

# על תכנון ירושלים

כארבע שנים לאחר שחרור ירושלים ניגש שב"ד לכתובת חיבורו זה, בו עולה הוא – ומעלה אף אותנו עמו – מן הביקורת על יחס הציבור והממסד אל ירושלים המשוחררת, ומניתוח מעמדה העכשווי של העיר, עד רום החזון השלם של ירושלים הראויה, הבנויה, אשר מקדש אֱלֹהִים בליבה.

בשל מורכבותו של החיבור, רב הפרקים והסעיפים, כדאי לעיין היטב – לפני קריאתו – בתוכן העניינים אשר בראש הכרך. מתוך כך, יתבהר מכלול הנושאים אשר שב"ד מטפל בהם כאן, וניתן יהיה להבחין מראש בקווי המתאר של שלד הבניין ונדבכיו.

★

עוד באשר למועדי כתיבתו של החיבור דנן – ראה את אשר רשמנו בסופו, בעמוד 584.

## ח ל ק ר א ש ו ן

## מבוא מנקודת-ראות המצב שבֵּעִין

**ב**מובן אחד מסוים, יסודי, אין תְּמָה שבעיית "תכנון ירושלים" ירדה עלינו פתאום, וכמעט בן-לילה נהפכה מעניין אשר שום אדם-מן-הישוב לא חשב עליו כלל, לאחת הבעיות האופנתיות והמצטלצלות ביותר בציבור. שהרי כמובן, כל זמן שירושלים לא היתה חופשית בידנו, ממילא לא היה שום תכנון בר-ביצוע: לא זו בלבד שלא יכולנו להגשים מה שהיה עולה בדעתנו לתכנן, אלא בעצם גם לא היה אפשרי שום תכנון מעיקרא; אף התכנון הרעיוני עצמו מצריך על-כל-פנים התייחסות אל נתונים מסוימים שבֵּעִין, אשר אותם מבקשים לשנות, ואל נתונים מסוימים נוספים, הקובעים את גְּדְרֵי יכולת השינוי וההישג – וכל זמן שירושלים לא היתה חופשית בידנו, ממילא לא היו לנו נתונים מוגדרים לתכנון לא מצד זה ולא מצד זה. רק כאשר שוחררה ירושלים – ואמנם שוחררה פתאום, מבלי-משים ובן-לילה – הועמדנו בפני נתונים מוגדרים; ומאחר שמשהו חייבים היינו לעשות בנתונים הללו על-כל-פנים, ואילו כל מה שהיינו עושים היה מעורר השגות רגשיות חריפות מכיוון כלשהו, אין פלא אמנם שהבעיה הגיעה למקום-מעמדה דהיום.

אולם, במובן אחר, אולי אף יותר יסודי, פתאומיות הריגוש הזה איננה טבעית – ואמנם, בלתי-טבעית היא ממש כשם שגם פתאומיות השחרור עצמו היתה קשורה בסילוף. אף את שחרור ירושלים חייבים היינו שלא לספוג סתם, בחטיפה, במקרה, כי אם לתכנן ולהשיג במכוון – ולו באמת כך עשינו, לו באמת מסוגלים היינו כך לעשות, הרי שממילא גם בעיית תכנון דמותה של ירושלים לא היתה יורדת עלינו לגמרי בפתאום, אלא לפחות מוכנים היינו מראש לקבלת המשימה, ולפחות

יודעים היינו תוך כדי כך, מראש, מהם עקרונות החזון הרצוי, אשר לאורם ולשמם תהא שומה עלינו לגשת אל נתוני התכנון הממשיים שבעין, בבוא שעתם. אולם, מאחר שלא היתה הכנה, כי-אם פתאומיות שלמה וכוללת, נמצא שרק עתה מתחילים אנו להתחבט לא-רק כיצד להשתמש באופן טכני בנתונים המזומנים לפנינו, אלא גם באיזו מגמה להשתמש בהם מבחינה עקרונית – והרי זה מוסיף כמובן לא רק בלבול, כי אם גם סילוף יסודי של הכיוון אשר אליו מסתחף הוויכוח בצאתו מן האין.

כיוון זה מתגלם כיום בהתנגשות-הדרישות: [הדרישה] לפיתוח מהיר ומודרני של העיר מחד גיסא ו[הדרישה] לְאִי-פגיעה ביופיה, ואף טיפוחו, מאידך; אך שתי דרישות-היסוד האלו – הנראות לכאורה תמימות לחלוטין וכשרות בזכויותיהן במקביל – מתבררות כבעלות זיקות-השתמעות מופלגות, מפולפלות וזימתנות מאוד, כאשר מפרקים אותן למרכיבי-מימושן השונים.<sup>1</sup>

## א. פיתוח מהיר

דרישה זו היא באמת התמימה והכשרה ביותר מכל אחיותיה, ומצד החיוב שבה – היינו עצם חיוב-המעשה שהיא דורשת – הריהי אמנם גם כולה חיובית. יסודה הוא פטרייטי וכוונתה היא טיפוח הגאולה, הגשמתה והחֶשְׁתָּה – ובוודאי, חס ושלום שאי-משהו אשר נאמר להלן יהא מכוון או עשוי לקצץ כהוא-זה מן הדרישה הלזאת. בדיעבד, גם-כן – ועוד נחזור ונחזק את המסקנה לבסוף – אם בינתיים אין אנו מסוגלים להוציא מתוכנו פיתוח שיהא מוגדר בתכונות חיוביות של אמת לבד מן החיוב של מהר-ועשה – יבורך ויישפַע לפחות הפיתוח הזה, ואף אם תוך כדי כך תדבקנה בו מבלי משים כל מיני תכונות שליליות, אשר אולי עוד תצרכנה לבסוף את הפיכתו מעיקרא.

אולם, אחר ששילמנו את מס-ההסכמה מדלית-ברירה הלזה, שוב לא נסתכן אם נסכים גם על הפשיטא, שתכונת המהירות גרידא לא תוכל על-כל-פנים למצות את כל התכונות שבהן עוד יהא הפיתוח מצוין מלבדה, בהכרח. המהירות, עניינה הוא

1 סעיפי המבוא, מכאן והלאה, מהווים ניתוח של שתי הדרישות הללו ורכיביהן, ושל התכנים המקופלים בהן. מצד אחד: (א) 'פיתוח מהיר', (ב) 'מודרניות'; ומצד שני: (ג) 'יופיה של ירושלים', המטפח 'דבר של שקר', 'דבר של פתיות', ו'דבר של בגידה'.

רק בממד הזמן – אך מלבד הזמן אין מפלט מכך שהפיתוח ייזקק גם לגדרים של תוכן וצורה; ואילו עיצוב נכון של תוכן וצורה – ואמנם נדגיש פה בייחוד גם את עיצוב הצורה – ביסודו אין הוא תלוי דווקא בהכנות והשקעות מיוחדות, המוכרחות לעצור את המהירות, אלא תלוי הוא קודם-כול בחוש התרבותי הנכון, אשר אפילו בהכנות והשקעות של מזער – אותן ההכנות וההשקעות הנחוצות אפילו לשם התוכן והצורה הפשוטים ביותר – יפיק הוא על-כל-פנים את כיוון-הפיתוח וסגנון-העיצוב שיהא בהם משום הגשמת ערכי-התרבות וקידומם, ולא פריקתם וביטולם. מצד שני, כאשר החוש הזה איננו, אין משמע שדרישת המהירות תוכל פשוט למלא את משימתה ותו לא, אלא – תוך כדי פעולתה – הריהי תסתבך בהכרח בפתרונות של תוכן וצורה, אשר אמנם לא יהא בהם משום הגשמה וקידום תרבותי, כי אם רק משום פריקה וביטול – בין אם ייבצע הדבר מתוך היעדר הבנה וחוש חיובי גרידא ובין אם ייבצע מתוך חוש מסולף או גישה רעיונית מסולפת.

לכן, כשדרישת המהירות מופיעה שלא דווקא לשם עניינה של עצמה, כי אם בוויכוח עם דרישות העיקרון האסתטי, הרי שמצד הפועל-היוצא שלה, המשלים את חיובה, נמצא כי לא זו בלבד ששטחית היא ומתעלמת ממה שכרוך בה, אלא יתר-על-כן, כי אף מזמינה היא – כעין חיוב נוסף ומקביל לה – את הזלזול בחוש האסתטי, את הדחקתו ודיכוי אף כשיש בו דבר הראוי להישמע, ואת השלטתו בכיפה, ממילא ודווקא, כאשר מלכתחילה יוצא הוא מופקר ואינו יודע מה הוא רוצה.

במילים אחרות, אפוא, התנשאותה של דרישת-המהירות על האסתטיקה, אין פירושה דילוג על האסתטיקה, כי אם דווקא נקיטת עמדה אסתטית מסוימת מאוד – אך שטחית וגרועה – ולא ייתכן, כמובן, שנקיטת עמדה כזאת לא תהא מושרשת בגישה דומה גם בהיקף הרבה יותר רחב של הבעיות הלאומיות. בנייה ואין חשיבות לצורה – משמע גם מדינה ואין חשיבות למשטר, כלכלה ואין חשיבות לחברה, לימוד ואין חשיבות לתורה. ואף-על-פי שגישה מסוג זה אמנם איננה (כפי שנוטה היא להתיימר) פרי של הכרעה רציונלית לתפיסת ההישג הקונקרטי, במקום לסכנו בהיסוסים מופשטים שעניינם הוא רחוק – אלא נובעת היא מן העובדה הטרומית של דלות הנפש בינתיים, שאין זו יודעת כלל לדמיין לה את ההישג ולעצבו מלכתחילה במסגרת שבאמת לא תהא רק מושגית-מופשטת גרידא, כי-אם גם תוכנית – מכל-מקום הדעת נותנת, שלבסוף אף נהפכת היא לגורם רציונלי, המוסיף ומתנגד למאבק על השלמתו התוכנית הנכונה של ההישג, בתירוץ מכיוון.

באופן כזה – בקו אחד עם הפקרת הצורה האסתטית – אמנם גם מגיעים אנו להפקרת המשטר והחברה והרוח הלאומית בכללה לכל מי שיהא מוכן להתעסק בהם כדרכו, ואף גם ללא דאגה לצורכי המהירות הלאומית, מצדו – ועד שדרישת המהירות הלזאת, אשר נדמתה להצדיק מלכתחילה את כל ההפקר, תהא עשויה להימצא פתאום ללא מסגרת ויסוד עוד, וללא תנופה ונכונות-היענות להגשמת עניינה, אפילו כדרכה המופשטת שלה.

## ב. מודרניות

דרישה זו, כוונתה הטובה היא לומר כי יופיה המסורתי של ירושלים כבודו במקומו מונח, אלא שאין אנו רשאים להקפיא את עצמנו בתוכו ולהשאיר בגינו את ירושלים כעיירה של נמושות מן העבר: עיקר תפקידה של ירושלים אינו לשמש כמוֹאֵן או מרכז-מתקדשים, אלא כבירתה של מדינת-ישראל המחודשת – ובהתאם לכך חייבת היא להתכונן ולהסתגל למילוי הפונקציות השיפוניות והתחבורתיות הכרוכות בתפקיד של בירה ממלכתית לארץ משגשגת ופורחת "במאה העשרים-ואחת".

אולם, גם דרישה זו – עם כל מגמתה התוכנית – נשארת על-כל-פנים תקועה, למעשה, במידה מופלגת של גישה פורמליסטית. בדומה לדרישת-המהירות, מבקשת היא, בעיקר, רק תנופה של פיתוח; ואם כי עוד מוסיפה ומייעדת היא לתנופה זו, מכללא, יִמַד של רִחְבוֹת וגבהים, וריבוי של תנועה, ואולי גם פתחון-אופקים לעתיד, הרי מכל-מקום, את כל הייעודים הנוספים הללו עדיין אין היא ממלאה בשום חזון מוגדר של תוכן וצורה מסוימים, המתחייבים מבפנים, אלא משאירה היא את מילויים הממשי להשפעות "אובייקטיביות", פטורות מכל מבחן ערכי-טרומי מצדנו, וכפי מה שצורכי "המאה העשרים-ואחת" והשגותיה יוכלו להתפתח בעולם, מבחון.

אכן, להשפעות האלה אף אין היא רק חושפת אותנו באופן סביל, מבלי משים, אלא בעצם, המגמה הערכית הגלויה שמאחוריה היא להזמין ולהתמסר להן ללא מבחן, באופן חיובי, כאילו מוחזקות הן מראש להיות התגלמותו של הטוב הרצוי; ובוודאי, מפני שכך – [כהתגלמות הטוב] – מוחזקת אצלה, מן הסתם, עצם הדינמיות הבלתי-ערכית הצפויה בתקופה שלפנינו, ומפני שהיא עצמה [= דרישת המודרניות] נמצאת אפוא באופן כזה מושרשת מלכתחילה ברוחה האידאולוגית (או הבלתי-אידאולוגית) שלה [= של הדינמיות הנ"ל].

מעגל-דברים זה, פירושו הוא, במילים אחרות, שלמעשה נקראים אנו כאן להפליג ולהתמסר להתפתחות אשר במובן מהופך הריהי דווקא מוגדרת מאוד וצריכה להתבטא בדמותו של מין כרך אמריקני, השטוף במרוצה חומרנית, בתשפּצָת בלי התחלה ובלי סוף של קסרקטיני-בטון, אספלט ורמזורים – והרי זה, כמובן, חזון, אשר כל הרעיון וההתלהבות של פיתוח ירושלים מאבדים בו את טעמם מעיקרא.

## ג. "יופיה של ירושלים"

דרישה זו, עם כל היותה מזומנת לכאורה כתריס בפני הסכנות שמנינו בערטילאותם של שני העקרונות שכנגד, הריהי למעשה הזימתנית ביותר מכולם, כי במסווה הנעלָה של היופי אין היא באמת אלא מטפחת דבר של שקר ופתיות ובגידה כאחד.

## דבר של שקר

דבר של שקר – כי כאן דווקא אין לנו עניין עוד בדרישה פורמלית ל"יופי" גרידא, כי אם בהתגייסות להגנה על היופי הנתון בכולו והמסוים מאוד של ירושלים כמות שהיא, על נופה הטבעי ושילוב מבנה ואופיה האנושי.

והנה, איש לא יכפור כמובן בפי נופה הטבעי של ירושלים – ודאי מנופי-הערים היפים ביותר בעולם, ואולי גם באמת היפה ביותר; כי אף-על-פי שבהרבה מאוד מקומות אחרים אפשר לראות מיני גורמים של יופי והדר שאין כמותם בנוף ירושלים, או המצויים בנופה של ירושלים רק במידה פחותה יחסית, הלוא נדמה שבשום מקום אחר אין על-כל-פנים יופי כזה של איזון דינמי בין רוממות שמים זוהרת מעל ואצילות עילויה של הארץ מתחת, המתנשאת בשאיפת-עולם חורקת-שיניים, עד שזוכה היא וכופה היענות. אולם, מטבע הדברים גם לא ייתכן, כמובן, שיהא מדובר כאן באי-פגיעה בנוף הטבעי הלזה בעלמא. הנחת-היסוד, לכל הדעות, היא, שהנוף הזה חייב להימסר לשינוי אנושי, בין לטובה בין לרעה, כי המדובר הוא בעיר – ומשהגענו עד כאן, ההנחה שירושלים כמות שהיא כיום אמנם היא עיר יפה, הריהי כבר אמת הרבה יותר יחסית ופגומה מהנ"ל.

אכן, ברמת-תפיסה מסוימת, עדיין הרי זאת עיר יפה מכל-מקום – קודם-כול, בכלליות מראָה, בשיבוצה באותו נוף ירושלמי מן הטבע, אך גם בנקודות מיוחדות:

העיר החדשה היא בדרך-כלל עיר נאה של רווחה משכילית-רצינית, אשר יסוד שביעות-הרצון והסרת-התוכן מודגש בה פחות מאשר בכל מקום אחר בנוף האדריכלי של מדינת-ישראל;<sup>א</sup> בשכונות המאוכלסות ערבים, לאו דווקא חוסר-הסגנון הלוונטיני הוא בדרך-כלל הקובע, כי אם לוונטיניות מרוככת ומונעמת על-ידי החוש הערבי האמתי לרוח-ביד מסוגנן; כמה מראות שילוב עירוני, מדרום וממזרח מערבה, הם ממש נפלאים, בדימויי שלוות-שורשיותם הרוחנית; פינות-חמד נצרניות וערביות-מושלמיות נמשכות להן באזור עיר-דנד הקדומה – ואין צריך לומר כי מסגד עומר וכנסיית הקבר הם מרשימים ומעניינים, או שהעיר העתיקה, ואפילו "מאה שערים", הם מקומות ציוריים, תאוה לכל תייר.

אולם, הערכה משמעותית של יופי כמובן אינה יכולה להיקבע על-פי נועם-ההסתכלות גרידא, הנגרם לתייר בעוברו – כשם שהתלהבותה של בת טיפ-שערה אינה קנה-מידה לערך המוסיקלי של "מצעד הפזמונים" או "יופיו" הספרותי של רומן; וכאשר באמת עוברים אנו מקנה-המידה של נועם-ההסתכלות התיירי גרידא אל הניסיון להעריך את יופיה של ירושלים דהאידיא באופן משמעותי ושקול – על-פי עומק-החווייה וטיב-ההשראה הנגרמים על-ידי מראָה במכלול-הדברים האסתטי – נמצא כי רוב אותו יופי שמנינו רק נוטה ליהפך על-פיו.

ראשית, מפני שזהו יופי המסוכסך נגד עצמו ונשבר מתוכו, מנקודה לנקודה. כך, אם יש אמת כלשהי בצמיחתה המתפתחת של ירושלים החדשה – אם יש חיות באותו נוי שאמרנו בה, ואם יש נוי בחיותה – הלוא התוכן הגלוי של כל זה אינו אלא בתנופת-ההתעוררות של מרד התחייה הישראלית, העולה נגד כל אותן "פינות-חמד" טפיליות שפלוש לכאן, כדי לבלען ולקעקען מן היסוד; ואולי אמנם ההתגלמות המובהקת ביותר, שבה מתמקד כל היופי הירושלמי הזה דהאידיא, בתמציתו – ונהפך לקריקטורה – הריהי באותו ציר חזותי שעליו סובבת כיום ירושלים, והנמשך בקו-האוויר שבין "היכל שלמה" למגדל הכנסייה הפרנציסקנית, הנשקפים ומביטים זה אל זה מעבר לגן-העצמאות, כשתי מחותנות מתנפחות ומתגרות, המופרשות ביניהן ברוגז.<sup>2</sup> בדומה לכך, מצד שני, גם כל היופי של מסגד

א ראה חיבורי 'על אמנות ותרבות ותורת ישראל', [בסעיף: 'תרבות ישראל ואמנויות האדריכלות והקישוט', כרך ד', מתחתית עמ' 123 עד ראש עמ' 126. (שב"ד הפנה בהערותו לעמודי כתב-ידו שלו, וכאן הותאמה ההפניה לעמודי מהדורתנו)].

2 הכוונה היא למגדל השעון של המנזר הפרנציסקני (סן סלוודור) ב'רובע הנוצרי' של העיר העתיקה, סמוך לשער החדש; המגדל מחודד-הצריח (נבנה ב-1931) מתנשא ו'מולך' על



עומר, למשל, מתמעך ונמחק – ונהפך רק למין גולת-זנב באחורי ירושלים – כאשר אין הוא נמצא עוד שליט בכיפה, במרכזה של אל-קודס מושלמית (כפי שבעצם הוא גם אף-פעם לא שלט), אלא נדון להתגמד בצל המגדלים של הכנסיות הנוצריות ולהצטמצם בתוך חומותיו מפני חגורת בנייני התחייה הישראלית המתהדקת סביבו. ושוב, מצד אחר, אמנם מצליח עדיין המגדל של הכנסייה הפרנציסקנית להשפיע מרוחו על דמותה של העיר מרחוק, אך אין שום פרופורציה אסתטית בין יומרת התנשאותו של המגדל הזה מלמעלה לבין הנוף האדריכלי והאנושי של העיר מסביב, אשר אין בינו לבין נצרנות ולא כלום.

שנית, בהמשך ובהשלמה למה שאמרנו בזה, עובדה מאלפת היא, שגם מעבר לאותו סכסוך אידאי וסוציולוגי כולל, המשבר ומטריף את מראָה של ירושלים דהאידינא מקצה אל קצה, מכל-מקום אף אין הסכסוך הזה עשיר, בעצם, בנתונים פנימיים שימלאוהו תוכן ברמה אסתטית חשובה. מנינו לעניין זה [בפיסקה הקודמת] שלוש או ארבע נקודות מובהקות. אולם, אם ירושלים החדשה היא נאה, הרי עדיין אין בה על-כל-פנים שום ייחוד תרבותי של ממש, ותרומתה לדמות הכללית של ירושלים המסוכסכת נשאת אפוא ברמה "חלבית" ושטחית למדי. דומה לזה המצב בשכונות הערביות הנאות, ובייחוד אחר שירושלים האפנדית-הקולוניאלית של שכונות טלביה, קטמון ואבר-טור נבלעה כבר בירושלים החדשה-היישובית ואיבדה את עיקר יופיה המיוחד – כי השכונות מסוג זה שנוספו בינתיים בצפון-מזרח הריהן כבר ברמה הרבה יותר נמוכה ממילא. נשאת אפוא התרומה החזקה-לכאורה של "מאה שערים" – אך "מאה שערים", עם כל חזקה, איננה "יפה", ולפחות במובן זה שגם אם הולמת דמותה את תרבותם ההונית של יושביה, ואף מחנכת אליה (או היתה מחנכת אליה) באופן חיובי, מכל-מקום סותרת היא מינה ובה את מה שהתרבות והדמות האלה חייבות היו להיות על-פי ערכי התרבות הזאת עצמה.

ביתר בירור: החזק, ואף מידת היופי של "מאה שערים", מקורם הוא בגילום ההזנחה של טיפוח היופי, מדעת, כדי שלא לשקוע בטיפוח-סרק של ירושלים הכבושה, בחורבנה, אלא להינתק מכך ולהתמסר לחזון של ירושלים המשוחזרת והיפה בבניינה, לעתיד. אולם, תוך כדי כך ממילא נמצא כי "מאה שערים" על-כל-

---

סביבתו. ציר המבט בין 'היכל שלמה' – מושב הרבנות הראשית באותן שנים – לבין הצריח הפרנציסקני, היה עדיין פתוח בעת כתיבת החיבור; אחר-כך נבנה מול 'היכל שלמה' בניין הענק של מלון 'שרתון-פלזה' אשר שינה לחלוטין את 'חסי הכוחות הנופיים' בין הבניינים שבאזור.

פנים אינה תורמת אפוא לבניינה של ירושלים כראוי, אלא רק מזניחה אותה למעשה לחורבנה ועוד מתפלשת בינתיים בחורבן זה במכוון – וזוהי תרומתה המיוחדת, ולו גם תרומתה הדיאלקטית<sup>3</sup>, לדמותה של העיר. אין צריך לומר כי על-פי הנחה של הישארות השכונה כך בעינה, בלי השינוי המהפכני המיוחד בה,<sup>3</sup> שוב אין זו תרומה הבונה תרבות, כי אם רק תרומה הרסנית, ובמושגים אסתטיים: לא תרומה של חוזק ויופי, כי אם רק של חולשה וכיעור.

לאחר מכן, עוד תרומה מובהקת למכלול השראתה של ירושלים שהאידינא הריהן הכנסיות הנוצריות המפוזרות בה – וכבר כתב על כך 'דוש',<sup>4</sup> במאמר מצוין ב'מעריב' לפני כמה שבועות, שערכן האסתטי הוא בדרך-כלל ממדרגה שלישית, או משהו מעין זה. בכל ירושלים, רק אזור אחד נושא אופי נוצרי רצוף וניכר, והוא הרובע הנוצרי הקטן בירושלים העתיקה – אך אף הוא, אין בהשראתו שום ייחוד ירושלמי, אלא דומה הוא פשוט לעיירה צרפתית. אשר לכנסיות ב'ויה דולורוסה', הריהן אמנם, בלי ספק, בעלות ערך רגשי גדול לנוצרים, בגלל האסוציאציות המטפיסיות הקשורות בהן,<sup>5</sup> אך ערכן האסתטי כלפי חוץ קרוב בדרך-כלל לאפס. מעבר לכך, הכנסיות השונות הן זרות למקומן, ואף אם יש ביניהן יפות-צורה כשלעצמן, או מעניינות במה שיש בהן בפנים, הריהן על-כל-פנים דלות מאוד בעיצובן – ואמנם, גם דלות מאוד באוצרותיהן האמנותיים שבפנים – ולפחות ביחס למשמעות יומרתן לקדש את הנצרות במקום שהוא כביכול מהותי לה כל-כך כירושלים. אכן, ירושלים, עם כל קדושתה לנצרות ועם כל הפיזור והמגוון הרב של

3 להלן, כאשר מתווה שב"ד את חזון ירושלים הראויה, הריהו חוזה גם את "השינוי המהפכני המיוחד" בשכונת 'מאה שערים': כאשר השורשיות התורנית-למדנית תתפשט אף על אלה שעיסוקם כיום הינו רק מדעי ואינטלקטואלי-כללי, אר-אז – "לא יהיו עוד 'מאה שערים' מזה ו'רחביה' והאוניברסיטה מזה, אלא 'מאה שערים' תתנער ותפרח ותיף, ותסיר את בגדי אלמנותה, ותכבוש כביכול את 'רחביה' והאוניברסיטה גם-יחד לתוכה". המיזוג האורגני הזה ישפיע גם על סגנון התכנון והבנייה בירושלים, להיותו: "סגנון של תנופת-אדירים המאופקת בהדר-מלכות של סנה בוער באש ואיננו אופל". (ראה להלן באמצע עמ' 505 ובתחתית 506).

4 'דוש' היה כינוי-העט אשר אימץ לעצמו קריאל גרדוש, הקריקטוריסט של 'מעריב' (ובעבר חבר לח"י), שהיטיב לבטא – לעתים גם בכתב – את רוח הציבור העממי הבריאי. המאמר המוזכר כאן פורסם ביום ח' באדר תשל"א. 'דוש' נפטר בשנת תש"ס.

5 הכנסיות לאורך 'ויה דולורוסה' (דרך הייסורים) מציינות, על-פי מסורת הנוצרים, את ה'תחנות' בדרכו של ישוע, הנושא את הצלב על גבו בדרכו אל מקום צליבתו וקבורתו ב'גולגותא', באתר כנסיית הקבר.

כנסיות נוצריות בתוכה, אין בה – מבחינה אסתטית – כדי להשרות אווירה נוצרית אפילו כמידתה של עיירה אירופית נידחת וחסרת-חשיבות כלשהי, שהיא נוצרית באמת. ויתר עוד על כן: כי לא זו בלבד ששום השראה נוצרית חשובה אינה נוצרת על-ידי כל אותן תרומות נוצריות לדמותה של ירושלים, מבחינה חיובית, אלא זרותן והחקיינות המיובאת של עיצובן אף נהפכת לסביבתן, לעתים קרובות, לטעם אסתטי לפגם.

כך, למשל, לנוכח הדמיון היסודי המופלג בין קו האופק ההררי-מדברי, הנמתח בירושלים בין מגדל הכנסייה הרוסית על הר הזיתים ומגדל אוגוסטה ויקטוריה שעל הר הצופים, ובין קו-האופק של טולידו בספרד – הנמתח שם בין מגדלי ה"אל-קצר" מצד אחד ומגדל הכנסייה מצד שני – אך טבעי הוא להיגרר אחר ההשוואה המתבקשת בין השניים; והתוצאה המתקבלת היא שהארמון ומגדל הכנסייה דהתם מצטרפים אמנם לעיר, משני צדיה, כדי לסוכך עליה, לשמרה ולהנהיגה, אך המגדלים שבקצוות ירושלים נראים כמתנזרים מן העיר ומתגאים עליה, או כאילו הגיעו מרחוק ושמים עליה מצור – ובייחוד האופי הגרמני של אוגוסטה ויקטוריה עושה כאן רושם מוזר ויוצא-דופן, כששמים לב לטיבו.

אולם, עיקר זה, שהאסתטיקה הנוצרית של ירושלים אין בה שום דבר ירושלמי, בין מבחינת מקורה ובין מבחינת שייכותה או ייעודה, אלא כולה מורכבת רק דרך תרומות ארעיות, חקייניות וחסרות-חשיבות, מבחוץ, כששום דבר אינו נדבק לרעהו – עיקר זה מגיע למלוא עליבותו כשעוברים אנו מעיבורה של העיר למרכזה. כאן, הכיכר המרכזית שבעיר – זו בירת ישראל המחודשת – נידונה משום-מה להתמקד דווקא ברסיסי תרומה מן הקרמל במוסקבה; אך לפחות לי, הכותב, באופן אישי, אין המקום נראה, ברושמו הכללי, אלא כעין כיכר הכנסייה הרוסית בואכה השוק שב... דרוזגניק.<sup>6</sup> ומסביב לכיכר: מצד אחד, רחוב של חיקוי מדולדל לסגנון איטלקי-קולוניאלי במסגרת תורכית, ומצד שני, מאחור, מה אם לא העתק מתוקן ומשופר של "פלאצו וָקִיו" בפירנצה, על מגדלו האופייני, המסמן גבוה, למרחוק,

6 כאן נסקר האזור המכונה 'מגרש הרוסים', אשר נבנה משנת 1860 ועד 1872 כמשכן המשלחת הרוסית הקבועה וכאכסניה לצליינים הבאים מרוסיה. במרכז המתחם ניצבת 'כנסיית השילוש הקדוש' – המזכירה את 'כנסיית העלייה' בקרמל (= מבצר העיר) שבמוסקבה, שנהיה למושב ממשלת ברית-המועצות ורחבתו היא 'הכיכר האדומה'. אצל שב"ד מתעורר כאן גם זיכרון כיכר הכנסייה בעיר דרוזגניק, כפולין של שנות ילדותו (כיום: דרום ליטא), אשר משפחת דרביאנסקי – ההורים ושני ילדיהם – בילו בה לא-אחת את חופשותיהם (ראה פֶּאוּטוביוגרפיה 'מהלך חיי', כרך א' בתחתית עמ' 37).

את הכניסה ל... "מאה שערים" – ממש אחת-תאום, בטעם האמנותי, לארמון הדוג'ים המתוקן שבכיכר קולומבוס בניו-יורק. גם ממול למונומנט זה, מעבר לרחוב, יכול אדם לשאוב השראה ירושלמית מאותו סוג, למראה הכנסייה הרומנית הצנועה-הוורודה, עם הצלב החדש והנוצץ בראשה – ובייחוד כשמוקפת היא בשבת בבוקר יהודי "מאה שערים" החוזרים מן התפילה בשטריימליהם וקפטניהם, וטליתותיהם בידם, ואין שם איש או תנועה מלבדם.

ושלישית, וגולת-הכותרת: מכלול העיר העתיקה.

הדבר מתגלה קודם-כול בעצם החומות, היקרות כל-כך לרומנטיקנים של יפי ירושלים: קצת האבנים העתיקות מימי בית שני, הנראות עוד בפינה הדרומית-מזרחית או למרגלות המצודה [ליד שער יפן], ולעומתן האבנים של כלל החומה, מימי סולימן התורכי (ולו גם סולימן "המפואר"). כי, אכן, יכולים אנשים להתמוגג למראה חומה "עתיקה כל-כך", המגיעה עד לימי סולימן – ואשר איפה רואים עוד כמות, אפילו במרכזים עולמיים – אך סוף סוף העובדה נשארת, שאפילו בלי ידיעת פרטי ההיסטוריה מגלה עצם מראה החומה, למסתכל הרגיש, לא שום חזות של יופי או עוצמה מבצורת, כי אם רק דמות של ניוון – ירידה מאיגרא רמא של כל אותה האהבה והמסירות, הגדלות והפאר, הגלומים בסיתות הישן, אל פירא עמיקתא של דלות ורשלנות קרתנית אפלה, הזועקות מן החומה המחודשת; ובאמת, רק על-ידי מין מליצה מנדלאית של "בנימין השלישי" אפשר היה להסב שם כ"מגדל דוד" על

---

בהמשך הדברים רומז שב"ד לשני מתחמים הגובלים ב'מגרש הרוסים': מצד אחד רחוב יפו, אשר בקטע זה ניצב בו בניין ג'נרלי, שנבנה (ב-1935) כמשרד חברת הביטוח האיטלקית; על גגו פסל אבן של אריה מכונף, סמל החברה, ולידו חזיתות של מבני חנויות ישנים מן התקופה העותמנית.

ומן הצד השני, מאחור, המבנה המשמש כיום את משרד החינוך ברחוב שבטי ישראל. הבניין נבנה על-ידי האיטלקים בשנת 1919 כבית חולים ובמרכזו כנסייה; הוא הופקע בידי הבריטים אשר שיכנו בו את מפקדת חיל האוויר המלכותי, ונרכש לבסוף על-ידי מדינת ישראל. הבניין תוכנן במתכונתו של 'פֶּלְצוֹ וְקִיר' – (= הארמון הישן) – מבנה מסוגנן עם מגדל נישא, המשמש כמושב ממשל העיר פירנצה זה 700 שנה, ובו אוצרות אמנות חשובים.

הטעם האמנותי של בניית חיקוי מתקשר גם ל'ארמון הדוג'ים', הארמון העתיק של מושלי וַנְצִיָּה, אשר חזיתו עשויה אכסדרה של פתח-קשתות וחלונותיו מקושטים ומקושטים. בכיכר קולומבוס 2 בניו-יורק נבנה בשנת 1964 מבנה רב-קומות, אשר המסעדה שבראשו עוצבה בסגנון הקשתות של ארמון הדוג'ים. המבנה תוכנן על-ידי האדריכל אדוארד דוּרְלֶ-סְטוֹן ושימש כמוֹזָאון לאמנות מודרנית, אחר-כך שינה את ייעודו, וכיום (תשס"ד) מתנהל פולמוס על עתידו.

אותו מסגד חרום-אף,<sup>7</sup> המזדקר מן החומה הלזאת באופן ההולם אותה אמנם להפליא, בהבעה של תמימות קשוחה ומטומטמת, מעל לשרידי החורבן הגלויים. והלאה משם, בתוך החומות, לא חס-ושלום בתים ורחובות שאמנם התיישנו ונצטמקו על-פי דרך-הטבע, אך השומרים עדיין על-כל-פנים את זכר אצילותם וחשיבותם מלפנים ושהו יופיים ויקר-משמעותם, כדרך ערים עתיקות בעולם – כי אם משהו השונה מכך בתכלית השינוי. ירושלים העתיקה הלזאת, מלכתחילה, משחרבה אצילותה וחשיבותה האמתית-הקדומה, ואף הועברה עליה מחרשה כדי להכרית את זכר תפארתה הקדומה מן היסוד,<sup>8</sup> שוב לא נותר ולא נוצר בה שום חוט שדרה מוחשי, לא של גילויי אצילות ולא של חשיבות – ולבד מכמה מבני-מצבה בודדים כמסגד עומר או כנסיית הקבר, וחוף מאיזה רגע היסטורי מחוק, כתקופת בית-אומיה או המלכות הצלבנית, הריהי נהפכה למעשה רק לשכונת-עזובה אחת

- 7 • צריח המסגד הוסף למכלול שרידי המצודה על-ידי העותמנים בשנת 1655, למעלה ממאה שנים לאחר בניית חומת העיר העתיקה בידי 'סולימן המפואר'. בלשון העם מתייחס הכינוי 'מגדל דוד' בייחוד למגדל המושלמי הזה, אך השם יוחס לכל המבנה כבר על-ידי הביזנטים, כאשר שיפצו את 'מגדל פצאל', הצפוני משלושת המגדלים המבוצרים שבנה הורדוס. גם הצלבנים – כאשר הרחיבו וביצרו את המצודה – כינו אותה 'מגדל דוד', וכך המשיך השם והתגלגל על פני דברי ימי ירושלים.
- אף היהודים יושבי העיר אחזו בשם זה ב'קניין אגב' מן הכובשים השונים, ובנימין מטודלה, המבקר כאן בימי הצלבנים, מזכירו לראשונה בעברית.
- שב"ד לועג להענקת השם 'מגדל דוד' לצריח המסגד המושלמי, וקושר זאת לאופי מליצותיו של שלום-יעקב אברמוביץ – מנדלי מוכר ספרים – שאותן מגיש הוא כמחשבותיו ודבריו של גיבורו, בנימין, הנוסע כביכול מן העיירה אל ארץ ישראל (פספר 'מסעות בנימין השלישי'). בנימין זה, תמים והוזה – מעין דון קישוט יהודי – מדמה לראות שגב ועוצמה בכל אשר הוא באמת דל ועלוב עד מאוד; ורוח זו של 'סרקזם רחום' שורה גם על היצירה כולה. הנה, לדוגמה, תיאור אופייני של מבנה אחד פֶּעִיר כסלון: "ובאחת הפינות שם עומדת בנס סוכה דחוויה, כמין צריף, בלא דלת ובלא חלונות, שלדברי ישישים וזקנים-לימים היתה עשויה לראשונה לדירת קבע לשוטר בית הפקודות... הסוכה, שהכסלונים משתבחים בה עכשיו כמו במבצר עתיק ימים, משנים קדמוניות...". עוד על מנדלי ראה ב'על אמנות ותרבות ותורת ישראל' (כרך ד'), בהערה ט"ז ובתוספתה בעמ' 171.
- ראה עוד להלן (בתחתית עמ' 489), את הצעתו של שב"ד לבנות מחדש את מצודת העיר על שלושת מגדליה, ולשכן בה את מושב הנהלת העיר ומרכז האירועים העירוניים. אראז, ישוב השם 'מגדל דוד' ויהיה ראוי והולם כשמו של אחד ממגדלי המצודה.
- 8 החריש שחרשו אויבים בירושלים נחרת בזיכרון הלאומי כאחת מחמש הפורענויות שאירעו בתשעה באב, כדבר המשנה במסכת תענית (ד' ו'): "בתשעה באב נגזר על

רצופה של נמושות, חסרת מעמד מדיני, ללא מבנה חברתי ובלי מוסדות תרבות כלשהם של אוכלוסייתה הפנימית.

ירושלים העתיקה כפי שאנו רואים אותה היום הריהי אפוא, בדמותה הכללית, רק מִזְפָּלַת הצטברות-הדורות של שכונת-העזובה הזאת, המתפלשת בחורבנה – ולבד מערכה האקזוטי לתיירים אין בה ערך אסתטי חיובי אפילו מבחינת נעימות המראה הזולה, מעין מה שאמרנו למעלה. אכן, אם בכיעורה של "מאה שערים" עוד יכולנו לציין מידה כלשהי של "יופי דיאלקטי", הרי בדמותה הכללית של העיר העתיקה אי-אפשר לראות אפילו שום "יופי דיאלקטי" כזה, והריהי כולה רק מיאוס מבחיל של שָחֹר דלותה ושפלותה. על אחת כמה וכמה, אם בשעת הסתכלות אין האדם נותן את הדעת רק על עצם המראה שהוא רואה, אלא גם נזכר הוא שהדלות והשפלות האלה אינן אמנם פרי של התיישנות טבעית, כפי שאמרנו לעיל, אלא זהו באמת כל אופיין מעיקרא – מצבור פסולתם של זוחלי-עפר שנזדחלו ונשתכנו להם במקום ארמנות החשמונאים שחרבו.

ודברים קשים אלה אמנם אין אני אומר רק על מה שנצטבר בירושלים העתיקה מדלותם של נכרים. אף "הרובע היהודי", אשר מתמוגגים היום כל-כך על

אבותינו שלא ייכנסו לארץ, וחרב הבית בראשונה ובשנייה, ונלכדה ביתר, ונחרשה העיר". על פי מסורת חז"ל היה זה מעשהו של טוֹרְנוֹסְרוֹפּוֹס הרשע – שם-הגנאי שהוצמד לטיאנוס רופוס, נציב רומא ביהודה בזמן מרד בר כוכבא – וראה זאת ב'ירושלמי' 'תענית' פרק ד' סוף הלכה ה' דף ס"ט טור ב', וב'בבלי' 'תענית' דף כ"ט עמוד א' במהדורת שטיינזולץ. הנה זהו סיכומו של הרמב"ם: "ובו ביום המוכן לפורענות [= תשעה באב] חרש טוֹרְנוֹסְרוֹפּוֹס הרשע, ממלכי אָדוּם, את ההיכל ואת סביביו, לקיים [את דבר נבואת מיכה, ג' י"ב, המובא גם בירמיהו כ"ו י"ח]: 'ציון שדה תִּחְרַשׁ'". חשוב לציין שחרישת תלם סביב העיר הינה מעשה סמלי של ייסוד עיר חדשה וקביעת גבולותיה, ואמנם נמצא מטבע רומי ועליו דיוקן אדריינוס ותיאור החריש בצמד בקר, הוא המטבע של ייסוד 'אליה קפיטולינה' בשנת 130 למניינם, המופיע כאן בַּתמונה.



מכאן ששתי פורענויות של תשעה באב קשורות למרד בר כוכבא: ייסוד העיר האלילית בירושלים, כעילה לפרוץ ההתקוממות, ונפילת העיר ביתר כזכרון הקץ והטבעת המרד בדם אבותינו. (ראה את תיאור המטבע הנ"ל בספרו של יעקב משורר: 'אוצר מטבעות היהודים', הוצאת יד יצחק בן צבי, ירושלים תשנ"ח, עמ' 122. עוד בעניין זה, ראה בנספח ב' לַחיבור 'הפשרה והפשר ההיסטורי של בית שני', כרך ד' עמ' 276).

"שיקומו", לא היה חורג מכך מבחינת העיקרון האסתטי. גם הרובע הזה לא ידע מעולם שום טובה ורווחה; הוא לא נבנה מתוך שום התפתחות תרבותית חיובית, ולא ייצג שום התפתחות שכזאת, אלא היה רק פרי דלותם וחוסר-יכולתם של כמה מְבַכְי-חורבן או צופי-גאולה, יקרים אך עלובים, לבנות משהו שיחרוג מגדר ההתפלשות-פְּחורבן יחד עם "זוחלי העפר" הנכרים, ואף גרוע מהם, כי מתוך דיכוי תחת ידם של כאלה; וכאשר באים כיום לשקם את הגטו הזה על חורבותיהם של ארמנות יהודה, העובדה היא שאת האור הפנימי המיוחד של [בית הכנסת] 'חורבת רבי יהודה החסיד', למשל, שוב אי-אפשר לשקם, ואילו בצורות החיצוניות הניתנות לשיקום אין אמנם ערך אסתטי או תרבותי כלשהו.

בסך-הכול אפשר אפוא לומר, כי מכלול יופיה המפורסם של ירושלים דהאידינא אינו מסתכם אלא בהשראתה של עיר אשר לשום בשורה תרבותית מושרשת אין בה אפילו זכר – על אחת כמה וכמה, לבשורה מעין זו שמתעורר אדם לצפות לה למשמע השם "ירושלים"; והרי זו רק השראה של עיר הרובצת על חורבנה, סמוקת-לחיים מצביטות מאהביה השונים, אך מוזנחת על-ידי כולם יחד בדלות קרתנית מבולבלת שאינה מצטרפת למשמעות כלשהי, והמתמסרת אמנם עתה לתנופת התחדשות גדולה מבפנים – אך גם זאת, עדיין (והרי זה, באמת, דבר הראוי לציון), בלי אף שמץ סימן של פְּשלות רוחנית לתודעת עצמיות וייעוד.

## דבר של פתיות

ואם כזהו הסיכום של יפי ירושלים המזומן כיום לפנינו, ממילא מגיעים אנו למה שכבר הקדמתי לעיל, כי הדרישה לשמירת יופיה של ירושלים אינה רק מכוונת לְשֶׁקֶר, אלא גם מושרשת ויוצאת בפתייות.

כי הנה, למשל – ולהבדיל – רבי יהודה הלוי, כאשר שר כי "יִקַּל בְּעֵינַי עֶזְב כֹּל טוֹב סִפְרָד, כְּמוֹ יִקַּר בְּעֵינַי רְאוֹת עִפְרוֹת דְּבִיר נַחֲרָב"<sup>9</sup>, ממילא משמע כי הוא לא הוצרך להצדיק את הדבר על-ידי ייחוס יופי כלשהו לעפרות החורבן: אדרבה, הוא

9 זו שורת הסיום של שיר הגעגוע הקצר 'לבי במזרח'. ב'שירי הקודש לרבי יהודה הלוי', מהדורת דב ירדן, הוא נדפס בכרך ד', 'ירושלים תשמ"ו, עמ' 918. הנה השיר במלואו: "לבי במזרח ואנכי בסוף מערב / איך אטעמה את אשר אכל ואיך יערב // איכה אשלם נדרי ואסרי, בעוד / ציון בחבל אדום ואני בכַּל עֶרֶב // יִקַּל בְּעֵינַי עֶזְב כֹּל טוֹב סִפְרָד, כְּמוֹ / יִקַּר בְּעֵינַי רְאוֹת עִפְרוֹת דְּבִיר נַחֲרָב //".

ידע את כיעור החורבן, וירושלים היתה יקרה בעיניו מכל יופי המצוי בעולם לא בגלל היות צורתה כמות שהיא, כי-אם אף-על-פי-כן – בגלל מה שהיה בה מקודם ובגלל תודעת החיוב להחזיר אותו דבר על כנו. לעומת זאת, דורנו, שאיבד את תודעת הערכים המוגדרים ונשארה לו מהם רק אָשֶׁם הערטילאית, הוצרך מכל-מקום לחזור ולהצמיד את אש-ירושלים שבו למשהו מוחשי – ובכן הוא נתפס והצמיד את האש, לו יהא גם לעצם צורתה של ירושלים החרבה והמחוללת – כעין אותו "חלום של טיטניה" שבו נדבק העם ל"גבול הירוק" של החלוקה, כאשר בן-גוריון הכרית מלפניו את האהבה שבהקיץ לארץ-ישראל.<sup>10</sup> רק ששני מיני החלום המכושף לא נולדו כאחד: אכן, מלכתחילה אף דימו החלוצים מורדי-המסורת כי ירושלים כמות שהיא הריהי כל-כך מאוסה, ששוב אין ראוי לטפל בה בכלל – וההסתייגות הנפשית הזאת מירושלים המצויה, וממה שמסתמל בה מבחינה רוחנית, היא היא כמובן הסיבה לכך שהעיר העתיקה הופקרה בתש"ח ולא נכבשה; ובמשך כל שנות מדינת-החלוקה אף הושכחה ירושלים המקורית והודחקה מן הלב, באופן ששכחה מסתייגת זו והפטריוטיות של "הגבול הירוק" היו למעשה רק שני צדדים של מטבע אחת. אולם, כאשר תחום ירושלים המקורית שוחרר מבלי משים במלחמת ששת הימים, והאש החבויה של אהבת-ירושלים פרצה את הסכרים בבלי-דעת, נהפכו כביכול היוצרות: "חלום ליל קיץ" של "הגבול הירוק" החל להיטשטש ולשקוע, ובמקומו, תחת הסלידה האנטי-ירושלמית שמקודם, עלתה התאהבות טיטנייתית חדשה ב"חמודות העיר העתיקה".

10 המונח 'חלום טיטניה' לקוח מן הקומדיה השייקספירית 'חלום ליל קיץ'. מסופר בה על טיטניה – מלכת הפיות – אשר בדמדומי חלומה, כתוצאה מכישוף, ראתה באדם שהורכב לו ראש חמור את אהובה המושלם והתעלסה עמו באהבים. שב"ד טבע מושג זה ב'גאולת ישראל במשבר המדינה', במהלך ניתוחו את שלבי השתלשלותה של הציונות: לאחר כל הגלגולים ההיסטוריים והרעיוניים, כאשר סוף-סוף קמה המדינה, נהייתה היא – והגבול החונק של 'הקו הירוק' שסביבה – לכליל השלמות האפשרית בדמיונה המעוות של הציונות, ולמושא אהבתו התמימה של העם היושב בציון. עתה – לאחר שמלחמת ששת הימים שברה לפתע את החלום הקודם – באים אנו ל"התאהבות טיטנייתית חדשה" (ראה כאן להלן) ב"חמודות העיר העתיקה".



**'ירושלים של זהב'**

למעשה החל הדבר באיזה אורח-פלא כבר כמה שבועות לפני השחרור, עם התפשטות שירה של נעמי שמר על "ירושלים של זהב". השיר הוא אמנם כזה שקשה לדבר עליו סרה: אהבתו המתרפקת על ירושלים היא כנה ועמוקה; סמלו העיקרי והכולל, "ירושלים של זהב", מתקשר בלי ספק לדימוי של בית-המקדש שכולו זהב, אשר הזין במשך דורות את רעיון הגאולה השלמה – ויש לו אפוא השתמעות דינמית שורשית וכשרה, בטווח של שלמות;<sup>2</sup> שלישית, יש בשיר לא רק התרפקות-אהבה, כי אם גם – בבית האחרון – תודעת מתח ופער עצום בין שלמות הדרישות של רעיון ירושלים לבין ענוות יכולתה של המשוררת להיענות לרעיון זה, להבינו ולתת לו ביטוי – וכל מה שנבוא לטעון נגד השיר להלן נוטה אפוא להתכפר מלכתחילה על-ידי גשר-הטוהר הנמתח ממעל לַפְּסוּל בבקשת הסליחה הלזאת. יתר-על-כן, הרי זה שיר שביטא כנראה באופן נאמן את רגשי החיילים משחרר-ירושלים בצאתם לַמַּעַשׂ-השחרור ובשובם מכך: היה זה כעין דגל שנפרש לקראת השחרור, ואשר השחרור התבצע בסימנו ומסתמל בו בעולם הרחב של גויים ויהודים כאחד, עד היום. ולבסוף, אף מעיד אני שבר-סמכא לשירה ולשִׁחְרוּת ירושלים גם יחד כאורי צבי גרינברג היה מלא התפעלות מן השיר ודחה את ניסיוני לקטרג. אולם, עם-כל-זאת העובדה נשאת את כל הדברים הללו (לבד מהתנצלות הענווה) אין השיר משיג על-כל-פנים על-ידי דימויים מודעים המכוונים לעניין, כי אם רק על אף דימויו ומבעד לדימויו, אשר התרפקותם הישירה והמודעת היא דווקא על כל מה שהוא ההפך ממה שמוליד את אהבת ירושלים באמת.

קשה לי, למשל, להשתחרר מן הרושם, שעל אף ההתקשרות המסורתית של דימוי "ירושלים של זהב", מקורו התוכני הישיר והקונקרטי של הדימוי אינו במסורת – ועל-כל-פנים לא בחזון השורשי הפשוט של ירושלים הבנויה ובית-הבחירה המשוקם בתוכה – כי אם רק בהשראה המוחשית של כיפת הזהב בראשו

ב צירוף המילים "ירושלים של זהב" לקוח אמנם מן האגדה על שיחת רבי עקיבא ורחל ב'נדרים' דף נ' עמוד א' – [כתרגום הביטוי הארמי: "ירושלים דְּהַבָּא"] – אך שם פירוש המילים הוא: "תכשיט של זהב שירושלים מצויר בה" [כדברי הר"ן], ואינו מתייחס – כמו בשיר – לנופה של העיר במישרין. מקור זה הוא אפוא פורמלי בלבד, ואת המשמעות התוכנית של המילים בגופו של השיר יש לנו לחפש מעבר לכך, באסוציאציות המתלוות למילים על-פי הקשר הדברים בשימושן המוסב.

של מסגד עומר כמות שהוא; גם ב"נחושת" וּב"אור" – רק האור הוא משל הקב"ה, ואילו הנחושת היא של הַלְנֵט°; "אוויר ההרים הצלול כייץ" – פשיטא שלא היה בו כדי לשַכֵּר את המשוררת בלי "קול הפעמונים" אשר עמו הוא נישא; ואם כי מבעד לְדימוי "העיר שבלֶפֶה חומה" אפשר גם להרגיש שהחומה חונקת את העיר, נדמה שלא לזאת על-כל-פנים היתה פה הכוונה, ובאמת אין "תרדמת האילן והאבן" ו"שְׂבִי החלום" החנוק מרגיזים את המשוררת, אלא אדרבה: הם הם נראים כעצם קסמה של ירושלים בעיניה. הדבר בא גם לביטוי מובהק בתיקון שהוכנס לשיר אחר השחרור: "השופר הקורא בהר-הבית" אינו שום שיא של "אקורד אחרון", כי אם רק משהו המקבל את חשיבותו מן הערך הנעלה יותר, שהמאורע מתרחש "בעיר העתיקה" – ומהי תמצית השמחה שעליה לכאורה מריעים? שוב, הווה אומר, לא שום דבר אחר אלא שחזרנו פשוט... "לשוק ולכיכר" החביבים של "העיר העתיקה" הלזאת.

ומשהגענו עד כאן יש אמנם פנים לומר, כי במצב האידיאלי שבו אנו נתונים כיום, אולי ראוי אף לברך דווקא על התמימות הזאת, המסוגלת להאחזי את להט-תקומתנו אפילו בַּהֶבֶל – מפני שאלמלא כן, לולא ניתן לנו להרכיב מין בשאינו מינו ולו נדחינו לצפות עד שתנופתנו וערכינו יעלו כאחד, ממילא נידונים היינו בינתיים לשיתוק. על אחת כמה וכמה אם נשים לב, שמולבשים למשל באווירה של "ירושלים השבויה בחלומה" הרינו יוצאים על-כל-פנים מופעלים על-ידי אותו החלום, גם אם הייעוד של פריצת השבי לגאולה שלמה בהקיץ איננו מובן לנו – ואילו תפיסת הייעוד בבהירות ערה בטרם עת עשויה גם לקרוע את קסם השפעתו המפעילה של החלום ולהשאירנו בהתלהבות מנופחת, אך מדולדלת בתוכה. במילים אחרות: ייתכן שדווקא התמימות, כיום, היא היא כוחנו, שבאמצעותה ניתן לנו לכבוש את הייעוד בהדרגה מאוזנת, בלי להתכבז בבת-אחת ולריק.

אולם, כנגד כל הרהור שכזה, העובדה הבלתי-ספקולטיבית, כי אם המהותית היא, שקני-המידה לחיובינו אינם יכולים על-כל-פנים להיות בדמדומי החלום ומגפלות הנכות הרוחנית שבהם נמצא הדור נתון במקרה, מבחינה סובייקטיבית, אלא נשארים הם קבועים בשלמות המשימה ההיסטורית הנישאת בתוכו והמוטלת עליו – ולו גם שלא בטובתו המודעת – מבחינה אובייקטיבית. ומנקודת-תצפית זו, ודאי לא סימן טוב הוא שהשיר הנידון, בנכות-תמימותו, אמנם אינו מבטא רק את כיסופי-הגאולה של הדור, כדרכו, אלא גם מבטא הוא בה-בעת, ממילא, את כל סכנת התעייה והמעידה הגלומה בדרך הזאת, מטבעה.

אכן, כבר תמהנו על רעיונו של השיר, שחזרנו "לשוק ולכיכר" דווקא, אשר בצורתם זו אף לא היו בעצם שלנו מעולם; אך העניין מתברר לחלוטין בהמשך:

ובמערות אשר בסלע  
אלפי שמשות זורחות,  
נשוב נרד אל ים המלח  
בדרך יריחו.

בשורות אלו מתגלה, שהגורם הקובע בתודעת המשוררת לעניין השיבה אינו בעצם שום דבר עמוק יותר מאשר זיכרון הטיולים בתקופת המנדט, שנפסקו עם מדינת-החלוקה; מבחינה זו, כמובן, גם השיבה "לשוק ולכיכר" אמנם היא "שיבה", וזהו אפוא פתרון החידה. אולם, עם כל הרגשת האדנות והשייכות המוחלטת, המבצבצת עוד כאן בכל-זאת מלמטה, אף מבעד לרמת התודעה הלזאת, הלוא סוף-סוף יש גם משמעות – ומוכרחה להיות משמעות – לעובדה, שאמנם זוהי רמת התודעה, אשר בה נתפסה גאולת ירושלים למשוררת, ועמה גם ממילא לדור, שקיבל את השיר בהזדהות.<sup>11</sup>

כך, לשם המחשה, אם ניקח לנו, למשל, את "תכנית בנבנישתי",<sup>12</sup> הרי אף על בסיס הפּרָתִי זה אמנם לא נפליג לומר כי התכנית מתחייבת ממנו בהכרח ודווקא, כפועל יוצא; אך אם הכוונה המודעת של שיבתנו היא בסך-הכול לשם חידוש הטיולים באותם הכיכרות והשווקים הנכריים כפי שהם מצויים לפנינו (ובאמת, אם מתרפקים אנו כך עליהם, מה יש לנו לעשות בהם חוץ מאשר לטייל?), הלוא שום פסול או הפרעה מהותית מחויבת אין באותה "תכנית בנבנישתי" מכל-מקום: הריהי בלי ספק הרבה יותר נוחה ממשטר המנדט, אשר אף בו הלוא עוד סוף-סוף טיילנו – ואפשר אפוא בהחלט לקבלה, אם רק משרד החוץ ימצא שאמנם יש בה תועלת, מן הבחינות המקצועיות המסורות לשיקולו.

