

ד. קמחי
בשבילי התנ"ך

ספריית 'דביר לעם'
סידרה שניה, ספר 4



הוצאת דביר תל-אביב תשי"ב

תוכן

7	פתיחה
	למהותו של הסיפור התנ"כי
9	א. היסוד המוסרי
12	ב. הסגנון הפשוט
14	ג. מסממניו של הסיפור התנ"כי
17	ד. תכנון של הסיפור התנ"כי
19	משהו על ההומור שבכתבי הקודש
30	"ולמיכל בת-שאול לא היה לה ילד"
27	יהונתן, נכדו של משה
33	לסיבת התאבדותו של אחיתופל
36	מפיבושת, בנו של יהונתן, נכדו של שאול המלך
39	דמות של מהפכן
44	בית הרכבים
47	נעמן המצורע ואלישע הנביא
49	המבוא של עמוס לספרו
57	התנגשות בין כהן ונביא
61	"מן הכהנים אשר בענתות"
66	"ואני כותב על הספר בדיו"
70	הגדרה של נבואת אמת
	יחזקאל הנביא והמבוא לספרו
74	א. הנביא
77	ב. המבוא
81	על פרק אחד בספר יחזקאל
86	"חוקים לא טובים"
91	"ותמת אשתי בערב"
95	ספר יונה
100	"המשא אשר חזה חבקוק"
104	הרקע של הפרק "נחמו נחמו עמי"
	שבע התמונות שבספר זכריה
109	א. הקדמה קטנה
110	ב. יסוד לאומי
112	ג. הרקע המדיני והאידיאולוגי
115	ד. ואלו שבע התמונות שבספר

כל הזכויות שמורות לחברת דביר בע"מ תל-אביב
 נסדר ונדפס בישראל בשנת תשי"ב בדפוס עתיד ת"א
 Copyright 1952 by the Dvir Co Ltd Tel-Aviv
 Printed in Israel

פרקים אלה — מהם ציורים קלים ומהם מסות ספרותיות כבודות־סבר יותר — נכתבו במשך כמה שנים ונתפרסמו בשעתם בכתבי־עת שונים. לא מתוך השראה שווה נכתבו. השפיע הנושא בעיקרו. אבל גם השעה ומצב־הרוח גרמו לצורה ולתוכן, שישתנו לעתים פה ושם. שפן בעצם אין אלה אלא דברים שבהשראה ולא באו אלא להאיר במשהו באור זה, ה"פרטי", את שמסתתר פה ושם בשיטין של כתבי־הקודש, כפי שנראו לו לאותו אדם, שנשתקע ביניהם שנים על שנים וחשף לו מן השיש התנ"כי הזה את הגידים הכחולים, העוברים בו, והאירם לו באור הימים האלה ובסגנונם של הימים האלה.

וסמי מכאן כל התגנדרות בחידושים או במדעיות. על רוב הפרשנים למאות ולאלפים, משלהם ומשלנו, אין מחברו של ספר קטן זה בא להוסיף עוד פירוש. היפוכו של דבר: הוא ביקש, כפי שנוכר לא אחת בפרקים אלה, לפרק מעליו את שהעמיסו על גבו כל אותם מפרשים (וביחוד המודרניים שבתוכם) ולהשתחרר מהם ולראות את הדברים — עד למידה שיכלתו מגעת — פנים־בפנים עם המראה ללא־חיץ. וכל שראה וכל שזכה להבין במקצת, צייר כאן. ואם כיוון לא אחת לדעת גדולים וטובים ממנו, אף זו אינה אלא זכות. והזכות העיקרית היא במה שנשתקע בלימוד זה במשך של כמה עשרות שנים לפני אלפי תלמידים באותם בתי־הספר שהורה בהם, ובמה שזכה לישב עשרות שנים בארץ־הקודש ובירושלים עיר־הקודש ו"להבין — כמאמר הפייטן — את המשורר בארצו".

ולעוד משהו, שיהא נראה אולי לעיניהם של כמה קוראים כוודאי, לא נתכוון המחבר כל־עיקר: לחופש, לביקורת־המקרא, או לאפיקורסות, חלילה. בדחילו עומד הוא לפני המקורות הללו, והרים וצורים הוא רואה בהם, שלא ייעתקו ממקומם לעולם. ואם צייר מה שצייר בצבעים חדשים של לשוננו החדשה, החולונית, לא נתכוון להאפיל, חלילה, על התמונה הקדומה, שנכתבה באש שחורה על גבי אש לבנה, אלא לסבך לעצמו בלשון־של־חולין נמוכה את הנעלה והנשגב, למען יבין אותו וישיגנו, ככל שיש לאל ידו להשיג.

ועל ידי אדם יהודי, שביקש כל ימיו להבין את התולדה של עמו, נכתבו הדברים, ומתוך האמונה בנצחיותו של עמו, שהוא משהו נעלה, שאין

121	כדי יכהיב
124	ספר מלאכי
130	"מרעידים עליהדבר ומהגשמים"
134	"והשגל יושבת אצלו"
139	"ואין מקום לבהמה לעבור תחתיו"
143	תעודה אנטישמית
	ציורים קטנים מתוך רקע גדול
148	ועדת־חקירה לא"י אחר הצהרת כורש
151	הסאטירה הגדולה (על מגילת אסתר)
156	"למה רגשו גוים"
159	האשה הכושית
161	קדושת התפקיד
161	גיחזי
162	פגישת שני "מנצחים"
164	מיניאטורה
	על מגילת רות
167	א. הקדמה קטנה
168	ב. הסיפור והסמל
171	ג. מגילת קדומים

למהותו של הסיפור התנ"כי

א. היסוד המוסרי

אין להגדיר כאן הגדרות. אפילו הסיפור בכללו לא ניתן לכך. סופרים ומשוררים ניסו ידם באלו והיו אנוסים להלך סחור-סחור והגדירו וניסחו מה שבעצם אינו ניתן להיות מוגדר ומנוסח. ולפיכך אתה מוצא בספרות-העולם כמה מימרות נאות על טיבו של הסיפור, וכן גם על הסיפור התנ"כי (כגון דבריהם של ביירון, גיתה והיינה ואחרים), אבל עד כמה שידוע לכותב השורות האלו, לא הוקף ביסודו נושא זה: הסיפור התנ"כי * והרבה סיבות לדבר. הסיפור התנ"כי, — ושוב: כסיפור העולמי בכללו — אינו עשוי מעור אחד, ומ"בראשית" ועד ל"עיני כל ישראל" בלבד, ומכאן על פני נביאים ראשונים, יהושע, שופטים, שמואל ומלכים, אתה מיטלטל טלטלה גדולה בתוך הצורות השונות של אותו סיפור, בתוך התכנים השונים, הסגנון-ים השונים. והיאך תוכל לנסח משהו שמשתנה מרגע לרגע כרוח, כסערה, כרעם וכברק? ועוד: יסודותיו של הסיפור התנ"כי שעליהם הושתת מעיקרו — וכאן יש אולי למצוא איזה הוט-שני שעובר את כולם, כפי שנראה להלן — מרובים כל-כך, שאתה צריך להעמיק עד לשכבות העמוקות ביותר של בנין-עדי-עד זה כדי להגיע למשהו ברור, שיהא מצטרף לאיזו שלימות ניתנת להיתפס. והאלמנטים השונים, שעל ידם מגיע סיפור זה להיות מה שהנהו, אלמנט ראשוני כמעשה-בראשית, גם הם בני-גונים שונים כל-כך — האלוהים, המלאכים, החלום-נות, הטבע והחוק-מדרך-הטבע — שאין אתה יודע היכן נפסק

בלשונות העמים אתה מוצא מאמרים הרבה וגם ספרים שלימים שנכתבו על נושא זה. אלא שהגישה בהם היא לרוב ביקרתית-אכסיוגטית ולא אסתטית-ספרותית.

טיב הכל איננו עשוי להקיפי אלא האכסיוגט בלבד. יבוא לי האות לחיזוק אמונה זו מבין השיטין ומתוכם של אותו ספר, שהוא נצחי כתולדה של עמו, יוצרו ויצירתו כאחד.

אפשר איפוא שפלוני מבקר-מקרא, או פלוני פרשן וארכיאולוג, יחייך למיקרא פרקים תמימים אלה ולמראה ציורים מודרניים אלה, שאותו אדם חשף לו מתוך הספר הקדמון להנאתו, כאמור. אך כבר נאמר על דברי תורה, ומבחינה זו: "כפטיש יפוצץ סלע". ורשאי אדם מישראל בתקופה גדולה זו להפזר במעט — ובמידת יכלתו, כמובן — על השיש הזה ולהעלות לו מתוכו ניצוצין משלו.

ד. ק.

ירושלים, טבת תש"ח.

למהותו של הסיפור התנ"כי

ואם לפי ההנחה הזאת נלך, וחוט זה יובילנו בתוך המבוך של הסיפור התנ"כי, נמצא בו אחדות מסויימת, והיא המוסר האנושי (בהמשך-הימים ובהמשך-התולדה נתבשר ונעשה מוסר לאומי), שהוא יסודו של עולם, או כפי שניסחו חז"ל: "שקול אדם אחד כנגד כל מעשה-בראשית". והחל מן הפרשה הראשונה של סיפורי התורה, וגמור בסיפור האחרון של שאול ודוד, ומהם והלאה על פני סיפורי המלכים, אין אתה שומע אלא בת-קול זו, שמהדהדת באזניך למן הקריאה הקדומה ההיא לאדם הראשון — איפה? — ועד לאחרונות משוועות האדם, שנאבק באזיקי-יצריו ומבקש להשתחרר ואינו יכול, כי אדם הוא.

ודוד מלך ישראל אדם הוא — או בנוסח העברי הפשוט והתהומי: בשר-ודם — והוא אינו פוסק להתלבט ביצריו. ולא רק על הגג הוא משווע אל האלוהים על אבשלום בנו, אלא לבו משווע כל ימיו בתוך הבשר והדם שבו. והוא, הסיפור, לא העלים מאתנו התלבטות זאת, אלא מסרה לנו בשלימותה למען נראה את האדם. ועוד: למען נאהב את האדם המתלבט; את הנער האדמוני עם יפה-עיניים בתחילתו, ואת המלך הזקן והאומלל, שנהרגו לו בביתו בן אחר בן מבניו, והוא "עולה במעלה הזיתים, עולה ובוכה" ... ולעילא ולעילא מזה: גם משה רבינו אדם הוא, ושמואל הנביא אדם הוא, ואלישע הנביא אדם הוא ("אשקה-נא לאבי ולאמי") — ואחריהם וביניהם כל הדמויות והאישים, לעשרות ולמאות, שבספר-הספרים, כגדולים וכקטנים, והם כולם מוארים בסיפור הזה, שנכתב עליהם, באור זה של המוסר האנושי, שהוא משהו שבקבע. משל לאיזו אמת-מידה מופשטת, עשויה זהב, שמשתמרת בבית הגנוזים הנעל-מים, ולפיה מודדים את כל המידות, ולפיה נענשים ולפיה חיים ומתים. שכן בסיפור-התנ"ך גם המות (וביחוד זה שבא לא-בעתו) עונש הוא. ורעש-האדמה, וסדום ועמורה, עונש הם. "והרים כדונג נמסו" וה"עמקים יתבקעו" בשעה שאלוהי-המוסר "ירד

בשבילי התנ"ך

כוח פעולתו של האחד והיכן מתחילה פעולתו של האחר. והסגנון עם הלשון, שאתה נע בתוכם כבתוך איזו ערישת-ילדות שקטה, ועל ראשך מהלכים אותם הסיפורים השוקטים לכאורה; האפיקה הגדולה, שפל כוחה הנאמן הוא תמיד בשקט — מי יוכל וימצא הגדרה לכל אלה, והם מסודות-הבריאה שאין להגדירם? ולפיכך אומר אני, שיסוד אחד ודאי, שהוא עצם יסודו של כל הסיפור העולמי, הוא גם יסודו של הסיפור התנ"כי: האדם ויצריו. החטא יסודו של עולם הוא, והמלחמה בו, שחייבת להיות מעשה-האדם, היא ההשתתפות המוסרית במעשה-בראשית, והמלה הסיפורית הכתובה (וכאן המלה של הסיפור התנ"כי הכתוב, ובדומה לו האודה והאפוס העתיקים), אינם אלא הערות-שוליים לעולמו של הקב"ה, וביחוד למעשיו של העולם-הקטן שלו, אשר יצרו לו: האדם. וקדמונינו הבינו זאת היטב, ומי שזוכר את דברי-האגדה, בתלמוד ובמדרש, יודע שכך ראו חז"ל את הדברים, ואם אמנם הגדירו אותם בלשון אחרת.

האדם הוא העיקר. ממנו מתחיל עצם העניין שבבריאה. הוא כצלמו. שאם לא כן אין כלום זולת תוהו-ובוהו. אדמה-אדם — אימה גדולה, אורה וחשיכה כאחת, עשויה לבוא עלינו, אם נעמיק בשתי המלים העבריות הללו, שיסודותן במוסדי-עולם-ונצח. אדמה בלשון נקיבה, ואדם בלשון זכר. ומאותו מקור, והקשר שביניהם, ואי-המפלט שמן האחד אל השני; והשאיפה להתנשא ממנה, מן האדמה, ולהתעלות — להתעלות עד שחקים — וצניחת-הכנפיים והדישדוש בבוץ של האדמה הזאת: אלה תולדות אדם. וכל הסיפור העולמי הנאמן מאז ועד עולם לא בא ולא יבוא אלא לשם כך בלבד, שיהא משמר לנו במגילותיו הכתובות את ההתלבטות הזאת שאנו מתלבטים בה ונתלבט בה לנצח בין היצרים, שהיום, לפי הפסי-כולוגיה האחרונה, הם נימנים למאות ואולי לאלפים, ואז הוגדרו רק בשניים — הטוב והרע.

למהותו של הסיפור התנ"כי

פריחה וצמיחה, והיא משתרעת לרגלי הר, הור-ההר, שמעליו שופעת עליה חמה אורה מגבוה.

אבל מי יוכל ויגדיר סגנון, או סגנונות, מה הם? — תרפובת-סממנים היא, כימיה סודית, שככל שהיא פשוטה יותר בהרכבתה, היא עמוקה יותר, כתרכובת הטבע עצמו: מעט רגבי-אדמה ומעט מים ומעט מאור-השמש ולא עוד. ואילו ה"ה"י של ג' הזה של הסגנון הפשוט, היינו היכולת להגיע אליו והסיבות שמאפשרות להגיע עדיו, מקורו אינו אלא, כידוע, בנפש האדם שנודככה בהמשך ארוך של התלבטות פנימית, מן הכבד אל הקל, מן החושך אל האור, או גם בהודככות נפשה של אומה שלימה, שהגיעה לכלל בגרות כזאת. והסגנון הסיפורי התנ"כי אינו אלא מין גידול רוחני מן העתיד אל העבר, וכל שניתן בסיפור העברי הקדמון, לא ניתן אלא בתמצית, מתוך איזה ניפוי פנימי של דורות על דורות — והיא הכוונה הנאמנת של המושג תורה שב-על-פה. ולא לחינם מודים אפילו מפרשים משלהם שסיפורי התורה לא נכתבו בכתב מתחילתם, אלא סופרו מדור לדור, וזכו להיות נכתבים רק לאחר שנשתירה מהם תמציתם בלבד. אפשר, אלא שאין אתה רואה כאן אותו "ליטוש-אחר-ליטוש", שהם מרמזים עליו, והקורא העברי, הקורא בתורה, אינו יכול לראות כאן בשום פנים "רדאקציות", אלא דברים כנתינתם, ובוה גדלם. הפלי, היינו הסגנון, והתוך, היינו הסיפור, ניתנו כמו שהם לפנינו. ופשטות הסגנון התנ"כי על כל סממניו המופלאים, אינה מעוררת תמיהה ושאלה, היאך "העברים הקדמונים הללו" יצרו כגון זה (כך תמיה גונקל במבוא הנ"ל ואומר: "המספרים העברים הללו נראים לנו כסוג-אנשים אחר לגמרי מן הנביאים הלוחטים!"), אלא מאשרת ומקיימת את העובדה, שהאומה העברית הגיעה מתוך מניעה הפנימיים לסגנון מרוכז כזה, תמציתי, פשוט ונעלה, כשם שמגיע אליו גם האדם הפרט, מתוך אותם המניעים.

ימכאן יוצא ממילא, שיש עצב בסגנון זה — ואם אמנם מואר

בשבילי התנ"ך

ודרך על במתי-ארץ" — ועד סוף כל התיאורים הללו של הצדק העליון, שמבקש לסגל אליו את הצדק התחתון ואינו מסגלו אליו, ואזיקי-פרומיתאוס והתלבטות-האמלטים מה הם אם לא שוועה זו עצמה, שעולה מן הסיפור התנ"כי לכל גזניו.

ב. הסגנון הפשוט

"בשעה שהערבוביה של הסיפור וההיסטוריה, המיתולוגיה והדת מאיימים עלי לבלבל את דעתי, הריני מבקש לי מפלט לאותם הנופים המזרחיים ומשתקע בסיפורי-התורה". כך כותב ג'ית על הסיפור התנ"כי בספרו "חזון ואמת". הוא התכוון לומר בזה, שבעצם גם הסיפור התנ"כי מלא אותה "ערבוביה" של הפאבור-לה, ההיסטוריה, המיתולוגיה והדת, אלא שכאן הגיעו הדברים לידי מזיגה זו, שאין לדעת היכן מקורה והיאך היא נעשית, אלא שבכוחה אפשר לישוב בנוף-מנוחות זה ולא "להתבלבל", כלשונו, מכל אלו יחד.

והגורם הראשון לכך הוא, באין ספק, הסגנון של הסיפור התנ"כי שאינו מרום ואינו מקושט, ועם זה עשיר הוא. אותו עושר ודאי, שיכול "להרשות לעצמו" את הויתור על כל הקי-שטים כאחד. "המספר התנ"כי שוקד לקרוא את הדברים בשמם ולסמנם בביטויים הבהירים והפשוטים ביותר. אף לא ציור אחד, מליצה אחת, קשר-משפט פיוטי, תיאור מפורט; כל הפאטיטי והלוהט מתעלם מעצם הסיפור, וגם בדיאלוג אין הוא מתגלה אלא פה ושם כמתוך ביישנות" (גונקל, במבואו לספר בראשית).

אלא שיש כאן עוד משהו עמוק מזה: עצם העובדה, שהסיפור התנ"כי מוקף נבואות מרוממות של הטפה מרוממת בלשון מרוממת (ולעיתים מקושט גם הסיפור עצמו בשירה, אם בתחילתו ואם בסופו, כגון שירת-הים או תפילת חנה או קינת דוד וכו') עושה את הפרוזה הזאת "פרוזאית" עוד יותר. משל לבקעה פוריה רחבת-ידיים, זוהרת בשלל גוונים שקיטים של

למהותו של הסיפור התנ"כי

— כמדומה שאלה הם סממניו העיקריים, שבכוחו מתעלה הסיפור התנ"כי ממצייאותו של עצמו ומגיע לשיאו, — ושוב על ידי סממנים מועטים מאוד: הלידה, מירוק-החטא, הכניעה; והחיים חוגגים את נצחיותם בצער ובחדוה, בלידה ובמות. הסיפור התנ"כי לא אחד הוא; לא-הומוגני. מן הסיפור הקדמון על האבות, על פני האפוסים הגדולים של ספר שמואל ומלכים, ועד לסיפור-יומנו הריאלי של נחמיה, שבו מסתיים בעצם הסיפור התנ"כי, אין למצוא, כמובן, קו מאחד אחד (זולת אולי אותו קשר, שנרמז עליו לעיל: האחדות המוסרית), ואף-על-פי-כן המניעים העיקריים של הסיפור שווים הם ודומים כמעט בכלם. אלא שפעם אנו עומדים לפני יצירה כבירה ושלימה, כגון האידיליה הגדולה רות, ובפעם אחרת נבלע כוח היצירה באיזו אפיזודה, קלה וקטנה, כגון אותן האפיזודות, שנלוות לכל הסיפורים הגדולים שבספרי התורה ושמואל ומלכים (הסיפור על סדום בסיפור התורה על אברהם, יהודה ותמר, מרים מצורעת, כרם גבות, נעמן המצורע וכו' וכו'). ואולם אם נילוה מעט-מעט לאחד הסיפורים האלה ונתעלה בו מראשיתו ועד סופו, ניווכח ונראה, שהתפתחותו של הסיפור הזה היא — במקום שהסיפור שלם הוא — אחדותית: מן היאוש אל התקוה, היינו מן העוני (במובן התנ"כי הסבל) אל ההצלחה. ולא להינם אנו עומדים לא פעם בסיפורים אלה, בראשיתם, לפני הצער הראשוני של האשה-הקרה, שלעומתה עומדת צרתה הפרוכה. היינו שעל-ידי מומנט אחד וזעיר השיג המחבר-המספר את כל האהדה שלנו לסיפורו, והוא מובטח לו שכבר נלך אחריו ונשמע את סוד-שיח-סיפורו עד הסוף. וראה: בסממנים מעין אלה השתמשו (כמובן בלא יודעים, אלא מעצם הכוח לספר סיפור) גדולי אמני-הפאבולה בעולם, מפלוטארך ועד דיקנס ("דוד קופרפילד", למשל, פותח בסיפור הלידה של האשה האלמנה). ואם נוסף ונבקש עוד "אפקטים" כגון אלה בסיפור התנ"כי נמצאם לרוב, וגדולה מזו: לא תמצא כמעט

בשבילי התנ"ך

הוא תמיד בגוונים ססגוניים כעננים בצבעי-הקשת — ויש בו תמיד מהלמות-הלב לקראת מה שיבוא בהמשך, שיהא טראגי בהכרח, על-כרחם של החיים, שהאור והצל כרוכים בהם יחד. ולא לחינם אמרו חז"ל על המלה הפשוטה "ויהי", שבה פותח לרוב הסיפור התנ"כי: "כל מקום שנאמר ויהי — צרה". וכוחו העיקרי שבסגנון זה הוא, שפסוק שנסתיים הדו עוד מלווה אותך אל הפסוק הבא, ולהיפך. ועוד: בשעה שהוא מוליך אותך על מי-מנוחות, לכאורה, אתה נתעה לפתע, בלא יודעים, אל תוך איזה סבך-שיחים, ג'ונגל בלע"ז, של איזה נוף חדש, ואתה מיטלטל בסגנונות הללו מן הבהיר מאוד אל המעורפל מאוד, ועד לעתים, האפלה הגמורה.

היידן מספר על עצמו, כי בשעה שחיבר את האוראטוריה שלו "מעשה-בראשית" ("היצירה"), היה נופל בכל יום על ברכיו ומתפלל לאלוהים, שיתן לו את הכוח להשיג את-זה שרחוק מן ההשגה. וכל שניגש ומבקש לקרב אל מעשה-בראשית זה, ואפילו במקצת שבמקצת, לא ימצא לו לעולם ניב, אלא גמגום בלבד, ואם יפול על ברכיו ויתפלל...

ג. מסמניו של הסיפור התנ"כי

ככל יצור אורגאני, שיש לו חיים משלו וסודות-חיים משלו, כן גם הסיפור התנ"כי חיים עצמיים לו, שסממניו העיקריים, שנותנים לו חיותו, נעלמים הם, כסוד גידולו של הצומח והחי. והעין עשויה רק להתענג על העובדה בלבד של חיוניותו זו. וכשם שאותו קרקע עצמו בסממניו המועטים שלו — המים והשמש בתוספת הסוד הגדול של החיים — מצמיח את הגידולים הקיצוניים, כן הצמיח גם הקרקע הזה, שאנו עומדים בו, צמחים ופרחים שונים, קיצוניים עד למאוד. אלא שבכולם כאחד אתה מוצא אותם הסממנים, שנותנים להם חיותם, והם לא רבים — כאמצעיו המועטים והקמצניים של הטבע עצמו. משל אחד, נס אחד, חלום, מלאך, שיחה קצרה, נקודות-חן-והצלחה של האדם

למהותו של הסיפור התנ"כי

אפירים למען אפירים. ואין לדמות, למשל, ששירי הומירוס היו מסופרים בעם כלשונם ממש. מה שאין כן הסיפור העברי, שהוטעם לשומע התמים, המבקש להאזין לסיפור-המעשה ואין לו אורך-הרוח לריתמוס החוזר. אלא שההנחה הזאת, שהיא משל מתברים שאינם יהודים לרוב, באה מתוך כוונה להוכיח על-ידי כך, שהמקומות השיריים של הסיפורים — שירת-הים, שירת דבורה, קינת דוד ועוד — הם תוספת מאוחרת, פיוט שמשורר אנונימי הכניסו לתוך הסיפורים, ואינם מגופו של ענין. אפשר, ואילו אנו, העברים הקדומים-והחדשים כאחד, איננו מבקשים ושוקדים לשים דברי אלוהים חיים מתחת לזכוכית המגדלת של המיקרוסקופוס ששמו ביקורת-המקרא, אלא ליהנות מן העליות והירידות הללו, הגיאות והגבעות, העמקים ושיאי-ההרים, שאנו זוכים להם בטיולינו ובהיעלותנו בסיפור התנ"כי. ואם הסיפור נפסק או נאפד על-ידי פרק-שירה מרומם, אנו מתרוממים אתו וזוכים ל"הרחבת-האפקים ולהפת-עות שבנוף", שהן ההנאה העיקרית של האדם למקרא יצירה גדולה, כפי הגדרתו של היפוליט טן על המסה הספרותית.

ד. תכנון של הסיפור התנ"כי

כלום יש תוכן אחד לסיפור התנ"כי? או כלום ניתן בכלל לשער, שבכל המגילות הללו — כפי הניסוח התלמודי: "תורה מגילה מגילה ניתנה" — עשוי אתה למצוא תוכן אחד כלשהו, והן צירוף של דורות ויובלות? והנה יש לומר, שבמובן המצומצם בודאי שאין כאן תוכן אחד. אבל אם נאמר, שגם לכל הסיפור העולמי, מראשיתו ועד ימינו, יש תוכן אחד — הוא התוכן המוסרי, היינו התלבטות האדם והמלחמה עם עצמו — נוכל לומר גם על הסיפור התנ"כי, שתוכן אחד פועם בו מראשיתו ועד סופו. ועד סופו פירושו כאן לא רק מ"בראשית ברא" ועד "לעיני כל ישראל", אלא עד אחרון הסיפורים שבעזרא ובנחמיה. והתוכן הזה הוא — בהקבלה לתוכן הסיפור העולמי, שבו מתל-

בשבילי התנ"ך

"אפקט" סיפורי שהמספר התנ"כי לא השתמש בו. וכבר העירו באגדה העברית, שהשיחה הארוכה של הנערות, שיצאו לשאוב מים, עם שאול העלם היפה, לא באה אלא משום שביקשו להסתכל ביופיו (או משום שנשים פטפטניות הן). ומי שיעקוב במעט אחרי השיחות, הניתנות לפעמים פה ושם בסיפור התנ"כי (כגון סיפורו הקצר של העמלקי על מות שאול; דברי השליח לדוד על מות אבשלום, ועוד), יבחין יפה אפילו בנשימה המהירה של השליח, כשהוא נושם בחיפזון ומוסר את ה"רפורט" שלו. והנשים המדברות בתנ"ך במליצות נאות (האשה התקועית, אביגיל, האשה מאבל-בית-מעכה) — אפקטים שלימים של חזיון בימתי הושגו כאן, עם שינוי בלשון, הנעשית פתאום מדוקלמת במקום מדוברת, משום שיש לכסות כאן על הפשטות ועל האמת גם יחד. עיין שם.

ועוד משהו מופלא ביותר בסיפור התנ"כי, שמקורו בודאי באיזון תקופה טובה ושלוה, שהגיעה אליה האומה בחייה השקטים בארצה ופינתה לבה לחבר לה מעשיות-אגדות כדי להתענג עליהן. ומי יודע, אם הסיפור המוזר על אטונו של בלעם לא נכתב על ידי פלוני מסתכל, שראה את האתון בעקשנותה, כשנלחצה אל הקיר, והוא בעל-חי שמהלך, לכאורה, שקט כל-כך, אלא שפתאום הוא פותח פיו ומשמיע קולות-אימים של נעירה, כאילו ראה את המלאך ואת השטן כאחד (כמדומני, שבפעם הראשונה והיחידה נזכרת כאן בתורה המלה "שטן"). ואפילו הסיפור על שמשון הגיבור אינו אלא משחק כזה לשם עינוג. ואפילו כל המגילה הגדולה, מגילת-אחשורוש, מגילת-אסתר, ניתן לראותה כמעשה מעין זו, אלא שמטרתה היתה אחרת, לאומית-עממית, לעגנית וסארקאסטית.

והטכניקה — כל האמצעים מותרים. ולא לחינם אמר היינה על הסיפור התנ"כי, שאילו נמסר להם ליוונים הקדמונים לשם שיקול צורתו, לא היו מוצאים בו ידיהם ורגליהם. והטעם פשוט הוא, וכבר העירו על כך רבים: את האפוס המטרי השקול כתבו

משהו על ההומור שבכתבי־הקודש

הנימות של צער הפרט־האדם וצער־העולם וצער־האלוהים כאחד. הכל משולב יחד. וזהו תכנו של עולם, וזהו תכנו של הסיפור התנ"כי.

ולפיכך אין ישראל כאן, והדראמה עם הטראגדיה שלו. משהו לאומי במובן הצר והמוגבל, כמובנו של זה בימינו. לאומיות עברית קדומה זאת אנושית־כללית היא, קוסמית. וכל המסופר בספר־הספרים, אף הוא אינו לאומי במובן זה, המוגבל, אלא אוניברסאלי עד־מאוד — ואף־על־פי שכל האוניברסאליות הזאת ניצטמצמה בסיפור־חייה של אומה זו, הפרט האחד, בתוך הכלל העולמי הגדול, או דוקא משום כך. היינו הך.

"הו" — מסיים היינה בקריאה את דבריו על אודות סיפורי־התנ"ך — "כאן אתה חסר כל אמות־המידה של ההערכה וההגדרה. התנ"ך דברו של האלוהים הוא!"

משהו על ההומור שבכתבי־הקודש

א

ככל יצירה אנושית נאמנה, שמן ההכרח לה שתתבשם מן ההומור הטוב והסלחני, שהוא הלואי הנעלם אפילו של הטראגי־מכל־טראגיות, מבושם גם ספר־הספרים, יצירת־היצירות של האנושיות, בהומור הטוב. "המקור הנעלם של ההומור אינו השמחה, אלא הצער", אמר אחד ההומוריסטים הגדולים, מארק טוויין. וביירון: "צוחק אני לדבר שהוא בן־חלוף, כדי שלא אבכה עליו". ומי שרגיל אצל יצירות־האמת הגדולות יודע, שכוח מניע פנימי זה, ההומור, כוח משחרר הוא. הווה אומר: מעין אור־חוזר הוא, שזורח מתוך עצמו ומאיר את הדברים, או

בשביל התנ"ך

בט הפרט — התלבטותו של עם שלם, אומה שלימה — ישר — אל — כפרט אחד, ועד למדרגה כזאת, נעלה ונישאה, שהאוב־ייקט הזה, ישראל, היחס אליו, לכללו, הוא כיהס לפרט אחד, והדראמה והטראגדיה שלו מנוסחת כזו של פרט אחד.

והתוכן הרי ידוע, והוא חוזר ונישנה בפיו של כל נביא כמעט. וגם גיבורי הדראמה הישראלית הזאת ידועים הם, והם שנים בלבד: האלוהים וישראל עמו. וזה התוכן: הוא, כביכול, אלוהי־העולם־אלוהי־ישראל, אלוהי־הצדק, שנתייחד בארבע אותיותיו, נתאהב בה בכנסת־ישראל, נערה זו שלא היתה יפהפיה כל־עיקר, כפי שנאמר בספר יחזקאל פרק ט"ז; שפחה חרופה היתה במצרים. והוא הרחיק אותה משם והביאה עמו בברית של נשואין, כביכול, במדבר, בסיני, והיא הלכה אחריו והבטיחה נאמנותה, והוא הביאה אל מקומה, שנתייחד לו ולה, לארץ־האבות, וכרת גם אתה, עם הארץ הזאת, את בריתו — היינו ברית משולשת: הוא וישראל וארצו. וכל טוב ניתן לה, והיתה לגבירה, למלכה וכו', ואחר שמנה ובעטה וכו' והלכה אחרי בעלים אחרים וכו', ואחר הקנאה של אלוהי־קנא־ונוקם וכו', והעונש והגלות, עד סוף כל הדורות.

והדין עמו, עם הגיבור הראשי של הדראמה הזאת. היא בגדה, והבוגד לא יינקה. וכל פרט, כל סצינה, כל תופעה וכל אפקט של הדראמה הגדולה הזאת, הסיפור התנ"כי — וכאן ניתן לצרף לו גם את כל הנבואה הגדולה של ישעיהו וירמיהו ויחזקאל ותרי־עשר כולם — אינם אלא ביסוס והבאת־ראיות־והוכחות בסיפורים ובאפיזודות על הצדק העליון הזה, שמתפרט גם לצדק תחתון של מעשי־הפרט. הטיפה שמשקפת את הים; החטא שבין אדם לאדם, שהוא אוכל והורס את כל שתות הארץ. "השמים כסאי והארץ הדום־רגלי — ואל זה אביט: אל עני ונכה־רוח". או "על מכרם בכסף צדיק ואביון בעבור נעלים". היינו הך. וזימרה אנושית וגדולה היא — מעין זו של ההארמו־ניה השמימית, או הדיסהארמוניה האנושית — שבה נשמעות

משהו על ההומור שבכתבי־הקודש

על־ידי המוסר העליון את אלה הראויים לעונש; גם זה מחנה צבאי הוא, שישמיד ויכלה כצבאות השוטפים של אשור ובבל וכו', שמקבלי־העונש יודעים מכבר את נחת־זרועם. וכן גם כל שאר התיאורים והציורים שבנביאים, שאתה עשוי לצרפם לך לקטעי־אמנות קטנים וגדולים ולהתענג עליהם כמו שהם. אלא שלא לשם כך נכתבו.

וגם סיפורי התנ"ך כולם (מלבד מעטים יוצאים מן הכלל, הנחשבים לתוספות מאוחרות של תקופות מאוחרות) דופק־הלב העיקרי שבעורקיהם הוא, באין ספק, אותו המוסר, שהוא יסודו של עולם, שבפגימתו מתפגמים החיים כולם. אלא שכביכול משחק לו באורות הסגונים של "הקשת" שיצרה לו כדי להורו־תנו, שבאה העת וראויה השעה להביא מבול על העולם הזה של הבריות הפוגמות ביצירתו, אלא שהוא אינו חפץ להביאו; הוא נשבע, כביכול, שלא להביאו עוד.

ואם תטה אונך אל הסיפורים הגדולים של התנ"ך, סיפורי שמואל ומלכים, תאזין לדופק המוסרי הזה, לא רק במקום הלמותו, אלא בהלמות הדופק שלך, בלב, בצדעים, ולא אחת גם בתוך הריתמוס של כל תנועותיך כולן. האדם — רק הוא ולא משהו אחר עומד כאן במרכז הסיפור, הוא על כל יצריו ונפתו־ליו, מהנפתולים הראשונים של שאול המלך ועד לאלה, הפילו־סופיים והתהומיים, של איוב וקוהלת וכו'. ואין לו למוסר התנ"כי אלא תכלית זו בלבד — לטלטל את האדם בטלטה גדולה זו של־עצמו ולהראותנו את האדם, מחשיך ומאיר, מאיר ומחשיך בכל מעשיו, כגדולים כקטנים. כי אין גדולות ואין קטנות בכגון אלה, והכל גדול וקטון כאחד, הוא יסוד ההומור, המרומז לעיל, של עצם הסיפור התנ"כי בשכבותיו העמוקות. ולפיכך יהא כאן פירושו של ההומור אחר מן ההגדרה שלו בספרות שבימינו. בעצם העמדתו של האדם בתוך הרפלקסים הללו של האורות והחשכות של עצמו, בקטנותו ההכרחית ובגדלותו ההכרחית (שאם אין בו מן הגדולה ההכרחית הזאת,

הבולו התנ"כי

בלשון קדומה יותר: מוציא איתם לאי־האני בהעניגם עליהם כשם שהבורא מתענג בכל יום הניח על יצירתו בחדש. כי גם "יושב בשמים ישחק", "מוציא ברכה צבאיו לכולם בשם יקרא"; היינו, כביכול, משחק לו במאורות; שאם לא כן, אם לא היה בנו הרפלקס הפנימי הזה של האור־ההומור, היתה הנפש מתמוגגת במחשכיה ולא היתה חושפת מתוך עצמה כלום.

וההומור הטוב, כאמור, סלחני הוא, שפן מקורו הנאמן בהשקפת־עולם שלימה, או גם בלתי־שלימה, שיצר לו האדם לאחר התלב־טות פנימית, מעין הניצוץ שמתעלה מתחת לפטיש בהלמות הלב בספיקות ובשאלות כבשונו־של־עולם. הווה אומר: מעין סם תמציתי הוא, כדוגמת סמים, או סממנים, שבוזקים אותם פה ושם, גרעין גרעין, או טיפין טיפין, רק כדי להוסיף את הריח או את הטעם.

מה שאין כן האירוניה והסאטירה, וביחוד הסארקאזם. הללו כולם שליליים הם, בשעה שההומור הוא כולו חיוב. והנה לענין שלנו — ההומור בתנ"ך — יש לומר, שספר־הספרים מלא אירוניה וסאטירה, ואפילו סארקאזמים פה ושם, ואילו מן ההומור הסלחני יש בו מעט מאוד, אם לא נעמיק ביותר ונגדיר ונאמר, שהוא מורח כולו מעצם עצמותו באותו האור־ההומור, כפי שהוגדר כאן.

התנ"ך ספר בעל סבר המור הוא, "פנים של אימה למקרא". וספרי־הנבואה על אחת כמה וכמה. לא לשם פיוט, ואפילו במו־בנו הנעלה ביותר של זה, נכתבו. רק תכלית אחת היתה לפניהם: המוסר האנושי, שחייב להיות בבואתו של המוסר העליון, האלהי, שבלעדיו אין כל קיום ויסוד וצורך בכל "ארבע כנפות הארץ", וגם לא באדם הממלא את כל כנפות־הארץ. תיאור הארבה בספר יואל — תיאור ריאלי ונפלא זה, שיש בו גם מן ההומור הסלחני בכמה וכמה מפסוקיו — אינו בא לשם תיאור אלא לשם המוסר; גם זה מחנה של עונשין הוא, שנשלח להעניש

משהו על ההומור שבכתבי־הקודש

ישים שרי אלפים ושרי מאות" — גם זה סארקאזם הוא. ו"למה ישבת בין המשפתים לשמוע שריקות עדרים?" — לעג הוא, אירוניה. והמשל של יותם בן ירובעל־גדעון — סאטירה הוא ולא הומור.

לעומת זאת יש פרשה אחת במחרוזת הסיפורים של התנ"ך, פרק ט' שבספר מלכים ב', ק ש ר י ה ו א, שאינה אלא חטי־בה מופלאה של הומור מצוי. ולא עוד אלא שחזרתי על כמה וכמה חזיונות של שקספיר ואחרים וביקשתי לזכור משהו בדומה לזה מספרות העולם, ולא מצאתי. והוא: כיבוש שלטון, ממלכה שלמה, באותו כוח בלבד, בכוח ההומור. במחיי־יד אחד, באיזו עליזות של הומור למן הרגע הראשון ועד לאחרון נעשית כאן פעולה דרמאטית שלימה (ובתוכה, כמובן, גם טראגדיה שלימה) ובל"ז פסוקים של פרק אחד בלבד. וכדאי לשרטט במעט תמונה "הומוריסטית" זו בלשון של ימינו:

האחרון בשושלת בית עמרי־אחאב, יהורם, שקיצו וקץ ממלכתו הרקובה הולך וקרב, מתרפא בבית־החורף שלו בעמק יזרעאל "מן המפים אשר יכוהו ארמים". והרחק מאותו מקום, בעבר הירדן המזרחי, ברמות־גלעד, שוכנת פלוגה של אנשי־צבא מחיל־ישראל ובראשם מפקדם יהוא בן־נמשי. והנה עתיד מפקד זה לעשות מהפכה ולהשמיד את בית עמרי־אחאב־איזבל ולכבוש את הממלכה על ישראל. כוחות הרבה אין עמו. והנה הוא משת־מש בכוח זה, ההומור, שטבעי היה לו, כנראה, ובו נתחבב בודאי על החיילים הסרים למשמעתו, ובכוח זה הוא עושה ממלכה בישראל. וכך סצינה אחר סצינה — ובמהירות, עד שהוא מגיע לאותו ארמון־המלך ומתיישב בתוכו כמלך: א) הנער השליח, שבא במצוות אלישע הגביא ומושח אותו בסוד, בסתר, ובורח; ב) גילוי הסוד הזה בצורה הומוריסטית לחיי־ליו: אין זה אלא משוגע, שבא וסח דברי־הבאי; ג) שרי הצבא וחיליו שמים את בגדיהם תחת רגליו אל "גרם־המעלות" לאות הכנעה וקבלת מלכותו; ד) הדהרה המופלאה, שהיא מלאה

בשבילי התנ"ך

הרי לא כדאי לספר עליו), נתון ממילא הומור זה של מחבר הסיפור, שהשקפת־עולמו השלימה נזדככה בנפשו עד למדריגה זו, לראות את פני העולם ואת פני האדם בתוכו בחיוב זה של סליחה לכל מעשיו. ודוד מלך ישראל, למשל, בסיפור הגראנד־יוזי על חיינו שבספרי שמואל מה הוא, אפילו הוא, אם לא נער אדמוני היום ומיטיב נגן, ולמחר כובש ולוחם ושטוף בקרבות; ולמחרתו שוב אדם אומלל בעל קול רך, שמיטלטל ביסוריו במדבריות; ושוב אדם שנשטף במעשים שלא ייעשו; ושוב הוא מהרהר חרטה עליהם; ונשבע ואינו מקיים; ומחרף נפשו והורג — ומתהלך על גג ביתו ומיטלטל ומתלבט באהבה לבן הנרצח, וחוזר חלילה: התלבטות גדולה, שתחילתה טראגדיה וסופה טראגדיה. וראה: על כל זה פרוש איזה אור מופלא של הסיפור, אור הסליחה, או נכון יותר: אור־ההכרה של השכר והעונש הפנימי, הכרוך בכל מעשי האדם, הקורן לא מרחוק אלא מתוך האדם עצמו. ואין הכוח לבאר ולספר כל זאת.

ב

אלא שמחוץ לאור זרוע זה, שהגדרנו אותו כאן בשם הומור, אתה מוצא בתנ"ך גם מקומות של הומור ממש, שבא במתכוון, — על פי רוב בדברי נביאים — אם להעלות את הפיוט לשטח נאצל יותר, ואם, כגון בסיפורים, לשרטט בקו אחד דמות אדם או דמותו של מאורע כדי להעמידו באחת באורו הנכון שהמספר ביקש להעמידו בו. ואין כאן הכוונה, כאמור, לדברי האירוניה או הסאטירה של התנ"ך, שיש לכנס מהן דוגמאות לעשרות ולמאות, אלא למשהו אחר לגמרי: לאור החיוב, שנאצל על הדברים על־ידי ההומור. וממין זה, כאמור, יש למצוא כאן אך מעט מאוד, שכן האירוניה והסאטירה, וגם הסארקאזם, הולמים את כובד־הראש עם הסבר הכבד, מה שאין כן ההומור. "המבלי אין קברים במצרים לקחתנו למות במדבר?" אינו הומור אלא סארקאזם; "גם לכולכם יתן בן־ישי שדות וכרמים; לכולכם

משהו על ההומור שבכתבי־הקודש

ג

אבל עוד נעלה מזה הוא ההומור הטוב והמופלא הפרוש כדמ־
דומי־בוקר, אורים ומאפילים כאחד, על האידיליה התנ"כית
מגילת רות. אין זה הומור במובן המקובל, אלא אותו
הומור שהוגדר ולא־הוגדר לעיל, הקורן מתוך הדברים, ואם
עצובים ונוגים הם עד־דכא. הוא האור הזרוע, שאותו פייטן
זרעהו בשלוותו — השלווה האפית הנאמנה, שאינה עילה אלא
מסקנה — על פני הסיפור הזה, שביקש לספר אותו, או שהיה
אנוס לספר אותו, וכאן כאילו נלקחו ביד אותן פניני־הצער
ויהלומי־הצער והושחזו בגבישיהם כדי לעשותם קורנים. ונעמי
נפרדת מאת כלותיה בהומור כזה, שדומה לדמעות־פנינים
נוצצות באור־החמה, ומשמסתיימת פרשה זו, העגומה לכאורה,
(הבעל שמת, שני הבנים שמתו, הכלה האחת שנפרדת והולכת;
העוני והסבל וכו'), אנו עומדים שוב לפני ההומור הטוב והסל־
חני, המאיר לפנינו את החיים והעולם בסצינה זעירה עד מאוד,
שאנו רואים בה, כמאמר גיתה באידיליה שלו "הרמן ודורו־
תיאה", את גלגל־החיים הנצחי, החוזר מזיקנה לצעירות, ואנו
יוצאים מן הסיפור ודמעה קורנת בעינינו: נעמי ישישה ועומדת
בסוף ימיה, אבל נכד נולד לה מפלחה "אשר היא טובה לך
משבעה בנים". ואת הילד הזה היא מתנכת ובו היא מטפלת,
"ותשיתהו בחיקה ותהי לו לאומנת". והשכנות מתבוננות במעשה
זה, בהתחדשות החיים עם סופם של החיים, ומשלחות לה
ביטוי נחמד של הומור טוב: "יולד פן לנעמי". ואור זרוע
מסביב.

ד

ועוד משהו מן ההומור בדבריו של אחד הנביאים, שלכאורה
הוא המר והעגום שבכולם, ירמיהו, שנאבק כל ימיו עם תפקידו
וחוזר ומקבלו עליו, כי אין מפלט ואין מוצא מעצמו ומעצמותו,
שהנביא עצמו חוזר על כך בכמה וכמה מפסוקיו. נביא בעל

בשבילי התנ"ך

הומור כולה, מרמות־גלעד עד לעמק־יזרעאל, בראש צבאותיו.
ומשמתקרב אל המקום והצופים רואים אותו, הם שולחים שלי־
חים לקראתו לדעת מה קרה. ואת אלה הוא כובש לו בדיבור
אחד: "מה־לך ולשלום, סוב אֶל־אחרי!" בלשון של ימינו:
"בלי שאלות, הצטרף אלינו!" והם מצטרפים, גם שליחים
ראשונים וגם שליחים שניים. ומשרואים אותו הולך ומתקרב,
מבחינים בו מרחוק שיהוא הוא — היינו אותו אדם שכבר ידעו
על אודות מעשיו ונוהגו ותכונותיו גם קודם לכן. ובמה מבחינים
בו? באופן הדהרה שלו — "והמנהג פמנהג יהוא בן־נמשי, כי
בשגעון ינהג" — ובודאי גם בכשרונו המיוחד לו להוציא לפועל
מעשים בצורה זו שאין האחרים עשויים לעשות ממנה שימוש;
(ה) איזבל הזקנה, גם היא בודאי מכירה אותו מן הצד הזה, והיא,
כביכול, מבקשת להעמיד הומור מול הומור, משחק מול משחק,
כדי להציל את נפשה: היא יודעת כבר שבנה נהרג אגב מרוצה
זו של המפקד הצעיר; היא יודעת שבהכרח סופה קרוב־קרוב —
והנה היא משימה עצמה כאילו גם היא יודעת "לנהוג בשגעון",
בהלצה; כאילו לא־איכפת לה כלל כל הענין הזה של הרצח עם
כיבוש הממלכה שיבוא אחריו בעוד רגע אחד, והיא נשקפת
אליו בשלווה עשויה מבעד לחלון ("ואיזבל שמעה ותשם בפוֹך
עִיניה ותיטב אֶת־ראשה ותשקף בעד החלון"), ושולחת לעומתו
מעין בדיחה־הלצה: "השלום זמרי הורג אדוניו?" (ו) אבל
יהוא אינו מאבד גם כאן את ההומור שלו וגם הוא נשקף מעל
גב סוסו אל אותו חלון במבט מחפש: "מי אתי, מי?" כלומר:
מי שם, שנכון להשלים את המעשה האחרון הזה בשבילו?
"וישקיפו אֵליו שנים שלשה סריסים". ואל אלה הוא משלח רק
מלה אחת "שמטוה!" כלומר: דחיפה אחת מבעד לחלון הזה
תספיק! "וישמטוה, ויו מדמה אֶל־הקיר". והפינאל הוא: "ויבוא
(אל תוך בית המלך, כמובן ממילא) ויאכל וישת". וכבש לו
ממלכה בהומור.

יהונתן, נכדו של משה

והוא רואה את החרדה הזאת ומטעים אותה — ושוב כעין הפתעה! — בלשון של הומור:

„שאלו-נא וראו: אם ילד זכר? מדוע ראיתי כָּל-גִּבּוֹר יָדְיוֹ עַל-חַלְצֵיוֹ פִּיּוֹלְדָה, וְנִהְפְּכוּ כָּל-פָּנִים לְיִגְקוֹן?״
והוא עונה:

”הוי, כי גדול היום ההוא מאין פמהו, וצת-צָרָה היא לְיַצְקָב וממנה ינשע.”

ומי שמעמיק מבטו בפניו העגומים של ירמיהו, בודאי שיראהו גם כאן מחייך מתוך ההומור הטוב והסלחני.

יהונתן, נכדו של משה

(שופטים י"ח)

בספר שופטים, פרק י"ח, פסוק ל', נאמר:

”וַיִּקְיֵמוּ לָהֶם בְּנֵי-דָן אֶת-הַפֶּסֶל, וַיְהוֹנָתָן בֶּן-גֵּרָשָׁם בֶּן-מְנַשֶּׁה, הוּא וּבָנָיו, הָיוּ כְהֹנִים לְשֹׁבֵט הַדָּנִי עַד-יּוֹם גְּלוֹת הָאָרֶץ.”

והנה הנ"ז של "מנשה" תלוייה שם ב"אוויר" בין שתי האותיות מ"ם וש"י. כלומר, לא "בן-מנשה" אלא "בן-משה". על נ"ז זו כבר עמדו ראשונים גם בתלמוד וגם במדרש, והם ידעו היטב, שהגירסה הנכונה היא לא יהונתן בן גרשם בן מנשה, אלא בן משה. (אגב: בפרק שלפני זה, י"ז, לא נזכר כלל השם יהונתן ומדובר רק על "הנער הלוי" בתוספת מוזרה: "והוא גר-שם" — שלוש מלים, שאין להם כאן שום משמעות, וצריך להיות באין ספק: "והוא... יהונתן בן גרשם / ולא "גר-שם" / בן משה", ונשמט מאותו טעם). כלומר, ענין לנו כאן בנכדו של משה רבנו, מושיעם של ישראל ונותן התורה, שירד והגיע

בשבילי התנ"ך

סבר כבוד הוא. "כולה מקללני", אבל גם הוא מקלל את כולם, את כל החיים. אלא שפה ושם, בשעות ברוכות של התעלות פנימית, מוסרית-הומית, בוקע ועולה מין אור עגום מאוד. רק שביב מעט, או ברק זעיר, שמצליף בקרן אחת חזקה, וחוזר ומסתתר בענניו. ואימתי מבריק ברק-אור מעט זה? ומה מהותו הפנימית? — בשעה שהוא צופה לעתידות ומהותו לאומית היא. מתוך היאוש הגדול ומתוך ודאות החורבן הקרב ובא מתעלה כאן המחשבה היום-יומית, מדלגת על פני ההווה העגום ומת-נחמת בהכרה הגדולה, שאין כל זה — כל המפללות של עמו והכיבושים של האחרים המנצחים — אלא משהו חולף וארעי לעומת הנצחיות, שהוא יסודו של העולם ושל עמו.

ובנבואה אחת כזאת, חיובית, על שיבת-ציון (פרק ל"א) מתבשר-מים הדברים באותו ההומור המעט, שמעלה את הנביא לתוך ספירה כזאת, שלא ראינוהו עומד בה: ישראל יחזור לארצו, או בתמונת התנ"ך: בת-ישראל. ומשתחזר תידבק בקונה ולא תעזבנו עוד, או בתמונת התנ"ך: לא תרוץ עוד אחרי הבעלים וכו'. וכאן, כהפתעה: לא הוא, כביכול, יצטרך לחזר אחרי האשה אלא "מנהג חדש יבוא למדינה": "נקבה תסובב גבר" — ישראל יחזור אחריו. ומי שיעמיק כאן מבטו בפניו העגומים של ירמיהו, אין ספק שיראהו מחייך.

