא של "מדינת-ישראל" זו, העומדת לקום, אינו נתפס דווקא ברמת חזון-הגאולה של ישראל, כי אם אדרבה: עדיין אך ורק בשגרת הגריעות של "העם היהודי" – וזאת אף עד כדי כך, שגם תקופת הלידה וההתהוות של העם, זו שבטרם הפגימה [של הפילוג], והמשמשת מופת לחזון, מוכללת מבלי-משים ובאופן אנכרוניסטי בשגרת לשון זו.

הפלגה זו, מצדה, הריהי עוד דוגמא מובהקת של ניסוח "שמנדריקי", כפי שאמרנו לעיל, אך לתפיסה בכללותה יש גם משמעות מיוחדת. את המשמעות המבריאה של החזרת העטרה הממלכתית לישראל נוטה היא לרוקן מתוכנה,

18 הערה זו – העוסקת בהליכי גיבושו של הנוסח – תובא בסוף הפרק, בעמ' 336.

19 הכינוי 'כנענים' מכוון לחוג הוגים וכותבים, אשר העיקריים ביניהם היו המשורר יונתן רטוש (= אוריאל שלח) – שייסד את המסגרת שנקראה: 'העברים הצעירים' – וכן אהרון אמיר, בנימין תמוז ועמוס קינן.

הדגשת ייחודו של העם היהודי – כמו-גם הבלטת מדינת הלאום ועצמאותה – היו לצנינים בעיניהם, כי גישתם היתה שארץ העברים, בגבולותיה הרחבים עד הפרת, אמורה לאגד את כל 'בני הישות העברית' היושבים בה, בשווה, תוך הפלת המחיצות של השתייכות לאומית ודתית, המפריעות לגיבוש האחדות העברית.

מאלף הדבר שבהמשך קיטרוגו של שב"ד על מגילת העצמאות – בניתוח הנתק התודעתי שנוצר בין עם ישראל למדינת ישראל – צופה הוא פתח סכנה שנפתח ל'ישראלים', להיות "מין ישראלים-כנענים" המנותקים משורשי ההיסטוריה, מן התפוצות ומשאיפת הגאולה כאחד", ואף המדינה נשפטה להיות "מדינת-חלוקה שמנדריקית, יהודית-כנענית, אשר שמה 'ישראל'..." (ראה זאת להלן בתחתית עמ' 328 ובאמצע עמ' 334).

באשר לשגרת חיי-הבינתיים מתייחסת היא כדבר מובן מאליה, הפֶּשֶׁר כביכול מתחילת העבר עד סוף העתיד ולנצח; ומצד שני – אף יתר-על-כן – משמשת היא מבוא למה שנראָה עוד ביתר פרוטרוט בהמשך: העם האמור להיות נושא-המדינה מוצג כאן בזהות שמית השונה מן השם העתיד להתייחד לזהות הלאומית של המדינה, וממילא יוצאת מכאן הכשרה להמשך של דר-קיום בין העם והמדינה – במקום הדגשת השאיפה להתלכדות, כחזון הגאולה וקיבוץ הגלויות – ואף הכשרה לאפשרות של פיצול, באופן ש"ישראליות" לא תחייב עוד כלל "יהדות" (גם לא במובן הגילום הדיאלקטי של הייעוד הישראלי הטוב), וכן גם כביכול, ממילא, להפך.

ישוב, עדיין באותו הפסוק, עניין נכסי-התרבות שהם "לאומיים וכלל-אנושיים", שְׁמַחַת ההתחלקות ב"ספר הספרים" וטיב הכרזת נצחיותו. על הפראזות האלו או שכמותן כתבתי כבר ב'גאולת ישראל במשבר המדינה', בניתוח 'עיקרי התחייה' של לח"י,²⁰ ואִמְנַע אפוא מלחזור כאן על ניתוח הדברים בפרוטרוט. אולם, ברור על-כל-פנים כי בין רוח הפראזות האלו לבין התוכן הפנימי של "נכסי התרבות" ש"יצרנו" רובצת תהום. במקום משא מחייב ונמשך של מצוות תורה ייעודית בעולם, המתגלם בתוכם באמת, באים כאן שעשועי גאוותנות בזכות-אבות של הישגי "יצירה" מוגמרים בעלמא, בנוסח אירופה – ובסך-הכול [של] פלסתר "הנכסים" והגאוה כאחת, שוב חוסר-רצינות ובעיקר מְרָפָה-מבוכה.

לאחר-מכן, ההסבר ההיסטוריוסופי לתנועת השיבה והתחייה: "מתוך קשר היסטורי ומסורתי זה – (שבארץ-ישראל קם העם היהודי, בה עוצבה דמותו, והוא לא חדל מתפילה ומתקווה לשוב ולחדש בה את חירותו) – חתרו היהודים בכל דור לשוב ולהיאחזו במולדתם העתיקה; ובדורות האחרונים שבו... והקימו יישוב גִּדְל והולך...".²¹ בקטע זה, מה שנאמר – אמנם הוא נכון (בכפוף למה שהערנו וסייגנו לעיל), אבל גם בגדרים אלה, על-כל-פנים, עדיין אין הנאמר נכון למדי. כי הקשר של מולדת לאומית, ודאי הוא גורם חשוב ויסודי בהסברת מסגרת הווייתו ושאיפותיו של כל עם, ועם ישראל בכלל זה; ויתר-על-כן, אפשר להוסיף כי מעולם גם לא היתה ארץ-

20 ראה זאת בכרך ב', בעמודי הראשונים של הסעיף המוכתר: 'ההתמוטטות', בתוך הפרק על לח"י – מעמוד 491 ואילך.

21 הערה זו – העוסקת בהליכי גיבושו של הנוסח – תובא בסוף הפרק, בעמ' 337.

ישראל מולדת לאומית לשום עם אחר – אף לא לכנענים, שאמנם נתנו לה את שמם, אבל מעולם לא הקימו בה אומה ונשארו רק אוכלוסים מפוזרים בממלכות-ערים של גזעים שונים ומעורבכים. אולם, עם כל זאת, מעבר לעם ישראל אין אנו מוצאים אפילו דוגמת-עזר אחת לְאִינְדוּקְצִיָה²² כי הקשר של מולדת לאומית, כשלעצמו, אמנם יש בו כדי לבסס תנועה של שיבה אחר שהקשר הממשי בין בני-האומה לשטח המולדת נותק – ואילו אצל עם ישראל העובדה היא, שהקשר לארץ לא נקבע רק או דווקא על-ידי גורמים של שורשיות בצמיחה מתוכה בעבר, אלא קודם-כול על-ידי

הדבקות בגורמים הללו, אשר לא נמצאו כמותם אצל עמים אחרים, היא המסבירה את יתרון הדבקות של ישראל במולדתו, עד כדי עקשנות-אדירים לְשִׁיבָה, ואף לא רק פעם אחת או כעבור דור או שניים, כי אם כבר בפעם אש-ר-מִיִּיּוּדֵע־כְּמָה וכעבור שנות-אלפיים. אף עצם עקשנות-אדירים זו, מצדה, יש בה כדי לחזור ולהראות כי הדבקות הארץ-ישראלית של ישראל איננה משהו מעין התנועות הַגְּטִיבִיּוֹת²³ לעצמאות לאומית, הידועות בדברי-הימים, אלא הריהי משהו מיוחד, חורג מחוקי-הטבע הרגילים ומגיע לידי עוצמה וטווח של התמודדות ועניין בעלי משמעות עולמית. אולם, את הכוח הייעודי, המסביר והמשמעותי הלזה, מעלימה כאן ההיסטוריוסופיה של 'מגילת העצמאות' לגמרי – ואם אמורה היא לשמש פְּ"נורמה הבסיסית" להכוונת הדברים בעתיד, הרי לא זו בלבד שמדלדלת ומסלפת היא את האמת ההיסטורית, אלא ממילא גם קוצצת היא לעתיד זה שלה את כנפיו, אשר מדעת או בלי-דעת הביאוהו עד כאן.

ואחרי ההקדמה ההיסטורית בא מה שהוא כנראה עיקר ה'מגילה' – היינו תרגום הרקע ההיסטורי לכלל ביסוס מוסרי ומשפטי של הכרזת המדינה, וכאן גשר-המעבר בנוי שוב על סילוף: "בשנת תרנ"ז (1897) נתכנס הקונגרס הציוני... והכריז על זכות העם היהודי לתקומה לאומית בארצו"²². עד כמה שידוע לי, ובמידה שהצלחתי לברר, לא הכריז הקונגרס שום הכרזה מעין זו. אך יהא אפילו שהכריז – ודאי אין זה מקרה שקשה לי כל-כך למצוא איזה זכר לכך. כי הכול יודעים שעיקר הקונגרס לא היה על-כל-פנים במיני

22 הערה זו – העוסקת בהליכי גיבושו של הנוסח – תובא בסוף הפרק, בעמ' 337.

הכרזות, אלא בעצם יצירת הכלי המעשי הראשון להתארגנות ישראלית ממלכתית מחודשת; ואם הוא טיפל גם בהכרזות משפטיות, הרי זה לאו דווקא על זכותו של ישראל לתקומה לאומית, אלא בהכרזת המגמה המעשית שהתקומה (או "המקלט") אינם צריכים להיות התיישבותיים-אישיים ונסבלים גרידא, אלא צריכים הם להיות ממלכתיים ומוכרים במשפט הבין-לאומי. במילים אחרות אפוא, לפי הידוע בציבור, לא היתה כאן הכרזה על קיומה של זכות, כי אם רק הכרזה על חתירה להגשמתה המוכרת – והרי זה רחוק כמובן כרחוק מזרח ממערב.²³

כשב'מגילת העצמאות', כל הנאמר על הקונגרס הוא שהוכרז בו על זכותנו, הרי זה מופיע ממילא כאילו זה היה עיקרו; ואם היתה לדבר חשיבות עד כדי כך שראוי היה להזכירו ב'מגילה', משמע כביכול שהיתה בכך איזו תפנית מהפכנית כבירה, כאילו עד אז היתה זכותנו עלומה ונחוצה היה להמציאה. אולם, האמת היא שלהכריז על זכותנו לא היה לנו שום צורך: מעולם לא פקפקנו בה, והתקלה היתה רק שלא עשינו דבר של ממש להגשימה.

והנה, האמת הזאת, באה עתה ה'מגילה' ומציגה אותה מהופכת על פיה, אף מסלפת היא לשם כך את התיאור של מאורע היסטורי פשוט – ויש מקום לשאול, מדוע ולמה היא עושה כן. מסתבר כי הסיבה היא מורכבת למדי. תרמה לכאן, בוודאי, ה"שְׁמֵנְדְרִיקוּת" ה"נ"ל, ותוך כדי כך – גם ההכרח לומר משהו על הרצל והקונגרס, בעוד שכל נפשו של בן-גוריון התקוממה נגד הכרת איזו זכות-ראשונים לאיש לא-קרתן זה; הוא חיפש אפוא משהו לומר, לא ידע מה לומר, ונפל על הניסוח המרשים הראשון שנתגלגל תחת עטו. אולם, מעבר לכך, העיקר היה בוודאי בסיבה שגרמה כי דווקא ניסוח כזה יתגלגל תחת העט – וכאן מסתבר כי הכריע הקשר-הדברים בחיפוש אחר איזו אסמכתא מוסרית משפטית ישראלית-מקורית להכרזת המדינה, בעוד שהנפש דוחה מלכתחילה את האפשרות להיזקק "בעולם המודרני" לאסמכתא מוסרית-משפטית ישראלית-מקורית באמת, המצויה במקורות המסורתיים-ההיסטוריים. במילים אחרות, היה הכרח לבסס באופן מוסרי ומשפטי את ההתפתחות מהרצל ואילך בלי להזכיר בכל-זאת את הבטחת

23 הערה זו – על 'תכנית בזל' ודבריו של הרצל על הקונגרס והמדינה – תובא בסוף הפרק, בעמ' 337.

ה' לאברהם²⁴ – ולשם כך נמצא כי בעצם אין בעיה, שהרי הקונגרס "הכריז על זכות העם היהודי" וכו'.

אלא שפתרון רב-תושייה זה כמובן לא יכול היה לפתור שום דבר. כי מנין היתה לו לקונגרס איזו זכות להכריז, אם הזכות לא היתה קיימת על יסוד כלשהו בלעדיו? ובכן, מיד אחר סיפור-ההכרזה אמנם יוצאת ה'מגילה' מגדרה כדי לחזור ולמצוא את היסוד שנשמט לה מבלי-משים – ומשאין היא יכולה להשיגו, מגייסת היא כל הצדקה או תמיכה בלעדיו, שיכלו מחבריה להעלות על הדעת, וכך הולכת היא ומונה כרוכל: הצהרת בלפור, המנדט, הכרה בין-לאומית בקשר ההיסטורי ובזכות-השיבה, השואה, ההכרז של פתרון שאלת היהודים, שוויון-זכויות במשפחת-העמים, ההעפלה, הזכות לחיי-כבוד, חירות, עמל-ישרים ומולדת, תרומה ל"מאבק האומות השוחרות חירות ושלום" במלחמת-העולם השנייה, הימנות שלא מן המניין עם "ברית האומות המאוחדות", החלטת האו"ם מן ה-29 בנובמבר 1947; ואם את כל ההצדקות והתמיכות עוד אפשר כנראה להפקיע, הרי לפחות "הכרה זו של האומות המאוחדות בזכות העם היהודי להקים את מדינתו אינה ניתנת להפקעה".²⁵ הצהרה נלהבת זו נועדה להיות כנראה האקורד האחרון, שצריך היה להביא את שטף-הפטפוט לשיאו; אך מסתבר כי בנקודה זו הרגישו פתאום מחברי ה'מגילה' בעצמם במה הם עוסקים, ובכן הם התנערו וסיכמו: מה יש פה לדבר? "זוהי זכותו הטבעית של העם היהודי להיות ככל עם ועם עומד ברשות עצמו במדינתו הריבונית.²⁶ לפיכך...".

והנה, התנערות זו, אמנם יש בה כדי לתקן במשהו את הרושם שהיה נשאר לו נעצרו מחברי ה'מגילה' בפסוק שלפניה; אך מכל-מקום, מה בעצם נאמר כאן? לא נאמר שום דבר – לבד מזה שעל שפע ההצדקות מן הפרזיולוגיה המודרנית נוספה פה עוד אחת, באמצעות המושג חסר-המשמעות של "זכות טבעית", מימי המהפכה הצרפתית.

לאחר מכן, שוב, משהרגישו מחברי ה'מגילה' כי מיצו כבר כנראה את כל יכולת-הצטדקותם, הרהיבו סוף-סוף עוז והכריזו מה שבאו להכריז:

24 הערה זו – העוסקת בהליכי גיבושו של הנוסח – תובא בסוף הפרק, בעמ' 339.

25 הערה זו – העוסקת בהליכי גיבושו של הנוסח – תובא בסוף הפרק, בעמ' 339.

26 הערה זו – העוסקת בהליכי גיבושו של הנוסח – תובא בסוף הפרק, בעמ' 339.

"לפיכך נתכנסנו ... ביום סיום המנדט הבריטי על ארץ-ישראל, ובתוקף זכותנו הטבעית וההיסטורית ועל יסוד החלטת עצרת האומות המאוחדות אנו מכריזים בזאת על הקמת מדינה יהודית בארץ-ישראל, היא מדינת ישראל".²⁷

כאן מתעוררת קודם-כול תשומת-הלב על-ידי ציון התאריך: "ביום סיום המנדט הבריטי". כי אמנם, לכאורה, הרי זה פשיטא: בלעדי סיום המנדט (או, בנוסח יותר ממשי ומדויק: בלעדי אבדן השלטון האנגלי) ממילא לא יכול היה להיות תוקף מעשי לשום הכרזת מדינה שתבוא במקומו. אולם, משבאים ומזכירים לנו כאן את הפשיטא הזה בפירושו, עומדים אנו פתאום על התופעה כי "סיום המנדט הבריטי" מוקפץ פה עלינו פתאום מן האין, כמין "אֵל מתוך המכונה".²⁸ ממילא, נעזרים אנו לראות כי בכל ההרצאה ההיסטורית הארוכה שקדמה לא נמצא משום מה מקום להזכיר דווקא את הנקודה המכרעת הזאת, מה היה המנדט הבריטי, כיצד נכפה עליו הסיום בעל-כורחו, וכיצד נוצרה בכלל האפשרות להכריז על מדינה במקומו. מתוך העלמה זו מתודעים אנו למצפון הרע המסתתר מאחורי ה'מגילה' ביחס למלחמת-החירות [אשר ניהלו ארגוני המחתרת], ולומדים אנו כי הנה אפוא גם זהו עוד אחד מערכי ה'מגילה': להתעקש על אי-החזרתו של המצפון הרע בתשובה, ולקיימו – ולו גם במחיר של מצח נחושה – לדורות.

אך באמת, לא רק זהו מה שיש לנו ללמוד כאן. באגב עוד לומדים אנו כי מצד ערכי ה'מגילה' אין לנו חפץ בכל אותה מלחמת קנאים שלא הסתפקה רק בזכותנו למדינה, כדברי ה'מגילה', אלא גם יצאה לחתור לקראתה ולכפותה כחייב מחויב. ה'מגילה' מצדה מסתפקת ב"זכות", ואין בה זכר לחיוב – וגם זאת יש למנות, כמובן, במניין משמעויותיה.

אך משהגענו עד כאן, חוזרת השאלה ונשאלת: לשם מה אפוא באמת היה צורך להזכיר את "סיום המנדט", אם כל הפרשה מביכה ומלחמת-

27 הערה זו – העוסקת בהליכי גיבושו של הנוסח – תובא בסוף הפרק, בעמ' 339.

28 "אֵל מתוך המכונה" הוא תרגום של Deus ex Machina – ומקור הביטוי הוא בבימות האופרה של המאה ה-17. כאשר העלילה היתה מסתבכת עד לאין מוצא, היו מפעילים שם 'מכונה' של גלגלת-חבלים, ומורידים בעזרתה מן הגג אל הבימה את השחקן שגילם את תפקיד האל. אין צריך לומר שבזאת בא קץ ופתרון לכל הסיבוך, וממילא – גם סיום העלילה...

השחרור נתפסת כביכול כבלתי-רלוונטית? מבחינה פסיכולוגית, נדמה לי כי התשובה היא ברורה. "סיום המנדט" היה חשוב למחברי ה'מגילה' לא מצד הַסְבָּתוֹ, אלא בבחינת עוד הצדקה אחת "פוסט סקריפטום" – שהמחברים נזכרו בה או ראו עצמם מחויבים להוסיפה עוד בְּאֵגֶב. הללו הגיעו כאן לנקודת-המשבר שהיו צריכים סוף-סוף לחלץ מתוכם את עצם הכרזת המדינה, ובכך הם הרימו עיניהם לעולם, שמו יד על הלב והבהירו: "אכן, באים אנו להכריז כאן על הקמת מדינה, אבל שימו לב וראו שאין אנו מורדים. רק ביום סיום המנדט יצאנו להכריז על מדינתנו, ולא היינו מכריזים אלמלא הסתיים המנדט". הבהרה זו משתקפת מהדגשת "יום סיום המנדט" כמְבַעֵד לראי, וגם רוחה שלה מצטרפת ממילא למשמעויות ה'מגילה'.

הנקודה השנייה בפסוק שבו עומדים אנו עתה היא שאחרי כל שפע ההצדקות שראינו עד כאן, ואף-על-פי שניתן לנו לחשוב כי הנה סוף-סוף כבר מגיעים אנו לעצם הכרזת המדינה, מכל-מקום נמלכים פה מחברי ה'מגילה' בדעתם, חוזרים על עֲקֵבֵיהֶם ומתחילים שוב לתנות: "ובתוקף זכותנו הטבעית וההיסטורית ועל יסוד החלטת עצרת האומות המאוחדות ...". הפלא הוא שלא חלו ולא הרגישו כי על-ידי כל החיל והרעדה הזאת של רוב האפולוגטיקה, שאין הם יכולים להיפרד ממנה, רק מגבירים הם בקורא את הרושם של חוסר-ביטחונם הם עצמם בזכות אשר לה הם טוענים; אך כאן יש לדברים עוד משמעות אחת נוספת. כאן באים הדברים לא רק להסביר את הצדקת המדינה, אלא גם לקבוע את שורשי חיותה המוסרית לעתיד – והנה אלה הם השורשים: איזו "זכות טבעית והיסטורית", שאינה כלום בלי החלטת עצרת האומות המאוחדות, ובנוסף עליה עוד אמנם, אותה החלטת העצרת... התמיהה המתעוררת מאליה למקרא הדברים היא, לְמָה ולכמה זמן יכולים שורשי-חיות כאלה להספיק, לעומת מה שניתן לו לישראל בלעדיהם, על-ידי שורשי-חיותו המוסריים אשר עליהם אין ה'מגילה' יודעת מאומה?

והנקודה השלישית, נקודת-המוקד של כל ה'מגילה', היא בהכרזה על "הקמת מדינה יהודית בארץ-ישראל"²⁹. כאן שים לב שאין מדובר על החזרת המלכות (או לו גם "המדינה") לישראל, ואין מדובר על שחרור הארץ, ולו

29 הערה זו – העוסקת בהליכי גיבושו של הנוסח – תובא בסוף הפרק, בעמ' 340.

גם לחירות "יהודית", אלא מדובר על הקמת מדינה יהודית בארץ-ישראל – היינו צירוף-מילים המטשטש כל קשר אורגני בין שני יסודותיו. הקשר מיטשטש קודם-כול באמצעות מילת-היחס "ב..."; ובייחוד כשאמנם זוהי הכוונה האמתית של הנוסח, ש"המדינה היהודית" אינה צריכה להיות דווקא זהה לארץ-ישראל (אף לא מבחינת המטרה, אם החפיפה אינה אפשרית לאלתר), אלא די לה שתהיה בתוך ארץ-ישראל, באיזה חלק ממנה. דבר זה מערער מן היסוד את כל מה שה'מגילה' הרבתה כל-כך ללָהֵג על "הזכות הטבעית וההיסטורית" וקשר "המולדת", שהרי במחיעט מוותרת היא כאן על כל הזכות והקשר הללו במידה שאינם עולים בקנה אחד עם החלטת עצרת "האומות המאוחדות", ומסתפקת היא בעליל לא במה שמתחייב על-פי הזכות והקשר, כי אם במה שהחלטת העצרת הואילה לאשר.

על-ידי כך מתברר באופן מעשי מה שראינו כבר לעיל מן הצד העיוני: שמבחינת ערכי "המגילה", כל "הזכות הטבעית וההיסטורית" באמת אינה כלום בלעדי החלטת העצרת – בהתנגשות בין השניים, זו האחרונה היא הקובעת, אחר שבלעדיה של זו כל "תוקף-הזכות" אין לו "יסוד" בכלל³⁰ – ומשמגיעים אנו לכך, מהו באמת ההבדל המוסרי הנוטר בין "מדינה יהודית בארץ-ישראל" לבין "מדינה יהודית באוגנדה", למשל, או "מדינה יהודית בבירוביג'ן"?³¹ בכל המקרים הללו, לא החיוב ההיסטורי הוא הקובע, כי אם ההתפתחות המקרית-הפוליטית; בכל המקרים האלה יש עם יהודי מזה ואיזו ארץ מזה, אבל לא הרצון הלאומי השורשי-ההיסטורי הוא המאחד ביניהם – וכך לא רק מבחינת המציאות הפוליטית בלבד, אלא באמת גם לא מבחינה מוסרית ואף לא מושגית – ובנידון המיוחד שלנו אמנם גם משתקף הדבר בפירוש, בניתוק בין מושג "המדינה היהודית" מזה והמושג של "ארץ-ישראל" מזה.