11 ההגינות מחייבת להביא כאן גם מדבריה של המשוררת עצמה, אשר כתבה מעין דיווח 'איך שיר נולד', בעיתון 'ידיעות אחרונות' במלאת עשרים שנה לשחרור העיר. מכותלי דבריה משתמע אמנם אישור לכמה מהנחותיו של שב"ד, אך בעיקרם הריהם כדחיית הקטרוג. מאמרה של נעמי שמר יובא כנספח לחיבור, בעמ' 585 ואילך.

12 ראה את עיקרי התכנית בהערה 19, להלן בעמ' 467.

## אופנת הכותל

זוהי אם-כן התגלמות ייצוגית אחת של האידאליזציה האסתטית של ירושלים ככיעורה – ואמנם מבהירה היא בעליל גם את טיבה ורמתה התודעתית של האידאליזציה וגם את הפתח הנפתח ממנה באופן טבעי לפתיחות מדינית-מעשית. דוגמה ייצוגית שנייה יש לנו בִּהתרפקות המחודשת על הכותל המערבי, אשר מרכז-כוכבה אמנם אינו דווקא בגורם האסתטי-הצורני, אך גם היא שייכת לִתחום אותה האידאליזציה הדמדומית-המסולפת של גילומי ירושלים החרבה כמות שהיא.<sup>13</sup>

גם דוגמה זו דומה במבנה הפסיכולוגי למעשה "העז שהוצאה מן החדר". כי דורות על דורות היו יהודים באים אל הכותל כדי לִכפות את החורבן המסומל בו ולהתפלל לביטול עניינו של הכותל על-ידי בניינו המחודש של הבית. והנה, בתש"ח, באה ההבנה בין בן-גוריון ועבדאללה, ולא זו בלבד שהשאירה את חורבן הבית בעינו, אלא עוד הוסיפה ומנעה מאתנו גם את שימושו של הכותל להמחשת החורבן.<sup>14</sup> חדלנו אם-כן לבכות על החורבן והתחלנו (לו רק בִּסְתֵר הבלתי-מודע של הלב) לבכות על הכותל. ועתה, כאשר חזרנו פתאום אל הכותל, הרי החורבן, כשם ששכחנוהו כן הוא נשאר גם שכוח, ושוב הוא לא אכפת לנו כלל, ואילו הכותל –

13 נקדים ונאמר, כבר בפתחו של סעיף זה, שלהלן – במעלה החיבור, כאשר ידון שב"ד בתוכנית הכוללת של שיקום המקדש – הוא ישוב לשאלה מה יהא אז דינו של הכותל המערבי והיאך יהא עלינו לשמרו. ראה בפרק 'שיקום בית הבחירה בפועל', בִּסְעִיף 'התכנית הכוללת ובעיית השחזור או החידוש', בראש עמ' 531.

14 למן ההפוגה השנייה בִּמלחמה בתמוז תש"ח (יולי 1948), וביתר שאת מאז 'מבצע יואב' (סוכות תש"ט), במהלך הלחימה ולאחריה, הסתמן מפגש אינטרסים בעניין ירושלים – שנועדה להיות אזור בין-לאומי – בין מדינת ישראל שאך-זה נוסדה לבין ממלכת עבר-הירדן בהנהגת עבדאללה: שני הצדדים ביקשו למנוע את הבינאום ושניהם חתרו לייצוב אחיזתם בעיר. דומה שהתוצאה – מסמוסן של הצעות הבינאום וחלוקת העיר בין המדינות כך שהעיר העתיקה תהיה בריבונות ירדנית – היתה נוחה אפוא לישראל ול'עבר-הירדן' גם-יחד, אם לא מלכתחילה, כי-אז בדיעבד.

גם אם לא נקבל את האשמתו של יהושע זטלר, מפקד לח"י בירושלים, שההתקפה שנועדה לכאורה לכבוש את העיר העתיקה – ערב ההפוגה השנייה, ב"א בתמוז תש"ח – לא היתה אלא פְּיוֹם מכוון של התקפת-נפל, הרי עובדה היא שבן-גוריון כלל לא חשב לזיום התקפה נוספת, פן יתפרש הדבר כהתגרות בעולם הנוצרי ובמעצמות, ויסכן את מה שכבר הושג. הוא הנחה אפוא את משה דיין (מפקד המחוז) לחתום על 'הפסקת אש כנה' עם המפקד הירדני עבדאללה תל (בסוף חשוון תש"ט), דחה בממשלה הזמנית הצעה להשתלט על כל העיר וסביבתה (כסלו תש"ט), וקווי הפסקת האש הם שהיו לקו 'הגבול העירוני' בין המדינות. בהסכמי שביתת הנשק עם 'עבר-הירדן' – שנחתמו ברודוס בניסן

לא זו בלבד שנתערטל מן התפקיד של סימול שאיפתנו לשיקום הבניין, אלא נהפך הוא לכאורה רק לסמל של הסיפוק הגמור והשלם בשחרורו הוא עצמו. והנה, גם התפתחות זו ספוגה, כמובן, כולה בתמימות – וגם כאן יש פנים להתברך, שסוף-סוף, עם ההתרפקות על הכותל כסמל השחרור, הרינו על-כל-פנים משרישים את שחרורנו בכיסופי העבר, ובאופן דיאלקטי ממילא חוזר אפוא ונפתח מכאן על-כל-פנים הפתח גם לחידוש הכיסופים השכוחים לשיקומו של הבית ולגאולה השלמה. אולם, משאמרנו "באופן דיאלקטי", ממילא אמרנו גם: בניגוד למצב הקיים ועל תנאי שינויו – ובאמת, בינתיים, משמעות הדברים הישירה והלא-דיאלקטית היא, שתמימות זו אינה מדרבנת לשיקומו של הבית, כי אם רק מְשַׁקְעֵתָנוּ בְּדִמּוּי, כאילו בכותל עצמו נתמלאה כבר שאיפתנו כראוי.

כך הוא, קודם-כול, משום שהכותל שוב אינו מסוגל למלא תפקיד חיובי ישיר, לא רק בגלל סיבוכי השכחה והשמחה שאמרנו, אלא גם – ובמידה הרבה יותר חשובה – מסיבה מהותית-אובייקטיבית.

השפעתו הדינמית של הכותל היתה תלויה בעובדה, שהאפשרות לקום ולבנות את הבית לא היתה בידינו: יתר-על-כן, אף לא היתה לנו גישה אל מקומו של הבית – רק אל הכותל יכולנו לגשת – וכשם שבדמותו נתגלמה לנו חזות החורבן כן גם עצם צמצום רשותנו לבוא רק עֲדֵיו גילם לנו את כל עומק ההשפלה והשפלות שבהן נמצאנו נתונים – וכל זה יחד ציער, והכאיב, וקומם לשינוי. לעומת זאת כיום, שום כוח חיצוני אינו מונע מאתנו במישרין לא רק לעבור מן הכותל והלאה, אלא גם

---

תש"ט – הוסכם אמנם שתינתן גישה חופשית ליהודים אל הכותל המערבי, ואולם הירדנים מעולם לא קיימו זאת, ומדינת ישראל מעולם לא התעקשה על כך באמת... את דברי יהושע זטלר על ההחמצה הגדולה, ראה: 'איך לא נכבשה העיר העתיקה, (תשובה לראש הממשלה)', 'סלם' גיליון י', שבט תש"י; דבריו בתוך 'בגידה בירושלים' מאת דן מרגלית, 'פעתון יעד': י"ז כ"ד באב תש"ך; 'כיצד הופקרה ירושלים' (שיכתוב הרצאתו), 'ארץ ישראל' – ירחון מדיני, גיליון ג', ניסן תשכ"ו; 'לח"י בירושלים', בתוך: 'מקורות לתולדות תנועת לח"י', הוצאת יאיר תשס"ו, עמ' 373.

ראה עוד את מאמרו הנרחב של אברהם סלע: 'יחסי המלך עבדאללה וממשלת ישראל – בחינה מחודשת', 'קתדרה', בשני חלקים: גליונות 57, 58 – תשרי וטבת תשנ"א. במאמר נדחית טענת ה'קנוניה' או ה'עסקה-דה-פקטו' בין ישראל ו'עבר-הירדן', הן בהיבט הכולל והן בירושלים; אך מפגש האינטרסים הנ"ל בין הצדדים היה תקף בכל זאת, חרף הלחימה בשדה הקרב, וחרף 'משיכת החבל' המדינית ביניהם. (ראה בייחוד בעמודים 180, 183, 191-193).

ראה גם את הערה 12 ואת נספח ב' לחיבור 'אחר המלחמה של ששת הימים', כרך זה עמודים 221 ו-257.

ממש לקום ולשקם את הבית – ואם נמנעים אנו מכך, הרי זה רק מפני חוסר ענייננו, מפני חוסר רצוננו או מפני חוסר הכנתנו שלנו, ומפני שיקולים של פחד בעלמא, כדאיות מדינית או עיתוי.

במצב זה, ממילא, שום השתלבות מעשית של הכותל בניגודי החורבן והגאולה שוב איננה קיימת: מבחינה זו עומד הוא פשוט כשריד של עבר, ואילו התמשכות של עבר זה לעתיד שוב אינה משתברת בו, אלא יכולה היא להתגלגל על פניו, בלי שום צורך פנימי להתייחס אליו כלל; ומאחר שהכותל, כשלעצמו – בהבדל מן הבית – לא היתה לו מעולם שום משמעות רוחנית או חברתית-תפקודית אחרת, מעבר לעניין המסוים הזה של המחשת החורבן וריכוז שאיפת הגאולה, הרי משניטלה ממנו התפקודיות הדינמית הזאת, ממילא לא נשארה לו, אמנם, ברמת התפקוד הישיר, אלא רק משמעות המצבה ההיסטורית, כשריד ומזכרת גרידא. כך לחלוטין – ולא עוד – לגבי בעלי הגישה החילונית הגמורה; ואילו לגבי בעלי נטיות של קדושה, הרי אם לא סתם מצבה, כי אז, מכל-מקום, רק "מקום קדוש", או במה ראויה לתפילה, כדרך ההתייחסות למצבה היסטורית, ומה גם שריד של מקדש, בתפיסתם של כאלה.

והנה, תפקוד זה של מצבה או "מקום קדוש", הרי לא זו בלבד שמחטיא הוא את המטרה הפטריוטית או הדתית אשר לשמה הוא נועד, אלא באמת סותר הוא את מסגרת הלאומיות או הדת הישראלית מעיקרא.

כי לעניין מצבה – פשיטא, גם בכל תרבות שהיא, שאין לדברים ערך אלא אם נושאים הם משמעות מחנכת מן העבר לעתיד; אך אם אמור הכותל להיות רק מצבת-זיכרון בלבד לעבר הלאומי שהיה, ללא משמעות שיקום המקדש בעתיד, וכתפיסת "החילוניים" למיניהם המתרפקים וצועקים ש"גם להם חלק בכותל", ממילא יוצא הדבר ריק ומגוחך ממש פֶּה־תִּרְפָּקוֹת הנלהבת של הסקוטים, למשל, על מצבת מלכם ("רוברט דה ברוס, קינג אוף סקוטס") מנצח-האנגלים, אי-פעם, בשדה פְּנוֹקְפֶּרְן<sup>15</sup> – ועם זאת גם מלא אימה טְרָגִית, מסוג שאין לו מקום על-כל-פנים

15 רוברט דה ברוס הכתיר את עצמו למלך סקוטלנד ב-1306, מרד באנגלים, ניצח את צבאם בשנת 1314, וכעבור ארבע-עשרה שנה נאלץ מלך אנגליה להכיר בו כמלך סקוטלנד העצמאית. שנה לאחר מכן (1329) נצטרע המלך ומת. הוא קבור בכנסייה העתיקה בעיר דְּנֶפְרְמֶלִין (הסמוכה לאדינבורו), ועל מצבתו ציור דמותו בזהב, בגודל מלא, חגור חרב וניצב על אריה. רוברט דה ברוס נעשה לגיבור לאומי, ואחר כך לדמות ספרותית נערצת ומושא לאגדות עם.

בשעשועי-הפטוריות התמימים דהתם. כי אצל הסקוטים כבר יכול העניין להסתכם אמנם כקוריוז של פולקלור פרובינציאלי גרידא, אך אנחנו עדיין לא השלמנו עם הפקרת ייחודנו למעמד פולקלוריסטי, ואף "החילוניים" שלנו – בתבעם את זכותם אל הכותל – מתכוונים עוד באמת לחוויה ומשמעות רצינית. והנה, בתפסם את הכותל כמצבה בלבד, בלי חיוב או שאיפה לשקם את הקודש, הריהם ממילא כאילו הציגוהו לא סתם כמזכרת לכיסופים ולדמעות שנתרכזו בדמותו, אלא באמת כמצבה על קבר תוכנם של הכיסופים והדמעות הללו מעיקרא, ועל קבר רוחו של עם ישראל בכללו. על-ידי הצגה כזאת, למעשה אין הם באים אפוא לחנך ליניקה ממשמעות העבר, כי אם רק להכריז על פרכתה ובטלותה – ואם עדיין בכל-זאת מתרפקים הם על הכותל, באופן פרדוקסלי, בגין כוחו לסמל את העבר, הרי מבחינת הצד הגלוי של החוויה ממילא נהפך הדבר רק לביטוי סמלי וממסד, בעל יומרת שורשיות, להזדהותם הישראלית המרוקנת והמוקרחת הזאת. אך אף יותר גרועה מן הגישה החילונית של "מצבה" גרידא, הריהי ההתפתחות "הדתית" של טיפוח המצבה כ"מקום קדוש".

נגד מוסד המקומות הקדושים, או "הבמות", נלחמו כבר הנביאים בשעתם – ובהתרפקות "הדתית" על הכותל דהאידינא יש לנו אמנם דוגמה מובהקת להוכחת צדקתם. כאן רואים אנו בעליל כיצד מובאת משאת-הנפש הישראלית להידלדל משתי תכונות-היסוד הדיאלקטיות, המכוונות בה על-פי חכמת-התורה: גם מן הארגון הריכוזי הארצי וגם מן ההתנשאות החופשית והמופשטת אל על, המתגלמים שניהם בתרכובת אחת, בדיני המקדש על הר-הבית – ויוצאת היא משתקעת ונספגת כולה באבניו הדוממות של הכותל, באופן שגם מצטמצמת ונקצצת היא בהגבלתה החומרית, ועם זאת גם נשארת היא דווקא בלתי-מאורגנת, פרועה וחסרת-צורה כלשהי. אכן, נראה לומר שאף כל בית-כנסת רגיל, "מקדש-מעט", יש בו כדי לתת מוצא לדרישות התפילה הישראלית, בעילוי הרעיון והרוח, יותר מאופנת התפילה על-יד הכותל המשוחרר, שאינה מסתכמת עוד בעילוי, כי אם בסחיטת החוויה, ביומרה של מיצוי שלא כדין – ושום שיקול בדבר הקשר האסוציאטיבי, הנשאר עוד מכל-מקום בין הכותל לרעיון הגאולה השלמה, אין בו כדי להפחית ממשקל הסברה הלזאת.

---

והנה גם קישור ירושלמי: רוברט דה ברוס ציווה לעקור את לבו לאחר מותו ולשאת אותו לארץ הקודש, במלחמתם של נושאי הצלב נגד ה'סרצ'ינים'. צוואתו קוימה, משרתו יצא לדרך אך נהרג בספרד, ועצמותיו – עם לב המלך בקופסה – הוחזרו לקבורה בסקוטלנד.

כך הוא מפני שגם אם זוכר המתפלל שהכותל אינו סוף-פסוק, הרי בבואו כיום להתפלל דווקא ליד הכותל – לא עוד משום חוסר-ברירה טובה יותר, כי אם מפני שגרת העבר ותוך ויתור על הגישה מן הכותל והלאה, לו רק לפי-שעה – ממילא נמצא הוא משלים בזה עם הוויתור, והכותל נהפך אפוא בינתיים לא רק ל"במה" גרועה כנ"ל, כי אם גם, במיוחד, לגורם הממסד את הוויתור, ואף לתחליף חיובי כביכול של הרהיבית והמקדש, לא מתוך אונס, כי אם בהכשר מכיוון. אכן, למעשה גם עדים אנו לכך, שהדבר נהפך לכעין חלוקה מוכרת, שהרהיבית על מסגדיו הוא "המקום הקדוש" למושלמים, בעוד שהכותל החרב הוא הוא "המקום הקדוש" שלנו, במקביל<sup>16</sup> – ובסך-הכול אף נוצר כאן אפוא ביסוס "דתי" מוגדר להזנת

16 שב"ד עצמו לא נזקק לפרק זמן של יותר משבועיים כדי לעמוד על ה'חלוקה הרשמית' הזאת בבהירות מספקת, וביום ט"ו בסיוון שלאחר השחרור כבר כתב זאת במכתב למערכת 'הארץ', (אשר נדפס ביום א' בתמוז תשכ"ז).

המכתב נפתח באבחנה: "בימים האחרונים כבר מתברר הדבר והולך: המוסדות הממונים על חלוקת המקומות הקדושים הגיעו כנראה למסקנה כי הרהיבית הוא מקום קדוש למושלמים, ומסרוהו בהתאם לכך, ואילו כמקום קדוש ליהודים הם מצאו את הכותל המערבי, ובו נוהגים בהתאם לכך". בהמשך, מעמיד שב"ד את "המוסדות" על טעותם, ומסביר שרק כבוד הר הבית הוא המשרה את השכינה גם על הכותל, ואילו הסתלקותם של היהודים מן ההר מותירה את הכותל בלא שום קדושה, כזכר לחורבן גרידא. (ראה במדור האיגרות, בכרך א' עמ' 643).

נביא עוד שלוש דוגמאות המעידות על התגבשותה של ה'חלוקה' בתודעת המדינה ורשויותיה, למן השחרור, וככל שהלכה התודעה והתמסדה במשך השנים.

הנה, כאשר ביקש הרב גורן לקיים תפילה בהר הבית ב'שבת נחמו' שלאחר השחרור (י"ג באב תשכ"ז), קיבלה הממשלה החלטה לאסור זאת עליו – (החלטה 761) – ובין היתר נאמר בה: "משיעלו בכניסה להר הבית מתפללים יהודים, יופנו על-ידי כוחות הבטחון לכותל המערבי". (מאז ועד

עצם היום (שנת תשס"ה) אוסרות ממשלות ישראל תפילת יהודים בהר הבית, והמתעקשים על כך נגררים החוצה בכוח, ומורשעים בפלילים).

דוגמה נוספת: זמן קצר לאחר השחרור – (ב־י"ט סיוון תשכ"ז) – נחקק בכנסת 'חוק השמירה על המקומות





אותה יומרת שורשיות מסולפת של ההתקררות החילונית שאמרנו מקודם, ולהשלטתה כחוויה לגיטימית וקובעת בהיקף האומה בכללה.

לאור המציאות הזאת מעז אני להפליג ולומר, שאם למדנו פעם כי "לעולם אין השכינה זזה מכותל מערבי", הרי הפתיחות התמימה שבהתנפלות-האהבה על הכותל לשמו, ללא קנה-מידה של חזון-אמת לביקורת, הולכת דווקא ודוחה ממנו עתה את השכינה בידיים – וככל שמרבה היא לנפנף באמרה הזאת להצדקת שגרתה, כן רק מעמיקה היא לרוקן למעשה את האמרה מתוכנה.<sup>17</sup>

לגבי נושא חיבורנו, המסקנה הפשוטה ביותר היוצאת מכאן, הריהי שהנטייה המקובלת, להפוך את הכותל למרכז של תכנון חיובי לסביבתו, מופרכת על-כל-פנים מטבע ברייתה – כי באמת, כל הדגשה תכנונית של הכותל, במסיבות הווייתה של מדינת-ישראל בימינו, עשויה רק לשרת בכוח כפול ומכופל את השתמעויותיו הגרועות שניתחנו לעיל.<sup>18</sup> על אחת כמה וכמה לנוכח העובדה, שהדגשה תכנונית

הקדושים תשכ"ז. בשנת תשמ"א התקין שר הדתות את 'תקנות השמירה על מקומות קדושים ליהודים', ולתקנות אלה צורפה רשימה המונה את המקומות הללו אחד לאחד. לאחר עדכונים (תשס"ב) מונה הרשימה 161 אתרים, רובם ככולם קברי צדיקים, ובראשה – מובן מאליו – הכותל המערבי. הר הבית איננו נזכר. ודוגמה אחרונה: לרגל תערוכת בולים שהתקיימה בשנת 1985, הונפקה סדרה של שלושה בולי-ישראל, בערכים זהים, המתארים את 'המקומות הקדושים לשלוש הדתות'. על הבול הימני: כנסיית הקבר; באמצע: הכותל המערבי; ומשמאל: כיפת הסלע; (ראה תמונה בעמוד הקודם).

17 אמרה זו מובאת ב'מדרש רבה' (שמות, ב' ב') מפי רב אחא, הסומך זאת על הכתוב בשיר השירים (ב' ט'): "הנה זה עומד אחר כתלנו", כאשר "זה" רומז לנוכחות השכינה. עם זאת יוער כי השימוש הנרחב הנעשה באמרת-המדרש הזו על-מנת 'לקדש' ולהעצים את ערכו של הכותל ושל התפילה לידו, אינו אלא שימוש מוסב; זאת משום שכוננת רב אחא היתה, אל-נכון, לכותלו המערבי של המקדש עצמו, היינו לאחורי בית הכפורת, ולא לחומה המערבית של מתחם הר הבית. זאת נוכל ללמוד ממדרש מקביל, (שיר השירים רבה' ב' ד'), הדורש את אותו פסוק: "הנה זה עומד אחר כתלנו", אחר כותל מערבי של בית המקדש, למה שנשבע לו הקב"ה שאינו חרב לעולם". דרשה זו נאמרה נוכח המציאות בהר הבית בדורות הסמוכים לחורבן, כשעדיין ניכרו שרידי המקדש ועדיין עמד על תלו כותלו המערבי. עדות מדרשית נוספת לכך שכותל מערבי של המקדש היה קיים ועומד אף בדור ברי-כוכבא – ראה ב'מדרש זוטא', קוהלת (מהדורת בובר) ז' ח'.

18 למעלה משנה לאחר שחתם שב"ד את חיבורו זה – באלול תשל"ד – הונחה לביקורת הציבור תכניתו של האדריכל משה ספדי לעיצוב רחבת הכותל. שב"ד הגיב עליה בחריפות במכתב ששלח למערכות העיתונים; ראה את המכתב במדור האיגרות, כך א' עמ' 662.

של הכותל כיום אינה יכולה להיות רק עניין בפני עצמו, אלא גם נכרכת היא ממילא בִּהבלות המסונפת שכבר הזכרנו: רעיון "שיקומו של הרובע היהודי". שני הדברים יוצאים מאותו שורש עצמו של מעשה "העז שהוצאה מן החרד", וכשם שהכותל נועד להיות חלקנו בחידוש חלוקת קודשיה של ירושלים מימי המנדט, כן נועד "שיקום הרובע היהודי" להיות חלקנו בחידוש חלוקתה האזורית. משמתקבל עֶקרון החלוקה הזאת, ממילא משמע שהדגשה תכנונית של הכותל מוכרחה להשתלב בתכניות "שיקומו של הרובע" לא רק מפני סמיכותם המקומית, כי אם גם מפני הסיבה המהותית יותר, שהדגשת הכותל לא תוכל על-כל-פנים לחרוג מגדרי עניינה ומשמעותה של הפרצלציה העדתית הלזאת – ובסך-הכול יוצא אפוא כי מתן חופש לפתיחות הרוחניות שניתחנו בקשר לכותל לעיל – ואף אין פירושו רק להפוך זיכרונות של גטו עלוב לשעשועי יומרה אדריכלית, כפי שגם-כן כבר ציינו – אלא שוב, אף הוא נועד להסתבך גם לתוך שטות מדינית משפילה, והפעם כבר לא רק בפוּטנציה, כי אם בפועל ממש.

## דבר של בגידה

אמרנו כי הסייג לתכנון ירושלים, המושמע על-פי עקרון "שמירת יופיה" – מטפח הוא למעשה לא רק דבר של שקר ופתיחות, כי אם גם דבר של בגידה; ואמנם קל להבין, שכשם שהאמונה בשקר היא ממילא פתיחות, כך גם הפתיחות בעניין בעל משמעות מדינית מופלגת כל-כך כעניין ירושלים עשויה באופן טבעי לחלוטין להגיע לבגידה, אשר לא תהא אלא הבאת הנחותיה של הפתיחות המדינית למסקניותן העקבית.

אכן, כבר בדוגמאות הפתיחות שראינו הדגשנו את הסכנה המדינית הגלומה בהן – אך שם עדיין ראינו את הסכנה רק מצד עצם הצמצום של השגותינו ושאיפותינו שלנו ומצד אי-תודעת השיבוש אשר משקע אלפי שנות ההתגוללות הנכרית משבש בנוף הראוי של ארצנו, ובייחוד בנוף הראוי של ירושלים. הסכנה מצדדים אלה עדיין היתה אפוא רק בנכונות לקבל את המציאות המשובשת כמות שהיא, שלא לערער עליה ולא לשנותה, אף להסתגל באופן חיובי לתוכה ולבוא עמה להסדרים של פשרה. אולם, מכאן, לא רק כפסע הוא, אלא הרי זה ממש הצד השני של המטבע שלא רק לקבל ולהסתגל, כי אם גם להכיר באופן ערכי, מדעת

ובפירוש, שהשיבוש אינו כביכול כלל שיבוש, אלא הוא הטוב והנכון, שכן צריך להיות.

דוגמה ייצוגית מובהקת בכיוון זה יש לנו כמובן באותה "תכנית בנבנישתי" שהזכרנו, כשנתפסת היא לא רק מצד היותה נעשית מותרת כביכול, על-פי רמת התודעה של חמדת "השוק והכיכר", אלא גם מצד הכושר להעלותה על הדעת בפועל ולהציעה מעיקרא, כתכנית רצויה.<sup>19</sup> אולם, תכנית זו כשלעצמה מגלה את הבסיס הערכי שלה רק במרומו ומסתמא, ואילו ביטוי מפורש לרקע הערכי הזה יכולים אנו למצוא בכמה דוגמאות ייצוגיות אחרות.

אחת מהן הריהי, למשל, ב"חיזיון האור-קולי" המתקיים לעתים מזומנות ב"מגדל דוד", לשם משא דבר-ירושלים להשכלת התיירים, בהשראת פטרוננו של בעל "תכנית בנבנישתי", ראש העיר טדי קולק, והמעלה אמנם את דברי ימי ירושלים "בצורה אובייקטיבית": מסכת שקולה של מלחמות דְּבָקוֹת־בְּקוֹדֶשׁ לשם הרעיון האחד של ירושלים, אשר יהודים, נוצרים ומושלמים מתחלפים ובאים בהן זה אחר זה בשווה, באופן שהמשקע של כל אחד מהם מצטרף כדי לחזור וליצור את האחדות המורכבת של הרעיון והעיר לבסוף.

דוגמה אחרת מאותו סוג יש לנו בסרט-הקולנוע שהמבקרים העלוהו על נס כביטוי מוצלח של תעשיית הסרטים הישראלית לאהבה שורשית לירושלים – 'אני ירושלמי' של יהורם גאון. גם כאן, העיר היא של כולם בשווה – ואף עד כדי כך שהטיית הכף המיוחדת בכיוון התחייה הישראלית בימינו יוצאת מוקעת למעשה

19 תכניתו של מירון בנבנישתי דלפה אל כותרות העיתונים בניסן תשל"א, כחודש לפני שהחל שב"ד בכתיבת מאמרו זה. בנבנישתי שימש אז כיועצו של ראש העיר טדי קולק, ובעקבות פרסומה של התכנית הוא נאלץ להתפטר מתפקידו. גלגולה הראשון של התכנית היה ב'תזכיר' שחיבר בנבנישתי כשנה לאחר מלחמת ששת הימים, כאשר השתתף בדיונים במשרד החוץ על הפתרון הראוי לירושלים, והוא חזה אז שעל-פי עקרונות תכניתו תתאפשר כריתת הסכם שלום עם ירדן.

אלה הם עיקרי התכנית: הרחבת תחום העיר כך שתכלול את הכפרים הסמוכים לה וכן את בית לחם ובית ג'אלה; העיר המורחבת – אשר ניהולה העליון יהא בידי 'מועצת ירושלים רבתי' – תחולק לחמישה 'רבעים' בניהולן של עיריות משנה, לרבות עיריית 'ירושלים הערבית' הכוללת את הר הבית; בתחום עיריות המשנה יהנו הערבים מאוטונומיה מוגבלת; חלק משטחי העיר המורחבת יהיו בריבונות ירדנית, כלשון-הזהב של בעל התכנית: "עיר דו-ריבונית וחד מוניציפלית". (ראה בספרו של שמואל ברקוביץ 'מלחמת המקומות הקדושים', מכון ירושלים לחקר ישראל ו'הד ארצי', שנת 2000, עמ' 414).

כסטייה שאינה שייכת לעניין והמקלקלת ממילא את השורה. דבר זה מושג על-ידי כך שבכל מגוון המראות של ירושלים שמשתדל הסרט להביא לצופה, אין ירושלים המתחדשת מקבלת ייצוג או מעמד כלשהו – כאילו פשוט איננה קיימת – וכל הווייתה וכביכול תמצית יופיה של ירושלים (לא רק זו הזכורה מילדות, כי אם גם ירושלים האקטואלית והחיה דהאינא), מופיעה רק, דרך אידאליזציה, כהוויה של בני עדות בנוסח ימי המנדט והמלכות העותמנית מקדם.

דוגמה שלישית יש לנו בפסק-הדין של בית-המשפט העליון במדינת-ישראל, כשהסבתי את תשומת-לבו להפקרה הממלכתית של הר-הבית לחילול ('בג"ץ 223/67', פסקי-דין כ"ב-א', עמ' 440).<sup>20</sup> כאן ראה בית-המשפט להעלות על נס את העובדה, שחוק המדינה שנחקק בעקבות הניצחון במלחמת ששת הימים הוא הראשון מסוגו מעולם המכיר בארץ-ישראל "בזכויותיהם של בני כל הדתות, ללא העדפת דת אחת על אחרת, למקומות המקודשים להם", וכי אף-על-פי שהר-הבית קדוש לישראל הריהו קדוש גם לאש"לם באופן המחייב את המדינה לא פחות (ולמעשה, אף יותר) מן הקדושה העברית (שם, עמ' 442, 448).

בכל הדוגמאות האלה כבר אין לנו רק התמוגגות תמימה מן היש הירושלמי כמות שהוא, ללא בדיקת ציצייתיו, אלא נוכחים אנו בתפיסת היש הזה מתוך הערכה רעיונית מפורשת המזדהה עם פיצולו – וזאת, כמובן, כפי שכל הזדהות-עם-פיצול

20 שב"ד היה העותר הראשון אשר פנה לבג"ץ בעניין הר הבית, ובעתירתו דרש שההר יישמר כמקום קודשו של עם ישראל, ושתאפשר אליו גישה חופשית ופטורה מתשלום דמי כניסה לו'אקף המושלמי.

העתירה נסמכה על 'חוק השמירה על המקומות הקדושים' אשר נחקק בכנסת בסיוון שלאחר השחרור, וקבע כי "המקומות הקדושים יהיו שמורים מפני חילול וכל פגיעה, ומפני כל דבר העלול לפגוע בחופש הגישה של בני הדתות אל המקומות המקודשים להם". הסבריו של שב"ד בעתירתו – ששמירת ההר בידי הו'אקף המוסלמי הינה בגדר חילול, ושתשלום דמי כניסה לו'אקף המוסלמי מהווה פגיעה ברגשות היהודים ובחופש גישתם – לא הועילו. עתירתו נדחתה.

הציטוט אשר מביא שב"ד כאן מפסק הדין – על שמירת זכויות בני כל הדתות – הוא מדברי נשיא בית המשפט העליון אז, השופט אגרנט, ואילו הסיפא של הפסקה מכונן לדברי השופט קיסטר.

כדאי רק להזכיר שבעוד העתירה תלויה ועומדת – ומתוך חשש של הממשלה שמא תפסיד בבית-המשפט – נפתח שער המוגרבים, והתגבש הנוהל של כניסת יהודים אל שטחו הפתוח של הר הבית בלא צורך בתשלום לו'אקף המוסלמי, כפי שדרש העותר. העתירה על נספחיה, יחד עם פסק הדין ומסמכים נלווים, נכללת במהדורתנו בכרך זה.

מחייבת ממילא: בלי שום נטיית-הכרעה שהיתה נובעת מן ההשתתפות במאבק-הפיצול הזה, מבפנים, כי אם רק על-פי "השקפה חסרת-פניות" של מין "אם חורגת", היכולה להרשות לעצמה להביט מבחוץ. אין צריך לומר כי תפיסה כזאת היא מעצם טבעה לא רק בבחינת סיוע רעיוני לכל האויבים המבקשים לקטום ולמחוק את ייחוד זכותנו שלנו, ולא רק בבחינת התמסרות-מראש לקטימה ולמחיקה שכזאת, אלא – ממילא – גם בבחינת הזמנה מפתה למסע קטימה ומחיקה של זכותנו אף אל מתחת למרב של שוויוניות עדתית, אשר אותו מואילה תפיסה זו להכיר לנו, מצדה.

אולם, בד בבד עם כך, בעצם אין צריך גם לומר, שאף "ההתמוגגות התמימה" אינה אפשרית למעשה ברמה של השתתפות אמיתית מבפנים בהתחרות על דמותה של ירושלים, אלא גם היא אפשרית רק תוך היהפכות ל"אם חורגת", ולו יהא שלא מדעת – וכך חוזרים ורואים אנו כי בעומקו של דבר, לא רק צד מסוים [בדרישה ל"שמירת יופיה" ודמותה של העיר כמות-שהיא], כי-אם אמנם כל הגישה הזאת, מהחל ועד פְּלֵה, עיקר סיכומה הוא בכָּגֵד.



## ח ל ק ש נ י

### הגיון התכנון הנכון

ל עומת כל הדברים האלה אנסה עתה להתוות את עקרונות המגמה התכנונית שעל-פיה מחויבים אנו לפעול באמת – והנחת-הראשית לכך הריהי כמובן בדרישה היסודית והמקפת, אשר כל פרספקטיבה בענייננו לבד ממנה היא הבל, והקובעת לאמור: שירושלים חייבת לחזור להיות עיר המקדש ובירת ישראל בקנה-המידה של הגאולה השלמה.

אין צריך לומר שלפי-שעה – ועל אחת כמה וכמה בנתוני המציאות הרוחנית של מדינת-ישראל כמות שהיא – שום תכנון ממשי ברוח זו אינו בא למעשה בחשבון, וממילא משמע כי עדיין אין שום טעם ואפשרות להיכנס בעניין זה לפרטים של ביצוע. אולם, כאמור, אך זוהי המגמה – ובבחינת מגמה הריהי ממשית ומובטחת יותר מכל מה שמתגשם ואולי אף יוסיף עוד להתגשם בינתיים, למעשה, בלעדיה. יתר-על-כן, בבחינת מגמה מובטחת ומחויבת כזאת, ממילא משמע שמלכתחילה חייבים אנו להיות דרוכים ומוכנים תמיד להתחיל לתרגמה אמנם לפרטים של ביצוע, משאך נתעלה מן המציאות הרוחנית הנתונה ומשיתחיל הביצוע להתאפשר בידנו – כדי שלפחות אז לא יחזור שוב הבלבול כמו היום. לכן, לפחות מן היום – אם לא הספקנו זאת קודם – חייבים אנו כבר להשתדל ולהבין את המשמעות התוכנית של אותה מגמת-תכנון מחויבת, בבהירות ובפרוטרוט המְרַבִּיִּים המתאפשרים מתוכה, וברוח זו אנסה אפוא לפתח את הדברים להלן.

## הפיכת פני העיר אל בית-הבחירה

קודם-כול משתמע, אם-כן, שבתכנון המתוקן של ירושלים חייבים הר-הבית ובית-הבחירה המשוקם בו לחזור להיות נקודת-המוקד העיקרית, והמרכזית ביותר, בכל חיי העיר ומבנה – והמשמעות התכנונית של עיקרון זה מתבררת לא רק על-פי עצם עניינו, כי אם גם על רקע התפתחותה של ירושלים עד למצבה דהאידינא.

כי אמנם, אף היום מצויים עוד בהר-הבית לא רק מקדש אחד, כי אם אפילו שניים, שהם בוודאי שני הבניינים הנשגבים ביותר שבעיר, ובייחוד אחד מהם הריהו – כשלעצמו – ודאי גם הבניין היפה והמרשים ביותר שבעיר, ברמה בין-לאומית. יתר-על-כן, אף היום, הר-הבית הוא עדיין הכיכר הגדולה, היפה והמעניינת ביותר שבעיר, ומשמש הוא כמוקד עיקרי לא רק לתיירים ומטיילים, כי אם גם לאלפי המתפללים המושלמים המוסיפים להתכנס בו, באופן שימושי, דרך-קבע. אולם, כפי שכבר הזכרנו, הר-הבית כיום, הריהו – עם כל זאת – רק דחוק באחוריים. כי משחרבה ירושלים העברית של בית שני, והר-הבית נשאר שומם, ומשבאו הרומיים להשתמש בעיר לצורכם, לא נחשב להם הר-הבית לכלום והם התוו את "אליה קפיטולינה" שלהם בלי שום יחס חיובי אליו. משנבנו המקדשים המושלמיים, הריהם רק צורפו אל רקע השרידים של "אליה קפיטולינה" בדיעבד, ואילו שום השפעה חיובית משלהם על המשך התפתחותה של העיר, כדי לתאמה אליהם, לא היה להם כוח להשפיע. שני הרחובות המצטלבים של "אליה קפיטולינה", חסרי כל היחס למרכזיותו של הר-הבית, והמשאירים את הר-הבית מאחוריהם, נשארו אפוא יסוד מבנה של "העיר העתיקה" עד היום<sup>21</sup> – והיחס השלילי הזה הוגבר עוד פי כמה וכמה עם התפתחות העיר החדשה. יסוד מוסד בהתפתחות זו היה עקרון

21 שני הרחובות הראשיים של אליה קפיטולינה ושל העיר הביזנטית היו הקרדו (מצפון לדרום), והדקומנוס (ממערב למזרח). תוואי הקרדו הוא משער שכם, דרך רחוב בית הברד, שוק הפשמים ורחוב היהודים. תוואי הדקומנוס הוא משער יפו, במורד השוק דרך רחוב דוד ורחוב השלשלת, עד שער השלשלת בחומת הר הבית.



הבריחה מן העיר העתיקה, וכל השכונות החדשות – לא זו בלבד שלא נזקקו לשום זיקה מיוחדת להר-הבית, אלא אדרבה, כי כל מגמת-פניהן היתה עוד אפוא, ממילא ודווקא, בפניית-עורף אליו, ממנו והלאה.

בתכנון החדש חייבת אם-כן מגמה זו ליהפך שוב על-פיה; העיר חייבת להפוך את פניה ממערב למזרח (אף-על-פי שבית-המקדש עצמו אמור אמנם לפנות מן המזרח מערבה); וכל דרכי התנועה העיקריות אשר סביב הר-הבית (לבד מאלו אשר לשם איזה צורך מעשי מיוחד עשוי להידרש בהן בהכרח אחרת) – לא זו בלבד שחייבות הן להיערך במכוון כדרכי גישה אליו ואל בית-הבחירה המשוקם, אלא גם חייבות הן להיבנות כך שתפקוד זה, על כל תודעת-הקודש, המתח הנפשי ורוממות-הרוח של חירות וגאולה הראויים בו, אמנם יהא גם נשקף מלכתחילה מהשראתן התוכנית והאדריכלית-האמנותית, מהן ובהן.

במבט חזרה מן הרצוי אל המצוי, אין צריך לומר כי פירושו המעשי הראשון של דבר זה הוא על-כל-פנים – גם אם נדלג בינתיים על טעמים אחרים – שמזבזבזת הסמטאות הצרות של "העיר העתיקה" דהאידינא, החוצצות בין העיר החדשה להר-הבית, תהא חייבת לפנות את מקומה, למען דרכי-גישה ותנועה רחבות, חופשיות וישראליות כאמור.

## דין החומות – "עיר עתיקה" ו"חדשה" או עיר חדשה מאוחדת

השאלה הראשונה המתעוררת אפוא בקשר לכך היא: במה תימלאנה דרכי-הגישה האלו, מה יהא על צדיהן, לאורכן, ומה יהיה תוכנן הפנימי – ושאלה זו חוזרת ומזיקקה אותנו קודם-כול לשאלת היחס בין "העיר החדשה" לבין "העיר העתיקה". אפשרות אחת היא, לכאורה, שהחומות העותמניות תישארנה בדרך-כלל במקומן, ודרכי הגישה המשוחררות תפותחנה בעיקר מתוך החומות ולפנים; אפשרות אחרת היא שהחומות אמנם תישארנה, אך תיפרצנה מאוד בשעריהן, כדי שדרכי-הגישה הרצויות לנו תתחלנה כבר "בעיר החדשה" ותימשכנה מבעד "לעיר העתיקה" בהמשכיות אחת; ואילו אפשרות שלישית היא שהחומות העותמניות תסולקנה לחלוטין והעיר תמוזג ברציפות אחת לגמרי.

והנה, האפשרות הראשונה – פירושה הוא ממילא, כפי שנרמז גם בדברינו מלכתחילה, שההבחנה הישותית בין "העיר החדשה" ל"עתיקה" תוסיף להישמר; ודבר זה, שוב, פירושו הוא, שגם אם "העיר העתיקה" תיבנה מחדש, ותהפוך למעשה בעצמה "חדשה", מכל-מקום ייתכן בה, ובאמת גם יתבקש בה, איזה המשך של ייחוד מהותי, שיבדיל אותה מן "העיר החדשה" במבנה ובשימוש. רעיון כזה, לכאורה הוא אפילו מושך מאוד את הלב – על רקע שגרת ההבדל המובהק בין שני חלקי העיר, שהורגלנו בה, ועל רקע המושכל הראשון, כביכול, שלבה של ירושלים חייב להתייחד בקודש ובשורשיות היסטורית, בעוד ש"העיר החדשה" נוטה כיום דווקא לחילוניות וניתוק.

אולם, בסיס זה למחשבתנו הוא באמת מסולף מעיקרא. ראשית, מפני שההבדל דהאידינא בין "העיר העתיקה" ל"חדשה" לא יספון לנו, כמובן, על-כל-פנים: "העיר העתיקה" הזאת, כפי שכבר הסברנו לעיל, אין בה למעשה לא קודש ולא היסטוריה, כי אם רק בליל עלוב של יומרות-קדושה קבצניות וסותרות, אין-אונים, תוך ערבוביה של חורבות-דלות מרופטות גרידא; וייחודה

השגור הלזה חייב אפוא להיעלם ולהתחלף בחידושים, מכל-מקום, כאמור. ושנית, מפני שגם האופי המרוקן של "העיר החדשה" דהאידינא אמור כמובן להשתנות במהלך התכנון שאנו דנים בו, ואף "העיר החדשה" עצמה צפויה אפוא לחזור ולהתמלא עוד באותה רוח מיוחדת שהיינו מבקשים לנו בלבה של העיר. במילים אחרות, משמע שאסור לנו לראות את העניין בהשראת המצב הנתון שבצֵין, כי אם רק מעבר לו – במסגרת השינוי המהפכני שיתהווה וילך – ומנקודת-ראות זו דווקא נדחפים אנו אס-כֵן למסקנה האחדותית.

כנגד הנטייה הזאת יכול עוד הפתרון המבדיל לחזור ולקבל תנופה רק מצד עצם הרעיון הקדום, שבירר לנו את ירושלים כבירת ישראל מלכתחילה: "ירושלים לא נתחלקה לשבטים"<sup>22</sup> – והוה אומר לכאורה, שהרעיון הוא כי הבירה תהא מובדלת ומשוחזרת מכל מיני הקנאות, הפירוודים והשיבושים הטבעיים, המתפתחים מתוך חיי יום-יום של הארץ בכללה, והריהי תכונן במיוחד כעיר תפקודית של שלטון והנהגה רוחנית בלבד, אשר בתוקף ייחודה זה יהא לאל-ידיה לחזור ולכוון תמיד את תיקון השיבושים הפרטיים מנקודת-הראות העליונית, המקפת והבלתי-תלויה המתאפשרת בתוכה. בהתאם לתפיסה זו ייתכן שיעלה על הדעת כי אמנם ראוי לנו לנצל על-כל-פנים את שגרת החיתוך הישועי, כדי לייחד את שיקומה של "העיר העתיקה" למין בירה מופרדת ומתנשאת כאמור – ובאופן שהבירה המשוקמת הזאת, לא זו בלבד שאופיה לא יפגם בחילוניות, אלא גם לא ינוגע בשורשיות של חולין.

אולם, באמת נראָה לומר שגם גישה זו אינה יכולה להיות נכונה. הרעיון ש"ירושלים לא נתחלקה לשבטים" מתקשר בוודאי לאו דווקא לכוונות של בידוד תפקודי, כי אם לצורך לנטרל את הבירה הלאומית במבנה השבטי-הפדרטיבי של האומה בתקופת ראשיתה – ואמנם העובדה היא שאף כבר בתקופת-הראשית לא נוצל ייחודה של ירושלים כדי להפכה לעיר של התנשאות תפקודית גרידא, כי אם אדרבה: היא נהפכה מיד גם למרכז חיי החול הלאומיים, בכל דבר שנתבקע מן הספציפיות השבטית וקיבל משמעות כללית. יתר-על-כן, מסתבר שאמנם רק עיר המושרשת במכלול חיי האומה מסוגלת (בתנאים המתאימים) להקרין השפעה טובה מן הסוג שאמרנו לעיל, ואילו עיר מתנשאת ומבודדת – לא

22 ראה: מסכת אבות דרבי נתן, פרק ל"ה פסקה שנייה; 'בבא קמא' דף פ"ב עמוד ב'; רמב"ם הלכות בית הבחירה, י"ד ד'.

זו בלבד שהפרספקטיבה הנכונה צפויה בה למעשה פחות מאשר בעיר הטבעית, אלא באמת גם יש להניח שלגבי אומה כעם ישראל הריהי בלתי-נסבלת מעיקרא. בירת ישראל, עם כל תפקידה להדריך את העם מלמעלה, חייבת אפוא על-כל-פנים להיות גם מעורה בעם, כדי לשאת את בעיותיו מבפנים וכדי שהשפעתה תתייחס לבעיות הנכונות ותוכל לעבור ולפעול – ואף המקדש, עם כל עליונו והצורך לגדרו, לא ייתכן על-כל-פנים שחוץ מחומתו יהא הוא מסוגר עוד מן העם, חומה לפנים מחומה, עד שהעם לא יראנו בכלל. אף המקדש חייב להיות בתוך העם – ובוודאי לא נרצה שבמקום "העיר העתיקה" שתפונה תקום לנו מסביב למקדש איזו קריית-פאר מיוחדת, כעין קריית-הבירה של וושינגטון, למשל, אשר ייתכן אמנם כי תצטיין בכל מיני יופי, אלא שתהא מוכרחה על-כל-פנים להישאר "קרה" ורדודת-השראה, בגלל צמיחתה הבלתי-טבעית, על-פי רעיון אידאולוגי גרידא, ומתוך בידודה המלאכותי, שאינו מצריך שום אדם-מך-הישוב להגיע אליה אם-לא לשם טיול.

אכן, נראה לומר כי מצוות העלייה לרגל, שהוצמדה לרעיון הבירה הירושלמית שלנו, נועדה – אגב שאר תפקידיה – לא רק לעצם זימונו הקבוע של העם אל מרכז-ההשראה המכוון, אלא גם כדי לסייע ממילא לפיתוחה האזרחי של הבירה, באופן שמשכיחה והשראתה יהיו אמנם טבעיים ומושרשים, עד כמה שאפשר, גם מצד השלמת-הדברים המעשית-החומרית; ובוודאי רשאים אנו להניח שרק השלמת-השורשיות הזאת, בהווייתה הפנימית של ירושלים, היא שאיפשרה כי ירושלים תהא אמנם כלילת-יופי כפי שהיתה, ועמוקת-השראה כפי שהיתה, עד שדמותה מאותם הימים נהפכה גם להיות המופת לכיסופי שיקומה על-ידינו, במשך כל התקופה שמאז ועד עצם זמננו כיום. והרי, אמנם, אך זה – ולא שום מצב נתון דהאינדא – הוא המופת וקנה-המידה הראוי לתכנון גישתנו.

משהגענו לכך, שוב עשוי להתעורר לכאורה ההרהור, שהנה גם אותה ירושלים המופתית, הקדומה, היתה דווקא חצויה בחומות פנימיות בין רובע לרובע. אולם, באמת, ההבדל בין אותן חומות פנימיות לבין ענייננו שלנו ברור הוא: שם, על-כל-פנים, היה לחומות ייעוד הגנתי-פונקציונלי – ולמעשה, גם "המפרידות" שבהן לא הפרידו את העיר כי אם איחדוה, באשר מגמתן ותוצאתן היתה לצרף אל העיר ואל מרכזה במקדש גם את השכונות המתחדשות והנוספות מבחוץ. לעומת זאת, חומת "ירושלים העתיקה" דהאינדא שוב אינה יכולה להיות פונקציונלית, לבד מזה שתשמש אמנם לייחוד התחום שלפנים ממנה מן התחום החיצוני מסביבה – ובסיכומו של דבר חוזרים אנו אם-כן למסקנה המחויבת, כי רעיון "הקריה" או

המשך הישות המובחנת בתחום "העיר העתיקה" הוא פסול, והתחומים אשר משני הצדדים של החומות העכשוויות חייבים אפוא להתמזג לישות רצופה ומאוחדת אחת. הגשמת מסקנה זו תצריך על-פי דינינו החלטת בית-דין של שבעים ואחד בדבר הרחבת שטחה של ירושלים<sup>3</sup> – ובכך, אמנם, יהא-נא זה כאן רישום של קווים אחדים לביסוסה של הצעת-החלטה כזאת, כשתוגש.

על רקע זה חוזרת ועולה עתה האפשרות השנייה שאמרנו [בראש הפרק], והיינו שהחומות העותמניות על-כל-פנים תתקיימנה, ולו גם מפורצות לרווחה, כדי שאחדות העיר תתגשם מבעדן; אולם, משאך ניגשים אנו לחשוב על כך מתברר מיד, כי האפשרות הנידונה היא למעשה רק תאורטית בלבד.

על טיב החומות האלו עמדנו כבר למעלה; ובאמת, גם אם נדלג על ההשוואה לימי הבית ונשקע ברומנטיקה של "חומות עתיקות" בעלמא, תישאר לנו העובדה הפשוטה, שאם אפשר לייחס איזה ערך אסתטי או היסטורי לחומות האלו, הרי זה על-כל-פנים רק במצורף אל "העיר העתיקה" כמות שהיא. בלעדני הרקע הזה (אשר את אפשרות קיומו כבר סילקנו) יכולות החומות להישאר רק כמשהו הדומה לשרידי החומות של רומא העתיקה, בתוך רומא החדשה בימינו: מיני מצבורי אבנים, הצצים ומזדקרים מדי פעם בפעם בנקודות שונות של העיר, באופן שרירותי ומקרי לחלוטין, בלי שום קשר לסביבה, ובמקרים רבים (ואולי אף ברובם) גם בלי שההלך הרגיל – ואפילו הוא יליד רומא – ידע בכלל מה עניינם.

אולם, ברומא, מכל-מקום, אפילו בתוצאות שכאלו, עדיין רקע-היסוד הוא ששרידי החומות מצטרפים במקורם אל שאר שרידי העתיקות הכבירות, הפזורים ברחבי העיר – וכל העתיקות האלו יחד הן עדות ומזכרת לתנופת-חיים ועוצמה, אשר בסך-הכול אין אפילו ההלך הבורר יכול שלא להיות מושפע מהן, ואשר עד היום אין שום אדם אירופי מתייחס אליהן מבחינה אידאית או תרבותית באיזה יחס ניגודי, כי אם אדרבה: על אף ניתוקה של שלשלת הרציפות החווייתית, עדיין רואה כל אדם אירופי את תנופת-החיים והעוצמה האלה כגורם אשר גם אם איננו יסוד פנימי בתרבותו החיה, הריהו על-כל-פנים יסוד-מוסד שהוליד תרבות זו והוריש לה מחייו. באופן כזה נמצא, שגם אם שרידי העתיקות של רומא נשארים חיצוניים להווי השוטף של העיר, ורוחם רק מרחפת כביכול מעליו, הרי גם על-ידי עצם הדבר הזה לפחות מאצילים הם את ההווי הזה, בנסכם עליו מרוחם – ואין ספק כי

ג פרק ה' מהלכות סנהדרין להרמב"ם, הלכה א'.

כל שפע האהבה ליופי, והניסיון להתנשא אל היופי, המאפיינים את דמותה של רומא ואת כל התרבות האיטלקית, אפילו בגילוייהן "הקייטשיים" הרבים, אינם אלא פרי ההתמודדות המתמדת עם הגורם המגרה הלזה.

לעומת זאת, החומות העותמניות של ירושלים – כמו הרוב הגדול של כל עתיקות "העיר העתיקה" שלנו – לא תיתכן מהם שום השפעה חיובית מסוג זה, כפי שהסברנו; ואף אדרבה: אצלנו גם כרוכות כל "העתיקות" האלו ביחס ניגודי מובהק ומחויב (אף לולא היו כל-כך דלות). אצלנו אין אלה זרע התרבות, ומה גם שלא מולדת התרבות, כי אם רק שיירי פיזורי סם-המוות, המושרשים ברצון להחניק את תרבותנו, להדבירה ולהעבירה מן העולם – ואילו לתת אצלנו מעמד של כבוד ושימור לשיירי סם המוות הללו, אין משמעו להעשירנו ולהאצילנו בדומה לדוגמה הרומית, כי אם רק להשפילנו, לרוקננו ולשטחנו פרקדן מכל רצוננו ותפארנו שלנו, בדומה לעבד המנשק את השוט.

גם דינן של החומות העותמניות הריהו אפוא לסילוק – ובנקודה זו ייזכר אמנם לטוב בן-גוריון, שהיה אולי הראשון והיחיד במחשבה הלאומית שלנו בדורות האחרונים, אשר העז להעלות את הרעיון, משנפרצו החומות האלו במלחמת ששת הימים.<sup>23</sup> אכן, לו נענה לו אז העם ברעיון הלזה – ניתן לומר שלא רק סתם אותן חומות היו ניתצות, אלא כל התפתחותנו הרוחנית והמדינית היתה מקבלת תנופה ומעוף כפולי-שמונה בתודעת המהלך לגאולה השלמה; אך הרעיון הועלה אז מלכתחילה בקול ענות חלושה, ללא אמונה כנה בהגשמתו האקטואלית וכמין שגיון משונה גרידא, כדרכו של בן-גוריון ברעיונות הגונים – וכך לא זו בלבד שלא ניתצו החומות, אלא גם משימת ניתוץ שגרת התמימות הנבערת של אימיגרנטים נטולי-

23 בן גוריון העלה את הצעתו זאת בכינוס מרכז מפלגתו, רפ"י, בירושלים, פחות משבועיים לאחר שחרור העיר. הנה דיווחו של כתב 'הארץ' עוזי בנזימן (י"ב בסיוון תשכ"ז), בידיעה שהוכתרה: "בן גוריון קורא לניתוץ החומה בין ירושלים העתיקה לחדשה": "בבקשו את רשות הדיבור... קרא מר דוד בן גוריון בקול נרגש: 'אנו רוצים שתהיה ירושלים אחת ולא שתיים, יהודית וערבית. צריך להרוס את חומת ירושלים, היא איננה יהודית. היא נבנתה על-ידי שולטן תורכי במאה ה-16. אנו רוצים שירושלים תהיה עיר גדולה, אחת. חשוב לנו הכותל – והוא עומד וקיים. ואילו להריסת החומה יהיה ערך פוליטי עולמי. אז יידע העולם שיש ירושלים אחת, ובה אפשרי מיעוט ערבי'. ... הצעתו המפתיעה של בן גוריון שנאמרה בנימה נלהבת ונרגשת, התקבלה לרגע בהשתוממות על-ידי הנוכחים, אך מיד אחרי כן פרצו במחיאות כפיים סוערות. רבים נשמעו כשהם אומרים איש לרעהו: 'הוא צודק'."

שורשים, המתרפקים עליהן ומדמים לראות בהן ערך, עדיין נשארת לנו כמשימה נכבדה לעתיד, ואולי אמנם אחת מן הנכבדות ביותר.

אולם, אנחנו, הנחת-המוצא שלנו הריהי כאילו כל מיני תקלות רוחניות-פנימיות מסוג זה היו כבר מאחורינו, או, על-כל-פנים, כאילו היו כבר בתהליך הדברה – וברמת השקפה זו יש לנו אם-כן להמשיך את עיוננו על-פי עקרון "האפשרות השלישית" שאמרנו [בראש הפרק], והיינו: ירושלים אחת רצופה, אשר ההבחנה השגורה בין "עיר עתיקה" ו"חדשה" לא זו בלבד שתחדל להתקיים בה בפועל, אלא גם תאבד את סימן-היכרה הפורמלי ולא תוכר ולא תהא נודעת עוד כלל.