הנה הקטע כמו שהוא:

”שׁוֹבִי, כְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל, שְׁבִי אֶל-עַרְבֶיךָ אֵלֶּה. עַד-כִּי תִחַסְמְקִין, הַפֶּת הַשׁוֹבְבָה? — פִּי בָרָא יְיָ חֲדָשָׁה בְּאָרֶץ: נִקְבָה תִסּוּבֵב גְּבָרִים!”

ובפרק אחד קודם לזה באותו ענין: חרדה תבוא, מהפכה תבוא לעולם, אלא שהנביא מובטח לו, כפי שנאמר כאן: "ועת צרה היא ליעקב, וממנה יושע", כלומר שמן ה"קוניזנקטורה המדי-נית" הזאת (הכוונה בודאי למלכות פרס, שתפיל בעתיד את בבל השנואה) יצא החיוב לישראל, אלא שההיסוס גדול יהיה. שכן מי יודע מראש, זולת הנביא, מה צפון בעתיד המדיני.

יהונתן, נכדו של משה

צאיו של זה, שנתן את חייו לכל מה שהשיגו הם במציאות. והם, הצאצאים, עזובים ונשכחים, והכל מבקשים אך להיפטר מהם. יוצא, איפוא, שאותו האידיאל הגדול, שהטיפ לו אבי-אבא, נותן התורה עם האלוהים המופשטים אשר מסיני, לא הביא תועלת, אלא להיפך: בית-האומה, שנוסד על-ידו, הרס את בית-אבא. וכיון שכך הולך וחוזר הנכד אל האלוהים שלפני האלוהים הללו, אל "קודם מתן תורה" — ו"פסל-מיכה" אינו אלא מחאה גדולה כלפי כל השופטים והשוטרים והכוהנים שלקחו להם את הארץ, שנתן להם סבא משה ושכחו את בניו והשליכום אל מחוץ לכל תפקיד בארץ החדשה, המתייסדת.

ומי יודע אם לא להערה פסיכולוגית זו מתכוון גם המאמר במדרש על הפסוק באותו פרק שבספר שופטים: "ויסורו שם (בני דן) ויאמרו לו (ללוי, ליהונתן בן גרשם בן משה): מי הביאך הלום ומה אתה עושה בזה ומה לך פה? (כלומר: מה לנכדו של משה בחנותו של סוחר-אלילים?) אמרו לו: לא ממשה אתה בא, ועכשיו תיעשה כוהן לעבודה זרה? אמר לו: כך מקובלני מבית אבי-אבא: לעולם ישכיר אדם עצמו לעבודה זרה ואל יצטרך לבריות". שכן לפי המשא-והמתן עם אותו מיכה בעל-הפסל, שהוא נשכר לו לכוהן, יוצא, שמחוסר-עבודה הוא ומתשוטט ממקום למקום בלא פרוטה ובלא בגד:

וְאֶנְכִי אֶסְתָּן לְךָ צִשְׁרֵת פֶּסֶף לְיָמִים וְעָרְךָ קָגָדִים וּמְחִיטָה!

בשביל התנ"ך

לידי כך, שנעשה כוהן לאיזה פסל, שנגנב מאותו גונב-כספים ועושה-תרפים "האיש מיכיהו".

וציור פסיכולוגי שלם עולה מתוך נ"ון תלויה זו:

משה, יוצר האידיאל של חירות-ישראל ויוצרה של אומה זו, שהביא אותה עד לסף-הארץ, משאיר אחריו איזה בן, גרשם שמו, שלא נשתייר ממנו זכר לכל פעולה, ולא השתתף — מחוסר יכולת, כנראה — בשום מעשה של כיבוש. ולגרשם זה נולד בן, נכדו של הגאון, שמטעמים בלתי-ידועים אינו זוכה בארץ הנכבשה והחדשה לא לכהונה ולא למעמד של "שופט", "זקן" או "נשוא-פנים" — כל התוארים והמשרות שבאותה תקופה — והוא נושא עליו שמו של אותו ראשון, גאון-הגאונים, יוצר האידיאל, "הנכד של משה". והוא מהלך בארץ החדשה, האידיאל המתגשם של סבא, ורוגז גם על השלטון וגם על הכהונה, וגם — כאשר יובן לנו באורח פסיכולוגי — על זקנו, שהניח אידיאלים לבניו ומשרות של כהונה ושלטון לאחרים. והוא הולך ונוקם את נקמתו בבת אחת גם מן הכהונה וגם מן השלטון, וביחוד מהסב, מייסד המדינה החדשה, ומקבל משרה של כהונה אצל אותו פסל עשוי כסף גנוב, שבני דן גנבוהו בשעה שהלכו לכבוש להם את נחלתם בצפון. כך טופח הנכד על-פני סבא.

והציור נמשך: יהונתן זה, נכדו של הגאון, בעצם אדם אומלל הוא. אפשר שהוא זוכר עוד את סבו, שפניו קרנו באור אלוהים, והוא חונך באור זה. אבל הסב הגדול מת. יהושע המעשי, המוציא-לפועל הגדול, מוותר בהכרח על כמה מן האידיאלים, שנמסרו לו. וברבות הימים קמים "אנשי-מעשה", מעשיים גם ממנו, מפו-כחים לגמרי מכל האידיאלים הגדולים של סבא, והם מחלקים בינם לבין עצמם את הנחלה הגדולה, שהוריש להם היוצר-הגאון. והללו שונאים את הנכד, משום שהוא מזכיר להם בעצם מציאותו האומללה כי האידיאלים נשתכחו לגמרי, כי כל התורות הגדולות נשתכחו גם הן, ואתן נשתכחה גם הכרת-הטובה לצא-

פרוש מראשיתה הצל הגדול של השנאה ושל הגזירה הרעה. התלויה על אותו בית, היא מתעצמת ביותר, כי הנפש מיטלטלת כאן בין המשטמה הרחוקה לבין האהבה הקרובה.

(ב) הצלת האוהב מידי האב. שניהם, אחיה והיא, יודעים היטב שהם חותרים באהבתם זו תחת עצמם. אבל הגזירה גזירה היא, ואפילו אתה צופה אותה מראש. ודוד נמלט. לשנים הרבה נמלט. והיא אינה רואה אותו שוב אלא בשעה שהיא מובאת אליו מבית בעלה בכוח, בדרישת המלכות הנשלחת אל בן-שואל המנוצח. אבל מה התחולל בנפשה של מיכל בכל השנים הללו? והיאך נשתקפו המאורעות, שבאו אחר-כך בזה אחר זה, בנפש זו שניטלתה בין החובה והאהבה? — האפיקה התנ"כית אינה מגלגלת בפסיכולוגיזמים. על התהומות הנפערים היא פורשת רק מסך דק ושקוף של משפט אחד ופסוק אחד.

מיכל מובאת בעל-כרח בחזרה אל דוד. אפשר שבמקום חייה החדש, בגלים, נתרגלה כבר ונסתגלה. ואולי לא נתרגלה ולא נסתגלה? ומיהו פלטיאל זה, או כפי שהוא נקרא אחר-כך בקיצור: פלטי? — האפיקן התנ"כי אינו מאריך בתי-אורים. רק תמונה קטנה אחת ורב לו. מיכל מחוייבת לציינת לפקודת המלך ולחזור לביתו. הוא אירש אותה לו ראשונה לאשה, ופלטי בן-ליש אנוס להחזירה. והוא הולך אחריה ללוותה, הולך ובוכה. "וילך אתה אישה הלך ובכה אחריה". היא מלפניו בשביל, שותקת, נאלמת, והוא בוכה. אבל היא אינה בוכה. כנראה לא השאירה שם מאחוריה, בביתו של אותו האיש הטוב, לא-הרבה ולא-מאומה. ובגבול שבין עירו ובין עיר-דוד הוא נפרד ממנה ("ויאמר אליו אבנר: לך שוב' — וישב"), והיא מהלכת ומביטה מלפניה, שקועה בזכרונות נשכחים על עלם צעיר, בעל-כשרונות ומצליח, שלבה יצא פעם אליו, והוא מוקף כיום שרים ועבדים ושפחות ופילגשים, ושותקת ודוממת.

אבל מי הוא זה, המהלך עמה ומשמש לה בן-לוויה? — אבנר הוא, שר צבא אביה, שנשאר אחר מות מלכו בבית המלך-

"ולמיכל בת-שואל לא היה לה ילד"

(שמואל ב', ו' כ"ג)

הפסוק השלם הוא: "ולמיכל בת-שואל לא היה לה ילד עד יום מותה". משפט פשוט עם מלים פשוטות, והוא אינו אלא מעין צליל אחרון של נגינה נוגה ועצובה מאוד, המתנגנת פה ושם בפזורי-נעימות על-פני פרקים מפוזרים של אותה עלילה גדו-לה: שואל ודוד. ואם נבוא ונחבר את קטעי-העלילה של טראגדיה קטנה זו, "מיכל בת-שואל", בתוך העלילה הגדולה, נראה, שפסוק אחרון זה אינו מסיים סצינה אחרונה זו בלבד, אלא מעין סיום הוא לכל העלילה הקטנה הזאת שבתוך העלילה הגדולה.

והנה מה שמסתתר בתוך פסוק פשוט זה: מיכל בת-שואל אומללה ובודדה היתה באהבתה הראשונה לדוד הצעיר; ואומללה ובודדה היתה אחר-כך בבית בעלה, פלטי בן-ליש, שאביה המלך נתן אותה לו לאשה. ואומללה ובודדה שבעתים היתה משנלקחה בחזרה אל בית המלך המנצח, שהיה פעם, בעודו עלם רך "עם יפה-עינים", האהוב, הנלבב והנערץ. אומללה ובודדה היתה ונשארה אומללה ובודדה, ולא היה לה ילד עד יום מותה, לא מבעלה הראשון ולא מבעלה השני. לא היה לה מאום ונסתלקה מן העולם באלם-בדידותה והחניקה את כל הטראגידיה הגדולה של בית-אבא עם הטראגידיה הקטנה של עצמה בקרבה פנימה "עד יום מותה".

ורק שתיים-שלוש אפיוזות לטראגידיה זו:

(א) האהבה של הנערה מחצרה-המלכות אל העלם בעל-הכשרונות והמצליח, שהגורל הביאו לאותו בית, שעליו להרסו מתוכו בעתיד; זו האהבה הטהורה ללוחם הצעיר, הצועד בטוחות לקראת גורלו. הכל מאמינים שם בעתידו, אבל ביחוד מאמינים בו אחיה והיא. והיא אוהבת אותו. וכיון שעל האהבה הזאת

ובמקום ההמשך בא כאן אותו פסוק: "ולמיכל בת-שאול לא היה לה ילד עד יום מותה". לא מפלטי בן-ליש ולא ממנו. לא היה לה מאומה. וגלמודה היתה וגלמודה נשאר עם אלה-גורלה — "עד יום מותה".

לסיבת התאבדותו של אחיתופל

(שמואל ב', י"א; י"ז)

אחיתופל יועצו המלחמתי של דוד היה. בנו, אליעם, אף הוא מן המקורבים לבית-המלכות היה, אחד מן ה"שלושים ושבעה" שנמנים בסוף ספר שמואל ב'. ובת-שבע, בתו של אליעם זה, נכדתו של אחיתופל היתה. ובאותה שעה "לעת-הערב", כשהמלך קם ממשכבו והתהלך על גג ביתו וראה את האשה רוחצת ושלה לשאול עליה מי היא, באים ומביאים לו את התשובה: "הלא-זאת בת-שבע בת-אליעם!" — כלומר, אחת הנשים הידועות בחצר, בתו של אחד השרים הידועים בחצר, ונכדתו של יועץ-המלך.

ואחר כך אירע, כידוע, מה שאירע: בת-שבע הרתה לדוד, גם ילדה, והילד מת. ואחר-כך ענין אמנון ותמר — כלומר, "מעשה-אבות סימן לבנים"; ורצח אמנון על-ידי אבשלום, אחיה של תמר, הנערה המתהלכת בחצר ו"אפר-על-ראשה", ואחר-כך הבגידה הגדולה של הבן אבשלום, הבחור הנלבב בעל התלתלים, ואחר כך בריחת המלך מירושלים, ואחיתופל היועץ, שר-המלחמה, היושב ויועץ במחנה הבן. ואחר כך הכשלת התכנית על-ידי המרגל חושב הארכי. ואחרי כן בריחת אחיתופל מן המחנה ובואו אל ביתו ואיבוד-עצמו-לדעת בתליה, בחניקה.

בשבילי התנ"ך

"הבובה" איש-בושת. כלומר, שני מנוצחים הם. אלא שהיא גם מנוצחת וגם אשה, ולפי החוק שייכת היא לו, למנצח. ושיח יקר מאוד היה זה בודאי, שנתגלגל בין שני אלה, בצעד כך יחדיו אל ביתו של דוד. זכרונות משותפים מקשרים את שניהם.

והנה הסצינה האחרונה: דוד נמצא במרום-פסגתו. יבוס הפכה לירושלים. "ויקה דוד עוד פלגשים ונשים מירושלים אחרי באו מחברון, ויולדו עוד לדוד בנים ובנות". ואחר בא אותו החג הגדול, העממי, עם העלאת ארון-הקודש. והמלך-המנצח בראש החוגים, בראש העם. ופתאום הפתעה שלא במקומה כלל:

"ומיכל בת-שאול נשקפה קעד הסלון, ותרא את-המלך דוד מפניו ומכרפר... ותבו לו קלבה".

על שום מה בזתה לו בלבה? ומה פירושו של בוז זה, שנתעורר בה דוקא ברגע זה? — האפיקן התנ"כי, כאמור, שותק. אבל אין ספק שלא היה זה אלא הבוז למנצח, הלעג לזה שהשיג הכל, ואף-על-פי-כן לא השיג מאומה. ואפילו אותה לא השיג. ורק בפעם היחידה הזאת נפתח גם פיה של הנפש הנאלמת הזאת, והיא מדברת ולועגת ומטילה לתוך פניו את שמת-הנצחון הזאת בתוך ההמון, הניתן להיגרר לכל נצחון, וביחוד כשמפוזרים ומכרכרים יחד אתו ולפניו. והיא לועגת ובוזה לו בלבה. כי הלב מלא על כל גדותיו מאז שנים, גם מבית אבא, גם מבית בעלה וגם מכאן, מחצר הנשים והפילגשים; יפיג נא איפוא את עצמו בלעג זה: "מה-נכבד היום מלך-ישראל!" —

אבל דוד המנצח אינו יורד לעומקה של סצינה זו, אינו מבין את הלעג הזה מגבוה והוא מטיח כנגדה מלים פשוטות ונמוכות ביותר, מלים תפלות מתוך עומקה של אותה טראגידיה, שהוא כמוה, חייב היה אך לחפות עליה ולא לגלותה: את אביה הוא מזכיר כאן שלא במקומו, ואת ביתה-ביתו, שנהרס על-

ידו. אבל לדיאלוג זה אין כל המשך. הטראגידיה שלה נסתיימה.

טראגידיה חצרנית באמת-מידה גדולה. ואילו מאחורי הקלעים של הנפשות העיקריות, העושות בטראגידיה זו — דוד, אוריה החיתי, בת-שבע, אמנון ואבשלום וכו' — הטראגידיה הקטנה, החנוקה, של אותו יועץ זקן, הסב של האשה, שכבודה חולל על-ידי זה שהכוח בידו, המלך, שהוא, היועץ, אנוס להמשיך ולישב בחברתו, להשיא לו עצות ולהחניק בקרבו את המשטמה למחלל כבוד נכדתו וביתו ומשפחתו. האלוהים, אומרים, סלחו לו לחוטא את חטאו לאחר ששילם בעדו בחייו של אותו צאצא-החטא. אבל אחיתופל לא סלח. האלוהים, אומרים, סלחו לו לאחר הקרבן השני, אמנון הבן הנרצח, שעשה מעשה אביו ונהרג על-ידי אחיו. אבל אחיתופל לא סלח ולא יסלח לו.

מה תפקידו של האב, אותו אליעם, בטראגידיה משפחתית זו. אין לדעת. הרושם הוא, שאותו אב "חלש-האופי" מצא לו אולי פיצוי בזה, שבתו נעשתה מלכה. מי יודע? אבל אחיתופל לא סלח ולא השלים. על-פני האב עוברת הקנאה עם בקשת-הנקמה אל הסב, והיא חותרת ומהרסת ומעוררת בנפש אותן התמיהות הנצחיות, כבשונו-של-עולם, על אי-צדק ורצח ואונס וכו'. אלא שאחיתופל זה (איזה שם מופלא-רציני וכבד!) אדם תנ"כי הוא מן התקופה הקדומה ואינו מגלגל בהפשטות, ויודע רק אחת: הפושע אין לו זכות לחיים, ואם מלך הוא על אחת כמה וכמה שאין לו זכות לחיים, ועליו להרגו! וכשנלקחת הנכדה אל ביתו של השליט לאחר שהומת הבעל, אוריה הצנוע, שבא מן החזית לירושלים ללילה אחד ואינו רוצה לסור לביתו, משום שארון-הקודש והעם ושרי-הצבא חונים על-פני שדה המלחמה, הולך וגדל הרוגו בלב הסב גם על הנכדה, שמכרה את עצמה בעד כתונת-המלכות, וגם על הבן מוג-הלב, והוא לבדו חורש נקמה, שנתעצמה עתה ביותר על-ידי בגידת הנפשות היקרות לו — בגידה בתוך בגידה הגוררת בגידה, כידוע — והוא יודע ברור, שאין לו עוד חיים ולא ידע עוד חיים כל עוד לא יראה את "איש-הדמים" מסולק מן העולם.

והנה הוא זוכה ורואה, שהמאורעות בחצר-המלכות מתגלגלים בצורה כזאת, שאותה נקמה שהוא חורש בלבו כל הימים עשויה לצאת במהרה לפעולות. אבשלום הרים יד באביו ומבקש למגר את פסא-מלכותו ולרשת את מקומו. והיועץ אחיתופל נמצא מן הרגע הראשון בתוך מחנהו של הבן, ובירושלים, בחצר-המלכות של האב, נערכת אותה תכנית-ההתקפה על האב ועל מחנהו שברחו ונמלטו לעבר-הירדן. ואחיתופל מיעץ: (א) אבשלום יקח לו את פילגשי אביו שהניח בירושלים; (ב) מלחמת-בזק של שנים-עשר אלף איש כדי להתקיף עוד באותו לילה את המחנה, שייבהל למראה ההתקפה הגדולה ויננס על נפשו, ואז יהרוג הוא, אחיתופל, את "המלך לבדו", כפי שנאמר שם.

כלומר, הפיצוי המקווה לנקמה המקווה: לחלל כבוד ביתו של זה, שחילל את כבוד ביתו, ואחר הנקמה-הנחמה העיקרית: להכות בעצם ידו את האיש, ששום קרבנות-פבשים לא יכפרו לו את גזילת "כבשת הרש".

אלא שבתכסיסי מלחמות וקרבות נתון לא-אחת המשחק בידי המזל, כלומר בידי המקרה, הטוב או הרע, וכאן גרם לו מזלו הרע של הלוחם הצעיר, אבשלום, שיקבל לא את עצת אחיתופל הטובה, שהיתה עשויה למסור לידו ביום אחד את כל מלכות יהודה וישראל, אלא עצת המרגל חושי הארכי, שהשפיע בנאומו על הנסיך הצעיר והחניף לכוחו הגדול, אגב לעג לאבא-החלש.

ואחיתופל רואה את התבוסה ההכרחית, תבוסת הבן הבוגד, שאינה מעניינת אותו בעיקרה, עם תבוסתו שלו — וברגע כזה שתכניתו הפרטית עשויה היתה לצאת לפועל מתוך מזיגה נאה כל-כך בתכנית הכללית! — והוא עושה את אשר אנוס לעשות אדם כאחיתופל: "ויחבש את-החמור, ויקם וילך אל-ביתו, אל צירו, ויצו אל-ביתו — ויחנק" ...

כבדומה שזוהי ההתאבדות-לדעת היחידה בספר התנ"ך כולו.

מפיבושת, בנו של יהונתן

לעומת הסב ש"משכמו ומעלה גבוה", ושפל ומנוון ונכנע הוא לעומת האב האציל. ולאחר שנהרג גם הבן השני מבית שאול, איש-בושת, נשתיירה מבית-המלכות הראשון, האומלל, רק קאריקאטורה זו של הפיסח המנוון, שמשתי שיחותיו הקצרות עם דוד ניכר שגם מטומטם היה במקצת או בהרבה — אחרון לשושלת יקרה וטראגית המסיים סיום נוגה מאוד פרשה נוגה מאוד ועם זה שלימה באמיתותה האנושית.

וראוי לשרטט במעט את האפיזודה הקטנה הזאת.

דוד ניצח את כל אויביו. וכיון שבר-מזל הוא, או בלשון המקרא "וה' עמו", געשית מלאכתו על-ידי אחרים והוא יוצא נקי גם מרצח אבנר וגם מרצח איש-בושת. ועוד גדולה מזו: הוא משתמש שימוש מדיני-פסיכולוגי במעשים אלה היוצאים לטור-בתו ומספיד את אבנר ומצווה לקצץ את ידיהם ואת רגליהם של רכב ובענה רוצחי איש-בושת בן-שאול, ומבקש לקנות לו בכך את לב אותם השבטים, וביחוד שבט בנימין, שלא השלימו לא עמו ולא עם מעשיו גם אחרי עבור כמה שנים, כמוכח מן ההתקוממות העלובה של שבע בן-בכרי אחרי מותו של אבשלום.

והנה באחת השעות הללו של שלוות המנצח וההתבססות המלכותית (כפי שמתואר בפרוטרוט בפרק ח' שמואל ב', הפרק שלפני אותה פגישה ראשונה של דוד עם מפיבושת: דוד מבוסס, המלוכה מבוססת: "יואב בן-צרויה על הצבא, ויהושפט בן אחילוד מזכיר" וכו') מתעלה ועולה בלב המלך המנצח זכרון אותה הבטחה שנשתכחה, לעשות חסד עם בית יהונתן, הבטחה תמימה של ימי-אהבה רחוקים בינו, המלך המנצח, לבין אותו נסיך אציל ותמים, שאין עוד האפשרות כמעט לקיימה, משום שאולי לא נשאר עוד שריד לאותו בית.

אלא שיש עוד שריד. ובעבר הירדן הוא. ומפיבושת הוא. פליט נחבא בביתו של אותו מכיר בן-עמיאל מלוד-דבר, שבו ימצא לו אחר-כך הוא עצמו, דוד המלך, מפלט בשעה שיברח הוא מפחד

בשביל התנ"ך

ואמנם איבוד לדעת הוא זה, מתוך הכרה, התאבדות "מודר-נית" כמעט: אין צדק, אין יושר, אין מאומה, ואני יוצא את העולם.

ואנו נלווים אליו, לאותו גיבור בעל ההחלטה הנחושה, מירו-שלים ועד לגילה עירו בשעה שהוא רוכב ודוהר על החמור, ויוצא מן העולם ומשאיר אותו שוב הפקר לאלה, שהוא מופקר מאז בידם, וחונק את עצמו יחד עם כל שהחניק בקרבו במשך ימים ושנים.

מפיבושת, בנו של יהונתן, נכדו של שאול המלך

שאול המלך היה "משכמו ומעלה גבוה מכל העם" (תיאור קצר ונהדר של דמות אדם!) ויהונתן בנו, כפי שאנו למדים מן האפי-זודות המועטות שנלוות לדמותו בסיפור הגדול על שאול ודוד, נסיך צעיר היה, שמתוך תום פנימי ואצילי של בן-מלך, משוחרר היה אפילו מן הקנאה הטבעית, והכיר מיד שאויבו לעתיד, הורס בית אבותיו, הוא שראוי למלכות, ולא הוא. "ויתפשט יהונתן את המעיל אשר עליו ויתנהו לדוד, ומדיו ועד חרבו ועד קשתו ועד חגורו" — כלומר, הסמל לאותו ויתור נעלה שבהכרה ושבאצילות; ההתפעלות מעצם התופעה של הגיבור המכניעה את כל הנימוקים הנפשיים האחרים ומנצחתם, עד להפוך את השנאה הטבעית לאהבה גדולה, להערצה ולתמיחה, למראה עצם התופעה של אותו "בית-הלחמי, יודע נגן, וגיבור חיל, ואיש מלחמה, ונבון דבר, ואיש תואר, וה' עמו". ומי יכול לעמוד שלא בהערצה לפני כל אלה?

ואילו הלה, הבן, הנכד, מפיבושת, "פסח שתי רגליו" הוא,

דמות של מהפכן

המדיניות וההתקוממות של אבשלום, שבית-ישראל ישיבו לו את ממלכת אביו.

קאריקאטורה בתוך קאריקאטורה. וסיום עקיב לה — בלא לשנות את הדמות המגוחכת מראשיתה — בפגישה האחרונה עם המלך, בשעה שהוא חוזר לירושלים מעבר הירדן לאחר מות אבשלום, ומפיבושת, ההופך מגוחך גם בחיצוניותו ("ולא עשה רגליו ולא עשה שפמו, ואת בגדיו לא כבס"). יוצא לקראתו להקביל פניו עם שאר המקבילים את פני המלך החוזר, והוא מצטדק לפניו שציבא רימה אותו וכו', והוא ביקש לילך עם המלך לעבר-הירדן וכו'. והמלך נענה לו בביטול כדי להיפטר ממנו: "אמרתי: אתה וציבא תחלקו את-השדה!" וכאן בא שוב אותו סגנון שפל ועלוב מפיו של בן-המלך המושפל: "גם את הפל יקה, אחרי אשר בא אדוני המלך בשלום אל ביתו". קומדיה קטנה בתוך טראגדיה גדולה. ואין לדעת מי עצובה ממי.

דמות של מהפכן

(מלכים א', י"א)

הלא היא דמותו של ירבעם בן-נבט, שפילג את ממלכת ישראל לשתיים; הלא היא אותה דמות, ששימשה סמל לחוטא ומחטיא, שדעת החכמים לא נתקררה עד שהטילו עליו אפילו אשמת החורבן של בית שני. הוא שעקר את האמונה באל, שמשו רבנו, מושיעים של ישראל, ייחדו לארץ; הוא שהחליף להם לישראל את החגים ואת המועדים, והוא שקרע את המלכות האידיאלית של בית-דוד ופצע את בית ישראל פצע שלא נרפא ממנו עוד לעולם. סמל של שלילה היה, ונשאר לנו לסמל של שלילה.

בשביל התנ"ך

בנו אבשלום. ושריד זה נכה-רגלים הוא, פיסח שתי רגליו, והוא כננון. כפי שניתן לראות מן הפגישה הראשונה. ואין הוא מעלה בזכרון כל-עיקר את הריע המופלא והנשכח ההוא, את יהונתן, שהיה אביו של זה. "מה עבדך כי פנית אל הכלב המת, אשר כמוני". סגנון שפל לאחר השתחוויה שפלה של נפילה על הפנים (כי פיסח הוא שתי רגליו). והמלך, כנראה, נחרד במשהו ממראה זה, והוא קורא לתוך פניו רק מלה אחת: "מפיבושת?!" ואילו לאחר מלה זו אין הוא מוסיף עוד לדבר אליו, אל בן-הנסיך, אל נכד המלך, אלא אל עבדו של זה, אל ציבא, ש"הנסיך" הזה, הפיסח, מגוחך בעיניו בכלל ומטרתו האחת היא לרשת אותו עוד בחייו — הוא וחמישה-עשר הבנים שהיו לו. ואפיזודה ראשונה זו מסתיימת בפסוק: "ומפיבושת יושב בירו-שלים, כי על שולחן המלך תמיד הוא אוכל — והוא פסח שתי רגליו". כלומר: קאריקאטורה עלובה החיה בחצר המלכות כ"חסד", בשעה שאין בזה אלא מחזה הקץ של טראגדיה גדולה וגלויה לכל עין.

ואילו משהו עוד נלעג מזה נלווה בהמשך לטראגיות זו של הנצר המנוון והאחרון מבית שאול, בשעה שבאה ראשית הטרא-גדיה על בית דוד: התקוממותו של אבשלום.

אבשלום גיבור הוא. כל תארי-הגבורה נלווים אליו. ועד למשקל שערותיו. והנה הוא עושה מלחמה באביו. והוא כובש לו את ירושלים. והאב בורח לעבר-הירדן. אומלל הוא ומדוכא: "ודוד עולה במעלה הזיתים, עולה ובוכה..." וברגע הזה, הטראגי-התהומי, משתמש אותו עבד מעשי, ציבא, להשיג לו את ירושת נכה-הרגלים, אדוניו, ובא אל דוד עם מתנות הרבה — "צמד חמורים חבושים ועליהם מאתים לחם" וכו' — כדי להחניף לו ולהשיג ממנו מה שאין מעניין כלל באותה שעה את דוד. ואילו מששואל אותו המלך הנמלט על מפיבושת אדוניו, הוא נענה לו בתשובה מגוחכת וכוזבת כאחת, שהוא, הנסיך הפיסח, נכה-הרגלים, יושב בירושלים וממתין, כביכול, עתה, עם חילוף

לסיבת התאבדותו של אחיתופל

ובמקום ההמשך בא כאן אותו פסוק: "ולמיכל בת-שאול לא היה לה ילד עד יום מותה". לא מפלטי בן-ליש ולא ממנו. לא היה לה מאומה. וגלמודה היתה וגלמודה נשארה עם אלה-גורלה — "עד יום מותה".

לסיבת התאבדותו של אחיתופל

(שמואל ב', י"א; י"ז)

אחיתופל יועצו המלחמתי של דוד היה. בנו, אליעם, אף הוא מן המקורבים לבית-המלכות היה, אחד מן ה"שלושים ושבעה" שנמנים בסוף ספר שמואל ב'. ובת-שבע, בתו של אליעם זה, נכדתו של אחיתופל היתה. ובאותה שעה ש"לעת-הערב", כשהמלך קם ממשכבו והתהלך על גג ביתו וראה את האשה רוחצת ושלה לשאול עליה מי היא, באים ומביאים לו את התשובה: "הלא-זאת בת-שבע בת-אליעם?" — כלומר, אחת הנשים הידועות בחצר, בתו של אחד השרים הידועים בחצר, ונכדתו של יועץ-המלך.

ואחר כך אירע, כידוע, מה שאירע: בת-שבע הרתה לדוד, גם ילדה, והילד מת. ואחר-כך ענין אמנון ותמר — כלומר, "מעשה-אבות סימן לבנים"; ורצח אמנון על-ידי אבשלום, אחיה של תמר, הנערה המתהלכת בחצר ו"אפר-על-ראשה", ואחר-כך הבגידה הגדולה של הבן אבשלום, הבחור הנלבב בעל התלתלים, ואחר כך בריחת המלך מירושלים, ואחיתופל היועץ, שר-המלחמה, היושב ויועץ במחנה הבן. ואחר כך הכשלת התכנית על-ידי המרגל חושי הארכי, ואחר כך בריחת אחיתופל מן המחנה ובואו אל ביתו ואיבוד-עצמו-לדעת בתליה, בחניקה.

בשבילי התנ"ך

"הבובה" איש-בושת. כלומר, שני מנוצחים הם. אלא שהיא גם מנוצחת וגם אשה, ולפי החוק שייכת היא לו, למנצח. ושיח יקר מאוד היה זה בודאי, שנתגלגל בין שני אלה, בצעדם כך יחדיו אל ביתו של דוד. זכרונות משותפים מקשרים את שניהם.

והנה הסצינה האחרונה: דוד נמצא במרום-פסגתו. יבוס הפכה לירושלים. "ויקה דוד עוד פלגשים ונשים מירושלים אחרי באו מחברון, ויולדו עוד לדוד בנים ובנות". ואחר בא אותו החג הגדול, העממי, עם העלאת ארון-הקודש. והמלך-המנצח בראש החוגים, בראש העם. ופתאום הפתעה שלא במקומה כלל:

"ומיכל בת-שאול נשקפה קעד הסלון, ותרא את-המלך דוד מפניו ומכרפר... ותבו לו קלבה".

על שום מה בזתה לו בלבה? ומה פירושו של בוז זה, שנתעורר בה דוקא ברגע זה? — האפיקן התנ"כי, כאמור, שותק. אבל אין ספק שלא היה זה אלא הבוז למנצח, הלעג לזה שהשיג הכל, ואף-על-פי-כן לא השיג מאומה. ואפילו אותה לא השיג. ורק בפעם היחידה הזאת נפתח גם פיה של הנפש הנאלמת הזאת, והיא מדברת ולועגת ומטילה לתוך פניו את שמחת-הנצחון הזאת בתוך ההמון, הניתן להיגרר לכל נצחון, וביחוד כשמפוזרים ומכרכרים יחד אתו ולפניו. והיא לועגת ובוזה לו בלבה. כי הלב מלא על כל גדותיו מאז שנים, גם מבית אבא, גם מבית בעלה וגם מכאן, מחצר הנשים והפילגשים; יפיג נא איפוא את עצמו בלעג זה: "מה-נכבד היום מלך-ישראל?" —

אבל דוד המנצח אינו יורד לעומקה של סצינה זו, אינו מבין את הלעג הזה מגבוה והוא מטית כנגדה מלים פשוטות ונמוכות ביותר, מלים תפלות מתוך עומקה של אותה טראגידיה, שהוא, כמוה, חייב היה אך לחפות עליה ולא לגלותה: את אביה הוא מזכיר כאן שלא במקומו, ואת ביתה-ביתו, שנהרס על-ידו.

אבל לדיאלוג זה אין כל המשך. הטראגידיה שלה נסתיימה.

טראגידיה חצרנית באמת-מידה גדולה. ואילו מאחורי הקלעים של הנפשות העיקריות, העושות בטראגידיה זו — דוד, אוריה החיתי, בת-שבע, אמנון ואבשלום וכו' — הטראגידיה הקטנה, החנוקה, של אותו יועץ זקן, הסב של האשה, שכבודה חולל על-ידי זה שהכוח בידו, המלך, שהוא, היועץ, אנוס להמשיך ולישב בחברתו, להשיא לו עצות ולהחניק בקרבו את המשטמה למחלל כבוד נכדתו וביתו ומשפחתו. האלוהים, אומרים, סלחו לו לחוטא את חטאו לאחר ששילם בעדו בחייו של אותו צאצא-החטא. אבל אחיתופל לא סלח. האלוהים, אומרים, סלחו לו לאחר הקרבן השני, אמנון הבן הנרצח, שעשה מעשה אביו ונהרג על-ידי אחיו. אבל אחיתופל לא סלח ולא יסלח לו.

מה תפקידו של האב, אותו אליעם, בטראגידיה משפחתית זו. אין לדעת. הרושם הוא, שאותו אב "חלש-האופי" מצא לו אולי פיצוי בזה, שבתו נעשתה מלכה. מי יודע? אבל אחיתופל לא סלח ולא השלים. על-פני האב עוברת הקנאה עם בקשת-הנקמה אל הסב, והיא חותרת ומהרסת ומעוררת בנפש אותן התמיהות הנצחיות, כבשונו-של-עולם, על אי-צדק ורצח ואונס וכו'. אלא שאחיתופל זה (איזה שם מופלא-רציני וכבד!) אדם תנ"כי הוא מן התקופה הקדומה ואינו מגלגל בהפשטות, ויודע רק אחת: הפושע אין לו זכות לחיים, ואם מלך הוא על אחת כמה וכמה שאין לו זכות לחיים, ועליו להרגו! וכשנלקחת הנכדה אל ביתו של השליט לאחר שהומת הבעל, אוריה הצנוע, שבא מן החזית לירושלים ללילה אחד ואינו רוצה לסור לביתו, משום שארון-הקודש והעם ושרי-הצבא חונים על-פני שדה המלחמה, הולך וגדל הרוגו בלב הסב גם על הנכדה, שמכרה את עצמה בעד כתונת-המלכות, וגם על הבן מוג'הלב, והוא לבדו חורש נקמה, שנתעצמה עתה ביותר על-ידי בגידת הנפשות היקרות לו — בגידה בתוך בגידה הגוררת בגידה, כידוע — והוא יודע ברור, שאין לו עוד חיים ולא ידע עוד חיים כל עוד לא יראה את "איש-הדמים" מסולק מן העולם.

והנה הוא זוכה ורואה, שהמאורעות בחצר-המלכות מתגלגלים בצורה כזאת, שאותה נקמה שהוא חורש בלבו כל הימים עשויה לצאת במהרה לפעולות. אבשלום הרים יד באביו ומבקש למגר את פסא-מלכותו ולרשת את מקומו. והיועץ אחיתופל נמצא מן הרגע הראשון בתוך מחנהו של הבן, ובירושלים, בחצר-המלכות של האב, נערכת אותה תכנית-ההתקפה על האב ועל מחנהו שברחו ונמלטו לעבר-הירדן. ואחיתופל מיעץ: (א) אבשלום יקח לו את פילגשי אביו שהניח בירושלים; (ב) מלחמת-בזק של שנים-עשר אלף איש כדי להתקיף עוד באותו לילה את המחנה, שייבהל למראה ההתקפה הגדולה וינוס על נפשו, ואז יהרוג הוא, אחיתופל, את "המלך לבדו", כפי שנאמר שם.

כלומר, הפיצוי המקווה לנקמה המקווה: לחלל כבוד ביתו של זה, שחילל את כבוד ביתו, ואחר הנקמה-הנחמה העיקרית: להכות בעצם ידו את האיש, ששום קרבנות-פבשים לא יכפרו לו את גזילת "כבשת הרש".

אלא שבתכסיסי מלחמות וקרבות נתון לא-אחת המשחק בידי המזל, כלומר בידי המקרה, הטוב או הרע, וכאן גרם לו מזלו הרע של הלוחם הצעיר, אבשלום, שיקבל לא את עצת אחיתופל הטובה, שהיתה עשויה למסור לידו ביום אחד את כל מלכות יהודה וישראל, אלא עצת המרגל חושי הארכי, שהשפיע בנאומו על הנסיך הצעיר והחניף לכוחו הגדול, אגב לעג לאבא החלש.

ואחיתופל רואה את התבוסה ההכרחית, תבוסת הבן הבוגד, שאינה מעניינת אותו בעיקרה, עם תבוסתו שלו — וברגע כזה שתכניתו הפרטית עשויה היתה לצאת לפועל מתוך מזיגה נאה כל-כך בתכנית הכללית! — והוא עושה את אשר אנוס לעשות אדם כאחיתופל: "ויחבש את-החמור, ויקם וילך אל-ביתו, אל צירו, ויצו אל-ביתו — ויחנק" ...

כבדומה שזוהי ההתאבדות-לדעת היחידה בספר התנ"ך כולו.

מפיבושת, בנו של יהונתן

לעומת הסב ש"משכמו ומעלה גבוה", ושפל ומנוון ונכנע הוא לעומת האב האציל. ולאחר שנהרג גם הבן השני מבית שאול, איש-בושת, נשתיירה מבית-המלכות הראשון, האומלל, רק קאריקאטורה זו של הפיסח המנוון, שמשתי שיחותיו הקצרות עם דוד ניכר שגם מטומטם היה במקצת או בהרבה — אחרון לשושלת יקרה וטראגית המסיים סיום נוגה מאוד פרשה נוגה מאוד ועם זה שלימה באמיתותה האנושית.

וראוי לשרטט במעט את האפיזודה הקטנה הזאת.

דוד ניצח את כל אויביו. וכיון שבר-מזל הוא, או בלשון המקרא "וה' עמו", געשית מלאכתו על-ידי אחרים והוא יוצא נקי גם מרצח אבנר וגם מרצח איש-בושת. ועוד גדולה מזו: הוא משתמש שימוש מדיני-פסיכולוגי במעשים אלה היוצאים לטור-בתו ומספיד את אבנר ומצווה לקצץ את ידיהם ואת רגליהם של רכב ובענה רוצחי איש-בושת בן-שאול, ומבקש לקנות לו בכך את לב אותם השבטים, וביחוד שבט בנימין, שלא השלימו לא עמו ולא עם מעשיו גם אחרי עבור כמה שנים, כמוכח מן ההתקוממות העלובה של שבע בן-בכרי אחרי מותו של אבשלום.

והנה באחת השעות הללו של שלוות המנצח וההתבססות המלכותית (כפי שמתואר בפרוטרוט בפרק ח' שמואל ב', הפרק שלפני אותה פגישה ראשונה של דוד עם מפיבושת: דוד מבוסס, המלוכה מבוססת: "יואב בן-צרויה על הצבא, ויהושפט בן אחילוד מזכיר" וכו') מתעלה ועולה בלב המלך המנצח זכרון אותה הבטחה שנשתכחה, לעשות חסד עם בית יהונתן, הבטחה תמימה של ימי-אהבה רחוקים בינו, המלך המנצח, לבין אותו נסיך אציל ותמים, שאין עוד האפשרות כמעט לקיימה, משום שאולי לא נשאר עוד שריד לאותו בית.

אלא שיש עוד שריד. ובעבר הירדן הוא. ומפיבושת הוא. פליט נחבא בביתו של אותו מכיר בן-עמיאל מלוד-דבר, שבו ימצא לו אחר-כך הוא עצמו, דוד המלך, מפלט בשעה שיברח הוא מפחד

בשביל התנ"ך

ואמנם איבוד לדעת הוא זה, מתוך הכרה, התאבדות "מודר-נית" כמעט: אין צדק, אין יושר, אין מאומה, ואני יוצא את העולם.

ואנו נלווים אליו, לאותו גיבור בעל ההחלטה הנחושה, מירו-שלים ועד לגילה עירו בשעה שהוא רוכב ודוהר על החמורה, ויוצא מן העולם ומשאיר אותו שוב הפקר לאלה, שהוא מופקר מאז בידם, וחונק את עצמו יחד עם כל שהחניק בקרבו במשך ימים ושנים.

מפיבושת, בנו של יהונתן, נכדו של שאול המלך

שאול המלך היה "משכמו ומעלה גבוה מכל העם" (תיאור קצר ונהדר של דמות אדם!) ויהונתן בנו, כפי שאנו למדים מן האפי-זודות המועטות שנלוות לדמותו בסיפור הגדול על שאול ודוד, נסיך צעיר היה, שמתוך תום פנימי ואצילי של בן-מלך, משוחרר היה אפילו מן הקנאה הטבעית, והכיר מיד שאויבו לעתיד, הורס בית אבותיו, הוא שראוי למלכות, ולא הוא. "ויתפשט יהונתן את המעיל אשר עליו ויתנהו לדוד, ומדיו ועד חרבו ועד קשתו ועד חגורו" — כלומר, הסמל לאותו ויתור נעלה שבהכרה ושבאצילות; ההתפעלות מעצם התופעה של הגיבור המכניעה את כל הנימוקים הנפשיים האחרים ומנצחתם, עד להפוך את השנאה הטבעית לאהבה גדולה, להערצה ולתמיחה, למראה עצם התופעה של אותו "בית-הלחמי, יודע נגן, וגיבור חיל, ואיש מלחמה, ונבון דבר, ואיש תואר, וה' עמו". ומי יכול לעמוד שלא בהערצה לפני כל אלה?

ואילו הלה, הבן, הנכד, מפיבושת, "פסח שתי רגליו" הוא,

דמות של מהפכן

המדיניות וההתקוממות של אבשלום, שבית-ישראל ישיבו לו את ממלכת אביו.

קאריקאטורה בתוך קאריקאטורה. וסיום עקיב לה — בלא לשנות את הדמות המגוחכת מראשיתה — בפגישה האחרונה עם המלך, בשעה שהוא חוזר לירושלים מעבר הירדן לאחר מות אבשלום, ומפיבושת, ההופך מגוחך גם בחיצוניותו ("ולא עשה רגליו ולא עשה שפמו, ואת בגדיו לא כבס"). יוצא לקראתו להקביל פניו עם שאר המקבילים את פני המלך החוזר, והוא מצטדק לפניו שציבא רימה אותו וכו', והוא ביקש לילך עם המלך לעבר-הירדן וכו'. והמלך נענה לו בביטול כדי להיפטר ממנו: "אמרתי: אתה וציבא תחלקו את-השדה!" וכאן בא שוב אותו סגנון שפל ועלוב מפיו של בן-המלך המושפל: "גם את הפל יקה, אחרי אשר בא אדוני המלך בשלום אל ביתו". קומדיה קטנה בתוך טראגדיה גדולה. ואין לדעת מי עצובה ממי.

דמות של מהפכן

(מלכים א', י"א)

הלא היא דמותו של ירבעם בן-נבט, שפילג את ממלכת ישראל לשתיים; הלא היא אותה דמות, ששימשה סמל לחוטא ומחטיא, שדעת החכמים לא נתקררה עד שהטילו עליו אפילו אשמת החורבן של בית שני. הוא שעקר את האמונה באל, שמשו רבנו, מושיעם של ישראל, ייחדו לארץ; הוא שהחליף להם לישראל את החגים ואת המועדים, והוא שקרע את המלכות האידיאלית של בית-דוד ופצע את בית ישראל פצע שלא נרפא ממנו עוד לעולם. סמל של שלילה היה, ונשאר לנו לסמל של שלילה.

בשביל התנ"ך

בנו אבשלום. ושריד זה נכה-רגלים הוא, פיסח שתי רגליו, והוא סגנון. כפי שניתן לראות מן הפגישה הראשונה. ואין הוא מעלה בזכרון כל-עיקר את הריע המופלא והנשכח ההוא, את יהונתן, שהיה אביו של זה. "מה עבדך כי פנית אל הכלב המת, אשר כמוני". סגנון שפל לאחר השתחוויה שפלה של נפילה על הפנים (כי פיסח הוא שתי רגליו). והמלך, כנראה, נחרד במשהו ממראה זה, והוא קורא לתוך פניו רק מלה אחת: "מפיבושת?!" ואילו לאחר מלה זו אין הוא מוסיף עוד לדבר אליו, אל בן-הנסיך, אל נכד המלך, אלא אל עבדו של זה, אל ציבא, ש"הנסיך" הזה, הפיסח, מגוחך בעיניו בכלל ומטרתו האחת היא לרשת אותו עוד בחייו — הוא וחמישה-עשר הבנים שהיו לו. ואפיזודה ראשונה זו מסתיימת בפסוק: "ומפיבושת יושב בירו-שלים, כי על שולחן המלך תמיד הוא אוכל — והוא פסח שתי רגליו". כלומר: קאריקאטורה עלובה החיה בחצר המלכות כ"חסד", בשעה שאין בזה אלא מחזה הקץ של טראגדיה גדולה וגלויה לכל עין.

ואילו משהו עוד נלעג מזה נלווה בהמשך לטראגיות זו של הנצר המנוון והאחרון מבית שאול, בשעה שבאה ראשית הטרא-גדיה על בית דוד: התקוממותו של אבשלום.

אבשלום גיבור הוא. כל תארי-הגבורה נלווים אליו. ועד למשקל שערותיו. והנה הוא עושה מלחמה באביו. והוא כובש לו את ירושלים. והאב בורח לעבר-הירדן. אומלל הוא ומדוכא: "ודוד עולה במעלה הזיתים, עולה ובוכה..." וברגע הזה, הטראגי-התהומי, משתמש אותו עבד מעשי, ציבא, להשיג לו את ירושת נכה-הרגלים, אדוניו, ובא אל דוד עם מתנות הרבה — "צמד חמורים חבושים ועליהם מאתים לחם" וכו' — כדי להחניף לו ולהשיג ממנו מה שאין מעניין כלל באותה שעה את דוד. ואילו מששואל אותו המלך הנמלט על מפיבושת אדוניו, הוא נענה לו בתשובה מגוחכת וכוזבת כאחת, שהוא, הנסיך הפיסח, נכה-הרגלים, יושב בירושלים וממתין, כביכול, עתה, עם חילוף

דמות של מהפכן

עבריי, ירבעם בן-נבט, וגם אותו מקבלים שם, כנראה, בסבר-פנים, והוא מתגורר שם עד מות שלמה, היינו: הוא יושב וממתין שם למותו של המלך, שהקים כבר כנגדו את עמו, כדי לחזור ולהשלים את המהפכה למעשה. ולמהפכה זו, כלכל מהפכה, שני יסודות עיקריים: אידיאולוגי וכלכלי.

אבל תחילה היסוד הכלכלי-המעשי, שעליו נתבססה אחר-כך האידיאולוגיה: המלך ניגש, כנראה, לקימום ממלכתי בצורה רבת-מידות: בית המקדש המפואר, בית-המלכות, ועוד כמה וכמה בניי-פאר (השפעה מצרית היתה זו בעיקרה, שמהדהדת עוד לאחר עבור כמה שנים, עד תקופתו של יהויקים, שעמד תחת השפעת מצרים, וביקש לבנות בירושלים, אם לא "פירא-מידות", שראה אותן שם ונתקנא בהן, הרי לפחות "בתי-מידות" ו"עליות מרווחים"). ובמלאכה זו העסיק המלך עשרות אלפי פועלים, והיא נמשכה כעשרים שנה. פרוליטאריון נתפתח במדינה; מעמד של פועלים, שלא היה שבע-רצון כל-עיקר משיעבודו, ואף-על-פי שעבד ועשה בהקמת בית אלוהים, וביחוד שפועלים אלה עבריים הם, שתורת הצדק החברותי והאישי כאחד, היתה ידועה להם, ושכר הפועל חשוב היה לפי תורה זו אפילו מבניי-פאר לאומיים או דתיים. "הוי בונה ביתו בלא צדק ועליותיו בלא משפט; ברעהו יעבוד חנם ופעלו לא יתן לו", צועק על כגון זה הנביא באותה תקופה של יהויקים, שמבקש לבנות לו בירושלים משהו מעין "פיראמידות".

והנה נביאים בעלי-הכרה בצורה אנושית נעלה כזאת, מטיפים גלויים, עוד לא היו בתקופה ההיא, אבל הכרת-הצדק היתה, וביחוד הכרת העוול, והנה קם אותו אדם צעיר, ירבעם בן לשבט אפרים, ומשתמש במרירות הזאת של הפרוליטאריון העשוק ועושה מהפכה ומשיג על-ידי כך גם את ה"אידיאו-לוגיה", שהיא היתה כאן, כנראה, הכוח המניע העיקרי, ואף-על-פי שמסותר היה בראשיתו: החזרת הממלכה לאותו השבט הנבחר, אפרים, שנגזלה ממנו על ידי בית-דוד בשעה ש"כתונת-הפסים" ניתנה על ידי יעקב אבינו רק לבית-יוסף.

בשבילי התנ"ך

אבל אם נבוא ונתבונן בדמות זו, כפי שהיא עולה ונשקפת מבין הפסוקים המעטים שהוקדשו לה באותו הסיפור על הפילוג המדיני לאחר מות שלמה, תקום לפנינו תמונה שלימה של אדם בעל שאר-כוח, עקשן ואומלל ומורדף, המבקש להיות מתקן אנושי, או לפחות לאומי, והוא עושה ופועל לפי מטרותיו והכרתו — וללא ריתוי ובהכרה — עד שהוא מגיע לתכליתו בכל האמצעים, ויוצר לו ממלכה גדולה, גדולה בהרבה מזו שלאחר הקרע, ומולך עשרים ושתים שנה ומייסד לו שושלת-של-מלכות.

דמות של מהפכן. מודרנית כמעט. ואף-על-פי שאנו עומדים כאן בשנת 933 קודם הספירה, וכל אותם הכוחות והיסודות, ששימשו בהם המהפכנים, ועד לאחרונים שבאחרונים, משמשים גם כאן כוחות פועלים ליצירת המהפכה. אבל קודם לפל הרקע הסיפורי, או בלשון-החולין של ימינו — העובדת, של אותו מאורע:

שלמה מבסס את ממלכת אביו ביסוס מדיני שלם באמת-מידה של מדיניות נרחבת, ועד לחיתון עם הצרות המלכים שמסביב, כדי להשיג את השלום הנצרך לשם אותו ביסוס שלם. גם בת-פרעה לקח לו כדי להתקרב אל אותה חצר-מלכות שאינה מביטה בעין טובה על ההתפשטות הזאת של הממלכה החדשה בארץ הקרובה. אלא שאף-על-פי-כן הושג שם, כנראה, מעין שלום רק כלפי חוץ, שכן מפעם לפעם "מסתננים" דוקא לשם, לארץ המתידדת, כל אותם מרי-הנפש המדיניים שאינם יכולים להישאר בארצו של שלמה, כגון הדד האדומי, שנמלט לשם, ומלך מצרים מקבל אותו משום-מה בסבר-פנים (משום פולי-טיקה; אתראה מוסווית לשלמה, להראותו, שיש לו בארצו, במצרים, "רגנטים" בעלי תביעות, שעם שינוי הקוניקטורות נכונים הם לחזור לארצו שלו, של שלמה, ולקחת להם בחזרה מה שמגיע להם) ומתחתן גם בו, בהדד, ונותן לו לאשה את אחות-אשתו, ולשם, למצרים, בורח אחר-כך גם אותו מהפכן

דמות של מהפכן

עבריי, ירבעם בן-נבט, וגם אותו מקבלים שם, כנראה, בסבר-פנים, והוא מתגורר שם עד מות שלמה, היינו: הוא יושב וממתין שם למותו של המלך, שהקים כבר כנגדו את עמו, כדי לחזור ולהשלים את המהפכה למעשה. ולמהפכה זו, כלכל מהפכה, שני יסודות עיקריים: אידיאולוגי וכלכלי.