על ניתוק זה עמדנו כבר לעיל, אך כאן יש עוד להוסיף על מה שאמרנו. כי אמנם, הכינוי "יהודים" יש בו לא רק הפגם שעליו עמדנו לעיל, אלא יש לו גם מוצא לחיוב השלם: מאז שכל בני ישראל בעולם באו להתכנות

30 מטבעות הלשון שבמרכאות לקוחים ממשפטה של המגילה אשר הובא לעיל: "ובתוקף זכותנו הטבעית וההיסטורית, ועל יסוד החלטת עצרת האומות המאוחדות".

31 הערה זו – על אוגנדה ובירוביג'ן, ועל ניסוח עלוב של שרתוק שנמחק בידי בן-גוריון – תובא בסוף הפרק, בעמ' 340.

יחד, בשגרת-הלשון, כ"יהודים", ממילא נעשה כינוי זה – מצד שגרת-הלשון – לשם נרדף ל"ישראל", על כל תוכנו של המושג הלזה; ואם מצד הווי-החיים שבינתיים אמנם נמצא כאן ביטוי לרגיעה בחיי הפילוג והגלות הפגומים, הרי בה בעת עצמה, על-ידי הזיהוי למושג "ישראל", ממילא באה כאן לביטוי – אף במושג "יהודים" – כל שאיפת הגאולה השלמה, שעברה כחוט-השני באותו הווי-החיים הפגום ונתנה לו את טעמו ותוקפו. אולם, גם אם שגרה זו היתה בוודאי הרקע לשימושי-הלשון של ה'מגילה', הרי מבלי-משים – אם כי בוודאי במידה רבה של כוונה מכוונת מתחת לסף-ההכרה – באה כאן ה'מגילה' ושברה באופן כפול את מעגל הזהות המושגית שאמרנו: מצד אחד, משנאמר "מדינה יהודית בארץ-ישראל", ממילא שומעים אנו כי "המדינה היהודית" על-כל-פנים אינה מכוונת לשלמות, כי אם רק לאיזו חלוקה חדשה; ממילא ניתקת כאן אפוא הזהות השגרתית בין "יהודים" ו"ישראל", במובן השאיפה לשלמות מתוקנת, ונודעים אנו כי "המדינה היהודית" אינה עתידה להיות נושא של גאולה, אלא רק מדינה של המשך יהודי הפילוג והגלות – ודווקא תוך התרוקנות משאיפת-הגאולה – ולו גם, למרבה-הפרדוקס, דווקא בארץ-ישראל. ומצד שני, באה אחר-כך ה'מגילה' ומבחינה, שאם קוראת היא למדינה היהודית "מדינת ישראל", הרי אין כוונתה לומר בזה שהמדינה תהא מדינה של ישראל (דבר שעשוי היה להחזיר את השלמות למקומה), אלא צירוף זה נובע רק מכך ש"המדינה היהודית... תיקרא בשם ישראל"³² – ומדינת-ישראל משמע אפוא מדינה אשר שמה ישראל.

צירוף זה בא ונותן לשם "ישראל" מובן חדש, שלא היה לו מעולם: שם מדינה במנותק משם של עם ושם ארץ – ומכאן שוב נפתח פתח להשתלשלות חדשה. היהודים של מדינת-ישראל באו להיקרא בשם "ישראלים" (במקום "ארץ-ישראלים") – בהבדל מיהודי התפוצות, אשר להם נותר להיקרא רק "יהודים" בעלמא; אך אף יהודי המדינה, בהיקראם כך "ישראלים", לא קיבלו כינוי גאולתי-היסטורי, כי אם אדרבה, כינוי המנותק משורשיו, באופן הנותן להם פתח לצאת אף מגדר "יהודים" ולהיות – דווקא באמצעות התיקון מ"יהודה" ל"ישראל" – לאיזה מין ישראלים-כנענים, המנותקים משורשי ההיסטוריה, מן התפוצות ומשאיפת הגאולה כאחד.

32 הערה זו – העוסקת בהליכי גיבושו של הנוסח – תובא בסוף הפרק, בעמ' 341.

העובדה, שמכאן שוב נפתחת האפשרות להתפתחות דיאלקטית חדשה, שהשם "ישראל" יחזור ויתקשר לשורשיו וירפא את העם מן הפגם של החלקיות "היהודית", תוך החזרתו דווקא אל השלמות המתפרצת מבעד לחלקיות זו עצמה – עובדה זו, כבודה במקומה מונח. אך בכל הדיאלקטיקה הנוספת הזאת לא היה צורך, אלמלא באה ה'מגילה' והשחיתה את הדברים מעיקרא.³³

ומשסיימנו פרשה זו, עוד ממשיכים ועוברים אנו הלאה. במעבר זה יש סוף-סוף פסוק אחד שעליו כמעט אפשר היה שלא להעיר (אחר שעל סיומו הערנו כבר במצורף לפסוק הקודם),³⁴ אבל אף בתוכו מכל-מקום עוד מתבקשת הערה אחת באגב: על החוקה הצריכה להיקבע "לא יאוחר מ-1 באוקטובר 1948". אכן, לדידי, אף ציון תאריך כפול, עברי ולועזי כאחד, מעורר רק מיאוס. אבל פה אין אפילו תאריך כפול: רק תאריך לועזי לבדו – והרי אין צריך לומר כי ציון התאריך אינו רק דבר טכני גרידא. התאריכים קובעים את המסגרת הרוחנית, התרבותית וההיסטורית, שבה אנו חשים את ימינו – וכאן מתברר לנו אפוא בעליל באיזו מסגרת רוחנית, תרבותית והיסטורית תופסת ה'מגילה' את עתיד "המדינה היהודית", שעליה באה היא להכריז בשם הגזון "ישראל".

בפסוק הבא שוב, נסכים ש"מדינת ישראל תהא פתוחה לעלייה יהודית ולקיבוץ גלויות"; אבל ראה מה בא עוד הלאה מכאן: "תשקוד על פיתוח הארץ לטובת כל תושביה; תהא מושתתת על יסודות החירות, הצדק והשלום לאור חזונם של נביאי ישראל; תקיים שוויון זכויות חברתי ומדיני גמור לכל אזרחיה בלי הבדל דת, גזע ומין; תבטיח חופש דת, מצפון, לשון, חינוך

33 בסוגיה זאת של בעייתיות השם 'ישראל' כשמה של המדינה – (לרבות גם את החלת הכינוי 'ישראלים' על הנכרים החיים כאן) – דן שב"ד בהרחבה בספרו 'גאולת ישראל במשבר המדינה' (כרך ב'); ראה זאת שם בעמ' 137, למן הפסקה הפותחת: "אולם" עד כוכבית ההפרדה שבעמוד 143.

34 הפסוק שאליו מתייחס כאן שב"ד – הלקוח מטיוטת שרתוק – הריהו זה: "אנו קובעים שהחל מרגע סיום המנדט, הלילה, אור ליום שבת, ו' באייר תש"ח, 15 במאי 1948, ועד להקמת השלטונות הנבחרים והסדירים של המדינה בהתאם לחוקה שתיקבע על-ידי האסיפה המכוננת הנבחרת לא יאוחר מ-1 באוקטובר 1948 – תפעל מועצת העם כמועצת מדינה זמנית, ומוסד הביצוע שלה, מנהלת העם, יהווה את הממשלה הזמנית של המדינה היהודית, אשר תיקרא בשם 'ישראל'".

ותרבות; תשמור על המקומות הקדושים של כל הדתות; ותהיה נאמנה לעקרונותיה של מגילת האומות המאוחדות".^{36/35} כל ההשתכחות הזאת יכלה כמובן להיות מצע מפואר להכרזת העצמאות של מדינת לימפופו, זמבזי או כיו"ב;³⁷ אבל כאשר המדובר הוא בתקומת ישראל – ואם אין בדעתי להפליג כאן למחקר השוואתי ממצה של תורת-ישראל לאמתה, לעומת סיסמות הגויים – אסתפק רק במילה האחת "גוואלד!" ואשאל לשם מה, געבאך, הוטרחו כאן אף נביאי ישראל מקברם, להיות גם הם עוד מליצה אחת, שדופה וצבועה, הסותרת מבלי-משים את כל אחיותיה? אחר-כך, מה שבא הרי זה שוב ויתור מפורש על זכותנו: "מדינת ישראל תהא מוכנה לשתף פעולה ... בהגשמת החלטת העצרת" על חלוקת הארץ. לאחר מכאן, קריאה לאו"ם לקבל את עם לבדד ישכון, ישראל, "לתוך משפחת העמים".³⁸ אחר-כך, הכרה לאומית לנכרים יושבי-הארץ כ"בני העם הערבי" – ועם זאת הבטחת "אזרחות מלאה ושווה" לבני אותו עם.³⁹

- 35 הערה זו – העוסקת בהליכי גיבושו של הנוסח – תובא בסוף הפרק, בעמ' 341.
- 36 מגילת האומות המאוחדות – Charter of the United Nations – היא מסמך נרחב בן 19 פרקים. היא נחתמה עם הקמתו של הארגון (1945), ומהווה את מסמך העקרונות שלו, את מגילת היסוד ואת התקנון. העקרונות העיקריים הנקבעים בה – אשר מחברי ה'מגילה' דנו מחייבים את המדינה בנאמנות כלפיהם – הינם: יישוב סכסוכים בדרכי שלום; שיתוף פעולה בפתרון בעיות בין-לאומיות בתחומי כלכלה, חברה ותרבות; מחויבות לקדמה חברתית ולשיפור תנאי החיים תוך חתירה לחירות מירבית; ופיתוח יחס של כבוד לזכויות האדם.
- 37 שני אלה הם נהרות גדולים בדרום מזרח אפריקה, ואין מדינה כזאת... בין שני הנהרות שכנה רודזיה הדרומית, שהיתה מושבה בריטית ואחר-כך מדינה בשלטון המיעוט הלבן, ומוקד מתיחות וקרבות. בשנת 1980 (כעשר שנים לאחר כתיבת החיבור) פונו שם משטר חדש ונוסדה מדינה עצמאית בשלטון הרוב השחור; ואולם שמה לא נקבע כשם אחד הנהרות – (כפי שמדינת קונגו נקראה בשם הנהר שזרם בה) – והיא נקראת זימבבואה, כשם העיר הקדומה שבאותו חבל-ארץ.
- 38 ניתן להבחין בשני מקורות למטבע של "משפחת העמים"; מקור אחד בהגות הציונית ומקור שני – קרוב יותר – בפפזיולוגיה הבין-לאומית. נתחיל דווקא מן השני: לאחר הניצחון במלחמת העולם השנייה, חזרו ונשנו בנאומיהם של מנהיגי 'בנות הברית', (בייחוד צ'רצ'יל ורוזבלט), הביטויים: 'חברת האומות' או 'משפחת האומות' – Family of Nations – ככינוי משותף לעמי המדינות הנאורות אשר גברו יחדיו על 'מדינות הציר'. הביטוי השתרש וקנה אחיזה בשיח הבין-לאומי כאשר נוסד או"ם (1945). כשם אוגד לכל המדינות החברות בו. אל 'מגילת העצמאות' – המבקשת מארגון ה'אומות

בזה כמעט מסתיימת רשימת הערכים הבאים לביטוי ב'מגילת העצמאות', כי שני הפסוקים שלאחר-מכן הם רק פניות מדיניות כלפי חוץ. אולם, לבסוף מופיעים עוד שניים או שלושה ערכים פנימיים, הראויים לציון.

האחד הוא קריאה לעם היהודי לעמוד לימין היישוב במערכה על הגשמתה של שאיפת הדורות לגאולת ישראל. והנה, קריאה זו מתחלקת לשניים. ראשית, הזמנה לעמוד לימין היישוב. ייחודה של הזמנה זו הוא שרק מדברת היא על עמידה לימין היישוב, ולא על הכרח מחויב להצטרף ולהיבלע לחלוטין בתוכו. ואילו חשיבות החלק השני של הקריאה הוא בכך שמעלה הוא סוף-סוף את המושג של "שאיפת הדורות לגאולת ישראל"⁴⁰ – ויתר-על-כן, אף רואה הוא את היישוב הארץ-ישראלי בפירוש כנושא ההגשמה של שאיפה זו בהקמת המדינה. אולם, אם אמנם נאמרו הדברים בכנות ובהבנה, משמע שכל ערכי ה'מגילה' המהופכים, שראינו עד כאן, הם איזו אחיזת-עיניים בלבד, שאין בה ממש – וממילא משמע גם שכל ה'מגילה' כולה היא לכל המוטב רק נייר לְצוֹר על-פי צלוחית;⁴¹ ואילו אם הדבר הוא להפך, וניסוח ה'מגילה' הוא שנעשה בכנות ובהבנה, הרי שבמושג של "גאולת ישראל" לא התכוונו המנסחים אלא למין מליצה. לדידי, נדמה לי כי מלבד מה שנוגע ל"הבנה", אכן, שתי האפשרויות הסותרות הן נכונות במקביל.

המאוחדות' שיקבל את המדינה הנולדת "לתוך משפחת העמים" – התגלגל אפוא הביטוי הזה הישר מדוכן הנואמים של אותו ארגון עצמו.

ואולם, אידאל השתלבותו של העם היהודי ב'משפחת העמים' – כעם חי במדינתו – עומד בלב הגותם הציונית של פינסקר והרצל, גם-אם לא בדיוק בלשון זו. הנה כך כותב פינסקר בפתחת חוברתו 'אוטואמנציפציה': "היהודים הם, לאמתו של דבר, יסוד נבדל במינו בקרב העמים שביניהם הם חיים, יסוד שאינו מוכשר להיבלע בעצמותה של שום אומה. ... הדבר המבוקש הוא אפוא למצוא אמצעי שעל ידו יתפשט אותו היסוד הַבְּדוּל להיכנס לברית העמים באופן העשוי לשמוט את הקרקע מתחת שאלת-היהודים עד עולם".

39 הערה זו – העוסקת בהליכי גיבושו של הנוסח – תובא בסוף הפרק, בעמ' 342.

40 הערה זו – העוסקת בהליכי גיבושו של הנוסח – תובא בסוף הפרק, בעמ' 342.

41 לְצוֹר על-פי צלוחית' הוא ביטוי תלמודי שמשמעו המילולי הוא: לכרוך ולפקוק את פי הצלוחית, (שהיא כד קטן שפיו צר). חז"ל נקטו ביטוי זה לגבי שטרי חוב וכד', אשר ערכם – אם כשרים ותקפים הם – הריהו במה שכתוב עליהם, ולא בנייר כשלעצמו, אשר שוויו – כשהשטר פסול – מסתכם רק בכך שניתן לפקוק בו את פי הצלוחית...

והערך האחרון המופיע ב'מגילה' הריהו ה"ביטחון בצור ישראל". ההיסטוריה של נקיטת צירוף זה מלמדת כי יותר ממה שבא הוא לבטא באמת את הביטחון במי שהוא צור ישראל, הריהו נועד רק לשמש פשרה עם דרישת "הדתיים", בלי להזכיר בכל-זאת את מי שהוא צור ישראל בפירוש.⁴² באופן כזה, הביטוי הוא בלי ספק סיוס נאות ל'מגילה', כפי שראינוה עד כאן, ונושא הוא כמובן משמעות מתאימה הן מבחינת החינוך לביטחון המבוטא, הן מבחינת הכבוד ל"צור" שצריכים לבטוח בו, והן מבחינת ברור טיבו של אותו "צור" בדרך-כלל.

אחר כל אלה, כדי למצוא בכל-זאת צד-זכות כלשהו לכל מכלול הדברים הזה שסקרנו, אפשר אולי לנסות ולטעון כי מחברי ה'מגילה' – יותר מכפי שהתכוונו בשעת-מעשה באמת לנסח מסמך בעל משמעות מוסרית לדורות, הריהם חשבו על התאמת הדברים למה שמצפים כביכול לשמוע מהם בשוק הבין-לאומי הדיפלומטי. אולם, דווקא אם נכון הדבר, ודאי שיש בו כדי להוסיף עוד על משא הקטגוריה, יותר מכפי שאפשר היה לצפות ללמוד באמצעותו סגוריה – ובסך-הכול יכולים אנו לסכם אפוא כי מסמך זה, הבא לבטא את "הנורמה הבסיסית" לכינון העצמאות הממלכתית הישראלית המחודשת, הריהו כל כולו מסמך דל ועלוב, רצוף ושבור, אשר מכף רגל ועד ראש אין בו מתום; מסמך עבדותי, מביש ומחפיר למחבריו – וגם לעם שנגזר עליו לשאתו על גבו לעולם, כמין זיכרון חטא-העגל: כי דבר מסוג ה'מגילה', הקורה לעם בנקודת-מוקד כזאת בהיסטוריה, ודאי אינו ניתן להימחק ואף לא להישכח.

ודבר חתימת ה'מגילה' המאוסה והבלתי-נסבלת הזאת הוא הוא גילום המאורע המונח ביסוד ייחודו של יום-העצמאות, שאותו צריכים ורוצים אנו לחוג. עובדה זו, אמנם, אינה מורגשת במישרין, בשום מידת חשיבות, בחווייה של יום העצמאות – כי מי באמת נזכר ביום העצמאות ב'מגילה' או בתוכנה? אכן, מי בכלל חושב על ה'מגילה', בין ביום העצמאות ובין בימים אחרים, ומה גם שאף נקבע בבתי-המשפט כי על-כל-פנים אין להכיר לה שום תוקף משפטי מחייב כנגד

42 דברי שב"ד כאן משקפים בהחלט את עמדת בן-גוריון בסוגיית איזכור "צור ישראל" בחיתום ה'מגילה'; ואולם, לא בן-גוריון הוא שזים איזכור זה מלכתחילה; הוא 'שמר' עליו כפשרה המשתמעת לשתי פנים, אל-מול לחצי הדרישות להוסיף עליו, או לגרוע אותו לגמרי. מכל מקום, ראוי לספר כאן את נפתוליו של המשפט הזה החותם את ה'מגילה' – ואת זאת נעשה בנספח ב' לחיבור, בעמ' 374.

החוקים של "הכנסת"⁴³ אולם, העובדה נשארת כי ה'מגילה' היא המסמך המונח ביסוד תקומתו של אותו משפט עצמו, הרוֹאָה לו את הכוח לקבוע אף את גדר משמעותה שלה; יתר-על-כן, אם יש לנו טענות נגד פגימות התוכן שבו מתמלאת למעשה העצמאות שהשגנו, הרי פגימות זו חופפת אמנם בדיוק את טיב הפגימות המתגלה ב'מגילה' – זו ה'מגילה' שבאה לקבוע כך את ערכי תוכנה של העצמאות מלכתחילה, ואמנם היא קבעתם להלכה, ומוסיפה עדיין לשקפם למעשה, כמעט בכל דיוקי-מתכונתה, לעינינו.

ולגבי עניינינו המיוחד בחיבור הלזה, חשיבות כל הדברים הללו הריהי בכך, שעל-ידי הצמידות המהותית בין יום העצמאות למעשה-חתימת-ה'מגילה', ממילא נמצא כי יום העצמאות באמת איננו סתם מועד החזרת החירות הממלכתית לישראל, אשר לנו נותרת החירות למלאה בתוכן זה או אחר, כרצוננו: הריהו באופן מהותי ובפירוש מועד החזרתה של החירות תוך מילויה בתוכן זה, בכל פגימותו, בדווקא – וזאת אף עד כדי כך שאם ננסה לנתקו מזכר קביעתו של אותו תוכן פגום באותה 'מגילה' עלובה, ממילא לא יישאר שום מאורע בכלל שבו עדיין הוא יוכל להיאחז.

1

אולם, משהגענו עד כאן, נשאלת השאלה אם יש אפוא ליום העצמאות תקומה בכלל – אף אם נתייחס אליו, כפי שאמרנו, "במסגרת דיאלקטית", "מתוך משא הפרובלמטיקה של העצמאות שהושגה ביחס לחזון הנכסף"⁴⁴. שהרי יחס כזה, מטבע עניינו, מחייב את השאיפה לשנות את הבסיס הערכי שעליו עומדת המדינה מעיקרא – לקבוע "נורמה בסיסית" חדשה במקום זו שנקבעה ב'מגילת העצמאות'

43 כאן מתבקש עידכון, לאחר שכעבור זמן בכל-זאת הוכרו בחקיקה ערכיה של מגילת העצמאות כערכים מנחים; ומכיוון שעסקינן ב'חוקי יסוד' נזכיר כי יש הרואים באשכול חוקי היסוד – שנחקקו ושיחֶקְקוּ – תשתית לחוקה של מדינת-ישראל. ובכן, שני חוקי-היסוד: 'כבוד האדם וחירותו' (תשנ"ב) ו'חופש העיסוק' (תשנ"ד), קובעים בפתיחתם לאמור: "זכויות היסוד של האדם בישראל מושתתות על ההכרה בערך האדם, בקדושת חייו ובהיותו בן-חורין, והן יכובדו ברוח העקרונות שבהכרזה על הקמת מדינת ישראל".

44 בין המרכאות מתייחס שב"ד לדבריו שנאמרו לעיל: הציטוט הראשון הוא מן השורה הראשונה בסעיף ה', בעמ' 317, והציטוט השני נאמר קודם לכן, בראשו של עמ' 316, בסוף הפסקה הפותחת במילים: "התשובה היא".

– וממילא גם לפסול את כל ה'מגילה' הזאת מעיקרא, אחר שאין בה אפילו משפט אחד שמותר לו להישאר לעמוד. אפילו זו, נקודת-המוקד, "אנו מכריזים בזאת על הקמת מדינה יהודית בארץ-ישראל", שהיא עצם ההישג ההיסטורי שנתגשם ב'מגילה', הריהי בושח וחרפה, כפי שראינו, ואף אותה חובה להחליף – ומה לנו אז אפוא בכלל כל אותו יום ה' באייר?

ייתכן כי נקודת-המפתח לתשובה עשויה להימצא במה שהזכרנו קודם, שעל אף הצמידות המהותית אין זכר ה'מגילה' נכלל בחווייה של יום העצמאות. החווייה, כפי שאמנם גם תיארנוה לעיל, הריהי מין חווייה בלתי-מוגדרת, הניזונת לאו דווקא מערכי-התקומה הפגומים הבאים לביטוי ב'מגילה', כי אם מהרגשת-החג השורשית יותר של עצם התחדשות הממלכתיות הישראלית בארץ-ישראל – וייתכן כי עובדה זו עשויה להיות בעלת משמעות לגורל החג בעתיד.