ובאמת, אגב קביעה זו, אשר עוד תישמע ודאי למישהו כמופלגת, אולי ראוי לחזור ולסכם ולהדגיש זאת שוב פעם אחת: כי היא שיש ערך מדעי ומוסרי-היסטורי לא רק לזיכרונות ושרידי-עתיקות חיוביים, כי אם גם לשליליים, הרי כבודם של אלה במקומו מונח בכל מיני אוצרות-זיכרון, במוזיאונים ושמורות מיוחדות. ואם בגלגולי-התהפוכות, הדלים והמבולבלים, שעברו על הארץ בהעדרנו, אפשר עוד בכל-זאת למצוא גם כמה גילויים שאין מניעה מהותית לשמרם ואשר כדאי לשמרם מפני ערכם המדעי או האסתטי, או אפילו כקוריוז, הנה גם עינו של "פרא-אדם" ככותב שורות אלו ודאי לא תהא צרה בכך שנשמר למשל את המבצר הצלבני בעכו, ונוכל ללמוד על דמותו של שוק אוריינטלי בשווקים של עכו ונצרת (לו יהא גם תוך סילוף של קישוט ופאר, כדוגמת סמטות השוק הישנות בוונציה), אף נתענג על טיול של משחק-מחבואים עם שרידי המבצר המופלאים והמרושעים של מונפורט [בנחל כזיב] – ואפילו את ארון הקבורה של החייל הרומי הכובש, במה שקרוי כיום "מגדל דוד", נעביר ונשמור במוזיאון.

אולם, אנחנו לא בבעיית עתיקות עוסקים אנו, כי אם בבעיית תכנון בירתנו ועיר-קודשנו, וכאן שוב אין הדבר יכול להיות נושא לפשרות (גם לו היתה פה בעיית עתיקות חשובות באמת). אנו, אין לנו עניין בירושלים מוזיאונית, מדענית-אובייקטיבית, המספקת סקרנות חסרת-תכלית לכל מיני מסתכלים-מן-הצד ואימיגרנטים יהודים בתוכם, אלא רוצים אנו ירושלים ישראלית, מלכותית, אקטואלית-תכליתית, ואשר גם לשורשיותה ההיסטורית נזקקת היא רק מתוך חיותה המיוחדת הזאת ולשמה. ואם במה שהותירו לנו האויבים לעינינו, בבחינת כביכול-ירושלים, אין לנו ירושלים כזאת, כרצוננו, ואף לא בסיס מתאים אשר יוכל ליהפך לירושלים כזאת, הנה אך פשוט הוא שבכביכול הנתון אין לנו מה לעשות, ואת ירושלים האמתית אין לנו ברירה אלא לשקם במקומו, גם אם נאלץ לבנות אותה כולה מחדש.

## טיפוח נכון של השורשיות ההיסטורית

חוזרים אנו אם-כן לשאלה הראשונה שלנו בדבר מילוי דרכי-הגישה אל הקודש בתוך ירושלים שהיא כולה מחודשת – אך כאן, משעוברים אנו לפרטי משמעותה של הנחת-היסוד הלזאת, מתבקש בה מיד תיקון רב-חשיבות. כי אמנם, אמרנו מה שאמרנו על עתיקות "העיר העתיקה" בכללותן; אולם, בקרב העתיקות האלו, ובעיקר מתחת להן או בשכבתן התחתית, יש עוד גם עתיקות רבות שלנו, מימי צמיחתנו וגדולתנו – ומסתבר שאף הרבה יותר ממה שנמצא כיום מסוג זה גלוי על פני השטח, אפשר עדיין לחשוף ולמצוא מתחת לכיסוי העפר וגלי הבנייה. ועוד: אמרנו אמנם, שאין אנו רוצים ירושלים מוֹזֵאוֹנית; אך אמרנו גם-כן, שרוצים אנו בירושלים הנזקקת לשורשיותה ההיסטורית מתוך חיותה הישראלית-המלכותית ולשמה – ואל העתיקות מן הסוג שבו מדברים אנו עתה יכולה וחייבת אפוא ירושלים להיזקק, ואף ברווח גדול.

## תוואי החומות הקדומות

כך, על אף מה שאמרנו בעניין עקרון החידוש, נמצא אפוא עיקרון זה מתוקן ומרוכך מלכתחילה על-ידי הצורך לחשוף את עתיקותינו ולטפחן – ובמסגרת הצורך הזה אמנם יש לפעמים שאף יהא ניתן לשקם עתיקות, או גם לשחזרן. בעניין זה לא נתייחס מלכתחילה להר-הבית והמקדש, שהם נושא בפני עצמו; ומצד שני נציין, שאם – אפילו לגבי הכותל המערבי – התרפקות פְּטִישִׁיסִּטִּית<sup>°</sup> פסולה היא, על אחת כמה וכמה לגבי עתיקות אחרות. יש אפוא להיזהר מטיפוח כגון זה, למשל, ששרידי אבנים מימי בית שני, בחומת "העיר העתיקה" של ימינו, תוצלנה ותגודרנה ותיהפכנה למרכז במערכת שלמה של גינות ומבואות, וכני-רוממות לכבודן. אולם, אפשר למצוא לאבנים כאלו תפקיד שימושי. אפשר, למשל, ואף ראוי אמנם לייחד את התוואי של חומות העיר מן התקופות השונות (ואף



תקופות נכריות, כתקופת היבוסים, בכלל זה), תוך הדגשה מיוחדת של התוואים מימי בית ראשון ושני – והאבנים העתיקות מאותם הימים עשויות להשתבץ בתועלת לימודית, חווייתית ואסתטית רבה בהיווי התוואים האלה, בחלוקתם לשְׁרָרוֹת, למשל, ובקישוטם באופנים אחרים.

### הר־הזיתים ו"גני רחובות־הנהר"

נושא אחר העשוי לתרום הרבה לעיצוב שורשיותה ההיסטורית של ירושלים הריהו שיבוצו התכליתי של הר־הזיתים במערכת התכנון הכללית.

אכן, בית־קברות איננו לכאורה מקור נעים ביותר להשראת אופיה של עיר, ומסתבר אפילו שאם השראת בית־קברות עשויה שלא להלוּם את הרצוי בעיר כלשהי – על אחת כמה וכמה שאין אווירת המושג הזה עולה בקנה אחד עם מה שנשמע לנו, ועם מה שרוצים אנו לשמוע, במושג ירושלים. באמת, אף נראה לומר כי המושגים הם תרתי דסתרי – ומה עוד, שחוץ ממקרים יוצאים־מן־הכלל של בתי־קברות קדמונים ונכבדים, למעשה גם אסורים בתי־קברות בתחום ירושלים מעיקרא.<sup>7</sup> אולם, העובדה היא שהר־הזיתים נמצא אמנם מלכתחילה מחוץ לתחום המקורי של ירושלים, ולגבינו הריהו כבר כמצוי ונכבד מעולם, וודאי לא מן הדין יהיה לפנותו – ממש כקברי בני דוד וקבר חולדה בשעתם.<sup>8</sup> יוצא אפוא שאת הר־הזיתים, בבחינת בית־קברות, אמנם שומה עלינו לקבל ולהכליל על־כל־פנים – ולו גם בנתון לשוליי־ההרחקה המתאימים שיקוימו מסביבו; ועל רקע זה כבר נראה, שבדיעבד אף עשוי הדבר להיות לברכה, ואף ברכה יתרה. כי באמת, גם כל משמעות השראתו התרבותית של בית־קברות במציאות יכולה לפעמים להיות שונה לגמרי ממה שמשמעת לכאורה מטעמו הרע של המושג – וודאי שכן הוא במקרה המיוחד של הר־הזיתים.

מפני שהר־הזיתים אינו בית־קברות ככל מיני בתי־קברות אחרים. כאן, במשך דורות על דורות, הובאו גוויותיהם של יהודים לקבורה לא רק מן הסיבה המקרית

ד פרק ז' מהלכות בית־הבחירה להרמב"ם, הלכה י"ד.

ה תוספתא 'נגעים' פרק ו' [הלכה ב'] ו'בבא בתרא' פרק א' [הלכה י"א], 'ירושלמי' 'נזיר', פרק תשיעי הלכה ג' [דף נ"ז טור ד].

שהאנשים נפטרו לבית-עולמם בסביבה הקרובה, אלא, ביחוד, מפני שהם נפטרו תוך משא-הנפש המיוחד להישאר קשורים לעד לירושלים ולקיים את התצפית הנצחית של רוחם אל הר-הקודש מנגד, בבוא אליו הגואל – וכך מתעלה הר-הזיתים להיות אף לא סתם "פנתאון" של גדולים-יחידים, כעין בתי-קברות של השראה דרך-כלל, כי אם מצבת-זיכרון לתמצית רוחם ושאיפתם הישראלית של דורות-האומה בהיקף עממי.

ואכן, מכל מיני "פנתאונים" – (כמו, למשל, מכנסיית נסטמינסטר בלונדון, מקברי המלכים הפולניים בוואוול שבקרקוב, מקברי האפיפיורים בבזיליקה של סן-פייטרו ברומא, ועוד כיוצא בהם) – ניתן להיווכח בעליל כי מקומות-קבורה נבחרים אינם מוכרחים לשאת דווקא אווירה של מוות וקבורה, אלא יכולים הם להיות גם מקורות-השראה של חיות היסטורית או אמונתית, בצורה שאף תחפה על מושג המוות, ולא רק תרשים באווירת החיות האידאית את הצופה בהם מקרוב, אלא תשמש גם כמוקד להשראת האידאה הזאת בחיותה על מלוא התרבות מסביב. יתר-על-כן, אפילו בתי-קברות שאינו "פנתאון", יש לפעמים שעשוי הוא ליהפך למקור-השראה חיותי לעיר שהוא שייך לה – וכפי שקרה, למשל, בג'נובה האיטלקית, אשר דורות עשיריה כאילו השקיעו את כל אונם רק בפיאור קברותיהם המשפחתיים בבית-הקברות של העיר, ולבסוף נהפך בית-הקברות הזה להיות אחד מגורמי ההרכב העירוני המובהקים ביותר, המשרים על ג'נובה אותה רוח של אצולה היסטורית-מסחרית המייחדת לכאורה את זהותה.

אולם, שני מיני הדוגמאות האלו גם יחד יכולים רק להבהיר כיצד הדברים אינם מיתרגמים לפתרון ענייננו שלנו.

כי בדוגמאות האלו מושגת התוצאה התרבותית על-כל-פנים על-ידי כך, שמלכתחילה בא כאן הציבור לבטא את הוקרתו לאנשים הנקברים ולערכים שנתגלמו בהם, והוא בא לעשות זאת על-ידי מתן כבוד מיוחד לגוויותיהם המתות ופיאור קבריהן, ואף קידושם – והביטוי המסוים הזה הוא החוזר ומקרין כאן את משמעות הדברים. לעומת זאת, ההפך מכל הנתונים האלה הוא הגורם למשמעותו של הר-הזיתים. כאן לא היתה מלכתחילה שום כוונה ציבורית מיוחדת, והתוצאה המתקבלת היא כולה רק ממילא ובדיעבד. בהתאם לכך, הקברים בהר-הזיתים אין בהם שום פאר, ואדרבה: בדרך-כלל הריהם אפילו דלים ועלובים, וכשלעצמם אין בהם כדי לתת ביטוי לשום אידאה שהיא – לבד אולי מעצם שלמות

הביטחון הצנועה, המתגלמת בקבורה על-פי רוח ישראל. ולבסוף, דווקא צניעות הקברים האלה היא המאפשרת את משמעותם ההיסטורית – כי רק בגינה ניתן כאן לצופה שלא להימשך אחר הקברים עצמם, בפרטיותם, וכל תשומת-לבו יכולה לעבור אל הרעיון הקובע כאן באמת, והיינו בית-הקברות הזה בכללותו, ומיקומו מנגד להר-הבית, והעובדה שהאנשים כיוונו אמנם את נצח-רוחם במיוחד אל המקום הזה, וזאת – בייחוד שבייחוד – כשהר-הבית עוד היה שומם ושועלים הלכו בו, והעם הלך בגולה, ואילו הם, האנשים, קמו ובאו הנה במשא-נפשם לגאולה, כך, מתוך כל עומק העלבון הלאומי ועל אפו – וכפי שמזדעק הדבר בעליל למראה קבריהם הצנועים אל נוכח פני המקדש.<sup>24</sup>

ובהתאם לרקע-הדברים הזה נקבע ממילא העיקרון שעל-פיו צריך להיערך שיבוצו של הר-הזיתים בתכנונה של בירת ישראל.

שום טיפוח מיוחד של הקברים עצמם, לשם ייפוי המקום, וכפי שאפשר היה אולי לחשוב לכבוד הממלכתיות המחודשת, אינו בא כאן למעשה בחשבון – ולא רק מפני צורכי ההרחקה מכל סכנת פטישיזציה<sup>o</sup> ופולחן-קברות, שהם זרים מטבעם לדרכי החינוך וההשראה הרוחנית על-פי תורת ישראל, אלא גם מפני שהדבר יהא סותר את עצם העניין, כפי שהסברנו. לעומת זאת, עצם ההר הזה, כפי שהוא קיים כבר על-כל-פנים לפנינו, על מיקומו המובהק ועל משמעותו המוכנה – לא נותר לנו אלא לאמצו כמות שהוא; ואילו אימוץ זה, ושילובו בתכנון המכוון, אין פירושה אלא זה שהאימוץ יעשה אמנם מדעת, מתודעת המשמעות, ובמגמה לקיימה ולהפיק את התועלת הגלומה בה. במילים אחרות אף ניתן לומר כי האימוץ והשילוב, פירושה הוא בעצם זה שעל המשמעות המוכנה נוסיף אנו, מצדנו, את הביטוי האסתטי להכרתנו בה, כדי לקלטה ולהקליטה בתוכנו, ובאופן שהר-הזיתים לא יתייחס עוד רק בכיוון חד-צדדי להר-הבית, אלא גם מהר-הבית והמקדש תישמע ההיענות, שהתפילה אמנם נתקבלה והועילה ונהפכה ליסוד-מוסד בבניין, ובסך-הכול תושרה מכאן אפוא רוח השלמות שבאינטגרציה ההיסטורית של היסודות השונים.

לשם כך ניתן להעלות על הדעת כמה אמצעים טכניים, אשר חלק מהם אף מתבקש לכאורה על-כל-פנים בפשטות.

24 כשש או שבע שנים אחר כתבו את הדברים, נטמן אף שב"ד בין סלעי הר-הזיתים, ועדיין – מנגד – שרוי הר קודשנו בשבי, ושועלי-עֶרְב מהלכים ומולכים בו...

אחד מאלה הריהו קודם-כול – וכרקע לאמצעים האחרים – קישור המשכו של הרהזיתים, דרך נחל קדרון, אל מורדות הר-הבית, באמצעות גן-מלכות, אשר על-פי עצם טיבו של הנוף יהא עשוי להפוך את צירוף-הדברים למקום-התרבות רב-ההוד ביותר בעולם.

לעניין זה, סבורני, אין שום מכשול אמתי בהלכה הנקבעת בפרק ז' מהלכות בית-הבכירה להרמב"ם הלכה י"ד, שאין נוטעין גנות ופרדסים בירושלים "שמא תסרח": הלכה זו היא מובנת לחלוטין לגבי גנים ופרדסים פרטיים-משקיים – שלו היתה ניתנת לבעלי האדמות בירושלים יד חופשית מבחינה זו, אמנם יכול היה הדבר להביא במסיבות מסוימות להשחתת אופיה ותפקודיה העירוניים של הבירה ועיר-הקודש, ובמיוחד בתנאי הצמצום של עיר המסוגרת בתוך חומותיה;<sup>1</sup> ומסתבר שרק על רקע היעדר השגרה של טיפוח גני-נוי ציבוריים אמנם נאמרה ההלכה בנוסח סתמי וכללי.<sup>2</sup> אולם, במכלול המסורת המושגית של תורת-ישראל אין ספק בערך החיובי המובהק הנודע לגנים ופרדסים כגורם של נוי, ואין מקום להסתפק בחשיבות הנודעת לחיוב לייפות את ירושלים בכל מיני יופי. בימינו אין גם קושי להבטיח שהגינות לא יהא כרוך עוד בסכנת הסירחון של הזבל הטבעי והצטברות העשבים המרקיבים, שהרתיעו את חכמינו בעבר<sup>3</sup> – ועל רקע השגרה שנעשתה כבר מקובלת, להשתמש אמנם בגני-נוי ציבוריים, אין ספק בסך-הכול (ובמיוחד בתנאים של פרזון, שאנו מצפים להם) שאין טעם להתנזר עוד מייפוי ירושלים גם באמצעותם של גנים, ואף ודאי מצווה מן המובחר היא לייפותה אמנם כך, ובלבד שהאמצעים הנחוצים יינקטו כי שכר-הדבר לא יצא בהפסד.

כמו כן, נדמה לי, אין לבוא בהקשר זה בטענות-שכנגד – כפי שאולי עשוי מישוהו לבוא ולטעון – שראוי לשמר דווקא את היופי הפראי המציין את סביבות

ו ראה גם בכיוון זה את עיונו של ש' ביאלובלוצקי, 'ירושלים בהלכה', ב'עלי-עי"ן: מנחת דברים לשלמה זלמן שוקן אחרי מלאות לו שבעים שנה', ירושלים תש"ח-תשי"ב, בעמ' 34.

ז ראה 'ירושלמי' 'מעשרות' פרק ב' הלכה ג' (או ה') [דף מ"ט טור ד'], ו'פני-משה' שם (דיבור המתחיל: אמר רבי מנא לית כאן בלוקט ואוכל), שאף אותה גינת ורדים שהושארה והותרה בירושלים בימי בית שני אמנם היתה רק פרטית ומשקית, ולא גינת-נוי ציבורית. למעשה קשה בכלל למצוא זכר לאיזו גינת-נוי ציבורית באותה תקופה, לא רק בארץ-ישראל אלא גם ביוון וברומא.

ח ראה רש"י על 'בבא קמא' דף פ"ב עמוד ב' [דיבור המתחיל: סרחון].

הר־הבית בזמננו, ואשר יש לו אמנם קסם רב וחזק משלו. סבורני כי על היופי הפראי אין לנו לחוס כאן, מפני שסוג זה של יופי בנוף ירושלים עשוי להשתמר גם אם יידחק מעט אל מעבר לתחומה של העיר, ואילו בתוך העיר – ובמיוחד במרכז זה של מקדש מלך ועיר מלוכה – הרי בדומה למה שכבר אמרנו לעיל, ודאי אין לנו עניין ברומנטיקה של עזובה ודלות, אלא זקוקים אנו לטעם של גדלות ופאר. יתר־על־כן, הטיפוח המפואר בנקודה הזאת הוא אמנם היסוד המהותי בהיענות־ההשלמה שבה אנו דנים כאן; כי כשם שהצניעות הדלה בבית־הקברות של הר־הזיתים עצמו – זו הדלות הרעבה של הכיסוף אל הגאולה – היא מיסודות משמעותו שלו, ובה אין לפגוע, כן הכללת אותה צניעות בהענות המלכות המושגת היא היא אות ערכו האמתי ופיתרונו של אותו הכיסוף, אשר כבר רק ברמת־הכוח של שלמות מאומתת זו נוכל ונצטרך עוד להיזון ממנו מכאן ואילך.

אולם, גן־המלכות הזה שאמרנו, באמת נראה לומר שאין הוא נדרש כאן רק לצורכי שילובו של הר־הזיתים בלבד, אלא מתבקש הוא באופן טבעי גם כמרגלות מתאימות להר־הבית, אף לכבודו של זה בעצמו; ולמעשה, אף נראה מתאים לכאורה, שהגן לא יצטמצם רק לאזור האמור, אלא יתפשט גם בשרשרת־גנים, מבעד לגיא בן־היננו ועד למורדות הגבעה המערבית מחד גיסא, ובהמשכו של הר־הזיתים, צפונה, עד להר־הצופים מאידך. אגב כך, בתוך הגן פנימה, ממילא יימצאו משתלבים, בטיפוח מיוחד, האתרים ההיסטוריים המובהקים המצויים במקום – כמו מערכות הקברים מימי בית שני שבנחל קדרון, נקבת השילוח, עין־רוגל וכיו"ב – וממילא תובטח גם מכאן תחושת השורשיות ההיסטורית בחגורת־ההדר הזאת, אשר העיר תיחגר בה.

אך אנו, בפרק זה, עדיין עוסקים אנו בייחוד בהר־הזיתים עצמו ובבית־הקברות אשר בו – ולעניין זה עולה כמאליו גם אמצעי־שילוב מסוג אחר, אשר הוא הוא שיהא עשוי להביא את כל מערכת־הדברים הזאת לתכליתה המלאה.

כוונתי היא למשהו שיוכל באמת לתת מין ביטוי מפורש לרעיון המתגלם בהר־הזיתים ולהיתפסותנו שלנו בו, למעשה, מצדנו – ונדמה לי כי משהו כזה עשוי אולי להימצא לנו בבית־נכות אפי מקיף לגלויות ישראל וכיסופי הגאולה, אשר יוקם במסונף לבית־הקברות שעל הר־הזיתים וכעין חלק אינטגרלי ממנו (אם כי ודאי וכמובן, במקום המותר בגישה לכוהנים), ואשר גן־המלכות דלעיל כמו יימשך ממנו ויסונף אליו, מצדו. מוסד כזה בוודאי לא יוכל להצטמצם רק בתפקיד של בית־נכות בלבד, והוא ייהפך ממילא גם לבית־מדרש למחקר, הוראה ולימוד בנושא שהוא מוקדש לו; וכמובן, משאך באים אנו לחשוב על כך – מוסד כזה הוא אמנם הכרחי

לנו על-כל-פנים, ומחוייבים אנו להקימו, אם לא במקום זה, כי אז במקום אחר. אך המקום האמור ואופן הסידור שאמרתי נראים לי באמת כמכוונים ביותר לעניין – ולא רק מפני שבית-הקברות שבהר-הזיתים כאילו מזמין אליו את המוסד מלכתחילה, אלא גם מפני שדווקא כאן וכך כאילו נדרש המוסד ממילא, מטבע הדברים, והיקף תועלתו ומשמעותו עשוי להיות הרב ביותר.

כך הוא מפני שכל מיני שורשיות היסטורית ירושלמית וארץ-ישראלית מקומית, הרי גם אם לא נטפחה במיוחד, לא נוכל להימלט כאן מגופה על-כל-פנים – ועוד: ששורשיות מיוחדת זו, על-פי עצם טיבה נוטה היא ליהפך בעיקרה לרומנטית ומשפיעה בחיבת הדברים שהיו, כאשר הם היו, בלי הבחנה רבה במשמעותם מבחינה נורמטיבית. לעומת זאת, דברי הימים של גלויות ישראל וכיסופי הגאולה, עם כל העוצמה היחסית של חלקם במכלול דברי ימינו עד כה, יוצא כי במכלול הנתונים המקומיים של שורשיותנו ההיסטורית כמעט שאין להם, מטבעם, שום זכר שהוא; ומצד שני, פְּטִי שורשיותנו ההיסטורית הזאת, בארץ-ישראל אין בהם בדרך-כלל סכנה של היסחפות רומנטית גרידא, ומעצם טיבם נוטים הם להשתכר כאן במשמעות נורמטיבית, באופן שחשיבותם החינוכית עשויה להיות דווקא רבה ביותר. לכן, ודאי חשוב הוא ליצור במידת האפשר – ולו גם באופן מלאכותי – איזה בסיס מכונן-טופוגרפי גם לשורשיותנו ההיסטורית הזאת – ודווקא לה במיוחד; ומהו המקום המתאים להקמתו של בסיס שכזה, אם לא בכעין איזור-חלציה של ירושלים הגאולה, ומנגד לבית-הבחירה המשוקם, בבחינת שורש-קבע מפרה למרכז-החיות של גאולתנו בְּזִכְרוֹ של כור-הברזל אשר מתוכו ומכוחו היא צמחה?

והנה, מוסד ההשראה וההשתרשות הזאת יוכל כמובן להיעזר הרבה לא רק באוצרות של ספרות ונתונים היסטוריים-מקוריים שבעִין, אלא גם בשחזוריים אמנותיים של מקומות ומצבים; ובעיקר, אמנם, בהכלתם ותצוגתם של השחזוריים מסוג זה תוכל להתבטא הסתנפות הגנים אל בית-הנכות הנידון. מתכוון אני, למשל, לשחזור דגמי בתי-כנסת – לפעמים אולי אפילו בגודל טבעי ולשימוש מעשי – כמו-כן, שחזור דגמי רבעים יהודיים ורחובות, ביטויים מפוסלים של מצבים היסטוריים וכיו"ב, שימלאו את הגנים, יִפּוּם וייצקו בהם עניין – ובאופן שבאמת תוצב כאן יד של חיות ארץ-ישראלית, במגע יום-יומי ישיר, לגולת ישראל על פיזוריה ותקופותיה השונות, כנושאת המורשת הדינמית של התורה והתקומה, בשורה אחת עם הדורות שבכאן.

שימוש זה בגנים לא יוכל, כמובן, להיות מחושב רק לעצם המשימה המצבתית, אלא אולי אפילו קודם-כול תהא מוכרחה להדריכו המשימה האסתטית של עיצוב פני העיר וגני-המלכות בעצמם, כפי שגם אנו עוסקים בדבר בחיבור הלזה; אך בין כך ובין כך נראה, שבסך-הכול יש בפיתוח מן הסוג המוצע כדי להיות תרומה קובעת להשרשת תרבותנו באותה רוח ותודעה של האיליות והכוח, אשר אורי-צבי גרינברג הכלילה במושג המהלך של רחובות-הנהר.<sup>25</sup> הנוף הטבעי באזור שאמרנו מתאים למושג זה ולעניינו להפליא, ומכאן שם הגנים אשר עלה בדמיוני להציעו בכותרת: "גני רחובות-הנהר".

### שחזור בנייני-קדומים בתוך העיר פנימה

אולם, הפרק הארוך דלעיל על שילובו של הר-הזיתים הביא אותנו למעשה לסטייה מן הקו הישר של דיוננו, בו התחלנו לעסוק, בעצם, בטיפוח נתוני העתיקות המקומיות של ירושלים – ועתה שוב ראוי לנו לחזור ולהמשיך בקו הלזה. בקשר לכך ודאי ייקח הקורא בחשבון שאין זה חיבור מדעי או מקצועי, לא מבחינה ארכאולוגית ולא אדריכלית, כי אם רק מסה רעיונית, ובהתאם לכך פשיטא שלא נוכל כאן להפליג לפרטים ולאפשרויות בעלות משמעות צדדית גרידא. נוכל לתת את דעתנו רק על דברים שיהא בהם כדי לשאת משמעויות עקרוניות וגדולות – וברמת-הסתכלות מסוג זה, נדמה לי כי אפשרות טובה וחשובה היא אמנם, להשתית את בינויו המחודש של תחום ירושלים העתיקה על שחזור כמה מבנייני תפארתנו מקדם במקומם המקורי.

25 כותרת המשנה לספרו הגדול של אצ"ג שלאחר החורבן והטבח של יהדות אירופה, 'רחובות הנהר', היא: 'ספר האיליות [= הקינות] והכוח' – וגם בסיום הספר חותם אצ"ג, בהפירו: "תם ולא נשלם / ספר האיליות והכוח / רחובות הנהר". הביטוי 'רחובות הנהר' מציין את הזרימה הנאדרת בקודש הכיסופים, את שושלת היחס הגדול והמחייב, מאברהם אבינו הראשון ועד מלך גואל אחרון, מאבות לבניהם – מחללים לשרידיהם – ולנצח ישראל עד עולם. (ראה למשל: 'חזון גלעד לשבטי ישראל' ו'שיר היחש הגדול', כרך ה' בכתבי אצ"ג בהוצאת מוסד ביאליק, עמודים 146, 152). עוד על אצ"ג ו'רחובות הנהר' ראה את דברי שב"ד בחיבורו 'על אמנות ותרבות ותורת ישראל', כרך ד' עמודים 160-161, ושים לב שם להערות 46 ו-48.

הרעיון מתקשר לשלוש הנחות כלליות.

האחת היא שוודאי אין להעלות על הדעת כי בינוי ירושלים, בדרך-כלל או באזורים מסוימים כלשהם, עשוי להיזקק לאיזה סגנון טכני ספציפי, מוגדר וקבוע מלכתחילה – וכגון שננסה לשחזר את תחום ירושלים העתיקה בכללו בסגנון התפארת של ימי בית שני, כפי שהיתה העיר לפני חורבנה. הדבר פסול לא רק משום שאותו סגנון הלניסטי היה בעצם גם הוא זר לנו ביסודו, ואין לו אפוא שום משמעות פנימית מיוחדת לדידנו; ולא רק מפני שהדבר הוא בלתי-טבעי, ובמקום כל השראה טובה עשוי הוא ליהפך אפוא פשוט לנלעג; אלא גם מפני העיקרון ההפוך, החיובי, שהעיר חייבת אמנם להתפתח ולהיבנות באופן טבעי – ולו גם מחושב ומודרך – בצמוד לדרישותיהם של צרכים קונקרטיים, כפי שהם עולים ובאים. בהתאם לכך פשוט הוא, שגם תחום העיר העתיקה צפוי להיבנות בעיקרו במתכונת מהלך-התפתחותם של סגנונות התקופה המודרניים – ולו גם פתיאומים הדרושים לצרכינו המיוחדים ולרוח תרבותנו שלנו – וכשם שגם ירושלים המופתית שלנו, בשעתה, לא היתה בנויה אלא בסגנון תקופתה שלה.

אולם, בתוך המסגרת הזאת, אין רע – כך נדמה לי – אם כמה בניינים, חצרות, פינות או כיכרות וכיו"ב, פזורים פה ושם, ישוחזרו במיוחד בסגנון של תקופות עתיקות. אדרבה: נראה לי שהדבר יוכל להשפיע בטובה רבה גם על עצם פיתוחו החייתי של הסגנון המודרני מסביב – ונדמה לי כי אין לחשוש בזה לסיכוכי הכיעור של פרדוקסליות סגנונית מן הסוג שהתרעתי עליו בביקורת דמותה של ירושלים דהאינא. הפרדוקסליות הסגנונית של היום מקורה הוא בניגודים תוכניים או בניסיונות של חקיינות מכנית, חסרת כל יחס אמתי למקום. כאן, לעומת זאת, מדברים אנו בשילוב מתוכנן ומכוון מלכתחילה להיענות של תיאום – ומה שחשוב וקובע בייחוד: שילוב אשר כל עיקרו אינו אלא בשחזור מושרש מטבע ברייתו, והיונק את כל חיותו דווקא מעצם מקומו המסוים.

ההנחה השנייה היא כי לא ייתכן לשחזר בניינים עתיקים בתועלת אמיתית – או, על-כל-פנים, בעלת משמעות חיובית עמוקה – אם השחזור נעשה לשימוש מוזאוני גרידא. על-פי ביקור, למשל, בארמנות-הפאר של מלכי צרפת, בוורסיי או בפונטנבלו, שנשארו שוממים בפאָרם ללא תכלית<sup>26</sup> – או, נאמר אפילו, בשחזור

26 בעיר וֶרְסִי, מוקף גנים, ניצב המכלול של הארמון הֶבְרוּקִי שנבנה למען לואי ה-14, ואשר שכנו בו מלכי צרפת במאה ה-18. בעיירה פונטנבלו קיים ארמון המלוכה של פרנסואה הראשון, אשר מלך בתחילת המאה ה-16.



לצרכים מוֹזְאוֹנִיִּים מכלתחילה, כמו ה"קלויסטרס" שבניו-יורק, למשל, עם כל נופם הנהדר<sup>27</sup> – יכולני להעיד (לפחות, לגבי דידי) עד כמה, עקב המלאכותיות הבלתי-שימושית של השימורים ההיסטוריים מסוג זה, יותר משמרוממים הם את הנפש, הריהם רק מוציאים אותה לעצב ומפח. שחזור של בניין היסטורי, האמור לשאת את עצמו כישות מיוחדת כעין אלה שאמרנו – (ולהבדיל, למשל, מן השחזורים הקודמים שהצענו, או, בדוגמה קיימת: להבדיל, למשל, מן השחזורים המוצלחים בגבעת הפלטין שברומא)<sup>28</sup> – יכול אם-כן להיות מועיל באמת רק אם נמצא לו שימוש אקטואלי, המותאם באופן אורגני לשימושו המקורי, בכעין רציפות. הצעות השחזור שמעלה אני בפרק הזה אמורות אפוא על דעת התאמתם גם של השחזורים עצמם לצרכים הממשיים-המחודשים, אשר להם הם יהיו אמורים לשמש.

ואילו ההנחה השלישית היא, שגם אם לא נהפוך את תחום העיר העתיקה למין קריית-בירה מן הסוג שדחינו לעיל, הרי על-כל-פנים ראוי יהיה להחזיר לתחום הגרעין המרכזי הזה של ירושלים את עיקר בנייני הציבור והמלכות הצריכים לבירת ישראל ואשר הבירה צריכה להם; ובמסגרת ההנחה הזאת סבורני, כי בירתנו תוכל לשאוב אמנם חופני שורשיות ותנופת-גדלות ויופי גם יחד, אם הדברים יתמזגו והשחזורים שאנו דנים בהם כאן יוקדשו בעיקר למילוי חלק מן הצרכים מסוג זה. כך, השחזור המתבקש ביותר, על יסוד השרידים המצויים עוד בעין, הריהו בוודאי שחזור מצודת העיר על שלושת מגדליה מימי הורדוס<sup>29</sup> – במקום הקישלה התורכית ו"מגדל דוד" המושלמי שהאידנא; ואך טבעי והוגן הוא בעיני שלאחד המגדלים יוחזר שמו המקורי כמגדל מרים, בעוד שמגדל פצאל יוכל לקבל ולשאת

27 ה'קלויסטרס' הוא מכלול ישן של מנזרים, בקצה הצפוני של האי מנהטן. המתחם ומגדלו ניצבים על פסגת גבעה נישאת, אשר כולה גן נטוע ומטופח, והמקום שופץ והוכשר כאתר תיירות עממי.

28 'גבעת הפלטין' – (פְּלָטִינוֹס, ובאיטלקית: פְּלָטִינוֹ) – היא אתר ייסוד רומא, והראשונה מבין שבע הגבעות של העיר העתיקה. כאן נבנו ארמונות הקיסרים (ומכאן המונח 'פלטין' המציין ארמון, ובדומה לכך בלשונות רבות). הארמונות התפוררו אך שרידיהם בולטים ברחבי הגבעה. בימי הביניים בנו כאן אצילי רומא בנייני פאר למגוריהם, ובאתר ארמון טיבריוס הוקמה במאה ה-16 'זילה פְּרִנְזָה', הניצבת גם כיום בין הגנים המטופחים.

29 הורדוס ביצר את החומה במערב העיר, ובנה עליה שלושה מגדלי ענק אשר קראם בשמות הקרובים לו: האחד על-שם פצאל אחיו (אשר התאבד כאשר נאסר בידי הפרתים שתמכו במלכות אנטיגונוס, אחרון מלכי בית חשמונאי), השני על-שם היפיקוס ידידו, ◀

כבר בכבוד את שמו המוסב כמגדל דוד, ואילו השלישי – ודאי ראוי הוא כי יוסב שמו למגדל שמעון ברגיורא, על שם הלוחם שהחזיק שם מעמד עד לאחר החורבן. ומה יעשה במצודה הזאת, בתקופה בה צפויה כבר עירנו לשבת פרוזות? נדמה לי כי הפיכתה למושב הנהלת העיר ומרכז האירועים העירוניים של ירושלים – (כעין **Rathaus, town-hall** או **hôtel de ville**, בְּתַרְכוּיּוֹת שמהן מותר לנו ללמוד דברים מסוג זה)<sup>30</sup> – הריהי פתרון המתקבל למדי על הדעת.

שנית, סביר הוא בעיני לשחזר את ארמון החשמונאים ולהפכו, למשל, למושב מועצת הממשלה; כמו כן, את ארמון הורדוס, העשוי לשמש אולי כמשרד שר החוץ; ואף את מצודת הבירה (זו אנטוניה של הורדוס), הראויה אולי ליהפך למושב המפקדה של צבא ישראל.<sup>31</sup>

איש חיל הפרשים שנהרג בקרב, והשלישי על-שם מרים החשמונאית – נינת המלך ינאי – אשתו האהובה. מרים לא נרתעה מלהוכיח את הורדוס על רצח קרובה; על-אף אהבתו העזה אליה – ובהיותו נתון בהתקף של טירוף, בחשד שמא בגדה בו – הוא פקד לרצוח אותה. הורדוס התחרט על כך, התנהג כמשוגע הדובר אל אשתו כאילו היא חיה לידו, ואף קרא על-שמה את המגדל היפה ביותר.

שב"ד מציע אפוא להשיב את כבודה של מרים החשמונאית, לפאר את זכרו של המלך דוד, ולהציב יד לשמעון בר גיורא. שמעון, ממפקדי המרד הגדול, התבצר לאחר חורבן המקדש במגדל־המצודה, עד נפילת העיר העליונה באלול; אז ירד עם לוחמיו למחילות, נלכד, הובל לרומא, והוצא להורג ברוב-עם, ביום אידם, בתהלוכת הניצחון הגדולה של אספסינוס וטיטוס.



בְּתַמוּנָה: מצודת העיר ההרודיאנית בדגם ירושלים מימי בית שני, במלון 'הוילנד'. יסודותיו של מגדל פצאל (במרכז) מהווים את בסיס המצודה המכונה 'מגדל דוד'. המגדל משמאל הוא מגדל היפיקוס, ומימין נראה מגדל מרים.

30 מונחים אלה מציינים את בית העירייה בגרמניה, באנגליה ובצרפת, בהתאמה.

31 איזהו מקומן של מבני הפאר האמורים כאן: ארמון החשמונאים (אשר טרם נתגלו שרידיו) היה, אל-נכון, בעיר העליונה, ברום 'הרובע היהודי' של היום; ארמון הורדוס השתרע מדרום לשלושת המגדלים, ב'רובע הארמני' (ולאחרונה נתגלה קטע ממנו); ואת מצודת הבירה – 'אנטוניה' – בנה הורדוס בצמוד לחומת הר הבית, ממעל לפינתו הצפונית-מערבית.

## עיר־דוד

אולם, את השחזורים מסוג זה ודאי אין טעם לצמצם רק לתחומי הפיתוח המאוחרים של ימי בית שני.

נראה לי כי דגש מיוחד של תודעת־רציפות צריך להיות מושם דווקא בתכנון התחומים של עיר־דוד הקדומה – וזאת, קודם־כול, על־פי שני טעמים מקבילים. ראשית, מפני שסוף־סוף, ימי דוד ושלמה – ולא דווקא ימי בית שני – הם הנורמה האמתית לגאולתנו, גם על־פי קנה־המידה של ימי בית שני בעצמם; ושנית – מפני שימי בית שני, בכוח נתוניהם החומריים, שהם יותר מוכרים לנו, נוטים דווקא להשתלט על הנורמות האסתטיות של חזוננו בפרופורציה מוגזמת, באופן שבמהלך־התפתחות בלתי־מבוקר עשוי הוא אולי לפגוע גם בפרופורציונליות הנכונה של ההשראה ברמה התוכנית. יתר־על־כן, גם העובדה שתחומי עיר־דוד לא נכללו ברובם בתחום "העיר העתיקה" העותמנית נוטה כיום לשבש מאוד את תפיסתנו בדבר גבולותיה הנכונים של ירושלים המקורית, אליה נכספנו ואותה ביקשנו לשקם בייחוד – ובסך־הכול יש להתגבר אפוא על התקלות על־ידי שבירת השפעתן מדעת ובמכוון.

במגמה זו הייתי אומר כי בית המלך – או מושב הנשיאות, (מלשון "דוד עבדי נשיא להם לעולם",<sup>32</sup> ולהבדיל אלף אלפי הבדלות ממוסד הנשיאות המרופס של מדינת ישראל דהאידיא) – ודאי וודאי כי המקום הראוי לו הוא בהר־ציון; וגם את מצודת־ציון,<sup>33</sup> בתפקיד כלשהו שיהא קשור בצבא ישראל – אולי אף כבית־נכות צבאי – סבורני כי מתבקש הדבר לשקמה בתחום זה. מלבד זאת, אמנם אין ההדגשה המיוחדת של עיר־דוד והר־ציון מוכרחה להתבטא דווקא בשחזורים ספציפיים – ואף עצם הדגשת המקום על־ידי ריכוז מיוחד של תפקודים ביקתיים בתוכו, בתכנון אסתטי מתאים ותוך הבלטת האתרים הארכאולוגיים העשויים להימצא כאן – אף אלה כשלעצמם עשויים למלא כמובן את עיקר הדרישה שאמרנו.

32 יחזקאל ל"ז כ"ה.

33 ראה בשמואל־ב', פרק ה' פסוקים ז' ו' ט'.

בהקשר זה, אולי דבר שאין צריך לומר הוא, כי השם "הר-ציון" יחזור לציין בייחוד לא עוד את הגבעה המערבית, כמו היום, אלא את הגבעה המזרחית, בדרום הר-הבית, אשר עליה חל שם זה במקורותינו; אך הריכוז הביקתי המיוחד שדרשנו לתחום עיר-דוד, מסתבר שאמנם אין הוא צריך להצטמצם רק בגבעה המזרחית בלבד, אשר שוב גם לא תוכל להספיק לו. כי אכן, לא רק להר-ציון עצמו, כי אם גם לגבעה המערבית עשו החומות העותמניות עוול – שהשאירוה כביכול מבחוץ, בעוד שלא רק בימי בית שני אלא אף בימי בית ראשון כנראה נכללה כבר בגופה של העיר. גם לפי היערכותה הטופוגרפית, נראה לומר כי שימוש הגבעה המערבית כהמשך לריכוז התפקודים הביקתיים של עיר-דוד הוא השימוש הטבעי ביותר שעשוי להיות מיועד לה, ובסך-הכול מסקנה פשוטה היא אפוא כי אותו ריכוז – במידה שיחסר לו המקום בהר-ציון – יתפשט אמנם גם לכאן.

אולם, בתכנון הדבר יש לשים לב כי שוב אין מדובר פה בהתפתחות טבעית מעין זו שהיתה בתחילה, וכשהעיר אמנם התרחבה והלכה מהר-ציון מערבה. הפעם המדובר הוא בתכנון מכוון על-פי מגמות היסטוריות ורעיוניות בדיעבד, והעיקרון יצטרך להישמר אפוא גם בעניין זה – שחזית-ההימשכות של עיר-דוד בכללה תצטרך על-כל-פנים להיות מן הגבעה המערבית להר-ציון ולהר-הבית, ולא, כמובן, להפך. הדבר עולה בקנה אחד עם מה שמתחייב פה גם על-כל-פנים מן הבחינה התוכנית, כי המבנה החשוב ביותר של הריכוז הנידון – זה בית-המלך, או מושב-הנשיאות – ימצא אמנם, כאמור, בגבעה המזרחית, בהר-ציון.

עם זאת, מצד שני, אין הדברים צריכים להתפרש, כמובן, במשמעות זו, שכאילו הרכב עיר-דוד מן הגבעה המערבית להר-ציון חייב להתקדם דווקא "מן הקל אל הכבד": אין צריך לומר כי עיקרון מלאכותי מסוג זה לא ייתכן מעצם טבעו, ובאמת לא באנו לדחותו אלא כדי להגיע מבעדו לפרט מסוים המתבקש אמנם באופן מיוחד במגמה ההפוכה. מתכוון אני לכך, שבראש הגבעה המערבית מתבקשת על-כל-פנים איזו טירה יתרה, אשר על-פי טבע הנוף אף לא תוכל חזיתה להיות רק למזרח ודרום, אלא תישקף גם מסביב, למערב. ייתכן כי הייעוד של נופש ושעשועים עממיים בתשפצת פאר-המלכות של רוחת-גאולה, תוך מערכת גנים, מזרקות וביתנים בעלי שימושים ממלכתיים, תורניים, אמנותיים ומוזאונים – יוכל להיות הייעוד המועיל ביותר לטירה שכזאת.

## העיר בכללה

### לחץ החומר ומרחבי-נשימה

בפרקים הקודמים נתנו את דעתנו בייחוד על עיצוב מחודש של השורשיות ההיסטורית של ירושלים, אך תוך כדי כך ממילא נתברר לנו גם חלק נכבד מן התשובה על שאלת-המבוא שהצגנו בדבר המילוי התוכני של דרכי-העיר, האמורות להוביל כולן אל בית-הבחירה. בעיקר חשובה לעניין זה המסקנה בדבר ריכוז התפקודים הבינתיים בתחומים המקוריים של ירושלים, ובמיוחד בתחומי עיר-דוד, על פני שתי הגבעות.

אולם, בהקשר זה חשובה גם ההנחה שקיבלנו, שאין התפקודים הבינתיים צריכים להיסגר על-כל-פנים בשום "קריה" מיוחדת – ובמילים אחרות פירושו של דבר הוא, שכשם שהצענו מלכתחילה את אפשרות התפשטותם של התפקודים הבינתיים אף אל מחוץ לתחומי עיר-דוד, כן מצד שני יש לצפות גם שכמה וכמה תפקודים לא-דווקא בינתיים-ספציפיים יפלו לתחומי עיר-דוד בעצמה. בלשון אחרת שוב: על אף הריכוז הבינתי שדרשנו, אין אנו רוצים בשום חידוש של גבולות פורמליים או תוכניים-מוצקים בין הרבעים השונים, ומבחינה זו הרינו חוזרים כאן אפוא אל העיקרון שאמרנו בדבר ירושלים אחת, רצופה ונמשכת באופן אורגני.

השתמעותו ההגיונית של עיקרון זה היא, שאם כרקע לתכנון יבוא הריכוז הבינתי האמור, ובמעורב עם ריכוז זה יונח מקום למילוי "הדייט", על-ידי תפקודים "אזרחיים", הרי המילוי הטבעי ביותר מסוג זה העשוי לעלות כאן על הדעת הוא בוודאי מתחום המסחר הגדול, וכן משרדים ומוסדות ציבור ותורה מחד גיסא ומגורים של עילית מאידך. דבר זה, פירושו הוא במילים אחרות, שתחום "ירושלים העתיקה" דהאידיא ייהפך בעיקרו לא רק למרכז מנהלי-ממלכתי, כי אם גם ממש למין "סיטי" או מנהטן – ומצדי, אודה ולא אבוש כי אומר: "אמן, כן יהי

רצון". אולם, בכל־זאת סבורני כי המסקנה אמנם נזקקת על־כל־פנים לסייג חשוב עד מאוד.

הסייג הוא בזה, שסוף־סוף מדובר כאן במילוי הדרכים המרכזיות אשר תובלנה לבית־המקדש – והריהו נדרש לאו דווקא מפני שיש איזו תקלה מהותית בכך שהדרכים האלו באו להסתבך כאן בחולין של מין "סיטי". אדרבה, נראה לומר כי אחת ממשמעויות המקדש היא בעזו המושגָה ממנו לקיים בתנופה את חיי החולין של החומר, ומצד שני – רק הרקע של חיי חול עשירים ועזים הוא העשוי להפיק לנו את מלוא משמעות המקדש. אולם, התנאי לחיות המעגל הזה הוא, שהיסודות השונים אמנם יזרמו בו באופן מאוזן; ואילו הסכנה של סתם "סיטי" או מנהטן (או, כפי שניסחנו לעיל, סתם "מין כרך אמריקני") הריהי בכך, שאמנם אין בו איזון, ותנופת החומר כשלעצמה ולשמה משתלטת בו על הכול. בדרך אל המקדש (כמו, בעצם, גם בשאר מקומות ישראל) יש למנוע אפוא את דמות ההשתלטות החד־צדדית של החומר, ובייחוד יש לקחת בחשבון לימי שבת ומועד, שהדרך אל המקדש לא תהא עוברת במיני רחובות משמימים, כפי שהמרכז המסחרי של עיר גדולה עשוי להשמים משתמות בו שעות־העבודה החוליות.

מסתבר כי הדרך הפשוטה להתגבר על התקלות האלו הריהי בהקצבתם של מרחבי־נשימה אמנותיים, מרווחים ומרובים, מפינות לבתי־הבירה – ובאמת, נראה לומר כי אין זו רק תקנה אסתטית־מלאכותית, אלא מעצם טיבה מתקשרת היא לשורש הדברים.

כי ההשתלטות החד־צדדית של החומר, הריהי בוודאי לא רק בעצם דמותם החד־גונית, טרופת־העסקים, של בתי־הבירה, אלא הרבה יותר קודם לכך – במישור הרבה יותר מהותי ועמוק – מתגלמת השתלטות זו כבר בעצם העובדה, שתכנון העיר ובינויה לא יכלו לעמוד בפני לחץ פיתויי־הממון הגואים מצד בעלי הביקוש המסחרי למגרשים, וכל האזור נפל אמנם בפני אותם סוחרים, כדי לעשות בו טוב בעיניהם, על־פי קניי־מידתם המסחריים בלבד. לעומת זאת, הקצבתם של מרחבי־הנשימה כנ"ל, במקום הנתון ללחץ מסחרי כפי שהאזור הנידון אמור להיות – מעצם טיבה, פירושה הוא שהלחץ המסחרי ופיתויי ממונו לא הצליחו לשבור את מערכת השיקולים הציבורית הכללית, ושאמנם נמצא בעם הכוח לתת עדיפות לשיקולי עושרו ואיזונו הרוחני גם אם הדבר כרוך היה בביטול־כיס חומרי מקביל. במילים אחרות, אפוא, עצם הכושר להקצבתם וביצועם של אותם מרחבי־נשימה – ובייחוד כשאמנם מתגשם הדבר בחכמה, לא כדי לדכא את תנופת המסחר, אלא כדי לסייעה בבריאות, ולא רק כדי לצאת "איך־שהוא" את ידי חובת

האסתטיקה, אלא באמת בעין יפה וביד רחבה, כדי להוסיף עוד למעשה חיות לתנופה, כהנה וכהנה – עצם הכושר הזה הוא כבר בבחינת התגלמות של האיזון הנכון הדרוש. וכאשר אמנם גם יוצא הוא לפועל, בדמותם של מרחבי-הנשימה המצויים ומוכנים כבר להנאת הציבור למעשה, הרי שהאיזון נמצא מושלם, מבחינת היסוד הפנימי-הסוציולוגי ומבחינת ביטויו החיצוני, להשראה הרוחנית-האסתטית הטובה, כאחד.

אולם, אנחנו, כאן, עיקר ענייננו אמנם הוא לאו דווקא בכל מכלול הדברים הזה, כי אם רק – במיוחד – בצד הביטוי והתוצאה האסתטית; ומבחינה זו ראוי עתה לחזור ולפרט כי רעיון התקנה של מרחבי-הנשימה הוא לגלות ולהוכיח בעליל, בדרך ההשתקפות האמנותית של הנפש ומבעד לעיצוב של אזורי תנופת-המסחר בעצמם, כי תנופה זו אכן אינה מופקרת לשמה ואינה מתמצית באופן סתמי בתוכה, אלא רק ממלאת היא תפקיד במערכת-תרבות יותר מקיפה ורחבה – ואילו התפקיד הישיר של מרחבי-הנשימה הריהו אמנם לרמוז ולהפנות את הדעת, מבעד לתנופת-המסחר הספציפית, אל מכלול המסגרת הרחבה הלזאת.

בהתאם לכך, ממילא מתברר טיבם של אותם מרחבי-נשימה: בהכרח, לא סתם אילו כיכרות או גינות לקישוט, אלא כיכרות אופייניות, בעלות תנופה נישאה וכוח-ביטוי משל עצמן<sup>ט</sup> – ואלה, מטבען, לא-דווקא תהיינה מעין איים של שבת בתוך החולין, אלא הן תשפענה גם על האצלת העיצוב של בתי-הבירה העסקיים בעצמם, אף תושפענה בתנופה מכוח אותם בתי-בירה מצדן – ובסך-הכול יש לצפות כאן אפוא למיזוג של אופק-שבת ותנופת-חול משגשגת באווירה מאוחדת אחת.

במגמה זו נראה נכון להשתמש גם בתכסיס של עירוב רחובות ושדרות עסקיים עם רחובות שקטים יותר של בתי-מגורים, וממילא תימצא בכך התרופה לשמירת המזג הנכון של האווירה הכללית גם בימי שבת ומועד. תכסיס אחר, המתבקש כמאליו, הוא, שאם ניזקק כאן לגורדי-שחקים כדין התקופה המודרנית – ומן הסתם לא ייתכן שלא ניזקק להם (ואז ניהנה-נא מהם בלב פתוח ובנפש חפצה, וניכנה מעוצמתם) – הרי על-כל-פנים לא נבנה אותם בשורות, או בערבוב שרירותי, כדרך השגרה של דוגמת-האם האמריקנית. דוגמה זו היא הביטוי המובהק ביותר להשתלטות החד-צדדית של לחץ-החומר שפסלנו לעיל, ואין לנו דרך נאותה

ט מכל מיני כיכרות שראיתי, אם אפשר בכלל להסתמך על דוגמה לגבי מה שנחוץ ומתאים לירושלים, הרי בנתון לכל הסייגים וההבדלות המתחייבים מטבע הדברים, מרחפת בדמיוני בהקשר זה דוגמת הכיכרות האציליות שבליסבון.

לאימוצם של גורדי-השחקים אלא בפיזור מתואם ותוך פיתוח של מיני יחסי-גומלין חזותיים ביניהם.<sup>7</sup> אין צריך לומר שגם בנקודה זו שוב חוזרים אנו ממילא לריבוי כיכרות ולהתפשטות על פני השטח בשיטה רוחה ביותר.

## בינוי המרכז והתפתחות ההיקף

תוצאה טבעית של כל דרך התכנון הזאת תהיה אפוא, שלחץ הצרכים העסקיים הגדולים לא יוכל על-כל-פנים להתמצות בשכנות סמוכה לאזור התפקודים הבירתיים הממלכתיים-המנהליים, בתחומי "העיר העתיקה" דהאידיא בלבד, ומרכז הבירה העסקית יצטרך אפוא להתפשט ברציפות נמשכת אף מתוך התחומים הללו והלאה, גם על פני האזורים הסמוכים, שהם כיום בתחום "העיר החדשה". עקרונות התכנון שאמרנו, אף הם יצטרכו ממילא להתפשט אם-כן בהיקף המורחב הלזה, ותחומי "העיר העתיקה" ייבלעו אגב כך כפי שדרשנו לעיל.

והנה, בנקודה זו אמנם מתגלה באגב גם הבדל אחד, המתחייב מבחינה טכנית בין הגשמת הדברים בתחום "העיר העתיקה" לבין הגשמתם בתחומי "העיר החדשה".

כי הבינוי המצוי כיום בתחום "העיר העתיקה" הריהו – כפי שאמרנו – פסול מטבע ברייתו, ומטבע ברייתו נידון הוא אפוא מלכתחילה לסילוק מחויב ומושלם, כדי שצורת העיר המתוקנת תעלה כאן כולה מן היסוד, במהלך-התחדשות מוחלט ומהפכני מטבעו. יתר-על-כן, גם מן הבחינה החיובית אין המילוי התוכני של תחום זה עניין חופשי לחלוטין: על-פי הגיון המשמעות ההיסטורית של השטח מתחייב כאן, ביסודו של דבר, מילוי תוכני מסוים, המוגדר מלכתחילה באופיו הבירתי והמרכזי בדווקא – ובסך-הכול, אפוא, אכן עומדים אנו פה בפני משימת בינוי כוללת ומגובשת אחת. לעומת זאת, בתחומי "העיר החדשה" אין לנו בדרך-כלל שום הגיון-אתרים מחויב, ועקרונית עשוי לסכון כאן – מן הבחינה התוכנית – מילוי חיובי כלשהו.

תוך כדי כך, גם מצב הבינוי הקיים עתה בתחום זה – אף אם ודאי רחוק הוא בדרך-כלל מלהיות "אידאלי" – הרי על-כל-פנים גם אין בו בדרך-כלל שום פסול מהותי מן הסוג שראינו ב"עיר העתיקה"; ובסך-הכול ניתן להניח כי הנתונים

<sup>7</sup> כמה דוגמאות בכיוון זה אפשר לראות בטורונטו בקנדה.



העירוניים המצויים כאן יוכלו להשתלב בתכנון המתקן, אם בדרך אימוץ ואינטגרציה ואם בדרך של תיקונים מודרניים ותחלופת-בלאים מכוונת, על-פי הקווים של תכנון אבולוציוני רגיל.