אבל תחילה היסוד הכלכלי-המעשי, שעליו נתבססה אחר-כך האידיאולוגיה: המלך ניגש, כנראה, לקימום ממלכתי בצורה רבת-מידות: בית המקדש המפואר, בית-המלכות, ועוד כמה וכמה בניי-פאר (השפעה מצרית היתה זו בעיקרה, שמהדהדת עוד לאחר עבור כמה שנים, עד תקופתו של יהויקים, שעמד תחת השפעת מצרים, וביקש לבנות בירושלים, אם לא "פירא-מידות", שראה אותן שם ונתקנא בהן, הרי לפחות "בתי-מידות" ו"עליות מרווחים"). ובמלאכה זו העסיק המלך עשרות אלפי פועלים, והיא נמשכה כעשרים שנה. פרוליטאריון נתפתח במדינה; מעמד של פועלים, שלא היה שבע-רצון כל-עיקר משיעבודו, ואף-על-פי שעבד ועשה בהקמת בית אלוהים, וביחוד שפועלים אלה עבריים הם, שתורת הצדק החברותי והאישי כאחד, היתה ידועה להם, ושכר הפועל חשוב היה לפי תורה זו אפילו מבניי-פאר לאומיים או דתיים. "הוי בונה ביתו בלא צדק ועליותיו בלא משפט; ברעהו יעבוד חנם ופעלו לא יתן לו", צועק על כגון זה הנביא באותה תקופה של יהויקים, שמבקש לבנות לו בירושלים משהו מעין "פיראמידות".

והנה נביאים בעלי-הכרה בצורה אנושית נעלה כזאת, מטיפים גלויים, עוד לא היו בתקופה ההיא, אבל הכרת-הצדק היתה, וביחוד הכרת העוול, והנה קם אותו אדם צעיר, ירבעם בן לשבט אפרים, ומשתמש במרירות הזאת של הפרוליטאריון העשוק ועושה מהפכה ומשיג על-ידי כך גם את ה"אידיאו-לוגיה", שהיא היתה כאן, כנראה, הכוח המניע העיקרי, ואף-על-פי שמסותר היה בראשיתו: החזרת הממלכה לאותו השבט הנבחר, אפרים, שנגזלה ממנו על ידי בית-דוד בשעה ש"כתונת-הפסים" ניתנה על ידי יעקב אבינו רק לבית-יוסף.

בשבילי התנ"ך

אבל אם נבוא ונתבונן בדמות זו, כפי שהיא עולה ונשקפת מבין הפסוקים המעטים שהוקדשו לה באותו הסיפור על הפילוג המדיני לאחר מות שלמה, תקום לפנינו תמונה שלימה של אדם בעל שאר-כוח, עקשן ואומלל ומורדף, המבקש להיות מתקן אנושי, או לפחות לאומי, והוא עושה ופועל לפי מטרותיו והכרתו — וללא ריתוי ובהכרה — עד שהוא מגיע לתכליתו בכל האמצעים, ויוצר לו ממלכה גדולה, גדולה בהרבה מזו שלאחר הקרע, ומולך עשרים ושתים שנה ומייסד לו שושלת-של-מלכות.

דמות של מהפכן. מודרנית כמעט. ואף-על-פי שאנו עומדים כאן בשנת 933 קודם הספירה, וכל אותם הכוחות והיסודות, ששימשו בהם המהפכנים, ועד לאחרונים שבאחרונים, משמשים גם כאן כוחות פועלים ליצירת המהפכה. אבל קודם לפל הרקע הסיפורי, או בלשון-החולין של ימינו — העובדת, של אותו מאורע:

שלמה מבסס את ממלכת אביו ביסוס מדיני שלם באמת-מידה של מדיניות נרחבת, ועד לחיתון עם הצרות המלכים שמסביב, כדי להשיג את השלום הנצרך לשם אותו ביסוס שלם. גם בת-פרעה לקח לו כדי להתקרב אל אותה חצר-מלכות שאינה מביטה בעין טובה על ההתפשטות הזאת של הממלכה החדשה בארץ הקרובה. אלא שאף-על-פי-כן הושג שם, כנראה, מעין שלום רק כלפי חוץ, שכן מפעם לפעם "מסתננים" דוקא לשם, לארץ המתידדת, כל אותם מרי-הנפש המדיניים שאינם יכולים להישאר בארצו של שלמה, כגון הדד האדומי, שנמלט לשם, ומלך מצרים מקבל אותו משום-מה בסבר-פנים (משום פוליטיקה); אתראה מוסווית לשלמה, להראותו, שיש לו בארצו, במצרים, "רגנטים" בעלי תביעות, שעם שינוי הקוניקטורות נכונים הם לחזור לארצו שלו, של שלמה, ולקחת להם בחזרה מה שמגיע להם) ומתחתן גם בו, בהדד, ונותן לו לאשה את אחות-אשתו, ולשם, למצרים, בורח אחר-כך גם אותו מהפכן

דמות של מהפכן

של מלכות-אפרים, שהיתה עמוקה בעם וגבלה במסורת דתית מימי האבות. ומיד עם מותו של המלך נשלחת משלחת למצרים להחזירו משם, והוא בא ומקבל לידו את הממלכה החדשה על עשרת השבטים, כפי שתיכן מראש.

וכיון שמהפכן גמור הוא, הריהו עושה הפיכה גמורה ושלימה: משנה את הלוח, ומשנה את החגים — ומשנה לו לעם את אלו-היו, ומחזירו לאחור, אל הפרימיטיב שלו, שלא נשתכח ממנו, אל עגלי-הזהב, מורשת האלילות הקדומה, ונותן פקודה מגבוה: "רב לכם מעלות ירושלים; הנה אלהיך, ישראל!". תיאוריה מהפכנית שלימה ומכוונת היטב, שכל המהפכות, הגדולות ממנה והקטנות ממנה, לא היו אלא חיקוי, ביודעים או בלא יודעים, למהפכה ראשונית-תנ"כית זו. וככל מהפכה, שיסודה העיקרי במשהו טוב (או כפי שנאמר להלן, בפרק י"ד, באותו ענין: "יען נמצא בו דבר טוב"), אלא שעם ההשתלטות היא מתנוונת והולכת בהכרח ההסתגלות, כן נתנוונה גם מהפכה זו, והתוצאות היו עגומות: פירוד נצחי של ממלכה אחת וקטנה לשתיים; קרע זה, שלא נתאחה עוד בכל בית ראשון והביא בהכרח למה שאנוס היה להביא: לידי חורבן של שתי הממלכות גם יחד.

בשביל התנ"ך

150,000 פועלים עסוקים היו באותה עבודה. היה זה גיוס גדול, שכפוהו על העם, וכיון שנמשך, כאמור, כעשרים שנה, הלכה ונצטברה במרוצת השנים המרירות ההכרחית, עד שהגיעה למרום התפרצותה ברצח אותו אדם שהיה ממונה על גיוס זה, "אדונירם אשר על המס". ומיד בשעה הראשונה שניתנה האפשרות לתת ביטוי למרירות זו: לאחר מות המלך.

כל שבט ושבט חייב היה להעלות מס זה באנשים. והנה אירע הדבר שבתוך שבט אפרים (או כפי שנאמר "בית-יוסף", היינו: צירוף של אפרים ומנשה ובנימין) נתגייס גם אותו אדם צעיר, ירבעם, שנאמר עליו רק זו בלבד, שהיה יתום, בן לאשה אלמנה. והוא מוצא חן בעיני שלמה, או באי-כוחו, ומפקידים אותו ראש לכל הסבלים של השבטים הללו מ"בית-יוסף".

על שום מה מצא חן בעיני המלך, או שריו, לא נאמר כאן במפורש, ואילו מבין השיטין, בקיצורו של התנ"ך, יש לקרוא, שהוא היה אדם נלהב ועז ובעל-הכרה, ובודאי גם בעל אחריות ("והאיש ירבעם גבור-חיל"). והוא ממלא, כנראה, את תפקידו כראוי. אלא שלמראה המלאכה הזאת של אחיו ולמראה "המרי-רות ההכרחית" שבכל ציבור של פוליטאריון, גוברת בו ההכרה, שאין מלוכה זו כתיקונה ואין השלטון הזה כתיקונו (כי אין ולא היה מעולם, שלטון כתיקונו), והוא מעורר מעט-מעט למה-פכה, להתנגדות, להתקוממות. תחילה בודאי בתוך הפועלים מבני שבטו, ואחר כך נדבקים, כמובן ממילא, גם השבטים האחרים, עד שנודע לשלטונות שהוא "מרים יד במלך", היינו עושה מהפכה, והוא אנוס למלט נפשו ולברוח למקום שבורחים שאר כל המתנגדים לשלטון של ירושלים — למצרים.

שלמה מלך תקיף הוא, ואותו לא ינצח. והוא ממתין, כאמור, למותו. ומקבל בודאי חיזוק למפעלו העתיד במצרים. ואף-על-פי שעברו כבר כמה שנים, ואותה המלאכה נשלמה ומרירות-העם פגה במקצת, הרי היחס לאותו אדם לא נשתנה, כנראה, אלא להיפך גבר והעמיק. והעמיק ביחוד משום אותה אידיאולוגיה

"בית הרכבים"

אבל באותו מקום בספר-הספרים, שבו אתה מוצא לראשונה את שם המייסד של אותו מיסדר, יהונדב בן רכב, אין מסופר עליו כלום, כאילו הענין ידוע לכל, וגם אותה משפחה ידועה לכל על כל מעשיה המוזרים, המופלאים, ובודאי גם המגוחכים: ההתנודות רות הגמורה והקיצונית מכל ה"חיים" כמעט: "ובית לא תבנו, וזרע לא תזרעו, וכרם לא תטעו, ולא יהיה לכם; כי באהלים תשבו כל ימיכם", ו"לא יהיה לכם" — פירושו כאן: לא יהיה לכם ולא-כלום, כל-מאומה, כל-רכוש, כל-פרטיות, כל שעשוי להעלות או להוריד אדם מאדם חברו וכו'.

הוזה אומר: קיבוץ שלם של יצורים חיים, ישראלים, ככל האחרים, התהלכו בארץ "ולא עשו כלום", לא זרעו ולא עבדו ולא עמלו — צפרי-דרור, שנשתחררו מכל שאוסר את האדם אל "החיים", ולא באו כלל אל העיר, אל ישובי בני-אדם, כי גם זה נאסר עליהם מטעם מייסד המיסדר (בתקופת ירמיהו מצטדקים הם על שיושבים בירושלים בזה, שמאין ברירה, מפחד חילות-בבל בשדה, אנוסים הם לבקש להם מקלט בעיר) והם מהלכים כמחאה חיה כנגד כל "החיים", שהאדם תיקן אותם לעצמו לרע לו.

והמיסדר הזה לא היה כלל איזו אפיזודה קצרה בתולדה העתיקה ההיא, ראשיתה, כאמור, אנו מוצאים במלכות ישראל (היה זה בתקופה שבית-אחאב נתחלף בבית-יהוא על-ידי מהפכה של אנשי-צבא, שמרדו במלכם, יורם בנם של איזבל ואחאב) וסופה נשמע עוד כעבור למעלה משתי מאות שנים במעשה סמלי, שעושה ירמיהו בבית-המקדש. הוא מעמיד את הרכבים כמצפון חי לעומת מצפון האומה בהתנוונותה, בעמדה לפני החורבן הקרוב: הללו הקימו את שפקד עליהם מנהיגם יהונדב בן-רכב, עוד אז, לפני למעלה ממאתיים שנה, ואתם לא הקימותם את שפקד עליכם הגבוה-מעל-גבוה, אלוהי היושר והצדק, אלוהי ישראל ויהודה וכו'. סמל ששימש סמל.

ואילו האפיזודה הראשונה מענינת עוד יותר — הפגישה המלכו-

"בית הרכבים"

(מלכים ב', י'; ירמיהו ל"ה)

אנו מצויים כאן בתקופה קדומה מאוד, במאה התשיעית שקודם הספירה, והענין הנידון ענין גדול הוא: מחאה גלויה וזיה כלפי המצפון האנושי, בלשונות של ימינו. ואף-על-פי-כן אין מסופר על כך ולא-כלום כמעט, ואתה אנוס לחשוף לך את התמונה על-ידי צירוף אפיזודות קטנות בלבד.

וזהו הענין: "כי אין אדם אשר לא יחטא" נאמר עוד בתפילת שלמה עם חנוכת הבית. ואין גם קיבוץ, או חברה, או עם שלא יחטאו. החטא כרוך, כידוע, בעקב כל מעשה ועילה של הפרט והכלל כאחד. אלא שלעומת החטא ההכרחי, חייבת לקום גם המחאה ההכרחית, שתבוא אם על-ידי הפרט בדמות נביאים ונזירים, ואם על-ידי הכלל בדמות מיסדר של מוחאים נגד החטא בעצם הופעתם, בהעמידם את מצפון-האדם גלוי לכל על-ידי הדוגמה של פרישות למעשים אחרים ולשינוי הערכין המקובלים מיסודם. ובכל התולדה האנושית אתה מוצא פרטים כאלה וכללים כאלה, למן בודהא ועד פראנציסקוס איש-אסיסי ואחרים, שהתהלכו בעולם כמצפון חי, כמחאה כלפי האדם שנקלע כל ימיו ובכל מעשיו מימין לשמאל ומשמאל לימין, והורס בשמאל את שהוא בונה בימין, ולהיפך. ובתולדה שלנו, במאוחר יותר, בסוף בית שני, קם אותו איגוד של האיסיים, שנתנזרו למראה תעלוליו של בית-ההורדוס והלכו לטבול בירדן ולחיות כצפרי-השדה, או כצפרי-השמים.

ו"בית הרכבים" אף הוא מעין מיסדר כזה היה, ששימש מחאה חיה ואילמת ("אי-התנגדות" הוא המושג בדורנו) כלפי כל שנעשה בישראל באותם הימים הקדומים והמעורפלים של רא-שית התולדה שלנו, לפני שלושת אלפי שנים כמעט, קודם שקמו עוד בישראל הנביאים המטיפים, שזיעזעו את מצפון האומה ואת מצפוננו של עולם.

נעמן המצורע ואלישע הנביא

האם אין יש אשר תמצא באותה התכנית המוסרית שלך הצדקה למעשי אלה שלי, שעשיתי כיום כאן?

"ויאמר יהונדב: "יש ויש" — כלומר: עצם המעשה בודאי נכון היה לעשותו; לבער את הטומאה ואת החטא מן הארץ. אבל ...

— "תנה את ידך!"

"ויתן ידו ויעלהו אליו אל המרפבה". והם מפליגים יחד: המלך הכובש עם המצפון החי, המוחה, הניגוד הגדול לכל מה שהוא עתיד לעשות בהכרח: לשפוך דם, להרוס ולבנות, לבנות ולהרוס, בשעה שהלה יחזור וירד מן המרכבה וישוב אל אהלו בשדה ויתהלך לו שוב חפשי בשדה ללא עבודה, ללא בנין בית, ללא זריעת-זרע, ללא נטיעת-כרם, ללא מאומה.

מחאה אנושית גדולה וחיה.

נעמן המצורע ואלישע הנביא

(מלכים ב', ה')

סצינה קטנה מאוד. פגישה קטנה של שני עולמות. מארם בא לארץ-ישראל שר-צבא, שלקה שם בצרעת ולא מצא לו תרופה. ועצת נערה, שנשבתה מארץ-ישראל ושימשה שם לפני אשתו של אותו מצורע, היתה זו שילך לאלישע הנביא בשומרון מולדתה ויתרפא. והוא בא ומתרפא. אבל אלישע אינו מקבל אותו כלל לריפוי, או אפילו לשיחה (כי לא רופא הוא ולא קוסם), אלא שולח לו שליח לומר לו שילך וירחץ בירדן. והוא רחץ ונתרפא. וכיון שנתרפא, הוא בא עם כל הפמליה שלו לפני

בשביל התנ"ך

תית הראשונה עם ראש המיסדר באותה תקופה עתיקה: בית עמרי-אחאב-איזבל בית רקוב הוא. אבל ההתנוונות מגעת תמיד לשיאה בהמשך השושלת, בנינים ובנכדים. ומהופעת הנביאים הקדומים, נביאי-המופת, אליהו ואלישע תלמידו, אנו יודעים עד מה נתנוונה כל אותה מלכות. הארץ שטופה בחטא כלפי מעלה וכלפי מטה, והנביא זורק למלך את קריאתו "הרצחת וגם ירשת" ובורח עד למקום-מקורה של הנבואה הקדומה — להר-חורב.

ואילו "בני-הרכבים" אינם חייבים לברוח. הם אנשי-"אי-ההת-נגדות". הם מטילים את הבוז בפני החיים על שליטיהם בעצם קיומם, בדיסטאנס שלהם מן המציאות הכעורה. וכך הם מהל-כים בטלים באפס מעשה למען ייפגשו בהם הבריות, למען יראום, למען יתמהו ולמען ילעגו להם, אם יבקשו לשים אותם ללעג. וכך מתהלך לו יום אחד ראש אותו מיסדר, יהונדב בן-רכב, בשדה, חפשי כצפור-שמים, ואף-על-פי שהוא יודע בודאי יפה מה שנפל באותם הימים במדינה, בישראל: בית אחאב כולו הושמד באכזריות, ואיזבל המלכה נזרקה מן החלון באר-מונה שבעמק-יזרעאל והכלבים לקקו את דמה. והוא יודע מי עשה כל זאת: אותו קצין קל-דעת ש"בשגעון ינהג", כפי שנאמר עליו, יהוא. אבל הוא איש של "אי-התנגדות" ואינו עוסק בהפיכות מדיניות. הוא אך מטייל לו להנאתו בעולמו של הקדוש-ברוך-הוא, הנאָה כל-כך מחוץ-לעיר-ומתים. והנה מרחוק בא במרכבה, באקראי, הוא, אותו מלך חדש, יהוא, שכילה זה עתה מלאכתו בבית אחאב ביזרעאל. לכאורה מה לו, למהפכן זה, למלך החדש, לכובש, ולאותו "הולך-בטל" נזיר, ש"בא לק-ראתו". אלא שהמצפון האילם הוא שמהלך כך חפשי בתבל, בעולמו של הקדוש-ברוך-הוא, והוא תובע ומייסר ללא מלים, באַלם ובהעלם. והמלך החדש מעמיד את המרכבה בשדה ופותח בשיחה עם "המצפון" בדמות זו של יהונדב בן-רכב:

— "היש את-לבבך ישר כאשר לבבי עם לבבך?" — כלומר,

המבוא של עמוס לספרו

א

בנין מוסרי שלם על כל תאיו הוקם כאן בשלושת הפרקים הראשונים של הספר. על כל תאיו, כלומר גם המוסר האנושי-העולמי וגם המוסר הלאומי-הפנימי וגם המוסר האישי-הפרטי. והצמצום הוא עד לידי מינימום. ולא משום זה בלבד שהצמצום הוא מיסודותיהם של כתבי-הקודש בכלל, אלא משום הבהירות הגדולה של ההכרה העמוקה, התהומית, שאינה ניתנת לשום חילופים ושינוי-השקפות, והיא מקרינה מתוכה את הקרנים הללו, המעטות, החדות, המסנוורות, החושפות הכל לעינים עד להרעיד את הגוף עם הנפש, שהכרה עליונה היא זו, אלוהית, שבשמה היא באה ומשוועה ומבשרת כאחת. ותמצית, פירושה כאן תמצית הנפש, או כאמור, תמצית ההכרה, שהפכה גם את המלה ממילא, בהכרח, לתמצית; הלא היא מלת-הכאב בדומה לאבן טובה זו, או למרגלית אחת, שהיסורים מירקו אותה והשחיו אותה ונתנו לה את הסגנון של הגבישים המקרינים. תמצית שבתמצית, ודוקא משום שהנפש מלאה על גדותיה, או בלשון זו, שהשתמש פעם טולסטוי על דברי-הנבואה והנביאים: "השוועה אל תוך החלל"; או מוטב בלשונו שלו עצמו: "אריה שאג מי לא יירא?!". שאגה גדולה, שוועת איתנים, שנשמעה מפינה רחוקה בישראל בעבר רחוק-רחוק וקדמון (המאה השמינית שקודם לספירה) והיא עולה ונשמעת עד ימינו ועד לאחרית הימים. כי תמציתה של ההכרה האנושית-העולמית היא שהוקמה כאן כבנין-ענק, מצבת עדי-עד למוסר העליון בטהרו, ששום חילופי-עתים לא יערערו יסודותיו, כי נצחי הוא ומרוחק, ככוכבים וכמזלות, יצירותיו של הקב"ה, שהן נפלאות וקורנות תמיד כביומן הראשון.

והבנין הזה, ככל בנין מוסרי נאמן, מוקם על המגרש הריק של

בשבילי התנ"ך

ביתו של הנביא להעניק לו מתנות. אלא שהנביא אינו רוצה לקבל ממנו כל מתנה. וכיון שכך, עומד הוא לפניו ומפטפט דברי-הבל — מעין "תיאוריה דתית", כביכול, שמדכאה את הנביא רק למשמעה בלבד, בלא להגיב עליה ולהיענות לה אפילו במלה אחת.

וזוהו הלהג: הוא, מארם הוא בא, והוא "שר-צבא-מלך-ארם", ועובד אלילים הוא ב"בית-רימון", בית-היראה שלהם שם בדמ-שק; אלא מאחר שנתרפא כאן במים של האל המקומי, אלוהי-ישראל, החליט מעתה לעשות עולה וזבח רק לו; אבל הואיל והוא רחוק מאדמת הארץ הזאת, הוא מבקש לקחת עמו "משא צמד-פרדים אדמה" מכאן (כנראה שמן המים שנתרפא בהם קשה היה לו לקחת), ואת האדמה הזאת ישטח לו שם בעירו כדי להשתחוות עליה לאלוהים של הארץ, של האדמה הזאת...

עד כאן הלהג עוד ניתן לשאתו. ואילו משמגיע אותו מצורע לידי כך שהוא מבקש לשתף את הנביא ב"תיאוריה הדתית" שלו, ומבקש שאותו האלוהים, שהוא ישתחוה לו מעתה, יסלח לו על — על זיוף קטן, שיהא אנוס לעשותו שם ב"בית-רימון", והוא: המלך הרי יבוא שם להשתחוות, "והוא נשען על ידי", והוא יהא מוכרח להשתחוות יחד עמו לאל הישן, שלא ידע לרפא אותו מצרעתו; וכשהוא ישתחוה כך בבית רימון (והפטוט חוזר שתי פעמים באירוניה דקה: "והשתחוייתי בית רמון; בהשתחוייתי בית-רימון"), לא יחשוב על בית-רימון, אלא על האל, שלקה מאדמתו משא של שתי פרדות. ו"בדבר הזה" יסלח לו...

והנביא עומד מורם-ראש ושומע, ולאחר הדיבורים הארוכים מסתיימת הסצינה במלים אלו: "ויאמר לו: לך לשלום!" — מעין: "לך לעזאזל!"...

המבוא של עמוס לספרו

וכיון שראשון הוא בצורתו ובדמותו — דמות הנביאים שלאחריו, שגם הם השאירו אחריהם את "שוועתם לתוך החלל", ישעיה וירמיה ויחזקאל וכו' — יש לראות בדבריו הראשונים מעין מבוא לא רק לספרו בלבד, אלא גם לכל הנביאים חבריו שבאו אחריו. כי אמנם כל האלמנטים של הנבואה ניתנים כבר כאן, והיסוד האיתן הזה שימש — בלא יודעים כמובן — הנחה לכל מה שחזר ונאמר בנבואת ההטפה הישראלית בהמשך של אותן שלוש מאות השנים בערך, שבהן נתקיימה החל מעמוס ועד לאחרוני-האחרונים שבבית השני: חגי, זכריה ומלאכי.

ג

בחיובים ובשלילות בשתי הכפות שבמאזני-ידיו הוא יוצא אל עמו, אל העולם, "לבנות ולהרוס, לעקור ולנטוע", ככל אישיות מוסרית גדולה, שהוטל עליה לשנות ערכין. ומה הוא בא להרוס ולעקור? — כמעט את הכל. הכל רקוב. אני ואתה רקובים. לכאורה אין זה הרבה ואין בזה משום ערעור יסודות-העולם וזיעזוע כוכבי-הלכת, למשל. "בעבור נעלים" — הביטוי האהוב עליו, על איש-המוסר הענק — אולי לא כדאי להזעיק את יוצרו של עולם, ה"מוציא במספר צבאיו, לכולם בשם יקרא", ויושב שם גבוה מעל גבוה. וגדולה מזו: היאך ניתן למתוח קו ישר ו"הגיוני", למשל, מ"בעבור נעלים" אל ההרס של המדינה הזאת העומד מאחרי כתליה? ועוד למעלה מזה: לזיעזוע מוסדות שמים ומוסדות ארץ? בעבור נעלים? — כן, משווע הנביא: "בעבור נעלים!" זהו היסוד האיתן של העולם. זה הפל. זהו המוסר העליון, שעליו ברא יוצר העולם את עולמו, שבלעדיו אין החלל הזה, עם השמש והירח והכוכבים כאחד, אלא חלל ריק בלבד. והאלוהים לא ברא ריקנות. הוא ברא את האדם ונתן את העולם בלבו, כדי שיעזור לו, כביכול, במעשי-בראשית, היינו בזה שמעשיו ישתקפו במוסריותם בנפשנו —

בשביל התנ"ך

חורבה שנתפנתה. שנתפנתה לגמרי, שאם לא כן, שאם תוותר כאן ותשאיר מתוך רוחב-לב, כביכול, שרידי חורבות, אתה מחייב בעצמך לערער את היסוד בעצם ראשיתו, כאשר יארע ואירע בתולדות האדם בכל מה שהקים, או ביקש להקים מחדש, ולא עקר תחילה משורש את הישן. "אל תזרעו אל קוצים!" — צו מוסרי נעלה הוא. ולפיכך נלפתים כאן העמודים ומתרעשים הסיפים, ואנו עומדים ורואים בעינינו, היאך מתמוטטת החורבה והופכת למעי-מפלה, והיאך מוקם אותו בנין מוסרי, שהנביא-האדריכל ראה אותו לפניו בהיר — ואם לאחרי-הימים הוא מוקם — כי נביא ורואה הוא.

ב

והוא נביא ראשון בנבואת ההטפה הישראלית, כלומר אישיות מוסרית מטיפוס חדש, שלא קם עד אז באומה. לא ניסים ומופתים משמשים עוד כאן בפשטותם הוכחה לאמת, להכרה הפנימית, שיש לכופף אותה על האומה, אלא המלה בלבד, ההוכחה כשלעצמה, שגם בלא אותות של הפחדה היא חייבת להלך על האדם את האמונה, כי מה שהוא אמת וצדק — אמת וצדק הוא. אלישע, אחרון נביאי-המופת, עוד מתהלך אי-שם בארץ באותם הימים, והמלך ירבעם השני עומד לפניו ומבקש מופתים, והוא נותן אותם לו. ואילו הוא, הטופס החדש של הנבואה הישראלית, איש המוסר, שהוא ממילא גם איש המדינה ואיש הנצח ואיש השעה, אינו מהלך עוד ארוכות וקצרות, פעם כאן ופעם שם, ועושה עצמו דוגמה לעם, היא המידה העליונה של הנזירות בישראל, אלא מופיע במרכז המדינה לאחר שראה מה שראה בענין עתידה של זו, עתידה המדיני בעיקרה, ומביע את דעתו, וכופה את דעתו ומגן ונלחם על דעתו, ונאבק ומשווע ואינו נשמע, נרדף ונקלע בכף-הקלע של האהבה והשנאה לאותו אובייקט של הטפתו, ומתעלם מן האופק ואיננו, ומשאיר אחריו רק זו בלבד — השוועה אל תוך החלל.

המבוא של עמוס לספרו

ואילו היקר והנכבד ביותר בכל השירה המוסרית הגדולה הזאת הוא: מקומו של ישראל בכל אלה. הוא הנושא והוא הנשוא. הוא נקודת-המרכז ההחלטית שעל סביביו משתרעים כל האופקים שבפריפריה, כשהם מאירים ומחשיכים בזריחות ובשקיעות — זריחת האדם ושקיעתו, יפיו וכיעורו, כפי שהיה וכפי שיהיה כן עד סוף כל הדורות.

ד

וזהו הרקע ההיסטורי עם המהלך הרעיוני-ההגיוני של המבוא: אלישע, הנביא האחרון מנביאי המופת, עוד מבטיח למלך האחרון מהשושלת האחרונה של מלכות-ישראל, ירבעם השני מבית יהוא, נצחונות חלקיים על השונא השכן בצפון, על ארם-דמשק, ואילו עמוס, הנביא הראשון לנביאי-ההטפה, רואה כבר את האסון הגדול מזה, שעתיד לבוא בקרוב "מהלאה לדמשק", כלשונו, מאשור. הווה אומר: הוא, כירמיהו הנביא שלאחריו לפני התמוטטות מלכות יהודה, עומד לפני מאורע כביר, חורבן האומה, שאם אולי הכרחי הוא, גזירה הוא וגורל הוא שאין עוד להימלט ממנו, הרי אף-על-פי-כן יש גזירה וגורל הכרחי אחרים, והוא: לכאוב את הכאב הגדול הזה, לראותו מראש, להיקלע בתוכו בכף-הקלע הנעלמת של חיובים ושלילות, אהבה ושנאה, כבוד ובוז, אמת וצדק, ועם ההתרסה כנגד אלו כאחת, ולצאת מכל אלה ולאחר כל אלה בלא כלום, בהעלם ובהאלם — הלא היא שאגת האריה של הנביא, שמתעלמת בתוך החלל של הנצח האנושי, ואין יודע אפילו אם לריק או להועיל.

והנביא רואה בכל האסון הזה, ההולך וקרב, לא קאטאסטרופה טבעית, חלילה, מעין רעידת-אדמה או הלמות רעמים וברקים, אלא עילה אחת ויחידה, עילת-העילות, שלא נשתנתה בכל ההטפות הנבואיות, שבאו לאחרינו: התמוטטות המוסר האנושי, וכיון שכך, יוצאת מכאן ממילא לא השקפה פסימיסטית של אנארכיה, חלילה, שאין לשנות, שאין לתקן מאומה בעולם זה,

בשבילי התנ"ך

הלא היא שירת-העולם, שהקב"ה פותח בכל שחר את רקיעיו כדי לשמוע אותה מפינו.

האדם והמוסר היינו הך. והדוגמה של המוסר, הדוגמה השלימה והמופשטת, ב ש מ י ם, באלוהי-העולם, שהוא אלוהי-ישראל ביחודו, בארבע האותיות שאין לבטאן, שמקומו נתייחד לו על ידי האומה, שאני, הנביא, הבוקר מתקוע, הנני אחד מבניה, ומתוך אומתי אני נשקף אל העולם — ב י ר ו ש ל י ם, במרכזה של אומה זו, שנבחרה לשמש דוגמה לאותו מוסר מעצם העובדה, שהיא הכירה בו וקראה בשמו לראשונה, ואם אני ואתה מסלפים עובדה זו ומוציאים אריח ולבנה מבנין זה, הקשור ומלוכד נדבך על גבי נדבך — הפרט, הכלל, האומה, העולם, ועל כל אלה אלוהי-העולם — הרי אנו מחזירים את העולם לתוהו ובוהו ומקעקעים את כל היסודות, אם ביודעים או, על פי הרוב, בלא יודעים, בלא הכרה, כי קטני-ארץ אנו, כי דלים ונקלים אנו וכו'.

ואם כן, כשם שבאגל-המים נשקף הים, כן נשקף בכל מעשה האדם גם האוניברסום. "השמים כסאי והארץ הדום רגלי ... ואל זה אביט: אל עני ונכה-רוח". זו השקפת-עולם שלימה היא. ומנקודת-השקפה זו, המצומצמת כביכול, יוצא הנביא אל מוסרו, שהוא בא להטיף לעמו, וגדולה מזו: בשעה שהוא נושא דבריו על עמים אחרים ומוכיח את הגדשת סאת-עוונם של ארם, אדום, מואב, עמון ואחרים, הוא מביא דוגמות של מעשי-אכזריות, שהמוסר העליון אינו יכול לסלוח להם — "על דושם בתרוצות-הברזל את הגלעד"; "על שרפו עצמות מלך אדום לשיד" — ואילו משהוא בא לעמו, לישראל, הוא מנמיך את הנעימה ופותח ומונה אותם המעשים הקטנים לכאורה — "על מכרם בכסף צדיק ואביון בעבור נעלים"; "על בגדים חבולים יטו אצל כל מזבח" — שמהם תוצאה ומהם עילה לכל מה שיבוא אחר-כך, בהמשך: קץ העם עם קץ המדינה וקץ העולם.

המבוא של עמוס לספרו

גם אל המוסר. ולפיכך אל-עולם זה מקומו בירושלים, במרכז אומתו הקטנה, שנבחרה לשמש דוגמה לאותו המוסר העליון, ומכאן הוא יוצא לזעזע עולם.

והסאה הוגדשה מכל העברים: בארם, בפלשתים, בצור, באדום, בעמון ובמואב. ובכולם הוא ישלח ידו וישמיד ממלכות ויהרוס ויבלבל את האומות. כי אין לשאת עוד. "על ארבעה לא אשי-בנו". האדם קלקל ומקלקל ומגזים בחטאו: דשו בחרוצות הברזל את הגלעד; הסגירו גלות שלימה לאדום; שרפו עצמות מלך אדום לשיד וכו' וכו'. אין לסלוח עוד. ואילו כל זה רק בדרך-אגב, רק מעין הקדמות קטנות לאשר יבוא: הסאה שהוגדשה בעמו, בישראל. וכאן ממתין השומע, כביכול, לחטא הגדול בודאי מכל החטאים האכזריים של הגויים, שהנביא פירט אותם תחילה. והנה ההפתעה הגדולה, שכבר נזכרה לעיל: לא על החטאים שבין אדם למקום יהא ישראל לוקה; גם לא על סילוף המוסר המדיני. אלא על אותם הענינים הקטנים, שבין אדם לאדם, שהוא דש אותם בעקביו, והם העיקר, הם הכל. ולשם עיקר זה, ורק לשמו, נעשה כל אותו המעשה הגדול של יצירת אומה זו ושיחרורה מבית-העבדים במצרים, שאם לא כן לא היה כדאי לעקור מכאן את האמורי, למשל, ולהחליף אמורי באמורי, או כפי שנאמר בעקיצה עוד חזקה מזו להלן: כושי בכושי.

ואם כן: ישראל האחראי. ואפילו לאדום ולמואב וכו' הוא האחראי. הוא נבחר. ועל כרחו נבחר הוא. שכן גם בחירה זו גזירה היא. "רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה". וכיון שנבחר הוא, יהא הוא לוקה אפילו על העוונות הקטנים בשעה שהאחרים אינם לוקים אפילו על הגדולים. "על כן אפקוד עליכם את כל עוונותיכם".

והנה מועזעת את הנביא שאלה תהומית אחת: המקרה. אולי בכל זאת אין שידוד-מערכות-המדינות הזה, שהוא רואה לפניו, אלא קאטאסטרופה עיוורת של מקרים, כגון הקאטאס-

בשבילי התנ"ך

אלא חיוב גדול יוצא מכאן, שלקראת הגשמתו יוצא גם הנביא ומפקיר את חייו בשבילו, כי כדאי הוא — החיוב האחד, שהכל ניתן לתקן, אם האדם יתקן עצמו, אם נתחיל מן הקטנות של חיי יום-יום, שבהן משתקפות כל הגדולות, ועד למוסר העמים והמדינות ועד לפוליטיקה הגבוהה של מלחמות וניצוחים וכו'.

והרי הדברים ברורים כל-כך: נצא-נא מ"בעבור נעלים" ו"בגדים חבולים", כלומר מעושק הדל-הפרט, שניתן לעשוק אותו משום שדל וחלש הוא, ונגיע — ובלא מאמץ הגיוני מיוחד — לעושק הגדול מזה שעושקת אומה את חברתה, של הפרת ברית וחוזים וכו', עד סוף כל אי-המוסריות המועזעת בכל דור ודור מוסדי-אדם ומוסדי-עמים עד לאין מפלט ותיקון.

ולפיכך הוא פותח בסיבת האסון ומתעלה ועולה עד שמגיע לבשורת אותה מפלה, שעתידה לבוא, ואף-על-פי שאין בו האמונה העמוקה כי אפשר עוד להציל, וביחוד שהוא יוכל להשפיע ולהציל. תפקיד קשה, תפקיד ללא-תכלית, שכל חבריו שבאו אחר-כך בהמשך הנבואה המדינית-המוסרית, לא הסכימו לקבלו עליהם — לא ישעיה ולא ירמיה ולא יחזקאל — אלא שגזירה היא, כאמור, גזירת הפרט הנבחר בתוך הכלל הנבחר.

ה

סאת אי-המוסריות הוגדשה איפוא, ואלוהי היושר והצדק, המופשט בארבע האותיות שאין לבטאן, אלוהי-העולם, יוצא לזעזע את יצירתו שנפסלה על ידי מעשי האדם, את העולם, ולהחזיר הכל לתוהו ובוהו, כשם שעשה תמיד בשעה שהאדם השחית דרכו ומילא את הארץ חמס.

כאן לכאורה אוניברסאליות גמורה, ואילו הנביא הוא נביא עברי-ישראלי, ומן המיצר הזה של עמו ולאומיותו הוא נשקף

התנגשות בין כהן ונביא

(עמוס ד', ז' — י"ז)

על התנגשות בין נביאי־אמת ונביאי־שקר אנו קוראים בכמה מקומות בתנ"ך. והתנגשות זו בולטת ברורה ומובנת: בין אמת ושקר. ואילו זו שבין כהן ונביא עמוקה יותר, מסותרת יותר ותיאורית יותר, משום שהיא דקה ועדינה יותר וכאילו היך דק בלבד מבדיל בין שניהם, שלא כל עין עשויה לראותו — ואין, לכאורה, מקום להתנגשות. שכן על שניהם, גם על הכהן וגם על הנביא, לשמור על המסורת, והם חרדים לה והופקדו עליה. אלא שהבדל דק זה הוא כל־עצמה של הנבואה בישראל, והוא שמפלה בין הנביא לבין הכהן. אתה עומד כאן לפני השקפת־עולם שלימה שכבר נתבררה למדי גם בספרותם וגם בספרותנו — הלא הוא ההבדל בין אותם שני המוסדים בישראל: אל: הכהונה והנבואה. ובלשון פשוטה נוכל אולי לומר, שלאחד, למוסד־הכהונה, נמסרה לשמירה התורה הכתובה, הניתנה והיא נמסרת מאבות לבנים, וחייבת להימסר מאבות לבנים, והבנים עשויים לשמור על משמרת זו של האבות. ואילו המוסד השני, הנבואה, חפשי הוא, אקראי הוא, שאין לו המשך הכרחי ואינו נמסר כל־עיקר כתפקיד מאבות לבנים. והמושג בני־נביאים אינו אלא מושג מטעה, ובני־הנביאים שזוכרים פה ושם בספר־הספרים לא היו נביאים אלא תלמידי־נביאים, שלמדו ונתלמדו בנבואה — ענין מופרך מעצם יסודו — והיו לפרחי־נבואה, כביכול, כשם שהאחרים, מן המוסד האחר, היו לפרחי־כהונה. או בלשונות של ימינו: הכהונה היא משרה, והנבואה תפקיד; תפקיד מוגבל, לשעה, לרגע, למאורע, וגם, כמובן, למקום.

ולהתנגשות זו שבין שתי ההשקפות הללו אנו עדים באותה אפיזודה קטנה שבספר עמוס. וראה: כשאתה עומד לפני ביאור תיאורטי בכתבי־הקודש, ואפילו בנבואה, ניתן לך ההסבר לא

בשבילי התנ"ך

טרופות של הטבע, ואין כאן לא מוסר ולא כוונת־מכוון כלל. והוא מנבא, כפי שנאמר בראש הספר, "שנתים לפני הרעש", כלומר לפני רעידת־אדמה, שהיתה בימיו. אבל חלילה לו לנביא מ"מקרים עיוורים". היפוכו של רעיון; גם הקאטאסטרופות של הטבע, כגון סדום ועמורה שלפניו וכל הקאטאסטרופות שבימיו ושלאחריו, רצייה הן, תוצאות הן ומסקנות. ואין מקרה. וגם כאן הראייה מן הקטנות: "הילכו שנים יחדיו בלתי אם נועדו?" — ועד למרום השאלות: "אם תהיה רעה בעיר וה' לא עשה?"

לא, אין מקרה ואין הפקרות. וכיון שכך, ניתן לראות הכל מראש, אם יש הכוח לראות. ואם האסון אסונך הוא, אסון אומתך, בודאי שאתה יכול לחזותו מראש. ואם אתה חוזה אותו מראש, שוב אין ברירה, אלא להיטלטל ולהיקלע בתוך הראייה הזאת ולשווע ולשאוג כאריה, או כאריה פצוע. ולא, חלילה, משום שאתה אריה, משום שאתה משהו יוצא־מן־הכלל. לא, אין אתה ולא־כלום כמעט. בוקר ו"בולס שקמים" (היינו חוטב עצים, או בעל מלאכה עוד בזויה מזו, מעין הביטוי התלמודי "קטלי קניא באגמא"). אלא שאין ברירה, ואתה חייב לנטוש את הבקר ואת הצאן ולהטיל מידך את הקרדום ולהיות למוכיה בשער — ואף־על־פי שאין אתה אוהב לא את התוכחה, וביחוד לא את השער, שער בת רבים.

והנביא מסיים את המבוא של נבואתו במלים הפשוטות: "מי לא ינבא?" — אפילו אני, לא נביא ולא בן־נביא, אלא הבוקר מתקוע, החוזה את הרעש שתי שנים לפני בואו. אלפי שנים לפני בואו.

התנגשות בין כהן ונביא

את-כל-דבריו" ומוסיף עוד משלו גם משהו שיש בו משום עשיית רושם על הממונים עליו, על בית-המלך: שהנביא מעורר למרד, לקשר, בקרב בית-ישראל. ואולי באמת עורר למרד, ואם אמנם לא בכוונה תחילה. שהרי שאיפתו של הנביא היא, שאמנם יתקומם בית ישראל על המציאות וישנה את פני המצב הקיים. וזהו המרד, הקשר, שהכהן תופסו אולי כהלכה. אלא שהכהן אינו נביא, לא בעל דעה אחת קיצונית ומוחלטת. והוא נע בין החובה הדלה של המשרה לבין אותה ההשפעה, שהילך עליו הנביא בהופעתו, והוא עושה מעשה, שהוא היפוכו של מעשה שנביא עלול לעשותו: הפסיחה על שתי הסעיפים. והוא מטיף בעין אחת הנה — ומוסר מלשינות למלך; ובעין אחת הנה — ומגלגל שיחה עם הנביא ומסביר לו את השקפתו שלו, שבה אנו עומדים בקצרה על אותו הבדל שבין הכהן לנביא. ואם אמנם כוונתו של הכהן, היא, לכאורה, לטובה: להציל את חייו שלו מידי אותה מלשינות, שהוא עצמו שלחה לבית-המלכות כהתראה. כלומר, קטנות-המוחין בתוך קטנות-המוחין.

וזו השקפתו המוטעית: הוא מתייחס לנבואה כלמוסד קבוע, כלמוסדו שלו, הכהונה. והוא מציע לו לנביא הצעה פשוטה מאוד, שבלשוננו הפשוטה ננסח אותה כך: אתה, הנביא, שהו-פעת כאן פתאום "מאחרי-הצאן", בעל כשרונות אתה, ולשון נאה לך וחדה, שעושה רושם. ואולי יש גם אמת בדבריך. אלא שכל אלה לא כאן, בבית-אל, מקומם. מקדש זה פרטי הוא. ואני כאן בעל משרה ומקבל משכורת. ואתה לא תקבל כאן מאומה, ולא תזכה למאומה, זולת לחרפות, או גם — מה שאין הוא יכול לספר לו — למות. והנה ידוע, כי שם, הרחק מכאן, ביהודה, אוהבים הטפות נאות של נביאים ומשלמים להם אפילו שכר-נבואותיהם. לך איפוא לשם והסתלק מכאן.

השקפה מעשית של אדם מעשי, שנזרקת לתוך פניו של אדם שאינו יודע כל מעשיות. אלא שגם כל פחד אינו יודע, וגם את

בשביל התנ"ך

בהפשטה, אלא דוקא בסיפור-המעשה, שמתוכו אתה חייב להע-לות לך את המוסר-השכל, היינו את התיאוריה. וגדולה מזו: ההטפה הנבואית, המרוממת, כאילו נפסקת לרגע אותה שעה, ובמקומה באה האפיזודה הפשוטה ובלשון פשוטה (כך, למשל, גם באותה סצינה בספר ירמיהו, פרק כ"ה, שבו מוגדרת נבואת-האמת מתוך מאורע שבחצר-הבית), כבכוונת מכוון ליתן את הרעיון בלתי-מופשט, אלא גלום בתוך קליפתו, בתוך המאורע, ככל מעשה-יצירה שההפשטה היא בתוכו ולא מחוצה לו.

עמוס מנבא בישראל ולא ביהודה. ובבית-אל, מקדשה "הפרטי" של מלכות-ישראל — בהיפך מן המקדש הלאומי שבירושלים — הוא מנבא. והוא בא לשם רק לרגע, לאותה שעה שדורשת נביא להתרות, להראות מראש ולהוכיח מראש את שעתיד לבוא. והרע הוא שעתיד לבוא; האסון, שעומד מאחרי הכתלים; המפלה של הממלכה החוטאת. וביום-גנוסיה הוא עומד ומטיף שם בקצרה ומקלל את בית-המלכות ואת העם וכו': "בחרב ימות ירבעם וישראל גלה יגלה מעל אדמתו". כל האסון במשפט אחד קצר.

והנה נמצא במקדש זה הכהן, אמציה שמו (ענין זה, שהכהן מצוי במקדש בית-אל, מקדש-של-אלילים, אינו משנה מעצם המסורת ויש להניח כודאי, שאמציה היה מזרע הכהונה, ועוד בסיפור קדום לזה בתנ"ך, בספר שופטים, פרק י"ז, אנו קוראים, שמיכיהו עושה הפסל מבקש לו את הלווי שיהיה לו לכהן). והוא שומע את הטפותיו של עמוס. ומבין השיטין ניכר, שהוא מושפע במידה מסויימת מדבריו, כשם שהכהן היה בכלל קרוב לנביא יותר מן העם ומקבל תורתו לשליש ולרביע (מה שאחד-העם מגדיר במושגו, שהכהן משמש "צינור" בין הנביא לבין העם). אלא שהוא חייב לעמוד על משמרתו — משמרת הכהונה, המשרה — ולהודיע לממונים עליו מה שנעשה במוסד, שהוא הופקד עליו לשמרו. והוא מודיע, שהופיע שם בבית-מקדשו, בבית-אל, נביא מטיף קשות ונזראות ("לא תוכל הארץ להכיל

"מן הכהנים אשר בענתות" או במסורת של צער

(ירמיה א', א')

פרק היסטוריה ארוך של למעלה משש מאות שנים מסתפם במלים אחדות אלו; פרק נוגה מאוד, שראשיתו נעוצה עוד במקדש הראשון, שילה, וסופו אבד ללא-הד, אם בתוך הגולה, אשר הוגלתה לבבל, או בזו שנמלטה למצרים עם הנביא יחד. "הכהנים אשר בענתות", הוזה אומר, בסוג מיוחד של כוהנים הדברים אמורים כאן. סוג מיוחד שהיה מסומן בשם זה לאחר עוד כמה וכמה שנים, בשעה שכבר נסדרו פרקי-הנבואה של אותו כוהן ונביא. אבל מה באה הטעמה זו ללמדנו?

והנה אתה מוצא עוד נביא בספר התנ"ך, וגם הוא כוהן; יחזקאל בן-בוזי שמו. אבל שם נאמר רק "הכהן", בלא תוספת מקום ושדרה. יוצא איפוא שבסימון זה — "מן הכהנים אשר בענתות" — מסתתר איזו "מונח" קבוע, שהיה ידוע עוד כמה דורות גם לאחר שפסקה הנבואה בישראל ובארץ-ישראל, ואולי גם עוד כמה מאות בשנים אחר-כך. יוסיפוס פלאביוס כותב על עצמו בספר חייו, שמשפחתו "איננה ממוצא כהנים פשוטים". זאת אומרת, שהיו כוהנים פשוטים וכוהנים לא-פשוטים, כוהנים-אריסטוקראטים. וירמיהו מן הפשוטים היה, "מן הכהנים אשר בענתות".

כיצד נתהוו השדרות גם בתוך שבט זה של הכהונה? אין ספק, שסיבות היסטוריות, עמוקות ונעלמות, הביאו לידי כך, ולא תמיד ניתן לחשוף את אשר נתקדש ונתגבש בתוך שכבת-דורות זו, וביחוד שכאן נמשכת היא לאחור, עד לשש מאות שנים, עד לעלי הכוהן.

מה היה הטאו של עלי — הוא ראשון לאותם הכוהנים הירוודים, הנקראים אחר-כך בשם "כהני ענתות" — אין אנו יודעים. לא פורש בספר. רק על בניו, חפני ופנחס, מסופרות כמה עובדות

בשבילי התנ"ך

עצם תופעתו אינו מבין כי ממעמקים היא. ולאין-מפלט היא.

והנה באה תשובתו: (א) אין אני נביא לפי מושגך, היינו נביא של מוסד, ככהונה. ולא בן-נביא, היינו לא מפרחי-הנבואה שלוקחים תורה מפי נביאים, מורים הלכות-נבואה. (ב) מושג נואל הוא מושגך, הכהן, על עצם התפקיד בהצעתך לילך מכאן. משרה ניתן להעתיק ממקום למקום, ממשרד למשרד, ואילו הנבואה והתוכחה מכוונות לרגע קבוע, למאורע קבוע ולמקום קבוע. כאן היום ולא שם. שם אולי מחר. ומה אתה משלחני ליהודה? ואני נשלחתי להנבא "אל עמי ישראל". ואשר ללחם, היינו למשכורת (ש"לחם" בתנ"ך פירושו גם משכורת, כגון "לחם-הפחה לא אכלתי", בנחמיה), שעליו מרמוז לו אותו כהן, שיש להשיגה שם, ביהודה — על כך אין הוא נענה לו כלל. לשפלות זו אין הנביא יורד. ומי יודע, אם אין כל הקללה, שבאה בסוף הפרק כאילו לא במקומה, ובחריפות יתירה, על הכהן ועל אשתו ועל בניו ובנותיו — בשכר אותה הצעה-של-ממון באה, שיש בה משום העלבון הגדול ביותר והעמוק ביותר כלפי זה שזרק מעליו כל הטובות של העולם וכל צרכיו של העולם כאחד, שהתגשמותם הבולטת מפל היא, כידוע, בממון, באותו לחם, שיוכל, כביכול, למצוא בשכר נבואותיו, שאין להן שום שכר.

"מן הכהנים אשר בענתות"

שבשדרות, אלא מעמיקו עוד יותר, כרגיל בעובדות היסטוריות כגון אלו. עד לפלאביוס, כלומר שוב לאחר כשש מאות שנה, עוד נשמע הדו של אותו מאורע, ואף-על-פי שאין יודעים עוד היכן נעוץ שרשו. וגם זו מן התופעות ההיסטוריות הרגילות.

ואם כן, רק ב"זכות" זו שירמיהו היה ממשפחת כוהנים מנודה, שלא שימשה בכהונה, עשוי היה להיות לנביא בארץ. וזהו שהפסוק בא להטעים כאן: כוהן ונביא כאחד עשוי להיות רק מי שאין לו זכות לשמש בכהונה.

ויחזקאל בן-בוזי הכוהן? — הוא היה נביא בחוץ-לארץ. הוא היה כוהן-אריסטוקראט. עם הגולה הנבחרת — עשרת אלפים הנבחרים, "אילי הארץ" — הוגלה בימי יהויכין. ואילו לא הוגלה לא היה נעשה נביא. כי ירמיהו יכול להיות נביא גם בארץ, ויחזקאל רק בגולה.

והדברים טעונים בירור: הכהונה והנבואה, כידוע, (וכפי שהורה אחד-העם במאמרו "משה" ו"כהן ונביא" ועוד), לא רק שאינן הולכות יד ביד, אלא שני הפכים הן. וכוהן ונביא בתוך אישיות אחת — כפי שאנו יודעים ומכירים תפקידם של שניהם — אב-סורד הוא. הכהונה פקידות היא, משרה; הסתגלות אל חיי יום-יום. והנבואה — הפשטה, אידיאלים מרחפים, אשר לעולם אינם נעשים מציאות על-ידי הכהונה משמשתם, המתווכת בין האידיאל לבין המעשה ההכרחי וכו'.