כי אמנם, מבחינת הצמידות ההיסטורית למאורע מסוים אין יום העצמאות יכול להיות משהו אחר מאשר יום חתימת אותה 'מגילה' בלתי-נסבלת בדבר הקמתה של איזו מדינת-חלוקה שְמְנַדְרִיקִית,⁴⁵ יהודית-כנענית, אשר שמה "ישראל"; אך כאשר באמצעות אותה מדינה ומתוכה נגיע סוף-סוף לחירות ישראלית אמתית, שהיא היפוכה של השְמְנַדְרִיקִיות – כאשר המדינה היהודית בארץ-ישראל, אשר שמה "ישראל", תהפוך להיות מלכות-ישראל, של ישראל ושל ארץ-ישראל, וכאשר 'מגילת העצמאות' של בן-גוריון תיִדְחַח בפירוש מפני מגילת-המלכות, ומקום עוד יישאר לה רק בארכיון הפלימה של המצפון המבריא והמכפר של האומה – או אז ממילא גם אפשר יהיה להכיר כי התוכן המנוסח של 'מגילת העצמאות' אמנם לא היה בעצם אלא משהו זמני, ואילו העיקר הקיים שבה היה במה שלא בא בה כלל לביטוי, אלא רק נוצר בעילום מִבְעָדָה, היינו לא הקמתה של "מדינת ישראל", כי אם הנחת היסוד למלכות-ישראל המחודשת.

במילים אחרות אפוא, כשם שמדינת ישראל הממשית והפגומה דהאידינא היא מכל-מקום טובה ומחייבת, על תנאי של הבראתה והיפוכה, כן גם ה'מגילה' המונחת ביסודה עוד עשויה להתגלות כיציר חיובי יחסית, בתנאי של ביטולה המתאים. על תנאי זה אפשר לחוג את חתימתה כבר עכשיו, מתוך הבנה טרומית של ערכה המותנה – ואמנם, זה הדבר שכבר עושים אנו כולנו היום, כאשר באים אנו לחוג את יום העצמאות לאו דווקא מתוך זיכרון ה'מגילה', כי אם בהתעלם ממנה, ורק בהתייחס במופשט אל ערכה ההיסטורי, שמעבר למיליה.

45 שוב וראה את הערה 17, לעיל בעמ' 319.

ז

אלא שכדי שהחגיגה תתאים לעניין ולא תהא מלווה בהרגשה של מלאכותיות או תפלות, נחוץ שהעניין יוכר באמת לגדריו ופרטיו – ואז ממילא משמע שהחגיגה על-כל-פנים לא תצא נלהבת ומשולחת-רסן כל-כך, כפי שמנסים כיום לחוגה בקהל. בינתיים, כל זמן שדרך חגיגת הקהל נשארת כמות שהיא, יוצא כי צורת החגיגה הנגדית, המחושבת, יותר משיכולה היא להיות איזו צורה של חגיגה כדרכה, הריהי יכולה להיות רק חגיגה בדרך ההתכנסות-פנימה – ובכן רק משהו עצור ועצוב למדי. התוצאה היא כמובן פרדוקסלית, שהרי דווקא אלה שיגיעו לכך – שמחתם על המאורע הנחוג תהא בעצם הרבה יותר עמוקה ויסודית משמחת הקהל המבולבל. הטקס היחיד מטקסי הקהל דהאינדא הניתן לאימוץ פעיל במסגרת זו הריהו מנהג אמירת ההלל – אך גם אימוץ זה מוכרח עוד לצאת מסויג כנגד רָפֶס ההתבטלות העצמית המלֵוה את אמירת ההלל בקרב קהל בית-הכנסת, ומשמע כי אף זה אינו יכול להתפתח כאן לכלל דפוס-חגיגה ציבורי מתוקן.

להתפתחותם של ביטויי-חג יותר מעוֹדֵדִים ומתוקנים מבחינה ערכית אפשר לצפות רק בצמוד להתפתחות המאבק על תיקון-דמותה של הממלכתיות הישראלית בדרך-כלל – ומכאן משתמע כי בינתיים, על-כל-פנים, נידון יום העצמאות להישאר בבחינת חג פרובלמטי. גורלו נשאר תלוי לא רק בעצם התנאי של ההבראה והמהפכה, כפי שאמרנו לעיל, אלא גם על-פי ההנחה שתנאי זה אמנם יתקיים, עדיין אין לדעת מה יהיו תוכנו וגורלו. ייתכן כי מתוך המהפכה יתמלא הוא ביטויים הולמים בני-קיימא, ויישאר לנו כחג חשוב לדורות. אולם, ייתכן גם כי עיכול צמידותו ל'מגילת העצמאות' אמנם יתגלה כמכשול יותר מדי קשה, ובמקום שבמהלך המהפכה ילך היום ויתמלא, הריהו דווקא ישתקע וילך, ויידחה מפני ימים אחרים. אכן, גם אם האפשרות הראשונה, האופטימית יותר, היא שתתגשם (כפי שאנוכי, מצדי, מצפה), ודאי יש להניח, כמעט בלי ספק, שעל-כל-פנים לא נצליח לעולם לנתק את היום מזיכרון תוכנה הפסול של ה'מגילה' – ולעולם ישפיע זיכרון זה בכיוון לעכירת השמחה המלאה, הבלתי-מסויגת, ביום העצמאות של ה' באייר. מתוך כך מסתבר שוב, שעל-כל-פנים לא יוכל יום העצמאות למלא את המקום של החג – בה"א הידיעה – של גאולת ישראל. תפקיד זה יצטרך להתמלא על-ידי יום אחר, טהור מיום העצמאות ושאינו מסובך כמותו. יום שחרור ירושלים, כ"ח

באייר, הוא כבר מועמד למילוי התפקיד הלזה; אולם, יש לצפות עוד להתחרות גם מימים אחרים שיבואו. באים בחשבון במיוחד יום פינון המלכות, יום טיהור הר- הבית ויום חנוכת המקדש – ומה יהא דינו ומקומו של יום העצמאות בין כל אלה, ייקבע עוד על-ידי התפתחות ההיסטוריה והתמודדות הרגשות והמנהגים באומה. בינתיים, עדיין נמצאים אנו מבחינה זו בתחילת התהליך – והדבר חוזר ומשלים מצדו את הסבר חוסר-הנוחות המורגש כיום בחגיגת יום העצמאות, כפי שראינו בפתיחת החיבור.



הערה 16 השייכת לעמ' 319:

כאמור בנספח א', נכתבה פסקת הפתיחה הזו על-ידי בן-גוריון. שרתוק – בניגוד לכל קודמיו – החל את 'מגילתו' מן הגלות, באומרו: "הואיל והעם היהודי שהוגלה בכוח הזרוע מארצו, ארץ ישראל, שמר לה אמונים" וגו', ותוכן זה נקבע עתה כסעיף שני. ובכל-זאת, לא רק ביוזמתו התעורר בן-גוריון לרשום כך. בפרוטוקול הדיון ב'מנהלת-העם' על טיוטת שרתוק אנו קוראים על אי-שביעות רצונו של בכור-שלום שטרית, איש 'התאחדות הספרדים', מנוסחת שרתוק: "ההכרזה מתחילה מאז הוגלה העם מארצו. עד שהוגלה היה משהו – היה עם שדגל בדת ובמסורת, ואי אפשר לנו שלא להזכיר את ספר הספרים שלנו. האפיקורסות בישראל החלה לפני תקופה לא כל-כך ארוכה". ובכן, אל-נכון, שטרית אינו שבע רצון מרוחה החילונית של נוסחת שרת. הוא מבקש להזכיר את שהיה קודם לגלות, ואת התנ"ך, בשל התכנים של אמונה ומסורת הכרוכים בכך. אך בן גוריון נוטל רק את מסגרת דבריו של שטרית. הוא 'נענה לו' ומספר אפוא על מה שקדם לגלות, ועל ספר הספרים, אך עושה זאת ברוח אפיקורסית לעילא, תוך שהוא מהפך לחלוטין את כוונתו של שטרית ומעמיד את דבריו על ראשם. יצויין עוד שבישיבת המליאה של 'מועצת העם', ממש לפני מעמד ההכרזה, ביקש דוד-צבי פנקס, איש ה'מזרחי', לפתוח בהתייחסות לקשר-הייעוד שבין העם לארצו, ככתוב בתנ"ך, פְּנוּסָח: "ארץ ישראל היא הארץ היעודה לעם ישראל לפי האמור בתורה ובדברי הנביאים, ובה קם העם היהודי" וגו'. בקשתו נדחתה. (ראה בספרו של זאב שרף 'שלושה ימים' שפרטיו נתנו בסוף נספח א', עמ' 179 ועמ' 223).

הערה 18 השייכת לעמ' 320:

יש לציין שבהצעתו הראשונה הרבה בְּעָהָם לנקוט בְּמַטְבֵּעַ: "עֲמָנוּ", ושילב גם את "העם היהודי". בהצעות הבאות נמחק "עמנו" ושוב לא הוזכר עוד. טיוטת ברנזון פותחת בְּמַשְׁפָּט:

"בזכות הקשר ההיסטורי והמסורתי והבלתי-מנותק של עם ישראל לארץ ישראל" וגו'. המטבע 'עם ישראל' אף חוזק בתיקוניה של אותה טיוטה, כאשר הקשר הנ"ל נקשר "בין ישראל וארצו", והסעיף מסתיים בסיפור עמלם והקרבתם של גיבורי הדורות האחרונים אשר כוננו מחדש את הארץ "כביתו הלאומי של עם ישראל". (ראה במאמרו של יורם שחר שפרטיו נתנו בסוף נספח א', עמ' 580).

ואולם, טיוטת שרתוק מחקה לגמרי את עם ישראל והוא איננו מוזכר בה כלל. קיים בה רק "העם היהודי", כמרגם "היישוב העברי". בנוסחו המוגמר מזכיר בן-גוריון את "עם ישראל" רק פעם אחת, דווקא בסעיף המדבר על "השואה שנתחוללה על עם ישראל בזמן האחרון", כאשר הוא מגיה את ניסוחו של שרתוק אשר נקט כאן: "המוני ישראל".

הערה 21 השייכת לעמ' 321:

תוכן זה נטל בן-גוריון – בשינויי לשון – מטיטת שרתוק. המטבע "יישוב גדל והולך" הוא תמורתו של מטבע-שרתוק: "יישוב רב-אַיִל".

הערה 22 השייכת לעמ' 322:

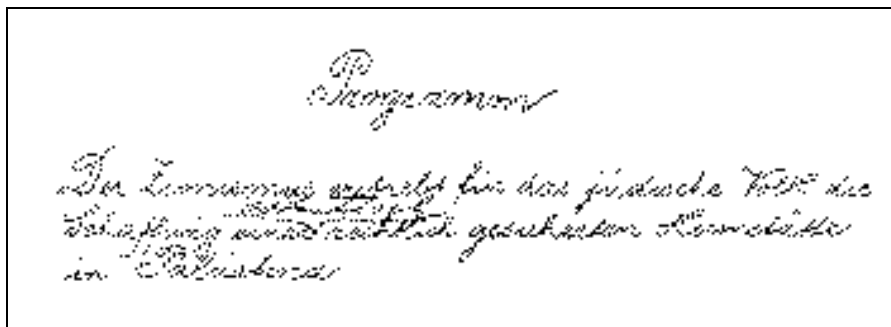
פסקה זו הינה עיבוד וקיצור של הפסקה אשר הוסיף שרתוק להצעתו המקורית, לבקשתו של דוד רמז, ממנהיגי מפא"י, בישיבת ועדת הניסוח. (השתלשלות העניין מתועדת בחלקו השני של המחקר שערך פרופ' יורם שחר כאמור בנספח א', בחלק שטרם פורסם, ותודתי לו על אדיבותו). ומעניין שבן-גוריון בחר להשמיט בדיוק את העיקר אשר שב"ד עומד עליו מיד להלן – היינו, את "יצירת הכלי המעשי הראשון להתארגנות ישראלית ממלכתית מחודשת" – שכן הפסקה בטיטת שרתוק מדברת, מלבד על ההכרזה בדבר זכות התקומה בארץ, גם על כך שהקונגרס "יסד את ההסתדרות הציונית העולמית כמכשיר להגשמת החזון". בן-גוריון, מסיבותיו שלו, מחק כליל את התנועה הציונית וארגוניה מכל רצף הסיפור המוביל אל הכרזת המדינה, והפסקה דן רק 'מקפיאה' את הרצל והקונגרס הציוני בכול של 1897.

הערה 23 השייכת לעמ' 323:

בשני המשפטים האחרונים מתייחס שב"ד לתכניתה של התנועה הציונית שהתקבלה בקונגרס הראשון, הידועה כ'תכנית בזל'. התכנית נכתבה בגרמנית, ואת המשפט הפותח שלה ניתן לתרגם כך: "הציונות שואפת ליצור לעם היהודי מקלט בארץ ישראל (במקור: פלשתינה), מובטח על-פי משפט הכלל (או: המשפט הפומבי)".

יצוין שאת המונח "מקלט", אשר שב"ד נוקט בו כאן – ושהיה התרגום המקובל – ישנם המתרגמים: "בית-מולדת", אך נראה שזהו 'תרגום-יתר' של המונח הגרמני המקורי – heimstätte – אשר משמעו הוא: 'מעון' או 'משכן'.

פתמונה: המשפט הראשון בתכנית, בתצלום מן הדף שחולק לצירי הקונגרס בבזל. (ראה בעניין זה בספר: 'הפרוטוקול של הקונגרס הציוני הראשון' בהוצאת ראובן מס, מהדורה שלישית ירושלים תשנ"ח, בתצלומי המסמכים שלאחר עמוד כ', ובעמודים 97-102).



עוד יצויין שניסוח זה הינו עיבוד ופיתוח תוכניתו של הרצל, שנכתבה על-ידו כשלושה חודשים לפני כינוס הקונגרס, ופורסמה בגיליון הראשון של השבועון הציוני 'די-קלט' (ביוני 1897). הנה זהו המשפט הפותח כפי שיצא מתחת ידו של הרצל: "אנו רוצים ליצור מקלט (או: מעון), מובטח על-פי משפט העמים, ליהודים אשר במקומות מושבם הנוכחיים אינם רוצים או אינם יכולים להיטמע [בחברה הכללית]".

ואולם – מעבר לניסוחים ולתכניות – ראוי להביא כאן את הדברים שגילה הרצל ליומנו, מיד לאחר הקונגרס, דברים אשר בא בהם מעין תיקון מטרה לניסוחיו שלו-עצמו:



"אם אבוא לסכם את הקונגרס הפְּזָלֵאי במילה אחת – שאזהר שלא לבטאה בפומבי – הרי היא זו: בְּפָנֵל יסדתי את מדינת היהודים. אם אומר זאת היום בקול רם, יענו על כך בצחוק כללי. אולי בעוד חמש שנים, ובוודאי בעוד חמישים שנה, יבינו זאת הכול. מדינה יסודה ברצון-המדינה של עם, ובעצם גם פְּרָצוֹן של יחיד אם הוא בעל עוצמה די הצורך ('המדינה זה אני' כדברי לואי ה-14). טריטוריה אינה אלא התשתית הגשמית. המדינה, גם כאשר יש לה טריטוריה, יש בה תמיד משהו מופשט. ... אני ייסדתי אפוא בבזל את הדבר המופשט הזה, שמשום-כך הוא בלתי נראה לרוב הבריות. בעצם עשיתי כן באמצעים מזעריים. בהדרגה השריתי על האנשים את אוירת המדינה, והקניתי להם את ההרגשה שהם האסיפה המכוננת". (ראה: 'בתקוע השופר – הרצל, דמותו פועלו ומבחר כתביו', הוצאת מולדת, חיפה תשנ"ט, כרך א' עמ' 205).

הערה 24 השייכת לעמ' 324:

שוב ונזכיר את המסופר בנספח א', שהצעת הנוסח הראשונה של בָּעֵהָם נפתחה בַּהִסְתַּמְכוּת על מתן הארץ לאבותינו ולנו מידי אֱלֹהֵינוּ: "הואיל ואֱלֹהֵי ישראל נתן את הארץ הזאת לאבותינו, לאברהם ליצחק וליעקב ולזרעם אחריהם לאחוזת עולם" וכו'. בתזכיר נלווה להצעה זו אף נימק בעהם את פתיחתו: "שלושת האבות של העם נזכרו בשמותיהם במיוחד, הואיל והם היו מקבלי ההבטחה בדבר ארץ ישראל הכלולה בתורה"; (ראה במאמרו של יורם שחר שפרטיו נתנו בסוף נספח א', עמ' 535). היתה זו, אל־נכון, השפעתו של שלום (הארי) דוידוביץ', המאמין, אשר גרמה לו, לְבָעֵהָם איש־החולין, "להתחיל מן ההתחלה". אפס, שורות אלה נמחקו תוך שבוע אחד, ולמן ההצעה השנייה ואילך היה העם היהודי לבדו – שְׂכוּחַ אֶל – לנושא הסיפור כולו.

הערה 25 השייכת לעמ' 324:

את רצף ההצדקות הללו נטל בן־גוריון מטיוטת שרתוק, אך שרתוק נטל את רובן מהצעת ברנזון המתוקנת – תוך שהוא מאריך את המקוצר – ואילו ברנזון עיבד את האיזכורים שנכללו כבר בהצעותיו הראשונות של בָּעֵהָם.

הערה 26 השייכת לעמ' 324:

זוהי אמנם תוספת של בן־גוריון, שלא היתה בטיוטת שרתוק; אך 'גרעין הנוסח' ניתן כבר בטיוטת בָּעֵהָם, ומשם העתיקוהו ברנזון ומתקניו כמעט בלא שינוי, לאמור כי יפה יהיה כוחה של המדינה המוכרזת, "עם כל הזכויות והסמכויות אשר חוקי הטבע ומשפט העמים מקנים למדינה עצמאית".

הערה 27 השייכת לעמ' 325:

בסעיף זה – אשר בתכניו הוא לקוח מטיוטת שרתוק (מלבד 'הזכות הטבעית וההיסטורית') – הבליע בן־גוריון את 'יום סיום המנדט' להיותו כמועד ההתכנסות, כפי שעשה צבי ברנזון לפניו. ואולם בָּעֵהָם, מְתַקְנֵי־נוסח־ברנזון ושרתוק, כתבוהו כולם כסעיף נפרד המוביל אל ההכרזה ומאפשר אותה, כלשון שרתוק: "והואיל וממשלת בריטניה ... מניחה מִידָה היום הזה את המנדט ונוטשת את האחריות לְשִׁלְטוֹן בארץ; לפיכך" וגו'. בעהם אף ציין בַּתּוֹכֵר שנלווה להצעתו, כי "המילים [האמורות על מלך בריטניה אשר] 'הסיר מעצמו את האחריות לְשִׁלְטוֹן' בקשר עם סיום המנדט, שאובות מחוק הפרלמנט האנגלי בדבר סיום המנדט". (ראה במאמרו של יורם שחר שפרטיו נתנו בסוף נספח א', עמ' 535).

את המסופר כאן כדאי לקרוא שנית יחד עם דברי שב"ד שבעוד שתי פסקאות, בזו הפותחת: "אך משהגענו עד כאן".

הערה 29 השייכת לעמ' 326:

אף מטבע זה נתון בטיוטת שרתוק, וממנה לוקח; אלא שהשתלשלות הדברים כאן מאלפת: בָּעֵהָם כתב כאן: "מדינה יהודית חופשית ועצמאית בארץ ישראל"; בא ברנזון וקבע גם באיזה חלק של הארץ: "מדינה יהודית חופשית עצמאית ודמוקרטית בארץ ישראל, בגבולות שהותו בהחלטת עצרת האומות המאוחדות". מתקני הנוסח, אשר החליטו להימנע מציון מדויק של הגבולות, כתבו: "מדינה יהודית חופשית וריבונית כדבר עצרת האומות המאוחדות בהחלטתה" וכו'. בהתאם להנחיית בן-גוריון בִּדְיוֹן ב'מנהלת העם', ניסח שרתוק: "ועל יסוד החלטת עצרת האומות המאוחדות, הננו מכריזים בזאת באוזני העם היהודי בתפוצות הגולה והעולם כולו, על הקמת מדינה יהודית בארץ ישראל"; כך בדיוק – בהשמטת קהלי השומעים – שנה גם בן-גוריון.

הערה 31 השייכת לעמ' 327:

בשתי ה'מדינות היהודיות' הנוספות, האמורות כאן – אוגנדה ובריוביג'ן – מצביע שב"ד על שתי יוזמות שונות לקיומה של אוטונומיה יהודית בארצות נֶכֶר.

תכנית אוגנדה ליישובם של יהודים מאירופה במרכז אפריקה – (ובמיוחד יהודים מן האזורים מוכי הפוגרומים) – הוצעה להרצל על-ידי שר המושבות הבריטי; היא אומצה על-ידי הקונגרס הציוני השישי (1903) אך בוטלה בקונגרס השביעי (1905), ובין שתי ההחלטות קמה סערה גדולה וגם הרצל הלך לעולמו.

בבריוביג'ן – על גבול סין – יזם סטלין את הקמתו של חבל יהודי אוטונומי שאליו יועברו יהודי רוסיה (1934), וכך יופגן שאין צורך בציונות... בשנים הראשונות נדמה היה שהעניין רציני: כמה רבבות יהודים חיו באיזור, קיימו מוסדות מקומיים, ואפילו היידיש הוכרה כשפה רשמית; אך בסופו של דבר נותרו שם היהודים מיעוט קטן באוכלוסיה הכללית, והאוטונומיה היהודית נגוזה ונשכחה.

• לפחות בִּהַקְשֵׁר של 'תוכנית אוגנדה' יש לשים לב למספר מילים אשר שרתוק 'שתל' והוסיף אותן מעל לשורה בסעיף הפתיחה לטיוטה שלו.

תחילה הוא כתב שלאחר שהוגלה העם מארצו הוא שמר לה אמונים "בכל דורות גלותו ובכל ארצות פזוריו, ולא חדל מתפילה ומתקווה לכנס את פזוריו ולחדש את חירותו הלאומית בתוכה". אחר כך הוא נמלך והוסיף לאחר המילים "ארצות פזוריו" את התוספת המדהימה-בעליבותה: "לא מצא לו ארץ תמורתה", ושוב הוסיף: "לא מצא לו בכל נדודיו ארץ תמורתה", וכו'. ובכן, אל ליבו של הסעיף המספר, כאילו, על נאמנות ותקווה מתמדת לשוב לארץ ישראל, מטיל שרתוק טיפת רעל של מעילה בתקוות הדורות ובתפילתם, באומרו – במשמע – שאילו רק מצאנו לנו 'ארץ תמורה', יכול שהיינו מוכנים לשכוח את זו הישנה ולחדש את חירותנו הלאומית במקום אחר...

לזכותו של בן-גוריון ייאמר שכאשר העתיק את הסעיף הזה אל הנוסח המוגמר, עמדה לו בינתו להעביר קולמוס על גבי כמה מילים.