אלא שבכל-זאת, גם מבעד להבחנה הזאת, עדיין נשאר מה שקבענו, כי על-פני שני מיני התחומים גם יחד, מכל-מקום אין אנו מעוניינים בחלוקה לרבעים, אלא רוצים אנו עיר רצופה ומאוחדת אחת. בהתאם לכך משתמע, ראשית, שמשימת-הבינוי של תחום "העיר העתיקה" אמנם תצטרך מלכתחילה להקיף – על-כל-פנים – לאו דווקא תחום זה כשלעצמו ובלבד, אלא גם אזורים סמוכים מתחום "העיר החדשה", ככל שנחוץ יהיה על-פי הצרכים הפנימיים של אותה משימת-בינוי, כיחידת-היגיון לא רק גאוגרפית, כי אם עניינית-פונקציונלית כוללת. ושנית – גם אם מעבר לזה יוכל התכנון של תחומי "העיר החדשה" להיות אבולוציוני – הרי מכל-מקום, המגמה הכללית והקובעת של האבולוציה הזאת תצטרך כמובן להיות כפופה ומתואמת לתכנית-הבינוי המרכזית דלעיל, על מנת שבסופו של דבר אכן תהיה לנו עיר אחת אינטגרלית מן הסוג שדרשנו – ורק זו אמנם תוכל כבר להימסר להתפתחות אבולוציונית-נורמלית, כישות אחת ובכל חלקיה גם יחד, כמקובל בתכנון של ערים בעולם.

## ירושלים – גם הבירה העסקית של הארץ

בינתיים, ניתן עוד על-כל-פנים להוסיף מספר נקודות המסתברות על-פי ההיגיון לגבי אופן קידום-הדברים עד לאותו שלב של בגרות.

האחת מחזירה אותנו לבעיית היחס בין עקרון המרכז הבינתי לבין מה שפינינו כלחץ החומר ורוחב-הנשימה הרוחני. הדבר הזקוק עוד להדגשה מיוחדת בהקשר זה הריהו שירושלים מוכרחה אמנם ליהפך למרכז הבינתי של ארץ-ישראל לא רק מבחינה נומינלית<sup>9</sup> ומבחינת המושב הרשמי של מרכזי הממשל, המנהל והתורה, אלא גם מבחינה מהותית-עניינית. אין זה רק עניין של רומנטיקה היסטורית, כי אם שאלה של כל אופי החיים העבריים למעשה. חיים הנבנים באמת על-פי השראת מרכז המצוי בירושלים, בחסות בית-המקדש, וכשכל החוטים הסוציולוגיים נמשכים באמת מן המרכז הזה ומובילים אליו, הריהם בוודאי משהו שונה לחלוטין מחיים שיתקשרו אמנם איך-שהוא לירושלים, אך שעיקר קשריהם והשראתם היום-יומית יבואו ממקום אחר – כמו, למשל, היום מתל-אביב. ואם הנחתנו היא, כמובן,

שרוצים אנו אופי ותוכן של חיים עבריים מן הסוג הראשון, הרי שממילא מגיעים אנו גם לדמות של בירה ירושלמית מסוג השונה בתכלית ממין הבירה הירושלמית הדחוקה והאידינא – ולא רק מן הבחינות העיוניות שכבר היתה לנו הזדמנות להזכיר, אלא גם מכל הבחינות המהותיות-הפנימיות.

פירושו של דבר הוא בוודאי, בין השאר, כי המרכז העסקי שיילווה על המרכז הבינתי של ירושלים, כפי שאמרנו, יצטרך אמנם להיות לא רק גורם נלווה, פועל-יוצא מכווננו של המרכז הבינתי-המנהלי ונמשך אחריו, אלא מעשה ממלכתי מכוון יצטרך להיעשות כדי להפוך גם את ירושלים, ממש, לבירה העסקית של ארץ-ישראל – והמרכז העסקי שאמרנו יצטרך אפוא להיות הבירה העסקית הלוזאת.

מסקנה עקרונית המשתמעת מכך היא כי אותו איזון שדרשנו כאן בין "לחץ החומר" לבין "רוחב-הנשימה הרוחני", או האינטגרציה האסתטית, לא יוכל להיות מחושב רק מבחינת עצם קביעת דמותה של ירושלים כשלעצמה, אלא תהא מוכרחה גם להילקח בו בחשבון ההשראה שתושפע ממנו לקביעת טיב הרוח העסקית של הארץ כולה והעם בכללו. מסקנת-לוואי לפנינו מן המסגרת הזאת היא שירושלים לא תוכל על-כל-פנים להיות מתוכננת למספר התושבים האופטימלי, הראוי בסתם לעיר מרכזית-מאוזנת ושאינו עולה על מאות אלפים אחדות, ובעל-כורחה הריהי תצטרך אפוא להיות עיר גדולה, באופן שתוכל למלא את תפקידה כבירה העסקית – ואף-על-פי שהדבר ייטה כמובן לספכה בכל מיני סכנות ותקלות פרכיות, אשר כשלעצמה מוטב היה לה לכאורה בלעדיהן.

אולם, המסקנה המעשית מתוך שתי המסקנות האלו איננה בוודאי שירושלים תצטרך אם-כן להפקיר את עצמה לסכנות הכרכיות, אלא אדרבה: המסקנה היא רק זו, שאותו האיזון אשר דרשנו לעיל יצטרך להיות מושג בקנה-מידה גדול ומתוך מאבק עם לחץ מוגבר וסכנות מוחרפות. כי אכן, גם עצם הצורך ליהפך לבירה העסקית של הארץ, אין פירושו רק בצורך לשמש מרכז לתנופה החומרית הגדולה – לגלם את התנופה הזאת, להכיל את גילויה העיקריים ולמשכה תמיד קדימה – אלא פירושו הוא, בד בבד עם כך, גם בצורך לעצב את התנופה ולצקת אותה בדפוס הרוחני והתרבותי הראוי כדי להשרות גם אותו עמה, וכדי להשרות אותה דווקא בו, לא רק בקרב באי העיר בלבד, כי אם גם על פני הגבולין.

במילים אחרות משמע אפוא, שאכן, גם מצד עצם התפקיד הבינתי, לא רק הגודל הפרכי הוא הנדרש כ-אם גם ריסונו המתאים, על-פי קני-המידה הכלליים

והעמוקים לטווח רחוק, מעבר לדמיון הצרכים הדוחקים של הרגע<sup>יא</sup> – ומבחינת התכנון העירוני הרי זו אפוא שוב אותה בעיית האיזון והאינטגרציה האסתטית שאמרנו, אך בהיקף-דברים יותר רחב. יתר הרוחב מתבטא בכך, שלחץ-החומר לא ייבצע כאן, אם-כן, רק מנטיית ניצול היתרונות של סביבת המרכז הבירתי-הממלכתי, אלא גם מן המשיכה הממלכתית-המכוונת להביא ולהרבות אמנם את לחץ-החומר במקום הלזה; ומצד שני, ממילא משמע שגם אמצעי-האיזון יצטרכו להיות מוגברים.

כך, למשל, ניתן להעלות על הדעת שאחד האמצעים היסודיים מסוג זה יצטרך להיות פנטייה לפיזור וסינון, והיינו – בד בבד עם מסע המשיכה של החומר – גם שקידה לפזר את החומר הנמשך, להרחיב ולגוון בו אף את עיבורה של העיר, כדי למנוע את החנקת המרכז והדמות הכללית, ומה שחשוב בייחוד: הקפדה שבאמת לא תיהפך המשיכה למין זרימה כללית של תנופה עסקית לירושלים, אלא יופקו רק אותו סוג ומידה של זרימה עסקית כפי שיהיו דרושים ומתאימים כדי לקיים את עצם מרכז-התנופה בירושלים.

פירושו של דבר זה, שוב, הריהו שירושלים לא תהא חייבת ליהפך דווקא לעיר הגדולה ביותר שבארץ. אדרבה, אם גזירה של חוק תנופת ההתפתחות היא שניזקק בהכרח גם לריכוזים עסקיים גדולים וצפופים, הנבלעים בתנופתם הכרכית, הרי מוטב בוודאי שיתפתחו להם אלה מחוץ לירושלים, כדי שירושלים תישאר על-כל-פנים מאוזנת. אך הגיון ההנחה הזאת ומשמעותה המעשית תלויים כמובן בכך, שעם כל הפלג-הצמיחה שיותר לְכַרְפֵי-הגבולין, הריהם יישארו אמנם, על-כל-פנים, רק בעלי אופי גבולי, ולא מהם תושרה אפוא רוח הארץ בכללה – אף לא רוחם שלהם בעצמם – אלא אפילו, אכן, רוחם הפנימית שלהם תושרה רק מן המרכז המתוקן שבירושלים.

צירוף-דברים שכזה, שוב, עשוי להעלות על הדעת שכרכיות הגבולין תתבטא אולי ביותר בריכוז מפעלי תעשייה והעברה של סחורות, בעוד שהבירתייות העסקית של ירושלים תתגלם במיוחד במרכזי מימון וניהול – ובוודאי אך טבעי הוא שנטייה

יא ראה 'גאולת ישראל במשבר המדינה', פסעיף: 'משטר היוכל', עמ' 197 ואילך [בהוצאת 'המתמיד', ובמהדורתנו – כרך ב' עמ' 324]; וראה גם מאמרי 'הרהורים בלתי-מעשיים על הצטרפותנו ל'שוק המשותף'', ב'סלם' מחודש טבת תשכ"ג, בעמ' 21 טור ב' עד עמ' 23 טור א', [ובמהדורתנו – כרך זה, מאמצע עמ' 35 עד תחתית 36].

כזאת תפתח; אך הדבר דווקא איננו מוזכר פה על דרך של הצעה אפשרית לפתרון הבעיה, כִּי־אם הרבה יותר מכך – במגמה להזהיר מפניו. כי אכן, אף חלוקה שכזאת – עם כל התאמתה לכיוון דרישתנו – יש בה גם כדי לתרום להפרת האיזון הירושלמי ולהטות את עיסוק תושבי הבירה, באופן חד־צדדי כלשהו, בכיוון שאינו דווקא מבריא ביותר. למעשה, אם אמורה ירושלים למלא את תפקידה כראוי, ודאי אין לקפחה גם בריכוז של מפעל־תעשייה מבצעים, אשר יוכלו להעניק לה גם ציבור פועלים ניכר, כשר למעמד מרכזי.

אלא שעל־כל־פנים, כל קווי־התכנון הללו אמורים על דעת ביצוע שקול: שירושלים תהיה גדולה וכרפית – ובכל־זאת לא יותר מדי כרכית ולא יותר מדי גדולה; שתהיה בירה עסקית, ניהולית וממונית, מסחרית ותעשייתית כאחת – ובכל־זאת שלא תיפּלע בכל אלה, ולא תיקח לעצמה מכל זה אלא את עיקר־המזער ההכרחי למעמדה. ההלכה ש"אין עושין בה [= בירושלים] פְּבִשׁוֹנוֹת מִפְּנֵי הָעֵשֶׂן"<sup>2</sup> אמנם נועדת בוודאי להדריך מין שקילות שכזאת, ואין היגיון לפרשה מעבר לכך, כאילו היתה בה איזו מגמת־הטיה חד־צדדית מן הסוג שדחינו.

### בירת העיתונות, הרוח והחיות הציבורית

אולם, גם אם ירושלים לא תיקח לה אלא את "עיקר־המזער", מכל־מקום חוזרים אנו למה שאמרנו, שאף בתוך המזער הזה חייבת היא על־כל־פנים להיות עיר גדולה וכרכית, המנהגת תנופה – ובכך ממילא גם יש לנו להתכונן בה לחיות ציבורית גדולה ולתנועה רבתי.

לעניין החיות הציבורית, אחד מדברי־העיקר אשר ירושלים תצטרך על־כל־פנים לקחת ולהעביר לתוכה, הריהו בוודאי ריכוז המערכות של חלק, לפחות, מן העיתונים הגדולים.

ובאמת יש בהקשר זה להבחין ולדייק בכמה פנים.

ראשית, אלמלא הניסוח המסוים שנקטנו, והעשוי להטעות, אולי אף היה זה דבר אשר אין צריך לאמרו כלל, שאין אנו מאחלים לנו דווקא את העברתם של אלו עיתונים מסוימים, ומפְּרִים כבר היום, ובייחוד כמות שהם. אמנם, אף כמה

יב פרק ז' מהלכות בית־הבחינה להרמב"ם, הלכה י"ד.

מן העיתונים דהאינדא – מבחינה עיתונאית-מקצועית – ודאי אינם גרועים כלל וכלל, ואפילו על-פי קנה-מידה עולמי; אולם אנחנו, כמוכן, נושאים את עינינו גם למגמה הרוחנית – ומבחינה זו, פשיטא שלא נקפיד, אם העיתונים הגדולים שירוכזו בירושלים לא יהיו דווקא המשך או העברה ישירה של אלה דהאינדא, כי אם אפילו עיתונים חדשים שיתפסו את מקומם.

שנית, עם כל הזהירות שלא יפרשונו חס-ושלום על דרך של הזדהות או מחשבה בשגרת האופנה "הדמוקרטית", מכל-מקום גם אין לנקוט פה חס-וחלילה את הפירוש, כאילו הנחנו שהעיתונות הרצויה לנו יכולה להיות "בלתי-חופשית", ממושטרת ונתונה להכוונה או לטלטול מגבוה, או אף לזיהא רק על-ידי לחץ "מן הצד": הדבר אינו ראוי לעלות על הדעת לא רק לגבי עצם המגמה או התוכן של העיתונים (כל זמן שנשארים הם בגדרי הכנות), אלא גם לא לגבי טכניקה הוגנת כלשהי של אופן העריכה, ואף לא לגבי מיקומה. העיתונות שרוצים אנו הריהי בוודאי עיתונות שתהא מרחיבת-אופקים, מעוררת מחשבה ומפלסת דרכי-קידום תמיד ליעוד האומה – וממילא משמע כי חייבת היא להישאר פתוחה לכל מי שתמצא בו ההתעוררות והיכולת להתמסר לה ולתרום לעניינה, באופן עצמאי, כמיטב הבנתו והשראתו המיוחדת שלו – ואף אם תוך כדי כך אולי ימצא גם מישהו תועה ומתעה, אשר תועלתו תבוא רק שלא בטובתו ובעקיפים, בדרך ההרגזה והאתגר. יתר-על-כן, רוצים אנו במיוחד עיתונות ייעודית, נושאת חזון חי ומפכה של אמת – בתור הגאולה אף ניתן לומר כי רשאים אנו לצפות לעיתונות נבואית – ומכאן שוב יוצא כי העיתונות הרצויה לנו אף אינה יכולה כלל להיות אלא עצמאית וחופשית.

אולם, גם על-פי הנחות-יסוד שכאלו – ואף-על-פי ששום עיתון לא יוכל אפוא להיות מועבר לירושלים או מיוסד בה מלכתחילה, באופן מלאכותי, רק למילוי הצורך הבירתי הנידון, כשלעצמו ובלבד – מכל-מקום העובדה נשאת, שהצורך הזה קיים ועומד; והדעת נותנת, שאף עצם ההכרה המופרת בצורך הזה, ולקחתו בחשבון מלכתחילה בתכנונה של העיר – תוך עידוד מילוי גם בפועל, בכל דרך חיובית שלא יהא בה כדי לפגוע בגישה העקרונית שאמרנו – כל אלה יוכלו על-כל-פנים לתרום את חלקם כדי לסייע למילוי של הצורך, ובאופן שישאיר את המילוי בגדרי הטבע לחלוטין. על אחת כמה וכמה כשיש בוודאי להניח, שאם נעמוד כבר באופן מעשי בשלב של תכנון ירושלים על-פי קווים מן הסוג המוצע כאן, הרי שהתעוררות לומר דברים לעם בקנה-מידה גדול דווקא מירושלים, פדבר

הפשוט ביותר המתקבל בעניין זה על הדעת, תהא עולה כבר אמנם גם מלכתחילה, מאליה.

ועתה, משהבהרנו היטב למה היתה הכוונה בְּדַבְרֵנוּ על "העברת" עיתונות לירושלים, כבר יכולים אנו להשלים את הנושא גם בהבהרת עצם טיבו של צורך-ההעברה, כדי לקבוע את גדרו התפקיד העיורי אשר מבחינתו ולשמו מוזמנים כאן מתכנני העיר ונושאי השליחות העיתונאית לשתף פעולה בהיוויה של העיר אל הדמות והמעמד הרצויים.

התפקיד הזה מורכב, שוב, משלושה צדדים משלימים.

האחד הוא בכך, שהעיתונות, כיום, הריהי כמובן אחד הגורמים החשובים ביותר, ואולי גם באמת הגורם הטכני החשוב ביותר והמכריע, בה"א הידיעה, בעיצוב דעתו של הציבור והלך-רוחו הכללי; וממילא משמע, שאם ירושלים אמורה להיות הבירה, לא רק מן הבחינה הרשמית אלא גם התוכנית, הרי שמרכז העיתונות צריך להיות בה. שנית, ריכוז העיתונות הריהו לא רק גורם של השפעה ציבורית, מתוך עצם מילוי תפקידו, אלא אגב כך ובנוסף על כך נעִשָּׂה הוא גם-כן, מטבע ברייתו, למרכז חברתי של עילית ולגורם של חיות ציבורית מיוחדת סביבו. ומצד זה משתמע כי ריכוז של עיתונות בירושלים הריהו גם צורך פנימי של הכשרת ירושלים, מבחינה חברתית ורוחנית, למילוי תפקידיה הבירתיים בתוכה – הן לעניין עצם ציודה היא בעילית רבת-השפעה זו (במקום שירושלים תצא נזקקת להקרנתה החברתית והרוחנית, כמו היום, ממרכז אחר), הן לעניין התססתה של ירושלים, הגברת עֲרוּתָה וטיפוח רוחה הבירתית והמנהגת, על-ידי פעילותה של עילית זו בתוכה – בהבדל מסכנות הימשכותה של העיר בלעדי כן לתוך מידה של תרדמה קרתנית. ושלישית – וזה העיקר השקול כנגד שני הצדדים הקודמים – כמובן נזקקים אנו לבירה של עיתונות בירושלים לא רק לשם עצם עלויה של ירושלים עצמה, אלא קודם-כול כדי שההשפעה העיתונית תהא טבועה אמנם ברוחה של ירושלים, ובייחוד כפי שרוח זו באמת חייבת להיות.

והנה, ניסוח זה שבו סיימנו את הפסקה הקודמת, ודאי יש בו הפלגה כלשהי מקו ההתקשרות ההגיונית – שהרי מי לידנו יתקע כי הרוח הירושלמית תהא אמנם כפי שהיא חייבת, וכי ריכוז העיתונות בירושלים יפיץ אמנם דווקא רוח מתוקנת כזאת? אדרבה: אפשר גם מאוד – לאור טיבה המקובל והמוכר של הברנז'ה העיתונאית – כי ריכוזה בירושלים ייטה אפילו להשפיע על רוחה של העיר לרעה. אולם, באמת, סכנה זו – היא היא הרקע לצורך-ההעברה ולתפקיד העיורי שבהם אנו דנים כאן. כי אכן, על-פי טיבו המקובל והמוכר של הציבור האמור, הרי לא זו

בלבד שאין הוא נושא כיום בקרבנו שום רוח ירושלמית ראויה מן הבחינה האידיאית, אלא גם מתוך עצם אופיו המקצועי מפיץ הוא סביבו דווקא את ההפך מכך. דבר זה מתקשר בלי ספק לעובדה, שהעיתונות שלנו כיום אמנם אינה נמשכת ממקורות ירושלמיים, אלא מבוססת היא בשגרה של נכר – וזוהי ודאי גם הסיבה לכך שבהתפתחות היישוב הארץ-ישראלי החדש אמנם פרשה העיתונות עד מהרה מירושלים, על יתרון שורשיותה, והתמקמה ביתרון הרפיפות התל-אביבית, כדי לנשום ממנה ולהשיב ממינה.<sup>34</sup> העיתונות שלנו דהאינדא הריהי אפוא, בסך-הכול, גורם ניגודי מובהק לביתיותה של ירושלים, מתוך מערכת סיבות הפועלות במעגל. והמעגל הזה זקוק אם-כן לפריצה עיגולית מקבילה. הכוונה היא שהעברת המרכז העיתוני לירושלים תהא מלווה גם במין מהפכה רוחנית בציבור העיתונאי – שהעברתו לירושלים תיכרך בהשרשתו ברוח המיוחדת הראויה לעיר זו; ומאחר שהרוח המיוחדת הזאת היא עדיין גם-כן לאר-דווקא מצויה ומבוררת ומזומנה לפנינו, הרי ששוב מגיעים אנו כאן לבעיה תכנונית בהיקף מורחב, אשר אמנם אף צריכים היינו להגיע אליה מכל-מקום.

כי כיום, אמנם יש משהו העשוי להיקרא "רוח ירושלמית מיוחדת" – וניתן לומר כי ביסוד ייחודה של הרוח הזאת כבר יש לנו בלי ספק גם משהו מעיקר אותה המהות שיכולים אנו לבקש במושג של "הרוח המיוחדת הראויה לירושלים". היסודות המצויים בכיוון זה הריהם ביתרון השורשיות המסורתית והתורנית המורגש בירושלים – ולא רק ברמה עממית, המתבלטת במקומות אחרים, כי אם ברמה של תלמיד-יחכמים; שנית – ביתרון משקלו של אחוז אוכלוסייה אינטלקטואלית, מדעית-אוניברסיטאית; ובסך-הכול – ביתרון של רצינות נאורה, המורגש בעיר זו. אולם, כל היתרונות הללו היום – יותר משיש בהם כבר באמת משום רוח ראויה, פְּיָאוֹת, הריהם דווקא בבחינת סכנה: שרבים נפתים להאמין כי הנה יש להם בכך כמה תכונות נאות, אשר נחמד להידבק בהן ומצווה לטפחן, כמות שהן, כדי לקיים לנו – ושלא נאבד חלילה – את מין ירושלים המוכרת הזאת.

34 עיתוני היישוב הישן היו כמובן ירושלמיים, והמתמיד שבהם היה 'חבצלת', בעריכת ישראל ב"ק וישראל-דב פרומקין. גם עיתונו של אליעזר בן יהודה – 'הצבאי' – הופיע בירושלים, ומנה את שנותיו לחורבן הבית (החל להופיע בשנת תרמ"ה, א' תתט"ז לחורבן). כבר 'הפועל הצעיר', בטאון חלוצי העלייה השנייה, החל להופיע ביפו (1907), 'הארץ' נוסד בירושלים (1919) אך עבר לתל אביב ב-1923, וככלל, מתחילת תקופת השלטון הבריטי עבר מרכז העיתונות לתל אביב, ובה הופיעו הן העיתונים המפלגתיים והן הכלליים.

הדבר הוא פיתיון וסכנה באופן המקביל לחלוטין למה שראינו מבחינות אחרות בחלק הראשון של חיבורנו, ואת עיקר פרטיו של הפגם אפשר למנות כלהלן. הנקודה הראשונה והמכרעת היא שיתרון השורשיות המסורתית של ירושלים ויתרון משקל האוכלוסייה האינטלקטואלית שבה אינם שני צדדים של מטבע אחת, אלא זורמים הם – ביסודו של דבר – בשני אפיקים מקבילים.

אכן, יש כבר ששני האפיקים הללו אף נפגשים ביניהם – וירושלים היא אמנם מקום הריכוז המובהק ביותר של מה שמתפנה כ"אינטליגנציה דתית". אולם, גם בקרב "האינטליגנציה" הזאת, שני היסודות הם עדיין, למעשה ובדרך-כלל, יסודות מקבילים שאינם מתאחים: "דתיות" לחוד, הנפגמת-רק והולכת מכוח השכנות "האינטלקטואלית", וחיים "אינטלקטואליים" לחוד, על טהרת השגרה המיופאת, ואשר דבר אין להם עם שירות אורגני לערכיה העקביים והשלמים של תורת-ישראל. על אחת כמה וכמה אפוא מעבר למפגש הלזה, [בצייבור האינטלקטואלי החילוני]: כאן, השורשיות המסורתית היא עדיין, במידה רבה, רק חופפת לשורשיות גלותית מן הסוג המרוחק מתהליך הגאולה ומהוויות העולם כאחד, ואילו השייכות האינטלקטואלית אינה אלא גורם מדלדל ומרפס מבחינה תרבותית-לאומית, על-פי דרך-הבערות המיוחדת שלה, המרוחקת ומנוכרת משורשי האומה מעיקרא.

מתוך כך, שוב, תוצאה פשוטה היא ששני היסודות גם יחד אינם מעלים אלא רצינות קרתנית, אשר מחוסר ערכים של חזון חיובי ומשא אחריות עצמית לתנופת החיים הלאומית המתחדשת, הריהי נשאת ללוותה רק בצדי הדרכים. דבר זה מתבטא בפועל בכך, שגם העילית התורנית של ירושלים וגם העילית "האינטלקטואלית" אינן משמשות, בתורתן ובחכמתן, כחיק לצמיחתה ועלייתה של הנהגת האומה מתוקן, אלא נשאות הן שקועות בגדרי האופקים המקצועיים גרידא של עיסוקי אנשיהן. גם העסקנות הציבורית המתפתחת בהן נשאת בהכרח מותאמת לכך; ובסך-הכול, עם כל הלמדנות והאינטלקטואליות, המטביעות את חותמן על ירושלים, הרי זו כיום רק למדנות ואינטלקטואליות משעממת – אולי כשרונית, אבל על-כל-פנים חסרת כל מתח רוחני אמתי, והנשאת אפוא ממילא עקרה מבחינה רעיונית ומוסרית.

דבר זה, מצדו, בא על גילוי הסימפטומטי המובהק בחיי הלילה של ירושלים: משיוורד הערב, שוב אין ברחוב הירושלמי זכר לכל שפע הרוח שלה – לבד מזה שכנראה אין לאנשי-הרוח שום דבר לומר ולהשמיע לציבור, ושום דבר אינו מעניין אותם לשמוע זה מזה או להפעיל זה עם זה – והריהם מסתגרים אפוא איש בביתו, ואילו הרחוב נשאר לפשוטי-עם מעטים, המשרכים בו את דרכם בשיממון.



אין צריך לומר, שלא ירושלים רוחנית מסוג זה – וכפי שירשנוה מימי הדלות העותמנית ומימי השתתפותנו בקולוניאליזם המנדטורי אי-שם בקצווי "הלֶנְט"° – היא היא היכולה לשמש לנו דגם לדמותה של ירושלים כפי שראוי לנו לחפון לראותה בעתיד; וכאשר באים אנו לדבר על תכנון ירושלים, ממילא משמע כי חייבים אנו לקחת בחשבון, כאחת מהנחות-היסוד לדברים, גם את הדמות הרוחנית הרצויה לנו במקומה של הנ"ל. בהקשר זה שוב חלה, כמובן, האמת, שלא דווקא במתכנני העיר תליא מילתא בעיקרה: הבעיה היא קודם-כול בעיה לאומית, התפתחותית-כללית, ולא מכוח הרצייה והתכנון היא תיפתר, אלא בחסד ההתעוררות וההארה הנפשית, אשר יוענקו לאומה ממעל. אולם, הרצייה והתכנון הריהם על-כל-פנים גם גילוי וגם מכשיר טבעי בהתגשמותו של חסד כזה בפועל – ועל דעת הפונקציה הזאת נפתח פה את דברינו בהמשך.

בתכנון ירושלים, פשיטא אפוא כי יש להניח שיתקיים עיקר יתרון הרצינות שלה, הן מבחינת השורשיות המסורתית-התורנית-הלמדנית הן מבחינת העיסוק המדעי והאינטלקטואלי-הכללי של חלק גדול מאוכלוסייתה – שהרי אף עצם יתרון הרצינות הזאת, כשלעצמו, הוא כמעט מטבע המושג "ירושלים". אולם, על-פי עקרונות חזון הגאולה אשר מתוכו נכתבים הדברים הללו, יש להניח – כהנחת-יסוד ובהכרח – ששני האפיקים יתמזגו לאחד. לא יהיו עוד "מאה שערים" מזה ורחביה והאוניברסיטה מזה, אלא "מאה שערים" תתנער ותפרח ותיף, ותסיר את בגדי אלמנותה, ותכבוש כביכול את רחביה והאוניברסיטה גם יחד לתוכה. אף לא תהיינה עוד ישיבות מכאן ואוניברסיטה מכאן, אלא הישיבות תכשרנה לבלוע את האוניברסיטה – והאוניברסיטה תכשר להיבלע בהן – והישיבות תמלאנה את תפקידי שני המוסדות במשולב ובמלוכד בעצמן.

בד בבד עם כך, אנשי המוסדות הללו לא יהיו עוד רק אנשי לימוד ומקצוע גרידא, אלא יהוו את המרכז הציבורי של תודעת משא הערכים הלאומיים והאחריות להגשמתם על-ידי הנהגת האומה – וזאת תהיה אפוא המגמה הממשית של יתרון הרצינות הירושלמית שאמרנו. יתר-על-כן, ממילא יוצא כי המגמה הממשית הזאת לא תהא מולבשת עוד על רצינות השגרות המיושנות דהאידיא, כי אם על רצינות שבתנופת התחדשות, אשר מטבע עניינה הריהי נושאת בה בשורה ברמה עולמית – ובסך-הכול משמע כי ההבדל מן הרצינות הירושלמית המופרת מגיע אמנם בהנחות אלו לדרגה מהפכנית גמורה.

כי אכן, עדיין יש כאן יתרון של רצינות – ואפילו במידה מוגברת לאין ערוך, כי מעמד דמוגרפי מובהק וקובע מיועד פה לאוכלוסייה אשר עיקר עיסוקה, ואף עיקר

עיסוקה המקצועי, נשאר בעניינים של רוח, ודווקא עניינים של רוח בקודש; אך במקום הרוח העכשווית, המופשטת, תבוא מגמה של משמעות ממלכתית וציבורית מעשית; במקום הקרתנות הנגררת תבוא יצירה רחבת-אופקים; במקום השוליות החברתית יבוא השילוב האורגני בהנהגת האומה בפועל; וממילא משמע גם כי במקום התרדמה והשעמום דהאידיא יבואו ערות ומתח ועניין, ובמקום רצינות-הדממה – רצינות פעילה ונשמעת.

ועתה, אם נחזור ונקשר להנחות-יסוד אלו את עניין העיתונות, היתה כוונתנו לומר כי העברת המרכז העיתוני לירושלים עשויה ודאי להיות אחד הגורמים החשובים להכשרת המהפכה הנ"ל בטיב הרצינות הירושלמית; ומצד שני, מתוך שילוב העיתונות ברצינות הירושלמית, המשתנה בטיבה כאמור, ודאי עשויה גם העיתונות, מצדה, להימשך לאותה מהפכה מיוחדת אשר דרשנו בתחילת-הדברים לגביה, באופן שהעיתונות תוכל אמנם לשמש כגורם בהכשרת המהפכה הירושלמית-הכללית.

מתוך צירוף הדברים מקבלים אנו אפוא, בסך-הכול, חזות תכנונית, אשר הבירה העסקית שהזכרנו מקודם נדרשת להשתלב בה לתוך מסגרת רחבה יותר של דמוגרפיה ודמות רוחנית מן הסוג שהתוינו עתה – ושילוב זה שוב מחזיר אותנו לבעיות דמותה של העיר מן הבחינה החומרית.

מסקנה אחת העולה מבחינה זו, הריהי שוב בכיוון הריסון – והיינו שהבירה העסקית, כשלעצמה, לא תוכל ולא תצטרך אמנם לשאת את כל מיצוי דמות המרכז של העיר, בצד הבירה הממלכתית, אלא שתיהן גם יחד תְּעוּדָה מתוך שילובן בבירה הרוחנית.

העידון יוכל להימשך, ודאי, גם מתוך עצם השכנות הנפוצה עם מגורי טוב-טעם של עילית רוחנית, מתוך ריבוי שילובם של בתי-כנסת נאים, בתי-מדרש, בתי אולפנא ומחקר מכל המינים, וכן ספריות, בתי-נכות וכיו"ב – אך בעיקר צפוי אולי להשפיע כאן חידוש סגנוני יסודי. כוונתנו היא לאותה התמזגות אורגנית שאמרנו בין "מאה שערים" לרחביה, שתיערך במגמה של שורשיות ישראלית, בירתית-ממלכתית. מיזוג זה עשוי להעלות לנו סגנון של תנופת-אדירים המאופקת בהדרגת-מלכות של סנה בוער באש ואיננו אופל – וסגנון חי וכן מסוג זה, אמנם, הוא הוא שרצוי היה כי יעצב לנו את הצירוף של שלושת מיני הבירות הירושלמיות שאמרנו – [העסקית, הממלכתית והרוחנית] – על כיכרותיו וגורדי-שחקיו וסידוריו

האמנותיים כנ"ל.<sup>1</sup> ודרך-אגב, בהמשך מכך, יש לצפות כמובן שניגאל כבר מסגנון קופסות שביעות-הרצון המרופסות דהאידנא גם בכל יתר חלקי הארץ כולה. אולם, מצד שני, מסקנה העולה במקביל היא, שאותו הצירוף יביא לנו לא רק מגמה של עיצוב התנופה בגדרים, אלא גם מגמה של מתן ביטוי לתנופה בחירות. אכן, לא חירות של הפקר, כי אם חירות במובן של "חירות על הלוחות", אך מכל-מקום חירות: מבחינת שחרורה של הנפש מעפכות של סילוף ומבחינת הכושר והנכונות להפעיל את התוכן הנפשי במלואו, בשפיעה מקורית ובהדר, כפאות – ומצד זה יש לנו לצפות אפוא לירושלים שוקקת-חיים, הנזקקת לחוצות רחבים לא רק לשם יופי, אלא גם כדי להכיל תנועה שתהא אולי רבה יותר מכפי שאפשר היה לחשב לכאורה ובסתם, על-פי מספר האוכלוסייה כשלעצמו. הנחה זו, מצדה, שוב מצריכה כמובן תכנון נוסף, שהתנועה הרבה לא תשתלט על-כל-פנים על העיר, אלא תיבלע בתוכה – שהעיצוב האמנותי לא יידחה מפניה, אלא יראה כמכוון אותה, עם כל היותו ניזון מחיותה.

ובד בבד עם כך, יש לנו לצפות גם – במקום ירושלים העצובה ומבפת-החורבן דהאידנא – לירושלים של שמחה ועליצות. הרצינות והקדושה הירושלמית אינן צריכות להיות עוד הֶפְפֵן של אלה, כי אם השלמתן בשווה, מעין שני צדדים של מטבע אחת – ומבחינה זו מגיעים אנו למשימה התכנונית של ריבוי אורות ועירוב מידה של יסודות בידוריים בעיצובה האמנותי וקישוטה של העיר. מלבד זאת מתחייבת מכאן גם העברה כללית של מרכז האמנות הבידורית לירושלים – בדומה להעברת מרכז העיתונות – ואף בנקודה זו שוב נזקקים אנו לסייג כנגד מה שעלול להשתמע מן המילים על-פי השגרה המקובלת.

כי אמנם שטות היא, כמובן, כשרבים מדמים כיום לתפוס את השעמום הלילי של ירושלים כמונחים של היעדר בתי-שעשועים, מועדוני-לילה או כל כיוצא בזה, בנוסח המוצע כרגיל לעינוגם של תיירים בְּכַרְכֵי העולם. בידור מנמיך ומרוקן מסוג זה אינו דרוש לתרבותנו בכלל, ועל אחת כמה וכמה שלא בירושלים. אדרבא, כוח-

יג הכוונה היא כמובן לסגנון של ביטוי רוחני, העשוי מבחינה עקרונית להתלבש על סגנון-יסוד טכני כלשהו – ובהבדל ממה שהדגשנו לעיל, שאמנם אין אנו רשאים לדבוק באופן דוקני באיזה סגנון טכני מסוים ומוגדר.

[בשורה הבאה מכנה שב"ד את המבנים האופייניים בסגנון דהאידנא כ"קופסות שביעות רצון מרופסות", וכוונתו למבני השיכונים ולמרפסותיהם.]

המשיכה שלנו עשוי להימצא, בין השאר, דווקא בהיעדרו. אלא שכמובן, לא מן היתרון השלילי הזה, כשלעצמו, ניתן לתרבות להיבנות – ואילו מן הבחינה החיובית, הבידור הראוי לשמשנו הוא במוסדות שיהא בהם כדי לתת מוצא מווסת לשפע הרוחני שעליו דיברנו לעיל:

מיני מקומות של כינוס ומפגש – ולו גם בצורת בתי-קפה או כיוצא בזה – אשר בהם ישתפשו זה בזה בערכים, בקלילות, הרעיונות והדעות הנקשרים בעמל הרציני בימים; עוד מיני מקומות של ויעוד, אשר בהם ומתוכם יינשא העיצוב הנגיני של החיים הלאומיים, בכל מיני הנגינה, הזמרה והמחול המתהדרים כנגד שיר השירים ותורת-ישראל; אף כל סוגי בימות התאטרון, הרציני והקליל, אך שלא יהא מלאכותי או מיוֹבָא בעיקרו, כי אם יפרנס את החיים הישראליים באמת מתוכם. אלה וכל כיוצא באלה, בתפוצה ניכרת, ודווקא על רקע קדושתה של ירושלים ומתוך קדושתה, ראויים לסייע לה ליהפך גם, לגבי העולם, למעין מה שהיתה לו פעם, כבירת-הרוח ("להבדיל") פריס – והתכנון הנכון של ירושלים חייב אפוא לקחת בחשבון ולהכיל בו אף זאת.<sup>35</sup>

35 • להלן (בעמ' 544), ישוב שב"ד וירחיב את המונח שנקט כאן – "להבדיל" – בניחוח הניגוד שבין פריס לירושלים, שהוא הניגוד המהותי שבין חילוניות וקדושה.  
 • על יחסה של תורת ישראל אל אמנויות הנגינה, הזמרה, המחול והתאטרון – כמו-גם על הדרך הנאותה לשילובן של אלה בתרבותנו – עמד שב"ד בהרחבה בחלקו השני של חיבורו 'על אמנות ותרבות ותורת ישראל', בכרך ד'.

## בית הבחירה – גולת־הכותרת של התכנון ומרכז ההתפתחות לעתיד

### המסגרת הדיאלקטית של הנושא

לא היה זה פרי של חישוב מלכתחילה, כי אם רק פרי של הימשכות אחר מהלך הגיון הדברים תוך כדי הכתיבה, שבפיתוח ההנחות לתכנון ירושלים לא התקדמנו היישר מרעיון־היסוד של שיקום בית־המקדש אל הבעיות הפנימיות של השיקום הלזה, ומכאן אל בעיות חזותה של העיר מסביב – אלא פנינו קודם־כול אל בעיות הגישה אל הבית, ומשנתבררה לנו חזותה הכללית של העיר, רק מתוך רוממות חרדת־הקודש הזאת, נמצאים אנו לבסוף מגיעים בחזרה אל הבית דווקא דרך ההיזקקות לדימוי (ולו גם "להבדיל") של פריס. הגלגול הוא לכאורה משונה ביותר ונסתר מבחינה מושגית מתוכו; ואף־על־פי־כן, בדיעבד, משנוכחים אנו כיצד נסדרו ונתנסחו לנו הדברים על־כל־פנים מתחת ידנו, נראה לומר שבאמת רק הודרכנו כאן בנאמנות על־ידי המעגל הדיאלקטי של הערכים המהווים את אחדות הדימוי של ירושלים בחזון הגאולה השלמה, ואכן רק השלמות המורכבת של החזון הלזה היא היא החוזרת ומתקשרת כאן מבעד לסיבוך.

המעגל הדיאלקטי מתחיל מכך, ששיקום בית־הבחירה במקומו וכהווייתו בעבר הריהו כמובן מיסודי יסודו של החזון, כאמור – וכן גם הבקרתיות העירונית של ירושלים, ואף בקרתיות עירונית־עולמית, הריהן מיסודותיו של אותו החזון; אך עם זאת, הווייתו של בית־הבחירה, בהתאם לעבר ולחזון התקומה, הריהי ביסודה דווקא בלתי־עירונית, ואף סותרת את הרוח והתרבות העירונית, על־ידי צמידותה להלך־נפש כפרי ושורשיותה בתוכו.

הצירוף של שני הכיוונים הנוגדים בחזון האחד נבנה על תקופת־המופת של מלכות דוד ושלמה, כשהבסיס הכפרי של החיים היה עדיין איתן לחלוטין, כדי משא החיות והשראת־הקודש של עבודת בית־המקדש, ועם זאת הגיעה כבר ההתפתחות

הלאומית עד למיצוי המגמה והיכולת של הגשמת השלום הישראלי, בדמותה של מעצמה עשירה גם מבחינה עירונית-מסחרית, שליטה ובוטחת. זו היתה דוגמה חיה לאפשרות ההשגה הממשית של נקודת-האיזון בשלמות-החיים בין חכמת שורשיות-הקרקע הבלתי-נפגעת, מחד גיסא, ומשיכת התנשאות-ההישג הבלתי מופרעת אל על, מאידך, אשר כבר מימי האבות וסיני נבחר גזענו ויצא לבקשה מתוך בלבול-הקצוות של הטמטום הקרקעי מזה וההתפוררות הכרכית מזה, אשר אִפיינו והטריפו את התרבות מסביב; ואף בימי בית שני – עם כל השתלטות העושר העירוני בירושלים – עדיין נשמר שם גם המקור והשורש הכפרי של עבודת ה' וקיום התורה.

אולם, אנו בימינו, שוב אין לנו לגבי בית-הבחירה אלא החיוב והמשיכה שבמושג המופשט, ואילו מבחינת הרקע של הווי-חיינו במציאות והלך-נפשנו התרבותי-הכללי נהפכנו לאנשים עירוניים בתכלית – אפילו בקרב איכרינו – ומן התום הכפרי הדרוש לעבודת בית-המקדש כהלכתה המקורית לא נשאר לנו למעשה מאומה. בתנאים אלה, עבודת בית-המקדש כהלכתה המקורית נוטה להיראות לנו כדבר רחוק ובלתי-מובן מבחינת הרמה של חוויה משמעותית ישירה, וממילא אין אנו מסוגלים גם לגשת אל עצם שיקום בית-המקדש עצמו בגישה מעשית ישירה לאלתר. מה שניתן לנו להבין במישרין מתוך החזון, ואף ברמה שלנו כיום, הריהו רק צדו העירוני – ולו גם תוך הבנה מושגית, שצד זה לא יהא שלם על-כל-פנים, ואף אין לו טעם בכלל, בלעדי זקיקותו אל בית-המקדש, אשר אכן ישוקם סוף-סוף וישלימנו, בפועל ממש; ומציאות תודעתית זו, היא היא שפִּוּנה את דרך-ההתפתחות של דברינו עד כאן.

בתוך התפתחות זו, שוב – ממנה ולפנים – לא רק עצם חזון השלמתה של העיר בקדושת השיקום של בית-הבחירה הוא שראוי היה ויכול היה לקבוע את הפרספקטיבה למגמת התכנון שדרשנו, אלא מוכרחים היינו לתת את הדעת גם על המשמעות האמתית והמיוחדת של שלמות חזון-הקודש הזה: שאכן, הקדושה הישראלית אינה איזו מהות מזוקקת ומופרדת לעצמה, כמיני דימויים של קדושה נכריים, אלא כוללת היא בה גם את החול הישראלי – ודווקא בתשוקה מלאה ובלתי-מתוסבכת של חיי העולם-הזה משגשגים ושופעים – בבחינת שני צדדים, המאחזים ומטעימים זה את זה במטבע אחת.

בהתאם לכך, לא שום סתירה לפרספקטיבה-בקודש היתה זו, כי אם אדרבה – רק השלמתה-היא מתוכה – כאשר לא הסתפקנו אפוא בחיזויה של ירושלים כמין עיר הממלאה את ייעודה העירוני רק מתוך ההתכוונות אל הקודש גרידא, אלא

ראינה גם כעיר הנבנית מייעודה המקודש בכיוון מילוי של התפקיד העירוני במלוא העוצמה והתנופה החולית (אם כי לא החילונית), הדרושה על-פי מיטב-טבעו של התפקיד הלזה. תוך כדי כך, ממילא נתנו את הדעת גם על צורך "האורור" של החיים בדרך השמחה והקלות, המחויב לשם החזקתה של תנופה שכזאת, (ואשר, אכן, אף מודגש הוא בפירוש בחזון ירושלים כפי שעיצבוהו הנביאים); ויתר-על-כן, בינתיים גם הסתפקנו בחיזוי השפעתה העולמית של ירושלים רק בדרך-העזר העקיפה והמוקלה הלזו, ודילגנו על צד החזון העיקרי של השפעתה ובירתיותה העולמית, הנמשכות במישרין ובמלוא המשמעות הרצינית בקודש מהר בית ה'.

אולם, העובדה נשארת כי צד זה של החזון הוא אמנם עיקרו ומרכז-כובדו ושיאו; כל הרעיונות שפיתחנו עד כאן לא נטו אלא בהמשך מבעיית-המפתח של עיצוב דרכי-הגישה אל מרכז השיא הזה, בבית-המקדש שייבנה; ועתה, משהשלמנו את מערכת התשובות המוצעות לבעיית-המפתח הזאת, הגיעה העת לנסות ולהשלים את דברינו גם לעניין תכנונה של ירושלים מבחינת אותו שיא בעצמו. דבר זה, מצדו, טוב, מורכב מכמה בעיות המשולבות זו בזו.<sup>36</sup>

## הבעיה ההלכתית

הבעיה הראשונה, אשר רבים – ודווקא בין אלה המקורבים כיום ביותר בדעתם אל העניין – יראוה אולי כבעיה הקשה ביותר, ואשר מעז אני לומר שבאמת היא רק הבעיה המטעה ביותר, הריהי הבעיה ההלכתית.

גם בעיה זו עצמה מורכבת מכמה פנים, אשר לא נפליג פה למנותם או לחקרם בפרוטרוט. נציין רק, למשל, את המכשול של "טומאת המתים" (שאמנם איננו

36 בסעיפים הבאים – בפרק זה ובפרק שלאחריו – מתמודד שב"ד עם אשכול הבעיות הללו, כאשר כל סעיף מוקדש לאחת מהנה.

בפרק זה, הבעיה הראשונה היא זו ההלכתית; השנייה היא אבדן השורשיות הכפרית, עד שנעשתה העבודה במקדש לבלתי מובנת. בפרק הבא – 'שיקום בית-הבחירה בפועל' – הבעיה האחת היא בעיית העיתוי, השנייה היא בעיית המעשה-אשר-ייעשה במקדש (תחת הכותרת: 'התפקיד הסמלי-הטקסי ואפשרות ההתקדמות בשלבים'); ושלישית נידונה הבעיה התכנונית-הפנימית של שיקום בית-הבחירה (תחת הכותרת: 'התכנית הכללית ובעיית השחזור או החידוש').

מכשול על-פי דין לעניין עצם ביצוע הבניין כשלעצמו); המכשול של היעדר זיהוי מדויק של אתרים, כגון מקום קודש הקודשים; המכשול של אבדן כלים ואבזרים נחוצים, וחוסר הידע המספיק לשחזורם; מכשול הספק בייחוסם של כוהנים – וכן כיוצא בכך.

ובאמת, אין ספק שכל המכשולים הללו הריהם מכשולים ובעיות, אשר ההתגברות עליהם עדיין איננה בשום פנים מוכנה ומזומנה לפנינו. אולם, יש סילוף באופן שבו נחזים המכשולים האלה ונידונים למעשה. הסילוף הוא בכך, שלעתים קרובות נתפסים ומוצגים הם כמכשולים מוחלטים, אשר מאחר שקיימים הם, ממילא נשארים אנו חסרי-אונים ומשותקים לעומתם – ומשימת בניין בית-המקדש נשארת אפוא, כביכול, חסומה בפנינו, לא רק על-ידי הפרעות מקריות וחיצוניות כלשהן אלא גם באופן מהותי, מתוכה, ועד שהמכשולים הללו, שהם לכאורה מעבר לכוח-אנוש מטבעם, יוסרו אי-פעם, מעבר לזמן, על-ידי איזה נס בלתי-מוגדר מן השמים.

והנה, גישה זו, ייתכן שאפשר להתווכח עמה ולהוכיח את סילופה גם באופן פורמלי, במסגרת ההיגיון הפנימי של ההלכות בעצמן. אולם, כל ברור מקצועי-טכני כזה יחרוג מגדר שיטתו של החיבור שלפנינו, ובאמת נראה שאף רשאים אנו לדלג עליו מעיקרא, כי הסילוף יורד למעשה הרבה יותר עמוק מן המישור הפורמלי גרידא, ומושרש הוא מלכתחילה בהתפתחות של מעל נפשי בתפקידי הברור ההלכתי מיסודם.

כי התפקיד הפשוט והאמתי של ברור ההלכה הריהו, כמובן, לאו דווקא לשם "דרוש וקבל שכר" בעלמא, כי אם לשם קביעת התנהגותנו הראויה בפועל, לאורן של הנחות נתונות ועל דעת השגתן של המטרות שאמורים אנחנו להשיג. בהתאם לתפקיד זה, לא ייתכן מטבע הדברים שהלכה תבוא לומר לנו כי מטרה פלונית אמנם נשארת להיות מחייבת, אך אין עוד דרך מעשית אליה בגלל סיבוך כלשהו שחל בהנחות הקשורות בה; ובמקרה שחל אמנם סיבוך כזה, הרי שאין לה באמת ברור ממצה של ההלכה באותו עניין אלא באופן שיביא לאחת מן השתיים: או שייקבע לנו כי המטרה איבדה את טעמה, ושוב איננה מחייבת, או שתיקבע לנו התנהגות-עקיפין להשגת המטרה מכל-מקום, אם באופן שיהא מכוון להסרת גורמי הסיבוך והתרתו מעיקרא, ואם באופן שיעקוף את הסיבוך ויביא להשגת המטרה במסגרת מתוקנת, לאור השינוי שחל במציאות.

דוגמה מובהקת להתפתחות חיה של ההלכה ברוח זו יש לנו, למשל, בהלכות התפילה שלאחר החורבן: משנשמטה האפשרות לקיים את עבודת ה' בדרך



ההלכתית המקובלת והמחויבת של עבודת בית-המקדש, ומשהוכר כי המטרה העקרונית של עבודת ה' נשארת מכל-מקום בעינה, לא אמרו לנו חכמינו שאמנם חייבים אנו בעבודת ה', אלא שבגלל חורבן בית-המקדש הרינו נשארים בינתיים פטורים מעבודה זו למעשה – אלא הם עמדו ותיקנו לתקופת-ביניים זו את דרך-התחליף של התפילות. וכן אפילו בגוף אותו עניין של בית-המקדש, שאנחנו דנים בו כאן: שאמנם הכלל הוא כי "בשעה שנכנסין הבנאים לבנות ולתקן בְּהִיכַל ... מְצַנֵּה שִׁיהִיו הַנְּכַסִּין כוהנים תמימים" – אבל משלא עלה על הדעת כי נוכל להיות פטורים מבניין הבית אף במקרה שלא יִמָּצְאוּ כוהנים כאלה, באה ההלכה וקבעה את דרך-התחליף: "לא מצאו תמימים, ייכנסו בעלי מומין, ואם אין שם כוהנים ייכנסו לְיָיִם; לא מצאו לְיָיִם, ייכנסו ישראל; מְצַנֵּה בטהורים – לא מצאו טהורים, ייכנסו טמאים".<sup>7</sup>

אולם, כנגד שתי הדוגמאות האלו יש לחזור ולציין, כי אשר לתחליף התפילות – הרי הוא אמנם מועיל לעניין תחליף לעבודת בית-המקדש, כל זמן שהמקדש נשאר בחורבנו; אך עם זאת, אין זה מכל-מקום תחליף מבחינת החיוב להחזיר את עבודת בית-המקדש עצמה על כנה, הנשאר תמיד בעינו, אף במקביל לעריכתה של עבודת ה' המוחלפת בינתיים. ואילו לגבי העניין הזה, מְצַדוֹ, נראה כי הוראת אפשרויות-התחליף בדרכי-הביצוע, שציטטנו בדוגמה השנייה, אינה ממצה את כל הבעיות העשויות להתעורר; והעובדה היא, כאמור, שרבים נתפסים להבין ולהציג את הבעיות האלו לאו דווקא כאתגר לפתרון הלכתי, באחת מדרכי-ההתגברות שאמרנו (ובהתאם למשמעות התפקודית הפשוטה של עצם המושג של בעיה הלכתית), אלא רק כמין נְפִלְי־רְעִיּוֹן קִנְיָתִיִּים גְרִידָא, המאבדים את תועלת-הִיּוֹתָם כבר באותו שלב עוֹפְרִי של התהוות "הבעיה", אשר בו הספיקה להתברר רק עצם המציאות הנתונה, שבינתיים אכן לא נודע לנו מוצא מן המצב – וללא שום אתגר עוד מעבר לכך.

תפיסת-דברים זו, נראה לומר, מלווה למעשה אף במידה מסוימת של כעין שביעות-רצון או הרגעת-מצפון עלומה – שכביכול מה אנו יכולים לעשות, אם ההלכה עצמה היא המשמיטה את הקרקע מתחת לכל מאמץ מכוון להגשמת הגאולה השלמה; והרי זה, כמובן, לא-דווקא מצב אשר איזה הכרח אמת של היגיון הלכתי מונח ביסודו, כי אם אדרבה: מתגלה כאן בעליל אותו סיבוך היסטורי אשר שיתק קודם-כול את עצם כושר היאבקותנו עם המציאות ברמה המדינית

יד פרק ז' מהלכות בית הבחירה להרמב"ם, הלכה כ"ג.

והתכליתית-החומרית, ואילו הגישה ההלכתית המתוארת, שוב אינה אלא פועל-יוצא של השיתוק הטרומי הלזה והשתקפות הנכות הנובעת ממנו ברמה האידאית. פתרון הבעיה ההלכתית שאמרנו מחייב אפוא קודם-כול את פריצת מעגל-הקסמים הזה, ובאופן שרקע-היסוד למחשבה לא יהא עוד – גם בנושא המיוחד הזה של החזרת בית-המקדש על כנו – בחוויית התסכול של כישלונות-החורבן, כי אם בתנופת ההתנערות והשראת התודעה הנחושה, ששיקום המקדש הוא הוא משימתנו המעשית, הקובעת והמחייבת מעבר לכל תירוץ אפשרי עוד, מכל-מקום; וממילא כבר לא ייסבלו בעניין זה מכשולים כלשהם – אף לא מבחינת התקצרותה של ידנו למלא דרישות הלכתיות מסוימות – אלא הדעת תופעל לגילוי ההלכה החיובית, החלה והמוכרחה להימצא גם במסיבות של התקצרות [יד] שכזאת, כנגדן.

## הכרח המגמה של החזרה הכפרית

אולם, משמגיעים אנו להנחה זו, שוב צריכים אנו לתת את הדעת על העובדה שביסוד הגישה ההלכתית שפסלנו מונחת כבר כיום, באמת, לא רק השורשיות בחוויית התסכול הקדומה של כשלונות-החורבן, כי אם גם ההתפתחות הנוספת, שבינתיים איבדנו את צד השורשיות הכפרית, הדרוש לעבודת בית-המקדש; ומשמע, במילים אחרות, כי הסבילות שלנו ביחס לפיתוח הלכות הכפיה מעשיות לחידושו של הבית כבר נובעת כיום – ובאמת כבר מזה דורות רבים – גם מן הגורם הנוסף הזה, שבינתיים אף נעשתה לנו עבודת בית-המקדש לבלתי-מוכנת, ואין אנו דואגים בכנות לחדשה משום שלמעשה נוטים אנו להרגיש כאילו באמת היא כבר לא היתה נחוצה לנו כלל.

והנה, נטייה זו הריהי כמובן מסולפת גם-כן – ובוודאי לא פחות מנטיית הסבילות המושרשת בשגרת התסכול [בגין כשלונות החורבן].

כי יהא אפילו שקשה לראות איזה יתרון מהותי-אובייקטיבי בשיטה של עבודת ה' על-ידי קרבנות – ואולי גם אדרבה, שבאמת מתבלט כאן דווקא צד של פחיתות – הרי מכל-מקום העובדה נשאת שחיים החסרים את השורשיות הכפרית, המונחת ביסוד הקרבנות, הם חיים הנטרפים רק בכיוון אל התוהו. ואם אנחנו, מצדנו, החזקנו מעמד עד כאן, גם תוך כדי אבדן השורשיות הכפרית ותוך הינשאות מושלמת-לכאורה בסחף התלישות העירונית, הרי ההסבר לכך הוא, שעל-כל-פנים

אמנם לא איבדנו עם זאת לפחות את הציפייה והאמונה, שסוף־סוף נחזור אל האיזון הנכון אשר יסוד השורשיות הכפרית שוב לא יהא מקופח בו – "איש תחת גפנו ותחת תאנתו"<sup>37</sup> – ואף עד כדי חידוש הקרבנות כדבר שיוכל להיות מובן מאליו.

ציפייה ואמונה זו היתה כל־כך חיה ואיתנה, ורבת־משמעות נפשית, שהיה בה כדי לשמש תחליף לשורשיות הכפרית שנעדרה במציאות – על־ידי כך שהציפייה והאמונה הספיקו על־כל־פנים כדי לספק לחיים העירוניים מסגרת ומרכז־כובד של תודעת שורשיות, ולו רק מצד העתיד; ולפחות בדרך זו היינו אפוא עם מאוזן ומושרש בקרקע אף בכל תהפוכות הגלות. יש גם להדגיש בהקשר זה, שאכן, לא רק סתם הציפייה והאמונה הארץ־ישראלית־המכוּרֶתֶת, היא היא שסיפקה את מאחז השורשיות הזאת, אלא תפקיד מהותי בעניין זה מילאה גם ההשלמה התוכנית של הדימוי הארץ־ישראלי הפורמלי: לא סתם שיבה לארץ, כי אם שיבה להוויה הקרקעית המושרשת כמתואר במקרא, על עבודת הקרבנות הטבעית לה והממלאה תפקיד מרכזי בחזון התקומה – זו היתה הציפייה המייצבת מבעד לגורמי ההתנדפות האזורית בגלות.