ויחזקאל בן-בוזי לא היה עשוי לשמש כוהן-למעשה בחצר בית-המקדש בירושלים, במשמרות הכהונה של משפחתו, ולהיות עם זה נביא; כלומר להרוס בשמאל מה שהוא בונה בימין. ורק בגולה, במקום שנשאר "הכהן" תואר בלבד, שאין לפניו מציאות-חיים זו, שהוא מעורה בתוכה על-כרחו, יכול היה ליעשות נביא; כשם שגם חברו בן-זמנו, הנביא אשר ביהודה, ירמיהו, כוהן היה רק לפי התואר בלבד, אלא מסיבות אחרות לגמרי.

בשבילי התנ"ך

של חטאים, ועליהם ניתכה קללה, שהכהונה תוקח מביתם לעולם.

אבל פתאום, כבהפתעה, מבצבץ ועולה שוב שמו של כוהן אחר ממשפחה זו, אלא שזו אינה מצויה עוד במקדש "שילה", כי-אם בנוב, "עיר הכהנים": אחימלך, שנתן לדוד הצעיר לחם וחרב.

ואחר-כך אותה אפיזודה קטנה: עם הרג הכוהנים אשר בנוב נמלט אביתר, בן-אחימלך זה, אל דוד ומביא "אפוד בידו" לשמש לו כוהן.

ולבסוף, גירוש המשפחה מירושלים ומן הכהונה על-ידי שלמה, משום שאביתר הכוהן היה בצד אלה שנטו בחצר המלכות לא לשלמה (שביקש לקחת לו את המלוכה שלא לפי הירושה הנכונה של הדינאסטיה), אלא לאדוניהו בן-חגית, יורש המלוכה לפי החוק, לאחר שנהרגו שני הבנים הראשונים, אמנון ואב-שלום.

"ענתות לך על-שדך!" — באה פקודת המלכות המשתלטת. ומכאן, ממומנט זה, מתהווה שדרה ירודה זו של "הכהנים אשר בענתות", כלומר, כוהנים הנושאים עליהם רק את התואר כוהן, אבל אין להם הזכות לשמש במשרות של כהונה; משפחת כוהנים, שגורשה מירושלים ונשתלחה לעבודת-אדמה לא בנחלה מובחרת ומבורכת ביותר.

ענתות נשקפת מצפון ירושלים למדבר יהודה. אדמתה שוממה וחררה, וחיי דלות ועוני מנויים מלכתחילה לתושבי המקום הזה. אבל אם אתה מתנשא שם במעט על הר או גבעה, או אם תלך ותתקרב עד לעיר-הכהנים השניה, נוב, שגם בה ישבו בודאי מאותה משפחה, אתה צופה פני ירושלים הבירה, המשת-טחת קדושה ומלכותית למרחב, ממזרח למערב. ואתה מרוחק מנודה.

מעלי הכוהן ועד לירמיהו הכוהן מרחק של מאות שנים. אבל מרחק העתים והשנים, לא זה בלבד שאינו מטשטש את ההבדל

"מן הכהנים אשר בענתות"

שאינן דמיון לו ומשל, שהוא מוחשי וגופני כמעט כגרגירי-הדם שבאברים, באותו צער-הדורות, שנמשך למעלה משש מאות שנים בתוך אותה משפחה מגורשת מנחלת-אלוהים אל השממה של מדבר-יהודה, בשעה שהלב יצא לירושלים ולבית-אבות מפואר, שנתנדה ממנו?

יחזקאל בן-בווי הכהן נושא דבריו מן המרחק של הגולה, ומגבוה, גבוה-מעל-גבוה, ואילו הוא, הענתותי, מלמטה בא, מן המשפחה המושפלת והמדוכדכת, והוא רואה בהכרח רק צער, רק יסורים וחורבן. כי את אלה ורק את אלה ראה מילדותו, מבית אבא. ועוד רב מזה: שש-מאות שנים רובצת הקללה על ביתו ועל משפחתו. ומי יודע לקלל כמקולל? ועוד תהומי מזה: הכהונה והמלכות הן שהיו בעוכריהם; הן שהחריבו אותם, והאם לא-יתכן שבגירוד-הפצעים האיום הלזה, יהיה גם שמינית שבהנאה, של שמחה לאיד — ואם גם מעבר לכל ההכרות? ...

וכך, מביתו, משרשו ומילדותו, מוכן היה אותו הנביא "מן הכהנים אשר בענתות" להיות מקונן החורבן הגדול, כי בנפשו ובדמו, במסורת-המשפחה, היו הצער עם החורבן.

בשבילי התנ"ך

כאן הם שווים. כאן משתלבות ידיהם. ואילו מעצם שרשם רחוקים היו שני הנביאים הללו — ומשום אותה סיבה, שהנביא שבבבל אריסטוקראט היה, מן הכהנים אשר בירושלים, והנביא ביהודה דימוקראט היה, מן "הכהנים אשר בענתות". ומכאן, ההבדל גם בצורת הנבואה, בסגנונה ובלשונוה, וביחוד בתכונתה הפנימית.

יחזקאל דיקאדנט הוא בכל אפיו. כאילו משוחרר הוא מכל הקטנות והגדולות מתוך אותה האצילות מדורי-דורות. אציל-משורר גולה, יפה-קול ויפה-לשון, שעושה בחזיונותיו הנבואיים ככל העלה על רוחו ועל דמיונו המרקיע, ועד למידה כזו שלא נוכל להשיגם כמעט ולהאביר-כנף לתוכם יחד עמו. וכך הוא גם בסגנונו, המיוחד לו, המשוחרר מכל הטכניקה שלפניו (לא ב"מקבילים" הוא משמש, כנביאים שלפניו, אלא במעין עיגולי-סגנון הוא מגלגל; ריתמוס פרא של חזרה במתכוון על המשפט המרכזי, שנזרק כאבן בבריכת-מים ומהווה עיגולים על סביביו). וכך גם בלשון, שהוא לש בה צירופים וצורות משלו, מעבר לכל חוק ולכל דקדוק, ולמעלה-למעלה מזה.

ולעומתו ירמיהו הפנימי, העממי, האוהב את האנשים הקטנים, ה"דלים", ולא את "הגדולים", כביטוי של עצמו, ועם הקטנים והדלים הללו הוא משלים את חייו גם בשעה שניתנת לו הרשות מגבוה ללכת לבבל "כאזרח חפשי", או להישאר עם פקידו של נבוכדנאצר, גדליהו בן-אחיקם. וקלאסי הוא, ממשיך מסורת-הנבואה של עמוס והושע ומיכה וישעיהו, וסגנונו אף הוא לא דיקאדנטי. ואיובי הוא, בלתי-מפויט, והצער האיובי גדול כאן ועמוק שבעתיים, כי נהפך מצער פרטי לצער-העם, שאינו כאן אלא צער-הפרט — חזיון שלא מצאנו ולא נמצא כמותו בשום משורר של שום אומה ולשון. כאילו בידיים נעקרה הנפש העצ-מית והושלכה אל מאחרי הגו, ובמקומה נוטעה הנפש הכאוה של האומה, שהחורבן דופק עליה כגזירה.

וכלום לא נוכל למצוא את עקבותיו של הצער הראשוני הזה,

"ואני כותב על הספר בדיו"

האלוהים הנצחית. מעבר לחומת העיר (על-יד "שער-הפרחים" של היום) מצויה מערה, "חצר המטרה" שמה, ולתוכה משליכים את האידיאליסטן העקשן, המרפה ידי העם על-ידי רעיונות מופשטים, בשעה שמצרים "כיאור" עולה ושוטפת בכלי-רכב הברזל שלה את כל עמק-יזרעאל בדרכה לכרכמיש, כדי להשתלט על האימפריה הבבלית — המגמה העיקרית של אותה מלחמה.

אבל מעין "מוכיר" יש לו לירמיהו, או תלמיד טוב, ברוך בן-נריה שמו (כנראה, שהוא עצמו, הנביא-המשורר, אינו יודע את מלאכת-הכתיבה, היינו: הכנת הקלף, או הפפירוס, והתקנת הדיו עם הקולמוסים), והלה כותב מפיו פעמים מתוך הכתבה ועיתים בודאי גם בלא שהמטיף-המשורר יודע שרושמים את דבריו ונבואותיו על מגילת-ספר, מתוך אותה הרגשה נצחית ותמה, שדברי-אלוהים-חיים, חיים הם וצריכים לחיות לעולם.

וביום חורף אחד של חודש כסלו, ביום עצרת בחצר בית-המקדש בירושלים, יום צום, עולה ברוך בן-נריה אל אחת הלשכות של הבית וקורא מן המגילה הזאת את נבואות רבו עד תומן. הוא קורא בקול ובפאתוס של תלמיד מאמין, והעם מטה אונן ושומע (שפן העם, ההמון, מתענג לשמוע דוקא דברים אלה, שנאסרו עליו מטעם השלטונות!).

אבל בתוך אותו ההמון שבחצר-הבית מתהלך איזה מיכיהו בן-גמריהו ועוד פלשים כמותו, שנשלחו מטעם המפקדה הצבאית העליונה, היושבת באותה שעה ובאותו יום חורף בהר-ציון, הר-המלכות שלנוכח הר-הבית, כדי לרגל את ההמון ולדעת את הלך-הרוח שלו ואת יחסו אל השאלות המדיניות, וביחוד אל עניני המלחמה שבאותה שעה (יום-הצום הוכרו בודאי בהסכמתם, אבל הם אינם לוקחים חלק בו). ואותו מיכיהו מביא את הידיעה על דבר קריאת המגילה של ירמיהו אל השרים היושבים במועצה — אלישמע הסופר ודליהו בן-שמעיהו ואל-

"ואני כותב על הספר בדיו" או הפחד מפני הנשגב

(ירמיהו ל"ו, י"ח)

סצינה שגיאזה נחשפת באותו פרק בספר ירמיהו, שממנו לוקח הפסוק הזה.

מצרים השתלטה על הארץ. יהויקים משמש מלך-בובה בירושלים, המוציא לפועל את הפקודות המצריות הבאות מגבות. הוא אמנם חניך ירושלים, עיר-הנביאים, ששמע הרבה על צדק ויושר ורוח-אלוהים וכו'. אבל מן המאורעות האחרונים נוכח וראה, שהכוח והרשע ו"יד-האדם-באדם-לרע-לו" הם המנצחים, וממילא ערכים חיוביים הם, ולא כאשר מטיפים והטיפו המטייפים מאז בארץ דלה זו ובעיר מפולגת זו. ולאחר שהוזמן לביקור במצרים, לנוא ולאמון ולתחפנחס, כדי לראות את תפארת הכובש ואת תרבות הכובשים — קולוסים ופיראמידות ומצבות של שיש לבן ושיש שחור, וזהב וכסף וכו' — הוא חוזר לירושלים ומבקש לבנות גם בה איזה "בתי-מדות", מעין פיראמידות קטנות, ומצבות-אבן אחדות למלכת-השמים, להגדיל תפארת הקריה הקטנה שהוא שולט בה. והנה באה מיד אותה התביעה הרוחנית הנושנה, שאינה נותנת את האפשרות לשום התקדמות וריבונות:

"הי בנה ביתו בלא צדק ועליוֹתיו בלא משפט, בָּרַעְהוּ יַעֲבֹד חָם ופָּעֵלוּ יֵא יִתֵּן-לוֹ!"

כלומר, שוב אותו סוציאליזמוס עקר, המטעים על ערכו של האדם, הפרט החולף, ואינו רואה את הנצחיות של הפיראמידה, המכריזה לדורות על זרוע ושלטון וכוח וכו'.

והואיל והאידיאה הזאת — נצחיות הפיראמידה לעומת החלוף של האדם — היא רעיון השליטים באותה שעה, סותמים בכוח את פיו של אותו נביא הממשיך להטיף בעקשנות על זה, שהנצחונות אך ענינים חולפים הם לעומת רוח האדם ורוח-

נתן בן-עכבור וגמריהו בן-שפן וצדקיהו בן-חנניהו, וכל השרים. והם, כמובן ממילא, אינם מתפעלים כלל מאותן הנבואות של "הוי, הוי", שכבר יצאו מאפס, ואפילו מאפס של התושבים, האוכלוסים של ירושלים. ורק מתוך ציניות שבחובה שולחים הם איזה "בן כושי", שילך לחצר בית-המקדש ויביא אליהם את הקריין הלז עם מגילתו.

חורף בחוץ, ושממון של ישיבות ומועצות בבית. שוב אותו הדיון בפקודות, הנשלחות ממצרים ודורשות להרחיק שר פלוני, שאינו לרוחם שם, במצרים, ולשים במקומו שר אלמוני, ששלח שלמונים כדי למנותו במקום פלוני המפוטר. ועוד כהנה וכהנה חוקים ודרישות, שאתה מוכרח לתת הסכמתך להם, אף אם אינך מסכים להם. ואלישמע הסופר כבר עיף מלרשום את "הפרוטוקול" הזה ולכתוב ולקרוא את ה"תזכירים המצריים", ודליהו בן-שמעיהו ואלנתן וגמריהו משתעממים...

והנה נפתחת הדלת על ידי אותו שליח כושי ולתוכה פורץ מבוהל ונחפז ברוך בן-נריה, המאמץ אל לבו את המגילות, שלא היה לו עוד הסיפק לגוללן אפילו כראוי.

"שב-נא וקראנה באזנינו!" — נאמר שם. והוא יושב על כסא שהוגש לו ופותח בקריאה. ו"כל השרים" יושבים לעומתו. ואנו משווים לפנינו פרצופו של כל אחד ואחד מהם: אלישמע הסופר מניח את הקולמוס; דליהו בן-שמעיהו משעין עצמו לאחור על כורסתו ופוזל לעומת אותו מושך בשבט-סופר, המעתיק נבואות טרופות של אסיר מטורף; ואלנתן בן-עכבור וגמריהו בן-שפן וצדקיהו בן-חנניה — הבל, שמושחי בשר שלנו, הציירים היהודים, לא העמיקו עד היום לתוך השכבות האלה של התנ"ך כדי לחשוף משם טיפוסים!

והוא קורא. ומה נפל כאן פתאום? — הפנים עם המבע הציני משתנים מעט מעט, וככל שהקריאה הולכת ונמשכת ומתעלה, ואותו קריין מתרגש, כאילו היה הוא נושא דברי-אלוהים אלה, הולכים השרים ומשנים טעמם, מורידים ראשיהם, מתקרבים

האחד אל חברו, תמהים על המאורע הגדול שנפל לתוך מעונם, והם מרעידים לשמע הדברים; נעתקים בבת-אחת מתוך היום-יומיות הזאת שלהם, הדלה והמצומצמת, ומתעלים פתאום לתוך ספירה אחרת, גבוהה ונעלה על כל העולמות שלהם, או כמו שנאמר שם במלים פשוטות: "פחדו איש אל רעהו".

מה פחדו? ומה היה עליהם לפחד? וממי פחדו? דוק ותראה, שהמלה "פחד" פירושה כאן תמיהה, אימה, מעין אימת-האל-מנט; הרעד מפני אותה סערה, הברק והרעם, שהרעימו עליהם פתאום מפיו של הקורא במלים אלו, שהסערה והרעמים והברקים מסתתרים בתוכן. והם מפחדים "איש אל רעהו" — ומתוך הפחד הזה שבפני השגיאה והנעלם והמרומם-האלמנטרי, פורצת מפיהם אינסטינקטיבית שאלה תמימה זו, שיש בה משהו משאלת תינוקות מתוך סיוט-לילות:

"הַגִּד-נָא לָנוּ, אֵיךְ קָתַבְתָּ אֶת-כָּל-הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה מִפִּי?" "איך כתבת?", כלומר: היאך וכיצד נכתבים דברים כאלה? והיאך וכיצד מהלך בתוך מלים פשוטות, כתובות באותיות שחורות, רוח-אלוהים זו, שהולמת כפטישים מפוצצי-סלעים, ועד למידה כזו, שהפחד והאימה מפני האמת, מפני הבאות, מניעים את לבך ומטלטלים אותך בטלטלה זו של אימה ומורא... "איך כתבת"?!

ואילו הלז, היושב במרוחק ומסיים את קריאתו, וראשו מורד אל לבו, והוא כשקוע עדיין באותם העולמות שהעתיק עצמו אליהם, משיב בתמימות, כשעיניו עם המבט הרחוק שלא-מעולם-זה נעוצות ב"כל-השרים" הללו על סביביו, ואומר:

"מִפִּי יִקְרָא אֵלַי אֶת כָּל-הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה, וְאָנִי פֹתֵב עַל הַסֵּפֶר בְּדִי".

אבל השרים אינם שומעים את התשובה-לא-תשובה הזאת. הם "מפחדים". ומתוך כך הם מגיעים מיד לידי מעשה מוזר, — התוצאה הפסיכולוגית שמעבר-להכרה מאותו פחד — שאינו הולם כלל שרים, היושבים לכסאות-מועצה מטעם המלך:

הגדרה של נבואת אמת

לעצמם שאותו כובש צעיר, נבוכדנאצר, יעמוד בכיבושיו. והנביאים — והם כנראה מרובים ביחוד בימים כאלה של פסיחה מדינית על שתי הסעיפים — נעים אתם ומאשרים את פעולות השרים ואת ההתחברות עם מצרים, שלפי השכל היא הדרך הנכונה וגם המדיניות הנכונה. ואילו משני הנביאים הגדולים, ירמיה ויחזקאל, שניבאו גם הם באותם הימים, נשתיירה בידינו השקפה אחרת, והיא: שמלכות בבל זו עתידה להחזיק מעמד שנים הרבה ("שבעים שנה" נאמר בספר ירמיה) ויש לכוון את המדיניות לצפון ולא לדרום. ועוד (וכאן הצד המוסרי שבדבר): צדקיה ויהודה כרתו ברית עם בבל, וברית חייבים לקיים. וכל שאינו מקיים ברית ראוי שיעשה לו מה שנעשה אתריכון לצדקיה ולבניו בריבלה, בגבול אותו הצפון, שהובא אליו ושחטו בו את בניו וניקרו את עיניו. שני הנביאים הגדולים, בלא לדעת האחד את דעת השני (ירמיה מנבא בארץ ויחזקאל בבבל) הם איפוא פרו־בבליים, בשעה שהאחרים פרו־מצריים הם. וירושלים הנבוכה, הנקלעת בתוך המדיניות המסולפת של השרים שאינם מאמינים בסוף הקרוב שעליו משוועים ירמיה ויחזקאל, רואה לא אחת את הסצינות הקטנות בחצר בית־המקדש, או ברחובה של עיר, שבהן באה לידי גילוי הבעת־דעות כזו מפי הנביאים המחייבים את מצרים והשוללים אותה, המהלכים אחר דעות השרים או המתנגדים לה.

ולסצינה קטנה כזו אנו עדים באותו פרק שבירמיה. ירמיה לבש על צווארו מוטה באותו יום, היינו עול עשוי עץ, והתהלך בו כך ברחובות ירושלים, לשמש סמל חי לעול שעתיד לבוא על ישראל, אם ייכנעו לאותה החלטה מדינית של ההתחברות למצרים, שפירושה, לדעתו של הנביא, חורבן וגלות וכליה גמורה, כפי שאירע בסוף ממלכתו הקצרה של צדקיה (כאן, בראש אותו סיפור, נאמר: "בראשית ממלכת צדקיה"). ויש לשער, שמראה זה של הנביא עם העול על צווארו כינס סביבו קהל לא־מעט, ורובו בוודאי של חומדי־חזיונות לראות

בשביל התנ"ך

הופכים לאנשים קטנים, קטנים ודלים אפילו מאותו פתבן, היושב מתמעט למולם, והם לוחשים על אזנו של ברוך לאמור:

"לך הסתר אפה ויך־מנהו, ואיש אל־יֵדע איפה אָתָּם!"
כלומר: שוב ניצחה הרוח את הפיראמידה.

הגדרה של נבואת אמת

מקומה של הגדרה זו בפרק כ"ח שבספר ירמיה, והיא ניתנת בשני פסוקים בלבד, ח' ט', וזו לשונה: "הנביאים אשר היו לפני ולפניך מן־העולם, וינבאו אֶל־ארצות רבות ועל ממלכות גדולות למלחמה ולרעה ולדבר, הנביא, אשר ינבא לשלום, בבוא דבר הנביא יודע הנביא, אשר שלחו ה' באמת". אלא שהתנ"ך אינו עוסק בהגדרות מופשטות וברעיונות פילוסופיים ערומים: רק עובדה בלבד, אפיזודה קטנה או גדולה, שהרעיון גלום בהן ממילא, והוא אינו אלא מסקנה ולא עילה.

וזוהי האפיזודה: ארץ יהודה נתונה בעול מלכות בבל. נבוכד־נאצר, המלך הצעיר שהופיע וכבש את אשר קוראים כיום בשם "המזרח התיכון", מינה את צדקיה למלך במקום יהויכין, שמסר עצמו והלך עם גדולי־העם ועם אמו לבבל. אלא ש"המזרח התיכון" אינו מאמין ששלטונה של בבל יימשך. וצדקיה מלך חלוש הוא, שהשרים משפיעים עליו, והם מאמינים במצרים, האימפריה העתיקה שבדרום ולא בזו הצעירה שבצפון. ויהודה נעה בין שני הכיוונים הללו, הדרום והצפון, שהיא נתונה ביניהם כבצבת, והמדינאים נעים ואינם יודעים אל מי להתחבר. אלא שהם מאמינים במצרים על שום עברה הארוך, ואינם יכולים לתאר

הגדרה של נבואת אמת

שאינ כן הנביא המטיף ל"שלום-שלום", היינו המחייב את הקיים. כאן אין לתת בו אמון מעצם ההופעה, אלא יש להמתין ולהוכיח (וכאן רק "שנתים ימים" בלבד, כפי שקבע לעצמו אותו נביא מחייב) אם אותו חיוב יתקיים ויהיה לאמת, או שלא יתקיים ויהיה — שקר. וזהו שהוגדר בניסוח זה: "הנביא אשר ינבא לשלום — בבוא דבר הנביא יודע הנביא". ולא בשעת הטפתו. הווה אומר, שמלכתחילה, מעצם ההטפה לטובה וחיוב המציאות, אתה נאחז בדאי, או כפי שאין ירמיה מטיח לו לתוך פניו — נביא שקר. כי מה תועלת בחיובים אלה? בשביל לאשר לו לעם, להמונים, וגם לשרים, מה שהם מבקשים שיאשרו להם, אין צורך לא בנבואה ואין צורך גם בנביאים, שמעצם תפקידם הועמדו לראות מראש מה שהעם והשרים והכהנים אינם יכולים לראות, וביחוד לכאוב מראש את כאב הראייה הזאת.

ורק בפגישה אחרת, מאוחרת יותר, לאחר שירמיה התקין לו במקום מוטות-עץ שנשברו על ידי אותו נביא מחייב, מוטות-ברזל לסמל בהן את השיעבוד הקשה והוודאי לו, הוא אומר לו בפירוש: "אתה הבטחת את העם הזה על-שקר". והאפיזודה הקטנה מסתיימת בזה, שאמנם קיבל פלוני נביא את ענשו הראוי לו ומת עוד באותה שנה — לא כעבור שתי שנים, אלא כעבור שני חדשים בלבד לאחר אותו מחזה שבתצר בית-המקדש.

בשביל התנ"ך

את "אויל-הנביא". והנה ניגש אל ירמיה נביא אחר, חנניה בן עזור מגבעון, מן השוללים את בבל, מאלה שהאמינו או לא-האמינו ועשו-עצמם-מאמינים, שהיום או מחר תפול הממלכה הבבלית ויהיכין יוחזר אל שלטונו והגולה הנכבדת של עשרת האלפים תוחזר עמו. והוא מטיף את נבואתו החיובית הזאת, האופטימיסטית, והקהל בוודאי נענה לו ולועג לשני, לשולל, לפסימיסטן, לירמיה. ובהתעלות הסצינה לשיא, ניגש אותו חנניה ומשבר לו לירמיה את המוטה מעל צוארו בקריאה פא-טיטית: "ככה אשבור את עול נבוכדנאצר מלך בבל!"

המחזה בתצר בית-המקדש היה "לעיני הכהנים ולעיני כל העם". והנה בא כאן אותו מיפנה בלתי-משוער שבסצינה זו: ירמיה אינו שולל את דבריו של אותו נביא והוא נענה לנאומו האופטימי, שבו הוא קובע גם את התאריך המדויק, "בעוד שנתים ימים", במלים נוגות מאוד: "אמן, כן יעשה ה'!" כלומר: האם יש ויעלה על דעת מישהו מן הניצבים כאן, הכהנים והעם, שאני, ירמיה, איני חפץ בכל הטובה הזאת, שעליה מתנבא המתנבא, אילו באמת היתה באה, או שיכולה היתה לבוא? ועוד: כלום הנאה יש בזה להלוך כך עם המוטה על הצואר ולשאת את המשא הכבד הזה של פורענות עתידה לבוא? ו"אמן כן יעשה ה'" פירושו כאן: ולוואי והיה כן, ואותו עריץ, שהעולם נתון בידו לשבעים שנה, היה נשבר כעבור "שנתים ימים". אלא שאילו היה הדבר כן ואילו היתה זו האמת, שעומדת להתגשם היום או מחר, לא היה הצורך בנביאים שיקומו להטיף לה. וכאן באה דעתו-השקפתו של הנביא על תפקיד הנבואה; אותה הגדרה קצרה, שנזכרת לעיל: ה"שלום-שלום" אינו זקוק לנביאים והקבע אינו זקוק לנביאים, ורק הקאטאסטרופה זקוקה להם. ועוד גדולה מזו: בעצם העובדה, שפלוני יוצא לשלול ולהתרות "ולנבא אל ארצות רבות ועל ממלכות גדולות למלחמה ולרעה ולדבר", כפי שמנוסח כאן, ההוכחה, שנביא אמת הוא, שאם לא כן מה טובה לו מזה? מה

הגדרה של נבואת אמת

שאינן כן הנביא המטיף ל"שלום-שלום", היינו המחייב את הקיים. כאן אין לתת בו אמון מעצם ההופעה, אלא יש להמתין ולהווכח (וכאן רק "שנתים ימים" בלבד, כפי שקבע לעצמו אותו נביא מחייב) אם אותו חיוב יתקיים ויהיה לאמת, או שלא יתקיים ויהיה — שקר. וזהו שהוגדר בניסוח זה: "הנביא אשר ינבא לשלום — בבוא דבר הנביא יודע הנביא". ולא בשעת הטפתו. הווה אומר, שמלכתחילה, מעצם ההטפה לטובה וחיוב המציאות, אתה נאחו בדאי, או כפי שאין ירמיה מטיח לו לתוך פניו — נביא שקר. כי מה תועלת בחיובים אלה? בשביל לאשר לו לעם, להמונים, וגם לשרים, מה שהם מבקשים שיאשרו להם, אין צורך לא בנבואה ואין צורך גם בנביאים, שמעצם תפקידם הועמדו לראות מראש מה שהעם והשרים והכהנים אינם יכולים לראות, וביחוד לכאוב מראש את כאב הראייה הזאת.

ורק בפגישה אחרת, מאוחרת יותר, לאחר שירמיה התקין לו במקום מוטות-עץ שנשברו על ידי אותו נביא מחייב, מוטות-ברזל לסמל בהן את השיעבוד הקשה והוודאי לו, הוא אומר לו בפירוש: "אתה הבטחת את העם הזה על-שקר". והאפיזודה הקטנה מסתיימת בזה, שאמנם קיבל פלוני נביא את ענשו הראוי לו ומת עוד באותה שנה — לא כעבור שתי שנים, אלא כעבור שני חדשים בלבד לאחר אותו מחזה שבחצר בית-המקדש.

בשביל התנ"ך

את "אוי-הנביא". והנה ניגש אל ירמיה נביא אחר, חנניה בן עזור מגבעון, מן השוללים את בבל, מאלה שהאמינו או לא-האמינו ועשו-עצמם-מאמינים, שהיום או מחר תפול הממלכה הבבלית ויהויכין יוחזר אל שלטונו והגולה הנכבדת של עשרת האלפים תוחזר עמו. והוא מטיף את נבואתו החיובית הזאת, האופטימיסטית, והקהל בוודאי נענה לו ולועג לשני, לשולל, לפסימיסטן, לירמיה. ובהתעלות הסצינה לשיא, ניגש אותו חנניה ומשבר לו לירמיה את המוטה מעל צוארו בקריאה פא-תיטית: "ככה אשבור את עול נבוכדנאצר מלך בבל!"

המחזה בחצר בית-המקדש היה "לעיני הכהנים ולעיני כל העם". והנה בא כאן אותו מיפנה בלתי-משוער שבסצינה זו: ירמיה אינו שולל את דבריו של אותו נביא והוא נענה לנאומו האופטימי, שבו הוא קובע גם את התאריך המדויק, "בעוד שנתים ימים", במלים נוגות מאוד: "אמן, כן יעשה ה'!" כלומר: האם יש ויעלה על דעת מישהו מן הניצבים כאן, הכהנים והעם, שאני, ירמיה, איני חפץ בכל הטובה הזאת, שעליה מתנבא המתנבא, אילו באמת היתה באה, או שיכולה היתה לבוא? ועוד: כלום הנאה יש בזה להלוך כך עם המוטה על הצואר ולשאת את המשא הכבד הזה של פורענות עתידה לבוא? ו"אמן כן יעשה ה'" פירושו כאן: ולוואי והיה כן, ואותו עריץ, שהעולם נתון בידו לשבעים שנה, היה נשבר כעבור "שנתים ימים". אלא שאילו היה הדבר כן ואילו היתה זו האמת, שעומדת להתגשם היום או מחר, לא היה הצורך בנביאים שיקומו להטיף לה. וכאן באה דעתו-השקפתו של הנביא על תפקיד הנבואה; אותה הגדרה קצרה, שנזכרת לעיל: ה"שלום-שלום" אינו זקוק לנביאים והקבע אינו זקוק לנביאים, ורק הקאטאסטרופה זקוקה להם. ועוד גדולה מזו: בעצם העובדה, שפלוני יוצא לשלול ולהתרות "ולנבא אל ארצות רבות ועל ממלכות גדולות למלחמה ולרעה ולדבר", כפי שמנוסח כאן, ההוכחה, שנביא אמת הוא, שאם לא כן מה טובה לו מזה? מה

יחזקאל הנביא והמבוא לספרו

ההכרחית של "אילי-הארץ", ועיניו אל ההרים, "הרי-ישראל" (הביטוי החביב עליו לכנות בו את ארצו), והוא נושא עמו, בהכרתו הצרופה, את האידיאלים הנבואיים שצירף לעצמו בעודו בירושלים עירו ושנתחזקו ונתגבשו ביתר-און בגולה זו שעל הנהר כבר ונעשו ל"תכנית" שלימה של עמו לעתיד, אם ירצה בתכנית זאת, או גם אם לא ירצה.

בן כ"ה הובא לבבל מחצרות בית-אלוהים. בגיל ההכרה השלימה, והוא איש תרבות ומלומד וכותב את ספרו בעצמו, וכנראה גם הסדירו בעצמו. והוא רואה לפניו היטב את המציאות הגדולה של האימפריה הבבלית המנצחת, כי רואה הוא. והוא רואה את חורבן שארית עמו, הקטן והמצומק בממשלת-הבביות של צדקיהו, המולך בחסדו של אותו מנצח גדול. ועל-הכל רואה הוא את הרקבון הפנימי של אותה שארית, הרקבון המוסרי, והוא משווה ויודע להשוות. הוא משווה בהכרה, ומן ההשוואה הזאת יוצא כמעט מעין אבסורד: השארית ההיא נצחית היא; לא השארית עצמה, אלא אותו דבר, ששארית זו צריכה לסמל אותו. והמלכות הזאת, החוגגת לעיניו בנצחונותיה, ארעית היא; אינה מגלמת כל רעיון שהיא תשמש לו סמל, והיא בת-חלוף. ועוד למעלה-למעלה מזה, שאין בכוח האדם בלשון של ימינו לבטא כמעט: ההארמוניה השמימית, האוניברסאלית-הקוסמית הגדולה, שמנסרת בחלל כל העולמות, והאדם המיקרו-קוסמוס, נסער עמה בהארמוניה, ובכל אלה האדם הנבחר, הישראלי ההארמוני, שבלעדיו אין כל טעם להארמוניה שמימית זו: אלוהי-עולם ואלוהי-ישראל והר הבית וירושלים — "ואראָה ואָפּוֹל על־פְּנֵי"...

וחזו כזאת גם הנביאים האחרים, וביחוד הראשון שבנביאים-המטיפים, עמוס, בהקדמה לספרו: אלוהי עולם, אלוהי-הצדק הכללי, "מציון ישאג ומירושלים יתן קולו". ואילו כאן, בתכניתו של אדם-נביא זה, ניתנו הדברים בשלימותם, וניתנו עד סוף כל הדורות. ואם רק את הרעיון "הציוני" בלבד נאמר לדלות

יחזקאל הנביא והמבוא לספרו

א. הנביא

הוא המודרני שבכל הנביאים-המטיפים הגדולים. אפשר שעל שום כך ביקשו המפרשים משלהם לקפח דמותו וקראו לו בשם "סופר" ולא נביא. בוודאי הבהירות שבו — ובכל המובנים: גם באדם וגם בלשון ובסגנון — גרמה. אפילו ירמיהו, בן זמנו, הוא "פרימיטיב" לעומתו. מה שאין כן כאן, שאתה עשוי לצרף לך תמונה שלימה של אישיות בעלת השקפות קבועות — ובכל השאלות של אותה שעה — וביחוד של בעלת אידיאלים קבועים, שמהם אין הוא זו; כי הם בהכרתו הגמורה, הנעלה, המרוממת. מבשרו הזה אותם ובכל בשרו ובכל כוחות-רוחו הוא עומד נכון להילחם עליהם כעל ודאי גדול ונצחי. וגדולה מזו: אם תשקיע עצמך בספרו, בהרצאתו, בריתמוס של דבריו, בברירת-הנושאים ובצורת-הנתינה, תעמוד לפניך הדמות היה ממש; כאילו היה תוקף עליך הצורך לצייר אותו, אם בעל כוח אתה לצייר, או לקדם פניו ברחובה של עיר, כשהוא מהלך אל ביתו לשאת מדברותיו בשעה שהזקנים כבר יושבים שם לפניו. ומקומות יש בספר, שאתה רואה ממש בעין את תנועות-ידיו ואת תנועות-זרועותיו, ולא אחת (כגון כמה פסוקים בפרק כ"א של הספר) יסתברו לך כמה מחזות. אם תראה לפניך תנועות אלו. כי אדם של אונים היה, של שרירים, של הטלת-מרות ואפילו הטלת-גסות, ללא רתיעה בפני המלה — שהוא לש אותה כבצק או כדונג רך בידו, לעשותה גמישה וקשה ומעורר-טלת לגמרי — ועד כדי כך שחז"ל הגיבו על כך ואמרו על הנביא הזה מה שאין הפה יכול לומר כמעט*. ואדם משוחרר היה וגא וכוהן וכן בוזי, שהתהלך שם, בבבל, בשביה שלו

* ילקוט שמעוני, ירמיהו, א', דבריו של ר' שמואל בר-נחמני. ועיי"ש.

יחזקאל הנביא והמבוא לספרו

מפרשים משלנו). והוא לש בידי עוגת-שעורים מעורבת "בגללי צאת-אדם", והוא תולש שערותיו, והוא רוקע ברגליו, והוא זועם. אלא שזעמו אחר הוא מזה של ירמיה, בן דורו וזמנו, אחר לגמרי, וביחוד במהותו, כבעל אידיאות חדשות קיצוני, שאינו מוותר ומתפתל להוכיח את אמיתו, שהביאה עמו מן "הור-ההר" שלו, של עצמו, והוא נכון לקבור את כולם תחתיו אם לא יקבלוהו. וכיון שכך, נטש את הריתמוס של הנביאים בני דורו והדור שלפניו — למן עמוס ועד ירמיהו — ויצר לו ריתמוס משלו, שעיקרו הוא בהתאמת העיקר שבאותו פרק, וביחוד בחזרה על העיקר הזה פעם ושתים ושלוש ועשר. ומכאן בוודאי אותו הכינוי "סופר", שנוכר לעיל. ואשר ללשון — פליאה-חידה היא שלא עמדו עד היום (במידה שידוע לכותב השורות הללו) על לשונו המיוחדת ועל השימוש הלשוני שלו, ועל השיחרור מכבלי "הדקדוק", כביכול, ומכל המוסרות והמסורות.

ב. המבוא

מעין מבוא לספריהם כתבו כמה מן הנביאים-המטיפים, או שנכתבו מפיהם, כגון עמוס, ירמיה וישעיה (כאן ניתן "המבוא" בפרק ו'). ואילו בבהירות ובשלימות ובהכרה נכתב רק המבוא של ספרנו זה, ועל ידי המחבר עצמו נכתב בלי ספק. "חידוש" אולי אין כאן. התפיסה של מהות הנבואה היא תפיסתם של שאר כל הנביאים ושרשה נעוץ בתפיסה של "אדון כל הנביאים". אבל לידי ביטוי כזה, שלם ומנוסח, "מן הקל אל הכבד", לא הגענו בשום נביא. ושוב מאותה סיבה: יחזקאל-האיש קרוב לנו יותר מנביאים אחרים, קרוב יותר לשבר את אוזן בן זמנו. עמוס, שהוא ראשון לנביאי-ההטפה, אמנם העמיד את הבעיה הזאת ברורה למדי במבוא לספרו, שהקדיש לו כמעט שלושה פרקים שלמים (א' - ג', י"א). ואילו שם עדיין גדול הרמז, או ההתלבטות של הניב הברור, שהוא שישי ומוצק וקדמון, ואתה אנוס לצרף לך במלים חדשות מה שניתן שם בלשון-קדומים

בשביל התנ"ך

מתוך תכניתו זו, נראה שהוא שלם ומקיף ונצחי, ואין עלינו להוסיף עליו ולא כלום עד היום. ובפרק אחד, כ', מצומצם רעיון זה בשלימותו (ראה ביתר פרוטרוט להלן): "על פרק אחד בספר יחזקאל": הגלות אינה אלא עראי; ההסתגלות אליה לא תועיל לעולם; וישראל נצחי הוא וארצו נצחית ואלוהיו נצחי. ברית משולשת שלא תוכל להינתק לעולם; שאין כוח שיוכל לנתקה, כי מעל לכל כוח, ואפילו מעל כל רצון היא. גורל. "הכרח היסטורי" בלשון-החולין שבימינו. וכיון שכך, אין הוא שם לב אלא במעט למה שנעשה על סביבותיו — ואף-על-פי שמאורעות גדולים, משני-ערכין, נעשים בימיו — וגם זה רק במידה שהם נוגעים אל התכנית העיקרית שלו: הגלות ההכרחית והגאולה ההכרחית כמותה.

אבל כלום בכל אלה נתמצתה דמותו של אותו נביא? בן כ"ה הוא, כאמור. לא זקן כאותם הזקנים שיושבים לפניו לשמוע נבואותיו בראשי-חדשים בביתו. והוא מהלך כסהרורי באותה בקעה של בבל-שנער-ארם-נהרים, בשעה שהוא יליד הרים מופלאים, הרי ירושלים, והוא רואה את ההשפעה שמש-פיעה בהכרח מלכות זאת המנצחת על המנצחים, כרגיל וכידוע. והוא רואה לפניו רק טומאה, ובכל המובנים ומכל הבחינות ובכל הדרגות. והוא אמן גרוטסקי, כביכול, ורוצה להדגים לפניהם, לעיניהם, טומאה זו, ואפילו היא בתוך "תפארת ממלכות". והוא משתמש משום כך בגרוטסקה זו עד לאכזריות ועד להלקאה עצמית — ורעש גדול של מלים אלו ומונחים אלה, שמבטאים את הטומאה על כל הגונים ובני-גונים שלהם, נשמע לך מתוך הספר בלא-הרף, עד שלעתים קופאות עיניך נכחן בשאלה: מה הרעש? ואתה שאלה אחרת ועמוקה מזו: מה אוכל שם את אשיותיה של אישיות זו ומכרסם אותן עד להתמוטטות והתעלפות פנימית גדולה ותהומית, שאין גם לה ניב בשפת אנוש. (ומכאן בוודאי אותה דעה פסולה של המפרשים משלהם, שיחזקאל אפילפטי היה, שנכנסה לצערנו גם לספריהם של

יחזקאל הנביא והמבוא לספרו

על-פי-כן, תפקיד קשה, שאתה יודע מראש שלא יעשה פרי. תפקיד אומלל, תפקידים של נביאים.

זהלאה: תפקיד מסוכן הוא, כידוע, שנושא עמו שנאה וקנאה ואימה — ועד לאימת-מות. ושוב אותו אף-על-פי-כן: "מדב-ריהם אל תירא, ומפניהם אל תחת".

ואילו כל הדברים האלה כבר שמענו גם מפי הנביאים האחרים. והנה בא כאן המיפנה הפנימי של הנביא כלפי עצמו, היינו: חובתו שלו, הכרתו שלו לתפקיד זה והבטחון שהוא ראוי או ראוי יהיה לתפקידו — הלא היא אותה סצינה של אכילת-המגילה; משהו שבא כהפתעה בפשטותו ובבהירותו כאחת.

הנביא "אוכל" את המגילה של עצמו, אוכל היטב ומעכל היטב, והיא באה בתוך דמו, כמתיקות וכמרירות יחד, ובשרו נושא בקרבו, בדמו, בכל אבריו וגידיו, את התפקיד הלזה, והוא נשרף תחילה בגחלת-עצמו, או באשו של עצמו, קודם שילך וישרוף את האחרים. רעיון נעלה ותהומי בתמונה קטנה של שנים-שלושה פסוקים.

והמשך לתמונה קטנה זו — הבטחון העצמי בשליחות לאחר שהנפש מלאה את ההכרה הפנימית הזאת. "הנה נתתי את-פניך חזקים לעומת פניהם, ואת-מצחך חזק לעומת מצחם".

אלא שבזה עדיין לא נסתיימה ההקדשה-ההכתרה. הטכס הגדול שעל נהר-כבר מסתלק והולך, והנביא נשאר בודד עם עצמו בבקעה הגדולה, שלפני רגע סערו בה סערות של מראות אדירים. והוא הולך מר בחמת רוחו, כפי שנוסח כאן, ובא בחזרה אל הגולה, אל אחיו, אל המציאות.

אלא שהמציאות איומה היא. גלות ויאוש. הסתגלות אל השעבוד וקבלת-העול מאהבה, כפי שאנו רואים אחר-כך מדברי הנביא בהמשך הפרקים של ספרו. ומרחקים, מיהודה הנשארה, הבשורות הרעות מיום ליום על מדיניות מסולפת מצד אחד ועל טומאת-יחסים פנימית מן הצד השני.

ו"הזקנים", אשר "יבואו וישבו לפניו" לשמוע את נבואותיו, גם

בשביל התנ"ך

אדירה ומופלאה. מה שאין כן כאן, במבואו של יחזקאל, שגם הוא תופס את שלושת הפרקים הראשונים של ספרו. כל מהותה של הנבואה וכל מהותו של הנביא נתנסחו בשלושה פרקים אלה. וברורה היא ובהירה כמעט לכל עין. והנוסחה עתיקה, וצירף אותה אחד-העם בכמה ממאמריו ("משה", "כהן ונביא" ועוד) בלשונו החדשה, ואין צורך לחזור עליה כאן. וגם מהותו של הנביא נתנסחה כבר כראוי בספרותנו, וגם עליה לא נחזור. ולפיכך ננסה רק לצייר, בלשונו הדלה, ציור כלשהו ממה שניתן במבוא זה של הספר, שנכתב כאלפיים ושש מאות שנים לפנינו, ועדיין הדברים היים ורעננים כנתינתם.

במחזה אדיר פותח המבוא. גילוי-שכינה, או "מעשה-מרכבה". ובלשון אדירה ובריתמוס פנימי, שגוזל את הנשימה ברוב חיוניותו, הנביא עומד בבקעה פתוחה, מרחב אין קץ, וממתין לגילוי שמוכרח לבוא, וקטון הוא בבקעה הזאת, והמחזה אדיר, ותחתיים ושניים ושלישיים לו למחזה — מן השמים, הרקיע שמעל לראשו, ועד לארץ, שהוא עומד עליה. מחזה-של-מלכות, שבוודאי ראה כמותו, או שדמיונו הראהו כמותו: טכס גדול של תנועה, המבשרת את בואו של הגילוי, שלא יתגלה אמנם בשלי-מותו, אלא "במראה-דמות-כבוד", ואף-על-פי-כן, די כוח בו להטיל את האדם לארץ, לקרקע, מאימת-עצמו ומאימת התפקיד שהוא נוטלו על עצמו להפוך את הגילוי הפנימי למעשים, לפרוטרוט של מעשים, ששכרם לא יהיה אלא התלבטות אין-סוף וכפיון-טובה וסבל וצער ו"כלימות ורוק".

והנה התפקיד: עם זה אחד מבניו אתה, ובגלות אתה, וגם השארית שעוד נשתירה ממנו שם בארץ, במלכות צדקיהו, תוצא למחר לגלות, ולא יישאר עוד מאום. ואף-על-פי-כן עליך החובה להדריכו — ומכאן, מן המרחקים — ולחזור בלא-הרף על מה שחזרו בלא-הרף כל הנביאים שקדמו לך. ואין הבדל אם ישמעו ואם לא ישמעו. בוודאי שלא ישמעו. ובכוונה לא ישמעו, שכן אין המוסר דבר שנשמע ונתקיים. שוועה לדורות היא. ואף-

על פרק אחד בספר יחזקאל

אין לדעת אם במתכוון נשתבץ אותו פרק כ' במרכזו של הספר כולו, משום שפרק מרכזי הוא, או שלא במתכוון ניתן כאן באמצע בין ארבעים הפרקים הנבואיים של הספר. על כל פנים מה שניתן בפרק זה מרפז בקיצורו ובתמציתו עולם שלם של רעיונות והשקפות, שהם עד היום תמצית רעיונותינו והשקפותינו. היינו, אנו עומדים כאן לפני שער-הנצח של התולדה העברית עד היום ולאחרית-הימים. ואף-על-פי שהדברים ניתנו כאן כמחזה קטן, דראמאטי ומובלע במקצת, כרגיל בדבריו של נביא זה, שהיה נותן תורתו בצורה של הסתכלות ולעיתים אף בתנועות, כדי לשבר את האוזן, וביחוד כדי לשבר את הלב. כל תורת-חינוך כיום, על הלאומיות והציוניות המודרנית, מקופלת כאן; וכדאי לקלוף במקצת את הדברים מתוך העטיפות היקרות ולהעמידם לפנינו גם כיום, ואם גם בלשון פגומה ומודרנית זו שלנו.

אבל קודם כל יש ל"המחיש" את הרקע של הפרק. אנו עומדים כאן, כפי שנאמר שם, בשנה השביעית לגלות יהויכין, היינו בשנת 583 לפני הספירה הרגילה. בעוד שלוש-ארבע שנים עתידה לבוא על יהודה הגלות השלישית והאחרונה, כלומר החורבן הגדול של תקופת צדקיהו-ירמיהו. אבל הנביא שלנו כבר שרוי שבע שנים בגולה, בבבל, עם גלות יהויכין, הגלות של האריסטוקרטיה הירושלמית, שגם הוא, מפרחי-הכהונה, שייך אליה. ודעתו המדינית היא, כדעת ירמיהו, שיש עוד דרך להצלה, אם ידעו שם, ביהודה, לנהל מדיניות נכונה וכנה, שפן העיקר הוא להציל לעת-עתה את המעט, כדי שיהיה משהו קיים ועומד וקבוע במולדת, שעליו יהא לבנות אחר-כך, בשינוי-קוניונקטורות, את אשר אפשר יהיה לבנות מחדש. אלא שידוע הוא עם זה נאמנה, שהכשלון יבוא; בהכרח יבוא: המדינה

בשביל התנ"ך

הם מושחתים עד היסוד, והאידיאל הפנימי הוא ההשלמה עם הגולה ושיכחת העבר — גם הארץ וגם אלוהיה — והנביא יהיה איפוא נלעג ממילא, מעצם ההכרה, שכל שהוא מטיף אינה מציאות כל-עיקר. ולפיכך יושב הוא בתוך המציאות הזאת שלפניו "שבעה ימים משמים", קופא במבטו ואינו יכול לפתוח פיו.

וכאן בא הפינאל המופלא: לאחר שבעת הימים ולאחר בירור התפקיד יוצא הנביא שנית אל הבקעה וזוכה שוב לרגע של גילוי-משנה, קודם שיוציא לפועל מה שהוטל עליו. והוא נופל שנית על פניו — לאחר שנזדכך בהכרתו העצמית ולאחר אכילת המגילה המתוקה-המרה — ומצווה צו אחרון של נסיון: לחזור לביתו ולהיאסר בעבותים ולהיאלם דום.

כמה זמן? כמה ימים? לא נאמר כאן. ואילו את ההיאבקות באזיקים-העבותות הללו אנו רואים היטב. והיטב אנו רואים את הנביא, הענק, משבר אזיקיו ופותח פיו וחוצב אש — ובנשימה גדולה וארוכה של ארבעים פרקים, שאינם אלא טיראדה גדולה ואיומה בריתמוס ובלא ריתמוס; אשד מבהיל של מלים, שהעיקר המוסרי הגדול מתגלגל בו הנה והלום, צף ועולה וחוזר ונעלם, ושוב חוזר ועולה וצף, כאבן זו שהטלת לתוך זרם מים אדירים.

על פרק אחד בספר יחזקאל

שמתקרב הקץ שם, למטה, ביהודה, הוא נעשה גא יותר, בטוח יותר ברעיונותיו הנצחיים על האומה הנצחית — ובזו ושונא יותר, הוא בן-בוזי הגדול, את האימפריה הזאת על כל נצחון-נותיה, וביום בו באה הבשורה על מפלת יהודה, מתה עליו אשתו — והוא אינו מתאבל על שתיהן ...

אלא שלא כנביא העם. העם רואה את הקץ העראי ומאמין בקץ הנצחי. מירושלים באות הבשורות המחרידות על מרד פנימי, שצדקיהו הולך לבבל להצדיקו (בשנת 593), והיהדות הגולה באה לכלל יאוש גמור. וכמו תמיד בא היאוש לא על אלה שהיו חייבים להיות הראשונים ליאוש — העם הדל והמרושש ברוב מנינו — אלא על האריסטוקרטיה, "זקני-העם", שיחזקאל, כביכול, משתייך אליה, לדעתם. ואלה מיואשים עד תכלית: ארץ-ישראל נכבשה כבר כמעט כולה על-ידי בבל; מחר יפול גם השריד האחרון, הדל, והקשר הרוחני-התרבותי, או בלשון-הקדומים ההיא, "הברית עם אלוהי ישראל", גם הוא על-כרחו יינתק במרוצת הימים, עם ההסתגלות וההתבוללות ההכרחית בתרבות הבבלית הישנה-החדשה וכו'. ואם כן, הם מבקשים להחיש את הפרוצס הזה של הטמיעה, או נכון יותר: הם מבקשים שים להציל, כביכול, את אשר ניתן עוד להציל באותה יהדות שנשתקעה בבבל ותשתקע בה בודאי לעולם: בית מקדש יקימו כאן במקום בית-המקדש בירושלים, ואם יידרש מהם נכונים הם גם להקריב קרבנות ולהביא תרומות ומעשרות וכו'. רעיון מרומם, כביכול, אידיאל שלם! ועם הרעיון המקורי והנעלה הזה הם באים באותו יום עשירי לחודש החמישי של שנת 583, השביעית לגלותו של הנביא, אל ביתו "ויושבים לפניו" להציע לו את "התכנית הגדולה", שיש בה, בדרך אגב (ואף-על-פי שהדברים לא נזכרו כאן כלל), גם רמז בולט של חנופה באמת-מידה גדולה: אם הוא, הנביא-הכהן, יקבל תכנית זו ויאשר אותה, הרי הם עשויים ונכונים למנותו כהן גדול במקדש זה. וכאן בא אותו המחזה בבית הנביא:

בשבילי התנ"ך

הקטנה מנוונת ורקובה מבפנים; רקובה עד-תכלית, והקץ מתד-פק עליה בסימפטומים החולניים של פריקת כל עול, של לעג ובוז לכל מוסר ומסורת — הם הפצעים הרעים, שמתבלטים ויוצאים על כל גוף לאומי חולה, שסופו כליה ורקבון. והוא רוגז. כי מה פורקן ימצא לו אם לא ברוגז? אלא שרוגזו של הנביא ויאושו הארעי — ארעיים הם. כל ההשקפה הזאת אינה נוגעת אלא להווה, לשעה זו בלבד, ולא בכל שנוגע להשקפה הלאומית, לנצח ישראל, לעתיד אותו עם, ששום קוניונקטורה בבלית, פרסית, או מצרית, לא תכחידו מן העולם, כי נצחי הוא, נצחי כאלוהיו, אלוהי היושר והצדק, שגם אותו מבקשים להגלות, כביכול, בכל יום תמיד ממדינה פלונית וממדינה אלמונית, ולא יגלוהו, כי הצדק והאמת מאורות-שמים הם, שהאדם טובל בהם את עיניו בשעה שהקרקע ימוט תחתיו. והאימפריה הבבלית של נבוכדנאצר הצעיר, שהוא בתוכה זה לו שבע שנים תמימות, אותה הוא מכיר היטב, גם היא עראית, היא ברק ורעם, ואולי משהו מעין רעש, רעידת-אדמה. והוא מתהלך כאן, בבקעה זו של עמק פרת-חדקל, ובזכרונו ולעיניו הוא רואה הרים, הרים, הרים. והוא יליד הרים. הוא יליד ירושלים. וירושלים פירושה מרכזה הנצחי של אומה נצחית זו, ששום תחליף לא יהיה לה לעולם במקום ארצה, ארץ-ישראל, ובמקום אלוהיה, אלוהי הצדק והאמת, שמרכזו בירושלים, שגם לה לא יהיה תחליף בשום מקום בעולם. ומשום כך גא הוא מאוד; כהן ונביא ואריסטוקראט, נושא תרבות עברית עתיקה-עתיקה, שפופים עליו, או מבקשים לכוף עליו, רעיונות חדשים, שטחיים, של משהו עראי ושטחי, שמחר עתיד להתחלף במשהו עראי ושטחי אחר. וכסמל חי הוא מתהלך שם בבבל, בתוך הקיבוצים הגולים, ומטיף את רעיונותיו בביתו לפני "הזקנים היושבים לפניו", ומוכיח אותם ומראה להם, שהם חייבים להיות גאים, גבוהים, נעלים על אלה, שהשתלטו עליהם בכוחם העראי, כי נצחונות ומלחמות הם משהו חולף לעומת הרעיון שהוא נצחי וכו' וכו'. וככל

על פרק אחד בספר יחזקאל

על האמת והצדק, וכפה הר כגיגית לקבלו ולבוא בברית עמו לנצח ולנצח-נצחים. וכאן באה אותה ההכרזה של הנביא, הכרזה ציונית-לאומית, שלא ניתנה כמותה בשום מקום מאז ועד עתה:

"וְהָעֵלָה עַל-רוּחְכֶם הִיוּ לֹא תִהְיֶה אֲשֶׁר אַתֶּם

אֹמְרִים נְהִיָּה כַגּוֹיִם, כְּמִשְׁפְּחוֹת הָאֲרָצוֹת — — —

חִי-אֲנִי, נְאֻם ה', אִם לֹא בְיַד חֲזַקָּת וּבְזִרְעֵ

נְטוּיָה וּבְחֶמֶה שְׁפוּכָה אֶמְלֹךְ עֲלֵיכֶם!"