הערה 32 השייכת לעמ' 328:

עד להזמנתם של חברי 'מנהלת העם' לשיבה של יום רביעי, ג' באייר, לא נקבע כלל שם למדינה העומדת להיוולד. בַּעֲהֵם, ואחריו ברנזון, התייחסו ל"מדינה יהודית", כלשון החלטת עצרת האו"ם, (וכמובן, בלא שייאמר הדבר במפורש, כתאומתה של 'המדינה הערבית'). בהקלדת מכונת-כתיבה של נוסח ברנזון המתוקן, לקראת הזמנת החברים לדיון, נדפסה השורה: "שם המדינה יהיה"

בדיון על נוסח ההכרזה נבחן גם השם 'ציון' אך נדחה, ונקבע כי שם המדינה יהיה: ישראל. שרתוק – אשר מונה כחבר בוועדת הניסוח – קָבַעוּ בלב ה'מגילה', בכותבו: "הננו מכריזים בזאת... על הקמת מדינה יהודית בארץ ישראל ושמה מדינת ישראל". את הסעיף הבא בטיטה חותם שרתוק במילים "... המדינה היהודית, היא ישראל", ובן-גוריון הגיה את הנוסח בכותבו: "... המדינה היהודית, אשר תיקרא בשם ישראל".

הערה 35 השייכת לעמ' 330:

סעיף זה לקוח, בשינויים קלים, מטיטת שרתוק אשר קיבל כל-זאת על המדינה כנדר, בפתחו: "אנו נודרים כי מדינתנו ישראל תהא מושתתת על יסודות החירות" וכו'; אך חלק חשוב מן ה'רשימה' כבר ניתן בטיטת ברנזון, האומרת שהמדינה תהיה "חופשית לעליית יהודים, מדינת חירות צדק ושלוש ברוח חזון נביאי ישראל... חדרות העקרונות של מגילת האומות המאוחדות".

מכיוון שבעהם כמעט שלא נגע בשרטוט דמותה של המדינה העתידה, נטל ברנזון את הפסקה הזו מנאומו של רובשוב, אשר כבר בתחילת ניסן הציע נוסח להכרזה, באוזני חברי הוועד הפועל הציוני. נשוב ונציין שברנזון קיצר את חזונו של רובשוב שכתב: "וחזון נביאי ישראל יאיר לפנינו את הדרך", שרתוק מחק את הנביאים בכלל, אך חזונום שב ועלה אל ה'מגילה' על-פי דרישתו של משה שפירא, איש 'הפועל המזרחי', בישיבת ועדת הניסוח לגיבוש נוסח שרתוק, ומשם נָטְלוּ בן-גוריון.

עוד ראוי להעיר כי בראש ה'רשימה' בסעיף זה, בטיטת ברנזון המתוקנת, הופיעה הקביעה כי "המדינה היהודית תהיה מדינה דמוקרטית" (לאחר שברנזון עצמו קבע את הדמוקרטיה במזוות המדינה כבר בסעיף קודם, ומתקניו 'הסיעה' לכאן). בטיטת שרתוק נעלם אפיון המדינה כ'דמוקרטיה' – בוודאי שלא באקראי – וכך הדבר גם בנוסח המוגמר. ברנזון עצמו, בעמ' 10 של חיבורו שפרטיו נתנו בסוף נספח א', תוהה ואיננו מביין: "מוזר ולא מובן מדוע בנוסח הסופי של ההכרזה הושמטה מן ההצעה המקורית שלי הפסקה שקבעה כי 'המדינה תהיה מדינה דמוקרטית'".

הערה 39 השייכת לעמ' 331:

שלושה היגדים נתונים כאן. ההיגד הראשון בדבר שיתוף הפעולה עם האו"ם לקוח מטיוטת שרתוק; ברנזון אמנם לא הביע נכונות לשיתוף פעולה עם עצרת האו"ם בכיצוע החלטת החלוקה, אך – גרוע יותר – הוא קבע (בפסקה קודמת) כי המדינה תוקם "בגבולות שהותוו בהחלטת עצרת האומות המאוחדות", ודווקא בן-גוריון הצילנו מן הצרה הזאת לבסוף, בהובילו להחלטה שכל עניין הגבולות לא יוזכר כלל. (ראה בספרו של זאב שרף שפרטנו נתנו בסוף נספח א', עמ' 105; וראה עוד בהערה 52, להלן בעמ' 353).

ההיגד השני – בקשת ההתקבלות לתוך 'משפחת העמים' – נכתב כבר בידי מתקניו של נוסח ברנזון, אלא שהם ניסחו זאת כפנייה כללית אל עמי העולם, עד שבא שרתוק וקרא את הקריאה אל 'הנהלת המשפחה', הלוא הוא ארגון האומות המאוחדות. גם את הולדת המטבע האמור בהיגד השלישי – "בני העם הערבי תושבי מדינת ישראל" – יש לזקוף לחובתו של שרתוק, שהציע להם "אזרחות מלאה", לאחר שברנזון הפנה את קריאתו "לערבים במדינה היהודית לשתף פעולה כאזרחים שווי זכויות וחובות", ומתקניו תיקנו: "אנו קוראים לערבים, אזרחי המדינה היהודית, ליטול חלק בבניין המדינה". בן-גוריון רקח שילוב מכל אלה, והותיר על כנו את הביטוי אשר מקופלת בו ההכרה ב'לאום' אשר יכונה, לימים – בצירוף אוכלוסיות נוספות – 'העם הערבי הפלשתיני'.

הערה 40 השייכת לעמ' 331:

כאן אמנם ראה בן-גוריון צורך להעצים את ביטויו של שרתוק – "חלום הדורות" – ולהמירו במונח הדינמי יותר, "שאיפת הדורות", והשאיפה אף נמשכת היא אל מגמתה: "לגאולת ישראל". איזכור מעין זה לא נכלל בטיוטות שלפני שרתוק, ורק רובשוב, בנאומו, אמר בסעיף החותם את נוסחו כי "אתנו מאַנְי כל הדורות בְּאומה".

יום הזיכרון

א

מ שראינו את יום העצמאות מסובך כל-כך בסיבוכים, ממילא משמע שגם מועד אחר מסובך עמו, והיינו יום הזיכרון של ד' באייר, המקדימו במצורף אליו.

מקור הצמידות בין שני הימים הוא אמנם פשוט וידוע, אך כדאי לחזור ולנתחו כדי לעמוד על הסיבוכים המיוחדים השייכים ליום הזיכרון. מקור הצמידות הוא בעובדה, שמנהיגי היישוב לא הצליחו לייסד את המדינה על החלטת האו"ם גרידא, במנותק לחלוטין ממלחמת השחרור שקדמה, אלא מיד תכפה עליהם מלחמת-ההתנגדות של הערבים,⁴⁶ באופן שעל-כל-פנים לא יכלו להכריז על המדינה אלא מתוך העמידה במלחמת-דמים קשה. שמחת יום העצמאות הראשון, כעבור שנה, ירדה אפוא מלכתחילה מהולה לא רק בזכר הקרבנות הרבים שנדרש העם ונענה לשלם, כדי לקיים את העצמאות שהושגה, אלא היא ירדה גם מהולה ממש באבל, מצד המשפחות הרבות אשר מקרבן ניטלו הקרבנות במישרין.⁴⁷ כדי לשחרר את השמחה מן הנטל המשבית הזה עלתה ההמצאה של ריכוז האבל

46 נזכיר שוב את הקפדתו של שב"ד לכנות כמלחמת-השחרור – או כמלחמת החירות – רק את מלחמתם של הארגונים שלחמו נגד השלטון הזר. למלחמת תש"ח-תש"ט – מלחמת-המגן של המדינה בקומה להדוף את קמיה – אין השם הזה יכול להלום, אלא אם 'דוחקים' אותו מסיבה כלשהי; על סיבה כזאת מצביע שב"ד להלן בסמוך בעמ' 345, בפסקה הפותחת: "יתר על כן".

47 בדיעבד נקבע כי מלחמת העצמאות החלה ביום החלטת עצרת האו"ם, כ"ט בנובמבר 1947 – י"ז בכסלו תש"ז – והסתיימה רשמית רק בכ"ג תמוז תש"ט, כאשר נחתם הסכם שביתת הנשק עם סוריה (לאחר שעם מצרים נחתם הסכם באי רודוס כבר כחמישה חודשים קודם-לכן). מקרב הכוחות הלוחמים נפלו במלחמה ארבעת אלפים שבע מאות שמונים ושלושה חללים, (ועוד כאלפיים אזרחים). יש לזכור שהיישוב מנה אז כשש מאות וחמישים אלף נפש, ומכסת החללים היתה אפוא כאחוז אחד מקרב העם היושב בציון.

ביום המקדים את החג⁴⁸ – ובפירוש, לאו דווקא כיום של אבל לאומי, אלא קודם-כול ובעיקר כיום זיכרון אישי, לכל אחת מן המשפחות לחדוד – אלא שיום זיכרון אישי זה נקבע גם לכל המשפחות יחד ובמשותף, כדי ליצור מוקד של השתתפות הכלל באבל הפרטי ולאפשר על-ידי כך למשפחות לעבור ולהשתתף גם הן בשמחת הכלל של יום העצמאות, ללא סייג ובמשוחרר מכל טרוניה, שאולי עוד אפשרית היתה באופן אחר.

והנה, המצאה זו הריהי בלי ספק עמוקת-היגיון על-פניה, ונראה שיעילותה הוכחה גם עד כה למעשה. אולם, עם זאת מסתבר שכמות-שהיא אין היא גם פטורה מתקלות.

העניין מתחיל מכך שהאבל הטרי של המשפחות, אשר ליווה את יום העצמאות הראשון, כמובן השתקע והלך עם הזמן. אם אף-על-פי-כן, יום הזיכרון לא הושקע, אלא הוא נקבע כתאריך המוצמד ליום העצמאות דרך-קבע, ממילא נמצא אפוא כי חלקו של האבל הפרטי בתוכנו של היום פחת והלך עם הזמן, והיום נהפך במידה רבה והולכת לתאריך לאומי-אובייקטיבי – יום זיכרון לאומי לקרבנות של עצמאות ישראל. נטייה זו, מצדה, אמנם נתונה היתה שוב לנטייה ההפוכה של החזרת הדברים למזגם הראשון, על-ידי כך שמלחמת-ההתנגדות של הערבים ועמידתנו בה לא חדלו גם עם כינון שביתת-הנשק הרשמית, אלא עדיין מלוות הן את עצמאותנו בלי הפסק ומזינות את יום הזיכרון באבל טרי מתחדש והולך מדי שנה בשנה. אולם, תופעה זו רק מצרפת את השפעתה למניין ההשפעות הקובעות את סיכום תוכנו של היום כפי שנראה להלן, ואין בה כדי להכריע את הנטייה שאמרנו תחילה, הנשארת עיקר, והיינו שיום הזיכרון שוב איננו למעשה קטליזטור של אבל, אף אין הוא יום זיכרון משפחתי-קולקטיבי גרידא, שנהפך לשגרה, אלא הריהו בפירוש יום זיכרון לאומי, הנושא השפעה חינוכית לאומה בכללה ומצטרף למניין ערכיה.

ובכיוון זה אכן השפיעה לא רק התקדמות הזמן, כאמור, אלא הצטרפו לכך

גם גורמים אחרים.⁴⁹

48 יום העצמאות הראשון – הוא עצמו – הוכרז גם כיום הזיכרון לחללי צה"ל, וכך היה גם בשנת תש"י. רק לקראת יום העצמאות השלישי הוחלט להקדים את יום הזיכרון והוא נקבע ליום ד' באייר.

49 שב"ד פורש כאן שלושה גורמים ל'הלאמתו' של יום הזיכרון: הגורם הראשון ייפרש בחמש הפסקאות הבאות, אחר-כך – למן הפסקה הפותחת: "לאחר מכן" – יידון הגורם השני, ואילו לגורם השלישי תוקדש הפסקה המסיימת את מהלך הדיון, בסוף הסעיף.

הגורם הפותח היה, שכבר מלכתחילה לא צומצם יום הזיכרון באבל מגיני העצמאות לבדם, אלא עניינו הורחב גם על חללי הגנת היישוב שקדמה למדינה, ואף התפתחה נטייה לעשות את נתיקי "ההגנה" לאפוטרופסיו של היום – לפחות מן הבחינה הטקסטית. אך אבלם של חללי "ההגנה" – זה כבר מזמן חדל להיות אבל טרי, כמובן, והרחבת עניינו של היום עליהם ממילא תרמה אפוא, כבר מבראשית, לניתוקו של היום מן הנטל האקטואלי של מלחמת העצמאות גרידא ולהפיכתו ליום ריכוז הזיכרון של משהו רחב יותר ומורכב למדי.

מורכב למדי – כי באמת קשה להגדיר, במושג מסוים אחד, ליום ריכוז הזיכרון של מה נהפך יום ד' באייר על-ידי ההתפתחות שאמרנו.

אין להכליל ולומר, למשל, כי נעשה הוא ליום הזיכרון "למערכות היישוב", באשר מלחמת החירות של "הפורשים", למשל, לא נכללה – לפחות לא בזמן הראשון, וגם עוד במשך תקופה ארוכה אחר-כך. כמו כן, אף אין לומר כי נתקבל כאן יום זיכרון "למערכות ההגנה של היישוב" – כי על אף חוטה-השני של "ההגנה", העובר ומקשר לכאורה בין ההגנה שלפני העצמאות לבין המלחמה הנמשכת ממנה, העובדה היא כי למעשה לא ניתן ל"הגנת היישוב" לקבוע את עניינו של היום, ועניין זה נשאר קבוע בערכים של "עצמאות" ו"מדינה" בדווקא. אם אף-על-פי-כן הוכללה בכך גם ההגנה היישובית שלפני המדינה, נעשה הדבר על-ידי כך שלהגנה זו יוחסה משמעות בהיווי העצמאות והכנתה, כמעט בבחינת מאבק מכיוון להשגתה – וממילא נתפסה אפוא גם ההגנה הטרומית כחלק ממלחמת העצמאות. אולם, תוך כדי כך נשארה העובדה בעינה שהגנת היישוב הטרומית באמת לא היתה בשום אופן מאבק מכיוון לעצמאות. מסתבר, כמובן, שמבלי משים ועל-פי הייעוד ההיסטורי האובייקטיבי אמנם שימשה הגנה זו את התהליך של היווי המדינה העצמאית, בבחינת גורם של התפתחות, ככל מיני הגורמים האחרים בהתפתחות היישוב – אך אף פעם לא היתה ההגנה מכוונת למדינה ולעצמאות מדעת, לפחות לא במישורין – ולמעשה, מטבע עניינה, היא גם לא היתה יכולה להיות מכוונת לכך.

יתר-על-כן, מאחר שמלחמת החירות של "הפורשים" הושארה בינתיים מחוץ למסגרת הדברים, נמצא שעצם מושג המאבק המכוון לעצמאות בכלל לא יכול היה לבוא כאן בחשבון כערך חיובי – והרעיון שלהגנת היישוב היה איזה קשר למאבק מכוון שכזה אמנם לא הועלה גם בשום אופן בפירושו. אולם, דימוי של קשר כזה אמנם נוצר איך-שהוא בתודעה – המצפון הרע והקנאה ביחס למלחמת "הפורשים" היו כמובן הגורם הקובע בהיווצרות זו, (כשם שהם היו גם הגורם

הקובע ביצירת הכינוי של "מלחמת השחרור" למלחמת ההגנה של שנות תש"ח-תש"ט) – וכך נהפך יום הזיכרון ליום זיכרון לאומי לחללי מלחמת העצמאות, במין מובן מפותל, המכליל לא רק את חללי המלחמה להגנת העצמאות של שנות תש"ח-תש"ט, אלא גם את חללי הגנת היישוב שמקודם.

לאחר מכן, גורם שני בהלאמת עניינו של יום הזיכרון היה, שסוף-סוף הוכללו בו גם חללי מלחמת השחרור של "הפורשים", לח"י ואצ"ל. אכן, הדבר נמשך זמן רב – כשמונה-עשרה שנה, עד לשנה שלפני מלחמת ששת הימים; ואמנם, מה גדול היה אושרם של נתיקי "הפרישה" כאשר סוף-סוף זכו להשוואת-זכויות זו, שכל-כך השתוקקו להשיגה במשך כל השנים הרבות שבינתיים. צירוף זה השלים את ההתפתחות שהתחילה עם הרחבת עניינו של יום הזיכרון על חללי "ההגנה", כי עתה באמת כבר נוספה ליום הזיכרון התייחסות מבוססת לחלוטין לא רק להגנה על העצמאות בדיעבד, אלא גם למאבק המכוון להשגתה.

אך יש לציין כי מבחינת הערכים המודעים, מכל-מקום לא היה בכך שום שינוי חשוב וניכר. כי צירופם של הפורשים נעשה רק על-ידי הכללת החללים ושמות הארגונים, אבל לא על-ידי התייחסות מפורשת כלשהי לערכים שהדריכו את הארגונים הללו. מן הערכים האלה סוּגן רק משהו מופשט ואווירי בדבר מאבק לעצמאות ומדינה, מעין מה שיוחס מלכתחילה גם לארגון "ההגנה" – כאילו גם לח"י ואצ"ל היו פשוט שותפים לאותו מאבק "ההגנה", שלא היה ולא נברא, וכאילו השוני בינם ל"הגנה" היה רק בזה, ש"ההגנה" ניהלה [את] אותו מאבק דמיוני לעצמאות באופן עיקרי ומוסמך, ואילו הם תרמו לכך משהו גם-כן, אך באופן ארעי ומשובש, על דרך "פרישה". ותיקי "הפורשים", מצדם, בלעו את השוואת-הזכויות הזאת לתיאבון – יותר מזה הם בעצם לא ביקשו, ואף כבר לא זכרו אחרת, גם הם בעצמם – וכך נמצא כי הכללת "הפורשים" אמנם הוסיפה להרחבת משמעותו הלאומית של היום, אך בלי לפגוע בכל-זאת במאומה בתודעה הפרדוקסלית דלעיל, כאילו המאבק המכוון להשגת העצמאות לא התחולל כלל על-פי איזה חיוב ערפי מודע (בניגוד ל"הגנה" ולכל תפיסת-עולמה, השלטת עוד גם במדינה, עד עכשיו), כי אם רק באופן ערטילאי ובלתי-מוגדר, במסגרת אותה "הגנה".

ואילו הגורם השלישי היה שלאחר מלחמת סיני הראשונה ומלחמת ששת הימים הורחב עניינו של ד' באייר גם על חללי המלחמות האלה, וכן על חללי המערכה המתמדת הנמשכת עוד מכאן ואילך. מתוך כך נהפך ד' באייר ליום זיכרון לאומי לא רק לחללי מלחמה מסוימת על עצמאות ישראל, כי אם באמת כבר לחללי המלחמות

על העצמאות המחודשת של ישראל, באופן כללי (ולרבות המלחמה הטרומית, במובן האווירי שתיארנו).
ומכל צירוף-הדברים הזה מסתנפות התקלות, אשר הן הן נשוא דיוננו.

ב

ראשית, מתעוררת מכאן הבעיה, שאם העניין איננו בעיקרו במציאת קטליזטור לאבל אישי, כי אם בקביעת יום זיכרון לאומי לחללי העצמאות – לשם מה לנו בכלל יום מיוחד שכזה? מדוע לא יתמלא התפקיד על-ידי יום העצמאות בעצמו, כשם שאין לנו, למשל, יום זיכרון מיוחד לגיבורי מלחמות החשמונאים, בצד ימי החנוכה, וכשם שגם בקרב אומות העולם האחרות שלחמו על עצמאותן אינני יודע על שום ימי זיכרון מיוחדים לחללי העצמאות, אלא נזכרים הללו בימי העצמאות עצמם?

התשובה, פִּמְסַתְבֵּר, מתחלקת לשתיים, והראשונה היא כזאת:⁵⁰
יום העצמאות אמנם יכול היה למלא ולהכליל בתוכו באופן טבעי את התפקיד של יום הזיכרון, לֹא המדובר היה מלכתחילה בזיכרון המלחמה המכוונת להשגת העצמאות. במקרה כזה היתה העצמאות מופיעה כהישג המלחמה הזאת, הישג המגלם את משמעות המלחמה ומהפך את זכר סבלה לשמחה; יום חג העצמאות היה אפוא ממילא נבנה מסביב להיפוך זה כמוקד מרכזי של תוכנו, וגם זכר חללי העצמאות היה ממילא מגיע בכך לביטוי הנאות, באשר כל החג היה באופן כזה מתקבל בעצם כעין ביטוי מודע לחיי העולם הבא אשר להם זכו הלוחמים, במעש-מלחמתם, גבורתם והקרבתם. אולם, העובדה היא שיום העצמאות נוצר דווקא במנותק מזכר מלחמת-השחרור המכוונת: אין שמחתנו נבנית על ההישג והמשמעות של הסבל שקדם, כי אם אדרבה – פורצת היא כביכול ממעל ומעבר להם – ולכן אמנם יוצאת היא ריקה ונבובה כל-כך, כפי שכבר ראינו. מתוך כך שוב יוצא כי יום העצמאות, כמות שהוא, אינו מסוגל בכלל להיות מוקד של זיכרון – אף לא לאלה שנפלו על ערך העצמאות בדיעבד, [בימי המדינה], באשר

50 חלקה הראשון של התשובה יינתן בפסקה הבאה; החלק השני ייפרש אחר-כך, במהלך ארבע פסקאות.

ממילא אין בו ריכוז משמעותי לשום ערך שהוא – ולכן אמנם, לצורך הזיכרון, נאלץ הציבור למצוא לו איזה יום אחר, מיוחד.

ואילו החלק השני של התשובה הוא שבאמת קרה לנו בענייננו מה שלא קרה בשום אומה ולשון, והיינו שמלבד מלחמת השחרור המכוונת – ותיכף משעת הצלחתה ואילך – קמה עלינו מלחמת-נגד עצומה לביטול ההישג, ולא דווקא על-ידי המשעבד המנוצח (שזה עוד היה מתקבל פשוט כהמשך טבעי של מלחמת השחרור המכוונת עצמה), ואף לא על-ידי אויבים-פושטים כלשהם לכיבוש נחלתנו (שזה כבר היה מופיע כמשהו חדש, השייך רק ל"הגנת המולדת", ולא דווקא למושגים של השגת העצמאות ושחרור), כי אם על-ידי אויבים-מתקוממים מן הצד, אשר מטרתם האידאית היא בפירוש ודווקא ביטול העצמאות והשחרור, שהשגנו מיד הכובש זולתם.

והנה, תיאור זה של הדברים כרוך אמנם במידה רבה של ראייה מסולפת. כי האויבים האלה, מן הצד, לא על חינום ובמקרה הם התקוממו. האמת היא כי הצלחת מלחמת-השחרור המכוונת והטרומית שלנו, נגד הכובש האנגלי, יצאה מלכתחילה בלתי-מושלמת, ועל-פי דין גאולתנו עוד חייבים היינו אנחנו להמשיכה במכוון, מצדנו, נגד השלטון הזר של תקיפי הערב-רב הפסכדו-ערבי, שנשאר עדיין ברוב השטחים של ארץ-הייעוד. התקוממות הערבים באמת היתה אפוא, על-פי טעמיה העמוקים, לא מלחמת-התקפה, כי אם מלחמת הגנה נִמְנָע נגד ההמשך הצפוי הזה של מלחמת השחרור, ואילו הימשכותנו לתוכה – עד הניצחון הגמור – באמת הינה אפוא, על-פי תוכנה האובייקטיבי, בבחינת מילוי של משימת המשך השחרור, כדרוש, ולא מלחמת-הגנה גרידא על העצמאות שכבר הושגה.