ועתה, כשסוף־סוף חוזרים אנו מן הגלותיות האזורית אל הארץ, בוודאי אך פשוט הוא שאסור לנו כי דווקא במעבר־ההתגשמות הזה נאבד את היסוד המייצב שהחזיקנו עד כאן, ודווקא מתוך ההתגשמות נתגלגל פתאום מפורקים לאבדן. אולם, בשלב־דברים זה אך פשוט הוא גם־כן, ששוב לא יסכון לנו גורם מייצב שבציפייה ואמונה גרידא, כפי שהיה בגלות. משעברנו למסגרת חומרית ופסיכולוגית של תהליך־הגשמה, ממילא משמע שגם ההשלמה הדרושה לנו מצד הביסוס הקרקעי־הכפרי יכולה עוד לשמש אותנו רק בהיקרשה אף היא להתגשם כבר בפועל ממש; ואמנם, היה זה אחד היסודות המובהקים ביותר לאמתה וגדולתה של הציונות, מבעד לכל מיני גורמי הטשטוש שאפפוה, כאשר מלכתחילה היא הבינה לתפוס את חידוש הבסיס הכפרי של החיים העבריים כעיקר מהפכני ראשון, אשר בלעדיו לא תיתכן לנו שום גאולה ממשית.

אלא שהצלחת הציונות בנקודה זו למעשה היתה לפי־שעה מסויגת למדי – ובייחוד מנקודת־הראות החווייתית־העקרונית, החשובה לענייננו.

37 ואמנם, מאלף הדבר שביטוי זה ניתן במקרא פעמיים: בתיאור שלמות מלכות שלמה, ובחזון אחרית הימים; ראה מלכים־א' ה' ה', ומיכה ד' ד'. באופן דומה אמור הוא גם בנבואת זכריה (ג' י') על ימי הבית השני.

כי אכן, מלכתחילה הודגש הדבר ונשא פרות נאים, גם ברמת ההגשמה-בפועל, אף עד כדי עירפול יסודות אחרים של הציונות, לא פחות חשובים. אך במשך הזמן, משהושגה לנו תשתית-מזער של רשת יישובים חקלאיים, לסיפוק צורכי-המזער החומריים-גרידא של הקמת מבנה משקי וביטחוני כלשהו, החלה הבנת העניין לשקוע – ועד שצדו העקרוני כמעט אף ירד כבר מן הפרק לגמרי. למעשה, אף קודם לכן – ובעצם, כבר מן הימים הקדומים ביותר – השפיעה בכיוון זה העובדה, שהמשמעות הרוחנית המבוקשת במהפכה של שיבה-אל-הכפר נתפסה בציונות, מבחינת ההגדרה האידאית, באופן מבולבל עד מאוד. מתוך כך, ממילא פחתו והלכו חסידיה המסורים ומבקשי הגשמתה של המשמעות המיוחדת הזאת – וגם במידה שהשיבה אל הכפר באה לידי גישום, הרי זו רק נסחפה על-כל-פנים, עד מהרה ומבלי משים, מפסי החיקוי של המוז'יק הרוסי או הפלאח הערבי אל פסי החיקוי של החקלאות המתועשת באמריקה, הנבלעת והולכת מצדה במעגל ההווה הפְּרָתִית.

גם היישוב החקלאי העברי בארץ-ישראל נהפך אפוא בדרך-כלל, למעשה, לאו דווקא לגורם רוחני-כפרי במכלול המציאות הארץ-ישראלית, כי אם רק לסניף של ההווה העירונית, שנמשכה במישרין מן הגלות; הווה נמשכת זו אף נשארה, כמובן, שליטה בכיפה בשגרה הלאומית הכללית ובהעלאת מבנהו של היישוב הארץ-ישראלי בכללו; ובסך-הכול, כיום, הרי לא-זו-בלבד אפוא שאין לנו למעשה הווה רוחנית ישראלית-כפרית, אפילו ביישובים החקלאיים, אלא כמעט כבר לא יימצא גם איש בכלל, המוסיף עוד לתת את הדעת אצלנו על חשיבות טיפוחה של התשתית החקלאית, מאותה בחינה מיוחדת של עיצוב אופי האדם הישראלי, אשר החלוצים הרבו כל-כך להבליטה בעבר.

הצדקה להתפתחות זו ניתן אולי לבקש במערכת מְסִיבוֹת-הלוואי, שלא איפשרו לציונות להתקדם בנחת אלא כפו עליה בנייה מהירה, תוך כורח התעצמות צבאית לאלתר ושרשרת מלחמות בלתי-פוסקת, מלכתחילה ובפועל; והרי זו לכאורה מערכת-מְסִיבוֹת, אשר לא-זו-בלבד שלא היתה נוחה ביותר להתפנות-המחשבה לִבְעִיּוֹת רחוקות-הטווח של הכֶּרֶח השיבה אל הכפר, אלא עקרון השיבה הזה, בהיקף רחב ובמשמעות עמוקה, גם נוטה היה להימצא לכאורה בסתירה כלפיה מיסודו. כי אמנם, בסיס כפרי איתן הוא תנאי, הן לעושר משקי יציב ובריא הן לעוצמה צבאית ולרוח מלחמה לאומית; אך במה דברים אמורים? בחברה קיימת ובחישוב לטווח רחוק. לעומת זאת, מנקודת-הראות המצומצמת של משימת-התעצמות לאומית ספציפית, נוטה השורשיות הכפרית להתבלט לכאורה, בעיקר,

מצד היותה גורם עוצר ומאט, בעוד שתנאי ההצלחה הוא דווקא במהירות הסוחפת של התיעוש – וכך אולי אפשר לומר, שבאמת אין מקום רחב לְנוֹחַם [= צער וחרטה] על ההזנחה המעשית שחלה בינתיים בשלמות-טיפוחו של רעיון השיבה-אל-הכפר.

אולם, יושם לב, שאם מובעת כאן מידת-השלמה עם טיב ההתפתחות שהיתה, הרי זו עוד על-כל-פנים מידה מסויגת מאוד. כי היא שרשאית היינו בינתיים לרפות משהו משלמות הטיפוח של הרעיון, מבחינה מעשית, למען החשת היישוב והתיעוש גם מעבר לכל מיני שיקולים תאורטיים של פרופורציונליות חברתית רצויה – העובדה היא כי הסטייה שחלה בפועל על-ידי ההתפתחות שאמרנו חורגת למעשה הרחק עוד מעבר לכך, וממילא גם מעבר לגדרי הראוי.

ראשית, הרי זו עובדה שהוכחה גם במציאות, אפילו ודווקא בתנאי הלחץ והדוחק שבהם היינו נתונים, שהלוחם הטוב והיעיל ביותר – ביחס – נשאר אמנם, בדרך-כלל, איש-הכפר, ולא דווקא בן-העיר – וזאת אפילו בנתון לדרישות המיוחדות של תחכומי הלוחמה המודרנית; ובכך, הנה לפנינו לפחות פינה אחת, בעלת חשיבות בלתי-מבוטלת כלל, שבה מוכח לנו כי אף במסיבות האמורות שלנו – ולצורך הן בעצמן – טיפוח האישיות הכפרית הוא לא רק עניין של מותרות, כי אם אפילו חיוב אקטואלי פנימי.

שנית, גם זוהי עובדה שהרגשנו בה היטב במציאות, תוך אותם תנאי הלחץ, שעל-כל-פנים לא יכולנו למלא אף את משימת-ההתעצמות הדוחקת שלנו, על-ידי יישוב עירוני גרידא, אלא נזקקנו גם כל הזמן – ודווקא בתפקידי-המפתח המכריעים – קודם-כול לרשת המתרחבת והולכת של התשתית החקלאית; ואת התשתית החקלאית הזאת לא יכולנו לגייס מתוך שום מבנה חברתי מוכן, אלא נזקקנו לשם גיוסה למקורות של נכונות למהפכה בדרך-החיים העירונית המורגלת – עד שגם עוד כרגע, ממש, עדיין תלויים אנו בעליל בכושרנו להתמיד וליצור מקורות מתרבים שכאלה, כדי שנוכל למלא את המשימה המעשית הדחופה ביותר, העומדת כיום לפנינו, ביישוב השטחים המורחבים של המכורה המשוחררת.

באופן כזה יוצא אפוא, בסך-הכול, שגם אם בקצב היחסי של הגשמת המהפכה הכפרית מותר היה בליט ברירה להקל, הרי מעצם ההדגשה החינוכית של חיוב המהפכה הזאת – כדי להבטיח לה על-כל-פנים את מרב הקידום האפשרי – לא היתה שום הצדקה לרפות, גם בתנאי הלחץ שאמרנו; אדרבה: תנאי הלחץ הללו עצמם אף הוסיפו נופך משלהם להכרח ההדגשה הזאת, מבעדם. ואם אף-על-פי-כן למעשה נשתקעה ההדגשה החינוכית הדרושה – ומידת ההתקדמות שעדיין

מצליחים אנו בכל-זאת להפיק בתחום זה באמת נמשכת עוד רק מכוח השגרה, בשולי המציאות, ללא שום גושפנקה רעיונית מפורשת וללא תנופה ציבורית כלשהי – הרי זה אפוא, אמנם, רק עוד חטא מחטאיה הגדולים של ההתנוונות האידאית הכללית אשר חלה בציונות דהאידינא, וחטא כלפי ההווה הרוחק ושיקולי הטווח הרחוק כאחד.

לאור המסקנות האלו, מוסר-השפּל פשוט הוא, שבין שאר צורכי ההתעוררות הרעיונית המחודשת הדרושה לנו, אחד החיובים המרכזיים הוא גם חידוש אותה הדגשה חינוכית של הכרח השיבה-אל-הכפר.

חידוש זה חייב להיות, כמובן, במגמת ההגשמה החומרית לפי צורכי היישוב, החברה והמשק, ובמגמת המשמעות החווייתית והרוחנית, באופן משולב ותוך השלמה הדדית; ומצד המשמעות, הכרח הוא למצוא לדברים את ביטויים הרעיוני הנכון, אשר היעדרו הכשילם עד עכשיו. ביטוי נכון זה, נראה לומר שנמצאנו – מן הבחינה השלילית – בטיהור העניין מן ההפלגות הסוציאליסטיות, הנרודניקיות<sup>38</sup> והאינדיבידואליסטיות-המופשטות, אשר סיבכוהו בפרכות וסתירות פנימיות במקורות העמדתו בציונות מלכתחילה – ואילו מן הבחינה החיובית: בקישור משיכה נפשית של עלית, בהיקף ציבורי נרחב למדי, לעזיבת השגרה העירונית, כדי לבנות חברה ישראלית מאוזנת ומושרשת בהתאם לחזון התורה, ולשם קיומה של התורה כראוי.

קישור זה, מצדו, מסתבר גם-כן לומר, לא יוכל ודאי להיות דבר בפני עצמו, אלא – תוך היותו מושרש בהתעוררות הרוחנית הכללית שאמרנו – הריהו יהא גם משולב, במיוחד, בהתעוררות המקפת, העירונית והכפרית גם יחד, לשחרור היישוב הארץ-ישראלי מן השחיתות של קפיטליזם-החלוקה ועושר-הקבצנים, אשר למעשה כבר לא הותירה בנו מתום ואף לא אדם בלתי-נגוע אחד, בייחוד מאז הקמת המדינה, ואשר סוף-סוף הלוא נהא חייבים על-כל-פנים לפרוץ ולהיחלץ ממנה, למוסר של מקורות עצמיים, חיי ייצור ועבודה כנה. התעוררות מקפת זו למוסר

38 המושג 'נרודניקי' מתייחס אל הנרודניקים (=עממיים) שהיו רוסים משכילים, ביניהם יהודים רבים, אשר נענו לקריאה 'ללכת את העם', בשנות ה-60 של המאה ה-19. הם ביקשו לחנך ולקדם את האיכרים, ולארגנם לפעולה מהפכנית, בשאיפה לכינון משטר סוציאליסטי שיתבסס על הקהילות הכפריות. העממיות הסנטימנטלית ואידאל עבודת האדמה כתוכן חיים נספגו היטב בנפש הנוער היהודי, והשפיעו על דמותה של התנועה הציונית הסוציאליסטית ועל חלוצי העלייה השנייה.

המתוקן, מעצם טבעה אין לתארה אלא כמיוסדת בערכים ורוח של שלמות לאומית על-פי תורת-ישראל ומאמינה בצנע וביושר אישי, תוך משא של בוז לכל רדיפת התעשרות אינדיבידואליסטית – כנגד שגרת ההשחתה דהאידינא, אשר לא תוכל עוד להיסבל.

מתוך מסגרת הגישה הזאת, אך טבעי הוא כי הפנייה [אל השורשיות] הכפרית שאמרנו תהיה אמנם אחד ממוצאי-ההגשמה המתאימים והמובהקים ביותר; ובסך-הכול מסתבר, שגם אם מ"טומאת-המתים" הפורמלית עדיין לא נשתחרר בכך, הרי מכל-מקום כבר תהא בזה לפחות התחלה להיטהרות-הנפש המהותית הדרושה, אשר היעדרה הוא המונע מאתנו כיום את הדרך למציאת הפתרון להיטהרות הפורמלית, כפי שהסברנו לעיל.

כי העלייה על דרך ההתעוררות המתוארת – גם אם על-ידיה, כשלעצמה, עדיין לא ניעשה מוכנים לעבודת-המקדש כהלכתה המקורית לאלתר – הרי על-כל-פנים כבר תהא בה התקרבות מהותית לתרגום כיסופי המקדש מן הרמה המושגית גרידא אל רמת ההבנה החווייתית והנכונות לגישומם בממש. מרמת ההתקרבות הזאת – ואף אם עדיין לא תושג בה ההזדהות השלמה עם חוויית-המקדש המקורית בעבר – ממילא כבר אפשר יהיה על-כל-פנים לגשת לביורן וקביעתן של הלכות-מעבר ביחס לשלבי שיקומו של בית-המקדש, הנהגתו וצורת-העבודה שתקום בו תוך התקופה שבינתיים. ובהמשך מכאן ניתן להניח, כי התקדמות פיתוח הדברים והגשמתם בתחום זה, מצד אחד, והתקדמות התגשמותה והעמקתה של המהפכה הכפרית, מצד שני, אכן תוספנה ותקדמנה זו את זו, ותלכנה ותיפנינה בפועל זו מזו, עד שהאיזון הנכון והפתרון ההלכתי הנכון שיתאים לו יושגו לבסוף בד בבד.

בהקשר זה יש להעיר בסיכום, כי ההתפתחויות הנדרשות כאן כהנחות-יסוד לאפשרות הגשמתו של רעיון בית-המקדש, המדריך את דיונונו, אמנם מחזירות אותנו לבעיה עקרונית דומה ומקפת יותר, המתעוררת בעצם לגבי הנושא של חיבור זה בכללו – וכפי שאולי אף נזדמן לנו כבר לציין באגב. כל העניין של תכנון ירושלים ברוח החיבור הלזה לא ייתכן, כמובן, אלא אם תקום לנו קודם-כול, ותשתלט באומה, התעוררות רוחנית הספוגה במכלול הערכים של הגאולה השלמה ומכוונת להגשימם במציאות – והדרישות המיוחדות שהעלינו לגבי אפשרות הגשמתו של רעיון בית-המקדש בייחוד, אינן, כאמור, אלא פרט של הסתעפות פנימית בתוך ההתעוררות הכללית הנדרשת הזאת.

בהתאם לכך ממילא משמע, שאם הגישה המעשית לשיקום בית-המקדש נשארת בינתיים נמנעת, הרי זה בוודאי לא רק בגלל היעדר המקדמות המיוחדות שדרשנו לגביה, כי אם גם, קודם-כול, בגלל היעדר אותה ההתעוררות הכללית; אולם, פשיטא הוא שאין להסיק מכאן, כאילו אף סולם-הדברים המסוים הלזה היה משתקף באיזו סולמיות כרונולוגית, והיינו שההתעוררות הכללית היתה נדרשת להופיע לפני המקדמות המיוחדות. מבחינה זו, באמת נראה לומר כי שוב עומדים אנו רק בפני מין מעגל קסמים: ההתעוררות הכללית נחוצה כדי למשוך את ההתנערות המוסרית המיוחדת ואת מהפכת השיבה-אל-הכפר, ועם זאת – לא פחות מכך נחוצה ההתנערות המוסרית ותשוקת ההתחדשות הכפרית, כדי למשוך את ההתעוררות הרוחנית הכללית.

לאורה של הבנה זו – ובתנאי שלא נאבד אמנם גם את כל שלמות-המעגל מן העין – ניתן להכליל ולומר, כי לפחות מנקודת-הראות המתייחסת במישרין ובמיוחד לעצם האפשרות העקרונית של שיקום המקדש והגשמת תכנונה של ירושלים כראוי, הרי שאפשרות זו, ואותה התנערות מוסרית ותשוקת התחדשות כפרית, אינן אלא שני צדדים של מטבע אחת. במילים אחרות, גם-כן: היעדר אפשרות זו כיום אינו בעצם אלא הצד השני של ההשחתה ושגרת רדיפת-הבצע העירונית-הגלותית, שבהן נשארנו תקועים בינתיים; ורק ההתקוממות המרפאה נגד ההשחתה והשגרה הלזאת היא אפוא הבעיה המרכזית, אולי, של כל דאגה כנה לגאולה השלמה ולתקנת פניה של ירושלים כראוי, באמת.



## שיקום בית־הבחירה בפועל

### [פתיחה]

אם נחזור עתה, לאור ההבהרות האלו, לעצם הנושא של חיבורנו, ואם נקבל כרקע להמשך־הדברים את דמותה של ירושלים האמורה להתפתח בהתאם לקווים שהעלינו בפרקים הקודמים, הרינו צריכים אפוא להוסיף אל הקווים הללו, קודם־כול, את הגורם החדש הזה: שירושלים חייבת להתפתח – ויש לתכננה – לא רק כבירה העסקית ההומה ובעלת הרוח השוקקת, כפי שדרשנוה לעיל, אלא, במקביל לכך ובד בבד עם כך, גם מן הכיוון ההפוך והמנוגד, כבירה המושרשת בְּאומה כפרית ומייצגת אף את רוחה של כזאת.

וכיצד ייתכן מין צירוף שכזה? התשובה היא, שנדאי לא יעלה על הדעת (ואף אסור הדבר, כפי שראינו) כי ירושלים עצמה תצטרף לתוכה גם חלק כפרי. לא היא עצמה נדרשת להיות כפר, אלא נדרשת היא רק להיות בירה – וכמובן, בירה עירונית ואף כרכית – לאומה שתהיה כפרית בעיקרה, או לפחות בעיקר־שורשיה; והרבותא היא, שמבחינה זו רוצים אנו כי ירושלים לא רק תשפיע מרוחה הביקרתית על הגבולין, כפי שהדגשנו לעיל, אלא גם תחזור ותספוג, לא פחות מכך, מְרִיח־השדה של הגבולין לתוך עצם רוחה הביקרתית. חפץ זה, מְצֵדו, הרבה יותר מכפי ששייך הוא במישרין לתכנון ירושלים עצמה, הריהו שייך כמובן לתכנון הרחב יותר של עיצוב העם הישראלי בכללו – ואילו לגבי עצם תכנונה של ירושלים משתמע מכאן משהו רק ביחס להרכב העסקים שיתנהלו בבירה העסקית וביחס לתכנונו של "האיזון", אשר את הצורך בו כבר הדגשנו מקודם. אולם, גם אם לגבי עצם התכנון העירוני של ירושלים אין לחפץ האמור [של ייח הכפר ברוח הבירה] חשיבות ישירה, יותר מאותה ההשתמעות השולית, הרי בעקיפין יש לו על־כל־פנים חשיבות רבה עד מאוד – ואת זו נלך ונכיר בהדרגה להלן, [בסעיף: 'מרכזיות המקדש מן הבחינה הרוחנית – ירושלים עיר הקודש', עמ' 541 ואילך].

ראשית החשיבות העקיפה היא במה שכבר אמרנו, שמתוך ההשתרשות הכפרית, ברוח השורשיות בתורת-ישראל, יש לנו לצפות להתחדשות חושנו לשיקום בית-הבחירה ברמה מעשית – ומשמגיעים אנו לכך, ממילא חוזרים אנו אל יתר הבעיות אשר הערנו לעיל [באמצע עמ' 511] כי משולכות הן בדבר.

## בעיית העיתוי

בעיה אחת הריהי שוב בעיה הלכתית מבחינת צורת-הופעתה במקורות, אך מהותה היא באמת מסיבתית-פוליטית, ואפשר לכוונה כבעיית העיתוי. [זו לשון הרמב"ם]: "ש'לש מצוות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ: למנות להם מלך, שנאמר 'שום תשים עליך מלך'; ולהכרית זרעו של עמלק, שנאמר 'תמחה את זכר עמלק'; ולבנות בית-הבחירה, שנאמר 'לשכנו תדרשו ובאת שמה'. מינוי מלך קודם למלחמת עמלק, שנאמר 'אתי שלח ה' למשחך למלך וכו', עתה לך והפיתה את עמלק' וכו'; והכרתת זרע עמלק קודמת לבניין הבית, שנאמר 'ויהי כי ישב המלך בביתו וה' הניח לו מסביב מכל איביו, ויאמר המלך אל נתן הנביא, ראה נא, אנכי יושב בבית ארזים' וגו'".<sup>39</sup> לפי זה שוב מנועים אנו לכאורה מבניין הבית, מעיקרא, על-פי הקוונה הלכתית, עד להשלמתה של התפתחות היסטורית מסוימת, אשר בינתיים, לכאורה, נמצאת היא על-כל-פנים הרחק עוד מאתנו והלאה. אולם, באמת, אשר להצמדת העניין למלחמת עמלק, ברור מכל-מקום שאין הפונה בזה להכרתה הסופית, המטפיסית, של זרע עמלק, בדור אחרון – שהרי בדוגמת-המופת של דוד הספיקה גם הדברת-עמלק היחסית, של דורו הוא גרידא;<sup>39</sup> ואילו במוכן המצומצם הזה – פשיטא, על-פי ההיגיון המהותי של הדברים, ואף

טו פרק א' מהלכות מלכים להרמב"ם, הלכות א'-ב'.  
[ואלה הפסוקים אשר מביא הרמב"ם: לעניין מינוי מלך – דברים י"ז ט"ו; לעניין מלחמת עמלק – דברים כ"ה י"ט; לעניין מצוות בניין הבית – דברים י"ב ה'; לעניין קדימת מינוי המלך למלחמת עמלק – דבר שמואל לשאול, בשמואל-א' ט"ו א'-ג' (בדילוג); לעניין קדימת מלחמת עמלק לבניין הבית – שמואל-ב' ז' א'-ב'; ומכיוון שציטוט הפסוק ברמב"ם אינו מסתיים, והרי סופו הוא עיקרו, הנה דבר המלך דוד אל נתן: "ראה נא, אנכי יושב בבית ארזים וארון האלהים יושב בתוך היריעה".]

39 ראה בשמואל-א' פרק ל'.

אלמלא היתה לנו הלכה מפורשת, שאין בניין־הבית בא בחשבון אלא אמנם משיונח לנו, לפחות באופן יחסי, מכל אויבינו סביב<sup>40</sup> – ועל אחת כמה וכמה במציאות ההיסטורית המיוחדת של דורנו שלנו, כאשר הר־הבית עצמו הוא מרכז המחלוקת אשר עליה נִסְפָּה המלחמה עם אויבינו. במילים אחרות, פשיטא אם־כן, אף מעבר לבעיות הרוחניות שהדגשנו לעיל, שעצם ביצוע שיקומו של הבית אינו יכול להיות משימה מִידית ישירה בשעה שדברים אלה נכתבים, אלא מוכרח הוא להיחשב רק כמשימת־שיא מזומנה לעת שתוכשרנה המסיבות כולן – ואל נקודת־הראות המיוחדת הזאת, של תלות עניינו של חיבור זה בכללו גם בהכשרת המסיבות המדיניות החיצוניות, נחזור עוד ביתר פרוטרט בחלק הבא והמסכם של חיבורנו. אולם, גם אם כך הוא, מכל־מקום אין התלות הזאת ראויה כמובן להפריע לעצם המגמה המחויבת בתכנון: אדרבה, אף התלות הזאת עצמה רק חייבת להילקח בחשבון, כאחד מנתוני התכנון הפנימיים, כדי לפתור את עניינה, ולא כדי להשליטה ולהיכנע לה; ובסך־הכול משמע, שההכרח לחכות בינתיים עד לעצם אפשרות שיקומו של הבית בפועל, אינו [מהווה] מניעה להתכונן לו ולהכינו על־כל־פנים, גם בפועל, כבר מעכשיו, במידת האפשר – וכן גם להכין, במידת האפשר, כבר מעכשיו, את הכול מסביב, במגמה שאמנם יהיו הדברים כשרים ומזומנים לקליטתו, בכל עת שהשעה היעודה תגיע סוף־סוף.

40 עוד יש לשים לב בהקשר זה לשתי נקודות משלימות:

ראשית, שבפרק י"ב בדברים אמנם ניכר התנאי־המקדים של המנוחה מלחץ האויבים, מנוחה הבאה כרקע לחובת בניין המקדש, ובייחוד בצמד הפסוקים י'–י"א: "ועברתם את הירדן וישבתם בארץ אשר ה' אֱלֹהֵיכֶם מנחיל אתכם, והניח לכם מכל אִיְכָבֶם מסביב וישבתם בְּטָח. והיה המקום אשר יבחר ה' אֱלֹהֵיכֶם בו לשכן שמו שם, שמה תביאו את כל אשר אנכי מצַנֶּה אתכם, עולתיכם וזבחיכם..."

ושנית, שכאשר מצווה דָּד על שלמה לבנות את הבית, הריהו אומר לו בפירוש כי ההבטחה שצפוי הוא להיות איש מנוחה, בניגוד לדָּד אביו, היא המכשירתו לגשת אל מצוות בניין "בית מנוחה לארון ברית ה' ולהדום רגלי אֱלֹהֵינו" (כפי שמאפיין דָּד את הבית בדברי־הימים־א' כ"ח ב'). הנה אלה דברי האב לבנו:

"בני, אני היה עם לבבי לבנות בית לשם ה' אֱלֹהֵי. ויהי עלי דבר ה' לאמר: דם לרב שפכת ומלחמות גדלות עשית, לא תבנה בית לשמי... הנה בן נולד לך, הוא יהיה איש מנוחה וְהַנְחִיתִי לוֹ מכל אויביו מסביב... הוא יבנה בית לשמי...". (דברי־הימים־א' כ"ב ז'–י').

## התפקיד הסמלי-הטקסי ואפשרות ההתקדמות בשלבים

לאחר מכן – [כבעיה שנייה, הנתונה] לפנים ממסגרת הגישה הלזאת – הנחה המתקבלת לכאורה ביותר על הדעת היא, שאולי גם משתוכשרנה כבר המסיבות המדיניות-החיצוניות, ואף הפנימיות, להתחלת בניינו של הבית – עדיין לא נהא מכל-מקום מוכנים כבר לאלתר לחזור גם אל פשט העבודה הראויה בו, בדרך הקרבת הקרבנות; וייתכן אפוא שאף בפסגת-ההישגים המסוימת הזאת עדיין לא נוכל להגשים את ביצוע השיקום שבהמשך, אלא בשיטת ההתקדמות בשלבים. במקרה כזה נצטרך לקחת בחשבון, שגם אם לכאורה לא נועד בית-המקדש להיות – אפילו על-פי ייעודו המקורי הקדום – אלא בית-תפילה ("כל תפלה, כל תחנה, אשר תהיה לכל האדם, לכל עמך ישראל, אשר ידעון איש נגע לבבו, ופרש כפיו אל הבית הזה",<sup>10</sup> "כי ביתי בית-תפלה יקרא לכל העמים"<sup>11</sup>), הרי על-כל-פנים אין לנו בשום-אופן לתרגם את הייעוד הזה למוכן של בית-תפילה כעין בית-כנסת מן הסוג שאנו רגילים בו כיום, או אפילו כעין איזה בית-תפילה מרכזי מרומם ומיוחד, מן הסוג המצוי אצל גויים ממלכתיים בני-חורין (וכעין ה-*tempel* של הרצל ב'אלטנוילנד'),<sup>41</sup> ואשר אנחנו לא יכולנו עד עכשיו לקיים כמותו, משום שהיינו בגלות. בית-המקדש המיועד שלנו – שיניו מכל אלה, ועליונותו עליהם,

טז מלכים-א', ח' ל"ח. [פסוק זה אמור בתפילתו הגדולה של שלמה המלך, ביום חנוכת המקדש. התפילה – מפסוק כ"ג עד פסוק נ"ג – הריהי רובה ככולה תפילה על תפילה, היינו רצף של בקשות כי תקבלנה ותיעננה תפילות בני ישראל, ואף תפילות בני נכר, אשר יתפללו אל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל השוכן בבית הזה. מאלף הדבר ששלמה לא הזכיר כלל בתפילתו – וגם לא בברכות שלפניה ולאחריה – את עבודת הקרבנות; לאחר מעמד התפילה ניגשו המלך והעם אל עבודת היום, וחנכו את המקדש בזבח גדול של רבבות בני צאן ובקר, עדי כי היה המזבח קטן מהכילים (פסוקים ס"ב-ס"ד).]

יז ישעיהו, נ"ו ז'.

41 הספר 'אלטנוילנד' (1902) הוא תיאור מסעם של שני יהודים – פרידריך לוונברג הווינאי וחברו קינגסקורט מגרמניה – אל ארץ ישראל, כאשר מדינת ישראל המתחדשת כבר קיימת ומשגשגת. בבואם אל ירושלים הם צופים ממרום הר הזיתים אל העיר העתיקה. מסגד עומר ניצב בהר הבית, אך שני מבנים חדישים בולטים לעיניהם בעיר שבין החומות: היכל השלום ובית המקדש.

נרמזים כבר בפסוק שציטטנו; והיינו שאמור הוא להיות בית-תפילה לאו דווקא בגין כך שיתכנסו בו לתפילה, אלא בגין כך שפפי התפילה תיפְרָשְנָה אליו – או, הווה אומר, במילים אחרות, שעיקר תפקידו מבחינה זו יהא לאו דווקא מן הצד הראשוני, השימושי-החומרי, של ריכוז המתפללים ואיגוד תפילתם, כדרכם של בתי-תפילה שבסתם, כי אם מן הצד "המתוחכם" יותר, הרוחני-המופשט, שבו כבר נעשה הבית מלכתחילה למקור השראה ומוקד-תיווך של קדושה אף מפני שהמתפללים מספיקים להגיע אליו.

מעמד זה, פירושו שוב במילים אחרות, שבית-המקדש חייב אמנם על-כל-פנים לשמש קודם-כול באיזה תפקיד אחר, המרוּמָם בְּקְדוּשָׁה אף יותר מן התפילה, ושהוא גם יותר צמוד למקומו מאשר התפילה כשלעצמה – ובאמת מסתבר שרק תפקיד מסוג זה הוא שיוכל היה ליצור לבית-המקדש אותו ערך מכריע שהיה לו, ואשר יש לו עדיין אף דרך עצם המושג שלו בלבד, בכל מערכת תרבותנו ומהלך דברי-ימינו.

בהילוכם ברחובותיה הנקיים של העיר העתיקה הם נוכחים לדעת כי העיר פונתה מבתים פרטיים, וכל הבניינים הציבוריים משמשים כבתי פולחן לבני כל הדתות – נוצרים מושלמים ויהודים – ולצדם גם בתי חולים ומוסדות צדקה וחסד. בהיכל השלום מתכנסות ועידות של שוחרי שלום מכל העולם. הוא מהווה מקום מפגש למדענים, ומרכז סיוע לנפגעי אסונות ומצוקות בכל אתר. זהו 'משכנה' של שאיפת הטוב האוניברסלית, ועל שער ההיכל מתנוססת כתובת לטינית אשר תרגומה הוא "שום דבר אנושי אינו זר לרוחי".

המקדש הוא "בניין עצום ומפואר, שהבהיק בלובן ובזהב. גגו נח על עמודי שיש, וכיֵּעַר עמודים עם כותרות זהב היה מראהו. ... בעֶזְרָה עמד מזבח נחושת ענקי, וגם מיכל המים הגדול עמד כאן – זה הקרוי ים הנחושת – כבאותם ימים רחוקים בהם שלמה מלך על ישראל". אך המזבח הוא רק סמל, והאולם הוא בית כנסת גדול, אשר מושביו חולקו למתפללים הקבועים. שני ה'צליינים' דגן נכנסים לתפילת קבלת שבת; "בחלל הדור המראה התנשאו קולות שירה ונגינת [מיתריו של] עוד. הצלילים השפיעו השפעה מופלאה על נפשו של פרידריך. הם החזירוהו אל קדמות חייו ואל ימים אחרים בחיי עם ישראל. סביבו זימרו ומלמלו המתפללים את מילות התפילה, אך במחשבתו שלו עלו חרוזים גרמניים יפים: 'המנגינות העבריות' להיינריך היינה. ... החזן פצח בשיר העתיק ... 'לכה דודי לקראת כלה'".

וכאשר עולה השאלה: מדוע דווקא כאן הוא מקום המקדש? משיב המחבר: "מפני שרק כאן חזרו [היהודים] והיו לציבור חופשי, שיכול לפעול למען שאיפותיה הנעלות ביותר של האנושות".

(ראה: 'אלטנוילנד', בתוך: 'בתקוע השופר – הרצל, דמותו פועלו ומבחר כתבים', הוצאת מולדת תשנ"ט, כרך ב', עמ' 544 ואילך).

תפקיד שכזה, נראה לומר שאף בתקופת-הקרבנות נמצא הוא לבית-המקדש, ביסודו של דבר, לאו דווקא בעצם פולחן-הקרבנות – אשר אף הוא ניתן, כשלעצמו, להיטלטל באופן חופשי ממקום למקום – אלא נמצא הוא קודם-כול בסימון נקודת ההתרחשות של "המיתוס הלאומי", או הווה אומר נקודת-ההתבקעות של המתח והתוכן הלאומי מערפילי הבריאה, [כדברי הרמב"ם]: "המזבח מקומו מכיון ביותר, ואין משנין אותו ממקומו לעולם, שנאמר 'וזה מזבח לעלה לישראל'. ובמקדש נעקד יצחק אבינו, שנאמר 'וְלַךְ לָךְ אֶל אֶרֶץ הַמְּרִיָּה'; ונאמר בדברי הימים: 'וַיִּחַל שְׁלֹמֹה לִבְנוֹת אֶת בֵּית ה' בִּירוּשָׁלַיִם בְּהַר הַמְּוֹרִיָּה, אֲשֶׁר נִרְאָה לְדָוִד אֲבִיהוּ, אֲשֶׁר הָכִין בְּמָקוֹם דָּוִד בְּגֹרֶן אֲרֶן הַיְּבוּסִי'. ומסורת ביד הכל, שהמקום שבנה בו דוד ושלמה המזבח בגורן אַרְנוֹנָה הוא המקום שבנה בו אברהם המזבח, ועקד עליו יצחק, והוא המקום שבנה בו נח כשיצא מן התיבה, והוא המזבח שהקריב עליו קין והבל, ובו הקריב אדם הראשון קרבן כשנברא, ומשם נברא. אמרו חכמים: 'אדם ממקום פָּרְתוֹ נברא'."

ודאי אך התפקיד היסודי הזה הוא שהיה הבסיס והרקע לכך שלכאן נצטרף גם התפקיד הנוסף, לרכז את הפולחן, שלא יתפזר בביצועים ותכנים אישיים או אזוריים גרידא, אלא יסתנף – גם מצד הביצועים והתכנים הללו – אל עיקר וחוט-שררה מסוים אחד של ביצוע ותוכן לאומי-כללי; ועל-ידי הצירוף הזה נתקבלה התוצאה שבסך-הכול, שלעקרון הריכוז נמצא מאחז איתן ומושרש במקורות עלייתה של החיות הלאומית מעיקרא, ואילו הגילום הארצי, המוחשי-הסמלי, של המקורות הללו לא נשאר להיות סתם מין נקודת-התרפקות מיתית-פֶּטִישִׁיסְטִית°, בזכות

יה פרק ב' מהלכות בית הבחירה להרמב"ם, הלכות א'-ב'.

[ואלה המקורות הפנימיים בדברים אלה של הרמב"ם: לעניין דיוק מקום המזבח – דברי דוד לאחר שענהו ה' באש בהקריבו על המזבח בגורן ארוונה, דברי-הימים א' כ"ב א', והכתוב במלואו הוא: "ויאמר דויד זה הוא בית ה' האֶל־הַיִּם, וזה מזבח לעלה לישראל"; לעניין מקום העקידה – בראשית כ"ב ב'; לעניין בניית שלמה במקום בו בנה דוד – דברי-הימים ב' ג' א', אך כל הפסוק הזה (למן המילים: "ונאמר בדברי הימים") ניתן על-ידי המדפיסים אשר 'תיקנו' את כתב ידו של הרמב"ם, שכתב כאן: "ונאמר 'ויבן שלמה את הבית בהר המוריה'", שזוהי הרכבת שני כתובים יחדיו: מלכים א' ו' י"ד עם הפסוק הנרפס, (ראה זאת בדברי הרב קאפח במהדורת 'משנה תורה' שלו); לעניין בריאת האדם מעפר מקום המזבח – כלשון הרמב"ם, ראה ב'לקוט שמעוני' לפרשת ויקרא תחילת רמז תנ"ה, ומקורו ב'ירושלמי' 'נזיר' פרק ז' הלכה ב', דף נ"ו טור ב': "אמר רבי יודה בן פזי: מלוא תרווד אחד נטל הקב"ה ממקום המזבח וברא בו אדם הראשון" וכו'.]

מעשה-שבעבר גרידא – וכעין "מקומות קדושים" בגויים – אלא השלים את עניינו בהתעלזו להיות לא רק סימון של מקור, כי אם גם מוקד מהותי של התגשמות החיות בפועל ומתח הימשכותה לעתיד. ניתן אף לומר שהתפקיד היסודי, הראשון, למעשה גם נבלע כאן כמעט בהשלמתו הדינמית – שנהפכה להיות הגורם הקובע והמכריע במכלול – ועד שבאמת אמרו לאו-דווקא כי האדם מתכפר ממקום בריאתו, אלא שנברא הוא ממקום כפרתו.

בהתאם למערכת תפקודית זו, המורכבת מהדגשת ייחודו של האתר והקדשתו של ייחוד זה לשם ריכוזו של פולחן לאומי, אשר כל פולחן אישי יוכל להסתנף רק ממנו או אליו, מסתבר גם ממילא הקו המהותי המתחייב בדרך-הגשמתו של ההרכב התפקודי הלזה.

מצד אחד, לעניין הפולחן, מסקנה מהותית מחויבת היא, כי יהא אשר יהא אמצעי הפולחן – תפילה, או קרבן, או קטורת, או כל מה שיהיה – הרי על-כל-פנים אין הביצוע יכול להיות מסור כאן במישרין לקהל, והיינו לאנשים אשר יבואו לעבוד, כל אחד מתוך הרגשת-צורכו המיוחדת, אלא הביצוע מוכרח להיות מסור לשליחי-ציבור ממוסדים, פקידי-קודש ממלכתיים-מקצועיים, או הווה אומר: כוהנים. ומצד שני, לעניין קידוש ייחודו של האתר, מסקנה הגלומה ממילא בעצם המילים היא, שמתחייבת כאן איזו מערכת איסורים וטקסים מרוממת בקשר לסדרי הגישה והפעילות במקום. צירוף הדברים מחייב באופן הגיוני, יתר-על-כן, שמעמד הכוהנים ומערכת האיסורים והטקסים המיוחדת למקום ישתלבו זה בזה, באופן שתתקבל למעשה מערכת איסורים וטקסים כוהנית-מקדשית מאוחדת; ואין צריך לומר כי ככל שמערכת זו תהא יותר חמורה ונכבדת בקודש כן יחזק ויתיעל גם מילוי תפקידו של המקדש.

ולאור המסקנות האלו מגיעים אנו ממילא לעקרונות פתרון השאלה, מה צריך להיות מעשה-המקדש על-כל-פנים, במקרה שלא נוכשר לקיים את עבודתו בשלמות, במלוא הלכתה המקורית, לאלתר.

התשובה היא, שעל-כל-פנים נצטרך לקיים את שני היסודות הנ"ל, אשר מצד קידוש האתר מתמקדים הם בדיני ביאת המקדש ודיני הטומאה והטהרה הכרוכים בכך, ואילו מצד הפולחן מתמקדים הם בדיני הכוהנים והלויים, על טקסיהם ובגדיהם וכליהם – ומשמע שגם את כל הבגדים והכלים הללו נצטרך להכין אמנם על-כל-פנים, כבר מלכתחילה, כל כמה שאפשר; ואם בינתיים לא נוכשר עוד להשתמש בכל אלה ממש לקרבנות, הרי על-כל-פנים אולי נוכל להתחיל לפחות

בקטורת (אף-על-פי שהקטורת היא אולי בעצם רק לוואי לקרבנות<sup>42</sup>), ומכל-מקום מסתבר שאמנם נוכל להתחיל לפחות בתשלום הפרים על-ידי שפתי-התפילה<sup>42</sup> – אך בתנאי שבמרכז העבודה בבית-המקדש אמנם לא תעמוד על-כל-פנים במישרין תפילה של קהל, כי אם תפילה של כוהנים ולויים, מכוונת כנגד העבודה כהלכתה. ויהי רצון, שעם כל החשת הבניין, לא ניזקק למעשה לשום תקופת-מעבר פגומה כלל, או שעל-כל-פנים נמהר לעבור כל תקופת-מעבר של פגימות אשר בעוונותינו ניאלץ בכל-זאת לעבור.

## התכנית הכללית ובעיית השחזור או החידוש

משפטרנו את בעיית העיתוי ואת בעיית המעשה אשר ייעשה במקדש, כבר יכולים אנו לגשת בִּהתוויה הרעיונית של תכנון ירושלים גם לבעיה השלישית, היא הבעיה התכנונית-הפנימית של עצם ביצוע שיקום בית-הבחירה, כשלעצמו; וגם בעיה זו, מצדה, מתחלקת לכמה ראשים פנימיים משלה.

יש כאן קודם-כול כמה עניינים הבאים על פתרונם מאליהם. ראשית: עניין המיקום, שהוא כמובן קבוע ועומד לפנינו על-פי נתוני העבר; ובפירוש יש להדגיש לעניין זה, שאין כאן שום תקלה אמיתית מצד השכחה ששכחנו את דיוק זהותם של אתרים מסוימים, ושאין בינינו כיום מי שיוכל לזהותם באופן מוסמך. הקושי האמיתי בנקודה זו אינו בידע הטופוגרפי, כי אם בהיעדר הסמכות. אך הנחת-יסוד של

יט 'מורה נבוכים' להרמב"ם, חלק ג', [לקראת סוף] פרק מ"ה.

42 שב"ד רומז כאן לדרשת חז"ל על הכתוב "ונשלמה פרים שפתינו" (הושע י"ד ג'), כדברי רבי אבהו: "מי משלם אותם הפרים שהיינו מקריבים לפניך? – שפתינו, בתפילה שאנו מתפללים לפניך"; ('פסיקתא דרב כהנא', מהדורת מנדלבוים, כ"ד י"ט).  
בהמשך המשפט – כאשר שב"ד כותב כי במקדש תיערך תפילת כוהנים ולויים המכוונת כנגד העבודה – הוא מכוון לכך שבעיקרן נתקנו התפילות כנגד הקרבנות שבטלו, כדברי רבי יהושע בן לוי: "תפילות כנגד תמידין תקנום" ('ברכות' דף כ"ו ע"ב ב', כהסבר הגמרא: שחרית כנגד תמיד של שחר, מנחה כנגד תמיד של בין הערביים, ערבית כנגד איברים שהיו מתעכלים על המזבח בלילה). עתה – בשלב המוקדם של שיקום המקדש – מתהפך הסדר: אין התפילות רק זכר לעבודה אלא מבוא לה, ומבקשות את חידושה, ועל-כן ראיות הן להינשא מלכתחילה דווקא מפני באי-כוח העם, העתידים לעבוד את עבודת הקודש במקדש.



פשיטא היא, בין שאר הנחות-היסוד שדרשנו, שמכל-מקום לא נוכל ודאי לגשת לבניין המקדש אלא כאשר על-כל-פנים נהא כבר מתקדמים בדרך-תחייטנו עד כדי כך, שבית-דין מוסמך של שבעים-ואחד כבר יהא מזומן בהנהגתנו הלאומית בכללה; וכאשר בית-דין כזה כבר יהא מזומן, אמנם פשוט הוא לצפות, שייערכו המחקרים והמדידות הנחוצים, ומה שבית-הדין יקבע על-פי המחקרים והמדידות הללו – זה יהיה דין-האמת, פִּמְאוּשֵׁר על-פי הנבואה וכהלכה למשה מסיני.

וכאשר פְּרָטִי המיקום היסודיים יהיו מבוררים כאמור, והעיקרון המדריך אותנו יהיה שאמנם הולכים אנו לשקם את בית-הבחירה לשם שימוש המכוון על-כל-פנים בהתאם לדיוקי השימוש המקוריים – שוב יפתר מאליו גם העניין הנוסף של [התוויית] התכנית הכללית של הבית. התכנית הכללית תהא חייבת להיות לפי מה שמקובלנו על-פי הנבואה וההלכה מלכתחילה.

אולם, בנקודה זו תתעורר בהכרח שאלת מילויה של התכנית היסודית הזאת בפועל, מבחינת הסגנון האדריכלי והפרטים הטכניים של בין-השיטין, המושארים לדמיונו – ולעניין זה מתייצבת לפנינו באופן טבעי הברירה בין מגמה עקרונית של שחזור דמותו של המקדש שנחרב, לבין מגמה עקרונית של גישה יותר חופשית. לעניות דעתי, נראה לי – בניגוד למה שהצעתי לעיל במגמת חיוב שחזורם של כמה בניינים אחרים – שביחס לשיקום בית-המקדש מגמה זו לא תסכון, ולפחות לא מן הבחינה העקרונית-הכללית.

הטעם החשוב ביותר להנחה הזאת הוא, שמעוניינים אנו לקבל בבית-המקדש השראה אמנותית-סגנונית חיה, ישירה וכנה – וכמעט ההפך מזה הוא הצפוי לכאורה על-פי גישת השחזור. יתרונה המיוחד של זו הריהו בכוח ההשראה של ההמשכיות וההזדהות ההיסטורית, אך לאו דווקא זוהי הנקודה המרכזית התובעת פתרון בנושא של המקדש – ואדרבה, כי נקודה זו אף צפויה כאן לבוא על פתרונה ממילא, על-ידי עצם המקום ועל-פי טבע העניין. הרבה יותר מייחודו של הגורם ההיסטורי חשוב לנו לשאוב מדמותו של המקדש את השראת עצם היסודות המהותיים לו, וכגון גילום מרכז-השכינה וסימון משמעות הנצח לאדם ולאומה, רוממות הקודש והמלכות, מורא הַאֲ-הֵיִם וקרבתו, וכל כיוצא בכך – ואת כל אלה ספק רב הוא אם נוכל להביע כיום, ולְדוֹרוֹת, על-ידי היזקקות כפויה לסגנונו של הורדוס דווקא.

יתר-על-כן, עצם האסוציאציה של הורדוס היא לאו דווקא מן הגורמים החיוביים במכלול ההשראה הרעיונית של זיכרונות אותו עיצוב מיוחד של הבית,

אשר אמנם נאמר עליו כי מי שלא ראהו לא ראה בניין מפואר או נאה מעולם.<sup>43</sup> גם מעבר לכך – ואף בהתעלם מן האסוציאציה המיוחדת של הורדוס, ולו באופן עקרוני יכול היה לסכון לנו במקרה זה שחזור – לא הזדהות מוגדרת עם תקופת בית שני ברוקא היא היא המסגרת המתאימה ביותר למכלול עיצובו של מוסד אידאלי ועל-דורי כל-כך כבית-הבחירה.<sup>2</sup> ולבסוף – גם מעבר לבעיות הכלליות של הסתמכות על תקופת בית שני בלבד כקנה-מידה אידאלי, ואם נפנה במיוחד לאופי הסגנון האדריכלי של אותה התקופה – העובדה היא כי סגנון זה (ההלניסטי והרומי), עם כל כוחו האסתטי, הריהו על-כל-פנים מכוון להרשים בעיקר בעוצמת שפע החומר המושג והחולש שבעין; אך יהא אשר יהא ערכו האפשרי של שימוש במשהו כעין זה גם בעניין שלפנינו, מכל-מקום נראה לומר כי משמעות המקדש הנכונה לא תוכל שוב להתמצות, מבחינה אמנותית, רק ברוממות גמורה ומושגת כזאת, וכלי לתת ביטוי גם לכל המתח המכין והמופשט שמאחוריה, מפור הברזל במצרים דרך אלפי שנות הכיסופים והתפילה, הממשיך עוד להתנשא אל-על תמיד, עד אין-סוף – ומסתבר אפוא כי בעיצוב האדריכלי של בית שלישי צריכים אמנם על-כל-פנים לבוא על ביטויים שני היסודות הדיאלקטיים גם יחד, בביטוי חדש ומשלים הדדית.

בהתאם לכך, המסקנה המוצעת היא כי בביצוע התכנית שאמרנו אין אמנם להתעלם גם מתכנית-הבניין המיוחדת של הורדוס, ואדרבה: ראוי ללכת במידה רבה בעקבותיה, ואף להכליל את שרידיה כל כמה שאפשר, כדי לקיים את עיקרי הדרה וגם כדי להעשיר אנב כך את גורמי ההזדהות והרציפות ההיסטורית. אולם, כל הדברים הללו אינם צריכים להיעשות מתוך מגמה עקרונית של שחזור, כי אם בבחינת גורמי-עזר, בתכנית כללית של עיצוב עצמאי מחדש.

בניסיון המבוא הרעיוני, המהווה את החיבור שלפנינו, לא נבוא כמובן לפתח את עצם תכנית העיצוב הזאת ביתר פירוט, אך אפשר מכל-מקום להעיר לגביה כמה הערות.

האחת מתבקשת ביחס לשילוב השרידים הישנים בדמות החדשה. נראה לומר כי יהא לנו להיזהר ששילוב השרידים הישנים לא ישבור על-כל-פנים את האורגניות

כ ראה חיבורי 'הפשרה והפשר ההיסטורי של בית שני', [כרך ד'].

43 שב"ד דק בלשונו וכיוון לשני נוסחים בדברי חז"ל: "בניין מפואר" – ב'סוכה' דף נ"א עמוד ב'; "בנין נאה" – ב'בבא בתרא' דף ד' עמוד א'.

העצמאית והרעננות של העיצוב החדש, ולפעמים אולי מוטב יהיה אפוא שלא לשלב את השריידים הישנים בגוף הבניין החדש, כחלק פונקציונלי-פנימי, אלא רק להשאירם בייחוד עצמיותם הישנה, כעין קישוט או גורם אמנותי מכוון ונותן-טעם גרידא.

הבעיה מתעוררת במיוחד ביחס לכותל – ובמיוחד, כמובן, כנגד הנטייה שהאידנא לייחס לו מין קדושה עצמאית משלו וכנגד השאלה הנמשכת מכאן, מה בעצם ראוי להיות דינו לבסוף, כאשר כבר באמת הוא לא יוכל לשמש לא כמעורר למקדש ולא כתחליף למקדש, כי אם רק כמזכרת בלבד. נראה לומר כי פתרון מתקבל על הדעת הוא, שאמנם יישמר הכותל – בעיקרו של דבר – בייחודו העצמי, בתפקיד היסטורי-אסתטי כאמור, אך על-כל-פנים לא כמבנה אשר כל עניינו מתמצה רק בייחוד זהותו, אלא תוך השתלבות גם בשחזור כמה יסודות עקרוניים משל שימושיו בעבר, כגון תמיכת גשרים, קשתות, מדרגות וכיו"ב, לקישור בין המקדש והעיר, והחזקת שערם לכניסה לחצר המקדש.

שחזורים אלה יהיו מוכרחים כמובן להשפיע על עיצוב כל מערכת המקום הקרוי כיום "הרובע היהודי", והצורך בהם – או, לפחות, במשהו שכמותם – חוזר ומבליט אפוא את צד ההבל שב"שחזור הרובע היהודי" בימינו.

### לשכת הגזית ומרכז התורה והמשפט

נקודה אחרת העולה בהמשך מכאן, הריהי ששיקום המקדש יצטרך כמובן להשפיע במישרין לא רק על עיצוב שטח "הרובע היהודי" בלבד, כי אם גם על עיצוב כל השטחים הגובלים מסביב – ולרבות דיוק עיצובם של [אזורים] אלה אשר על עקרונות מילויים התוכני הרחבנו כבר את דיבורנו לעיל. אולם, במיוחד יש לנו להוסיף עתה, בהקשר זה, את העניין דלהלן:

במכלול תכנית שיקומו של בית-המקדש נכנס גם ממילא עקרון שיקומה של לשכת-הגזית כמושב הסנהדרין – זה בית-הדין העליון של האומה והמוסד העליון של ההנהגה הממלכתית בצדה של המלכות, "שמִמְנו יוצאת תורה לכל ישראל".<sup>כא</sup> גם על דיוק תכנית השיקום של לשכה זו ועל זיהוי מקומה המדויק כמובן לא נעמוד כאן, אך חשיבותה לענייננו מתקשרת בשני אופנים.

כא משנה 'סנהדרין' פרק י"א משנה ב'; [וראה בלשון דומה ברמב"ם, הלכות ממרים פרק ג' הלכה ח'.]

ראשית, הרי זו הנקודה המובהקת בבית-הבחירה, אשר שימושה הענייני אינו כרוך דווקא במהפכה מרחיקת-לכת כל-כך בהרגלינו – כמו, למשל, השיבה לעבודת-כוהנים – אלא יכול הוא להיות מובן לנו אפילו על-פי שגרת מוסדותינו כיום. יתר-על-כן, אם על-פי מערכת חוויותינו המקובלת, בעצם אין אנו מרגישים כיום את הצורך בעבודת-כוהנים במישרין, אלא מרגישים אנו קודם-כול את הצורך בבית-המקדש, ואל הבנת הצורך בעבודת-הכוהנים מגיעים אנו רק בדיעבד, מתוך חישוב השימוש בבית-המקדש לכשיקום, הרי במה שנוגע לשימוש בלשכת-הגזית המצב הוא הפוך: כאן מבינים אנו את הצורך המעשי בהחזרת הסנהדרין על כנה מלכתחילה; אף מניחים אנו שהסנהדרין אמנם תקום לנו למעשה מלכתחילה, כבר לפני שנוכל לגשת לשיקום בית-המקדש בפועל – וכבר מלכתחילה היא תיזקק אפוא למקום מתאים למושבה; ובכן, ממילא משמע גם-כן כי הקמתה של לשכת-הגזית, כדי להושיב בה את הסנהדרין, אכן תוכל להיות מלכתחילה בבחינת מילויו של צורך פונקציונלי, המורגש באופן ממשי, הרבה יותר מכפי שנוכל להרגיש כך את בניין שאר חלקי המקדש, כדי לחזור בהם לעבודת-הכוהנים.

מכאן יוצא, כי ההתחלה המתאימה ביותר לשיקום בית-הבחירה אולי תוכל אמנם להימצא לנו במיוחד בשיקום לשכת-הגזית: מן השיקום המובן שלה נתרגל ונלך לשיקום המקדש עצמו, ותוך התקדמותו של שיקום מתרחב זה נתקרב בהדרגה גם למעלות הקדושה היתרות של תחיית חושנו בממש אף להחזרת עבודת-הכוהנים בהמשך.

ושנית, חשיבותה של לשכת-הגזית לעניינינו הריהי לא רק מבחינת הפתח המתאים לסדר-השיקום של בית-הבחירה בשלבים, אלא גם מבחינת הסיכום לסדר זה, לכשיושלם.

כאן שוב העניין הוא בכך, שכאשר תושלם כל מערכת בית-הבחירה על מכונו, הרי זה אמנם לא יהיה אפוא רק בית אשר כל תפקידו מתמצה בריכוז הסמלי של הברית הא־הית-הישראלית בדרך הטקסית, אלא יהיה זה בית אשר תפקיד זה מתגשם בו – בד-בבד עם הדרך הטקסית – גם באופן מהותי ותוכני-ממשי, על-ידי התורה והמשפט היוצאים בפועל ממנו. יתר-על-כן, לא רק לשכת-הגזית בלבד היא הנועדת להשלים את משמעות בית-המקדש מן הבחינה הלזאת, אלא באמת "שלשה בתי-דינין היו {ויהיו} שם: אחד יושב על פתח הרה-הבית ואחד יושב על

פתח העזרה ואחד יושב בלשכת־הגזית<sup>כב</sup> – וכך נמצאת משמעות זו של אחדות התורה והיראה ועשיית המשפט מודגשת ומובלטת בבית־המקדש באופן כפול ומכופל.