זהו בענין הקשר עם אלוהי-ישראל. ואשר לקשר עם המולדת הנצחית, עם ארץ-ישראל:

"וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִן הָעַמִּים, וְקִבַּצְתִּי אֶתְכֶם מִן-

הָאֲרָצוֹת, אֲשֶׁר נְפֹצוֹתֶם בָּם, בְּיַד חֲזַקָּה וּבְזִרְעֵ

נְטוּיָה וּבְחֶמֶה שְׁפוּכָה!"

כלומר: אם תרצו ואם לא תרצו (או בלשונו של הרמב"ם ב"אגרת תימן" בנידון זה: "ירצו או לא ירצו") אתם קשורים עם שניהם כאחד, ושום תכנית לא תוכל לנתק קשר זה, כי אין כלל בכוחכם לנתקו, כי נעלה הוא ומופשט. ואם הם ינתקו את הקשר — ובודאי ינתקוהו בהמשך התולדה שלהם! — ותבואנה תקופות בהיסטוריה הישראלית, שבהן יבקשו להשכיח מעצמם את מולדתם, את ארץ-ישראל זו, אזכיר להם את הקשר ב"יד חזקה", וגם "בזרוע נטויה" — ואם יהיה נחוץ בכך, גם — "בחמה שפוכה". לא, לא, לא יהיה לכם מפלט מאדמה זו, כי ברית כרותה עמה!

ואשר לתרבות חדשה ולהתבוללות — או כפי שניסחו בימים ההם: "לשרת עץ ואבן" לעומת האלוהים של ההפשטה — ולדאגה לבית-המקדש במקום זה, מעין זכר-לחורבן — לא, גם זה לא יקום ולא יהיה. התרבות העברית מקומה שם, על ההרים, ולא בבקעה זו של בבל. ואם נחרב המקדש, ימתין הוא ונמתין גם אנו לבנינו. אבל מקומו קבוע ואיתן לנצח — שם, שם, בהר-מרום-ישראל, בהר-המוריה, שגם הוא "בארץ", כפי שנאמר שם

בשביל התנ"ך

הם "יושבים לפניו". לא הפעם הראשונה הם יושבים לפניו. בכל ראשי-חדשים הם באים לשמוע את קולו היפה ("והנף להם כשיר עגבים, יפה קול ומטיב נגן!") ואת נבואותיו הרג-שניות, בלווית "החומר ההסתכלותי" שלו עם תנועותיו החיות, המוודות. הנאה להם בכך, מעין הנאה של הקות-דם שאחר מקיז מתוך גופו לעיניהם. ולאחר שהם דיברו את דבריהם (מה דיברו הם לא נאמר כאן, אלא מן התשובה של הנביא אתה משער זאת), פותח הנביא בטיראדה גדולה שנמשכת על פני 44 פסוקים. והוא מהלך על ראשיהם של אותם "זקני ישראל", האריסטוקראטים-המתבוללים, את השקפותיו הנצחיות, עד שהוא מתעלה ועולה ומגיע אל אותם דברים מופלאים, שההכרה הישראלית פועמת בהם כהלמות-פטישים, יחד עם לבו הישר-אלי הגדול, הפועם והולם אתם.

רעיונות חדשים הביאו אתם! "להסתדר" בבבל הם רוצים! לגמור, אחת ולתמיד, עם ארץ-ישראל זו ועם אלוהי-ישראל זה, ולהיות "ככל הגויים בית-ישראל"! הה, איזה רעיונות חדשים-חדשים! והוא יושב לפניהם, או עומד לפניהם, ומבאר להם, לאותם בעלי הרעיונות החדשים, שכל זה ישן-נושן הוא מאוד, עתיק כעתיקותה של אומה זו עצמה. והוא מגולל לפניהם פרשה היסטורית ארוכה: כן, כן, עוד במצרים המציאו את הרעיון הזה וביקשו "להסתדר" שם; ואחר המציאוהו במדבר, וביקשו להסתלק מן המולדת הזאת, מארץ-ישראל, ולחזור למצרים התרבותית הגדולה; ואחר המציאוהו גם בארץ עצמה — בארץ-ישראל. לא רצו את ארץ-ישראל, וביחוד לא רצו את אלוהי-ישראל והרחיקוהו וביקשו להם מפלט ממנו אל "כל גבעה גבוהה", כידוע. אבל הרעיון הזה לא הועיל ולא מאומה. כי רעיון שטחי היא רעיון של עראי, ולעומת הרעיון הזה קיים רעיון עתיק-עתיק, שאינו כלל בגדר של הסכמה מנושאו עצמו, שהוא למעלה מכל הסכם או ביטול — הקשר הנצחי של העם הזה עם האדמה הזאת ועם אלוהיו זה מסיני, שהופיע והכריז

"חוקים לא טובים"

ה הוא — ונטיתי את ידו עליו" וכו'. ובפעם השלישית בפרק זה הנזכר כאן, פרק כ', פסוק כ"ה: "וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם". ואם נחבר לנו את פזורי הרעיונות הללו, נוכל אולי למצוא משהו, שמתעלם בחצאי-פסוקים מסוגרים אלה, והוא אינו, כאמור, אלא נקודה אחת בתוך רעיון גדול ושלם שבספר הזה.

יחזקאל הנביא, אחד ממניעי-נפשו המוסריים העיקריים הוא רעיון התשובה, היינו התשובה של הפרט, כפי שנסתבר לנו רעיון זה לאחר שהגיע אחר-כך לידי ביטוי מפורש יותר בחז"ל ובספרות של אחרונים. ואילו עמוק מזה — ויש לחשוב שהנביא הגיע כאן מן הכלל אל הפרט ולא להיפך — הוא רעיון התשובה הלאומית, היינו שכל האומה כולה עשויה ומותרת לחזור בתשובה. וברעיון זה היה משום גילוי גדול וחידוש גדול, שכן המסורת העברית הקדומה גרסה אחרת: "על שלשים ועל רבעים" (וכבר העירו על כך חז"ל, שיחזקאל בא לשנות, כביכול, את דברי התורה) ובא הוא וניסח: "איש בעונו ימות".

אבל מתוך ההטעמה היתירה, שהולכת ונשנית בכמה פרקים בספר בוואריאציות שונות, נראה ברור כמעט, שלא שאלת הפרט העסיקה אותו מעיקרה, אלא שאלת התשובה של האומה כולה — האומה החוטאת, שנמקה בעוונה, שרואה את החטא רובץ עליה עד לבלתי יכולת להטילו עוד מעליה ("כי פשעינו וחתאתינו עלינו, ובם אנחנו נמקים, ואיך נחיה?") והיא מגעת משום כך לידי יאוש ומפיקה לה מתוך אותו היאוש המוסרי את התועלת המעשית — ההסתגלות לחטא בארץ וההסתגלות לגלות בחוץ-לארץ — באותו פתגם מוסרי מעוקם, שגם הוא וגם ירמיהו בן-דורו מתריעים עליו: "אבות יאכלו בוסר ושני הבנים תקהינה", שכוונתו כאן חטא של דורות חייב, כביכול, להתמרק בדורות, ואין זכות לחזור לא בתשובה הפרטית ולא בלאומית. ועל כך בא הרעיון הנבואי, המוטעם וחוזר ומוטעם, שהאדם

בשבילי התנ"ך

בקיצור, כלומר באותה ארץ-ישראל, שאתם מבקשים לגמור אתה, אחת ולתמיד.

"פִּי בְּהִרְקֶדְשִׁי, בְּהִרְמֹם יִשְׂרָאֵל, נְאֻם יְיָ אֱלֹהִים, שֵׁם יִצְדְּקֵנִי כָּל בַּיִת יִשְׂרָאֵל כְּלֵתוֹ"

וכשקהל-השומעים מרכין את ראשו תחת מטר הדברים האלה, באה גם העקיצה הסופית ומסיימת את הענין: הוא, הנביא, יודע היטב, שהם לא יושפעו ממנו ולא ישנו את דעתם, ואולי גם לא את תכניתם. ולפיכך הוא מגרשם מעל פניו, שילכו ויחזרו לבתיהם וימשיכו במעשי-הטמיעה ובתכניות-הטמיעה. "איש גלוליו לכו, עבודו... אם אינכם שומעים אלי!"

והוא נשאר לבדו עם נפשו ומסיים לו את רעיונו בפרק-של-נחמה לאחרית-הימים.

"חוקים לא טובים"

בספר יחזקאל פרק כ' מצוי הביטוי הזה, המפרשים נתלבטו בו. רש"י, רד"ק ואחרים מיישבים בדוחק, וחז"ל עשו בו שימוש בכמה מובנים, שאין כאן המקום לעמוד עליהם. ואילו אם על נקודה רעיונית אחת — מסותרת כמעט — בספר זה נעמוד כמעט, נוכל אולי להעלות לנו מכאן דבר-אמת, או קרוב לאמת. שתים-שלוש פעמים מובלע בספר, כבמאמר המוסגר, איזה רעיון, שבפרוטרוט לא פורש בשום מקום, והוא — שגם החטא, הרע, מאלוהים הוא. בפעם הראשונה בפרק ג', פסוק כ': "ובשוב צדיק מצדקו ועשה עול — ונתתי משול לפניו — הוא ימות"; בפעם השנייה בפרק י"ד, פסוק ט': "והנביא כי יפותה ודיבר דבר — אני ה' פתיתי את הנביא

"חוקים לא טובים"

העליונה, שהיא בהכרח אחת (לא אלהי-טוב ואלהי-הרע של הפרסים וכו'). אלא שהנביא דן בה בשאלה זו כאן — לפי אותם המשפטים המעטים שהובאו לעיל — לא מן הצד המופשט, כי נביאי ישראל לא עסקו בהפשטות ולא שיחקו בהן כפילוסופים היוונים בני דורם, אלא במוסר למעשה, שיוצא לתועלת לפרט, וביחוד לכלל העם, או לרעתו ולהיזקו.

ואם כן, גם החטא והרע מאלהים הם. בודאי, והחטא מכשול מאלוהים הוא; והנביא כי יפותה, אלוהים פיתהו. ושיאו של רעיון זה: גם החוקים הלא-טובים והמשפטים, שאין לחיות בהם, בודאי גם הם מן ההשגחה העליונה הם. ובמפורש כמעט: גם המולך — העובדה הקיצונית מכל הקיצוניות של המעשה הנעשה, לכאורה, לשם אלהים, והוא טמא ומטומא מעיקרו ("אשר לא צויתים ולא עלתה על לבי לעשות התועבה הזאת", כדבריו של ירמיה) — מאלהים הוא. אלא שאם נעקוב היטב אחר הרעיון הנבואי, נמצא כי מה שהוא בא להטעים כאן הוא משהו אחר לגמרי, ואינו יוצא גם כאן אלא לתועלת מוסרית-לאומית. והיא — ההגזמה שבמוסר. החוק הלא-טוב הוא ההגזמה של החוק הטוב, שניתן לחיות בו. והראיה: אותו מעשה קיצוני של המולך (שכן בימיו של יחזקאל, וביחוד בבבל מקום-גלותו, לא הקריבו ישראל למולך). משל כאילו הוא, כביכול, היה אומר: אני לא ביקשתי מכם אפילו קרבן-בהמה, ואתם מקריבים לי קרבן-אדם. וכך בכל שאר עניני-מוסר, וכך ביחוד בענין התשובה: אני כביכול, טוען, שאתם עשויים ומותרים לחזור, ואתם טוענים: לא, "על שילשים ועל ריבעים".*

* בדברי הרמב"ם בהלכות שבת אתה עשוי למצוא מעין רמז לכך בשימוש בפסוק זה של יחזקאל "חוקים לא טובים", כשהוא מדבר על ההיתר של חילול-שבת בשעת סכנת-נפשות, וזה לשונו: "ואילו האפיקורסים, שאומרים שזה חילול שבת ואסור, עליהן הכתוב אומר: 'גם אני נתתי להם חוקים לא טובים' וכו'. היינו ההגזמה שבחוק.

בשבילי התנ"ך

פרט אחד הוא, מספר אחד, שאינו קשור בשום פרט אחר במוסר-ריותו, ולא באביו שלפניו ולא בבנו שלאחריו. או בלשון המרו-ממת של המוסר העליון: "הן כל הנפשות לי הנה; כנפש האב וכנפש הבן לי הנה; הנפש החוטאת היא תמות". לכאורה רעיון פשוט בתכליתו, אלא שהוא, העם, או היא, האומה, כיחידה, אינם חפצים ברעיון הטוב הזה. ובאותו פרק (י"ח), שבו מעביר לפנינו הנביא לשם הטעמה יתירה שלושה דורות: אב, בן ונכד, שהראשון צדיק היה, השני רשע והשלישי שוב צדיק, ואין הם אחראים האחד לשני, באה התשובה ה"עממית": "לא יתכן דרך ה'", כלומר, החשבון אינו נכון, שכן אין הוא עולה עם רעיונם שלהם על רציפותו של החטא, המשכו מאבות לבנים, שעושה רושם כרעיון מוסרי — והוא אינו דורש מן הפרט ולא כלום — ולפיכך מסולף הוא מיסודו.

אבל עוד הטעמה מיוחדת יש כאן לרעיון זה של התשובה: עצם ההשקפה ההמונית, שאלוהי-העולם עומד, כביכול, וממתין לאדם שיחטא כדי להענישו ולהמיתו, כפי שיכול אולי לצאת מן הסיפור התנ"כי הקדום (בבני עלי החוטאים נאמר במפורש: "כי חפץ ה' להמיתם"), שטחית היא, נמוכה היא. הפרינציפיון של הבורא ושל הבריאה אינו במות, אלא בחיים. והתורה חייבת להיות תורת-חיים, והחוק חייב להיות חוק שיוכלו לחיות בו, כפי שנאמר כמה פעמים באותו פרק. ואם האדם ניתעה למעשים רעים וקלקל לו להקב"ה את יצירתו, הרי רשאי הוא בכל עת-תמיד לחזור ולהזדקף משפלותו ולתקן את הפגם מפנימיותו — כלומר מן ההכרה העמוקה של השינוי העצמי, התמורה הנפשית, שהם יסודה הנאמן של התשובה האמיתית — וכל העבר לא ישמש מכשול לעתיד החדש. כי הפרינציפיון הוא לא שה' חפץ להמית, אלא כפי שמנוסה כאן: "לא אחפוץ במות המת — והשיבו וחיו!".

וכאן אותה שאלה משאלות כבשונו-של-עולם, שאין עליה תשובה: החטא והרע, שבהכרח גם הם מאלהים הם, מן ההשגחה

"ותמת אשתי בערב"
או פריסת-שלום אנושית ורחוקה
 (יחזקאל כ"ה, י"ח)

לא מרחק-הדורות והבדלי-המסיבות הם שגבהו כחומה בינינו לבין הדמויות הקדומות שבכתבי-הקודש. רק תילי-התילים של האכסגטיקה, שגיבבום לפנינו כל אותם מאות המפרשים ומפרשי-המפרשים, הם שהעלימו ומעלימים עד היום מעינינו מלראות ראייה תמה וראשונית את הדברים כנתינתם בספר הספרים, בתומתם ובראשוניותם. ואם בכלל המסופר בכ"ד הספרים המקודשים כך, הרי בדמויות החיות שבהם, באישים, לא-כל-שכן. וחיים שלימים דרושים לו לאדם כדי להשתחרר מן המוסרות של כל אותן המסורות שנאסרנו בהן לצורך ושללא לצורך, ולהגיע אל האדם שבספר הספרים. ומרחק-הדורות והבדלי-המסיבות אינם עשויים מעולם ולעולם לשנות את האדם, והוא היה, הווה ויהיה האדם עם גופו, הבשר-ודם שלו, על רמ"ח איבריו ושס"ה גידיו, ועם השטנים והאלוהים הגלוי-שים בתוכו — ואם קדמון הוא, ואם קדמון-שבקדמון. ורק את האדם אנו מחפשים ונחפש בכל יצירה, אם קטנה ואם גדולה, ותהא אפילו גדולה שבגדולות ככתבי-הקודש עצמם.

יחזקאל בן בוזי הכהן — אין אנו כיום דורשי שמות, ואף-על-פי-כן אם נטה אוזן נשמע בשלוש המלים הללו, יחזקאל ובוזי וכוהן, משהו המרמז לאותו אדם כולו: חזק ובוז, וכהן ונביא. החזק-התוקף בהכרה, הבוז בעינים, בלב, והעילאות בגזע, בבחירה — סממנים גדולים ויקרים למדי להתהוותו של טופס-אדם שלמעלה מן הרגיל ומן המשוער. וכיון שאותו החזק-התוקף חונן גם בכוח אדיר לבטא עצמו, והעילאות הביאה את האדם, בעל הבוז העליון בעינים, לידי יצירת סגנון עצמי משלו, נתן את עצמו כולו בספרו, על כל שלימותו ומאבק-

בשבילי החג"ד

ובסצינה זו של פרק כ' (ראה המאמר על פרק זה כאן בספר), שבה מגעת מידת רוגזו של הנביא לידי טיראדה גדולה וארוכה (מ"ד פסוקים) על שום ש"זקני ישראל" באים לפניו בהצעה לערער את כל יסודות הבנין הלאומי — להפר ברית-אבות עם אלוהי-ישראל ועם ארץ-ישראל — והם מבססים את הצעתם על מוסריות של קרבנות ותרומות ומעשרות (בפירוש לא נאמר, אבל במרומז יש לראות, שהם מבקשים להעביר לגולה את כל אלה ולהקים בה בית-מקדש ולהתאזרח בגלות וכו'), הוא מטיח בפניהם את הרעיון הזה, שהם הופכים והפכו את הטוב ללא-טוב, והפכו תורת-חיים לתורת-מות. וגם הדאגה המוסרית הזאת, לכאורה, למוסד-המוסר ולקיום בחוץ-לארץ המצוות התלויות בארץ, אינו אלא המשך הלא-טוב, המולך, היינו ההגזמה בדרישת המוסר, שמביאה לידי קלקולו של זה. הוא החוק הלא-טוב, שגם הוא בודאי מאלהים הוא, היינו העונש המוסרי על הרעיון המוסרי המסולף. ואין צורך לו לאלוהים במקדשים, וביחוד לא כאן, בחוץ-לארץ. וחוקים לא-טובים אלה תוצאה הם מאי-מוסריות קדומה, היסטורית, כפי שהנביא מוכיח זאת בפרק זה, בסקירתו ההיסטורית ממצרים ועד הנה — היינו עד ימיו של הנביא.

“ותמת אשתי בערב”

איזו אפשרות של קיום. ומכאן השוועה הזאת, שאינה פוסקת, לטהרה. רעש גדול הוא המחריש כמעט את האזנים ומרעיש מתוך עשרות הפרקים של ספרו. טומאה וזנות — על אשיות אלו לא יעמוד בנין. וזנות פירושה כל שנעשה שלא מאהבה, שלא מנאמנות ומהתמסרות. וכל בנין, ואפילו אם פיראמידה הוא, על-כרחו יפול ויתפורר, אם זהו הטיח המחזק את נדבכיו. רק לאמת רגלים, ומשום כך נופל גם בנין-העמים, הבנוי על שקר, ויפול לעולם. העין הצרה, הכבולה אל הרגע, אל ההווה, לא תשיג זאת, ואילו עין-הנצח רואה; גוג ומגוג מוכרח ליפול — ונתתי את-כבודי בגוים, וראו כל הגוים את-משפטי אשר עשיתי ואת-ידי אשר שמתני בהם; ועם ישראל מוכרח להיות עם — “והעולה על רוחכם היו לא תהיה, אשר אתם אומרים נהיה פגוים!” וירושלים מוכרחת להיות עיר-הקודש, המרכז הנצחי, ששום מרכז בגולה לא ימירנו —

“כִּי בָהֶר קָדְשִׁי, בָּהֶר מְרוֹם יִשְׂרָאֵל, נָאִם יְיָ אֱלֹהִים, שָׁם יִצְבְּדָנִי כָּל בַּיִת יִשְׂרָאֵל כְּלֵה!”

והגולה עראית, כשם שחיי הפרט עראיים הם. והמולדת נצחית היא, והאידיאלים נצחיים הם, וכדאיים הם לתת את הגנפש עליהם ולשכוח כל עצמות. ומכאן השחרור המופלא מכל פרטיות. רק פה ושם, אם הענין גדרש לסמל, בא רמז כל-שהוא לבית, למשפחה. הפרט וחיוו כאילו מתעלמים מעבר לדברים; אל מאחורי הרקע כולו, ויחזקאל בן בוזי הכהן-הנביא אינו מספר על עצמו ולא כלום, וגם כאן מתוך ההכרה העמוקה, שרגע-הפרט של עצמו אין ואפס הוא לעומת אותו תפקיד-הנצח שהוא קיבלו על עצמו, או שהוטל עליו ב"יד ה' החזקה".

חלילה לו מאבטוביוגראפיה. מה היו חיוו שם בגולה? מה שמחותיו וכאביו? לא, אין על זה לא דבר ולא חצי-דבר. הכל רק אל הענין. השאלה המדינית-העולמית הגדולה שבאותם הימים, האימפריום הבבלי החדש והצעיר, ושאלת השאלות: עתידו של עמו בתוך שטף המאורעות החדשים. זה הכל.

בשבילי התנ"ך

יצריו, כשם שלא נתן עצמו כך כמעט שום נביא אחר, זולת ירמיהו אולי.

כבן עשרים וחמש הוגלה מירושלים עם גלות יהויכין — הגלות של השדרה הגבוהה, אילי-הארץ והכוהנים הגדולים. כוהן הוא, שמהלכים לו מילדותו בחצרות בית-אלוהים בירושלים, ויודע ספר הוא וכתב ולשון, וגורל עמים יודע הוא, וראהו והבינו; וגורל עמו יודע הוא ורואהו ומבינו. בן עשרים וחמש, הווה אומר אדם צעיר במלוא קומת רוחו והכרתו — כוהן אציל וגא. תפארת בבל החדשה אינה מכהה אור עיניו ואינה מטשטשת את הכרתו העמוקה, התהומית — התהומית בנצחיותה, על אף כל הנצחונות והכיבושים שאותו כובש צעיר וחדש זוכה בהם. כי ההכרה, כאמור, נצחית היא לדורות, לבאות לא-ישוערו, לאחרית הימים, וגם לאחרית ולאחר ימינו, החיים כיום אלפים ושש מאות שנה לאחריו.

ומירושלים הביא עמו הכרה זו. לא הכרת הכוהנים, ההסתגלות אל המציאות, ואם אמנם אל מציאות מוסרית, אלא ההכרה המופשטת, שהצדק והיושר, כשמש וכירח וכצבא-השמים, קבועים ועומדים מעולם ועד עולם, ולא שלמנאסר ולא סנחריב או נבוכדנאצר לא יזעזעו אותם, כשם שלא יזעזעו את כוכבי-הלכת לשנות ממהלכם. ואל כוכבי-הנצח, הצדק הנצחי, תלויות עיניה של אומה קטנה זו, הנבחרת, שממנה הוא בא, לשמור אותם ולטבול מבטה בהם. כוכבי-נצח ועם נצחי ועיר נצחית — כך היה וכך יהיה לעולמים. ואם ירצו בכך האחרים ואם לא ירצו, ואם נרצה אנהנו ולא נרצה: “ביד חזקה אָמְלוֹךְ עליכם!”

ואם זו היא ההכרה, מה ערך לכיבושיו הרגעיים של נבוכדנאצר ואחרים? אין ערך, וערך יש לאדם הפרט בטהרו. ופרט טהור לפרט טהור מצטרף לכלל טהור. וההיפך מן הטהור — הטומאה, טומאת היצרים שאנו כפותים להם. וירושלים טמאה והעם טמא, וזה כואב, וזה מדכא את הרוח, וזה לא נותן להאמין שיש

ספר יונה

א

ספר תמוה. ואפילו קראת בו מאה פעמים אתה עומד תוהה תמיד עם סיום הפרק האחרון. ולא רק משום שהספר מסתיים בסימן-השאלה, אלא משום זה שאתה נקלע כאן, בד' הפרקים הקטנים של הספר הקטן הזה, לתוך עלילות גדולות, שגדולות הן בעצם תיאורן — הבריחה, הים, האדם שהוטל באין-ברירה אל הגלים ועוד — וביחוד משום שמן הרגע הראשון אתה מוקף כאן לא בסיפור-המעשה בלבד, אלא בבעיות גדולות, בשאלות שהן כבשונו-של-עולם, שלשמן, ורק לשמן ולא לשם הסיפור, נכתב הספר הקטן הזה. ואתה מבקש לעמוד ולתפוס אם לא את הפתרון הרי על-כל-פנים את השאלות כשלעצמן, ואין אתה עשוי לתפוס כמעט, ואתה עומד, כאמור, עם גמר סימן-השאלה האחרון של הספר — בסימן-שאלה גדול בנפשך, וחוזר ממילא ומהרהר, מה ביקש כאן המחבר לשים על יונה הנביא מגת-החפר, ולשם מה כתב את ספרו הקטן הזה, ולמה ניתן פורקן בדפים אלה, אם בכלל יצא הנביא בפורקן מתיאורו, ואם בכלל ביאר מה שביקש לבאר. שכן אולי שאלות נצחיות הן שאין עליהן תשובה, ואפילו הן עמוקות כההם וחותרות עד תהומה של הנפש והתודעה וההכרה גם יחד? ואם כן, אולי ביקש הנביא למצוא לו מעט שיחרור נפשי בעצם העמדת השאלות, ובעיקר — כפי שיתברר להלן — באירוניה קלה ודקה, שהסתיר אותה בתוך השיש של סיפורו ונתן לה לבצבץ רק במעט, ברמז כלשהו, כגידיים הדקים והכחולים שבשיש זה.

מי יודע. ספר תמוה.

בשביל התנ"ך

והנה אתה נפתע לפתע-פתאום ועומד כמרעיד לפני מקום אבטור-ביוגראפי (ואם אמנם גם הוא בא אך כסמל למה שיבוא), שלא פיללת לעמוד כאן לפני שכמותו בהמשך הדברים:

אשה לו לנביא והיא יקרה לו. "מחמד-עינים" היא לו; נפש יקרה ואהובה, שהנביא לא הזכירה אפילו ברמז עד הרגע האחרון הזה. והנה פרצה מגפה שם בעירו, בבבל, מקרה של מחלה, וגם היא מתה במגפה. ומכיון שהיתה יקרה לו, הוא רושם גם את התאריך, "בחדש העשירי, בעשור לחדש", היינו העשירי בטבת, יום מוכן לפורענות, ואותו המשפט של שלוש המלים כמו נבלע בדרך-אגב: "ותמת אשתי בערב". כלומר: בעצם אין זה שייך לענין. לא, לא, גם זה אך סמל הוא, ואף-על-פי שנבלעו כאן גם שני ביטויים מופלאים "מחמד-עינים" ו"מחמל-נפש", לא, לא, העיקר כאן מה שיבוא אחר-כך: ירו-שלים עומדת למות במגפה — —

ואף-על-פי-כן אנו עומדים מרעידים לפני המלים האינטימיות הללו, המרימות איזה צעיף מעל האדם המסותר, וזוכים פתאום למעין פריסת-שלום אנושית ורחוקה, רחוקה כל-כך, וקרובה-קרובה.

ב ואם כן נאמר, שאין כאן אלא המשחק הנצחי בבעיות הנצחיות, ששיחקו בהן (או שיוועו בהן, או התגרדו בהן באפר כאיוב, או נתרשרשו בהן בכבלים של פרומיתיאוס וכו') כל אלה שעמדו לפני תהומות הבעיות העולמיות, לפני שאלות-האדם, וביקשו להציץ לתוך תהומות שחורים אלה, ולהביט בהם כבשמים ולתלות בהם כוכביהם, היינו אותן השאלות עצמן. והקדמוניות שבקדמוניות שבשאלות אלו הלא הן השאלות של החטא, שלפתח חיינו הוא רובץ, והחרטה על החטא, שגם היא רובצת לפתח נשמתנו; שני הנחשים הקדמונים, שכרוכים היטב יחדיו בכל טבעותיהם למן ימי קין ועד לאחרון החוטאים עלי-חלד.

אבל בספר הקטן הזה שלפנינו, ספר יונה, שהוא מודרני לעומת השוועות הקדמוניות, שבאו עוד מסין הקדומה ולפניה ולאחריה, כלומר מיום היות האדם, אין שאלת החטא מעסיקה את השואל, שפן הכרחי הוא החטא, ודאי-קטיגורי, אלא שאלת החרטה, או כפי שנצטללה זו ונאצלה בהמשך חיי-האדם וטלטוליהם וקיבלה מונח חדש של רעיון חדש — הלא הוא רעיון התשובה, שאין אתה מוצא אותו בראשיתם של כתבי-הקודש אלא בסופם: משהו במרומו בירמיהו, ברורות ותקיפות בספר יחזקאל — ומישחק בבעיה זו, כאמור, כאן בד' הפרקים של יונה הנביא.

ורעיון-התשובה, ככל רעיון חדש, רעיון מהפכני היה באותן ההשקפות או התורות שהאדם חי בהן, ואפילו בתקופה מאוחרת הרבה יותר אין אתה יוצא בסיפוק מן התשובה "הכל צפוי והרשות נתונה". ואם כן, השאלה היא: "על שילשים ועל ריב-עים", כפי שנאמר עם התיאור הגדול של צדיקו-של-עולם, או "איש בעונו ימות", כפי הנוסחה המאוחרת של יחזקאל הנביא והאחרים אחריו, עד להדים ההולכים ונשנים בתלמוד ובאגדה.

ועוד משהו עמוק מזה, ובענין זה שנוגע לא רק במצוקי-האדם,

אלא בשאלת הלאום והחטא הלאומי, שיש לישא בעונו. וגם כאן הבעיה היא, אם יש תשובה, והיא מתקבלת או אין תשובה ואינה מתקבלת, ואין למרק לעולם את העוון הלאומי, כשם שאין למרק את העוון הפרטי.

"אבות יאכלו בוסר ושני הבנים תקהינה" היא הנוסחה גם ביחזקאל וגם בירמיהו. ושניהם — האחד שנשאר בארץ והאחד שהוגלה לחוץ-לארץ — מבטלים ומהרסים את הנוסחה הזאת בכעס גדול, כי נוסחה מוסרית היא למראית-עין ואין היא אלא זיוף. ואם בפרט אין אולי הכוח להוכיח זיופה, הנה בענין הלאום ושאלותיו באותה שעה, שלשם חוברה נוסחה זו — השאיפה לבסס את ההשתקעות בגולה על נוסחה מוסרית — יש להוכיח, שהבנים לא הכרח הוא ששניהם תקהינה בבוסר אבותיהם, ואם הבנים לא יאכלו מחדש את הבוסר החדש, יהיו הם ראויים לגאולה, שהיא מוכרחת לבוא, אם היום ואם מחר, ואין שום "פורמולה" עשויה לטשטשה, ואפילו היא מנוסחת, כאמור, נוסח מוסרי לכאורה.

ודווקא מן הנוסחה הלאומית הזאת, שמקורה שקר, מסיק הנביא את הנוסחה האחרת "איש בעונו ימות" בשאלת הפרט. וכמה פרקים וחצאי-פרקים מוקדשים בספר יחזקאל לרעיון זה, רעיון התשובה, שנעשה לו מעין "אידיאה פיפס", עד שהוא רואה בו את הפרינציפיון שעליו עומד העולם מעיקרו: "כי לא אחפץ במות המת, נאום ה', והשיבו וחיו!"

וגלגולו של הרעיון הזה, שכאן הוא בבראשיתו, הוא יסוד-היסודות של האמונה, כפי שנשתלשלו תכניה בהמשך העתים בבית שני על כל מסקנותיהם.

ג

ובעיה זו, במאוחר, היא העיקרית גם בספר הקטן הזה ובסיפור הקטן שנכתב בלי ספק בכוונה תחילה במעורפל כדי להשאיר אותנו בערפל, שפן מי רשאי "להחשיך עצה במלין בלי דעת"

ספר יונה

נשללת כאן לכאורה. אלא שאין היא נשללת, חלילה, והנביא, כאמור, רק מעלה את השאלה לשיא עליון זה, ששם פוסק כל ה"איכפת" של האדם — ובזוהר הרקיע מזהירים החסד והרחמים וארך-אפים, שעליהם שנת צדיקו של עולם תבל זו. ואם המטרה העיקרית הזאת הושגה — "הרבה משתים-עשרה רבו אדם, אשר לא ידע בין ימינו לשמאלו", ניצלו מסכנת-כליון על-ידי שנתכסו שקים וישבו על האפר וצמו ועשו תשובה — לא-איכפת כל השאר הכרוך בזה, היינו משחק-השאלות הנצחיות שלך, האדם.

ומהו משחק זה של השאלות הנצחיות? אם הכל צפוי, הרי אין הרשות נתונה, ואם הרשות נתונה, הרי אין הכל צפוי. ואם הכל צפוי מה זה ש"ישוב בשמים ישחק", עושה אותנו לשחוק, ומשחק בחטאים ובתשובות שלנו, ועוד: הרי היא, ההשגחה הפרטית, יודעת מראש שנחזור בתשובה. ועוד: חוטאים וחוזרים בתשובה וחוטאים — משחק באין תכלה? ועוד: אם אתה מבקש לברוח מעצמך, גם זה אין להשיג — "מלוא כל הארץ כבודו", והוא מקים סערה בים ומרתיח מצולות בשביל "בורח פרטי" אחד.

הוי, מעגל-הקסמים של שאלות-הנצח הקסומות! ועליהם — על המעגל הזה ועל השאלות כאחת — פייטו על יונה מגת-החפר את הפיוט הנפלא הזה. "שלושה ימים ושלושה לילות" במעיי-הדג זמן רב למדי הוא להרהורים. והוא יודע לאחר רוב הרהוריו שבעצם בריחתו נעשה בלא יודעים מעשה גדול — פירסום שמו של אלוהי-הצדק בין עמים זרים: "וייראו האנשים יראת גדולה אֶת-ה'". שהוא, יונה, ביקש להשתמט ממנו, שלא לפרסם את שמו.

אלא שכאמור אתה יוצא מכל הסיפור בלא סיפוק שלם משום שאין בכוחך לחבר את הפרטים לשלימות, ואתה תוהה ובוהה לתוך הספר הקטן והתמוה הזה ומבקש לחשוף מתוכו עוד ועוד, שאינך יודע אפילו מהו.

בשבילי התנ"ך

ולבקש פתרונים למה שאין פתרון. ולפיכך אומר אני, שנבחרה כאן גם אירוניה קלה כדי להעלות את הבעיה לשטח העליון ולגובה כזה, שבו גם האדם וגם שאלותיו הגדולות, כביכול, אפסיים הם.

ונתחיל בסופו של הסיפור — והמעשה בקיקיון. כאן האירוניה שלימה. האדם, היינו הוא, יונה, או אני ואתה, "עסוקים" בבעיות, והכל "איכפת" לנו, והכל כואב וחורה לנו "עד-מות", לכאורה: החטא והמצפון והגורל והגזירה וכו'. ואם אין לנו צער פרובלימות ואנו יושבים שקטים ושבעים רצון בסוכתנו הקטנה ובצל של קיקיון, איכפת לנו גם צל-הקיקיון שנלקח מאתנו, והכל באותה גדלות של "עד-מות": על שנינו, העיר הגדולה לאלוהים, לא תיחרב, איכפת לנו, כיון שנאחזנו בדאים ואנחנו אמרנו שהיא תיחרב; וכיון שבעיה זו כבר נפתרה, איכפת לנו על הסוכה הזאת ועל הצל (איזו אירוניה: על צלו של קיקיון איכפת לנו כמו שלא איכפת לנו על סכנת-כלייה של "הרבה משתים-עשרה רבו אדם, אשר לא ידע בין ימינו לשמאלו", היינו אנשים תמימים, שהיה חסר להם נביא אחד, יונה, שיבוא ויעיר להם הערה אחת). ועוד איכפת לנו מאוד — והיא העמוקה שבאירוניות כאן — על שהפכנו שקרנים לעיניהם של "שתים-עשרה רבו", שאמרנו להם שב"עוד ארבעים יום ונינוה נהפכת", והיא לא נהפכה, אלא נשארה בשלימותה.

אבל עוד גדולה מזו ועמוקה מזו, שאין לבטא כמעט: צדיקו של-עולם, כביכול, נאחו כאן בדאי, כי בשמו נקראה אותה קריאה על נינוה שתיהפך והיא לא נהפכה. אבל זה לא איכפת לו דוקא. וכאן שאלה מופלאה, שנאמרת במעין התחטאות של תינוק — ובמתכוון, להראות את הבעיה בעמקה, שתמיד יש מקום לתשובה — ונהפכת בכוונה לשאלה שלילית בשעה שהוא החיוב הגדול מכל החיובים, שנאמרה על ידי הנביא הקדמון: "פי ידעתי כי אתה אל חנון ורחום ארך-אפים ורב-חסד ונחם על-הרעה". כלומר: התכונה העיקרית הגדולה של הצדק העליון

"המשא אשר חזה חבקוק"

"חבקוק" (?). וגם המלה "פשדים", שנזכרת פעם בספר, אינה אלא, כפי שהעירו כבר, מלה-סמל, ובמקום כשדים ניתן לשים כל שם של כובש אחר.

ואם כן, ננסה במעט לחשוף ממה שמסתתר כאן בפרק הראשון ובמחצית הפרק השני (עד פסוק ט') של נבואה זו. אין ספק, שלפני מאורעות כבירים של שידוד מערכות-העולם אנו עומדים כאן. כובש חדש, לא-נודע, יוצא מארצו ומצליח להכניע עמים וארצות ולהשתלט עליהם על-ידי נצחונות מופל-אים, המפתיעים את העולם כולו, או כפי שנאמר כאן בלשון ובסגנון יפים מאלה.

"הוא לְכָל-מְקָצֵר יִשְׁחַק,

וְיִצְבֹּר עֶפְרַיִם וַיִּלְקָדָה."

כלומר, השעה משחקת לו. כלומר, יש כאן איזו גזירה, החלטה מגבוה, למסור ארץ ביד רשע. שאם לא כן, איככה תתבאר הצלחה בלתי-אנושית זו של "הגוי המר והנמהר, ההולך למר-חבי-ארץ לרשת משפנות לא-לו"?

ואילו ההחלטה שמגבוה והגזירה ידועות היטב וקבועות מאז:

האנושיות קלקלה והיא ראויה שוב ל"מבול", או לפחות — כיון שאסר עליו הקב"ה את המבול — למכות, למטה-זעם. וכיון שיש אחראי לאנושיות זו, הנביא-לגויים, העם הנבחר, ממילא הוא הראשון שחייב לקבל גם את המהלומות הראשונות בהפיכה האנושית הזאת. והמנצח-הכובש ממלא את תפקידו זה ומכה ומעניש ראשית כל את האומה נושאת האחריות הזאת.

ואם כן, הכל לכאורה, בסדר הנכון, כידוע מכל הנביאים שקדמו לחבקוק זה. גם ישעיה וגם ירמיה, וגם כל שאר הנביאים האחרים, כבר הורו והטיפו, שכל כובש וכובש אינו אלא "שבט אפו", להכות בו את מי שראוי למכות אותה שעה. כוס זהב, כוס-תרעלה, בבל ביד האלוהים ובה הוא משקה את הגויים.

בשבילי התנ"ך

ועוד הערה אחת: הספר הקטן נשתבץ אל בין ספרי הנבואה בתרי-עשר, אבל אין ספק שמקומו יכירנו לנכון בין ספרי החכמה או בין המגילות, שכן העיר נינוה אינה כאן אלא סמל לעיר גדולה וחוטאת. והסיפור בסגנונו ובלשונו (ועל כך העירו כבר רבים ממפרשינו וממפרשיהם) מאוחר הוא, משנתי בכמה וכמה לשונות דיבור, והמחבר עצמו ביקש להטעים את אי-הריאליות של הסיפור לא רק במעשה הדג אלא, וביחוד, בפסוקים קים אלה, מלה-במלה, מפרקי תהלים, שיונה מתפלל ואומר: ממעי-הדגה, והם הופכים כאן, שוב אגב אותה אירוניה קלה, לתיאורים שבממש, בשעה ששם בתהלים הם רק משל ומליצה. "כל משבריך וגליך עלי עברו" — בתהלים הכוונה לצער ויסורים, וכאן למשברים וגלים של ממש. וכן הלאה.

ועוד מה ניתן בספר זה?

לא אדע. ספר קטן ותמוה עד-מאוד.

"המשא אשר חזה חבקוק"

או נבואה ללא תאריך

הדברים האלה נכתבים בשנת ת"ש, 1940 למספרם, בימי נצחון-נותנו של היטלר, שחיק-עצמות, לאחר כיבוש פאריס וכניעת צרפת וכו'. ואילו הדברים ההם נכתבו — אימתי נכתבו? נבואה ללא תאריך. כלומר, גם לימינו נכתבו ולכל הימים אשר עוד יבואו.

"המשא אשר חזה חבקוק הנביא". אבל על מה נשא את המשא הזה? על איזה מאורע? ומתי חי חבקוק זה? ומי הוא? סתם הספר ולא הודיע, כי לא ידעו. נבואה ללא-תאריך ואנונימית כמעט (מי יודע אם אין איזה פירוש סמלי גם לשם מוזר זה

“המשא אשר תזה חבקוק”

ואם כן, לא שאלת הנצח ולא הצדק המופשט, המתיישר בתוך ההמשך ההיסטורי של הדורות, אלא שאלת השעה היא המבקשת כאן את תשובתה, את פורקנה.

דגים מופקרים הם בני האדם — כפי שמפויט באותו פרק — דגים חיים ומפרפרים. והנה הדייג עם הרשת והחפה! והוא מאסף לו בקלות-דעת ובקלות-משחק את הדגים, כי הפקר הם. וכיון שהחפה והמכמורת הן הנותנות לו את הדגים הללו, ממילא אין עוד אלוהים בעולם; החפה והמכמורת הן האלוהים, ואין עוד מוסר, ואין עוד אדם, ואין עוד אנושיות, ואין מאומה.

ואם כן, מה יש? מה נשאר? הכל בסימן-השאלה. וביחוד נשארת בסימן-השאלה הפרובלימה הקטנה בתוך הפרובלימה הגדולה — הכליון, שמבקשים לעשות לנו בתוך כליון-העולם. ואם אמנם מובטח לו לנביא כי “לא-נמות”, ואותו מנצח-מפה, רק להוכיח ולשפוט, כלומר לעשות בנו שפטים מעט, נשתלח —

ואף-על-פי-כן השאלה נשארת שאלה: על שום מה הוא זוכה בינתיים לזלול את הדגים? ... ומה? ... תמיד יהא זה כך: דגים מופקרים ודייגים זוללים? לעולם? ... ללא-פתרון? ... וכיון שאין פתרון, והשאלה נשארת שאלת כבשונו-של-עולם, מעורפלים הדברים ובלתי-מובנים בשעה שהוא מבקש, כביכול, להשיב עליהם.

והפינאל הוא: “צדיק באמונתו יחיה”. על-כרחו. כלומר יחיה, יתהלך בעולם זה, יראה את שיכורי-הנצחון ויתנחם על כרחו ב“הארמוניה העולמית”, העתידה לבוא ב“אחרית הימים”. אבל הנביא יוצא בלא-סיפוק.

*

דוסטויבסקי ב“אחים קארמאזוב” קובל ואומר: “לי נתון תשלום גמול לא במקום-שהוא במרחבי אין-סוף ובזמן מן הזמנים, אלא כאן עלי-אדמות ... לא לשם זה סבלתי,

בשבילי התנ"ך

ואם אחד מהם מיסב ראשו ומסתיר פיו ואינו רוצה שישקו אותו, נאמר שם: “שתה תשתה!” — ולבסוף יגיע תורו של משקה-האחרים להשקות את עצמו, או כמו שנאמר שם: “ומלך ששך ישתה אחריהם!” כלומר, מעין משחק הוא, כביכול, בידיו, וכל ההיסטוריה האנושית כולה אינה אלא כדור-של-משחק זה בידיו, ועל חמש אצבעותיך אתה עשוי למנות את כל המאורעות הכבירים של ההיסטוריה האנושית כולה עם עושיה כאחד: אשור, בבל, פרס, יוון, רומי, גרמניה, אנגליה ... או: נבוכדנאצר, כורש, אלכסנדר, קיסר, קארלוס, נאפוליון, ודי לעת-עתה.

כל זה כבר ידוע היטב, ועוד ידוע, שאם עתידה פורענות להתרגש על העולם, מתגלים הסימפטומים הראשונים שלה באותה אומה קטנה, המשמשת פורק-ברקים לאנרגיה שנצטברה באומות. או במשל מצער יותר: אבן-השחזה היא משמשת להשחיו עליה את הסכין לשחיטת-העמים. כל זה ידוע.

והנה בא חבקוק ומעלה כאן בעיה אחרת ועמוקה מזו: השכר-ועונש בודאי שישנו לא רק לגבי הפרט ומעשיו, אלא גם לגבי מעשי ההיסטוריה. ככלות “שבעים שנה” בודאי שבבל תקבל את ענשה. הכל בסדר גמור. כבפרט כן בכלל בודאי שהדבר נשמר עד לשילשים ועד לריבעים. בבל תשלם בעד אשור, פרס תשלם בעד בבל, יוון תשלם בעד פרס וכו' וכו'. אבל השאלה הגדולה, הנוקבת עד התהום, ואין לה תשובה, היא:

(א) איככה אתנחם אני בפיצוי זה אשר לדורות?
(ב) ואיככה נוכל לעמוד, אני ואתה, האלוהים, “טהור-עינים מראות רע”, ולראות את המעשה הזה שלעינינו מיום ליום “בבלע רשע צדיק ממנו”; כלומר לראות את העולם, המופקר — ואם גם רק לכך וכך ימים או שנים — בידי המופקרים, המש-תלטים והמנצחים, שאתה נותן לשעה, שתהא משחקת להם?
“נתצשה אדם פך-גי-הים,
פך-מש לא-מושל בו!”

הרקע של הפרק "נחמו נחמו עמי"

לרדת לעמקה ולדעת אימתי ועל-מה ובגלל מה נאמרו אותם הדברים.

ואחד הפרקים האלה הוא בלי ספק קטע קטן זה של י"א פסוקים בספר ישעיה, שעולם שלם מקופל בתוכו — מאורע גדול שבא על האומה בהתחדשותה, בלידתה השניה, בצאתה שוב מגלות לארצה, להניח את היסוד — שלא נתערה בקרקע ולא נתחזק עד כדי קיום-של-קבע בבית ראשון — לבנין זה של העם, שלא נתמוטט עוד לעולם גם בלכתו אחר-כך בגלות השניה, ומגלות לגלות עד היום הזה. כי גלות-בבל הוא פור-המצרף שצורפה בו האומה צירוף אחרון לאחר המשך של עבודת-אלילים בכל הבית הראשון. וכל הרעיונות העיקריים, שעליהם הושתתה היהדות — ועם התעודה בישראל בראשה; זו התעודה המקורית-הנצחית, שעם-ישראל בא אל ארצו כדי לייסד לו חיים לדוגמא; רעיונו של אדון-הנביאים בשעת יצירת האומה בראשיתיה, במצרים ובמדבר — באים לידי ביסוס נאמן בתקופה זו של יציאת בבל. וכבר אמרו והטעימו, שאנו איננו המשכם של הדורות הקדומים ההם של בית ראשון, תקופת דויד ושלמה, אלא המשכה של תקופה אחרת, תקופת עזרא ונחמיה והכנסת הגדולה והמשנה והתלמוד וכל תוצאות-תוצאותם.

ב

בשנת 538 קודם הספירה אנו עומדים כאן. גלות-בבל הולכת ומגעת לקיצה. כורש הפרסי, המלך-הג'נטלמן הראשון, כביטוי של היסטוריון אנגלי אחד, פישר, הכריז את הכרזתו על שיבת ישראל לארצו ובנין ביתו מחדש. הסיבות ההיסטוריות להכרזה זו — כלהכרזת באלפור בימינו, ואף-על-פי שמרחק-הימים, 2455 שנים, אינו ניתן בכל לדימוי — ידועות, ואין כאן המקום לחזור עליהן. מקצתן אידיאולוגיות ורובן מעשיות: שנאת ישראל אל לכובש הבבלי; השתתפות הגולה הגדולה (גם בפרס ובמדי, מקום-מוצאו של כורש) בצבאות הפרסים; השתתפות בהוצאות

בשבילי התנ"ך

שאזבל בגופי, במעשי הרעים או ביסורי, את שדה-ההארמוניה שלעתיד לבוא.

"וצדיק באמונתו יחיה"? ... אבל גם לצדיק קשה לחיות באמונתו ... קשה לחיות ... ואין סיפוק ב"אחרית הימים" בלבד ... והדברים מטושטשים.

הרקע של הפרק "נחמו נחמו עמי"

(ישעיה מ', א' — י"א)

א

ארנסט רינאן אמר פעם על הנביאים, שנצחיותם היא בזה שלא דאגו לנצחיות. "הם שיוועו אל תוך החלל", כמאמרו של טולס-טוי. ופירושו של דבר הוא, בלשונות של היום, שהם לא דאגו לרקע של הדברים, לשמירת המאורע, אלא נאחזו בו במאורע זה, ברגע ההיסטורי, ועיצבו על-ידו את שירתם-נבואתם, כפסל זה שהולם בשיש כחומר בלבד. ומכאן אותם הדברים היקרים, שכתב טולסטוי ביומנו אגב התלבטות של צערה-היצירה, של עיצוב גיבורים וגיבורות והתאמת הרקע לרעיונות, שהם היו בעיקר מיסודות נפשו גם ביצירתו הסיפורית: להם, לנביאים, קל היה מאשר לנו; הם לא דאגו לסביבה, לרקע, ושיוועו אל תוך החלל והכריזו על רעיונותיהם ושילחו אותם אל העולם כברקים וכרעמים, בלא להראות לנו אפילו מקורם של אלה; זה לא היה מענינם! (אני מביא את הדברים לפי מה שנשתמרו לי בזכרון בערך). וכך נשתיירו לנו בכתבי-הקודש כמה פרקים שהרקע ההיסטורי שלהם נשתכח מאתנו ונשארה רק הנבואה-השירה בלבד, שעלינו לבקש את מקורה כדי להבינה, להקיפה,

הרקע של הפרק "נחמו נחמו עמי"

כחפצם וכמשאת-נפשם, אבל גם בגולה זו, היקרה והחביבה עליהם, לא ישארו, אלא ייתמו ויאבדו ולא ישאר מהם זכר, כאשר כן היה בודאי. מפלגה קטנה של עובדי-אש, "אוכלי בשר החזיר", "העורכים לגד שולחן וממלאים למני ממסך". ואילו אלה אינם באים בחשבון כלל. "נרקבו בקלונם", כידוע.