לכן, מנקודת ראות זו, אף התערבות הערבים נגד העצמאות שהושגה, לכאורה לא היה בה כדי להצדיק הבחנה בין לוחמי השחרור הטרומיים, נגד האנגלים, לבין לוחמי המשך השחרור עתה, שכולם יחד ראויים היו להיתפס כלוחמים בשלבים שונים של מלחמת שחרור רצופה אחת (אשר, מצדה, ראויה היתה לבוא על מזכרתה הממצה והמאוחדת ביום העצמאות).

אולם, כאן שוב העובדה היא שלא כך נתפסו הדברים באומה. העם ראה את התנגדות הערבים רק כהתקפה אומללה, שאין לנו שום עניין חיובי מבעדה; הוא עמד נגדה בכנות בכוונת-התגוננות גרידא, ובמידה שמילא בה את משימות המשך-השחרור הריהו עשה כן רק בעל-כורחו (ואף אם הסב על כך את השם "מלחמת שחרור", הריהו לא עשה כן בהתאם לרצון-שחרור שכיוון את המלחמה, כי אם רק מתוך קנאה ב"פורשים", כפי שהערנו לעיל). מתוך גישה זו, אף לוחמים שנפלו

באופן אובייקטיבי במשימות של שחרור, הרי מבחינה סובייקטיבית הם הופיעו ונתפסו רק כלוחמי-הגנה, אשר לא שום ייעוד ורצון תכליתי מדריכים אותם קדימה, כי אם רק גורל טְרָגִי, שאינו מניח להם ליהנות בשלום ממה שכבר הושג. לזכרם של לוחמים שכאלה כבר לא היה אפוא – אף מטבע הדברים – מקום לאינטגרציה בַּשְׂמֵחָה של יום העצמאות, באשר ענינם כביכול לא היה מכוון בכלל להישג שבשמחה זו, כי אם רק לתוספת-ההישג של שלום, אשר עדיין על-כל-פנים גם לא הושג – ואף מצד זה עלה אפוא הכורח להקדיש לזכר החללים יום מיוחד, שיהא אמנם צמוד ליום העצמאות, אך לא יהא שייך להיבלע בתוכו.

וכשם שהסבר הדברים הוא כפול, כן כפולה התקלה אשר בה הם כרוכים. את הצד האחד שבתקלה למעשה כבר ראינו – בנביבות הנגרמת ליום העצמאות על-ידי הניתוק בינו לבין מזכרת התנופה הקנאית של לוחמי עניינו – נביבות היוצאת, כמובן, במידה מקבילה של דלדול בכל מסכת חיינו כולם. ואילו הצד השני הוא בטיב הזיכרון הנקבע לחללינו. כפי שהוסבר כאן – וכפי שאמנם בדיעבד גם ידוע הדבר בפשטות בציבור – החללים הם חללי מלחמת שחרור, המגשימים בדמם את כיסופי הדורות של האומה; ואף-על-פי-כן, הזיכרון המועלה להם ב-ד' באייר אין בו מאומה מערכי משאת-הנפש החיוביים, מן ההתקוממות הרצונית שלנו נגד האויב היושב בארצנו, מן התנופה למגרו ולשחרר את הארץ, ומן החזון של ארץ-ישראל משוחררת במלכות בית-דָּוִד הבנויה פְּמִוּעַד. רק שיבוץ כזה של הזיכרון, הוא שיכול היה ליצור לזיכרון את המסגרת המשמעותית הנכונה ולשאת השראה חינוכית מתאימה לעתיד. אך המציאות של ד' באייר – בלעדי כל הערכים שאמרנו – הריהי במין זיכרון, שאינו נבְּנָה על שום עיקרון חזוני-משמעותי, כי אם על עיקרון טְרָגִי גרידא – (ובמידה שכבר מכלילים בזיכרון גם את מלחמת החירות של "הפורשים", הרי לפי מה שראינו, ממילא גם היא נאנסת לתוך העיקרון הלזה). הדבר מתבטא בכך שִׁמְאוֹר לִד' באייר ועד צאת היום נסחף העם, על-ידי כל אמצעי-הקול הציבוריים, לְתִאֲנִייה וְאֲנִייה רצופה אחת, המורכבת אמנם מקינת-גיבורים – אך גיבורים ששירת-חייהם נפסקה משום-מה באמצע, ביד זדים ורשעים, ללא שחר – ושלכן יאתה עליהם הקינה – ולא דווקא גיבורים אשר בחירתם-הם בייעוד ישראל היא שסיפכתם בסכנה והביאתנו עד כאן, בדרך גם הלאה, ושלכן יאתה להם רק תהילה. באופן פרדוקסלי מאוד – לעומת הניצחונות וההישגים הייעודיים שבהם נפלו גיבורינו – נמצא כי התכניות הציבוריות של ד' באייר עושות את היום למשהו אומלל יותר אף מן המקובל כיום

בתשעה באב, והרקע לכך הוא כי אופי התכניות האלו באמת אינו נבדל בכלום ממה שנהוג ומתאים ב"יום השואה והגבורה".

כדי להמחיש את הביקורת אולי כדאי להשוות כל קינה רגילה המושמעת ברדיו בד' באייר לשיר שכתב, למשל, איש-לח"י, עזריאל וייס (לבנת), בשנת תש"ה בבית-הסוהר, לזכר חברו שבתי דרוקר (ציון), שנפל באותה תקופה ביבנאל, בקרב עד הכדור האחרון. אופיינית לשיר-זיכרון זה לא רק הגישה הרעיונית העמוקה-נשגבה, אלא גם מנגינת-הלכת רבת ההוד והתנופה שהותאמה לו (על-ידי מ' אלוני, הוא משה דוד אֵיכנבום)* – ובלי שום קשר לבעיית הכישרון הפיוטי-האישי של המחברים, העובדה היא שההפך משני הסממנים האמורים הוא הכלל השורר בתכניות של ד' באייר. אין צריך לומר כי ההבדל אינו מקרי, אלא נובע הוא מן ההבדל בין רוח מלחמת-החירות המכוונת מדעת ומרצון לגאולת-ישראל לבין רוח מלחמת-ההגנה הטרגית-כביכול, הכפויה בלי-ברירה – ואין צריך לומר גם מה העוול וההשחתה הנגרמים לרוח האומה מן הצד הַלְלוּתִי של ההבדל הלזה.

ג

אולם, תקלה זו שניתחנו עד כאן, באמת לא נעֶשֶׂה לה דיין-צדק אם לא נעמוד גם על יתרון גדול וחשוב, הנגרר עמה מבלי משים, בבחינת הצד השני של המטבע. היתרון מתאפשר באופן פרדוקסלי דווקא מפני שהגישה הטרגית למלחמות על עצמאותנו היא מסולפת כפי שאמרנו, ומאחורי עמידתנו במלחמות אלה מסתתר באמת לא כורח אומלל ומסכן, כי אם רצון חיובי אדיר.

הרצון החיובי הזה, הוא הוא כמובן ההסבר לכך שאין אנו מתקפלים מפני הסתערות האויבים לאין-מספר, כי אם אדרבה – ככל שמקשים הם את עורפם כן מגבירים אנו חיילים כנגדם והולכים וכובשים אנו את ייעודנו מידם. אולם, הרצון

א השיר 'נישא כבר דגלנו' פורסם בַּחוּבְרַת 'ללא כבלים', תשכ"ח, למלאת עשרים שנה לשחרור גולי קניה.

[עזריאל וייס (לבנת) ומשה-דוד אֵיכנבום, שניהם אנשי לח"י, מגולי אפריקה, היו ידידים קרובים לשב"ד במהלך שנות הכלא ולאחריהן, ומשה דוד ורעייתו (רחל ענבר) היו גם שכנים למשפחת בן-דב ב'בית השבעה'. את השיר שחיברו השניים לזכרו של 'ציון' – ואת סיפור הגבורה של נפילתו – נביא כנספח ג' לַחִיבוֹר, בעמוד 378].

הזה, מסתבר שהוא לא יכול היה להתממש – ולפחות לא יכול היה להתממש בעוז ועוצמה כזאת, אף לו מודע ומוגדר היה לחלוטין – אלמלא הועמד באמת בעוצמה כזאת בפני הברירה, להידרך ולפעול או לחדול מעיקרא.

אכן, גם תנופת ההסתערות היזומה של תהליך התחייה, מלכתחילה – אף היא לא נבעה כולה רק מהתפתחות פנימית-חיובית לבדה, אלא היא נולדה גם מזעם השוט המחדש של שנאת-ישראל, מן הפוגרומים ברוסיה עד גמר-הורדת-המכה במחנות-המוות של היטלר; ועתה, עצם העובדה שעם הקמת המדינה התגלגלנו למין אבדן כזה של תודעת ייעודנו – והעובדה שאף "הפורשים" התגלגלו למעשה לאותו האבדן, ולא קמה בהם הרוח להיאבק ברצינות על השלמת מלחמת-השחרור במכוון – הריהן עובדות המוכיחות בעליל שעם גמר ההשמדה באירופה והקמת המדינה אמנם התמצה כבר כוח אותה תנופה שסיערתנו מפני שנאת-ישראל בגלות, ושוב לא היינו מסוגלים להמשך של הסתערות בלעדי חידוש התנופה, מן הצד השלילי, מאילו מקורות מדרבנים חדשים. חידוש זה בא לנו על-ידי השראת הפחד שהספקנו להשרות על הערבים, עד שקמו ועלו עלינו הם, לביטול הישגנו, בחידוש הברירה ההיטלרית ללא פשרה, לחיים או למוות – ואמנם, על נקל יכולים אנו לתאר לעצמנו כיצד נוטים היינו להתנוון כאן עד מהרה, במדינת-החלוקה, לו הואילו הערבים להשאירנו בה באידיליה של שלום ושלווה.

דברים אלה, מצד שני, אמנם אין כוונתם לומר כי על-ידי התקוממות זו אך נהגו אס-כן הערבים בטפשות. באמת מסתבר שלא היתה להם ברירה, שהרי עצם השלמתם עמנו היתה ממילא מביאה גם אותם לרמדומי שלווה משעממת, ללא כל אותם יתרונות הטיפוח הבין-לאומיים שהם זוכים בהם כיום – (אחר שלהתפתחות לאומית אמתית, חיובית-פנימית, נראה שעדיין אין הם מסוגלים, מעצם הרכבם ההיסטורי) – ובמצב זה, מסתבר שאפסותם היתה חוזרת ומדרבנת את ייעודנו כנגדם מכל-מקום. אולם, יהא הדבר כאשר יהיה – העובדה היא שלא הושאר לנו להיות מדורבנים לאט-לאט ותוך שלווה מִרְכָּרְכָת, על-ידי אפסות הערבים גרידא, אלא נגזר עלינו להיות מדורבנים על-ידי התקוממותם ביד רמה ובתמיכה בין-לאומית רחבה; וגם אם עדיין לא הוליד לנו הדבר שום אידאולוגיה חיובית מתאימה שכנגד, בהיקף לאומי, הרי לפחות הוא כבר תרם לכך את חלקו, דווקא במה שמתבטא בתוכן המשובש של יום הזיכרון.⁵¹

51 את "יתרון פגיונותו" של יום הזיכרון יציג כאן שב"ד בשני היבטים; להיבט הראשון תוקדשנה שתי הפסקאות הבאות, והשני יתבאר בשלוש הפסקאות שאחר-כך, עד סוף הסעיף.

כי ייחודו של יום הזיכרון, ללא אינטגרציה ביום העצמאות, באמת מהגיש לנו קודם-כול במרוכז את גודלו וכובדו של המחיר, ללא ריכוך בחגיגת ההישג – והרושם נשאר מרחף מעל לחגיגות של יום העצמאות, משעת-המעבר בין שני הימים ואילך. באופן כזה, גם אם אין יום העצמאות נושא לנו שום רצון וערכים חיוביים להשלמת הגאולה, מכל-מקום מצטרף לו [מן היום הקודם] צל-הקדרות המדרבן של חוסר-הברירה שבו אנו עומדים – ובאמת, ככל שהמחיר המודגש על-ידי יום הזיכרון נמצא יותר אכזרי, הרי על רקע הרצון הנסתר המפיעם בנו, אך יוצאים אנו על-ידי הדגשה זו יותר דרוכים ומדורבנים. הדבר מתבטא גם בדמות החיילים אשר מקרבם באים הגיבורים המוקשחים, הממלאים את יום הזיכרון – ודמותם של אלה, בהיזכרם כך מתוך הטרגיות שהם מקבלים עליהם בעוד-רצון ללא פשרה, חוזרת ונותנת את אותותיה בעם ובצבא המתחנכים על-פי זכרם.

במילים אחרות אפוא, אם על-פי גישה נכונה לדברים יכולים היינו להתחנך לקידום ענייננו מתוך התרוממות-נפש ותבונה, הרי על-ידי הגישה המתגלמת ביום הזיכרון כמות-שהוא לפחות מתחנכים אנו לרצינות של זעם-עמידה המקדמנו באותו הכיוון – וכפי שכבר אמרנו, אף כל התרוממות-הנפש והתבונה ודאי לא היו יכולות להיות כלום בלעדי היסוד של רצינות-זעם מדרבנת כזאת. ושנית, יתרון פגימותו של יום-הזיכרון הוא גם בטרגיות המסולפת שאותה הוא מרכז.

כי לו היה לנו רק הרצון החיובי, אף במלוא תודעתו, הרי עם כל יופיו עוד עשוי היה אדם להיות מוֹנְהוּ כביכול במידה של שרירות, שכביכול אך שיגיון הוא שפדינו מליבנו – וסכנת העמידה על בסיס של שרירות היא, שנוטה היא ליהפך להיסטריה גרידא וסופה מתגלגלת לתוהו. אולם, הצגת הדברים מצד הטרגיות, פגישה של יום-הזיכרון, מקשרת מבלי-משים את רצון-ייעודנו אל שורשו האובייקטיבי בהכרח המציאות והבריאה – ואם כי ערכים מודעים מתאימים עדיין אין מכאן, הרי לפחות מזורמת מכאן תחושת-התודעה של הכרח גורלנו ההיסטורי, אשר בהגיעה בבוא הזמן לידי מפגש עם הערכים התוכניים, ודאי עתידה היא להשלימם מצד הביסוס הניסיוני-האובייקטיבי הדרוש.

הסיכוי הטוב הנשקף בנקודה זו, אף מתגבר ועולה למעשה עם התקדמות הדברים. כי בהתחלה, משהגענו רק לעצם העצמאות וניצחונות תש"ח-תש"ט, עדיין לא היו לנו לסתירת הטרגיות של יום הזיכרון אלא הרחבת הגבולות היחסית (לעומת גבולות-השמחה של כ"ט בנובמבר)⁵² והתעצמות הצבא – הישגים, אשר כלשעצמם, עדיין לא היה בהם כדי לבטל את ההנחה שיכול היה מישהו להעלות,

שביסודו של דבר, מבחינה עקרונית, אולי באמת לא הוסיפה לנו המלחמה הערבית שום הישג מהפכני שלא היה לנו בלעדיה. אולם, אחר מהלך ההתפתחות מאז ועד עתה, הנה נוכחים אנו לדעת כי על אף הידבקותנו הסובייקטיבית-הקנאית פֶּרְעוֹן של "תולעת יעקב", לא הואיל לנו מאומה, והמלחמה הערבית הביאתנו ליהפך תוך עשרים שנה ממדינת-פליטים קטנה, דלה וענווה, למעצמה מופְּרָת, בעלת יכולת-הכרעה בין-לאומית, צבאית ומדינית, באזורנו – והרי זו התפתחות, אשר על רקע קבלת החיוב הישראלי במודע, ממילא מתבטל בה צד הטְּרָגוּיִת שבדברים בעליל, ונשארים רק יסוד השאיפה הרצונית מלמטה ויסוד ההכְרָח הבלתי-מתפשר מלמעלה, המתמזגים זה עם זה במעגל אחד של שלמות.



52 המילים שבסוגריים מכוונות לפרץ השמחה אשר שטף את היישוב במוצאי השבת של כ"ט בנובמבר (ט"ז בכסלו תש"ח), כאשר הוחלט בעצרת האו"ם על חלוקת האונה המערבית של הארץ לשתי מדינות – על-פי הגבולות המסומנים במפה. החלטת האו"ם הקצתה ליהודים מדינה מקוצצת, אשר תחובר משלושה טלאים (וביניהם שתי נקודות חיבור): עמק הירדן העילי עם עמק בית-שאן ועמק יזרעאל; מישור החוף; והנגב. ירושלים אמורה היתה להיות 'אזור בינלאומי', ללא כל חיבור למדינה. שטח המדינה היהודית אמור היה להיות 16,000 קמ"ר. בתום הקרבות התייצב צה"ל בקווי שבינת הנשק, כאשר למדינת ישראל נוספו 4,250 קמ"ר יתר על שטח 'מדינת החלוקה'.

הנה-אלה הם האזורים אשר לא הוקצו למדינה היהודית בהחלטת האו"ם – ונכבשו לנו לפי-חרב: ירושלים המערבית וכל פרוזדור ירושלים; עמק האלה ואזור בית גוברין; הגליל עם עמק עכו ואזור חוף נהריה; נחל עירון וחבל תענך; אזור רמלה ולוד; מישור החוף הדרומי ואשקלון; חולות חלוצה במערבו של הנגב הצפוני, באר שבע במרכזו, וחבל יתיר ובקעת ערד במזרחו.

ד

זוהי אפוא התרומה הטובה שיום הזיכרון נושא למכלול תרבותנו אף מתוך פגימותו. אולם, תרומה זו – מעצם חיובה נובע כי הגישה הקיימת במילוי תוכנו של יום הזיכרון לא תוכל להתקיים לדורות.

אכן, לעולם בוודאי נזכור את הגיבורים המוזכרים בו ונתחנך מתוך החלטיותם ומסירותם; אך יום זיכרונם לא יוכל להישאר לתמיד כמין "יום השואה והגבורה". משיתמזגו הדברים במזגם הנכון, ייתכן שעדיין ראוי יהיה לקיים את יום הזיכרון כיום מיוחד, הממחיש את צמיחת גאולתנו מדם אותם גיבורים, אך תוכנו על-כל-פנים לא יוכל להישאר טָרְגִי כמו היום. נקבל מטְרְגִיּוֹת זו את רעיון הכורח, אך רעיון זה לא יישאר עוד תקוע בְּעֶצֶב של איך-ברירת המלחמה, אלא יועתק לשמחת הייעוד העליון והמחויב של ההישג – ומשמע כי תוך כדי כך ממילא תבטל גם התקלה הנוספת שאמרנו, כי מחיצות-התוכן בין יום הזיכרון וחג הגאולה תמוטטנה, התכנים יתמזגו זה בזה וייהפכו לאחד: תוכן חג הגאולה בדם הגיבורים שלחמו על-פי כורח הייעוד. אם במצב זה נחזיק עוד בשני ימים, ולא באחד, יהא זה רק על-פי שגרת המסורת וכדי להדגיש את שני היסודות שבאחדות, ולא בשום פנים כדי להפרידם לשתי רְשׁוּיּוֹת של אבל קודר לחוד ושמחה משולחת לחוד.

בזוה מגיעים אנו לעוד בעיה אחת אשר יום הזיכרון מסובך בה, והיא בעיית צמידותו דווקא ליום העצמאות. ראינו שיום העצמאות עצמו זקוק עדיין להתפתחויות תוכן ומעמד מהותיות, העשויות עוד אולי לרוממו – אך אולי גם להדחיקן לחלוטין; ויום הזיכרון – בהיותו צמוד מלידה ליום העצמאות – נשאר אפוא בהכִרְח שותף בְּתִלּוֹת באותן התפתחויות. אולם, בנקודה זו נראה לומר שמצבו של יום הזיכרון הוא בכל-זאת יותר איתן. כי ליום העצמאות, ייתכן שיימצאו עוד כמה וכמה תחליפים, מטהרים מקשייו שלו;⁵³ אך ליום הזיכרון לחללי העצמאות – ובייחוד דווקא אלה שלחמו עליה על-פי עקרון ההגנה – לא

53 בחותמו את הדיון על גורלו הצפוי של יום העצמאות – בסוף החלק הראשון של חיבור זה – הטעים שב"ד כי מלבד כ"ח באייר, באים בחשבון גם כמה ימים נוספים הראויים להחליף את יום העצמאות, והמה: יום כינון המלכות, יום טיהור הר הבית ויום חנוכת המקדש. ראה זאת בְּפִסְקָה הפותחת: "מתוך כך", בתחתית עמ' 335.

ייתכן למעשה שום תחליף. גיבורינו אלה – הדחקת יום העצמאות מפני שורשיותו המסולפת עשויה רק לפגוע בזכרם – וזהו דבר שלא רק איננו ראוי, אלא גם יהא בו גרם סילוף חוזר, מצדו. לכן מתקבל מאוד על הדעת לסבור, שאולי דווקא יום הזיכרון – בהתפתחותו הרצויה כדלעיל – הוא יהיה הגורם המכריע שיציל אף את יום העצמאות. בהזרימו לתוכו את החלק המתאים מן התוכן הממוזג שאמרנו, ודאי יוכל הוא לתרום להעלאת החלק המשלים, הראוי מצד יום העצמאות בעצמו – ואולי באמת הסיכום הטוב ביותר יהא ששני הימים יתמזגו לאחד.

מכל-מקום, שוב, גורם אחד עוד ראוי להזכיר, העשוי אמנם לשמש לאיזון נכון של התכנים מכל הצדדים. הגורם הוא: זכרם המיוחד של לוחמי מלחמת השחרור המכוונת, שמלפני הקמת המדינה. הללו – יש להם כיום ימי זיכרון מיוחדים, לפי ארגוניהם, במסגרת שרידי חבריהם, אך במסגרת יום הזיכרון הכללי היזכרם הוא כמעט חסר-משמעות, כאמור. והנה, דווקא העלאת זכר הערכים של מלחמת השחרור המכוונת היא אחד היסודות החשובים ביותר החסרים ליום העצמאות, כפי שראינו לעיל – ומצד שני, צירוף הזכר הזה לעקרון הכורח העליון, העשוי להיות עיקר תרומתו הערכית-החינוכית של יום הזיכרון [הפגום] דהאידנא, הריהו הגורם החסר להעלאת התפיסה המושלמת של מלחמת-גאולתנו, שאמנם אינה צומחת רק מתוך כורח הייעוד, אלא גם מְרָצוֹן הכורח הזה, בתכלית ההזדהות והכיסוף. את הגורם החסר הזה ניתן למצוא ביום הזיכרון, על-ידי החִיָּאת המשמעות של לוחמי החירות, אשר עקרונית ופורמלית הריהם כבר נזכרים בו – ומטבע הדברים, כאשר תרומת יום הזיכרון תתחיל אמנם לצאת מתוקנת לפחות מן הבחינה הלזאת, או אז אפשר יהיה לומר שההתפתחות הנחוצה בענייננו על-כל-פנים עלתה כבר על דרך-המלך.