אחדות זו שבסיכום, תצטרך כמובן להילקח בחשבון מלכתחילה בכל מערכת התכנון של הבית, לעיצוב דמות־השלמות הראויה לו מתוך צירוף תפקודיו – ועתה נעבור עוד לראות כיצד מסתברת השתקפותם של כל הדברים האלה באופן חוזר לגבי תכנונה של העיר.

כב המשנה שם ב'סנהדרין', פרק י"א משנה ב'.

## המשמעות התכנונית החוזרת

### השתלבות המקדש ברשת התפקודים הממלכתית

תוצאה אחת הנמשכת במישרין מתוך מה שאמרנו הריהי שבית-המקדש ישתלב אפוא ממילא, באופן טבעי ואורגני, במערכת הביקורתית-הממלכתית של העיר, אשר בפרקים הקודמים ייעדנוה בעיקר לדרומו של הר-הבית, להר-ציון, ומולו, לגבעה המערבית. יושם לב כי בין המוסדות הממלכתיים הראשיים שמנינו שם נמנענו מלהזכיר מוסדות-יסוד מובהקים כל-כך כמועצת זקני העם, בית-הדין הגדול ומערכת בתי-המשפט האחרים – ועתה, במערכת הר-הבית ובית-המקדש מקבלים אנו את השלמת הדברים מן הבחינה הלזאת.

הר-הבית ובית-המקדש יהיו אפוא גולת-הכותרת של רשת התפקודים הממלכתית-המהותית – ואגב השתלבותם ברשת זו מצד התפקוד ההנהגתי-הנורמטיבי ומצד התפקוד השיפוטי הריהם ממילא יכתירוה גם מצד ההתקדשות הפולחנית וההיסטורית, הנכרכת בהם יחד עם אותם תפקודים.

אך יתר-על-כן, יש להדגיש בהקשר זה, שהתמזוגות הדברים אמנם אינה נובעת כאן רק מתוך הצירוף שבמקום גרידא, ואף לא רק מן הזקיקות ההדדית ברמה הרעיונית, אלא גם מעצם המבנה התפקודי-הענייני: כי באמת, כשם שהבניין של בית-המקדש אינו יוצא ידי עניינו רק בשימוש הטקסי גרידא, כן גם אפילו בעצם השימוש הטקסי הזה אין הוא נמסר לחלוטין לריבונות הכוהנים – לשם תפקוד מיוחד של קדושה, המוגדר בתוכו, במקביל לחיי החולין או מבעד להם – אלא אף בתפקוד הכוהני הזה, ההנהגה העליונה היא בידי הסנהדרין אשר בלשכת-הגזית, האמורה לחלוש מתוך בית-המקדש, על-פי דין התורה, על הביצוע החולי והכוהני כאחד.

באופן כזה, אכן, גם עצם התפקוד הכוהני-הטקסי, או מה שכינינו כהתקדשות הפולחנית וההיסטורית, אינם אלא הסתנפות מן התפקוד הממלכתי, אשר הוא מצדו נועד אמנם לחזור תמיד ולשאוב את כוח-חיותו באמצעותם, גם לגבי חיי החולין,

במעגל הסובב והולך – וההשתלבות המהותית של בית-המקדש, על שני אנפיו, ברשת התפקודים הביקרתית-הממלכתית של ירושלים, כדי להעלות בקדושתו, באופן אורגני, את כל מערכת חיי האומה בכללם, מתבררת אפוא בסך-הכול לחלוטין. לנוכח עקרון המבנה הזה – נעיר עתה באגב – ממילא יתבטל, כמוכח, שימושה של "הכנסת" בגבעת הקריה הממשלתית דהאינדא, ומבחינתו של חיבור זה אין שום נפקא מינה מה בדיוק ייעשה שם, במקום השימוש העכשווי שיתבטל.<sup>כ</sup> לעומת זאת חשוב כי בית-המקדש יחזור אמנם להיות אפוא מרכז החיים העבריים, הרוחניים והממלכתיים כאחד – ומכאן שוב מסתנפות כמה מסקנות תכנוניות לחיוב.

### התרחבות העיר במעגל מקיף מסביב

דבר אחד המתקבל לכאורה על הדעת הוא, שכדי לתת ביטוי אסתטי נאות למרכזיות הר-הבית והמקדש, מוטב יהיה לשנות את המצב ששרר עד עכשיו – ואפילו בתקופות הקדומות הכשרות – שאתרים אלה היו בעצם קצה של העיר הבנויה, או, לפחות, קצה של העיר הבנויה ברציפות פנימית וצפיפות. כי אמנם, אפשר לחשוב גם על יתרון של רוממות המתבטא בייעודיות המשתקפת מתוך קיצוניות-מיקום שכזאת; כמו כן, אפשר שיש בקיצוניות-מיקום כזאת יתרון של הדגשת רוח צנע וחומרה, המשתקפים מן ההיעצרות מפני המשך של פיתוח אל מעבר לשיא הראוי; אולם, נראה שהיתרונות האלה מוכרעים באמת על-ידי החסרונות שכנגדם. הפשוט שבהם הריהו ודאי זה, שגם אם יש חכמה בהימנעות מלעבור את השיא הראוי בהקשר-דברים של ממש, הרי רק מפח-נפש מוצדק צפוי בניסיון לעצור

כג רעיון מסוים שיכול היה לכאורה לעלות על הדעת הוא, שבניין "הכנסת" אולי יכול היה להמשיך לשמש כמקום ההתכנסות של נציגויות האינטרסים השונים המתרוצצים באומה, כדי להכין את מחלוקותיהם להכרעת הסנהדרין (דוק ב'שולחן ערוך' 'חושן המשפט' סימן רל"א סעיף כ"ח) – וכעין "בית תחתון" לעומת "בית עליון"; אך באמת נראה שאין לפתוח פתח להתהוות מין מוסד אינטרסנטי בעל מעמד כנגד הסנהדרין, אלא הנכון הוא לנהוג בעניין זה בנוהל המשפטי הרגיל, שנציגויות האינטרסים תופענה לפני הסנהדרין במישרין, כעין בעל-ידין, ותותקן האפשרות לכך בתוך לשכת הגזית בעצמה. [בסעיף הנ"ל נפסק כי רשאים בני אומנות להתקין תקנות ביניהם, לרבות התניות ועונשים; אך במדינה שנמצא בה חכם הממונה על הציבור, צריך הדבר להיעשות על דעתו.]

התפתחות ראויה בגלל שיגיון של סמל גרידא; ואילו מעבר למשמעות הסמלית שאמרנו בנידון שלפנינו, הלוא אך טבעי והגון הוא שבניין בית-המקדש לא זו בלבד שלא ייטה לעצור את התרחבות העיר אף מעבר לו, אל שטחים נוספים מזרחה, אלא הוא גם יצריך וידרבן התרחבות שכזאת.

נוסף על כך, עם כל ההנאה שתהא עשויה להיגרם לתייר בהסתכלו מהר-הבית על נוף בלתי-בנוי או נוף המשובץ לכל היותר בכמה בנייני-נוי מבוֹדֵדִים, כפי שהמצב הוא כיום, הרי לגבי תושבים מבפנים, מיני בנייני-נוי מבודדים שכאלה – אשר יסודם הוא בהכרח בזכות-יתר כלשהי להתנשאות או זרות – משמעותם העיקרית למעשה היא לאו דווקא בצד האסתטי-המופשט, כי אם הסוציולוגי, והרי זו רק משמעות משפילה והרסנית.

שיקול שלישי הוא שהשארית המקדש בבחינת קֶצֶה של העיר, באמת יש בה גם ליקוי אסתטי, ואפילו ליקוי יסודי וחשוב עד מאוד, באשר עשויה היא לגמד את רושמה של העיר, לעשותה טפלה למקדש ולהציג את המקדש כאילו היה הוא מטרה בפני עצמו, אשר העיר אינה אלא נגררת אחריו, לשרתו – ובייחוד בעיני מי שיסתכל מחוצה לעיר לתוכה, מן המזרח מערבה. אולם, תדמית שכזאת הלוא היא ודאי מנוגדת לרוחה של תורת ישראל ולרעיון המקדש כפי שהוא באמת, שאין הוא מכוון להשתלטות כי אם להאחדה של שְׁלֵמוֹת – ובסך-הכול מגיעים אנו אפוא למסקנה, כי הפתרון הנכון הוא שאסור לעיר להיעצר במקדש, אלא חייבת היא להקיפו, באשר אכן רק כך ניתן להלום מן הבחינה האסתטית את רעיון ההאחדה והשלמות העומד כאן לביטוי.

מבחינה מעשית יוצא מכאן, שהעיר החיה, בכל ההרכב התוסס כפי שדרשנו לעיל, תצטרך להימשך גם מעבר להר-הזיתים מזרחה, ובחזרה ממנו להר-הבית, הן ממזרחית-צפונית הן ממזרחית-דרומית – והאופק של הר-הבית [במבט לְמִזְרָח] לא יהיה עוד אפוא חולמני כפי שהוא כיום, אלא ער ומושרש בחיים תכליתיים של ממש.

אך בית-המקדש יהיה באמצעם של החיים הללו, וממנו ואליו תימשך תכליתם. ממנו ואליו – כי כשם שאמרנו לעיל, בחלק המערבי של העיר, כי מגמת דרכו ובנייניו חייבת להיות מן המערב אל הר-הבית מזרחה, כן בחלק המזרחי תצטרך המגמה להיות מן המזרח מערבה. ואם בחלק המערבי אמנם היתה למגמה האמורה גם הצדקה עניינית-חומרית, בעובדת הימצאותה של כלכלת הארץ עד כה בעיקר ממערב לירושלים, הרי עתה אפשר כבר להניח שגם למגמה האמורה בחלק המזרחי תימצא הצדקה דומה, בפיתוחה של בקעת הירדן, בהכללתו הכלכלית והרפואית של



ים-המלח, בפיתוח אזורי חברון והנגב, ואף בצירופו ופיתוחו של עבר-הירדן – אשר כל אלה אכן יוכלו לבסס היטב מאוד ובאופן אורגני את המגמה ממזרח מערבה בחלק המזרחי [של הבירה]. ושתי המגמות האלו גם יחד תיפגשנה בהר-הבית, ומבית-המקדש תחזור ותעלה בהן רוחן התכליתית, המקיימת במעגל את סדר-המגמות אליו.

רק שיש לציין כי בצד המערבי, בהמשך מנתוני ההתפתחות ההיסטורית ובהתאם לנתוני הטופוגרפיה, אמנם תצא העיר סמוכה להר-הבית ולמקדש – או, לפחות, לרחבת-הגישה אליהם – אך בצד המזרחי (לפי התכנית שהצענו לעיל) יחצו בין הר-הבית והמקדש לבין המשכה של העיר גני הגאיות של רחובות-הנהר ו[רכס] הר-הזיתים; ויש כמובן להניח כי אגב ההבדל הזה אמנם יספקו הגנים הללו למעגל ההאחדה והשלמות את אופקי הנוי הטבעי ומרחבי-ההתקשרות הנאים, אשר על-כל-פנים יהא בהם כדי לפצותו על אותן פגיעות-הנוף שאולי יהא עליו לסבול למען צורכי הבינוי העירוני במקומות אחרים.

### ההתמודדות עם הנוף הטבעי

כך על אחת כמה וכמה אם נשים לב, שוּדאי אפשר לדאוג גם לזה, שאף הבינוי העירוני במקומות האחרים לא יהא דווקא פגיעה בנוף, כי אם אדרבה – שבת. ובהקשר זה מתבקשת במיוחד הערה אחת כנגד שיטת הטענות האסתטיות הרונֶחַת אצלנו כיום בקשר לתכנון העירוני, ולא רק בירושלים. בשיטת הטענות האלו – נוסף על הדאגה ליפי הכנסיות והמסגדים וכל מיני העתיקות שכבר דחינו לעיל – רווחת מאוד הדאגה גם לשמירת הנוף הטבעי, והעיקרון המנחה לעניין זה נמצא פה מועתק למעשה מן הדוגמה של שמירת-הנוף הערבית. תמציתו של עיקרון זה הריהי במה שאפשר לכנות כ"השתלבות פסיבית" – והיינו נטייה להקים את הבניינים במורדם של הרים, בסתרם, או, לפחות, בהתמזגות עם קו-הרכס או תוך בליטות המחקות אותו, ובלי לחרוג על-כל-פנים בשום תעוזת-התנשאות חדשנית או משֶׁבֶרַת אל מעבר לקו. ואמנם, ניתן לומר, שגם אם אצלנו מתמזגת קבלת העיקרון הזה עם קילוסה וחיקויה של השיטה הערבית, המדגימה את העיקרון הלכה-למעשה במציאות שלנו, הרי באמת, מהותו של העיקרון אינה דווקא ערבית, אלא יש לה שורשים אינסטינקטיביים, אנושיים-כלליים, ודווקא פשוטים מאוד ומובנים מבחינה פסיכולוגית על פניהם. בהתאם לכך, השיטה היא

גם נפוצה מאוד בעולם כולו, מקצה עד קצה, ואף אמנם נמנים בה הרבה מן המקומות הנחשבים כיפים ביותר בקנה-מידה עולמי.

הדוגמה המובהקת ביותר לעניין זה הריהי בוודאי הדוגמה של שוויצריה, אשר שם "ההשתלבות הפסיבית" – בתחתית הגאיות בין ההרים נוראי-ההוד, או במרומיהם – היא היא שהפכה את המקום לאותו מין אידאל אסתטי כפי שמקובל להעריכו; אך גם אצלנו, בארץ-ישראל, יש לנו דוגמאות נאות מסוג זה, הבאות לאו-דווקא ממקור ערבי כ-אם ממקורות אחרים, כמו למשל מגרמניה הקרובה לשוויצריה – וכגון המנזר שעל-יד עין-כרם, למרגלות בית-החולים "הדסה".

אולם, עקרון "ההשתלבות הפסיבית" כנ"ל איננו תמיד העיקרון האפשרי היחיד להפקת תועלתו האסתטית של נוף הררי; ואני, הכותב, באתי להבנת מגבלותיו של עיקרון זה דווקא בשוויצריה.

כי שם, לנוכח הרוממות הכבירה של ההרים ועומק התהומות ביניהם, באמת אין נראה לאדם ברירה לבד מן "ההשתלבות הפסיבית"; ואגב כך מתגלה בעליל כיצד משמעותו האסתטית-הערכית של הנוף הנפלא הזה אינה אלא בגימודו של האדם – באשר עם כל השגב הדינמי המשתמע כאן מן ההרים כשלעצמם, הרי היופי המקסים של התמקמות המשכנות למרגלותיהם או כאיזה קן-נשרים עלום בשיאם, אינו אלא עניין של הנאה מן החסות הרועעת והבטוחה בחיקם של אותם הרים עצומים, עם כל תודעת אין-האונים הבראשיתית כנגדם. בדומה לכך מסתבר לומר, שגם במקומות אחרים ולא כל-כך חסרי-ברירה כשוויצריה, יופיה של "ההשתלבות הפסיבית" הריהו על-כל-פנים רק באותו נועם הרגיעה והשקט של ביטחון ההתקפלות-פחסות – וזהו אפוא תוכנו החינוכי של היתרון אשר אליו חותרים בכלי-דעת חסידי העיקרון האסתטי הזה.

כוונת המסקנה הלזאת איננה בשום אופן לומר כי העיקרון האסתטי הנידון מתקשר אפוא מטבעו בחינוך לפחדנות, לחוסר העזה מוסרית או משהו כיוצא בזה. אדרבה, לעתים קרובות אולי יכול להתקבל למעשה דווקא ההפך מכך – ובאמת, לא מיני תכונות התנהגות מעשית מסוג זה הם היכולים בכלל להיות בעלי שייכות חשובה בהקשר-הדברים שלפנינו. המשמעות החשובה פה איננה במישור לעניין של התנהגות מעשית כלשהי, אלא במישור עמוק או גבוה יותר – לעניין של שיקוף אופי נפשי וגישת-חיים יסודית, ולגבי העיצוב החוזר של אופי נפשי וגישת-חיים יסודית, אשר התכונות המעשיות צפויות להתפתח מהם רק בדרגת-התפתחות שנייה, בדיעבד; ואילו האופי הנפשי וגישת-החיים היסודית הקשורים באופן מהותי בעקרון "ההשתלבות הפסיבית", נראה לומר שהריהם נוטים להתגלם אמנם במשהו

מעין זה שרגילים אנו לכנות כקטניות, צמצום אופקים, היעדר-מעוף או כיו"ב, ובד בבד עם כך, ממילא, גם במגמה של סבילות היסטורית, כריעה בפני כוחות-הטבע וקבלת-עולם, וכן כיוצא בזה.

אולם, טבע אנושי מסוג זה – גם אם יש, כמובן, אף בני-ישראל רבים המעוצבים למעשה על-פי שיטתו – מכל-מקום אך פשוט וגלוי הוא שלא זהו הטבע או טיב התוכן התרבותי המאפיין אותנו יחד כאומה; וכמו מאליה עולה בהקשר זה ההכללה, הנתמכת לכאורה על-ידי דופק-המציאות, שכפועל יוצא מן הכיוון השונה הזה של אופיינו הלאומי ותורתנו, אמנם אין "ההשתלבות הפסיבית" יכולה לשמש כביטוי אסתטי הולם לגבי דידנו אנחנו מעיקרא, ושבאמת אך זוהי הסיבה לכך כי למעשה אף אין אנו מסוגלים כלל לנקוט את העיקרון הזה בשום היקף בעל משמעות ציבורית – ובפועל הריהו רק חומק מאתנו כל אימת שלכאורה דווקא מבקש היה ציבורנו לנסותו.

בהתאם לכך – ואם נעזו ונסמוך על שיקולים "בלתי-מדעיים" שכאלה, "אינטואיטיביים" גרידא (וכראוי אמנם לתחום זה של אסתטיקה, שבו אנו עומדים כאן) – המסקנה המתקבלת היא אפוא כי שגרת "ההשתלבות הפסיבית" והרומנטיקה של נוף הכפר ההררי הערבי, הנרדפת על-ידי האסתטיקנים "הנאורים" שלנו, לא תסכון לנו למעשה, לא מבחינת התוכן ולא מן הבחינה של סגולת-הביצוע; והתמודדות הבינוי שלנו עם הנוף הטבעי בירושלים יכולה אם-כן להיות חיובית מן הבחינה האסתטית רק אם יימצא לה אמנם עיקרון אחר, שיתאים יותר לטיבנו.

והנה, עיקרון אחר שכזה, נראה שיכולים אנו אולי למצאו במה שאפשר לכנות כעקרון "העיצוב הדינמי".

בדברים אלה מתכוון אני לבינוי, אשר קווי הנוף הטבעי הנתון לא ישמשו לו בדרך-כלל כשום מגבלה טרומית, אלא מגמתו תהא להשיג את תכליתו התוכנית ולהטילה על הנוף מכל-מקום, אף במחיר הדברתו אליה – ומוטב, אפילו, מתוך כוונה מכוונת לעצב אמנם את הנוף מחדש בהתאם לתכלית התוכנית; אולם, זאת על-כל-פנים לא על-פי תכליתיות חומרנית ושרירותית בעלמא, כי אם על-פי תכליתיות אשר היא עצמה הריהי כבר מעוצבת מלכתחילה בתוכה במגמה אסתטית חיובית, ואשר הדברת הנוף על-ידיה לא תהא אפוא אלא בבחינת עיצובו במגמה האסתטית החיובית הלזאת.

הביקורת האסתטית של חסידי "ההשתלבות הפסיבית" זוכה כיום לתהודת-הסכמה נרחבת כל-כך בציבורנו, משום שלמעשה כבר פועלים אנו אמנם לפי קו

"העיצוב הדינמי", אך זאת רק בגדר היסוד הפורמלי שאמרנו ברישא [של הפסקה הקודמת], וכמעט לחלוטין בלי השלמתו המשמעותית שגוללנו בסיפא. כפי שהמצב הוא כיום, נמצא כי מחוסר-יכולתנו המהותי לדבוק באופן סביל ביפי הנוף הטבעי כמות שהוא, הרינו ממילא משתלטים עליו ומדבירים אותו עד כמה שידנו משגת; אך בהיות שתוך כדי כך הרינו נשארים חסרי תחושת-צורה של מסגרת תרבותית כלשהי, נמצא כי השתלטותנו, על-פי רוב, הריהי אמנם רק פורצת את הקווים והצבעים היפים שבטבע ומכניסה במקומם קווים של בלבול, דלות-רוח, לא-איכפת, צבעים משעממים וכיו"ב. במסיבות אלו, אך טבעי הוא אם ההשתלטות נתפסת כחטא מטופש-גרידא נגד שיטת הנוף המקורי, אשר כביכול דינה היה להשתמר – ועם כל שתפיסה זו נשמעת, מכל-מקום אין היא יכולה להועיל.

אולם, במסגרת השיטה של בניוי ירושלים על-פי עקרונות השורשיות התוכנית המודעת, אשר מתוך ציפיית תחייתה בקרבנו פיתחנו את חיבורנו עד כאן, ממילא רשאים אנו לצפות כי בד בבד עם עקרונות אלה, אף תתחדש כבר אצלנו תחושה אסתטית חיובית מתאימה, ובאמצעותה אמנם נוכל כבר להשלים גם את עקרון "העיצוב הדינמי" כראוי, בלי שנצטרך עוד לסבול משום מוסר-כליות בגינו.

במסגרת התפתחות כזאת יש להניח שגם אם לא נלך להתחבא בין ההרים, או להתגמד מפניהם ולקבל את עול דמותם שלהם עלינו, הרי מכל-מקום מה שנפסיד על-ידי כך מיופֵים המקורי נחזיר לנו בחופני-יופי עשרת-מונים, על-ידי שנלביש את יפי תנופת התנשאותנו התרבותית שלנו עליהם – וכשם שיופי זה יובלט וישגשג מתוך שבתו על יופֵים הטבעי של ההרים והיותו יונק אגב כך ממשמעותם, כן תובלט ותשגשג גם משמעות יופֵים הם מתוך הכרתה בהיענותנו שלנו.

במילים פחות מופשטות ניתן לומר, שגם על-פי העיקרון המוצע כאן, על-כל-פנים לא תלך בוודאי המשמעות האסתטית של הרי ירושלים לאיבוד, אלא שבמקום היבלעותנו הפסיבית (והעקרה) בצלה של המשמעות הזאת, על-ידי צלילת הבינוי אל מורדות ההרים, תבוא האינטגרציה המעוכלת והפורייה של יופֵים בתוך בינוי המטפס ועולה עליהם, בצורות ארכיטקטוניות המשתגבות זו על זו ומתנשאות זו מול זו בתוספת כליל יופֵין הישראלי המעוצב שלהן, מעבר לגֵאיות של חיתוכי-הטבע המקוריים, הנשארים בעינם.

נראה גם לומר כי עיצוב אסתטי מסוג זה, לא זו בלבד שיותר הולם הוא את האופי הישראלי מאשר "ההשתלבות הפסיבית", אשר אין האופי הישראלי מסוגל לה מעיקרא, אלא באמת פשיטא שאף יותר עשיר הוא לאין-ערוך בתכנים, ויותר חיובי הוא לחלוטין מבחינה חינוכית, על-פי כל ערכי הדינמיקה התרבותית

המוחזקים כמכריעים בעינינו, הן על-פי המסורת של תורת ישראל הן על-פי השתברותה "הפרוגרסיבית" שחזרה והתקבלה אצלנו במקביל, מאירופה; ומשאך נותנים אנו על הבְּרירה את הדעת, אכן אך פשוט הוא, שבעצם אף לא נותר בבְּרירה זו שום צד הראוי להתמודד על בחירה-שכנגד.

## **מרכזיות המקדש מן הבחינה הרוחנית – ירושלים עיר הקודש**

מהערת-האגב הטכנית הזאת – [בדבר הדרך הראויה להתמודד עם הנוף הטבעי] – צריכים אנו עתה לחזור אל יתר המסקנות שאמרנו [לעיל, באמצע עמ' 535] כי מסתנפות הן מהחזרת בית-המקדש להיותו מרכז החיים העבריים; ואחר שכבר נתנו את הדעת על השתלבות הבית במערכת התפקודים הממלכתית, נשאר לנו עוד לעיין בהשתמעויות הנובעות מכאן מן הבחינה הציבורית-הרוחנית.

עיון זה מתקשר במיוחד אל מהלך דיונונו מקודם, באותה נקודה שהדגשנו בדבר הכרח הַחֲזָרָה לְהַשְׁתַּרְשׁוּת הכפרית ובדבר החשיבות הנובעת בעקיפין לחזרה הזאת גם לגבי עצם התכנון העירוני של ירושלים גופא. כי באמת, כאשר דרשנו קודם את חידוש ההשתרשות הכפרית, הסתפקנו בעניין זה רק בהנמקה מקוטעת, לפי מה שנדרש לנו לצרכי הדיון המסוים דָּהֵתָם; אך בשלב זה שאליו מגיעים אנו עתה כבר נזקקים אנו גם לצד המשלים של ההסבר, וברמה זו מתגלה כי העיקרון אמנם נכבד הוא אף מעבר למה שהספקנו לציין בתחילה, ומשמעותו לנושא של חיבורנו היא לא רק במעבר מתקופתנו לשיקום המקדש, כי אם גם מצד ההשפעה החוזרת של המקדש, לכְּשֵׁיִכּוֹן ויעמוד על תָּלוּ.

ההנמקה המקוטעת למעלה ביססה את צורך החזרה להשתרשות הכפרית באופן כפול: מתוך עצם צורכי האיזון החברתי הנכון, מן הבחינה המהותית; ומתוך הצרכים המעשיים של הכשרת הרקע לחידוש דרכי-הפולחן המיוחדות למקדש, על כל מערכת סידורי הקדושה וזהירויות הטומאה, המעמידות את המסגרת הטכנית לשיטת-הפעולה של השפעתו החווייתית. אולם, למעשה, אף אותה טכניקה מיוחדת של המקדש כמובן אינה מצווה עלינו ואינה נחוצה לנו לשמה, כי אם למען יתרון החוויה והתבונה של הקודש המופק באמצעותה – והעובדה השלמה היא שלא רק הטכניקה של המקדש כשלעצמה היא הזקוקה להכשרת התום הטרומית של שורשיות קרקעית, כי אם באמת הטכניקה הזאת, על הקדושה הכרוכה בה פנים

ואחור, הן לצורך ביצועה מלכתחילה הן בדרך תוצאה בדיעבד, היא היא הזקוקה להכשרה שדרשנו.

במילים אחרות, אפוא, לא רק הטכניקה, כי אם גם הגורם המהותי של הקדושה, בתפיסתו המופשטת וכערך עקרוני בפני עצמו, אף הוא הריהו צד – ואף הצד הקובע – באותה דרישה של תיקון חברתי. אכן, גם הוא כשלעצמו אי־אפשר לחזותו ברמת העילוי הראויה על־פי תורת־ישראל בלעדי רקע התום של שורשיות קרקעית, נקיייה מעודף ההשחתה של ציניות פְּרָפִית־אוורירית – ובסך־הכול ניתן לנסח שלמעשה שוב עומדים אנו כאן בפני מין מעגל:

תיקון האיזון החברתי, בכיוון חידושה של ההשתרשות הכפרית, נחוץ לנו כדי לחזור לרמת הקדושה הדרושה לשם חידושו של בית־הבחירה; תיקון זה עצמו זקוק שוב, ממילא, לתנופת־קדושה תחילית מספיקה, שיהא בה על־כל־פנים כדי להסיבו הוא, אף בטרם שמבנה החברה נמצא כבר מתוקן דיו בשביל לקיים ולהחזיק את רוח־הקודש בקביעות יציבה; ואילו משיוגשם התיקון, וגם המקדש ייכון אמנם במסגרת הוויית השורשיות הקרקעית הטובה שנוצרה, הרי שוודאי אך טבעי הוא כי גם המקדש – על הקדושה המקיימתו והמופקת באמצעותו – לא רק יהא זקוק להמשך קיומו ויציבותו של אותו התיקון, לשם הבטחת קיומו ופעולתו הוא עצמו, אלא אף יחזור ויתרום מצדו, על־ידי תומת־קדושתו, שהתיקון אכן ימשיך להתקיים ולהתייצב תמיד, במעגל הסובב והולך.

מעגל צפוי זה מעלה את מבנה היחס העתיד בין פיתוח העיר לבין מגמת ההשתרשות הקרקעית לדמות שונה לחלוטין מזו שחזינו מקודם, בשלב ההכנה שמלכתחילה, לפני שיקום המקדש.

כי במצבנו הנתון והמורגל, בשלב המוקדם, עדיין יכולים אנו לראות את ההשתרשות הכפרית רק כעיקרון רצוי, ויכולים אנו אפוא רק להעמיד דברים במטרה לנסות ולחנך לקידום העניין, או לו יהא גם כדי לפעול כפי שחושבים אנו שהדבר יהא עשוי לשרת את הקידום או להשתלב באופן מתואם במצב הרצוי לכשיושג; אולם, ברמת ההתקדמות שבדיעבד, כבר יכולים אנו לצפות שעקרון השורשיות הכפרית אמנם יוכל כבר להשפיע על המשך התפתחותה של ירושלים לא רק על־פי הקווים של חזון תאורטי כנ"ל – או לו יהא גם חזון המתממש והולך – אלא, באמת, בבחינת רקע־חיים הקיים כבר בפועל וכמציאות אשר היא כבר המציאות הנתונה, בה"א הידיעה. ובתוך המסגרת הזאת, בית־המקדש כמין קטליזטור: מצד אחד ניזון הוא מתומת השורשיות הכפרית ומעלה את המתח שלה בקודש, ומצד שני, מתוך הקודש, ממילא חוזר הוא ומשפיע נטייה של תום,

הסותרת את ההינשאות הכרכית-האוורירית ומחזירה את האדם לסדר-חיים של צמידות ויציבות קרקעית.

מתוך חזות זו, שוב, ניתן לומר כי בית-המקדש מופיע כבר לא רק כמטרה בפני עצמה במכלול המטרות הצריכות להרכיב את מסגרת התכנון של ירושלים, אלא מופיע הוא גם כאמצעי, אשר על-ידי תעוצב ותהוקצע אמנם הדמות הראויה לארץ בכללה ולירושלים בפרט, גם מבחינת המטרה של האיזון החברתי הנכון, קצב חיי הציבור, הרכב-ההתעסקות והשתקפות הדברים במבנה החומרי של העיר, באופן מתוקן כפי שדרשנו וצפינו לעיל.

אולם, מסקנה זו כשלעצמה הריהי עדיין מופשטת וחלקית יותר-מדי בידנו, על-ידי צמידותה לעניין המיוחד של תיקון הדברים רק על-פי מה שכינינו מקודם כהשתרשות קרקעית או כ"רוח-גבולין" – [ראה בפתיחת הפרק, עמ' 521] – וכדי לעמוד על משמעותה גם מעבר לכך צריכים אנו לחזור שוב לאותו מעגל שאמרנו, מכיוונו ההפוך: לא רק מצד התום הקרקעי המתקיים על-ידי קדושת המקדש, כי אם גם מצד מתח-הקודש, המקיים את התום הקרקעי ורוח-הגבולין וחוזר ומתעלה באמצעותם.

לעומת הכיוון הקודם, אשר יסוד-מהותו הוא דמוגרפי-חומרי, כיוון זה הוא מלכתחילה רוחני, חווייתי וערכי – והוא הוא בעל המשמעות המסוימת יותר לגבי הנושא המיוחד של תיפון דמותה של ירושלים. הדבר בא לידי ביטוי אף בדרך של גיבוש הלכתי, ובאופן המובהק ביותר בהלכה הקובעת כי בירושלים "אין מוציאין זיזין וגוזזטראות לרשות הרבים מפני אהל הטומאה"<sup>כ</sup>. הלכה זו מתקשרת לכמה הלכות נוספות, כגון איסור בתי-קברות בירושלים, איסור הלנת המת וכיו"ב – או, לעומת זאת, היתר אכילת קודשים בעיר והדומה לכך – אשר עניינן של כולן הוא להמשיך את סידורי-הקדושה וזהירויות-הטומאה מבית-המקדש ולהרחיבם לשם יתר-ביטחון-הטיפוח על פני העיר בכללה.

אין צריך לומר שגם הרחבה זו [מן המקדש אל העיר] זקוקה כמובן לאותה רוח-התום שאמרנו, כדי לקיימה מלכתחילה, ואילו בדיעבד שוב צפויה גם היא להוסיף ולחזק את רוח התום הזאת, בהמשך מבית המקדש, אף בכל מהלך החיים היום-יומיים בירושלים – על-ידי עצם המפגש המתמיד עם גילומיה הממשיים שבעין וקבלת עול הבעיות המעשיות שהיא מעוררת, לשם צרכים מופשטים של קדושה, אף בתוך תוכם של חיי-החולין. ומבחינה זו, הרי זו אמנם גם דוגמה

כד פרק ז' מהלכות בית הבחירה להרמב"ם, הלכה י"ד.

מוחשית לדבר, כיצד צפוי באמת בית-המקדש להשפיע במגמת טיפוחה של רוח-הגבולין שאמרנו מקודם. אולם, יש גם לשים לב, שכמו בבית-המקדש עצמו כן גם בתקנות-הגדר האלו, הבאות לשמשו, עיקר הכוונה הישירה איננו כמובן לטפח את רוח-הגבולין הסתמית, כי אם את התודעה והחוויה המוגדרת של מתח-הקודש; טיפוחה של רוח-הגבולין, המופק אגב כך, אינו חשוב כאן בעצם אלא לשם טיפוחו של המתח הזה – והתודעה והחוויה של מתח-הקודש היא אפוא ההתגלמות הממשית של ההשפעה האמורה להתפשט מכאן על פני דמותה ואופיה של העיר. לאור הדברים האלה, מסקנה אחת מתקבלת היא, כי החזרת המקדש לתוך אותה בירה ירושלמית שוקקת שתיארנו מקודם תעִשְׁנו ממילא לא רק לנקודת-המוקד הגאוגרפית לגבי דמותה החומרית של העיר, ולא רק לנקודת-המוקד המרכזית לגבי פנייתה של הרוח, אלא גם למרכז-השראה פעיל מתוכו, אשר על-ידי עצם קיומו ושיטת-הווייתו חולש הוא על העיר וקובע מצדו, לגבי השקיקה הביקורתית האמורה, את קצֶפָה ואת טיבה התוכני, במתכונתו שלו, וכעין חותם מגבוה.

מכוחו של המקדש, אפוא, אך פשוט הוא כי אותו דימוי פריסאי שהעלינו מקודם [בעמ' 508] יהא למעשה רק הפוך על פניו, באשר במקום פריצות-ההפקר הכרכית של פריס יהא כאן איפוק של שורשיות קרקעית וגבולין; במקום רשע ההתפוררות של פרטים – חסד האחוהה המגובשת במסגרת הצדקה והמשפט של לשכת הגזית; ובהטעמה מכלילה לכל זה, במקום החילוניות המהותית לדימוי הפריסאי – מתח-הקודש ותודעת-הקדושה האמורים לאפיין את החיות הציבורית, ואף האישית והעממית, מתוך עצם עובדת ההימצאות של הציבור על אנשיו בירושלים.

אולם, גם בסיכום זה עדיין יש לנו באמת רק צד אחד של המטבע, ולצורך ההשלמה הנוספת של הדברים שוב ראוי לנו לתת את הדעת על שלושה גורמים של לוואי הבאים מכיוון שכנגד.

האחד מאלה הריהו במה שמסתבר, שדווקא אותו ההיפוך שהסקנו בירושלים לעומת הדימוי של הדוגמה הנכרית עשוי להעלות את העניין העולמי בירושלים פי כמה וכמה מכל עניין באיזו בירה אופנתית שנודעה מעולם; ועם ההתעניינות הזאת, ממילא משמע שבמידה מקבילה יגבר גם הלחץ להתפתחותה של ירושלים דווקא במגמה הכרכית. על אחת כמה וכמה גם-כן, שוודאי אף אין הלחץ הזה צפוי להצטמצם רק בגורמים של ריבוי הפניות הבין-לאומיות, זרם התיירים והתלמידים, וכיו"ב, מתחום ההתעניינות הרוחנית גרידא, אלא כל אלה יצטרפו גם אל לחץ



הקשרים הנרחב בתחומי העסקים והמדיניות, אשר אף הם יתפחו וילכו עם עלייתה המקבילה של מלכות ישראל גם בסדר המעצמות החומרית.

הגורם השני הוא מקביל לכך בתוך ההווה הישראלית הפנימית – והיינו שיתרונה הרוחני של ירושלים ומעמדה המדיני והעסקי ייטו כמובן לעודד מאוד את מגמתה הכרכית גם מתוך לחץ הצרכים והקשרים של האוכלוסייה שלנו עצמה – כפי שכבר ציינו בעצם לעיל; אולם, בתוך המסגרת הזאת, עוד צריכים אנו להדגיש גם את הגורם המיוחד הקשור במישרין בהחזרת המקדש, והרי זה גורם העלייה לרגל. מצווה זו, אף היא יש לה גם השפעה מוגדרת לעניין תכנונה של העיר, על-ידי מה שמחייבת היא הכנת אפשרויות איכסון בחינם לעולי הרגל הרבים<sup>כה</sup> – אך משמעותה הגדולה לעניין המגמה הכרכית הריהי כמובן בכך, שבימי הרגלים אֶמוּדָה היא להפוך את ירושלים לעיר דחוסה ממש. יתר-על-כן, אין מדובר כאן בדחיסות בלבד, כי אם בדחיסות של שפע אוכלוסין מגוון, מכל קצווי הארץ ואולי גם מכל קצווי העולם – וצד זה של הדברים אינו נופל בוודאי בערכו, לגבי המגמה הכרכית, ממשמעותה של עצם הדחיסות עצמה.

ואילו הגורם השלישי הוא במידת החיוב הרוחני הגלומה גם בעצם הכרכיות, מצדה.

בנקודה זו חשוב לחזור ולהדגיש כי התום השורשי ומתח-הקודש על-פי תורת-ישראל לא היו אף פעם פרימיטיביים או נבערים, כדרך תומת-השורשיות הקרקעית בגויים, אלא מטבעם הריהם היו תמיד תום וקודש נאורים, מוטעמים כבר מן ההתמודדות והמאבק המודעים עם משיכת ההשחתה הכרכית – ובהתאם לכך, ממילא, גם הנחת-יסוד היא לעתיד, שאין הם אמורים להיות תום וקודש תמימים, כי אם מבוססים בעומק ורום של חכמה מקיפה, כדי יכולת לעמוד תוך הבנה עצמית, בניגוד למשיכה המשחתת ועל אף מציאותה פֶּשְׁנוּת. לא-כל-שכן מובן, שכזאת חייבת להיות אמנם ההיערכות בתקופה כמו שלנו, ובמיוחד אם נשים לב שהדברים אף אמורים להתפתח אצלנו לאו דווקא מתוך צמיחה טבעית כמקובל, כי אם בדרך חידוש, באופן מחושב ועל-פי מגמה מכוונת. אולם, מין היערכות שכזאת, מעצם טיבה מובן ממילא גם-כן, שבמסגרת של שורשיות קרקעית בלבד אין היא אפשרית כלל, מעיקרא. מעצם טיבה זקוקה היא גם לשורשיות במציאות

כה 'כסף משנה' על פרק ד' מהלכות בית הבחירה הלכה י"ד, בשם רש"י, [הכותב זאת במסכת מגילה דף כ"ו עמוד א'].<sup>כה</sup>

הכרכית – ולא רק כדי להתמודד ולהיאבק עם מציאות זו, אלא גם כדי לשאוב ממנה את התחכום (ואף את עושר האמצעים החומריים), הדרושים כדי לעמוד במאבק; ובסך-הכול משמע אפוא כי גורמי המגמה הכרכית בירושלים אכן נחוצים באופן פנימי אף לשם עצם ההשלמה המהותית של הדרישה הקרקעית ודרישת-ההתקדשות בעצמן.

והנה, גם בנקודה זו נמצא מתוך מהלך עיוננו, שבית-המקדש צפוי אמנם לתרום את תרומתו באופן מתאים ביותר.

ראינו כי אף עצם המגמות הכרכיות האמודות להתפתח מתוך מציאות המקדש, הריהן על-כל-פנים מושרשות ממילא בסיבות ובצרכים של קדושה – ועם כל מה שהמגמה הכרכית כשלעצמה ובמופשט עשויה להרחיק מן הקודש, או לבלבלו, הרי כאן מכל-מקום כבר יוצאת היא מלכתחילה מושרשת אפוא גם במגמה הנגדית, התוכנית והמוגדרת, לתיקון הדבר, ממנו ובו. במילים אחרות משמע אם-כן, כי מעגל ההתפתחויות שאמרנו, הצפוי להיווצר מכוח שיקומו של בית-הבחירה והשפעתו החוזרת, אינו מצומצם באמת רק לאיזו תפיסה חד-צדדית של התגדרות בקודש – ועם זאת אף אין הוא מסתכן להיפרץ על-ידי ההפלגה האנטיתטית הכרוכה בו מטבעו אל מעבר לכך – אלא צפוי הוא להיסגר אמנם בשלמות שוטפת, חיה ומתמדת, מסביב למרכז המעלה ומשרה את הקודש בתפיסה כל-צדדית, מאוזנת, מכל נקודות-המפתח גם יחד של ההצטרפות הדיאלקטית הדרושה לנו כאן על-פי תכליות התורה.

ואילו אנו, בינתיים, לכשנִהָא מתכננים ובונים את ירושלים על-פי הדרישות העולות מתוך שיקולי שיקומו של מרכז-המקדש הלזה, הרי שממילא נימצא פועלים אפוא לא רק על-פי המובן הטכני של השיקולים הללו גרידא, אלא גם נהא ממילא מכוונים ישירות אל דמות שלמותה המהותית הנכונה של העיר, כפי שבאמת צריכה היא להיות, היא עצמה, לגופה.

## ח ל ק ש ל י ש י

### עמדה וגישה מדינית

**ב** מסקנה זו [דלעיל] מיצינו למעשה את הנושא של חיבורנו – וכבר היתה לנו הזדמנות לציין כי במה שנוגע להגשמת הדברים בפועל, נמצא שאין אנו עומדים כאן בפני משימה היכולה להיות מוגדרת מלכתחילה לעצמה, אלא נשארים אנו להיות תלויים בבעיות הכלליות של הגשמת המהפכה המשיחית, אשר רק במסגרתה של זו תוכל להתגשם גם המשימה של תכנון ירושלים ובינויה כראוי. אולם, בשני אופנים עוד מתבקש לנו לתת את הדעת בחיבור זה, בכל-זאת, גם על בעיות של גישה להגשמת הדברים בפועל בייחודם; [ושני האופנים הללו – הנה כתובים הם בשני פרקיו של החלק הזה].

### היחס למעשה שבינתיים

#### [פתיחה]

האופן האחד הוא מצד העמדה הראויה להינקט לגבי מה שנעשה בירושלים בינתיים, בטרם תצליח הגישה התכנונית הנכונה להשתלט ובעוד שהדברים מתנהלים אפוא ממילא – ולפחות מבחינה עקרונית – במגמה בלתי-נכונה, או, על-כל-פנים, בצורה שאינה מכוונת לחיוב הנכון.

במסגרת זו, אך פשוט הוא כמובן, שהעמדה הראויה היא בהוקעת הפסלות והסברת החיוב הנכון; אולם, אך פשוט הוא ממילא גם-כן, שעיקרון כללי זה אינו נושא כשלעצמו פתרון אלא לגבי העניין בכללותו ובמשמעותו הרחבה והמופשטת ביותר. לעומת זאת, כשירידים אנו לרמת ההתייחסות למעשים ספציפיים, נראה לומר שאפילו כאשר משמעותו הרעיונית של המעשה ברורה על פניו – לא תמיד יימצא לנו בעיקרון הכללי הנ"ל פתרון ממצה, ועל אחת כמה וכמה אפוא כאשר אין למעשה משמעות ברורה שכזאת.

הדוגמה המובהקת ביותר בהקשר זה הריהי ודאי במפעל השיקום של "הרובע היהודי", אשר משמעותו הרעיונית השלילית ברורה אמנם עד למיאוס על פניה, כפי שהסברנו לעיל, ואשר אף-על-פי-כן קשה גם לומר שעל-ידי הוקעת שלילתו גרידא – ולו גם הוקעתה המוסברת במגמה חיובית – יכולים אנו לצאת פטורים לגביו. הקושי טמון בכך, שלשיקום מתוכנן כראוי במקום זה – תוך התייחסות מכוונת להחזרת המקדש הצריך לקום בסמוך – אין הנהגתנו מסוגלת מעיקרא: כל מה שייעשה כאן יצא אפוא ממילא פסול, בעל מעמד של עֲרָאִי ונידון מלכתחילה ליהרס לשם החלפה על-כל-פנים – והברירה לשיקום מסוג זה הריהי פה, אם-כן, רק בהשאת האתר בינתיים בעינו. אין צריך לומר כי השארה שכזאת הריהי, מבחינה רעיונית וחינוכית, מכל-מקום לא פחות גרועה מן השיקום המסולף, ואילו מבחינה מעשית, מדינית ויישובית, הריהי כמובן אף גרועה יותר לאין-ערוך, פי כמה וכמה. המסקנה היא אפוא, שעם כל החובה להסביר את פסלות מגמתו של השיקום האמור ואת דין הארבעות הגלום בו מטבעו, לא נותר כאן על-כל-פנים מקום להצעות של ברירה חיובית טובה יותר, שתוכל להיות בעלת סיכוי מעשי בינתיים: כל מה שיוכל לפי-שעה לצאת באמת אל הפועל יהא עוד על-כל-פנים טוב מלא-כלום; ואף השיקום המסולף – מן הראוי אם-כן לדרבנו מלכתחילה ולברך עליו בדיעבד, ולו גם במסויג, ובלבד שאמנם יהא בו לפחות כדי להרבות ולבסס במקום את בני-ישראל.

ואם זוהי המסקנה לגבי מפעל של בינוי כמו "שיקום הרובע היהודי", אשר באמת הוא לא רק מאוס, בעליבות-ההשגות המשתקפות מבעדו, אלא גם יש בו צד של קלקול מדיני-מעשי, כפי שאף זאת כבר ציינו – על אחת כמה וכמה לגבי מעשים אשר לא יימצא בהם שום פסול מסוים לבד מזה שאין הם משתלבים בתכנון ערכי נכון, ושבהשלימנו עם כך שוב אין לנו קנה-מידה מהותי אפוא כדי לדון אותם כלל.

העניין מצטרף אל רקע הבעיה הכללית של ההתייחסות הראויה לדברים המתרחשים בהתפתחותה של מדינת-ישראל והאינדנא.

על הקושי הפנימי, הכרוך לעתים קרובות בהתייחסות שכזאת מנקודת-ראות ישראלית-שורשית, היתה לי כבר הזדמנות להעיר במאמר 'הרהורים בלתי-מעשיים על הצטרפותנו ל'שוק המשותף'';<sup>43</sup> אך שם ציינתי את הקושי רק בשים-לב לסתירה האפשרית בין מה שעשוי להיראות, במסגרת השגותיה הדלות של המדינה, כטובתה ההכרחית כביכול, ללא תמורה, לבין מה שהוא טובתנו האמתית, על-פי התכלית הישראלית העלומה מן המדינה – ואילו כאן, [בסוגיית תכנון ירושלים], מתגלה הקושי בעלותו גם מכיוון אחר.

הרבנות היסודית בנושא שלפנינו הריהי בכך, שכאן דנים אנו במעשים אשר על-פי טיבם ומגמתם אין הם רק בעלי אופי טקטי, לפתרון של בעיות שהזמן גרמן, אלא מכוונים הם מעיקרם לסידורים של קבע, לשמם, ולהיווי של עצם הרקע האמור לשמש כמרקם המהותי של חיינו וכבסיס נתון למהלך התפתחותנו בעתיד. והנה, מעשים מסוג זה, בהיותם מכוונים במישרין לעקרונות, אמנם אפשר ממילא להעלות בדרך-כלל גם את הערכתם, במישרין ותוך מיצוי שלם, לרמה עקרונית, בלי שום צורך להסתבך בהבחנה בין דינם המהותי לגופם לבין דינם בלתי-ברירה על-פי צורכי חיזוקנו בינתיים, בשים-לב למגבלותיה העם-הארציות של מדינת-המעבר. כך, למשל, אין קושי לומר בפשטות כי המשטר שהומצא למדינה או המשפט שמחוקקים לה, כביכול-לדורות, "להחלפת המג'לה"<sup>44</sup>, ריהם רעים ופסולים, וכל משמעותם לדידנו היא שנידונים הם ליבטל, ועלינו החובה לבטלם ולהחליפם; וכך הוא, כמובן, מפני שהמשמעות המהותית והמשמעות הטקטית של הרגע מתלכדות פה בזהות אחת.

כו פורסם ב'סלם' בטבת תשכ"ג, [ובמהדורתנו – כרך זה עמ' 27 ואילך].

44 ה'מג'לה' היתה מגילת-ספר החוק האזרחי העותמני, אשר בשל חקיקת-רציפות מנדטורית נשארה תקפה בארץ בשלושים שנות שלטון בריטניה, ובשל הוראת חוק זהה של מדינת ישראל שאך-זה נוסדה, 'זרמה' והתיישבה בספר החוקים הישראלי. במשרד המשפטים שקדו, כבר משנות החמישים, על הכנת מסכת החוקים האזרחיים שיחליפו את המג'לה; שב"ד עצמו – במחלקת תכנון החוק – הכין מספר הצעות-חוק מקיפות במגמה זו, אך לאחר עמל שנים, נגנזה עבודתו. (ראה עוד: 'מהלך חיי', כרך א' עמ' 48 ובהערה 25 שם; 'למלחמת תרבות', כרך זה עמ' 388, ובהערה 6 שם).

אולם, בנושא המיוחד שלנו, רבותא נוספת היא שהמדובר כאן הוא לאו דווקא בעקרונות המרקם החברתי-הערכי כשלעצמו, כי אם במשהו מעיקריו של מרקם-היסוד החומרי.

צד זה בהרכב-הדברים, עם כל משמעותו המהותית כנ"ל – (באשר מתכנני ירושלים, אף במסגרת המגבלות הרעיוניות והמעשיות של מדינת-המעבר דהאידנא, לא ייתכן בכל-זאת שלא ידמו להם את התכנון באיזה ממד יחסי של סופיות) – עוד יש לו על-כל-פנים גם משמעות טקטית לקידום חיזוקנו, מעבר למשמעות העקרונית-הערכית של צורת החיזוק וגדריו. בהתאם לכך, ממילא מתאפשרת בזה מסגרת-התייחסות כפולה; וכאשר נוכחים אנו כי במסיבות הנתונות אין אפשרות של טקטיקה מקדמת בביצוע הדברים, אשר תהא מכוונת גם במישרין לתוצאה המהותית הנכונה, אמנם נמצאים אנו זקוקים למסגרת-ההתייחסות הכפולה, כדי להעריך את המעשה לא רק על-פי משמעותו המהותית, אלא גם לפי ערכו הקידומי-הטקטי.

מבחינה שנייה זו, הנקודה העקרונית החשובה היא, כי כל אימת שיוכר שם אמנם ערך קידומי נפרד, אשר אינו מתלכד במישרין עם השגת התכלית הנכונה מבחינה מהותית, הרי זה יוכל על-כל-פנים לקרות רק אם נהא מעריכים את הדבר לאור-דווקא, כמובן, על-פי צורכי השגתה של אותה התכלית כשלעצמה, וגם לא על-פי אילו צרכים של התחזקות במופשט, כי אם על-פי שיקולי קידומה והכשרתה של מדינת-המעבר העכשווית בדרך-כלל, להיותה נכונה ליהפך באופן היעיל ביותר למלכות-ישראל המתוקנת, אשר בה כבר ממילא אפשר יהיה לחתור במישרין אל התכלית המהותית הנכונה גם בעניין המסוים שבנידון. כי בוודאי, רק בדרך זאת יכול הניתוק להתאחות, בלי שנאבד לא את רעיון התכלית ולא את מעש הקידום, ובלי שנכתיר לנו מכל-מקום איזה גולם של קידום לשמו, אשר אינו משועבד לתכלית ואשר סופו הוא פשוט לאבדן.

באופן כזה ובמילים אחרות, אפוא, קנה-המידה לקידום הטקטי אינו אלא בחיזוק המדינה לעניין המהפכה המשיחית הדרושה בה, ומכאן הסיכום המתקבל הוא, שאם נמצא כי בסך-הכול יש בדבר מין קידום שכזה – עדיין המעשה ברוך הוא בינתיים, גם אם מבחינה מהותית נושא הוא סילוף; אם, לעומת זאת, אין שם מין קידום שכזה – ושאו ממילא משמע כי המעשה גם מסולף הוא מבחינה מהותית, לגופו – הרי שהמעשה פסול הוא מכל-וכול, וקנה-המידה המהותי חורץ את דינו, גם אם מנקודת-הראות המוגבלת של מדינת-המעבר בבערותה נדמה הוא כולו לחיוב ואין לו תחליף.

אם נחזור וניישם עתה את המסקנות העקרוניות האלו לנידון המיוחד שלנו ביתר בירור, פירוש הדברים הוא אם-כן כי בתנאי מדינת-המעבר, כל זמן שהתכנון הנכון של ירושלים אינו בא למעשה בחשבון מעיקרא, הרי שרעיונות התכנון הזה ממילא אינם באים אמנם בחשבון גם בנושא למאבק ישיר, אלא רק יכולים וחייבים הם למלא על-כל-פנים את תפקידם במאבק-ההכשרה הטרומי, החינוכי. ואכן, נראה לומר, כי במסגרת המאבק החינוכי הזה נועד להם מקום חשוב ומובלט במיוחד, מפני שבאמת יש בהם כדי לשפוך אור בהיר ולהוסיף מידה רבה של ממשות תוכנית לרעיון המהפכה המשיחית בכללו, בכמה וכמה נקודות-מוקד עקרוניות ביותר. מעבר לכך, לגבי ההערכה המעשית של כל הנעשה בנינויה של ירושלים בינתיים, ממילא לא נותר לנו אלא קנה-המידה של חיזוק המדינה בבחינת נתון למהפכה המשיחית – ובמסגרת זו נציין קודם-כול, שקשה להעלות על הדעת משהו בנינוי-הביניים הזה אשר נוכל לומר עליו מלכתחילה כי הריהו, אמנם, גם דבר נכון וטוב כשלעצמו, הראוי מבחינה מהותית להישאר בעינו, אף מעבר להגשמת המהפכה.

כך הוא אפילו בדברים עקרוניים ובעלי צד מופשט, כמו למשל העברת מוסדות ביִרְתִּים לירושלים – אשר לכאורה אך פשוט הוא כי אמנם פעולה רצויה ואף מחויבת היא, אולי אף קודם-כול מן הבחינה המהותית; שהרי הנחתנו היא כי לפחות עצם המוסד הביִרְתִּי הזה, [מעמד ירושלים] כמות שהוא, בהיותו מעורה במבנה-המשטר של המדינה המסולפת דהאידינא, לא יהיה על-כל-פנים ראוי להתקיים כך במבנה של מלכות ישראל. אף בדברים מסוג זה, אפוא, רק עצם הצד המופשט הוא המכוון באמת לתכלית המהותית, ואילו התגלמותם החומרית יכולה להיחשב כרצויה רק מן הבחינה הקידומית-היחסית, ולא עוד; ואם בדברים מסוג זה כך – על אחת כמה וכמה במיני בינוי אשר שום משמעות עקרונית-מופשטת אין להם כלל, ואשר כל מעמדם המהותי אינו תלוי אפוא בהם עצמם, כי-אם רק בהשתבצותם בתכנית הכוללת.

כך, למשל, כל בית, רחוב, גן וכל כיוצא בזה, המתחדשים כיום בירושלים, ייתכן אמנם שלבסוף עוד יימצאו הם טובים ומתאימים גם בתכנון הנכון – ומסתבר אפילו כי חלק גדול מאלה יוכלו להיות מאומצים באמת כנתונים כשרים למהלך ההתפתחות המתוכננת בעתיד, ולא יהיו מוכרחים להיפסל דווקא כחייבי פינוי או שינוי מטבעם, כפי שכבר אמרנו בחיבורנו מקודם; אולם, על-כל-פנים, בינתיים, לא זו בלבד שהאפשרות הטובה הזאת אמורה רק בגדר ספק, אלא אף אין היא מתייחסת כלל אל הדברים כשלעצמם, כמוחלט, כי אם רק אל שימושם כחומר-גלם

באיזה תכנון אחר, מחודש: בַּמצב שבינתיים לא נוכל אפוא להעריך אף אחד מהם, מבחינה מהותית או מבחינת סיכויי השימושיים במערכת החדשה, לא כך ולא כך – ועל אף כל מיני השיקולים המהותיים אשר ישקיעו בהם מתכנניהם המקוריים, אמנם לא יוכלו הם להיות שקולים בעינינו אלא במשקל היחסי-הטקטי הנ"ל.