ג

והנה המפלגה השלישית (או הראשונה במעלה ובמספר), שהיתה בלי ספק עיקרו של העם, רוב מנינו ובנינו, "אבלי-ציון", שלא השלימו עם הגלות, לא עקרו מנפשם את השנאה לבבל, מחריבי ארצם ומקדשם, וישבו והמתינו לשעת-הכושר, שתבוא עם חילופי המאורעות בעולם ("הקוניונקטורות" בלשון של ימינו), וישבו להקים אז את אשר נחרב במשנה-און וביחוד מתוך התחדשות פנימית, שבאה על האומה בגולה לאחר שנתערבבו השבטים זה בזה ולאחר שעבודת-האלילים הפרסית, הזרה, השפיחה את האלילים המקומיים שלהם שלבתי-אבות ולמשפחות. (בבבל, אמרו חז"ל, שחטוהו ליצר-הרע של עבודה-זרה). כלומר, מפלגת העם היא; העם ברובו, שאם אמנם לא זו כולו עם מתן ההכרזה ואפשרות-העליה, אבל לבו קשור היה למולדת הרחוקה והאמין שהמדינה העברית, שתהא מוקמת מחדש, תנשא גם את הגולה ותחזיר את כבוד-ישראל שנרמס וחולל על-ידי אומה בזויה זו, שנקלעו לתוכה — האימפריה הבבלית, שהיום או מחר תגיע להתמוטטות, כאשר ניבאו נביאי-ישראל עוד אז, בשבתם על אדמת ישראל.

ומפלגה זו, "אבלי-ציון", היא גם מפלגתו של אותו נביא, מנחם ציון, "האנונים" הגדול, שפותח פיו בפרק של נחמה זו. והנה מה שנתרקם כאן מסביב; כלומר הרקע של דבריו אלה, הנשגבים, שנאמרו כאן בבטחון פנימי לשעה ולדורות: לא, לא, הגיעה השעה! השיעבוד נשלם! אין חשבון מדויק ליסורי אומה, וגם האומה, כאדם-הפרט, עשויה למרק עוונותיה בתשובה

בשבילי התנ"ך

המלחמה וגם באמצאות, שהומצאו על-ידי יהודים (זריקת נפט בצינורות לתוך חיל הסוסים והפילים של מחנה האויב המת-קרב), וביחוד הרצון ליסד מדינה אוהבת-אוהדת, שתשמש טריז בעמים השוכנים לחוף-הים שמן האימפריה הבבלית-הפרסית ועד למצרים וכו'.

ואילו כל המסיבות וגלגולי-המאורעות הללו הם משהו מחוץ, מעבר לכל זה שנתהווה ונתרקם עם המאורע הגדול של "ההצהרה" ההיא בתוך היהדות הגולה פנימה. ולנו עיקר כאן דוקא התהוות פנימית זו, שלה מוקדשים קטעי-השירה שבפרק זה.

והנה מעמד היהדות בבבל באותם הימים: שלוש מפלגות (אנו משתמשים בלשון של היום כדי לסבר את האוזן) קיימות בישראל באותם הימים, שאין אנו יודעים שמותיהן, ואילו את האידיאולוגיה שלהן אנו יודעים היטב. האחת, והיא בלי ספק המיעוט שביהדות, מפלגת המתבוללים, או גם המומרים-המס-תגלים, שנוכל לתת להם כאן שם לפי הספר ישעיה: "השכחים" (הפסוק השלם הוא "השכחים את הר-קדשי"), כלומר אותו חלק קטן של העם (בודאי מאלה שהגיעו לידי מעמדות, או משרות מכובדים בשלטון ובחיי העם, שנתערבו בתוכו), שאינו חפץ עוד לזכור את ציון ואת ירושלים והשלים עם חייו הטובים והנוחים והקים לו אידיאולוגיה מוסרית ו"עמוקה", לכאורה, ששיעבוד-הגלות אי-אפשר לו שכבר נשלם, שהרי שש מאות שנה של חטאים בארץ אינן עשויות להתמרק על-ידי 50—70 שנה של גלות. ולפיכך יש להישאר בגלות ולהוסיף ו"לסבול" עד (עד אימתי לא נאמר כאן, כי הרעיון המשיחי נולד שנים רבות לאחר מזה). כלומר, אותה הכרזה ידועה: עוד לא הגיעה השעה!

והמפלגה השנייה, בודאי מיעוט שבמיעוט, השדירה העליונה ביותר של הגולה, שיחזקאל הנביא מטיף לה את מוסרו עוד כמה שנים קודם לכן, שאל אדמת-ישראל אמנם לא יבואו,

שבע התמונות שבספר זכריה

הגדולה, מחבר מיד שיר של נחמה, געלה ונישא, שפותח במלים של מרחב: "על הר גבוה עלי לך, מבשרת ציון", ובמלים פרו-זאיות שלנו נאמר כאן, שגאולה זו על-כרח תבוא, מוכרחת לבוא, ובכוח תבוא, ותשיב לה לאומה את עצמתה. והנביא פותח ב"זרוע" ומסיים ב"רועה" וב"עדר" ו"בטלאים", וברעיון פיוטי זעיר ונחמד, שמסתתר במלים פשוטות-נוגות — אלוהי-ישראל מביא מתנה את עם-ישראל לארץ-ישראל. ונחמה גדולה מזו אין.

שבע התמונות שבספר זכריה

(א' - ו')

א. הקדמה קטנה

"מה לא מצאו בני-אדם בספרי קדשנו מימי פילון ועד היום? באלכסנדריה מצאו בם את אפלטון, בספרד מצאו בם גם את אריסטו... ואיזה מלומדים-מאמינים מצאו בם גם את קופר-ניקוס ודארווין" (אחד-העם במאמרו "בין קודש לחול"). ואף-על-פי-כן יש גם כאן משום הבדל-הגישה של הדור, דורנו, בשעה שאנו חוזרים ומבקשים למצוא מה שאנו רוצים למצוא בספרי-קדשנו, וביחוד בשעה שהביקוש הזה בא מכאן, מתוך הישיבה במקום-יצירתם של אותם הספרים, בארץ, וההשתו-קקות להבנה אינה עוד סכולאסטית, אלא שאיפה לעמוד לפני המקור התמים והנאמן ללא-חיץ — משהו, שאינו אלא ההיפך משאיפתם של אותם המבקשים בדורות הקודמים, גם משלנו וגם משלהם. שכן לא להערים על התנ"ך עוד ערימות על גבי ערימות של פירושים ופירושי-פירושים הוא כיבושנו בענין

בשביל התנ"ך

של שעה אחת גדולה. ושעה זו הגיעה! כורש נכרי הוא, גוי — מטיחים "השכחים" כנגד "אבלי ציון", והגאולה לא דין הוא, שתבוא על-ידי עכו"ם. והנה הוא עונה כנגד כל אלה בעוז, ב"חוצפה" כמעט, וקורא לו לאותו גוי בשם-תואר שניתן למלכי בית-דויד, "משיח" ("כה אמר ה' למשיחו לכורש"), להוציא מלבם של אלה, שהופכים נוחיות וחפץ-הסתגלות לאידיאולוגיה מוסרית. "כי מלאה צבאה, כי נרצה עוונה, כי לקחה מיד ה' כפלים בכל חטאותיה".

עד כאן ביטול חשש ראשון.

אבל גם בין האבלים רבים בודאי כאלה שמסופקים באפשרות המפעל הגדול הזה, עקירת אומה ממקומה למרחק של מדינה השוכנת מעבר למדבר-סוריה ויש להגיע אליה לאחר טלטול של 6—8 ירחים. והנה בא מיד גם ביטול חשש שני זה, של אי-האפשרות הזאת. אין אי-אפשרות לרצון-האומה, "לדרך-ה'" (במקום אחר, ס"ב, י', נקראת גם "דרך-העם") ורצון זה עשוי להפוך אפילו סדרי בראשית!

אבל בזה עוד לא נגמר הכל. עוד טענות שונות, "ריאליות", בפי אנשי-המעשה בודאי, בפי מתכני תכניות מדויקות מאז ומעולם, והם מוכיחים (במספרים, או בראיות ועובדות מקטנות-השגותיהם-ונסיונותיהם), שתכנית זו אי-אפשר לה שתתגשם — ואף-על-פי שכאן נרמז רק במלה אחת — "כל הבשר חציר" — ולא נאמר מה שאמרו הללו, כי לא כדאי כלל להביא את דבריהם לנצח. ולעומתם באה ההכרה הנבואית הגדולה, שהרעיון נצחי הוא לעומת כל המעשיות הזאת — "ודבר אלוהינו יקום לעולם".

ולאחר שבוטלו מגבוה, ממרום ההכרה הנבואית, כל החששות הללו: (א) האידיאולוגיה של "לא נשלם השיעבוד"; (ב) אי-האפשרות; (ג) המעשיות, שגלחמת ברעיון — באה התרוממות הנפש הגדולה של אותה פקודה, שבה נפתח הפרק: "נחמו, נחמו", כלומר כל שבכוחו לנחם לנחם, והוא עצמו, כיכלתו

זה בדור זה, אלא להבין בלבד, ועוד נעלה מזה — לראות. לחזות את החזון כמו־שהוא, כנתינתו על־ידי אותם החזוים; כמובן עד למידה שכוחנו מגיע. וכבר התהלל רנאן ואמר, כי בשעה שעמד על אדמתנו בארץ והתהלך בה, נתבארו לו כתבי־הקודש ביאור שלם, ו"אזרו עיני על הרי נצרת". ואם באומות־העולם כך, אנו לא־כל־שכן שעשויים לזכות ולעמוד לנוכח החזון העברי הגדול בשעל אחד קרוב מאחרים, כי כתבי־הקודש בדמינו הם, עצם מעצמנו. וגדולה מזו: אפילו חיי־ישראל, בכל תמורותיהם בהמשך כל הגלויות, לא נתרחקו כל־כך ממקור ישראלי זה, כפי שיש לחשוב וכפי שמטעימים ביחוד מבארי התנ"ך משלהם, שמבקשים לסיים את התולדה שלנו עם סיום אותם הספרים. עוד יהודי תנ"ך אנו ושרשינו נעוצים שם, באותם המעמקים, ואנחנו מעורים בתוכם יפה־יפה, כי החזון ההוא עוד לא כלה ונשלם ועוד לא יצא כלל לפעולות, וגם נושאיו עוד לא כלו ולא נשלמו, אלא, אולי, להיפך — החזון הולך ונמשך מחדש. וראה: הוא אינו שונה בהרבה מן העבר ההוא, ואף־על־פי שרחוק הוא, לכאורה, כל־כך, 2466 שנים מן השנה הזאת, שאנו חיים בה כיום ...

ב. יסוד לאומי

זכריה, חגי ומלאכי אינם מן הנביאים הפופולאריים ביותר, ועד היום נמשך "יחס" זה אליהם. ואפילו עם שובנו לארצנו, בשעה שהיינו חייבים לחזור ולתהות על תכנם מעצם העובדה, שהנושאים של אותם הספרים — וביחוד של שני הראשונים (בשלישי, במלאכי, יוכל לעניין אותנו כיום ענין נשואי־התע־רובות, שפשטו בארץ באותם הימים) — הם הנושאים של חיינו עתה, לא הגענו לידי כך שנבליט אותם, וביחוד שנלמד מן העבר הזה על ההווה, שכמה דימויים לו בו, וביחוד בשעות הקשות הללו, ש"אין עוד נביא ולא אתנו יודע עד מה". ואם אין טעות בדעה זו יש לומר, שיש כאן משום ההשפעה של

מפרשים גויים, שכל הנביאים הללו של בית שני — הנביאים הלאומיים — לא משכו את לבם, ונבואותיהם החיוביות, נבואות־העידוד לעם הקטן והחלש, שחזר לארצו לבנות את עצמו, לא משכו את לבם, והם נתנו דעתם ביותר לנביאים האוניברסאליים, לאלה שנלחמו באלילים והטיפו ליושר ולצדק, שראו בהם את ההמשך שביקשו לראותו בדת השלטת, שהיא תולדה, לדעתם, מנבואה אוניברסאלית זו. ואפילו האמנים הגדולים משלהם, אמני־הציור, שחזרו וציירו את התנ"ך בכל דור ודור, לא מצאו ענין בספרים אלה, ואף־על־פי שזכריה הנביא עצמו צייר גדול הוא, שצייר אך תמונות; מראות מופלאים, שניתן להעלותם על הבד חיים ואורים ושמחים פנתינתם ברוב חיוב ושמחה ועידוד על ידי הנביא עצמו. הרקע לא עניין אותם; תחית ישראל לא עניינה אותם. ומהם, כניכר, הושפענו גם אנחנו. ועד היום הזה, ועד לעורר תמיהה ממש. תקופה גדולה בתולדה העברית נתונה כאן מתוך אמונה פנימית גדולה בעתידו של העם, ובלא בוזו של יחזקאל בן־בוזי, ובלא הכאב הצורב־התהומי למראה כליון־האומה של ה"נביא מענתות", ואפילו בלא הקריאות הגדולות של "הוי, גוי חוטא!" של הנביא המופלא והאריסטוקראט בן־אמוץ. תמונות חיוביות ושלימות של מה שעתידיים אנו לזפות ולראות, אם נבנה את ארצנו בכוחנו וברצוננו — רמז ובטחון מעודד גם לימים יבואו! — ואנו לא חזרנו לשאוב מכאן את הנחמה, ולא קם בתוכנו לא אמן ולא צייר, שיבהיר מחדש את התמונות הללו, המופלאות, שצייר לנו אותו מנחם גדול, שעמד בתוך הווה קטן ודל וצר, והשקיף אל העתידות, שהיה מובטח בהם שיבואו, עד הגיעו בסוף חזיונותיו, בסוף ספרו, ל"פינאל" הגדול של אחרית־הימים, שיש לראות בו, אולי, מעין אירוניה מרה, אלא שהנביא לא ידע אירוניה, והוא היה בטוח — וכל יהודי שבימינו, ודוקא בימי הגזירות והשחיתות של אותו שחיק־עצמות, שלא היו עוד כמותם בתול־דו־תינו, חייב להיות מובטח כך — שמוכרח לבוא יום, שבו

יגיע היהודי על שכרו הנצחי בעד סבלו הנצחי, או כפי שנאמר כאן במלים פשוטות למדי:

”בַּיָּמִים הַהֵמָּה, אֲשֶׁר יִזְוִיקוּ עֲשָׂרָה אַנְשִׁים כָּפֵל לְשׁוֹנוֹת הַגּוֹיִים — וְהִזְוִיקוּ בְּקִנְיָ אִישׁ יְהוּדִי לֵאמֹר: גִּלְקָה עִמָּכֶם, כִּי שָׁמְעֵנוּ אֱלֹהִים עִמָּכֶם!”

ג. הרקע המדיני והאידיאולוגי

בשנת 529 קודם הספירה אנו עומדים כאן. 18 שנה לאחר הכרזת כורש. מה אירע בשמונה-עשרה השנים הללו, אין ידוע לפרטיו. ואילו אחת ברורה: השאיפות הגדולות שתלו בשיבת-ציון לא נתגשמו. למן ההבטחות הגדולות “והיו מלכים אומניך” של אותו נביא אנונימי גדול, שכלול בספר ישעיה מפרק מ' ואילך ונקרא בשם “ישעיה השני”, ועד למצב הכלכלי והמדיני והרוחני הירוד של 50,000 העולים, שהוקפו על-ידי ערבים ואשדודים ושומרונים, פעה תהום גדולה פיה לבלוע את שארית הפליטה של ישראל, או כפי שנקראה אז אל נכון “הנשארים”, היינו בלשון של ימינו: העולים. ההכרזה הגדולה של כורש נעשתה פלסטר גם מסיבות חיצוניות — שינוי הפו-ליטיקה בימי יורשו של כורש קאמביזס — וגם מסיבות פני-מיות: הישוב הדל והמדולדל שנתכנס לשטח קטן של הארץ: מרובע קטן שקויו נמשכים מירושלים בצפון ועד לחברון בדרום, ועוד פחות מזה. התקוות הגדולות נתנדפו. העתיד עם יעודו המשיחי נראה כמגוחך כמעט למראה המציאות של שבי-ציון שלא היה בכוחם להוציא לפועל אפילו את המעשה שהיה ראש לכל המעשים לשיבתם והסמל העיקרי של השחרור — בנין בית-המקדש על תלו. ובאופק, במדיניות של האימפריה השלטת במזרח הקרוב באותם הימים, פרס, לא נראתה כל אפשרות של קוניונקטורה חדשה, וכל החזון הגדול, שטיפחותו בבבל נביאים וכוהנים בימי מפלתה של זו ולפניה, קרוב היה

שבע התמונות שבספר זכריה

להיות נדון לכליה ולגניזה, כשם שנדונה לגניזה גם המגילה המקורית של הצהרת-כורש.

והנה נפל דבר באותם הימים. עם התמלכותו של דריוש במקום קאמביזס, שנפצע במלחמתו במצרים ומת מפצעו בארץ-ישראל, קמה מהפכה גדולה בכל המזרח התיכון, שעליו היתה שלטת פרס הגדולה באותם הימים. ועל גבי כתובת-האבן, שנמצאה בהיסטון, מספר דריוש, על אודות כל העמים והאומות שמרדו בו בעלותו על כסא המלוכה, מתוך האמונה שהגיעה השעה לפריקת עול הפרסים ולשחרור. אלא שאותו מרד לא הצליח ודריוש נטל את רסן-השלטון בידו בכוח ושפך ממשלתו עוד כמה שנים על כל הארצות שמפרס ועד מצרים, ועד בכלל.

ורגע זה של מהפכה של שינוי-מדיניות, הוא הרגע שבו קם זכריה הנביא ונטל עליו את התפקיד לעודד את העם, את הישוב הקטן, ולשים עליו מחדש את התעודה הגדולה, ששם עליו בגולה אותו “מנחם ציון” אנונימי, ישעיהו השני, ולהכינו לקראת הבאות הגדולות שמוכרחות לבוא, ואפילו נתאחרו לבוא. הלא היא התעודה בישראל שניתנה תחילה על-ידי משה, מושיעם של ישראל, בשעת צאתם ממצרים, וחזרה ונתחדשה על-ידי אותו נביא בשעת צאתם מבבל: ישראל נושא האחריות של הצדק בעולם, היינו תפקידה של אומה שלימה בין האומות, שהוא כתפקידו של הנביא האחד בתוך אומתו. אידיאולוגיה עתיקה, שמתעלה תמיד אם בשעת גיאות האומה, ואם בשעת שפליתה הגמורה. ואידיאולוגיה זו, הנעוצה ומעורה כולה במקורה של היהדות, היא שמניעה גם את לבו של הנביא הזה, מן האחרונים, כלומר מבית שני, לחזות ולראות את החזון הגדול הזה שלא יחלוף, שהוא נצחי כנצחיותה של אותה האומה שמשמשת נושאו של זה.

ואידיאולוגיה זו מה אומרת? הנצחונות של הגויים הם עראי בלבד. ואילו האידיאל האנושי, שהוא כאן יהודי, נצחי הוא. ואומה זו, ישראל, על-כרחיה שתהא קיימת, משום שקיומה

שבע התמונות שבספר זכריה

הדאגה הגדולה להווה ולעתיד גם יחד: פירוד-הלבבות ומלחמת-המפלגות בישראל. שפן רק אם המעשה יהיה שלם ומאוחד יתן פריו, ורק באחדות הפנימית יושג את שיש להשיג, ובחזון גדול, שהנביא העלהו עד לכסה-משפט שבשמים, הוא מבקש להשכין שלום בין שתי המפלגות היריבות באותם הימים — מפלגת המלוכה עם זרובבל בראש, ומפלגת-הכהונה עם יהושע בן-יהוידק הכהן בראש — ולהראות ולהוכיח, שאין כלל הבדל-השקפות בין שתיהן, ושתייהן אך שואפות לאותו דבר, תחית האומה בשלימותה. ורק בשלום שתיהן יצא לפועל אותו המעשה, ששתייהן כאחת משקיעות עצמן בתוכו, בנין המולדת והקמת המדינה העברית, ויגיעו לאותו אידיאל של תקומה שלימה, שמסתיים במלים הפשוטות: "ביום ההוא (היינו בבוא השלום) תקראו איש לרעהו (שתי המפלגות המתנגדות) אל תחת גפן ואל תחת תאנה" (האידיאל הקדמון מימי שלמה של הבטחון הפנימי אשר לאומה על אדמתה).

ד. ואלו שבע התמונות שבספר

ואת כל אלה, ועוד למעלה ונעלה מכל אלה, צימצם הנביא בקבוצה קטנה זו של ציורים, שצייר אותם (לפני שומעיו? לעצמו?). שבכולם כאחד פועם הבטחון העמוק בערכה הגדול של אומתו הקטנה, שהוא חי ומעורה בתוכה בחיי יום-דלים ונקלים עד לחרדה, אלא שהוא אינו מגיע, חלילה, לידי יאוש על ידם, ומתעלה ועולה לגובה הנבואי הקדמון — של ימי בית ראשון, של סגנון ישעיה וירמיה — והולם על ראשם של אחיו-לאמונה את האמונה, שירושלים זו, שהוא והם מהלכים בתוכה, קרית-נצח היא, ואדמה זו, המוקפת גויים משני עברי הירדן העברי, אדמת-קודש היא, שהיתה של ישראל ומוכרחה להיות של ישראל. "אידיאה פיכס", שתתגלגל בכל מיני גלגולים בהמשך הדורות ותישאר אף-על-פי-כן אותה אידיאה — "פי הנוגע בכם פנוגע בבבת-עינינו". ועוד ועוד פסוקים, שכיון שלא

בשבילי התנ"ך

מותנה בהתגשמות אותם האידיאלים האנושיים הנצחיים. משל כאילו היה אומר: רק בקיומם של אלה בעולם מסתיים גם תפקידו של ישראל; וכיון שאלה לא יתקיימו למעשה לעולם וישארו אידיאל, ישתייר גם ישראל לעולם בנושאו של אידיאל זה שלא יוגשם. וכיון שכך חוזר גם כאן — כבספרו של בן-אמוץ — הרעיון של אחרית-הימים, שנאמר שם בלשון גבוהה ומרוממת "כי מציון תצא תורה", וכאן בלשון זו, הפשוטה, של "והחזיקו בכנף איש יהודי". היינו הך.

ואילו הנביא עומד בשתי רגליו במציאות העגומה של זמנו, וכיון שהוא חייב לעשות אותה בלתי-עגומה, והוא מאמין במחר הגדול, אשר יקום בהכרח הגורל והתולדה, הוא מעצב מציאות זו לעשותה חיובית כולה — בנין-יסוד, ואם קטן ודל — לשם התפארת העתידה שראה אותה באה, והיא אמנם באה-באה: תקופת בית שני בכל גדלה המדיני והלאומי-הרוחני, שעשתה את האומה מחושלת בקניניה לדורות, לעולמים.

ואם כן: ישראל מוכרחה לשוב ולהתרכז בארצו; אין דרך אחרת ואין מקום אחר ("הוי, ציון המלטי, יושבת בת-בבל"). ואם המקום הזה החיים בסכנה בו מחמת האויבים שמסביב — ערבים ואשדודים ושומרונים וכו' — גם אז אין ברירה; אין שום ברירה, אלא הבטחון עם ההכרה הפנימית, שזו היא הגאולה, זוהי התחיה, ויש להמשיך בה ולחשלה ולעשותה שלימה. ואשר לאפשרויות — המדיניות והכלכליות גם יחד — שהן פעוטות כל-כך, דלות, עד שאין החשק כמעט לשלוח יד לבנין לאחר ההבטחות הגדולות עם החזיונות הגדולים לעתיד — גם אלו אך הבל הן ופעוטות הן לעומת עיקר-העיקרים, רצון-האומה, רצון-האלוהים, שנגדם אין שום כוח יכול לעמוד ולא יעמוד. ואילו דבר אחד, והוא פנימי, והוא תלוי באומה עצמה, והוא עשוי להכשיל כל עמל ועבודה, ועשוי לסכן תמיד את המעשה הרב, שעומד ליעשות, וכנגדו יש להילחם בכל כוח — והנביא אמנם נלחם כנגדו בכוחו, בחזונו — והוא המעורר את

שבע התמונות שבספר זכריה

כלשהי מצויירת תמונה זו: עלם צעיר ("הנער הלז") מודד את ירושלים לראות כמה ארפה וכמה רחבה. כי הוא דואג; כי הוא אינו יכול, כביכול, להתחיל במפעל הפנימי כל עוד אין לו הבטחון החיצוני, והוא רוצה בחומה דוקא. ואולם כנראה, שלמעשה אין כל אפשרות לבנות את החומה — היינו "אפשרות כספית" בלשוננו — ומשום כך מעלה הנביא את הבעיה לגובה שלו, הנבואי, ורואה את ירושלים קריה גדולה, שאין כלל להקים מסביבה חומה — "מרוב אדם ובהמה בתוכה" — וגם לשמור עליה אין עוד צורך בחומה, כי משהו גדול עתיד לקום כאן, שיהיה נעלה על כל המציאות של הדאגות הקטנות הללו — כבוד ישראל, שיקיף עולמות שלמים, עמים וארצות. "ואני אהיה לה, נאום ה', חומת-אש סביב ולכבוד אהיה בתוכה".

תמונה ד': השאיפה לשלום בין המפלגות היריבות. המחזה בשמים הוא, כאמור: השטן (הוא שמסית את האינסטינקטים להתפלג למפלגות ולהפוך לכיעור, ל"בגדים צואים", את שיכול היה להיות טהור ונקי כל-כך) עומד ומדבר רעות על מפלגת הכהונה. מה הוא מדבר וכיצד הוא מקטר, לא נאמר כאן, הנביא לא ביקש שדברי-הנאצה הללו ישתמרו לדורות, ואף-על-פי שבין השיטין ניכר ("ראה: העברתי מעליך עוונך"). שגם הוא מצא משהו פגום בהשתלטות זו, שהכהונה, שנתמכה על-ידי השלטון המרכזי בפרס, מבקשת להשתלט על האומה גם במובן המדיני ולהשפיל את בית-דוד, שממילא נעוצה בו השאיפה הלאומית הגדולה למלכות ולמדיניות שלימה. אבל הוא חפץ בשלום. הוא מודה בצורך שיש בשני המוסדות הללו, הרוחני והמדיני, והוא מובטח לו, שלשניהם מקום בריא במדינה בריאה, אם כל אחד ידע את מקומו, או כפי שנאמר כאן "לשמור משמרתו". והשטן יוצא וידיו על ראשו, והכוהן הגדול עומד נקי בבגדי-הכהונה, והנביא ממשיך את ביאור תמונתו ומוכיח, וחוזר ומוכיח, שגם בצד היריב מצויים אנשים נאמנים, שומרי האידיאל הלאומי בטהרו ("פי אנשי מופת המה!") ואם

בסביל התנ"ך

נתקיימו עוד עד היום, הם עתידים ומוכרחים להתקיים — כי לשם מה נאמרו, אם לא יתקיימו?

תמונה א': הצפייה למהפכה. שנת 520 קודם הספירה. רוב העמים המשועבדים לפרס מתקוממים. התסיסה מתחלת גם ביהודה הקטנה. המדינה העברית, שהובטחה בהצהרת כורש ולא ניתנה, תוכל להיות מושגת ב"קוניונקטורה" החדשה. ומוטב מהפכות ומלחמות מאשר "שקט" זה, שמסכן כל אפשרות להגיע לכלל שינוי במצב הקיים, העגום והמשעמם, של עם לא-עם ומדינה לא-מדינה. ופרשים, רוכבי סוסים אדומים ולבנים, יוצאים אל העולם לראות, אם יש תקוה למהפכה זו, אם לא. והם חוזרים ומודיעים, שעדיין שקט בעולם; כלומר, המצב הקיים נמשך והולך ואין תקוה לאותו שינוי מקווה. ולשמע בשורה רעה זו של שלום, פורצת הקריאה: "ה' צבאות, עד-מתי אתה לא-תרחם את ירושלים ואת ערי יהודה, אשר זעמתה זה שבעים שנה?" — מעין הקדמה היא לאשר יבוא, למהפכה שעומדת מאחרי הכתלים ותפרוץ, אם היום או מחר, גם כאן ביהודה שלנו הקטנה. כי אין ברירה. אין עוד כל ברירות.

תמונה ב': הפחד מפני הפיזור החדש, מפני גלות חדשה. אויבים מסביב, צרי-עין וצרי-לב, שעדיין לא הסכימו גם לאחר 18 שנה להצהרת כורש, לשיבתם לארצם, והם מנשאים נפשם לשוב ולרשת את "החורבות" כדי שיישארו חורבות; או כפי שכתוב ומצוייר בתמונה "הנושאים קרן אל ארץ יהודה לזרותה". והנביא מעודד ומנחם, שאין פחד, שאין חשש. ראה: הנה באים ארבעה חרשים מארבע כנפות הארץ ועוקרים את קרנות-הגויים, המאימות מחדש, והמעשה-האסון שנעשה פעם, אינו הכרח שיבוא וישנה. אין פחד.

תמונה ג': הדאגה לחומה, שעוד לא נבנתה (שנבנתה רק כעבור עוד 70 שנה על-ידי נחמיה), או נכון יותר: התנגדותו של הנביא להשתמש באמתלא זו של אי-בנין-החומה ולהצדיק על ידו את רפיון-הידיים ואת אי-הבטחון הפנימי. ובאירוניה

שבע התמונות שבספר זכריה

של ראשית הבית השני הוא, שעומד על סף הבית החדש, ועליו לעודד, להלך בטחון על העם ולא לרפות ידיו ולייאשו. והנה באה האירוניה: כל השקר והתרמית והגניבות — שהסמל שלהם כאן הן ה"איפה" ו"כפר-העופרת" למדידה — אינם אלא "אימ-פורט" בבלי-פרסי, שאינו הולם את ישראל, וסופו לחזור כ"אכספורט" לפרס ולבבל, מקום-מוצאם, והישוב החדש יהיה נקי מכל אלה, וצדק ויושר ישלטו בארץ העומדת לפני הבעיות הגדולות של התקומה והבנין. איפת-השקר עפה לבבל ובתוכה יושבת הרשעה; ולתוך פיה של הרשעה מושלכת ככר-העופרת — ועל השאלה לאן מוליכים אותה, באה התשובה: "לבנות לה בית בארץ-שנער, והוכן והוניחה שם על מכונתה!" ארץ-ישראל נקיה, בלא ניצול, בלא שקר וכו', הוא האידיאל.

תמונה ז': סיום לתמונה א', והיא סוגרת את סידרת התמונות. המהפכה המקווה באה. האימפריה הצפונית עומדת לפני תבוסה. ושוב נשלחים פרשים לראות את הנעשה בעולם: אם "הארץ יושבת ושוקטת" כבתחילה. וה"סוסים השחורים", שיצאו אל ארץ צפון, חוזרים ומביאים את בשורת אותה המפלה, שבה תלויות האפשרויות החדשות עם שינוי הקוניונקטורה המדינית בכלל, והמעשה הגדול של שיבת-ציון השלימה יוכל להתחיל עתה כמחדש.

ולאחר שבע התמונות וכאישור להן והוכחה שתחיה קטנה זו תחיה היא ויש להתייחס אליה כלתקומה ממלכתית שלימה, בא אותו סיפור שבו מסתיים הספר בכללו (פרקים ז' וח') ובו הכרזה מפורשת על ביטול כל הצומות של החורבן — תשעה באב, צום גדליה, עשרה בטבת, שבעה-עשר בתמוז — כי הגאולה באה, וזו היא הגאולה, וכך יש להתייחס אליה גם מתוך הכרה, שאם לא כן לא תבוא לעולם:

מפרס-בבל באים שליחים לירושלים לשאול שאלה מן הכוהנים ומן הנביאים, אם חייבים לצום אותם הצומות של החורבן, או לא. כלומר, בתשובה לשאלה זו — אם לחיוב או לשלילה —

בשביל התנ"ך

שניהם כאחד יקחו בידם את אבן-הבניה הזאת של התחיה הלאומית — שבעה מעיינות של ברכה יצאו ממנה! עד שהוא מגיע לפינאל שלו, שנזכר כבר לעיל: "ביום ההוא יקראו איש אל רעהו אל תחת גפן ואל תחת תאנה".

תמונה ה': רצון-העם, שהוא רצון-האלוהים, הוא העיקר. וכיון שזהו העיקר, מצויירת גם התמונה הזאת בצירור מופלא ושלם, שיא כל התמונות הללו. והקדמה של פסוק אחד לתמונה: הנביא ישן — את שנת ההווה, המציאות הרעה שתחלוף, הוא ישן — ומשהוא מקיץ לחזות את הבאות, את התחיה המקווה, הוא רואה אותה בדמות מצויינת ביותר; מנורת-זהב היא תחית-ישראל — "מנורת-זהב כולה" נאמר שם — והיא חייבת להאיר, והיא מוכרחת להפיץ את אורה הגדול, אלא שאין כוח, אין שמן — ואיככה תאיר? והכל מיואשים ביאוש גדול שלא תאיר. והנה הולך ובא המשך התמונה: שני עצי-זית עומדים מעל למנורה זו, ומהם שופע מעצמו, מן הטבע, מן האלוהים, שפע השמן (או כפי שכתוב כאן שפע "הזהב") אל תוך המנורה, והיא מאירה. מעצמה היא מאירה. ברצון אלוהים היא מאירה. והכתובת של התמונה הלא הן אותן המלים המופלאות השגורות בפינו למן היום שהתחיל בו ישראל במפעל-תחיתו האחרון, הציוניות: "לא בחיל ולא בכח, כי-אם ברוחי, אמר ה' צבאות".

תמונה ו': בעיה חשובה היא שביקשה פתרונה כאן. והנביא פותר אותה באירוניה קלה ומעניינת. הישוב הדל מנוון בהכרח, בשקר, במעשים רעים שבין אדם לחברו, שסיבתם במיצר המקום, במיצר האוכלוסים ובמצב הכלכלי הרע — שנות-בצורת שמביאות בהכרח ל"איפת-שקר" ולשבועות-שקר ולגניבות ולהתעשרות המעטים על חשבון הרבים וכו'. אבל הנביא אינו מנביאי הבית הראשון, שישראל מעורה היה בקרקעו וסכנת-ההרס צפויה לו להיעקר משרשו בשל אותם החטאים, שהמוסר רואה אותם כלואי-של-התנונות למישגים המדיניים. אלא נביא

בשבילי התנ"ך

מתבטא ממילא היחס לגאולה. והנה אין מסופר כאן בספר מה השיבו על כך נביאים אחרים (בודאי היו כאלה, ששללו כל שיבת-ציון זו ודרשו להמשיך בצומות-החורבן). ואילו הנביא שלנו משיב על כך בשני פרקים גדולים ומוכחים, שכל הצומות הללו בטלים ממילא ויבוטלו, כיון שישראל חזר אל ארצו, בונה את ביתו מחדש ויזכה לתחיה גמורה, שתהא משפחת את כל הגלויות שהיו. "צום הרביעי, וצום החמשי, וצום השביעי, וצום העשירי, יהיו לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים!"

ואחר פינאל על-אנושי זה שבארבעה הפסוקים האחרונים של פרק ח', הפרק האחרון שלו: ישראל היא האומה השלימה במוסריותה בעולם, בנויה בארצה, מאושרת בארצה, ועד כדי קנאה, ועד כדי השפעה על העמים האחרים ו"יושבי ערים רבות", שיתאספו יחדיו וישפיעו אחד על השני לעלות לירוש-לים ולראות את הדוגמה הזאת של מדינה מוסרית שלימה בבנינה ושקטה במדיניותה. ועד האקורד האחרון, האירוני במקצת-שבמקצת, שנוזכר כבר לעיל: "והחזיקו בכנף איש יהודי לאמור: גלכה עמכם, כי שמענו אלוהים עמכם!"

קרי וכתוב

(זכריה ו')

בספר זכריה, פרק ו', פסוקים ט"ז-ט"ו, מסופרת אפיזודה כזו:

שני אנשים עשירים עולים מן הגולה שבבבל לירושלים ומביאים אתם מתנות כסף וזהב לישוב החדש ולבנין בית-המקדש החדש. והנביא זכריה, שחלק מחזיונותיו מוקדש להשכנת שלום בין שתי המפלגות היריבות באותם הימים, ראשית "יסוד המעלה" — מפלגת-הכהונה ומפלגת-הממלכה — נוטל את הכסף הזה ועושה ממנו שתי עטרות סמליות: האחת לכוהן, ליהושע בן-יהוצדק, והאחת לממלכה, לזרובבל בן-שאלתיאל, אשר מזרע בית-דוד.

האידיאולוגיה היא זו: לשתייהן גם לכהונה וגם לממלכה, מקום בבנין הארץ המתחדשת ואין צורך בפילוג ובמחלוקת. והנה מעניינת כאן ה"צנזורה" עם השינויים שבקרי וכתוב, שהוכנסו לקטע זה:

א) בפסוק אחד נאמר: "ועשית עטרות", בו"ו ובלשון רבים. ובפסוק האחר, בסופו של אותו סיפור קטן, כתוב עטרות, בלא ו"ו ובלשון יחיד: "והעטרת תהיה"; (ב) בפסוק י"א נאמר: "ועשית עטרות ושמת בראש יהושע בן-יהוצדק הפהן הגדול". ואילו ממילא מובן, שאין לשים שתי עטרות על ראשו של אדם אחד, ונמחקה כאן מחצית הפסוק: "ובראש זרובבל בן-שאלתיאל". שכן מהמשך הפסוק הבא נראה מפורש, שהדברים "והוא ישא הוד וישב ומשל על כסאו" מכוונים אל הנצר מבית-דוד, אל זרובבל, "איש צמח", שהנביא מבקש לראות בו מקיימה של שושלת-המלכות, הוזה אומר: "צנזורה פוליטית". אבל השאלה היא בידי מי נעשתה ה"צנזורה" הזאת עם התיקונים והמחיקות?

קרי וכתוב

ואילו הנביא העברי, ממשיך המסורת הגדולה והאידיאליסטית מבבל, המהלך בין האנשים הקטנים הללו אשר ב"ימי-הקטנות", אינו רואה בישוב הקטן הזה אלא הנביטה הראשונה של מלכות-ישראל, העתידה לבוא ומוכרת לבוא. שאם לא כן, לא כדאי. בשביל הישוב הזה של "חמישים האלף", לא כדאי לגמרי. והכהונה והמלוכה, שני מוסדות מוצדקים הם, שעליהם יפון לעולם בית-ישראל. ויהושע בן-יהוצדק וזרובבל בן שאלתיאל בודאי שאינם לא משה רבנו ולא אהרן הכהן — אודים מוצלים מאש הם, כפי שנאמר שם. וגם הם רק סמלים הם לאשר יבוא, או כמו שנאמר שם: "כי אנשי מופת המה". ויש לקיים את הסמל בכל האמצעים, ודוקא בשעות כאלה של פשיטת-רגל וירידה. ואם כן, שתי עטרות. האחת על ראש זרובבל, הסמל לנצחיות מלכות-ישראל, והאחת על ראש יהושע הכהן, הסמל של נצחיות הכהונה, כלומר: יהדות שלימה ללא ויתורים גם ברגעים של התנוונות וירידה.

יד איזו צנזורה היתה, איפוא, באותו הסיפור הקטן?

עם מות כורש באה הירידה. אפילו הנוסח של ההצהרה נעלם מן התיקים של המיניסטריזן הפרסי, ובימי דריוש כבר לא זכרו כמעט שהיתה פעם הצהרה היסטורית כזאת. (לאחר חיפוי-שם רבים נמצאה העתקה באחמתא כמסופר בספר עזרא). על מדינה עברית אסור היה לדבר, ועל מלכות-ישראל לא כל שכן. כלומר, ניצחה המפלגה המינימאליסטית ונשתלטה על המדינה בהסכמת השלטון המרכזי וקיבלה לידה את הביקורת על כל הנאמר ועל כל הנכתב, ובודאי גם על כל שנכתב מכבר, ואפילו בתוך ספר-הספרים המקודש. ואולי (מי יודע?) נעשו תיקונים והשמטות אלו בימי החשמונאים, כשהמלוכה נפלה לידי הכהונה וביקשו לקיים הכרה זו לדורות?

"עטרות" בו"ו, "עטרת" בלא ו"ו — השקפת-עולם שלימה באות קלילה אחת עם תמונה שלימה ממצאות רחוקה.

בשביל התנ"ך

ותמונה שלימה ממה שנתרקם באותם הימים בארץ עומדת כמו חיה לעינינו:

בראשית שיבת-ציון אנו עומדים כאן; שנים אחדות לאחר הצהרת כורש. העליה של חמישים אלף "הנשארים", "העניים והאביונים", מצאה את הארץ שוממה. לאחר הנחמות המוגזמות של אותו נביא אנונימי גדול: "ושמתי כדכוד שמשותיך"; "וישם מדברה פֶּעֶדן" וכו', ניצבים העולים בפני מציאות עגומה ביותר: שממה, בצורת, דלות חומרית ודלות רוחנית, ורפיון ידים ואמונה מתנדפת למראה "ימי-הקטנות", ואין כוח ואין עוז לגשת לשים אריח על גבי אריח לאותו בית — בית-המקדש המקודש — שהוא-הוא שרמזו להם מרחוק כסמל לשיבה הגדולה. כי המעשה, כל מעשה-התחיה, נראה כחסר-ערך מעיקרו. ובמקום זה, במקום ההתאחדות לשם המפעל המשותף, באות — כרגיל במקום ובשעה שאין עוד מאומה במציאות למעשה — המחלוקת בדבר השלטון שאיננו עוד שלטון, ובדבר הכהונה שאיננה עוד כהונה; מחלוקת תיאוריטית, הממררת את החיים, הממורמרים גם בלאו הכי.

מה שם קראו לעצמם המפלגות הללו אין אנו יודעים כיום. אנו נכנס כאן בשם: מפלגת זרובבל — היינו אותה המפלגה של המאכסימאליסטים, השואפים לממלכה שלימה בתוך גבולותיה ההיסטוריים, הדיידיים של הארץ. ומפלגת יהושע בן יהוצדק הכוהן — המינימאליסטית, היודעת כי פרס לא תתן יותר מאשר הבטיחה, ובתמורת הפוליטיקה שם והמלכים, מכורש לקאמביוס ולדריוש וכו', לא יתנו גם מה שהבטיחו. ואם כן, לא מדינת-יהודים משני עברי הירדן ולא שלטון מבית דויד, המסמל את האידיאל הממלכתי, אלא שלטון של כהונה וכוהנים; מרכז קטן של שומר-יתורה ויודעי-חוק, שיהא נתמך בכספים שעולי-רגל יביאו אתם, או שישלחום על-ידי הרצים לארץ זו, שהצהרת כורש נותנת בה, לדעתם, את הזכות המפורשת בהצהרה: "לבנות לו בית בירושלים אשר ביהודה"; בית לאומי במובן המוגבל והמצומצם.

זעיר ומצטדד סוגר ספר קטן זה בסיום אחרון ונוגה את ספרי הנביאים הגדולים, הנקראים בשם אחרונים — והוא אחרון האחרונים. ספר אנונימי ללא תאריך וללא זכרון לתקופה, למלכים או גם למאורעות חשובים. רק רעיונות אחדים, נושאים שלושה או ארבעה, ובביטוי חדש ובסגנון אחר מאשר כל שאר הנביאים שקדמו לו. וזה הכל.

אבל אימתי עמדו על פרקיהחיים ענינים אלה, שהוא נושא עליהם דברי-הטפתו, יותר מאשר נבואתו (במובן זה הנעלה של הנביאים הגדולים ישעיהו, ירמיה ויחזקאל), ומה הרעיונות החדשים, או לפחות ההטעמה החדשה, שבאו כאן לידי ביטוי?

אין ספק, שבבית שני אנו עומדים כאן, ואין כאן, בהנחה זו, חלילה מ"ביקורת המקרא". עצם הצירוף של הספר על ידי המסדרים לחגי ולזכריה מוכיח על הכוונה. וגם הרעיונות ונושאי הרעיונות. וכנראה שגם מהצד הכרונולוגי נכון היה לשים ספר זה לאחר שני הנביאים הללו שבתחילת בית שני שנתבאו בימי דריוש, כעשרים שנה לאחר הצהרת כורש (520 — 515 קודם הספירה).

וכך יוצא אמנם, שבשלושה פרקים קטנים אלה של ספר מלאכי אנו יוצאים את הנבואה העברית, זו שפותחת בטיראדה הגדולה בדף הראשון של ישעיהו "הוי, גוי חוטא, עם כבד-עוון", ומסתיימת כאן, בפרק האחרון, במלים הטובות: "הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא לפני בוא יום ה' הגדול והנורא". וכל שירכו שמיעתו ויבקש להאזין לסימפוניה ענקית זאת, שהילכה על ראשנו נבואה זו על כל סגנוניה, קצביה, לשונותיה — וביחוד על הטלטלה הגדולה שנטלטלה בה הנפש בתוך צער העולם וצער האומה כאחד — ימצא ש"הפינאל" המעט הזה, ג' הפר-

קים של ספר מלאכי, הפשוט והטוב, סיום טוב הוא והארמוני למנגינה ענקית-הומית זו.

ב

שלושה הם הענינים, הנושאים, של ספר זה. ואילו נתחלקו בספר חלוקה מודרנית ובשורות ריתמיות, היו אלה כמתבלטים מאליהם ללא צורך של הטעמה מיוחדת. והנושא הראשון נושא עתיק וקדמון הוא, שהדים לו עוד בדבריו של אחד מן הנביאים הראשונים, הבלתי-מטיפים, שמואל: ההתנגדות התקיפה לקרבנות. אלא ששם אנו עומדים עוד במקדש שילה, לפני היות עוד זכר למקדש בירושלים, וכאן אנו עומדים, כנראה, עם גמר בנין בית-המקדש השני, שנשלם באותן השנים שבהם נושא מלאכי את דבריו. אבל האדם אינו משתנה וגם הנושאים המוסריים אינם משתנים, או כפי שנאמר כאן: "כי אני ה' לא שניתתי, ואתם בני-יעקב לא כליתם" (היינו: לא כליתם לעשות מעשיכם). אלא שאף-על-פי-כן יש כאן הטעמה אחרת, חדישה יותר, פרימיטיבית פחות ואוניברסאלית יותר. "בכל-מקום מוקטר, מוגש לשמי", נאמר בספר הזה, והרעיון הוא, שאלוהי-האומה בארבע אותיותיו פסק להיות לוקאלי ונעשה אלוהי-העולם, היינו, שוב אלוהי המוסר העליון, שאין לצמצמו לא בבית מקדש ולא בקרבנות, שמקריבים לו. ומכאן גם תפקיד הכהונה, שמתחדש כאן ומבקש ליעשות מתפקיד של קבלת-קרבנות סתם והקרבתם, למניע ולמוסד מוסרי קבוע בישראל: לימוד התורה, השפנת שלום בין אחים וביחוד יראת-שמים, המושג שהוא חדש בספר הזה, כפי שנראה בהמשך הדברים: "יראי ה'", שנעשו כנראה מפלגה בישראל באותם הימים (והדים לה במזמורי תהילים שבהלל; עיין שם). ואילו ניתן להוכיח את הדבר, הייתי אומר — ומבין השיטין נראה כן — שהוא עצמו, מלאכי, היה אם כוהן או לוי (בספרו אין הוא מבדיל בין שני אלה; והכהן נקרא כאן בשם לוי על שום מוצאו

ספר מלאכי

שאינה גלויה, שנתפתחה בעם — ושוב, כנראה, לאחר האכזבות הגדולות של הגלות והעליה שלא מילאו את התקוות שתלו בהן. כפירה בלתי-גלויה היא שבאה למראה אסונו של העם, והטחה כלפי מעלה, והעם "נדברים ביניהם", כפי שמנוסח כאן, ומעוררים לאי-אמונה. והנביא רואה בכל אלה, מתוך השקפתו העמוקה, רק שטחיות בלבד, רק הכרה רגעית במצב רגעי, והוא — ככל הנביאים שקדמו לו — מרים את הענין ואת השאלה ומנשא אותם לשאלות הנצח המוסרי, ליום ה' ה"בוֹעֵר פתגור", שבו יהיו "כל-זדים וכל-עושה רשעה קש, ולהט אותם היום הבא".

והנושא השלישי, שגם הוא אינו אלא מסקנה מתוך אי-האמונה וההפקרות האפיקורסית, הבעיטה כלפי מעלה — ענין נשואי התערובת שנתרבו, כנראה, באותם הימים בישראל, בימי העליה הראשונה. והנביא מטעים במפורש, בשעה שהוא פותח בנושא זה, שיש כאן בגידה באלוהים, היינו שוב המלחמה באותה ההכרה, שלית דין ולית דיין, והכל מותר, ואין מאומה, ואין קידושין, ואין ברית-קודש ואין צורך לקיים בריתות של קודש וכו'.

יוצא איפוא, שהספר הקטן הזה נולד בשעה קשה של ערעור המוסדות המוסריים-הדתיים בעם, וכיון שבהיסטוריה העברית יש חלל גדול ללא כל גישור בין השנים הללו לבין הופעת החשמונאים והמשנה וביסוס החיים הדתיים מחדש, אין לדעת אל נכון מה היה הרקע לשוועה נבואית זו, שנגעה בכל מוסדות האמונה וביקשה תיקונה.

שלושה ענינים, שמקורם אחד: מוסד הכהונה המזדלזל, מוסד הנשואין שחולל, וערעור יסוד האמונה התמימה באלוהי היושר והצדק.

בשבילי התנ"ך

המקורי-הקדמון) וביקש לבסס את הכהונה לעומת הנבואה — כאשר ביסס זכריה את הכהונה לעומת המלוכה, וראה את שתיהן כמוסדות נחוצים לאומה בקיומה — ולעשותה, כאמור, מוסד מוסרי נעלה, או כפי שנאמר כאן: "פיי-שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו, כי מלאך ה' צבאות הוא" — כלומר, ערכו של הכהן כערכו של הנביא.

אלא שכל זה אינו בא — ושוב רק "כנראה", מתוך השערה — אלא כפרט במסגרת-התוכן הכללית של הספר, שלשמה נכתב: הפקפוקים האפיקורסיים שנתעוררו בימיו בפעם הראשונה בעצם האמונה בשליטו-של-עולם, בצדק וביושר ובהשגחה עליונה, ובשכר ובעונש וכו', עד סוף כל שאלות כבשונו-של-עולם. בפעם הראשונה, נאמר כאן, שכן לא מצינו בנביאים ראשונים שאלות כאלו שנשאלות כאן בספר זה, או הנחות כאלו, כגון "שוא עבוד אלהים, ומה בצע כי שמרנו משמרתו", או עוד תהומי מזה: "אנחנו מאשרים זדים, גם נבנו עושי רשעה, גם בחנו אלהים וימלטו"; או הטחה גמורה כלפי מעלה: "כל-עושה רע טוב בעיני ה'... או "איה אלהי המשפט ?"

ולפיכך רואה הוא גם בהזנחה זו ובזלזול זה של הקרבנות הטמאים, המובאים לבית-המקדש החדש — והכהנים מקבלים אותם — ביטוי-משנה לאפיקורסות זו, היינו שוב ההכרה הפנימית השלילית, שלית דין ולית דיין, ואין עין משגחת מלמעלה, ולפיכך ניתן להקריב לו — כיון שדורשים להקריב לו — כל טמא, ולהפוך להשתתה ולקלקול מוסד כזה, שיסודו מוסרי היה, ובלא המוסר הזה אין כל צורך בו. מוסר שהופך לאי-מוסר, אי-מוסר כפול בו, ולפיכך הוא מטיח על פניהם במפורש, שהם רואים את שולחנו של אלוהים "מגואל ונבזה" ומציג לפניהם את המשאלה לקום ולסגור את ה"דלתיים" הללו, דלתי בית-המקדש, "ולא תאירו מזבחי חנם, אין חפץ בכם".

וכך משתלבים איפוא שני נושאים ונעשים לאחד: הקרבנות הטמאים שהם מקריבים וענין זה של הכפירה הגלויה, או

ספר מלאכי

(ופירשו המפרשים, שהעקיצה היא כאן: והלא האחד, היינו אברהם אבינו, גם הוא גירש את אשתו; והתשובה: לשם "זרע אלהים" עשה זאת).