צומות החורבן

ת הנושא של צומות החורבן מצרף אני לחיבור זה על-פי שתי מסיכות המשלימות זו את זו, והמשותפות ליום העצמאות מצד אחד ולצומות החורבן מצד שני.



המשותף בין הצומות הללו (ובייחוד תשעה-באב) לבין יום העצמאות הריהו קודם-כול זה שבשני מיני הימים, עם היותם מועדים בעלי משמעות מדינית אקטואלית, לא תיתכן לך מכל-מקום התייחסות עמוקה ואמתית אל היום אלא באמצעות בית-הכנסת, כבמועדים ישראליים אחרים, ואף-על-פי-כן, כשבא אתה בימים אלה לבית-הכנסת, ייחודם המשותף ממועדים אחרים הוא בהרגשה התוקפתך שלא זה המקום. ושנית, הצד המשותף המשלים הוא, שהפרדוקס האמור, בשני מיני המקרים, מקורו הוא אחד: בְּעוֹבְדָה שהתפתחות בית-הכנסת וצמיחתה של מדינת-ישראל התפרדו ולא עלו בד בבד, וכשם שיום העצמאות – על אף יסודו בְּתִפְלוֹת⁵⁴ – מוזר הוא בבית-הכנסת משום שרוחו המרוקנת היא לחלוטין מבחוץ, כן גם תשעה באב מוזר הוא בבית-הכנסת בעידן מדינת-ישראל משום שגם אם למדינה זו, בעצם, תשעה-באב מכוון, הרי מתוך אותו ניתוק-קשר מתקיים תשעה-באב בבית-הכנסת כאילו לא היתה המדינה בעולם, ואילו המדינה – גם היא מצדה – אינה יודעת על תשעה-באב זה מאומה.

הפיירוד הפרדוקסלי הזה תובע אפוא פתרון בעניין הצומות, בדומה למה שניסינו קודם להתחקות על דרכי הפתרון בעניין המקביל של יום העצמאות – וכאן צריכים אנו קודם-כול לדחות ניסיון אפשרי להצדיק את הפירוד ולקיימו, אם מצד המדינה ואם מצד בית-הכנסת.

54 אם באנו להצביע רק על תפילה אחת מני רבות, הרי ניתן לומר שהבקשה המובהקת אשר נענתה ביום העצמאות – ובהוויית המדינה דהאינדא – הריהי זו האמורה בברכה העשירית של תפילת העמידה: "תקע בשופר גדול לחירותנו, ושא נס לקבץ גלויותינו" וגו'. אין צריך לומר שתפילת העמידה עשויה כסולם-של-שלבים העולה לגאולה השלמה, עד חידוש מלכות בית דוד ועד החזרת השכינה לציון, לדביר בית עולמים.

הניסיון האפשרי הזה עולה לכאורה על הדעת על-פי מקור נכבד ומקודש ביותר: דברי הנביא זכריה, בפרק ז'. שם נשאל הנביא כבר בתחילת ימי בית שני, האם על צומות החורבן להימשך על אף בניינו המחודש של הבית – ותשובתו לא היתה על-כל-פנים שאין הם צריכים להימשך, לאור העובדה שאף עם בניין הבית עדיין לא נתבטלו סיבות החורבן (ועדיין לא באה אפוא הגאולה השלמה).⁵⁵ למעשה, דברים אלה הם הבסיס לכך שעדיין מקיימים אנו את הצומות עד היום, מבעד לכל ימי בית שני ועד לתוך תחילתו שוב של הבניין השלישי – ואמנם זהו התירוץ ששומעים אנו, מצד בית-הכנסת, כאשר מנסה מישהו לתהות על המשך הצום ואמירת הקינות גם משקמה מדינת-ישראל. התירוץ הוא כיום, ביתר פרטות, שגם עוד אפילו אחר שחרור ירושלים, עדיין לא נשתנה למעשה מאומה לגבי ירושלים האמתית, הפנימית, בירת ישראל היעודה ומקום המקדש, ש"כל עיר על תלה בנויה ועיר האֱלֹהִים מושפלת עד שאול תחתיָה" – ובכך עדיין יש לנו על מה להתאבל, לצום ולקונן, כפי שנהגנו עד כה ועד שיבואו הדברים על תיקונם כראוי.⁵⁶

55 להלן, בסמוך, ישוב שב"ד וינתח את תשובתו של זכריה הנביא לשואליו; ראה זאת בעמ' 359 בפסקה הפותחת "בכיוון זה", ובשתיים שלאחריה.

• נקדים ונסביר כאן את כינוי ארבעת הצומות, שעליהם נסוב כאן הדיון. הנביא נשאל (בפרק ז' פסוק ג') האם יש להמשיך ולבכות "בחודש החמישי", והכוונה היא לתשעה באב, שכן החודש הראשון הוא ניסן. בתשובתו מתייחס זכריה (בפסוק ה') גם ל"צום השביעי", שהוא 'צום גדליה' בשלושה בתשרי. בהמשך הדברים – בהינבאו על הפיכת ארבעת ימי הצום לימי מועד של ששון ושמחה (ח' י"ט) – מוסיף זכריה גם את "צום הרביעי" שנקבע בתמוז, ואת "צום העשירי" שהוא עשרה בטבת. נזכיר גם את הקורות בימים האלה:

בעשרה בטבת – שנה וחצי לפני חורבן הבית – החלו חיילות נבוכדנצר מלך בבל במצור על ירושלים (ירמיהו נ"ב פסוק ד'); • בתשיעי בתמוז נבקעה העיר (שם בפסוקים ו'-ז'), ולימים נקבע הצום כ"ז בו מכיוון שביום זה הובקעה העיר בחורבן בית שני; • בתשעה באב שרף נבוכדנצר את בית המקדש – (ב'תענית' דף כ"ט עמוד א' מובאת ברייתא המסיקה זאת משילובם של שני כתובים: מלכים ב' כ"ה ח'-ט' האומר שהבית נשרף בשביעי באב, וירמיהו נ"ב י"ב-י"ג האומר שהדבר אירע בעשירי בו); • בראש חודש תשרי רצח ישמעאל בן נתניה את גדליה בן אחיקם, שאותו הפקיד מלך בבל על שארית-ישראל שנותרו בארץ ולא גלו לאחר החורבן (ירמיהו מ"א ב') – והצום נקבע כדחוי לאחר ימי ראש השנה.

56 תיבות הפיוט המובאות הן משל הפייטן אמיתי בן יהושפט – מראשוני הפייטנים באירופה – אשר חי במחצית השנייה של המאה התשיעית, בעיר אוריה שבדרום איטליה

לעומת זאת, לו בא מישהו לשאול מדוע המדינה, מצדה, אינה מאמצת לה אם-כן גם היא את המשך קיומו של האבל במעמד רשמי – (בדומה למה שעושה היא, למשל, ליום הזיכרון, או אף ליום השואה והגבורה, ובנוסף על המחוות הבודדות של התרת תשעה-באב כ"יום-בחירה" [לנטילת חופשה] לעובדי-המדינה והתאמת תכניות הרדיו) – ודאי התשובה הפשוטה היא, שלגבי דידה של מדינת-ישראל הרשמית, המסגדים על הר-הבית, השוק המסריח במקום ארמון החשמונאים וכל כיוצא בזה אין בהם שום השפלה, אלא הם רק קישוט של עתיקות ואטרקציה חיובית לתירים; מדינת-ישראל אין לה עסק בייעודים ומקדשים, ואך נוח היה לה שיניחוה בשלום, במצבה האידאלי-בעיניה כמות שהוא; ויתר-על-כן, אף אם תאמר

הביזנטית (ב'עקב המגף'). הפיוט נקבע בסליחות לימים הנוראים, ונאמר גם ביום הכיפורים, בתפילת הנעילה. הנה הבית הראשון: "אָזְפָּרָה אֶל־הַיְהוָה וְאֶהְמָיָה / בְּרֵאוֹתַי כֹּל עִיר עַל־תְּלָה בְנוּיָה // וְעִיר אֶל־הַיְהוָה מוֹשְׁפֶלֶת עַד שְׂאוֹל תַּחֲתֶיהָ / וּבְכֹל זֹאת אֲנִי לִיָּה וְעֵינָיו לִיָּה //".

• שב"ד מגיש כאן את 'תירוץ בית הכנסת' בדבר המשך הקינות ואָל־החורבן בתקופתנו – ואף לאחר ניצחון ששת הימים – ודומה שהוא 'כמעט מצטט' את הרב אליעזר-יהודה ולדינברג, אשר כתב לאחר המלחמה מאמר הלכתי נרחב: 'קדושת המקדש, ירושלים וערי הארץ, ומקומות כיבוש החדשים' – והנה אלה דבריו שם: "אכן, למרות כל הניצחונות הגדולים, צריכים אנו עדיין לומר בצער גדול כל ישוער [את] הדברים שאמרם בשעתו פֶּסֶר 'טוב ירושלים' שם,* שהדבר דומה עוד עלינו כמי שמתו מוטל [לפניו], בראותנו בעינינו המקום וההיכל ביד גויים, והמה נכנסים בחמישים שערי טומאה אל הקודש פנימה, וישראל רואים מנגד נחלתם נהפכה לזרים, היש מרירות גדולה מזו וחרפה גדולה מזאת? הלא תסמר שערות בשר האדם הרואה בעיניו גויים מקרקרים בהיכלו ואנחנו חסרים מכל טוב, לא מקדש ולא קרבן ולא כוהן גדול שיכפר בעדנו? – [עד כאן מדברי הרב פרחי] – ומהאי טעמא יש עוד לקרוא בקריאה גדולה הפיוט של: 'אָזְפָּרָה אֶל־הַיְהוָה בְּרֵאוֹתַי כֹּל עִיר עַל תְּלָה בְנוּיָה וְעִיר אֶל־הַיְהוָה מוֹשְׁפֶלֶת עַד שְׂאוֹל תַּחֲתֶיהָ', בהיותה מלאה מטומאת הכנסיות והמסגדים, ד' ירחם ויעביר במהרה גילולים מן הארץ והאילים כרות יכרתון והעולם יתוקן במלכות שְׁבִי".

(מאמרו של הרב ולדינברג פורסם בתוך 'כרם ציון השלם, אוצר הלכות ארץ ישראל', בהוצאת מדרש בני ציון, אוצר התרומות (א) תשכ"ח, עמוד י"ז (הקטע דנן בעמוד מ'); המאמר נדפס מחדש בכרך י' של ספרי השו"ת 'ציץ אליעזר', סימן א' (הקטע דנן בסעיף-קטן פ"ז, עמוד ל"ד). כך זה ראה אור בשנת תש"ל, היא השנה בה השלים שב"ד את חיבורו זה).

* את הספר 'טוב ירושלים' חיבר המקובל רבי יצחק פרחי, איש ירושלים שהיה גם שד"ר ומוכיח. הספר נדפס לראשונה בשנת תר"ג (1843) על-ידי ר' ישראל ב"ק, כשנתיים לאחר שהקים את בית הדפוס הראשון בירושלים.

שעוד חסר לה דבר, הרי לא בקינות וצום היא קמה ולא בקינות וצום היא תיפנה, ובקינות וצום על החורבן אין לה אם-כן עסק מכל-מקום. בצורה זו נשלם מעגל הניתוק והתרחקות ההדדית, ולכאורה אך ראוי למעגל זה לשוב וללכת: שהרי לפחות בסיפא של התירוץ שאמרנו בשם המדינה ודאי יש הרבה מאוד מן הצדק, ואילו מצד בית-הכנסת אפשר גם-כן לחזור עוד ולהוסיף כנגד התירוץ הזה, שאם כאלה הם פני המדינה, לא זו בלבד שיש עוד מקום להתאבל על החורבן הנמשך, אלא נכון לצרף גם את דמות המדינה עצמה לנשוא של האבל, כ"גורם סביבתי" אשר בסיועו השקט חורבן זה נמשך. אולם, גם אם כל אחד מן התירוצים הללו יש בו מן הצדק על-פי דרכו, אין צריך לומר כי בקיומם הניגודי, זה בצד זה, אין הדעת יכולה על-כל-פנים להרגיע; ומאחר שאל המדינה העם-ארצית אי-אפשר כמובן לבוא בוויכוח למוצא על-פי קני-מידה אידאליים, נפתח בביקורת כנגד גישת בית-הכנסת, אשר שם קני-המידה האידאליים הם לכאורה הקובעים.

ככיוון זה נראה לומר כי צומות החורבן מעוררים אצלנו מלכתחילה בדילמה המונחת ביסוד כישלוננו של בית שני. הנביא זכריה לא שלל את הצומות, אבל הוא גם לא חייב אותם. אדרבה, הוא הטייל אתגר בפני העם: ⁵⁷ לא בא עליכם החורבן, אשר בגינו אתם צמים, אלא מפני שלא שפטתם משפט אמת ולא עשיתם חסד ורחמים איש את אחיו; ובכן, אם רוצים אתם לצום, יכולים אתם לצום – אבל מי זקוק לצומכם, ולמה תצומו? מוטב שתדברו אמת איש את רעהו, אמת ומשפט שלום תשפטו בשעריכם, וממילא תעלו בכך על דרך הגאולה השלמה, מתחת לצומכם יישמט הבסיס והטעם, וצומות החורבן ייהפכו לשמחה.

אולם, אין צריך לומר כי החילוף החיובי לצומות, אשר הציע הנביא לעם, לא היה כל-כך קל – ולא רק מפני שכל-כך קשה לאדם לנהוג באמת ובחוסר. אכן, לו כל בני העם באשר הם היו מתעוררים כאיש אחד לשפוט אמת ולעשות חסד איש עם אחיו, הרי שממילא – בו ברגע – מרוב אחווה, היו כולם גם מתקבצים יחד,

57 המשפט הבא הוא מיצוי ופירוש של דברי הנביא זכריה בפרק ז', ובפרק ח' בפסוקים י"ד-י"ט; שים לב לפירוש רד"ק שם, בייחוד לפסוקים ה'-ז' בפרק ז' ולפסוקים י"ח-י"ט בפרק ח'.

עיון נוסף בתשובתו של זכריה – והצעת הבנה למילות-השאלה (בפסוק ה') שהן לב התשובה: "הצום צמתוני אני?" – ראה פחיבור 'דינא דמלכותא דינא' (כרך א'), עמ' 515 בהערה 13.

ועולים ונגאלים, ללא בעיות נוספות. אך כל זמן שאפילו אחד מהם – ומה גם רוב העם – עדיין נשארו לא כל-כך שלמים, הרי שממילא גם מי שמוכן היה להיות שלם, לא יכלה שלמותו להיות שלמה באמת ולהועיל לגאולה לאלתר. כדי להגיע לתחליף מעשי ויעיל לצום, בעוד שנשארים עדיין כאלה שאינם אצים להיענות לדרישות המוסריות של הנביא מעצמם, היה נחוץ אפוא משהו נוסף על הדרישות המוסריות האלו בלבד: היתה נחוצה הנהגה מדינית שתוכל להשליט משפט אמת וחסד ומהלך-גאולה מכוון, אפילו בעל-כורחם של המשתמטים – כדרך שהשליט משה בשעתו – ומאחר שהנהגה כזאת לא נשלחה לעם, הרי שבינתיים אף מי שמוכן היה להיענות לנביא, לא נותרה לו דרך להתייחס באופן מעשי לשאיפת הגאולה, ולקיימה עד עתיד טוב יותר, אלא בדרך הצום.

הצום במסיבות האמורות היה אפוא מוצדק וברוך, אך דבר זה מכל-מקום לא היה בו כדי לפטור את העם מן האחריות לפגמינות היסודית שלא איפשרה לו לפעול בדרך יותר תכליתית, כפי שהעדיף ודרש הנביא באמת.

על רקע זה נמצא כי הצום והקינות בימי הזיכרון לחורבן השתמשו בעם לא רק בבחינת אמצעי חיובי לעתיד, אלא גם כפועל-יוצא וכצד השני של החטא, המנציח את עצם אותו החורבן שעליו מתאבלים. אכן, תפקיד הצום והקינות והאבל – משהתקבלו אלה כדרכי הקיום של ימי זיכרון-החורבן – היה לאו דווקא לבטא את הצער, כדרך שמתאבלים על המת, אלא תפקידם היה "לעורר הלבבות לפתוח דרכי התשובה... שבזיכרון דברים אלו נשוב להיטיב, שנאמר: 'והתנדו את עונם ואת עון אבתם' וגו'".² אולם, אין צריך לומר כי הצום והקינות הם דבר אחד ואילו התשובה הצריכה לצמוח מהם היא דבר אחר – וכל זמן שהתשובה באמת לא צמחה מן הצום והקינות עד כדי כך שתוכל לבוא לחלוטין במקומם, ממילא משמע שעם כל הרצון הטוב והפנות שאולי באו בהם לביטוי, על-כל-פנים עדיין לא יכלו אלה להיחשב לבעליהם לצדקה, כי אם אדרבה, רק כסימפטום של חוסר-יכולתם להתגבר על החטא.

במצב זה עוד ניתן היה לראות את הצום והקינות כמשהו המתעלה בכל-זאת אל מעבר לדימוי של "צפצוף הזרזיר",⁵⁸ לו הצליחו להעלות בצדם לפחות ניסיונות של תשובה, בדרך של חתירת-גאולה יותר מעשית-תכליתית, כל כמה שאפשר –

ב פרק ה' מהלכות תעניות להרמב"ם, הלכה א' [בפתח דבריו על צומות החורבן, והפסוק המובא הוא מסוף התוכחה שבפרשת בחוקותי: ויקרא כ"ו מ'].
58 על הדימוי הזה – שוב וראה את הערה 13 לעיל בעמ' 317.

שאו באמת אפשר היה לראות את ימי הצום והקינות כממלאים את תפקידם, לא רק כימי זיכרון ואבל סטטי לחורבן, אלא גם כימי ריכוז הדעת, באופן דינמי, למעשה הגאולה המתנהל מכוחם ומסביבם. ואמנם, רק בדרך-עריכה כזאת יש לחייב את קיום ימי הזיכרון האלה כל זמן שלא הגענו לתשובה מספיקה ולהחזרת הבית על תלו.

במילים אחרות: כל זמן שלא הגיעה עתם של הימים האלה להיפך לשמחה, כמובטח, הרי הדרך היחידה העשויה להיות כשרה לקיומם היא על-ידי שילובם הטקסי בחיים הפוליטיים המכוונים להגשמת הגאולה והשלמתה באופן מעשי. השילוב הטקסי הזה, אכן מקומו הראוי באופן המובהק ביותר הוא בין כותלי בית-הכנסת: שכשם שהחיים הפוליטיים הישראליים בכללם ראוי להם (באין בית-הבחירה) שיהיו יוצאים מבית-הכנסת (כמובן, לא במובן שיתנהלו בו, אלא שיהיו יונקים מערכיו), כך ראוי להם לחזור ולהתכנס בבית-הכנסת, על-ידי מעמד ממלכתי-רשמי בטקסי חגיו ומועדיו, כדי לשאוב מהם ולהאציל עליהם את ההשראה ההדרית הנכונה – וכן ראוי שגם ימי זיכרון-החורבן יצוינו על-ידי כך שהעם הצם כביטוי שאיפתו לתשובה יתכנס בהם לבית-הכנסת להשלמת ביטוי בתפילה, ויבוא באותה הזדמנות לידי מפגש טקסי עם מנהיגיו הממלכתיים, כדי להטביע בהם את השראת שאיפתו, ולחזור ולקבל מהם את ההכוונה הרשמית למשימות שונות עדיין להגשמה המעשית השלמה של אותה שאיפה.

אולם, ימי זיכרון החורבן לא כך התנהלו ולא כך הם מתנהלים. ההתכנסות בבית-הכנסת לא הצמיחה הנהגה פוליטית המושרשת בו באופן אורגני, וממילא נמצא כי היא גם לא הולידה בחיקה שום הגשמה של התשובה שאותה נועדה היא לשרת. במקום זאת נהפכה ההתכנסות לניעוד על טהרת הקינה – לחלוטין כביכול כשם שמקוננים על המת (ולו גם תוך כדי תחנונים לתחיית המתים);⁵⁹ וזאת אף עד כדי כך שבמקצת הגזמה ניתן אפילו לומר כי לא זו בלבד שהקינות נשאר

59 את הצירוף הזה בדיוק – על שני צדדיו – ניתן לראות בדברי הרב פרחי והרב ולדינברג, שהובאו לעיל בהערה 56. מצד אחד נאמר שם: "שהדבר דומה עוד עלינו כמי שמתו מוטל"; ומצד שני: "ד' ירחם ויעביר במהרה גילולים מן הארץ והאלילים כרות יכרתן והעולם יתוקן במלכות שְׁדֵי-י".

מעניין גם לראות, באותו עניין, את לשונה של מסכת סופרים (אשר נכתבה בימי הגאונים): "והקורא [בתורה] בתשעה באב אומר ברוך דין האמת. ויש שמניחין את התורה על הקרקע באסכילות [= עטיפה? מעמד?] שחורה, ואומרין 'נפלה עטרת ראשו' [איכה ה' ט"ז], וקורעין ומספדין כאדם שמתו מוטל לפניו"; (פרק י"ח הלכה ט').

כסימפטום להמשך התמדתו השלמה של החטא, אלא הן נהפכו גם לגורם פעיל של הנצחתו. כי הקינות האלו, באמת הן כל-כך יפות, שלא רק צער, אלא גם תענוג הוא לבוא לשמען – וכאשר אין הן מלוות במיוחד בלחץ מעיק של צרות, אף עשויות הן לעורר איזה צל-צלו של הרהור: מה באמת נעשה כשיבוא המשיח, ומה טעם יהיה לו, אם נצטרך לוותר מפניו על "איכה" ועל "אלי ציון ועריקה"?⁶⁰

בהתאם לכך נראה לומר כי הדפוסים שנקבעו לקיום ימי זיכרון החורבן היו פסולים מעודם – ואם כיום מרגישים אנו בהם אי-נוחות מיוחדת, הרי זה רק מפני שבמסיבות-התקומה החדשות מובלטת במיוחד אותה פסלות מקורית. תקומה זו עלתה אמנם הודות לקיום ימי הזיכרון, ולו גם בדפוסייהם הפסולים; אך עקב פסלות הדפוסים אמנם לא צמחה התקומה במישרין מימי הזיכרון, כי אם במנותק מהם, וממילא גם – אגב כך – במנותק מרוב הערכים החיוביים, שאותם נועדו הימים הללו לשרת. תוך כדי ניתוק זה מתעלם הערך החיובי שהיה לימי הזיכרון מכל-מקום בהסבת הדברים, ורואים אנו רק – מצד אחד – את מהלך התקומה המתקדם לו על-פי דרכו, בלעדיהם, בעוד שמצד שני, מסגרת הקיום של ימי הזיכרון הריהי רק המשך של קינת-אבלים עדתית, ולא לאומית, בלתי-ממלכתית ופסיבית גרידא – ולא רק בגינו של מה שעדיין לא הושג, אלא גם בהתעלמות גמורה ממה שעל-כל-פנים הושג, ובלי שום יחס אקטואלי אליו, כהישג או כמכשיר.