דיוק זה בהבנת העיקרון מעלה לנו באגב מסקנה נוספת, המתחייבת במקביל אליו מתוך הנחותינו, והיינו כי יהא אשר יהא לבסוף דינו של כל פרט במה שנעשה בבינויה של ירושלים בינתיים, הרי את מכלול הבינוי הזה באים אנו על-כל-פנים לתפוס כמשהו ארעי גרידא, כעין הסוכות של בני ישראל במדבר, וכמשהו המחויב מלכתחילה לפנות לבסוף את מקומו לאיזו דמות כוללת של עיר, אשר תהא מכל-מקום שונה לגמרי ממה שמתכנני ירושלים מתכוונים אליו בהכנים את המכלול העכשווי.<sup>12</sup>

המשמעות המעשית של עיקר זה, מצדו, מתבררת קודם-כול, ובאופן המובהק ביותר, לעניין ההתייחסות האסתטית לדברים; שהרי המשמעות האסתטית של נושא כלשהו, הלוא היא דווקא – ואמנם – ברושם שיוצר הוא בהשתבצותו השלמה, ואין זו ניתנת להתגבל באיזה פרט שייתפס כביכול בניטוקו, שאיננו קיים. מכאן שוב

כו הפרכה שבכל יומרה של בינוי מהותי בעיר ייעודית כירושלים, בתנאי טשטוש-הדעת של מדינת-ישראל דהאידיא, מסתמלת יפה במה שקרה בכינוי "האוניברסיטה העברית" בגבעת-רם.

העברת האוניברסיטה במגמה של סופיות לגבעת-רם נעשתה מתוך אשליית ההשלמה הסופית עם גבולות החלוקה ומתוך היאוש לשוב באיזה זמן שבהישג-יד אל מקום האוניברסיטה המקורי אשר בהר-הצופים. והנה, מהי כמובן המשמעות הערכית של הר-הצופים לעומת המשמעות של הר-הבית והמקדש? אך אפילו המשמעות הדלה-יחסית של הר-הצופים הלזה הספיקה כדי שעם שחרור המקום, מבלי-משם, בתשכ"ז, לא יחוס הציבור על הרבה מן המיליונים אשר השקיע בינתיים בפזיזות-ההעברה לגבעת-רם – ואף לא יירתע מן הקשיים של כל מיני השינויים, ההעברות, הפיצולים וכל כיוצא בזה, הכרוכים בניסיון להשיב איך-שהוא את האוניברסיטה אל הר-הצופים – אלא יעמוד ויעשה אמנם את כל מיני האקרובטיקה הללו לביצוע השיבה. ואף-על-פי-כן, מה יצא מן המאמץ? יצא רק בלבול על בלבול, באופן המחייב לחזור ולבנות עוד אי-פעם, על-כל-פנים, את כל האוניברסיטה מחדש, כדי לאספה סוף-סוף שוב, אי-שהוא, למקום אחד, מגבעת-רם ומהר-הצופים גם יחד.

ועתה, אם בעניין הר-הצופים כך – לעניין הר-הבית והמקדש, על אחת כמה וכמה; וכשם שהר-הצופים שוחרר אף-על-פי שהתייאשו ממנו, הלוא היאוש מבית-המקדש ודאי אינו מוצדק דווקא יותר.



ממילא יוצא אפוא, שלא רק לגבי עצם הדברים, לגופם, נמנע פה בינתיים כל קנה-מידה מהותי, אשר מעבר לטקטי, כי אם אף לגבי עיצובם הצורני-האסתטי נשמט פה למעשה כל קנה-מידה אמתי – ועל התפתחות זו של מסקנתנו ראוי לנו לעמוד עוד ביתר פרטרוט.

## היחס לאסתטיקה שבינתיים

הנקודה מתנגשת עם מה שהדגשנו לעיל, בתחילת החיבור, בדבר חוסר-המפלט מן ההכרעה האסתטית – ובייחוד מתבקש פה לחזור ולציין, כי על אף מה שאמרנו בפסקה הקודמת, הרי מכל-מקום כלל הוא גם-כן בחוקיות האסתטית, שאפילו סידור של עראי אינו יכול לצאת אל הפועל בלי שמשמעות אסתטית כלשהי תהא כרוכה בו על-כל-פנים, אם טובה אם רעה. לכן משתמע לכאורה לדידנו, שגם אם בינתיים יימנע מאתנו להשתתף בוויכוח על העיצוב האסתטי של הבינוי הירושלמי על-פי אילו קני-מידה גבוהים של תכנון מהותי כולל ובעל מגמה יחסית של סופיות, הרי מכל-מקום לא נוכל שלא לנקוט עמדה לגבי המשמעות האסתטית של הבינוי המתבצע – ולו יהא לפחות ברמת-ההערכה של כל הבינוי הזה כעניין של עראי וכעין מחנה של סוכות – אשר אף זה הלוא עוד ראוי לו בוודאי להיות נאה כל כמה שאפשר, כדי לחנך בכיוונו החיובי, ולא להשתמטות אל ההפך.

אולם, בעיון יותר מדויק מסתבר, שתיקון זה [של האמור בסוף הסעיף הקודם] – כל עיקר אמתו הוא רק ברמה המופשטת בלבד, ואילו ביישום לביצועים ספציפיים, מסוימים ומיוחדים בממש, מאבד הוא כמעט כל משמעות מעשית. טעם הדבר הוא, שסוף-סוף עוסקים אנו כאן בביצועים האמורים להיות ערוכים, על-ידי בעליהם, לאו דווקא על דעת מחנה של סוכות, כי אם על דעת העמדה גמורה, לעיר המתפתחת כדרכה – ומשמעותו האסתטית של כל פרט, למעשה, במסגרת כזאת, תוכל אפוא בהכרח להיות רק משמעות עירונית-עומדת, באופן ששום עצה של משמעות "מחנית-צועדת" לא תוכל להועיל בו מכל-מקום. יתר-על-כן, האפשרות שעצת הגישה "המחנית-הצועדת" תתקבל אולי איך-שהוא להכוונת הדברים בכללותם, וממילא היא תחול כבר גם על פרטיהם – אפשרות זו אינה יכולה לבוא בחשבון מעיקרא, כי ברגע שהיתה העצה יכולה להתקבל, ממילא היא נעשית היתה מופרכת מטבעה: כל עיקרה של גישה זו אינו אמור אלא על רקע התכנון המסולף שבו מסתבכים אנו בהיעדר התודעה הנכונה,

ואילו על-פי הנחה של התהוות התודעה הנכונה ממילא משמע שכבר יכולים היינו לתכנן אמנם במישרין במגמה מהותית טובה, ולא היינו נזקקים עוד לגישה של מחנה-מעבר.

ושלישית, הצד הנגדי, התוכני, של אותם שיקולים הוא, שדרישת אסתטיקה חינוכית-חיובית בירושלים העִבֵּית שבינתיים, הלוא מעצם טבעה אין עניינה אלא זה, שגם אם לא יודגש פה במישרין מתח הציפייה והתכונה להשלמת המהפכה המשיחית כראוי (כפי שוודאי אין לדרוש מן הבערות הבלתי-משיחית) – מכלל-מקום תבוא כאן לידי ביטוי, לפחות, איזו הליכה אמנותית בד-בבד עם התוכניות הישראלית הכללית; אך אין צריך לומר, שגם תחושה מופשטת כזאת אינה יכולה להידרש למעשה במצב-הביניים הנידון – שהרי לו היא היתה אפשרית, כבר היה שוב הכול ממילא אחרת, גם מבחינת התודעה המשיחית – ובסך-הכול משמע אפוא שמתבע הדברים נידונים אנו כאן, אם לא בהכרח לכיעור גמור, הרי לפחות לקִהוֹן אסתטי, באופן שלשום תוצאה אשר תהא בעלת משמעות חינוכית חיובית לא נוכל להגיע פה, למעשה, על-כל-פנים.

כיצד הקִהוֹן האסתטי הוא פועל-יוצא המתחייב אצלנו ממילא ובהכרח על רקע הניתוק מתרבותנו העצמית, הישראלית-התוכנית, הסברתי כבר בחיבורי 'על אמנות ותרבות ותורת-ישראל'<sup>כח</sup> – ודוגמאות להתגשמות ההכרח הזה נמצאות לנו כל אימת שנשים את לבנו אף אל התוצרים הנאים ביותר של האדריכלות "הישראלית" <sup>דהאינדא</sup>.

כך, למשל, מכלולי בנייני האוניברסיטאות החדשים הם בוודאי נאים ברענונותם וריווחתם, ובייחוד במקום שיכולים הם להיעזר גם בהוד הנוף הטבעי, כמו בירושלים וחיפה; אך כל יופים הלזה הוא פורמלי-מרוקן, חסר-שייכות תוכנית ושטחי עד לגבול-האפשר, ואם יש בהם בכל-זאת משהו ישראלי מיוחד, הרי זה אמנם רק בתכלית-השטחיות הילדותית וחסרת-ההתחייבויות הלזאת (באופן שלמעשה אף נהפך היופי על פיו ומתגלה רק כשקר, בעומקו של דבר). בדומה לכך, ייתכן כי בניין הכנסת – גם הוא, למשל, הריהו לאו דווקא מכוער; אך אף בניין זה הוא על-כל-פנים רק התגלמות של קהות, שאינה אומרת כלום ואינה מוסיפה שום דבר למסתכל מבחוץ – ממש כאילו אמנם נועדה זו להיות בְּבוֹאָת הפטופטים

כח ראה בייחוד פֶּסֶעִיף: 'תרבות ישראל ואמנויות האדריכלות והקישוט', [כרך ד', מתחתית עמ' 122 עד ראש עמ' 128. (שב"ד הפנה כאן לעמודי כתב ידו שלו, וההפניה הותאמה לעמודי מהדורתנו)].

התפלים הנשמעים שם בפנים. או דוגמה מאלפת שלישית: התאטרון שהושלם זה מקרוב בירושלים, ואשר לבד מן השלט המצחיק שהונף עליו נראה הוא באמת כמלאכה אדריכלית נאה של ביטוי ליציבות ועוצמה חינוכית (ולו גם, אולי, יותר מדי מתחננת); אולם, אף יצירה זו נשארת סוף-סוף חסרת-שורשים בשייכות חיובית כלשהי – ובעוד שאולי אי-אפשר היה אמנם להבליע את התאטרון כמות שהוא באיזו עיר אחרת בעולם [אם היא] בעלת מסורת או אופי, הרי על-כל-פנים, ממש כשם שהעמידוהו בירושלים כן אפשר היה להעמידו גם ודאי בקמפלה או באבידג'ן, למשל, ובאותו טעם עצמו.

דוגמאות אלו מבליטות בעליל את הדמיון בין הצד האסתטי לבין מה שאמרנו לעיל בדבר הצד המהותי של הבינוי הנוכחי בירושלים, לגופו.

כי אמנם, גם מן הבחינה האסתטית אפשר כי יצירות נאות בגדרי הנוי של הדוגמאות שהזכרנו לא תהיינה מוכרחות דווקא להידון לפסילה בתכנון הירושלמי המתוקן: אפשר שתאומצנה בגין אותה מידת נוי אשר יש בהן, ועל סמך הנחה שבשילובן עם הבינוי הנכון מסביבן תושרה גם עליהן, בסך-הכול, אווירה של שייכות למכלול התוכניות הירושלמית-הישראלית המיוחדת – אשר הן, מצדן, תתרומנה לה ממידת יופיין שלהן, תוך השפעת-הגומלין אשר בהתקשרותה של שלמות. וכשם שבוודאי גם במקומות אחרים – לו היה נבנה, למשל, בית הפרלמנט האנגלי בקמפלה, ייתכן שהיה זה סתם בניין נאה בעלמא, ואילו בלונדון נהפך הוא להתגלמות האידאה של חן והדר אנגליים במיוחד. אולם, בינתיים, כאשר אין לאותן יצירות מניין לשאוב השלמה חיובית – ואדרבה, כי בהיותן תוצרים משופרים של אותו חוסר-השורשים העם-הארצי השורר מסביב, הריהן נהפכות רק למוקד של השראת-מופת נמשכת מאותו מין עצמו, וכעין גילום נכבד ובעל-זכויות כביכול של איזו יומרת-סגנון "ישראלית", אשר ייחודו הוא דווקא בהיעדר כל תוכניות ישראלית (או אחרת), כנ"ל – ממילא משמע כי כל היתרון הזה של היצירות האלו אף נוטה ליהפך להן, לגבי משמעותן האסתטית, לרועץ.

כי אכן, במסיבות אלה, דווקא מידת היתרון האסתטי של היצירות המוצלחות-יחסית היא הנוטה להפוך אותן לגורם חינוכי-שלילי, בהיותה נוטה להנציח, בהיקף רחב, גם את צד חסרונן – אשר הוא הוא הקובע את אופיין התוכני בסך-הכול – ועד שעשויה השאלה להתעורר, שמא במצב כזה, אולי דווקא דלות אסתטית, או אף כיעור, הריהם יותר רצויים לנו, מבחינה טקטית וחינוכית, מאשר מידת היופי? תשובה חיובית בכיוון זה עשויה לעלות לכאורה על-פי השיקול, שבעוד אשר הכיעור המשופר והמיופה נוטה לחבב את ריקותו על הציבור, דרך כסל, הרי

הכיעור הפשוט והברור נוטה אמנם רק להשניא את עצמו – ויש בו אפוא פתח למגמה ההפוכה של דרבון ההתעוררות לסלק את המכוער ולהביא את היפה במקומו. אולם, למעשה, אין זו בוודאי תשובה אשר תוכל לעמוד. כבודה של האפשרות הדיאלקטית<sup>9</sup> במקומו מונח, אך בצדה נשארת העובדה, שבינתיים אף נוטה הכיעור להשניא את סביבתו על הציבור מעיקרא – בעוד שהכיעור המיופה, עם כל מגמתו המטפשת, נוטה לפחות לטפח התייחסות אוהבת כלשהי, אשר שום התעוררות של תיקון אינה אפשרית בלעדיה.

בסך-הכול מאזנים אפוא השיקולים זה את זה, והתוצאה היא שבעיות היופי או הכיעור של הבינוי הירושלמי בתקופת-הביניים צריכות כנראה להשאיר אותנו, בדרך-כלל, במעמד ניטרלי.

מה שיכול פה עוד להיות חשוב לדידנו הריהו רק זה, שברדיפת היופי התמימה, לפחות לא יתפתו האנשים להימשך אחר דימויי היופי של "ירושלים של זהב", על נחשתה וכיפתיה ופעמוניה דהאידנא – שמבחינה זו, ודאי, כל כיעור מסתיר ומבליע הריהו עוד על-כל-פנים יותר יפה ומועיל מן היופי המדומה של טפּש ההתהדרות בשפלות. מעבר לכך, מסתבר שחוץ מן הסימפטיה הטבעית ליתרון של יופי, וחוץ מן הסלידה הטבעית מפני גילוי של כיעור, הרי מבחינת השיקול הלאומי והעניין בתכנונה המתוקן של ירושלים, באמת אין סיבה שיהא אכפת לנו מה מתקבל שם בינתיים מן הבחינה האסתטית: על היפה נברך, שמשרת הוא את תיקונה של ירושלים בדרך החפְּבָתָה לעתיד, ועל המכוער נברך, שמשרת הוא את תיקונה בדרך הרגזתנו על ההווה – ובלבד שאמנם יהא שם על מה לברך גם מצד התוכן החומרי – ולזה נקדיש פה עוד מספר מילים לבסוף.

## קנה-המידה להערכה החומרית שבינתיים

הדבר מחזיר אותנו אל המשמעות המעשית השנייה של אותה מסקנה שאמרנו [בסוף הפתיחה לפרקנו, עמ' 552], כי מכלול הבינוי הירושלמי שבינתיים באמת לא יוכל להיות במהותו ההיסטורית אלא כעין מחנה של סוכות במדבר – והבהרת המשמעות הזאת מצריכה השוואה בין הבינוי הירושלמי לבין הבינוי החומרי של יתר הארץ, לעניין המהפכה המבריאה שדרשנו.

ההבדל בין השניים הוא זה, שלגבי הבינוי החומרי ביתר הארץ אין לנו בדרך-כלל קני-מידה קבועים במורשתנו התרבותית, אשר הבינוי הזה יהא נדרש להיתאם

אליהם בהכרח. כל הנעשה כאן לחיוב – ועל-פי כל אופן מועיל שנעשה הוא – יכול אפוא מבחינה עקרונית להיחשב כנתון מהותי כשר להמשך התפתחותנו כדרכה, גם מנקודת-הראות המהפכנית שלנו; ואפשר להכליל ולומר כי ביתר הארץ, נתוני החומר המצויים לפנינו אינם נשוא מחויב למהפכה, אלא הריהם יכולים אף להיחשב בסתם כבסיס למשא המהפכה – בדומה לאוכלוסייה הלאומית שבצ'ין, אשר אף היא כמובן אינה נשוא למהפכה, כי אם נושא, לגבי המהפכה האמורה להתקיים לארדווקא בעצם אישי האוכלוסייה בעצמם, כי אם רק בתודעתם, בהתנהגותם, במוסדותיהם ובמבנה יחסיהם ההדדיים. לעומת זאת, בירושלים, רק האוכלוסייה היא הנשארת כנושא המהפכה, או כבסיס נתון למְשָׁאָה – ואילו הבינוי החומרי שבינתיים (או, לפחות, הבינוי הזה במכלולו, ולהבדיל מחלקים אפשריים מפרטיו) אינו יכול להיחשב, כפי שראינו, כנתון מהותי כשר, אלא מוכרח הוא להימנות, הוא עצמו, עם גורמי הנשוא של המהפכה, בדומה לאידאולוגיה הגרועה, המוסדות וכו'.

ראייה זו מביאה אותנו לכך, שכאשר אומרים אנו כי קנה-המידה בענייננו הוא בחיזוק המדינה לצורך המהפכה המשיחית הדרושה, הרי בהתייחסות לשטח הארץ בכללה יכול קנה-המידה זה להתפרש הן בחיזוק המדינה בנתונים חומריים הן בחיזוקה בנתוני האוכלוסייה ורוחה – אולם, לגבי ירושלים, יוצא כי החיזוק בנתוני חומר אינו קנה-המידה, ואפשר כאן לייחס משמעות מקדמת לנתונים הללו רק בדרך-עקיפין: במידה שמסייעים הם בינתיים לחיזוקם של נתוני האוכלוסייה, או לו יהא גם לחיזוקם של כמה גורמי-לוואי מופשטים, כמו חיזוק מעמד המדינה וירושלים הבירה מן הבחינה הפוליטית, חיזוק המדינה מבחינת ההשפעה על התפוצות, חיזוק התורה במדינה, וכן כיוצא בזה. רק הגורמים הללו הריהם כאן אפוא בבחינת פירוט תוכני של מבחן החיזוק המשיחי שדרשנו, ואילו פיתוח נתוני החומר כשלעצמו – עם כל החיזוק העשוי להימצא בו לכאורה לדמותה של ירושלים והמדינה בינתיים – אינו נמנה עם הפירוט הלזה, אלא רק נשאר הוא תלוי בו, לגבי משמעותו, מבחון.

לפי משפט התלות הזאת, [דבר אפשרי] הוא שמעשה-בינוי בירושלים שבינתיים עשוי להתאשר, אף אם יש בו סילוף מהותי, כפי שאמרנו; ואילו מעבר למשפט הזה, הרי כל הבתים, הרחובות והכיכרות – בדומה למה שאמרנו על צורתם ויופּים – אין בהם לכאורה נפקא מינה (אלא אם אף פסולים הם מעיקרא), כי לא כך אמודים הם להתקיים מכל-מקום. לכן, אזהרה ראויה היא, שלהשקיע בהם יותר מכדי הערך הזמני הוא סיכון, באשר עשוי הדבר להתגלות כבזבוז; רק שעם

זאת גם ניזוהר ונעיר, שעל-כל-פנים – ועל אף כל הפסד אפשרי – הרי למען הערך הזמני או אף הקיים שייתכנו, גם אין זו כאן לגמרי הכוונה של דברינו שיתפרשו דווקא במגמה של עצת-חיסכון.

## המדיניות הבין-לאומית בהגשמתו של התכנון הנכון

### [פתיחה]

האופן השני שבו עוד צריכים אנו לתת את הדעת על דרכי הגשמתו של ענייננו בפועל הריהו מצד מדיניות ההגשמה של התכנון הנכון – כאשר אפשרות הגשמתו של התכנון הזה תיפתח לפנינו; וכאן, כשאומרים אנו "מדיניות", שוב אין הבעיה מתעוררת – ברמת-הדיון העקרונית שלנו – ביחס לאלו סיבוכים שיוכלו להתגלות אולי במעגל חיינו מבפנים, כי אם ביחס לסיבוכים הברורים האופפים את העניין כבר מעכשיו, מבחוץ.

את קצה הבעיה הזכרנו כבר לעיל, בחלק הקודם, בסעיף על עיתוי שיקומו של בית-הבחירה – ושם אמרנו, כי צריכים אנו להיות מוכנים לשיקום, לעת שנוכה לרגיעה יחסית מספיקה בזירה הבין-לאומית, תוך כדי תכנון כללי נכון של בינוי ירושלים, המתגשם והולך אף מקודם. אולם, באמת, הדברים מסתעפים והולכים: כי – כפי שהדגשנו – התליית השיקום של בית-הבחירה ברגיעה בין-לאומית מתאימה איננה לדידנו רק פרי הקשיים הרוחניים והחומריים, מבפנים, המפריעים לנו להתפנות למשימה תוך כדי מלחמות הכינון הממלכתי שבינתיים, אלא הריהי גם פרי המכשול הנוסף שבו נתקלים אנו כיום בנקודה זו, מצד תסביכי ההתנגדות העילאיים אשר שיקום בית-הבחירה צפוי עוד להסתבך בהם במיוחד, בהיקף בין-לאומי, משאך יועלה הוא על הפרק בעת שידם של הגויים דהאידנא עדיין רמה. ואילו תסביכי ההתנגדות הללו – כפי שבוודאי אך טבעי הוא – לא ייתכן שיצטמצמו רק בעצם הנושא של שיקום בית-הבחירה כשלעצמו, אלא מוכרחים הם להתפשט ממילא גם אל כל שיטת הבינוי המכנינה אשר אָרגנו סביבו – ויתר-על-כן, כי באמת מסתבר שבתוך מעגל ההתרחבות הלזה אף צפויים אנו להיתקל במתח-התנגדות נוסף, אף לגבי עצם שיטת-הבינוי הזאת כשלעצמה, בין אם תוכתר בשיקום המקדש ובין [אם] לא.

כל סבך ההתנגדויות האלה מחייב אפוא לצייד את הגישה שפיתחנו גם במערכת-הבהרות להתוויית עיקרי ההתייחסות אל הסבך ומציאת דרכנו מבעדו – ודבר זה יהיה עתה הנושא לסיום חיבורנו.

## התנגדות העולם המושלמי

במגמה זו ננסה קודם-כול לפרק את הפקעת לגורמיה – וההתנגדות המהותית הראשונה הרובצת לפתחה של זו הריהי כמובן התנגדות העולם המושלמי, המסתברת מאליה, לנוכח העובדה ששיקום בית-הבכירה שלנו צריך להתבצע דווקא באותו המקום עצמו התפוס כיום על-ידי מסגדי-המזכרת שהם בנו לו שם [=כמזכרת למקדש], מצדם, לקישור התקדשותם שלהם.

התנגדות מיוחדת זו, שוב, יש לה שתי הסתנפויות מקבילות – ואחת מאלו נושאת את הטבע המורכב של נטייה להחמיר את העניין ולרככו גם יחד. כוונתנו בזה היא להסתנפות של התנגשות האינטרסים המקדשיים בהר-הבית אל ההתנגשות הפוליטית, הקיימת מכל-מקום בינינו לבין הערבים, אף ברמת-הדברים החילונית. [ההסתנפות השנייה – חיבור התנגשות האינטרסים שבינינו לבין המושלמים עם תסביכי העולם הנוצרי ביחס לגאולתנו – תידון בסעיף הבא].

צד ההחמרה שבהסתנפות זו, פשוט הוא לכאורה וברור.

כי אמנם, בתוקף המעמד הקדמי והמרכזי הנודע לערבים בעולם המושלמי – עד כדי כך ששתי המהויות אף מגיעות לפעמים לידי התלכדות מושגית ביניהן – הרי שממילא נוטה ההתנגשות הפוליטית שלנו עם הערבים ליהפך גם למחלוקת בהיקף מושלמי, טרנס-ערבי – ואף אלמלא היה הר-הבית מעורב בדבר. אולם, על-כל-פנים, העובדה היא, שכיום אפשר עדיין להבחין בין ההתנגשות הישירה שלנו עם "העולם הערבי" לבין יחסינו עם "העולם המושלמי": במסגרתו של זה מצויים אפילו כמה עמים ומדינות, אשר קשריהם הפוליטיים אתנו פורשים מן העניין הערבי, או מדלגים עליו, ומתפתחים דווקא במגמה חיובית – ואילו מידת האיבה הבלתי-ערבית המצויה כאן כלפינו מעבר לכך, הריהי עוד בוודאי ברמת-מתח נמוכה הרבה יותר מן האיבה הערבית, ואפשר לנסות ולהסבירה גם לאו דווקא כאיבה מושלמית, מהותית-פנימית, אלא כרפלקס<sup>o</sup> של אהדה גרידא לעניינם של אחים-לדת, הנשאר חיצון במהותו. לעומת זאת, אקטואליזציה של התנגשות האינטרסים בהר-הבית עד לקצה תכליתה, כפי שמתחייב לנו – אפשר לכאורה



להניח כי ממילא יהא בה כדי להרים את אהדת־האחים לדרגה של עניין עצמאי, וזאת אף באותם מקומות מושלמיים שבהם מודחקת כיום האיבה כלפינו מעיקרא. באופן כזה תיהפך אפוא המחלוקת שבהיקף המושלמי דהאידינא להתנגשות ישירה בכל ההיקף המורחב הזה, פֶּהתנגשות הערבית בעצמה – והיינו, במילים אחרות, שהמלחמה הפוליטית־החילונית שלנו עם הערבים תתרחב גם לכלל מלחמה דתית עם העולם המושלמי בכללו ותתמוזג עמה באחדות אחת – על כל האינטנסיפיקציה של מתח־הרגשות ועוצמת־הפעולה היכולים להיות כרוכים בדבר.

אלא שבאמת, סכנת־החמרה זו עצמה היא היא המגלמת גם את צד הריכוך־שכנגד.

כי ראשית־כול, כפי שאמרנו, עיקר ההרחבה של המחלוקת קיים כבר בעין מכל־מקום. שנית, בתוך ההרחבה הזאת פנימה, כבר מלכתחילה אין בעצם שום חידוש פֶּתוספת של היסוד הדתי, כי הנכון הוא שאף בתוך עצם האיבה הפוליטית כלפינו, מצד הערבים בעצמם, מצוי יסוד זה מלכתחילה וממלא בה גם חלק נכבד – ואילו המושלמים האחרים, אף הם מצדם, באמת מצטרפים הם לאיבה זו לא רק משום אהדה מבחוץ, אלא גם מפני שאכן שותפים פנימיים הם בהתקוממות המושלמית, המוצאת באיבה זו ביטוי כנגד חדירתנו שלנו, על כל התוכן הדתי המפורסם, המצוי אף בזו מלכתחילה – ולו יהא שאנו מצדנו מדמים להבליעו.

שלישית, ויתר־על־כן, גם עצם התנגשות האינטרסים בהר־הבית אינו נעלם מלכתחילה בֶּהרחבה [של המחלוקת] שאמרנו, מפני שייעודנו ההיסטורי במקום זה ידוע ומפורסם בעולם – ואם יש התקוממות ערבית ומושלמית נגד שיכתנו לארץ, הרי אין ספק כי תודעת ההתנגשות בענייני הר־הבית, הצפויה להתפתח מתוך שיבה זו, מטבעה, הריהי כבר מלכתחילה אחד הגורמים המובהקים ביותר התורמים להתססת ההתקוממות ומוסיפים להזינה תמיד, כדרכו של פחד מרחף מפני סכנה מתממהת התלויה באוויר. אולם, יתר אף על זאת, התנגשות האינטרסים בהר־הבית גם נתגלעה כבר אפילו במציאות – כאשר נכבש הר־הבית בכ"ח באייר תשכ"ז, והמסגדים המושלמיים נשארו סגורים זמן־מה מפני צבא ישראל. את המשמעות הדתית של הכיבוש המשחרר הזה תפסו הערבים והמושלמים באופן ברור – ובאמת אין הם חֶדלים להדגישו כבר היום אף לרגע אחד.

אלא שעם כל אלה העובדה נשארת, שכל הרקע הזה, וכל בהירות התפיסה וההדגשות הדתיות, הקיימות כבר בעין, לא היה בהם על־כל־פנים כדי להפוך את ההתנגדות הערבית והמושלמית לתקומתנו למשהו חזק יותר ממה שהיא ממילא, או ממה שהורגלנו לצפות ממנה בהיתפסה רק כתופעה פוליטית גרידא. להדגמת הדבר

אפשר להביא, שאף כאשר הועלתה בבית-המשפט העליון במדינת-ישראל התביעה בפירוש, שהר-הבית יישמר כמקום קדוש לישראל, בניגוד למעמדו של ההקדש המושלמי<sup>45</sup> – ואף כאשר נפוצה בעולם השמועה ש"המסגד הקיצון" הוצת כדי לפנות את מקומו למקדש<sup>46</sup> – מכל-מקום לא קרה שום דבר החורג מן השגרה, לא בעולם המושלמי בכללו, ואף לא בקרב הערבים המושלמים של ירושלים גופא. ולאור כל הדברים האלה ניתן להסיק אפוא, כי אף הסכנה שבהבאת ההתנגשות עד תכליתה באמת אינה יכולה להיות כאן רבה ביותר.

למעשה, אם נשים את לבנו לעובדה, עד כמה בעצם רדוד הוא היחס המתגלה בעולם הערבי והמושלמי, מבעד למאבקו עמנו, לגבי הערכים של ארץ-ישראל בכללה והר-הבית על מסגדיו בפרט – וזאת בנוסף על כל מיני ניוונו של עולם זה וחולשותיו שמעבר לכך – הרי התוצאה המתקבלת ביותר על הדעת היא, כי אף לו היה קורה הדבר, והיינו קמים ומסלקים את מסגדי הר-הבית ובונים את בית-המקדש במקומו, עדיין לא היה נמצא שום רקע ממשי לכך שהעולם המושלמי יוכל להתעורר לאיזה "ג'יהאד" של הסתערות רצינית עלינו,<sup>כט</sup> או אף לפגוע בנו באיזה אופן אחר, בדרגת יעילות ומשמעות חשובה הרבה יותר מכפי שמנסה הוא לפגוע בנו מכל-מקום, גם בלעדי כן.

כט בהקשר זה ראוי אולי להעיר משהו כנגד הרעיון שהבעתי בחיבורי 'דבר לגויים' (בפרק 'קוויינסוד למדיניות אפרו-אסיאתית', 'סלם', כסלו תשכ"ב) – [כרך ב', מראש עמ' 658 ואילך] – והיינו שהאש"לם עשוי אולי להתעורר עוד ככוח דינמי מחודש במסגרת התעצמותו של העולם הקולוניאלי.

ההערה היא, כי אין דומה האפשרות של התעוררות האש"לם לפעולה במקום הווייתו, או למילוי החלל הריק שנוצר מסביב, לאפשרות התעוררותו להסתערות צבאית מאורגנת, ◀

45 כוונת שב"ד כאן לעתירה לבג"ץ מס' 223/67 אשר הגיש הוא עצמו, זמן-מה לאחר שחרור הר הבית; (הוא היה העותר הראשון בסוגיה זו). עוד על העתירה, ראה בדברי שב"ד ובהערה 20, לעיל בעמ' 468.

העתירה על נספחיה, יחד עם פסק הדין ומסמכים נלווים, נכללת במהדורתנו בכרך זה.

46 בבוקר יום ז' באלול תשכ"ט, נכנס למסגד אל-אקצה תייר נוצרי מאוסטרליה, מייקל דניס ורהאן, והצית את דוכן המטיף (המנבר) העתיק. בשריפה נגרם נזק כבד גם לגג המסגד ולחלקו הדרומי. האש כובתה בצהריים, שביתה ומהומות פרצו בירושלים, ו'הרחוב הערבי' – כאן ובמרחקים – היה "משוכנע" שההצתה הינה יוזמה ממשלתית ישראלית. אנשי דת וראשי מדינות ערביות השמיעו קריאות ג'יהאד, אך גשם המילים וגלי ההסתה שככו בהדרגה. עם פתיחת משפטו התברר כי מייקל ורהאן הינו מעורער בנפשו; הוא הוכרז כבלתי כשיר לעמוד לדין, אושפז, ולאחר חמש שנים גורש לאוסטרליה.

באמת, אפילו ביחס לעצם צעקות "הקוזק הנגזל" – קשה להעלות על הדעת שאיך-שהוא יכלו עוד הערבים והמושלמים להרים את קולם יותר מכפי שמפעילים הם כבר את כל כושר תעמולתם ממילא. אך יתר-על-כן, אף אם יוכלו הערבים והמושלמים לעשות אי-פעם יותר מכפי שעושים הם היום, הרי ודאי, במידה שאמנם יוכלו להגביר מעשה, ממילא הם יגבירו – גם אם סתם נימצא פה ובהר-הבית לא נשלח את ידנו – ובסך-הכול משמע אפוא, ואפשר לשער, שגם לו היינו קמים ועושים באמת את "המעשה הנורא", אשר ציבורנו נוטה כיום להזדעזע כל-כך מפניו, הרי מעבר לקשיי מלחמת התקומה, המתנהלת מכל-מקום במרב התנופה והכוח שמסוגל האויב להפיק, אמנם לא היה קורה לנו כאן בעצם מאומה, ועד מהרה היה העולם המושלמי מתרגל לחדוש.

והוא הדבר שהתכוונו לומר: כי גם אם תוספת ההתנגשות המקדשית בהר-הבית עשויה להחריף איך-שהוא את בעיות מלחמת התקומה שלנו, המתנהלת מכל-מקום כנגד העולם המושלמי, הרי על רקע התנהלותה של המלחמה הלזאת, יותר משמעותית היא בעצם הבנת הדברים מן הצד-שכנגד – והיינו שהבעיות המיוחדות של ההתנגשות המקדשית בינינו למושלמים מחוירות אפוא, למעשה, על רקע זה [של המלחמה-שממילא], כמעט עד לאפס.

## הסתבכות-הדברים בעולם הנוצרי

לעומת זאת, יותר חמורה היא ההסתנפות אשר התנגשות האינטרסים המקדשיים שבינינו למושלמים מסתנפת גם לתסביכים הרעים, האופפים את גאולתנו בעולם הנוצרי.

התסביכים הרעים הללו, אמנם אין להם לכאורה נגיעה ישירה להר-הבית כשלעצמו – ומאחר שהם, מצדם, מסובכים גם בתסביכים טובים, הרי שנוצר לכאורה מקום לצפות, שהתנגשות האינטרסים הקיימת כאן בינינו למושלמים אף

---

מעבר להרים ולימים, רק בגינם של שני מסגדים רחוקים, אשר עם כל קדושתם וכוח-התסתם להבל-פה, הרי למעשה ובעומקו של דבר, שמעם רק "נכנס מן האוזן האחת ויוצא מן השנייה". על אחת כמה וכמה כשבהקשר זה אמנם דנים אנו רק בהסתערות שתעורר דווקא בגלל עצם שני המסגדים כשלעצמם ובלי סיבה שהיתה מעוררת אותה גם בלעדי כן, ממילא.

תוכל אולי להשאיר את העולם הנוצרי לפחות במעמד ניטרלי, אם לא בהכרח אוהד במידה מכרעת אותנו. אולם, באמת, התסביכים הרעים שאמרנו הם קשים עד מאוד – וגם אם עד כה אמנם נשארו הם מנוטרלים במציאות הפוליטית, אין על-כל-פנים להתעלם מן הסכנה, שאקטואליזציה של התנגשות האינטרסים המקדשיים בינינו למושלמים, בנקודת-השיא של התגשמות מאווינו בהר-הבית, תוכל אולי לשאת משמעות מקוממת לגבי התסביכים הללו, ובתוצאות מעשיות חמורות הרבה יותר מאשר בעולם המושלמי עצמו.

הדבר מתאפשר מתוך הצטרפותם של גורמים אחדים.<sup>47</sup>

ראשית, טיבם של התסביכים – ואת יתרון סכנתם של הללו אפשר להיטיב ולתפוס מתוך השוואה לנקודת-המוקד העניינית של ההתנגדות המושלמית, אשר ניתחנו לעיל.

כי ההתנגדות המושלמית, מצדה, עיקר-עניינה מרוכז אמנם בבעיה חומרית גרידא: יש להם בהר-הבית שני מסגדים בעלי מעמד-קדושה צדדי נכבד ביותר – ואף טבעי הוא, כמובן, שמלכתחילה לא יהיו הם מסכימים לאבד תוספתן זה של דתם, כדי להחזיר לנו את הזכויות של בעלי המקום המקוריים. אך מעבר לעניין הממשי הזה, אין שום ניגוד רוחני בין רעיון גאולתנו בארץ-ישראל לבין אמונת האשלים, ואדרבה – כי באותה פרשה עצמה של הקוראן, אשר עליה מבססים המושלמים את קשרם להר-הבית, נקבע גם בפירוש כי שני החורבנות הקודמים שלנו לא היו אלא אזהרה, עקב החטאים שחטאנו, ובאמת עשוי עוד אלהינו לרחם עלינו, "ואם תשובו נשוב".<sup>ל</sup> לעומת זאת, הנוצרים – עם כל מה ששום תביעה מסוימת לעצמם אין להם כאן – מכל-מקום אסרו הם על נפשם את גאולתנו שלנו, כתנאי מהותי-פנימי להוכחת אמתם וצדקתם שלהם.

ל פרשת מסע הליל, 'אלקראן', בתרגום יוסף יואל ריבלין, הוצאת דביר תשכ"ג, כרך א' עמ' 280.

[הפרשה האמורה היא 'פרשת מסע הליל' (= סורת אל איסארא), אשר מסופר בה על מסעו של מוחמד מן המסגד של מֶכָּה אל "המסגד האחרון", או "הקיצון".

על אף קביעתם של חוקרי-קוראן אחדים (בעקבות מסורות-פירוש מושלמיות) שהכתוב מתפרש כמסע בחזיון ולא במציאות, ושהמסגד הקיצון הוא שמימי, כעין 'מֶכָּה של מעלה', התקבלה באשלים המסורת המאוחרת אשר פירשה כי יעד המסע היה מסגד אל-אקצה בירושלים (אשר נבנה עשרות שנים לאחר מות מוחמד). מכאן כבר קצרה הדרך

47 מכאן ואילך יסקור שב"ד שני גורמים עיקריים, וגורם לוואי שלישי. הגורם השני – מעמוד 569 בפסקה הפותחת: "על רקע זה", והשלישי – מתחתית עמ' 571.

כך, למשל, אפשר לקרוא בהגיונותיו של פסקל: "הרי זה דבר מדהים וראוי לתשומת-לב מופלאה, לראות את העם היהודי הזה מתקיים מאז שנים רבות כל-כך ולראותו תמיד אומלל: היות ונחוץ [הדבר] לשם הוכחתו של ישו המשיח, הן שיתקיימו כדי להוכיחו, הן שיהיו אומללים מפני שצלבוהו; ואף-על-פי שמנוגד הדבר, להיות אומללים ולהתקיים, בכל-זאת מתמידים הם להתקיים על אף אומללותם. ברור שזהו עם שנוצר במיוחד כדי לשמש כעֵד למשיח... המלכות לא פסקה מהם על-ידי הגלות בבבל, מפני ששובם היה מהיר ואמור מראש... אבל החורבן השני הוא ללא הבטחה של תקומה, ללא נביאים, ללא מלכים, ללא נחמה, ללא תקווה, מפני שמלכותם הוסרה לעולם... אין גואל ליהודים, הם מחכים לו לשווא. אין גואל אלא לנוצרים. בזמנו של המשיח, העם הזה מתחלק: בעלי-הנפש קיבלו את המשיח; גסי-הרוח נשארו כדי לשמש לו כעדים. לו היהודים היו מוסבים כולם לְאמונה על-ידי ישו המשיח, לא היו נשארים לנו אלא עדים חשודים. ולו הם הושמדו, לא היו לנו עדים בכלל".<sup>א</sup>

---

לפיתוח הנדבך הנוסף של 'אֵשלוֹם' אבן השתייה – אשר טביעת עקבו של מוחמד נותרה כביכול חקוקה בה – שהרי ממש מכאן המריא מוחמד אל על, ועלה השמיימה (= אל מערג').

ליל המסע המופלא לירושלים ברכיבה על 'בוראק' המעופף – אשר למחרתו עלה מוחמד לשמים – נקבע כיום חג למושלמים, הוא יום אל איסארא ואל מערג', וברדשות מטיפי המסגדים גם נשמע הביטוי: "אדמת אל איסארא ואל מערג'", ככינוי לירושלים ולפלשתין כולה.

לא לפי: Pascal, Pensées, Texte établi et annoté par Jacques Chevalier, Les Éditions Gallimard, 1936. סעיפים 506-508, 516, 518.

[פְּלֹז פסקל היה מדען והוגה צרפתי, אשר עיקר עיסוקו היה מתמטיקה ופיסיקה. בהיותו נוצרי קתולי מאמין, ולאחר חוויה מיסטית, הוא הכין בסוף חייו חיבור – 'סנגוריה על הדת הנוצרית' – ובו הסביר מהי, לדעתו, הגישה הנכונה לאמונה הנוצרית, מהם עיקריה, ומהן הראיות להיותה דת האמת – ראיות שכליות, מקראיות והיסטוריות. פסקל מת בשנת 1662 בטרם מלאו לו ארבעים, והטייטה לחיבור הנ"ל פורסמה לאחר מותו – תחת הכותרת 'הגיגים' – במהדורות רבות הערוכות באופנים שונים; הספר בנוי אפוא ממאות טעמים נפרדים, לפעמים רק היגדים של שורה או שתיים.

את קטעי פסקל שהביא כאן שב"ד הוא תרגם בעצמו; אך לאחר שכתב את חיבורו זה, יצא לאור תרגום לעברית של ה'הגיגים', מאת יוסף אור, בהוצאת מגנס תשל"ו. אור תרגם מהדורה שונה מזו שהשתמש בה שב"ד, ובין המהדורות קיימים הבדלים בעריכה ובמספור הסעיפים. מספרי הסעיפים אשר מהם בנה שב"ד את הפסקה – לפי המהדורה העברית, וכסדר שילובם כאן – הריהם: 640, 641, 639, 747, 748, 750.]

והנה, הרשעות והטמטום של החכמות האלו ברורים אמנם בפשיטות על פניהם, אך דווקא טבע זה של התפיסה המתגלה כאן – (שהיא אמנם ייצוגית לחלוטין מבחינה חווייתית ודוגמטית, ונושאת השפעה מפורשת אף בחוגי העילית האינטלקטואלית של הנצרות עד ימינו)<sup>47</sup> – הוא ההופך אותה למסוכנת במיוחד, על-ידי כל מיני הרשעות והטמטום שעשויה היא להסתבך בהם כדי למנוע את התגשמות הפרכתה במציאות.

בהבדל מן האיבה הערבית והמושלמית, המבוססת באינטרסים ממשיים ואשר חששותיה בתחום הדת מתייחסים רק לאבזרים חיצוניים בלבד, יש לנו כאן עניין בתסביך פסיכולוגי טהור, אשר חששותיו אינם נוגעים רק לאבזרים של אמונה, כי אם לעצם אפשרות התמדתו שלו עצמו ועצם קיום האמונה המתבצרת בתוכו – וממילא משמע כי הכוח המניע לאיבה עשוי להיות כאן לא רק נחוש בקנאותו, כי אם נחוש גם בזימתנות אפלה. כך הוא, מפני שבמצב של היעדר התנגשות אינטרסים ממשיים בינינו לנצרות, ממילא נשאר התסביך הזה חסר מוצא ישיר למימוש איבתו לתקומתנו, ונוטה הוא להתקפל בתוכו, כדי לארוב לכשלונו או לצפות להזדמנות מתאימה. הזדמנות כזאת נמצאת לו באהדה ובתמיכה שיכול הוא להושיט לערבים במלחמתם שלהם נגדנו – (אין ספק, נדמה לי, כי התפנית העויינת [כנגדנו] של דה-גול,<sup>48</sup> למשל, על שורשיו הנוצריים ושריו המומרים, נבעה במידה רבה, בין שאר התסביכים, גם מן התסביך הנדון)<sup>49</sup> – ואם כך בתנאי מדינת-ישראל

לב ראה, למשל, את כתביו של פול קלודל – אף-על-פי שלהלן [בתחתית עמ' 576] אמנם נוכל להזכיר סופר זה גם במגמה הפוכה. [קלודל היה מחזאי, משורר ודיפלומט צרפתי. נוצרי קתולי, אשר נושאי הדת תופסים מקום מרכזי במחזותיו ובספרו האוטוביוגרפי. הוא נפטר בשנת 1955].

לג לא היתה לתפנית זו הצדקה מדינית-רציונלית, כי קשרי-ידידות מופלגים עם הערבים יכולה היתה צרפת לקיים גם תוך כדי ידידות מקבילה עמנו – ואילו עם אבדן הידידות הישראלית ממילא איבדה צרפת את מעמדה הנכבד באזור, על כל הכרוך בכך גם לגבי כבודה בעולם. את תפניתו של דה-גול יש לחפש אפוא בהכרח בסיכוכי-מחשבה גרידא

48 צרפת, בהנהגת שארל דה-גול, נחשבה לירידה ראשית של ישראל – והיתה ספקית נשק עיקרית, בייחוד לחיל האוויר – עד מלחמת ששת הימים. ערב המלחמה חלה לפתע תפנית במדיניותה, וצרפת נקטה עמדה 'ניטרלית', ולמעשה פרו-מצרית. עם פרוץ הקרבות הוטל אמברגו צרפתי על משלוח נשק למזרח התיכון; בדיעבד ניתן לקבוע שצעד זה סימן את סופו של הקשר הצבאי והמדיני בין ישראל לצרפת, ואת העמקת הקשר עם ארה"ב (עד כדי תלות מדינית וכלכלית).

החילונית דהאידנא, על אחת כמה וכמה, מן הסתם, לנוכח החרפת הסכנה של התגשמות הגאולה המשיחית בשלמות.

אולם, התסביך הפסקלי הזה אינו היחיד הפועל בעולם הנוצרי באותו הכיוון. לא נפליג כאן לברר, באיזו מידה שנאת-ישראל החילונית באירופה היא חלק מתופעה גויית-כללית או פרי מסיבות שהזמן גרמן, ובאיזו מידה נמשכת היא במיוחד ממסורת החינוך הנוצרי והתרבות הספוגה בערכיו. מכל-מקום, עובדה היא שגם כאשר שם וולטיר ללעג את כל הוכחות הנצרות של פסקל, לא יצאו היהודים על-ידי כך יותר בעלי-תקווה מלפניו: אדרבה, דינם הפסקלי מתאשר למעשה גם אצלו, אלא שבמקום ההסבר המטפיסי בא כאן הסבר על-פי הבנת טיבם הפסיכולוגי. מדוע אבוד היהודי? מפני "מדיניותו המאוסה, בורותו מן האמנויות, גסות-רוחו"<sup>47</sup> – ומשיחיותו נשארת מסוכנת ושנואה, מפני שהיהודים "מחכים למשיח שיהפוך את היהודים לאדונים לנוצרים; ואילו אנו מחכים שהמשיח יאחד יום אחד את היהודים אל הנוצרים; הם חושבים על זה את ההפך ממה שאנחנו חושבים"<sup>48</sup>. אין צריך לומר שגם תפיסה אופיינית זו – עם כל יתרון רציונליותה כביכול – אינה למעשה פחות מתוסבכת בהבנתה ובפחדיה, ומשמעותה לדידנו עולה לחלוטין בקנה אחד עם משמעות התפיסה הנדחית. הבדל תאורטי אחד הוא, שפסקל מתיימר לפחות לשלול את ההשמדה, בעוד שמן התפיסה של וולטיר נוטה אף זו להתחייב במישרין, כפי שהוכח, כידוע, בפועל.<sup>49</sup>

– ומלבד התסביך הפסקלי שאמרנו פעלו כאן כנראה גם תסביכי כבוד נפגע, יומרת מנהיגות עולמית מתוסכלת, ובייחוד בושת ההוכחה שניתנה על-ידי נכונותנו המלחמתית וניצחוננו, שהפניעה לערבים באלג'יריה אמנם לא היתה דווקא מחויבת המציאות.

לד **Voltaire, Lettres Philosophiques, Garnier-Flammarion, 1964, p. 167.** [וולטיר – פילוסוף, איש-מדע ויוצר רב-תחומי – היה ממחברי 'האנציקלופדיה הצרפתית הגדולה', הנחשבת לשלב מכין בדרך אל המהפכה הצרפתית (1793), אשר התרחשה כחמש-עשרה שנים לאחר מותו. גם בספרו המצוטט כאן – 'מכתבים פילוסופיים' (1734) – וגם ביצירות אחרות, קרא וולטיר תיגר על הדת הממוסדת, כמו-גם על סמכויות המדינה, בהטיפו לסובלנות דתית ובקריאתו להסתמכות על התבונה ולא על האמונה].

לה שם, עמ' 166.

49 על תרומתם של רעיונות המהפכה הצרפתית לאידאולוגיה הנאצית של השמדת היהודים, ראה ב'ברית בין הקברים – היא מגילת ספר עיכול הזוועה' (כרך א'), עמ' 429 בפסקה הפותחת במילים: "כי אמנם" – ושים לב שם להערה 5.

מלבד זאת – בנוסף על הפחד המהותי של הנצרות מפני עצם רעיון גאולתנו ובנוסף על מידת הרתיעה המצויה בעולם הנוצרי ביחס לרעיון הזה, הן מתוך עצם השנאה ההיולית המפעפעת בו כלפי עם ישראל מעיקרא, הן מתוך הרגשת השוני העמוק המבדיל באמת בין השקפת עולמו שלו (אם הנוצרית ואם החילונית) ובין הגישה של תורת-ישראל – ראוי לציין פה עוד גם תסביך שלישי, מורכב ועדין יותר. תסביך זה איננו כבר רק שלילי, כאֶחָיו, אלא יש בו כביכול גם צד של אינטרס חיובי בארץ-הקודש – ובכלל-זאת, למעשה גם כאן אין אנו עומדים עדיין בפני שום אינטרס ממשי, כי אם שוב רק בפני דמיון של אינטרס ותסביך פסיכולוגי טהור. כוונתנו היא להתייחסות של הנצרות ושל התרבות האירופית בכללה לארץ-ישראל ולירושלים, לאו דווקא בשל האתרים המסוימים המצויים בהן – אשר הנצרות מייחסת להם קדושה ומעוניינת באופן מעשי בהבטחתם, החזקתם וניהולם – אלא להתייחסותן לארץ-ישראל ולירושלים ברמה הסמלית-המופשטת, כנקודות המגלמות מבחינה מושגית, במפת העולם הארצי, את השאיפה הרוחנית לשלמות הטוהר והיפוי המתגלמת במושג של "ירושלים של מעלה", או יותר נכון – ב"ירושלים החדשה".

ארץ-ישראל וירושלים, מבחינה זו, שוב אינם כבר למעשה מושגים דתיים-היסטוריים בלבד, אלא – מאז כשלונם של מסעי הצלב – נהפכו הם גם למין ביטוי מיסטי של תכלית האידאל המוסרי-האבירי, בהשתקפות מוקפאת לאחרית הימים, המוסיף למעשה להיות הגורם המרום של התרבות האירופית אף בגלגולה ההומניסטי (ואפילו הסוציאליסטי). המושגים של ארץ-ישראל וירושלים משמשים כאן בתפקוד מקביל ודומה לחלוטין לתפקיד האהובה-שבחזון, כפי שמתמלא הוא, למשל, בצורתו הנעלה והמשמעותית ביותר, בדמות לְאֹרֶה בשירתו של פטֶרְרֶקֶה (או, בצורה קריקטורלית, בדמות דוֹלְצִינָה הטובוסית בעיניו של דוֹן קִישוֹט) – ובאופן המובהק ביותר בא הדבר על ביטויו וחזוֹתָמו הספרותי ב'ירושלים המשוחררת' של טוֹרְקֶנְטוֹ טֶסו.<sup>50</sup>

50 הנה מספר פרטים על המחברים הנזכרים כאן:

- פרנצ'סקו פֶּטְרֶרֶקֶה היה משורר וסופר איטלקי, אשר חי שנים רבות מחוץ לאיטליה אך הוכתר ברומא ל'משורר החצר' (1341). נודע בעיקר בזכות סדרת שירי האהבה המוקדשים לְאֹרֶה, אשר דמותה המופתית מושכת – כמין גילוי שכינה – את האיש הנכסף אליה. פֶּטְרֶרֶקֶה נפטר בשנת 1374.
- מיגל דה-סרננטו, מספר ספרדי, השלים בשנת 1615, שנה אחת לפני מותו, את חלקו



בגלגול זה, כמעט שאין עוד למושגי ארץ-ישראל וירושלים שום מטען דינמי להפעלת מסע מכון חדש לשם השתלטות נוצרית או אירופית על הארץ בפועל, אך על-כל-פנים יש בהם כדי לשמש אחיזה פסיכולוגית לדמדומים מתמידים של מין שאיפה כעין-משיחית, פסבדו-ישראלית, האמורה לפרנס את הנפש האירופית בשעשועים של תיקון. גם לשם השעשועים הללו נחוץ כמובן שארץ-ישראל וירושלים תישארנה בינתיים בלתי-נגאלות מכישוף-חורבן – שהרי אם תיגאלנה, כיצד תשמשנה סמל לבקשת גאולה ותיקון? – וגם מכאן נפתח אפוא פתח לאותו מין זימתנות אפלה, ריקה ומרושעת בעלמא, למניעת השלמתה הברורה והחד-משמעית של גאולת ישראל במציאות.

על רקע זה של טיב התסביכים – [המהווה, כאמור, גורם ראשון לפתח-סכנה ואיבה] – גורם שני, הנותן תוקף ממשי לסכנה שאנו דנים בה, הריהו בעובדה, שבהבדל מן החולשה המעשית המאפיינת כיום את העולם המושלמי, העולם הנוצרי הוא עדיין המכלול התרבותי, אשר מרכיביו המדיניים השונים הם נושאי הכוח וההנהגה הרוחנית, המכריעים את הכף בגורלו של העולם המדיני בכללו. בהקשר-דברים זה אין נפקא-מינה שאותו עולם נוצרי הוא למעשה מפורד ושסוע בתוכו, ולא רק מן הבחינה המדינית והאידיאולוגית – ואף הכנסייתית – אלא גם מבחינת היחס לעצם הנצרות עצמה, מעיקרא. העובדה נשאר ש על-כל-פנים, מבחינת המהות התרבותית והנפשית שברקע, כל העולם הזה – על תסביכיו – עולם אחד הוא: לרבות את ברית-המועצות המתיימרת בכפירה, מחד גיסא, וכל ארצות אמריקה, דרום-אפריקה, אוסטרליה וניו-זילנד, שאינן אירופיות לכאורה, מאידך. והעובדה החשובה לדידנו היא, שאכן, במסגרתו של העולם הנוצרי הזה, צריכים אנו למצוא את עיקר הסיוע הבין-לאומי אשר לו עשויים אנו להיזקק במאבק עם הערבים והמושלמים; ויתר-על-כן, הרי זה גם בהכרח במסגרת זו, שצריכים אנו בעיקר להבטיח שלא יינתן לערבים ולמושלמים סיוע במידה שיוכלו

---

השני של רומן ההרפתקאות החריף – אשר נודע לו ערך מהפכני וחשוב – 'דון קישוט איש לה-מנשה'.

- טורקנטו טסו היה משורר איטלקי. בשנת 1575 הוא חיבר את האפוס ההיסטורי-רומנטי 'ירושלים המשוחררת', המתאר במזמורים את קורותיו של אביר היוצא לירושלים במסע הצלב הראשון ומשתתף בכיבושה. טסו נפטר ב-1595. ספרו תורגם לעברית בידי יוסף האובן-נבו וראה אור בהוצאת ירון גולן, תל-אביב 1997.

להכריענו – כי אמנם, אם יש מידה של סיוע שהיתה עשויה לאפשר להם הכרעה שכזאת, הרי זה שוב רק במסגרת המסוימת הזאת.