ובענין השאלות "האפיקורסיות" — הנחה זו: "הוגעתם ה' בדבריכם", כלומר: השאלות הללו על צדיק ורע לו רשע וטוב לו נושנות הן כימי עולם, וגם שטחיות מעיקרון. וכאן הדיאלוג:

וַאֲמַרְתֶּם: בְּמָה הוֹגְעָנוּ?

מִרְכָּם: כָּל-עֲשֵׂה רָע טוֹב בְּצִינֵי יְיָ.

וּבְהֵם הוּא תִפְּץ.

או: אִיִּה אֱלֹהֵי הַמִּשְׁפָּט?

ואילו ראש לכל ההנחות היא זו שבאה בראש הספר כהקדמה קטנה, וממנה אנו נמצאים למדים שהעם הגיע באותה שעה לכלל יאוש לאומי, והתלונה הפנימית היתה, שהוא, העם, עם אלוהי-העולם, הופקר לנצח, והוא — מי יודע! — שנוא גם בעיני הגויים משעבדיו וגם בעיני אלהיו. ועל כך באה כאן מיד, עם פתיחת הספר, ההנחה הגדולה במלים מפורשות: "אהבתי אתכם, אמר ה'!" ועל השאלה שבדיאלוג, השאלה התהומית שמסתתרת בה אותה ההכרה השלילית:

"ואמרתם: במה אהבתנו?"

באה התשובה האחת, האמיתית והנצחית: בעצם ההפליה לטובה, לחיים, מעמים אחרים, יש משום ביטוי לאהבה, להתייחסות, כפי שכן נתקיים הדבר בתולדה העברית הגדולה ובאלפי-השנים שבאו על האומה לאחר השאלות והתשובות הללו, שנשארו אף-על-פי-כן משאלות כבשונו של עולמנו עד היום הזה.

בשבילי התנ"ך

ג ואילו מקוריותו של הספר הקטן הזה היא אולי בצורתו יותר מבתכנו. שני הנביאים הללו, הסמוכים זה לזה בסופם של הנביאים — זכריה ומלאכי — נבואותיהם שונות בצורתן (בחיצונית מדובר כאן) משאר הנביאים שקדמו להם. זכריה בחר לו דרך של ציור: תמונות שלימות שבהן מביע הנביא את הרעיונות הנושאים. עתים הוא מבאר אותם ועתים גם אינו מבאר. ואילו מלאכי שתי דרכים בחר לו לנבואתו: א) ההנחה שהוא מניח בראש כל הטפה; ב) הדיאלוג הבא ברוב חיוניותו ומנתח ומבאר, מסיק מסקנות — ומנצח.

וההנחות תקיפות הן, ועליהן הוא בונה את הדיאלוג. וכך בענין הקרבנות, ובענין נשואי-התערובת ובענין זה — שהוא יסודו של הספר, כאמור — הפקפוק בצדק ובצדיקו-של-עולם כאחד.

"בן יכבד אב ועבד אדוניו", כמובן ממילא. וכאן באה ההטעמה על יחס העם לאלוהיו, שאינו לא יחס של בן לאביו — היינו העבודה מאהבה — ולא יחס העבד לאדוניו, היינו העבודה מיראה, כפי שניסחו חז"ל. ולאחר ההנחה הזאת בא הדיאלוג החרף ב"התקפה", בזה אחר זה:

וַאֲמַרְתֶּם: בְּמָה בְּזִינוּ אֶת-שְׁמִי?

— מְגִישִׁים עַל-מִזְבְּחֵי לָחֶם מְגָאֵל!

וַאֲמַרְתֶּם: בְּמָה גִאֲלָנוּךָ?

— בְּאֶמְרָתְךָ: שְׁלֹסן יְיָ נִבְּנָה הוּא!

ובענין נשואי-התערובת: "הלוא אב אחד לכלנו, הלוא אל אחד בראנו, מדוע נבגד איש באחיו לחלל ברית אבותינו" — כאן ברית-הנשואים, שהוא "קודש ה'", כפי שנאמר בפסוק שלאחר זה, והדיאלוג:

— וַאֲמַרְתֶּם: עַל-מָה?

— עַל כִּי-יְיָ הִצִּיד בֵּינָךְ וּבֵין אִשְׁתְּךָ עֲוֹרֵיךָ!

— וְלֹא-אָחַד עָשָׂה, וּשְׁאָר רוּחַ לּוֹ?

— וּמָה תִּשְׁאָל מִבְּקָשׁ? — זָרַע אֱלֹהִים!

"מרעידים על-הדבר ומהגשמים"

באותו יום-גשם ושהוכרו עליו חרם קשה כזה, תכלית גדולה היתה לו, שענין הרחקת הנשים הנכריות שימש לו רק עילה בלבד — הכינוס העממי הגדול הראשון, קודם שיבוא הכינוס לשם מתן-תורה המחודש לאחר שנים אחדות (גם השנים מסו-פקות כאן, ואף-על-פי שרבים עושים להן קבע בספריהם) וההיטהרות לא מנשואי-התערובות בלבד, אלא מכל ה"נכר" — או ההתבוללות והטמיעה בלשון של ימינו — שנשתקעו בו בארץ על-ידי המגע עם השכנים, ה"עממים" המרובים, השומ-רונים והערבים והאשדודים וכו', והפכו לקיבוץ של-חרפה, של דלות ועוני מכל הבחינות ובכל המובנים, גם בחומר וגם ברוח, בשעה שהגולה הגדולה השליכה את כל יהבה ואת כל תקוותיה הלאומיות עליהם, על ה"נשארים", היינו העולים, שחייבים היו לשמש סמל לאומה. והיה הסמל למשהו, שמעורר רחמים מצד אחד — ההתנוונות מתוך דלות-האמצעים — ומעורר בוז מן הצד השני למראה אידיאלים שנמסרו לכאלה שהפכו אותם ללעג והסתגלו לסביבה דלה ומושחתת זו של שרידי עמים מנוונים, והגגו בחוצפה את ההסתגלות הזאת מתוך ציניות — נשואי-התערובות של ניני כוהנים גדולים מבני יהושע בן-יהוצדק ואחרים עם בנות סנבלט השומרונים וטוביה העבד העמוני וגשם הערבי, ואידיאלים שהופכים לאסימונים ועוד יותר מזה ללעג (כאשר יארע לא-אחת לאבות ראשונים נושאי שאיפות הנמסרות לבניהם אחריהם), מעוררים כאב גדול בלב אלה, שהאמינו לתומם כי אותו האידיאל שנמסר לדור נשתמר בידם, ואם לא בשלימותו הרי לפחות לשליש או לרביע, והנה הם רואים שהפכו להם את כל הקערה על פיה, וביחוד הפכו את כל המונחים, שלכאורה נשתמרו בידם, למחוסרי-תוכן, לאפס, ללעג, או כפי שמוגדר כאן ל"מעל", שפירושו אינו אלא לקלקול שבכוונה תחילה, ואם אותו אדם הרואה את כל אלה "חדש" הוא, שהביא עמו מן הגולה את האידיאליות שנש-תמרה בטהרה מתוך המרחק; ואם איש-הרוח הוא, כוהן ו"סופר

"מרעידים על-הדבר ומהגשמים"

(עזרא י, ט)

כל הציור כולו, שנעשה כאן חי עד לידי הבלטת כל הסצינה כולה מתוך הסיפור השלם שבאותו פרק והפרקים שקודמים לו, אינו אלא במלה זו האחת בלבד — "ומהגשמים". מלה גרוטס-קית היא זו כאן, מפתיעה, שלא ראית כלל מראש, שהיא אפשרית במקום זה, ואף-על-פי שנאמר קודם לכן, שהחודש היה התשיעי, היינו כסליו, והיום הוא יום-חורף, שעשויים לירד בו גשמים. הצירוף הוא כאן המפתיע והוא שעושה אותו מחזה ריאלי פתאום וממשי, וחטיבה גדולה של היסטוריה עומדת לפניך כמו חיה, ואתה "מרעיד על הדברים" ורואה את הדבר בעין:

יום-חורף, יום-גשם, ובחצר-הבית כינוס גדול, גנוסיא שלימה, שנועדה מראש ליום זה לשם תכלית גדולה, לאומית, ועד למידה כזאת נתנו חשיבות לאסיפה לאומית-עממית זו, שהכריזו חרם-מראש על כל שלא יבוא: "יחרם פל-רכושו והוא יבדל מקהל הגולה". והקהל נתכנס ובא באלפיו, או ברבבותיו — מי יודע? ספירה לא נשתמרה בידינו מאותם הימים, אך כיון שאנו עומדים כאן כשמונים שנה לאחר הצהרת כורש, יש לשער שאולי היו כבר בארץ אילו מאות אלפים מישראל, ומי יודע אם אין הסצינה הזאת שבחצר-הבית באותו יום מראה כינוס של כמה עשרות אלפים, והם עומדים ומרעידים על "הדבר" — איזה דבר? ואף-על-פי ש"הדבר" מפורש בספר — גירוש הנשים הנכריות ו"הנולד מהם" — יש לומר ממה שאנו למדים מתוך כינוס גדול אחר שמתואר משום מה לא בספר עזרא אלא בספר נחמיה, אף-על-פי שנאמר שם במפורש שכל הענין על-ידי עזרא נעשה (קריאת-התורה בפעם הראשונה לפני קהל-ישראל בירושלים), שהדבר הזה, שמרעיד כל-כך את הלבבות

"מרעידים על-הדבר ומהגשמים"

ולחרפה בשלימותו, ונחמיה הוא ש"מחיה את האבנים מערמות העפר" — והם בוכים. מפרקים עצמם בשעת כושר זו של בכיה, ובוכים. ואילו הוא עצמו, הכוהן-הסופר, אינו בוכה עוד. לו תכנית ברורה, שלמענה בא לירושלים וקיבל עליה רשיון מפורש, מלכותי, ועד לרשות לדון אפילו דיני-נפשות, אם לא יצייתו לו; ובאותו מובן: "אם לא תקבלו, פה תהא קבורתכם". לפיכך אין הוא דואג לגשמים וליום-החורף הקר ומכנס בפקודה מלכותית את כל קהל-ישראל לירושלים כדי לכוף עליהם לא את התורה בלבד כבמעמד הר-סיני אלא את כל היהדות כולה. ועזרא הוא הוא שעושה את הישראלים ליהודים. ועל כך יש להטעים (שכן המפרשים הגויים, שכולנו הולכים בעקבותיהם, ביודעים וגם בלא-יודעים, אינם עומדים על כך, משום שכל הענין הלאומי הזה אינו מושך את לבם) ולחזור ולהטעים, שהעם היהודי בהמשכו, למן אותם הימים ועד ימינו אלה, אינו המשך של בית ראשון, של דוד ושלמה, אלא של בית שני, של מה שהונח כיסוד יהדותי — בתורה, באנשי כנסת-הגדולה, ביסוד בתי-הספר (יש משערים, כי מונח זה משל תקופתו הוא) — על ידי עזרא הסופר באותם הימים, ובאותו יום א' בתשרי (של שנת 445 קודם הספירה), שאין ספק, ששקול הוא כנגד היום של מתן-תורה.

ולפיכך יש לראות כאן את הכינוס הראשון הזה, המתואר בפרק זה, כעין הקדמה למה שעתידי לבוא. ובלשון המונחים של ימינו: מעין הכנה נפשית-חינוכית לקראת קבלת העול המחודש להיות לעם — או ל"אומה", לפי ההגדרה של אחד-העם — ובמובן העליון והנבואי של מושג זה: לעם הנבחר, נושא האידיאלים הללו, הנבואיים, שהוא פורש אותם עליהם בתורה, שחייבים מעתה לקרוא בה, ובדברי-הנביאים, שחייבים להפטיר בהם את דברי-התורה וכו'.

ובאותו יום העשרים בכסליו (ארבעה-חמישה חדשים לאחר שבא לירושלים; בחודש אב לשנת 458 בא) נעשה המעשה הזה

בשבילי התנ"ך

מהיר בתורת משה", כלומר אדם שהשקיע כל חייו בתורה זו ואין לו משאת-נפש אחרת אלא להביא את התורה הזאת עמו לארץ ולכוף אותה מחדש על ישראל בארצו, ומתוך ההכרה שבלעדיה אין לנו שיור וקיום כלל, והוא "הכין לבבו" לכך כמה וכמה שנים — הרי אין לו פורקן אחר למראה ההתנוונות הכפולה הזאת של העלייה הראשונה שהושחתה בהמשך זה של שבעים-שמונים שנים, אלא לעמוד באותו המקום המקודש, שהנפש יצאה אליו בגולה, חצר-הבית והמדרגות המובילות אל ההיכל, ולשווע על ה"מעל" הזה, או עוד יותר מזה, כפי שנאמר במפורש באותו ספר: "קרעתי את-בגדי ומעילי ואמרטה משער ראשי וזקני ואשבה משומם".

על מדרגות-הבית הוא יושב משומם, בודד ותוהה-בוהה בעיניו נכחו לעומת ירושלים המופלאה שבחזיון-לבו, שמבני-עמו נשתכח, כנראה, ערכה בכלל ואינם זוכרים עוד כל עיקר שירי-שלים היא זאת, היינו משהו שמחייב ערכים מסויימים, מוס-ריים, לאומיים ואנושיים. והוא פורש כפיו אל השמים וקורא במלים פשוטות ומופלאות: "אלהי, בושתי ונכלמתי להרים, אלהי, פני אליך!" כי גדולה הבושה וגדול הכאב מאוד.

ומה לעשות? — לא פחות ולא יותר: לעשות עם מחדש. להתחיל במקום שהתחיל במדבר, או עוד קודם למדבר, במצרים, הוא, משה בן-עמרם, שחז"ל שקלו אותו, את עזרא, בצדק כנגדו. והוא הולך ומבקש את עמו — מחפש את ירושלים בנרות — שכן מאמין הוא, שאי-אפשר שהכל מנוון, שהכל מקולקל ומושחת, ואמנם נקבצים אליו "אנשים ונשים וילדים" (!) והם בוכים, כפי שמסופר, "הרבה בכה". על שום מה הם בוכים? — לא על שום שכבר היה סיפק בידם להרהר חרטה על מעשיהם. אלא דוק ותבחין כאן, שהם בוכים כולם משום טעם אחד בלבד: כל המצב מעורר דמעות ובכי, הכל רע, ומכל העברים, והם עומדים רגע לפני חורבת חייהם (והחורבה כאן חורבה ממש; עוד גל-האבנים מן החורבן שהחריב נבוכדנאצר מוטל לראווה

“והשגל יושבת אצלו”

שים את עמל העבר — לתענוגות פרטיים ולהתהוללות. מכורש, על פני קאמביזס ודריוש ועד לארתחשסתא, ומכאן לאחשורוש — הקו היורד הידוע, שבכל גלגל וגלגול היסטורי. הראשונים, וביחוד הראשון, עוד הלכו לאורם של איזה רעיונות, ואילו האחרונים, או האחרון, כבר מביט על אותן התכניות המדיניות של האבות כעל משהו שנשתחק ונתמחק כצורת אותן המטבעות שלהם שנשתחקה אף היא ונמחקה בהמשך הימים. כורש, כפי הדמות המתעלה לנו מתוך פרק-חיינו גם בכתבי-הקודש וגם בהיסטוריה העולמית, לא היה טיראן סתם. הוא, כאלכסנדר הגדול וכקיסר, היה בעל “אידיאלים אימפריאליסטיים”, ואם אמנם אידיאלים שמקומם במאה החמישית שקודם הספירה. אבל בדבר זה אין הבדל, כידוע, וההבדל, כידוע, הוא רק במו-נחים. ואילו ארתחשסתא הרמון-נשים לו שאין מן הצורך לתארו, כי מתואר הוא היטב ב”ימי אחשורוש”. כיצד נהג הוא עם העמים האחרים באימפריום הגדול שלו, “מהודו ועד כוש”, שבודאי גם להם הכריז כורש הכרזות-הצהרות שונות, אין זה מעניננו כאן. ואילו מה שנעשה בהצהרה שלנו, מעניננו הוא. תשעים שנה בערך עברו מימי כורש ועדיו. ומה שהושג בכל השנים הרבות הללו לא היה הרבה ולא היה ראוי להיות נזכר כלל, אילו לא בא אחר-כך ההמשך הגדול והמופלא של עזרא ונחמיה ואנשי כנסת הגדולה ובית החשמונאים עם תוצאותיהם ותוצאות-תוצאותיהם. (את “יסוד המעלה” יש לראות רק כיסוד קטן לבנין אדיר, שהוקם אחר-כך במסיבות היסטוריות משלנו ומשלהם). ואם כן, אותה הצהרה היסטורית נתמעטה דמותה מכורש לקאמביזס ולדריוש ומדריוש לארתחשסתא, ועד לידי כך שבימיו של זה לא נמצא עוד בתיק השלטונות אפילו פשתגן-הכתב, היינו העתק מאותה הכרזה חגיגית שנסתיימה במלים החוגגות: “יהי ה' אלהיו עמו ויעל”. וכפי שיש לשער לא היה ארתחשסתא זה בקי ביותר בכל שנעשה “בשבע ועשרים ומאה מדינה” שלו, ולא-כל-שכן באותה מדינה קטנה, “יהוד”, הפחוה

בשביל התנ"ך

בכינוס גדול זה ובפומבי גדול בחצר בית-המקדש ועל סבי-בותיו. מחזה מופלא. “עם רב” נאסף, כפי שנאמר שם באותו פרק. ואילו בעצם ההכנה ובהעברת-הקול ביהודה ובירושלים על-ידי כרוזים, עם החרם ועם ה”הורמנה” שהיתה בידי עזרא, שכל שלא יישמע לו “יתנסח אע מן-ביתה וזקוף יתמחא עלוהי” (בעברית: “יוסע עץ מביתו וייתלה עליו”), היינו שיש לו רשות לדון אפילו דין-מות, היה מן הרושם הגדול, שהולך ונעשה איזה מעשה רב של “חילוף משמרות”, של תמורה גדולה, שהעם אולי לא ידע מה היא, אלא שחש בה, והיא באה לידי ביטוי חיצוני במעשה זה, שהיה מעשה קשה אמנם — גירוש הנשים הנכריות וילדיהן, שהיה חייב לסמל לעם את הדבר החדש, שהולך ובא אליו — ושלעומתו עמדו באותו יום היסטורי “מרעידים על-הדבר ומהגשמים”...

“והשגל יושבת אצלו”

או שמן-המשחה של גלגל-ההיסטוריה

(נחמיה ב', ו')

שלוש מלים אלו אילו הובאו בסימני-הפסק של היום, היו נכתבות אם בין שני סוגרים, שני קווים, או שני פסיקים, כלומר, מעין “מאמר המוסגר” הוא, שלא מן הענין, המפסיק, לכאורה, את שטף הסיפור ואינו מפסיקו. והסיפור בשיטפו זה הוא:

נחמיה משמש שר-המשקים למלך ארתחשסתא. ארתחשסתא שלישי הוא בשושלת הפרסית שלאחר כורש. הכובשים והמב-ססים של הממלכה הגדולה עם השושלת החדשה היו המלכים שלפניו, והוא זוכה כבר מן המוכן והופך את ההישגים הגדולים של מייסדי האימפריום הפרסי החדש למה שהופכים כל היור-

“והשגל יושבת אצלו”

אם באורח ישר ואם בתואנות קטנות, פרטיות, שימציאן לעצמו, הכל כ”יד ה' הטובה עליו” אותה שעה — את הרשות המלכותית לעלות לארץ, לראות במו עיניו את פשיטת-הרגל הגדולה, ש”העליות” השונות הגיעו אליה כעבור שנים מרובות כל-כך לאחר ההצהרה, ולתקן, לתקן, כל שניתן עוד לתקן, יתוקן. גרעין בריא בודאי עוד יימצא שם, ביהודה החדשה, שהיא “ברעה גדולה ובחרפה”. כי החרפה (זו שהיתה מאז הכוח המניע העיקרי בכל רצון גאולה, שקם בתוכנו על-פני כל הגואלים ומחפשי הגאולה ועד אחרון-האחרונים, מבשר גאולתנו האחרונה) היא היסוד העיקרי, המניע כאן את האדם, שראה תפארת גויים שאננים, והוא ילך וישיב את הכבוד, המתחלל שם על-ידי השכנים הרעים, האשדודים והעמונים והשומרונים והערבים, והיהודים עצמם.

פניו דלו בצומות, או בסגנון הפרוזאי שבימינו: בדאגה, בדאגה שמא לא תוכל תכניתו לצאת לפועל משום איזו קאפריסה שתלויה “באיש הזה”, שכל הנוהג שלו אינו אלא בקאפריסות. והנה בא היום, יום היסטורי אפילו לגבי הרושם הצנוע בעצמו: “ויהי בחדש ניסן שנת עשרים לארתתשסתא המלך”. — והוא, השר היהודי, איש המעשה ורבי-הפעולה, שאין לו פנאי לכל תיאור (הדרך משושן לירושלים, דרך מדבריות וסכנות, שנמ”שכה בימים ההם חמישה-שישה חדשים, לא נזכרה בספר אף לא במלה אחת), מאריך כאן, בסצינה ראשונה זו, הראיון שלו לפני המלך:

שר-משקים הוא, והוא מגיש יין לפני המלך. ואילו המלך, מי יודע באיזה מצב-רוח שרוי הוא כיום? והרי כאן, לגבי אותו בעל הקאפריסות, תלוי הכל במצב-הרוח, בהשראה הרגעית. וכך תלויה תכנית שלימה וגדולה של החיאת עם בפעם הזאת בקאפריסה של “האיש הזה”. והסצינה הופכת ונעשית דראמא-תית במקצת, אף-על-פי שבלשונו של המחבר היא נמסרת בנעימה הנמוכה ביותר ובמלים הפשוטות ביותר.

בשביל התנ"ך

הדלה אשר מעבר לנהר, “עבר-נהרה”. השרים-הוויזרים שלו בודאי מסרו לו פה ושם דין-וחשבון על הנעשה “בכל מדינות מלכותו”. אבל כל זה, כנראה, לא היה מענינו הראשון, או על-כל-פנים לא ראש-ענינו. וראש-ענינו היו האינטריגות החצ-רניות, ההשתדכיות בין החצרות ש”מהודו ועד כוש”, הטכסים שבהצר, והזהב והכסף והנשים והפילגשים. זה היה העיקר. ושושן הבירה היתה במשך אותן תשעים השנים למרכז עולמי בינלאומי, ובתוך הבינלאומיות הזאת גם מספר מועט, או לא-מועט, של אותו לאום בינלאומי, שעל אף דלותו וקטנותו אנוסים ליטול מתוכו את השרים-הוויזרים, אם מבקשים להחזיק את האימפריום הרקוב הזה שלא יירקב ולא יתמוטט לגמרי. ו”שר-המשקים” אינו אלא תואר, ובלשונו כיום אפשר שאין זה אלא שר-הכספים, (כך מעיר רנאן במשהו לגלוג) או שר-הכלכלה וכו’.

והנה מהלכים לו שם באותה חצר גם לנחמיה, השר היהודי, או בפרסית-בבלית התרשתא, המשמש שר-משקים לאותו מלך-טיראן. מה תפקידו בשלטון? איזה שירות הוא ממלא? — “יומנו” שלו עצמו, היינו ספר נחמיה, עובר על כל-זה בשתיקה, האפיקה התנ”כית אין לה פנאי אלא ל”עצם הענין”. ואפילו ביטוי של יחס לאותו מלך, שבחסדו תלויה כל התכנית הנועזת שלו — החיאת העם משרשו, בין בכלכלה ובין ברוח — אין למצוא בכל הספר, אם לא נראה מעין ביטוי של בוז בשתי מלים בלבד, שנזכרות בסופו של פרק א’, לאחר שאותו שר צם והתפלל על הצלחת דרכו: “ותנהו לרחמים לפני האיש הזה” ... “האיש הזה?” כלומר זה, שמשום-מה נמסר לו העולם לשלטון ונמסרו לו גורל עמים וארצות עם גלגל-ההיסטוריה כולו.

“האיש הזה?” — בו תלויה תכניתו זו, שהוא נושאה עמו כל אותו חורף של שנת 445 קודם הספירה. והוא ממתין לעונת האביב לחודש ניסן. אז יקרב אל “האיש הזה” ויבקש ממנו —

“ואין מקום לבהמה לעבור תחת”

משיג ומקבל פתאום את הכל — כל ה“אגרות” הנחוצות, כל מה שהוא דורש; ועוד למעלה ממה שהוא דורש, ובלבד לסיים את הענין ולהיפטר.

ואילו על שום מה זוכה הוא כל-כך אותה שעה? תכנית שלימה של בנין-עם תוכל עתה לצאת לפועל — ומי היה זה, שדחף באצבעו את גלגל-ההיסטוריה שיהא מופנה ומסתובב לכיוון זה? —

וכאן אותו משפט דל, שלוש המלים של ה“מאמר המוסגר”: “והשגל יושבת אצל”ו, המבאר את ה“פרובלימה המדינית-האנושית” הזאת. השגל, הפילגש היפהפיה, יושבת אצלו, סמוכה לגופו של אותו טיראן באותה שעה שהוא מגיש לו את היין — פילגשים ויין! — וגלגל ההיסטוריה נדחף לכיוון רחוק-רחוק ונעלם מאוד.

“ואין מקום לבהמה לעבור תחת”
או כבישת הרגש

(נחמיה ב', י"ד)

כבר העיר קלוזנר במחברתו “נחמיה” על התמונה שבפסוק זה: “תמונה נפלאה שעדיין היא ממתנת למכחולו של צייר אמן”. ואמנם תמונה גדולה מתקופה גדולה נגלית כאן לעינים בתוך פרק זה של ה“יומן” הקצר אשר לאותו יהודי גדול, שבא לירושלים כדי להקימה מחורבנה, החומרי והרוחני כאחד, ולבנותה.

בימי העליה השנייה אנו עומדים כאן, זו שבאה לאחר “יסוד-המעלה”. שנים הרבה כבר עברו מאז הצהרת כורש, והישוב

בשביל התנ"ך

המלך מגביה ראשו אל שר-המשקים שלו ומחייך, כנראה, ולב נחמיה מרתת. אבל הנה הוא מטיל בו מבט וגם שאלה, ואף-על-פי שבעצם אינטימית השאלה: “מדעו פניך רעים?” — ונחמיה רושם בספרו: “ואירא הרבה מאד”, כלומר: את ההמשך הוא מתיירא; מה עשוי לבוא לאחר השאלה הזאת? וכיוון שהוא “ירא” ואינו יודע עוד לאן פונה היום הקאפריסה, הוא כנוקש בלשונו ועונה: פניו רעים משום... משום חורבנה של... ירושלים... כן, אבל איך לקרוא לירושלים, העיר המרדנית, “קרית-המרדתא”, כפי שנתפרסם שמה לגנאי בתוך השלטונות של פרס, כדי שלא להרגיז אותו, את הטיראן, לכשישמע מלה זו: ירושלים? והוא מוצא כינוי נמוך מאוד לירושלים הקדושה שלו ולארץ משאת-נפשו, שהוא צם עליהן כל אותו חורף — “בית-קברות-אבותי”. שם מופלא לירושלים תשעים שנה לאחר הצהרת כורש. אבל כנראה שהמלך עיניו בכוסו ואינו מגיב כלל על הצירוף הלשוני המוצלח והמרומז הלזה, והוא שואל שוב, כדי להיפטר בודאי מכל הענין: “על-מה-זה אתה מבקש”. ואילו נחמיה מתוח ועצבני, והוא מביט על סביביו כמבקש רחמים. אבל ההיכל גדול ומקושט ב“גלילי-כסף ועמודי-שש” ובריקות של אלילים, ומשום כך מתפלל הוא בלא-מלים, בתוך נפשו פנימה, אל “אלהי-השמים”, כפי שנאמר שם. ולאחר תפילת מעמקים זו ללא-ניב (מומנט דראמאטי, שלא מצינו כמוהו; הפסקה פנימית, בשעה שכלפי חוץ אין כל הפסקה), ולאחר שתיית היין הטוב, מתווספת מלה אחת לאותה משאלה, שבה נאמר כבר הכל: “אשר תשלחני אל עיר קברות אבותי — ו א ב נ נ ה .”

“ואבננה!” כלומר — כל הדרישה כולה במלה אחת. לבנות! — זה העיקר. ואם תהיה הרשות לבנות, כבר יהא אפשר לצרף לזה כל השאר. כאן הנקודה העיקרית להסכמה, וכאן חרד הלב ביותר. והנה לפתע שינוי “במצב-הרוח”. המלך פותח בשיחה, בדיאלוג: כמה חופשה הוא מבקש? מתי יחזור? וכו'. והוא

"ואין מקום לבהמה לעבור תחתיו"

והנה הוא בירושלים. סנטימנטאלי איננו. איש-מעשה הוא. מיניסטר "בעל-תיק" שהשיג רשיון וכסף כדי לגשת למפעל גדול. והוא יודע היטב שמסביב לכל מפעל גדול רוחשים הבריות הקטנים, המתנגדים. ויהא זה מאימת הגודל עצמו. ומשום כך אין לבוא על אלה לא מן הגובה ולא מן הגודל, אלא לרדת אליהם ולמסור את האיניציאטיבה בידם. ולפיכך הוא משתמש למן הרגע הראשון לא במלה "אני", אלא ב"אנחנו". כלומר הם העושים, והוא העומד לעזרתם "פיד ה' הטובה עליו"; ואם רוצים הם יראה להם גם את "התעודות הרשמיות", שהביא אתו. אבל יש לו הרשות להשתמש גם בכוח, ב"חוק".

והעיקר: לא להלוך בגדולות; והעיקר: בלא בזבז מיותר. "לחם הפחה" — רושם הוא ב"יומנו" — היינו "משכורת" בלשוננו היום, "לא אכלתי". כי איך יוכל ישוב דל ומדולדל זה לפרנס פקידים גבוהים במשכורת? רק לא בגדולות. שלושה ענינים עליו לסדר, ואחר יסתלק גם ממשרת-הפחה ותפקידו יסתיים:

(א) בנין החומה מסביב לירושלים וריכוז ישוב עברי בתוכה. כי בלא זה לא יגיעו לעולם לידי התחדשות והתנערות מן הגלות.

(ב) החזרת הקרקעות, ששועבדו לאלה מן היהודים שמצבם טוב היה מסיבות שונות, אל בעליהם היהודים, ועם-זה שחרור העבדים והשפחות היהודים. כי חרפה היא, או כמו שנאמר שם בלשון חריפה: "פי היינו בזה".

(ג) כינוס העם לשם קבלת התורה, שהובאה על-ידי עזרא, סופר-סת"ם, מבבל. כלומר כל הערכים הגדולים להתהוותו השלימה והמחודשת של העם.

והוא מתישב בירושלים ומוציא לפועל אחת אחר אחת את ה"נקודות" הללו. ואגב הוא יושב ורושם את הפרטים גם ב"יומנו".

בשבילי התנ"ך

הקטן בכמותו חולה ונגוע בכמה מחלות: דל הוא וגא, ריקן וציני. "עם-הארץ" הוא השם המרומם, שבחרוהו לעצמם האוכ-לוסים המקומיים בניגוד לבני הגולה הגדולה. מעין "עם הנבחר". האידיאלים של אבלי-ציון נעשו מכבר ללעג בתוך המציאות הדלה של הארץ; השומרונים, האשדודים והערבים, ילידי הארץ הבריאים, נעשו לאידיאל. ודברי-תורה ודברי נבואה, שבת-אבותיהם היו מלאים אותם שם בגולה — מי יבזבז כאן ממונו על קלף ועל סופרים להעתיק את המגילות הללו, ולמי יש צורך בהן? הכל נתבדה. "ונתתיך לאור גויים!" — "ובניהם חצי מדבר אשדודית ואינם מכירים לדבר יהודי-דית" ... "מלכים יראו וקמו, שרים וישתחוו". — "והנה אנחנו היום עבדים... ועל גויותינו מושלים, ובבהמתנו כרצונם, ובצרה גדולה אנחנו" ...

הוזה אומר: הירידה הגדולה שבכל הירידות; אידיאל שהפך לציניות. השומרונים לועגים, והערבים לועגים, והיהודים לועגים אתם-אחריהם.

אבל שם הרחק בצפון, בגולה של בבל ופרס, עדיין חי האידיאל הלאומי כנתינתו על-ידי הנביאים הגדולים מבשרי-העתיד — לא של מחר, אלא של באות גדולות לא ישוערו על-ידי קטני-אמונה. והם מרחוק רואים את הדבר באורו הנכון. הם יודעים שלא האידיאל הוא שמגיע לידי פשיטת-רגל, כרגיל, אלא האידיאליסטים הם פושטי-הרגל. וכשנחמיה, חבר-המועצה שבחצר המלכות שבפרס, רחב-המבט-וההיקף, שומע מפי הבאים מארץ-ישראל על כל הנעשה שם — ובעיקר על החרפה הלאומית הגדולה, שבאה במקום הכבוד הלאומי המקווה, שהיה ראש לכל משאת-הנפש שם — הוא מחליט לעלות ולנסות לתקן את אשר ניתן לתקן ולהציל את אשר ניתן עוד להציל.

למוד-נסיונות הוא, ומכל הידיעות שהוא יודע, יודע הוא על-הכל את נפש האדם, או במונח מודרני של ימינו: את הפסיכו-לוגיה של ההמונים.

תעודה אנטישמית

(עזרא ד', י"ב)

אנו עומדים בשנת 446 קודם הספירה. שתיים-עשרה שנה לאחר בואו של עזרא לירושלים, שנה אחת קודם בואו של נחמיה, 92 שנה לאחר הצהרת-כורש. ואילו התאריכים בלבד אינם אומרים הרבה. מה שנפל בה ביהדות — ביחוד בה — ובישראל בהמשכן של השנים הללו, הוא המפנה-לדורות, ועד ליום הזה ועד לסוף כל ימינו, גם בגלויות וגם בגאולה המקווה, שנתחולל אז וביסס את היהדות ביסוס שלם, שלא חלו בו כמעט כל שינויים עד היום הזה. ישראל שבגלויות, וקודם לזה ישראל בארצו מימי המשנה והלאה, אינו המשך של תקופת דויד ושלמה הקדומה, אלא המשך ישר מימי אותן העליות, הראשונה והשנייה, וביחוד השנייה, שבאה עם תכנית שלימה של הכרה דתית-לאומית-מדינית. והכרה עמוקה היתה זאת, שהיסוד לה שימש כל העבר הגדול של בית ראשון עם הנבואה העברית הגדולה, שלאחר שנתעלתה ולא היתה עוד דרישה שבמציאות היום-יומית, נתקבלה ונתקדשה עלינו לדורות. והתכנית הזאת הוצאה לפועל בהכרה ובעקשנות ועשתה מקיבוץ עלוב, שהטילו עליו תפקיד של יצירת עם, והוא החליפו בפרוטרוט של טמיעה עלובה, משהו שהוא נעלה מאוד ואין היכולת להגדירו: דמות-אומה זו הנצחית, שניתן עליה מחדש התפקיד הנבואי הקדמון של אור לגויים על כרחו; שנתחדש על ידי אותו נביא אנונימי מנחם ציון, הנקרא בשם ישעיה ב', והוטל עתה כגזירה לדורות על ידי עזרא ונחמיה. הוזה אומר: שבלא עליה זו, השנייה, המרעננת, ההפרתית, לא היה עוד שיור לישראל. ולא לחינם שקלוהו לעזרא אותם הפסיכולוגים הלאומיים העמוקים שלנו כנגד משה רבינו, שאלמלא הוא, היינו עזרא, לא נתקיימה תורה — ולא נתקיים כלום.

בשבילי-התנ"ך

וסמי מכאן כל סנטימנט, כל השתפכות-נפש. בכל הספר כולו, שנכתב בגוף ראשון, אין למצוא שום הבעת-יחס לאשר יראה לעיניו. והרי לפניו חורבן גדול ואיום. גל-אבנים ירושלים כולה עוד מימי ההרס של צבאות נבוכדנאצר. והלב בודאי כואב, כואב מאוד ... וגדולה כבישת-הרגש!

ורק באחד הלילות, בהיחבא, לוקח הוא לו את בהמתו, את חמורו, והוא רוכב עליה ומתבונן בחורבות לאורך כל הטיול הזה שמסביב לעיר, דרך שער-ציון, גיא-בן-הינם, נחל-קדרון וכו' — "ואבוא בשער הגיא, ואשוב". ומה הוא רואה: חורבות על גבי חורבות. והוא יודע היטב, שכאן למולו, על הר-הבית, עמד מקדש-שלמה, וכאן למולו, על הר-ציון, עמד בית-המלכות. ומגדל דויד היכן הוא? ומצודת-ציון? ועופל? ובחן? הו, היכן כל התפארת הזאת? והוא נושא ראשו אל השמים ומבקש לרוות מבטו באותו השטח הנצחי, שיד אדם לא תחול בו לעולם, ולהתנחם ... אבל לא, עליו לחזור ולהורידו לארץ, אל האבנים שבין החורבות, כי רבות הן ... הוי, כמה אבנים! ... ארמונות, שהפכו אבנים! ... ואפילו לרפוב כאן אי-אפשר ... וצריך לרדת וללכת ברגל ... וטוב להלוך כך ברגל, בין החורבות הקדושות, בלילה לבדד ... לבדד ...

ואילו מכל-זה נרשמה כאן השורה האחת בלבד:

"ואין-מקום לבהמה לעבור תחת".

כי גדולה כבישת הרגש!

בשנת 458 קודם הספירה בא עזרא לירושלים. בימי ארתחש-
 סתא, בשעה שהמדיניות הפרסית נעשתה נוחה לאומות הקטנות
 שבשיעבודה מטעמים מדיניים שונים, שאין כאן היכולת לעמוד
 עליהם. בעיקרם מפחד האויב האירופי הגדול, ובחלקם מתוך
 התנוונות פנימית שבשושלות המלוכה מימי כורש. על-כל-
 פנים נשמעה בחצר המלכות ובוזירת-החיצון תביעת יהודי
 פרס-ובבל לשגר משלחת דתית לארץ-ישראל לשם בדיקת
 המצב ותיקונו, וניתנה לו לעזרא הסופר האפשרות להוציא
 לפועל תיקונים אלה על-ידי צו מדיני מאושר, שמקורו נשתמר
 לנו בסגנונו בספר עזרא.

התנאים להתחדשות דתית-מדינית-כלכלית (את ההתחדשות
 הזאת, המדינית-הכלכלית, נטל עליו אחר-כך נחמיה, שבא
 לארץ כשלוש-עשרה שנים לאחר עזרא) היו איפוא טובים
 ונוחים, ועזרא הפך בהמשך השנים המעטות הללו את חיי
 ישראל בארץ הפיכה גמורה ונתן לעם לשון ותורה וחגים ומוע-
 דים: נתן הכל. ואילו משהגיע לתיקונים המדיניים הכלכליים
 קצרה ידו. אם משום שאֵלה לא עניינו אותו, ואם משום שלא
 היה אדם של מעשים מדיניים וכלכליים (מחבר נכבד, ד"ר
 אליהו אוארבאך, בספרו הגרמני "מדבר וארץ הבחירה", שיצא
 בשנת 1936 בהוצאת שוקן בגרמניה, כותב בנידון זה: "באופן
 התנהגותו נראה אף-על-פי-כן הסופר הבלתי מעשי", עמוד
 242). והמעשה הראשון, שהיה צריך ליעשות והוא לא נעשה
 בכל אותן תשעים השנים שמהצרת כורש ועד לימים הללו,
 היה בנין החומה בירושלים. ובנין החומה פירושה כאן משהו
 הרחוק כיום ממושגינו. בנין החומה הוא סימן ראשון לעצמאות
 — אם להגדיר במושגים של ימינו — ובנין החומה היה אידיאל
 לדור הצעיר הלאומי — אם לגלגל שוב במושגים שלנו — אשר
 חתר להגיע לידי כך ולהקים חומה זו, ואפילו אין כוח להקימה.
 זכריה הנביא, שניבא בירושלים 70 שנה קודם לעזרא ולנחמיה,
 משקיט את "הצעירים" המעפילים לחומה, וכדרכו הוא מנחמם

בחזון שלא יהא צורך בחומה ו"פרצים תשב ירושלים... ואני
 אהיה לה נאום ה' חומת-אש מסביב"; היינו הבקשה לשמור
 על השאיפה הזאת לשעת הכושר שתבוא.

ושעת-כושר זו באה אז, בימי עזרא, וכנראה — מ"תעודה אנטי-
 שמית" זו, שנעמוד עליה בהמשך הדברים — שעזרא אמנם
 ניגש לבנין החומה, אלא שלא היה לו הכוח הדרוש (המדיני?
 הדיפלומאטי?) ולא יכול, או לא חפץ, להתעסק עם השכנים
 הגויים, השומרונים והעמונים והערבים, שהתייחסו בכל ימי
 העליות הללו בשנאה ובקנאה ועמדו על המשמר שלא לתת
 מקום לשום התפתחות חדשה, או ריבונות כלשהי. ורק כעבור
 עוד שנים מועטות, ואולי רק שנה אחת מאותו נסיון, ונחמיה
 בא והשלים את המפעל הזה, שהיה בו בימים ההם צורך לאומי
 ממדרגה ראשונה, כפי ההגדרות שבימינו.

ובמומנט זה השתמשו צוררי-ישראל ושלחו לפרס אותה תעודה,
 שהיא עשויה בלי ספק לשמש על כל פרטיה דוגמה לשנאת
 ישראל עד היום הזה.

תעודות אחרות של "אנטישמיות" בודאי שקדמו לתעודה זאת,
 כפי שאנו למדים מן המסופר בימים שקדמו לעזרא ולנחמיה,
 בימי דריוש. אלא שהללו לא נשתמרו בידינו לא במקורן הארמי
 ולא בהעתק עברי. ואילו מן התשובה שניתנה עליהן אנו רואים
 מה ביקשו שונאי-ישראל מאת המלכות הפרסית, לא כעבור 92
 שנה לאחר הכרזתו של כורש, אלא מיד, עם ההכרזה, ומשלא
 הועילו כלום — כעבור עוד עשרים שנה, בימי דריוש וכו'.
 המשלחת של תתני שנשלחה עוד בימי חגי וזכריה — כלומר
 בימי דריוש — לירושלים (והיא נשלחה בכוונה תחילה לתת
 ליהודים לבנות ולחדש את הצהרת כורש, שניטשטשה במשך
 אותן עשרים השנים, וגם כאן מטעמים מדיניים, שישראל היו
 רק הזוכים בהם ולא העילה להם) מוסרת בתעודתה למלך, שיש
 ליהודים זכויות כאלו ויש להם רשות לבנין (שלא כמלשינות
 שונאיהם) ויש להם רשיון מאת כורש, ואם יחפשו בארכיון

תעודה אנטישמית

לירושלים, והם בונים את העיר המרדנית והרעה הזאת (בלשון המקורית באה כאן הגדרה חזקה ורשמית יותר: "קריתא מר" דתא ובאשתא") ומשכללים (היינו בונים מחדש) את החומה ומקשרים את יסודותיה.

"והנה יהא ידוע למלך, שבאם העיר הזאת תיבנה והחומה תקום מחדש, לא יתנו היהודים לאוצר המלך כל המסים שחייבים ליתן ("מינדה, בלו והלך"), ואוצר המלך יינזק.

"והואיל ומלחמה היכל הוא מלחנו (לשון של חונף; כיון שצר לנו על ההיזקים שייגרמו לאוצר המלוכה) ואין אנו יכולים לראות בעלבון המלכות, לכן אנו שולחים ומודיעים למלך, שיבקר בספר הזכרונות של אבותינו וימצא בספר הזכרונות וידע, שהעיר הזאת היא עיר מרדנית וגורמת נזקים למלכים ולמדינות, ומהפכות (או מהומות, היינו "ריבולוציות", ובלשון הארמית המקורית מלה חזקה "אשתדור") נעשו בתוכה מאז ומעולם, ומשום כך נחרבה עיר זו.

"אנו מודיעים איפוא למלך, שבאם העיר הזאת תיבנה והחומה תקום מחדש — חלק בעבר הנהר הזה לא יהא לך עוד!"
אלא שכאמור לא הצליחה השיטנה. הגורמים המדיניים היו בעוכריה. ונחמיה בא ובנה את החומה והפך את העיר העלובה ואת הארץ העלובה למה שנהייתה לאחר כן בתקופה של עוד מאות שנים, על פני מלכות החשמונאים, ועד לחורבן השני, עם כל החיובים והערכים הלאומיים הגדולים שנוצרו בתקופה גדולה זו.

בשביל התנ"ך

המלכות שבפרס בודאי שימצאוהו וכו'. ואמנם חיפשו ומצאו את ההכרזה המקורית בארכיון של אחמתא וכו'. והרשות ניתנה, והבנין החל באותם הימים, ולא נשלם ולא הצליח. ועברו עוד 70 שנה לערך, עד לתקופה זו שאנו עומדים בה, תקופתו של עזרא, כלומר: עד שהיהדות הגדולה, הבבלית-הפרסית, היתה ליהדות שבה כרה, ועד שהוכנו הלבבות ("כי עזרא הכין לבבו", נאמר כאן) לדרוש מאת השלטונות את הדרישה הגדולה להתחדשות האומה הזאת שם, "בעבר נהרא", היינו ביהודה, בארץ-ישראל.

והנה יש לחשוב ולשער, שכל עוד שעבודתו של עזרא היתה רוחנית-דתית בלבד לא התקוממו הצוררים (ואף-על-פי שלא פסקו מלהתקומם), ואילו משהגיע הדבר לבנין — וביחוד, לבנין החומה, שפירושה עצמאות, נתכנסו יחד כל השונאים, שקרויים כאן בספר עזרא בשמותיהם בלשון ארמית, ונתחברה שטנה אנטישמית זאת הקצרה והמכילה הכל.

ועל כל הנימים האנטישמיות — ואפילו המודרניות ביותר — הם פורטים כאן. והענינים העוינות מטייפות פעם בחונף ופעם בסילוד, פעם בתום מלאכותי ופעם בערמומיות נוכלת, כידוע לנו היטב מכל המגילות האחרות של שנאת ישראל, הדומות לזו, אבל עדיה לא הגיעו. וביחוד לא בתמציתן ולא בקי-צורן.

והנה היא התעודה, שאנו מריקים אותה בזה ללשון עברית חדישה במקצת מן הלשון הארמית המקורית, כפי שנמסרה בספר עזרא, פרק ד'.*

"יהא ידוע למלך, שהיהודים שנסתלקו מאצלך, הגיעו אלינו

* כאן יש להעיר (וכבר העירו על כך גם מבארים משלהם ומשלנו) שפרק זה — וביחוד תעודה זו — אין מקומה במקום שניתנה, בפרק ד', אלא באחד הפרקים שבין פרק ז' והסוף, שבהם מסופרים מעשי העליה השנייה, ותעודה זו ניתנה כאן בטעות בחומר של העליה הראשונה.

ועדת-חקירה לא"י אחר הצהרת כורש

הכרזת כורש לא היה כמעט אלא "משהו יותר מאפס", כפי שמעיר על כך בצדק היסטוריון אחד (אד. מייאר).

הוזה אומר, שהעם הקטן בציון, שחזר בזכות לארצו, נתיימש מן השלטון העליון שלו והמתין להפיכה זו, שראה אותה באה מרחוק והאמין שעם שיחרור כל המשועבדים יזכה גם הוא לשחרור. והוא ישב והמתין למלחמה הגדולה של התמודדות העמים בצפון, שבהכרח תעבור בודאי גם עליו, על פניו, לדרום, למצרים. ונביאים קמו לו אז, כאשר יקומו בהכרח בכל שעה של תמורות: הנביאים האחרונים שבאחרונים, זכריה וחגי, שהמשיכו את החזון הגדול של מנחם ציון בספר ישעיהו ב', וראו במהפכה הקרובה את תקומת-ישראל השלימה: "עוד אחת מעט היא ואני מרעיש את השמים ואת הארץ", ועד "עוד ישובו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים... ילדים וילדות משחקים ברחובותיה". ועד לעטרת-המלכות, שזכריה הנביא מתקין אותה לראשו של הנצר מבית דויד, לזרובבל. כלומר מדינה עברית שלימה, כפי שיעודה לו לישראל מאז וכפי שהובטחה, ולא ניתנה לו, על-ידי השליטים שהמסיבות המדיניות, שהתפתחו בהמשך אותן 19 השנים, מנעו מהם לקיים את שהבטיחו בעל-פה ובכתב.

והנה נאלמה הנבואה בישראל עם שני נביאים אלה, ומאתנו נעלמו גם התולדות שבאו כתוצאה מאותה תסיסה. זרובבל לא היה למלך. כפי שמשערים המשערים נקרא על-ידי דריוש, שהכניע בבת אחת ובתוקף-היד את כל ההתקוממויות כנגדו, לבוא אליו לבבל-פרס, ואולי לא חזר עוד בכלל לארצו, למדינה העברית המובטחת. ומבית דויד לא נשלח עוד נצר להיות לא רק למלך, אלא אפילו לפחה, או לנציב-אחשדרפן. פרס החזיקה שוב את הרסן בידה הדק-היטב. אלא שדריוש, שחגג נצחונותיו וביקש שקט לארצותיו וביקש לדחות את כל הדרישות של המדינות השונות "לעת-מצוא", שלח ועדות-חקירה לכמה מדינות שיחקרו וירשמו פרטיכלים (את הפרטיכלים הללו העבירו

ועדת-חקירה לארץ-ישראל אחר הצהרת כורש

שנת 519 קודם הספירה; 19 שנים לאחר הצהרת כורש. שם הועדה על שם היושב-ראש שלה: תתני. ונקובים בשמותיהם גם שאר החברים, כגון שתר-בוזני ועוד.

והימים ימי ההתקוממות של "המזרח התיכון" נגד דריוש שלקח את השלטון לידו באימפריה הפרסית הגדולה אחרי שקאמביזס, בנו של כורש, מת מפצעיו בארץ-ישראל לאחר שחזר מנצחו-נותיו הגדולים במצרים.

העמים המשועבדים במלכות פרס הענקית, שכורש, המנצח הצעיר, איחדם וקאמביזס שיעבדם, ראו את השעה הזאת של חילוף-רשויות. לאפשרית להטיל מעליהם את עולה של המלכות הגדולה וההתקוממות הקיפה את מדי, אשור, ארמניה, ארץ-הפרתים, ואפילו בבל עצמה, מקום שלטונו של דריוש, הרימה יד כנגדו וניסו להתקומם בה פעם אחת ושתיים.

וארץ-ישראל הקטנה אף היא היתה מלאה תסיסה, אף-על-פי שלא נתנה ידה למתקוממים בגלוי, אם משום זעירותה, ואם משום שסוריה הקרובה, שאותו תתני, הנאמן לשלטון הפרסי החדש ושימש שם נציב-אחשדרפן, לא נתקוממה אף היא, והפסיקה את התנועה ושימשה טריו למלכות הגדולה.

אלא שכאמור היתה ההשפעה גדולה מרחוק, והיטב ידעו בארץ — ואם אולי רק באיחור-זמן — מכל שנעשה בארצות הצפוניות. ובהשפעה זו נתעוררה וקמה מחדש התקוה שעם חילוף-המש-מרות בשלטון הגדול יבוא גם החילוף ועמו ההתחדשות וההת-נערות במדינה הקטנה, שהובטחה להיות לבית לישראל על ידי אותו מנצח ראשון ומייסד האימפריה הגדולה; וההבטחה נשתכחה בהמשך-הימים, ואפילו מגילת-ההצהרה נשתכחה, ומה שנעשה והושג במציאות במשך 19 שנים אלו שלאחר

הסאטירה הגדולה (על מגילת אסתר)

חלילה לו לכותב השורות הללו לנגוע בבבת-עינה של המסורת, שקידשה את מגילת אסתר וקבעה אותה לדורות, ואפילו עד לאחר ימות-המשיח. ואולם זכאי הוא הקורא העברי, הקורא בימינו במגילה זו, לראות בה משהו, שאולי ראו אותו בה גם הדורות הקודמים, אלא שלא באו בנידונים כאלה לכלל ביטוי חולוני כבימינו. והרי דוקא כאן גדולתם של כתבי-הקודש, שכל דור ודור רואה בהם את-עצמו וטועם בהם את טעמו. שפן כל הדורות וכל הטעמים עומדים בהם.

ואם כן, מה רואה הקורא בימינו במגילה זאת? מה תכליתה? מה ביקשה לגבש לדורות בציור סאטירי זה? ועוד: על שום מה נתקדשה כל-כך בישראל? ועל סמך מה הפופולאריות שלה, שלא כשאר המגילות האחרות, קוהלת ורות ושיר-השירים, שנשתבצה בינותן?