דוגמה מובהקת לחוסר-החיות שבהתמדה שגרתית זו אפשר לראות בעובדה שעל-פי ההלכה המחייבת עדיין באופן רשמי, לא זו בלבד שלא נשתנה עדיין מאומה מכל דיוקי האבל הגלותיים של תשעה באב (על כל תשעת הימים ושלוש השבועות),⁶¹ אלא גם במה שנוגע ליתר צומות החורבן – אשר על-פי ההלכה

60 מגילת 'איכה' נקראת בליל תשעה באב, ולפי מסורת חז"ל היא חוברת בידי ירמיהו הנביא ('בבא בתרא' דף ט"ו עמוד א'). • את הפיוט 'אלי ציון' [= קונני, ציון] – החותם את סדר קינות הבוקר – שרים כולם יחד, בניגון מיוחד. מחברו אינו ידוע. הנה הבית הראשון: "אלי ציון ועריקה, כמו אשה בצריקה, / וכבתולה חגורת שק, על בעל נעוריה. / עלי ארמון אשר נוטש, באשמת צאן עדריה, / ועל פיאת מחרפי אל, בתוך מקדש תדריה. //".

61 בשלושת השבועות שבין י"ז בתמוז לתשעה באב נוהגים מקצת אבילות (אין מקיימים נישואין, אין מסתפרים ואין מחדשים דברים שיש בהם ברכת 'שהחינו'); בתשעת הימים, משנכנס אב, ממעטים בשמחה עוד יותר, ואין אוכלים בהם בשר ולא שותים יין, אין מכבסים ואין מתרחצים (אלא לכבוד השבת). ראה עוד ב'קיצור שולחן ערוך', סימן קכ"ב.

המקורית המפורשת אין חובה לקיימם, אפילו בתקופת הגלות, אלא בזמן ש"יש גזירת מלכות" ('ראש השנה' דף י"ח עמוד ב') – גם לגביהם לא נשתנה עדיין מאומה מן האיסור המאוחר "לפרוץ גִּדְרָן", שנתקבל בְּזִמְנֵי שֶׁהֲרַמְבַּ"ן (ב'תורת האדם') מכנה אותו "הדורות הללו".⁶² והנה, אמנם עוד אפילו כיום, עם כל קיומה של מדינת-ישראל, עדיין עדים אנו לא רק להתמדת הפזורה בגלות, אלא גם לתופעות של "גזירת המלכות" – בכרית המועצות, בייחוד; אך באמת, גם על רקע זה, שוב אין אנו יכולים לסבול את המשך הקינה על הדברים, כשגרת-הגלות, בלי שילוב מתואם ומפורש בתודעת המכשיר הממלכתי, המצוי כבר על-כל-פנים כנגדם בידנו – ואכן, בלעדי שילוב כזה ממש מסתכנת כיום השגרה המקובלת של צומות-החורבן ליהפך מבלי-משים מקינת אבלים לגיחוך.

אולם, משהגענו עד כאן, חובה היא על-כל-פנים לתפוס בבירור שכל הביקורת הזאת, מעצם טבעה אין היא יכולה להיות מכוונת – וגם לא ייתכן לה מוצא מעשי – לאיזו החלפה מן הדפוסים הגרועים לדפוסים יותר מתאימים. כי אכן הזכרנו

62 הגירסה בגמרא אשר שב"ד מצטט – "יש גזירת מלכות" – הינה משינויי הצנזורה בתלמוד, ויש לגרוס: "יש שמד"; (ראה בשולי העמוד בתלמוד המבואר בידי הרב שטיינזלץ). הנה זוהי אפוא לשון הגמרא (בדיון על משמעות נבואת זכריה בפרק ח' פסוק י"ט):

"דאמר רב חנא בר ביזנא אמר רב שמעון חסידא: מאי דכתיב 'כה אמר ה' צבאות: צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה'? [היאך יתכן שעדיין] קרי להו 'צום', [בעת אשר כבר ייהפכו] וקרי להו 'ששון ושמחה'? ... אמר רב פפא: הכי קאמר: בזמן שיש שלום – יהיו לששון ולשמחה, יש שמד – צום; [ואם] אין שמד ואין שלום: רצו – מתענין, רצו – אין מתענין".

הרמב"ן בספרו 'תורת האדם' – העוסק בסוף ימי האדם ולאחריהם, ומצרף ל'שער האָבֶל' גם 'עניין אָבֶלוֹת יְשָׁנָה, והיא תשעה באב' – מפרש את הסוגיה כך: "'אין שלום' כגון בזמן חורבן, 'ואין שמד' במקום ידוע בישראל – [אם] רצו רוב ציבור ונסכמו שלא להתענות, אין בית-דין מטריחין עליהם להתענות". ואולם, אף-על-פי-כן, הוא ממשיך ומסכם: "ועכשיו כבר רצו ונהגו להתענות בהם וקיבלום עליהם, לפיכך אסור ליחיד לפרוץ גִּדְרָן, וכל שכן בְּדוֹרוֹת הַלְלוֹ, שהרי – בעוונותינו שרבו – יש שמד בישראל ואין שלום, הילכך חייבין הכול להתענות מדברי קבלה ותקנת נביאים".

בעקבות הרמב"ן, נפסק כך להלכה; ראה: 'טור אורח חיים' סימנים תקמ"ט-תק"ן, 'בית יוסף' שם, ו'שולחן ערוך' באותם סימנים.

• על הרמב"ן – רבנו משה בן נחמן – ראה בְּחִיבוֹר 'על דברי ימי ישראל' (כרך ד') בהערה ק"ט ובתוספתה, עמודים 400 ו-423.

כנגד הדפוסים הגרועים דרך-עריכה מתוקנת יותר, וכשרה;⁶³ אולם, גם דרך זו שהזכרנו אינה יכולה ליהפך על-כל-פנים לעניין של "דפוסים".

ראשית, כמובן, מפני שאין אנו מעוניינים בשום קבע של "ימי זיכרון החורבן באין עוד שלמות-גאולה", אלא מעוניינים אנו לעבור ולהגיע כל-כמה מהר שאפשר לַעֲת שהימים הללו אמנם יוכלו ליהפך לשמחה, שרק אז אמנם ייקבעו להם דפוסים חדשים דרך-קבע. אך סייג זה היה שייך גם בדרכי-העריכה הישנות, שבכל-זאת נהפכו לדפוס-קבע במשך אלפיים שנה – אף עד כדי כך שמוסיפות הן לעמוד על נפשן עד היום – ובאמת יש אפוא להבין את הדברים גם מבחינת הרכבם ברמה פחות עקרונית.

ברמה זו עולה ההרכב משלושה כיוונים.

מן הצד האחד, אם ניקח לנו כנקודת-מוצא את המצב הלאומי שבו עומדים אנו כיום – פירושה של דרך-העריכה המתוקנת-יותר שאמרנו הריהו, במילים אחרות, שהמדינה תחדל אמנם להתנכר לימי זיכרון החורבן, אלא תאמץ לה אותם ותהפוך את טקסייהם לטקסים ממלכתיים-רשמיים, על-ידי שילוב הצום והתפילה ומופעי ההנהגה הממלכתית, כפי שאמרנו לעיל.

אולם, משרק מעלים אנו דבר זה על הדעת, במצבנו היום, כמעט אין צריך לומר שלו המדינה היתה באמת מסוגלת לכך, הנה ממילא היא גם לא היתה זקוקה לכך כלל, כי יש בידה לגשת פשוט למלאכה ולהגשים את הגאולה השלמה לאלתר, באופן שגם ימי זיכרון החורבן ייהפכו כבר עתה לאלתר לשמחה. אכן, רק מפני שאין עוד למדינה הרוח והתודעה של הגשמת החזון, נמנעת היא מן הפעולה הזאת, אשר יש בידה לעשות מן הבחינה החומרית (ואשר עשייתה, בהתעוררות הרוחנית המתאימה, היתה ממילא מכשירה גם את עליית הגולה ואת המסיבות הבינ-לאומיות מבחוץ); ורק מפני שהמדינה נמנעת אמנם מהגשמה מכוונת של הגאולה השלמה, בגלל כבישת חזונה, בניגוד לאפשרויותיה, הרי זו ממילא הסיבה החוזרת לכך שאין היא יכולה לשאת את פניה ולאמץ לה באופן רשמי את ימי זיכרון החורבן. אין היא יכולה לאמץ לה את הימים הללו באמת ובכבוד, ואף אין היא יכולה לנסות ולהתיימר באימוצם, בבחינת מצנת אנשים מלומדה, מן השפה ולחוץ, כי הדבר היה ממילא פורץ את השקר שבו ומהפך את כל מהותה הכבושה והמתנכרת של המדינה על פניה (שהנה, שוב אין כאן כבישה, כי במקום התנכרות

63 לעיל בעמ' 361, בפסקה הפותחת: "במילים אחרות".

יש הכרה) – ואימוץ ימי זיכרון החורבן על-ידי מדינת-ישראל כמות שהיא אינו בא אפוא מטבע הדברים בחשבון.

נשאר אס-כן, [מן הכיוון השני], האפשרות שהניסיון לעריכה מתוקנת של ימי זיכרון החורבן בתקופה שבינתיים ייעשה מצד בית-הכנסת עצמו – על-ידי הנהגה פוליטית שתצמח מקרבו (או תשתלט עליו), שלא בבחינת הנהגה הרשמית של המדינה, כי אם בבחינת הנהגה נגדית, מהפכנית, המובילה את ציבור בית-הכנסת לכבוש את המדינה כבושת-החזון ולהפכה למדינת-גאולה כמחויב. אולם, אפשרות זו – גם אם אין לומר שהיא לגמרי תאורטית, הריהי על-כל-פנים חסרת-מוצא ל"דפוסים", כי אין להעלות על הדעת שהפך שכזה בין הנהגה גאולתית לוחמת, שהספיקה כבר להגיע למעמד מוכר בציבור בית-הכנסת, לבין המדינה המתעקשת על שכחת הייעוד, יוכל או יצטרך להתמיד איזה פרק-זמן של ממש.

אך הגורם החשוב והמהותי ביותר לענייננו, [מן הכיוון השלישי], הריהו ודאי זה, שעריכה מתוקנת כנ"ל ודפוסים כלשהם של קבע הריהם תרתי דסתרי, לא רק מבחינת הרצוי אלא גם מבחינת האפשר, על-פי טבע העניין המדובר.

כך הוא – גם ודווקא אם נניח שבכל-זאת יצטרך עוד זמן-מה לעבור עד שנצליח לצאת מתקופת-הביניים – מפני שטקסים המכוונים לקידומו של מעש לשם הישג פלוני מוגדר, מעצם טיבם אין הם עשויים להרשים ברצינות ולמלא את תפקידם אלא אם אמנם משתלבים הם במעש ונמצים בתוכו. אם אין הם נמצים, ומתחדש הצורך לחזור עליהם יותר מדי פעמים – ממילא נהפכים הם ממכשיר מדרבן למיסוד יומרני של רגיעת אין-אונים, המתרוקן עד מהרה מכל רצינות ומכל השפעה חינוכית-חיובית לגמרי; ואכן, היה זה שוב מסימני הגדלות של המסורת הישראלית בגלות, שאם נמנע ממנה הסיכוי הסביר של גאולה מכוונת מהירה, הריהי לא נתפתתה לדרך-העריכה "המתוקנת" של ימי זיכרון החורבן, אלא קיבלה עליה את דרך-העריכה הפסולה, שלא היה בה פתח למוצא מעשי, כי אם רק לקינה והתמסרות סבילה לרחמי הבורא.

אכן, היתה זו – מבחינה עקרונית-אידאלית – דרך פסולה, ואף ללא מרכאות; אבל על-כל-פנים, מבעד ומעבר למידה של "צפצוף הזרזיר", אשר נמזגה בהכרח גם בדרך הזאת, הריהי היתה כולה, בכל פסלותה, רק פרי וביטוי של כנות. לכן, מבעד לפסלות היה בה גם עומק גם שגב, והיה בה כדי לחנך לתקומה, בניגוד לה, לטווח של אלפים בשנים. לעומת זאת, בדרך-העריכה "המתוקנת" לא ייתכנו שום עומק ושגב כאלה, מן הסוג של 'סנה בוער באש ואיננו אפל'. בדרך-העריכה "המתוקנת" מוכרחים כל העומק והשגב להיות מרוכזים למיצי בפעולה מעשית

מן היום למחר, והריהי יכולה אפוא לבוא בחשבון כאילתור מתאים במשך שנה אחת – או אפילו שנתיים – תוך כדי מעשה, אבל אין היא יכולה לבוא בחשבון כמיין "הלכת-תחליף" לקיום ימי זיכרון החורבן במשך תקופת-הביניים הנותרת עוד לפנינו, במקום דרך-העריכה הפסולה שהיתה מקובלת כהלכה עד עכשיו. ופירושו של דבר זה הוא, שאין לנו אס-כן – [בסיכום שלושת הכיוונים שנדונו] – שום עצה טקסית מסוימת לעידכונם של צומות החורבן על-פי הישגי המדינה, לשיתוף המדינה – מצדה – ב"חגיגת" צומות אלה, ובדרך-כלל, להחזרת ה"נחת" לדרכי-העריכה של ימי זיכרון החורבן, אחר שנחת זו הופרה על-ידי ההפרדות הבלתי-נסבלת בין המדינה לבין שורשיה המסורתיים, כפי שהסברנו לעיל. מבחינה זו, שוב דומה כאן אפוא – לא רק הבעיה, אלא גם המסקנה – למה שהעלינו בפרקים הקודמים לגבי יום העצמאות – שאף ביחס לאי-הנחת שלו לא מצאנו פתרון, לבד מן ההתמסרות להתפתחות ההיסטורית, אשר המאבק המכוון צריך כמובן להתנהל על ענייניה המהותיים, והשתקפותם הטקסית המתאימה כבר תבוא ממילא.

אולם, כאן, בעניין צומות החורבן, אפשר לומר כי תוצאה זו היא טובה ומתאימה במיוחד. כי אם ביום העצמאות וביום הזיכרון לחלליה נשארים אנו בינתיים בהרגשה של אי-נחת טקסי, הרי זה באמת רע, המחייב תיקון בתחומי; אבל ביחס לצומות החורבן – אם אין אנו מוצאים לנו מקום בהם, משום שהמדינה אינה מאמצתם על-ידי מעש מכוון לגאולה השלמה ומשום שבית-הכנסת, מצדו, רק ממשיך לו לקונן בהם, ואף הוא אינו מפנה למעש מכוון לגאולה השלמה – גם לא, לפחות, על-ידי התעוררות לכיבוש המדינה – הרי טוב באמת שבין שני קצוות אלה אין אנו מוצאים מקום לנו, ואין אנו יכולים להרגיע.

אכן, עצם אי-הנחת הזה הוא בתנאים אלה הטקס הבריא ביותר לענייניו של היום, ואם כי כמובן אי-אפשר לרשמו כמרשם מלכתחילה – וכמובן, כל טובו הוא רק בבחיילה שהוא מעורר כנגדו, ובחיוב שהוא מטיל לבטל את שורשיו ורקעו – הרי אין מפלט משני אלה כל זמן שהרקע והשורשים קיימים: לצום ולקיים את טקסי בית-הכנסת כדי לשאוב את קינת החורבן, ככל שאמנם שורר עדיין החורבן בעינו, ובה-פֶּעַת להתנשא ולברוח מכך, כדי להתקומם לאי-קינה עוד ואי-התנכרות עוד, כי אם למַעַשׂ השלמת-גאולה.

נספחים

כיצד התגבש נוסח 'מגילת העצמאות'?

בבואו לנתח ולבקר את נוסח הכרזת העצמאות מתייחס שב"ד אל "מחברי המגילה"; ראוי אפוא לסקור את עבודתם של המחברים השונים ואת תרומתם לְנוסח, אשר הלך והתגבש במשך כשלושה שבועות – ו"ינק' גם מניסוחים קודמים לכך – הכול כפי שיסופר להלן:

בשלב הדמדומים של שלטון המנדט – בניסן תש"ח – הוקמו 'גופי מעבר' לניהול ענייני היישוב העומד להפוך למדינה. היו אלה 'מועצת העם', (אשר חבריה עתידים להיות ל"ז חותמי המגילה), וגוף ביצועי של י"ג מתוכם אשר כונה: 'מנהלת העם'. בערב פסח ביקש פנחס רוזנבליט (רוזן) – לימים, שר המשפטים הראשון – מעורך-דין שעבד עמו במחלקה המשפטית של 'מנהלת העם', מרדכי בֶּעָה, להכין הצעת נוסח למסמך ההכרזה. בעהם – שלא ידע היאך לגשת למשימה – החליט להיעזר בשכנו, ד"ר שלום (הארי) דוידוביץ', שהיה רב קונסרבטיבי בארה"ב, ולאחר עלייתו ארצה עסק בתרגומי יצירות של ספרות אירופה לעברית. לדוידוביץ' זה, יהודי מאמין אשר הסיר מעליו את סימני הזיהוי של אדם 'דתי', היתה השפעה מכרעת על ניסוח ה'מגילה', שכן בעהם כתב את ניסוחו הראשון על-פי ייעוץ, הן במבנה הכללי והן בכמה פרטים חשובים.

הצעת הניסוח הראשונה הוכנה עד לאמצע חול המועד פסח. היא נטלה נדבכים שלמים מהכרזת העצמאות האמריקאית (1776), אך עיקרי תוכן נשאבו אליה גם היישר מתורת ישראל.

כך היא פותחת: "הואיל וא-לֵהִי ישראל נתן את הארץ הזאת לאבותינו, לאברהם ליצחק וליעקב ולזרעם אחריהם לאחוזת עולם; והואיל ועמנו קיים את מדינתו בארץ הזו מימות יהושע בן נון ועד חורבן בית שני וכו'". וכך היא מסיימת: "בבטחנו על צור ישראל הננו חותמים בחתימת ידנו לעדות הצהרתנו זו וכו'". ובכן, הפתיחה היא עיבוד של הכתוב בדברים א' ח' ובבראשית י"ז ח'; בעוד הסיום הוא תרגום ייחודי שבחר

דוידוביץ להסתמכות-הסיום של הכרזת העצמאות האמריקאית על האלהים – כפי שעוד יסופר להלן בנספח ב' אשר ייוחד לכך.

כעבור ימים אחדים עיבד בעהם מחדש את הצעתו, אולי בהנחייתו של רוזנבליט. אֶלֶּהי ישראל נעלם עתה מן הפתיחה, וסיפור תולדות ישראל עד להכרזה נדחס לשתי פסקאות קצרות, האחת על הקשר ההיסטורי לארץ ישראל שנשמר בכל שנות הגלות, והשנייה על עמלו של העם בדורות האחרונים להקים כאן את ביתו הלאומי. אֶפיונים 'חוליים' אלה הם שיגיעו, לאחר גלגולים רבים, אל הנוסח הסופי של פתיחת ה'מגילה', בעוד שנוסח הסיום המקורי – הנסמך על צור ישראל – 'יחזיק מעמד', ישרוד ויחתום את 'מגילת העצמאות', חרף הניסיונות להשמיטו אשר יתוארו בהמשך.

מכיוון שלא נחה דעתו של פנחס רוזנבליט מניסוחיו של בעהם, הוא עמד ומסר את המשימה שנית לצבי ברנזון (היועץ המשפטי של ההסתדרות, ולימים, שופט בביהמ"ש העליון). הוא קצב לו לכך ארבעים ושמונה שעות, וברנזון אמנם השלים את עבודתו ביום ראשון, ל' בניסן, בראשית השבוע אשר בסיומו יכריז בן גוריון על תקומת המדינה. נוסח ברנזון הוא תמציתי וקצר, וראוי לציין כי הוא הוסיף את אֶפיונה של המדינה כדמוקרטיה, וגם קבע את גבולותיה על-פי החלטת החלוקה שנתקבלה בעצרת האו"ם; שני הרכיבים האלה יושמטו בהמשכה של 'שרשרת הטיטות'. גם אם מפרסומי המאוחרים של צבי ברנזון משתמע שהוא ניסח הכרזה חדשה, ולא נזקק להצעות קודמות, הרי מניחות הנוסח – וגם מעדויות נוספות – מוכח שלא כך הם פני הדברים: הוא עיבד מחדש את הצעותיו של בעהם, ושילב גם יסודות חשובים מהצעת-נוסח קודמת – של זלמן רובשוב – אשר הושמעה כבר בתחילת ניסן.

הצעתו של זלמן רובשוב (שז"ר) – לימים, נשיא המדינה – הוקראה באוזני חברי הוועד הפועל הציוני, בסיומם של כמה ימי דיונים בתל אביב. ההצעה נתקלה בהתנגדות באותו מושב, ואמנם אין היא מהווה חוליה ברצף הטיטות שהוליכו אל נוסחה הסופי של ההכרזה, אך היא פורסמה במלואה בעיתונות. הנה למשל פסקה מרכזית בהצעת רובשוב אשר תרמה לניסוחו של ברנזון, ואשר העניקה לבסוף את "חזונו של נביאי ישראל" גם לנוסח הסופי: "המדינה היהודית... תהא של צדק ושל חירות, של שוויון לכל תושביה, ללא הבדל של דת גזע ומין וארץ מוצא, מדינה של קיבוץ גלויות והפרחת שממות, מדינה של חיי יושר ודעת, וחזון נביאי ישראל יאיר לפנינו את הדרך". בפסקת הסיום רושם רובשוב כי: "לימינו הצדק. אתנו מאוּי כל הדורות באומה. ... וְאֶלֶּהי ישראל לנו לעזר".

הצעת הנוסח של ברנזון תוקנה שוב על-ידי עוזריו של רוזנבליט – בעהם (בעל הנוסח המקורי) ואתו המשפטנים ידן ובייקר – ולוטשה עוד בידי משה זילברג (אף הוא,

לימים, שופט בביהמ"ש העליון). בין התיקונים הללו יצויין איזכורו של תיאודור הרצל אשר נזכר בהצעת רובשוב אך 'נשכח' אחר-כך, ו'הוחזר' עתה אל נוסח ההכרזה. הנוסח המתוקן הונח על שולחנם של חברי 'מנהלת העם' ביום רביעי, ג' באייר, בדיון הראשון על נוסח ההכרזה, מיד לאחר שהחליטו (בשישה קולות נגד ארבעה) על עצם הכרות המדינה לאלתר.

בדיון זה נכח גם משה שרתוק (לימים: שרת) אשר הגיע אך זה-עתה מארה"ב, ובתיקו הצעת נוסח להכרזה אשר חוברת בידי המשפטן היהודי-האנגלי הרש לאוטרפֿכט, ואשר שרתוק סבר שזהו המסמך הראוי. בן-גוריון קטע באי-נחת ובקוצר-רוח את דברי שרתוק (אשר החל להקריא את המסמך תוך שהוא מתרגמו לעברית); גם על נוסח ברנזון המתוקן, שהביא פנחס רוזנבליט, לא נערך כל דיון, ובן-גוריון 'חתך' וקבע כי 'ועדת חמישה' – רוזנבליט, שרתוק, ציזלינג שפירא ורמז – היא שתכין נוסח חדש עד לשיבה הבאה, למחרת.