והנה, במצב שמערכת הזיקויות האלו לגורמים מן העולם הנוצרי נשאר ת בעינה, אך טבעי הוא, כמובן, שנהא מעוניינים כי כל אותם תסביכים שמנינו יישארו ככל האפשר רדומים, ולא ישתלטו על הסדר ההגיוני של היחסים הבין-לאומיים, כדי להזיקנו יותר ממידת ההכרח. אולם, אף כנגד מדינת-ישראל החילונית ושכוחת-הייעוד דהאידינא – כפי שכבר ציינו – באמת אין הם נשארים על-כל-פנים רדומים לחלוטין; והדוגמה המובהקת ביותר לכך הריהי בוודאי בהימנעות הכללית-כמעט מלהכיר בירושלים כבירת המדינה – דבר המתקיים לא רק במדינות בעלות הזדהות נוצרית מודגשת, כי אם אפילו במדינות כארצות-הברית מחד גיסא וברית-המועצות מאידך. על אחת כמה וכמה אפוא – כפי שגם-כן כבר אמרנו – במקרה שאותם תסביכים יועמדו בפני אתגר המזדהה בתוכנו הגאולתי במפורש.

אמנם, גם במקרה כזה – יש להקדים ולומר מיד – אין לנו לצפות דווקא לסכנה חד-משמעית בהיקפה ותנופתה, כי קיימים לעומתה גם הרבה גורמים מרפכים, כפי שנשוב עוד ונפרט להלן; אך מכל-מקום, הכיוון של החמרת הסכנה, כשלעצמו, הוא ברור – ואפשר לחזות בו התפתחויות שונות. האפשרות הפשוטה ביותר הריהי התגברות האהדה הפעילה לאויבנו הערבי וסתירת המקורות לתמיכתנו אנו. אפשרות נוספת היא שחידוד הפחד הנוצרי מפני גאולתנו יתרום גם להלהבה נוספת – הן מושרית הן מכוונת – של התודעה המושלמית מצדה, ובאופן כזה יחזוק אפוא האויב הערבי והמושלמי לא רק מבחוץ, כי אם גם על-ידי חיזוק רוחו ותנופתו מבפנים. ועוד אפשרות שלישית, יותר רחוקה, היא, שאגב כך לא-רק תורחב התמיכה הנוצרית באויבנו, אלא תתפתח ממש איזו ברית נוצרית-מושלמית.

כי אמנם, האמונה הנוצרית כיום היא בירידה מובהקת; אך התמדת המגמה הזאת בשום פנים איננה מובטחת – בייחוד, דווקא, בשים-לב לשקיעה המופגנת של תרבות הרוח האירופית, אשר אין לה עוד הרבה עד אנה לשקוע, (ראה בכיוון זה את ניתוחיהם של שפנגלר וטוינבי)<sup>51</sup> – ואפשר אפוא גם להעלות על הדעת,

51 שניהם הרבו לדון בעלייתם ושקיעתם של עמים ותרבויות. אוסוולד שפנגלר, פילוסוף גרמני, מחבר הספר 'שקיעת המערב', נפטר בשנת 1936. ארנולד ג'וזף טוינבי, היסטוריון אנגלי, חיבר סידרת עיונים היסטוריים – *A Study of History* – בשנים-עשר כרכים. הוא נפטר בשנת 1975. (עוד אודותיו, ראה בחיבור 'על דברי ימי ישראל' (כרך ד'), תחתית עמ' 313 בתוספת להערה כ"ו).

שאיזו ריאקציה היסטורית נגד שקיעה זו, באידאולוגיה נוצרית, עוד תמצא לה לשון משותפת עם התעוררות התסביכים נגד גאולת ישראל, באופן שהשתיים תעודנה ותקדמנה זו את זו בתנופה מיליטנטית. במסגרת זו, שוב, לא מן הנמנע הוא שהאפיפיורות, המנממת-ואורבת מזה כמה דורות, תראה לה בכך הזדמנות לניסיון של חידוש נעוריה, על-ידי חיקוי ההמצאה הקדמונית של מסע-צלב לשחרור נוצרי של ארץ-הקודש – ואם לא ממש שחרור נוצרי (אשר מטענו הדינמי דעך), הרי לפחות הזעקת מתנדבים וארגון מערך מדיני לשחרור נוצרי-מושלמי, כדי למנוע על-כל-פנים את הגאולה החד-משמעית הישראלית.

אין צריך לומר, שהתממשות הסכנות מסוג זה עשויה להביא את עצם יכולת עמידתנו עד משבר – וזהו עיקר השיקול המזין את הרעיון, שאפשרות שיקומו של בית-הבחירה בפועל, בתקופתנו, נשארת תלויה בהרגעה טרומית מתאימה של המצב הבין-לאומי, לא רק משום צורכי ייצובנו מבפנים, אלא גם בגין המכשולים הישירים המצויים לעניין זה מבחוץ.

על רקע זה חוזרת ומקבלת משמעות מיוחדת הקביעה ההלכתית שראינו [לעיל בסעיף: 'בעיית העיתוי' בעמ' 522], שאמנם אין אנו חייבים כלל בשיקום בית-הבחירה בהיעדרה של הרגעה שכזאת – והיינו הווה אומר, במילים אחרות, שבניין בית-הבחירה אינו לדידנו עניין של מלחמת-מצווה, בדומה לשחרור הארץ, למשל, כי אם אדרבה: שחרור הארץ והתבססותנו בתוכה הם הם העניין המובהק של מלחמת-מצווה וקנה-המידה לכל הַתָּר סכנה, בעוד שאת השחרור וההתבססות, מצדם, אסור לסכן אפילו לשם הצורך העליון של בניין המקדש; ואילו כאשר נשלים את השחרור ואמנם נתבסס בארץ כראוי, הרי שבניין המקדש יוכל כבר לבוא, ללא סכנה, ממילא.

ולו כל הבעיה אמנם היתה מסתכמת רק בעצם העניין הזה של שיקום המקדש כשלעצמו, מסתבר שבאמת יכולנו לגמור בכך את דיוננו, מפני שהעניין של שיקום המקדש היה נשאר באופן כזה בנושא שמעבר לבעיות המדיניות האקטואלית שבינתיים – ושאינו מעורר בינתיים, מצדו, שום בעיה של התנהגות מדינית מיוחדת לצורפו. אולם, משהגענו עד כאן חוזרת ועולה העובדה, שבאמת אין הבעיה מסתכמת בכך.

ראשית, כבר הדגשנו שדין השהייתו של שיקום בית-הבחירה בפועל, בינתיים, אינו יכול על-כל-פנים לשחררנו מן הצורך לתכנן ולבנות את ירושלים מלכתחילה – ואף גם בינתיים ובפועל ממש – באופן שתהא העיר מזומנת לקלוט את השיקום בבוא עתו. והלוא אין צריך לומר שגם עצם התכנון והבינוי מסוג זה, יש בהם כדי

לשאת את האקטואליזציה של השיקום כמעט כמו השיקום הישיר בעצמו. יתר-על-כן, אין זה רק עניין של תכנון ובינוי ירושלים לבדה. למעשה, כל רעיון המהפכה המשיחית הדרושה לנו, וכל המפעל של הגשמת המהפכה וארגון העם והארץ בכללם וקידומם מכאן ואילך בהתאם לעקרונות המהפכה – כל אלה, גם-כן, מעצם טיבם כרוכים הם בהעלאה גלויה של כוונותינו המשיחיות קבל עולם ומלואו; ומשמע שמן ההופעה אשר תהא עשויה לגרות את התסביכים הנוצריים אין לנו למעשה מפלט.

ושנית, תוך כדי כך, משאמרנו כי על התכנון והבינוי הנכון של ירושלים לא נוכל על-כל-פנים לוותר – אפילו על-פי הנחה של השהיית בניין המקדש בינתיים – ממילא חוזרים אנו להסתבכות הנוספת, הסתבכות לפנים מהסתבכות, אשר הזכרנו בפתח דברינו.

כוונתנו הפעם היא להתנגשות אינטרסים ממשיים, אשר אף כזאת נוצרת בין הנצרות לבין צורכי בינויה של ירושלים על-פי דרכנו – ואף בלי שום תלות הכרחית עוד בתסביכים פסיכולוגיים. ההתנגשות היא כמובן במה שכבר הזכרנו, שיש לנוצרים גם אתרים ספציפיים בארץ – ובייחוד בירושלים – הנחשבים להם כקדושים, ואשר מעוניינים הם בהבטחתם, החזקתם וניהולם, על כל האבזורים והתשמישים ונקודות-המאחז הנוספות העשויים להידרש לשם כך.

אין צריך לומר כי אינטרס זה אינו עולה בשום פנים בקנה אחד עם חזון השלמות המשיחית שלנו – ובייחוד קשה אמנם ליישב את חזון ירושלים, עיר-הקודש ובירת-המלכות הנגאלת, כפי שניסינו להמחישו למעלה, עם האינטרס הנוצרי, שאף אם לא תהיה ירושלים עיר נוצרית לגמרי, הריהי לא תאבד על-כל-פנים את צביונה השסוע, כעיר שהיא לפחות גם קדושה לנצרות, על כל הכנסיות, הצלבים, הפעמונים והכמרים, ואף המעמד המדיני המיוחד, השייכים לעניין.

אך טבעי ופשוט הוא אם-כן, שגם אם לא תתעורר הנצרות נגד שיטתנו מתוך התסביכים שמנינו בה קודם, הריהי תקומם מכל-מקום נגד שיטת עיר-הקודש ובירת-המלכות שהתווינו, בגין האינטרס הממשי שלה שפירטנו עתה. אולם, שיטה זו, הלוא היא למעשה הלב והנשמה של כל מפעל תחייתנו כולו; ובסך-הכול ניתן לשער אפוא, שאם כיום מִדְמִים אנו לראות את כל בעייתנו המדינית רק במלחמת ההתבססות נגד הערבים, (ואם אגב כך לא תתחולל איזו מהפכה בלתי-צפויה בעולם, אשר תשנה את כל מסגרתו התרבותית המוכרת), הרי משנצרך אמנם לתכנית ההתבססות שלנו גם את משימת הבינוי הנכון של ירושלים, נמצא כי

ממילא מעבר לבעיה הערבית באמת עוד אורבת לנו גם התמודדות עם העולם הנוצרי – ושוזוהי אמנם ההתמודדות, בה"א הידיעה, על עצם הבאת הגאולה לתכליתה.

## עקרונות ההתנהגות המדינית

לגבי שיטת ההתנהגות המתחייבת בניהולה של ההתמודדות הלזאת, נקודת-המפתח היא בשני היסודות שכבר הזכרנו: ראשית, באינטרס הממשי של הנצרות בארצנו, ושנית – בעובדה שהשלמת הגאולה בקודש, בהבדל מעצם שחרור הארץ והתבססותנו בתוכה, אינה מוטלת עלינו כנשוא למלחמת-מצווה.

שני היסודות הללו מצטרפים במובן זה, שאין אנו חייבים דווקא להסתכן – וממילא, למעשה, אף אסור לנו להסתכן – רק לצורך טיהורה של הארץ מן המציאות הנכרית, הנשארת כפופה לנו מבחינת הריבונות המדינית; ונמצא אפוא, כי האינטרס הממשי של הנצרות בארץ-ישראל יכול להישאר למעשה מוגן ומובטח תחת ידנו – על אף כל חוסר-הנוחות ההדדי שיורגש אגב כך – כל זמן שהנצרות, מצדה, עם היותה מקיימת את מעמדה והשפעתה בעולם, לא תפנה את כוחה נגדנו ותימנע מלפגוע בעצם מעמדנו ותהליכי התקדמותנו בארץ באופן שיהפוך את הטיהור לעניין אשר שום סכנה יתרה ומיוחדת שוב לא תהא כרוכה בו מכל-מקום. הצטרפות דברים זו מעלה כפועל-יוצא, מצדה האחורי, כי דווקא מציאותו של האינטרס הנוצרי הממשי בארץ, אשר הנוצרים לא ירצו לסכנו מצדם, עשויה להיות שסתום לבלימת התפרצותם הבלתי-מופרעת של התסביכים הפסיכולוגיים הריקים – ומתוך הזימון בין שתי התוצאות, נוסף ונראה עוד, להלן, כי מציאות האינטרס הממשי הזה אף יכולה אולי במסיבות מסוימות ליהפך לנו בינתיים לגורם של ידידות מדינית ושיתוף-פעולה פורה.

אולם, בטרם שנפליג לכך, חובה היא להדגיש על-כל-פנים את הפשיטא, שהצטרפות-הדברים האמורה באמת אינה עדיין, כשלעצמה, מדיניות חיובית, כי אם אפילו ההפך מכך; למעשה, אף אין היא יכולה להועיל כשלעצמה במגמה של רגיעה הדדית, אם לא נימצא מלכתחילה, לעומת הנצרות, במעמד מדיני כזה, שבו אמנם יראה לה איומנו שקול כנגד הפיתוי לראות בנחמה, על-ידי ניסיון כלשהו לפעול כדי להעבירנו מן העולם מעיקרא.

ועתה, כדי לשבץ את הדברים במסגרתם השלמה, נחזור אפוא מעט על עקבינו, ונבדוק מהן [חמש] המקדמות הדרושות כדי לתת אמנם להצטרפות-הדברים האמורה משמעות.

ראשית, חייבים אנו להימצא במפה המדינית של העולם במצב כזה, שבו יהא כוחנו דרוך למטרה גאופוליטית משלנו, אשר תהא עשויה לגייס לכוח זה בעלי-ברית מעוניינים, במערך מאוזן כנגד אויביה.

לעניין זה, נראה לומר שאין שום תקלה מהותית בתסביכים הפועלים נגדנו. שיתוף אינטרסים גאופוליטיים הוא בדרך-כלל גורם עדיף במידה מכרעת כנגד כל מיני פניות אחרות, מתחום האידאולוגיה, הדת או אף התסביכים הפסיכולוגיים גרידא; וגם אם עשויים מיני פניות כאלה לשבש פה ושם את החשבון הפשוט של שיתוף-האינטרסים, כפי שראינו, אין מכל-מקום לחשוש שהם יוכלו לשבשו לחלוטין – כל זמן ששיתוף-האינטרסים הגאופוליטיים יתקיים אמנם בנושא של ממש ותוך מערך משמעותי של כוחות.

מה שאמרנו לעיל, בדבר הסכנה במקרה של היחלצות מפורשת לממש את בניין בית-הבחירה בפועל לאלתר, באמת לא היה אמור – וכפי שאמנם גם הדגשנו – אלא על-פי תפיסת העניין בטהרתו וכשלעצמו; למעשה גם התכוונו שם במיוחד להנחה, שהדבר היה מופיע בלי הרקע של התמודדות בין-לאומית מאוזנת היטב בעניין גאופוליטי מסוים, לבד מבית-הבחירה; ומאחר שאכן קשה להניח שיכולים היינו להתפנות בפועל לבניין בית-הבחירה בעודנו עוסקים גם במאבק גאופוליטי רציני שמעבר לכך, נמצא שההיחלצות לבניין בית-הבחירה נוטה אמנם להישאר חשופה עקרונית לסכנות שאמרנו – ולכן באמת הסתברה לנו השהייתה לשעת-ביטחון מיוחדת. אולם, בשלב זה של דיוננו עתה, באמת עוסקים אנו עדיין רק בהכשרת-דברים אשר טרם ההיחלצות לבניין בית-המקדש בפועל; במסגרת זו, בעיית הבטחתן של מטרותינו הגאופוליטיות צפויה עדיין להיות ודאי הרקע המובהק למכלול הווייתנו כולה – וממילא משמע, שבשלב זה, על-כל-פנים, אמנם אין סכנת התסביכים והאינטרסים הנוצריים ראויה להיחשב לנו כמכשול רציני לגבי השגת המצב המדיני היסודי שדרשנו.

שנית, על-פי הנחה שמבחינה גאופוליטית אמנם נמצאים אנו מושרשים ומאוזנים היטב במפת האינטרסים הבין-לאומיים, נראה לומר שאפילו הגילוי המפורש של מטרותינו המשיחיות אינו יכול להיות בעל משמעות מסוכנת באמת. אדרבה. המטרות האלו, סוף-סוף הלוא ידועות הן מכל-מקום, אפילו כיום, כאשר מדמים אנו להתעלם מהן ולהעלימן – ואם, למשל, רואים אנו כיום את

הוותיקן שותק בזימתנות כנגדנו, הרי פירושו של דבר ודאי הוא לא רק בזה שהוותיקן שותק בינתיים, מפני שבינתיים גם אנו כובשים את עצמנו, אלא הפירוש הוא אף זה: שהוותיקן שותק בזימתנות, מפני שמתכוון הוא חרש לכשלונו או שמתכוון הוא על-כל-פנים לקדם את מזימתנו שלנו, לפני שתבשיל ותתגשם במציאות. לעומת זאת, אם נופיע מלכתחילה תוך הכרזה על מטרותינו המשיחיות בגלוי – ייתכן אמנם שירגיז הדבר את מי שירגיז – אבל לנוכח איזונו הגאופוליטי מסתבר שעיקר פעולתו של הרוגז יוכל להיות בינתיים רק כעין אותם פולים המוטחים אל הקיר,<sup>52</sup> ואילו מתחת לזימתנות האפלה יישמט על-כל-פנים הקרקע. כי כנגד הכרזתנו הגלויה, בתנאים אלה, לא תוכל כבר הנצרות להסתפק בהילוך-האימים של שתיקתה: אם תוסיף לשתוק, הרי שהשתיקה תוכל להתפרש כבר רק כשתיקת-הסכמה – ומאחר שעל-פי ההנחה אף לא תוכל היא להגיב במעשי-איבה משמעותיים בממש, הרי שעיקר תגובתה העויינת יצטרך להתבטא רק בהסברת ההתנגדות ובהסתה מפורשת. והנה, אין צריך לומר שאם מכל-מקום עדיין תימשך דווקא שיטת השתיקה, הרי זה יוכל להיות, כמובן, רק לברכה; אך אף אם תנקוט הנצרות בהטפת התנגדותה בפירוש, נראה לומר כי לנוכח האהדה מן התחום הפוליטי – ובשים-לב גם למידת האהדה הרוחנית הצפויה לנו אף בקרב העולם הנוצרי עצמו, כפי שנברר תיכף ומיד להלן – הרי שגילוי ההתנגדות, על טעמיה המבולבלים, יעורר עליו על-כל-פנים גם מידה ניכרת של שלילה נגדית, ואף בוז, ובאופן שהעלאת ההתנגדות רק תתרום, ביסודו של דבר, לערעור יסודותיה שלה.

המקדמה שמסיקים אנו מכאן הריהי אפוא, שאת דרישת ההשתרשות והאיזון הגאופוליטי אין אנו צריכים לקיים דווקא מתוך טשטוש אידיאלי של עצמנו, כי אם אדרבה: לא זו בלבד שגילוי-הלב האידיאלי אף עשוי לשרת את עצם השתרשותנו הגאופוליטית, כפי שהדגשתי כבר במקום אחר,<sup>51</sup> אלא נחוץ הוא גם במיוחד להכנת ההתמודדות הספציפית שאנו דנים בה עתה – ולהלן נראה ביתר פירוט כיצד אמנם נחוץ הוא לה, ואף לשם הכשרתן של יתר המקדמות הדרושות.

לו 'דָּבָר לְגוֹיִים', בפרק 'הקדמות למדיניות שחרור משיחית' בחלקו השני, 'סלם' ערב ראש השנה תשכ"ב; [במהדורתנו – כרך ב' עמ' 651 ואילך].

52 שב"ד מעביר כאן ללשון הקודש את השנינה ביידיש – על דבר מופרך שאיננו תופס' – האומרת: קלעפן זיך וי אָן אַרבעס אין ואנט; (ע' מסמלת צירה).

במסגרת זו עולה קודם-כול המקדמה השלישית שתהא עשויה להועיל לנו, והמתבטאת בפילוגו של העולם הנוצרי בענייננו – לא רק מן הבחינה הפוליטית, כי אם גם הרוחנית – על-ידי זירוזם של גורמי האהדה הרוחנית המצויים בו לגבי ענייננו, כאמור. הגורמים הללו מצויים במקביל לתסביכים הרעים שאמרנו, והדעת נותנת שהתסביכים הרעים אף אינם באמת אלא כעין הצד השני של המטבע ובבחינת תשלום פסיכולוגי לגבי קיומם הטרומי של אותם גורמי-האהדה הטובים. גורמי האהדה הללו ניכרים קודם-כול מתוך עצם העובדה, שמלכתחילה לא היה אימוצה של הנצרות בגויים אלא בבחינת ניסיון לחקות איך-שהוא את עקרונות האמונה והחיים של ישראל – ובהמשך מנטיית-היסוד האוהדת הזאת, דבר גלוי הוא כי השאיפות והציפיות המשיחיות שלנו עדיין מעוררות אמנם, בקרב נוצרים רבים, לא רק את הפחד הדוגמטי, כי אם גם את מתק-ההרגשה, כאילו השאיפות והציפיות האלו היו משקפות ומגלמות גם את זק כסופי הגאולה האנושית שלהם. שהרי באמת: אם יש בעולם הנוצרי דמיונות-תיקון מן הסוג שהזכרנו מקודם [בעמודים 568-569] – הלוא סוף-סוף אין הם, בעומקו של דבר, אלא העתקה דלה ומבולבלת מחזוננו שלנו – ואך טבעי הוא אפוא, אם על אף כל התסביכים והבלבול, עדיין נמצאים גם נוצרים רבים המצליחים להרגיש ברעיון הגשמת גאולתנו את אורו השלם של המקור, אשר רק בו חוזרת ומתגלה הממשות של ההעתק החיוור שבידם.

תופעה זו מתקיימת בראש ובראשונה באופן ספונטני, בהיקף עממי נרחב, בקרב אותם האנשים הנוצרים אשר תסביכי-הפחד, על רשעותם הריקה, אינם מוצאים אחיזה יתרה בנפשם הבריאה, ואשר – מצד שני – האידאולוגיה הדוגמטית של הפחד אינה נהירה להם, או שעל-כל-פנים אין הם נתפסים לה, בגלל שכלם הישר. אולם, התופעה מצויה גם ברמה יותר מתוחכמת ובלבושים אידאולוגיים חיוביים ומיוחדים משלה. כך, למשל, ישנה הכת המורמונית, המאמינה כי גאולת ישראל ובניין המקדש הם תנאי מוקדם לחזרתו של ישו; ואם כי מעמדה של כת זו בנצרות הוא שולי ביותר, הרי המתכונת הפסיכולוגית, הפסבדו-ישראלית, של ספרותה, התפתחותה ותורתה, היא דווקא אופיינית ומאלפת מאוד – ואף אין זו, כידוע, הכת הנוצרית היחידה המחזיקה באמונות מסוג זה.

מלבד זאת, אף שלא במסגרת של פתות, כבר הערנו למשל על יצירתו של פול קלודל, המדגימה אמנם, מצד אחד, את המשמעות הנמשכת של הדוגמטיות הפסקלית – אך אשר, עם זאת, נוסף עתה, הרי זו גם דוגמה מובהקת של ניסיון ברמה אינטלקטואלית גבוהה ביותר, במרכזה של המחשבה הנוצרית המודרנית,



לתפוס את העובדה של התממשות גאולת ישראל לעינינו במשמעותה ההיסטורית הזוהרת ומתוך ציפייה חיובית להתפתחות השלמה של שליחותה הרוחנית בעולם. וגם זוהי, באמת, לאו דווקא תופעה יוצאת-דופן, כי אם דוגמה אחת מרבות. ולבסוף, בסמיכות לכל הגורמים האלה, יש להזכיר גם את מידת מוסר-הכליות, הרווחת בנצרות בהיקף לא-מבוטל, ביחס למנהג הרשעות שהעולם הנוצרי נהג ומוסיף לנהוג בנו מאז היותו ועד עתה: גורם זה, גם אם אין הוא מגיע אמנם בשום מקרה לידי חרטה אמתית וחזרה בתשובה, הריהו מצטרף על-כל-פנים לגורמי האהדה האחרים שמנינו, יונק הוא מהם וחוזר ומזין את פעולתם – ובסך-הכול יש לנו כאן אפוא, במכלול הגורמים, כר נרחב למדי להתגדר בו.

אולם, את מלוא התועלת המדינית של הצטרפות כל הגורמים הללו ודאי נוכל להפיק לאו דווקא כשנתגמד, אלא כשנופיע במלוא הבהירות והתנופה של משמעותנו הרוחנית – שכמובן רק כך נוכל למשוך אלינו את נטיות האהדה תוך הקרנת מרבה החיזוק לטעמן ועוצמתן. ואילו דרך הופעה כזאת, פשיטא שאין היא תלויה רק בהכרזות עיוניות, אלא זקוקה היא אמנם, בראש וראשונה, להגשמת התקדמותנו המשיחית, בצורה גלויה ובממש.

מסקנה זו, מצדה, מביאתנו למקדמה הרביעית – ואגב כך גם חוזרים אנו לנקודת-המפתח שממנה יצאנו. המקדמה הדרושה היא, שאמנם נהא הולכים וכונים את ירושלים ואת הארץ בכללה מתוך מגמה משיחית ברורה ומפורשת בפועל – שרק באופן כזה תוכל הנצרות להרגיש כי הסכמתנו לעקוף בכנייה זו את האתרים הקדושים לה הריהי אמנם בבחינת קרבן הראוי להערכה.

באופן ההפוך, שבו מתנהלים הדברים כיום במדינת ישראל, מופיע כיבוד האתרים הנוצריים כלא שום רבותא שהיא, ואדרבה – כי העוקץ של צד המִתְקַפֵּה והדינמיות הרוחנית שלנו אף נעלם כאן מעיקרא, והנצרות יכולה אפוא להרשות לעצמה עמידה כאילו יתרון הזכות והבטחה הרוחנית עוד היה כביכול על צדה, בבחינת שהיתה מכריזה ואומרת: "מה, מצטדקים אתם שאינכם פוגעים במקומות הקדושים? פשיטא שלא תפגעו, שהרי אתם אין לכם שום דבר קדוש שלכם, אשר בגללו תלכו לפגוע בקודשי אחרים. אלא שאף-על-פי-כן ומכל-מקום אינכם רצויים כאן, ובכך פָּנוּ ועברו לכם, או, לפחות, כּוּפוּ ראשכם!". לעומת זאת, לפי המקדמה שאמרנו, אכן תודע לנצרות בפירוש אף הסכנה הנשקפת פה לאתריה שלה – אך העוקץ המרגיז שבכך יוקָהּ כפי שהקדמנו לעיל; ועל יסוד זה, כבר, על-כל-פנים, הרי בְּמִקוֹם שְׂנוֹכָף את עצמנו לאיומיה, עם כל היעדר הסיכון מצדנו כלפיה, נזמין

דווקא אנו אותה לכבד את גאולתנו שלנו, וכאיוון הראוי של הסכנה שאכן מתגלמת בגאולה זו, מטבעה ובסתם, לגבי כל מיני אוזורפציה°.

בדברים אלה אין אני מתכוון כמובן בשום פנים להציג איזו נוסחת-קסם שנוכל להתגבר באמצעותה בפשטות על הבעיה הנוצרית כפי שהצגתיה לעיל. אדרבה: אפילו תוך פירוט השיטה, כפי שהבהרתיה בינתיים, עדיין אין לראות שום תוצאה גמורה של התגברות, כי אם – לכל היותר – רק תכנית לניטרול הסכנות באופן הדדי באיזה מצב-ביניים של היעדר-הכרעה. ובאמת, לא היתה כוונתי פה אלא להתוות את הדרך להעברתו של מין מצב-ביניים כזה, עד שנוכל להשלים את בינויה של ירושלים כראוי בתנאים של ביטחון יציב כבר, כחזוי בהלכה, ומעבר לתנאי ההתבססות וחתירת-הקידום גרידא כנגד עולם עויין, אשר רק הם הריהם עדיין העומדים לפנינו כמציאות מוחשית בזמננו. אולם, אף ביחס לתנאי-המעבר הללו והמשימות הממשיות המוטלות עלינו בתוכם, באמת אין בתכנית שאמרנו שום פתרון פשוט כלל. הדברים אמורים היו לא על דעת פתרון, כי אם על דעת עיקרון, אשר שומה עלינו לבקש את הפתרון באמצעותו – ואף זאת, בוודאי, רק תוך עליות ומורדות וסכנות לא-מועטות, שנצטרך עוד מן הסתם להתמודד עמהן אגב כך על כל צעד ושעל.

כדי להעמיד עתה את הדברים על מכונם במסגרת זו, ראוי לנו קודם-כול לחזור ולהשיב על השאלה, העשויה להתעורר לכאורה: שאם יסוד סיכוי ההצלחה של מערכת-המדיניות המוצעת מתגלם באיוון הגאופוליטי שמעבר לבעיות המיוחדות של ענייננו – מהי אפוא החשיבות המרכזית שייחסנו נוסף על כך גם לגורם של עקיפת האתרים הנוצריים במהלך הבינוי?

התשובה היא, שעם כל האיוון הגאופוליטי שנשיג – ועם כל מה שאמרנו על משניות הבעיות האידאולוגיות והדתיות לגבי השגת האיוון הלזה – מסתבר כי בתנאים הנתונים של מעמד הנצרות לא ייתכן על-כל-פנים להשיג ולקיים את האיוון, אם מעבר למחלוקת האידאית לא נירתע גם מלפגוע באינטרסים הנוצריים בממש. הרעיון שהעלינו מתבטא אפוא בכך, שבדרך-כלל נתקדם אמנם בינתיים במשימות הבינוי באופן חופשי, כצורכנו וכיכולתנו, ככל אשר התווינו בחיבור זה לעיל – אלא שעם זאת על-כל-פנים נגביל את עצמנו ונימנע מלנהל את הבינוי כדרכו, ככל שיהא נחוץ כדי לקיים את האתרים הנוצריים ואת מעמדה של הנצרות בתוכם בעינם. כנגד זה – וכתנאי לכך – נבקש מן הגורמים הנוצריים שלא יחבלו מצדם באיוון הגאופוליטי, אשר על-פי ההנחה של קיום סובלנותנו כנ"ל, אמנם גם יהיה לנוצרים קשה לפגוע בו באופן חמור מכל-מקום.

קו-האיזון הטקטי הזה הוא מֵרֵב הוויתור שיכולים אנו להרשות לעצמנו לוותר מצדנו – שלפנים מכך תיהפך לנו הפשרה המדינית לכניעה וקיצוץ-עצמיות, באופן ששום איזון גאופוליטי לא יוכל להיחשב כהישג בעל-משמעות במחירם – ואילו לנצרות הרי זה גם-כן קו-האיזון הסביר, כאשר מעבר לו אמנם לא יוכל להימצא גם לה שום טעם להבליג עוד, אך לפנים ממנו רק יוכל ניסיון ההתקוממות [כנגדנו] להתנקם בה בעצמה, בלי ששום יתרון של ממש יהא צפוי לה בגין כך.

לגבי השאלה, כיצד יוכל ניסיון-ההתקוממות הנוצרי להתנקם בנצרות בעצמה, אמרנו כבר משהו לעיל; אך עתה, בטרם שנחזור לברר את הנקודה ביתר פירוט, נוסיף עוד פה מקדמה חמישית למערכת המקדמות המדיניות שדרשנו. מקדמה נוספת זו מתבטאת בכך שבמערכת האיזון הגאופוליטי, הנחוץ לנו ביסוד הדברים, ראוי כי נשתדל תמיד לכוון את הבעיות באופן כזה, שמכלול הגורמים הבין-לאומיים המעוניינים במגמתנו לא יהיה מורכב רק מגורמים נוצריים, אלא יכלול גם ריבוי גדול ככל האפשר של גורמים אחרים.

במערך המדיני של היום, מנינו אמנם קודם את ברית-המועצות עם הגורמים הנוצריים, מבחינת שורשיותה בתסביכים הנוצריים-ההיסטוריים – וייתכן שבמהלך ההתפתחות אף תוסיף מעצמה זו לחזור ולהשתרש גם מבחינה אידאולוגית בתודעתה הרוסית-הלאומית, הנוצרית. יתר-על-כן, ברית-המועצות הזאת הריהי אף גורם המעורב בפועל באינטרסים ממשיים של אתרי-קודש ומאחזים של כמורה בארצנו – וגם לפי זה הריהי אפוא גורם נוצרי במובהק. אולם, עם כל זאת, הרי זו יכולה להיחשב עדיין רק כמעצמה נוצרית-למחצה, או אפילו רק לשליש או לרביע – לאור הזדהותה המפורשת האנטי-נוצרית – ומן הבחינה הנידונה חשוב לנו אפוא, שמעצמה כברית-המועצות תימנה עם תומכינו שלנו. על אחת כמה וכמה שמן הבחינה הנידונה נח לנו שיתוף-אינטרסים גאופוליטי עם מעצמות כסין ויפן, הודו, המדינות הבודהיסטיות של המזרח הרחוק, ואף המדינות האפריקאיות החדשות, במידה שעשויות הן להתעורר להתעצמות תרבותית ממקורות פנימיים.<sup>12</sup> אין צריך לומר שביצור האיזון הגאופוליטי באופן כזה יקשה על התסביכים

לז אמנם, לגבי מדינות כברית-המועצות וסין דהאינא יש להעיר, שגם מצד הזדהותן הסוציאליסטית, על שורשיה במקורות ישראליים, אין הן פטורות מתסביכים אידאולוגיים חמורים, אנטי-ישראליים בכלל ונגד גאולת ישראל בפרט; אולם, במכלול השיקולים המדיניים נראה לומר כי חומרת משמעותם של התסביכים הללו "בטלה בשישים" לעומת חשיבותם של האינטרסים הממשיים מחד גיסא, ולעומת הבעיות של סיבוכנו עם העולם המושלמי והנוצרי מאידך.

הנוצריים לפרצו – ואילו ניסיון מצדם לפרצו, נגד הרכב מן הסוג האמור, יצטרך להירתע גם מפני יתר הסכנה שיהא כרוך בכך לגבי האינטרסים הבינ-לאומיים הממשיים של הארצות הנוצריות עצמן המעורבות בדבר.

בהמשך מכאן חוזרים אנו אל גורם ההרתעה האחר, שכבר אמרנו מקודם כי הנצרות תצטרך להתחשב בו – והריהו פרכת הסתתה נגדנו, בשעה שלא תימצא סכנה אקטואלית מצדנו לאינטרסים של הנצרות בממש.

את הגורם הזה יכולים אנו לחזק, כאמור, על-ידי הבלטת מגמותינו המשיחיות – והמטרה מבחינה זו חייבת להיות, שתקומת ישראל באמת תרחיב ותעמיק את כוח משיכתה בעולם, לא רק מבחינת האינטרס הפוליטי, ולא רק מבחינת קסמי גבורתה וחייתה שבסתם, אלא גם מבחינת התוכן הערכי של מכלול תרבותה, על שאיפותיה ודרך-החיים הגלומה בה בפועל. פירושו של דבר הוא, במילים אחרות, שגם אם תתהווה איזו נטייה להתאוששות רוחנית של הנצרות מעין מה שהזכרנו [לעיל בתחתית עמ' 570], הרי נטייה זו לא תישאר על-כל-פנים כשליטה יחידה של הזירה בתחומה, אלא מלכתחילה תימצא לה מתחרה במרחב-מחיייתה בגויים, בדמות האפשרות והמשיכה להתאושש מבחינה דתית, לאו דווקא ברוח הפלכית של שנאת-ישראל ומסע-צלב מחודש וחסר טעם רציונלי להכחדת ישראל, כי אם להפך: על-ידי הצטרפות אוהדת לניסיון ולתהליך-המופת הא-הי של הגשמת מלכות ה' ו"ירושלים החדשה", כפי שמתגשמים והולכים הם למעשה ובאופן אותנטי, באמצעותו של ישראל בעצמו.

התפתחות שכזאת חשובה לנו, כמובן, לא רק מבחינת משמעותה הפוליטית, כי אם גם לשמה – כהתקדמות תוכנית בעצם יעדנו המשיחי בעולם; ומבחינה זו אף אפשר כמובן להניח, שההישג אמנם לא רק יקל עלינו את האיזון הפוליטי, אלא גם ייטה להגביר דווקא את החששות הנוצריים מפנינו ואת ההתחרות של הכנסייה הנוצרית עמנו. אולם, מכל-מקום, ככל שנצליח להשיג התפתחות שכזאת, הרי גם על-פי הנחת ההתחרות המוגברת שעשויה היא לגרום – אין צריך לומר כי צד היתרון שבה, לסיכול ההסתה המתוסבכת נגדנו, אינו יכול לאבד על-ידי כך מערכו. על אחת כמה וכמה בשים לב לזה, שנשוא ההתחרות באמת יצטרך להצטמצם כאן במישור של ערכי רוח ואמונה לבדם, (לפי מה שהנחנו, שהרקע להתנגשות אקטואלית בעניינים של ממש יימנע), ואילו אנו מצדנו אף לא נפנה על-כל-פנים לפגוע בנצרות על-ידי התחרות מיסיונרית: לא ננסה לצודד במכוון את ההמונים הנוצריים מנצרותם, גם לא יהא אכפת לנו שהאדהה למפעלנו תפתח בינתיים לאו דווקא בניגוד לנצרות, כי אם אפילו על-פי הנחות של התאוששות בתוכה –

ובתנאים אלה אכן הגיוני למדי הוא, שנוכל אף להגיע, כאמור, לצורה כלשהי של הסכם, שההתחרות בינינו לא תתנהל על דרך איבה, כי אם בדרך של שיתוף-פעולה בקידום הדתי של העולם, בגדרי המשותף לנו, תוך התמודדות הרעיונות השונים ביניהם בכנות וביושר.

רמז מתאים בכיוון זה אפשר למצוא אצל אותו פול קלודל שהזכרנו מקודם: כשמדבר הוא על המשמעות ההיסטורית החיובית, הגלומה מן הסתם בגאולתנו – יש בוודאי להניח כי כוונתו אינה בדיוק לאותה משמעות שמבינים בה אנחנו, אלא מתכוון הוא לאיזו משמעות חיובית מבחינה נוצרית, במסגרת תפיסת-העדות הפסקלית, שבה ממשיך הוא להחזיק ביסודו של דבר; ואמנם, כאות להבנת המשמעות על-ידינו, היה הוא רוצה לראות מאתנו איזו מחווה בעניין שיפוצו של הקבר. <sup>לח</sup> אולם, נראה לומר, שלנו באמת יכול להיות ניחא אף באהדה המתגלמת באידאולוגיה כזאת – וכדי לקדם אותה ולהפעילה לטובתנו מסתבר כי במסגרת מעמדם הנתון של הנוצרים באתר האמור, אף לא יהא פסול בכך אם יינתן אמנם לאהדה להתאשר, ולו גם על-ידי החיזוק שיוכל לבוא לאמונה הנוצרית עקב שיפוצו של הקבר, אשר יתאפשר לנוצרים לבצע מתוך היותו של המקום משוחרר תחת שלטון ישראל.

אלא שאם מגיעים אנו לרעיון של אפשרות הסכם ושיתוף-פעולה בתנאים שכאלה, הרי שממילא מחייב הדבר גם ראייה ברורה של מהותו הפנימית, כדי שעל-כל-פנים לא נלך אף פעם שולל אחר מעטהו המושגי החיצון או גינוני הידידות העשויים להימשך ממנו בכל שעה נתונה.

המדובר הוא כאן, כפי שכבר אמרנו, רק בהסדר למצב-ביניים – וכך הוא, כמובן, לא רק מבחינת התכלית שלנו, כי אם גם מבחינתו של הצד שכנגד. גם האהדה הנוצרית הכנה והעמוקה ביותר למפעלנו – מטבע הדברים אין היא עשויה להגיע לכלל הזדהות, אלא מוכרחה היא להישאר מסונפת לתקווה של היפוך מפעלנו על פיו (כמו שראינו גם בפסקה שלפני הקודמת); ואם במלחמה שבינינו לערכים אפשר לחזות עוד פתרון של שלום, לכשנגיע אנחנו לניצחון בהיקף פוליטי שלם, הרי שום הסדר של שלום פוליטי כזה אינו ניתן לחיזוי בהתחרות המתגלמת בנצרות כנגדנו. גאולתנו סותרת את האמונה הנוצרית בעצם הנחותיה ומושגיה

לח ראה בראיון שנתן פול קלודל בתשי"ב לאנדרי שורקי (בלשון דיפלומטית לעילא, פֵּיאָה למשורר-הדיפלומט הלזה), והמובא ב- Cahiers Paul Claudel, No. 7:

Le mystère d'Israël: תחת הכותרת: – La Figure d'Israël, Gallimard 1968,

היסודיים ביותר, וכל זמן שקיימת נצרות – אפילו בלי שום אחיזה ממשית עוד בירושלים ובארץ-ישראל – הרי זו תישא בה ממילא טענה לביטול גאולתנו, גם אם אנו מצדנו לא יהא אכפת לנו נגדה ולא כלום. על אחת כמה וכמה אפוא כאשר יש עוד לנצרות אחיזה ממשית בתחומנו, וגם אנו מצדנו איננו יכולים אפוא להרגיע עמה.

במצב זה, אם יושגו אילו סידורים של רגיעה ושיתוף-פעולה מן הסוג שעליו דיברנו לעיל, הרי אלה יוכלו לקבל אמנם גושפנקה של הסדרים מדיניים ומשפטיים לשעתם, עם כל גינוני הטקס השייכים לעניין – אך בבחינת הסדרים עם יריב מהותי, בעל תביעות מהותיות למעמד בארצנו, מסוג הדומה לחלוטין לתביעות של שבעת העממים לפנים, הרי אלה יהיו מוכרחים להיתאם על-כל-פנים למסגרת ולעיקרון העליון של "לא תכרת להם ולאליהם ברית"<sup>53</sup>, באופן שלשני הצדדים לא ינתן כאן למעשה מקום לאשליות אפילו ברמת הגיבוש הפורמלי.

יתר-על-כן, אפילו על-פי הנחה של קיום ההסדרים באופן המוצלח ביותר, הרי גם מתוכם ולפנים אי-אפשר למעשה שיתנהלו הדברים על מי-מנוחות – וכפי שאמנם גם-כן כבר רמזנו מקודם. בנקודה זו חוזרת ומקבלת משמעות העובדה, שגם אם נסכים לעקוף את האתרים הנוצריים בבניין הארץ ובבינוי ירושלים, הרי מכל-מקום התנאי לכך הוא, שלפחות מסכיב לאתרים נלך אמנם ונבנה בהתאם לתכליתנו; ואילו הדעת נותנת כי מהלך הבינוי הזה, הרי גם אם לא יפגעו בו אתרי-קודש נוצריים במישרין, מכל-מקום יהיו בו דברים רבים שהנצרות לא תהיה מוכנה להשלים עמהם בקלות.

כך, למשל, כאשר נבוא לסלק את החומות העותמניות של ירושלים, מסתבר שכל מיני גורמים נוצריים יזדעזעו מכך כמעט כמו החומות בעצמן, ועל אחת כמה וכמה כאשר נבוא לבטל גם את חלוקת ירושלים לגיטאות-הרבעים. לפחות בשני שלבי-ההתקדמות המהפכניים הללו יש לצפות אפוא שהדברים לא יוכלו לעבור בלי משבר של התמודדות רצינית ביותר, וממילא קשה גם להניח שנוכל לגשת בזה לפעולה מעשית אם לא בשעות-כושר מיוחדות, שנצטרך להכשירן אמנם מלכתחילה, מדעת ובכוונה. אולם, משנעבור את המשברים הללו, ונעלה על דרך-המלך של בינוי ירושלים כבירת ישראל כראוי, ממילא יש להניח שגם "ההסדרים הנוצריים" (אם בכלל יהיו נחוצים עוד), הריהם יוכלו כבר לעלות אמנם על דרך של שגרה ונוחות יחסית.

במסגרת זו מסתבר, שאם הסובלנות שלנו תוכל להתייחס לאתרים נוצריים, על אחת כמה שתוכל להתייחס גם למסגדים מושלמיים – והדבר עשוי להיות חשוב לא רק להשלמת ההרגעה הנוצרית שעליה דיברנו עד כאן, כי אם גם בדרגת חשיבות הרבה יותר רמה – לתקנת המדיניות המושלמית עצמה (שעליה הרחבתי את הדיבור ב'קווי יסוד לשלום עם הערבים').<sup>54</sup> צירוף הדברים באופן זה, ממילא יהא בו ודאי כדי לחזור ולהעלות את המושג של "ירושלים הקדושה לשלוש הדתות" – אך הדבר יהיה נתון כבר על-כל-פנים בצורה מחודשת, המבליטה את העליונות הדינמית וההנהגה הרוחנית של ישראל; ואם כי צרימת המושג באוזנינו לא תיפסק כמוכן גם בכך, הרי כמושג של שלב-מעבר יהא הוא כדאי להיסבל – ולא רק בשל יתרון הפשרה המדינית שיתגלם בו, כי אם אפילו בשל תפקידו הערכי בקידומה והכשרתה של הרוח סביב, אשר יוכל להתחיל להתמלא כבר בכיוון הרצוי לנו, ולא דווקא נגדנו.

הערכה זו, טוב, מצדה, אמורה על דעת כך, שגם אגב המצב "האידיאלי" המתואר, תהא מגמתנו מכוונת על-כל-פנים, באופן מעשי ואקטואלי, לפינוי הר-הבית והגשמת בניין המקדש; ובבחינת התחלה לכך – כבר בשלב המוקדם ביותר ובהזדמנות הראשונה שבה יהא הדבר בידנו – יהא הר-הבית מוכרח להיסגר על-כל-פנים לכל כניסה שלא כדין.

בשעה זו שבה הדברים נכתבים – ושבה עדיין עוסקים אנו, כאמור, לאו דווקא בניהול ממלכתי של המדיניות הנכונה, כי אם רק בהתוויית העקרונות היסודיים ביותר להעלאתה של מדיניות שכזאת – אי-אפשר כמוכן לדעת, אפילו "בערך", מה תהיה התשפּצָת המדינית לכשתגיע שעת הדברים להתגשם. אולם, על-פי הנחה של הצורך להמשיך ולהתמודד עוד עם העולם המושלמי מחד גיסא ועם העולם הנוצרי מאידך, בלי שינוי עקרוני ממערך היריבות דהאינדא – ועל-פי הנחה של הימצאות האיזון המדיני הדרוש לנו בתוך המערך הלזה – ממילא מגיעים אנו להנחה, שבסך-הכול נימצא במצב, אשר בו יהא עדיין העולם המדיני מעוניין להבטיח את עצמו מפני הסכנות הארציות של האימפריאליזם המושלמי, יותר מכפי שתדאיג אותו הסכנה הרוחנית מצדנו.

54 החיבור 'קווי יסוד לשלום עם הערבים' – הכלול בכרך זה – נחתם באייר תשל"א, בסמוך לתחילת כתיבתו של חיבורנו זה, 'על תכנון ירושלים'.

תוצאה כזאת מתאפשרת על אחת כמה וכמה אם ניקח בחשבון, כי במקרה שיגיעו אמנם הדברים לידי רתחה רוחנית בעולם בעניין הר־הבית, תוך נטייה גם להתעוררות רוחנית מושלמית, באמת עשוי עוד להתגלות לנוצרים כי המושלמים אינם בעלי־ברית אפשריים להם יותר מאֲתָנוּ, לט ואילו סיכוי הניצחון המושלמי עלינו עשוי להיות מסוכן להם, באופן אקטואלי, יותר מניצחוננו אנו, לא רק בגלל מגמותיו האימפריאליסטיות מן הבחינה הארצית, כי אם אפילו מצד עצם עניינם במאחז המקומות הקדושים, מן הבחינה הרוחנית.

במצב כזה, מסתבר שהרגיעה הדרושה לבניין הבית תוכל אולי להימצא אפילו בעוד שטיהור ירושלים ובינויה הנכון לא הושלמו מסביב – וחייבים אנו להיות מוכנים אפוא גם להזדמנות שכזאת. ובמקרה שאמנם כך יתפתחו הדברים, הרי שגם מבחינת נושא דיוננו בפרק הזה, ממילא יֵצֵא כי בניין הבית יהיה לא רק שיא, אלא הוא עצמו ייהפך שוב גם־כן לנקודת־מוקד במהלך ההתפתחות,<sup>55</sup> אשר מכוח אורה באמת תוכל להתאפשר כבר ודאי – וביתר קלות – גם כל ההשלמה הדרושה במשימות הטיהור והבינוי שנותרו.

מוצש"ק, אור לכ"ה בשבט תשל"ג

נכתבתו של החיבור החלה בקיץ תשל"א, וארכה אפוא למעלה משנה וחצי. כזכור, בתחילת החיבור (עמ' 450), שיבח שב"ד מאמר של קריאל גרדוש אשר פורסם ב'מעריב' "לפני כמה שבועות". בשולי העמוד של כתב־היד הוסיף שב"ד: "תקופת פסח תשל"א", (אך שגה במעט, כי המאמר פורסם ביום ח' באדר תשל"א). אם נזכור גם שבאייר תשל"א סיים שב"ד את חיבורו 'קווי יסוד לשלום עם הערבים', הרי שניתן אפוא להניח שבמועד זה, לערך, הוא ניגש לכתובת החיבור דנן.]

ט ראה בקוראן, פרשת הנשים, פסוק קמ"ג: "המאמינים, אל תקחו את הכופרים למגן לכם מבלעדי המאמינים"; וכן בפרשת השולחן, פסוק נ"ו: "המאמינים, אל תקחו לכם את היהודים ואת הנוצרים לבעלי ברית. בעלי ברית הם זה לזה. ואשר יתחבר מכם אליהם, מהם הוא". ('אלקראן', בתרגום יוסף יואל ריבלין, עמ' 98, 112).

55 שב"ד נוקט כאן בלשון "הרי שגם מבחינת נושא דיוננו בפרק הזה" וכו', מפני שגם בסיום החלק הקודם של החיבור – תוך ניתוח התפתחות אווירת ירושלים ברוח הקודש ובשורשיות קרקעית, לא פְּרָפִית – נחֲנָה תפקידו של המקדש באופן דומה: לא רק כשיאו של המהלך אלא כקטליזטור, הניזון מן ההתפתחות שכבר הושגה אך חוזר ותורם לה, מְצָדוּ, נטייה ואופי של תום – בהמשיכו כך לקדם את ההתפתחות ביתר תאוצה ועוצמה. (ראה זאת לעיל בעמ' 542 ואילך).



## איך שיר נולד

[על לידת השיר: 'ירושלים של זהב']

### מאת נעמי שמר

... גיל [אלדמע] הציע לכל אחד מחמשת המקצוענים לכתוב שיר חדש על ירושלים [עבור 'פסטיבל הזמר']. ארבעת חברי נבהלו וסירבו. אני נבהלתי והסכמתי, וכאמור, הייתי בצרות. ולא מחוסר יחס, חלילה. מעודף יחס. ירושלים היתה לי עיר אישית, אהובה וחשובה. שם גמרתי את האקדמיה למוסיקה, שם ילדתי את בתי, ללי. קשרי האישיים עם העיר התמקדו במשפחת ידידים, משפחת איפלנד (הוֹרֵי מתי פלד ואחיו דובי ז"ל). שרה איפלנד ז"ל נהגה לארח אותי בכל שנה בחופש הגדול, ובכל קיץ נחשפו בפני מחדש קסמי העיר. אבל כשבאתי לבטא אותם נפלה עלי אימה גדולה. זכרתי כל מה שנכתב על העיר מאז ימיה העתיקים – דוד המלך, יהודה הלוי – מי יכול להוסיף אפילו אות?!

★

חודשיים עברו עלי בניסיונות סרק והחלטתי לוותר. צלצלתי לגיל וביקשתי לשחרר אותי. זה גדול עלי, אמרתי. אני פשוט לא מסוגלת לכתוב על ירושלים. וגיל החכם והפדגוג אמר, "אל תכתבי על ירושלים, תעזבי את זה, תכתבי על מה שאת רוצה, אבל אל תשאירי אותנו בלי שיר ל'פסטיבל'", וכשהוריד את אפרכסת הטלפון אמר לאנשים במשרדו – "עכשיו היא תכתוב על ירושלים". וכך היה: באותו לילה כתבתי את 'ירושלים של זהב'. קצה החוט שבידי היתה אגדה תלמודית שזכרתי מימי בית-הספר, על רבי עקיבא שהתגורר במתבן בימי עוניו עם רחל אשתו האהובה, מוֹדֶרֶת מנכסי אביה; והיה מלקט את הקש משערה ומבטיח לה שיום אחד יתעשר ויביא לה ירושלים של זהב. המורים שלנו, שושנה ועמינדב, לימדו אותנו המון אגדות כאלה. הביטוי "ירושלים של זהב" זרח פתאום ממעמקי הזיכרון כאומר "הנני", והבנתי שזו תהיה אבן הפינה לשירי. לא בלי ספקות הבנתי זאת. צריך לזכור עד כמה אפורה ולא זהבית היתה אז ירושלים, וכמה אסור היה לדבר בה נכבדות ולערוך בה מצעדים: אל תעירו ואל תעוררו.

ואכן נתקפתי 'פחד גובה', ושאלתי את עצמי – של זהב? את בטוחה, של זהב? ומשהו מבפנים ענה לי – אכן ואכן, של זהב.

היה לילה כשישבתי לכתוב את השיר. פתחתי בזיכרונות הרעננים והתמימים מביקורי החופש הגדול, אחר כך המשכתי אל "בדד יושבת" ו"שבויה בחלומה" – ואל המטבע העתיק אשר זה עתה הציג עצמו בפני כאומר – קחי אותי, עשי בי כטוב בעיניך. ואשר למנגינה, כאן נגעתי במנגינות החסידיות ושירי היידיש של אבא ז"ל, עם עֵקבות רחוקים של טעמי המקרא. ובבואי אל החרוז החוזר, שיניתי כיוון כלפי מעלה וכאילו ציירתי את פיתולי הכביש הישן ליד מוצא בואכה ירושלים, אלה המכונים "שבע אחיות"; עלייה, עוד עלייה, ועוד עלייה – והנה העיר לפנינו.

בכיתי בכי מר בכתבי, "מה שלא נולד בדמע לא שווה הרבה". ובבית האחרון פשוט דיוחתי על כל המעצורים שכבלו את ידי והפריעו לכתבתי עד אז: "אך בבואי היום לשיר לך... קטונתי מצעיר בנייך".

★

... חשוב לציין שגירסה ראשונית זו היו בה שני בתים בלבד, הראשון והאחרון – וכמובן החרוז החוזר: "ירושלים של זהב ושל נחושת ושל אור, הלוא לכל שירייך אני כינור". בימים הבאים נהגתי להשמיע את השיר לכל באי ביתי, כדרכי תמיד. פעם השמעתי אותו לרבקה מיכאלי והיא שאלה: ומה עם העיר העתיקה? טוב, אמרתי, אם את דווקא רוצה, והוספתי את הבית האמצעי:

איכה יבשו בורות המים  
כיכר השוק ריקה  
ואין פוקד את הר הבית  
בעיר העתיקה  
ובמערות אשר בסלע  
מייללות רוחות  
ואין יורד אל ים המלח  
בדרך יריחו.

עניין זה של העיר העתיקה טעון הסבר. בבואי לכתוב עליה הרחקתי מלבי כל עניין פסי וממשי. לנגד עיני עמד החרובן המופשט, זה של אלפיים שנה, לאו דווקא של תשע עשרה השנה האחרונות. במין עדשה טלסקופית ראיתי לפני עיר בשמים, ואת התמצית בלבד, אותה רציתי ללכוד.

ימים רבים אחר כך קפץ עלי רוגזו של עמוס עוז בשל השורות הללו. בעצם, לא ימים רבים כל כך: יום אחד לאחר המלחמה כתב עמוס עוז ב'דבר' – ואני מצטטת מפי

השמועה – מה זה פתאום "כיכר השוק ריקה"? הרי היא מלאה ערבים! וכיוצא בזה הר הבית, ודרך יריחו.

עבר עוד זמן עד שהדברים הגיעו לאוזני, ונתמלאתי חימה. הרגשתי כמי שמתגעגע לאהובתו, ועמוס עוז מרגיע אותו ואומר לו – "אל תדאג, היא לא לבד במיטה". אבל עשרים שנה הן זמן מספיק לצנן את הראש. ועכשיו, בראש צונן ואחר מחשבות הרבה, רצוני לומר קבל עם ועדה את הדברים האלה:  
אכן ואכן. / בעיני, / ירושלים, שאין בה יהודים / היא עיר אבלה ושוממת //  
יתרה מזו:

ארץ ישראל / כשהיא ריקה מיהודים / היא ישימון בעיני //

ועוד:

כל העולם הזה כולו / אם הוא חס וחלילה /

ריק מיהודים / הוא בעיני / חור שחור פיקום //

הנה אמרתי את זה. ופתאום מתברר לי שכל יתר הסיפור – שולי נתן, אל עריש, והבית הנוסף וכל מה שאחר כך – כל אלה יכולים לחכות עוד עשרים שנה. את העיקר אמרתי. את השאר יספרו אחרים.

★



נעמי שמר ובעלה, מרדכי הורביץ, היו ידידי משפחת בן דב – ידידות שהחלה כאשר שבתי ומרדכי למדו יחד בפקולטה למשפטים באוניברסיטה. נעמי גם כתבה מאמר הערכה על שב"ד ועל הגותו; המאמר הובא בנספח ב' ל'אוטוביוגרפיה 'מהלך חיי', בכרך א' עמ' 58 ואילך – וראה שם גם את השורות שכתבנו עליה, בסוף דבריה-שלה. נעמי שמר נפטרה בתמוז תשס"ד.