על כל השאלות האלו שנשאלו כבר לא-אחת, וביחוד בדורות האחרונים, ניתנו כבר כמה תשובות, שלא כאן המקום לחזור עליהן, ואין גם צורך לחזור עליהן. שוב אין אנו אפיקורסים "מבקר-מקרא", שנהיה שמחים אלי-גיל לגלות, למשל, שאחש-וורוש והמן וכו' לא היו ולא נבראו ולא מצאו בכל ההיסטוריה הפרסית את המאורע הזה רשום כל-עיקר וכו'. חלילה לנו מ"ארכיולוגיה" זו, כדבריו של אחד-העם במאמרו על "משה". גישתנו כיום אחרת היא. ומה שמעניין אותנו כיום, וגם כאן במגילה זו, היא: מה ביקשה אומתנו, או מה ביקשה רוח האומה, ליתן כאן לדורות, ואיזו אנדרטה העמידה כאן לזכרון-נצח שתעמוד כך לאלפי שנים, לדורות, ותביע בכל דור ודור את שהדור ימצא מובע בה? ועוד: מה רואה במגילה זו יהודי בן ימינו; בימים שלאחר אותו שחיק עצמות; הימים, שבהם קמה

בשביל התנ"ך

אחר-כך בתוך חביות לשלטונות המרכזיים בפרס) ואחר יעשו מה שיחליטו, או את שיחליט הוא לעשות.

ואחת הועדות הללו נשלחה גם לארץ-ישראל. השלטון הפרסי ידע היטב גם את "המינימום" וגם את ה"מאכסימום" של דרישות היהודים. בנין בית-המקדש היה המינימום, ואילו המאכסימום היה, כמובן ממילא, מדינה עברית שלימה. ואת המאכסימום הזה דרשו מפלגת-הממלכה ואתה אותם שני נבי-אים שהוכרו על-ידי התנ"ך כנביאי אמת (היו בודאי גם נביאי-שקר לצד המינימאליסטים). והועדה הפשית היתה להחליט לצד האחד או לשני. ואילו ההחלטה היתה ידועה היטב מראש, וידוע היה היטב מראש לאיזה צד תטה את הענין. ובפרק החמישי של ספר עזרא מובא בפרוטרוט כל הענין הזה בלשונו המקורית, בארמית, ועד למידה כזאת שועדת-תנ"ך עושה רושם, לפי פרטיכל זה, כחובבת ישראל גמורה, והיא מאשרת כל אשר הציעו לה זקני-היהודים: הזכות לבנות, או נכון יותר: להמשיך בבנין בית-המקדש, שהוחל בו ונפסק בימי קאמביזס על-ידי השיטנות והמלשינות של השומרונים, העמונים והערבים.

זה הכל. זה כל שהושג. וזהו הנעלם הגדול שבא לאחר החזון הגראנדיוזי של זכריה על אחרית-ימים חדשה, שבה יהיה ישראל שוב לגוי משפיע, בעל-תעודה, כפי שהוא חייב להיות על פי כל שהובטח לו למן ראשית התולדה שלו. ומאחרי ההחלטה של הועדה הזאת, שהיתה אדיבה מאוד והראתה יחס ישר וביקשה, כאמור, ומצאה את הכרזת כורש ואישרה אותה במובן זה, שיש רשות "לבנות בית לה' צבאות בירושלים", משתתקת ומשותקת ההיסטוריה העברית למאת-שנים ויותר, עד לתקופת החשמונאים והמכבים; עד לתחיה שלימה וגמורה במדינה עצמאית, שבה ורק בה הושתת כל הבנין, בנין-הפאר של חיינו — תקופת המשנה, הסנהדרין, היסוד לבנין התלמוד; כלומר כל יסודות האומה עד היום הזה ועד לאחרית כל-ימינו.

הסאטירה הגדולה

וכיון שאין תשובה, וכיון שכל תשובה לא תועיל כאן, כי מחלת-רוח היא, "יודופוביה", כפי שכינה אותה אותו ציוני שקדם לציונות, פינסקר ז"ל, הרי על-כרחך אתה אנוס להגיע לכלל זה, שתכיר ותהלך על עצמך את ההכרה הזאת, שהעולם הזה, על כל המדינות שלו, מ"הודו ועד כוש", נתון הוא בידי אחש-ורושים, שהרמונות-נשים להם; שקאפריסות משונות להם; שטבעת להם, שבה ובחותמת שלה תלויים לעתים חיהם של אלפים ורבבות ומיליונים בני-אדם, והיא, הטבעת, זוחלת מידיהם פעם לצד ימין ופעם לצד שמאל, ומטילה גורלות של עמים לאן שהיא מטילתן אותה שעה; ואתה, האדם, או האומה, אין-אונים אתם להתנגד, להילחם, כי אין כל כוח להתנגד, ואף-על-פי שכל זה רקוב משרשו ועתיד ליפול בהכרח, אם היום או מחר.

ואם כן: או להיכנע ולהיטמע ולהתאדה בתוך אותה אוירה מורעלה, טמאה ומגואלת, ול"היות כמותם" — או לעשות לך הסגר-על-הסגר ולשמור על עצמיותך ולפרק את הצער ואת העלבון על שהעולם הזה נתון משום-מה בידי אותם השליטים-הטיראנים, שמאספים את "כל הבתולות" מכל הארצות יום אחד, בוחרים מתוכן את ה"ירקרוקת" של אותה אומה, ואת האומה עצמה מבקשים לשחוט וכו' וכו' — לפרק את כל העלבון הזה במה שניתן לפרקו בחשאי: בלעג, בסאטירה גדולה, לאומית-עממית, "בצחוק אשר בו תמיתו", כלשונו של ביאליק.

וסאטירה לאומית גדולה כזו היא מגילת אסתר שלנו. ובמובן זה אין כמוה ספר של נחמה ומרפא לעם דווי וסובל בהכרח — בגזירת-הגורל — בתוך העמים האחרים. הטראגידיה שלנו בתוך הקומדיה של העולם, היא שניתנה כאן בצורה מגבוה (ובהידוק-שיניים של סארקאזם עמוק, כבוש, שלא יתגלה החוצה, כי החוץ שלהם הוא) ובפרשה של לעג אשר לסיפור בדומה ל"אלף לילה ולילה", ובכוונת מכוון להראות את

בשביל התנ"ך

וניעורה שנאת ישראל, האנטישמיות, בצורת-אימים כזאת שלא היתה עוד כמותה, ואם לא אולי באיכותה, הרי על-כל-פנים בכמותה, באמת-המידה האיומה של "מאה ועשרים ושבע מדינות"; היינו של כל העולם כולו, שהיהודי עומד לפניו שוב כמפלצת, או במונח נוח יותר כסימן-שאלה, ממש כפי שעמד לפני אותו אנטישמי ראשון שבימי אחשורוש שאינו יודע על שום מה הוא שונא את "עם-מרדכי", אלא שהוא שונא עד להשחית — "להשחית, להרוג ולאבד את כל היהודים, טף ונשים ביום אחד".

מגילת-אימים זו, מגילת-פלאים זו — מה שיקעה אומתי הדוויון: בה מנפשה? ומהו הפורקן, שביקשה למצוא בה?

מגילת-גלות כינו אותה, ורבים מן המבקרים, וביחוד משלהם, ראו בה כמעט רק שלילה. "אין זו מגילת-כבוד — כתב פעם גם סופר עברי — וכל הענין הזה של אסתר, הירקרוקת, שלא הגידה את עמה ואת מולדתה, בודאי שאינו נותן כבוד לעם, ולא הייתי מציע לקיים מגילה זו גם בבוא ימות-המשיח, בשעה שנחזור ונשב בארצנו". ומשלהם (עיין אד. מאיר ואחרים) תהו על העובדה, שהכניסו אותה לכתבי-הקודש בכלל.

והנה עומדים אנו כיום הזה לפני הפלא הגדול למראה הציור הנצחי הזה, שניתן במגובש כסטירה גדולה על לחיה של האנו-שות הזאת, אשר "מהודו ועד כוש", שאינה יודעת איך ל"הס-תדר" עם העם הקטן הזה, המפורז ומפורד, ובמקום להגיע לכלל ההכרה האחת, שזכאי הוא לחיות כמותו, כאותן "מאה ועשרים ושבע המדינות", הן מבקשות להשמיד אותו, להעבירו מן העולם, מסיבה זו שלהעביר מן העולם, להשמיד ולהרוג ולהרוס, קל הוא מלהחיות ומלעזור ומלהגן ומלבנות. ומעוד סיבות אחרות, עמוקות-תהומיות, הלא הם יסודות האנטישמיות האוכלת, שעוד לא נמצא להן הסבר וביאור עד היום, כי מזיגה מרוכזת היא זו, כגון משהו שצומח מן הטבע עצמו שאין לחדור לתוכה, כשם שאין לחדור לסודות הטבע.

הסאטירה הגדולה

התפארת הזאת מתוך ההכרה הנצחית, שעמו נצחי הוא ונעלה על כל העראי הזה שלעיניו. ואילו על מרדכי נאמר במגילה רק זו בלבד "איש יהודי היה בשושן הבירה". אבל האגדה העברית לא הסתפקה בכך ונתנה לו תואר נוסף "מרדכי הצדיק" ועשתה אותו מלמד תינוקות בשושן; היינו איש תמים וישר, שאולי אינו מבין היטב את שנעשה על סביביו, אבל את צער-העולם ואת צער-אומתו הוא יודע היטב, וברגע-הגורל המכריע הוא יוצא לתוך העיר לבוש שק, "ויזעק זעקה גדולה ומרה". מרה מאד. על פגימתו של העולם הוא זועק. והוא מתהלך יום-יום לפני שער החצר ועיניו אל בת-הדוד הקטנה שנלקחה ונתגלגלה לשם משום שהעולם הזה, שהקב"ה יצרו והתקינו, פגום הוא ויש בו תאוות וחטא שאין להילחם כנגדם, אלא שיש אולי להפיק מהם איזו תועלת ולהעלות גם מהם אילו ניצוצות: "מי יודע, אם לעת כזאת הגעת למלכות", כלומר, בלשון מאוחרת יותר: מי יודע דרכי השם יתברך, אם לא למען הרגע הזה נוצרה מששת ימי בראשית "ירקרוקת" זאת — מי יודע?

והמופלאת בכל הטיפוסים היא עצמה, הדסה הצעירה, ששמה בלשון-גויים אסתר; ואף-על-פי שהקיצור התנ"כי אינו מרבה בתיאורים ובדברים. היא יתומה מאב ומאם. ובבית דודה נתחנכה. צניעות כפולה של דוד תמים ויתמות פנימית. על כל פנים אחרת היא ומופלית מכל הנערות. אין היא מבקשת דבר, לא תמרוקים ולא "מנות", ולא כלום. כי אין היא יודעת על שום מה היא מהלכת שם באותה חצר גדולה י"ב חדשים. ומרדכי חושד בה, באותו הרגע של האסון, שאין היא יודעת אפילו מכל שנעשה ועומד לעשות בעמה. והיא, כנראה, עצובה מאד באותו היכל ומתייראה מפני אותו מלך שיגלה את פניה התמימים ו"יאהב" אותה, והיא תהא מופקרת לאותו אשמדאי שוטה, שרשאי לעשות בגוויות של נערות כל שהוא חפץ לעשות בהן. הוי, מדוע רשאי הוא לעשות כל שהוא חפץ? וגם זאת — עיקר-העיקרים שבאותה עלילה סאטירית — שהיא נבחרה,

בשביל התנ"ך

שביקש אותו פיטן לאומי-עברי להראות כאן: את אחשורוש הנצחי, שהעולם מסור משום-מה לידיו (משום מה? על כך אין תשובה, כי משאלות כבשונו-של-עולם הוא); אותו הטיראן השוטה, שכל המדינות תלויות במצב-רוחו כטוב לבו ביין, או כרע לבו ביין, והוא מפקיד פקידים "בכל ערי מלכותו" לכנס את כל הנערות בפקודה ובחותמת, כשם שהוא מפקיד פקידים להשמיד ולהרוג עם שלם בפקודה אחרת ובאותה חותמת. וחצר גדולה לאותה מלכות עם "אינטריגות חצרניות" של שיכרות וזימה, שבריות מנוונים מסתובבים בה לאלפים; פילגשים וסריסים ומכשפים ומכשפות. ו"היושבים ראשונה במלכות" מנהלים את המדיניות המנוונת ועוסקים בפרובלימות "עמוקות" של השתלטות על הנשים, שחייבות להופיע לפי פקודת הבעל ו"להראות העמים והשרים את יפיה" ובעוד בעיות כאלו, בשעה שהמדינות המרובות אינן חוגגות כלל ואינן "אחוזות בחבלי בויץ וארגמן, ומיטות זהב וכסף", כמובן ממילא. שלטון מנוון ורקוב מיסודו, ככל השלטונות מאז ומעולם.

ואחר המן הנצחי, האנטישמי, שכאמור אינו יודע על שום מה שונא הוא את ישראל. אלא שהוא שונא משום שאינו מבין בשום פנים את מרדכי היהודי. הוא אינו יורד לסוף עולמו של זה: על שום מה לא יכרע ולא ישתחוה בשעה שכל הסביבה כולה כורעה ומשתחוה? — זהו כל הטעם שניתן במגילה כיסוד לשנאתו. ואולי זהו הטעם העמוק מכל הטעמים לאנטישמיות שמעולם? מי יודע? המופלות שביהודי, החידה, היא המרגיזה את העצבים שלהם עד היום ועד סוף כל-הימים (עיין אחד-העם "שתי רשויות" ועיין פינסקר ב"אבטואמאנציפאציה"). ומסביב ליסוד הזה שאר כל הסיבות והעילות.

וכניגוד לכל אלה מרדכי, שהוא מן האצילים שבגולי ירושלים, מגלות יהויכין, מאותה הגלות האצילה של יחזקאל הנביא, שהתהלך שם, בתוך תפארת הגויים של עמק פרס וחידקל ולבו יצא אל ההרים, הרי ירושלים, ובז — הו בן-בוזי! — לכל

"למה רגשו גוים"

ל"דבר דבר", כי דברו חייב להתקיים, משום שדבר-מלכות הוא וכו'. וכיון שאותו "צעיר" ביקש להביע דעות ולעקור מסורת, אנוס היה להסתלק ולילך על-פי פקודתו של ה"זקן", שהעמיק מן הצעיר להבין מה פירושו של המונח "מלך", וביחוד באימפ-ריום הבריטי.

ואילו מה שמעניין אותנו כאן הוא, שבעתונות האנגלית, שנשטפה באותם הימים בשקלא-זוטריא של בעיה זו, הביא אחד הסופרים האנגלים החשובים, אגב דיונו בשאלה זו, את הפסוקים מפרק תהלים זה, ב', כראיה לחיזוק דבריו על נצחיות הממלכה, המונארכיה, שהיא למעלה משלטון-השכל, ואפילו למעלה מהשגתו של אותו נבחר עצמו, שניתן עליו כתר-מלוכה. נראה, איפוא, מה תכנו של שיר קטן זה, שנתלבטו בו המפרשים מאז.

ראשית כל, אין ספק, שכאן לפנינו מעין פואימה דראמתית קטנה עם מונולוג ודיאלוג ומקהלה (אולי הושר השיר באיזו תקופה מסויימת בבית-המקדש? גרץ מייחס את הפרק לינאי המלך, והיו שמצאו כאן גם ראשי-התיבות של שמו). אלא שהרקע של המאורע עצמו לא פורש ולא ניתן גם בראש הפרק, שלא כרגיל בספר תהלים. נפייט-נא איפוא בעצמנו את הרקע הזה מתוך מה שמסתתר כאן במונולוג ובדיאלוג:

מאורע גדול עומד להתארע בבית-המלכות, הכתרת מלך חדש במקום זה שנסתלק או מת. והמלך החדש, חלש-אופי הוא, כנראה, או רפה-כוח, ואולי חולה. וראשי-העם, השרים, ואולי גם העם עצמו, נרגן בסתר ובגלוי נגד המלך החדש, והרוזנים מכנסים אסיפות חשאיות ומטכסים עצה להפיל את הממלכה (מלכות בית-דויד, או מלכות בית-החשמונאים?):

"ננתקה את מוסרותימו, ונשליכה ממנו עבותימו!" — כלומר, מהפכה לשם יסוד ריפובליקה.

והנה עומד המשורר (המונארכיסטי?), מחבר שיר זה, ומביע את דעתו — הדעה המעמיקה לתוך פרובלימה זו של מלכותא

בשבילי התנ"ך

כביכול, להיות גואלת לעמה, אין היא יודעת. ושיא-העלילה הוא בדיבורה התמים, הילדותי כמעט: "המן הרע הזה!" כל התולדה העברית בתוך ראי עקום של לעג ובוז לעולם-הבל זה, שאם לא תמצא לך נחמה בו באירוניה מרה כזאת, הרי אתה עשוי להשתגע בו ולצאת מדעתך ממש! — "ושחוק קחו עמכם, שחוק מר פלענה, אכזרי, אשר בו תמיתו!" (ביאליק).

"למה רגשו גוים"
או בין מונרכיה לרפובליקה

(תהלים ב')

מאורע כביר שעשוי היה לערער את מוסדות הממלכה האנגלית אירע שם בדורנו: יורש-העצר האנגלי, הנסיך-מויילס האחרון, המכונה כיום הדוכס מוינדזור, קם וביקש לשנות סדרי-ברא-שית ולהביא שינויים במסורת-מלוכה זו שב"חסד-עליון". ולא עלתה בידו, ואנוס היה להסתלק ולפנות את מקומו לאחיו הצעיר ממנו. בולדווין, ראש-המיניסטרים שבאנגליה אותה שעה, נכנס בעבי-הקורה של אותו ענין, וכששילח מעל פניו את המלך ושילחו מן הארץ, עמד וביאר את המאורע לפני הפארלאמנט. ומה ביקש לבאר? שכל עצמו של מוסד זה, מסורת-המלוכה, אינו אלא במה שהוא בבל-תגע; במה שהוא קודש גם בתכנו וגם בצורתו, וכל הנוגע בו ואומר לקעקע כאן לבנה אחת, עתיד לערער את הכל. כי מלכותא דארעא כמלכותא דרקיע; משהו שאינו ניתן לשינוי-ערכים, או לביקורת. המלך-בחסד-עליון אין לו כלל דעה משלו ואסור לו להביע דעה משלו או

ציורים קטנים מתוך רקע גדול

והמלכות? — אמנם מלה מצערה היא, אבל היא מחזקת ומלכדת את בית-האומה על-ידי הרעיון הנעלה המעורה בה. והמלך? — רק סמל הוא. אבל אם בכוחו של סמל זה לחזק את האומה ולמנוע את התפוררותה, סמל מועיל הוא. שכן יש שאם יושחת הסמל, שכשלעצמו אינו אולי בעל-ערך, יושחת הכל. ולפיכך על אותם השרים המהפכנים האחראיים להעמיק לתוך שאלה זו ולקחת מוסר ממה שבא על עמים אחרים, שניתקו מוסרות והשליכו עבותות.

והפינאל, אותן שתי המלים הנפלאות: "גילו ברעדה!" — הווה אומר: יכול להיות עוד רע, הרבה יותר רע מזה. גילו — במציאות זו שלפניכם, במלכות זו, שמחזקת עוד מעמד; ורעדו — על מה שאתם עשויים לחולל בקלות-דעתכם ובמהפכות השטחיות הללו שאתם גשטפים לתוכן.

ציורים קטנים מתוך רקע גדול

ה א ש ה ה כ ו ש י ת

(במדבר י"ב)

מרים ואהרן, אחותו של משה ואחיו, מדברים בגנותו. כנראה משתמשים הם באיזה רגע של חולשה, סילוק הפרסטיג'ה, כדי להביא לידי פורקן אותו רגש-הקנאה הטבעי לאח המרומם שעלה וגדל על כל מושגיהם. האחות, כנראה, אינה מבינה כל-עיקר את הגדולה של אחיה, עצמה ובשרה, שנעשה מושיעם של ישראל. והאח מתקנא קנאת-אחים, הגדולה שבקנאות, ואינו יכול להודות בגאונותו של אחיו שלא קמה עוד כמוה. תופעה רגילה במסיבות חיי אדם. שנאת-אחים, כתבי-הקודש ידעו להטעימה היטב.

בשביל התנ"ך

דארעא — שכל מועצה מהפכנית בדומה לזו אינה אלא מועצה כלפי רעיון גבוה-מעל-גבוה, הרעיון האלוהי של המלכות. וכל שמבקש לערער את מלכות-הארץ מבקש לערער את מלכות-הרקיע: "ורוזנים נוסדו-יחד על ה' ועל משיחו!" היינו הך.

וכיון שעלתה בידו להעלות את הפרובלימה עד לגובה זה, מובטח לו שאין לערער את כסא המלכות-שבחסד, כשם שאין לערער את כסאו, כביכול, ומשום כך: "יושב בשמים ישחק, אדני ילעג-למו!" כלומר, מאותו גובה נצחי מה ערך למהפכה קטנה זו של גויים ולאומים, ואפילו אם מלכי-ארץ ורוזנים הם!

והמונולוג נמשך: יושב בשמים שוחק ולועג, כי כוכבי-הלכת שלו לא יתערערו על-ידי מועצות-המהפכנים. אלא שהוא, כביכול, עשוי גם לכעוס על שמפריעים לו את ההארמוניה כאן, למטה. "אז ידבר אלימו באפו, ובחרונו יבהלמו, ואני נסכתי מלפי על ציון הר-קדשי!" הווה אומר: לא חוצפה כלפי ארעא, אלא חוצפה כלפי שמיא. ולאחר מונולוג זה שלו, כביכול — המונולוג של המלך, שבו מובע הרעיון העיקרי של ענין המלכות.

אותו מלך עצמו — אם חלוש הוא, או רפה-אונים, או גם חולה — לא הוא בוחר לו את המלוכה, אלא אנוס הוא לקבלה עליו. על כרחו. חוק הוא, חוק עליון. אין אדם בוחר לו את אביו, ואין אב בוחר לו את בנו. הענין הוא למעלה מכל בחירה, כי מלידה הוא ומורשה הוא.

"אספרה אל חוק": — נותן המשורר את הדברים בפי המלך — "ה' אָמַר אֵלַי: בְּנֵי אֶתָּה; אֲנִי הַיּוֹם יִלְדֶתִיךָ!" — היום, פירושו: למן היום, שהוא מקבל עליו — ואם בעל-כרחו, ואם אינו ראוי לכך — את עול-המלכות, כשם שהבן מקבל עליו את עול-החיים למן היום שנולד בו.

ואם כן: המהפכה מגוחכת מעצם דלות הפרתם של המהפכנים;

ציורים קטנים מתוך רקע גדול

קדושת התפקיד

(מלכים א', י"ט)

סצינה קטנה של שלושה פסוקים. אליהו הנביא פוגש את אלישע, שעתיד לשמש נביא בישראל במקומו. והוא משליך לו את אדרתו — סמל למסירת התפקיד. ואלישע מבין את קדושת התפקיד ונוטש את מלאכתו בשדה אותה שעה, מלאכת החרישה "בשנים עשר צמדים" ורץ אל רבו. עד כאן הכל כראוי. ואילו מיד באה האכזבה הגדולה לנביא, והוא נעצב אל לבו: המעשה הראשון הצליח ויפה היה, אבל מה סח פתאום אותו צעיר נבחר: "אשקה-נא לאבי ולאמי ואלכה אחריו" ... מה? את אבא ואת אמא זוכר הוא ברגע כזה, ברגע של קבלת התפקיד הקדוש? כלומר: זה שעתיד לשמש סמל נעלה על כל החיים, עוד הוא צמוד אל החיים, אל מציאות של קרובים והורים, ואפילו הם אבא ואמא? —

והנביא מוריד ראשו לארץ, כי כנראה לא הבין עדיין אותו צעיר למה התכוון בהשלכת האדרתו, והוא כרוגז: "לך שוב! ... כי מה עשיתי לך?" כלומר: חזור לעבודתך, לחרישה, ואחר לבית אבא ואמא, כי לא הבינות אותי; כי לא ירדת עדיין לסופה של קדושת התפקיד שאמרתי להטיל עליך ברגע מקודש זה.

גיחזי

(מלכים ב', ה')

כלום אין זה סאנשו פאנסא בזעיר-אנפין מספרו של סרוואנטס? ובשנים-שלושה שרטוטים של מכחול טבול בצבעים חיים, ניתן הוא כאן והועמד כמו חי לפני העינים. הלא הוא אותו סאנשו-פאנסא הקטן, המעשי-הפראקטי, שמניע ראשו לאידיאלים

בשבילי התנ"ך

והנה אילו באו האח והאחות לדבר גלויות באחיהם על שנטל כל השררה לעצמו, או כפי שנאמר כאן: "הרק אך במשה דבר ה', הלא גם בנו דבר", היה בזה חוצפה בלבד, או משום גילוי מפורש של אותה קנאה טבעית שהם מבקשים להסתירה. ואז היה האח הנפגע יכול לסתור דבריהם, כשם שעשה בענין קורח ועדתו, שנענה לאותם מהפכנים מבית לוי, שבט מוצאו: "המעט מכם כי הבדיל אלהי ישראל אתכם מעדת ישראל ... ובקשתם גם כהונה?"

אלא שהאח והאחות אינם עושים כן, ומגיעים לידי מעשה לא-יפה, וטופלים על האח — כפתיחה לאותה קנאה פנימית-מסותרת בשל השררה — אשמה שאינה כלל מעצם הענין; ענין פרטי, שאין לו כל זיקה להמשך אותה הטענה של "רק אך במשה", והיא: "ותדבר מרים ואהרן במשה על אודות האשה הכושית אשר לקח". ומן האשה הכושית, בלא כל מעבר — ישר אל הענין העיקרי שאין לו כל קשר לענין זה: שלטונו של איש-האלהים שנטלו לעצמו ושהוטל עליו. כלומר, רכילות-מלשינות שמטרתה להכין את העיקר: להוריד מיד את האדם ולטפול עליו אחר-כך מה שמתכוונים לטפול עליו. וגם זו תופעה רגילה במסיבות חיי-אדם.

והאחות והאח אינם משקרים, חלילה. היתה לו למשה אשה כושית. והכתוב מעיד על כך במפורש כבמאמר המוסגר: "כי אשה כושית לקח". אלא שאין זה שייך לעצם התביעה או לעצם הטענה. והעונש המופלא, שאין לדמות מתאים והולם ממנו: "מרים מצורעת כשלג". הכיעור הפנימי הוציא לאור כיעור חיצוני. ואין יפה לה ממכה זו.

ואילו האיש משה, האח, אינו משתף עצמו כל-עיקר באפיזודה זו. וכאן, דוקא כאן, במעשה זה של "חוג המשפחה", בא אותו פסוק מופלא שנאמר, כנראה, עליו על שום שתקנותו וחוסר-התגובה שלו: "והאיש משה ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה".

בשביל התנ"ך

ולאידיאליסטים בהסכמה, אלא שבהיחבא הוא יודע-ועד, שאמנם אותו אדם, שהוא נלווה אליו, גדול הוא, מופלא ומופלה הוא וכדאי לשמשו, אלא שאף-על-פי-כן "ככר-כסף" או "פכר-יים" הם בעלי ערך ממשי, וחבל לתת לאלו להתעופף בשעה שהם כבר ביד. והוא משיג את הכסף, שהוא בזוי בעיני רבו, והוא מחביאו מפניו — "ויפקוד בבית" — ומשים עצמו תמים: סאנשו-פאנסא רכוב על חמורו, כאילו לא קלקל דבר, כאילו לא הרס לו לרבו את כל תורתו שהטיף לו — מי יודע כמה ימים או שנים — שאין זו השעה לרכישת נכסים פרטיים; ששעת-חירום היא, והוא, כמוהו, חייב להתרחק מכל המנעמים הללו משום שעליהם לשמש סמל. והוא, גיחזי (שם מוזר!), בודאי קיבל עליו את הדבר, אלא שלא יכול להתאפק ולעמוד בהבטחתו. והוא מקבל נזיפתו, ויוצא מלפני רבו "מצורע כשלג". כך נאה לו.

פגישת שני "מנצחים"
(ירמיהו מ, ה')

סצינה קטנה של שתיים-שלוש שורות: נבווראדן רב-הטבחים, התלין הגדול, יושב בארץ הנכבשת וההרוסה. בכל יום נאסרים בני ירושלים באזיקים ונשלחים אל ארצו של הכובש, לבבל. חורבן והרס, ודם ואש. כלומר: נתקיימו במילואם כל דברי הנביא, היושב פלוא בחצר-המטרה על שום שניבא מראש כל אותם הדברים. הוזה אומר: הוא, הנביא, מנצח הוא ורשאי לעמוד על החורבן הזה שלפניו ולהת-ענג: אני ניצחתי! הוא ניצח והוא המנצח. ואוי לו למנצח. אבל לא כך חושב, כנראה, אותו כובש, התלין רב-הטבחים, בעל השם המפחיד, המצורף משלושה אלילים: "נבו-זר-אדן".

ציורים קטנים מתוך רקע גדול

לא, לפי הפסיכולוגיה המטומטמת שלו יוצאת לו מין השקפה כזאת: בין אלה כאן, בירושלים המרדנית, הנבואית-הדימוק-ראטית, היה אחד שביקש את קרבת בבל ודרש נאמנות לחוזים שנעשו עם אותו מלך חלוש צדקיהו. והוא הזהיר את אלה, הטיף להם ופיתה אותם — מעין "גייס חמישי" לפי המונח שבימינו. וה"גייס", וביחוד ראשו של הגייס הזה, בודאי ראוי הוא שיפ-לוהו לטובה מן האחרים. והנה הוא קורא אותו אליו מבית-האסורים כדי לתת לו הנחות.

ונפגשים יחד שני ה"מנצחים" משני העולמות:

נבווראדן, המפקד שנבחר מתוך המצביאים האחרים לתפקידו בירושלים משום שרב-טבחים הוא; וירמיהו, שהוצא אך לפני ימים מעטים מבית-הכלא, מעונה ומושפל ומדוכא למראה "נצחוננו". והוא אנוס להתייצב בפקודתו כדי לקבל ממנו מחמ-אות על שהכשיר לו כאן את הקרקע בדבר ה' אלוהיו, ש"דבר אַת-הרעה הזאת אַל המקום הזה", ולקבל ממנו איזו מתנות והנחות, אם הוא רוצה בהן.

אבל פגישה מוזרה היא. הצד השני, ירמיהו, אינו משתף עצמו בה ואינו מוציא הגה מפיו. ובתוך אותו סיפור קטן שבספר ירמיהו נשלב רק משפט אחד במלים בלתי ברורות: "ועודנו לא-ישוב"; עדיין לא השיב דבר. כלומר: הלז, המנצח החוגג בדיבורו החוגג, מפטפט ומפטפט, והוא אינו עונה. אבל מדוע אין הוא עונה ואינו משיב? את אזיקי-האסירים נכון הוא להסיר מעליו ולהבדילו לטובה. וירמיהו מוריד ראשו, ומוריד עיניו ועפעפיו לארץ ואינו משיב.

"מה? — מהרהר לנפשו אותו רב-טבחים — כלום אין הוא רוצה בהסרת האזיקים? ואפשר, מי יודע, נוח לו באזיקים?" ואולי יבחר ללכת אתו לבבל?

וירמיהו אינו משיב. "עודנו לא-ישוב".

ואולי בירושלים רוצה הוא להישאר?

והוא אינו משיב.

ציורים קטנים מתוך רקע גדול

קטנה, בארבעה פסוקים בלבד, ניתנה לנו כאן, שאפשר לצייר אותה בידים ממש. וזוהי:

יחזקאל הנביא, שלא כשאר הנביאים שבארץ, כגון ירמיהו ואחרים, (זולת אולי ישעיהו) מוצאו ממשפחת כהנים נכבדה, וגם שם, בגולה, ישראלי גאה הוא, בעל קומה; מלבו ומעלה גבוה על כולם. וכנראה, שגם במובן החמרי חפשי הוא מלהיות משועבד לאחרים; וצעיר הוא, בן שלושים בהינבאו, ויודע ספר וכתב הוא (בעצמו כתב את ספרו) ובעל קול יפה הוא; לא קול של שירה, כי אם קול של דיבור. והכל יודעים זאת שם בתל-אביב, עיר מושבו בגולה. ובראשי-חדשים מתכנסים הזקנים, היינו הנכבדים, אל ביתו ו"יושבים לפניו" כפי שנאמר שם תמיד, ומחכים למוצא פיו. אלא שהקהל, כנראה, הולך וגדל מפעם לפעם. פלוני מוסר לפלוני, שאותו אדם כדאי לילך ולשמוע את מדבריו ומכמה טעמים: הוא מטיף בלשון תקיפה ויפה, ויש והוא שוכח עצמו ומדגים גם הדגמות משונות של הסתכלות כדי להמחיש את דבריו: מפת ארץ-ישראל וירושלים כו"ו לו והוא עושה בה בקסמים, מכנס לתוכה צרכי אוכל, "חטין ושעורים ופול ועדשים ודוחן וכוסמים", סמל לרעב, שיבוא על הארץ ועל ירושלים. ועתים הוא עושה מעשים משונים עוד יותר, שאין הפה יכול לספר אלא בסוד, בסודי-סודות — אותו מעשה, למשל, שבעוגה הטמאה. ואם הוא מגיע לכלל התרגשות גדולה, הוא נוטל חרבות וזורקן וקולטן, ימין ושמאל, "ומקלקל בחצים" וכו'. כדאי לילך ולראות ולשמוע!

ואילו הוא, בעל הקומה ובעל ההכרה הנעלה שמראש אותו גובה שלו, שהם אינם עשויים אפילו להגביה עיניהם אליו, מכיר ויודע היטב-היטב את אלה שבאים אליו ו"יושבים לפניו" ולא אחת הוא מתריס בנבואותיו-הטפותיו לתוך פניהם, שהם באים אליו ואיש איש תועבותיו בלבנו. והוא יודע היטב את לבותיהם. והוא יודע היטב את כל כוונותיהם, ויודע היטב את כל התורות — תורות-ההתבוללות בלשון ימינו — שיצרו להם בבבל כדי

בשבילי התנ"ך

ואם כן, בודאי שמבקש הוא להישאר בתוך העם, הנשאר עם גדליה בן-אחיקם במצפה?

וגם על כך אין תשובה.

לא, "עודנו לא-ישוב". אין תשובה. כי אין מה להשיב. כי עוד לא נוצרה מלה בניב-אנוש שתוכל לגשר גשר על פני התהום הזאת, הרובצת בין שני עולמות אלה. וירמיהו אינו משיב.

מיניאטורה

בספר יחזקאל, בסופו של הספר, ניתן פרק אחד, פרק ל"ג, שבו באו, כנראה, יחד כמה ענינים שנפסלו מלכתחילה על-ידי המסדר (ואולי על ידי הנביא עצמו, שהיה מסדרו של ספרו), או שהנביא ניסח אותם ניסוח אחר ונשתיירו כאן בניסוחם הראשון וצורפו על-ידי מי שצורפו. כך, למשל, ענין הצופה, שבא בפרק ג', פרק ההקדשה, כניסוח של תפקיד הנביא, וניתן שם בקיצור וכאן באריכות; וכך גם אותו רעיון, שיצרוהו להם תושבי ארץ-ישראל, שהם החשובים שבאומה ולא הגולה: "לנו היא נתנה הארץ למורשה", משום שהם נשתיירו בה (כפי שמנוסח בפרק י"א) ובא כאן בפרק ל"ג נוסח אחר — הנוסח הראשון — שהיה בנוי על השלילה מלכתחילה, ואחר חזר הנביא וניסחו בפרק י"א ניסוח חיובי. עיין שם.

ואילו בסופו של פרק זה (פסוקים ל' - ל"ג) בא ענין זעיר, שלא נמצא לו שום נוסח אחר קודם לכן ונצטרף לתוך פרק זה משום סיבה זו בלבד, כנראה, שהנביא ראה את הנבואה הקטנה הזאת מעין אניקדוטה, פרטית יותר מדי, אישית, ופסל אותה בלי ספק. אלא שאף-על-פי-כן נעשה לה כינוס בפרק זה של "המה-דורות המאוחרות". וטוב שנעשה לה כינוס זה. תמונת-חיים

על מגילת רות

אלא שהנביא, כנראה, חזר בו מציוור זה ולא הכניסו לספרו — ונעשה לו כאן כינוס עם כל שנתנסח מחדש ונשתייר במהדורה שניה.

וטוב שנעשה לה כינוס למיניאטורה זו.

על מגילת רות

א. הקדמה קטנה

אדם מישראל שהשקיע עצמו כל ימיו בספר-הספרים, וביחוד אם הוא יושב כל הימים הללו בארץ-ישראל, חייב משנה לשנה כמעט להשיל כמה וכמה קליפות שנדבקו לגרעינו המקורי של אותו ספר שחיתלוהו בתוכן גם משלנו, מפרשינו ודרשנינו בכל הדורות, וביחוד משלהם, פירושי-הגויים עם כל האכסיגטיקה שלהם, ולא נתנו כמעט לעין לרוות מן הפרי הבשל, או אפילו לראותו כמו-שהוא ולברך עליו את ברכת-הנהנין התמימה והטובה.

אלא שאותיות-הקודש עומדות טהורות כנתינתן והן ספורות אחת לאחת במספרן המדויק, שלא להוסיף עליהן ולא לגרוע מהן. ולפיכך אתה רשאי כפעם בפעם לזרוק את הקליפות הללו ממך והלאה ומן האותיות והפסוקים הללו והלאה, ולחזור ולעמוד לפני המעין הטהור הזה, ששום פירושים אינם עשויים להדליחו ולהעיבו.

וכך עומד אני, אדם מישראל בארץ-ישראל, וזורק משנה לשנה קליפות על קליפות מגרעין יקר זה, וזוכה לעמוד לא אחת לפני הדברים כמו-שהם ולזפות לראייה פשוטה זו, היקרה מכל יקרה, שאותם המזפים הגדולים לא ביקשו אלא לזפותנו בה בלבד.

בשבילי התנ"ך

"להסתדר" שם וכו'. והוא מרחיקם לא אחת מעל פניו בבזו — הוא בן-בזוי הכהן מבני צדוק שבירושלים, אשר הוגלה עם הגולה הנכבדה של יהויכין.

והנה הוא חומד לו פעם אחת גם מעין לצון כלשהו ומתאר תיאור זעיר, מיניאטורי, את הזיוף והשקר של אלה הבאים לשמוע אותו, ואנו רואים:

רחובות צרים בעיר מזרחית עתיקה, צרים וארוכים, ובתים גדולים וקטנים, שפתחיהם יוצאים אל הרחובות הללו, ובמיפנה הרחובות קירות של בתים אחרים, עד לעומק רב. ובפתחי הבתים דמויות זעירות, מיניאטוריות, של פרצופי-אדם (ועוד: אפשר שהם עומדים "אצל הקירות ובפתחי הבתים" משום שהיום יום חם הוא, חמסיני). והם נדברים אחד עם חברו (ורש"י פירש שם: "ונדברו בך — ה ת ל ו צ צ ו בך.") — ואנו רואים את תנועותיהם — ואולי מרימים גם עיניהם אל החלונות הקטנים שלמעלה, ושואלים אם גם הם הולכים לשמוע היום את הנביא. ולעשרות הם באים, ואולי, מי יודע, גם למאות או לאלפים, אסיפת-עם (או כמו שמנוסח כאן "ויבואו אליך כמבוא-עם"). והם מתענגים בבואם, שומעים ונהנים, כי הוא הנביא, מדבר יפה, וקול נעים לו — מעין "קונצרט" זעיר או כפי שמנוסח כאן בפירושו, שזהו להם מעין "קונצרט": "והנך להם כשיר עגבים, יפה קול ומיטיב נגן".

וממילא מובן שזה כואב, שזה הופך לו את עצם תעודתו — ואותו עצמו — ללעג ולנלעג. והנה גם הוא מבקש פעם אחת ללעוג להם ולפרק את חרונו במעין אניקדוטה, כאמור, והוא בוחר לו לשון של הומור: "ודבר חד את אחד, איש את אחיו לאמור: בואו נא ושמעו מה הדבר היוצא מאת ה'. ויבואו אליך כמבוא עם. וישבו לפניך עמי ושמעו את דבריך ואותם לא יעשו. כי עגבים בפיהם הם עושים (את דבריך) ... והנך להם כשיר עגבים, יפה קול ומיטיב נגן, ושמעו את דבריך ועושים אינם אותם" ...

על מגילת רות

אשר לעיניה — השדה, הנערים והנערות, בועז, נעמי, השכנות האנונימית וכו' — נחמדים כל-כך וטובים כל-כך ותמימים כל-כך.

בספר החורה אתה עומד לפני מצוות ופקודות של תרומות ומעשרות ולקט ושכחה ופאה, שישראל בודאי קיימו אותן ולא קיימון, כפי שאנו קוראים בהמשך הדברים, ועד לתקופת עזרא ונחמיה בבית שני. והנה אתה עומד כאן בתוך השדה הישראלי ורואה בעיניך ממש, היאך ישראל בארצו מקיים כל זה באופן טבעי. ורות המואביה מתכופפת ימים תמימים אל שדות ישראל ומלקטת ב"אופן טבעי" את ששייך לה ב"אופן טבעי", כעניה, כגר וכאזרח גם יחד.

ועוד לפני מנהג טבעי-ישראלי אתה עומד כאן, ראשוני ונעוץ באהבת הקרקע ובשמירה עליו, הגאולה, שהדים לה בקניית השדה של ירמיהו הנביא בחצר-המטרה מאת דודו. אלא שכאן מתלכד ענין זה, שהיה בו אולי משום זרות בהמשך חייהם של ישראל בתקופות מאוחרות יותר, עם האהבה אל האשה הזאת, שלא נאמר עליה כמעט ולא מאום, אלא שהיא נחבאת ברקע הזה, הרך, מעין "אקווארל" עדין שנמשח ביד עדינה ביותר, ומשמשת עילה אמיתית גם לקניית השדה עצמו. ובחר המחבר היוצר דוקא במומנטים פשוטים כאלה, שישראל נתיחדו בהם, שלכאורה אינם חשובים כל-כך, ורקם מסביבם חיים אלה להר-אותנו — אם בכלל ביקש להראותנו משהו זולת "התענוג לספר", כפי ההגדרה המקובלת של גיתה — שבחיים הקטנים הגדולים אין הבדל בין מואבי ובין ישראלי, ובהתעלות האדם על עצמו ובהידבקו אל האדמה הטובה, ישר הוא וטוב, ואין כיעור בשום מעשה אנושי. ונעמי הצדקת משלחת את כלתה אל הגורן של בועז, שיפרוש כנפיו עליה כדי למצוא לה מנוחה בבית אישה ובחייה.

כי המנוחה והשקט הם העיקר כאן. והכל בציור קטן זה במנוחה ובשקט, ואף-על-פי שהדברים פותחים בטרראגדיה של מות

בשבילי התנ"ך

ב. הסיפור והסמל

וכך זורק אני מעלי כל שנדבק בי מאותם המפרשים מכל המינים בשעת קריאה בספר קטן זה, מגילת רות, ואני קורא בו מחדש כאן, על אדמת ישראל, בקרוב לאותו מקום, בית-לחם, שמשמש רקע לסיפור מופלא זה. ואיני מבקש כלל להבינו ולחדור לתוכו, אלא לראותו ולהתענג עליו; להתענג על האי-דיליה התנ"כית הזאת שלנו, שכל הפגרויות שיש למנות בכתיבה גדולה, ספרותית, אתה עשוי למצוא כאן. ורק לאחר ההנאה הגדולה — בלשונו החולונית: "ההנאה האסתטיטית" — בשעה שאתה מגיע אל גמר הסיפור ועומד לפני אותו פינאל פרוזאי-תולדותי "ובועז הוליד את עובד ועובד הוליד את ישי" וכו', אתה מחפש ממילא אחר הסמל, שמרחף בהכרח על פני יצירה זו, כאשר הוא מרחף בהכרח על כל יצירה אנושית גדולה, שהסמל מסתתר בתוכה ממילא ובלא יודעים. וסמל זה, ורק הוא, דין הוא שישתנה מדור לדור בגלגולי-המאורעות של הימים, ואותו, ורק אותו, זכאים אנו לבקש לנו ביצירה לנחמה, כי אמת הוא, כי לשם כך נוצר מעיקרו, וזו תכליתו הפנימית-העמוקה בלא יודעים.

וכלום לא די יהיה לנו אם נאמר, שבאידייליה זו לא ביקש היוצר אלא זו בלבד: לתת במאוחר, בשעה שהחיים הללו היו כבר עבר, או שלא היו עבר כלל אלא הווה ומציאות, את חיי ישראל הטהורים בארצו בדמותה של אשה טהורה, שכיון שהיתה זרה ורחוקה עשויה היתה להבחין, מתוך השוואה פנימית אל החיים ההם שבאה מתוכם, "שדי-מואב", במופלה שבדברים אשר לעיניה, ולהידבק מתוך הכרה זו, שהרקע שלה היא אהבה טהורה אל בעל, שלא נאמר מאומה עליו, ואל אשה, חמותה, שגם עליה לא נאמר כלום, אלא שהיא הנפש היחידה שנשארה מכל שהיה שם, ב"שדי-מואב", באלוהי-ישראל ובאדמת-ישראל זו, שכדאי וראוי לה לגיורת המופלאה להידבק בהן משום שהכל

על מגילת רות

במשהו מאותו הכובד, ומאוחרת קצת יותר ומזוקקת בהכרה. ומי יכול ויסבר לאוזן את המשקל הפנימי של הסגנון ושל התיאור התמים, שבכוונת מכוון הוא נמנע — ועד לעקשנות כמעט! — מלדבר כאן על אהבה או על יפיה של אותה האשה, שיכולה ללכת "אחרי הבחורים" אלא שאינה רוצה בכך. וכבר העירו על כך, שאין בכל הספר מלה אחת על יפי צורתה של האשה, רות, ואפילו לא באותו צמצום שנאמר על רחל אמנו. ואף-על-פי-כן, ובלי לדעת מאין, אנו חדורים למן הרגע הראשון בהכרה, שזו, רות, יפה היא ומתומרת היא והמטפחת שעל ראשה (רק זו נזכרת כאן, משום שאחר-כך מודד לתוכה בועז את השעורים) בודאי הולמת אותה ביותר. ולא לחינם אין בועז יכול לזוז מן השדה ונקלע מיד באהבתו, שאין מסופר גם עליה מאומה, אלא זו בלבד שתוסיף ללקט בשדהו תחילה, ואחר-כך, שהנערים ייזהרו מלנגוע בה, ואחר-כך שזכאית היא גם לטבול פתה בחומץ עם כל העובדים, ואחר-כך צובט הוא בעצמו לה מן הקלי שבידו ונותן לה לפיה — לא, אפילו "לפיה" לא נאמר שם. אלא שהוא כבר לא ינוח ולא ישקוט עד שירחיק מעליו את "פלונני אלמוני" הגואל, שלא יזכה אפילו לראות בעיניו את רות, (שאילו היה רואה אותה, מי יודע אם היה מוותר עליה) ויקח לו את זו, שבאה לחסות תחילה תחת כנפי אלוהים ואחר תחת כנפיו, כדי שתביא עמה את יפיה וטובה וטוהר-נפשה לבית זה שעתידי לצאת ממנו, כעבור דורות הרבה, הנצר מבית ישי, ששרשו דוקא במואבית נחמדת זו.

ג. מגילת קדומים

ועוד משהו על הבעיות שביקשו למוץ מספר זה, או להטילן עליו: לשם מה נכתבה המגילה הקטנה הזאת (כאילו אין די בזה שנכתבה?). וידועות הסברות השונות, שלא נכתבה אלא בימי בית שני (ועוד בסופו, באחרית ימי החשמונאים) לשם

בשביל התנ"ך

וברעב. שקט ומנוחה, שמאחוריהם מהדהדים נעלמים הצער, צער-האדם, עם ההתעלות וההשתחררות מצער זה, כפי שפן הוא הדבר בכל אידיליה גדולה ואמיתית, שאין כותב אותה אלא היוצר-המשורר המשוחרר שהטיל מאחוריו את האימים, את הפחד והשחור, שראם במו עינו, ורק לאחר ההכרה המחודשת באור הנצח ובמתיקות האור ו"בטוב לעינים לראות את השמש", כפי שנאמר בספר הפסימיסטי קוהלת, הוא מעלה על קצה עטו את החיוך המסותר של האידיליה — חיוך הסליחה והרחמים לאנוש ולאנושי הטהור, כי טהור הוא.

ו"רות" אינה אלא אידיליה כזאת, שבה חוגגים החיובים האנושיים הפשוטים, התמימים, לעומת כל השלילות הגדולות, הנוקבות-התהומיות שבכל שאר ספרי-המוסר של התנ"ך, שכניה מימין ומשמאל. והאדם טהור הוא, וישראל טהור הוא, והיו לו חיים טהורים אלה שמתוארים כאן. ואפילו המחלה והכליה ("מחלון וכליון") אינם עשויים להפוך את הנועם למרי-רות; ונעמי מחייכת בפסוקים האחרונים של הספר למשמע דברי השכנות שלה, שמחייכות לקראתה באימרה נאה, לאחר שזו יושבת ומנענעת את עובד הקטן (איזה שם: עובד!) בחיקה: "יולד בן לנעמי!" והסליחה והרחמים מסתיימים באקורד אחרון זה ובלידת האדם החדש, העובד, שימשיך את החיים הללו ויעבוד וימות, ויחזור ויעבוד ויחיה, לנצח לעולם.

וכלום אין די בכל אלה? — וכתוספת לכל אלה הלשון הזאת, שבה נכתבה מגילה קטנה זו, לשון-השימורים של שפת-דיבור עברית טובה, שאתה מתנענע בתוכה כבעריסה טובה בין ווי-ההיפוך של העבר ושל העתיד ושל דיבורים פשוטים אלה ודיא-לוגים קטנים, הפותחים אשנבים זעירים, כבמגע יד-קסמים, אל הלפני-ולפנים של החיים ההם, שהיו בהם כל יצרי-מעללי-אדם, אלא שהם מוראים כאן רק מצד האור בלבד. והרבה מוסיפה לאור זה הלשון הזאת, שהיא לכאורה המשכה של לשון ספרי שמואל ומלכים, אלא שהיא עוד פשוטה יותר, כמשוחררת

על מגילת רות

כאן, שהשימוש בהן בצורה זו לא היה נהוג אלא בתקופה הקדומה של התנ"ך. וכל הריתמוס קדום הוא, ושרשיו מעורים היטב בסיפור הגדול של שמואל ומלכים, שנזדכך כאן הזדככות אחר הזדככות באידיליה קטנה ותמציתית — סמל הסיפור הפשוט של ספרות העולם כולו.

בשביל התנ"ך

טיהור הגרות של אותם האדומים שהתגיירו ויצא מהם אגריפס, שבכה על הפסוק בתורה, שלא יבוא בקהל ה', כידוע. עד למרחק-עתים כזה ביקשו להעביר את תוכן המגילה, שכתוב עליה "ויהי בימי שפוט השופטים". והאחרים מניחים שנכתבה על ידי סופר-מספר אנונימי שהיה סמוך על שולחנם של צאצאי בית-דויד, ולא כתב את המגילה הזאת אלא לשם מדיניות של התקרבות העממים השונים, שהיתה דרושה אותה שעה, כפי שידוע מן החיתון של שלמה בפרעה ובכל הגויים שמסביב. ואולי אין כאן אלא מחאה כלפי אותו מעשה קיצוני של נחמיה בתחילת בית שני: גירוש הנשים הנכריות לאחר עבור 90 שנה בערך של נשואי-תערובות למן ימי העליה הראשונה של זרובבל בן-שאלתיאל ויהושע בן יהווצדק הכהן?

השערות הן ותהיינה השערות. ואילו אחת אנו חייבים להודות, שמחבר הסיפור ביקש בכוונה תחילה להטעים כאן שאין זה מעשה שהיה (כי מעשיות כאלו, שהיו במציאות, רבות היו באין ספק), אלא משהו שמתעלה על המציאות לידי סמל. והסמל ניתן במפורש כמעט, שלא כבסיפור עצמו, על-ידי השמות ברובם, שאינם אלא סמליים: מחלון וכליון, שמתו וכלו בנכר במחלה; וערפה, שפונה עורף לחמותה וחוזרת לביתה, ורות (רעות; חבירות, דביקות), שאינה יודעת אלא את ההתמסרות השלימה עד "באשר תמותי אמות", ונעמי, היינו נועם, בהיפך מן המרירות, שהיתה לאמיתו של דבר מנת-חלקה וגורלה ולא נהפכה ל"מרה", כפי שכל העיר המתה לקראתה, אלא נשארה נעמי; נעימה בלכתה ונעימה בשובה — זקנה חמודה זו, שיודעת היטב את החיים ואינה מהססת כלל אפילו בפני מעשים של רינון, ובלבד שהתכלית תהיה טהורה וקדושה.

וכל שיקרא היטב, חזור וקרוא עד לרינון-הנפש בין הפסוקים הללו, יכיר ויודה, שאין זו מגילה מאוחרת ביותר של בית שני, ואין זו פארודיה, חלילה, ותיקוי, אלא זו היתה הלשון השגורה באותה שעה באומה וגם בפיו של המחבר, ויש מלים בודדות