ב-בלילה כתב שרתוק טיוטה חדשה, ובה כבר יישם כמה החלטות והנחיות-ניסוח אשר התקבלו בדיון, כגון שמה של המדינה – 'ישראל' – ואי-איזכור גבולותיה. על שולחנו היה בוודאי הנוסח שהובא בידי רוזנבליט, והוא הוסיף להארכו ולהכבידו, תוך שהוא שב ובונה אותו כמסמך משפטי אשר כל סעיפי ההנמקה בו פותחים פתיבה: "והואיל".

בהבדל מכל קודמיו, מתעלם שרתוק משחר דברי ימי ישראל ומפרק חייו כעם ריבוני בארצו, ופותח את נוסחו בגלות. ניכר מאמץ עקבי 'לחַלֵן' את ההכרזה ולסלק ממנה כמעט כל איזכור הנקשר למסורת ישראל, ואף הסתמכות-החיתום – "ובבטחנו בצור ישראל" – נמחקה. שרתוק גם מחק את אפיונה של המדינה כ'דמוקרטיה', (לאחר שכבר קודמיו, שתיקנו את נוסח ברנזון, הסיטו את האפיון הזה מן המקום המכובד בו נכתב, לסעיף משני). עם זאת, היה שרתוק נדיב מקודמיו בהבטיחו כי המדינה תעניק "שוויון זכויות חברתי ומדיני גמור לכל אזרחיה בלי הבדל גזע ודת", ובהבטיחו "אזרחות מלאה" ל"בני העם הערבי תושבי ישראל".

בבוקר יום המחרת, יום חמישי ד' אייר, התכנסה ועדת החמישה במשרדי הסוכנות בתל-אביב, אשר מנהלם – משה גורארי – נעשה עתה שותף פעיל לניסוח. בישיבה זו נתקבלו תיקונים חשובים, שרתוק וגורארי הוסיפו וניסחו מחדש כמה סעיפים, עד שהוקלדה אחר הצהריים 'טיוטת שרתוק' הסופית.

בין התיקונים יש לציין את הסעיף המורחב המאזכר את תיאודור הרצל ואת הקונגרס הציוני, לאחר ששרתוק כלל לא הזכיר אותם בניסוחו שלו, ונתבקש לכך עתה על-ידי דוד רמז, איש מפא"י. כמו כן – לבקשתו של משה שפירא, איש 'הפועל המזרחי' – הוחזרו

לנוסח ההכרזה הן "חזונם של נביאי ישראל" והן "צור ישראל" אשר שרתוק מחק כאשר בנה את ניסוחו-שלו מאבני הנוסח של הטיוטה הקודמת. באותו מעמד החל הוויכוח הידוע: אהרון ציזלינג (איש מפ"ם) התנגד שיוזכר שם-שמים, שפירא עמד על כך, ועוד נשוב לעניין זה בנספח ב', להלן.

מכל-מקום, כאשר מעיינים בהצעתו הסופית של שרתוק בהשוואה לנוסח המוגמר אשר הוקרא למחרת על-ידי בן-גוריון, הרי שנוכל לקבוע, לטב ולמוטב, שלמשה שרתוק – יותר מאשר לבן-גוריון – יאה התואר: מחברה העיקרי של 'מגילת העצמאות'. עם זאת, אין המלאכה נקראת אלא על שם גומרה, ובזה מגיעים אנו אל תום הסקירה: בסופו של יום חמישי, בשש לפנות-ערב, נתכנסה 'מנהלת העם' לשיבתה האחרונה (בטרם תהפוך לממשלה הזמנית). נשמעו הערות והשגות כנגד אריכותה של נוסחת שרתוק וכנגד חסרות ויתרות בה, כמרגם דברי שבח על התעודה ורוחה. גם הוויכוח על איזכור "צור ישראל" חזר ונתגלע: ציזלינג דרש למחוק, שפירא ביקש להוסיף: "צור ישראל וגואלו"; בן-גוריון עמל לשכנע את שניהם להותיר את צור ישראל על כנו, ויבינהו-נא איש כפי דרכו... סוף דבר, נקבעה ועדה מצומצמת בראשות בן-גוריון – ואתו: שרתוק, ציזלינג והרב פישמן-מיימון – ועליה הוטל להביא את הנוסח לידי גמר לקראת אישורו ביום המחרת במליאת 'מועצת העם'.

בן-גוריון עבד בלילה, בביתו, ועם בוקר קרא אליו את חברי הוועדה האחרים. הרב פישמן וציזלינג באו – והמשיכו להתעמת בשאלת "צור ישראל" – ואילו שרתוק לא בא, אל-נכון כי הבין מה 'מעולל' בן-גוריון לנוסח אשר יָגַע בו...

ובכן, בן-גוריון כתב נוסח חדש לפתיחת המגילה, אך ההמשך הוא בעיקרו גיבוש של טיוטת שרתוק תוך קיצורים ואיחוד סעיפים, שינויי לשון ומספר תוספות, ותוך ביטול המבנה 'המשפטי' של סעיפי הנימוקים-להכרזה, אשר פִּזְכוּר פתח שרתוק את כולם פְּתִיבָה: "והואיל". בגִּבְשׁוּ את הנוסח השרה בן-גוריון על ה'מגילה' את סגנון-רוחו ואת הקצב המיוחד לו, גם אם כאמור הוא כמעט לא חידש בה נדבכים של תוכן ומהות. בנוסח זה הוכנס למחרת – ביום שישי, יום ההכרזה – עוד תיקון קל אחד, ('חופש הלשון'), לבקשתם של כמה מחברי 'מועצת העם', וכך הוקלדה לבסוף 'מגילת העצמאות' במכונת-כתיבה, סמוך לשעת השמעתה מפי דוֹד בן-גוריון, כנטות הצללים, באולם המוֹזָאוֹן שבשדרות רוטשילד בתל אביב.

בדרך אגב ייזכר עוד, שרק זמן-מה לאחר מכן נכתב דבר ה'מגילה' על נייר, ביד אמן (אוטה ווליש); במעמד החגיגי חתמו חברי 'מועצת העם' את שמם על גבי יריעת נייר ריקה, אשר במלאכת הסופר נתפרה להיות התחוננה מן השלוש המרכיבות את 'מגילת העצמאות'.

★

דברי הסקירה זו – ודברים שיוספו עוד בהערות – מבוססים על מאמרו של פרופ' יורם שחר, 'הטיוטות המוקדמות של הכרזת העצמאות', 'עיוני משפט' (אוניברסיטת תל-אביב) כרך כ"ו חוברת 2, הוצאת רמות חשוון תשס"ג, עמ' 523 ואילך. במחקרו המקיף (שחלקו השני עוד טרם פורסם) שחזר שחר את השתלשלות הטיוטות מבעהם ודוידוביץ ועד בן-גוריון, והביא כנספחים את הטיוטות המקוריות.

עוד ראה: 'מגילת העצמאות, חזון ומציאות' מאת צבי ברנזון, בהוצאת משרד החינוך והתרבות מרכז ההסברה, ירושלים תשמ"ח, (ויושם לב כי הנוסח אשר ברנזון מביא שם כאילו הוא נוסח-שלו, הינו בעצם הנוסח המתוקן אשר נשלח לחברי 'מנהלת העם' עם ההזמנות לדיון ביום ג' באייר); 'שלושה ימים' מאת זאב שרף, הוצאת עם עובד, ת"א תשי"ט, בפרקים העוסקים בישיבות ובדיוני נוסח ההכרזה. עוד ראה את מאמרו של משה גורארי 'חבלי לידתה של מגילת העצמאות', 'דבר', ד' אייר תשל"ג, עמ' 27, והמשכו ביום ט' באייר עמ' 14; כמו כן ראה את מאמרו של דוד בן-גוריון: 'היום האחרון לשלטון זרים', 'דבר', ג' באדר א' תשכ"ה, עמ' 2. ראה גם את הפרוטוקולים של דיוני 'מנהלת העם', 12 ו-13 במאי 1948, אשר פורסמו מטעם גנזך המדינה: 'מנהלת-העם, פרוטוקולים', ירושלים תשל"ח.

בגוף החיבור – במהלך ניתוחו של שב"ד – נתייחס בהערות למקור ניסוחם של כמה מסעיפיה של ה'מגילה', ככל שיסייע הדבר להשלמת ההבנה של הרקע לביקורת.

נספח ב'

לדברי שב"ד ולהערה 42 בעמ' 332

איזכור צור ישראל בחיתום נוסח 'מגילת העצמאות' – עובדות ומשמעויות

כפי שכבר נספח א', נולד ניסוח ה"ביטחון בצור ישראל" בביתו של שלום (הארי) דוידוביץ', כאשר מרכזי בָּעֵהָם – שהיה שִׁכְנוּ – נועץ בו היאך לנסח את ההכרזה. דוידוביץ' הציע ליטול את מסגרת המסמך מהצהרת העצמאות של ארה"ב (1776), אשר ג'פרסון חיבר את עיקרה והיא תוקנה עוד בידי חבריו.¹ חיתום נוסח ה'מגילה' בלשון הבאה לבטא את הרמת המבט כלפי שמיא, הריהו אס-כך פרי תרגומו המיוחד של דוידוביץ' להסתמכות-הסיום של הכרזת העצמאות האמריקאית על האלהים – "with a firm reliance on the Protection of Divine Providence" – נוסח אשר תרגומו המילולי הוא: "במשען-ביטחון מלא על מגן ההשגחה העליונה". בעצת דוידוביץ' רשם אפוא בעהם בניסוחיו (לאחר שפסל אפשרות של תרגום-וייבוא כל הפסקה המקורית): "כבטחנו על צור ישראל הננו חותמים בחתימת ידנו לעדות הצהרתנו זו, פה על אדמת ארץ-ישראל, היום הזה" וכו'.

סיום זה של ההכרזה אומץ בידי ברנזון, בשינוי זעיר. משום מה – בפרסומיו-שלו – הוא יצר את הרושם שהוא עצמו הגה אותו (וכך גם את ניסוח המסמך כולו). אולי דווקא משום כך מעניין הסברו, בדיעבד, (בעמ' 28 של חיבורו שפרטיו נתנו בסוף נספח א'): "הביטוי 'צור ישראל' שנכלל בטיוטה שלי, יש לו משמעות דתית-מסורתית מסוימת ברומזו על האל המשמש מחסה לישראל, כמו בפסוק בתהילים (צ"ד כ"ב) 'ויהי ה' לי למשגב וא־לְהי לצור מחסי'".

לא נפליג אל החקירה מדוע לא קישר ברנזון את איזכור 'צור ישראל' לאחד משני המקומות במקרא בהם מופיע הצירוף במלואו – שמואל-ב' כ"ג ג', וישעיהו ל' כ"ט – או למטבע של תפילה (בסוף ברכת 'גאולה' שלפני תפילת העמידה), אשר לבטח דווקא

1 על הצהרת העצמאות האמריקאית, שוב וראה את הערה 4, לעיל בעמ' 310.

משם חצב דוידוביץ' את הביטוי. אולי אף עלינו להניח שכאשר ברנזון מעלים את קודמיו־לניסוח, וכאשר הוא מגיש לנו הסבר מקורי־כביכול למשמעות 'צור ישראל' (ולעיקרם אחרים של המסמך), הרי אין־זאת אלא שההעלמה והפרשנות הינן בעצם שני צדדים של מטבע אחת.

מכל־מקום, סיום זה של ההכרזה לא זרם אל טיוטת שרתוק באופן חלק. כזכור, היה שרתוק חבר בוועדת הניסוח, ולאחר לילה של כתיבה ללא שינה, הוא הזמין את החברים להקראת הנוסח שעמל עליו, אל משרד הסוכנות היהודית בתל אביב, בבוקר יום חמישי, ד' באייר, יום לפני ההכרזה. בדיון השתתף גם משה גורארי שהיה מנהל המשרד. שרתוק הקריא את 'מגילתו', והיא התקבלה בסיפוק רב על־אף שנתבקשו גם מספר תיקונים חשובים. בהגיעו לסיום – שהיה סתמי – דרש משה שפירא (מנהיג ה'פועל המזרחי'), שההכרזה תסתיים "בפסוק שייזכר בו שם־שמים". אהרון ציזלינג, איש מפ"ם, התנגד בחריפות, ואף רמז שמטעמי מצפון הוא לא יוכל לחתום על הכרזה כזאת. את ה'פשרה' הביא משה גורארי, בהשיבו־לחיים את 'צור ישראל' על־פי טיוטת ברנזון – (על הניסוחים שקדמו לה הוא לא ידע!) – וכך נחתמה אפוא גם טיוטת שרתוק באותן תיבות עצמן: "ובכבטחנו בצור ישראל הננו חותמים בחתימת ידינו לעדות על הכרזתנו זאת" וגו'. הוויכוח לא תם, והתלקח מחדש בישיבת 'מנהלת העם' ביום חמישי בערב – כעשרים שעות לפני ההכרזה – כאשר הוצגה טיוטת שרתוק.

על אף שהיה חבר בוועדת הניסוח, ועל אף שכבר הושגה שם פשרה, שב ציזלינג והתנגד נמרצות למשפט החיתום, בדורשו שלא ייכפו עליו להכריז "אני מאמין". השיב לו משה שפירא שאין הוא יכול להעלות בדעתו שייפקד שם־שמים מהכרזת המדינה. לדעתו ראוי היה לכתוב "אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל", או לפחות: "צור ישראל וגואלו", ואם לא יוזכר שם־שמים כלל – לא יוכל הוא, ואנשים כמותו, לשים את חתימתם על ההכרזה. מרדכי בנטוב (מראשי 'השומר הצעיר' ואיש מפ"ם) אמר שאין הוא מתנגד לעצם האיזכור של 'צור ישראל', אך הוא מתנגד להסתמכות על צור ישראל, (והמילה 'הסתמכות' מודגשת במקור, בפרוטוקול הישיבה).

הרב פישמן (מיימון) חיזק את ידיו של שפירא, ואמר: "עוד לא ראיתי הכרזה חשובה של אומות העולם, פרט לרוסיה, ששם ה' לא נזכר בה".

בן־גוריון השתדל לשכנע את שני הצדדים, בהגדירו את 'צור ישראל' כפשרה ראויה; אלה היו דבריו: "אני איש מסוגו של ציזלינג, אבל אני יכול לחתום על פסוק זה בלב שקט. אני מבין מה זה צור ישראל. והפשרה שנמצאה היא פשרה יפה של חברות יהודית. ... העניין רגיש מאוד ולא מעשי, מה שקוראים: עניין מצפוני – כל הבא להוסיף אינו אלא גורע. השאלה היא – איך כל אחד מאיתנו יסביר זאת לילדיו. כשאתה אומר

'צור ישראל' – בשבילך הכל פה נאמר. ואני אוכל להסביר לילדי שאינם אדוקים מדוע חתמתי על זה בלב שקט ומצפון נקי".

באותה ישיבה דומה היה שפעל כוח השכנוע של בן-גוריון. דבריו התקבלו בשתיקה ושורת סיוס ההכרזה הוסכמה לכאורה, אף ללא הרמת ידיים להצבעה.

לאחר שערך בלילה את נוסח ה'מגילה' מחדש, הזמין בן-גוריון לביתו – בבוקר יום שישי, יום ההכרזה – את שלושת החברים שנבחרו יחד עמו לגמור את המלאכה. "שרתוק לא יכול לבוא", כותב בן-גוריון, ודומה שניתן לנחש מדוע. נוכחים אפוא ציזלינג והרב פישמן, והוויכוח נמשך ונמשך... הרב פישמן שב ומבקש להוסיף – לפחות – את התיבה "וגואלו" לאחר "צור ישראל", וציזלינג שב ומתנגד למשפט כולו. וכך משחזר בן-גוריון את עמלו: "הסברתי לשני החולקים שעלינו לאפשר לכל חברי המועצה לקבל הנוסח בלב שלם; והרב מיימון יפרש 'צור ישראל' במובן האורתודוכסי המקובל, וציזלינג יפרש כרצונו הוא – כוח ישראל או קְעוּז ישראל. אחרי ויכוח ממושך הסכימו שניהם לפשרה המוצעת".

תם ולא נשלם. בישיבת המליאה של 'מועצת העם', שעות ספורות לפני ההכרזה – כאשר 'נוסח בן-גוריון' היה בידי כל הנוכחים – חזר ציזלינג והתנגד, באומרו שנוסח המגילה מחייב את החותמים להצהיר על 'אני מאמין' שלא לרצונם. הפעם השיב לו דוד-צבי פנקס (איש ה'מזרחי') וביקשו שיחדל מהתנגדותו, שכן "מתוך ביטחון בצור ישראל" הינו נוסח המאחד את רוב עם ישראל.

וכאשר נגעה חמה בצמרות העצים, ערב שבת פרשת 'אָמור', סיים בן-גוריון – מתוך ביטחון בצור ישראל (כהבנתו) – את קריאתו הנרגשת מן הכתב; הרב פישמן (מיימון) בירך 'שהחיינו' בשם ומלכות, ול"ז חברי 'מועצת העם' טבעו את חתימות-שמותם על דף נייר חדש...

★

על כל זאת ראה את אלה: מאמרו של יורם שחר שפרטיו נתנו בסוף נספח א'; ספרו של זאב שרף (שגם פרטיו נתנו שם), בעמודים 179-180, 222, 229; חיבורו של ברנזון (פּמפורט שם), עמ' 27; ומאמריהם של משה גורארי ושל דוד בן-גוריון ב'דבר' (שפרטיהם נתנו אף הם בסוף נספח א'). כמו כן ראה את פרוטוקול הישיבה של 'מנהלת העם', 13.5.48, אשר פורסם מטעם גנוך המדינה: 'מנהלת-העם, פרוטוקולים', ירושלים תשל"ח, עמ' 120 ואילך.



נספח ג'

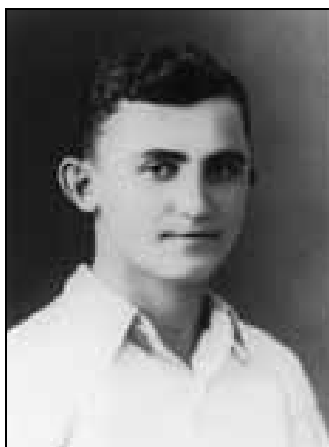
להערה א' בעמ' 350

'נישא כבר דגלנו על תורן מגדל' ... שיר זיכרון ל'ציון'

כמובטח בהערה, אנו מביאים כאן את מילותיו של השיר 'נישא כבר דגלנו' אשר חובר לזכרו של שבתי דרוקר - 'ציון' - בידי עזריאל וייס (לבנת). בתודה למשה-דוד איכנבוים, שהלחין, מובאים גם תגי המנגינה, (החוזרת בכל ארבעת הבתים).

ג.	א.
מתל עפרך הנה קמת, ציון, וגופך הדנה ייתמר אנדרטה בהוד על חומות עיר דוד, דמות זקיף יהודי תזדקר.	נישא כבר דגלנו על תורן מגדל רועמים תותחים במרחק, צלך בפעשן חכלילי יזדהר בין עתר להבות וברק.
ד.	ב.
נישא כבר דגלנו על תורן מגדל רועמים תותחים במרחק, צלך בפעשן חכלילי יזדהר בין עתר להבות וברק.	מתוך ערפילים, בדמדום שחרית אך יפציע אור נונה נוצץ, מתל עפרך אז תקום, אח ציון, אחריר נצעד לעת קץ.

מך - ב חים - ת - תו מים - ע - רו - דל - מן כן - ת - על נו - ל - דג כבר שא - נ
- ע - בין הר - ד - ין - לי - לי - חך שו - ע - ג - ד - צל - חק -
לי - חך שו - ע - ג - ד - צל - חק - ב - ו - בות - ה - ל - תר -
חק - ב - ו - בות - ה - ל - תר - ע - בין הר - ד - ין - לי -



ועל האיש שעליו השיר – שבתי דרוקר, הוא 'ציון' –
תיכתבנה השורות הבאות:

כילד הוא עלה מפולין, והמשפחה גרה בחיפה;
שבתי הצטרף לבית"ר, יחד עם עזריאל וייס, מנחם
לונץ, וחברים נוספים. מבית"ר הוא עשה את דרכו
אל האצ"ל, ולאחר הפילוג – ללח"י. לאחר
ש'אלישע' (הוא ירחמיאל אהרונסון) נורה בתל
אביב, השתתף שבתי בפעולת תגמול והפעיל מטען-
צד גדול על טנדר מלא שוטרים אנגלים ליד מטה
הבולשת בחיפה. כמה ימים אחר כך – בשבת, ח'

בניסן תש"ד (אפריל 1944) – עסקו שני חברים בסניף חיפה בהדפסת מודעת אבל ונקם
על נפילתו של 'אלישע' בכדורי הבריטים; בתוך-כך נפצע אחד מהם, 'ברוך' (הוא יוסף
רוזנבוים), מפליטת כדור מאקדחו, וחברו חש להזעיק עזרה וצירף אליו את 'ציון'. כאשר
חזרו למקום התברר שברוך מצא מסתור בדירה סמוכה, ובעודם מנסים לחלצו – מסתבר
שכבר היה מי שהודיע... תוך זמן קצר כבר היה המקום מוקף בשוטרים. מתפתח קרב
יריות, שני שוטרים נפגעים, ציון נסוג עם חבריו תחת חיפוי של 'ברוך' הפצוע, אך סופג
כדור ברגלו מסרג'נט יהודי במדי המשטרה הבריטית.

החברים מעבירים את ציון ליבנאל, לביתו של מנחם לונץ (הנראה כאן בתמונה),
ובינתיים נפטר ברוך מפצעיו בבית החולים. חולפים חמישה ימים, וגם ביבנאל –



הלשנה. המשטרה פושטת בכוח גדול על
המושבה, בית לונץ מוקף, ציון ומנחם משיבים
אש – כמובן, ללא כל סיכוי. מעט התחמושת
אוזלת. כל אחד מהם מותיר כדור אחד לעצמו.
הבריטים פורצים פנימה, והשניים שוכבים ירויים,
ולא מיד אויב...

היה זה ביום י"ג ניסן תש"ד, ערב פסח, ו'ציון'
נטמן בטבריה. עזריאל וייס, חברו הקרוב ביותר,
היה כלוא בעכו. כחצי שנה לאחר-מכן – בתוך
קבוצת ה-251 – הוא הוגלה לאריתריאה, וכמהוהו
גם משה-דוד איכנבום. שם, במרחק, הם חיברו לו
שיר קטן – לו ולהם, גם לחבריהם, וגם לנו.

עוד על 'ברוך' ועל מותו בגבורה – ראה בנספח א' לִספר 'גאולת ישראל במשבר המדינה', כרך ב' עמ' 541. בשנת תשס"ד – במלאת שישים שנה לאותו קרב – הועמדה ביבנאל, ליד בית לונץ, מצבת זיכרון לנפילתם בגיבורים של מנחם לונץ ושבתי דרוקר.



